

Murtaza Mutahharî

İSLÂMÎ İLİMLERE
GİRİŞ
-1-

MANTIK - FELSEFE

Çeviren
Naci Korkmaz



İSLÂMÎ İLİMLERE GİRİŞ -1- MANTIK - FELSEFE

© 2020 Önsöz Yayıncılık

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

Sertifika No: 24887

ISBN 978-625-7055-15-4

1. Baskı: İstanbul, Ekim 2020

Önsöz Yayıncılık: 96

Mutahhari Külliyyatı: 13

Yazar: Murtaza Mutahharî

Çeviren: Naci Korkmaz

Yayın Yönetmeni: Önder Türkeli

Editör: Fevzi Yiğit

Son Okuma: Erhan Güngör

Sayfa Düzeni: DBY Ajans

Kapak Tasarımı: Sercan Arslan

Baskı / Cilt:

Step Ajans Matbaacılık (Sertifika No: 12266)

Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11

Bağcılar/İstanbul - Tel: 0212-4468846

Kütüphane Bilgi Kartı / Library Cataloging-in-Publication Data (CIP)

İslâmî İlimlere Giriş -1- Mantık - Felsefe

Yazar: Murtaza Mutahharî

Çeviren: Naci Korkmaz

ISBN 978-625-7055-15-4 Ebat: 12,0 x 19,5 cm, 215 s.

1. Mantık 2. Felsefe



önsöz
YAYINCILIK

Göztepe Mah. 2301. Sokak No: 21/2 Bağcılar / İstanbul

Tel: +90 212 659 30 03 - +90 533 427 94 98

www.onsozyayincilik.com.tr • bilgi@onsozyayincilik.com.tr

İçindekiler

İlk Baskı Önsözü.....	9
Birinci Ders	
Giriş	13

BİRİNCİ BÖLÜM MANTIK

İkinci Ders	
Mantık İlmi	21
Üçüncü Ders	
Mantığın Konusu.....	26
Dördüncü Ders	
Tasavvur ve Tasdik	30
Beşinci Ders	
Küllî ve Cüz'î	35
Altıncı Ders	
Terimler ve Tanımlar	42

Yedinci Ders

Tasdikler: Önergeler 48

Sekizinci Ders

Önergelerin Sınıflandırılması 53

Dokuzuncu Ders

Önergeler Arası İlişkiler (Ahkâm-ı Kazâya)..... 63

Onuncu Ders

Çelişiklik ve Döndürme 68

On Birinci Ders

Kıyas 77

On İkinci Ders

Kıyas Çeşitleri 82

On Üçüncü Ders

Kıyasın Değeri..... 90

On Dördüncü Ders

Kıyasın Değeri (2) 103

On Beşinci Ders

Kıyasın Değeri (3) 111

On Altıncı Ders

Beş Teknik 120

İKİNCİ BÖLÜM FELSEFE

Birinci Ders

Felsefe Nedir? 129

İkinci Ders

Felsefe Nedir? (2) 141

Üçüncü Ders

İsrâk Felsefesi ve Meşşâî Felsefesi 149

Dördüncü Ders

İslâmî Düşünce Yöntemleri 158

Beşinci Ders

Hikmet-i Mûte'âliye 164

Altıncı Ders

Felsefenin Meseleleri 171

Yedinci Ders

Aynî (Hâricî) ve Zihnî Varlık 177

Sekizinci Ders

Hâdis ve Kadîm 183

Dokuzuncu Ders

İllet ve Ma'lûl 197

Onuncu Ders

Vucûb, İmkân ve İmtinâ' 202

Dizin 207

İlk Baskı Önsözü

BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM

Toplumumuzun temel ve başlıca sorunlarından biri, genç neslin İslâmî ilimlerden uzaklığıdır. Bu sorunu herkesten daha fazla hisseden ve kararsızca çözmeye çalışan, yine bu genç nesildir. Bir taraftan İslâmî kültürü, İslâm'ın asil pınarlarından öğrenmiş; öte taraftan kendi zamanlarının ruhuna uygun bir dil kullanabilen kişiler sadece toplumun bu ihtiyacına doğru şekilde cevap verebilir ve genç neslin zamanının ruhunu idrâk edebilirler.

Üstad Şehid Mutahharî, günümüz kuşağını İslâm ile aşına edebilecek gerekli şartları taşıyan az sayıdaki insanlardan biriydi. O günümüz üniversitelerinde ilmiye havzalarının gerçek temsilcisiydi. Zira genç kuşağın dilini anlıyor, bu kuşağın mesajını işitiyor ve ilmiye havzalarına taşıyordu. O, genç kuşağın İslâm kültüründen uzaklığı sorununu çok iyi ve zamanında tanımlamış ve çözüm yolunu idrâk etmişti. Birçok eserini de bu sorunu çözme yönünde telif etti.

Üstadın şehadetinden sonra basılan İslâmî İlimler Külliyyâtı serisi bu maksada yönelik hazırlanmış eserlerdir. Bu külliyyâtı Üstad, İslâmî ilimlerle tanışma yolunda

ilk adımı atmış olan gençler için kaleme almıştır. Onun bütün çabası, bu seri sohbetler sırasında sadelik ve özeti esas almak ve gençlerin cana can katan ve ruhu besleyen İslâmî kültüre girişi için yol açmaktır.

Bu ders dizisi aslında, şehit Üstad'ın Tahran Üniversitesi İlahiyât ve İslâmî İlimler Fakültesi birinci ve ikinci sınıf öğrencileri için dile getirdiği ve “İslâmî Felsefe Külliyyâtı” gibi bazı bölümlerinin Üstad'ın hayatı döneminde ve izniyle birçok kez Sanat-ı Şerif Üniversitesi'nde okutulan derslerdir.

Şehit Üstad bu dersleri, basımından önce yeniden gözden geçirmeyi düşünüyordu. Ne yazık ki bu fırsatı bulamadı ve hayatının parlak nuru münâfıklar tarafından söndürüldü. Üstad'ın şehadetinden sonra biz de, herhangi bir değişiklik yapmadan, olduğu gibi basmayı uygun gördük.

Şimdi ise bu dizinin ilk kitabı olan “Mantık ve Felsefe Külliyyâtı”, Üstad'ın şehadetinden sonra “Ey şehit Üstad, yolun devam etmektedir” nidalarıyla seslenen gençlerin erişiminde yer almaktadır. Allah'ın rahmeti pak ruhunun üzerine olsun.

İslâmî felsefe külliyyâtını genel olarak üç bölüme ayırmak mümkündür.

Birinci ve ikinci dersleri kapsayan ilk bölümde Üstad, felsefe ve İslâmî felsefe hakkında genel açıklamalar yapmıştır. Bu bölümde İslâm ve Batı kültüründe felsefenin anlamı, ilim ve felsefe farkı söz konusu edilmiş, metafiziğe ilişkin şüphelere ve ilimlerin felsefeden ayrılmasına değinilmiştir.

İkinci bölümde – üçüncü dersten altıncı derse kadar – felsefe tarihi ve genel olarak İslâm kültüründe düşünce

hakkında kısaca analitik bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bölümde Üstad, öncelikle Meşşâî ve İshrâkî felsefesinin dörtlü yöntemlerini, kelâm ve irfan ve bunların farklılıkları hakkında özetle bilgi vermiştir. Daha sonra bu dört görüşün doğal seyrini, bunların birbirine yakınlığını ve Hikmet-i Mûteâliye’de şekillenmelerini ortaya koymuştur. Bu aşamadan sonra Üstad, detaylı ve dikkatli şekilde Molla Sadra’nın *Hikmet-i Mûteâliye* ve *Esfâr-ı Erbaa* kitaplarının anlam ve önemini açıklamıştır.

Üçüncü bölüm –altıncı dersten itibaren– felsefe konularının sınıflandırılmasıyla başlar ve ardından bölümün bitimine kadar devam eden bir yöntem belirlenir. Bu yönetime uygun olarak Üstad, kesin ve istidlâle dayalı felsefî konulara girmeksizin sadece İslâmî felsefenin önemli kavram ve terimleri hakkında bilgi vermiştir. Bu bölümde “varlık ve mâhiyet”, “aynî ve zihnî”, “hudus ve kıdem”, “sabit ve değişken”, “illet ve ma’lûl” ve “vucûb, imkân ve imtina” tartışma konusu edilmiştir.

BİRİNCİ DERS

Giriş

“İslâmî İlimler”den Kasıt Nedir?

“İslâmî ilimler” kavramıyla hangi ilimlerin ifade edilmek istendiğinin ve bu derslerde öğrenmek istediğimiz genel bilgilerin ne hakkında olduğunun anlaşılması için öncelikle bu dersimizde ön bilgi ve giriş olarak “İslâmî ilimler” kavramını kısaca tartışmamız, açık ve anlaşılır bir tanım ortaya koymamız gerekir.

İncelemeyi düşündüğümüz İslâmî ilimler birkaç şekilde tanımlanabilir. Bu tanımlardan her birine göre konu farklılık gösterecektir.

1. Meseleleri İslâm’ın esas veya furuâtını oluşturan ilimler ya da İslâm’ın esas ve furuâtının kendilerine dayanılarak ispatlandığı şeyler. Yani Kur’ân ve Sünnet; kırâat, tefsir, hadis, naklî kelâm¹, fıkıh ve naklî ahlâk² ilimleri gibi.

2. Yukarıda belirtilen ilimlere ek olarak, bu ilimlere giriş mesabesinde olan ilimler. Sarf, nahiv, lügat, anlamlar,

¹ İleride ifade edileceği üzere kelâm ilmi ikiye ayrılır; aklî ve naklî kelâm. İkisi arasındaki farka ileriki bölümlerde değinilecektir.

² Kelâm gibi ahlâk ilmi de aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayrılır. Konu hakkında ileride bilgi verilecektir.

beyan, bedî‘, akli kelâm, akli ahlâk, ilâhî hikmet, mantık, fıkıh usûlü, ricâl ve dirâyet gibi ilimler.

3. Bir şekilde İslâmî vâcibler içinde yer alan ilimler. Yani öğrenimi farz-ı kifâye şeklinde dahi olsa Müslümanların üzerine farz olan ve nebevî hadis kapsamında tanınan ilimlerdir.

“İlim talep etmek her Müslümana farzdır.”

Konuları İslâmî esasları veya furuâtı oluşturan ilimlerin ya da esas ve furuâtın, kendilerine dayanılarak ispatlandığı şeylerin öğrenilmesinin ve araştırılmasının gerekli olduğu bilinmektedir. Zira İslâm dininin esaslarını bilmek ve tanımak her Müslüman için farz-ı ayn, ayrıntılarını tanımak ise farz-ı kifâyedir. Kur’ân ve Sünnet’i öğrenmek ve tanımak da vâcibdir. Çünkü Kur’ân ve Sünnet’i tanımaksızın İslâm’a ilişkin esas ve furûu tanımak mümkün değildir. Aynı şekilde bu ilimlerin öğrenilmesi ve araştırılması açısından giriş ve hazırlık mesabesinde olan ilimler “farzın mukaddimesi” olmaları bakımından yine zorunludur. Yani İslâm coğrafyasında en azından yeteri ölçüde bu ilimlerle donanmış kişilerin her zaman bulunması gerekir. Hatta hazırlık ilimleri ve asıl ilimlerde araştırmalarının eksenini genişletecek ve çalışmalarıyla bu bilgileri çoğaltacak kişilerin de her zaman bulunması gerekir.

İslâm âlimleri on dört asır boyunca sürekli yukarıda değinilen ilimlerin kapsamını genişletmeye çalışmış ve bu yönde önemli başarılar elde etmişlerdir. Siz, değerli öğrenciler, bu ilimlerin gelişim ve ilerleme süreciyle tedricen tanışacaksınız.

Öğrenilmeleri ve hakkında araştırma yapılması Müslümanlar üzerine farz olan ilimler sadece yukarıda ifade

edilen ilimlerle sınırlı değildir. Aksine İslâm toplumunun gerekli ihtiyaçlarının karşılanması herhangi bir ilmin bilinmesine ve bu ilimde uzmanlık ve yetkinliğe bağlıysa o ilmin öğrenilmesi, deyim yerindeyse hazırlık olması bakımından Müslümanlar üzerine vâcib ve gereklidir.

Şöyle ki; İslâm dini kapsamlı ve çok yönlü, sadece bir dizi ahlâkî ve bireysel öğütlerle yetinmeyen ve toplum oluşturunca bir dindir. İslâm, bir toplumun ihtiyaç duyduğu şeyi farz-ı kifâye olarak kabul etmiştir. Örneğin; toplumun doktora ihtiyacı vardır. Bu yüzden doktorluk mesleği farz-ı kifâyedir, yani yeteri sayıda doktorun bulunması zorunludur. Şayet yeteri sayıda doktor yoksa, bazılarının doktor olmaları ve bu gerekliliğin gerçekleşmesi için ortam hazırlanması bütün bireyler için zorunludur.

Doktorluk tıp ilminin öğrenimine bağlı olduğundan, zorunlu olarak doktorluk farz-ı kifâyedir. Aynı şekilde öğretmenlik, siyaset, ticaret, teknoloji ve sanayi türleri için de durum bu şekildedir. İslâmî toplumun ve bireylerinin korunmasının, ilim ve uzmanlıkların mümkün olan en iyi derecede öğrenilmesine bağlı olduğu durumlarda söz konusu ilimler aynı derecede vâcib olmaktadır. Bu nedenle İslâmî toplum için gerekli ve zorunlu bütün ilimler farz kılınmış ilimler arasında yer almaktadır. İslâmî toplum bu ilimleri her zaman “farzlar” şeklinde algılamıştı. Bununla beraber İslâmî ilimler, üçüncü tanıma göre fizik ve matematik ilimlerinden –İslâmî toplum bunlara ihtiyaç duymaktadır– birçoğunu da kapsamaktadır.

4. İslâm açısından ister gerekli ve zorunlu olsun, ister olmasın ve yine İslâm açısından ister yasak olsun veya olmasın, İslâmî kültür alanlarında gelişen ve olgunlaşan ilimler: Astroloji ve diğer bazı ilimler gibi.

Astroloji, matematiksel hesaplamalara ilişkin olduğu, uzayı ve gezegen sistemlerini açıkladığı, ay ve güneş tutulması gibi bir dizi matematiksel öngörülerde bulunduğu ölçüde İslâmî açıdan caiz ve sakıncası olmayan ilimler içinde yer alır. Ancak matematiksel hesaplamaların dışına çıkarak gökyüzü olayları ve yeryüzü olguları arasındaki gizemli ilişkilerin açıklanmasına ilişkin olduğu ve yeryüzü olayları ile ilgili bir dizi gaibden haber vermelerle sonuçlandığında İslâm açısından haramdır. Ancak İslâmî kültür ve medeniyet içerisinde her iki türün (astroloji ve astronomi) de mevcut olduğunu bilmekteyiz.³

Buraya kadar “İslâmî ilimler” tabiri hakkında farklı tanımlar ortaya koyduk ve bu tabirin çeşitli konularda bazı anlamlarının öteki anlamlarından daha geniş veya daha sınırlı olacak şekilde çeşitli şekillerde kullanıldığı anlaşıldı.

Şimdi de hakkında bazı genel bilgiler verilmesi düşünülen İslâmî ilimlerle anlatılmak istenenin üçüncü sırada tanımladığımız, yani bir şekilde İslâm açısından farîza sayılan, İslâmî kültür ve medeniyette uzun bir geçmişe sahip olduğu ve bir ihtiyacın giderilmesine yardımcı ve bir farîzanın yerine getirilmesine araç olduğu için Müslümanlarca saygın ve mukaddes kabul edilen ilimler olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Konumuza ilişkin bu ilk derste, sevgili öğrencilerin baştan itibaren bir konuyu bilmeleri, daha fazla araştırma ve inceleme yapmaları ve kendilerini tam olarak hazırlayıp donatmaları gerekir. Şöyle ki; İslâmî kültür, dünya kültürleri arasında sahip olduğu özgün ve asli ruh ve

³ İslâmî kültür alanında ortaya çıkan ve gelişen ilimler hakkında bilgi edinmek için bkz. Dr. Abdülhüseyin Zerrinkub, *Karnâme-i İslâm*.

kendine özgü bir dizi özelliklerle özel ve özgün bir kültürdür. Bir kültürün asalete ve bağımsız bir kimliğe, özel bir ruh ve canlılığa mı sahip olduğunu yoksa sırf diğer kültürlerden bir devşirme ve önceki kültürlerin devamı mı olduğunu anlayabilmemiz için o kültüre egemen saikleri, yön ve hareketini, gelişim sürecinin ahengini ve aynı şekilde seçkin unsurlarını dikkate almamız gerekir. Eğer özel saik ve itkilere sahip bir kültürse, kendine özgü yön ve harekete sahipse, hareket ahengi ve tarzı öteki kültürlerden farklıysa, özel bazı unsurlar ithal ediyorsa ve bu unsurlar özel bir seçkinlik barındırıyorsa, bu kültürün asalete ve kimliğe sahip olduğunun delilidir.

Bir kültür ve medeniyetin asaletinin ispatı için o kültürün diğer kültür ve medeniyetlerden faydalanmamış olmasının zorunlu olmadığı açıktır. Aksine bu tür bir şey mümkün değildir. Dünyada diğer kültür ve medeniyetlerden etkilenmemiş olan hiçbir kültür yoktur. Burada söz konusu olan, faydalanma ve etkilenmenin şekli ve niteliğidir.

Faydalanma ve etkilenmenin bir şekli, başka bir kültür ve medeniyeti herhangi bir tasarruf ve değişiklikte bulunmaksızın kendi coğrafyasına yerleştirmektir. Faydalanmanın bir diğer şekli ise öteki kültür ve medeniyetten beslenmesidir. Yani canlı bir varlık gibi onları kendine çekip kendinde eritmesi ve yeni bir varlık ortaya çıkarmasıdır.

İslâmî kültür ikinci türdendir. Canlı bir hücre gibi gelişmiş, Yunan, Hint ve İran kültürlerini kendine çekerek kendine özgü bir çehre ve görüntüyle yeni bir varlık şeklinde ortaya çıkmıştır. Kültür ve medeniyet araştırmacılarının da itiraf ettiği gibi İslâmî kültür ve medeniyet, beşerî kültür ve medeniyetlerin en büyükleri içerisinde yer almaktadır.

Bu kültürel hayatî hücre gelişip olgunlaşmaya nerede, kimin eliyle ve hangi noktada başladı?

Başlangıçta öteki her hücre gibi küçük ve soyut olan bu hücre Medîne şehrinde ve Hz. Peygamber (s.a.a)'in eliyle oluşturulmuştur ve ilk maddede yer alan İslâmî ilimlerle işe başlamıştır. Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için ilgili kitaplara başvurmanız gerekir.⁴

Ayrıca İslâmî ilimler külliyyâtının aklî ilimler ve naklî ilimler olmak üzere iki bölüme ayrıldığını hatırlatmak gerekir.

Öncelikle aklî ilimler içerisinde yer alan mantık ilmiyle konuya başlayacağız.

⁴ Bkz. Dr. Zerrinkub, *Karnâme-i İslâm*; Corci Zeydan, *Târîh-i Temeddün-i İslâm*, c. 3; Murtaza Mutahharî, *Hedamât-i Mutekâbil-i İslâm ve İran*, üçüncü bölüm.

BİRİNCİ BÖLÜM
MANTIK

İKİNCİ DERS

Mantık İlimi

Dış dünyadan İslâmî kültür alanına giren ve genel bir kabul gören, hatta dinî ilimlere giriş olarak dinî ilimler içinde yer alan ilimlerden biri mantık ilmidir.

Mantık ilmi, Yunanca metinlerden tercüme edilmiştir. Bu ilmin kurucusu ve derleyip toplayanı Yunan filozof Aristoteles'tir. Bu ilim Müslümanlar arasına nüfuz edip yaygınlaştı ve bazı ilaveler yapılarak yetkinliğin en üst sınırına ulaştı. Müslümanlar arasında Aristo mantığıyla ilgili derlenen ve yazılan en önemli eser İbn Sînâ'nın *Mantıku's-Şifâ*sıdır. *Mantıku's-Şifâ*, Aristo'nun mantıkla ilgili eserinin birkaç katı olup daha hacimlidir. Aristo'nun mantıkla ilgili eserinin Yunanca metni, Arapça tercümesi ve diğer dillere yapılan bazı çevirileri bugün elimizde bulunmaktadır. Aristo'nun mantıkla ilgili eserini Huneyn b. İshâk tercüme etmiştir ve bu tercümenin aynısı günümüzde mevcuttur. Huneyn b. İshâk'ın tercümesini diğer tercümelerle karşılaştıran araştırmacılar, Huneyn b. İshâk'ın tercümesinin en doğru tercümelerden olduğunu iddia etmişlerdir.

Yeni çağlarda Aristo mantığı, İngiliz düşünür Francis Bacon ve Fransız düşünür Descartes tarafından şiddetli

saldırı ve eleştiriye maruz kalmıştır. Kimi zaman Aristo mantığının yanlış ve temelsiz olduğunu ileri sürmüşler, bazen de faydasız görmüşlerdir. Batı dünyasının Aristo mantığına olan güven ve inancını tümüyle yitirmesinin üzerinden birkaç asır geçti. Ancak yavaş yavaş Aristo mantığına saldırıların şiddeti azaldı. Bizim de bazıları gibi Aristo mantığını gözü kapalı olarak kabul etmememiz, yine aynı şekilde bazılarının yaptığı gibi gözü kapalı mahkûm da etmememiz gerekir. Aksine onu incelememiz ve Aristo mantığının kendisi için inandığı değer nasıl ve ne kadar olduğunu görmemiz gerekir. Değerinin ortaya çıkması için önce onu tanımlamamız, ardından amaç ve faydasını açıklamamız gerekir. Biz ileride kıyas bölümünde Aristo mantığına yöneltilen eleştirileri aktarıp kendi nihaî yargımızı ve değerlendirmemizi açıklayacağız.

Mantığın Tanımı

Mantık “doğru düşünme kanunu”dur. Yani mantıksal kural ve kaideler bir kıtas, kriter ve ölçüm aleti mesabesinde ve ilmî veya felsefî bazı konular hakkında düşünmek veya çıkarımda bulunmak istediğimiz zaman yanlış sonuç elde etmemek için istidlâl ve çıkarımlarımızı bu kıtas ve kriterlere göre ölçmemiz ve değerlendirmemiz gerekir. Mantık, kendisinden faydalanan bir âlim veya filozof için inşaat ustasının binayı inşa etmede kullandığı ve ördüğü duvarın dik olup olmadığını veya yaptığı tabanın düz olup olmadığını ölçtüğü bir şakul ya da terazi gibidir.

Bununla birlikte mantığı şöyle tanımlamışlardır: Mantık, dikkate alınması ve kullanımının, zihni düşünmede yanlışlıktan alıkoyan kural ve yasa türünden bir alettir.

Mantığın Faydası

Mantık ile ilgili yaptığımız tanımdan, faydaları da ortaya çıkmaktadır. Yapılan tanıma göre, mantığın faydasının zihni, düşünme eylemi sırasında hatadan alıkoymak olduğu anlaşıldı. Ancak yapılan tanımdan mantığın zihni, düşünme sırasında hata yapmaktan ne şekilde alıkoymadığı aydınlatılmadı. Bu konunun tam olarak açıklanması, yüzeysel ve özet halinde olsa dahi, mantık meseleleri hakkında önceden bilgi sahibi olmamıza bağlıdır. Bununla beraber biz burada kısaca bu meseleyi açıklamaya çalışacağız.

Burada öncelikle “düşünce”yi tanımlamamız gerekir. Zira mantığın dikkate aldığı anlamda düşüncenin tanımı açıklığa kavuşmadığı sürece, mantığın düşünce için araç olması, farklı bir ifadeyle mantık ilminin düşünce için “hata ölçer” olması aydınlığa kavuşmayacaktır.

“Düşünce”, yeni bir bilgi elde etmek ve bilinmeyi bilene dönüştürmek için birkaç bilginin birbirine ilişkilendirilmesinden ibarettir. Aslında düşünce, zihnin bilinmeyen bir gayeden bilinen bir dizi öncüle ve daha sonra bilene dönüşmesi için bilinen öncüllerden söz konusu gayeye hareket etmesidir. Düşünceyi bazen şöyle tanımlamışlardır: “Bilinenleri düzenleyerek bilinmeyene ulaşmaktır.” Bazen de şöyle tanımlanmıştır: “Bilinmeyi elde etmek için makulü gözlemlemektir.” Bazıları ise şu şekilde tanımlamıştır: “Düşünce, temel esaslara ve bu esaslardan da gayeye harekettir.”

Zihin düşündüğünde ve kendi bilgilerinin bileşiminden ve bunları bir araya getirerek bir bilinmeyi bilene dönüştürmek istediğinde bu bilgilere özel bir şekil,

düzen ve form vermesi gerekir. Yani zihninin önceki bilgileri, sadece kendilerine özel bir şekil ve form verilmesi durumunda sonuç verirler. Mantık, bu düzen ve şeklin kural ve yasalarını açıklar. Yani mantık bize, önceki zihinsel bilgilerin sadece mantıkî kurallara göre şekillenmesi ve gerçekleşmesi halinde ortaya çıkabileceklerini açıklar.

Doğrusu düşünme eylemi, bilgilere düzen verme ve bu bilgileri yeni bir hususun ve olgunun keşfi için esas kılma dışında başka bir şey değildir. O halde “Mantık, doğru düşünme kanunudur” ve öte taraftan “Düşünce, zihninin öncüllerden sonuçlara hareket ve ilerleyiştir” dediğimizde, bunun anlamı, “mantığın işi, zihninin doğru hareket etme kanunlarını göstermektir” olur. Zihninin doğru hareket etmesi, bilgilere doğru düzen, şekil ve form verilmesi dışında başka bir şey değildir.

O halde mantığın işi, düşünme sırasında zihninin hareketini kendi kontrolü altına almaktır.

Zihninin Yanılgısı

Zihnin düşündüğünde ve bazı vâkıaları başka bir vâkıa için öncül kıldığında, doğru davranması mümkün olduğu gibi, hataya duçar olması da mümkündür. Hatanın kaynağı aşağıdaki iki durumundan biri olabilir:

1. Esas ve temel aldığı ve bilinen olarak varsaydığı öncüllerin hatalı ve yanlış olması. Yani çıkarımlarımızın (istidlâllerimizin) materyallerini oluşturan öncüllerin çürük olmasıdır.

2. Öncüllere verilen düzen, şekil ve formun yanlış olması. Yani istidlâllerimizin materyalleri doğru olsa dahi çıkarım şeklimiz yanlıştır.

Zihin dünyasında çıkarım bir binaya benzer. Bir bina, hem malzemelerinin kusursuz olduğu, hem de binanın şekli sağlıklı ve doğru yapı tekniklerine göre yapıldığı takdirde tam ve mükemmeldir. Bunlardan birinin eksik olması durumunda bu bina güvenilir olamaz. Örneğin; “Sokrates insandır ve her insan zalimdir. O halde Sokrates zalimdir” denmesi halinde, bu çıkarımımız şekil ve form bakımından doğrudur; ancak materyal bakımından yanlıştır. Zira, “Her insan zalimdir” dememiz doğru değildir. Ancak “Sokrates insandır, Sokrates alimdir. O halde insan alimdir” dersek, istidlâlimizin materyali doğrudur. Fakat şekil ve düzeni mantıklı değildir. Bu nedenle sonuç hatalıdır. Şekil ve düzenin neden mantıklı olmadığı ilerde eseme (kıyas) konusunda aydınlığa kavuşacaktır.

Aristo mantığının hata ölçerliği sadece çıkarımın şekil ve formuna ilişkindir. Ancak çıkarımın materyalinin hatasını ölçme, Ariston mantığının sorumluluğu dışındadır. Bu yüzden Ariston mantığını “formel mantık” olarak adlandırırlar. Bununla beraber dünyada çıkarım materyallerinin hatasını ölçen bir mantığın oluşup oluşmadığı, ilerde kıyas bölümünde irdeleneceğimiz bir konudur.

Buraya kadar ifade edilenlerin bütününden de anlaşıldığı gibi, Ariston mantığının değeri, düşünme eyleminin hatasını ölçmesidir. Yani insan tarafından yapılan çıkarımların şekil ve formel hatalarını ölçmesidir. Ancak mantığın doğru çıkarım için hangi yasaları ortaya koyduğu ve sunduğu, mantığın detaylı bir şekilde incelenmesiyle ortaya çıkacak bir konudur.

ÜÇÜNCÜ DERS

Mantiğın Konusu

Mantiğın konusu nedir? Öncelikle ‘konu’nun anlamının ne olduğuna bakalım. İkinci olarak, her ilmin konuya sahip olup olmaması gerektiğine ve son olarak da mantık ilminin konusunun ne olduğuna bakalım.

Bir ilmin konusu, o ilmin etrafında tartıştığı ve söz ettiği şeyden ibarettir ve bu ilmin meselelerinden hangisi dikkate alınacak olursa, söz konusu ilmin nitelik, özellik ve etkilerinden birinin açıklaması olduğunu görürüz. Mantıkçıların ve filozofların ilmin konusunu tanımlamada kullandıkları tabir şudur:

“Her ilmin konusu, o ilmin zâtî arazları hakkında söz ettiği şeydir.”

Bu ilim adamları, “Her ilmin konusu, o ilmin nitelik, özellik ve etkilerinden söz ettiği şeyden ibarettir” diyecekleri yerde, “nitelik ve etkiler” yerine “zâtî arazlar” şeklinde anlaşılmaz bir ifade kullanmışlardır. Acaba neden? Sebepsiz yere mi? Hayır, tabii ki sebepsiz değil. Onlar bir şeye nisbet edilen nitelik ve etkilerin ikiye ayrıldığını fark etmişlerdir. Bu nitelik ve etkiler kimi zaman gerçekten bu şeyin kendisiyle ilgilidir, kimi zaman ise bu şeyin kendisiyle ilgili olmayıp, aksine onunla özdeşliği olan bir şeyle ilişkindir.

Örneğin; insanın nitelikleri ve durumundan söz etmek istediğimizde, insan aynı zamanda hayvan olduğundan ve hayvan ile benzerliğe sahip olduğundan hayvanın özellikleri de onda toplanmıştır. Bu yüzden “zâtî araz” kelimesini kullanmışlardır ve bu yanlışlığın ortadan kalkması ve deyim yerindeyse “ikincil arazlar”dan (araz-ı garîbe) ayrılması için bu kelimeyi özel bir tanımla belirgin hale getirmişlerdir.

Ancak “zâtî araz” kavramının tanımının ne olduğu bu dersin kapsamının dışındadır. Şimdi de her ilmin bir konuya sahip olmasının gerekli olup olmadığına bakalım.

Kesin olan şey, ilimlerin meselelerinin hepsinin birbirleriyle ilişki ve bağlantı açısından bir şekilde olmadıklarıdır. Meselelerin bir bölümü özel bir aile şeklindeyken, öteki bir bölümü ise başka bir aile şeklindedir. Aynı şekilde ailelerin oluşturduğu bir topluluk bazen büyük bir aile, diğer bir grup ailenin oluşturduğu topluluk ise başka büyük bir aile hükmündedir.

Örneğin; “aritmetik problemleri” olarak adlandırılan bir dizi problemler arasındaki ilişki, bir ailenin fertleri sayılacak ölçüde yakındır. Aynı şekilde “geometri problemleri” olarak adlandırılan problemler ise başka bir ailenin bireyleri sayılırlar. Aritmetik ailesiyle geometri ailesi arasında yakınlık ve ilişki söz konusudur ve “matematik” olarak adlandırılan büyük bir ailenin içinde yer alırlar.

O halde açık ve kesin olan, ilmî meseleler arasında bazı bağların bulunduğuudur. Öyleyse şimdi de bu bağların kökeninin nerede bulunduğua bakalım ve aritmetik problemlerin bir isim altında toplanacak ve bağımsız bir ilim dalı sayılacak ölçüde birbirleriyle yakınlığının

nasıl olduğunu ortaya koyalım. Bu konuda iki nazariye söz konusudur:

1. Bu durumun sebebi, her ilmin meselelerinin sonuçta belli bir hakikatten bahsetmesidir. Örneğin; aritmetik problemlerinin aynı öbekte yer almalarının nedeni, söz konusu tüm problemlerin sayılara ilişkin olmaları ve sayıların özellik ve etkilerinden söz etmeleridir. Aynı şekilde, geometri problemlerinin aynı grupta yer almalarının ve benzerliklerinin sebebi, hepsinin ölçüden söz etmeleridir. O halde ilmî meseleleri birbirine bağlayan şey, o ilmin meselelerinin kendisinden bahsettiği şeyin kendisidir, yani o ilmin konusudur. Bu tür bir durum söz konusu olmasaydı, ilimlerin meseleleri arasında benzerlik ve bağ olamazdı. Bir aritmetik problemi, diğer bir aritmetik problemi ile bir tıp veya fizik problemiyle sahip olduğu ilişkinin aynısına sahip olacaktı. Bu yüzden her ilmin bir konuya ihtiyacı vardır ve ilimlerin birbirinden ayrılması da konularının birbirinden ayrılmasından kaynaklanmaktadır.

2. İkinci teori ise, ilimlerin meselelerinin birbiriyle olan bağlantılarının onlardan ortaya çıkan etki ve faydalardan kaynaklandığı şeklindedir. Örneğin; bazı meselelerin belli bir konu etrafında söz etmediğini ve her meselenin ayrı bir konuya ilişkin olduğunu varsayalım. Bu meselelerin, bunların tanınması ve bilinmesiyle gerçekleşen etki, fayda ve amaç açısından birliğe ve paydaşlığa sahip olmaları, aralarında benzerlik ve aynı aileden oluşun gerçekleşmesi ve başka ilimler kategorisinde yer alan meselelerden ayrılması için yeterlidir.

Ancak bu nazariye doğru değildir. Bazı meselelerin, kendilerinin tanınması ve bilinmesine ilişkin etki, fayda ve amaç açısından birliğe ve paydaşlığa sahip olmaları,

bu meselelerin birbirlerine zâtî benzerliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu meselelerin zâtî benzerlikleri, söz konusu bütün meselelerin ortak bir konunun nitelik ve arazlarından olmalarından kaynaklanmaktadır.

Şimdi ise mantık ilminin konusunun ne olduğuna ve bu ilmin hangi konudan bahsettiğine bakalım.

Mantık ilminin konusu tanımlama ve hüccet, yani delilden ibarettir. Yani mantık meseleleri ya tanımlardan ya da delillerden ve çıkarımlardan söz eder. Şimdilik bütün ilimlerde genel olarak iki eylemin gerçekleştiğini; birinde bir dizi olguların tanımlandığını ve diğerinde de bir dizi hükümlerin ispatı için istidlâl edildiğini ve delil getirildiğini bilmemiz yeterli olacaktır. Bütün ilimlerde bu iki işlem gerçekleşir.

Mantık ilmi bize doğru tanımlama ve çıkarsama yapma yöntemini öğretmeye çalışır. İleriki derslerde mantığın konusunu oluşturan tanım ve delil hakkında daha fazla bilgi verilecektir.

DÖRDÜNCÜ DERS

Tasavvur ve Tasdik

İslâm mantıkçıları, mantık alanındaki tartışmalarına “ilim” ve “idrâk”ın tanımıyla başlarlar. Daha sonra da bunu “tasavvur” ve “tasdik” olmak üzere ikiye ayırmakta ve mantık disiplininin tamamını iki temel bölüme ayırmaktadırlar: Tasavvurlar ve tasdikler bölümü. Mantıkçılara göre tasavvurlar ve tasdikler de ikiye ayrılır:

1. Zorunlu veya bedihî
2. Nazarî veya iktisâbî

Düşünce ve çıkarım (tefekür ve istidlâl) –ki Aristo mantığı bunun doğruluk şartlarını açıkladığını iddia etmektedir–, zihnin zorunlu ve bedihî tasavvurlardan nazarî ve iktisâbî tasavvurları elde etmesi ve bazen bu iktisâbî tasavvurları bir dizi başka nazarî ve iktisâbî tasavvurlara ulaşmak için meta ve sermaye olarak kullanmasıdır. Aynı şekilde zorunlu ve bedihî tasdikleri, bir dizi nazarî ve iktisâbî tasdiklerin keşfi için araç yapması ve bunları da sırası gelince başka tasdikleri elde etmek için kullanmasıdır.

Bu yüzden her konudan önce “ilim ve idrâk”, daha sonra da “tasavvur ve tasdik”, “zarurî ve nazarî” kavramlarını tanımlamamız gerekir.

İlim ve İdrâk

İnsan kendisinde “ilim” veya “idrâk” ya da “bilgelik” veya “farkındalık” ve bu türden isimlerle adlandırıldığı bir durum sezer. İlim ve idrâkın zıt noktası ise bilgisizlik ve cehâlettir.

Daha önce hiç görmediğimiz bir insanı gördüğümüzde veya şimdiye dek gitmediğimiz bir şehri gözlemlediğimizde, içimizde ve benliğimizde önceden sahip olmadığımız bir şeye sahip olduğumuzu hissederiz. Bu şey, o şahsa veya o şehre ait bir tasvir ya da tasvirlerdir.

Bu tasvirlerden yoksun olduğumuz ve olumsuz olan ilk durumumuz “bilgisizlik” olarak adlandırılır. Olumlu olan ve haklarında birtakım tasvirlerle sahip olduğumuz ve bu tasvirlerin bizi dışsal gerçekliklerle ilişkilendirdiği ikinci durumumuz ise “ilim” veya “idrâk” şeklinde adlandırılır.

Öyleyse zihnimizin, cisimlerin basımlama ve sûret kabul etmelerine benzer bir duruma sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Şu farkla ki, cisimlerin şekilleri bu cisimleri dışsal şeylerle ilişkilendirmez, yani cisimleri söz konusu şeyler hakkında bilgilendirmez. Ancak zihnin sûret ve şekilleri bizi dışsal şeylerle ilişkilendirir ve haklarında bilgi kazandırır. Peki neden? Aradaki fark nedir?

Bu soruların cevabını mantık değil, felsefe vermektedir.

O halde “ilim”, bilinenin zihindeki sûretidir. Bu nedenle ilim ve idrâkın tanımında şöyle söylenmiştir:

“İdrâk, bir şeyin zihinde ortaya çıkan sûretinden ibarettir.”

İlmin tasavvur ve tasdik şeklinde sınıflandırılması, bizim şeyler hakkındaki bilgimizin, zihnimizin bazen şeyler

arasındaki bağıntının ve ilginin varlığına veya yokluğuna hükmetmesi şeklinde olmasından dolayıdır. Yani bilgimiz iki şey arasında hüküm verme şeklindedir ve yargısal bir duruma sahiptir. Bazen de bu şekilde değildir. İlk kısma “hava sıcaktır” veya “sıcak değildir”; ya da “doğru iyidir”, “yalan iyi değildir” şeklindeki bilgimiz örnek verilebilir. Tasdik, zihnin iki şey arasında hüküm vermesinden ibarettir. Zihnin bu yargısal durumunu “tasdik” olarak adlandırırlar.

Ancak zihnimiz, eşya ile arasındaki ilmî ilişkilerinde her zaman hüküm verme konumunda yer almaz. Bazen haklarında herhangi bir hüküm vermeksizin gözden geçirir. Yargısal bir hal aldığı ve iki şey arasında hüküm verdiği zaman hüküm ve yargı “tasdik” olarak adlandırılan bir tek şeydir ve kendisinin aleyhine hüküm verilmiş olan (*mahkûmun aleyh*) ve kendisi hakkında hükmedilen (*mahkûmun bih*) şeyin zihinde ortaya çıkan sûretleri –yani zihnin aralarında hüküm verildiği iki şey– başka şeydir. Zihnin aralarında hüküm verdiği sûretler, “tasavvur”dur.

O halde zihnimizde “Hava sıcaktır” şeklinde bir yargıya vardığımızda, bu yargı “tasdik”tir; ancak sıcaklığın ve havanın zihinsel sûretleri “tasavvur”dur.

İlmin tasavvur ve tasdik olarak sınıflandırılması ilk kez büyük ve değerli Müslüman filozof Ebû Nasr Muhammed Fârâbî tarafından ortaya atılmış ve dile getirilmiştir. Fârâbî’nin bu sınıflandırması sonraki filozof ve mantıkçılar tarafından da kabul görmüştür. Müslüman mantıkçılar sonraki dönemlerde bu sınıflandırmayı temel almak sûretiyle mantığın konularını ikiye ayırdılar: Tasavvurlar ve tasdikler. Oysa mantığın konuları daha önce bu şekilde birbirinden ayrılmamaktaydı.

Zorunlu ve Nazarî Tasavvur ve Tasdik

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi mantık ve felsefede çokça göze çarpan başlıca terimler zorunlu (bedihî) ve nazarî terimleridir. Bu nedenle bu konu hakkında da açıklama yapmamız gerekmektedir.

Tasavvur ve tasdiklerin her biri iki kısma ayrılır: Ya “bedihî”, yani zorunludurlar ya da “nazarî”dirler.

Zorunlu, görüşe yani düşünceye ihtiyacı olmayan idrâkten ibarettir. Ancak nazarî, görüş ve düşünceye ihtiyacı olan idrâki ifade eder.

Başka bir ifadeyle bedihî, kendiliğinden bilinen ve açık olandır. Nazarî ise kendiliğinden bilinmeyen, aksine başka şey veya şeyler aracılığıyla bilinmeyi gerektirir.

Farklı bir ifadeyle, bedihî bilinmesi ve ortaya çıkışı düşünceye ihtiyacı olmayan şeydir. Ancak nazarî, ortaya çıkışının düşünceye ihtiyaç duyduğu şeydir.

Örneğin; sıcaklık ve soğukluk tasavvurlarının düşünceye herhangi bir gereksinimlerinin olmadığı, o halde bunların “bedihî” olduğu; ancak melek ve cin tasavvurlarının düşünceye gereksinim duydukları, bu nedenle de bu tasavvurların “nazarî” olduğu söylenir.

Ancak gerçek, sıcaklık ve soğukluk tasavvurları ile cin ve melek tasavvurları arasındaki farkın bu açıdan olmadığıdır. Sıcaklık ve soğukluk tasavvurları da cin ve melek tasavvurlarının ihtiyaç duyduğu ölçüde düşünce ve tanımlamaya ihtiyaç duyarlar. Sıcaklık ve soğukluk arasında ve aynı şekilde cin ve melek tasavvurları arasında ortaya çıkan fark, onların varlığının tasdikî alanındadır. Sıcaklık ve soğukluğun varlığını tasdik etme düşünce ve düşünme gerektirmez. Ancak cin ve meleğin varlığını tasdik etmek için düşünceye ihtiyaç vardır.

Zorunlu tasavvurlar, ayrıntılarıyla açıklanmaya ihtiyacı olan nazari tasavvurların aksine, kendilerinde hiçbir kapalılık ve belirsizliğin olmadığı açık ve anlaşılır tasavvurlardan ibarettirler.⁵

Tasdiklere gelince; zihin iki şey arasında hüküm ve karar vermede bazen delile ihtiyaç duyar ve bazen de ihtiyaç duymaz. Yani kimi zaman ilişkinin iki tarafının tasavvuru, zihnin ilişkinin varlığı veya yokluğu hakkında kesin hüküm vermesi için yeterlidir. Kimi zaman ise yeterli değildir ve zihnin ilişkinin iki tarafı arasında karar ve hüküm verebilmesi için delilin bulunması gerekir.

Örneğin; “Beş dörtten büyüktür” yargısının düşünce ve çıkarıma ihtiyacı yoktur. Fakat $15 \times 15 = 225$ yargısı düşünme ve çıkarıma muhtaçtır. Aynı şekilde, “Zıtlar arasında birleşme imkânsızdır” yargısı bedihî tasdiklerdendir. Ancak “Acaba dünyanın boyutları sonlu mudur, yoksa sonsuz mudur?” konusu nazariştir.

⁵ Biz, *Usûl-i Felsefe ve Revîş-i Realizm* adlı kitabın ikinci cildinde, bazı tasavvurların nasıl mübhemlik ve karmaşadan arınmış olduklarını ve bazılarının ise bir tür belirsizliğe sahip olduğunu açıklamıştık. Bahse konu kitapta bunun sebebinin basitlik ve bileşiklik durumu (besâtet ve terkib) olduğunu ispatladık. Basit zihinsel ögeler açık ve bedihîdirler. Bileşik zihinsel ögeler ise kuramsaldırlar ve tanıma muhtaçtırlar. Bedihî tasavvurlar varlık, yokluk, zorunluluk, imkân ve imtina gibi tasavvurlardır. Ancak insan, hayvan, sıcaklık, soğukluk, üçgen, kare vb. tasavvurlar nazari dirler.

BEŞİNCİ DERS

Külli ve Cüz'î

Mantık ilmine giriş niteliğinde olan konulardan biri de “külli (tümel) ve cüz'î (tikel)” konusudur. Bu konu öncelikle ve esasen tasavvurlarla, ikincisi ve dolaylı olarak da tasdiklerle ilgilidir. Yani tasdikler –ileride ifade edileceği üzere– tasavvurlara bağlı olarak tümellik ve tikellikle sıfatlandırılırlar.

Eşya hakkında sahip olduğumuz ve sözcüklerle ifade ettiğimiz tasavvurlar iki türdür: Cüz'î, yani tikel tasavvurlar ve küllî, yani tümel tasavvurlar.

