DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

VARLIK VE AKIL

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE BURHAN TEORİSİ

ALİ TEKİN

KLASİK

İSLÂM FELSEFESİ DİZİSİ

Dizi Editörü M. Cüneyt Kaya

KİNDÎ: FELSEFÎ RİSALELER / Mahmut Kaya

İBN RÜŞD FELSEFESİ / Hüseyin Sarıoğlu

İslâm Filozoflarından FELSEFE METİNLERİ, der. ve trc. Mahmut Kaya

İBN SÎNÂ'NIN MİRASI / Dimitri Gutas, der. ve trc. M. Cüneyt Kaya

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE ELEŞTİRİLERİ / Fatih Toktaş

FİLOZOFLARIN TUTARSIZLIĞI (Tehâfütü'l-felâsife) / Gazzâlî, neşir ve trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu

KİTÂBU'L-BURHÂN / Fârâbî, neşir ve trc. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper

VARLIK ve İNSAN / Ömer Mahir Alper

İBN SÎNÂ METAFİZİĞİ / Robert Wisnovsky, trc. İbrahim Halil Üçer

VARLIK ve İMKÂN: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi / M. Cüneyt Kaya

FELSEFE ve ÖLÜM ÖTESİ / İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî, haz. Mahmut Kaya

GÜZELİN PEŞİNDE: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik / Ayşe Taşkent

İTİKADDA ORTA YOL / Gazzâlî, neşir ve trc. Osman Demir

GAZÂLÎ'NIN FELSEFÎ KELÂMI / Frank Griffel, trc. İbrahim Halil Üçer - Muhammed Fatih Kılıç

İSLÂM MANTIK TARİHİ / Tony Street, der. ve trc. Harun Kuşlu

AKIL ve AHLÂK: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı / Hümeyra Özturan

FELSEFE, TIP ve TARİH: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme / ed. Mustakim Arıcı

VARLIK ve İDRAK: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru / İbrahim Kalın, trc. Nurullah Koltaş

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE SÜREKLİLİK ve DEĞİŞİM: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, ed. M. Cüneyt Kaya

OSMANLI FELSEFESİ: Seçme Metinler, der. ve trc. Ömer Mahir Alper

NEDENSELLİK KİTABI / Kâdî Abdülcebbâr, neşir ve trc. Osman Demir

FAHREDDİN RÂZÎ SONRASI METAFİZİK DÜŞÜNCE: Kâtibî Örneği / Mustakim Arıcı

KELÂMDA NEDENSELLİK: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan / Osman Demir

İKİNCİ ANALİTİKLER'İN ORTA ŞERHİ / İbn Rüşd, neşir ve trc. Hacı Kaya

VARLIK BİLGİ HAKİKAT (Mişkâtü'l-envâr) / Gazzâlî, haz. Mahmut Kaya

DOĞA VE ÖZNELLİK Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi / Yunus Cenglz

NASİRUDDİN TÛSÎ'DE ÖNERMELER MANTIĞI / Harun Kuşlu

DİL, SÖZ VE FESAHÂT: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizim Nazariyesi / M. Taha Boyalık

BİR VE ÇOK: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem / M. Cüneyt Kaya

ŞERİAT VE HAKİKAT: Tasavvufun Teşekkül Süreci / Hacı Bayram Başer

VARLIK VE AKIL: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi / Ali Tekin

MUTLULUK VE FELSEFE / İbn Miskeveyh, neşir ve trc. Hümeyra Özturan

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

VARLIK ve AKIL

Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi

ALİ TEKİN

KLASİK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KLASİK
148. Kitap

İslâm Felsefesi 32
Dizi Editörü **M. Cüneyt Kaya**

Varlık ve Akıl
Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi

Ali Tekin

© Klasik, 2017
© Ali Tekin, 2017

Yayın Hazırlık **Semih Atiş**

Birinci Basım Haziran 2017

ISBN 978-975-2484-04-7

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Senyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüssuyu Cad. Isık San. Sit.
C Blok No: 19/102
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 910

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
klasik@klasikyayinlari.com
www.klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

Ali Tekin
Samsun/Çarşamba'da doğdu. 2003 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında 2008 yılında "Fârâbî'de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe" adlı teziyle yüksek lisans, 2014 yılında "Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi" adlı teziyle doktora eğitimini tamamladı. Hâlen Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışan Tekin, Meşşâî mantık ve felsefe konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Önsöz *9*

Giriş *13*

Konu *13*

Meseleler *14*

Başlık *15*

Tasarım *16*

Literatür *17*

Birinci Bölüm

Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sı (*Kitâbu'l-Burhân*), Meşşâî Gelenekteki Yeri, Üzerine Yazılan Şerhler ve Fârâbî'nin *Analütika Hüstera* Çalışmaları *23*

I. *Analütika Hüstera*'nın Meşşâî Mantık ve Felsefedeki Yeri *25*

II. *Analütika Hüstera*'nın Tanıtımı *35*

A. *Ta Analütika*'nın "İkinci Bölüm"ü ya da "Sonra Gelen"i Olarak *Analütika Hüstera* *35*

B. *Analütika Hüstera*'nın Adı *38*

C. *Analütika Hüstera*'nın Yapısı, Tasarımı ve İçdüzeni *42*

D. *Analütika Hüstera*'nın Klasik Dönem Çevirileri, Yunanca Neşirleri ve Bazı Modern Çevirileri *45*

III. *Analütika Hüstera* Üzerine Yazılan Şerhler *47*

A. Yunanca *Analütika Hüstera* Şerhleri *48*

B. Süryanilerde *Analütika Hüstera* Şerhleri *51*

C. Arapça *Analütika Hüstera* Şerhleri *53*

D. Latince *Analütika Hüstera* Şerhleri *57*

E. İngilizce *Analütika Hüstera* Şerhleri *59*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

IV. Fârâbî'nin *Analütika Hüstera* Üzerine Çalışmaları ve *Kitâbu'l-Burhân*'ı *59*

A. Fârâbî'nin *Analütika Hüstera* Üzerine Çalışmaları *59*

B. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâitü'l-yakîn*'inin Tanıtımı, Neşir ve Çevirileri *60*

C. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı Üzerine Yazılan *Hâşiye* ve *Ta'lîk*ler *62*

İkinci Bölüm

Aristoteles'te Burhan Teorisi *63*

I. Burhan ve Tanıma Giriş *65*

A. Bilgi ve Bilimin Varlık Tarzları *66*

B. Bilgi ve Bilimin Dayanakları *69*

C. Bilgi Türleri *75*

II. Burhan *77*

A. Burhanın Tanımı *78*

B. Burhanın Yapısı: Burhanî Kıyas ve Parçaları *78*

C. Burhanın Öncüllerinin Zorunluluğu *106*

D. Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri *114*

E. Varlık Burhanı, Sebep Burhanı ve Mutlak Burhan *133*

F. Üstünlük Açısından Burhanlar *141*

G. Burhanın İşleyişi *146*

H. Zan *162*

I. Bilgisizlik ve Yanılgı *165*

İ. Bilimler Taksimi ve Bilimlerde Burhanîlik ve Kesinlik Meselesi *194*

III. Tanım *210*

A. Tanımın Tanımı *212*

B. Tanımın Yapısı *213*

C. Tanım-Burhan İlişkisi ve Tanım Elde Etme Yöntemi Olarak Burhan *220*

D. Tanım Elde Etme Yöntemlerinin Değerlendirilmesi *228*

E. Tanımlanamazlar *231*

F. Tanımın Tekliği ve Değişebilirliği Meselesi *233*

Üçüncü Bölüm

Fârâbî'de Burhan Teorisi *235*

I. Fârâbî'nin Bilgi, Bilim ve Bilimsel Tartışma Teorisine Giriş *237*

A. Bilgi ve Bilimin Varlık Tarzları *238*

B. Bilgi ve Bilimin Dayanakları *239*

C. Bilgi Türleri *243*

II. Burhan ve Diğer Sanatlar Bağlamında *Marifet* ve *Marifet* Sınıfları *244*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

III. Burhan *257*

A. Burhanın Tanımı *257*

B. Burhanın Yapısı: Burhanî Kıyasın Parçaları ve Kurulum Tarzları *263*

C. Burhanın Öncül Sınıfları *285*

D. Burhanın Öncüllerinin Zorunluluğu ve Zatîliği *296*

E. Varlık Burhanı, Sebep Burhanı ve Mutlak Burhan *302*

IV. Tanım *311*

A. Tanımın Tasavvurla İlişkisi *311*

B. Tanımın Tanımı *315*

C. Tanımın Yapısı *316*

D. Tanım-Burhan İlişkisi ve Tanım Elde Etme Yöntemi Olarak Burhan *319*

E. Tanım Elde Etme Yöntemlerinin Değerlendirilmesi *329*

F. Tanımlanamazlar *336*

G. Bir Şeyin Birden Fazla Tanımının Olup Olamayacağı Meselesi *337*

V. Bilimlerin Kurulması *339*

A. Bilimlerin Taksimi *339*

B. Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri *346*

C. Bilimlerarası İlişkilerin Düzenlenmesi *355*

D. Bilimlerde Kesinlik *359*

VI. Burhanî Konuşma Usûlü *362*

A. Öğretim-Öğrenim Konuşması *366*

B. Burhanî İtiraz Konuşması *378*

C. Birlikte Çıkarım Yapan Kişiler Arasındaki Konuşma *380*

D. Bilimsel İmtihan Konuşması *380*

Dördüncü Bölüm

Fârâbî'nin Burhan Teorisine Katkıları *383*

I. Fârâbî'nin Aristoteles'e Karşı Tavrı *386*

II. *Kitabu'l-Burhân*'ların Özeti ve İçerik Mukayesesi *396*

A. Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının Özeti *396*

B. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının Özeti *406*

C. Aristoteles ve Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'larının İçerik Mukayesesi *415*

III. Fârâbî'nin Burhan Teorisini Mantık ve Felsefeye Tatbiki *424*

A. Burhan Teorisinin Mantık Bilimindeki Yerinin Belirlenmesi *424*

B. Burhan Teorisinin Felsefenin Merkezine Yerleştirilmesi ve "Burhanî Felsefe" Terimi *425*

C. Burhan Teorisinin Düşünce Tarihinin Merkezine Yerleştirilmesi *427*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

D. Burhan Teorisinin Faziletli Toplumun Temeline Yerleştirilmesi *430*
E. Burhan Teorisinin Faziletli Dinin Temeline Yerleştirilmesi *431*

Sonuç *435*
Ek: *İkinci Analitikler* Sözlüğü *443*
Kaynakça *457*
Dizin *473*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من جعل المنطق ميزانًا لطريق التفهم والتحقيق، ونشكرك يا من زين الأذهان بأكتساب التصور والتصديق، ونصلي على نبيّك محمد الهادى إلى سواء الطريق، وعلى آله وأصحابه الذين فازوا بالهداية والتوفيق.
Magnîsî

Öyleyse bilmek böyle bir şey, bu açık.
Aristoteles

İnsan zihninin inanç edinme yolları ve hangi tür inançlara nasıl ulaştığı konusu klasik felsefenin usûlü olan klasik mantıkta ortaya konulmuştur. Klasik mantığın bölümlerinden birini teşkil eden *Kitâbu'l-Burhân*, bilgi dediğimiz inanç türünü, bilgilerden bilimlerin kurulma yollarını ve bilgi ile bilimleri belirli insanlara aktarma yöntemlerini konu edinir. Mantık biliminin ilk vaz edicisi ve *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk yazarı Aristoteles'tir. Aristoteles'in eserinde ortaya koyduğu teori felsefe tarihinde birçok filozof tarafından farklı tarzlarda ele alınmıştır. Bu teoriyi İslâm dünyasında ilk defa ve kendine özgü bir şekilde ortaya koyan filozof ise Fârâbî'dir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ında teoriyi yeniden vaz etmiş ve diğer eserlerinde somutlaştırdığı felsefî sistemine tatbik etmiştir. Bu çalışma, Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorilerini tasvir etmeyi ve tasvirler üzerinden Fârâbî'nin burhan teorisine yapmış olduğu katkıları tahlil ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Elinizdeki kitap 2014 yılında savunduğum doktora tezinin gözden geçirilmiş hâlidir. Çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin önemli katkıları oldu. Öncelikle danışman hocam Prof. Dr. Ali Durusoy'u anmak isterim. Beni klasik mantık ve klasik felsefe çalışma hususunda cesaretlendiren, bizlere klasik eserleri orijinal

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dilinden okumamız gerektiği bilinci veren ve çalışmanın her aşamasında desteğini yanımda hissettiğim kıymetli hocama teşekkür ederim. Aristoteles'e olan ilgimin belirginleşmesinde doktorada verdiği "Meşşâî Metafizik" derslerinin önemli bir rolünün olduğunu düşündüğüm, bizleri Meşşâî felsefe hususunda bilinçlendiren ve Yunanca öğrenmeye teşvik eden değerli hocam Prof. Dr. Muhittin Macit'e teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmayı okuyan, değerli yorum ve tenkitleriyle önemli katkılarda bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu ve Prof. Dr. İbrahim Çapak'a teşekkür etmekten mutluluk duyduğumu ifade etmek isterim. Çalışmanın hazırlanma aşamasında teklif ve önerileriyle zihnimi açan muhterem hocam Prof. Dr. Hasan Hacak'a şükran borçluyum. Çalışma ile ilgili yaptığımız görüşmelerde tavsiye, fikir ve tekliflerinden istifade ettiğim değerli hocam Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya müteşekkirim.

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan Hüseyin Bircan'a, desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Erdal Baykan'a, kıymetli vaktini ayırarak bana klasik Arapça okutan Prof. Dr. Abdulbaki Güneş'e teşekkürü bir borç bilirim. Yine belli bir süre kendileriyle klasik Arapça okuduğum Abdülhamid Ayaz, Tahir Kartal ve merhum Nasreddin Hoca'ya şükran borçluyum. Yunanca çalışma sürecinde bana çokça yardımcı olan, vakit ayırarak *Analütika Hüstera*'nın yaklaşık yirmi faslını okuma zahmeti gösteren değerli arkadaşım Yrd. Doç. Dr. Hümeyra Özturan'a, belli bir süreliğine de olsa kendileriyle Yunanca çalışma fırsatı bulduğum Doç. Dr. Chryssi Sidiropoulou ve Aggeliki Melliou'ya çok teşekkürler. Maddî, manevî desteğiyle yanımda olan kıymetli meslektaşım Arş. Gör. İlyas Altuner'e ve tezin yazım sürecinde burhan teorisi üzerine sohbet ettiğim değerli meslektaşlarım Yrd. Doç. Dr. Hacı Kaya ve Arş. Gör. Harun Takçı'ya teşekkür ederim.

Tez çalışmalarımı yürütebilmem için imkan tanıyan Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Emin Âşıkkutlu'ya, akademik çalışmalara verdiği destekten dolayı şükranlarımı ifade etmek isterim.

Klasik Yayınları İslâm Felsefesi dizisi editörü Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya ve Klasik Yayınları editörü Semih Atiş, çalışmayı okuyup

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

teklif ve önerileriyle tezin kitap formunu kazanmasında önemli katkılarda bulundular. Kendilerine ve Klasik Yayınları çalışanlarına müteşekkir olduğumu belirtmek isterim.

Varlıklarını yanımda hissettiğim annem Ayşe, babam İsmet Tekin ve kardeşlerim Seher, Meliha ve Elif Tekin'e çok teşekkürler. Değerli eşim Yrd. Doç. Dr. Dilek Tekin'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Van depreminde birlikteydik ve tez çalışmalarımızı yaklaşık iki yıl boyunca Van-İstanbul-Yalova-Isparta-Trabzon arasında göçebe bir halde yürütmek durumunda kaldık. Hayat ve ilim yolundaki dostluğu için değerli eşime çok teşekkür ediyorum.

Çalışmanın klasik mantık ve felsefe çalışanlara katkı sağlamasını dilerim.

Eserin nihai varlık sebebi Yüce Yaratıcı'nın rızasıdır. Tevfik O'ndandır.