Tikel tasavvurlar, bir tek ferd dışında başkasına uygulanabilir olmayan bir dizi sûretlerdir. Bu tasavvurların ölçütü konusunda “kaç tane”, “hangisi” türünden kelimeler herhangi bir anlam ifade etmez. Hasan, Ahmed, Mahmud vb. insan türünün belirli birey ve şahıslarına ilişkin tasavvurlarımız gibi. Bu zihinsel sûretlerimiz sadece özel bir kişi hakkında doğrudur, daha fazlası için değil. Hasan ve Ahmed gibi bu türden kişilere verilen adlar “özel isim” olarak adlandırılır. Aynı şekilde Tahran şehrine, İran'a, Devamend dağına ve Şah-ı İsfahan Mescidi'ne ilişkin sahip olduğumuz tasavvurların tümü de tikel tasavvurlardır.

Zihnimiz bu tasavvura ek olarak bir dizi başka tasavvurlara da sahiptir ve o tasavvur ve anlamları göstermek için bir dizi başka isimler de bulunmaktadır. İnsan, ateş, şehir, dağ vb. şeyler hakkında sahip olduğumuz tasavvurlar bu türdendir ve bu anlam ve tasavvurları anlatmak için “cins isim” olarak adlandırılan mezkûr isimleri kullanırız. Bu anlam, kavram ve tasavvurlar silsilesini “tümel” şeklinde adlandırırız. Çünkü birçok bireye ve hatta sonsuz sayıda kişiye intibak kabiliyetine sahiptirler.

Genel olarak sıradan işlerimizde tikelleri kullanırız. Örneğin; “Hasan geldi”, “Hasan gitti”, “Tahran şehri kalabalıktır” ve “Demavend Dağı İran’ın en yüksek dağıdır” gibi. Ancak ilmî meselelere girdiğimizde küllîlerle karşı karşıyayızdır. Örneğin; “Üçgen şöyledir”, “Daire şöyledir”, “İnsanın şöyle bir içgüdüğü vardır”, “Dağın nasıl bir rolü vardır?” ve “Şehir şöyle olmalıdır” deriz.

“Küllî”nin idrâki, insanın canlılar arasında gelişim ve tekâmülünün işaretidir. İnsanın – hayvanların aksine– evrenin kanunlarını idrâki, bu kanunların kullanılması ve sanat, kültür ve uygarlık oluşturmadaki başarısının sırrı tümelleri idrâk etmesinde gizlidir. Doğru düşünme aracı olan mantık, hem tikel hem de tümellerle, ancak daha çok tümellerle ilgilidir.

Dört İlişki

Öğrenilmesi gereken başlıca meselelerden biri de iki tümelin, yani iki küllînin birbiriyle sahip olabilecekleri ilişki ve ilgi türleridir. Birçok elemanı kapsadığına dikkatle her tümeli, bir bireyler silsilesini kapsayan başka bir tümel ile mukayese edecek olursak, birbirleriyle aşağıdaki dört ilişki ve bağıntıdan birine sahip olacaklardır:

Zıtlık (Karşıtlık)

Denklik (Eşitlik)

Mutlak genellik ve özellik

Bir cihetten genellik ve özellik

Çünkü ya bu iki tümelden hiçbirisi, diğerinin elemanlarının hiçbirini doğrulamaz ve her bir tümelin hakimiyet alanı diğerinin alanından tamamen ayrıdır. Bu durumda bu iki tümel arasındaki ilişki “zıtlık” ilişkisidir ve bu iki tümel “karşıtlar” olarak adlandırılır.

Ya da bu iki tümelden her biri diğerinin elemanlarının tümünü doğrular; yani her iki tümelin hakimiyet alanı biridir. Bu durumda bu iki tümel arasındaki ilişki “denklik” ilişkisidir ve bu ikisini “denkler” şeklinde adlandırırlar.

Veya bu tümelden biri diğerinin bütün elemanlarını doğrular ve hakimiyet alanını tümüyle kapsar; ancak diğeri birincinin hakimiyet alanının tümünü değil, aksine bazı kısımlarını kapsar. Bu durumda bu iki küllî arasındaki ilişki “mutlak genellik ve özellik” ilişkisidir ve bu iki küllîyi “mutlak genel ve özel” şeklinde adlandırırlar.

Ya da bu iki küllîden her biri diğerinin bazı elemanlarını doğrular ve sadece bazı alanlarda ortaklırlar. Ancak her biri, diğerinin doğrulamadığı elemanları tasdik eder. Yani her biri aynı zamanda kendi ayrı hâkimiyet sahasına da sahiptir. Bu durumda bu iki küllî arasındaki bağlantı “bir cihetten genellik ve özellik” ilişkisidir ve bu iki küllîyi “bir cihetten genel ve özel” şeklinde adlandırırlar.

İlk şık için “insan” ve “ağaç” örneği verilebilir; hiçbir insan ağaç değildir ve hiçbir ağaç da insan değildir. Ne “insan” ağaç bireylerini kapsar, ne de ağaç insan bireylerini teşmil eder. Aynı şekilde, ne insan ağacın hakimiyet

alanından bir şeyi içine alır, ne de ağaç insanın hakimiyet alanından bir şey kuşatır.

İkinci ilişki türü için “insan” ve “şaşıran” örneği verilebilir. Her insan şaşırandır. İnsanın kapsam alanı, şaşıranın kapsam alanıdır ve şaşıranın kapsam alanı, insanın kapsam alanı ile aynıdır.

Üçüncü bağıntıya ise “insan” ve “hayvan” arasındaki ilişki örnek gösterilebilir. Her insan hayvandır, ancak her hayvan insan değildir (hayvan olan, ama insan olmayan at gibi). Belki de hem insan hem de hayvan olan insan bireyleri gibi bazı hayvanlar da insandırlar.

Dördüncü ilişki şekline “insan” ve “beyaz” arasındaki ilişki örnek gösterilebilir. Bazı insanlar beyazdır ve bazı beyazlar insandır (beyaz tenli insanlar). Ama bazı insanlar beyaz değildir (siyah ve sarı tenli insanlar) ve bazı beyazlar insan değildir (kar gibi, beyaz olmakla beraber insan değildir).

Gerçekte zıt iki tümel, birbirinden ayrı olan ve birbirinin içinden geçmeyen iki daire gibidirler. Eşit iki tümel, birbirinin üzerinde yer almış ve tümüyle örtüşen iki daire gibidirler. Mutlak genel ve mutlak özel iki tümel, biri diğerinden daha küçük ve küçük dairenin büyük olan dairenin içinde yer aldığı iki daire gibidirler. Bir cihetten genel ve özel iki küllî ise, kesişen ve iki yay ile birbirini kesmiş iki daire gibidirler.

Tümeller arasında sadece bu dört bağıntı türünün bulunması mümkündür. Beşinci bağıntı imkânsızdır. Bir küllînin başka bir küllînin elemanlarından hiçbirini kapsamadığını, ancak diğer küllînin söz konusu küllînin bütün elemanlarını veya bir kısmını kapsadığını varsaymamız gibi.

Beş Tümel

Genellikle mantıkçıların giriş ve hazırlık konuları içinde zikrettikleri başlıca konulardan biri “beş tümel” konusudur. Beş tümel konusu mantığa değil, felsefeye ilişkindir. Filozoflar “mâhiyet” konularında bu konudan ayrıntılı olarak söz etmektedirler. Ancak “hadler” ve “tanımlar” hakkında tartışma ve bahis, beş tümel hakkında bilgi sahibi olmaya bağlı olduğundan, mantıkçılar beş tümel konusunu “tanımlar” bölümü için giriş olarak kullanmakta ve buna “giriş” veya “mukaddime” adını vermektedirler.

Her tümeli kendi elemanlarına oranla dikkate aldığımız ve kendi elemanlarıyla ilişkisini değerlendirdiğimiz takdirde, aşağıdaki beş bölümden biri dışında olmayacağı söylenir:

1. Tür
2. Cins
3. Ayrım (Fasıl)
4. İlinti (Araz-ı amm)
5. Özgülük (Araz-ı hass)

Çünkü bir küllî/tümel, ya kendi elemanlarının özü ve mâhiyeti ile özdeştir; ya özün cüz’ü ve parçasıdır; ya da özün dışındadır. Elemanlarının özünün cüz’ü olan küllî ya özden daha geneldir veya özle eşittir. Aynı şekilde, özün dışında ise ya özden daha geneldir ya da özle eşittir. Elemanlarının özünün ve mâhiyetinin tümü olan küllî, “tür”; elemanlarının özünün parçası, ancak daha genel parça olan küllî, “cins”; elemanların zâtının cüz’ü, ancak denk ve eşit cüz olan küllî, ayrım (fasıl); elemanların zâtının dışında, ancak elemanların zâtından daha

genel olan küllî, “ilinti”; ve elemanların zâtının dışında, ancak zâtla eşit olan küllî, “özgülük”tür.

İlk küllîye “insan” örnek verilebilir; “insâniyetin” anlamı, kendi bireylerinin zât ve mâhiyetinin tamamının açıklayıcısıdır. Yani (insan) bireylerinin zât ve mâhiyetinde “insan” kavramının kapsamadığı hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde “hadd”in mefhumu ve anlamı kendi elemanlarının zât ve mâhiyetinin tümünün açıklayıcısıdır.

İkincisine ise kendi elemanlarının bir kısmının zâtını açıklayan “hayvan” örnek gösterilebilir. Zira Zeyd, Amr, at, koyun vb. türden hayvan bireyleri hem hayvan hem de başka ve farklı şeylerdirler. Yani onların mâhiyet ve zâtını başka bir şeye ek olarak “hayvan” oluşturmaktadır. Örneğin; insanda “konuşma” ve çizgi, yüzey ve hacim türünden kendi elemanlarının zâtının parçası olan “nicelik” gibi. Bunların tümü başka bir şeye ek olarak niceliktir. Yani nicelik, ne onların özünün tamamıdır, ne de özlerinin dışında bir şeydir; bilakis onların özünün ve zâtının parçasıdır.

Üçüncü tümel için insan mâhiyetinin bir başka parçası ve çizginin mâhiyetinin başka bir parçası olan tek boyutlu bitişik örnek gösterilebilir.

Dördüncü tümele ise kendi elemanlarının mâhiyetinin dışında olan “yürüyen” örneği verilebilir. Yani yürümek, yürüyenlerin zâtının cüz’ü ya da tamamı değildir. Fakat aynı zamanda bir durum veya ilinek şeklinde onlarda mevcuttur. Ancak bu ilinek durumu, bir türün elemanlarına özgü olmayıp, aksine bazı hayvan türlerinde bulunmaktadır ve söz konusu geçerli olduğu her eleman için o elemanın zâtı ve mâhiyetinden daha geneldir.

Beşinci küllî için kendi elemanlarının mâhiyetinin dışında olan (insan bireyleri) ve bir durum ve ilinek şeklinde onlarda bulunan “şaşıran” örnek gösterilebilir. Bu ilineksel durum bir özün, bir türün ve bir mâhiyetin elemanlarına, yani insan türüne özgüdür.⁶

⁶ Dedik ki; küllînin özün parçası olması durumunda ya özden daha geneldir ya da öze eşittir. Yani özün cüz'ü olmadığı halde küllî, daha önce açıkladığımız dört bağıntı şeklinin iki tanesinden birine sahip olabilir: mutlak genellik ve eşitlik. Burada şu soru ortaya çıkmaktadır ki diğer iki ilişki türünün durumu nasıldır? Acaba küllînin özün cüz'ü ve parçası ve aynı zamanda öze zıt ve bir yönden özden daha genel olması mümkün müdür?

Cevap, elbette hayırdır. Ama neden? Bu neden sorusunun yanıtını felsefenin vermesi gerekir ve felsefi açıdan bu sorunun yanıtı açıktır. Fakat biz şimdilik bu konuya girmekten kaçınıyoruz.

Hatırlatılması gereken diğer bir konu ise, zâtın cüz'ü ve zât arasındaki genel ve özel mutlak arasındaki ilişki, daima zâtın cüz'ü zâtın daha genel ve zâtın, zâtın cüz'ünden daha özel olması şeklindedir. Fakat bunun aksi mümkün değildir. Yani zâtın, zâtın cüz'ünden daha genel olması mümkün değildir. Bu konuyu aydınlığa kavuşturmak felsefenin görevidir.

ALTINCI DERS

Terimler ve Tanımlar

Önceki derste söz edilen “külli” konusu tanımlar için bir giriş ve mukaddime niteliğindedir. Yani mantığın görevi, bir anlamı, manayı tanımlama şeklinin nasıl olduğunu veya bir konunun ispatı için delil ikame etmenin doğru yönteminin nasıl olduğunu açıklamaktır. Bilindiği gibi, ilk bölüm tasavvurlarla, yani tasavvurî bir bilinmeyenin tasavvurî bilgilerle bilinmesiyle ilgilidir. İkinci kısım ise tasdiklere, yani tasdikî bilgilerle tasdikî bir bilinmeyenin ortaya çıkarılmasına ilişkindir.

Genel olarak eşyayı tanımlama onların “mâhiyetine” cevap vermektir. Yani “Fılan şey nedir?” sorusu karşımıza çıktığında onu tanımlamaya çalışırız. Her sorunun bir bilinmeyen hakkında olduğu açıktır. Bir şeyin mâhiyeti hakkında soru sorduğumuzda, yani o şeyin mâhiyeti ve hakikati veya en azından o şeyin kavram sınırının nerede yer aldığını sorduğumuzda, hangi elemanları kapsadığı ve hangilerini kapsamadığı bizim için meçhuldür.

Bir şeyin hakikat ve mâhiyetinin bize meçhul olması, bizim o şey hakkında doğru bir tasavvura sahip olmadığımız anlamındadır. O halde “Çizgi nedir? Yüzey nedir? Madde nedir? Kuvve nedir? Hayat nedir?” diye sorduğumuz takdirde bütün bu sorular, bizim bunların hakikati hakkında tam ve kapsamlı bir tasavvura sahip olmadığımız

ve bunlar hakkında doğru bir tasavvur edinmek istediğimiz anlamındadır. Sınırları açısından bir kavramın tam kapsam alanının bizim için meçhul olması anlamını taşımaktadır; yani bazı elemanların bu kavram içinde yer alıp almadığı hakkında kimi şüphelerimizin olması ve deyim yerindeyse bütün tanımlayıcı elemanları kapsayacak ve yabancı elemanların girişini önleyecek şekilde aydınlığa kavuşmasını istememiz anlamındadır. Bilindiği gibi bütün ilimlerde her şeyden önce o ilim dalında yer alan konular için bir dizi tanım ihtiyacı ortaya çıkar. Elbette her ilimde tanımlar o ilim dalının meselelerinden farklıdır. Yani ilmin dışındadır ve başka bir meseleyi anlatma süretiyle bunlara yer verilir. Bununla beraber mantığın tasavvurlar bölümündeki görevi ve işi, bize doğru tanımlama yöntemini sunmaktır.

Sorular

Burada bir konuya daha değinmek uygun olacaktır ve o da şudur: İnsanın kendi bilinmezleri hakkında sorduğu sorular tek türlü değildir. Birçok çeşidi olup her soru sadece kendisi hakkında doğrudur. Bu nedenle dünya dillerinde soru sormak için kullanılan sözcükler çok çeşitlidir. Yani her dilde birçok soru sözcüğü vardır. Soru sözcüklerinin çokluğu ve çeşitliliği soruların çeşitliliğinin işareti-dir. Soruların çokluğu ve çeşitliliği, insanın bilinmeyenlerinin çeşitliliğinin ve çokluğunun göstergesidir ve her soruya verilen yanıt, başka bir soruya verilmesi gereken yanıtın farklıdır. Başlıca sorular şunlardır:

1. Ne'lik, mâhiyet hakkında soru: Nedir?
2. Varlık hakkında soru: Var mı?
3. Nitelik, nasıllık hakkında soru: Nasıl?

4. Nicelik hakkında soru: Ne kadar? Kaç tane?
5. Mekân ve yer hakkında soru: Nerede?
6. Zaman hakkında soru: Ne zaman?
7. Hüviyet, kimlik hakkında soru: Kim?
8. Hangisi olduğu hakkında soru: Hangisi?
9. Neden-niçin hakkında soru: “Neden?” veya “Faydası ne?” ya da “Hangi nedenle?”

O halde bilinmeyen bir şey hakkında sorumuz olduğu zaman, bilinmeyenimizin birkaç şekilde olabileceği ve buna bağlı olarak sorumuzun da birkaç şekilde olabileceği ortaya çıkmaktadır. Örneğin; bazen “A nedir?”, bazen “Acaba A var mıdır?”, kimi zaman “A nasıldır?”, bazen “Ne kadar ve kaç tanedir?”, bazen “Nerede?”, bazen “Ne zaman ve kimdir?”, bazen “Hangi elemandır?”, bazense “Neden, ne sebeple veya hangi fayda için ya da hangi nedenle?” diye sorarız.

Mantık, hâricî ve nesnel şeyler hakkında olan bu soruların hiçbirini yanıtlamakla sorumlu değildir. Bu sorulara cevap vermekle yükümlü olan felsefe ve ilimlerdir. Aynı zamanda mantık, felsefe ve ilimlerin bu sorulara verdiği tüm cevaplarla ilgilenir. Yani kendisi bu sorulara cevap vermemekle birlikte doğru cevap verme yöntemi ve tarzını sunar. Gerçekte mantık da nitelikle ilgili sorulardan birine cevap verir ve bu, doğru düşünmenin nasıllığı ve niteliğidir. Ancak nitelik “nasıldır” türünden değil, “nasıl olmalıdır” türündendir.⁷

⁷ Bu soruları yanıtlamanın hangi ilim dalının sorumluluğunda olduğunu soracak olursanız, cevap olarak, birinci ve ikinci soruyu, yani “mâhiyet” ve “varlık” ile ilgili soruları yanıtlamanın ilâhî felsefenin uhdesinde olduğu ispatlanmıştır. Neden (illet) hakkında olan dokuzuncuyu soruyu cevaplamak, eğer birincil

Birinci ve dokuzuncu sorular istisna olmak üzere diğer bütün soruların Farsçadaki “*aya*” veya Arapçada “*hel*”⁸ sözcüğüyle tasarlanabileceğine dikkatle, bütün soruların üç genel soruda özetlendiği söylenir:

Nedir?

Acaba?

Neden?

Hâce Sebzevarî, *Mantık Manzumesi* eserinde şöyle demektedir:

“Bütün soruların temelini üç bil.”

“Ne” sorusu, “acaba (mı-mi)” sorusu ve “niçin?”

Buraya kadar ifade edilenlerin tamamından da anlaşıldığı gibi, her ne kadar bir şeyi tanımlamak mantığın görevi olmasa da –ancak felsefenin görevlerindendir– mantık doğru tanımlama yöntemini öğretmek ister. Gerçekte bu yolu ve yöntemi ilâhî hikmetle öğretir.

Hadd ve Resim

Bir şeyi tanımlarken şayet onun zâtının künhünü anlayabilirsek, yani onun cins ve fasıllardan oluşan mâhiyetini teşhis edip açıklayabilirsek, en kapsamlı ve mükemmel

nedenler, yani kendilerinin nedeni olmayan aslî nedenler soruluyorsa ilâhî felsefenin, ancak yakın ve cüzî nedenler soruluyorsa ilimlerin sorumluluğundadır. Fakat oldukça fazla olan diğer sorulara, yani nitelikler, nicelikler, mekân, zaman ve kim hakkındaki sorulara yanıt vermek ilimlerin sorumluluk alanındadır ve niteliği hakkında araştırma yapılan konuların sayısı kadar ilimler çeşitlilik kazanır.

⁸ “*Aya*” ve “*hel*” Farsçada ve Arapçada soru edatları olup “acaba” ve “-mı -mi” anlamına gelmektedir.

tanımları elde etmiş oluruz ve bu tür bir tanım “hadd-i tam” (tam özsel tanım) olarak adlandırılır.

Ancak söz konusu şeyin mâhiyetini oluşturan parçalarının tamamını değil de sadece bazı parçalarını elde edecek olursak, bu tür bir tanım “hadd-i nâkıs” (eksik özsel tanım) şeklinde adlandırılır. Aynı şekilde şeyin zâtını ve mâhiyetini oluşturan parçaların tamamını elde edemez de sadece hüküm (nitelik) ve ilintilerine ulaşırsak veya hedefimiz sadece neleri kapsayıp ve neleri kapsamadığı amacıyla bir kavramın sınırlarını somutlaştırmak ise bu durumda nitelik ve arazlara ulaşabilirliğimiz ve gücümüz o şeyi tamamen belirginleştirecek ve kendi dışındakilerinden ayıştıracak ölçüde olursa, bu tür bir tanım “resm-i tam” (tam ilintisel tanım) olarak adlandırılır. Ancak tam olarak belirginleştirmemesi ve ayırtmaması durumunda “resm-i nâkıs” (eksik ilintisel tanım) adı verilir.

Örneğin; insanın tanımında eğer “insan gelişen, hayvan, nâtık ve cismânî (yani boyutları olan) bir cevherdir” dersek, insanın tam özsel tanımını ifade etmiş oluruz. Ancak “insan cismânî, hayvan, gelişen bir cevherdir” dersek, eksik özsel tanımını ortaya koymuş oluruz. Aynı şekilde eğer “yürüyen, dik duran, geniş tırnaklı bir varlıktır” dersek tam ilintisel tanımını, “yürüyen bir varlıktır” dersek eksik ilintisel tanımını ifade etmiş oluruz.

Tanımlar içerisinde en kapsamlı ve eksiksiz tanım, tam özsel tanım yani “hadd-i tam”dır. Ancak maalesef filozoflar, tam özsel tanımı elde etmenin, eşyanın zâtîyâtının keşfine bağlı olduğundan, farklı bir ifadeyle aklın eşyanın kühüne nüfûzunu gerektirdiğinden bunun kolay bir iş olmadığını ve insan vb. tanımında tam özsel

tanım, yani hadd-i tam olarak ifade edilenin bir tür ihmal ve müsâmahadan uzak olmadığını itiraf etmişlerdir.⁹

Çünkü görevi “tanım ortaya çıkarmak” olan felsefe bu görevi yerine getirmede acziyet ve yetersizliğini açığa vurduğundan, doğal olarak tam ilintisel tanım hakkında mantık kanunları da kendi değerini yitirmektedir. Bu nedenle “hudud ve tanımlar” bölümündeki bahsimizi burada sonlandırıyoruz.

⁹ Bkz. Sadru'l-Müteellihîn'in *Şerh-i Hikmeti'l-İşrâk'a* ta'likatının mantık bölümü.

YEDİNCİ DERS

Tasdikler: Önermeler

Buradan itibaren “tasdikler” konusu başlamaktadır. Bu sebeple öncelikle “önerme” kavramını tanımlayıp daha sonra önermeleri sınıflandırmamız ve ardından önermelerin hükümlerini ifade etmemiz gerekir. O halde konuyu tanım, sınıflandırma ve hükümler olmak üzere üç aşamada ele almalıyız.

Önermeyi tanımlayabilmemiz için konuya öncelikle lafızlarla ilgili bir mukaddimeyle giriş yapmalıyız.

Mantığın uğraşı alanı zihnî anlam ve idrâkler, (doğrudan lafız ve sözcüklerle uğraşan sarf ve nahivin aksine) lafızlarla doğrudan ilgilenmez. Yaptığı her türlü tanım veya sınıflandırma ya da yargısal ifade, anlam ve idrâklere ilişkindir. Bununla beraber mantık kimi zaman lafızlara ilişkin bazı tanım ve sınıflandırmalarla da uğraşmak zorunda kalır.

Tabii ki mantığın lafızlara yönelik kullandığı tanım ve sınıflandırmalar bu lafızların anlamlarına göredir. Yani bu lafızlar kendi anlamlarına göre özgün bir şekilde tanımlanmakta ve bunlar hakkında bazı sınıflandırmalar yapılmaktadır.

Eski dönemlerde mantık ilmini yeni öğrenmeye başlamış kişilere şu Farsça beyiti öğretmek yaygınlaşıp sıradanlaşmıştı:

*Lafız bahsinde herhangi mantık yoktur
Lakin lafız bahsi onda arızidir*

Mantıkçıların istilâhında bir anlamı ifade etmek için vaz' edilen ve anlam ifade eden her lafız *kavl*, yani "söz" olarak adlandırılır.

Buna göre başkalarıyla konuşmalarımızda kullandığımız ve maksadımızı anlattığımız lafızların tamamı *akvâl* (sözler) türündendir. Eğer bir lafız anlamdan yoksunsa "söz" (*kavl*) değil, *muhammel* (saçma söz) olarak adlandırılır. Örneğin; Farsçada "esb" (at) lafzı bir sözdür, çünkü özel bir hayvanın adıdır. Ancak "sab" söz değildir, zira herhangi bir anlam ifade etmemektedir.

Söz (*kavl*), "müfred" (basit) ve "mürekkeb" (bileşik) olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer iki unsurdan oluşuyor ve her unsuru anlamın bir parçasına delâlet ediyorsa "bileşik" olarak adlandırılır; aksi halde "basit"tir.

Buna göre "su" lafzı basittir, fakat "karpuz suyu" bileşiktir veya "cüsse" basit, ancak "iri cüsseli" lafzı mürekkebirdir.

Bileşik, tam ve eksik olmak üzere iki bölüme ayrılır. Tam bileşik (mürekkeb-i tam), tam bir cümledir. Yani başka birine söylendiği durumda maksadı tam ve eksiksiz olarak anlayacağı şekilde ifade eden ve herhangi bir beklenti içerisinde bırakmayan cümledir. Örneğin; "Zeyd gitti", "Amr geldi" veya "Git", "Gel", "Benimle gelir misin?" gibi cümleler. Bu cümlelerin tamamı birer tam cümledir ve "tam bileşik" olarak adlandırılırlar. Bunların aksine eksik bileşik (mürekkeb-i nâkıs) yarı tam bir cümledir. Muhatabı ondan bir anlam ve maksat çıkaramaz. Örneğin; biri, başkasına "karpuz suyu" der

ve devamında bir şey söylemezse karşıdaki insan bu iki kelimedenden hiçbir şey anlamaz, devamını bekler ve “Karpuz suyu ne?” diye sorar.

Bazen kelimelerin bir satır ve hatta bir sayfa oluşturacak şekilde art arda sıralanması ve aynı zamanda tam bir cümle ve tam bir önerme olmaması mümkündür. Örneğin; “Ben bugün saat 8’de pantolonumu giymiş, ama ceketimi giymemiş olmama rağmen evin damına çıkmıştım ve saatime bakıyordum ve arkadaşım A bey de benimle birlikteydi...” diyen birinin, bunca uzunluk ve ayrıntıya rağmen sözleri eksik bir cümledir. Zira yüklemden (haberden) yoksun bir özne (mübtedâ) zikretmiştir. Ancak “Hava soğuktur” derse, iki kelimeden fazla olmamasına rağmen bu ifade tam bir cümle ve tam bir önermedir.

Aynı şekilde, tam bileşik de kendi içinde haber ve inşa olmak üzere iki kısma ayrılır. Haber olan tam bileşik (mürekkeb-i tamm-i haberi), bir gerçeklikten bahseder; yani gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek veya gerçekleşmekte olan ya da daima olmuş olan, olmakta olan ve olacak bir olgudan haber verir. Örneğin; “Ben geçen yıl Mekke’ye gittim”, “Ben gelecek yıl yüksek lisans yapacağım”, “Ben şu an hastayım” ve “Demir yüksek ısıнын etkisiyle genleşir” dememiz gibi.

Ancak “inşâi bileşik” (mürekkeb-i inşâi) herhangi bir şeyi, durumu ve olayı bildirmeyen, aksine kendi kendine bir anlam yaratan ve meydana getiren cümledir. Örneğin; “Git”, “Gel”, “Konuşma” ve “Benimle gelir misin?” cümleleri gibi. Biz bu tür cümlelerle herhangi bir şey hakkında haber vermeksizin buyruk –yani emretme ve alıkoyma– ve soru cümleleri kurup meydana getiririz.

“Haber (yüklem) olan tam bileşik” bir şeyden söz ettiği ve haber verdiği için haber verdiği şeyle uyumlu olabileceği gibi, uyum sağlamaması da mümkündür. Örneğin; “Ben geçen yıl Mekke’ye gittim” cümlesinde olduğu gibi böyle bir şeyin gerçekten gerçekleşmiş olması ve Mekke’ye gitmiş olmam mümkündür. Bu durumda söz konusu haber cümlesi doğrudur. Aynı şekilde, gitmemiş olmam da mümkündür; bu durumda ise söz konusu cümle yanlıştır.

Ancak “inşâî mürekkeb” herhangi bir şey anlatmadığından ve herhangi bir şeyi haber vermediğinden, aksine kendi kendine bir anlam yarattığından dolayı dış dünyada kendisiyle uyum sağlayacak veya sağlamayacak bir şeye sahip değildir. Bu sebeple inşâî mürekkekte doğru veya yanlış olma anlamsızdır.

Mantıkçıların literatüründe “önerme”, haber olan tam bileşik sözün ta kendisidir. Bu nedenle mantıkçılar önermenin tanımında şöyle derler: “Önerme, doğru ve yanlış olma olasılığının mevcut olduğu sözdür.” “Doğru ve yanlış olma olasılığının mevcut olduğunu” söylememizin sırrı, öncelikle basit değil, bileşik bir söz olmasıdır. İkincisi, eksik değil, tam bileşiktir. Üçüncüsü, inşâî değil, haber olan tam bileşiktir. Çünkü basit, eksik bileşik ve inşâî tam bileşik sözde doğru ve yanlış olma olasılığının yeri yoktur.

Mantığın öncelikle ve esasen anlamlarla ilgilendiğini, ikinci derecede ve dolaylı olarak lafızlarla uğraştığını söyledik.

Her ne kadar şimdiye değin anlattıklarımız söz (*kavl*) ve lafız ile ilgili şeyler ise de asıl kasıt, anlamlardır. Her lafzî önerme, zihinsel ve makul bir önermeye bir aradadır.

Yani biz “Zeyd durmaktadır” lafzını önerme olarak kabul ettiğimiz gibi, bu cümlemin zihnımızde yer alan anlamına da önerme deriz. Bu cümlemin lafızları “lafzî önerme”, anlamları ise “makul önerme” olarak adlandırılır.

Buraya kadar konumuz önermenin tanımına ilişkindi; şimdi ise önermelerin sınıflandırılması konusuna başlayabiliriz.

SEKİZİNCİ DERS

Önermelerin Sınıflandırılması

Önermeler için yapılan sınıflandırma çeşitleri aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

Yargısal ilişkiye göre sınıflandırma

Özneye göre sınıflandırma

Yükleme göre sınıflandırma

Nicelik bakımından sınıflandırma

Nedene (yönelime) göre sınıflandırma

Yüklemli ve Şartlı Önerme

Önerme bağıntı ve yargısal ilişki açısından ikiye ayrılır:

Yüklemli önerme (kaziyye-i hamliyye)

Şartlı önerme (kaziyye-i şartiyye)

Yüklemli önerme özne, yüklem ve yargısal ilişki birleşiminden oluşan önermedir.

Bir önermeyi öncelikle zihnimizde tasavvur ettiğimizde ve daha sonra da onu doğruladığımızda, bu bazen bir şeyi özne olarak almamız, yani o şeyi kendi zihin dünyamıza yerleştirmemiz ve bir başka şeyi yüklem olarak almamız; bir başka ifadeyle, o şeyi özneye hamletme

ve yüklememiz şeklinde gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle de yüklemli önerme başka şey için başka bir şeyin sübûtuna ve ispatına hükmetmemiz şeklinde gerçekleşir. Bir öznenin yerleştirilmesi ve ona bir şeyin yüklenmesi sonucunda onlar arasında bir “ilişki” oluşur ve böylece “önerme” doğrulanır.

Örneğin; “Zeyd ayaktadır” veya “Amr oturmuştur” dediğimiz zaman “Zeyd” veya “Amr” sözcükleri özneyi, “ayakta” sözcüğü yüklemi ve “dır” sözcüğü de yargısal ilişkiyi ifade eder. Gerçekte Zeyd’i kendi zihin dünyamıza yerleştirmiş ve ayakta durmayı ona yüklemiştir. Böylelikle “Zeyd” ve “ayakta” arasında bağ ve ilişki kurarak “önerme” meydana getirmiş olduk.

Yüklemli önermede özne ve yüklem ilişkinin iki tarafıdır. Bu iki tarafın her zaman basit veya tam olmayan bileşik (mürekkeb-i gayr-i tam) olması gerekir. Örneğin; “Karpuz suyu yararlıdır” dersek, önermenin öznesi eksik bir bileşiktir. Ancak yüklemli önermenin bir tarafının veya her iki tarafının tam bileşik olması asla mümkün değildir.

Yüklemli önermelerde ilişki türü Farsçada “est=dır” sözcüğüyle ifade edilen birleşimli ilişki çeşididir. Örneğin; “Zeyd ayaktadır” dediğimizde aslında “Zeyd” ve “ayakta” sözcüklerinin dışında bir şey oluşturduklarına ve birbirleriyle birleştiklerine hükmetmiş oluruz.

Bazen önermeyi öncelikle zihnimizde tasarlayıp daha sonra doğrulamamız yukarıda ifade ettiğimiz şekilde gerçekleşmez. Yani önermede bir şey başka bir şeye yüklenmemiştir. Farklı bir ifadeyle, onda bir şey için başka bir şeyin sübût ve ispatına hükmedilmemiştir. Aksine bir önermenin içeriğinin başka bir önermenin içeriğine bağlı

ve şartlı olduğuna hükmedilmiştir. Başka bir ifadeyle, bir önermenin anlamının bir başka önermenin anlamına “bağlı” olduğu yargısına varılmıştır. Örneğin; “Zeyd ayakta ise Amr oturmuştur” veya “Ya Zeyd ayakta ya da Amr oturmuştur” dersek, aslında bunun anlamı “Zeyd ayakta ise Amr oturmuştur ve Amr oturmuşsa Zeyd ayakta” şeklindedir. Bu tür önermeler “şartlı önerme” (kaziyye-i şartiyye) olarak adlandırılırlar.

Yüklemli önermede olduğu gibi şartlı önermede de iki taraf ve bir ilişki bulunmaktadır. Ancak yüklemli önermenin aksine, şartlı önermenin her iki tarafı “haber olan tam bileşik”tir (mürekkeb-i tamm-i haberi). Yani bir önerme vardır ve iki önerme arasında ilişki ve bağıntı kurulmuştur. Başka bir deyişle, iki önerme ve bir ilişkiden daha büyük bir önerme meydana gelmiştir.

Şartlı önerme de kendi içerisinde bitişik (muttasıla) ve ayrı (munfasıla) olmak üzere ikiye ayrılır. Çünkü şartlı önermede iki tarafı birbirine bağlayan ilişki, ya bağlılık ve gereklilik ya da ayrılık ve uyumsuzluk türündendir.

Bağlılık veya gereklilik, bir tarafın diğerini gerektirmesidir. Bir tarafın bulunduğu her yerde diğer taraf da bulunur. Örneğin; “Ne zaman bulutlar şimşek çakarsa gök gürültüsü duyulur” veya “Zeyd ayakta durdukça Amr oturur” gibi. Yani şimşek çakması gök gürültüsünün duyulmasını ve Amr’ın oturması Zeyd’in ayakta durmasını gerektirir. Ayrılık ve uyumsuzluk ilişkisi ise bunun tam aksidir. Yani iki taraf arasında bir tür uyumsuzluğun bulunması, bu tarafın olması halinde diğer tarafın olmayacağı, diğer tarafın olması halindeyse bu tarafın olmayacağıdır. Örneğin; “Sayı ya çifttir ya da tektir” dememiz gibi. Yani belirli bir sayının hem çift hem de tek olması

mümkün değildir. Aynı şekilde “Ya Zeyd ayaktadır ya da Amr oturmuştur” dememiz gibi. Yani fiilî olarak hem Zeyd’in ayakta durmuş olması hem de Amr’ın oturmuş olması imkânsızdır.

İki taraf arasında ilişkinin gereklilik türünden olduğu bitişik şartlı önermelerde bir tür bağıllık ve koşula bağlamanın söz konusu olduğu açıktır. Örneğin; “Bulutlarda şimşek çakarsa gök gürültüsü duyulur” dememiz gibi. Yani gök gürültüsünün duyulması şimşegin çakmasına kayıtlı ve bağılıdır. Öyleyse bileşik önermelerin şartlı önerme olarak adlandırılmasının nedeni açıktır. Ancak ilişki ve bağıntı türünün bir arada bulunmama ve uyumsuzluk türünden olduğu ayrık önermelerde durum farklıdır. Örneğin; “Sayı ya çifttir ya da tektir” dediğimizde, lafzın zâhirinde bağıllık ve şartlandırma yoktur. Ama gerçekte her biri diğerinin yokluğuna kayıtlı ve bağılıdır. Yani eğer çiftse tek değildir ve tek ise çift değildir. Aynı şekilde çift değilse tektir ve tek değilse çifttir.

O halde önermenin ilk sınıflandırmada yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayrıldığı ve aynı şekilde şartlı önermenin de bitişik ve ayrık önerme olarak ikiye ayrıldığı ortaya konuldu.

Ayrıca yüklemli önermenin, önermenin en küçük birimi olduğu da anlaşıldı. Zira yüklemli önermeler basitlerin veya eksik bileşiklerin birleşiminden meydana gelirler. Ancak şartlı önermeler birkaç yüklemli önermenin birleşiminden veya sonuç olarak birtakım yüklemli cümlelerden oluşan daha küçük birkaç şartlı önermenin birleşiminden meydana gelirler.

Şartlı önermelerde iki tarafı “mukaddem” (öncül) ve “talî” (ardıl) şeklinde adlandırırlar. Yani ilk parçası özne

ve ikinci parçası yüklem adını alan yüklemlî önermenin aksine, şartlı önermelerde ilk parçaya “mukaddem”, ikincisi parçaya ise “talî” adı verilir.

Bitişik şartlı önerme Farsçada her zaman “eger” (eğer), “çonançe” (eğer, ise), “her zeman” (her zaman, -dığı zaman) türünden, Arapçada ise “in” (eğer), “izâ” (eğer, mademki), “beynemâ” (iken, -ken, -dığı zaman) türünden sözcüklerle bir aradadır. Ayrık şartlı önerme ise Farsçada “ya” (ya, ya da, veya), Arapçada ise “ev” (veya), “emmâ” (ama, ya) gibi sözcüklerle iç içedir.

Olumlu ve Olumsuz Önerme

İfade edildiği gibi önermenin yüklemlî ve şartlı olarak sınıflandırılması, yargısal ilişki ve bağıntı açısından yapılan bir sınıflandırılmadır. Eğer ilişki ve bağıntı bileşikse önerme yüklemlî, ancak bağıntı gereklilik veya uyumsuzluk türünden ise önerme şartlıdır.

Önerme için ilişki açısından yapılan bir başka sınıflandırma türü ise şu şekildedir: Her önermede (birleşik, gereklilik ve uyumsuzluk dâhil olmak üzere) ilişki ve bağıntı ya olumlanır ya da olumsuzlanır. Bağıntının olumlandığı ilk türe “olumlu önerme”, olumsuzlandığı ikinci türe ise “olumsuz önerme” adı verilir. Örneğin; “Zeyd ayaktadır” dersek önerme yüklemlî olumlu önerme, “Zeyd ayakta değildir” dersek önerme yüklemlî olumsuz önermedir. Aynı şekilde eğer “Yağış çok olursa ürün bol olur” veya “Dağlık bölgeye yağmur yağmazsa Dicle bir yılda kuru bir nehre döner” dersek, önerme bitişik şartlı olumlu önerme olur. Fakat “Yağışın fazla olması ürünün az olacağı anlamına gelmez” şeklinde bir ifade kullanırsak, bu tür bir önerme bitişik şartlı olumsuz önermedir.

Eğer “Sayı ya çifttir ya da tektir” dersek, ayrık şartlı olumlu önerme, ancak “Böyle değil; sayı ya çifttir ya da başka bir sayıdır” dersek, bu ifade ayrık şartlı olumsuz önerme olur.

Belirli (Mahsûre) ve Belirsiz (Gayr-i Mahsûre) Önerme

Yüklemli önermeler, özneleri bakımından da sınıflandırılırlar. Çünkü yüklemli önermenin öznesi ya gerçek tikel, yani bir birey ve şahıstır ya da tümel bir anlamdır.

Eğer önermenin öznesi bir şahıs ise bu önermeye “tekil önerme” (kaziyye-i şahsiyye) adı verilir. Örneğin; “Zeyd ayaktadır”, “Ben Mekke’ye gittim” önermeleri gibi. Tekil önermeler günlük konuşmalarda çokça kullanılır, ancak ilim dallarında kullanılmaz. Yani ilim dallarının konuları tümel önerme türündendir.

Eğer bir önermenin anlamı tümel bir anlam ise bu da kendi içerisinde iki kısma ayrılır: Ya bu tümel, kendisi bir tümel olması ve zihinde yer alması sebebiyle özne kılınmıştır veya ferdler için ayna kılınmıştır.

Farklı bir ifadeyle zihindeki tümel iki türlüdür: Bazen “Kendisi dikkate alınan”dır, yani bizzat zihnin kastettiği, anlatmak istediğidir. Bazen de “kendisiyle bakılan”dır, yani zihnin maksadı, anlatmak istediği bizzat kendisi değil, öğeleridir ve tümel kavram, tümel öğelerin hükümünü açıklamak için bir araçtır. İlk türe göre, kendisini gördüğümüz ve baktığımız bir ayna gibidir. İkinci türe göre ise, kendisinde görüntülere baktığımız ve gördüğümüz bir ayna gibidir.

Örneğin, kimi zaman “İnsan türdür”, “Hayvan cinsidir” deriz. Bundan kastedilen ve anlatılmak istenenin, insanın tabiatının zihinde yer alması ve tümel olması sebebiyle tür olduğu ve hayvan tabiatının zihinde yer alması ve tümel olması nedeniyle cins olduğu açık ve kesindir. Aynı şekilde, anlatılmak istenenin insan ve hayvan ferdlerinin tür veya cins oldukları olmadığı da açıktır.

Ancak bazen “İnsan şaşırır”, “İnsan güler” deriz. Burada kastedilen, insan bireyleridirler, yani insan ferdleri şaşırırlar. Bu cümlelerde anlatılmak istenenin, zihinde bulunan insanın tümel doğasının şaşırın, taaccüb eden olmadığı açıktır.

İlk tür önermeler, yani öznesi tümel tabiat olan önermeler -tümel tabiat, bir tümel olması ve zihinde bulunması sebebiyle özne yapılmıştır- “tabiî önermeler”(kaziyye-i tabiyye) adını alır. Örneğin “İnsan küllidir”, “İnsan türdür”, “İnsan hayvandan daha özeldir”, “İnsan Zeyd’den daha geneldir” vb. gibi.

Tabiî önermeler sadece mâhiyetler hakkında araştırma yapılan ilâhî felsefede kullanılır. Bu ilim dalı dışında hiçbir ilimde kullanılmaz.

Tümel tabiat ferdleri göstermek ve sunmak için bir araç olduğundan kendi içinde ikiye ayrılır. Örneğin; “İnsan acelecidir”, “Tüm insanlar tevhid fitratı üzere doğar”, “Bazı insanlar beyaz tenlidir” vb. dersek, ya fertlerin –ki hepsinin veya bazılarının- nicelikleri ifade edilmiştir ya da ifade edilmemiştir. Eğer niceliği açıklanmamışsa önerme “belirsiz” (muhtemel) olarak adlandırılır. Belirsiz önermeler gerek felsefede gerekse diğer ilimlerde bağımsız bir değere sahip değildirler. Bu tür önermeleri niceliği belirli tikel önermeler içerisinde saymak gerekir. Örneğin;

“İnsan acelecidir” dememiz, ancak insanların tamamının mı yoksa bir bölümünün mü aceleci olduğunu belirtmememiz gibi.

Ancak ferdlerin tamamının ve bir kısmının niceliği açıklanmış ise önerme “belirli” (mahsûre) olarak adlandırılır. Buna göre ferdlerin tamamının böyle olduğu (bir niceliğe sahip oldukları) açıklanmışsa “tümel belirli”, sadece bazı ferdlerin böyle olduğu ifade edilmişse “tikel belirli” adı verilir.

O halde belirli önerme, “tümel belirli” ve “tikel belirli” olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı şekilde, her önermenin olumlu ve olumsuz olabileceği dikkate alınacak olursa belirli önermeler toplamda dörde ayrılır:

Tümel olumlu: “Her insan hayvandır” önermesinde olduğu gibi.

Tümel olumsuz: “Hiçbir insan taş değildir” önermesi gibi.

Tikel olumlu: “Bazı hayvanlar insandır” gibi.

Tikel olumsuz: “Bazı hayvanlar insan değildir” önermesinde olduğu gibi.

Bu dört önerme türü “dört belirli” (mahsûrât-ı erbaa) olarak adlandırılırlar. İlim dallarında kullanılan önermeler ne tekil (şahsiyye), ne tabîî, ne de belirsiz önermeler değil, bu dört önermedir.

Belirli önermelerde ferdlerin tümünün mü yoksa bir kısmının mı dikkate alındığına delâlet eden şey “önermenin niceleyicisi” (önermenin sûru) olarak adlandırılır. Örneğin; “Her insan hayvandır” dediğimiz zaman “her” sözcüğü, “Bazı hayvanlar insandır” dediğimizde “bazı” sözcüğü, “Çorak arazide hiçbir bitki yetişmez” ifadesini

kullandığımızda “hiçbir” sözcüğü, “Bazı ağaçlar sıcak bölgede büyümmez” dediğimizde “bazı ...mez” ifadesi niteleyicidir. Arapçada “küll”, “lâ şey” “ba’zı” ve “leyse ba’zı” ifadeleri niteleyici ifadelerdir.

Önermelerin bir dizi sınıflandırma şekli daha vardır: muhassala ve ma’düle¹⁰ önerme, hakikî, hâricî ve zihnî¹¹ önermeler vb. Bu sınıflandırmalar hakkında daha detaylı bilgi edinmek için mantık kitaplarını incelemek ve araştırmak gerekir. Biz, sadece mantık hakkında bazı genel bilgi ve ilkelerden söz ettiğimiz için bu sınıflandırmanın detaylarına girmeyeceğiz. Ayrıca farklı bir sınıflandırma şekli daha mevcuttur. Buna göre önerme, mutlak ve kipli (müvecceh) önerme olmak üzere ikiye ayrılır. Kipli önerme ise kendi içinde zorunlu, sürekli, mümkün vb. ayrılmaktadır. Bununla beraber bu sınıflandırmalardan söz etmek dersimizin kapsamı dışındadır. Biz bu konuda sadece şununla yetineceğiz: Örneğin; “Her A, B’dir” dediğimiz zaman iki şey arasındaki ilişki ve bağ bazen şu şekildedir: “Olması gerekir ve olmaması

¹⁰ Önermenin iki tarafı olan özne (konu) ve yüklemden birinin ya da her ikisinin bir parçası herhangi bir olumsuzluk ifadesi olması durumunda ma’düle olur. Şayet bu tür bir durum söz konusu olmazsa muhassala olur. (Çev.)

¹¹ Hâricî önerme, tümel olmakla beraber baştan itibaren bir dizi sınırlı ve belirli ferdin önermenin konusunda (öznesinde) dikkate alındığı ve daha sonra söz konusu fertler topluluğu için hükmün açıklandığı önermedir.

Hakikî önermede ise hüküm fertler üzerinden değil, tümel bir sıfat, unvan, isim vb. üzerinden yürütülür ve özellik bu unvan üzerinden elde edildiğinden dolayı bu unvan altında yer alan her şey elde edilen özelliğe sahiptir.

Zihnî önerme ise, önerme öznesinin sadece zihinde bulunduğu önerme şeklidir. (Çev.)

muhaldir.” Burada “Her A zorunlu olarak B’dir” deriz. Bazen de bu ilişki “Her A’nın B olmaması mümkündür” şeklindedir. Burada “Her A imkân dahilinde B’dir” deriz. Ayrıca zorunluluğun kendi içinde türleri vardır, fakat bu konuya girmeyeceğiz. Bununla beraber zorunlu ve imkân “önergelerin modalitesi” (önergelerin kipi) olarak adlandırılırlar. Ancak cihet belirtilmemişse önerme “mutlak önerme” adını alır.

Ayrık şartlı önerme de kendi içerisinde hakikî ve “mâni‘atü’l-cem” ve “mâni‘atü’l-hulû” olmak üzere ikiye ayrılır. Mantık ilminde bu konular örnekleri ile işlenmiştir. Konuyu kısa tutmak adına bunları zikretmekten kaçınıyoruz.

DOKUZUNCU DERS

Önermeler Arası İlişkiler (Ahkâm-ı Kazâya)

Bu derse kadar önermeyi tanımlayıp ardından da sınıflandırdık. Ayrıca önermenin belirli bir sınıflandırma şeklinin olmadığı, aksine farklı kriterlere göre çeşitli sınıflandırma şekillerinin olduğu da anlaşıldı.

Tekiller gibi önermelerin de bazı hükümleri vardır. Tekiller konusunu işlerken tümellerin birbirleriyle “dört ilişki” olarak bilinen özel ilişkilere sahip olduklarını ifade ettik. İki tümeli birbiriyle karşılaştıracak olursak, ya birbirine zıt ve karşıtturlar, ya birbirine denk ve eşittirler, ve yahut mutlak genel ve özeldirler veya bir cihetten genel ve özeldirler. Aynı şekilde iki önermeyi de birbiriyle mukayese ettiğimiz zaman çeşitli ilişkilere sahip olabilmeleri mümkündür. İki önerme arasında da dört ilişki türünden biri mevcuttur. Bu ilişki türü sırasıyla “çelişiklik (tenâkuz), karşıtlık (tezat), alt karşıtlık (duhûl tahtet-tezât) ve altıklık (tedâhul)”tan ibarettir.¹²

¹² İki önermeyi birbiriyle mukayese edecek olursak ya öznedeyük, ya yüklemde ya da her ikisinde de birbirleriyle ortaklıklar veya değillerdir. Aralarında herhangi bir ortak yön bulunmayan “İnsan şaşırır bir hayvandır” ve “Demir sıcaklıkta genleşen bir madendir” önermelerinde olduğu gibi asla ortak değillerse,

İki önerme nicelik ve nitelik hariç özne, yüklem ve diğer yönlerden birbirleriyle birliğe sahipse, nicelik ve nitelik açısından hem nicelik hem de nitelik olarak farklı iseler, yani hem tümellik ve tikellik hem de olumluluk ve olumsuzluk açısından aralarında uyumsuzluk varsa, bu iki önerme “çelişik”tirler. Örneğin; “Her insan şaşırır” ve “Bazı insanlar şaşırmazlar” önermelerinde olduğu gibi.

Şayet iki önerme nitelik açısından birbirinden farklıysalar, yani biri olumlu diğeri olumsuzsa ve nicelik açısından, yani tümellik ve tikellik açısından birliğe sahip iseler, bu durumda ikiye ayrılır: Ya her ikisi de tümeldir ya da tikel.

Her ikisi de tümel ise bu iki önerme “karşıtlar” olarak adlandırılırlar. Örneğin; “Her insan şaşırandır” ve “Hiçbir insan şaşırmaz” önermelerinde olduğu gibi.

bu iki önerme arasındaki ilişki “zıtlık” türünden bir ilişkidir. “İnsan şaşırandır” ve “İnsan sanatkârdır” cümlelerinde olduğu gibi sadece öznede ortak iseler, aralarındaki ilişki “denklik” ilişkisidir ve bunları mütemâsiller (benzerler, eşler) deyimleriyle ifade edebiliriz. Aynı şekilde “İnsan memeli bir hayvandır” ve “At memeli bir hayvandır” önermelerinde olduğu gibi sadece yüklemde ortak iseler, aralarındaki ilişki “benzerlik” ilişkisidir ve bunlara müteşâbihler (benzerler) adını verebiliriz.

Ama mantıkçılar, önermeler arasındaki ilişkilerde, iki önermenin bir öğede ortak olup olmadıklarını dikkate almışlardır. Mantıkçılar önermeler arasındaki ilişkilerde sadece hem özne hem de yüklem açısından ortak olmalarına ve iki önerme arasındaki ihtilafın ya nicelikte, yani tümellik ve tikellikte ya da nitelikte, yani olumluluk ve olumsuzlukta veya her ikisinde oluşuna dikkat etmişlerdir. Bu tür önermelere “karşılıklı önermeler” denir. Karşılıklı önermeler de kendi içerisinde birkaç çeşittir: Ya çelişiktirler, ya zıttırlar, ya altıktırlar ya da alt karşıttırlar.

Ancak her ikisi de tikel ise bu iki önermeye “alt karşıtlar” adı verilir. Örneğin, “Bazı insanlar şaşırırlar” ve “Bazı insanlar şaşmazlar” önermelerinde olduğu gibi.

Eğer iki önerme nicelik açısından birbirine aykırı, yani biri tümel diğeri tikelse, ancak nitelik bakımından birliğe sahipse, yani her ikisi de olumlu veya olumsuz ise, bu ikisini “altık” olarak adlandırırlar. Örneğin; “Her insan şaşırır” ve “Bazı insanlar şaşırır”; aynı şekilde “Hiçbir insanın gagası yoktur” ve “Bazı insanların gagası yoktur” önermelerinde olduğu gibi.

Elbette beşinci şık, yani iki önermenin ne nitelik ne de nicelik açısından farklı olmadıklarının varsayılacağı açıktır. Çünkü özne, yüklem ve diğer yönlerden (örneğin; zaman ve mekân) birliğe sahip iki önermeden söz ettiğimiz varsayılmaktadır; bu tür iki önerme nitelik ve nicelik açısından birliğe sahip olsalar dahi iki değil, bir önermedir.

İki önerme arasındaki ilişkinin “çelişiklik” olduğu ilk sınıflandırmanın hükmü şu şekildedir: Eğer bu iki önermeden biri doğru ise diğeri kesinlikle yanlıştır ve biri yanlış ise diğeri doğrudur. Yani her ikisinin de doğru veya her ikisinin de yanlış olması imkânsızdır. Bu tür iki önermenin doğruluğu (tabii ki imkânsızdır), “iki çelişğin birleşmesi” olarak adlandırılır. Aynı şekilde her iki önermenin yanlışlığı (bu da imkânsızdır), “iki çelişğin dışlanması” adını alır. Bu ilke “çelişiklik ilkesi” olarak bilinen ilkenin ta kendisidir ve günümüzde çokça tartışılmaktadır.

Hegel bazı konuşmalarında kendi mantığını (diyalektik mantığını) “İki çelişğin birleşiminin yadsınması ve iki çelişğin ayrımının yadsınması” ilkesinin inkârı üzerine

kurduğunu iddia etmektedir. Biz ileride “Felsefe Külliyyâtı” derslerinde bu konudan söz edeceğiz.

İkinci sınıflandırmanın hükmü ise şöyledir: Önermelerden her birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirir. Ama hiçbirinin yanlışlığı diğerinin doğruluğunu gerektirmez. Yani her iki önermenin de doğru olması imkânsızdır, fakat her ikisinin de yanlış olması imkânsız değildir. Örneğin; “Her A, B’dir” dersek ve aynı şekilde “Hiçbir A, B değildir” dersek, her iki önermenin doğru olması imkânsızdır. Yani hem her A’nın B olması, hem de hiçbir A’nın B olmaması muhaldir. Ancak her iki önermenin de yanlış olması, yani ne her A’nın B olması ne de hiçbir A’nın B olmaması imkânsız değildir; aksine bazı A’ların B olması ve bazı A’ların B olmaması mümkündür.

Üçüncü bölüm önermelerin ilişkisi şu şekildedir: Her bir önermenin yanlışlığı diğerinin doğruluğunu gerektirir. Fakat herhangi birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirmez. Yani her ikisinin de yanlış olması olanaksızdır, ancak her iki önermenin de doğru olması imkânsız değildir. Örneğin; “Bazı A’lar B’dir” ve “Bazı A’lar B değildir” dersek, her iki önermenin de doğru olmasının sakıncası yoktur. Fakat her iki önermenin de yanlış olması muhaldir. Zira her iki önermenin de yanlış olması halinde “Bazı A’lar B’dir” cümlesinin yanlışlığı hiçbir A’nın B olmaması ve “Bazı A’lar B değildir” cümlesinin de yanlışlığı her A, B’dir şeklindedir. Biz daha önce ikinci şıkta yer alan sınıflandırmadan bahsederken her ikisi de tümel olan, özne ve yüklemde ortak, biri olumlu ve diğeri olumsuz iki önermenin doğru olmasının olanaksız olduğunu ifade ettik.

Dördüncü sınıflandırma ise şöyledir: Her iki önermenin de olumlu veya her ikisinin de olumsuz olduğu, fakat önermelerden birinin tümel, diğerinin tikel olduğu bu bölümde durumu açığa kavuşturan bir noktaya dikkat etmek gerekir ve o da şudur: önermelerde – tekillerin aksine – her zaman tikel, tümelden daha genel ve kapsamlıdır. Tekillerde her zaman tümel tikelden daha geneldir. Örneğin; insan, Zeyd'den daha geneldir. Fakat önermelerde “Bazı A'lar B'dir” önermesi “Her A, B'dir” önermesinden daha geneldir. Zira her A, B olursa kesinlikle bazı A'lar B'dirler. Ancak bazı A'ların B olması halinde bütün A'ların B olması gerekmez. Genel olan önermenin doğruluğu özel olan önermenin doğruluğunu gerektirmez. Ancak özel önermenin doğruluğu genel önermenin doğruluğunu gerektirir. Aynı şekilde özel önermenin yanlışlığı genel önermenin yanlışlığını gerektirmez, ancak genel önermenin olumsuzlanması özel önermenin olumsuzlanmasını gerektirir. O halde bunlar “altık” önermelerdir. Ancak tümel önermenin konuları ve materyalleri her zaman tikel önermenin materyallerine dahil olacak şekildedir; yani tümel önermenin doğru olduğu her yerde tikel önerme de doğrudur, fakat tikel önermenin doğru olduğu bir konuda tümel önermenin doğru olmaması mümkündür.

“Her A, B'dir” ve “Bazı A'lar B'dirler” önermeleri ve aynı şekilde “Hiçbir A, B değildir” ve “Bazı A'lar B değildirler” önermeleri üzerinde düşünülmesi durumunda mesele aydınlanacaktır.

ONUNCU DERS

Çelişiklik ve Döndürme

Önermeler arası ilişkiler arasında hepsinden daha önemli olanı ve her yerde kullanılanı, çelişiklik ilkesidir. Biz daha önce iki önermenin özne ve yüklem açısından bir olması, ancak nitelik ve nicelik, yani tümellik, tikel-lik, olumluluk ve olumsuzluk açısından farklı olması durumunda bu iki önerme arasındaki ilişkinin “çelişiklik ilişkisi” olduğunu ve bu iki önermenin “çelişikler” şeklinde adlandırıldığını ifade ettik.

Aynı şekilde çelişiklerin hükmünün her birinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirmesi ve her birinin yanlışlığının ise diğerinin doğruluğunu gerektirmesi şeklinde olduğunu söyledik. Farklı bir ifadeyle, hem çelişiklerin birleşiminin hem de çelişiklerin ayrılmasının ve dışlanması olanaksız olduğunu belirttik.

Bu açıklamaya göre tümel olumlu ve tikel olumsuz önerme, birbiriyle zıt ve çelişiktir. Aynı şekilde tümel olumsuz ve tikel olumlu önerme de birbiriyle çelişiktir.

Çelişikte özne ve yüklem birliğine ek olarak, birkaç unsurda daha birliğin bulunması şarttır.

Bunlar zamanda birlik, mekânda birlik, koşulda birlik, ilişkide birlik, parça ve bütünde birlik, kuvve ve fiilde

birlik olmak üzere toplam sekiz tanedir. Bu sekiz birlik aşağıda yer alan iki beyitte ifade edilmişlerdir:

Çelişkide sekiz birliği şart bil

Özne, yüklem ve mekân birliği

Koşul, ilişki, parça ve bütün birliği

Kuvve ve fiil ve son olarak zaman birliği

O halde “İnsan gülen, at ise gülen bir varlık değildir” dersek, çelişki söz konusu değildir. Zira öznel (konular) arasında birlik yoktur. “İnsan gülen bir varlıktır, insan dört ayaklı değildir” dersek, aralarında çelişiklik mevcut değildir; çünkü yüklem arasında birlik yoktur. “Eğer güneş tutulması gerçekleşirse ayat (korku) namazı kılmak vacibdir, gerçekleşmezse vacib değildir” dersek çelişki söz konusu değildir; zira koşullar farklıdır. Aynı şekilde, eğer “İnsan gündüz vakti korkmaz, insan geceleyin korkar” dersek çelişki mevcut değildir; çünkü zamanlar farklıdır. Eğer “Bir litre suyun ağırlığı yeryüzünde bir kilogramdır, bir litre suyun ağırlığı uzayda örneğin yarım kilogramdır” dersek çelişki söz konusu olmaz; zira mekânlar farklıdır. “İnsanın ilmi değişkendir, Allah’ın ilmi değişken değildir” denilmesi durumunda, yine çelişki yoktur; zira bağınlar –yani iki konunun tamlayanları– farklıdır. Eğer bütün Tahran’ın yüzölçümü 1600 kilometre karedir ve Tahran’ın bir bölümünün (örneğin Tahran’ın doğusunun) yüzölçümü 1600 kilometre kare değildir” dersek çelişki söz konusu değildir; çünkü parça ve bütün açısından farklıdırlar. Aynı şekilde “Her yeni doğan insan bilkuvve müctehiddir ve yeni doğan bazı insanlar müctehid değildir” dememiz durumunda çelişki söz konusu olmaz; zira kuvve ve fiiliyet açısından farklıdırlar.

Bu koşulların aynısı karşıt, alt karşıtlar ve altlık önermelerde de mevcuttur. Yani iki önerme, söz konusu se-kiz birliğe sahip olmaları durumunda karşıt veya alt karşıt ya da altlık olurlar.

Çelişiklik İlkesi

Eskilere göre çelişiklik ilkesi “önermelerin anası”dır. Yani sadece mantıkî meseleler değil, aynı zamanda bütün ilimlerin önermeleri ve insanın kullandığı bütün önermeler –gerek örfiyatta olsun– bu ilkeye dayanmaktadır. Bu ilke insanın bütün düşüncelerinin temelidir. Şayet bu temel yıkılacak olursa bütün düşünceler harap olur. Eğer “Çelişiklerin birleşimin reddi ve çelişiklerin ayrılığının reddi” ilkesi doğru olmazsa Aristo mantığı tamamen değersiz ve geçersizdir.

Şimdi de eskilerin görüşünün ne olduğunu, bu ilkeye yönelik şüphe ve tereddütle yaklaşıp yaklaşmadıklarını görelim. Öncelikle mantığın terim olarak çelişki adını verdiği “Tümel olumlunun çelişigi tikel olumsuz ve tümel olumsuzun çelişigi ise tikel olumludur”un anlamının, bunların çelişkinin yerini tuttuklarını ve çelişik hükmünde olduklarını, her şeyin gerçek çelişiginin o şeyin olumsuzu olduğunu, yani birinin anlamı olduğu gibi diğerinin olumsuzu ise birbirinin çelişigi olduğunu söylemeliyiz. Buna göre, tümel olumlu bir önerme olan “Bütün insanlar hayvandır” önermesinin çelişigi “Bütün insanlar hayvan değildir” önermesidir ve eğer “Bazı insanlar hayvan değildir” önermesi onun çelişigidir dityorsak, kasıt çelişik hükmünde olmasıdır.

Aynı şekilde tümel olumsuz olan “İnsanın hiçbir şeyi taş değildir” önermesinin çelişigi “İnsanın bazı şeyleri

taştır” önermesidir ve eğer “Bazı insanlar taşır” önermesinin bunun çelişği olduğunu söylüyorsak, çelişik hükmünde olduğu anlamındadır.

Her önermenin gerçek çelişğini elde ettiğimize göre, bir parça dikkatin, bir önermenin ve çelişğinin aynı anda doğru veya yanlış olmalarının olanaksız olduğunu aydınlattığını ve bunun apaçık bir olgu olduğunu söyleyebiliriz. Acaba “Çelişki ilkesi imkânsız değildir” şeklinde bir iddia öne süren birisi, bu önermenin çelişği ile birlikte her ikisinin doğru veya yanlış olabileceğini kabul eder mi? Yani çelişki ilkesinin hem imkânsız hem de imkânsız olmadığını veya çelişki ilkesinin ne imkânsız ne de imkânsız olmadığını kabul eder mi? Konunun daha iyi anlaşılması için burada eskilerin, çelişiklerin birleşiminin reddi ve çelişiklerin ayrığının reddi ilkesinin önermelerin anası olması hakkındaki görüşlerini aktarmamız yerinde olacaktır.

Bir önerme hakkında düşündüğümüzde, örneğin; alemin boyutlarının sonlu oluşu hakkında düşündüğümüzde, bizde aşağıdaki üç durumdan biri ortaya çıkar:

1. Alemin sonlu olup olmadığı konusunda kuşku duyuyoruz, yani zihnimizde iki önerme belirir:

- a. Alem sonludur.
- b. Alem sonlu değildir.

Bu iki önerme terazinin iki kefeşi gibi, birbirlerinin karşısında dengeli bir şekilde zihnimizde yer alırlar. Ne birinci önerme ne de ikinci önerme daha üstündür. Yani bu iki önerme hakkında iki eşit olasılığa sahibiz ve bu durumumuza “şüphe” adı verilir.

2. İki taraftan biri hakkında zan ve şüphe duyarız, yani bir tarafın olasılığı daha ağır basar. Örneğin; alemin sonlu oluşu ihtimali veya aksi daha ağır basar. Bu durumda zihnimizin bu üstünlük ve ağır basma halini “zan” veya “şüphe” olarak adlandırırız.

3. İki taraftan birinin tamamen yok olması, hiçbir şekilde ihtimal verilmemesi ve zihnin yalnızca bir tarafa mutlak ve kesin şekilde yönelmesi şeklinde bir durum ortaya çıkar. Bu duruma “yakîn” (kesin bilgi) adını veririz.

Biz, bedihî meseleler karşısında yer alan kuramsal meseleler hakkında düşündüğümüzde başlangıçta kuşku duyarız. Ancak sağlam ve kesin bir delil bulduğumuzda kesin bilgi elde ederiz; en azından bizim için zan ve tahmin ortaya çıkar.

Örneğin; başlangıçta bir öğrenciye “Acaba demir ısıya maruz kalırsa genişler mi yoksa genişmez mi?” diye sorarsanız, verebileceği herhangi bir yanıt yoktur ve “bilmiyorum” diyecektir. Konu kendisi için kapalı ve şüphelidir. Ancak daha sonra kendisine deneysel bazı delillerden söz edildiğinde, demirin ısının etkisiyle genişlediği konusunda kesin bilgi edinecektir. Aynı şekilde, bir öğrencinin matematik problemleri karşısındaki durumu da böyledir. O halde bir önerme hakkında kesin bilgi, karşıt ve aykırı taraf olasılığının reddini ve olumsuzlanmasını gerektirir.

Bir önerme ile ilgili kesin bilgi oluşması asla karşıt ihtimalle uyumlu değildir. Aynı şekilde bir önerme hakkında zan ve şüphe karşı tarafın eşit olma ihtimalini olumsuz kılmayı gerektirir ve eşit olma olasılığıyla uyumsuz. Ancak eşit olmama olasılığıyla uyumsuz değildir.

Sonuç olarak; bir meselenin kesin, ilmî, tercihli ve kuşkuolu olması, zihnimizin önceden çelişkinin yadsınması ilkesinin kabul etmiş olmasına bağlıdır. Bu ilkeyi kabul etmiş olması durumunda zihnimiz asla şüphe halinin dışına çıkamaz. Yani bu durumda demirin ısının etkisiyle genleşmesinin veya aynı şekilde genleşmemesinin hiçbir mahzuru olmayacaktır. Çünkü bu ikisinin birlikteliği ve bir araya gelişi varsayımsal olarak olanaksız değildir. O halde önermenin her iki tarafı zihnimiz için aynı düzeydedir. Öyleyse zihnimiz için hiçbir şekilde kesin bilgi ortaya çıkmayacaktır. Zira kesin bilgi (yakîn) zihnin bir tarafa mutlak bir eğilim göstermesi ve diğer tarafı tamamen olumsuz kılması halinde hâsıl olur.

Her hâlükârda gerçek şudur: “Çelişiklerin birleşiminin ve ayrımının yadsınması” ilkesi tartışılacak bir şey değildir. İnsan inkârcıların sözleri üzerinde düşündüğü vakit, onların başka bir şeyi bu ad ile adlandırdıklarını ve onu inkâr ettiklerini görür.

Döndürme (Aks)

Önermeler arası bir diğer ilişki türü ise “döndürme”dir. Önerme türlerinden herhangi biri eğer doğru ise onun iki döndürmesi de doğru olur. Biri düz (eşit) döndürme (aks-i müstevî), diğeri ters (çelişik) döndürme dir (aks-i nakîz).

Düz döndürme, özneyi yüklem ve yüklemi özenin yerine yerleştirmemiz şeklinde oluşur. Örneğin, “İnsan hayvandır” önermesini evirterek “Hayvan insandır” şekline döndürmemiz gibi. Ancak çelişik

döndürme farklı bir şekilde gerçekleşir. Bu döndürme iki şekilde yapılır. Biri, hem özneyi hem de yüklemi çelişiklerine dönüştürmemiz ve daha sonra yerlerini değiştirmemiz şeklinde yapılır. Örneğin; “İnsan hayvandır” önermesinde “Hayvan olmayan insan olmayandır” dememiz gibi.

Bu önermenin diğer şekli ise yüklemnin çelişiğinin öznenin yerine ve öznenin de yüklemnin yerine konulmasıdır. Ancak bu tür döndürme nitelik açısından farklılık şartıyla, yani olumluluk ve olumsuzluk açısından farklılık şartıyla gerçekleşir. Buna göre “İnsan hayvandır” önermesinin çelişiği, “Hayvan olmayan insan değildir” şeklindedir.

Eşit ve çelişik önerme için ifade ettiğimiz örneklerden hiçbiri belirli (mahsûre) önerme değildi. Çünkü belirli önerme –ifade ettiğimiz üzere– öğelerin niteliğinin açıklanmasıyla birlikte olmalıdır. O halde daha önce “niceleyici” (sûr) olarak adlandırıldığını ifade ettiğimiz “her”, “hepsi”, “bazı” veya “bir bölümü” gibi sözcüklerin, önermenin öznesinin başında yer alması gerekir. Örneğin; “Her insan hayvandır” veya “Bazı hayvanlar insandır” önermeleri gibi. Öte taraftan ilimlerde güvenilir ve itibar edilen önermeler, belirli önermelerdir. Öyleyse şimdi de belirli önermelere dikkatle, düz ve ters döndürmenin şartlarını açıklayalım.

Tümel olumlunun düz döndürmesi, tikel olumludur ve aynı şekilde tikel olumlunun düz döndürmesi tikel olumludur. Örneğin; “Her ceviz yuvarlıktır” önermesinin düz evirmesi “Bazı yuvarlaklar cevizdir” ve “Bazı yuvarlaklar cevizdir” önermesinin düz evirmesi “Bazı cevizler yuvarlaktır” şeklindedir.

Tümel olumsuzun düz döndürmesi, tümel olumsuzdur. Örneğin; “Hiçbir akıllı lafazan değildir” önermesinin düz döndürmesi, “Hiçbir lafazan akıllı değildir” şeklindedir. Fakat tikel olumsuzun döndürmesi yoktur.

Ancak ilk tanıma göre ters döndürme, olumluluk ve olumsuzluk açısından düz döndürme gibidir. Tümellik ve tikellik açısından ise düz döndürmenin tam tersidir.¹³ Yani bu tarafın olumlulukları diğer tarafın olumsuzlukları ve bu tarafın olumsuzlukları diğer tarafın olumlulukları hükmündedir. Orada tümel olumlu ve tikel olumlunun döndürmesi, tikel olumlu; burada ise tümel olumsuz ve tikel olumsuzun döndürmesi, tikel olumsuzdur. Orada tümel olumsuzun döndürmesinin tümel olumsuz olduğunu söyledik; burada ise tümel olumlunun döndürmesi tümel olumludur. Aynı şekilde orada tikel olumsuzun döndürmesinin olmadığını belirttik; burada ise tikel olumlunun döndürmesi yoktur.

Fakat ikinci tanıma göre (ters döndürme ve düz döndürme) olumluluk ve olumsuzluk açısından da birbirinden farklıdır. Yani tümel olumlunun döndürmesi, tümel olumsuz ve tümel olumsuzun döndürmesi tikel olumludur. Tikel olumsuzun döndürmesi ise tikel olumludur. Tikel olumlunun da döndürmesi yoktur.

¹³ Farklı bir ifadeyle, bir önermenin düz döndürmesi olumlu olduğu takdirde onun ters döndürmesi de olumludur ve bir önermenin düz döndürmesi ne zaman olumsuz olursa, onun ters döndürmesi de olumsuz olur. Ancak bir önermenin düz döndürmesi tümel ise onun ters döndürmesi de tikel olur ve düz döndürmesi tikel ise ters döndürmesi tümel olur.

Konuyu uzatmamak için bunlara ilişkin örnekler vermekten kaçınıyoruz.¹⁴

¹⁴ Şimdiye kadar önermelerin türleri ve hükümleri hakkında söylediklerimiz hem yüklemli hem de şartlı önermeler için geçerlidir. Bununla beraber örnekleri yüklemli önermelerden seçmiş olmamız zihin donukluğuna sebep olmamalıdır. Ancak şartlı önermeler, bileşik ve ayrık olmaktan daha genel olmak üzere “bileşik ve ayrıkların gereklilikleri” olarak bilinen özel bir hükümler silsilesine sahiptirler. Konuyu uzatmamak amacıyla burada onlara değinmiyoruz.

ON BİRİNCİ DERS

Kıyas

“Beş tümel” konusu “tanım” konusuna giriş niteliğinde olduğu gibi “önergeler” konusu da “kıyas” için bir giriş oluşturur.

Biz, ikinci derste mantığın konusunun “tanım ve delil” (muarrif ve hucet) olduğunu söyledik. İlerleyen bölümlerde de delillerin ve delillendirmelerin büyük bölümünün kıyas olduğunu açıklayacağız. Buna göre, mantık konularının tamamı tanım ve kıyas etrafında dönmektedir.

Önceki derslerin birinde tanımlar meselesinin eşyayı tam ve bütünüyle tanımlayabilecek ve deyim yerindeyse eşyanın “tam tanımını” verebilecek şekilde olmasının filozoflara göre zor, hatta bazı konularda olanaksız olduğunu ve bu sebeple de mantıkçıların “tanım” konusuna yeterince dikkat etmediklerini ifade ettik. Bu yüzden mantığın konusunun “tanım ve delil” olması ve “tanım” konusunun kısa ve önemsiz oluşu, en önemli ve aslı delilin kıyas oluşu dikkate alınacak olunursa, mantığın ekleninin “kıyas” olduğu anlaşılacaktır.

Kıyas Nedir?

Kıyası şöyle tanımlamışlardır: “Kıyas, bir birim şeklinde meydana çıkan birkaç önermeden oluşan bir bütündür ve

bu önermelerin kabulü başka bir önermenin kabulünü gerektirecek şekildedir.”

İleride kıyasın değerini işlerken ‘düşünce’yi de ayrıntı olarak tanımlayacağız. Burada “düşüncenin, zihnin bir sonuç elde etmek ve bilinmeyen biline dö-nüştürmek için önceki bilgi ve birikimler üzerinde gerçekleştirdiği bir tür işlem den ibaret olduğuna” işaret etmek zorundayız. Buna göre kıyas için yaptığımız tanımdan, kıyasın kendisinin bir tür düşünce olduğu ortaya çıkmaktadır.

Düşünce, tasavvurlar veya tasdikler hakkında olmak-tan daha geneldir. Tasdikler hakkında da düşünce üç şe-kilde gerçekleşebilir; bu üç şekilden biri kıyastır. O halde düşünce, kıyastan daha geneldir. Bununla beraber “düşünce”, bir iş ve faaliyet olması sebebiyle zihnin eylemi olarak kabul edilir. Ancak “kıyas”, “özel düzen ve ilişkiye sahip birkaç önerme”den ibaret olan düşüncenin içeriğine ıtlâk olunur.

Delilin (huccet) türleri

Huccet kendi içerisinde üçe ayrılır.

1. Tikelden tikele, daha uygun bir ifadeyle karşıttan karşıta. Bu durumda zihnimizin seyri ve hareketi yatay olacaktır. Yani bir noktadan onunla aynı düzlemde bulunan başka noktaya geçiş yapar.

2. Tikelden tümele, daha iyi bir ifadeyle özelden genele. Bu halde zihnimizin seyri ve hareketi dikeydir. Yani daha küçük ve daha sınırlı olandan daha büyük ve yüce olana hareket eder. Farklı bir ifadeyle “kapsanan”dan “kapsayan” a geçiş yapar.

3. Tümelden tikele, daha uygun bir ifadeyle genelden özele. Bu halde zihnimizin seyri ve hareketi aŗađı yönlüdür; yani en büyük ve en yüce olandan en küçük ve en sınırlı olana seyreder. Baŗka bir ifadeyle “kapsayan”dan “kapsanan”a intikal eder.

Mantıkıılar, tikelden tikele ve karŗıttan karŗıta hareketi “benzeŗim” (temsîl), fıkıh ve usûl alimleri ise “kıyas” olarak adlandıırırlar (Eb Hanîfe’nin fıkıhta kullandığı kıyas aslında mantıksal benzetmedir). Tikelden tümele olan hareketi mantıkıılar “tümevarım” (istikra) olarak adlandıırırlar. Tümelden tikele olan seyre mantıkııların ve filozofların ıstılâhında “kıyas” adı verilir.¹⁵ Şimdiye kadar aktarılanların genelinden birkaç nokta anlaŗılmaktadır:

1. Bilgilerin elde edilmesi ya zihnın herhangi bir eylem gerekleŗtirmedięi, sırf duyguların ürünlerini teslim aldığı doğrudan gözleme yoluyla ya da zihnın

¹⁵ Burada Şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; dördüncü bir bölüm (kıyas) daha farz edilmektedir ve hareket tümelden tmeledir. O halde zihin tümelden tümele hareket ettiğinde bu duruma ne ad verilmelidir ve değeri nedir? Cevabı Şudur: İki tümel ya karŗıtlar, ya eŗit, ya mutlak genel ve özel, ya da kiplik açısından genel ve zeldirler. Bu dört türden ilki temsilin içinde yer alır. Çünkü iŗaret ettiğimiz üzere, temsil tikele özel değildir. Tikelden tikele geiŗ karŗıttan karŗıta geiŗ olduğundan temsil adını almıŗtır. Bununla beraber, eğer iki tümel mutlak genel ve özel ise ve zihnın seyri özelden genele ise istikra, genelden özele ise kıyasa dahildir. O halde geriye, iki tümelin eŗit veya kiplik açısından genel ve özel olmaları kalıyor. İki tümel eŗit olursa kıyasa, kiplik açısından genel ve özel olursa temsile dahildirler.

bir şekilde eylem ve faaliyet gösterdiği önceki edinilmiş bilgiler üzerinde düşünme yoluyla gerçekleşir. Mantiğin ilk kısımla işi yoktur ve bunlar mantığın uğraşı alanında yer almazlar. Mantiğin işi, düşünme sırasında zihnin doğru çalışma yasalarını üretmek ve ortaya koymaktır.

2. Zihin sadece kontrolünde birkaç bilinen olduğu takdirde (doğru veya yanlış düşünme dahil) düşünmeye (tefekküre) muktedirdir. Yani zihin, bir bilinene sahip olmakla (yanlış dahi olsa) düşünme eylemine muktedir değildir. Zihin “temsil” hakkında bile birden fazla bileneni müdahil kılar.

3. Önceki bilgiler birbirlerine mutlak şekilde yabancı olmadıkları takdirde zihnin düşünmesi ve hareketi (yanlış düşünme olsa dahi) için ortam hazırlarlar. Zihnimizde binlerce bilgi birikse dahi aralarında “birleştirici ve kapsayıcı bağ” veya “ortak tanım” bulunmadığı takdirde bunlardan yeni bir düşüncenin doğması imkânsızdır.

Bununla beraber bilgilerin çokluğunun ve aynı şekilde bilgiler arasında birleştirici bağ ve ortak tanımın gerekliliği düşünme eylemi için gerekli ortamı ve zemini hazırlar. Bu iki koşuldan her birinin mevcut olmaması halinde yanlış ve hatalı dahi olsa zihin harekete ve intikale muktedir değildir.

Ancak bir şartlar dizisi daha bulunmaktadır; bunlar, “düşüncenin doğru hareket etme şartları”dır. Yani bu şartlar olmaksızın zihnin düşünsel hareket gerçekleştirilmesi mümkündür; ancak bu hareketi hatalı gerçekleştirip hatalı sonuç çıkarır. Mantık, zihnin düşünsel hareket

sırasında hataya ve yanılıya düşmemesi için bu şartları beyan eder.¹⁶

¹⁶ Burada bir soru ortaya çıkmaktadır: Anlatılanlara binaen bilgileri elde etmemiz ya doğrudan gözlemlene yoluyla ya da düşünme yoluyla; düşünme ise ya kıyas ya da benzetme veya tümevarım türündendir. O halde tecrübenin durumu ve görevi nedir? Tecrübe bunlardan hangisine dahildir? Cevap şöyledir: Tecrübe gözlem yardımıyla tasımsal düşünme türündendir. Ancak burada oluşan kıyas –mantık büyüklerinin söylemiş oldukları gibi– zihnin kendi kendine gerçekleş-tirdiği örtük kıyastır. Fırsat bulduğumuzda bundan bahsedecemiz. Tecrübenin istikrâ' türünden olduğunu sanan bazı yeni yazarlar yanılmışlardır.

ON İKİNCİ DERS

Kıyas Çeşitleri

Temel bir sınıflandırmada kıyas ikiye ayrılır: Kesin (iktirânî) ve şartlı (istisnâî) kıyas.

Daha önce her kıyasın en az iki önermeyi kapsadığını belirttik. Yani bir önermeden kıyas oluşamayacağını, farklı bir ifadeyle bir önermenin asla doğurgan olamayacağını ifade ettik. Yine, iki önermenin istenilen ve gözetilen sonuca yabancı olmadıkları zaman doğurgan olduklarını ve kıyas teşkil ettiklerini söyledik. Bu durum çocuğun anne-babanın varisi olmasına ve onun temel öz ve çekirdeğinin onlardan olmasına benzer. Aynı şekilde sonucun öncüllerle olan ilişkisi de bu şekildedir. Bununla beraber sonuç bazen dağınık bir şekilde öncüllerde mevcuttur. Yani her parça (yüklemlî önermede özne veya yüklem ve şartlı önermede öncül ve ardıl) bir öncülde yer almıştır. Kimi zaman da öncüller içerisinde bir yerde ve bir arada yer almıştır. Şayet öncüllerde dağınık şekilde yer almışsa “kesin kıyas”, öncüller içerisinde bir yerde ve bir arada yer almışsa “seçmeli kıyas” olarak adlandırılır. Örneğin şöyle dersek;

Demir, metaldir (küçük önerme)

Her metal ısıyla genleşir (büyük önerme)

O halde demir ısıyla genişir (sonuç)

Burada üç önerme mevcuttur. Birinci ve ikinci önerme “öncüller”, üçüncü önerme ise “sonuç” olarak adlandırılır. Sonuç da kendi içinde iki temel ögeden oluşmuştur: özne ve yüklem.

Sonucun öznesine terim olarak “küçük terim”, yüklemine ise “büyük terim” adı verilir. İleride de göreceğimiz gibi küçük terim, kıyasın öncüllerinden birinde, büyük terim ise diğer öncülünde yer alır.

Küçük terimi içeren öncüle “kıyasın küçük önermesi” ve büyük terimi içeren öncüle ise “kıyasın büyük önermesi” adı verilir.

Ancak kıyas “eğer”, “her zaman”, “lakin” ya da “ama” türünden kelimelerle birlikte olma farkıyla sonucun tamamen öncüllerde yer alacağı şekilde olursa, bu tür bir kıyasa “istisnâî kıyas” denir. Örneğin;

Eğer demir, metal ise ısının etkisiyle genişir.

Ama demir metaldir.

O halde ısının etkisiyle genişir, dersek sonuç olan üçüncü önerme, birinci öncülde yer almaktadır ve deyim yerindeyse ilk öncül şartlı bir önermedir. Kıyasın sonucu ise bu şartlı önermenin ardılıdır.

Şartlı (İstisnâî) Kıyas

Konuya şartlı kıyasla başlayacağız. Şartlı (istisnâî) kıyasın birinci öncülü, ister ayrıık ister bileşik olsun, her zaman şartlı bir önermedir. İkinci öncül ise bir istisnadır. İstisna genel olarak dört şekilde gerçekleşir. Çünkü hem öncülün hem de ardılın istisna olması mümkündür.

Her hâlükârda ya olumlu ya da olumsuz şekilde istisna olmaktadır. Genel olarak dört şekildedir:

1. Öncülün oluşturulması (olumlanması)
2. Öncülün iptal edilmesi (olumsuzlanması)
3. Ardılın oluşturulması
4. Ardılın iptal edilmesi ¹⁷

Kesin (İktirânî) Kıyas

Daha önce de ifade edildiği gibi kesin (iktirânî) kıyasta sonuç öncüllerde dağılmıştır. Küçük terimi içeren öncül “küçük önerme”, büyük terimi kapsayan öncül ise “büyük önerme” olarak adlandırılır. Kuşkusuz daha önce belirtildiği gibi sonucu doğuran öncüller birbirlerine karşı yabancı olamazlar. Bir “bağlaç” veya “ortak terim”in bulunması zorunludur; temel ve esas rolü “ortak tanım” üstlenmiştir. Yani büyük ve küçük terimi birbirine bağlayan, ortak terimdir. Bu bağ ve ortak tanım “orta terim” şeklinde adlandırılır. Örneğin aşağıdaki kıyasta;

Demir metaldir.

Isının etkisiyle genleşir.

Öyleyse demir ısının etkisiyle genleşir.

“Metal” sözcüğü burada bağ ve orta terim veya ortak terim rolüne sahiptir. Orta terim veya ortak terimin,

¹⁷ Şayet şöyle bir soru sorulursa; Acaba (istisnâî) tasım bütün şekillerde, yani birinci öncülü ister bitişik olsun ister ayrık, istisna ister öncüle yönelik olsun ister ardıla, öncülü veya ardılı ister ispatlayıp olumlasın ister olumsuzlasın bu şekillerin tamamında mı yoksa bazılarında mı sonuç verir? Cevap, sadece bazı şekillerde sonuç verir, şeklindedir.

zorunlu olarak küçük ve büyük önermede tekrarlanması gerekir. Görüldüğü üzere önerme, “kıyasın terimleri” şeklinde adlandırılan üç esastan oluşmaktadır.

1. Küçük terim
2. Büyük terim
3. Orta terim veya ortak terim

Orta terim, büyük terimi küçük terimle ilişkilendiren bağıdır. Aynı şekilde her iki öncülde yer alan ve öncüllerin birbirine yabancı olmamasını sağlayan yine orta terimdir.

Bununla beraber kesin tasım, “orta terimin küçük ve büyük önermede yer alma şekline” göre dört farklı form ve şekil alır ve bunlar dört şekil olarak bilinirler.

Birinci Şekil

Orta terimin, küçük önermede yüklem ve büyük önermede özne olarak bulunması “birinci şekil”i oluşturur.

Örneğin; “Her Müslüman Kur’ân’a inanır ve Kur’ân’a her inanan Kur’ân’ın vurguladığı ırkların eşitliği ilkesini kabul eder. Öyleyse her Müslüman ırkların eşitliği ilkesini kabul eder” dersek, birinci şekil olur. Çünkü orta terim (Kur’ân’a inanma) küçük önermede yüklem, büyük önermede ise özne olarak yer almıştır. Bu şekil, kesin kıyasın şekillerinin en doğalıdır. Birinci şekil kesin ve açık sonuçludur. Yani iki öncül doğru ise ve şekilleri birinci şekil ise sonucun doğru olması bedihîdir. Başka bir ifadeyle, öncüller hakkında bilgi sahibiysek ve mantıkî bakımdan öncüllerin şekli birinci şekilse sonuç hakkındaki bilgi zorunlu ve kesindir. Bu nedenle sonuç vermeleri için kanıt ve delile ihtiyaç duyulan diğer üç şeklin

aksine, birinci şeklin sonuç ortaya koyması için delil ikame edilmesine gerek yoktur.

Birinci Şeklin Şartları

Birinci şeklin kendi içinde bazı şartları vardır. Bu şeklin kesin ve açık sonuçlu olduğunu söylememiz, şartlara uyulması varsayımıyla kesin bir sonuç ortaya koyacağı anlamındadır. Birinci şeklin şartları iki tanedir:

- a. Küçük önermenin olumlu olması. O halde küçük önermenin olumsuz olması halinde kıyasımız sonuç vermeyecektir.
- b. Büyük önermenin tümel olması. Öyleyse büyük önerme tikel olması durumunda kıyasımız sonuç ortaya koymayacaktır.

Buna göre, eğer “İnsan metal değildir ve her metal ısının etkisiyle genleşir” denilmesi halinde kıyas akım kalıp, üretken olmayacaktır. Çünkü kıyasımız birinci şekildir ve kıyasın küçük önermesi olumlu olması gerekirken, olumsuzdur. Aynı şekilde “İnsan hayvandır, bazı hayvanlar geviş getirirler” dersek yine kıyasımız sonuçsuz olacaktır. Çünkü kıyas birinci şekilde ve büyük önerme tikelidir; oysaki birinci şeklin büyük önermesinin tümel olması gerekir.

İkinci Şekil

Orta terim her iki öncülde de yüklem olarak yer alırsa “ikinci şekil” oluşur.

“Her Müslüman Kur’ân’a inanır. Ateşi kutsayan herkes Kur’ân’a inanmaz. O halde hiçbir Müslüman ateşi kutsamaz” dersek, bu ikinci şekil olur.

İkinci şekil açık ve kesin değildir; zira daha sonra açıklayacağımız bazı şartlara uyulması halinde sonuç ortaya koyabileceği kesin delille kanıtlanmıştır. Söz konusu şartlara değinmeden ikinci şeklin şartları konusuna geçiyoruz.

İkinci Şeklin Şartları

İkinci şeklin iki şartı vardır:

- a. Öncüllerin (küçük ve büyük önermenin) nitelik (yani olumluluk ve olumsuzluk) açısından farklı ve aykırı olması
- b. Büyük önermenin tümel olması

Buna göre, iki öncül olumlu veya olumsuz olursa ya da büyük önerme tikel olursa kıyasımız sonuçsuz kalacaktır. Örneğin; “Her insan hayvandır, her at hayvandır” kıyası sonuçsuz bir kıyastır. Çünkü her iki öncül de olumludur. Halbuki birinin olumlu, diğerinin ise olumsuz olması gerekir. Aynı şekilde “Hiçbir insan otobur değildir. Hiçbir güvercin otobur değildir” kıyası da sonuçsuzdur. Çünkü her iki öncül de olumsuzdur. Ayrıca “Her insan hayvandır, bazı cisimler hayvan değildir.” kıyası da sonuçsuzdur. Çünkü kıyasın büyük önermesi tikeldir. Oysaki tümel olmalıdır.