Ali Tekin

Eylül 2015

Çimenli, Trabzon

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Giriş

Konu

Bilgi ve bilime dair bilimsel incelemeler bugün epistemoloji ve bilim felsefesi diye adlandırılan alanların konusu olarak görülmektedir. Bu alanlar, kabul görmüş bir ayrım ile söyleyecek olursak, felsefenin varlık, bilgi ve değer şeklindeki üç bölümünden birini oluşturmaktadır. Felsefenin bu üçlü bölümlemesinde klasik mantığın nerede durduğu meselesi açıklığa kavuşturulmaya muhtaçtır. Özellikle son üç-dört asırdır klasik mantığın felsefe-bilim karşısındaki konumu tartışılmış ve klasik olan, genellikle klasiğin dünyasına, yani tarihe terk edilmiş, yeni mantıklar vaz edilmeye çalışılmıştır. Bunda bilimsel incelemelerin mecrasının değişmesinin de önemli bir rolü vardır. Bugünün dünyası bilgi ve bilim terimlerini, daha ziyade teknoloji ve teknoloji ile birlikte hareket eden zihinsel faaliyetler için kullanmayı tercih eder olmuştur.

Klasik dünyada bilgi ve bilimin bilimsel incelemesi mantık biliminde ve bu bilimin dördüncü kitabında ele alınmıştır. Bilgi ve bilimin konu edildiği mantık kitabı olan *Analütika Hüstera* (*Kitâbu'l-Burhân, İkinci Analitikler*) öncelikle Aristotelesçi mantığın ve felsefe-bilimin bel kemiğini oluşturur. Meşşâî filozoflar kendilerini diğerlerinden ayırmak için bu kitapta vaz edilen usûlü kriter olarak benimsemişlerdir. Buna göre burhan, Meşşâîler ile diğerlerini ayırt eden en temel unsurdur. İslâm felsefe geleneğinin ana damarı olan Meşşâî felsefe geleneği varlığını burhan üzerine inşa etmiştir. Modern bir ifadeyle söyleyecek olursak, Meşşâî felsefe geleneğinin manifestosu *Burhân Kitapları*'nda vaz edilir. Bu bil-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

gi ve bilim kuramı, felsefî olabilmenin temel kriteri, felsefe yapabilmenin yegâne yöntemidir. Mantık ve felsefe tarihinin bir zamanlar en temel eserlerinden biri olarak görülen *Analütika Hüstera* İslâm dünyasında İbn Rüşd'den (ö. 1198) sonra gerçek, kadim değerini yitirmiştir. Eser Batı'da da benzer bir kaderi yaşamış ve özellikle de Yeniçağdan bu yana felsefebilimin dışında tutulmuştur. Öyle ya da böyle *Analütika Hüstera,* klasik mantık ve felsefenin tarihinde yüzlerce yıl perspektiflerin kendisi üzerinden anlamlandırıldığı bir düzlemin adı olmuştur.

İlk olarak Aristoteles (ö. MÖ 322) tarafından vaz edilen bu bilgi ve bilim kuramı incelemesi, Meşşâî filozoflarca yeniden yeniden ele alınmıştır. Bu bilgi ve bilim kuramını kâmil olarak ve gelenek bırakacak şekilde Arapça'da ilk defa inşa eden filozof ise Ebû Nasr el-Fârâbî'dir (ö. 950). Fârâbî'nin burhan teorisi İslâm dünyasında daha sonraki filozofların teorileri üzerinde belirleyici bir çerçeve oluşturmuştur.

Bu çalışmanın konusunu Meşşâî felsefenin Muallim-i Evvel'i olan Aristoteles ile Muallim-i Sânî'si olan Fârâbî'nin burhan teorileri oluşturmaktadır. Burhan teorisine dair bu çalışmanın hem klasik mantık ve felsefenin anlaşılması hem de günümüz bilgi ve bilim teorilerinin değerlendirilmesi açısından önemli katkılar sağlayacağını düşünüyoruz.

Meseleler

Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorilerini konu edindiğimiz çalışmada araştıracağımız bazı meseleler söz konusudur. Aristoteles'in burhan teorisini ortaya koyduğu eserinin adı *Analütika Hüstera*'dır (*Kitâbu'l-Burhân*). Fârâbî de aynı konuyu ele almış ve eserini *Kitâbu'l-Burhân* şeklinde isimlendirmiştir. Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta mantık bilimini Aristoteles'in ortaya koyduğunu ve bu bilimin artık sadece öğrenilebilir ve öğretilebilir bir bilim olduğunu söylemiştir. Öyleyse Fârâbî aynı konuyu neden ele almış ve neden benzer içerikli bir eser kaleme almıştır? Fârâbî acaba Aristotelesçi burhan teorisini aynı şekilde tekrar mı etmiştir, yoksa burhan teorisini yeniden inşa mı etmiştir? Fârâbî'den önce de sonra da klasik dillerde, Yunanca, Süryanice, Arapça ve Latince onlarca burhan teorisi çalışması yapılmışken Fârâbî'nin –yaptıysa şayet– inşasını diğer çalışmalardan farklı kılan özellik nedir? Burhan teorisinin ele alındığı kitap mı asıldır, yoksa asıl olan kitaptaki teorinin kendisi midir? Fârâbî Aristoteles'in lafızlarını mı esas almıştır, yoksa teoriyi mi temele koymuş-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tur? Aristoteles'in teorisini benimseyen bir filozof olarak Fârâbî acaba teoriyi kendisinin kılabilmiş midir? Yüzlerce yıllık felsefe şerh geleneğinde bir filozof, aynı konuyu ele alan aynı isimli eserler yazarak nasıl bir felsefî performansın örneği olabilir ve Fârâbî kendi burhan teorisini ortaya koyduğu eserinde nasıl bir felsefî performans sergilemiştir? Dünya tarihinin yetiştirdiği nadir filozoflardan biri olarak Fârâbî, düşüncelerine katıldığımız bir filozofla birlikte belli bir felsefî konuyu nasıl inceleyeceğimize dair bizim için örnek bir model ortaya koymuş mudur? Çalışmamızın konusunun tasviri, ardına düştüğümüz bu meseleleri anlamamızı sağlayacaktır. Ancak karşılaştırmalı bir tahlil çalışması, meselelerin çözümünün bilfiil görülmesine yardımcı olacaktır.

Başlık

Kitabı, "Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi" şeklinde başlıklandırmayı uygun bulduk. Felsefe varlığı kendinde nasılsa öylece akla alma çabası, burhan teorisi ise varlığı kendinde nasılsa öylece akla almaya çabalama öğretisidir. Varlık olmadan bir şeyin felsefesi yapılamaz ve belli bir tür doğaya sahip akıl olmaksızın bir şey felsefe yapamaz. Cenâb-ı Hakk her şeyi bilir, insan aklı ise gücü ölçüsünde bilmeyi sever. Aklın varlığa nasıl nazar edeceği, varlığı nasıl tahsil edeceği burhan teorisinin konusudur. Burhan teorisi akıldan varlığa ve varlıktan akla doğru uzanan bir yoldur, bir *tarîk*tir. Burhan teorisi varlığa doğru yürüme, varlıkta kalabilme ve varlıktan kendine dönme usûlüdür. Öyleyse burhan teorisi akıl ile varlığın arasını bağlayan bir köprünün adıdır. Burhanın bir ucu felsefî zihne, diğer ucu mükemmel varlığa bağlıdır. Meşşâî ise varlığa doğru burhan köprüsünde yürümeye çalışan aklın taşıyıcısı olan ruhtur. Köprünün asıl ve öte ucu doğaca önce bizce sonra gelen varlık iken, fer'î ve beri ucu doğaca sonra bizce önce gelen akıldır. Öyleyse önce gelene önde, sonra gelene sonda yer vermek gerekir. Başlığımızın ilk kısmı "Varlık ve Akıl" olmalıdır. Burhan teorisi köprüsü ise fer'î uç olan akıl ile asıl uç olan varlığın arasını bağlamalıdır. Varlığ*a* doğru seyreylemek ve varlığ*ı* doğru seyreylemek bu seyr-ü seferi eyleyen ustaların izini sürmeyi gerektirir. İzini süreceğimiz ustalar burhan teorisinin ve felsefenin iki kurucu ismi olan Aristoteles ve Fârâbî'dir. O halde murâdımızı ifade edecek söz "Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi" olmalıdır. "Burhan" kelimesi sadece özel bir kıyas türü olan burhana delalet etmez. Bur-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

han kelimesi ile bilgi teorisi, bilim teorisi ve bilimsel konuşma teorisini ifade ediyoruz. Klasik mantığın bu bölümünde konu edilen bilgi teorisinin de bilim teorisinin de bilimsel konuşma teorisinin de temeli özel bir kıyas türü olan "burhan"dır. Bütün bir bina burhan temeli üzerine inşa edilir. Bundan dolayı biz de teorinin temel dayanağı ve özü olan burhan kelimesini tercih ettik. "Teori" kelimesi ise yapılan araştırmanın teorik bir araştırma olduğuna delalet etmektedir.

Tasarım

Çalışmayı dört bölüm olarak tasarladık. İlk bölümde önce Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sının, yani İslâm dünyasındaki adıyla *Kitâbu'l-Burhân*'ının Meşşâî felsefedeki yerini, kısa tanıtımını ve şerhlerini, sonra ise Fârâbî'nin burhan çalışmalarını, *Kitâbu'l-Burhân*'ını ve üzerine yapılan çalışmaları gösterdik. İkinci bölümde Aristoteles'in burhan teorisini tasvir etmeye çalıştık. Fârâbî okumalarının da yardımı ile Aristoteles'in bu çetin eserini anlamaya çabaladık. Filozofun burhan teorisini temel metindeki genel tasarım üzerinden iki altbaşlıkta inceledik. Ancak daha sonra bu her iki altbaşlıkla da ilgili olan diğer bir altbaşlık açtık ve bunu en başa koyduk. Böylelikle kitabın bu bölümü üç altbaşlıktan oluştu. Başa eklediğimiz altbaşlık filozofun farklı eserlerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde Fârâbî'nin burhan teorisini tasvir ve tahlil etmeye çalıştık. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı çok sistematik bir eser olduğu için tasvirimizde Fârâbî'nin tasarımını takip ettik. Beş altbaşlıkta tasvir etmeye çalıştığımız teorinin başına yine hepsiyle ilgili olduğunu düşündüğümüz bir altbaşlık ilave ettik. Böylelikle bu bölüm altı altbaşlıktan oluşmuş oldu. Bu üç bölüm çalışmamızın konusunu ortaya koymaktadır. Dördüncü ve son bölümde ise kitabın meselelerinin çözümü bağlamında Fârâbî'nin burhan teorisine katkılarını ele almaya çalıştık. Bu son bölümü bir karşılaştırma ilişkisi değil de bir katkı perspektifi üzerinden hazırlamaya gayret ettik. Burada önce Fârâbî'nin Aristotelesçiliğini anlamaya çalıştık. Daha sonra her iki filozofun konumuzun temelini teşkil eden eserlerini özetleyip içerik açısından tahlil ettik. Bahsettiğimiz tahlil işlemi önceki bölümlerdeki ana konular üzerinden bir karşılaştırma şeklinde olmadı. Eserler üzerinden yapılacak ayrıntılı bir tahlilin çalışmanın meselelerinin çözümünde daha açıklayıcı olacağını düşündük. Devamında burhan teorisini Fârâbî'nin Meşşâî sisteme nasıl tatbik ettiğini

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

göstermeyi denedik. Çalışmanın sonucu ise meselelerin tahlilinden elde edilen değerlendirmelerin ifade edilmesinden oluştu. Ayrıca bir *İkinci Analitikler* sözlüğü kitaba ek olarak verildi.

Literatür

Bilebildiğimiz kadarıyla Türkçede Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorilerini bir arada konu edinen bir çalışma mevcut değil. Ancak burhan teorisi hakkında farklı tarzlarda yapılmış çalışmalar var. Bu çalışmaları şöyle tasnif edebiliriz: Bir filozofun burhan teorisini konu edinen çalışmalar ve burhanı klasik mantıkta genel olarak ele alan çalışmalar, filozofların burhan teorilerinin bir kısmını ele alan çalışmalar, bir bölümünü burhan teorisine ayıran çalışmalar ve makale çalışmaları.

Öncelikle belirli filozofların burhan teorileri üzerine Türkçede yapılmış müstakil kitap ve tez çalışmalarından bahsedelim. Bilebildiğimiz kadarıyla Türkçede yapılmış ilk burhan teorisi çalışması Hamdi Ragıp Atademir'in (ö. 1976) *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* adlı kitabıdır.[1] Aristoteles'in *Organon*'unun beş kitabını ilk defa Türkçeye çeviren Atademir bu çalışmasında Aristoteles'in bilim ve mantık anlayışını genel bir şekilde tasvir etmektedir. Eser ilk olması hasebiyle çok mühimdir. Bir diğer çalışma Mehmet Fatih Birgül'ün *İbn Rüşd'de Burhan* adlı doktora tezidir. Bu, Türkçede belli bir filozofun burhan teorisi hakkında hazırlanan ilk doktora tezidir.[2] İbn Sînâ'nın burhan teorisini müstakil olarak konu edinen ilk doktora tezi ise Hacı Kaya tarafından hazırlanmıştır. Kaya *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* adlı tezinde İbn Sînâ'nın burhan teorisini önerme ve kıyas teorisi ile bağlantılı olarak incelemiştir.[3] Yine Hacı Kaya'nın *İbn Rüşd'de Metodoloji* adlı yüksek lisans tezi de burhan teori-

1 Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniveritesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974).

2 Mehmet Fatih Birgül, "İbn Rüşd'de Burhân" (Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhan* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2013).

3 Hacı Kaya, "İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

si üzerinedir.[4] Burhanı klasik mantıkta genel olarak ele alan çalışma ise Mustafa Bajrami'nin *Klasik Mantıkta Burhan* adlı yüksek lisans tezidir.[5]

Filozofların burhan teorilerinin bir kısmı üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Abdülkuddüs Bingöl'ün *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* adlı kitabında Aristoteles ve İbn Sînâ'nın tanım teorilerinin konu edildiğini görüyoruz.[6] Ramazan Yılmaz'ın *Aristoteles Felsefesinde Bilginin Temellendirilmesi* adlı yüksek lisans tezi de bu bağlamda zikredilebilir.[7] Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının belirli bölümleri üzerine yapılan çalışmalar da vardır. Bunlar, Aytekin Özel'in *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi: Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi* adlı kitabı,[8] Mehmet Özturan'ın *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi* adlı yüksek lisans tezi[9] ve Ahmet Yıldız'ın *Fârâbî'de Burhân* adlı yüksek lisans tezidir.[10]

Bazı çalışmaların bir bölümünde burhan teorisi incelemesi yapılmıştır. David Ross'un *Aristoteles* adlı çalışmasının mantık bilimine ayrılan kısmında önemli bir burhan teorisi özetiyle karşılaşıyoruz.[11] Ahmet Arslan kaleme aldığı felsefe tarihi çalışmasının üçüncü kitabını Aristoteles'e ayırmış ve *İkinci Analitikler*'deki bilgi ve bilim kuramını öz olarak vermiştir.[12] Muttalip Özcan'ın *Aristoteles* adlı kitabının "Aristoteles'in Bilim ve

••••••

4 Hacı Kaya, "İbn Rüşd'de Metodoloji" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Hacı Kaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* II/4 (2013): 13-34.

5 Mustafa Bajrami, "Klasik Mantıkta Burhan" (Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).

6 Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 11-96.

7 Ramazan Yılmaz, "Aristoteles Felsefesinde Bilginin Temellendirilmesi" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013).

8 Aytekin Özel, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi: Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2012).

9 Mehmet Özturan, "Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", *İnsan ve Toplum Dergisi* III/5 (2013): 135-158.

10 Ahmet Yıldız, "Fârâbî'de Burhân" (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

11 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu ve Zerrin Kurtoğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 60-76.

12 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 78-106.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bilgi Görüşü" başlıklı altıncı bölümü de bu bağlamda zikredilmelidir.[13] Burhan teorisine kitap bölümünde yer veren çalışmalardan biri Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Arap-İslâm Aklının Yapısı* adlı kitabıdır.[14] Kitabın bir bölümü İslâm dünyasındaki mantık ve burhan çalışmaları hakkında geniş, genel bir değerlendirme biçimindedir. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* adlı çalışmasının ikinci bölümünün tamamını, İslâm filozoflarının eserleri üzerinden burhan teorisinin genel bir tasvirine ayırmıştır.[15] Şaban Haklı *İslâm Felsefesinde Metafizik Bilgi: İmkanı ve Değeri* adlı çalışmasında konuya İslâm felsefesinde metafizik bilgi bağlamında yer vermiştir.[16] Ali Tekin *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni* adlı kitabında felsefenin oluşum aşamaları bağlamında burhanî felsefe ve burhanî epistemoloji terimleri üzerinde durmuştur.[17] Ömer Türker *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* adlı kitabının "Kesinlik ve Burhânîlik" başlıklı üçüncü bölümünü İbn Sînâ'nın burhan teorisine ayırmıştır.[18] İbn Sînâ'nın mantık külliyatının beş kitabını Türkçeye kazandıran Türker'in bu kitabı İbn Sînâ'nın burhan teorisi üzerine yapılan ayrıntılı ilk çalışmadır. Türker kitabında burhan teorisinin metafizik bilginin elde edilmesindeki durumuna odaklanmaktadır. Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* adlı çalışmasının "Burhan ve Kıyasın Maddeleri" altbaşlığı konu ile ilgilidir.[19] Hasan Ayık'ın *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı* adlı kitabında burhan ve kesin bilgiye yer verildiğini görüyoruz.[20] Necmettin Pehlivan'ın *İçerik Bakımından Kıyas* isimli yüksek lisans tezinde de burhan konusu ele

••••••

13 Muttalip Özcan, *Aristoteles* (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011), 269-395.

14 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Yapısı*, çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli ve Burhan Köroğlu (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 483-599.

15 İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 123-180.

16 Şaban Haklı, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bilgi: İmkanı ve Değeri* (Çorum: Lider Matbaacılık, 2008), 154-229.

17 Ali Tekin, "Fârâbî'de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 131-66; *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 132-167.

18 Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), 157-256.

19 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 166-190.

20 Hasan Ayık, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 125-140.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

alınmıştır.[21] Mantık bilimi hâlâ müteahhirûn döneminde yerleşmiş olan şablon üzerinden kaleme alındığı için mantığa giriş kitaplarının çoğunda burhan konusuna ya hiç yer verilmemiş ya da sadece burhanın öncülleri zikredilmiştir. Giriş kitapları içerisinde beş sanata ve burhana geniş yer veren çalışma, İbrahim Emiroğlu'nun *Klasik Mantığa Giriş* adlı kitabıdır.[22]

Yusuf Şevki Yavuz *İslâm Ansiklopedisi*'nde "Burhân" maddesini kaleme almıştır.[23] Bu anlamda Saffet Babür'ün "Aristoteles'te Episteme",[24] İbrahim Çapak'ın "Gazzâlî Mantığında Burhân",[25] Hüseyin Gazi Topdemir'in "Aristoteles'in Bilim Anlayışı",[26] Cemal Güzel'in "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik"[27] ve İlyas Altuner'in "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi" adlı makalelerini de zikretmek gerekir.[28]

Arapça ve İngilizcede Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorilerini birlikte inceleyen müstakil bir kitap çalışmasına rastlayamadık. Ancak özellikle Aristoteles'in teorisi üzerine farklı tarzlarda birçok çalışmanın yapılmış olduğu malumdur. Fârâbî'nin teorisi hakkında da, daha az olmakla birlikte, bazı çalışmalar yapılmıştır. Bizim çalışmamızda ise her iki filozofun teorisi birlikte incelenmekte olup konu kendine mahsus bir tasarım, içerik ve işleniş tarzı örneği olma iddiasındadır. Bu çalışmalardan bazısı teorinin tamamı üzerine iken bazıları teori ile ilgili özel konu ve meseleler hakkındadır. Mustafa en-Neşşâr'ın *Nazariyyetü'l-ilmi'l-Aristiyye*[29] ve *Nazariyyetü'l-*

••••••

21 Necmettin Pehlivan, "İçerik Bakımından Kıyas" (Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 41-58.

22 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 207-214.

23 Yusuf Şevki Yavuz, "Burhân", *DİA*, VI, 429-430.

24 Saffet Babür, "Aristoteles'te Episteme", *Yeditepe'de Felsefe* 1 (2002): 7-20.

25 İbrahim Çapak, "Gazzâlî Mantığında Burhân", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Ekim 2011 İstanbul* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 739-756.

26 Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası* 32 (2000): 23-36.

27 Cemal Güzel, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* XX/1 (2003): 126-139.

28 İlyas Altuner, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011): 89-103.

29 Mustafa en-Neşşâr, *Nazariyyetü'l-ilmi'l-Aristiyye* (Kahire: Dârü'l-mâ'ârif, 1995).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ma'rife 'inde Aristû,[30] Hammûl en-Nakkârî'nin *Nazariyyetü'l-ilm 'inde Ebî Nasr el-Fârâbî*,[31] Richard D. McKirahan'ın *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*,[32] Orna Harari'nin *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*,[33] Owen Goldin'ın *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 2. 1-10*,[34] Jaakko Hintikka'nın *Analyses of Aristotle*,[35] J. Ahanasius Weisheipl'in *Aristotelian Methodology: A Commentary on The Posterior Analytics of Aristotle*,[36] Marguerite Deslauriers'ın *Aristotle on Definition*[37] adlı kitapları ve Jonathan Barnes'ın "Aristotle's Theory of Demonstration",[38] Deborah Black'in "Knowledge (ilm) and Certitude (yaqîn) in Al-Fârâbî's Epistemology"[39] adlı makaleleri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* adlı çalışmadaki makalelerin tümü Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sının farklı fasılları ile ilgilidir.[40]

••••••

30 Mustafa en-Neşşâr, *Nazariyyetü'l-ma'rife inde Aristû* (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1985).

31 Hammûl en-Nakkârî, *Nazariyyetü'l-ilm inde Ebî Nasr el-Fârâbî* (Kahire: Ru'ye li'n-neşr ve't-tevzî', 2011).

32 Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

33 Orna Harari, *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics* (Dordrecht, Boston, Londra: Kluwer Academic Publishers, 2004).

34 Owen Goldin, *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 1. 1-10* (University of Michigan Press, 1996).

35 Jaakko Hintikka, *Analyses of Aristotle* (New York, Boston, Dordrecht, Londra, Moskova: Kluwer Academic Publishers, 2004).

36 J. Ahanasius Weisheipl, *Aristotelian Methodology: A Commentary on The Posterior Analytics of Aristotle* (Toronto, 1958).

37 Marguerite Deslauriers, *Aristotle on Definition* (Leiden ve Boston: Brill, 2007).

38 Jonathan Barnes, "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phronesis* XIV/2 (1969): 123-52.

39 Deborah Black, "Knowledge (ilm) and Certitude (yaqîn) in Al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy* X/1 (2006): 11-45.

40 *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, ed. Frans A. J. De Hass, Mariska Leunissen ve Marije Martijn (Leiden ve Boston: Brill, 2010).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Birinci Bölüm

Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sı (*Kitâbu'l-Burhân*), Meşşâî Gelenekteki Yeri, Üzerine Yazılan Şerhler ve Fârâbî'nin *Analütika Hüstera* Çalışmaları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Burada *Analütika Hüstera*'yı farklı cihetlerden incelemeye çalışacağız. Öncelikle kitabın Meşşâî mantık ve felsefe geleneğindeki yerini, ardından kitabın farklı yönlerden bir tanıtımını, daha sonra eser üzerine yazılmış şerhleri ve son olarak da Fârâbî'nin kitap üzerine yaptığı çalışmaları konu edineceğiz.[1]

I. *Analütika Hüstera*'nın Meşşâî Mantık ve Felsefedeki Yeri

Aristoteles, kitaplarının kendi sistemindeki yerlerini ayrıntılı izahlara girerek anlatmamış, bunu her zamanki üslubu gereği kısa ve öz bir şekilde ifade etmiştir. Onun öğretisi üzerinden mantık ve felsefe yapan Meşşâî filozoflar kitapların mertebesi ve gayesi üzerine daha ayrıntılı açıklamalarda bulunmuşlardır. Biz kitabın gelenekteki yerini öncelikle Aristoteles'in ifadelerine, sonrasında da Aristoteles'in kitaplarını şerh etmiş bazı filozofların yorumlarına başvurarak tasvir edeceğiz. Aristoteles şöyle diyor:

> Doğru üzerine tartışmalarında önermelerin hangi koşullarda doğru kabul edilmeleri gerektiğini belirlediklerini ileri süren bazı filozofların çabalarına gelince, onların bu çabaları yalnızca *Analitikler* hakkında bilgisizliklerinden (*dia apoideüsian tôn analütikôn*) ileri gelmektedir. *Çünkü herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce bu şeyleri bilmemiz* (*dei gar peri toutôn hekein proepistamenous*), *eğer onları henüz öğrenmek safhasındaysak, araştırmaya girişmememiz gerekir.*[2]

•••••

1 Çalışmanın bu kısmı daha önce makale olarak da yayınlandı: Ali Tekin, "Aristoteles'in *Analütika Hüstera* (*Kitâbu'l-Burhân*) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3&4 (2014): 43-86. Bizim *Kitâbu'l-Burhân* hakkında yaptığımız çalışmanın farklı bir versiyonu Abdulkadir Coşkun tarafından *Kitâbu'l-Hatâbe* üzerine yapılmıştır; bkz. Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, 23-80.

2 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 3, 1005 b 2-6, s. 200-201; *Tôn Meta Ta Füsika*, 63.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Aristoteles *Analütika*'nın önce geleni olan ve ağırlıklı olarak kıyası ve ancak insan zihninin bilgi edinme sürecindeki muhtemel bütün hareketlerini ele alan *Analütika Protera* (*Kitâbu'l-Kıyâs, Birinci Analitikler*) kitabının ilk cümlesinde *Analitikler* kitabındaki araştırmanın ne hakkında ve neyin araştırması olduğunu kısa ve öz bir şekilde ortaya koyar: "İlkin araştırmanın ne hakkında ve neyin araştırması olduğunu, burhan hakkında (*peri apodeiksin*) ve burhanî bilgi/bilim (*peri epistêmês apodeiktikês*) hakkında olduğunu söylemek gerekir."[3] Alexander of Aphrodisias (ö. 200) bu kısmın şerhinde *Kategoriler*'de bir şeyin doğaca önce gelmesinin ne demek olduğunun açıklandığını belirterek cinslerin, altındaki türlerden önce geldiğine dikkat çekiyor. Alexander türün olduğu yerde cinsten bahsetmenin bir zorunluluk olduğunu, ancak cinsin olmasının ille de türün olmasını gerektirmediğini söylemektedir. Kıyas cins, burhan ise kıyasın bir türüdür. Bundan dolayı kıyas *proteron* (*prior*) yani önce gelen iken burhan *hüsteron* (*posterior*) yani sonra gelendir. Aristoteles'in *Analütika*'yı, yani *Analitikler*'i önce gelen ve sonra gelen diye başlıklandırmasının nedeni de budur.[4] Görüleceği üzere, Alexander'a göre *Kitâbu'l-Kıyâs*, doğaca *Kitâbu'l-Burhân*'dan önce gelir. Alexander burhan araştırmasının gaye ve değeri ile ilgili *Analütika Protera* şerhinde şöyle diyor:

> Böylece Tanrı'ya benzemek insan için en büyük lütufsa ve bu nazar (*theoria*) hakikatin bilgisiyle elde ediliyorsa, hakikatin bilgisi de burhan yoluyla oluyorsa, o zaman kesinlikle burhanın, çalışılmaya en değer ve en kıymetli şey olduğu görülecektir ve bundan dolayı kıyas da böyledir. Çünkü burhan bir kıyas türüdür.[5]

Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sına Yunanca hacimli bir şerh yazan John Philoponus (ö. 570) *Analütika Hüstera*'nın Meşşâî mantık ve felsefe geleneğindeki yerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Philoponus, ilgili şerhinin hemen başında şöyle diyor:

> Bu –tabii ki burhan hakkındaki sözü kastediyorum– mantık çalışmalarının nihai gayesidir. Çünkü Aristoteles diğer mantık çalışmalarını bize burhan uğruna/burhan için sundu –*Katêgoriai*'deki basit/yalın lafızlar (*peri tôn haplôn fônôn*), *Peri Hermêneias*'taki öncüller ve *Analütika Protera*'daki kı-

••••••

3 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 1-3, s. 10-1; *Birinci Analitikler* (çev. Hamdi Ragıp Atademir), 3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 179-180.

4 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, 49.

5 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, 47-48.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yas üzerine olan öğretisini kastediyorum-. Biz bu yolla ve bunlar üzerinden diğerlerinin nihai gayesi olana [yani burhana] doğru ilerleriz. Bunu yapmak Aristoteles için gayet yerindedir. Tıpkı mutlak (*haplôs*) lyri'i bilmeyen birinin Lidya ve Dor tarzını (harmonisini: ἁρμονία) bilmesinin mümkün olmaması, yine mutlak anlamda yazı yazmayı bilmeyen birinin belirli bir tip yazıyı yazamaması gibi, aynı şekilde mutlak kıyası bilmeyen birinin de burhanî kıyası bilmesi imkansızdır. Ayrıca, mutlak kıyas öncüllerden mürekkeptir, öncüller olmaksızın mutlak kıyası bilmek mümkün değildir. Aristoteles, bize öncülleri öğrettiği *Peri Hermêneias*'ı sundu. Yine bunların kendilerinden terkip edildiği basit lafızları bilmeden önermeleri bilmek imkansız olduğundan *Peri Hermêneias*'tan önce bize basit lafızların anlam ve gücünü ifade ettiği *Katêgoriai*'yi sundu. Ve *Analütika Protera*'dakilerin çoğuyla burhan getirdiğimiz gibi –burhanî, cedelî ve sofistik– başka kıyas türleri de var olduğu için, bize burada burhanî kıyası, her iki yön için tartışma yapmayı öğrettiği *Topika*'da ise cedelî olanları öğretti. Dahası, bizi konuştuğumuz insanların aldatmalarından, sofistik belalardan sakındırmak için muhafaza edici bir ilaç gibi olsun diye (ki o bunlara böyle der) --doktorların kullanmak için değil de sakınmak için zehirli ilaçları öğretmesi gibi– bize *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'da (*Sofistik Çürütmeler Üzerine*) sofistik kıyası öğretti. Kimse, çoğunun düşündüğü gibi, filozofların tartışmalarının sofistik kıyas hakkında olduğunu zannetmesin. Aksine bu tür kıyas, oynak ve ciddi olmayan insanların karakteristiğidir. (...) Filozofların sözleri meşhur öncüllerden değil, fakat hem zorunlu (*eks anankaiôn*) hem de zatî öncüllerden oluşan burhanî kıyaslar hakkındadır (*peri tou apodeiktikou süllogismou*). (...) Biz mutlak olarak meşhur kişileri takip etmemeliyiz (çünkü bu başkasınındır), fakat *biz burhanla hakikatin peşinde olmalıyız, kimse onu sevmese bile. Öyleyse görülüyor ki burhan diğer mantık çalışmalarının nihai gayesidir. Filozoflar felsefenin kısımlarında –nazarî ve amelî kısımları kastediyorum– doğruyu elde etmek için bir alet olarak burhana ihtiyaç duyarlar.* Çünkü marangozun doğru tahtayı eğrisinden cetvel kullanarak ayırması, duvar ustasının dik duvarı eğrisinden bir şaküle ayırması gibi, filozofun da nazarî olanda doğruyu yanlıştan, amelî olanda da iyiyi kötüden ayırması ancak burhan yoluyladır. Burhan varsayılmış ve zatî öncüllerden alınan bilimsel kıyastır.[6]

Meşşâî felsefe sisteminin en büyük filozoflarından biri olan eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ (ö. 1037) da *Kitâbu'l-Burhân*'a paralel olarak kaleme aldığı *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân* adlı eserinde *Kitâbu'l-Burhân*'ın sistemdeki ye-

6 Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*, 15-16; Philoponus, *Ioannis Philoponi in Aristotelis*, 1-2.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rini ortaya koymuştur. İbn Sînâ öncelikle *Kitâbu'l-Burhân*'ın gayesini, ardından bu kitabın önce mantık biliminin diğer kitapları arasındaki yerini, sonra da felsefedeki yerini zikretmiştir. Filozof, *Kitâbu'l-Burhân*'ın gayesini, sadece birinci makaledeki burhanî kıyası değil, aynı zamanda ikinci makaledeki tanımı da göz önünde bulundurarak anlatmaktadır:

> İşte bu kitap, bir kıyasın terimleri kabul edildiğinde o kıyasın kesin sonuç verdiği –ki bu, burhanî kıyastır– maddeler ile bir tanımın parçaları yapıldığında tanımın tam tasavvur gerçekleştirdiği maddeleri verir. (...) Hal böyle olunca bir şeyi bir yönden tasdik, tasavvurun tamam olması gibidir ve tasdikte yararı olmayan diğer tasavvur sınıfları, bilimlerde kullanılmamaktadır. Bilimlerde yalnızca tasdikte yararı bulunan tasavvurlar araştırılmaktadır. Bu böyle olunca bu kitap söz konusu anlamdan dolayı *Kitâbu'l-Burhân* adını alarak tanıma değil de kıyasa nispet edilmiştir. *Gerçekte ise o, hem burhan hem de tanım kitabıdır* (*Kitâbu'l-Burhân ve'l-hadd me'an*). Bu kitabın amacını, kesin tasdiki (*et-tasdîku'l-yakînî*) ve hakikî tasavvuru (*et-tasavvuru'l-hakîkî*) gerçekleştiren yolları vermek olarak tespit ettiğimize göre, kitabın yararı da açıklık kazanmaktadır. Bu fayda, bu aleti yani mantığı kullanmaya ve hem nazarî hem de amelî bilimleri onun ölçeğine tutmaya başladığımızda bizim için yararlı hatta zorunlu olan kesin bilgilere ve hakikî tasavvurlara ulaşmaktır.[7]

İbn Sînâ mantık bilimindeki kitapları ilk üçünü ve devamındakileri göz önünde bulundurarak taksim etmekte, ilk üç kitaptan sonrakilerin duruma göre takdim-tehir edilebileceğini, ancak en uygununun kıyastan hemen sonra burhanı ele alan kitabın getirilmesi olduğunu söylemektedir. Doğal olan sıralamaya, yani mertebe cihetinden olan sıralamaya göre kıyastan hemen sonra burhanın ve burhandan sonra da diğerlerinin gelmesi gerekir. İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Mekûlât: Kategoriler* kitabında da kategorileri ele alan kitabın yerine ilişkin bir tartışma açmıştır.[8] İbn Sînâ'ya göre kitapların mertebelerine ilişkin olarak *el-Burhân*'da da ifade ettiği bazı farklı durumlar söz konusudur. Buna göre mertebelendirmedeki kriter kitapların talebeye öğretilmesindeki kolaylık ve zorluk, yani *ta'lîm* ciheti olmalıdır. Ancak bilimin doğası gereği olan sıralama malum olduğu üzeredir. Bu konuda Fârâbî'nin tavrı daha nettir. Zira Fârâbî daha sonra İbn Sînâ'nın da açacağı tartışmaları farklı bağlamlarda ele almış, kitapların öncelik ve sonralıkları ile ilgili şârihler arasındaki görüş farklılıklarının nedenlerini ortaya koymuştur. Kitapların talebeye öğretimi

••••••

7 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3.

8 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 9.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

cihetinden olan tertip, yani pedagojik tertip bilimlerin doğal tertiplerinden farklı olabilir. Ancak en nihayetinde asıl olan tertip, bilimlerin doğal tertibine göre yapılandır.[9] Bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ'nın *Kitâbu'l-Burhân*'ın sistemdeki yerini anlattığı pasajları görebiliriz:

> Daha önceki kitapların (*el-Medhâl, el-Mekûlât, el-İbâre, el-Kıyâs*) çoğu doğal bir tertiple sıralanıyordu. Basitleri inceleyen sanatın hakkı, bileşikleri inceleyen sanattan öne alınmasıdır; ilk tam terkibi inceleyen sanatın hakkı, özel kıyasları inceleyen sanattan öne alınmasıdır. Halbuki şu anda intikal ettiğimiz sanatların (yani beş sanatın) birbirinin önüne alınması mümkün olup tertip ve vazlara zorunlu bir ihtiyaç yoktur. *Fakat en muhtemeli, İlk Muallim'in* [Aristoteles] *burhan hakkındaki bu sanatı diğer sanatların önüne koymuş olmasıdır. Çünkü daha önceki bütün sanatlarda ve bizzat kıyastaki en üstün amaç, doğruyu ve kesini elde etmektir. Bu amacı veren ise diğer sanatlar değil* [yani beş sanattan geri kalan dördü değil] *bu sanattır* [yani burhandır]. Her şeyde en uygun olan, daha önemlinin öne alınması ve fazlalıklardan önce zorunlu olanla meşgul olunmasıdır. Diğer sanatların verdikleri ise sanki insanlar arasında ortak toplumsal durumlarda bir kısmından yararlanılan şeylerden olup, sakınılmak amacıyla kötünün öğrenilmesi yoluyla öğrenilenler dışında, bireysel yetkinliklerin kazanıldığı şeylerden değildir. Bireysel yetkinlik ise toplumsal yetkinlikten önce gelir. (...) Ancak insanlardan biri, cedeli öğreten sanatın bu sanatın önüne alınmasının daha doğru olduğunu düşünmüştür. Onun bu görüşü büsbütün yadırganmış ve tamamıyla reddedilmiştir. Oysa bu adam bütün bu yadırgama ve reddi hak etmemektedir. Zira ertelemek için geniş vakit bulan ve bol zamana sahip olan kişinin bu yolu izlemesi bir yönden daha güzeldir. Bununla birlikte birinci yol, bir yönden daha güzeldir. (...) Çünkü genel olan bazen bir şeyi var kılar bazen de ona ilişir. Mutlak kıyasın (*el-kıyâsu'l-mutlak*)[10] burhanî kıyasa nispeti, var kılan şeyin nispeti gibidir. (...) Oysa burhanî kıyastan mutlak kıyas tanımının çıkarılması, burhanî kıyasa zarar verir, hatta böyle bir durumda burhanî kıyas imkansızlaşır. Fakat her ne kadar böyle olsa da, daha genel olanla başlamak ve sonra derece derece daha özele inerek

•••••

9 Fârâbî *Peri Hermêneias*'ın mertebesi bağlamında sistemde kitapların yerleri hakkında bir tartışma açmış ve önceki dönem şârih filozofların görüşlerini değerlendirerek konu hakkındaki kanaatini ortaya koymuştur; bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejûh, 4-8.

10 Burada ifade edilen "mutlak kıyas" terimindeki "mutlak" *haplôs* anlamındadır, kıyasın beş sanattan herhangi birisiyle nitelendirilmemiş saf haline delalet eder.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

onunla daha genelde ona ortak olanlar arasındaki ayrımı öğrenmek, daha genel var kılan olmasa bile, yararlı bir iştir.[11]

Kitâbu'l-Burhân'ın Aristotelesçi sistemdeki yerine dair önemli bilgiler veren bir diğer filozof, İbn Rüşd'dür (ö. 1198). İbn Rüşd *Analütika Hüstera*'ya yazdığı büyük şerhinin istiftah, giriş kısmında *Kitâbu'l-Burhân*'ın amacını, cüzlerini, mertebesini ve sağlayacağı yararı ele almıştır. Filozof, kitabın amacının burhanlar ve tanımlar hakkında inceleme yapmak olduğunu, burhanlarda madde konumunda olan şeylerin araştırıldığını –ki bunlar yakînî öncüllerdir– belirtmektedir. İbn Rüşd'e göre burhan iki şeyden oluşur. Birincisi öncüllerdir, öncüller burhanın maddesi konumundadır. İkincisi burhanın telifidir ve burhanın telifi sûret konumundadır. Aristoteles sûret konumunda olanı *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta, burhanî kıyasın bilgisini ise *Kitâbu'l-Burhân*'da ele almıştır. Burhan, telifin maddesi konumundadır. Bundan dolayı der İbn Rüşd, kıyas ve burhanın ele alındığı iki kitap tek bir isimle isimlendirilmiştir, bu isim *Analitikler*'dir.[12] *Kitâbu'l-Burhân* bize *yakîn*i, yani kesin tasdiği verir. Ancak burada bahsedilen öncüller burhanî bilimlerde olduğu gibi, mevcutlardan biri olması bakımından yakîn değildir, insanı tam yakîne ve tam tasavvura ulaştırması bakımından yakîndir. Öyleyse bu kitabın gayesi "tam yakîn" ile "tam tasavvur"u ele almaktır.[13] İbn Rüşd, kitabın yararının mantık bilimindeki yararların ilki olduğunu, bu yararın her şeyde doğruya vâkıf olmak olduğunu belirtmiştir.[14] Filozof, kitabın *Kitâbu'l-Kıyâs*'tan sonra geldiğini üç nedene bağlayarak ortaya koymuş, bu nedenleri tek tek açıklamıştır. Bu nedenlerden birincisi genel olanın özel olandan daha bilinir olmasıdır. *Ta'lîm*in esas alındığı tertipte daha iyi bilinenin öne alınması gerekir. İkinci neden zatî araştırmanın, tekil değil de tümel konusunda bulunması bakımından tümel olanı araştırmakla mümkün olmasıdır. Üçüncü neden ise öğretimde tekrara düşmemektir.[15]

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Burhân*'ın mertebesi ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın bazı durumlarda *Kitâbu'l-Cedel*'in (*Topika*) *Kitâbu'l-Burhân*'dan önceye

••••••

11 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 4-6. İbn Sînâ'nın mantık biliminin felsefenin bir aleti mi yoksa bir dalı mı olduğu tartışmasına ilişkin değerlendirmeleri için bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 4-14.

12 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157.

13 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157-8.

14 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 160.

15 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 160-1.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yerleştirilmesinin mümkün olacağına ilişkin düşüncelerini eleştirmektedir.[16] İbn Rüşd, *ta'lîm* yöntemi sebebiyle kitabın takdim ya da tehir edilmesinin gerekmediğini ifade etmektedir. Kitapların mertebelerini belirlemedeki temel kriter "efdal" olanıdır. Efdal olan kriter, ortak cüzden, yani mutlak kıyastan ilk olarak kastedilendir ki, bu da *Kitâbu'l-Burhân*'dır. İlk kastedilen dışındakiler ikinci kastedilenlerdir. Yani *Kitâbu'l-Burhân*, kendisinden sonraki kitaplar için de ortak olan mutlak kıyası ele alan *Kitâbu'l-Kıyâs*'tan hemen sonra gelmektedir. Öğretimi kolaylaştırmak ve benzeri nedenleri önceleyerek kitapların doğal mertebelerini karıştırmak uygun olmaz. Zira der İbn Rüşd, Aristoteles *Kitâbu'l-Kıyâs*'ın girişinde "Kendisi hakkında araştırma yapılacak olan şey burhandır" diyerek kıyası yazmasının asıl amacının burhan araştırmasını yapmak olduğunu belirtmiştir. Bazıları bilinmeyen şeyler araştırılırken öncelikle cedel (diyalektik) yönteminin araştırılmasının, burhanî araştırmaya ise sonra geçilmesinin uygun olduğunu zannetmişlerdir. Onların zannettikleri şey vehimden başka bir şey değildir. İbn Sînâ ilk ma'kûl öncüllere meşhur olmanın ârız olabilmesi cihetini göz önünde tutarak cedelin burhan sanatına takdimini iddia etmekle çok açık bir hataya düşmüştür.[17] Ardından İbn Rüşd *Kitâbu'l-Burhân*'ın mantık biliminin diğer bölümlerine nispetle konumunu şöyle ifade etmektedir:

> Onun [*Kitâbu'l-Burhân*'ın] bu sanatın diğer bölümlerine olan nispetine gelince bu, yöneticinin (*reîs*) yönetilene (*mer'ûs*), gayenin gayeden önce gelene olan nispetidir. Ortak, müşterek bölümün nispetine gelince bu, gayeden önce gelenin gayeye –ki o bir yöndendir– yönetilenin yönetene olan nispetidir. Onun diğer beş sanata olan nispetine gelince bu, yönetenin gerçek anlamda yönetilene ve hizmet görenin hizmetçiye olan nispetidir. Zira onlar bu bölümden hâsıl olan burhanî bilgiye (*el-ilmü'l-burhânî*) hizmet etmek için istinbât edilmiştir. Bu ise onun hakkında ya cedelî ya da hatabî ikna ile ikna eder veyahut da şiirsel tahayyül ile hayal ettirir.[18]

İbn Rüşd'ün bu ifadeleri açık bir şekilde *Kitâbu'l-Burhân*'dan önceki üç kitap olan *Kitâbu'l-Mekûlât*, *Kitâbu'l-İbâre* ve *Kitâbu'l-Kıyâs*'ın ve yine *Kitâbu'l-Burhân*'dan sonraki dört kitap olan *Kitâbu'l-Cedel*, *Kitâbu's-Safsata*, *Kitâbu'l-Hatâbe* ve *Kitâbu'ş-Şi'r*'in *Kitâbu'l-Burhân*'ın hizmetçileri, *Kitâbu'l-Burhân*'ın ise hem önceki üç kitabın hem de sonraki dört

16 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 5-6.

17 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 161-162.

18 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 163.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kitabın reisi, efendisi olduğunu ortaya koymuştur. İlk üç kitap sonraki beş kitap için ortaktır.

İbn Meymûn (ö. 1204), mantık bilimine giriş anlamında yazdığı *Risâle fi'l-mantık*'ta *Kitâbu'l-Burhân*'ın önce mantık bilimi, sonrasında ise felsefe içerisindeki yerini güzel bir şekilde dile getirmiştir. İbn Meymûn, mantık biliminin sekiz kitaptan oluştuğunu belirtip bu kitapları ilk üç kitap ve sonraki beş kitap diye iki bölüme ayırır. Zira ilk üç kitap sonraki beş kitap için ortaktır. Sonraki beş kitaptan ise felsefe yapmanın yöntemini sadece burhan sanatının anlatıldığı *Kitâbu'l-Burhân* verir.[19] İbn Meymûn daha sonra felsefe isminin eşsesli bir isim olduğunu, bu bakımdan felsefe isminin felsefe yapmanın yöntemini veren burhan sanatına ve bu sanatla nazarî ve amelî varlık cinslerine gidilerek bu varlık cinslerinin bilgilerinin elde edildiği felsefî bilimlere, yani nazarî ve amelî bilimlere verildiğini ifade etmektedir:

> Felsefe ismi de eşsesli bir isimdir. Burhan sanatını da bu isimle [felsefe ismiyle] isimlendirirler, bilimleri de bu isimle isimlendirirler (*hâzâ ismü'l-felsefe eydan ism müşterek kad yüsemmûne bihî sınâ'ate'l-burhân ve kad yüsemmûne bihi'l-ulûm*).[20]

Önce Aristoteles'ten, sonra farklı Aristotelesçi filozoflardan alıntılarla *Kitâbu'l-Burhân*'ın Meşşâî mantık ve felsefe geleneğindeki yerini göstermeye çalıştık. Filozofların hepsinin de, bazı küçük ayrıntılar dışında, aynı düşündükleri görülmektedir. Şimdi ise Fârâbî'nin eserlerine başvurarak *Kitâbu'l-Burhân*'ın yerini bir de ondan öğrenelim. Zira Fârâbî'nin bu konudaki anlatıları hem daha kuşatıcı ve ayrıntılıdır hem de bu filozofların anlatılarını özetler mahiyettedir.

Fârâbî (ö. 950), *İhsâu'l-ulûm*'da *Analütika Hüstera*'yı mantık biliminin temeline yerleştirmiş, ilk üç kitabı dördüncü kitabın formu ve formunun parçaları olarak görmüş, sonraki dört kitabı bilgi ve bilimi elde edecek kişiyi bilgi ve bilim olmayandan koruyan kitaplar olarak değerlendirmiştir:

> Dördüncüsü burhanî sözlerin sınamasının yapılıp, kendisiyle felsefenin kurulduğu (*telte'imü bihâ el-felsefe*) ve felsefenin fiillerinin kendisiyle daha

••••••

19 İbn Meymûn, *Makâle fî sınâ'ati'l-mantık*, 100-101; *Mantık Sanatı Hakkında Risâle*, 100-101, 76-7.