Üçüncü Şekil ve Şartları

Şayet orta terim her iki öncülde de özne ise “üçüncü şekil”dir.¹⁸ Üçüncü şeklin başlıca şartları şunlardır.

¹⁸ Örneğin, “Her insan yaradılışı gereği ilim severdir, her insan yaradılışı gereği adalet ister. Öyleyse bazı ilim severler adalet isterler” önermesi gibi.

- a. Küçük önermenin olumlu olması
- b. İki öncülden birinin tümel olması

Dolayısıyla aşağıdaki;

“Hiçbir insan geviş getirmez. Her insan yazardır” kıyası sonuçsuz bir kıyastır. Çünkü küçük önerme olumsuzdur. Aynı şekilde “Bazı insanlar âlimdir. Bazı insanlar adildir.” kıyası da sonuçsuzdur. Zira kıyasın her iki öncülü de tikeldir. Oysa öncüllerden birinin tümel olması gerekir.

Dördüncü Şekil ve Şartları

Orta terimin küçük önermede özne, büyük önermede yüklem olarak yer alması kıyasın “dördüncü şekli”ni oluşturur. Bu şekil zihne en uzak şekildir. Mantığın kurucusu Aristoteles, kendi mantığında bu şekle (belki de zihne uzak olması nedeniyle) yer vermemiştir. Sonraları mantıkçılar tarafından eklenmiştir. Bu şeklin şartları tek-düze değildir. Yani iki şekilde olabilir. Bu şeklin şartları;

- a. Her iki öncülün de olumlu olması
- b. Küçük önermenin tümel olması

şeklinde olabilir veya

- a. Öncüllerin olumluluk ve olumsuzluk açısından farklı ve aykırı olması
- b. İki öncülden birinin tümel olması, şeklinde de olabilir.

Konuyu daha fazla uzatmamak için bu şekil hakkında sonuçlu ve sonuçsuz kıyas örnekleri vermekten kaçınıyoruz. Zira amacımız mantık dersi vermek değil, mantığın temel ilkelerini ve genel özelliklerini açıklamaktır. Burada bu dört şekli tanımlayan iki beyte yer vermek daha uygun olacaktır.

Orta terim;
küçük önermeye hamedilirse
Yine büyük önerme olumlanırsa birinci şekil olur
her ikisine de hamletmek ikinci, her ikisini de olum-
lamak üçüncü
Dördüncü şekli ise ilk şeklin tersi bil.

ON ÜÇÜNCÜ DERS

Kıyasın Değeri

Mantığın temel ilke ve özelliklerinin başlığı altında açıklanması gereken başlıca meselelerden biri de mantığın değeri konusudur. Mantığın değerine yönelik kuşku ve inkârların büyük çoğunluğu kıyasın değerine ilişkin olduğundan dolayı, biz bu konuyu “kıyasın değeri” başlığı altında ele alacağız. Bu sebeple mantığın faydasıyla ilgili olan ve yaygın olduğu şekliyle işin başında dikkate alınması ve açıklanması gereken bu konuya, biz “kıyas” konusundan sonra yer verdik.¹⁹

¹⁹ Kıyas, birçok ilim dalında kullanılan bir yöntemdir. Empirik bilimler dahi kıyastan arı değillerdir. Belki İbn Sînâ ve Hâce Nasîruddîn Tûsî vb. gibi mantıkçıların dakik araştırmalarına göre her tecrübeye bir kıyas gizlidir. (Biz, *Usûl-i Felsefe* kitabının ikinci cildinin dipnotlarında bu konudan söz ettik.) Bu nedenle kıyasın itibar ve değerden yoksun olması halinde bütün ilimler –sadece kıyası açık bir şekilde kendi çıkarımlarında kullanan ilimler değil– değersiz ve önemsiz olacaktır. Elbette birinci derecede önem ve değerini yitiren felsefe olacaktır. Zira felsefe öteki ilimlerden daha fazla kıyası kullanır. Aynı şekilde mantık da önemsiz ve değersiz olacaktır. İki yönden: İlki mantığın da istidlâllerinde kıyası kullanmasıdır, diğeri ise mantık kurallarının çoğunun “kıyasın nasıl olması gerektiği” ile ilgili olmasıdır. Buna göre kıyasın önem ve değerden yoksun olması halinde mantık kurallarının çoğu anlamsız ve önemsiz olacaktır.

Kıyas –daha önce de ifade ettiğimiz üzere– bir tür eylem ve faaliyettir, ancak zihnin gerçekleştirdiği bir eylemdir. Kıyas, bir özel düşünme türü ve bilinmeyeni bilinene dönüştürmek için zihnin bilinmeyenden bilinene seyri ve hareketidir. Kıyasın herhangi bir ilmin parçası olmadığı gibi mantığın da parçası olmadığı açıktır. Çünkü “ilim” değil, “eylem”dir (ancak zihnin eylemi). Bu nedenle de mantığın konusu içinde yer alır. Çünkü kıyas “delil”, yan, huccet türlerinden biridir, delil ise mantığın iki konusundan biridir. Mantığın bir parçası olan ve kıyas bölümü olarak adlandırılan şey, kıyasın nasıl olması ve hangi şartları barındırması gerektiğini ortaya koyan kıyasa ilişkin kurallardır. Aynı şekilde insan bedeni de hiçbir ilmin parçası değildir; aksine fizyoloji veya tıp biliminin içinde yer alan, insan bedenine ilişkin bilimsel meselelerdir.

İki Tür Değer ve Önem

Mantığın önemi ve değeri iki açıdan görüş sahipleri tarafından ele alınmıştır:

1. Doğruluk açısından
2. Fayda sağlama açısından

Bazıları esasen mantık kurallarını boş, saçma, yanlış ve hatalı kabul etmişlerdir. Bazıları ise yanlış olmadığını, fakat herhangi bir fayda da sağlamadığını; onları bilmekte bilmemenin eşit olduğunu; mantık için ifade edilen faydanın, yani “araç” olma, “ilimlerin aracı” olma ve nihayetinde zihni hatadan korumanın onda ortaya çıkmadığını; bu nedenle de mantığa zaman harcamanın boşuna ve yararsız olduğunu söylemişlerdir.

Gerek İslâm dünyasında gerekse Avrupa’da birçok kişi mantığın değerini ve önemini ya doğruluk açısından ya da faydalı olma açısından reddetmişlerdir.

İslâm dünyasında arifler, kelâmcılar ve hadis bilginleri arasında bu türden kişileri görmekteyiz. Ebû Sa’îd Ebu’l-Hayr, Sayrafî, İbn Teymiyye, Celâlüddîn Suyûtî ve Emin Esterabadî gibi kişiler bunların arasında sayılabilir. Arifler genel olarak mantıkçıların temellerini mesnedsiz ve çürük saymışlardır (İstidlâlcilerin ayakları tahtadandır.) Ebû Sa’îd Ebu’l-Hayr’ın kıyasın birinci şekline yönelttiği itiraz, “devir” olarak bilinen meşhur eleştiridir. İbn Sînâ bu eleştiriye cevap vermiştir (ilerleyen bölümlerde buna değineceğiz). Sayrafî her ne kadar daha çok nahiv âlimi olarak meşhur olsa da aynı zamanda kelâm bilginidir. Ebû Hayyân Tevhidî, *el-İmtâ’ ve’l-Mu’ânese* adlı kitabında Sayrafî’nin Hristiyan filozof Mattâ ibn Yûnus ile Deyv ibni’l-Fırat’ın meclisinde, mantığın değeri ve önemi hakkında yaptığı bilgece tartışmayı nakletmiştir. Muhammed Ebî Zühre de *İbn Teymiyye* adlı kitabında bunu aktarmıştır. Ehl-i Sünnet’in büyük fıkıh ve hadis bilginlerinden ve Vahhâbîlerin asıl önderi sayılan İbn Teymiyye’nin *er-Redd ale’l-Mantık* adında yayınlanmış bir kitabı vardır.

Celâlüddîn Suyûtî’nin de mantık ve kelâm ilimlerinin reddine yönelik yazdığı *Savnu’l-Mantık ve’l-Kelâm an Fenni’l-Mantık ve’l-Kelâm* adlı bir eseri vardır. Safevî hükümetinin ilk dönemlerinde yaşayan ve Şîî Ahbârî fırkasının büyüklerinden olan Emin Esterâbâdî’nin *Fevâidu’l-Medeniyye* adında bir eseri vardır. Söz konusu kitabın 11’nci ve 12’nci bölümlerinde mantığın yararsız olduğuna yönelik bir bahis yer almaktadır.

Batı dünyasında da birçok kişi Aristo mantığına saldırmışlardır. Bunlardan bazılarına göre bu mantık Batlamyus'un astronomisi kadar geçersiz ve sönüktür. Ancak görüş sahipleri, Batlamyus'un astronomisinin aksine, Aristo mantığının direndiğini ve günümüzde bile destekçileri olmakla kalmayıp muhalifleri dahi bu mantığın bir bölümünün doğru olduğunu itiraf ettiklerinin farkındadırlar. Yeni matematiksel mantık, bazı destekçilerinin iddiasına rağmen Aristo mantığının iptal edicisi değil, aksine tamamlayıcısı, mükemmili ve devamıdır. Matematik mantıkçılarının Aristo mantığına yönelttikleri itiraz ve eleştirileri, Aristo tarafından bu itirazların dikkate alınmadığı farz edilse dahi bu mantıkçılardan yıllar önce İbn Sînâ gibi Aristo mantığının asil yorumcuları ve tamamlayıcıları tarafından dikkate alınmış ve eksikleri giderilmiştir.

Avrupa'da Aristo mantığına savaş açan tanınmış birçok kişi vardır. Bunlar arasında Francis Bacon, Descartes, Poincare, J. Stuart Mill ve çağımızda Bertrand Russell'in adını anabiliriz.

Biz, burada yöneltilen itiraz ve eleştirileri gündeme getirip, bunların cevaplarını anlatmaya başlamadan önce, genellikle başlangıçta yer verilen ve kasıtlı olarak geciktirdiğimiz bir meseleden söz etmek zorundayız. Bu mesele, “düşünce”nin tanımıdır. Kıyasın düşünmenin bir türü olması nedeniyle “düşünce”nin tanımlanması ve mâhiyetinin aydınlatılması gerekir. Aristo mantığının destekçilerinin veya karşıtlarının genel olarak tartışma ve konuşmaları, kıyasın değeri ve önemi, gerçekte bu düşünme türü hakkındadır. Muhalifler bu düşünme türüne herhangi bir değer ve önem vermemektedirler.

Aristo mantığına taraf olanlar ise kıyasa dayalı düşünmeye sadece değer vermekle kalmayıp, aynı zamanda örtülü ve bilinçsiz bir şekilde dahi olsa diğer her türlü düşünme türünün tasımsal düşünme üzerine inşa edildiğini iddia etmektedirler.

“Düşünce”nin Tanımı

“Düşünce” insanoglunun zihinsel eylemlerinden, hatta en ilginç olanlarından biridir. Zihin birkaç eylem gerçekleştirir. Biz, “düşünme” eyleminin açığa kavuşması ve “düşünce”nin tanımının zihnimizde belirgin bir mefhum ve anlam kazanması için bu eylemleri liste şeklinde açıklayacağız.

1. Zihnin gerçekleştirdiği ilk eylem dış dünyayı betimleyebilmesi ve resimleyebilmesidir. Zihin duyular yoluyla nesnel şeylerle ilişki kurar ve bunlara ait birtakım sûretleri kendinde toplar. Gerçekleştirdiği bu eylem açısından zihnin bu hali, görüntüleri film üzerine yansıtan bir fotoğraf makinesi gibidir. Şimdiye kadar İsfahan’a gitmemiş olduğumuzu, ilk defa gittiğimizi ve oranın tarihî yapılarını gözlemlediğimizi varsayalım. Bu tarihî yapıların gözlemlenmesi neticesinde zihnimizde bir dizi tasvir resmedilir. Zihnimiz bu eylemi gerçekleştirmede sadece “edilgen” konumundadır. Yani bu açıdan zihnin faaliyeti sadece “kabul ediş” ve “benimseyiş”tir.

2. Duyular yoluyla bazı görüntü ve sûretleri zihnimizde topladıktan sonra zihnimiz boş durmaz. Yani zihnin işi yalnızca görüntüleri depolamak değildir, aksine saklanmış görüntüleri kimi nedenlerle zihnin gizli bölümlerinden kendi açık görüntülüğüne aktarır ve açığa

vurur. Bu eylemin adı hatırlatmadır. Hatırlatma boş yere ve hesapsız değildir. Zihindeki hatıralar sanki bir zincirin birbirine bağlanmış halkaları gibidirler. Halkalardan biri dışarı çekildiğinde ardından başka bir halka ve onun ardından da bir başka halka ortaya çıkar. Psikologların deyimiyle anlamlar birbirini çağırıştırır. “Söz sözü açar” denildiğini duymuşsunuzdur. Bu, anlam çağırışımı ve hatıraların teselsülüdür.

O halde zihnimiz, sırf “edilgi” olan resmetme ve basımlamaya, aynı şekilde koruma ve toplamaya ek olarak “etkinlik” özelliğine de sahiptir. Bu etkinlik, toplanmış görüntüleri psikolojide açıklanan bir dizi belirli kurallara uygun olarak hatırlamasıdır. “Çağırışimsal anlam” eylemi, herhangi bir müdahale, tasarruf, azaltma ve çoğaltma olmaksızın toplanmış görüntüler üzerinde gerçekleşir.

3. Zihnin gerçekleştirdiği üçüncü eylem, çözümleme ve birleştirmedir. Zihin yukarıdaki iki eyleme ek olarak üçüncü bir eylem daha gerçekleştirir. Bu eylem, zihnin dışarıdan aldığı özel bir görüntü ve süreti çözümlemesidir, yani onu birkaç parçaya ayırıp tahlil etmesidir. Oysa bu süret dışarıda herhangi bir çözümlemeye maruz kalmamıştı. Zihnin gerçekleştirdiği çözümlemeler birkaç türdür. Bazen bir görüntüyü birkaç görüntüye ayırır, bazen de birkaç anlama ayırıştırır. Bir görüntünün birkaç görüntüye bölünmesi, bir organlar bütününe sahip olan bir bedenin organlarını, zihnin kendi kapasitesi dahilinde birbirinden ayırması ve ara sıra başka bir şeye bağlamasına benzer. Bir görüntünün birkaç anlama bölünmesi, “çizgi”nin “tek boyutlu bitişik nicelik” şeklinde tanımlanmak istenmesi gibidir. Yani çizginin mâhiyetini nice-lik, bitişik oluş ve tek boyut şeklinde üç parçaya ayırması

gibidir. Hâlbuki dışarıda üç şey bulunmamaktadır. Zihin bazen de bileşim yapar. Bunun da türleri vardır. Bunlardan biri, birkaç sûreti birbirine bağlamasıdır. Örneğin; bir atı insan çehresiyle tasvir etmesi gibi. Filozofun işi gücü anlamların çözümlenmesi, tahlili ve bileşimiyledir. Şair veya ressamın işi ise sûretlerin, görüntülerin çözümlenmesi ve bileşimiyledir.

4. Soyutlama ve genelleme: Zihnin bir diğer eylemi de duyular yoluyla elde ettiği tikel zihinsel sûretleri “soyutlaması”dır. Yani dışarıda her zaman birlikte bulunan ve zihnin de birlikte kavradığı birkaç şeyin zihin tarafından birbirinden ayrıştırılmasıdır. Örneğin; zihin, sayıyı her zaman bir sayılanda ve maddî bir şeyle birlikte kavrar. Ancak daha sonra onu, sayıları sayılandan ayrı tasavvur edebilecek şekilde soyutlar ve ayrıştırır. Soyutlama eyleminin üzerinde “genelleme” eylemi bulunur.

“Genelleme”, zihnin elde ettiği tikel sûretleri kendi içirisinde tümel kavramlara dönüştürmesidir. Örneğin; zihin duyular yoluyla Zeyd, Amr, Ahmed, Hasan, Mahmud gibi bireyleri görür. Ancak daha sonra bunların hepsinden “insan” adında tümel ve genel bir kavram oluşturur.

Kuşkusuz zihnin hiçbir zaman genel kavram olarak insanı duyulardan biri aracılığıyla idrâk edemeyeceği açıktır. Aksine Hasan, Mahmud, Ahmed gibi münferid insanların algıladıktan sonra bunların tamamından bütüne ve genele ilişkin bir sûret ortaya koyar.

Zihin gerek çözümleme ve bileşim eyleminde gerekse soyutlama ve genelleme eyleminde, duyuların verileri üzerinde müdahale ve tasarrufta bulunur. Bu bazen çözümleme ve bileştirme, bazen de soyutlama ve genelleme şeklinde gerçekleşir.

5. Zihnın beşinci ve gerçekte bizim açıklamak istediğimiz eylemi, düşünce ve çıkarımdır (tefekür ve istidlâl). Düşünce ve çıkarım, bilinmeyen ve meçhul bir olgunun keşfi için bilinen ve malum birkaç olgunun birbiriyle ilişkilendirilmesinden ibarettir. Gerçekte düşünmek, düşünceler arasında bir tür evlilik, doğum ve üremedir. Başka bir ifadeyle düşünme, kâr elde etmek ve ana sermayeyi arttırmak için bir tür düşünce yatırımdır. Düşünme eylemi, bir tür bileşimdir. Ancak akim ve kısır olan muhayyel ve hayalperestçe bileşimlerin aksine, doğurgan ve sonuç verici bir bileşimdir.

“Kıyasın değeri” konusunda söz edilmesi gereken mesele, gerçekten zihnimiz kendi bilgilerini bileştirme ve bir araya getirme sûretiyle yeni bir bilgi elde etmeye ve bu yolla bir bilinmeyeni bilinene dönüştürmeye muktedir olup olmadığı meselesidir. Acaba bilgi elde etme ve bilinmeyeni bilinene dönüştürmesinin yegâne yolu dış dünya ile doğrudan bağlantı kurarak bilgi dağarcığını genişletmesi midir? Yoksa bilgilerin zihnın içerisinde ilişkilendirilmesiyle yeni bilgi elde edilemez mi?

Bir tarafta deneyciler ve duyumcular arasındaki, diğer tarafta akılcılar ve tasımcılar arasındaki görüş ayrılığı bu konu ile ilgilidir. Deneycilere göre yeni bilgileri elde etmenin tek yolu duyular aracılığıyla eşya ile doğrudan temastır. O halde eşya üzerinde doğru araştırma yapmanın yegâne yolu “tecrübe”dir. Ancak akılcılar ve tasımcılar, tecrübenin bu yollardan bir tanesi olduğunu, önceki bilgileri ilişkilendirerek bir dizi yeni bilginin elde edilebileceğini iddia ederler. Başka bilgileri elde etmek için bilgileri birbiriyle ilişkilendirmek “tanım”, “kıyas” ve “delil” diye tabir edilir.

Aristo mantığı, tecrübeyi güvenilir kabul etmenin ve onu kıyasın altı öncülü ve esasından biri olarak saymanın yanında, bilinmeyenlerin keşfi ve bunların bilinene dönüştürülmesi için bilinenlerin kullanılmasından ibaret olan kıyasın kural ve kaidelerini açıklar. Kuşkusuz, bilgileri elde etmenin yolu bilinmeyen şeylerle doğrudan temas ile sınırlı olması ve bilgilerin asla bilinmeyenlerin keşfi için araç olmaması durumunda Aristo mantığı önemsiz ve anlamsız olacaktır.

Biz burada genellikle öğrencilerin zihni için bir bilmece şeklinde sunulan basit bir örneği, zihnin kimi zaman nasıl kendi bilgilerini bir bilinmeyi elde etmek için basamak olarak kullandığının ortaya çıkması için mantıkî açıdan çözümleyip analiz edeceğiz. Üç tanesi beyaz ve iki tanesi kırmızı, beş şapkanın olduğunu ve üç kişinin sırayla bir merdivenin basamaklarına oturduğunu varsayın. Doğal olarak merdivenin üçüncü basamağına oturan kişi diğer kişiyi, ikinci basamağa oturan kişi sadece birinci basamağa oturan kişiyi görmekte, ilk basamağa oturan kişi ise diğer iki kişiyi kesinlikle görmemektedir. Ayrıca birinci ve ikinci basamağa oturanlar arkalarına bakmazlar. Bu kişilerin gözlerini bağlayıp her birinin başına şapkalardan biri konulur, geri kalan iki şapka gizlenir. Ardından bu kişilerin gözleri açılır ve her birine “Başındaki şapkanın rengi nedir?” diye sorulur. Üçüncü basamağa oturan üçüncü kişi diğer iki kişinin şapkalarına baktıktan sonra düşünür ve “Bilmiyorum” der. İkinci basamakta oturan kişi ilk basamakta oturan kişinin şapkasına baktıktan sonra kendi şapkasının renginin ne olduğunu anlar ve “Benim şapkam beyaz renklidir” der. İlk basamakta oturan kişi ise hemen “Benim şapkam kırmızıdır” der.

Şimdi birinci ve ikinci basamakta oturan kişilerin kendi başlarındaki şapkayı görmeksizin hangi zihinsel çıkarıma dayanarak –ki kıyas türü dışında bir şey olamaz– başlarındaki şapkanın rengini bulduklarını ve üçüncü basamakta oturan kişinin neden başındaki şapkanın rengini keşfedemediğini açıklamalıyız.

Üçüncü basamakta oturan kişinin şapkasının rengini bilememesinin nedeni, birinci ve ikinci basamakta oturan kişilerin şapkalarının renginin onun için hiçbir şeyin delili olmamasıdır. Çünkü biri beyaz, diğeri kırmızıydı. O halde bu iki şapka dışında biri kırmızı, iki tanesi beyaz üç şapka daha bulunmaktadır. Onun şapkasının rengi beyaz olacağı gibi kırmızı da olabilir. Bu nedenle “Bilmiyorum” dedi. Üçüncü basamakta oturan kişi, sadece diğeri iki kişinin şapkasının kırmızı olması durumunda kendi şapkasının rengini keşfedebilirdi. Bu durumda o hemen “Şapkamın rengi beyazdır” diyebilirdi. Çünkü o, iki kişinin şapkalarının renginin kırmızı olduğunu görseydi ve sadece iki tane kırmızı renkli şapkanın olduğunu bildiğinden “Şapkam beyazdır” yargısında bulunurdu. Ancak o, iki kişiden birinin şapkası kırmızı ve diğerekinin ise beyaz olduğu için kendi şapkasının rengini bulamadı. Fakat ikinci basamakta oturan kişi, üçüncü basamakta oturan kişinin “Ben bilmiyorum” dediğini duyar duymaz, kendisinin ve birinci basamakta oturan kişinin başlarındaki şapkaların kırmızı renkli olmadığını, farklı renklerde olduğunu anladı. Aksi takdirde üçüncü kişi “Ben bilmiyorum” demezdi, aksine şapkasının renginin ne olduğunu bilebilirdi. O halde ya kendisinin ve birinci kişinin şapkasının beyaz olması gerekir ya da biri kırmızı diğeri beyaz olmalıdır. Birinci kişinin şapkasının

kırmızı renkli olduğunu gördüğünden dolayı kendi şapkasının beyaz renkli olduğunu anladı. Yani her iki şapkanın kırmızı olmadığı bilgisinden (ki bu bilgi üçüncü kişinin sözünden anlaşıldı) ve birinci kişinin şapkasının kırmızı olduğu bilgisinden kendi şapkasının beyaz renkli olduğunu keşfetti.

Birinci kişinin kendi şapkasının renginin kırmızı olduğunu anlayabilmesinin nedeni ise üçüncü kişinin söylediklerinden kendi şapkasının ve ikinci kişinin şapkasının kırmızı renkli olmadığı, farklı renklerde olduğu bilgisini ve ikinci kişinin “Benim şapkam beyazdır” ifadesinden de kendi şapkasının beyaz olmadığı bilgisini elde etti. Çünkü beyaz olması durumunda ikinci kişi kendi şapkasının rengini ortaya çıkaramazdı. Bu iki bilgiden şapkasının kırmızı renkli olduğunu keşfetti.

Bu örnek her ne kadar öğrenciler için bir bilmece niteliği taşısa da zihnin, kimi konularda gözlemin müdahalesi olmaksızın, sadece zihinsel kıyas, çözümleme ve analiz eylemi ile bir bilinmeyeni keşfedebileceğini gösteren güzel bir örnektir. Gerçekte bu konularda zihin kıyas oluşturmakta ve sonuca ulaşmaktadır. İnsan dikkat ederse zihnin bu konularda yalnızca bir kıyas oluşturmadığını, aksine birden fazla kıyas oluşturduğunu görür. Ancak zihin bu kıyasları o kadar hızlı teşkil eder ve netice alır ki insan, zihnin ne kadar fazla eylem gerçekleştirdiğini çok az fark eder. Kıyasın mantıksal kurallarını bilmek, insanın kıyas kullanımının doğru şeklini bilmesi ve oldukça fazla vuku bulan yanlışlara düşmemesi açısından faydalıdır.

Yukarıdaki örnekte ikinci kişinin oluşturduğu ve şapkasının rengini keşfettiği kıyasların tarzı şu şekildedir:

Eğer benim şapkamın ve birinci kişinin şapkasının rengi kırmızı olsaydı, üçüncü kişi “Bilmiyorum” demezdi. Fakat o, “Ben bilmiyorum” dedi. O halde benim şapkam ve birinci kişinin şapkası aynı renkte, yani kırmızı değildir (bu bir koşullu kıyastır ve buraya kadar sonucu, birinci ve ikinci kişinin şapkalarının renginin kırmızı olmadığını).

Mademki benim şapkamın rengi ve birinci kişinin şapkasının rengi kırmızı değildir, o halde ya her ikisi de beyazdır ya da biri beyaz, diğeri kırmızıdır. Ancak her ikisi de beyaz değildir. Çünkü birinci kişinin şapkasının kırmızı renkli olduğunu görüyoruz. Öyleyse biri beyaz, diğeri de kırmızıdır.

Öte taraftan ya benim şapkam beyaz ve birinci kişinin şapkası kırmızıdır ya da birinci kişinin şapkası beyaz ve benim şapkam kırmızıdır. Ancak birinci kişinin şapkası kırmızıdır. O halde benim şapkam beyazdır.

Birinci kişinin teşkil ettiği zihinsel kıyaslar ise şöyledir:

Eğer benim ve ikinci kişinin şapkası kırmızı olsaydı, üçüncü kişi “Bilmiyorum” demezdi. Fakat bilmediğini söyledi. O halde benim ve üçüncü kişinin şapkasının rengi, her ikisi birden kırmızı değildir. (Koşullu kıyas)

Mademki her ikimizin şapkası kırmızı değil, ya her ikisi beyaz ya da biri beyaz diğeri kırmızıdır. Ancak her iki şapka beyaz değildir. Çünkü her ikisi de beyaz olsaydı, ikinci kişi şapkasının beyaz renkli olduğunu keşfedemezdi. Öyleyse biri kırmızı, biri beyazdır. (Koşullu kıyas)

Şapkalardan biri beyaz, biri de kırmızı olduğuna göre ya benim şapkam beyaz ve ikinci kişinin kırmızı ya da ikinci kişinin şapkası beyaz ve benim şapkam kırmızıdır.

Ancak benim şapkam beyaz olsaydı, ikinci kişi kendi şapkasının beyaz renkli olduğunu keşfedemezdi. Öyleyse benim şapkam beyaz değil, kırmızıdır.

İkinci kişinin kullandığı üç kıyastan birinde “gözlem”, öncüllerden biridir. Ancak birinci kişinin gerçekleştirdiği kıyasların hiçbirinde gözlem müdahil değildir.

ON DÖRDÜNCÜ DERS

Kıyasın Değeri (2)

Mantığın Faydalı Veya Faydasız Olması

Aristo mantığının değerini inkâr edenlerin, bu mantığın ya faydasını ya da doğruluğunu inkâr ettiklerini söyledik. Biz öncelikle mantığın faydalı oluşunun kaynağını ele alıp inceleyeceğiz. Bu açıdan mantığa yöneltilen eleştiriler ve itirazların başlıcaları şunlardır:

1. Eğer mantık (Aristocu mantık) faydalı olsaydı, bu mantıkla donanmış alim ve filozofların yanılgıya düşmeleri ve aralarında anlaşmazlığın olmaması gerekirdi. Hâlbuki bunların hepsinin birçok yanlış yapmış olduklarını, birbirine zıt ve çelişik görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz.

Bu eleştiriye şu şekilde cevap verilebilir: Öncelikle mantık kıyasın form ve şeklinin doğruluğundan sorumludur, daha fazlasıyla değil. İnsanın hatasının kaynağının, önermelerin kendilerinden oluşturulduğu birincil maddelerin olması mümkündür. Bu birincil maddelerin doğru olması ve hatanın kaynağının düşüncenin şekli, düzeni ve yapısında kullanılan bir tür mugâlata ve saf-sata olması da mümkündür.

Mantık –önceki derslerde yaptığımız tanımdan anlaşıldığı üzere– ikinci bakımından düşüncenin doğruluğundan sorumludur. Ancak birinci açıdan fikrin doğruluğunu ve sıhhatini garanti edecek hiçbir kural ve kaide bulunmamaktadır. Tek güvence düşünen kişinin dikkati ve denetimidir. Örneğin; bir dizi duygusal ve deneysel önermelerden birtakım önermelerin oluşturulması, ancak bu tecrübelerin bazı sebeplerden dolayı eksik ve kesin olmamaları ve bunların aksinin ispatlanması mümkündür. Konunun bu yönü, bu açıdan “geleneksel mantık” (formel mantık) olarak adlandırdıkları Aristo mantığının sorumluluğunda değildir. Aristo mantığının sorumluluğunda yer alan, düzensizlik bakımından hata ve yanılginın kaynağı olmayacak şekilde söz konusu önermelerin doğru bir biçimde düzenlenmesidir.

İkinci olarak; mantıkla donanmış olmak, kıyasın şekli açısından bile olsa kişinin yanlış yapmaması için yeterli değildir. Kişinin yanlıştan korunmasını sağlayan, mantığın doğru ve yerinde kullanılmasıdır. Nitekim tıp ilmiyle donanmış olmak sağlığın korunması veya tedavi için yeterli değildir, bu ilmi kullanmak gerekir. Mantıkla donanmış alimlerin mantukî yanlışları mantuk ilke ve kurallarını kullanmadaki acelecilikleri ve kolaycılıkları sebebiyledir.

2. Mantığın ilimlerin aracı olduğunu, ancak Aristo mantığının hiçbir şekilde iyi bir araç olmadığını, yani bu mantıkla donanmış olmanın insanın bilgilerini artırmadığını ileri sürmektedirler. Aristo mantığının asla doğanın bilinmeyenlerini bizim için bilinir hale dönüştürmeyeceğini; bizim, gerçekten araç olan ve bizi yeni buluşlara götürecek bir alete sahip olmayı istememiz durumunda bu aletin mantık ve kıyas değil, tabiatın doğrudan

incelenmesi, “deney” ve “tümevarım” olduğunu; Aristo mantığının bir alet olarak tard edildiği ve yerine araştırma ve deneyden faydalandığı yeni dönemde şaşırtıcı ve art arda başarıların elde edildiğini iddia etmektedirler.

Bu eleştiriyi yönelten ve gerçekte bu mugâlatayı ortaya koyan kişiler bazı yanlışlar yapmışlardır. Bu kişiler “mantık ilimlerin aracıdır” cümlesinin “bilgileri elde etme aracı” olduğu anlamına geldiğini, yani mantık ilminin işinin bizim için bazı veri ve bilgiler hazırlamak olduğunu sanmış veya bu şekilde göstermişlerdir. Farklı bir ifadeyle, insanoglunun düşüncesi için mantığın, oduncu için odunları toplamakta kullandığı kesere benzediğini sanmışlardır. Hâlbuki mantık sadece “ölçme aleti”dir, yani doğru ve yanlış gösterir. Üstelik düşüncenin madde ve malzemesini değil, form ve şeklini ölçme aletidir. Bu yüzden mantığı duvar ustasının terazi ve şakulüne benzetmişlerdir. Duvar ustası duvarı örerken duvarın dik oluşunu şakulle, düz oluşunu da terazi ile belirler. Şakul ve terazi ne tuğla, toprak, kireç, çimento vb. temin etmenin aracıdır, ne de bu malzemelerin sağlamlığını ve kusurunu ölçme aletidir.

Düşünsel maddelerin elde edilme aracı kıyas, tümevarım (istikrâ’), benzetmedir (temsîl). Daha önce de belirttiğimiz gibi bunlardan hiçbirisi mantığın içinde yer almaz. Mantık bunların kurallarını açıklar, önem ve değerini onaylar.

Burada, bilginin elde edilme aracı olarak Aristo mantığını reddedenlerin amacının kıyasın değerini inkâr etmek olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, daha önce de ifade edildiği gibi, eğer mantığın meseleleri kıyas ile ilgili kurallar ise o halde Aristo mantığı elde etme aracı değil, ölçme

aracı olsa da kıyasın ölçüm aletidir ve kıyası, bilgi elde etmenin yegâne aracı olarak tanır. Ancak kıyas, ileride açıklayacağımız özel sebeplerden dolayı yeni bilgi edinmede hiçbir şekilde işlevsel değildir. Bilgi ve ilim edinmenin yegâne aracı tecrübe ve istikrâ'dır.

Bu izah, itirazcıların sözlerine yöneltilecek en iyi açıklamadır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Aristo mantığı, kıyası bilgi edinmenin yegâne aracı olarak görmez; aksine bu araçlardan sadece biri olarak tanır. Önceki derste belirttiğimiz ve gelecek derslerde daha iyi ortaya konulacağı gibi kıyasın bilgi edinmenin aracı olduğu inkâr edilemezdir.

Kıyasın savunucularına göre, kıyasın değeri belirlenimsel bir değerdir. Yani kıyas kendi alanında yeni bir sonuç doğurur, o da belirlenimsel şekilde.

“Benzeşim”in değeri zanna dayalı bir değerdir; “tümevarım”ın değeri ise tam tümevarım olması durumunda kesin, eksik tümevarım olması durumunda zannîdir. Ancak çoğunlukla tümevarım ile karıştırılan deneyimin, kesin bir değeri vardır. Her deneyim bir kıyas içerir. Deneyim, açık kıyasların öncüllerindendir ve kendisi kapalı bir kıyas içerir. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da açıkça ortaya koyduğu gibi²⁰, deneyim tümevarım ve benzeşimin değil, kıyasın bir türü olan duyu eyleminin, doğrudan gözlemin ve düşünce eyleminin bir karışımıdır. Matematik mantıkçılarının iddialarına rağmen, dördüncü bir tür mevcut değildir.

Aristo mantığı, deneyimin değerini hiçbir şekilde inkâr etmemektedir. Bir tür kıyas içeren deneyim her ne kadar

²⁰ Bkz. *Mantıku'ş-Şifâ*, Burhan kitabı, Mısır, s. 223.

kıyas gibi mantığın parçası olmasa da, Aristo mantığı deneyimin değeri üzerine kurulmuştur. Bütün mantıkçılar deneyimin katıyet ve kesinlik arz eden esaslar içerisinde yer aldığını ve delilin (burhânın) altı esasından biri olduğunu açıkça beyan etmişlerdir.²¹

Yeni bilim adamlarının başarısı Aristo mantığının reddedilmesinin ürünü değildi. Tabiatı tanımada tasımsal yöntemin yerine tümevarımcı ve deneysel yöntemi –ki duyusal, tümevarımcı ve salt tasımsal yöntemin bir karışımıdır– seçmiş olmalarının ürünüdür. Önceki bilim adamlarının etkinlik ve çalışmalarının durgunluğuna ve düşüşüne sebep olan, metafizik meselelelerinde olduğu gibi tabiatı tanımada da katıksız tasımsal yöntemden faydalanmalarıydı. Ne eskilerin yöntemi Aristo mantığını takiben tümevarımcı ve deneysel metodu reddetme şeklindeydi, ne de sonrakilerin yöntemi Aristo mantığını dışlamakta. Çünkü Aristo mantığı, tümevarımcı ve deneysel yönetime yönelmenin Aristo mantığının dışlanması olarak sayılması için bütün bilimlerde yegâne doğru yöntemin tasımsal yöntem olduğunu kabul etmez.²²

²¹ Bkz. *Mantıku's-Şifâ*, Burhan kitabı, Mısır, s. 95-97, 223 ve 331.

²² Söylenmesi gereken bir husus da şudur: Deneysel metoda yönelmek ve tasımsal yöntemin sınırları ve tekeli dışına çıkmak, yeni dönemden asırlar önce Müslümanlar tarafından başlatılmış ve Avrupalı bilim adamları tarafından tamamlanmıştır. Deneysel yöntemin öncülerinden biri olan Roger Bacon –ki Francis Bacon’dan üç-dört asır önce bu yöntemi seçmiştir–, bunu Endülüslü Müslüman öğretmenlerine borçlu olduğunu itiraf etmiştir. Diğer bir husus ise, ilk defa deneysel yönetime yönelen yeni bilim adamlarının ifrattan tefrite kaymalarıdır. Onlar istikrâ ve deneyim dışında bilgi edinmenin başka yolunun olmadığını sandılar. Yani kıyas yolunu tamamen reddettiler.

3. Aristo mantığında ana değer kıyasa verilmiştir ve kıyas iki öncülден oluşur. Örneğin; kesin kıyas küçük ve büyük önermeden oluşur. Kıyas herhangi bir fayda sağlamaz. Çünkü kıyasın öncülleri bilinirse sonuç kendiliğinden ortaya çıkar. Kıyasın öncüllerinin bilinmemesi halinde sonuç da belirsizdir. O halde kıyasın faydası nedir?

Bu tenkite verilecek cevap şöyledir: Sadece öncüllerin bilinmesi, sonucun bilinmesi için yeterli değildir. Sonuç, öncüllerin yaklaşması durumunda belli olur. Kıyasın sonucunu doğuran yaklaşma dışı ve erilin cinsel ilişkide bulunmasına benzer ve cinsel ilişki olmaksızın çocuk dünyaya gelmez. Ancak yaklaşma doğru şekilde gerçekleşirse doğru sonuç, yanlış şekilde gerçekleşirse hatalı sonuç elde edilir. Mantığın işi doğru yaklaşmayı yanlış yakınlıktan ayırt etmektir.

4. Kıyasta öncüller doğru ise sonuç da doğru, öncüller yanlış ise sonuç da buna bağlı olarak yanlıştır. O halde mantık bu yanlışların düzeltilmesinde hiçbir etkiye sahip olamaz. Çünkü sonucun doğru ve hatalı olması yalnızca öncüllerin doğru ve yanlış olmasına bağlıdır, başka bir şeye değil.

Bu eleştiriye cevabı şöyledir: Öncüllerin yüzde yüz doğru olması, ancak şeklin hatalı ve yakınlığın yanlış

Ancak iki-üç asır sonra kıyas, istikrâ' ve deneyimden (ki İbn Sînâ'nın deyiimiyle bu ikisinin bir karışımıdır) her birinin kendi yerinde faydalı ve gerekli olduğu ve önemli olanın bunlardan yararlanma hususlarını bilmek olduğu anlaşıldı. Bu noktada, bu yöntemlerin her birinin nerede kullanılacağını aydınlatan "metodoloji" veya "yöntem bilimi" adında çok yararlı bir bilim dalı meydana geldi. Bu bilim dalı henüz birincil aşamalarını katetmektedir.

olması nedeniyle sonucun yanlış olması mümkündür. Bu eleştiri de önceki eleştiri gibi sonucun doğru ve yanlış olmasında biçim, şekil ve düşünce yapısının rolüne dikkat etmemekten ortaya çıkmıştır. Üçüncü ve dördüncü tenkitler, Fransız düşünür Descartes'in sözlerinden alınmıştır.²³

5. Mantığın azamî becerisi kıyasın şekline yönelik zihin yanılgısını önlemektir. Ancak mantık, kıyasın maddeindeki hatayı önlemeye yönelik bir kural ve kaideye sahip değildir. Öyleyse mantık faraza, kıyasın şekli bakımından bize güven verse dahi kıyasın maddesi bakımından bize güven vermeye muktedir değildir. O halde hata yolu açıktır ve mantık faydasızdır. Bu durum aynen kış mevsiminde iki kapılı bir evimizin olmasına ve sadece bir kapıyı kapatmamıza benzer. Kuşkusuz diğer kapının açık olmasıyla içeriye soğuk hava girecek ve bir kapıyı kapatmanın hiçbir faydası olmayacaktır.

Bu eleştiri, kelâm bilgini Sayrafi tarafından Mattâ bin Yûnus'a yöneltilen ve Emin Esterâbâdî'nin *Fevâidü'l-Medeniyye* adlı eserinde güzel bir şekilde açıkladığı itirazın kendisidir.

Ancak bu eleştirinin cevabı şöyledir: Kıyasın şeklinde hatanın önlenmesi göreceli bir faydadır. Kıyasın maddesinde hatanın önlenmesi, her ne kadar mantıkî kural ve kaidelerle mümkün değilse de daha fazla dikkat ve özen göstererek maddeye nazaran güven sağlanabilir. O halde kıyasların maddesinde tam bir dikkatle ve şeklinde mantık kurallarına riayetle hatanın meydana gelmeyeceğinden emin olunabilir. Şekil ve madde yoluyla hatanın gerçekleşmesinin iki kapıdan soğuğun girmesine benzetilmesi

²³ Bkz. *Avrupa'da Felsefenin Seyri*, c. 1, s. 132 ve 163.

mugâlata ve yanıltmacadan öte değildir. Çünkü iki kapıdan her biri tek başına iki kapı kadar odanın havasını soğutabilir. Yani odanın havasını yaklaşık olarak diğer tarafların havasıyla eşitler. O halde bir kapıyı kapatmanın faydası yoktur. Ancak şekil hatalarının madde yoluyla veya madde hatalarının şekil yoluyla geçişi imkânsızdır. Öyleyse faraza, hiçbir şekilde madde hatalarını önlemeye muktedir değilsek dahi şekil hatalarını önlemek yoluyla göreceli bir fayda sağlarız.

ON BEŞİNCİ DERS

Kıyasın Değeri (3)

Önceki derste Aristo mantığının faydalı oluşuna yöneltlen itiraz ve eleştiriden söz ettik. Şimdi de bu mantığın doğruluğuna yöneltlen ve onu boş, saçma, temelsiz ve yanlış kabul eden eleştirileri sırasıyla açıklayacağız. Elbette, her ne kadar sevgili öğrencilerin zihninin aydınlanması için bu eleştirilerin büyük çoğunluğunu –şimdiden itibaren Aristo mantığına ne tür saldırıların yapılmış olduğunu bilmeleri için– açıklamamız gerekiyorsa da, burada ancak bu eleştirilen bazılarını yanıtlayacağımızı hatırlatmalıyız. Çünkü bunlardan bazılarına cevap verilmesi felsefe bilgisi gerektirir. Bu nedenle bunların cevaplarını felsefede aramak zorundayız.

1. Mantığın değeri, kıyasın değerine bağlıdır. Çünkü doğru kıyas yapmanın kurallarını açıklar. Kıyasların büyük çoğunluğu kesin kıyastır ve dört şekilde gerçekleşen kesin kıyaslar çoğunlukla ilk şekilde gerçekleşir. Zira diğer üç şekil bu şekle dayanmaktadır. Mantığın temel basamağını ve esasını oluşturan birinci şekil devir (döngü), temelsiz ve geçersizdir. O halde mantık ilmi temelden çürük ve geçersizdir.

Yukarıdaki durumun açıklaması şudur: “İlk şekilde” örneğin şöyle deriz:

“Her insan hayvandır.” (küçük önerme)

“Her hayvan cisimdir.” (büyük önerme)

“O halde insan cisimdir.” (sonuç)

Bu örnekte yer alan “Her insan cisimdir” önermesi, diğer iki önermenin ürünü ve sonucu hükmünde olduğu için önceden her iki öncül, bu cümleden olarak büyük önerme hakkında bilgi sahibi olduğumuz zaman bizim için açıklık kazanacaktır. Başka bir ifadeyle, sonucu bilmek büyük önermeyi bilmeye bağlıdır. Öte taraftan büyük önerme tümel bir önerme hükmünde olduğu için önceden tikellerinin her birinin ortaya çıkmış olması durumunda bilinecektir. O halde “Her hayvan cisimdir” önermesi, önceden hayvan türlerini ve bunlar arasında sayılmak üzere insanı tanımış ve insanın cisim olduğuna dair bilgi edinmiş olmamız durumunda bizim için açıklık kazanıp gerçekliği kesinleşecektir. Öyleyse büyük önermeyi bilmek (Her hayvan cisimdir), sonucun bilinmesine bağlıdır.

O halde sonuç hakkında bilgi, büyük önerme hakkında bilgi sahibi olmaya ve büyük önerme hakkında bilgi sonuç hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır ve bu “açık devir”dir.

Bu eleştiri, *Nâme-i Dânişverân*’da nakledildiğine göre, Nişabur’da gerçekleştirdikleri görüşme sırasında Ebû Sa’îd Ebu’l-Hayr’ın İbn Sînâ’ya yönelttiği ve İbn Sînâ’nın da cevapladığı eleştiridir. İbn Sînâ’nın cevabının kısalığı ve özet halinde olması sebebiyle bazıları için anlaşılır olmayabileceğini göz önünde bulundurarak, daha geniş bir

açıklama ve bazı eklemelerle bu eleştiriye cevap vereceğiz. Ardından da İbn Sînâ'nın cevabına yer vereceğiz. Bizim cevabımız şu şekildedir:

Öncelikle bu çıkarımın kendisi kıyasın birinci şekliyle yapılmış bir kıyastır. Çünkü özeti şöyledir:

Birinci şekil devirdir.

Ve devir bâttır.

Öyleyse birinci şekil bâttır.

Öte yandan birinci şekil geçersiz olduğundan, bir geçersiz ve bâtıla dayanan her şey bâttır kıyasının hükümüyle, kıyasın birinci şekline dayanan diğer kıyas şekilleri de bâttır.

Görüldüğü üzere Ebû Sa'îd'in birinci şeklin geçersizliği için çıkarımı, birinci şekil türünden bir kıyastır.

Buna göre, eğer birinci şekil bâttır ise birinci şekle dönen Ebû Sa'îd'in kendi çıkarımı da bâttır. Ebû Sa'îd birinci şekille birinci şekli çürütmek istemiştir ve bu aldatmadır.

İkincisi, tümel büyük önerme hakkındaki bilginin, bu önermenin tikelleri hakkında bilgiye bağlı olduğu görüşünün irdelenmesi gerekir. Eğer kasıt büyük önerme hakkında bilginin bu önermenin tikelleri hakkında ayrıntılı bilgiye bağlı olduğu, yani bir tümel hakkında bilgi edinmek için önce tek tek tikellerin incelenmesi sûretiyle genel bir hükmün ortaya konması, yani istikrâ' edilmesi ise, bu görüşün temeli ve esası doğru değildir. Çünkü bir tümel hakkında bilgi edinmenin yolu tikellerin istikrâ'ına münhasır değildir. Zira "Devir imkânsızdır" örneğinde olduğu gibi, bazı tümeller hakkında, deneysel ve tümevarımsal geçmiş olmaksızın baştan itibaren bilgi sahibiyizdir. Bazı tümelleri ise tikellerin birkaç ögesinin deneyimi

yoluyla elde ederiz ve diğer öğeleri denememize gerek yoktur; bir doktorun, ilacın özelliği ve hastanın durumunun seyri hakkındaki bilgisi gibi. Bir tümel, sayılı birkaç olgu üzerinde denenmesi yoluyla elde edildiği zaman bir kıyasla diğer olgulara da genelleştirilir.

Fakat kasıt, büyük önermenin bilinmesi tikeller ve bu cümleden olarak sonucun bilinmesi ve deyim yerindeyse sonuç hakkındaki bilginin büyük önerme içerisinde yer aldığı ise, bu görüş doğrudur. Ancak sonuçta istenilen ve kıyasın da kendisinden dolayı kurulduğu şey, sonuca dair basit, özet ve derlenmiş değil, ayrıntılı bilgidir. Öyleyse gerçekte her kıyasta sonuç hakkında ayrıntılı bilgi büyük önerme içerisinde sonuca dair karmaşık ve özet bilgiye bağlıdır. Bunun ise hiçbir sakıncası yoktur ve “devir” de değildir. Zira iki tür bilgidir.

İbn Sînâ’nın Ebû Sa’îd’e verdiği yanıt ise şu şekildeydi: Sonuçtaki sonuca dair bilgi ayrıntılıdır ve büyük önerme içerisinde sonuç hakkında bilgi özet ve karmaşık bilgidir. Bunlar iki tür bilgidir.

2. Her kıyas ya bilinenin tekrarıdır ya da sonuca neden olan şeyi, o sonucu ispatlamakta kullanma safsatasıdır (döngüsel nedensellik). Çünkü şu şekilde bir kıyas teşkil ettiğimizde:

“Her insan hayvandır
Ve her hayvan cisimdir.
O halde insan cisimdir.”

ya “Her hayvan cisimdir” (büyük önerme) önermesi içerisinde hayvan türlerinden biri olan insanın da bir cisim olduğunu biliyoruz, ya da bilmiyoruzdur. Şayet biliyorsak, bu durumda sonuç önceden büyük önermede

belliydi ve bir kez daha tekrarlanmış oldu. O halde sonuç, büyük önermede bilinenin tekrarıdır ve yeni bir şey değildir. Şayet bilinmiyorsa, bu durumda halen bilinmeyen kendisini, kendisi için delil olarak kabul etmiş ve büyük önerme içerisine yerleştirmişizdir ve bu, sonuca neden olan şeyi, o sonucu ispatlamakta kullanma safhasıdır. Yani bilinmeyen bir şeyin kendisi, kendi için delil olmuştur.

Bu eleştiri on sekizinci yüzyılda yaşamış ünlü İngiliz filozof J. Stuart Mill'in yönelttiği eleştiridir.²⁴

Görüldüğü gibi, bu istidlâl yeni bir husus içermemektedir. Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'ın eleştirisiyle otak bir kökene sahiptir ve bu da, önceden sonuç hakkında bilginin (tümevarım yoluyla) elde edilmiş olması durumunda büyük önerme hakkında bilgi edinileceği şeklindedir.

Bu eleştirinin cevabı daha önce verdiğimiz gibidir. Ancak "Acaba sonuç büyük önermenin içerisinde belli midir yoksa belirsiz mi?" sorunun cevabı ise İbn Sînâ'nın, "Sonuç özet halinde belli, ayrıntılı olarak belli değildir" şeklinde Ebû Sa'îd'e verdiği cevabın aynısıdır. Bu yüzden ne bilinenin tekrarıdır, ne de döngüsel nedenselliktir.

3. Aristo mantığı, kıyas mantığıdır ve kıyasın esası, zihnin düşünsel seyrinin daima "nuzûlî", yani yukarıdan aşağıya doğru olduğuna dayanır. Yani zihnin tümel den tikele geçişidir. Geçmişte zihnin öncelikle tümel-leri idrâk ettiği ve ardından tümeler aracılığıyla tikelleri idrâk ettiği sanılıyordu. Ancak son araştırmalar, durumun

²⁴ Bkz. *Mantıkuş-Sûrî*, Ali Sami en-Neşşâr, s. 21 ve 22; *Avrupa'da Felsefenin Seyri*, c. 3, J. Stuart Mill'in hayatı ve felsefesi bölümü; *Mantık-ı Sûrî*, Muhammed Hansârî, c. 2, s. 183.

tam aksinin söz konusu olduğunu, zihnin daima yukarıya doğru ve tikelden tümele seyir ve hareket izlediğini ortaya koymuştur. Bununla beraber çağdaş psikolojinin zihin ve zihnin faaliyetleri üzerinde yaptığı kesin araştırmalar açısından tasımsal yöntem mahkûm edilmiş ve dışlanmış. Başka bir ifadeyle, kıyasa dayalı düşünme temelsizdir ve düşünmenin yegâne yöntemi tümevarımdır.

Bu itiraz, önceki itirazlar içerisinde ifade edilen bir konunun bilgece açıklamasıdır. Cevabı ise şu şekildedir: Zihnin hareketini yukarı yönlü hareketle sınırlandırmak kesinlikle doğru değildir. Zira öncelikle, defalarca söylediğimiz gibi deneysel olgulardan bilimsel deneyim ve sonuç çıkarma, zihnin hem yukarı yönlü hem de aşağı yönlü seyrinin olduğuna en iyi tanığı ve kanıtıdır. Çünkü zihin, birkaç olgu üzerinde yapılan deneyden genel bir kural çıkarır ve böylece yukarı yönlü bir hareket ortaya koyar. Daha sonra bu genel kuralı tasıma dayalı şekilde diğer olgulara genelleştirir ve aşağı yönlü ve tasıma dayalı bir hareket izler.

Üstelik zihnin kesin ilkelerinin tamamı deneysel ve duyuşal değildir. Zihnin yargısı “Devir batıldır”, “Bir cismin aynı anda iki farklı yerde bulunması imkânsızdır” ve istenen yargının imkânsız veya zorunlu olduğu bunlara benzer onlarca örnekte, hiçbir şekilde duyuşal, tümevarımcı ve deneysel olamaz.

“Kıyas tümelden tikele geçirir ve tümelden tikele geçiş yanlış ve imkânsızdır” şeklindeki çıkarımın kendisinin kıyasa dayalı bir çıkarım olması çok şaşırtıcıdır. Çıkarım yapan, nasıl olur da faraza kendi görüşünce bâtil ve geçersiz olan kıyasla kıyası çürütmek ve iptal etmek

ister? Eğer kıyas bâtil ve geçersizse bu kıyas da bâtil ve geçersizdir. Öyleyse kıyasın bâtil oluşuna yönelik bir delil yoktur.

4. Aristo mantığı, iki şeyin bir önerme içerisindeki ilişkisinin daima “içindeleme”²⁵ şeklinde olduğunu varsaymıştır. Bu nedenle kıyası koşullu ve kesin kıyasla, kesin kıyası da bilinen dört şekille sınırlandırmıştır. Hâlbuki içindeleme ilişkisi dışında bir ilişki türü daha bulunmaktadır. Bu ilişki türü matematikte kullanılan “eşitlik” veya “büyüklük” ya da “küçüklük” ilişkisidir. Örneğin;

A açısı B açısına eşittir

ve B açısı C açısına eşittir

O halde “A açısı C açısına eşittir” şeklindeki tasım, mantığın dört şeklinin hiçbirisiyle uyuşmamaktadır. Çünkü “orta terim” tekrarlanmamıştır.

İlk önermede yüklem “eşit” kavramından ibaretir, ikinci önermede ise özne “eşit” kavramından değil, “açı” kavramından oluşmaktadır ve aynı zamanda bu kıyas sonuçludur.

Bu eleştiri Bertrand Russell gibi yeni matematik mantıkçıları tarafından yöneltilmiştir.

Bu eleştirinin yanıtı şu şekildedir: Mantıkçılar –en azından Müslüman mantıkçılar– bu kıyas hakkında bilgi sahibi olup, bu kıyas türüne “eşitlik kıyası” adını vermişlerdir. Ancak onlar eşitlik kıyasının gerçekte, aralarındaki ilişkilerin tümünün “içindeleme” ilişkisi olduğu birkaç kesin kıyas olduğuna inanmaktadırlar. Konunun detaylarını *el-İşârât* vb. mantık kitaplarında araştırmak gerekir.

²⁵ Biri, ötekinin içinde bulunan iki bölüm arasındaki bağlantı.

5. Bu mantık, şekil açısından da eksiktir. Çünkü “Eğer bir şey vücut buluyorsa ve insan ise zorunlu olarak kalbe sahip olmalıdır” cümlesinin söylenmesine temel teşkil eden “Her insan kalp sahibidir” örneğinde olduğu gibi, gerçek ve gerçek olmayan yüklemli önermeler arasında fark gözetmemiştir ve bu fark gözetmemek metafizikte çok önemli hataların kaynağı olmuştur.

Bu eleştirinin cevabı şöyledir: İslâm mantıkçıları tamamen bu hususa dikkat etmiş, bunların arasında ayırım yapmış ve bu ayrıma dikkatle kıyasın şartlarını ifade etmişlerdir. Ancak bu konu kapsamlı ve geniş bir konu olduğundan burada söz konusu etmekten kaçınıyoruz.

6. Aristo mantığı, zihnin kavramları ve tümeleri üzerine inşa edilmiştir. Hâlbuki tümel kavram gerçekliğe sahip değildir. Zihnin tüm tasavvurları tikeldir ve tümel, boş bir lafız dışında başka bir şey değildir.

Bu itiraz da J. Stuart Mill tarafından yöneltilmiştir. Bu kuram “nominalism” adıyla bilinmektedir.

Bu görüşe yanıt felsefede en güzel şekilde verilmiştir.

7. Aristo mantığı, her şeyin daima kendisi olduğunu sanan “hüviyet” esasına dayalıdır. Bu yüzden bu mantıkta kavramlar sabit, katı ve hareketsizdirler. Oysaki gerçekler ve kavramlara egemen ilke, değişimin özdeşi olan –yani bir şeyin kendisi dışında bir şeye dönüşmesi– harekettir. Bu sebeple bu mantık gerçekle uyuşmamaktadır. Tek doğru mantık, kavramlara hareket kazandıran ve “kimlik” ilkesinden uzaklaştıran mantıktır ve bu da diyalektik mantıktır.

Bu tenkit Hegel mantığının takipçileri, özellikle de diyalektik materyalizm ekolünün takipçileri tarafından

dile getirilmiştir. Biz, *Usûl-i Felsefe* kitabının birinci ve ikinci cildinde bu konudan söz etmiştik. Bunu konuyu incelemek dersimizin kapsamı dışındadır.

8. Bu mantık, “çelişkinin yadsınması” ilkesi üzerine kurulmuştur. Halbuki çelişki ilkesi gerçeklik ve zihne egemen en önemli ilkedir.

Bu itirazın yanıtı da *Usûl-i Felsefe* kitabının birinci ve ikinci cildinde verilmiştir. Önceki derslerin birinde de çelişkinin yadsınması ilkesinden söz ettik ve “Felsefe Külliyyâtı” bölümünde yine ele alacağız.

ON ALTINCI DERS

Beş Teknik

Önceki derslerde mükerreren kıyasların maddelerinden söz ettik. Örneğin;

“Sokrates insandır.

Her insan ölümlüdür.

O halde Sokrates ölümlüdür.” kıyasında büyük ve küçük önerme, “kıyasın maddesi”ni oluşturmaktadırlar. Ancak bu iki önerme burada özel bir şekle sahiptirler. Öncelikle, “orta terim” tekrarlanmıştır; ikincisi “orta terim” küçük önermede yüklem ve büyük önermede öznedir; üçüncü olarak, küçük önerme olumludur; dördüncüsü, büyük önerme tümeldir. Bu nitelikler, bu iki önermeye özel bir şekil vermiştir ve bunların tümü “kıyasın şekli”ni oluşturmaktadırlar.

Kıyaslar, etki ve fayda açısından beş farklı türdürler ve kıyasların bu beş türü, onların şekline değil, maddesine ilişkindir. Kıyas ve kıyasa dayalı çıkarım yapan insanların çeşitli hedefleri vardır. İnsanların kıyaslardan hedefi, kıyaslarla bağlantılı olan beş etki ve faydadan biridir.

Kıyastan ortaya çıkan fayda ve ondan amaçlanan hedef kimi zaman “kesin bilgi”dir. Yani kıyas yapanın amacı, gerçekten bir bilinmeyeni kendisi ve muhatabı

için bilinene dönüştürmek ve bir gerçeği keşfetmektir. Felsefede ve diğer ilimlerde genellikle bu tür bir hedef amaçlanır ve buna benzer kıyaslar teşkil edilir. Elbette bu sırada mutlaka kesinlik kazandıran ve kuşkuyla yer bırakmayan materyallerden yararlanılması gerekir.

Ancak bazen kıyas yapanın hedefi karşı tarafı yenilgiye uğratmak ve teslim olmaya zorlamaktır. Bu durumda kesinlik kazanmış olguların kullanılmasının bir gerekliliği yoktur. Kesin bir olgu olmasa dahi karşı tarafın kabul ettiği olgulardan istifade edilebilir.

Bazen hedef, bir işe zorlamak veya bir işten alıkoymak için muhatabın zihnini ikna etmektir. Bu durumda şüphe edilen ve kesinlik kazanmamış olan olgulardan delil getirilmesi yeterlidir. Örneğin; birini kötü bir işten alıkoymak istediğimizde bu işin olası ve kuşkulu zararlarını ifade ederiz.

Çıkarımda bulunan kişinin amacı kimi zaman sadece talep edilenin görüntüsünü muhatabın hayal aynasında çirkin veya güzel göstermektir. Bu durumda talep edilene hayal ürünü çirkin veya güzel elbiseler giydirecek kendi çıkarımını, istidlâlini süsler.

Bazen de hedef sadece muhatabı yanıltmak ve sapırtmaktır. Bu durumda kesin bir olgunun yerine kesin olmayan bir olgu, beğenilen bir olgu yerine beğenilmeyen bir olgu ve zanna dayalı olmayan bir olgunun yerine zannî bir olguyu kullanır ve yanılgıya yol açar.

O halde insanın kendi çıkarımlarından amacı ya gerçeği keşfetmektir; ya karşı tarafı dize getirmek ve düşüncesinin önünü kapatmaktır; ya bir işi yapması veya vazgeçmesi yönünde zihnini ikna etmektir; ya da çirkin olanı

hayalinde güzel, güzel olanı çirkin, çirkin olanı daha çirkin ve güzel olanı daha güzel göstermek suretiyle karşı tarafın duygu ve hayalleri ile oynamak ve yanıltmaktır.

Tümevarıma göre hedef bakımından kıyaslar bu beş türle sınırlıdır ve bu hedeflerin gerçekleşmesi ve temini bakımından kıyasların maddeleri muhtelifdirler.

1. Bir gerçekliği keşfedebilen kıyas “burhân” olarak adlandırılır. Böyle bir kıyasın maddesi “Güneş ışık saçan bir cisimdir” örneğinde olduğu gibi somut olmalıdır; ya “Penisilin vücuttaki iltihap merkezini kurutur” örneğinde olduğu gibi denenmiş şeylerden olmalıdır; ya da “Üçüncü şeyle eşit olan iki şey birbirine eşittir” örneğinde olduğu gibi birincil belitlerden (bedihilerden) olmalıdır. Bu üç tür dışında kesinlik bildiren önermeler de vardır, fakat bunları burada açıklamaya gerek yoktur.

2. Karşı tarafı teslim olmaya zorlayabilecek kıyasın, kesin bilgiye dayansın veya dayanmasın, genel kabul görsün veya görmesin, muhatap tarafından kabul edilen materyallerden teşkil edilmesi gerekir. Bu tür kıyas “çekişme” (cedel) olarak adlandırılır. Örneğin; bir kişi bir filozofun veya fıkıhçının sözlerini kabul etmektedir ve biz, bu kişiyi filozofun veya fakihin kabul ettiği sözlerine dayanarak mahkûm ederiz. Oysa bizim, o filozofun veya fakihin ya da onun itiraf ettiklerini kabul etmememiz mümkündür. Bu konuya yönelik birçok örnek verilebilir. Burada güzel bir örnek içeren bir hikâye aktarmamız daha uygun olacaktır.

Me'mûn tarafından düzenlenen din ve mezhep âlimlerinin davet edildiği bir tartışma meclisinde İmam Rıza (a.s.) Müslümanları temsil ediyordu. İmam Rıza (a.s.) ve Hristiyan alimi arasında Hz. İsa'nın ilahlığı ve

kulluğu hakkında tartışma başladı. Hristiyan alim Hz. İsa'nın ilâhlığına ve insan üstü bir makama sahip olduğuna inanıyordu. İmam Rıza (a.s.) bu iddia karşısında şöyle buyurdu: “Hz. İsa'nın bir şey dışında her şeyi güzeldi ve o şey, diğer peygamberlerin aksine ibadete ilgi duymamasıydı.” Bunun üzerine Hristiyan alim şöyle dedi: “Senin böyle bir şey söylemen şaşırtıcı ve gariptir, o herkesten daha çok ibadet ederdi.”

İmam Rıza (a.s.), Hristiyan alimden Hz. İsa'nın ibadet ettiği itirafını duyar duymaz şöyle buyurdu: “İsa kime ibadet ediyordu? Acaba ibadet kulluğun delili değil midir? Acaba ibadet ilâhlık makamında olmamanın delili değil midir?”

Böylece İmam Rıza (a.s.), muhatabı tarafından kabul gören bir konudan (elbette İmam'ın kendisinin de kabul ettiği) faydalananarak onun hatasını açığa çıkardı.

3. Kendisiyle muhatabın zihnini ikna etmek ve zanna dayalı bile olsa bir doğrulamanın oluşturulması hedeflenen ve asıl amacın muhatabın bir işe zorlanması veya bir işten alıkonulması olan kıyasa “hitâbe” adı verilir. Hitâbede muhatabta en az zan ve kuşku oluşturan hususlardan istifade etmek gerekir. Örneğin; “Yalancı kişi, insanların rezilidir”, “Korkak insan mahrum ve başarıdan yoksundur” dememiz gibi.

4. Amacı sadece talep edilene hayâl ürünü güzel giysiler giydirmek olan kıyas, “şîir” olarak adlandırılır. Teşbihler, istiâreler ve mecazların tamamı bu türdendir. Şîir doğrudan doğruya hayalle ilgilenir ve tasavvurlar ile duygular arasında bir ilişki olduğu için, yani her tasavvur peşinden bir duygu uyandırdığı için, şîir bu yolla duyguları

denetim altına alır ve zaman zaman insanı şaşırtıcı ve ilginç işler yapmaya zorlar veya bunları yapmaktan alıkoyar.

Rudekî'nin Sâ mânî şahı hakkında yazdığı şiirler ve bu şiirlerin onun Buhâra'ya gitmesini özendirmedeki etkisi meşhur ve bu konudaki en iyi örneklerdendir:

Ey Buhâra! Neşeli ol ve neşeli yaşa
Şah sana doğru misafir geliyor

Şah servidir, Buhâra ise bostan
Servi bostana doğru geliyor

Şah aydır ve Buhâra gökyüzü
Ay gökyüzüne geliyor

5. Hedefi yanıltma ve hataya düşürme olan kıyasla “mugâlata” veya “safsata” adı verilir.

Mugâlata (yanıltmaca) tekniğini bilmek, insanın, kendilerinden korunması veya biri kendisini aldatmak ve zehirlemek isteğinde aldanmaması ya da zehirlenmiş birini tedavi edebilmesi için zararlı hastalık, mikrop ve zehirleri tanımasına benzer. Mugâlata türlerini bilmek ve tanımak insanın kendini koruması, bazen başkalarının yanıltmaca yoluyla kendisini aldatmamaları veya yanıltmacayla aldatılmış kişileri kurtarabilmesi için gereklidir.

Mantıkçılar on üç çeşit yanıltmacadan bahsetmişlerdir. Biz, burada bunların tamamından ayrıntılı olarak söz edemeyiz, ancak bazı türlerine değineceğiz.

Mugâlata genel olarak ikiye ayrılır: Lafzî ve manevî.

“Lafzî mugâlata”, mugâlatanın kaynağının lafız olduğu yanıltmacadır. Örneğin; iki farklı anlama sahip ortak bir lafzı kıyasın orta terimi yaparak küçük önermede lafzın

bir anlamının ve büyük önermede diğer anlamının gözetilmesi ve tekrar edilenin zorunlu olarak anlamın değil lafzın olması ve alınan sonucun da yanlış olması gibi.

Örneğin; Farsçada “şir” lafzının, hayvanların memelerinden sağılan ve içilen beyaz sıvı ile yırtıcı bir orman hayvanı arasında ortak kullanıldığını biliyoruz. Buna göre eğer biri;

“Hayvanların memesinde bulunan sıvı şir (süt)’dir.

ve şir (aslan) yırtıcı ve vahşidir

Öyleyse memelerde bulunan sıvı yırtıcı ve vahşidir.” derse bu, mugâlatadır. Ya da benzetme ve istiâre yoluyla güçlü bir insan hakkında, falanca kişi fildir söylenmesi de bu şekildedir. O halde birinin;

“Zeyd fildir

Her filde fildişi vardır

O halde Zeyd’de de fildişi vardır.” şeklinde oluşturduğu bir kıyas da yanıltmacadır.

“Manevî mugâlata” lafza ilişkin olmayan, aksine anlama ilişkin yanıltmacadır. Örneğin; önceki derslerde Descartes ve diğerlerinin kıyasın değerini reddetmede, “Eğer her kıyasta öncüller biliniyorsa sonuç kendiliğinden bellidir ve kıyasa ihtiyaç yoktur. Öncüller belli değilse kıyas onları ortaya çıkaramaz; öyleyse her hâlükârda kıyas faydasızdır.” şeklinde aktardığımız sözleri manevî mugâlataadır.

Mugâlata, “Eğer öncüller belliyse sonuç ister istemez bellidir” ifadesindedir. Halbuki öncüllerin belli olması, sonucun zorunlu olarak bilinmesine sebep değildir. Bilinenlerin birbirine yakınlığına ve ilişkisine ek olarak, öncüllerin bilinmesi sonucun ortaya çıkmasına sebep olur.

Üstelik her yakınlık ve ilişki değil, belki mantığın açıklamakla sorumlu olduğu özel bir yakınlık ve ilişki şekliyle söz konusudur. Öyleyse bu mugâlata, yanlış bir konunun doğru bir konu şeklinde yukarıdaki kıyasta yer almasıyla ortaya çıkmıştır.

Mugâlata türlerinin tanınması ve ne tür mugâlataların kullanıldığını bilmek zarurî ve gereklidir. Filozofların sözlerinde doğru kıyastan daha çok mugâlata kıyasının daha fazla bulunduğu söylenebilir. Bu yüzden mugâlata türlerinin tanınması ve bunların hangi tür mugâlata olduğunun bilinmesi gerekli ve zorunludur.

İKİNCİ BÖLÜM
FELSEFE

BİRİNCİ DERS

Felsefe Nedir?

Felsefe hakkında bilmemiz gereken ilk mesele “Felsefe nedir”? konusudur.

Bu soruya cevap vermeden önce, bu soruyu cevaplamada ortaya çıkan birtakım yanlış bilgilere dikkatle, genellikle mantık kitaplarında ele alınan bir konu hakkında kısa bir giriş yapmak zorundayız.

Lafzî Tanım ve Anlamsal Tanım

Mantıkçılar, bir şeyin mâhiyeti hakkında soru sorulduğunda sorunun konusunun muhtelif ve farklı olduğunu söylerler.

Bazen sorunun konusu lafzın anlam ve içeriğidir; yani “Falan şey nedir?” diye sorduğumuzda soruya konu olan bu “şey” lafzın kendisidir. Bunun ne olduğu, “mâhiyet”inden maksat bu lafzın sözcük ve terim anlamının ne olduğudur. Bir kitabı okurken “pupek” kelimesine rastladığımızı ve anlamını bilmediğimizi varsayalım. Başka birine “Pupek nedir?” diye sorduğumuzda o cevap olarak “Pupek bir kuş adıdır” der. Ya da örneğin; mantıkçıların ibarelerinde “kelime” sözcüğüne rastlarız. Birine mantıkçıların ıstılâhında “Kelime nedir?”

diye sorduğumuzda, mantıkçıların literatüründeki “kelime” sözcüğünün, nahiv âlimlerinin ıstılâhındaki “fiil” olduğunu söyler.

Lafız ve anlam arasındaki ilişkinin, ister genel ister özel terim olsun, terimsel ve uzlaşmaya dayanan bir ilişki olduğu kesin ve açıktır.

Bu tür bir soruyu cevaplarken kullanım yerlerini araştırmak veya sözlüklere başvurmak gerekir. Bu tür bir sorunun birden fazla cevabının bulunması ve cevapların tümünün doğru olması mümkündür. Zira bir lafzın değişik kültürlerde değişik anlamları olabilir. Örneğin; bir lafız mantıkçıların ve felsefecilerin geleneğinde özel bir anlama sahipken edebiyatçıların geleneğinde başka bir anlam taşıyabilir. Nitelim “kelime” sözcüğü halk arasında ve edebiyatçılar arasında bir anlama sahipken, mantıkçılar arasında başka bir anlam ifade etmektedir. Aynı şekilde “kıyas” sözcüğü mantıkçılar açısından farklı bir anlam taşırken, fıkıhçılar ve usûlcülerin geleneğinde başka bir anlam ifade eder.

Bir lafız, yerleşmiş ortak gelenekte iki ya da daha fazla anlama sahip olduğu zaman bu gibi durumlarda lafzın kullanım yerine bakarak, “Bu kelimenin falan ıstılâhtaki anlamı şudur, başka bir ıstılâhtaki anlamı da şudur” şeklinde hangi anlamda kullanıldığı belirtilmelidir. Bu tür sorulara verilen cevaplar “lafzî tanım” olarak adlandırılır.

Ancak bazen bir şeyin mâhiyeti hakkında soru sorulduğunda sorunun konusu lafzın manası değil, aksine mananın hakikatidir. “Bu lafzın anlamı nedir?” şeklinde bir soru sormak istemiyoruz. Aksine lafzın anlamını biliyoruz, ancak anlamın kühnü ve hakikati bizler açısından

kapalı ve meçhuldür. Sorulan soru anlamın kühü ve hakikati hakkındadır. Örneğin; “İnsan nedir?” diye sorsak, kasıt “insan” sözcüğünün hangi anlam için vaz’ edildiği değildir. Hepimiz “insan” sözcüğünün iki ayakları üstünde dik duran ve konuşan özel bir varlık için vaz’ edildiğini biliyoruz. Aksine söz konusu soru “insanın mâhiyeti ve hakikati”nin ne olduğuna ilişkindir. Bu tür bir sorunun doğru cevabının bir şey dışında olmayacağı kesin ve açıktır. Yani birkaç farklı cevabın birden doğru olması mümkün değildir. Bu gibi sorulara verilen cevap “gerçek tanım” olarak adlandırılır.

Lafzî tanım, gerçek tanımdan önceliklidir. Yani öncelikle lafzın anlamın somutlaştırılmalı ve daha sonra somutlaştırılan anlamın gerçek tanımı yapılmalıdır. Aksi takdirde yersiz mugâlata ve çekişmeye sebep olacaktır. Çünkü bir lafzın birden çok sözcük ve terim anlamına sahip olması ve bu anlam çokluğunun görmemezlikten gelinmesi durumunda her grubun, diğer gruplardan her birinin dikkate aldığı şeyin dışında başka bir şeyi dikkate aldığından habersiz şekilde özel bir anlam ve terimi kullanması ve bunları tanımlaması mümkündür.

Lafzın anlamının anlam gerçekliğinden ayrılmaması, bazen lafzın anlamında oluşan değişim ve gelişmelerin anlam gerçekliği yerine konulmasına sebep olur. Örneğin; özel bir lafız başlangıçta “genel” bir anlamda kullanılırken daha sonra terimlerin değişime uğraması sonucu söz konusu lafzın o genel anlamın parçası için kullanılması mümkündür. Şayet birisi lafzın anlamını anlam gerçekliğinden ayırmazsa o bütünün gerçekten çözümlendiğini sanacaktır. Halbuki o bütünde herhangi değişiklik meydana gelmemiştir; aksine kullanılan lafız bütündeki

yerini değiştirerek söz konusu bütünün parçasında kullanılmıştır.

Doğrusu felsefe hakkında batılı filozoflar ve onların doğulu takipçilerinin geneli tarafından bu tür bir hataya düşölmüştür. şayet fırsat bulursak ileriki derslerde bu konu hakkında bazı açıklamalarda bulunabiliriz.

“Felsefe” sözcüğü terimsel bir sözcüktür ve çeşitli terimsel anlamlar edinmiştir. Farklı filozof gruplarından her biri “felsefe”nin özel bir tanımını yapmışlardır. Fakat bu tanım ve tabir çeşitliliği bir gerçeğe ilişkin değildir. Her grup bu sözcüğü özel bir anlamda kullanmış ve o özel anlamı gözeterek tanımlamışlardır.

Bir grubun felsefe olarak adlandırdığını diğer bir grup felsefe olarak kabul etmemektedir. Gerçekte, ya esasen onun değerini ve önemini inkâr etmekte veya onu başka bir adla adlandırmakta ya da onu başka bir ilmin bir parçası kabul etmektedir. Bu durumda ister istemez her gruba göre diğer grup filozof olarak kabul edilmemektedir. Bundan dolayı “Felsefe nedir?” sorusunu birçok terimi ve ıstılâhı dikkate alarak cevaplamaya çalışacağız. Öncelikle İslâm filozoflarının bu soruya vermiş oldukları cevapları ele alacağız ve her şeyden önce bu kelimenin etimolojik kökünü söz konusu edeceğiz.

“Felsefe” Kelimesi

“Felsefe”, Yunanca kökenli bir kelimedir. Yunan dili ve antik Yunan’ın bilimsel tarihi hakkında bilgi sahibi olan eski ve yeni bilim adamlarının tamamı şöyle derler:

Bu kelime “philosophia” kelimesinden türetilmiş Arapça yapma mastardır. “Philosophia” kelimesi “philo” ve “sophia”

kelimelerinin bileşimidir. “Philo” kelimesi sevgi ve “sophia” kelimesi bilgelik anlamındadır. O halde “philosophia” kelimesi bilgi ve bilgelik sevgisi anlamına gelmektedir. Eflatun, Sokrates’i “philosophes”, yani bilgi ve bilgeliği seven olarak tanıtmaktadır.²⁶ Bu nedenle Arapça yapma mastar olan “felsefe” kelimesi feylesofilik anlamındadır.

Sokrates’ten önce kendilerini “sofist”, yani bilgin olarak adlandıran bir grup ortaya çıktı. Bu grupta yer alanlar, insanın idrâkını hakikat ve gerçekliğin ölçüsü olarak kabul ediyorlardı ve çıkarımlarında mugâlatâ yöntemini kullanıyorlardı.

Giderek “sofist” terimi gerçek anlamını yitirerek “saf-satacî” anlamı kazandı ve sofistlik, saf-sata yapmakla eş anlamlı oldu. “Safsata” kelimesi Arapçada “sophist” kelimesinden türetilmiş yapma bir mastardır ve günümüzde “mugâlatâ yapan” anlamında kullanılmaktadır.

Sokrates, sahip olduğu tevazu ve alçak gönüllülük nedeniyle, belki de sofistlerle aynı derecede yer almak ve özdeşleşmek istemediğinden dolayı kendisine “sofist” veya bilge denilmesinden kaçınıyordu.²⁷ Bu yüzden kendisini “filozof”, yani bilgiyi seven olarak adlandırdı. “Philosophia” kelimesi, “bilgin” kavramından “saf-satacî” kavramına dönüşen “sophist” kelimesinin aksine, giderek “bilgiyi seven” kavramından “bilge” kavramına dönüştü ve “felsefe” kelimesi de bilgi kelimesiyle anlamdaş oldu. Bu nedenle terimsel bir kelime olarak “filozof” kelimesi Sokrates’ten önce hiç kimseye ıtlâk olunmamış ve Sokrates’ten sonra da hemen hemen kimseye ıtlâk

²⁶ *El-Milel ve’n-Nihâl*, Şehristânî, c. 2, s. 231; *Felsefe Tarihi*, Hume, c. 1, s. 20.

²⁷ *Felsefe Tarihi*, Hume, c. 1, s. 169.

olunmamıştır. O dönemde “felsefe” kelimesi de henüz belirgin ve somut bir anlama sahip değildi ve Aristo’nun da bu kelimeyi kullanmadığı, “felsefe” ve “filozof” terimlerinin daha sonraları yaygınlaştığı ileri sürülmektedir.

Müslümanlarda Felsefe

Müslümanlar bu kelimeyi Yunanlılardan almışlardır. Bu kelimeyi Arapça gramer kurallarına uydurup doğru sigası kazandırdılar ve “mutlak aklı bilgi” anlamında kullandılar.

“Felsefe”, Müslümanların yaygın ıstılâhında özel bir tekniğin ve bilimin adı değildir. Lugat, nahiv, sarf, mana, beyan, bedî, aruz, tefsir, hadis, fıkıh ve usûl gibi naklî ilimler karşısında aklı ilimlerin tamamını “felsefe” başlığı altında anıyorlardı ve bu kelime genel bir anlama sahip olduğu için ilâhiyât, matematik, fizik ve siyaset dahil dönemin bütün aklı ilimlerini kendinde toplamış kimseye “filozof” deniliyordu. Bu sebeple “Her kim filozof olursa, aynî/gerçek dünyaya benzeyen bilimsel bir dünyaya dönüşür”²⁸ deniliyordu.

Müslümanlar, Aristo’nun ilimler hakkındaki sınıflandırmasını açıklamak istedikleri zaman “felsefe” veya “hikmet” kelimesini kullanıyorlar ve felsefenin (yani aklı ilmin) nazarî (kuramsal) ve amelî (pratik) olmak üzere ikiye ayrıldığını söylüyorlardı.

²⁸ Buradaki ibare ile anlatılmak istenen, insanın kendi zihninde, gerçek ve dış dünyaya benzer bir marifet ve bilgi âlemine dönüşebileceği seyri ve hareketidir. Buna göre felsefe, düşünsel ve bilimsel dünyaların içsel değişimidir. Farklı bir ifadeyle, insanın, bütün varlıkların hakikatine vâkıf olmak suretiyle yetkinleşmesidir. (çev.)

“Kuramsal felsefe”, eşyadan olduğu gibi söz eden felsefedir. “Pratik felsefe” ise insanın eylemlerinin nasıl olması gerektiğinden bahseder. Kuramsal felsefe ilâhiyât veya yüksek felsefe, riyâziyât veya orta felsefe ve tabiiyyât veya alt felsefe olmak üzere üçe ayrılır.

Yüksek felsefe veya ilâhiyât kendi içinde iki ilim dalını kapsamaktadır; genel ontolojik kavramlar (umûr-i âimme) ve metafizik.

Riyâziyât (matematik bilgisi) her biri başlı başına bir ilim olan dört bölüme ayrılır: Aritmetik (hesap), geometri, astronomi ve musiki.

Tabiiyyât (fizik) da kendi içinde birçok bölüm ve gruplara ayrılmaktadır.

Pratik felsefe de kendi içinde ahlâk, ev yönetimi (tedbîr) ve siyaset (ülke yönetimi) gibi ilim dallarına ayrılır.

Bu durumda filozof, adı geçen ilimlerin tamamını kendisinde toplayan kişidir.

Gerçek Felsefe Veya Yüksek İlim

Bu filozoflara göre felsefenin çeşitli bölümleri içinde bir bölüm diğerlerine oranla özel bir ayrıcalığa sahiptir ve sanki diğerlerinden bir adım daha öndedir. Bu bölüm “ilk felsefe”, “yüksek felsefe”, “yüksek ilim”, “külli ilim”, “ilâhiyât” ve metafizik gibi adlarla adlandırılmaktadır. Bu ilimin diğer ilimlere oranla üstünlük ve ayrıcalıklarından biri –eskilere göre– diğer ilimlerin her birinden daha müdellel ve kesin olmasıdır. Bu ilmi diğerlerine oranla ayrıcalıklı kılan nedenlerden biri de diğer bütün ilimlere liderliği ve hükmetmesidir, aslında ilimlerin melikesidir. Çünkü diğer ilimler genel olarak ona ihtiyaç duyarlar,

ancak onun diğer ilimlere genel bir ihtiyacı yoktur. Üçüncü neden ise diğer ilimlerden daha küllî ve genel olmasıdır.²⁹ Bu filozoflara göre gerçek felsefe bu ilmin ta kendisidir. Bu yüzden bazen “felsefe” kelimesi özellikle bu ilim için kullanılıyordu, ancak bu kullanım şekli nadiren gerçekleşiyordu.

O halde eski filozoflara göre “felsefe” kelimesinin iki anlamı vardı: Biri naklî ilimler dışındaki ilimlerin tamamını kapsayan, akla dayanan mutlak bilgidен ibaret olan yaygın anlamı. Diğer, teorik felsefenin üç dalından biri olan ilâhî ilim veya ilk felsefeden ibaret, yaygın olmayan anlamı.

Bununla beraber felsefeyi eskilerin ıstılâhına göre tanımlamak ve yaygın ıstılâhı dikkate almak istersek, “felsefe” genel bir kelime olduğundan ve özel bir teknik veya ilim için kullanılmadığından özel bir tanımı da yapılamaz. Felsefe, bu yaygın olan ıstılâha göre naklî olmayan ilim, filozof olmak ise bütün ilimleri kendinde toplamaktır ve “felsefe insan nefsinin hem teorik hem de pratik yönden kemâli ve yetkinliğidir” demeleri, felsefe kavramının bu genelliği sebebiyledir.

Ancak yaygın olmayan ıstılâhı dikkate alırsak ve “felsefe” ile eskilerin “gerçek felsefe” veya “ilk felsefe” ya da “yüksek ilim” olarak adlandırdıkları ilmi amaçlarsak, bu durumda “felsefe”nin özel bir tanımı vardır ve “Felsefe nedir?” sorusunun cevabı şu olur: Felsefe cisim, nitelik, nicelik, insan, bitki vb. türünden varlığın özel bir

²⁹ Bu üç ayrıcalığın açıklanması ve ispatlanması kapsamımızın dışındadır. Bkz. *İlâhiyât-ı Şifâ*’nın ilk üç bölümü ve *Esfâr*’ın birinci cildinin başları.

belirlenime (taayyüne) sahip olması açısından değil, mevcut olması nedeniyle varlığın özelliklerini bilmektir.

Bu konu şu şekilde açıklanabilir: Bizim eşya hakkında bilgimiz iki türdür. Birincisi, ya belirli bir türe veya cinse özgüdür, başka bir ifadeyle belirli bir tür veya cinse özgü özellik, nitelik ve arazları hakkındadır. Örneğin; bizim sayıların veya ölçülerin özellikleri veya bitkilerin ya da insan bedeninin vb. özellik ve nitelikleri hakkındaki bilgimiz bu türdendir. Bunlardan birincisini “aritmetik” veya “sayı bilimi”, ikincisini “geometri” veya “ölçü bilimi”, üçüncüsünü “botanik” ve dördüncüsünü “tıp” veya “beden ilmi” olarak adlandırırız. Ayrıca gökbilim, yerbilim, madenbilim, hayvanbilim, ruhbilim, toplumbilim, atombilim vb. adlar verilir.

İkincisi, ya da bilgimiz özel bir türe özgü değildir. Yani varlık, özel bir tür olması açısından bu özellik, nitelik ve koşullara sahip değildir; aksine “varlık” ve var olması açısından bu özellik, nitelik ve koşullara sahiptir. Başka bir deyişle, dünya bazen çokluk ve ayrı ayrı konular açısından incelenir, bazen de birlik ve vahdet açısından araştırılır. Yani “var olan”ı var olması bakımından bir “birim” olarak dikkate alırız ve her şeyi kapsayan bu “birim” hakkında araştırmalarımıza devam ederiz.

Şayet dünyayı bir bedene benzetecek olursak, bizim bu beden hakkındaki incelememizin iki türlü olduğunu görürüz: Kimi incelemelerimiz bu bedenin organlarına ilişkindir. Örneğin; bu bedenin başı, eli, ayağı veya gözüne ilişkindir. Ancak bazı incelemelerimiz bedenin bütününe ilişkindir. Örneğin; acaba bu beden ne zaman meydana gelmiştir ve ne zamana kadar devam edecektir? Veya esasen “ne zaman” kavramı bedenin

bütünü hakkında anlam ifade etmekte midir? Acaba bu beden gerçek bir birliğe sahip mi ve organların çokluğu zâhirî ve gerçek dışı mıdır; yoksa birliği göreceli ve mekanik bağımlılık yani işleyimsel birlikten öte değil midir? Acaba bu beden, diğer organların kendisinden meydana geldiği bir mebde', yani başlangıca sahip midir? Acaba bu bedenin bir başı var mıdır ve bedenin başı diğer organların ortaya çıkmasının kaynağı mıdır, yoksa başsız bir beden midir? Eğer bu beden bir başa sahipse bu baş bilinçli ve şuurlu bir beyne sahip midir, yoksa boş mudur? Acaba bütün beden –hatta tırnak ve kemikler– bir tür yaşama sahip mi, yoksa bu bedendeki idrâk ve bilinç, ölü bir leşte tesadüfen meydana gelen kurtlar gibi ortaya çıkan, “insan” da dahil olmak üzere hayvan olarak adlandırılan kimi varlıklarla sınırlı mıdır? Acaba bu beden bir bütün olarak bir hedefi takip etmekte, bir olgunluğa ve gerçeğe doğru ilerlemekte midir, yoksa hedefsiz ve amaçsız mıdır? Acaba organların var oluşu ve yok oluşu rastlantısal mıdır, yoksa nedensellik yasası bu bedene hükmetmekte ve hiçbir olgu sebepsiz değil midir ve her özel sonuç (ma'lûl) özel bir sebepten mi meydana gelmektedir? Acaba bu bedene hakim düzen kesin ve bozulmayan bir düzen midir, yoksa herhangi bir zorunluluk ve kesinlik hakim değil midir? Acaba bu bedenin organlarının düzeni, önceliği ve sonralığı gerçek ve hakikî midir, yoksa değil midir? Bu bedenin organlarının toplamı kaç tanedir? vb. sorular.

İncelemelerimizin varlık dünyasının organlarını tanımaya ilişkin olan bölümü “ilim”, ve dünyanın varlık bilimine ilişkin incelemelerimiz ise “felsefe”dir.

O halde özel bir varlık hakkında araştırma yapan ilimlerden hiçbirinin meseleleriyle benzerlik taşımayan, ancak kendileri özel bir tür teşkil eden, bir tür özel meselelerin olduğunu görmekteyiz. Bilimlerin bileşenlerini tanıma açısından bu tür meseleler hakkında araştırma yaptığımızda ve teknik açıdan bu tür meselelerin hangi kanunun arazlarından sayıldıklarını anlamak istediğimizde, bunun “varlık olması bakımından varlık”ın (salt varlık) araz ve niteliklerinden olduğunu görürüz. Elbette bu konunun açıklanması ve detaylandırılması ayrıntılı felsefe kitaplarında gerçekleşmelidir ve bu konu bu dersin sorumluluğu dışındadır.

Yukarıdaki meselelere ek olarak biz, “Cisim veya insanın gerçek mâhiyeti, niteliği ve tanımı nedir?” örneğinde gördüğümüz üzere, eşyanın mâhiyeti hakkında ya da “gerçek daire ve gerçek çizgi var mıdır?” sorusunda olduğu gibi eşyanın vücudu ve varlığıyla ilgili meselelerden söz etmek istediğimiz zaman bu tür meseleler de yine bu bilime ilişkindir. Çünkü bu konular hakkında bahis ve araştırma, varlık olması bakımından varlığın (mutlak varlığın) arazları, özellikleri ve ilkeleri hakkındadır. Yani deyim yerindeyse mâhiyet, varlık olması bakımından varlığın araz ve ilkelerindendir. Bu konu da oldukça geniş olduğundan bu dersin kapsamı dışındadır. Geniş kapsamlı felsefe kitaplarında bu konudan söz edilmiştir.