20 İbn Meymûn, *Makâle fî sınâ'ati'l-mantık*, 108; *Mantık Sanatı Hakkında Risâle*, 84-85.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> tam, daha iyi ve daha kâmil olduğu kanunların bulunduğudur, bu, Arapçada *Kitâbu'l-Burhân*, Yunancada *Anâlûtîkâ es-Sânîye*'dir [*Analütika Hüstera*]. (...) Dördüncü bölüm, şeref ve riyaset bakımından en önde gelenidir (*el-cüz'ü'r-râbi' hüve eşeddühâ takaddümen bi'ş-şeref ve'r-riyâse*). Mantıktan beklenen ilk amaç bu dördüncü bölümdür. Mantığın diğer bölümleri dördüncü bölüm için çalışır. Öğretim sırasında ondan önce gelen üç bölüm ona başlangıçlar, girişler ve ona ulaştıran yollardır. Onu takip eden sonraki dört kitap ise, şu iki şey içindir: Birincisi, onların her birinden dördüncü bölümün aletleri olmaları bakımından yardım ve destek alınır, bazısının yararı daha çok bazısınınki daha azdır. İkincileyin, koruma bakımındandır. (...) Mantıktan ikinci amaç dört sanattan her sanat ehline bu sanatı icra edecekleri her şeyi veriyor olmasıdır.[21]

Fîmâ yenbagî en yukaddeme kable ta'allümi'l-felsefe'de mantık bilimi kitapları "felsefede kullanılan burhanın kendisinden öğrenildiği kitaplar" diye ifade edilmekte ve bu kitaplar "burhan ilminden önce okunanlar", "burhanın öğrenildiği kitaplar" ve "burhan ilminden sonra okunması gerekenler" şeklinde üçe ayrılmaktadır.[22] Bu risalede mantık biliminin gayesi burhan teorisinin vaz edildiği *Kitâbu'l-Burhân*'a has kılınmakta ve zihni hata ve yanlıştan koruyan doğru yolu öğrenmenin ancak burhan ilmine dair bir eğitim almakla mümkün olacağı dile getirilmektedir.[23]

Fârâbî *et-Tavtie*'de sonraki beş kitapta ele alınan beş sanatı tanıtmakta, mantık biliminin esas gayesinin bu beş sanattan burhan sanatı olduğunu vurgulamakta, ilk üç kitabın ise sonraki bu beş kitabın her biri için ortak olan kanunları verdiğini belirtmektedir. Muallim-i Sânî, beş sanatla ilgili ön değerlendirmelerde bulunduktan hemen sonra şöyle diyor:

> Mantık sanatı kıyasî sanatların her biri hakkında onların her biriyle kurulan özel kanunları ve bu sanatlardan herhangi birinin yoluna göre konuları, bunun onun yoluna göre olup olmadığı bilinsin diye sınamayı ve ayırt etmeyi sağlayan kanunları vermektedir. *İşte bu, beş kitaptadır.* Ve mantık sanatı bu beş sanatın her birinin ortak olduğu diğer kanunları da verir. *Ortak*

•••••

21 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 30-31.

22 Fârâbî, *Fîmâ yenbagî en yukaddeme kable ta'allümi'l-felsefe*, 60; *Felsefe Öğrenilmeden Önce Öğrenilmesi Gerekenler*, 112. Eserin Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Biz burada Arapça olması ve klasik dünyada bilinmesi dolayısıyla bu esere atıfta bulunuyoruz. Eserin Fârâbî'ye aidiyeti hakkında bir soruşturma için bkz. Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle", 5-21.

23 Fârâbî, *Fîmâ yenbagî en yukaddeme kable ta'allümi'l-felsefe*, 62; *Felsefe Öğrenilmeden Önce Öğrenilmesi Gerekenler*, 113.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> *olanlar ise üç kitaptadır. Böylece mantığın bütün bölümleri sekiz kitaptan oluşur.* Bu kitapların ilki *Kitâbu'l-Mekûlât*'tır.[24]

Fârâbî "el-burhân" ile "el-felsefe" ismini bazen eşanlamlı olarak kullanmıştır. Filozofun *et-Tavtie*'de beş sanatı sayarken burhanı ifade için "felsefe" terimini tercih ettiğini görüyoruz:

> Kıyasî sanatlar beştir: Felsefe (*el-felsefe*), cedel sanatı, sofistik sanat, hitabet sanatı ve şiir sanatı. (...) Felsefî konuşma burhanî diye isimlendirilir (*fe'l-muhâtabatü'l-felsefiyye tüsemmâ el-burhâniyye*) ve onunla hakikatin öğretimi ve hakikatin şeyin kesin bilgisini var kılan şeylerle açık kılınması amaçlanır.[25]

Yine benzer şekilde *Kitâbu'l-Cedel*'de burhan sanatının cedel sanatı ve sofistik sanattan farklılıkları ele alınırken, bu sanatların konu ve meselelerinin ortak olduğu, ancak ilke ve gayelerde ayrıştıkları belirtilmektedir. Bu esnada Fârâbî burhanın ilkelerini cedel ve safsata sanatınınkilerden ayırırken "burhanın ilkeleri" anlamında "felsefenin ilkeleri (*mebâdiü'l-felsefe*)" ifadesini tercih etmiş ve "felsefe" ismini burhan sanatına has kılmıştır.[26] Bundan dolayı olsa gerektir ki, İbn Sînâ da *Kategoriler*'de "felsefe" isminin Revâkîler (Stoacılar) için de kullanıldığını, ancak felsefe isminin mutlak olarak sadece Meşşâî filozofların yaptıklarına verilebileceğini belirtmiştir.[27]

Meşşâî filozoflar nezdinde merkezî bir konumda olan kitap diğer düşünce geleneklerince ise dışlanmıştır. *Kitâbu'l-Burhân* Meşşâîler için ne kadar önemli ise diğerleri için de o kadar sakıncalıdır. Fârâbî bu hususa dikkat çekmiş ve *Kitâbu'l-Burhân*'ın Hristiyan geleneğinde yasaklanırken İslâm dünyasında istenildiği yere kadar okutulup şerh edildiğini vurgulamıştır.[28] Ancak *Kitâbu'l-Burhân* daha sonra İslâm dünyasında da Gazzâlî (ö. 1111), –İbn Haldûn'un (ö. 1406) da belirttiği üzere– Hûnecî (ö. 1249), Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ve sonraki düşünürlerce sistemin dışında tutulmuştur. Gazzalî, Râzî, Hûnecî ve sonraki dönem İslâm mantıkçıları İbn Sînâ üzerinden tahsil ettikleri mantık bilimini kendi düzlemleri üzerinden yeniden inşa etmişlerdir. Bu inşa dokuz kitaplık değil, daha ziyade tek

••••••

24 Fârâbî, *et-Tavtie*, (nşr. Refik Acem) 58.
25 Fârâbî, *et-Tavtie*, (nşr. Refik Acem) 56-7.
26 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 27-8.
27 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 9.
28 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 605.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kitaplıktır. Tek kitaplık bu yeni mantık inşasında burhan sanatı mümkün mertebe kısaltılmış ve mantık biliminin ilk amacı olmaktan çıkarılmıştır.[29] Bunun farklı birçok sebebi vardır. Ancak en önemli sebebin metafizik alanda burhan sanatının işlevsiz görülmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Anlaşıldığı üzere, Meşşâî mantık ve felsefe sisteminde *Analütika Hüstera* merkezî bir konuma sahiptir. Hem Aristoteles'in kendisinin hem de Aristoteles şârihi filozofların ifadelerinden anlaşıldığı gibi, mantık bilimi *Analütika Hüstera* için, *Analütika Hüstera* ise felsefe-bilim yapmak için kaleme alınmıştır. Şimdi *Analütika Hüstera*'yı farklı açılardan inceleyelim.

II. *Analütika Hüstera*'nın Tanıtımı

A. *Ta Analütika*'nın "İkinci Bölüm"ü ya da "Sonra Gelen"i Olarak *Analütika Hüstera*

Aristoteles *Analitikler* (*ta analütika*) ismini hem kıyası hem de burhanı incelediği eserlerin ortak adı olarak kullanmıştır. Filozof, birçok kitabında farklı vesilelerle bu esere *Analitikler* diyerek atıfta bulunmuştur. Örneğin *Metafizik*'te "Doğru üzerine tartışmalarında önermelerin hangi koşullarda doğru kabul edilmeleri gerektiğini belirlediklerini ileri süren bazı filozofların çabalarına gelince, onların bu çabaları yalnızca *Analitikler* hakkında bilgisizliklerinden ileri gelmektedir. Çünkü herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce bu şeyleri bilmemiz, eğer onları henüz öğrenmek safhasındaysak araştırmaya girişmememiz gerekir",[30] *Peri Hermêneias*'ta "Demek bunlar *Analitikler*'de (*en tois Analütikois: fî kitâbinâ fî tahlîl bi'l-'aks*) de söylediğimiz gibi böyle dizilmiştir",[31] *Topika*'da "Yanlış, yanlış şeylerden netice olarak çıkar, doğru ise yanlış şeylerden de çıkabilir. Bu, *Analitikler* kitabından (*ek tôn Analütikôn: min Kitâbî Anâlûtîkâ*) açıktır",[32] "Başlangıçta olan hakkında soru sorulan şeyden ve zıt olanlardan nasıl müsâdere yapılacağına gelince bununla ilgili hakikat bakımından *Analitikler*'de konuşuldu. Zan

•••••

29 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 887-8. Mantık biliminin yapısının değiştirilmesi yönünde daha önceki dönemde yapılanlar hakkında bilgi için bkz. Durusoy, "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat", 9-16.

30 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 3, 1005 b 2-6, s. 200-1.

31 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 10, 19 b 30-2, s. 11; *Önerme*, 24; *Kitâbu'l-İbâre*, 162.

32 Aristoteles, *Topikler*, 263; *Topika*, Topika (nşr. Forster), VIII, 11, 162 a 12, s. 722; *Kitâbu'l-Cedel*, 881.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bakımından ise şimdi konuşmamız gerekiyor",[33] *Eudemos'a Etik*'te "Nitekim *Analitikler*'de de açıkladığımız gibi, yanlış öncüllerden doğru sonuç çıkabilir",[34] "Kabulleri başlarda kısaca söz konusu ettik, *Analitikler*'de ise kesince belirledik",[35] *Nikomakhos'a Etik*'te "O halde bilgi-bilim, burhanî bir melekedir ve *Analitikler*'de belirlediğimiz öteki özellikleri taşır",[36] *Peri Sofistikhôn Elenkhôn*'da "ta'lîmî ve burhanî hakkında *Analitikler*'de bahsedildi",[37] *Tekhnês Rêtorikês*'te "*Analitikler*'den biliyorum bunu",[38] "Bunu *Analitikler*'de çok açık biçimde görmüştük",[39] "*Analitikler*'de göstermiştik",[40] "*Analitikler*'de de görebiliriz"[41] diyerek *Analitikler*'e atıfta bulunmuştur.

Aristoteles'in gösterdiğimiz bu atıfları bazen *Birinci Analitikler*'e bazen ise *İkinci Analitikler*'e göndermedir. Fârâbî *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta Aristoteles'in *Kitâbu'l-Kıyâs* (*Birinci Analitikler*) ve *Kitâbu'l-Burhân*'a (*İkinci Analitikler*) aynı adı verdiğini ve bunların toplamını "üçüncü kitap", bundan dolayı *Kitâbu Sûfistîkâ*'yı "beşinci kitap", *Kitâbu Tûbîkâ*'yı ise "dördüncü kitap" şeklinde isimlendirdiğini açıkça söylemektedir. Kitapların bu şekilde sıralanmasının ve isimlendirilmesinin nedeni, *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *Kitâbu'l-Burhân*'ın yani her iki *Analitik*'in tek bir kitapta birleştirilmesidir. Mantık bilimi, *Analitikler*'in tek kitap alınması durumunda yedi kitaptan, *Birinci* ve *İkinci Analitikler*, yani *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *Kitâbu'l-Burhân* şeklinde iki ayrı kitap olarak alınması durumunda ise sekiz kitaptan oluşacaktır.[42] Fârâbî'nin bu ifadeleri onun

••••••

33 Aristoteles, *Topikler*, 266-7; *Topika*, Topika (nşr. Forster), VIII, 13, 162 b 31-3, s. 728; *Kitâbu'l-Cedel*, 885.

34 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, I, 6, 1217 a 16-7, s. 28-9.

35 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, II, 10, 1227 a 9-11, s. 96-7.

36 Aristoteles, *Aristotelous Êthikôn Nikomakheiôn*, VI, 1139 b 31-3, s. 332; *Nikomakhos'a Etik*, 117.

37 Aristoteles, *Aristotelous Peri Sophistikôn Elenkhôn*, II, 165 b 9-12, s. 16; *Kitâbu'l-Mugâlata*, 918.

38 Aristoteles, *Retorik*, I, 2, 1356 b 9-10, s. 39; *Tekhnês Rhetorikês*, 7; *el-Hatâbe*, 11.

39 Aristoteles, *Retorik*, I, 2, 1357 a 30, s. 41; *Tekhnês Rhetorikês*, 9; *el-Hatâbe*, 13.

40 Aristoteles, *Retorik*, II, 25, 1403 a 4-5, s. 160; *Tekhnês Rhetorikês*, 125; *el-Hatâbe*, 178.

41 Aristoteles, *Retorik*, II, 25, 1403 a 12, s. 161; *Tekhnês Rhetorikês*, 125; *el-Hatâbe*, 179.

42 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 106; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 169; *İhsâu'l-ulûm*, 21. Aristoteles'in mantık kitaplarının sekiz kitaptan oluştuğuna dair diğer örnek anlatılar için bkz. Kâdî Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, 80; İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem*, 184.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Aristoteles sistemini ve bakış açısını ne kadar mükemmel ve sahih bir şekilde kavradığını göstermektedir. Diğer bir Meşşâî İslâm filozofu İbn Rüşd de Aristoteles'in bu iki kitabı tek bir isimle isimlendirdiğini ve bu ismin *Anûlûtîkâ* olduğunu dile getirmiştir. Zira İbn Rüşd'e göre de burhan , maddesi olan öncüller ve sûreti olan telifler olmak üzere, iki şeyden oluşmaktadır. *Kitâbu'l-Burhân*'da Aristoteles burhanî kıyasın bilgisini ele almıştır. Burhanî kıyas da burhanın kendisinden telif edildiği maddeleriyle ilgilidir.[43] David Ross (ö. 1971) Aristoteles'in *Analitikler*'i birbirinden ayırmadığını, kitabın, yani *Analitikler*'in "önce gelen" ve "sonra gelen" şeklinde ikiye ayrılmasına dair en erken izlerle daha sonraki dönemlerde, Alexander'ın metinlerinde karşılaşıldığını, Diogenes Laertios'un (yd. 3. yüzyıl) da Aristoteles'in kitaplarını sayarken *Analitikler*'i iki ayrı kitap olarak sıraladığını ifade etmektedir. Belki de diyor Ross, bu, Hermippus'un (yd. 3. yüzyıl) otoritesine dayanıyordu.[44] Ross'un da dediği gibi Alexander, *Birinci Analitikler*'e yazdığı şerhinde, Aristoteles'in *Analitikler* ismini *Birinci* ve *İkinci Analitikler*'in her ikisi için kullandığını, bu iki kitabı Aristoteles'in kendisinin ayırmış olduğunu ifade etmektedir.[45] Kıyas öğretisi en başta ve asıl anlamda burhanın forumudur, daha sonra ve ikincil anlamda cedelin, safsatanın ve diğerlerinin formudur.[46] Aristoteles'in perspektifinden bakıldığında kıyasın yazılmasındaki esas amaç, bilimsel kanıtlamanın yani burhanın, *apodeiksis*in formunu vaz etmektir. Kıyas, pek tabii ki sonraki sanatların da formudur. Ancak *Analitikler*'in birbirinden ayrıştırılıp koparılması mantık biliminin nihai gayesi ve temel bölümü olan burhanın kıyastan ayrıştırılmasına, bir adım daha ileri gidildiğinde, –sonraki dönemlerde karşımıza çıktığı gibi– burhan öğretisinin tamamen ya da kısmen iptal edilmesine farkında olunmadan yol açmıştır denilebilir. Öyleyse "Sâhibu'l-Mantık" Aristoteles'in kitapları bu şekilde tasarladığını, mantık bilimine atıf yaparken *Analitikler*'i zikrettiğini, mantıktan asıl gayenin burhanı ve burhan üzerinden bilgi ve bilimin yöntemini ortaya koymak olduğunu aklımızda tutmamız açısından *Kitâbu'l-Kıyâs*'ı ve *Kitâbu'l-Burhân*'ı, tek bir kitap olan *Analitikler Kitabı*'nın iki bölümü

•••••

43 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157.