Konunun sonucuna gelince;

Şayet biri bize, “Felsefe nedir?” diye sorarsa, biz bu soruya cevap vermeden önce bu kelimenin her grubun geleneğinde özel bir anlamda kullanıldığını belirtiriz. Eğer amaç Müslümanlar arasında felsefenin terimleşmiş tanımı ise Müslümanların yaygın kullanımında bu kelimenin

bütün aklî ilimler için cins isim olduğunu ve özel bir ilmin adı olmadığından tanımlanamayacağını ifade ederiz. Ancak yaygın olmayan ıstılâhta “ilk felsefe”nin adı olduğunu ve varlığın en genel meselelerini –ki hiçbir özel konuyla ilgili olmayıp bütün konulara ilişkindir– inceleyen, açıklayan ve varlığın tamamını ortak ve tek bir konu olarak araştıran bir ilim olduğunu söyleriz.

İKİNCİ DERS

Felsefe Nedir? (2)

Önceki derste Müslümanlar arasında özel anlamda kullanılan şekliyle “felsefe”yi tanımladık. Şimdi ise aşinalık sağlanması amacıyla “felsefe”nin diğer bazı tanımlarını aktarmamız gerekiyor.

Ancak yeni tanımlara başlamadan önce başka bir hataya da sebep olmuş tarihî bir hataya değinmemiz gerekiyor.

Mâba‘du’t-tabîa (Metafizik)

Aristo fizik, matematik, ahlâk, toplum ve mantık ilimleri dâhil olmak üzere hiçbir ilim dalı içerisinde yer almayan ve ayrı bir ilim dalına ait olduklarının kabul edilmesi gereken bir dizi meselenin olduğunu fark eden ilk kişiydi. Bu meseleleri kendi araz ve özellikleri olarak kendi etrafında toplayan eksenin “varlık olması bakımından varlık” olduğunu ortaya koyan ilk kişi de oydu. Belki de her ilmin meselelerinin birbirleriyle bağlantısını sağlayan etkenin ve bunların diğer ilimlerin meselelerinden ayrışmasının ölçütünün “ilmin konusu” olarak adlandırılan şey olduğunu keşfeden ilk kişi yine Aristodur.

Elbette daha sonraları bu ilmin meseleleri genişledi ve diğer her ilim dalı gibi birçok eklemelere maruz kaldı.

Bu durum, Sadru'l-Müte'ellihîn'in metafiziği şöyle dursun, Aristo metafiziği ile İbn Sînâ metafiziğinin mukayese edilmesiyle bile aydınlanacaktır. Ancak her hâlükârda Aristo, bu ilmi bağımsız bir ilim dalı olarak keşfeden ve diğer ilimler arasında özel bir yer veren ilk kişidir.

Fakat Aristo, bu ilme herhangi bir ad vermemişti. Aristo'nun eserlerini kendisinden sonra bir ansiklopedide topladılar. Bu bölüm sıralama açısından “fizik” (tabiiyyât) bölümünden sonra yer aldı ve özel bir adı olmadığından “metafizik”, yani “fizikten sonra” olarak tanındı. “Metafizik” kelimesi Arap mütercimler tarafından “mâba'du't-tabîa” olarak tercüme edildi.

Bu adın söz konusu bölüme, Aristo'nun kitabında “tabiiyyât” bölümünden sonra yer almasından dolayı verildiği yavaş yavaş unutuldu. Bu adın, bu ilim dalında işlenen meselelerin –Allah ve mücerred akıllar gibi bazı meseleler– fizik ilminin dışında yer almasından dolayı bu ilme verildiği sanıldı. Bu yüzden İbn Sînâ gibi kişilerde bu ilmin “mâba'du't-tabîa” değil, “mâkablu't-tabîa” olarak adlandırılması gerektiği; zira Tanrı ile ilgili meseleleri içerdiğinden dolayı bu ilme bu adı verdikleri, ancak Tanrı'nın fizikten sonra değil, önce yer aldığı kanısı ortaya çıktı.³⁰

Sonraları bu lafzî tercüme hatası bazı yeni felsefeciler arasında anlamsal bir hataya sebep oldu. Batılıların büyük bir bölümü “mâba'du't-tabîa” kelimesinin “mâverâu't-tabîa/tabiat ötesi” kelimesiyle aynı olduğunu tasavvur ettiler ve bu ilmin konusunun fizik dışı meseleler olduğunu zannettiler. Hâlbuki –bilindiği üzere– bu ilmin konusu

³⁰ *İlâhiyât-ı Şifâ*, eski baskı, s. 15.

fiziği, fizik ötesini ve nihayet var olan her şeyi kapsar. Her hâlükârda bu grup bu ilmi, yanlış bir şekilde şöyle tanımlamışlardır: “Metafizik, sadece Tanrı ve maddeden soyut şeyleri inceleyen ve açıklayan ilimdir.”

Yeni Çağ’da Felsefe

Bildiğimiz gibi eski çağa nispetle 16. yüzyılda başlayan ve Fransız düşünür Descartes ve İngiliz düşünür Bacon’un öncülük ettiği bir grup tarafından gerçekleştirilen Yeni Çağ’daki dönüm noktası, ilimlerde kullanılan tasımsal ve aklı yöntemin yerini deneysel ve duyumsal yönetime bırakmasıydı. Fizik ilimleri tamamen kıyas yönteminin hakimiyet alanından çıkıp deneysel yöntemin egemenlik alanına girdi. Matematik, yarı tasımsal yarı deneysel bir şekil aldı.

Bu akımdan sonra bazılarında kıyas yönteminin hiçbir şekilde güvenilir olmadığı, uygulamalı deney ve tecrübenin ulaşımında olmayan ve sadece kıyas yönteminden faydalanan bir ilmin temelsiz olduğu ve metafizik ilmi de böyle olduğundan, yani uygulamalı deney ve tecrübeyi kullanmadığından dolayı güvenilir olmadığı; başka bir deyişle bu ilmin meselelerinin çürütülme ve ispat edilme bakımından araştırılıp incelenemeyeceği düşüncesi ortaya çıktı. Bu grup bir zamanlar diğer ilimlerden daha önde olan, “ilimlerin en şerefli” ve “ilimlerin melikesi” olarak adlandırılan bu ilmin üzerine kırmızı bir çizgi çekti. Bu gruba göre “metafizik” veya “ilk felsefe” adında bir ilim bulunmamakta ve bulunamaz da. Bu grup gerçekte insan aklının ihtiyaç duyduğu en önemli ve değerli meseleleri insanoğlunun elinden aldı.

Diğer bir grup ise kıyasa dayalı yöntemin her yerde geçersiz ve değersiz olmadığını, metafizik ve ahlâk ilimlerinde bu yöntemden faydalanmak gerektiğini iddia ettiler. Bu grup yeni bir terim yarattı ve deneye dayalı yöntem ile araştırılabilen şeyi “ilim” olarak; metafizik, ahlâk, mantık vb. dahil olmak üzere kıyasa dayalı yöntem ile kendisinden faydalanılması gerekenleri ise “felsefe” olarak adlandırdı. O halde bu gruba göre felsefenin tanımı, “sadece tasımsal yöntem ile araştırılabilen ve uygulamalı deney yönteminin kullanılmadığı ilimlerden ibarettir” şeklindedir.

Eski ilim adamlarının görüşü gibi bu görüşe göre de “felsefe” kelimesi özel bir isim değil, genel bir isimdir; yani bir ilmin adı değildir, birkaç ilmi kapsayan bir isimdir. Ancak, kuşkusuz felsefenin dairesi, eskilerin ıstılâhına oranla bu ıstılâh bakımından daha dardır. Çünkü sadece metafizik, ahlâk, mantık, hukuk ve zaman zaman da başka ilimleri kapsamaktadır. Fakat matematik ve fiziğin de felsefe dairesinin içinde yer aldığı eskilerin tanımının aksine, matematik ve fizik bu dairenin dışında yer almaktadır.

Metafiziği ve tasımsal yöntemi tümüyle reddeden ve sadece duyumsal ve deneysel ilimleri güvenilir kabul eden ilk grup yavaş yavaş var olan her şeyin deneysel bilimlere özgülmesi –ki bu ilimlerin meseleleri de tikel, yani özel konulara özgüdürler– durumunda bütünüyle dünyayı tanımaktan –felsefe veya metafizik bunu üstlendiğini iddia ediyordu– mahrum kalacağımızı anladılar. Bu yüzden bu kişiler arasında “bilimsel felsefe”nin temellerinin atılması şeklinde yeni bir görüş ortaya çıktı. Yani yüzde yüz bilimlere dayanan, kendisinde bilimlerin

birbiriyle mukayesesinden, bunların meselelerinin diğer meselelerle ilişkisinden ve bilimlerin meseleleri ve kural-ları arasında bir tür bağ ve genelliğin keşfinden bir dizi daha genel meselenin elde edildiği bir felsefe inşa edil-meye başlandı. Daha genel olan bu meseleleri “felsefe” olarak adlandırdılar. Fransız düşünür Auguste Comte ve İngiliz düşünür Herbert Spencer bu tür bir yöntemi benimsediler.

Bu gruba göre felsefe, gerek konu gerekse esaslar ba-kımından artık bağımsız olarak tanınan o ilim değildi. Çünkü o ilmin konusu “varlık olması bakımından varlık”ı ve esasları –en azından esaslarının büyük bir bölümü– birincil belitlerdendi. Belki de sadece diğer ilimlerin so-nuçları ve kazanımları üzerinde araştırma yapan, bunlar arasında ilişki kuran ve daha sınırlı meselelerden daha genel ve küllî meseleleri çıkarsayan bir ilime dönüştü.

Fransız düşünür Auguste Comte’un pozitivist felse-fesiyle İngiliz düşünür Herbert Spencer’ın sentetik (bi-reşimci) felsefesi bu türdendir.

Bu gruba göre felsefe diğer ilimlerden ayrı bir ilim de-ğildir; aksine ilimlerin felsefe ile ilişkisi, bir şey hakkın-daki bilginin bir derecesi ile bilginin daha yetkin ve ol-gun bir derecesi arasındaki ilişkiye benzer. Yani felsefe, ilimlerin idrâk ve bilgisine konu olan şeylerin daha ge-nel ve geniş idrâkidir.

Kant gibi kimileri de her şeyden önce bu bilgi ve onun kaynağı olan güç –yani akıl– hakkında araştırma yapılması gerektiğini ileri sürdüler ve insan aklını eleş-tirmeye başladılar. Bu kişiler kendi araştırmalarına “fel-sefe” veya “eleştirel felsefe” adını verdiler.

Elbette bu felsefenin de eskiler tarafından “felsefe” olarak adlandırılan şeyle lafız dışında hiçbir ortak yönü yoktur. Aynı şekilde Auguste Comte’un pozitivist felsefesi ve Herbert Spencer’ın sentetik (bireşimci) felsefesiyle de lafız ortaklığı dışında hiçbir ortak yönü yoktur. Kant’ın felsefesi, felsefeden –ki evren bilimidir– daha çok, bir tür düşünce bilimi olan mantığa yakındır.

Batı dünyasında ilim olarak kabul edilmeyen, yani fizik veya matematik ilimlerinin özel bir dalında yer almayan ve aynı zamanda evren, insan veya toplum hakkında bir teori olan şey zamanla “felsefe” adını aldı. Şayet biri Avrupa ve Amerika’da “felsefe” olarak adlandırılan “izm”lerin tamamını toplar ve tanımlarını ortaya koyarsa, “ilim olmama”nın dışında ortak bir yönlerinin olmadığını görecektir.

Buraya kadar temas edilen konular, eski felsefe ile yeni felsefeler arasındaki farkın, eski ilimler ile yeni ilimler arasındaki fark türünden olmadığını bilmemiz için bir örnekti.

Eski ilimlerle modern ilimler arasında, örneğin geleneksel (eski) tıpla modern tıp, geleneksel geometri ile modern geometri, geleneksel psikoloji ile modern psikoloji, eski botanik ile modern botanik ve... arasında mâhiyet açısından farklılık bulunmamaktadır. Yani “tıp” kelimesi, eskiden bir ilmin ve günümüzde de başka bir ilmin adı değildir. Geleneksel ve modern tıbbın her ikisi de ortak bir tanıma sahiptir. Her hâlükârda “tıp”, insan vücudunun nitelik ve özelliklerini bilme ve tanıma ilmidir. Geleneksel ve modern tıp arasındaki farklardan biri, meseleleri araştırma yöntemidir. Modern tıp geleneksel tıba göre daha deneyseldir, geleneksel tıp ise daha çok

istidlâl ve kıyasa dayalıdır. Bu iki tıp arasındaki diğer bir fark ise eksiklik ve yetkinlik konusundadır. Yani eski tıp daha eksik, modern tıp ise daha yetkin ve olgundur. Diğer ilimlerde de bu durum geçerlidir.

Ancak “felsefe” geçmişte ve günümüzde farklı ve çeşitli anlamlar için kullanılan ve her anlama göre farklı bir şekilde tanımlanan bir isimdir. Daha önce belirttiğimiz gibi, eskiden “felsefe” kelimesi bazen “mutlak aklî ilim”in adıydı. Bazen de bu isim metafizik veya ilk felsefe ilmi gibi bölümlerden birine has kılınıyordu. Günümüzde ise bu isim çeşitli anlamlara ıtlâk olunmuş ve her anlama göre farklı tanım kazanmaktadır.

İlimlerin Felsefeden Ayrılması

Günümüzde, batıdan kaynaklanan ve batılıların doğulu taklitçileri arasında da çok rastlanan yaygın fahiş hatalardan biri, ilimlerin felsefeden ayrılma efsanesidir. Sözleşimsel ve basmakalıp bir ıstılâha ilişkin olan lafzî bir değişim ve dönüşüm, bir anlamın gerçekliğine ilişkin olan anlamsal bir değişim ve dönüşümle karıştırılmış ve “ilimlerin felsefeden ayrılması” adını almıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi “felsefe” veya “hikmet”, eskilerin ıstılâhında çoğunlukla naklî ilim karşısında aklî ilim anlamında kullanılıyordu. Bu nedenle de bu kelimenin anlamı ve içeriği, aklî ve fikrî düşüncelerin tamamını kapsıyordu.

Bu terimde “felsefe” kelimesi özel bir isim değil, genel ve cins bir isimdi. Daha sonra yeni dönemde bu kelime metafizik, mantık, güzellik ilmi vb. ilimlere özgülendi. Bu isim değişikliği, bazılarının felsefenin eskiden

meselerinin metafizik, fizik, matematik ve diğer ilimler olan bir ilim olduğunu ve sonraları fizik ve matematiğin felsefeden ayrılarak bağımsızlaştıklarını sanmalarına sebep oldu.

Bu yorum, örneğin, “ten” kelimesinin bir zamanlar ruh karşısında baştan ayağa insan bedeninin tamamını kapsayan beden anlamında kullanılırken, daha sonra ikinci bir deyimden ortaya çıkması ve bu kelimenin boyundan ayağa kadar olan bölüm hakkında ve “baş” kelimesi karşısında kullanılmasına ve bunun sonucunda bazılarında insan başının insan bedeninden ayrıldığı vehminin ortaya çıkmasına, yani lafzî bir değişim ve dönüşümün anlamsal bir değişim ve dönüşümle karıştırılmasına benzer. Aynı şekilde “Fars” kelimesi bir zamanlar bütün İran’a karşılık gelirken, bugün İran’ın güney eyaletlerinden biri için kullanılmaktadır ve buna karşın birinin ortaya çıkarak Fars eyaletinin İran’dan ayrıldığını sanmasına benzer. İlimlerin felsefeden ayrılması da bu türdendir. İlimler bir zamanlar genel olarak “felsefe” adı altında anılırken, bugün bu isim o ilimlerden birine özgülenmiştir.

Bu isim değişikliğinin ilimlerin felsefeden ayrılmasıyla bir ilişkisi yoktur. Felsefe dışında, ilimler hiçbir zaman bu kelimenin özel anlamını edinmediler ki ayrılsın.

ÜÇÜNCÜ DERS

İşrâk Felsefesi ve Meşşâî Felsefesi

Müslüman filozoflar iki gruba ayrılmaktadır: İşrâkî filozoflar ve Meşşâî filozoflar. İşrâkî filozoflarının önderi hicrî 6. yüzyıl alimlerinden Şeyh Şihâbüddîn Sühreverdi'dir. Meşşâî filozofların önderi ise Şeyhu'r-Reis Ebû Ali b. Sînâ sayılmaktadır.

İşrâkîler Eflatun'un, Meşşâîler ise Aristo'nun takipçileri sayılırlar. İşrâkî yöntem ve Meşşâî yöntem arasındaki aslî ve temel fark şudur: İşrâkî yöntemde felsefî meselelerde ve özellikle "ilâhî hikmet" meselelerinde araştırma yapmak için sadece istidlâl ve aklî tefekkür yeterli değildir; gerçeklerin keşfi için kalbî sulûk, nefisle mücadele ve nefsin arındırılması zarurî ve gereklidir. Ancak Meşşâî yöntemde sadece istidlâlâle dayanılmaktadır.

Işığın parlaması anlamına gelen "işrâk" kelimesi, İşrâkî yöntemin ifadesi için uygun ve yerindedir. Ancak "yürüyen" ya da "çok yürüyen" anlamına gelen "meşşâ" kelimesi sadece bir isimlendirmedir ve Meşşâî yöntemi ifade etmemektedir. Aristo ve takipçilerinin "Meşşâîyyûn" olarak adlandırılmalarının sebebinin, Aristo'nun yürürken ders vermeyi adet edinmesi olduğu söylenir. O halde Meşşâîlerin felsefî yöntemini ifade eden uygun bir kelime

kullanmak istersek, “istidlâlî” (usavurum) kelimesini kullanmalıyız ve filozofların iki grup, İshrâkîler (İshrâkiyyûn) ve Usavurumcular (İstidlâliyyûn) olduğunu belirtmeliyiz.

Burada, gerçekten Eflatun ve Aristo’nun iki ayrı yöneme sahip olup olmadıkları; öğrenci (Aristo) ile öğretmen (Eflatun) arasında bu tür bir görüş ayrılığının bulunup bulunmadığı; Şihâbuddîn Sühreverdi’nin –ki bundan sonra kendisini kısa adı Şeyh-i İshrâk olarak anacağız– İslâmî dönemde ortaya koyduğu yöntemin Eflatun’un yöntemi olup olmadığı; Eflatun’un manevî sülûkun, nefsle mücadelenin, riyazetin, kalbî keşif ve müşâhedenin ve Şeyh-i İshrâk’ın deyiimiyle “keşfi ve şuhûdî hikmet”in savunucusu ve takipçisi olup olmadığı; Şeyh-i İshrâk’ın zamanından itibaren İshrâkîlerin ve Meşşâîlerin ihtilaf ettikleri meseleler olarak bilinen mâhiyetin asaleti, vücûdun asaleti, varlıkta birlik ve çokluk, yaratma meselesi, cismin madde ve sûretten oluşması, idea (müsül) ve ilineksel akıllar meselesi ve bunun gibi daha onlarca meselelerin bu zamana dek süregelen Aristo ve Eflatun arasındaki ihtilafli meseleler olup olmadığı veya bu meselelerin en azından bazılarının Aristo ve Eflatun’un ruhlarının bile haberdar olmadığı sonradan ortaya atılmış ve üretilen meseleler olup olmadığının araştırılması gerekir.

Bu derslerde özet halinde söyleyebileceğimiz şudur: Kuşkusuz Eflatun ve Aristo arasında bazı görüş ayrılıklarının bulunduğu, yani Aristo’nun Eflatun’un birçok görüşünü reddettiği ve onun karşısında başka görüşler ortaya attığıdır.

İskenderiye döneminde –ki antik Yunan ve İslâmî dönem arasında ayırım çizgisidir– Eflatun’un takipçileri, Aristo’nun takipçileri ile birlikte iki farklı grup oluşturuyorlardı.

Fârâbî'nin *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî* ve *Aristotâlis* adında meşhur küçük bir kitabı vardır. Bu kitapta bu iki filozof arasındaki ihtilaflı meselelere değinilmiş ve bir şekilde bu iki filozof arasındaki ihtilafların ortadan kaldırılmasına çalışılmıştır.

Ancak felsefenin İslâmî devirdeki seyrine dikkatle, Aristo ve Eflatun'un eserlerinin ve bu iki filozofun görüş ve düşünceleri hakkında yazılmış kitapların mütalaa ve incelenmesinden elde edilen hususlardan biri şudur: Günümüzde İslâmî felsefede söz konusu edilen İsrâkîlerle Meşşâîler arasındaki ihtilaflı meseleler, bir iki mesele istisna olmak üzere, bir dizi yeni İslâmî meselelerdir; Aristo ve Eflatun'la hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Mâhiyet ve varlık meseleleri, yaratma meselesi, cismin bileşikliği ve basitliği meselesi, imkân-ı eşref kaidesi, varlıkta birlik ve çokluk gibi meseleler bunlardan bazılarıdır. Aristo ve Eflatun arasında ihtilaf konusu olan meseleler, Fârâbî'nin *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî* ve *Aristotâlis* kitabında yer alan meselelerdir ve elbette bunlar yukarıda ifade edilen meselelerden farklıdır.

Bize göre Aristo ve Eflatun'un üzerinde ihtilaf ettikleri üç temel mesele vardır. İleride bunlar hakkında açıklama yapacağız.

Hepsinden önemlisi Eflatun'un manevî seyr u sulûk, nefle mücâhede, riyazet ve kalbî müşâhedenin savunucusu ve taraftarı olduğu oldukça şüpheli bir konudur. Bununla beraber bizim, Eflatun ve Aristo'nun, biri işrâkî yöntem diğeri istidlâle dayalı yöntem olmak üzere iki ayrı yöneme sahip olduğunu kabul etmemiz tartışma götürür bir konudur. Eflatun'un kendi zamanında veya kendi zamanına yakın dönemlerde "İsrâkî" bir fert sıfatıyla iç

aydınlanmanın savunucusu olarak tanınıp tanınmadığı hiçbir şekilde belli değildir. Hatta “Meşşâî” sözcüğünün münhasıran Aristo ve takipçileri için kullanılıp kullanılmadığı da belli değildir.

El-Milel ve'n-Nihâl eserinin yazarı Şehristânî, kitabının ikinci cildinde şöyle der:

“Ancak gerçek Meşşâîler, onlar ‘Likyalıdırlar’ ve Eflatun hikmete saygısından dolayı onu daima yürürken öğretirdi. Aristo, onu takip etti ve bu yüzden (görünüşte Aristo) ve takipçilerini ‘Meşşâîler’ olarak adlandırdılar.”

Elbette Aristo ve takipçilerine “Meşşâîler” dedikleri ve bu tabirin İslâmî dönemde de devam ettiği konusunda şüphe edilemez. Şüphe duyulan ve yadsınabilir olan, Eflatun’un “İşrâkî” olarak adlandırılmasıdır.

Biz, Şeyh-i İşrâk’dan önceki Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozofların veya Şehristânî gibi felsefe tarihçilerinin hiçbirinin Eflatun’dan bir hekim olarak zevkî hikmet (mistik tecrübe ve sezgiye dayalı hikmet) ve İşrâkî hikmetin savunucusu ve taraftarı şeklinde söz ettiğine tanık olmamaktayız ve hatta “işrâk” kelimesine deyimisel olarak dahi rastlamamaktayız.³¹ Bu kelimeyi yaygınlaştıran Şeyh-i İşrâk’tı ve *Hikmetü'l-İşrâk* kitabının giriş bölümünde bir grup eski filozofu –Fisagor ve Eflatun gibi– zevkî ve

³¹ Henry Corbin’in görüşüne göre, İslam dünyasında bu kelimeyi ilk defa İbnü'l-Vahşiyye (yaklaşık h. 3. asrın sonlarıyla 4. asrın başları) adında biri kullanmıştır. (Bkz. *Se Hekim-i Muselman (Üç Müslüman Filozof)*, s. 73 ve 182, 2. baskı); Seyyid Hasan Takizade, “İslâm’da İlimler Tarihi”, Makaleler ve İncelemeler Dergisi, Tahran Üniversitesi İlahiyat ve İslami ilimler Fakültesi Araştırmalar Grubu yayını, sayı: 3 ve 4, s. 213) notları...

ışrâkî hikmetin savunucusu ve taraftarı olarak tanıtan ve Eflatun'dan “İşrâkîlerin önderi” olarak söz eden de yine Şeyh-i İşrâk'tır.

Bize göre Şeyh-i İşrâk, Müslüman ariflerin ve mutasavvıfların etkisiyle İşrâkî yöntemi seçmiştir. İşrâk ve istidlâli birbirine karıştırıp harmanlama onun icadıdır. Ancak o –belki teorisinin daha iyi kabul görmesi için– eski filozofların bir bölümünü bu yönteme mensup olarak tanıtmıştır. Şeyh-i İşrâk bu konuda herhangi bir delil sunmamaktadır. Aynı şekilde antik İran'ın filozofları hakkında da herhangi bir delil sunmaktadır. Bu konuda elinde herhangi bir belge olması durumunda kesinlikle açıklardı ve ilgi duyduğu bu meseleyi böyle kapalı ve özet halde bırakmazdı.

“Felsefe tarihi” yazarlarından bazıları, Eflatun'un görüş ve düşüncelerinin arasında hiçbir şekilde onun İşrâkî yönteminden söz etmemişlerdir. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* eserinde, Hume'un *Felsefe Tarihi*'nde, Will Durant'ın *Felsefe Tarihi*'nde ve *Avrupa'da Hikmetin Seyri* adlı kitapta Şeyh-i İşrâk'ın iddia ettiği şekilde Eflatun'un İşrâkî yönteminden söz edilmemektedir. *Avrupa'da Hikmetin Seyri* adlı eserde “Platonik Aşk” (Eflatuncu aşk) işlenmekte ve Eflatun'un dilinden şöyle söylemektedir:

“Ruh dünyaya gelmeden önce mutlak güzelliği görmüştür ve bu dünyada dış güzelliği gördüğünden mutlak güzelliği hatırlar ve ayrılık üzüntüsü varlığını sarar. Cismânî aşk, şekil güzelliği gibi mecâzîdir. Fakat gerçek aşk başka bir şeydir, işrâkî idrâkin ve ebedî hayatın kaynağıdır.”

Daha sonraları “Platonik aşk” olarak adlandırılan Eflatun'un aşk hakkındaki açıklamaları, Eflatun'a göre

–en azından filozoflarda– ilâhî kökene sahip olan güzel-liklere duyulan aşktır ve her hâlükârda Şeyh-i İsrâk'ın nefsi arındırma ve Allah'a olan irfanî seyr u sulûk konusunda söyledikleriyle hiçbir ilişkisi ve bağlantısı yoktur.

Ancak Bertrand Russell, *Felsefe Tarihi* adlı eserinin ikinci cildinde mükerreren ta'akkul ve aydınlanmanın (işrâkın) Eflatun felsefesindeki karışımından söz etmektedir. Ancak herhangi bir delil sunmamakta ve Eflatuncu işrâkın nefisle mücadele ve nefsin arındırılması yoluyla ortaya çıkan şey mi yoksa güzelliğe duyulan aşkın ürünü mü olduğunu aydınlatan hiçbir bilgi aktarmamaktadır. Daha fazla araştırma Eflatun'un bütün eserlerinin doğrudan incelenmesini gerektirir.

Fisagor'un işrâkî yöntemi kullandığı ve bu yöntemi doğudan aldığı belki kabul edilebilir. Eflatun'un yönteminin işrâkî olduğunu kabul eden Russell, Eflatun'un bu konuda Fisagor'un etkisinde kaldığını iddia etmektedir.³²

Benimsediği felsefî yöntem bakımından Eflatun'un işrâkî olduğunu kabul edelim veya etmeyelim, Eflatun'un görüş ve düşünceleri arasında onun felsefesinin temel özelliklerini ve esaslarını teşkil eden üç mesele bulunmaktadır ve Aristo, her üç meselede de onunla ayrı düşmüştür. Bu meseleler:

1. İdealar Kuramı: İdealar kuramına göre cevher ve arazlar da dahil olmak üzere bu dünyada gözlemlenen şeylerin asıl ve hakikatleri öteki dünyada bulunmaktadır ve bu dünyanın bireyleri öte dünyadaki gerçeklerin yansımaları ve gölgeleri mesabesindedirler. Örneğin; bu

³² Fisagor'un felsefesini incelemek için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, c. 2; Bertrand Russell, *Felsefe Tarihi*, c. 1.

dünyada yaşayan insanların tamamının öte dünyada bir aslı ve hakikati vardır ve asil ve gerçek insan, öte dünyanın insanıdır.

Eflatun bu gerçekleri “idea” olarak adlandırır. İslâmî dönemde “idea” kelimesi “misâl” şeklinde tercüme edilmiş ve bu gerçeklerin bütünü “Eflatun’un misâlleri” adıyla anılmıştır. İbn Sînâ, Eflatun’un idealar kuramına şiddetle karşı çıkmış, Şeyh-i İsrâk ise kuvvetle bu kuramı savunmuştur. Bu kuramın savunucularından biri Mir Dâmâd, diğeri de Molla Sadra’dır. Elbette bu iki filozofun –özellikle de Mir Dâmâd’ın– idealar kuramına yönelik yorumu ve tabiri, Eflatun’un ve hatta Şeyh-i İsrâk’ın yorumundan farklıdır.

İdealar kuramının İslâmî dönemdeki bir başka savunucusu da Safevî dönemi filozoflarından Mir Fendereskî’dir. Mir Fendereskî’nin Farsça meşhur bir kasidesi vardır ve idealar hakkındaki görüşünü bu kasidede ifade etmiştir. Kaside şöyle başlamaktadır:

*Gök bu yıldızlarla güzel, tatlı ve hoştur
Yukarıda bulunan şeyin aşağıda bir sûreti vardır
Aşağıdaki sûret şayet marîfet merdiveniyle
Yukarıya çıkarsa kendi asıyla bir olur.
Bu sözü zahirî feraseti olan hiç kimse anlamaz
İster Ebû Nasr olsun, ister Ebû Ali Sînâ*

2. Eflatun’un diğer önemli temel kuramı, insan ruhu hakkındadır. O, ruhların bedenlere taallukundan önce daha üstün ve yüce bir alemde, yani misâl (idea) aleminde yaratılmış ve mevcut olduğuna ve bedenın yaratılmasından sonra ruhun bedene eklendiğı ve onda yer edindiğı görüşündedir.

3. Eflatun'un önceki iki kuramına dayanan ve bunların sonucu mesabesinde olan üçüncü nazariyesi de şöyledir: İlim, gerçek öğrenme değil, ikaz ve hatırlatmadır. Yani bizim bu dünyada öğrendiğimiz ve bilmeyip de ilk defa öğrendiğimizi sandığımız her şey, gerçekte daha önce bildiğimiz şeylerin hatırlanmasıdır. Çünkü ifade ettiğimiz üzere ruh, bu alemde bedene girmeden önce daha üstün bir alemde mevcuttu ve "idea"ları müşâhede ediyordu. Her şeyin gerçeği o şeyin ideası olduğundan ve ruhlar ideaları önceden idrâk etmiş olduklarından, dünyaya gelmeden ve dünyaya aitlik kazanmadan önce hakikatlerin bilgisine sahiptiler. Gerçekte olan, ruhun bedene girmesinden sonra o şeyleri unutmuş olmamızdır.

Beden, ruhumuz için ışığın parlamasını ve şekillerin yansımalarını engellemesi amacıyla aynanın üzerine örtülmüş bir perde mesabesindedir. Diyalektik, yani tartışma, çekişme ve akılcı yöntem veya aşk (ya da Şeyh-i İsrâk gibilerinin çıkarımına göre nefisle mücadele, riyâzet ve manevî seyr u sulûk) sonucunda perde ortadan kalkar, ışık parlar ve sûret ortaya çıkar.

Aristo her üç meselede de Eflatun'la ayrı düşmüş, karşısında yer almıştır. Öncelikle, misâlî, mücerred ve melekûtî tümellerin varlığını inkâr eder ve tümeli –daha doğru bir ifadeyle tümelin tümelliğini– sadece zihnî bir olgu olarak kabul eder. İkincisi, ruhun bedenin yaratılmasından sonra, yani bedenin yaratışının tamamlanması ve yetkinliğe ermesiyle eşzamanlı olarak yaratıldığı ve bedenin hiçbir şekilde ruh için engel ve hicab olmadığını, aksine ruhun yeni bilgiler edinmesi için bir araç olduğu görüşündedir. Ruhun, kendi bilgilerini bedensel alet ve duyularla elde ettiğini ileri sürer. Ona göre ruh, daha önce

başka bir âlemde var olmamıştır ve bu nedenle bazı bilgiler edinmiş olmaz.

Eflatun ile Aristo arasındaki bu temel meseleler ve bu ölçüde önemli olmayan diğer bazı meseleler hakkındaki görüş ayrılığı onlardan sonra da devam etti. İskenderiye Okulu'nda hem Eflatun'un hem de Aristo'nun takipçileri bulunmaktadır. Eflatun'un İskenderiye Okulu'na mensup takipçileri “Yeni Eflatuncular” olarak adlandırılırlar. Bu okulun kurucusu Mısırlı Ammonius Sakkas adında Mısırlı biridir. Bunların en tanınmış ve öne çıkan siması, Yunan asıllı bir Mısırlı olan ve İslâm tarihçilerinin kendisine “eş-Şeyhu'l-Yunânî” adını verdiği Plotinus'dur. Yeni Eflatuncular yeni meseleler ileri sürdüler. Bu konuda doğunun eski kaynaklarından faydalanmış olabilirler. Aristo'nun İskenderiye Okulu'na mensup takipçilerinin sayısı oldukça fazladır ve Aristo'yu şerh etmişlerdir. Bunların en tanınmış Themistius ve Afrodisyaslı İskender'dir.

DÖRDÜNCÜ DERS

İslâmî Düşünce Yöntemleri

Önceki derste İsrâkî felsefe yöntemi ve Meşşâî felsefe yöntemi hakkında kısaca bilgi verdik. Felsefî meselelerde İsrâkîler ve Meşşâîler arasında bir dizi temel ayrılıkların bulunduğunu söyledik. Ayrıca herkesçe bilindiği üzere Eflatun'un İsrâkîlik silsilesinin önderi ve Aristo'nun Meşşâî silsilesinin önderi sayıldığını ifade ettik. Aynı şekilde İslâmî dönemde bu iki ekolün devam ettiğini ve Müslüman filozofların bir bölümünün İsrâkî yöntemi, bir bölümünün de Meşşâî yöntemi benimzediklerini belirttik.

İslâm dünyasında İsrâkî ve Meşşâî yöntemleriyle karşılaşan ve İslâmî kültürün değişim ve dönüşümünde asil ve önemli bir rol üstlenen başka düşünsel/fikrî yöntemlerin de olduğuna dikkatle, ister istemez bu yöntemlere değinmek zorundayız.

Söz konusu yöntemler arasında önemli ve söz edilmeye değer iki yöntem vardır:

1. İrfânî yöntem
2. Kelâmî yöntem

Arifler ve aynı şekilde kelâmcılar hiçbir şekilde kendilerini filozoflara –İsrâkî ve Meşşâî filozoflar da dahil– tabi

görmemiş ve onların karşısında direnmişlerdir. Onlarla filozoflar arasında bazı çatışmalar meydana gelmiş ve bu çatışmalar İslâmî felsefenin kaderinde oldukça etkili olmuştur. İrfan ve kelâm, çatışma ve kavga yoluyla İslâmî felsefeye hareketlilik kazandırmakla beraber, filozoflar için yeni ufuklar da açmışlardır. Filozofların ortaya koydukları görüşler her ne kadar ariflerin ve kelâmcıların ortaya koydukları görüşlerden farklı ise de İslâmî felsefede söz konusu olan birçok mesele ilk defa kelâmcılar ve arifler tarafından ortaya atılmıştır.

Bununla beraber toplamda dört İslâmî düşünsel yöntem bulunmakta ve Müslüman mütefekkirler dört gruba ayrılmaktadır. Düşünsel yöntemlerden kastımızın, genel anlamda felsefî bir görüntüye sahip olan düşünsel yöntemlerin, yani bir tür varlıkbilim ve evrenbilim olduğu açıktır. Felsefenin genel ilke ve özelliklerinden söz ettiğimiz bu derste farklı öyküleri olan fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat, siyaset veya ahlâkla ilgili düşünsel yöntemleri işlemeyeceğiz.

Bir diğer önemli nokta da bu yöntemlerin tümünün İslâmî öğretilerin etkisiyle özel bir form edindikleri ve İslâmî alan dışındaki benzerlerinden farklı oldukları, başka bir ifadeyle İslâmî kültüre özgü özel bir ruhun bunların tamamına hâkim olduğu hususudur.

Bahse konu dört yöntem şunlardır:

1. Meşşâilerin akıl yürütmeye dayalı felsefî yöntemi (istidlâlî yöntem)

Bu yöntemin birçok takipçisi vardır. Müslüman filozofların birçoğu bu yöntemi izlemişlerdir. Kindî, Fârâbî, Ebû Ali Sînâ, Hâce Nasîruddin Tûsî, Mir Dâmâd, İbn Rüşd

Endülüsî ve İbn Bâcce-i Endülüsî Meşşâî ekolündendirler. Bu ekolün simgesi ve yetkin temsilcisi İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *el-İşârât*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî*, *Mebde'* ve *Me'âd*, *Ta'likât*, *el-Mübâhasât* ve *Uyûnu'l-Hikme* gibi felsefî eserlerinin tamamı Meşşâî felsefe hakkındadır. Bu yöntemde sadece istidlâl ve aklî delile dayanılır.

2. İşrâkî felsefî yöntem

Bu yöntem, Meşşâî yönteme kıyasla daha az takipçiye sahiptir. Bu yönteme canlılık kazandıran Şeyh-i İşrâk idi. Kutbuddîn-i Şirâzî, Şehrezûrî ve bir grup filozof, İşrâkî yöntemi benimsemişlerdi. Şeyh-i İşrâk bu ekolün simgesi ve yetkin temsilcisi sayılır. Şeyh-i İşrâk *Hikmetü'l-İşrâk*, *Telvîhât*, *Mutârahât*, *Mukâvemât* ve *Heyâkilü'n-Nûr* gibi birçok kitap yazmıştır. Bu eserlerin en önemlisi *Hikmetü'l-İşrâk*'tur ve tamamen İşrâkî yöntemi içeren sadece bu kitaptır. Şeyh-i İşrâk'ın *Âvâz-i Perr-i Cebrâîl* (Cebrâîl'in Kanat Sesi), *Akl-i Sorh* (Kızıl Akıl) vb. Farsça yazılmış bazı risaleleri de vardır.

Bu yöntemde iki şeye dayanılır: Biri istidlâl ve aklî delil, diğeri de nefsle mücadele ve nefsin arındırılmasıdır. Bu yönteme göre sadece aklî delil ve istidlâl gücüyle evrenin gerçekleri keşfedilemez.

3. İrfânî seyr u sulûk yöntemi

İrfan ve tasavvuf yöntemi sadece ve sadece Allah'a doğru yönelme ve hakikate vâsıl olma merhalesine kadar hakka yakınlaşmayı temel alarak nefsin arındırılmasına dayanır ve hiçbir şekilde aklî istidlâllere ve çıkarımlara güvenmez. Bu yöntem, istidlâl yöntemini benimseyenlerin temellerini mesnedsiz ve çürük kabul eder. Bu yönteme göre hedef sadece hakikati keşfetme değil, aynı zamanda hakikate ulaşmaktır.

İrfânî yöntemin birçok takipçisi vardır ve İslâm dünyasında meşhur ve tanınmış birçok arif ortaya çıkmıştır. Bâyezîd-i Bestâmî, Hallâc-ı Mansûr, Şiblî, Cüneyd-i Bağdâdî, Zu'nnûn-i Mısırî, Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr, Hâce Abdullah Ensârî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Nasr es-Serrâc, Ebu'l-Kâsım Kureyşî, Muhyiddîn ibnu'l-Arabî Endülüsi, İbn Fârid-i Mısırî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bunların başlıcalarıdır. İslâmî irfanın, irfanî düzenli, yazılı ve kuralı bir ilim haline getiren ve kendisinden sonra gelen herkesin şiddetle etkisinin altında kaldığı en yetkin ve önemli temsilcisi İbn Arabî'dir.

İrfânî seyr u sulûk yöntemi, İşrâkî felsefî yöntemle bir ortak, iki de farklı yöne sahiptir. Bu ikisinin ortak yönü, her iki yöntemin de nefsin ıslâhı ve arındırılması esasına dayanmalarındır. İki yöntem arasındaki farklardan biri, ariflerin istidlâli tamamen dışlaması, buna karşın İşrâkî filozofların istidlâli muhafaza etmesi, düşünce ve arınmayı birbirinin tamamlayıcısı ve destekçisi olarak kabul etmesindedir. Diğer fark ise, her filozof gibi İşrâkî filozofun da hedefi hakikatin keşfi, ancak arifin hedefinin hakikate ulaşmak olmasıdır.

4. Kelâmî istidlâle dayalı yöntem

Kelâmcılar da Meşşâî filozofları gibi aklî istidlâlleri esas alırlar, ancak iki farkla. Bu farklardan biri, kelâmcıların aklî ilke ve esaslarının –ki araştırma ve bahislerine bu konudan başlarlar– filozofların aklî ilke ve esaslarından –ki filozoflar da araştırma ve bahislerine buradan başlarlar– farklı olmasıdır. Kelâmcıların, özellikle de Mu'tezile'nin kullandığı en önemli yaygın ilke “güzellik ve çirkinlik” (hüsn ve kubh) ilkesidir. Fakat Mu'tezile güzelliği ve çirkinlik ilkesini aklî, Eş'arîler ise şer'î kabul eder. Mu'tezile

bu ilke için, lütuf kaidesi ve en iyinin (aslah) Allah’a vucûbu gibi bir dizi kural ve kaide koymuştur.

Ancak filozoflar “güzellik ve çirkinlik” ilkesini mantıkta söz konusu edilen ve sadece “cedel” (eytişim)de kullanılabilen -istidlâlde değil– amelî makbulât ve makulât türünden itibarî ve beşerî bir ilke olarak kabul ederler. Bu yüzden filozoflar, kelâmı delile dayalı felsefe değil, “diyalektik felsefe” (cedele dayalı hikmet) kabul ederler.

Bu iki grup arasındaki diğer bir fark ise, filozofun aksine kelâmcının kendisini “müteahhit” olarak kabul etmesidir. Yani kendini İslâm’ı savunmakla sorumlu sayar. Filozofik tartışma özgür bir tartışmadır. Yani filozofun hedefi, hangi görüşü savunacağı hususunda önceden belirlenmemiştir. Ancak kelâmcının hedefi önceden belirlenmiştir.

Kelâmî yöntem kendi içerisinde üç yönteme ayrılır:

- a. Mu‘tezilî kelâmî yöntem
- b. Eş‘arî kelâmî yöntem
- c. Şî‘î kelâmî yöntem

Bu derste bahse konu yöntemlerin her birinin detaylarıyla işlenmesi ve açıklanması mümkün değildir ve ayrı bir çalışma gerektirir. Mu‘tezilî kelâmcılar oldukça çokturlar. Hicrî 2. ve 3. yüzyıllarda yaşamış Ebu’l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Ebû Ubeyde Ma’mur b. el-Müsennâ, hicrî 4. yüzyılda yaşamış Kadı Abdulcebbar ve hicrî 4. yüzyılın sonlarında ve 6. yüzyılın başlarında yaşamış Zemahşerî, Mu‘tezile ekolünün temsilcileri sayılmaktadırlar. Hicrî 330 yılında vefat eden Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, Eş‘arîlik ekolünün yetkin temsilcisi sayılmaktadır. Kadı Ebû Bekr el-Bâkılânî, İmâmü’l-Haremeyn

Cuveynî, Gazzâlî ve Fahrüddîn-i Râzî Eş'arî yöntemi benimsemiş kişilerdi.

Şîî kelâmcılar da oldukça fazlaydılar. İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s.)'ın ashabından olan Hişâm b. Hakem Şîî bir kelâmcıdır. İranlı Şîî büyük bir aile olan Nevbahtî ailesi yetkin ve becerikli kelâmcılar yetiştirmiştir. Şeyh Müfid ve Seyyid Murtaza Âlemü'l-Hüdâ da Şîî kelâmcılardan sayılmaktadırlar. Şîî kelâmın simgesi ve yetkin temsilcisi Hâce Nasîruddîn et-Tûsî'dir. Hâce'nin *Tecrîdü'l-Akâid* adlı eseri kelâm kitaplarının en meşhurlarından biridir. Hâce, aynı zamanda bir filozof ve matematikçidir. Tûsî'den sonra kelâmın kaderi tamamen değişti ve daha felsefî bir form ve görüntü kazandı.

Ehli Sünnet'in kelâm kitapları arasında *Şerhu'l-Mevâkıf* –ki Hafız-ı Şirâzî ile muâsır olan Kadı Adûdüddîn el-Îcî yazmış ve Mir Seyyid Şerif Curcanî şerh etmiştir- en tanınmış kitaptır. *El-Mevâkıf* kitabı *Tecrîdü'l-Akâid* adlı eserin oldukça etkisinde kalmıştır.

BEŞİNCİ DERS

Hikmet-i Mûte‘âliye

Önceki derste kısaca, İslâm dünyasındaki dört düşünsel yönetime değindik ve bunların meşhur temsilcilerini tanıttık.

Şimdi ise bu dört akımın bir noktada birbiriyle birleşinceye ve tek bir akım oluşturunca dek İslâm dünyasında devam ettiğini ortaya koyacağız. Bu dört akımın birbiriyle kesiştiği ve birleştikleri nokta “hikmet-i mûte‘âliye” (aşkın hikmet) olarak adlandırılır. Hikmet-i mûte‘âliye, Sadru’l-Mûte‘ellihîn-i Şîrâzî (v. h. 1050) tarafından kurulmuştur. “Hikmet-i mûte‘âli” sözcüğü Ebû Ali Sînâ tarafından da *-el-İşârât*’ta – kullanılmıştır. Ancak Ebû Ali’nin felsefesi asla bu adla tanınmamıştır.

Sadru’l-Mûte‘ellihîn kendi felsefesini resmen “hikmet-i mûte‘âliye” olarak adlandırmış ve felsefesi bu adla tanınmıştır. Sadru’l-Mûte‘ellihîn ekolü, yöntem bakımından İsrâkî ekolüne benzemektedir. Yani istidlâlî, keşfi ve şuhûdu iç içe ve birlikte benimser. Fakat ilkeler ve çıkarımlar açısından farklıdır.

Meşşâî ve İsrâkî ekol arasında veya felsefe ve irfan arasında ya da felsefe ve kelâm arasında üzerinde ihtilaf edilen birçok mesele Sadru’l-Mûte‘ellihîn ekolünde

daimî ve kalıcı olarak çözüme kavuşturulmuştur. Sadru'l-Müte'ellihîn'in felsefesi eklektik bir felsefe değildir. Aksine, her ne kadar çeşitli İslâmî düşünsel yöntemler bu felsefenin ortaya çıkışında etkili olmuşlarsa da bağımsız bir düşünsel sistem olarak kabul edilmesi gereken özel bir felsefî sistemdir.

Sadru'l-Müte'ellihîn'in birçok kitabı vardır. *Esfâr-i Erbaa*, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, *Mebde'* ve *Me'âd*, *el-Hikmetü'l-Arşîyye*, *Meşâir*, *Şerhu Hidâyetü'l-Esîriyye* bunların başlıcalarıdır.

Manzûme ve *Şerh-i Manzûme* kitaplarının yazarı olan Molla Hâdî Sebzevârî (H. 1212-1298), Sadru'l-Müte'ellihîn ekolünün takipçilerindedir. Sebzevârî'nin *Şerh-i Manzûme* adlı eseri, Sadru'l-Müte'ellihîn'in *Esfâr-i Erbaa* kitabı, İbn Sinâ'nın *İşârât* ve *Şifâ'sı*, Şeyhu'l-İşrâk'ın *Hikmetü'l-İşrâk*'ı eski ilim çevrelerinde ve havzalarda okutulan yaygın ve geleneksel kitaplardandır.

Sadru'l-Müte'ellihîn'in gerçekleştirdiği başlıca işlerden biri, fikrî ve aklî sulûk türünden olan felsefî konulara, ariflerin kalbî ve ruhî sulûkta ifade ettiklerine benzeyen bir şekil ve düzen vermesidir.

Arifler, sâlikin ârifâne yöntemi kullanarak dört yolculuğu gerçekleştirdiğine inanmaktadırlar:

1. Halktan Hakk'a doğru yolculuk: Sâlikin bu merhaledeki çabası, Hakk'ın zâtına vâsıl olmak ve kendisi ile Hakk arasında herhangi perde kalmaması için tabiatı geçmek ve tabiat ötesi alemlerin bir bölümünü katedip geride bırakmaya yöneliktir.

2. Hakk ile Hakk'ta yolculuk: Bu ikinci merhaledir. Sâlik, Hakk'ın zâtını yakından tanıdıktan sonra Hakk'ın yardımıyla Hakk'ın makamlarında, kemâllerinde, isimlerinde ve sıfatlarında seyre başlar.
3. Hakk'tan Hakk ile halka yolculuk: Bu yolculukta sâlik halka ve insanların arasına geri döner. Ancak bu geri dönüş Hakk'ın zâtından ayrılmak ve uzaklaşmak anlamında değildir. Hakk'ın zâtını her şeyde ve her şeyle müşâhede eder.
4. Halkta Hakk ile yolculuk: Bu yolculukta sâlik halkı uyarmaya, onlara doğru yolu göstermeye ve elinden tutup Hakk'a ulaştırmaya başlar.

Sadru'l-Müte'ellihîn felsefe meselelerini, düşüncenin bir tür sulûk olması itibariyle dört gruba ayırır:

1. Tevhîd konusunun mukaddimesi, esası ve gerçekte düşüncemizin halktan Hakk'a doğru yolcuğu olan meseleler, yani genel ontolojik kavramlar (umûrû'l-âmmе)
2. Tehvîd, Allah'ı tanıma ve ilâhî sıfatlarla ilgili meseleler (Hakkla Hakk'ta yolculuk)
3. Allah'ın fiilleri ve varlığın küllî alemlerine ilişkin konular (Hakk'tan Hakk ile halka yolculuk)
4. Nefs ve me'âd (âhiret âlemi ve ölümden sonrası) meseleleri (Halkta Hakk ile yolculuk).

“Dört yolculuk” anlamına gelen *Esfâr-i Erbaa* adlı kitap, bu düzen ve tertibe göre yazılmıştır.

Felsefesine “hikmet-i müteâliye” adını veren Sadru'l-Müte'ellihîn, -İşrâkî ve Meşşâî felsefe de dahil olmak

üzere– meşhur, geleneksel ve yaygın felsefeyi “felsefe-i âmmiyye” veya “felsefe-i müte‘ârife” şeklinde adlandırdı.

Felsefe ve Hikmetlere Genel Bir Bakış

Genel anlamıyla felsefe ve hikmet, muhtelif açılardan çeşitli bölümlere ayrılmaktadır. Ancak yöntem ve me-
tot açısından dikkate aldığımızda dörde ayrılmaktadır:

İstidlâle dayalı hikmet

Zevkî hikmet (keşfî ve şuhûdî hikmet)

Deneysel (tecrübî) hikmet

Diyalektik (cedelî) hikmet

İstidlâle dayalı hikmet, kıyas ve delili esas alır. Sa-
dece büyük önerme, küçük önerme, sonuç, gereklilik,
çelişik, karşıt vb. ile ilgilenir.

Keşfe ve şuhûda dayalı yani zevkî hikmet, sadece
istidlâlle uğraşmaz; aksine daha çok zevk, ilham, feyz
ve nurla ilgilenir. Akıldan çok kalpten ilham alır.

Deneysel felsefe ne akıl ve kıyasa dayalı istidlâlle ne
de kalp ve kalbî ilhamlarla ilgilenir. Uğraşı alanı duyum,
deneyim ve deneydir. Yani deney ve tecrübenin ürünü
olan bilgilerin sonuçlarını birbiriyle ilişkilendirerek hik-
met ve felsefe şeklinde ortaya koyar.

Diyalektik (cedelî) felsefe, akıl yürütme ve usavur-
maya dayanır. Ancak bu felsefede istidlâlin öncülleri
mantıkçıların “meşhûrât” veya “makbûlât” olarak ad-
landırdıkları şeylerdir.

Daha önce “mantık külliyyâtı” bölümünde “beş teknik”
konusunu işlerken istidlâlin beş öncülünün olduğunu

söyledik. Bu öncüller arasında “birincil belitler” (aksiyomlar) ve “meşhûrât” olarak adlandırılan öncüller bulunmaktadır.

Örneğin; “Üçüncü şeyle eşit olan iki şey birbirine eşittir” ifadesi “Eşitin eşiti eşittir” cümlesiyle açıklanır ve aynı şekilde “Bir hükmün, çelişigiyle aynı anda doğru olması imkânsızdır” ifadesi belit olgulardan sayılır. Fakat “Başkalarının yanında esneyerek ağız açmak çirkindir” ifadesi herkesçe kabul edilen ve doğru sayılan olgulardandır, yani meşhûrâtandır.

Belitlerle akıl yürütme ve bunları dayanak olarak almak “burhân” olarak adlandırılır. Ancak meşhûrâtla akıl yürütme ve bunları dayanak olarak alma diyalektik, yani cedelin parçası sayılır.

O halde “diyalektik felsefe” (cedeli hikmet) evrensel ve genel meselelerde meşhûrâtı esas alarak akıl yürüten, istidlâl gerçekleştiren felsefedir.

Kelâmcıların istidlâllerinin çoğunluğu “falan şey kötüdür” ve “falan şey iyidir” esasına dayanır. Kelâmcılar, deyim yerindeyse “aklî güzellik ve çirkinlik” esasına göre istidlâl yaparlar.

Filozoflar, güzellik ve çirkinliklerin tamamının insanın yaşam alanıyla ilgili olduğunu, Allah, evren ve varlık hakkında bu kriterlerle hüküm yürütülemeyeceğini iddia ederler.

Filozoflar, dinin temel ilkelerinin herkesçe kabul edilen hükümler (meşhûrât) ve diyalektik öncüller yerine birincil belitler ve delile dayanan öncüllerle daha iyi istidlâl edilebileceğine inanırlar. İslâmî dönemde

özellikle Şî'a arasında felsefe, kendi özgür tartışma ve bahis görevi dışına çıkmaksızın ve kendini önceden kayıtlandırmaksızın tadrîcen İslâmî usulleri en iyi şekilde pekiştirdiğinden dolayı önce diyalektik hikmet, yavaş yavaş Hacı Nasîruddîn Tûsî gibi alimler tarafından delile dayalı (burhânî) hikmet ve akabinde de işrâkî hikmet şeklini aldı; ve sonunda kelâm, felsefenin etkisi altına girdi.

Deneyssel felsefenin, son derece önemli ve değerli olmasına karşın iki eksikliği vardır. Öncelikle bu felsefenin alanı deneye dayalı ilimlerle sınırlıdır ve deneyssel ilimler dokunulabilir ve duyumsanabilir ilimlerle sınırlıdır. Halbuki insanoğlunun felsefî ihtiyacı deneyin alanında yer alanlardan çok daha geniş meselelere ilişkindir.

Örneğin; zamanın başlangıcı, mekânın bitişi ve sebeplerin mebdîi hakkında araştırma yapmak istediğimizde, laboratuvarı ve mikroskop altında nasıl amacımıza ulaşabiliriz? Bu yüzden deneyssel felsefe insanoğlunun felsefî içgüdüsünü doyuramadı ve ister istemez felsefenin temel meseleleri hakkında susmak zorunda kaldı.

İkinci olarak; deneyssel meselelerin sınırlı ve tabiata bağımlı olması bu meselelerin değerini sarsmıştır. Öyle ki bugün deneye dayalı ilmî meselelerin geçici değere sahip olduğu kesinlik kazanmıştır ve her an bunların çürütülme ve hükümsüz bırakılması beklenmektedir. Bu sebeple deneye dayalı olan bir felsefe de doğal olarak sarsıntılı ve zayıftır ve neticede insanoğlunun temel bir gereksinimi olan “güven” ve yakîni ona vermemektedir. Güven ve yakîn “matematiksel soyutlama” veya “felsefî soyutlama”ya sahip meselelerde ortaya çıkar.

Matematiksel soyutlama ve felsefî soyutlamanın anlamı sadece felsefede açıklanabilir.

Geriye, anlatılmayan istidlâle dayalı hikmet ve zevkî hikmet kalmaktadır. Gelecek derslerde üzerinde duracağımız meseleler bu iki felsefe ve değerinin açıklayıcısı niteliğinde olacaktır.

ALTINCI DERS

Felsefenin Meseleleri

Şimdi kısaca da olsa, İslâmî felsefede araştırılan meseleler dizinini, bir dizi açıklayıcı bilgilerle birlikte ortaya koymamız gerekir. Felsefî meseleler “varlık” eksenini etrafında dönmektedir. Yani tıp için beden, aritmetik için sayı, geometri için ölçü gibi olan şey felsefede “mutlak varlık”, yani varlık olması açısından varlıktır. Farklı bir ifadeyle felsefenin konusu “varlık olması bakımından varlık”tır. Bütün felsefî bahisler bu konu etrafında dönmektedir. Başka bir deyişle felsefenin konusu “varlık”tır.

Varlık bahsi ekseninde dönen meseleler birkaç çeşittir.

a. Varlık ve varlığın karşıt iki noktasıyla, yani mâhiyet ve yoklukla ilgili meseleler.

Kuşkusuz nesnel (aynî) dünyada varlık dışında başka bir şey yoktur. Varlığın, zihin ötesinde karşı noktası ve aksi yoktur. Ancak beşerin kavram ve anlam üreten zihni, varlığın karşısında iki anlam ve iki kavram üretmiştir. Biri yokluk, diğeri mâhiyet (elbette mâhiyetler). Felsefenin bir dizi meseleleri, özellikle hikmet-i müte’âliye felsefesinde, varlık ve mâhiyete ilişkindir ve bir dizi meseleler ise varlık ve yoklukla ilgilidir.

b. Bir grup meseleler ise varlık kısımlarına ilişkin meselelerdir. Varlığın kendi içinde varlık türleri mesabesinde olan bazı kısımları vardır. Başka bir ifadeyle varlık hâricî (aynî) ve zihnî, vâcib (zorunlu) ve mümkün, hâdis ve kadîm, sabit ve değişken, bir ve çok (vâhid ve kesîr), kuvve ve fiil, cevher ve araz gibi birtakım tasnife sahiptir. Tabii ki kasıt varlığın birincil sınıflandırmalarıdır, yani varlığa yönelen ve varlık olması açısından sınıflandırmalardır.

Örneğin; beyaz ve siyah, büyük ve küçük, eşit ve eşit olmayan, tek ve çift, uzun ve kısa vb. ayrımlar, varlık olması bakımından varlığa ilişkin sınıflandırmalar değildir. Aksine cisim olması yönünden varlık veya nicelik olması yönünden varlık (ölçülebilir) ile ilgili sınıflandırmalardır. Yani cismaniyet, cisim olma veya nicelik, nicelik olma açısından bu tasnifi kabul etmektedir. Ancak bir ve çok veya vâcib ve mümkün ilişkine ilişkin ayırım, varlık olması açısından varlıkla ilgili sınıflandırmadır.

Felsefede bu sınıflandırmaların kriteri ve hangi sınıflandırmanın varlık olması bakımından varlığın sınıflandırılması olduğu ve hangisinin bu sınıflandırmalardan olmadığına teşhisi hakkında kesin ve detaylı araştırma yapılmıştır. Ancak zaman zaman birtakım filozofların bazı sınıflandırmaları cisim olma açısından cismin sınıflandırılması olarak kabul ettiği ve ilk felsefenin, yani ilâhiyâtın alanı dışında varsaydıkları, buna karşın diğer bazı filozofların kimi delillere binaen bunları varlık olma açısından varlık sınıflandırılmalarından kabul ettiği ve ilk felsefenin kapsamı içinde saydıkları hususlara rastlamaktayız. Biz bu derslerde bunlardan bazılarını değineceğiz.

c. Bir diğer meseleler grubu ise varlığa hakim olan sebeblilik (illiyyet), sebep ve sonuç uyumu (illet ve ma'lûl benzeşimi), sebep ve sonuca hakim sistemin gerekliliği, varlık mertebelerinde öncelik, sonralık ve birliktelik gibi genel kurallara ilişkin meselelerdir.

d. Birtakım meseleler ise varlık katmanlarının veya varlık alemlerinin ispatına ilişkindir. Yani varlık kendine özgü alemlere sahiptir. Müslüman filozoflar dört küllî aleme veya dört yeniden doğuşa inanırlar.

Tabiat veya nâsût alemi (maddî alem)

Misâl veya melekût alemi (nûr alemi)

Ukûl veya ceberût alemi

Ulûhiyet veya lâhût alemi

Nâsût alemi madde, hareket, zaman ve mekân alemidir. Başka bir ifadeyle tabiat ve somutlar alemi ya da dünya alemidir.

Misâl veya melekût alemi sûret ve boyutlara sahiptir; ancak hareket, zaman ve değişimden yoksun olup tabiat aleminden daha üstün bir alemdir.

Ceberût alemi, yani akıllar (ukûl) veya mana alemi, sûret ve benzerliklerden (şebihlerden) arınmıştır ve melekût aleminin üzerinde yer alır.

Lâhût alemi, yani ulûhiyet ve ehadiyet alemidir.

e. Bazı meseleler ise tabiat âleminin kendisi üzerinde yer alan alemler ile ilişkileri hakkındadır. Daha açık bir ifadeyle, varlığın lâhût aleminden tabiat alemine kadar aşağı doğru seyrine (seyr-i nuzûlî) ve tabiat aleminden daha üst alemlere doğru yukarı yönlü seyrine (seyr-i suûdî) ilişkin meselelerdir. Bu meseleler özellikle “me’âd”

şeklinde adlandırılan ve hikmet-i müte'âliye'de önemli bir bölüm işgal eden insan hakkındadır.

Varlık ve Mâhiyet

“Varlık ve mâhiyet” konusunun en önemli bahsini teşkil eden mesele, varlığın mı yoksa mâhiyetin mi asil olduğudur. Yani anlatılmak istenen, bizim eşyada daima iki anlam teşhis ve her iki anlamı da onlar hakkında doğru kabul ettiğimizdir. Bu iki anlamdan biri varlık, diğeri mâhiyettir. Örneğin; insanın var olduğunu, ağacın var olduğunu, sayının var olduğunu, miktarın... var olduğunu biliyoruz. Ancak sayının bir neliği, bir mâhiyeti³³ vardır ve insanın da başka bir nelik ve mâhiyeti. Buna göre eğer “Sayı nedir?” dersek farklı bir cevabı, “İnsan nedir?” dersek başka bir cevabı vardır.

Birçok şeyin varlığı açık ve bellidir. Yani var olduklarını biliyoruz, ancak ne olduklarını bilmiyoruz. Örneğin; hayatın var olduğunu, elektriğin var olduğunu biliyoruz, fakat hayatın ve elektriğin ne olduğunu bilmiyoruz.

Pek çok şeyin de ne olduğunu biliyoruz. Örneğin; “daire”nin zihnimizde açık bir tanımı vardır ve dairenin ne olduğunu biliyoruz. Ancak maddî tabiatda gerçek dairenin var olup olmadığını bilmiyoruz. Öyleyse “varlık”ın “mâhiyet”ten farklı olduğu anlaşılmaktadır.

³³ “Mâhiyet” Arapça bir kelime olup, “mâ huvviyet”in kısaltılmış halidir. “O nedir?” anlamında olan “mâ hüve” kelimesi eylemlilik yaşı ve eylemlilik te’si ile “mâ huviyyet” şeklini almış ve kısaltılarak “mâhiyet” olmuştur. O halde “mâhiyet” yani “onun neliği” veya “nelik” almındadır.

Öte taraftan bu çokluğun, yani mâhiyet ve varlık ikinin sırf zihinsel olduğunu biliyoruz. Yani dış dünyada her şey iki şey değildir. O halde bu ikisinden biri gerçek ve asil, diğeri itibarîdir ve asil değildir.

Elbette bu mesele oldukça uzun ve kapsamlı bir konudur ve bu “külliyyât”ta gayemiz terim ve kavramlara aşinalık kazanmaktır. Burada öğrenmemiz gereken, varlık ve mâhiyetin asaleti meselesinin uzun bir tarihsel geçmişe sahip olmadığıdır. Bu mesele İslâm dünyasında üretilip ortaya çıkarılmıştır. Fârâbî, Ebû Ali Sînâ, Hâce Nasîruddîn Tûsî ve hatta Şeyh-i İsrâk dahi mâhiyetin asaleti ve varlığın asaleti adında bir konu düzenleyip tasarlamamışlardı. Bu bahis Mir Dâmâd zamanında (h. 11. yüzyılın başlarında) felsefeye girmiştir.

Mir Dâmâd, mâhiyetin asaleti görüşünü benimsemişti. Ancak ünlü öğrencisi Sadru'l-Müte'ellihîn varlığın asaletini ispatladı ve bu tarihten itibaren dikkate değer düşüncelere sahip bütün filozoflar varlığın asaleti görüşünü kabul etmeye başladılar. Biz, *Usûl-i Felsefe* ve *Revîş-i Realizm* kitabının üçüncü cildinde, Sadru'l-Müte'ellihîn için bu felsefî düşüncenin ortaya çıkışı ile sonuçlanan öncül-lerde ariflerin, kelâmcıların ve filozofların bu düşüncenin oluşmasındaki özel rolünü kısmen açıklamıştık.

Ayrıca şu hususa da değinmek yerinde olacaktır: Çağımızda ara sıra “varlığın asaleti felsefesi” şeklinde adlandırılan bir felsefe neşvünema etmiş ve canlılık kazanmıştır; bu felsefe egzistansiyalizmdir. Bu felsefe de “varlığın asaleti” olarak adlandırılan şey insana ilişkin olup, diğer eşyanın aksine insanın öngörölmüş belirli bir mâhiyet ve doğal muayyen bir kalıba sahip olmadığı ve insanın kendi mâhiyetini kendisinin planladığı ve oluşturduğu

hakkındadır. Bu konu büyük ölçüde doğrudur ve İslâmî felsefede de onaylanmıştır. Ancak İslâmî felsefede “varlığın asaleti” olarak adlandırılan şey, öncelikle insana özgü değildir; evrenin tamamına ilişkindir. İkinci olarak, İslâmî felsefedeki varlığın asaleti konusunda itibarî ve zihnî oluş karşında gerçeklik (ayniyyet) anlamında asalet hakkında söz edilmektedir. Egzistansiyalizm ise öncelik anlamında asaletten söz etmektedir. Her hâlükârda bu ikisinin aynı şey olduğunu sanmamak gerekir.

YEDİNCİ DERS

Aynî (Hâricî) ve Zihnî Varlık

Varlığa ilişkin yapılan sınıflandırmalardan biri de, bir şeyin varlığının aynî (hâricî) veya zihnî şeklinde sınıflandırılmasıdır. Aynî varlık, insan zihninden bağımsız olan hâricî (gerçek) varlıktır. Örneğin; dağ, deniz ve çölün zihnimizin dışında ve zihnimizden bağımsız olarak var olduklarını biliyoruz. Zihnimiz bunları ister tasavvur etsin ister etmesin, biz ve zihnimiz ister var olalım ister var olmayalım, dağ, deniz ve çöl mevcutturlar.

Ancak bu dağ, deniz ve çöl aynı zamanda bizim zihnimizde de bir varlığa sahiptirler. Bunları tasavvur ettiğimiz zaman, gerçekte bunları zihnimizde varlığa büründürürüz. Eşyanın zihnimizde edindiği varlık “zihnî varlık” olarak adlandırılır.

Burada iki soru ortaya çıkmaktadır. Birincisi; eşyanın zihnimizde ortaya çıkan tasvirleri hangi münasebetle zihnimizde bu şeylerin varlığı olarak algılanmaktadır? Şayet böyle ise, o halde duvar veya kâğıt üzerine resmedilen görüntünün de duvara veya kâğıda ilişkin varlık adıyla, varlığın başka bir türü olarak kabul edilmesi gerekir. Biz eğer zihinsel tasvirleri, tasvir olunan şey için bir “varlık” türü olarak yorumlarsak, aslında bir gerçek

değil, bir “mecaz” gerçekleştirmiş oluruz. Oysa felsefenin gerçekle uğraşması gerekir.

İkinci soru ise şöyledir: “Zihnî varlık” meselesi aslında insana ilişkindir ve insanın psikolojik meselelerinden biridir. Bu tür bir meselenin felsefede değil, psikolojide söz konusu edilmesi gerekir. Zira felsefenin meseleleri tümel meselelerdir ve tikel meseleler ilimlere ilişkindir.

İlk soruya şöyle cevap veririz: Zihinsel sûretin gerçek şeyle ilişkisi, örneğin zihinsel dağ ve deniz ile gerçek dağ ve deniz arasındaki ilişki, kâğıt üzerindeki dağ ve deniz resimleri arasındaki veya duvar ile gerçek dağ ve deniz arasındaki ilişkiden çok daha derindir. Şayet zihinde bulunan şey sadece basit bir görüntü ve tasvirden ibaret olsaydı, duvarın üzerindeki resim duvarın bilgi ve farkındalığının kaynağı olamayacağı gibi, bu görüntü ve tasvir de kesinlikle bilgi ve farkındalığın kaynağı olmazdı. Aksine zihinsel tasvir farkındalığın ve bilginin kendisidir.

Filozoflar zihnî varlık meselesinde, bizim nesnel şeyler hakkındaki bilgi ve farkındalığımızın sebebinin, zihnimizdeki tasvirlerin basit birer tasvir olmaması, aksine gerçek şeylerin mâhiyetinin zihnimizde bir tür varlık olarak bulunmaları olduğunu ispat etmişlerdir. Buradan ikinci sorunun cevabı da ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, her ne kadar zihnî tasvirler meselesi bir bakıma insana ilişkin ruhî ve psikolojinin konusu olsa da, ancak insan zihninin gerçekten varlığın diğer bir âlemi olması ve varlığın kendi özünde hâricî ve zihnî olmak üzere ikiye ayrılmasına sebep olması açısından, yeri felsefedir.

Ebû Ali Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ*’nın başlarında dolaylı olarak ve Sadru’l-Müte’ellihîn *Ta’likat ‘alâ İlâhiyyâti’ş-Şifâ* adlı eserde açık, anlaşılır ve detaylı olarak, bir meselenin

bazen iki açıdan iki ilme, örneğin hem felsefe hem de doğa bilimlerine ilişkin olabileceğini ortaya koymuştur.

Hakikat ve Hata

“Zihnî varlık” meselesinin başka bir açıdan inceleme konusu da, algıların gerçeğe uygunluk değerine ilişkindir. Yani dış dünya hakkındaki algı ve duyularımızın ne ölçüde “gerçeğe uygun” olduğuna ilişkindir.

Öteden beri filozofların dikkate aldıkları önemli meselelerden biri, eşya hakkında duyular ve akıl yoluyla idrâk ettiğimiz şeylerin gerçekle ve kendi hakikatiyle uyuşup uyuşmadığıdır.

Bir grup, hissî veya aklî idrâklerimizin bir kısmının gerçek ve kendi hakikati ile uyumlu olduğunu, bazılarının da uyumlu olmadığını farz etmişlerdir. “Gerçeklik” ile uyumlu olan idrâkler “hakikat” ve uyumlu olmayanlar ise “hata” olarak adlandırılırlar. Biz, duyuların bazı hatalarını tanımaktayız. Görme, işitme, tatma, dokunma ve koku alma duyuları hata yapabilirler.

Aynı zamanda hissî idrâklerimizin birçoğu hakikatin ta kendisidir. Biz gece ve gündüzü, uzaklık ve yakınlığı, hacmin büyüklük ve küçüklüğünü, sertlik ve yumuşaklığı, soğukluk ve sıcaklığı bu duyularla ayırt ederiz ve hakikatin kendisi olup, hata olmadığından kuşku duymayız.

Aynı şekilde aklımız da hata yapabilir. “Mantık” ilmi, aklın istidlâl ve çıkarımlarında hata yapmasını önlemek amacıyla tedvin edilmiştir. Aynı zamanda aklî çıkarımlarımızın büyük bölümü hakikattir. Örneğin; bizim alım satımını yaptığımız birçok şey vardır. Borçları bir yerde ve alacakları başka bir yerde toplar ve birbirinden çıkarırsak

düşünsel ve aklî bir eylem gerçekleştiririz ve bu eylem sırasında yeterince dikkat etmişsek, gerçekleştirdiğimiz toplama ve çıkarma işleminin sonucunun gerçeğin ta kendisi olduğundan şüphe duymayız.

Ancak daha önce de söz ettiğimiz Yunanlı sofistler “hakikat” ve “hata” arasındaki farkı inkâr ettiler ve herkes nasıl hisseder ve düşünürse onun için “hakikat”ın o olduğunu ileri sürdüler. Onlar her şeyin ölçütünün “insan” olduğunu ifade ettiler. Sofistler esasen “gerçeklik”i inkâr ettiler ve gerçekliği inkâr ettiklerinden dolayı da geriye insanın idrâk ve hislerinin uyuşması halinde “hakikat”, uyuşmaması halinde ise “hata” olabilen bir şey kalmadı.

Bu grup Sokrates ile çağdaştır, yani Sokrates’in yaşadığı dönem sofistlerin döneminin sonlarıyla eşzamanlıdır.

Sokrates, Eflatun ve Aristo bunlara karşı başkaldırdılar. Protagoras ve Gorgias sofistlerin ünlü iki şahsiyetidir.

Aristo’dan sonraki dönemlerde İskenderiye’de “kuşkucular” veya “septik” olarak adlandırılan başka bir grup ortaya çıktı. Bu grubun en tanınmış siması Pyrrhon’dur. Kuşkucular gerçekliği kökten inkâr etmediler; ancak insanın idrâk ve algılarının gerçeklikle uyumunu reddettiler.

Onlar, insanın eşyayı idrâk ve algılamada, içsel hallerin ve dışsal özel şartların etkisiyle her şeyi bir şekilde gördüğünü ileri sürdüler. Kimi zaman iki kişinin bir şeye iki farklı durumda veya iki farklı açıdan baktıklarını ve her birinin bu şeyi farklı bir şekilde gördüğünü iddia ettiler.

Bir şey, birine göre çirkin ve bir başkasına göre güzel, birinin gözünde küçük ve bir başkasının gözünde büyük, birine göre bir ve başkasına göre iki tanedir. Birinin hissetme duyusuna göre sıcak olan bir hava, bir başkasının

hissetme duyusuna göre soğuktur. Bir tat biri için tatlı iken başkası için acıdır. Sofistler ve aynı şekilde kuşkucular ilmin gerçeğe uygunluk değerini reddetmişlerdir.

Sofistlerin ve kuşkucuların görüş ve inançları Yeni Çağ'da yeniden canlandı. Avrupalı filozofların büyük bölümü kuşkuculuğa temayül ettiler. Bazı filozoflar ise sofistler gibi gerçeği kökten reddetmişlerdir.

Aynı zamanda bir piskopos olan Berkeley adında tanınmış bir filozof vardır. Bu filozof nesnel gerçekliği, hâricî gerçekliği tamamen inkâr etmektedir. İddiasının ispatı için ikame ettiği deliller öylesine yanıltıcı ve aldatıcıdır ki herkes tarafından mugâlata ve safsata olduğu bilinmesine rağmen, bazıları onun delillerini çürütecek ve reddedecek birinin henüz ortaya çıkmadığını iddia etmişlerdir.

Protagoras gibi eski sofistlere veya Berkeley gibi yeni sofistlere ve idealistlere yanıt vermek isteyen kişiler, konuya şüpheyi giderebilecekleri bir yol ve yöntemle girmemişlerdir.

Müslüman filozoflara göre bu şüphenin temel ve köklü çözüm yolu, zihnî varlığın hakikatini idrâk etmemizdir. Bu muamma sadece bu durumda çözülebilir.

Müslüman filozoflar zihnî varlık konusunda öncelikle bu kavramı tanımlamakla işe başlarlar ve bilgi ve idrâkin, idrâk edende idrâk edilen için bir tür varlıktan ibaret olduğunu iddia ederler. Ardından ise bu iddianın ispatı için bazı deliller öne sürmekte, daha sonra da zihnî varlığa yöneltilecek eleştiri ve itirazları nakledip çürütmektedirler.

Bu konu, bu haliyle İslâmî dönemin başlarında mevcut değildi. İlk şekliyle eski Yunan döneminde de mevcut değildi. Yaptığımız araştırmaya göre, zahiren bu isim

altında bir bahis ilk defa Hâce Nasîruddîn Tûsî aracılığıyla felsefe ve kelâm kitaplarına girmiş ve daha sonra Sadru'l-Müte'ellihîn ve Hâce Molla Hadi Sebzevârî gibi sonradan gelen âlimlerin eserlerinde önemli bir yer bulacak şekilde felsefe ve kelâm kitaplarında kendine uygun ve yakışır yeri edinmiştir.

Fârâbî ve Ebû Ali Sînâ, hatta Şeyh-i İsrâk ve bunların takipçileri, kitaplarında “zihnî varlık” başlığıyla bir bölüm oluşturmamış, hatta bu kelimedenden söz dahi etmemişlerdir. “Zihnî varlık” terimi Ebû Ali Sînâ döneminde sonra ortaya çıkmıştır.

Elbette Fârâbî ve İbn Sînâ'nın farklı münasebetlerle dile getirdikleri ifadelerden, bu kişilerin görüşünün de idrâkin, idrâk edilenin hakikatinin idrâk edende benzeşme ve özümsemesinden ibaret olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu kişiler ne bu iddia için delil ikame etmişlerdir, ne de bunu varlık meselelerinden bağımsız bir mesele ve varlığa ilişkin sınıflandırmalardan bağımsız bir sınıflandırma olarak kabul etmişlerdir.

SEKİZİNCİ DERS

Hâdis ve Kadîm

Öteden beri dikkatleri üzerine çeken başlıca felsefi meselelerden biri “hâdis ve kadîm” meselesidir.

Hâdis gelenek ve sözlükte “yeni”, kadîm ise “eski” anlamındadır. Ancak hâdis ve kadîm, felsefe ve kelâm literatüründe, yaygın gelenekte mevcut kullanımdan farklı bir kullanıma sahiptir. Hâdis ve kadîmden söz eden filozoflar da neyin yeni ve neyin eski olduğunu görmek istemektedirler. Fakat filozofların bir şeyin yeni ve eski oluşuyla kastettikleri, o şeyin var olmadan önce yok olması, yani ilk önce var olmayıp sonradan var olmasıdır. Filozofların bir şeyin eski ve kadîm olmasından kasıtları ise, o şeyin her zaman var olduğu ve var olmadığı hiçbir zamanın olmadığıdır.

O halde, bir ağacın milyarlarca yıl yaşamış olduğunu farz edecek olursak, bu ağaç yaygın gelenekte eski ve çok eskidir. Ancak felsefe ve kelâm literatüründe hâdis ve yenidir. Çünkü bu ağaç milyarlarca yılın öncesinde var olmamıştır.

Filozoflar “hudûs”u, “şeyin varlığının kendi yokluğundan sonradan gelmesi” ve “kıdem”i, “şeyin varlığının kendi oluşundan sonra gelmemesi” şeklinde tanımlamışlardır.

O halde “hâdis”, yokluğu varlığından önce olan şeyden, “kadîm” ise yokluğunun varlığına göre önde olduğu farz edilmeyen varlıktan ibarettir.

“Hâdis ve kadîm” bahsinde, “Acaba evrendeki her şey hâdis midir ve hiçbir şey kadîm değil midir? Yani dikkate aldığımız her şey önceden var olmayıp sonradan mı var olmuştur? Ya da her şey kadîm ve hiçbir şey hâdis değil midir? Yani her şey daima var olmuş mudur? Ya da kimi şeyler hâdis ve kimi şeyler kadîm midir? Örneğin; şekiller, sûretler, görüntüler hâdis, fakat maddeler, konular, görünmeyenler kadîm midir? Veya fertler ve parçalar hâdis, ancak türler ve bütünler kadîm midir? Tabîi ve maddî olgular hâdis, ancak soyut ve madde ötesi olgular kadîm midir? Ya da sadece Allah, yani her şeyin yaratıcısı ve sebeplerin sebebi kadîm, O’nun dışında her varlık hâdis midir? Bilâhare dünya hâdis mi yoksa kadîm midir?” gibi sorulardan söz edilmektedir.

Müslüman kelâmcılar sadece Allah’ın kadîm olduğuna; madde ve sûret, ferdler ve türler, parça ve bütünler, soyut ve somut da dahil olmak üzere Allah dışında “dünya” ve “mâsivâ” olarak adlandırılan her şeyin hâdis olduğuna inanmaktadırlar. Ancak filozoflar, hudûsun tabiat aleminin özelliklerinden olduğuna, tabiatüstü alemlerin soyut ve kadîm olduğu görüşünü savunurlar. Tabiat aleminde de asılların ve tümellerin kadîm, fûrûât ve tikkellerin hâdis olduğuna; bu sebeple dünyanın fûrûât ve tikkeller açısından hâdis, ancak asıllar ve tümeller açısından kadîm olduğuna inanmaktadırlar.

Dünyanın hudûs ve kıdemi hakkındaki bahis, filozoflar ve kelâmcılar arasında sert tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlmî bahislerinin büyük bir

bölümünde irfânî ve çok az bir kısmında ise kelâmî bir havanın hakim olduğu Gazzâlî, içlerinden biri alemin kıdemi olan birkaç meseleden dolayı İbn Sînâ'yı tekfir etmektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfutu'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adında meşhur bir kitabı vardır. Bu eserde Gazzâlî, yirmi meselede filozofları eleştirmiş ve kendine göre filozofların çelişki ve tutarsızlıklarını ortaya çıkarmıştır. İbn Rüşd Endülüsî, *Tehâfut et-Tehâfut el-Felâsife* adlı eserinde Gazzâlî'ye cevap vermiştir.

Kelâmcılara göre bir şeyin hâdis olmayıp kadîm olması, yani her zaman var olması ve var olmadığı hiçbir zamanın olmaması durumunda, söz konusu şey hiçbir şekilde yaratıcı ve sebebe ihtiyaç duymaz. O halde Hakk'ın zâtı dışında kadîm olan başka şeylerin de var olduğunu farz edersek, doğal olarak yaratıcıya muhtaç olmadıklarını, öyleyse gerçekte Allah gibi bunların da zâtı gereği zorunlu varlık olduğunu söylememiz gerekir; ancak zâtı gereği zorunlu varlığın tek olduğuna hükmeden deliller, birden fazla zorunlu varlık olduğuna inanmamıza izin vermemektedir. O halde birden fazla kadîm yoktur ve onun dışında her şey hâdistir. Öyleyse dünya soyut ve somut, asıl ve fûrû', tür ve ferdler, bütün ve parça, madde ve sûret, aşikâr ve aşikâr olmayan dahil olmak üzere hâdistir.

Filozoflar bu konuda kelâmcılara sağlam bir cevap vermiş ve şöyle demişlerdir: Sizin bütün yanışınız bir meselededir ve bu mesele de bir şeyin ezeli, daimî ve sürekli bir varlığa sahip olması durumunda kesinlikle sebebe ihtiyaç duymayacağını sanmanızdır. Halbuki mesele böyle değildir. Bir şeyin sebebe ihtiyaç duyması ve

duymaması, vâcibu'l-vucûd veya mümkünü'l-vucûd³⁴ olması gerektiği bakımından şeyin zâtıyla ilgilidir; onun hudûs ve kıdemiyle hiçbir ilgisi yoktur. Örneğin, güneşin ışınları güneştedir. Bu ışınlar güneşten bağımsız şekilde var olamazlar. İster bu ışınların var olmadığı bir zamanın olduğunu, ister güneşin her zaman var olduğunu ve ışık saçtığını farz edelim, bu ışınların varlıkları güneşin varlığına bağımlıdır ve ondan kaynaklanmaktadır. Güneşin ışınlarının ezeli ve ebedî olarak güneşle birlikte var olduğunu varsaysak dahi, bu durum ışınların güneşten bağımsız olmasını ve ona ihtiyaç duymasını gerektirmez.

Filozoflar, âlem ile Allah arasındaki ilişkinin, ışık ve güneş arasındaki ilişkiye benzediğini iddia etmektedirler. Şu farkla ki, güneş kendisinin ve yaptığı işin bilincinde ve farkında değildir ve bu işi irade ile gerçekleştirmez. Ancak Allah, kendi zâtının ve eyleminin bilincinde ve farkındadır.

Temel İslâmî metinlerde bazen dünyanın Allah'a nispetle güneş ışınlarına benzetildiğine rastlamaktayız. Kur'ân-ı Kerim “*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*”³⁵ diye buyurmaktadır. Müfessirler bu ayetin yorumunda, Allah'ın gökleri ve yerleri nuruyla aydınlatan olduğunu söylemişlerdir. Başka bir ifadeyle, gökyüzü ve yeryüzünün varlığının İlâhî bir nur ve ışık olduğunu ifade etmişlerdir.

³⁴ Filozoflar, bu konuyu “bir şeyin sebebe ihtiyaç duymasının ölçütü hudûs değil, imkândır” tabiriyle açıklamışlardır. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. *İlâ-i Girâyış be Maddigeri* (Materyalizme Eğilim Nedenleri), Murtaza Mutahharî.

³⁵ Nur, 35.

Filozofların, alemin kendiliğinden kadîm olduğuna dair bir delilleri yoktur. Bunlar, Allah'ın mutlak ve sonsuz feyiz ve bolluk sahibi (feyyâz-ı mutlak) ve ezeli ihsan sahibi (kadîmu'l-ihsân) olduğunu; feyzinin ve ihsânının sınırlı ve kesintiye uğramasını varsayma imkânının bulunmadığını söylerler ve bu bakımından bu iddialarını devam ettirirler. Farklı bir ifadeyle filozoflar, bir tür “tüm-dengelim” (limmî burhân) ile, yani Allah'ın varlığını ve sıfatlarını öncül yapmak sûretiyle alemin kıdemine ulaşmışlardır. Genellikle Allah'ı inkâr edenler alemin kidemini delil olarak ileri sürmektedirler. İlâhiyât filozofları ise onların Allah'ın inkârının delili olarak ileri sürdüğü şeyin, kendileri açısından Allah'ın varlığının gerekliliği olduğunu ve alemin kideminin onlara göre varsayım, kendilerine göre ise kanıtlanmış bir konu olduğunu söylerler.

Değişken ve Sabit

Felsefî bahislerden bir diğeri de “hâdis ve kadîm” bahsiyle eşdeğer olan “değişken ve sabit” bahsidir. “Değişken” dönüşme ve değişiklik, “sabitlik” ise tekdüzelik anlamına gelmektedir.

Kuşkusuz biz sürekli dünyada değişim ve dönüşüme şahit olmaktayız. Bizzat biz, dünyaya geldiğimiz andan itibaren sürekli bir durumdan başka bir duruma geçmekte, bazı evreler katetmekteyiz ve hayatımız ölümle sonlanıncaya kadar da katedeceğiz. Yeryüzünün, denizlerin, dağların, ağaçların, hayvanların, yıldızların, güneş sisteminin ve galaksilerin durumu da bu şekildedir.

Acaba bu değişimler zahirî olup dünyanın şekil, sûret ve ilineklerine mi ilişkindir; yoksa derin ve temel değişimler

olup dünyada sabit ve değişmeyen hiçbir olgu yok mudur? Ayrıca dünyada meydana gelen değişimler anlık ve bir defada mı gerçekleşmekte, yoksa tedricî ve zamana yayılmış şekilde mi gerçekleşmektedir?

Bu mesele de oldukça eski bir meseledir ve Antik Yunan'da da söz konusu olmuştur. Atom kuramının kurucusu olarak tanınan ve “gülen filozof” lakabıyla bilinen Demokritos, değişim ve dönüşümlerin tamamının yüzeysel olduğunu, çünkü tabiatın varlığının esasının atomik parçacıklar olduğunu; bu parçacıkların ezelî ve ebedî olarak bir durumda bulunduklarını ve değişmez olduklarını iddia etmektedir. Gözlemlediğimiz bu değişimlerin, bazen bir şekilde bazen de başka bir şekilde bir araya toplanan, ancak mâhiyet ve özlerinde herhangi bir değişimin meydana gelmediği bir taş yığınındaki değişimlere benzediğini ileri sürmektedir.

Bu görüş “mekanik” görüş olarak tanınan görüşün ta kendisidir ve bu felsefe de bir tür mekanik felsefedir.

Ancak Heraklitos adlı başka bir Yunanlı filozof bunun aksini iddia etmekte ve hiçbir şeyin iki farklı anda aynı durumda olmadığını ileri sürmektedir. “Aynı nehirde iki defa yıkanılmaz; zira ikinci defada ne birey aynı bireydir, ne de nehir aynı nehirdir” sözü ona aittir. Elbette bu felsefe, her şeyi cereyan ve değişim halinde kabul etmesi açısından Demokritos'un felsefesinin karşısında yer almıştır. Ancak mekaniklik karşıtlığı, yani dinamiklik açısından söyleyecek bir sözü yoktur.

Aristo'nun felsefesinde tabiatın tüm parça ve unsurlarının değişimi kabul ettiklerinden söz edilmemektedir. Bu felsefede daha çok hangi değişimlerin tedricî ve zamana bağlı ve hangi değişimlerin bir defada ve anlık

gerçekleştiğinden söz edilmektedir. Tedricî değişimler bu felsefede “hareket”, anlık değişimler ise “oluş ve bozuluş” (kevn ve fesad) olarak adlandırılmıştır. Yani birden var olmaya “oluş” (kevn) ve birden yok olmaya “bozuluş” (fesad) adı verilir. Aristo ve takipçilerine göre, dünyanın temel değişimlerinin –özellikle cevherlerde meydana gelen değişimler– tamamı anlık olduğundan, bu dünyayı “oluş ve bozuluş” alemi olarak adlandırıyorlardı.

Değişimlerin anlık, yani sadece bir defa ve bir anda gerçekleştiği yerde değişim bu anın dışında sabit ve kalıcıdır. O halde değişimleri ani ve bir defalık olarak kabul edecek olursak, söz konusu değişimlerin bir “an”da gerçekleştiğine ve bu “an” dışında, yani “zaman”da sabit olduğuna dikkatle, bu tür değişkenler göreceli değişken ve göreceli sabittirler. Öyleyse değişim hareket şeklinde olursa “mutlak değişken”, oluş ve bozuluş ve anlık şekilde olursa “göreceli değişken”dir.

O halde Aristoculara göre her ne kadar tabiatta mutlak tekdüze sabit şey mevcut olmasa da (Demokritosçuların görüşünün aksine) her şey değişkendir. Ancak tabiatta cevherler esas olduğundan ve cevherlerin değişimi anlık ve bir defalık olduğundan dolayı dünya göreceli durağanlığa ve göreceli değişime sahiptir ve değişimden daha fazla durağanlık dünyaya hakimdir.