44 Ross, "Introduction", 1.

45 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, s. 48-50.

46 Burada *Organon*'un altı kitaptan mı yoksa sekiz kitaptan mı oluştuğu, yani *Poetika* ve *Retorik*'in mantığa dahil olup olmadığı tartışmasına girmiyoruz. Konu hakkında bilgi için bkz. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics*, 1-4, 17-9, 31-102; Mihrân, "Mukaddimetü'l-mütercim", 31-5.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olarak görmek yararlı olacaktır. Bu, aynı zamanda hem Aristoteles hem de Fârâbî'nin yaklaşımına uygun bir yorumdur. Yine İbn Rüşd'ün değerlendirmeleri de bu şekildedir. Şimdi *Analütika*'nın sonra gelen bölümü olan *Analütika Hüstera*'nın adlandırılışını inceleyelim.

B. *Analütika Hüstera*'nın Adı

Önce *Analütika*, sonra *Analütika Hüstera* adını inceleyelim. *Analütika* kelimesi Yunancada farklı hallerde "yukarı", "-e doğru", "boyunca" gibi anlamlara gelen *ana* edatı[47] ile "çözmek" anlamına gelen *lüô* fiilinin[48] birleşiminden oluşan ve "çözmek" anlamına gelen *analüô* fiilinden[49] türetilmiştir. Bu fiilin sonuna cins bakımından nötr olması durumunda getirilen *tikon* son eki ile *analütikon* şeklinde ve "çözümsel, tahlilî" anlamına gelen bir sıfat elde edilmiştir. *Analütika* ise cins bakımından nötr olan *analütikon* kelimesinin çoğuludur. Öyleyse *analütika* kelimesinin Türkçedeki tam karşılığı "çözümseller", "çözümlemeler"dir. Kelimenin Türkçede Yunanca aslı korunarak "analitikler" ya da Arapça karşılığı Türkçeleştirilerek "tahliller" şeklinde ifade edilmesi de mümkündür.

Kelimenin Arapçada bazen *anâlûtîkâ* ya da *anûlûtîkâ* şeklinde Yunanca aslı korunarak bazen Arapçadaki karşılıkları ifade edilerek bazen de her ikisinin birlikte kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Fârâbî'de *anûlûtîkâ*,[50] İbn Rüşd'de *anûlûtîkâ*[51] ve bunların Arapça karşılıkları olan *et-tahlîl bi'l-'aks* ifadeleriyle karşılaşmaktayız. Kelimenin Aristoteles tarafından günlük dildeki anlamı kastedilerek de kullanıldığını ve buna klasik dönemde Arapçada tam bir karşılık bulunduğunu görüyoruz. Mesela *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi ikinci fasılda kelime iki defa zarf halinde *analütikôs* şeklinde kullanılmış ve Arapçaya "çözümlemeli olarak" anlamında ilkinde *alâ ciheti't-tahlîl bi'l-'aks*,[52] ikincisinde ise *alâ tarîki't-tahlîl bi'l-'aks* şeklinde[53] çevrilmiştir. Fârâbî *Birinci Anali-*

•••••

47 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 46.

48 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 420.

49 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 51.

50 (أنولوطيقا) imlası için bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 105.

51 (أنولوطيق) imlası için bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157. Aynı tarz Yunanca kullanıma örnek için bkz. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 47; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 104.

52 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 22, 84 a 8, s. 126; *İkinci Çözümlemeler*, 39; *Kitâbu'l-Burhân*, 513.

53 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 22, 84 b 3, s. 130; *İkinci Çözümlemeler*, 40; *Kitâbu'l-Burhân*, 515.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

tikler kitabından bahsettikten sonra *Analütika*'nın anlamının Arapçada *et-tahlîl bi'l-'aks* olduğunu söylemekte ve kitabın adını *Kitâbu't-Tahlîlât bi'l-'aks* şeklinde ifade etmektedir.[54] İbn Rüşd de *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*'te *analütika*nın kelime anlamının *et-tahlîl bi'l-'aks* olduğunu ve *et-tahlîl bi'l-'aks*ın ise terkibin aksi olan tahlil anlamına geldiğini belirtmiştir.[55] *Analütika*'ya Arapça karşılık olarak İbnü'n-Nedîm (ö. 995) *el-Fihrist*'inde *tahlîl bi'l-'aks*,[56] Harezmî (ö. 1299) *Miftâhu'l-ulûm*'unda *el-'aks*[57] ifadelerini tercih etmiştir.

Kitaba ad olarak Türkçede "çözümleme", Arapçada *et-tahlîl bi'l-'aks* anlamına gelen *analütika* kelimesinin seçilme nedeni üzerinde duranlardan biri şârih John Philoponus'tur. Philoponus, mantık biliminin gayesi olarak gördüğü[58] *Analütika Hüstera*'nın çözümleme, yani *analütika* şeklinde adlandırılmasının nedenini kıyas yöntemiyle olan ilişkiyi vurgulayarak ortaya koymaktadır.[59] Burhana analiz, yani çözümleme, tahlil dendiğini söyleyen Philoponus (*epei de hê apodeiksis analüsis legetai...*), kıyasın şekillere çözülüp analiz edildiğini, yine kıyası öncüllere ve öncülleri de terimlere doğru çözüp analiz ettiğimizi, böylelikle de orta terimi bulduğumuzu ve kıyasın hangi şeklinin söz konusu olduğunu keşfedebildiğimizi ifade etmektedir.[60] Bize göre değil de doğaya göre daha önce olan nedenleri bu analiz yoluyla keşfedebiliriz. Yine analiz tekillerden tümellere doğru bir çıkıştır.[61] Dolayısıyla kitabın *analütika* şeklinde isimlendirilmesi anlamlıdır.

Analitikler'in önce geleni *Analütika Protera* (*Kitâbu'l-Kıyâs*) ve sonra geleni ise *Analütika Hüstera*'dır (*Kitâbu'l-Burhân*). *Analütika Hüstera*'nın adındaki *hüstera*, "sonra gelmek" anlamına gelen *hüstereô* fiilinden türetilmiş bir sıfattır. Kitabın adı genitivus halinde *Analütikôn Hüsterôn* diye de kullanılmaktadır. Dolayısıyla *Analütika Hüstera*, "sonra gelen çözüm-

•••••

54 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 105; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 168. Buradaki *Kitâbu't-Tahlîlâti bi'l-aks* ifadesi *Analütikâ Kitabı* anlamına gelmektedir.

55 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157.

56 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 359.

57 Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, 171.

58 Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*, s. 15; Philoponus, *Ioannis Philoponi in Aristotelis*, 1.

59 Philoponus (?), *On Aristotle Posterior Analytics 2*, s. 15; Philoponus, *Ioannis Philoponi in Aristotelis*, 334.

60 Philoponus, *Ioannis Philoponi in Aristotelis*, 335.

61 Philoponus (?), *On Aristotle Posterior Analytics 2*, 16.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lemeler", "ardıl çözümlemeler" gibi bir Türkçe ifadeye karşılık gelmektedir diyebiliriz. Kitabın Türkçede bu şekilde bizim görebildiğimiz tek karşılığı Jonathan Barnes'in *Aristotle*[62] adlı kitabının Türkçe çevirisinde geçmektedir.[63] Bahar Öcal Düzgören imzasını taşıyan çeviride kitabın İngilizcedeki bilinen adı olan *Posterior Analytics*'in "Ardıl Çözümleme" şeklinde Türkçeleştirildiğini görüyoruz. *Analütika Hüstera*'nın Türkçeye yapılmış olan iki çevirisinde "sonra gelen" değil de yine anlamca uygun olan "ikinci" ifadesi tercih edilmiştir. Hamdi Ragıp Atademir (ö. 1976) *İkinci Analitikler*,[64] Ali Houshiary ise *İkinci Çözümlemeler* şeklinde bir karşılık tercih etmiştir.[65] "Sonra gelen" ya da "ardıl" yerine klasik dönemde de tercih edildiği üzere "ikinci" lafzı kullanılabilir. *Analütika*, Arapçada filozoflarımızca da kullanıldığı gibi, Yunanca aslı korunarak Türkçede de kullanılmaktadır. Dolayısıyla kitabın tam Türkçe adı *Ardıl, Sonra Gelen Çözümleme* şeklinde ifade edilebileceği gibi, *İkinci Çözümlemeler, İkinci Analitikler* şeklinde de ifade edilebilir.

Analütika Hüstera'nın Arapçadaki meşhur adı *Kitâbu'l-Burhân*'dır. Bilindiği üzere *burhân* kelimesi *Analütika Hüstera*'nın birinci makalesinde ele alınan "zorunlu öncüllerden oluşan kıyas" şeklinde Aristotelesçe tanımlanan *apodeiksis* teriminin Arapça karşılığıdır. Yani kitabın Arapçadaki meşhur adı, kitapta ele alınan kıyas türü olan *apodeiksis*ten hareketle konulmuştur. İbn Sînâ'nın da değindiği gibi, *Analütika Hüstera*'da sadece burhan ele alınmamaktadır. Kitap, başta burhanı ve sonra burhan üzerinden dört tür bilgiyi ve bunlar üzerinden de burhanî bilimleri ve burhanî bilgi ve bilimlerin öğretimini konu edinmektedir. Genel bölümlemeyi esas alarak söyleyecek olursak, kitabın birinci makalesi bir yüklemin bir konuda olduğunun ya da olmadığının nedenini veren burhanî kıyası ve burhanî kıyaslarla bilimlerin kurulmasını, ikinci makalesi ise bir şeyin ne olduğunu ortaya koyan nelik bilgisini ele almaktadır. Arapçada olduğu gibi biz kitabın adını, içerdiği konuları temel alarak koyacak olursak tercih etmemiz gereken başlık İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere *Burhân ve Tanım Kitabı*,[66] Yunanca karşılıklarını da düşünerek ifade edersek *Apodeiksis ve Horismos Kitabı* şeklinde olacaktır.

•••••

62 Barnes, *Aristotle*, 27.

63 Örnek olarak bkz. Barnes, *Aristotle*, 47.

64 Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*.

65 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*.

66 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 3.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İbnü'n-Nefîs (ö. 1288) de kitabın adının *Kitâbu'l-Burhân* diye isimlendirilmekle birlikte kitabın asıl isminin *Burhân ve Tanım Kitabı* anlamında *Kitâbu'l-Burhân ve'l-hadd* olduğunu belirtmektedir.[67] Kısacası kitabın Arapçadaki meşhur ismi, içeriğinden hareketle konulmuş olan *Kitâbu'l-Burhân ve'l-hadd*'in kısaltılmış hali ve lafzen sadece ilk makalenin içeriğini esas alan *Kitâbu'l-Burhân* şeklindedir.

Kitaptaki bütün incelemelerin dayandığı temel burhan, yani *apodeiksis*tir. Arapçaya *burhân* diye çevrilen *apodeiksis* kelimesi, *deiknümi* fiilinden türetilmiş bir isimdir. *Deiknümi* "açığa çıkarmak", "göstermek" gibi anlamlara gelmektedir.[68] Bu fiilin başına Türkçede ayrılma hali bildiren "-den", "-dan" eklerinin ifade ettiği anlamlara karşılık gelen *apo* eki getirilerek *apodeiknümi* fiili elde edilmektedir. "Aydınlığa çıkarmak", "göstermek", "kanıtlamak" gibi anlamlara gelen bu fiil,[69] yapısı itibariyle söyleyecek olursak "-den göstermek", "bir şeyden hareketle göstermek", "bir şeye dayanarak göstermek" gibi anlamlara gelmektedir. Öyleyse Arapçada *burhân* ile karşılanan *apodeiksis* kelimesi *apodeiknümi* fiilinden türetilmiş bir isimdir ve bir şeye dayanarak gösterme ve kanıtlama anlamına gelmektedir.[70] Bu kelimeler bugün modern Yunancada da kullanılmaktadır. Kelimelerin yazılışları aynı kalmakla birlikte telaffuzu biraz değişmiştir. *Dikhnô* "göstermek",[71] *apodiknüô* "ortaya çıkarmak", "kanıtlamak",[72] *apodiksi* ise "kanıt", "delil", "ispat" anlamına gelmektedir.[73] *Apodeiksis*in klasik dönemde Arapça karşılığı olarak kullanılan meşhur *burhân* kelimesine gelince, İbn Manzûr (ö. 1312) *Lisânu'l-Arab*'da kelimenin "hüccet beyan etmek", "kanıt getirmek (*beyânu'l-hücce*)" anlamına geldiğini söyler. Buna göre birisi burhan getirdiğinde *berhane* denirse bu doğru olmaz. Doğrusu *ebrahe*dir. *Burhân*ın sonundaki "nun" harfi, *fu'lân* veznine sokulmasının ardından kelimenin aslî harflerinden biri haline gelmiş ve *burhân* kelimesi artık rubâî mücerred gibi kullanılmaya baş-

•••••

67 İbnü'n-Nefîs, *Şerhu'l-Vureykât*, 207.
68 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 152.
69 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 84.
70 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 84.
71 İbrahim Kelağa Ahmet, *Elleniko Leksiko*, 191.
72 İbrahim Kelağa Ahmet, *Elleniko Leksiko*, 111.
73 İbrahim Kelağa Ahmet, *Elleniko Leksiko*, 111.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lanmıştır.[74] Kelime Türkçede "tanıtlama" şeklinde ifade edilmektedir.[75] Kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara sûresinin 111. ayetinde geçmektedir. Burada Cenâb-ı Hakk "Eğer doğruysanız burhanınızı getirin" buyurmaktadır. Burhan kelimesi Buhârî'de Kitâbu'l-Fiten bahsinde bir hadiste[76] ve Müslim'de ise biri Kitâbu't-Tahâre'de[77] ve diğeri Kitâbu'l-İmâre'de[78] olmak üzere iki yerde geçmekte ve söz konusu yerlerde de hüccet ve delil anlamında kullanılmaktadır.

Kitap için Arapçada kullanılan diğer isimler şöyle: *Abûditkiyâ*,[79] *Abûdiktîkâ*,[80] *Afûziktîkâ*,[81] *Fî Afûdiktîkâ*,[82] *Kitâbu Afûdiktîkâ*,[83] *Anûlûtûkyâ es-sânî*,[84] *Anâlûtîkâ es-sânî*,[85] *Anûlûtîkâ es-sâniye*,[86] *Anûlûtîkâ es-sâniye ve'l-ahîra*,[87] *el-Burhân*,[88] *Kitâbu'l-Burhân*,[89] *et-Tahlîlâtü's-sâniye*,[90] *Anûlûtîkâ el-evâhira*,[91] *Anâlûtîkâ el-ahîra*.[92]

C. *Analütika Hüstera*'nın Yapısı, Tasarımı ve İçdüzeni

Aristoteles *İkinci Analitikler*'i iki anabölüm olarak tasarlamıştır. Kitabın ilk anabölümü otuz dört altbölümden, ikinci anabölümü ise on do-

••••••

74 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 271. Kelimenin anlamları için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 207.

75 Örnek olarak bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 2, s. 10.

76 Buhârî, Fiten, 92.

77 Müslim, Tahâre, 1.

78 Müslim, İmâre, 42.

79 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 47.

80 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362.

81 İbn Hazm, *et-Takrîb*, 463.

82 Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, 174.

83 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 104.

84 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 47, 49.

85 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362.

86 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 30; *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 105.

87 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 105.

88 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 47, 49; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 104.

89 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 157; Fârâbî, *Risale fi'l-akl*, s. 8; *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, s. 106; *İhsâu'l-ulûm*, s. 30.

90 Abdurrahman Bedevî, "Tasdîr 'ânım" (İbn Rüşd), 22-3.

91 Bu isimlendirme metnin klasik dönem Arapça çevirisinin hemen başında kullanılmıştır; bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, 424.

92 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 92, 95.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kuz altbölümden oluşmaktadır. Bu durumda toplam altbölüm sayısı elli üçtür. Kitabın bölümlemesine ilişkin olarak anabölüm ve altbölüm şeklinde bir adlandırma kullandık, zira eserin Yunanca aslının neşrinde kitabın anabölümlemesi Yunan harfleriyle yapılmış ve ilk anabölüm A (Alfa), ikinci anabölüm ise B (Beta) harfiyle isimlendirilmiştir. Yunanca metinde Alfa ve Beta anabölümlerinin altbölümleri ise Roma rakamlarıyla gösterilmiştir. Eserin klasik dönem Arapça çevirisinin neşirlerinde anabölümler makale diye adlandırılmıştır. Buna göre kitap birinci (*el-makâletü'l-ûlâ*) ve ikinci makale (*el-makâletü's-sâniye*) şeklinde iki makaleden oluşmaktadır.[93] Altbölümler ise Arapçada kullanılan rakamlarla gösterilmektedir. Kitabın anabölüm ve altbölümlerinin Yunanca neşirde ve bazı İngilizce çevirilerinde başlıksız olduğu görülmektedir. Ancak Arapça çevirilerin neşirlerinde hem anabölümler hem de altbölümler tek tek başlıklandırılmıştır.[94] Bir yoruma göre anonim olan bir çeviriyi kullanan İbn Rüşd'ün[95] kitaba yazdığı her iki şerhte, yani *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân* ve *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*'da Arapça çevirinin neşirlerinde gördüklerimizle paralellik arz eden başlıklarla karşılaşıyoruz. Kitabın İngilizce çevirisinde anabölümler "kitap" diye adlandırılmıştır. Buna göre kitap birinci (Book I) ve ikinci kitap (Book II) şeklinde iki kitaptan oluşmaktadır. Altbölümler ise Roma rakamlarıyla gösterilmektedir. Kitabın Hamdi Ragıp Atademir tarafından Türkçeye yapılan çevirisinde de anabölüm ve altbölümler başlıklandırılmıştır.[96] Ali Houshiary'nin çevirisinde anabölümler birinci ve ikinci kitap diye ifade edilmiş, altbölümler Roma rakamlarıyla gösterilmiş, başlık kullanılmamıştır.

İbn Rüşd kitabın iç planına kısaca değinmiş, kitabın iki makaleden oluştuğunu, her bir makalenin cüzlerden oluştuğunu ifade etmiş, şerhinin başına kitabın her bir cüzünün tanıtımını koymaya ihtiyaç duymamış, ancak bunu yapmak isteyenin de her makalenin başında bu yerleri çıkarıp sayabileceğini söylemiştir.[97] İbn Rüşd'ün bahsettiği bu iç plan incelemesinin farklı araştırmacılarca denendiği görülmektedir. *Analütika*

•••••

93 İbn Rüşd'ün kitabın kısımlarına dair benzer değerlendirmeleri için bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 159.

94 Fasıl başlıkları Aristoteles'e ait değildir, nâşir ve mütercimlerin tasarrufudur.

95 İbn Rüşd'ün, elindeki çevirinin yanı sıra, Ebû Bişr Mettâ'nın tercümesinden de haberdar olduğu söylenmektedir; bkz. Bedevî, "Tasdîr 'âmım" (İbn Rüşd), 26-36.

96 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir.

97 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 159-60.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hüstera'nın E. S. Bouchier tarafından yapılmış ve 1901 tarihinde basılmış olan İngilizce çevirisinin içindekiler bölümünde kitabın her bir faslının başlıklandırıldığı, bazı başlıkların ise uzun cümlelerle açıklandığını görmekteyiz.[98] Mütercim, içindekiler kısmına koyduğu başlıklarla yetinmemiş, metnin içerisinde her bir faslın başına içindekiler kısmındakinden farklı ifadeler eklemiş, bazen de kısa özetler yapmıştır. *Analütika Hüstera*'nın yeni bir neşrini ve neşirle birlikte aynı zamanda fasıl fasıl şerhini yapan David Ross da şerhinin sonunda kitabın makale ve fasıllarına başlıklar koymuştur. Ross, birinci makaledeki otuz dört faslı beş anabaşlıkla, ikinci makaledeki on dokuz faslı ise üç anabaşlıkla bölümlendirmiş ve her fasılda anlatılanları kısaca ifade etmiştir.[99]

Analütika Hüstera üzerine küçük bir şerh denemesi olarak Athanasius Weisheipl tarafından 1958'de *Aristotelian Methodology: A Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle* adı ile hazırlanan doktora tezinde, metnin bir şeması çıkarılmaya çalışılmıştır.[100] Bu yönde çalışma yapan bir diğer araştırmacı Jonathan Barnes'tir (d. 1942). Barnes, *Analütika Hüstera*'nın İngilizceye yeni bir çevirisini yapmış, çevirinin sonuna metnin dört sayfalık bir özetini (*synopsis*) eklemiştir. Barnes hazırladığı *synopsis*te fasılları başlıklandırmak yerine fasıl ayrımlarını geri plana iterek kitaptaki anlatım sıradüzenini kendisine göre çıkarmayı uygun görmüştür. *Synopsis*te, örneğin Alfa kitabının (Book Alpha) fasılları *A*1, *A*2 (...) şeklinde sıralanmış, A1 kendi içerisinde ayrı bir paragrafta özetlenirken, *A*2'den *A*10'a kadar olan kısım ayrı bir paragrafta özetlenmiştir. Kitabın tamamı bu şekilde özetlenmiştir.[101]

Eserin tasarımı bazı fasılların yerlerinin değiştirilebilmesine, sonra gelenin önceye, önce gelenin sonraya alınabilmesine ya da metnin taliminde farklı fasıllar üzerine çalışılabilmesine olanak tanımaktadır. Yani fasılların sıradüzeni zorunlu bir öncelik-sonralık ilişkisine göre tasarlanmış değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, *Analütika Hüstera* üzerine yaptıkları çalışmalarda, Aristoteles'in anlatım sıradüzenini takip etmeyip konuyu

••••••

98 Çevirinin içindekiler kısmındaki başlıklandırmalar için bkz. Aristotle, *Posterior Analytics* (çev. E. S. Bouchier), v-viii.

99 Ross hem *Birinci Analitikler*'in hem de *İkinci Analitikler*'in iç planını çıkarmıştır. *İkinci Analitikler*'in iç planı için bkz. Ross, "Conspectus of The Contents", 282-5.

100 Weisheipl, *Aristotelian Methodology*, 8

101 Barnes, "Synopsis", 75-8.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

kendi tasarımlarıyla yeniden ele almış olmaları bu yoruma kanıt olarak gösterilebilir.

D. *Analütika Hüstera*'nın Klasik Dönem Çevirileri, Yunanca Neşirleri ve Bazı Modern Çevirileri

Analütika Hüstera hem klasik dönemde hem de modern dönemde birçok dile çevrilmiştir. Bunlardan bazısına yer vermek uygun olacaktır. Öncelikle eserin Süryanice, Arapça ve Latinceye yapılmış çevirilerinden bahsedebiliriz. Doğu Süryanilerinden rahip Timotheus'tan (ö. 820) aktarımla Baladlı Atanasyus'un (ö. 696) *Analütika Hüstera*'yı Süryaniceye çevirdiği söylenmektedir.[102] Klasik dönem tabakât kitaplarında belirtildiğine göre Huneyn b. İshâk (ö. 873) kitabın bir kısmını, oğlu İshâk b. Huneyn (ö. 910) ise tamamını Süryaniceye çevirmiştir. Eserin Arapçaya çevirisi ise doğrudan Yunancadan değil, Süryaniceden yapılmıştır. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. 940) kitabın tamamını İshâk b. Huneyn'in Süryaniceye yaptığı çeviriden Arapçaya çevirmiştir.[103] Fârâbî'nin Ebû Bişr Mettâ'nın Bağdat'taki mantık dersi halkasına katıldığı ve Aristoteles mantığını bizzat mütercimiminden okuduğunu burada belirtmek gerekir.[104] Ebû Bişr Mettâ'nın çevirisinin önce Abdurrahman Bedevî (ö. 2002), ardından da yeniden Ferîd Cebr tarafından olmak üzere iki ayrı neşri yapılmıştır.[105] Çalışmamızda biz Ferîd Cebr'in neşrini kullandık. *Analütika Hüstera*'nın klasik dönemde Arapçaya yapılmış ikinci bir çevirisinin olduğunu biliyoruz. Bedevî, bu çevirinin kime ait olduğunu tartışmıştır.[106] İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristâtâlîs* adlı eserinde şerh çalışmasını bu çeviri üzerinden yapmıştır. İbn Rüşd'ün Latin çağdaşı Cremona'lı Jerard'ın (Jerard of Cremona, ö. 1187) da şerhinde bu çeviriden yararlandığı söylenmektedir.[107] İbn Rüşd'ün şerhlerini neşreden Abdurrahman Bedevî, bu çeviriyi Ebû Bişr Mettâ'nın çevirisi ile mukayese etmekte ve Ebû Bişr Mettâ'nın çevirisinin çok daha sağlıklı, Yunanca metne kelime kelime mutabık bir

• • • • • •

102 Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, 47.

103 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, 49.

104 İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-a'yân*, c. V, 153-4.

105 Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Ferîd Cebr), 424-623; Aristoteles, *Kitâbu Anûlûtîkâ el-evâhira* (nşr. Abdurrahman Bedevî), 329-485.

106 Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 32-5. Ferîd Cebr bu çevirinin Merâyâ'ya ait olduğuna dair daha kesin ifadeler kullanmıştır; bkz. Cebr, "el-Mukaddime", 419.

107 Ebu'l-Alâ Afîfî, "Kitâbu'l-Burhân", 294.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çeviri olduğunu, İbn Rüşd'ün kullandığı çevirinin ise genişletilmiş bir sunum arz eden serbest bir çeviri olduğunu söylemekte ve her iki çeviriden bazı pasajları karşılaştırmalı olarak vererek iddiasını kanıtlamaktadır.[108] Biz de her iki çeviriyi karşılaştırdık ve Bedevî'nin yorumunun sıhhatli olduğu kanaatine vardık. Burada ayrıca Mübahat Türker Küyel'in neşir ve çevirisini yaptığı bir çalışmadan da bahsetmemiz gerekir. Buna göre Ebu'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed b. es-Surâ İbnü's-Salâh (ö. 1153), Ebû Bişr'in yaptığı çevirideki bir hatayı tashih etmiş, bu kısmı şerh etmiş, İbn Sînâ'nın bu çeviri dolayısıyla ilgili kısmı yanlış anladığını ifade etmiş ve bu kısmın eski başka bir çevirisini vermiştir.[109] *Analütika Hüstera* klasik dillerden Latinceye de çevrilmiştir. Eserin ilk Latince çevirisi Boethius (ö. 524) tarafından yapılmıştır. Bugün elimizde bulunmayan bu çeviri on ikinci yüzyıla kadar etkisini göstermiştir. Eserin diğer Latince çevirisi ise Venedikli James (James of Venice; yd. 12. yüzyıl) tarafından yapılmıştır.[110]

Analütika Hüstera'nın ilk olarak I. Pacius editörlüğünde Frankfurt'ta 1592'de neşredildiği söyleniyor.[111] Eser, Immanuelis Bekkeri (ö. 1871) editörlüğünde Oxford Akademi Yayınları (Oxonii E Typographeo Academico) tarafından 1837'de *Aristotelis Opera*'nın birinci cildinde yayınlanmıştır.[112] Metnin daha sonra Theodor Waitz (ö. 1864) tarafından 1844-46 yıllarında neşredildiğini[113] ve David Ross tarafından 1949'da yeniden neşredilip bir giriş ve İngilizce şerh ile birlikte yayınlandığını görüyoruz.[114] Eserin en son neşri, bütün bu neşirleri de gözden geçiren, metnin yeni bir çevirisini de yapan Hugh Tredennick tarafından 1960'ta yapılmıştır.[115] Çalışmamızda biz bu neşri kullandık.

Eserin İngilizceye farklı çevirileri yapılmıştır.[116] Bunları şöyle sıralayabiliriz: E. Poste (Oxford 1850), E. S. Bouchier (Oxford 1901), G. R. G. Mure

••••••

108 Bedevî tercümeler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaktadır; bkz. Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 26-37.

109 İbnü's-Salâh, "Aristoteles'in Burhân Kitabı'nın İkinci Makalesi", 9-27.

110 Pasnau, "The Latin Aristotle", 666.

111 Bu bilgiyi Tredennick'in verdiği bibliyografyadan edindik; bkz. Tredennick, "Introduction", s. 22.

112 Aristoteles, *Analütikôn Hüsterôn* (ed. Immanuelis Bekkeri), c. I, 182-257.

113 Aristoteles, *Organon* (ed. T. Waitz). Bu bilgiyi Hugh Tredennick'in neşir ve çeviri çalışmasının girişinden edindik; bkz. Tredennick, "Introduction", 22.

114 Aristoteles, *Analütikôn Hüsterôn* (nşr. W. David Ross), 210-279.

115 Aristotle, *Aristotelous Analütikôn Hüsterôn: Posterior Analytics* (nşr. Hugh Tredennick), 24-261.

116 İngilizce çevirilerle ilgili listede Tredennick'in bibliyografyasından yararlandık. Elimizde mevcut olan eserleri ise ayrıca dipnotta ayrıntılı olarak gösterdik. ➡

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

(Oxford 1906), Hugh Tredennick (London 1960), Jonathan Barnes (Oxford 1975). Jonathan Barnes metni hem çevirmiş hem de şerh etmiştir. Fransızcaya çeviriler: J. B. Saint Hailaire (Paris 1837), J. Tricot (Paris 1938). Almancaya çeviriler: J. H. Von Kirchmann (Heidelberg 1877), E. Rolfes (Leipzig 1922). Türkçeye çeviriler: Hamdi Ragıp Atademir (Ankara 1951), Ali Houshiary (İstanbul 2005).[117] Çalışmamızda biz Ali Houshiary'nin çevirisinden yararlandık.

III. *Analütika Hüstera* Üzerine Yazılan Şerhler

Analütika Hüstera üzerine günümüze ulaşan ve ulaşmayan onlarca şerh yazıldığını biliyoruz.[118] Bu şerhler farklı bağlamlarda farklı araştırmacılarca ortaya konulmaya çalışılmıştır. Abdurrahman Bedevî, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân*'ının neşrine yazdığı girişte *Analütika Hüstera*'ya İbn Sînâ'ya kadarki süreçte yazılan şerhleri,[119] İbn Rüşd'ün *Telhîsu'l-Burhân* ve *Şerhu'l-Burhân li-Aristâtâlîs*'inin neşrine yazdığı girişte ise İbn Rüşd'ün şerhlerinin Latin Ortaçağına etkisi bağlamında, İbn Rüşd'ün şerhlerini ve sonraki süreçte Latin dünyasında yazılan şerhleri saymış ve şerhler hakkında tanıtıcı mahiyette bilgiler vermiştir.[120] Ebu'l-Alâ Afîfî, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân*'ını neşretmiş, neşre yazdığı girişte, İbn Sînâ'nın eserinin özgünlüğü ve kaynakları bağlamında, bazı *Analütika Hüstera* şerhlerini zikretmiştir.[121] *Analütika Hüstera* üzerine yapılan şerhlerin topluca sayılarak kısaca tanıtıldığı bir diğer çalışma Frans A. J. de Haas, Mariska Leunissen ve Marije Martijn'in editörlüğünü yaptıkları *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*

••••••

Fransızca ve Almanca çevirileri Tredennick'ten aynen aktardık. Jonathan Barnes'ın çevirisi Tredennick'ten sonradır. Dolayısıyla Trenennick'in bibliyografyasında mevcut değildir; bkz. Tredennick, "Introduction", 22.

117 Biz çalışmamızda Ali Houshiary çevirisini kullandık. Türkçe çeviriyi Yunanca aslı ve Arapça çeviri ile karşılaştırdık. Aristoteles'in diğer eserlerine dair okumalarımızda da önce Türkçe çevirileri, sonra gerekli gördüğümüz yerlerde Yunanca asıl metin ile ve varsa Arapça çeviriler ile karşılaştırarak takip etmeye çalıştık.

118 "Şerh"i, özetler de dahil, eser üzerine yapılan her tarz çalışmaya delalet eden bir cins terim olarak kullanıyoruz.

119 Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Sînâ), 34-8.

120 Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 5-26.