Aristo ve Aristocular –bildiğimiz gibi– eşyayı özel bir şekilde sınıflandırmışlardır ve genellikle eşyayı, “kategori” (makule) olarak adlandırdıkları on temel cins içerisinde kabul etmişlerdir. Bu kategoriler töz kategorisi, nicelik kategorisi, nitelik kategorisi, mekân kategorisi, durum kategorisi, zaman kategorisi, ilişki kategorisi, iyelik kategorisi, etki kategorisi ve edilgi kategorisi şeklinde sıralanır.

Aristoculara göre hareket sadece nicelik, nitelik ve mekân kategorisinde gerçekleşir. Diğer kategorilerde hareket gerçekleşmez. Diğer kategorideki değişimlerin tamamı anlaktır. Başka bir deyişle, diğer kategoriler göreceli sabittirler. Hareketin gerçekleştiği üç kategoride ise hareketin kendisinin sürekli olmamasına ve bazen olması, bazen olmaması nedeniyle bu üç kategoride de göreceli sabitlik egemendir. Öyleyse Aristo felsefesinde değişimden daha çok sabitlik, dönüşümden daha çok tekdüzelik göze çarpmaktadır.

İbn Sînâ, durum kategorisinde de hareketin gerçekleştiğine inanıyordu. Yani o, dünyanın kendi eksenini etrafında dönmesi gibi bazı hareketlerin mekân kategorisindeki hareket türünden olmadığını, durumsal hareket olduğunu ispatladı. Bu yüzden mekâna ilişkin hareket, Ebû Ali Sînâ'dan sonra geçişli harekete (întikalî hareket) özgülendi. Ebû Ali Sînâ'nın keşfettiği ve başkaları tarafından da kabul gören şey, başka bir hareketin varlığı değildi; aksine başkalarının mekân kategorisinde hareket olarak kabul ettikleri ve onun durumsal hareket türünden olduğunu ispatladığı bir hareket türünün mâhiyetinin açıklanmasıydı.

İslâmî felsefede meydana gelen ve Sadru'l-Müte'ellihîn tarafından gerçekleştirilen başlıca temel değişimlerden biri, "hareket-i cevherî"nin ispatıydı. Sadru'l-Müte'ellihîn, Aristo'nun madde ve sûrete ilişkin ilkelerinde dahi evrendeki cevherlerin sürekli ve devamlı hareket halinde olduklarını, evrendeki cevherlerde bir an bile sabitlik ve benzerliğin söz konusu olmadığını ve cevherlere bağlı olarak ilineklelerin (yani diğer dokuz kategorinin) de hareket halinde olduklarını kabul etmemiz gerektiğini ispatladı.

Sadru'l-Müte'ellihîn'e göre tabiat harekete ve harekette devamlı, sürekli ve kesintisiz bir hudûs ve yok oluşa eşittir.

Hareket-i cevherî teorisine göre, Aristocu dünyanın çehresi tamamen değişmektedir. Bu teoriye göre tabiat ve madde hareketle eşittir ve zaman, bu cevherî hareketin ölçütü ve çekiminden ibarettir. Sabitlik tabiat ötesi olmakla eşittir. Var olan ya mutlak değişim (tabiat) ya da mutlak sabitliktir (tabiat ötesi). Tabiatın sabitliği vücûd ve varlığın sabitliği değil, düzenin sabitliğidir. Yani dünyaya kesin ve değişmez bir düzen hakimdir; ancak düzenin içerisinde yer alan düzenin muhtevası ve içeriği değişkendir; belki de değişimin ta kendisidir. Bu dünyanın hem varlığı hem de düzeni mâverâdan kaynaklanmaktadır. Eğer öteki alemin hakimiyeti olmasaydı, değişim ve akıcılığın bir parçası olan bu dünyanın geçmiş ile geleceği arasındaki bağ ve ilişki kesilirdi.

Bu nehrin suyu birkaç defa değişti

Kalıcı ayın ve yıldızın aksine

Altıncı derste varlığın birincil sınıflandırılmasının, yani doğrudan mutlak varlık (varlık olması açısından varlık) sınıflandırmasının, ilk felsefenin (metafiziğin) alanında yer aldığını belirttik.

Şimdi ise sabit ve değişken konusunun, Sadru'l-Müte'ellihîn'den öncesine kadar "fizik" (tabiiyyât) kapsamında yer aldığını ifade etmemiz gerekir. Zira mutlak cisme (cisim olması açısından cisim) ilişkin her yargı ve sınıflandırma fizikle ilgilidir. Çünkü ya sabit ya da değişken olanın cisim olduğu söyleniyordu; farklı bir deyişle ya durgun ya da hareketli olduğu, hareket ve durgunluğun cismin ilineklerinden olduğu, bu sebeple de

“sabit ve değişken” konusunun sadece fizikte yer alması gerektiği belirtiliyordu.

Aristo, İbn Sînâ ve bunların takipçileri “hareket ve durgunluk” konusuna fizik bölümünde yer vermişlerdir.

Ancak Sadru'l-Müte'ellihîn tarafından “asâlet-i vücûd” ve “hareket-i cevherî”nin keşfinden sonra alemin unsurlarının (tabiatlarının) mutlak hareketli (hareketli olması bakımından hareketli) ve mutlak değişken (değişken olması açısından değişken) oldukları aydınlandı. Yani cisim, sadece hareketin kendisine arız olduğu ve zaman zaman hareketin kendisinden selb edildiği/ortadan kaldırıldığı ve hareketten yoksun durumunu “durgunluk” olarak adlandırdığımız şey değildir. Aksine alemin unsurları hareketin ta kendisidirler. Hareket-i cevherînin karşıt noktası “durgunluk” değil, “sabitlik”tir. Durgunluk, “yokluk” halini “durgunluk” olarak adlandırdığımız ilineksel hareketler hakkında doğrudur. Ancak tözel zâtî hareket hakkında durgunluk farz edilemez. Cevherin özdeşi olan bu tür tözel hareketin karşıt noktası sabitliğin, zâtlarının özdeşi olduğu cevherlerdir. Bunlar mekân ve zaman üstü, güç, yeti ve zamansal ve mekânsal boyutlardan arınmış varlıklardır. Bununla birlikte ya sabit ya da değişken olan, cisim değildir. Aksine ya sabitliğin ta kendisi (madde üstü varlıklar) ya da sürekli akışkanlık, oluş, bir durumdan başka bir duruma geçiş ve hudûsun özdeşi (tabiat alemin) olan mutlak varlıktır (varlık olması açısından varlık). O halde varlık ve vücûd kendi zâtında zorunlu ve mümkün olarak sınıflandırıldığı gibi, kendi zâtında sabit ve akışkan şeklinde de sınıflandırılmaktadır.

Sadru'l-Müte'ellihîn'e göre hareketlerin sadece bir bölümünün, yani karşıt noktası durgunluk olan cismin

ilineksel hareketlerinin fiziğin içerisinde zikredilmesinin daha uygun oluşu bu yüzdendir. Ancak diğer hareketler veya ifade edilen dokuz hareket, tabii cisme arız olmaları bakımından ilk felsefede (metafizikte) araştırılıp incelenmelidirler. Her ne kadar doğru olan bağımsız bir bölümün tahsis edilmesi idiyse de Sadru'l-Müte'ellihîn hareket konularına, *Esfâr* kitabının genel ontolojik kavramlarında (umûrû'l-âmmе), “fiil ve kuvve” konusunun içerisinde yer vermiştir.

Bu büyük keşfin oldukça önemli sonuçlarından biri –yani varlığın kendi zâtında “sabit ve akışkan”a ayrılması ve sabit varlığın bir varlık şekli, akışkan varlığın da bir başka varlık şekli olması esasına dayanan– “oluş” ve “geçiş”in (sayrûret) varlığın bir mertebesiyle özdeş olduğudur. Her ne kadar bir itibarla “oluş”u varlık ve yokluğun terkiб ve karışımı olarak kabul edebilirsek bile, bu terkiб ve karışım gerçek değildir; aksine bir tür itibar ve mecazdır.³⁶

Aslında bizi, bu önemli gerçeği idrâk etmede başarılı kılan, varlığın asâleti ve mâhiyetin göreceliğinin keşfidir. Yani varlığın asâleti olmasaydı, öncelikle hareket-i cevherîyi, ikinci olarak da akışkanlık, oluş ve geçişin varlığın bir mertebesiyle özdeş olduğunu tasavvur etmek mümkün olamazdı.

Avrupa'nın yeni felsefesinde hareket başka bir yolla eski yerini ve konumu yeniden edindi ve bir grup filozof, hareketin tabiatın temel sütunu olduğu kanısına vardılar. Başka bir deyişle –bunlara göre– tabiat, “oluş”la eşittir.

³⁶ Bkz. “Asl-i Tezad Der Felsefe-i İslâmî” (İslâm Felsefesinde Tezat İlkesi) makalesi, *Felsefi Makaleler* kitabı, Murtaza Mutahharî.

Ancak bu düşünce varlığın asâleti ve varlığın zâtî olarak sabit ve akışkan şeklinde sınıflandırılmasına dayanmadığı için bu filozoflar “oluş”u, eskilerin imkânsız olarak gördükleri çelişikler arasında birliktelik ile aynı olduğu şeklinde tasavvur ettiler. Aynı şekilde “oluş”un gerekliliğinin, eskilerin inkâr edilmez ve kesin olarak kabul ettikleri aynılık (özdeşlik) ilkesinin çürütülmesi ve hükümsüz kılınması olduğunu sandılar.

Bu filozoflar, eskilerin felsefî düşüncesine hakim ilkenin “sabitlik ilkesi” olduğunu ve eskilerin, varlıkların sabit olduklarını sandıklarından dolayı eşyanın düzen ve cereyanının “olmak” ve “olmamak” arasında kurulu olduğunu ve döndüğünü, bu yüzden de bu ikisinden birinin doğru olması gerektiğini (çelişiklerin birleşiminin reddi ve çelişiklerin ayrılığının reddi ilkesi), yani daima ya olmak ya da olmamak olduğunu ve üçüncü bir seçeneğin olmadığını söz konusu olmadığını söylediler.

Aynı şekilde eskiler, eşyanın sabit olduğunu sandıklarından dolayı, her şeyin daima kendinin kendisi (ayniyet ilkesi) olduğunu tasavvur ediyorlardı. Ancak tabiatla hareket ve değişim ilkesinin ve tabiatın sürekli “oluş” halinde olduğunun keşfedilmesiyle bu iki ilke değerini ve önemini yitirdi. Zira “oluş”, olmak ve olmamak arasındaki birleşme ve bir araya gelmedir. Şeyin hem olmak hem de olmamak olduğu yerde “oluş” gerçekleşmiştir. Şey, oluş halinde hem vardır hem de yoktur. Oluş halinde, şeyin kendisi her anda kendisinden farklı ve başkadır. Kendisi, kendisi olmakla birlikte aynı zamanda kendisi değildir. Kendisi kendisini ortadan kaldırır. O halde eşyaya hakim ilke, olmak ve olmamak ilkesi olsaydı, hem çelişiklerin birleşiminin yadsınması ilkesi hem de özdeşlik

ilkesi doğru olurdu. Ancak hakim ilke oluş ilkesi olduğundan, bu iki ilkedен hiçbirі doğru değildir.

Başka bir ifadeyle, eskilerin düşüncesine rakipsiz olarak hükmeden çelişiklerin birleşiminin reddi ilkesi ve özdeşlik ilkesi, yine nedensiz ve niçinsiz eskilerin düşüncesine hükmeden başka bir ilkedен kaynaklanmıştır ve bu ilke sabitlik ilkesidir. Tabii ilimler tarafından sabitlik ilkesinin geçersizlik ve hükümsüzlüğünün keşfedilmesiyle birlikte, zorunlu olarak bahse konu iki ilke de değerini ve önemini yitirdi. Yukarıda ifade ettiklerimiz –Hegel’den çağımıza kadar– birçok yeni filozofun tasavvur ve düşüncesidir.

Ancak biz, Sadru’l-Müte’ellihîn’in, sabitlik ilkesinin geçersizlik ve hükümsüzlüğüne başka bir yoldan ulaştığını görüyoruz. Onun keşfettiği hareket, tabiatın sabit olmaya eşit olduğu, sabitliğin de soyutlulukla eşit olduğu anlamındadır. Aynı zamanda o, asla yeni filozoflar gibi bir sonuç çıkarmamaktadır ve tabiat “oluş”a eşit, onun kendi tabiriyle akışkanlık ve geçişe eşit olduğundan dolayı “çelişiklerin birleşimin reddi ve çelişiklerin ayrılığının reddi” ilkesinin geçersiz ve bâtil olduğunu söylememektedir. Ayrıca o, “oluş”u bir tür varlık ve yokluk toplamı ve birlikteliği olarak kabul etmekle birlikte, bunu çelişiklerin birliği saymamaktadır. Neden? Bunun sebebi, onun daha önemli bir ilke keşfetmiş olmasıdır. Bu ilke ise vucûdun (varlığın) kendi zâtında sabit ve akışkana ayrılmasıdır. Sabit varlık, varlık ve varlık dışının birleşimi ve terkibi değil, varlığın bir mertebesidir. Akışkan varlık da varlık ve varlık dışının birleşimi ve terkibi değil, varlığın başka bir mertebesidir. “Oluş”un varlık ve yokluğun birleşiminden meydana gelmesi, iki çelişik arasındaki

birleşme değildir. Aynı şekilde şeyin kendi nefsinden selb olunması da değildir.

Çağdaş filozofların hatası iki sebepten kaynaklanmaktadır: Biri, varlığın sabit ve akışkan şeklinde sınıflandırılmasını idrâk edememeleri, diğeri ise çelişki ilkesi ve karşıtlık ilkesi hakkındaki tasavvurlarının yetersiz ve kıt olmasıdır.

DOKUZUNCU DERS

İllet ve Ma'lûl

Felsefenin en eski meselesi “illet ve ma'lûl” meselesidir. Bazı felsefî sistemlerde oldukça önemli bir yere sahip olan ve öteki bazı felsefî sistemlerin ise hakkında en küçük bir bilgi sahibi olmadığı “varlığın asâleti” veya “zihnî varlık” meselesinin ya da Aristo felsefesinde önemli bir rol ifa eden “kuvve ve fiil” konusunun ya da Sadru'l-Müte'ellihîn felsefesinde önemli bir yer tutan “sabit ve değişken” bahsinin aksine “illet ve ma'lûl” konusundan her felsefî sistemde söz edilmiştir.

İlliyyet (sebeplilik), biri illet (sebeup), diğeri ma'lûl (sonuç) olarak adlandırılan iki şey arasındaki bir tür ilişki ve bağıntıdır. Ama ilişkilerin en derin olanıdır. İllet ve ma'lûl arasındaki ilişki ve münasebet, illetin ma'lûle varlık kazandırmasıdır. Ma'lûlün illetten elde ettiği şey, kendi varlığının ve gerçekliğinin tamamıdır. Bu yüzden illet olmasaydı ma'lûl de olmazdı. İlişki ve bağıntının iki tarafından birinin olmaması diğerrinin de olmamasını gerektirdiğı bu tür bir ilişki ve bağıntıya başka yerde rastlanmamaktadır. Bu yüzden ma'lûlün illete ihtiyacı, varlığın esasında ihtiyaç olarak, en şiddetli ve derin ihtiyaçlardandır. Buna göre “illet”i tanımlamak istersek; “Ma'lûlün kendi oluşu, yapısı ve

varlığında ihtiyaç duyduğu ve muhtaç olduğu şeydir.” dememiz gerekir.

“İllet ve ma'lûl” bahsinde yer alan başlıca meselelerden biri, her olgunun, algılanabilen şeyin ma'lûl olduğu ve her ma'lûlün illete ihtiyacı olduğu, o halde her olgunun illete ihtiyacı olduğudur. Yani bir şey kendi zâtında varlığın özdeşi ve aynısı değilse ve varlık ona arız olmuşsa ister istemez “illet” olarak adlandırdığımız bir âmilin, sebebin müdahalesi sonucunda var olmuştur. Öyleyse hiçbir olgu illetten yoksun değildir. Bu görüşün karşıt kuramı, bir olgunun illet olmaksızın meydana gelmesinin varsayılmasıdır. Bu kuram “tesadûf” veya “rastlantı” olarak adlandırılır. Felsefe nedensellik ilkesini kabul eder ve şiddetle rastlantı ve tesadûf kuramını reddeder.

Her olgunun ma'lûl olması ve illete ihtiyaç duyması filozofların ve kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri bir meseledir. Ancak kelâmcılar bu tür bir olguyu “hâdis”, felsefeciler ise “mümkün” olarak yorumlamaktadırlar. Yani kelâmcılar her “hâdis”in ma'lûl olduğunu ve illete muhtaç olduğunu söylerken, filozoflar her mümkünün ma'lûl ve illete ihtiyaç duyduğunu ileri sürerler. Bu iki farklı yorum farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Bunlara “hâdis ve kadîm” konusunda değindik.

“İllet ve ma'lûl” konusu içerisinde yer alan bir diğer mesele ise, her illetin, her ma'lûlü değil, sadece özel bir ma'lûlü yarattığı ve her ma'lûlün her illetten değil, sadece özel bir illetten ortaya çıktığıdır. Başka bir ifadeyle, dünyadaki varlıklar arasında bazı özel bağılıklar vardır. Öyleyse her şey, her şeyin kaynağı olamaz ve her şey, her şeyden kaynaklanamaz. Biz kendi sıradan tecrübelerimizde bile bu gerçeği kesin olarak görmekteyiz.

Örneğin; yemek yeme doymanın, su içme susuzluğun giderilmesinin, okumak bilgili olmanın illetidir. Bu yüzden adı geçen ma'lûllerden her birini elde etmek istememiz halinde, bunların kendi özel illetine başvurmamız gerekir. Doymak için hiçbir zaman su içmeye veya ders okumaya yönelmeyiz ve bilgili olmak için yemek yemeyi yeterli göremeyiz.

Felsefe, evrendeki tüm cereyanlar arasında bu tür kesin bir bağıntı ve ilişkinin olduğunu ispat etmekte ve bu durumu, “Her illetle kendi ma'lûlû arasında başka bir illet ve ma'lûl arasında bulunmayan özel bir uyum ve ilişki bulunmaktadır” şeklinde açıklamaktadır.

Bu ilke, düşüncemize düzen kazandıran ve evreni düşüncemizde, kendisinde hiçbir şeyin başka bir şeyin şartı olmadığı düzensizlik ve hercümerç bütünü değil, aksine her bir parçasının kendine özgü bir yeri olan ve hiçbir parçanın başka parçanın yerinde yer almasının mümkün olmadığı düzenli ve muntazam bir sistem ve mekanizma şekline getiren en önemli ilkedir.

“İllet ve ma'lûl” konusu içerisinde yer alan bir diğer mesele ise şudur: Aristo felsefesinde illet dörde ayrılır: etken (fâil) illet, maddî illet, ereksel (gâî) illet ve biçimsel (sûrî) illet. İnsan yapımı eserlerde bu dört illet tamamen gözlemlenmektedir. Örneğin; bir ev inşa ediyorsak usta ve işçi etken sebep, evde oturmak ereksel sebep, evin yapımında kullanılan malzemeler maddî sebep ve binanın şekli –örneğin depo veya cami ile değil, konutla uyumludur– biçimsel sebeptir.

Aristo'ya göre her tabii olgu (varlık) –örneğin bir taş, bir bitki, bir insan– da aynı şekilde anılan dört illete sahiptir.

“İllet ve ma'lûl” bahsine ilişkin bir diğer mesele de şudur. Fizikçilerin ıstılâhındaki yani fizik literatüründeki illet, ilâhiyât ve felsefe (ilm-i ilâhî) alimlerinin ıstılâhındaki illetten biraz farklıdır. Günümüzde “felsefe” olarak adlandırığımız ilâhî ilme göre “illet” varlık verenden, varlığa bürüyenden ibarettir. Yani filozoflar, başka bir şeye varlık veren şeyi başka şeyin illeti olarak kabul ederler. Aksi takdirde onu illet olarak adlandırmazlar. Kimi zaman ise bunu “mu'idd” (hazırlayıcı) olarak adlandırırlar. Ancak fizikçiler, iki şey arasındaki ilişki ve bağıntının sadece hareket ettirme ve hareket etme ilişkisi olması halinde dahi “illet” kelimesini kullanırlar. Bu yüzden fizikçilere göre inşaat ustası evin illetidir. Zira usta, bir dizi aktarma ve taşımalar ile nihayette evin inşasının kaynağı olmuştur. Ancak felsefeciler asla ustayı “evin illeti” olarak görmezler. Zira usta evin yaratıcısı değildir; aksine evin malzemeleri önceden mevcuttu ve ustasının işi sadece onlara düzen vermek olmuştur. Aynı şekilde çocuğa nispetle anne ve baba fizikçilere göre “illet” sayılır. Ancak felsefe literatüründe onlar “öncül”, “hazırlayıcı” ve “geçiş yeri” olarak adlandırılır ve “illet” sayılmazlar.

“İllet ve ma'lûl” konusu kapsamında yer alan bir diğer mesele ise, illetler zincirinin (elbette fizikçilerin literatüründe kullanılan illetler değil, felsefecilerin ıstılâhına göre illetler, yani hareket sebepleri değil, varlık sebepleri) sonlu olduğu ve sonsuz olmasının imkânsızlığıdır. Yani bir şeyin varlığı bir illetten sâdır ve bir illet ile kâim olur ve o illetin de varlığı başka bir illetle kâim ise ve aynı şekilde bu illetin de varlığı başka illetle kâim ise binlerce, milyonlarca veya milyarlarca illet ve ma'lûlün her birinin bu şekilde başkasından ortaya çıkması ve bu şekilde

ilerlemesi mümkündür. Ancak sonunda kendi zâtına kâim ve başka bir illetle kâim olmayan bir illetle son bulur. Zira sonsuz illetlerin teselsülü olanaksızdır. Felsefeciler sonsuz illetlerin teselsülünün reddi için birçok delil ikame etmekte ve bu tabiri kısaltarak “İlletlerin teselsülü imkânsızdır” ve çoğunlukla bu tabiri daha da kısaltarak “Teselsül imkânsızdır” derler. Tabii ki bundan, “Sonsuz illetlerin teselsülü imkânsızdır” kastedilmektedir.

“Teselsül” kelimesi, zincir anlamına gelen “silsile” kökünden türemiştir. Öyleyse teselsül, sonsuz illetlerin sıralanmasıdır (zincir halinde). Filozoflar, illet ve ma'lûllerin düzen ve tertibini, birbirlerinin ardınca sıralanan zincir halkalarına benzetmişlerdir.

ONUNCU DERS

Vucûb, İmkân ve İmtinâ‘

Felsefenin önemli meselelerinden bir diğeri de “üç madde” adıyla bilinen “vucûb, imkân ve imtinâ‘ ” meselesidir.

Mantıkçılar, bir yüklemi bir özneyle ilişkilendirmemiz durumunda, örneğin “A, B’dir” dememiz halinde, B’nin A ile ilişkisinin üç nitelikten birinin olacağını söylerler. Bu ilişki ya zorunludur, yani kesin, kaçınılmaz ve ihlâl edilemezdir; başka bir deyişle aklın bunun aksini kabul etmesi imkânsızdır. Ya da bunun tersi bir ilişki söz konusudur, yani ilişki imkânsız bir ilişkidir ve yüklemın konuya arız olması olanaksızdır; başka bir ifadeyle akıl onu kabul etmekten kaçınır. Ya da bu ilişki hem olumlu hem de olumsuz olabilecek şekildedir, yani hem ispatlanabilir hem de reddedilebilirdir. Farklı bir ifadeyle, akıl ne onun kendisini ne de karşısını kabul etmekten kaçınır.

Örneğin; dört sayısının çift olma ile ilişkisini dikkate alacak olursak, bu ilişki zorunlu ve kesindir, akıl bunun aksini kabul etmekten kaçınır. Akıl, dört sayısının zarurî ve zorunlu olarak çift olduğunu söyler. O halde bu ilişkiye hakim olan şey “vucûb” ve zorunluluktur.

Ancak “Beş sayısı çifttir” dersek, buradaki ilişki imkânsızlık ilişkisidir. Yani beş sayısı beş olmaktan imtinâ‘ eder ve bu anlamı idrâk eden aklımız da bunu kabul etmekten kaçınır. Öyleyse beş sayısı ve çift olma arasında hakim ilişki “imkânsızlık-imtinâ‘ ” ve başkalaşımdır.

Fakat “Bugün hava güneşlidir” dediğimizde buradaki ilişki olanaklı bir ilişkidir. Yani o günün hava durumu ne kesin olarak güneşli olmayı, ne de kesinlikle bulutlu olmayı gerektirir. Günün hava durumuna göre her iki durumun da gerçekleşmesi mümkündür. Burada gün ve güneşli olma arasındaki ilişki, “olanaklı ilişki” dir.

O halde dikkate aldığımız her özne ve yüklem arasındaki ilişki, aslında zaman zaman özel bir mülâhaza ile “madde” olarak da adlandırdıkları üç nitelikten birinin dışında değildir. Buraya kadar aktardıklarımız, mantıkçıların görüşleridir.

Araştırma ve tartışmaları “varlık” eksenini etrafında dönen felsefeciler, özne yaptığımız ve “varlık”ı yüklem olarak ilişkilendirdiğimiz her “anlam” ve “mefhum”un üç seçenektan birinin dışında olamayacağını söylerler. Yani varlığın bu anlam ve mefhumla ilişkisi zorunluluk ilişkisidir, yani zarurî ve zorunlu olarak bir şey mevcuttur ve biz bunu “vâcibu’l-vucûd” (zorunu varlık) olarak adlandırırız.

“Allah” konusu felsefede “Vâcibu’l-vucûd’un isbatı bahsi” başlığı altında açıklanmaktadır. Felsefî deliller, kendisi için yokluğun imkânsız ve varlığın zorunlu olduğu bir varlığın mevcut ve var olduğuna hükmetmektedir.

Şayet varlığın onunla ilişkisi olumsuz ve imkânsız ise, yani var olması imkânsız ise, hatta zarurî ve zorunlu olarak var olmaması gerekiyorsa bu şeyi “mümteniü’l-vucûd”

(var olması mümkün olmayan) olarak adlandırırız. Aynı anda hem küre hem de küp şeklinde olan bir cisim gibi.

Ancak varlığın, o anlamla ilişkisi olanaklılık ilişkisi ise, yani o anlam ne varlıktan ne de yokluktan kaçınmayan zâtî bir anlam ise, bu şeyi “mümkünü’l-vucûd” (mümkün varlık) olarak adlandırırız. Bir illetler zincirinin gereği olarak meydana gelen ve daha sonra yok olan insan, hayvan, ağaç, su... gibi alemdeki tüm şeyler, varlığı imkân dahilinde olan şeylerdir.

Vucûb ve imkân hakkındaki bir diğer mesele ise, her kendi zâtıyla mümkün varlığın (mümkünü’l-vucûd bi’z-zât), illetinin aracılığıyla zorunlu varlık olmasıdır; ancak varlığı kendisinden kaynaklanan değil, aksine başkası nedeniyle zorunlu varlık (vâcibu’l-vucûd bi’l-ğayr) olmasıdır. Yani her mümkün varlık, illetlerinin ve şartlarının bütününe mevcut olması halinde kesinlikle var olur ve başkası nedeniyle zorunlu varlık olur. Şayet var olmazsa –hatta illetlerinden ve cüzlerinden biri eksik olsa dahi– mümteniü’l-vucûd bi’l-ğayr (başkasıyla varlığı muhâl olan) olur.

Bu yüzden filozoflar şöyle derler: “Her şey, varlığı vucûb ve zorunluluk merhalesine ulaşmadığı sürece, var olmaz.”

O halde var olmuş ve var olmakta olan her şey vucûb ve zorunluluk gereği, ihlâl edilemez ve kesin bir düzende var olmaktadır. Öyleyse dünyaya ve eşyaya hakim olan düzen zarurî, kesin ve ihlâl edilemez bir düzendir ve felsefecilerin deyimiyle, bugün dünyaya hakim olan düzen cebri bir düzendir.³⁷

³⁷ Buradaki cebr, “seçme hakkı” (ihtiyar) karşısında insan hakkında kullanılan cebirle aynı değildir. Bu ikisinin birbiriyle karıştırılmaması gerekir. Dünya düzeninin zorunlu olması, insanın seçme hakkıyla çelişmemektedir.

“İllet ve ma‘lûl” konusunda “illet ve ma‘lûl arasındaki tecânüs ve uyumluluk” ilkesinin düşüncemize özel bir düzen verdiğini ve zihnimizde asıllar ve fûrû‘, illetler ve ma‘lûller arasında özel bir bağlılık şekillendirdiğini söyledik.

Şimdi de, bir yönden illet ve ma‘lûle, bir yönden de zorunluluk ve imkâna ilişkin olan “Her mümkün varlık kendi illetinden dolayı zorunluluk kazanır” ilkesinin dünya hakkındaki düşünsel sistemimize özel bir form ve renk kazandırdığını; bunun da söz konusu sistem ve düzenin zorunlu, kesin ve ihlâl edilemez bir düzen olduğunu ifade etmeliyiz. Felsefe bunu daha kısa bir ifadeyle “nedensel ve sonuçsal zorunluluk ilkesi” olarak açıklamaktadır.

Şayet biz, tabiattaki ereksel nedensellik ilkesini kabul edecek olursak, yani tabiatın seyir ve hareketinde birtakım hedef ve gayeleri aradığını ve bütün gayelerin gâyetü’l-gâyât olan asıl bir gayede son bulduğunu kabul etmemiz durumunda, yine dünyaya hakim sistem ve düzen yeni bir renk edinir. Ancak biz burada oldukça ilginç ve önemli bir konu olan “gayeler” konusuna girmeyeceğiz.

“Felsefe külliyâtı” hakkındaki incelememiz burada sona ermektedir. Ancak yine de özet halinde dahi olsa vahdet, kesret, kuvve, fiil, araz, mücerred, maddi... gibi söz edilmesi ve aşına olunması gereken meseleler bulunmaktadır. Gelecekte bir fırsatını bulup bunlardan söz etmeyi ümit ediyoruz.

Dizin

A

Afrodisyashî İskender 157
ahlâk ilmi 13
Akl-i Sorh 160
altıklık (tedâhul) 63
alt karışıklık (duhûl tahte't-tezât) 63
Ammonius Sakkas 157
antik İran 153
antik Yunan 132, 150
Aristo 21, 22, 25, 30, 70, 93, 94, 98, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 115, 117, 118, 134, 141, 142, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 180, 188, 189, 190, 192, 197, 199
Aristo metafiziği 142
asâlet-i vücûd 192
Auguste Comte 145, 146
Âvâz-i Perr-i Cebraîl 160
Avrupa 92, 93, 109, 115, 146, 153, 193

Avrupa'da Hikmetin Seyri 153

aynî varlık 177

ayrık şartlı olumlu önerme 58

ayrık şartlı olumsuz önerme 58

ayrık şartlı önerme 57, 62

B

Batlamyus 93

Bâyezîd-i Bestâmî 161

belirli önerme 60, 74

Benzeşim 106

Berkeley 181

Bertrand Russell 93, 117, 154

beş tümel 39

biçimsel (sûrî) illet 199

bilimsel felsefe 144

birincil belitler (aksiyomlar) 168

bitişik şartlı olumlu önerme 57

Buhâra 124

burhân 122, 168, 187

büyük terim 83

C-Ç

- Câhiz 162
cebr 204
cedel (eytişim) 122, 162
Celâlüddîn Suyûtî 92
cins 36, 39, 45, 59, 140, 147, 189
cins isim 36
Cüneyd-i Bağdâdî 161
cüz'î (tikel) 35, 45
çekişme (cedel) 122, 156
çelişiklik (tenâkuz) 63, 65, 68, 69, 70

D

- Dânişnâme-i Alâî 160
Demokritos 188
Deneysel (tecrübî) hikmet 107, 167, 169
denkler 37
Descartes 21, 93, 109, 125, 143
Diyalektik (cedelî) hikmet 156, 167
diyalektik felsefe (cedele dayalı hikmet) 162, 168
diyalektik materyalizm 118
döndürme 73, 74, 75
döngüsel nedensellik 114
dört belirli (mahsûrât-ı erbaa) 60
durum kategorisi 189
düz (eşit) döndürme (aks-i müstevî) 22, 73, 74, 75, 105

E

- Ebû Ali b. Sînâ 149
Ebû Hanîfe 79
Ebû Hayyân Tevhidî 92
Ebu'l-Hasan el-Eş'arî 162
Ebu'l-Huzeyl el-Allâf 162
Ebu'l-Kâsım Kureyşî 161
Ebû Nasr es-Serrâc 161
Ebû Nasr Muhammed Fârâbî 32
Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr 92, 112, 115, 161
Ebû Tâlib el-Mekkî 161
Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ 162
edilgi kategorisi 189
Eflatun 133, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 180
Eflatun'un misâlleri 155
Ehl-i Sünnet 92
eksik bileşik (mürekkab-i nâkıs) 49, 51
el-Cem' beyne re'yey'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristotâlis 151
eleştirel felsefe 145
el-Hikmetü'l-Arşîyye 165
el-İmtâ' ve'l-Mu'ânese 92
el-İşârât 117, 160, 164
el-Milel ve'n-Nihâl 133, 152
el-Mübâhasât 160
Emin Esterabadî 92

Emin Esterâbâdî 92, 109
en-Necât 160
ereksel (gâî) illet 199, 205
er-Redd ale'l-Mantık 92
Esfâr-i Erbaa 165, 166
Eş'arî 162
Eş'arî kelâmî yöntem 162
Eş'arîler 161
Eş'arîlik 162
eşitlik kıyası 117
eş-Şevâhidu'r-Rubûbiyye 165
eş-Şifâ 160
etken (fâil) illet 199
etki kategorisi 189

F

Fahruddîn-i Râzî 163
Fârâbî 32, 151, 152, 159, 175, 182
fark 26, 31, 33, 100, 118, 141, 146, 147, 149, 161, 162
fasıl 39
felsefe 10, 11, 31, 44, 47, 90, 111, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 158, 160, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 179, 182, 183, 188, 200
Felsefe Tarihi 133, 153, 154
felsefî soyutlama 169
Fevâidu'l-Medeniyye 92
fıkıh usûlü 14

Fisagor 152, 154
fizik (tabiiyyât) 15, 28, 134, 135, 141, 142, 143, 144, 146, 148, 191, 192, 200
formel mantık 25, 104
Francis Bacon 21, 93, 107

G

Gazzâlî 163, 185
geleneksel mantık (formel mantık) 104
gerçek felsefe 136
gerçek tanım 131
Gorgias 180
göreceli değişken 189
güzellik ve çirkinlik (hüsn ve kubh) 161, 162, 168

H

Haber olan tam bileşik (mürekkab-i tamm-i haberi) 50
Hâce Abdullah Ensârî 161
Hâce Nasîruddîn et-Tûsî 163
Hâce Nasîruddin Tûsî 159
Hacı Sebzevarî 45
hadd-i nâkıs (eksik özsel tanım) 46
hadd-i tam (tam özsel tanım) 46, 47
hâdis 172, 183, 184, 185, 187, 198
hadler 39
Hakk ile Hakk'ta yolculuk 166

Hakk'tan Hakk ile halka yolculuk 166
Halkta Hakk ile yolculuk 166
Halktan Hakk'a doğru yolculuk 165
Hallâc-ı Mansûr 161
hareket-i cevherî 190, 192
Hâricî 61
hass 39
Hegel 65, 118, 195
Heraklitos 188
Herbert Spencer 145, 146
Heyâkılı'n-Nûr 160
hikmet 14, 134, 147, 149, 150, 152, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174
hikmet-i müteâliye (aşkın hikmet) 164, 166
Hikmetü'l-İşrâk 152, 160, 165
Hişâm b. Hakem 163
hitâbe 123
hudûs 183, 184, 186, 191
Hüccet 78
Hz. İsâ 122, 123
I-İ
İbn Bâce 160
İbn Fârîd-i Mısırî 161
İbn Rüşd 159, 185
İbn Sînâ 21, 90, 92, 93, 106, 108, 112, 113, 114, 115, 142, 152, 155, 160, 165, 182, 185, 190, 192

İbn Teymiyye 92
idea 150, 155, 156
İdealar Kuramı 154
ikincil arazlar 27
ilâhî hikmet 14, 149
ilâhiyât 134, 135, 200
İlâhiyyât-ı Şifâ 178
ilimlerin felsefeden ayrılması 147
ilinti 40
ilişki kategorisi 189
ilk felsefe 135, 136, 140, 143, 147
illet 11, 44, 173, 197, 198, 199, 200, 201, 205
illiyet (sebeplilik) 197
İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s.) 163
İmam Rıza (a.s.) 122, 123
İmâmül-Haremeyn Cuveynî 162
imkân 11, 34, 62, 151, 202, 204
inşâî bileşik (mürekkeb-i inşâî) 50
intikalî hareket 190
irfânî seyr u sulûk yöntemi 160, 161
irfânî yöntem 158
İskender 157
İskenderiye Okulu 157
İslâmî felsefe 10
İslâmî ilimler 13, 15, 16, 18
istidlâl 22, 29, 30, 97, 115, 147, 149, 160, 168, 179
istidlâle dayalı hikmet 167
istidlâlî yöntem 159
İstidlâliyyûn 150

istisnâî kıyas 83
İşrâkîler 149, 150, 158
İşrâkî yöntem 149
İşrâkiyyûn 150
iyelik kategorisi 189

J

J. Stuart Mill 93, 115, 118

K

Kadı Abdulcebbâr 162
Kadı Adûdüddîn el-Îcî 163
Kadı Ebû Bekr el-Bâkullânî 162
kadîm 172, 183, 184, 185, 187, 198
Kant 145, 146
karşıtlar 37, 64, 65, 70, 79
karşıtlık (tezat) 63, 196
kavl 49, 51
kesin bilgi 72, 73, 120
kesin (iktirânî) kıyas 11, 27, 34, 72, 73, 82, 84, 85, 86, 87, 104, 106, 108, 111, 116, 117, 120, 121, 122, 130, 131, 135, 138, 172, 191, 194, 198, 199, 202, 204, 205
kîdem 11, 183
kıyas 77, 90, 91, 108, 116, 120
kıyasın büyük önermesi 83, 87
kıyasın küçük önermesi 83, 86
kıyasın maddesi 109, 120, 122
kıyasın şekli 104, 109, 120
Kindî 159

kuramsal felsefe 135
kuşkucular 180, 181
Kutbuddîn-i Şîrâzî 160
küçük terim 83
küllî (tümel) 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 135, 136, 145, 166, 173

L

lafzî mugâlata 124
lafzî önerme 51, 52
lafzî tanım 130

M

mâba'du't-tabîa 142 (bkz. me-tafizik)
maddî illet 199
mâhiyet 11, 39, 40, 43, 44, 129, 139, 146, 171, 174, 175, 188
mahkûmun aleyh 32
mahkûmun bih 32
mâkablu't-tabîa 142
makbûlât 167
makul önerme 52
ma'lûl 11, 138, 173, 197, 198, 199, 200, 205
manevî mugâlata 125
mantık 10, 21, 22, 23, 24, 29, 35, 44, 45, 62, 80, 92, 104, 105, 115, 179
Mantık Manzumesi 45
Manzûme 165
matematiksel mantık 93

matematiksel soyutlama 169
 Mattâ ibn Yûnus 92
 me'âd 166, 173
Mebde' ve Me'âd 160, 165
 Medîne 18
 mekân kategorisi 189
 Mekke 50, 51, 58
 Me'mûn 122
Meşâir 165
 meşhûrât 167, 168
 Meşşâiler 149, 151, 152, 158
 Meşşâiyyûn 149 (bkz. Meşşâiler)
 metafizik 107, 135, 142, 143,
 144, 147, 148
 Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî 161
 Mir Dâmâd 155, 159, 175
 Mir Fendereskî 155
 Mir Seyyid Şerif Curcanî 163
 misâl 155
 misâl veya melekût alemin (nûr
 alemin) 173
 Molla Hâdî Sebzevârî 165
 Molla Sadra 11, 155 (bkz.
 Sadru'l-Müteellihin)
 mugâlata 103, 110, 124, 125,
 126, 131, 133, 181
 Muhammed Ebî Zühre 92
 muhmel 49, 59
 Muhyiddîn ibnu'l-Arabî Endülüsî
 161
 Mukâvemât 160
 Mutârahât 160

Mu'tezile 161, 162
 Mu'tezilî kelâmî yöntem 162
 mutlak değişken 189, 192
 mutlak genel ve özel 37, 79
 mutlak önerme 62
 mutlak varlık 171, 191
 müctehid 69
 mümkinü'l-vucûd 204
 mümkinü'l-vucûd bi'z-zât 204
 mümkünü'l-vucûd 186
 mümkün varlık (bkz. mümkinü'l-
 vucûd) 204, 205
 mümteniü'l-vucûd 203, 204
 mümteniü'l-vucûd bi'l-ğayr 204

N

nakli kelâm 13
 Nâme-i Dânişverân 112
 Nasîruddîn et-Tûsî 163
 nâsût alemin (maddî alem) 173
 nazarî (teorik) irfan 30, 33,
 34, 134
 Nazzâm 162
 Nevbahî ailesi 163
 nicelik kategorisi 189
 nitelik kategorisi 189
 nominalizm 118

O-Ö

olumlu önerme 57, 58, 68
 olumsuz önerme 57, 58, 68
 oluş ve bozuluş (kevn ve fe-
 sad) 189

- orta terim 84, 85, 87, 117, 120
önerme 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 74, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 112, 113, 114, 115, 117, 120, 167
önermelerin kipi 62
özel isim 35
özgürlük 40
- P**
philosophia 132, 133
Platonik Aşk 153
Plotinus 157
Poincare 93
pratik felsefe 135
Protagoras 180, 181
Pyrrhon 180
- R**
resm-i nâkıs (eksik ilintisel tanım) 46
resm-i tam (tam ilintisel tanım) 46
riyâzet 156
riyâziyât 135
Rudekî 124
ruh 16, 17, 148, 156
- S-Ş**
sabitlik ilkesi 194
Sadru'l-Müte'ellihîn 47, 142, 164, 165, 166, 175, 178, 182, 190, 191, 192, 193, 195, 197
Sadru'l-Müte'ellihîn'in metafiziği 142
Safsata 133
Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm 92
Sayrafi 92, 109
sebeblilik (illiyet) 173
seçmeli kıyas 82
sentetik (bireşimci) felsefe 145, 146
seyr-i nuzûlî 173
seyr-i suûdî 173
seyr u sulûk 151, 154, 156, 160, 161
Seyyid Murtaza Âlem'ül-Hüdâ 163
s sofist,-ler 133, 180, 181
Sokrates 25, 120, 133, 180
şartlı (istisnâî) kıyas 53, 55, 56, 83
şartlı önerme (kaziyye-i şartiyye) 55, 56, 57, 62
Şehrezûrî 160
Şehristânî 133, 152, 153
Şerh-i Manzûme 165
Şerhu Hidâyetü'l-Esîriyye 165
Şerhu'l-Mevâkıf 163
Şeyh Ebu'l-Hasan 162
Şeyh-i İşrâk 150, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 175, 182
Şeyh Müfid 163
Şî'a 169

Şibli 161
Şifâ 21, 106, 107, 136, 142,
160, 165, 178
Şihâbüddîn Sühreverdi 149
Şîî kelâmî yöntem 162
şiir 123

T

tabiiyyât 135, 142, 191
Ta'likât 160
tam bileşik (mürekkeb-i tam) 49
tam olmayan bileşik (mürekkeb-i
gayr-i tam) 54
tanımlar 16, 39, 42, 43, 47, 77
tasavvur 30, 31, 32, 36, 43,
53, 96, 123, 142, 177, 193,
194, 195
tasdik 30, 31, 32, 33, 37
Tecridü'l-Akâid 163
Tehâfut et-Tehâfut el-Felâsife 185
Tehâfutu'l-Felâsife (Filozofların
Tutarsızlığı) 185
tekil önerme (kaziyye-i şah-
siyye) 58
Telvihât 160
ters (çelişik) döndürmedir (aks-i
nakîz) 73, 74, 75
tevhîd 166
tikel belirli 60
tikel olumlu 60
tikel olumsuz 60
tikel tasavvurlar 35
töz kategorisi 189

tümel belirli 60
tümel olumlu 60
tümel olumsuz 60
tümel tabiat 59
tümel tasavvurlar 35
tümevarım (istikrâ') 79, 81,
105, 106, 115
tür 17, 28, 34, 39, 40, 46, 47,
50, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 65,
74, 78, 83, 91, 97, 103, 106,
111, 114, 121, 122, 126, 130,
131, 132, 137, 138, 139, 145,
146, 150, 159, 166, 178, 181,
185, 187, 188, 189, 192, 193,
195, 197, 198, 199

U

ukûl veya ceberût alemi 173
ulûhiyet veya lâhût alemi 173
umûr-i âmme 135
Usûl-i Felsefe ve Revîş-i Realizm
34, 90, 119, 175
Uyûnu'l-Hikme 160

V

vâcib 15, 172
vâcibu'l-vucûd 186, 203, 204
vâcibu'l-vucûd bi'l-ğayr 204
varlığın asâleti (asâlet-i vucûd)
175, 176, 193, 194, 197
vucûb 11, 202, 204

W

Will Durant 153

Y

yakîn (kesin bilgi) 72, 73, 169

Yeni Eflatuncular 157

yüklemli önerme (kaziyye-i
hamliyye) 53

Z

zaman kategorisi 189

zâtî araz 27

Zemahşerî 162

zevk 167

zevkî hikmet 167

zihnî varlık 177, 178, 181,
182, 197

zorunlu tasavvurlar 34

zorunlu varlık (vâcibu'l-vucûd)
185, 204

Zu'nnûn-i Mısırî 161