121 Afîfî, "Kitâbu'l-Burhân", 295-7.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

adlı çalışmaya yazdıkları giriştir.[122] Yazarlar burada *Analütika Hüstera*'nın Antik dünyada, Bizans, Arap ve Latin Ortaçağında nasıl algılandığını göstermeye çalışmışlar ve bazı şerhlere değinmişlerdir. Aynı kitabın sonuna eklenen bibliyografyada *Analütika Hüstera*'nın neşir, şerh ve çevirilerinin ve bunlar üzerine yapılan ikincil çalışmaların bir listesi verilmiştir.[123] Bu çalışmalar *Analütika Hüstera* üzerine yazılan şerhleri tanıtmak adına önemli olmakla birlikte eksiktirler. Örneğin Frans A. J. de Haas ve arkadaşlarının çalışmasının bibliyografyasında Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı bulunmamaktadır. Abdurrahman Bedevî'nin çalışmalarında bazı Latince şerhlerden ve modern dönemde yazılan şerhlerden bahsedilmemiştir. Afifî'nin çalışması ise daha sınırlıdır. Biz bu çalışmalardan ve klasik dönem tabakât kitaplarından da yararlanarak eser üzerine yazılan şerhlerin bir listesini çıkarmayı deneyeceğiz.

A. Yunanca *Analütika Hüstera* Şerhleri

(i) Theophrastus (Θεόφραστος: Teofrastos; ö. MÖ 287): Diogenes Laertios, Theophrastus'un yedi kitaptan oluşan bir *İkinci Analitikler* kaleme aldığını belirtmektedir.[124] Ancak eser günümüze ulaşmamıştır. **(ii)** Alexander of Aphrodisias (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς: Aleksandros ho Afrodisieüs; ö. 200): Alexander, İslâm dünyasında da en fazla itimad edilen şârih olarak görülmüştür.[125] Klasik kaynaklarda Alexander'ın *Analütika Hüstera*'ya bir şerh yazdığı, şerhin Arapçaya çevrildiği, ancak İslâm'ın klasik dönemine ulaşmadığı ifade edilmektedir.[126] İbn Ebî Usaybia (ö. 1270) Alexander'ın ilgili kitabının adını *Tefsîru Kitâbi Anâlûtîkâ es-sâniye li-Aristûtâlîs* şeklinde zikretmektedir.[127] Wallies, 1909'da yayınladığı CAG XIII'deki dördüncü metin olan *Analütika Hüstera*'nın ikinci makalesinin şerhinin anonim olduğunu ifade etmiş,[128] ancak Moraux bu metnin Alexander'a ait olduğunu iddia etmiş ve metni Fransızcaya çevirerek yayınlamıştır.[129] **(iii)**

••••••

122 Haas, Leunissen ve Martijn, "Introduction", ix-xx.

123 Haas, Leunissen ve Martijn, "Bibliography", 235-54.

124 Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 226.

125 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 72; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 106.

126 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362-3.

127 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 106.

128 Bahsi geçen kitaptaki bölümlerin hangi şârihe ait olduğu tartışması için bkz. Haas, Leunissen ve Martijn, "Introduction", xiii-xiv; Goldin, "Two Traditions", 156, dipnot 1.

129 Moraux, *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote*, Berlin ve New York, 1979.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Galenus (Γαληνός: Galênos; ö. 200/216): İbnü'l-Kıftî (ö. 1248), Galenus'un burhan ilminde önemli kitapların müellifi olduğunu[130] ve on beş makaleden oluşan bir *Kitâbu'l-Burhân* kaleme aldığını haber vermektedir.[131] İbn Ebî Usaybia, Galenus'un on beş makaleden oluşan *Kitâbu'l-Burhân*'ında Aristoteles'in mantığının dördüncü kitabındaki amaç olan zorunlu kanıtlama yöntemini ortaya koyduğunu bildirmektedir. İbn Ebî Usaybia bu kitabı Huneyn'in (ö. 873) aradığından,[132] bazı kısımlarını bulup çevirdiğinden bahsetmiş ve Galenus'un *Kitâbu'l-Medhâl ile'l-mantık* adlı bir eserinde de öğrencilerin burhan ilminde faydalanacakları şeyleri ele aldığını söylemiştir.[133] İbn Ebî Usaybia'nın Galenus'a nispetle *Cevâmi'u kitâbihî fi'l-burhân* şeklinde değindiği bir çalışmadan daha bahsettiğini görüyoruz.[134] İbn Cülcül (ö. 994) de Galenus'un *Kitabu'l-Burhân* yazdığını söylemektedir.[135] Galenus'un *Kitâbu'l-Burhân* yazarı olduğuna dair en güçlü delilimiz Fârâbî'dir. Fârâbî *Kitâbu'l-İbâre*'de, "Tabip Galenus'un *Burhân* diye isimlendirdiği kitabında söylerken zannettiği gibi"[136] ve *Şerhu'l-İbâre*'de, "Böylece tabip Galenus'un *Burhân* hakkındaki kitabında dediği şey zâil olur" diyerek Galenus'un *Burhân Kitabı*'na açıkça atıfta bulunmuştur.[137] Ancak eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgiye sahip değiliz. **(iv)** Themistius (Θεμίστιος: Temistios; ö. 390): Fârâbî'nin sonraki dönemin önde gelen Aristotelesçilerinden biri ve felsefede maharetiyle meşhur bir filozof olarak bahsettiği[138] Themistius da *Analütika Hüstera* tarihi açısından önemlidir. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî Themistius'un *Analütika Hüstera*'nın tamamını şerhettiğini belirtmiştir.[139] İbnü'n-Nedîm bu şerhin Ebû Bişr Mettâ tarafından Arapçaya çevrildiğini haber vermektedir.[140] Themistius'un *Analütika Hüstera* şerhine Fârâbî ve İbn

••••••

130 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 171.

131 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 180; Bedevî, Galenus'un *Analütika Hüstera* üzerine yazdığı söylenen eserlerin adlarını sıralamıştır; bkz. Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 25-6.

132 İshâk b. Huneyn, Galenus'un *fi'l-Burhân*'ının 12-15. makalelerini Arapçaya çevirmiştir; bkz. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve *Târîhu'l-etibbâ*'sı", 16.

133 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 146-7.

134 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 149.

135 İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etibbâ*, 43.

136 Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, 159.

137 Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow), 193.

138 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 103.

139 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 50.

140 Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 23.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Rüşd açıkça atıfta bulunmuştur.[141] Themistius'un şerhi günümüze ulaşmıştır.[142] Bu şerh, tarz açısından İbn Rüşd'ün *Telhîs*'ine benzemektedir. *Analütika Hüstera* gibi iki makale ve elli üç fasıldan oluşan şerh, atmış beş sayfadır. **(v)** John Philoponus (Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος: Îôannês Filoponos; ö. 570): Arapçada Yahyâ en-Nahvî adıyla bilinen Philoponus'un *Analütika Hüstera* şerhinden İbnü'n-Nedîm,[143] İbnü'l-Kıftî[144] ve İbn Ebî Usaybia'nın[145] bahsettiğini görüyoruz. Philoponus'un *Analütika Hüstera* şerhi günümüze ulaşmıştır.[146] Wallies'in yayınladığı metindeki birinci makale şerhinin Philoponus'a aidiyetinde tartışma yoktur. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere, ikinci makalenin ona aidiyeti kesin değildir. Philoponus'un şerhinin tamamı dört cilt halinde İngilizceye çevrilmiştir.[147] **(vi)** İznikli Eustratius (Εὐστράτιος: Eüstratios: Eustratius of Nicaea; ö. 1120): Eustratius[148] tarafından Bizans döneminde kaleme alınan ve ikinci makale üzerine olan bu şerh de günümüze ulaşmıştır.[149] Bildiğimiz kadarıyla henüz çevirisi yapılmamıştır. **(vii)** Karaferyeli Ioannis Kuttinius (ö. 1658): Ioannis Kuttinius, Porfiryüs'ün *Eisagôgê*'si ve Aristoteles'in *Katêgoriai*, *Peri Hermêneias*, *Analütika Protera* ve *Analütika Hüstera*'sı üzerine çalışmalar yapmıştır.[150] Bu çalışmalar Osmanlı döneminde Yanyalı (Yanyevî) Esad Efendi (ö. 1731) tarafından Arapçaya çevrilmiştir.[151]

••••••

141 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), 31; İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 166, 171, 239, 247, 271, 371, 467.

142 Themistius, *Themistiou Parafrasis Analütikôn Hüsterôn*, 1-66.

143 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 362.

144 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 50.

145 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 153.

146 Philoponus, *Ioannis Philoponi In Aristotelis*, 1-440.

147 Eserin İngilizce çevirisi dört cilt halinde yayınlanmıştır; bkz. John Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*, çev. Richard McKirahan (Londra: Duckworth, 2008), 13-115; *On Aristotle Posterior Analytics 1.9-18*, çev. Richard McKirahan (Londra: Bristol Classical Press, 2012), 13-115; *On Aristotle Posterior Analytics 1.19-34*, çev. Owen Goldin ve Marije Martijn (Londra: Bristol Classical Press, 2012), 18-141; John Philoponus (?), *On Aristotle Posterior Analytics 2*, çev. Owen Goldin (Londra: Duckworth, 2009), 13-143.

148 Eustratius ve eseri hakkında kısa bilgi için bkz. Katerina Ierodiakonou, "Eustratius' Comments on *Posterior Analytics* II 19", 55-7.

149 Eustratius, *Eustratii In Analyticorum Posteriorum Librum Secundum Commentarium*, ed. Michael Hayduck (Berolini 1907), c. XXI, s. 1-270.

150 Alper, *Osmanlı Felsefesi*, 442.

151 Karaferyeli Ioannis Kuttinius, *Ta'ribu Şerhi Yuvanıs li-Kitabi Aristoteles*, Arapçaya çev. Muhammed Esad b. Ali b. Osman el-Yanyevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1936, 1a-115b.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Eserlerin Yunancası hakkında bilgi sahibi değiliz. Değerlendirmelerimizi Yanyalı Esad Efendi'nin çevirisi üzerinden yapabiliriz. Ioannis Kuttinius *İkinci Analitikler* üzerine kaleme aldığı kitabına kitabın adı ve konusu ile ilgili bir tartışma açarak başlamış,[152] devamında bazen Aristoteles'in eserindeki bazı fasılların konusunu kendi tarzında yorumlamış, bazen ise bazı fasılları bir arada ve çok kısa bir şekilde özetlemiştir. Örneğin birinci makalede ilk on üç fasıl tek tek ele alınmış,[153] on dördüncü fasıldan yirmi dördüncü fasla ve yirmi beşinci fasıldan birinci makalenin sonuna kadar olan kısım bir arada ve özet tarzında ele alınmıştır.[154] İkinci makalenin de birinci fasıldan sekizinci fasla kadar olan kısmı ve dokuzuncu fasıldan ikinci makalenin sonuna kadarki kısım bir arada ve kısa bir özet şeklinde kaleme alınmıştır.[155] Eser 17. yüzyılda Yunanca kaleme alınması ve 18. yüzyılda Osmanlı döneminde bir Osmanlı bilim adamı tarafından Arapçaya kazandırılması açısından önemlidir.

B. Süryanilerde *Analütika Hüstera* Şerhleri

Süryani filozoflar Yunan felsefesinin İslâm dünyasına geçişinde önemli bir rol üstlenmişlerdir. Süryaniler mantık tarihi açısından da önemlidir.[156] İbn Ebî Usaybia'nın Fârâbî'den aktararak ifade ettiğine göre İslâm öncesi dönemde Hristiyanlarda mantık bilimi *Birinci Analitikler*'in yedinci faslına kadar okutulmaktaydı.[157] Benzer bir durum bazı dönemlerde Süryanilerde de yaşanmıştır.[158] Hristiyanlık açısından *Analütika Hüstera*'nın sakıncalı görüldüğü malumdur. Bununla birlikte İslâm'dan sonraki dönemde bazı Süryani filozoflar da *Analütika Hüstera* üzerine önemli çalışmalar yapmıştır. Dahası yukarıda da belirttiğimiz üzere, Ebû Bişr Mettâ

•••••

152 Kuttinius, *Ta'ribu Şerhi Yuvanıs*, 88a-89b.

153 Kuttinius, *Ta'ribu Şerhi Yuvanıs*, 89b-112b.

154 Kuttinius, *Ta'ribu Şerhi Yuvanıs*, 112b-114b.

155 Kuttinius, *Ta'ribu Şerhi Yuvanıs*, 114b-115b.

156 Süryanilerin mantık ve felsefe çalışmaları hakkında Türkçede çok az çalışma bulunmaktadır. Bunlardan biri Nesim Doru'ya aittir. Süryani filozofların doğrudan mantık tarihindeki yeri hakkında ise Nihat Keklik ve Nazım Hasırcı'nın çalışmalarını zikredebiliriz; bkz. Nesim Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler: Felsefe ve Çeviri Geleneği* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2007); Keklik, *İslâm Mantık Tarih*, c. I, 22-36; Hasırcı, "Süryanilerde Mantık Çalışmaları", 65-73.

157 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 604.

158 Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, 35.

Analütika Hüstera'yı Arapçaya İshâk b. Huneyn'in[159] Süryaniceye yaptığı tercüme üzerinden çevirmiştir.

Burada zikredeceğimiz eserlerin bir kısmının günümüze ulaşıp ulaşmadığını ve hangi dilde kaleme alındığını bilmiyoruz. Bu eserlerden bazısı Süryanice olabilir. Ancak bazı Süryani filozofların yaptığı *Analütika Hüstera* çalışmaları Arapçadır. Buna örnek olarak Süryani filozof İbn Zür'a'yı (ö. 1008) verebiliriz. Bundan dolayı buradaki başlığımızı "Süryanice" yerine, "Süryanilerde *Analütika Hüstera* Şerhleri" şeklinde koymayı uygun bulduk.

Bu hatırlatmaların ardından şimdi Süryani filozofların *Analütika Hüstera* çalışmalarını zikredebiliriz: **(i)** Seweriyos Sebuht (ö. 667): Seweriyos Sebuht *Analütika Hüstera*'nın bir özetini yapmıştır.[160] **(ii)** Jean bar Maswai[161] (Yuhannâ b. Mâseveyh: ö. 857):[162] İbnü'l-Kıftî, onun *Kitâbu'l-Burhân* yazarı olduğunu haber vermektedir.[163] **(iii)** Mervli Zacharie[164] (Ebû Yahyâ el-Mervezî: yd. 9. yüzyıl): İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî, Mervezî'nin bu kitap üzerine *kelâm*ı olduğunu ifade etmiştir.[165] Ebû Bişr Mettâ'nın hocası olan Mervezî'nin bu çalışmasının İslâm dünyasındaki ilk çalışma olduğu söylenmektedir.[166] **(iv)** Ebû İshâk el-Kuveyrî (ö. 940):[167] İbnü'n-Nedîm ve İbn Ebî Usaybia, Kindî'nin muasırı ve yine Ebû Bişr Mettâ'nın hocası olan[168] Kuveyrî'nin *Kitâbu Anâlûtîkâ es-sânî*'ye *müşeccer* yazdığını haber vermektedir.[169] **(v)** Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. 940): Süryanî bir

••••••

159 İshâk b. Huneyn eserin tamamını Yunancadan Süryaniceye çevirmiştir. Ebû Bişr Mettâ'nın çevirisi Yunanca metin ile mutabık olduğuna göre, Huneyn b. İshâk'ın Yunancadan yaptığı çevirinin yetkin olduğu tahmin edilebilir. Huneyn'in mantık çevirileri hakkında bkz. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve *Târîhu'l-etibbâ*'sı", 16.

160 Doru, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler*, 74.

161 Yuhannâ b. Mâseveyh'in adının yazılışı için bkz. Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, 31.

162 Yuhannâ b. Mâseveyh hakkında bkz. Cüneyt Kaya, "Yuhannâ b. Mâseveyh", 582.

163 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. II, 508.

164 Mervezî'nin adının yazılışı için bkz. Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, 31.

165 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 363; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 50.

166 Afîfî, "Kitâbu'l-Burhân", 295.

167 Kuveyrî hakkında bkz. Turhan, "Kuveyrî", 504.

168 Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Sînâ), 33.

169 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 381; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 317.

filozof olan Ebû Bişr Mettâ'nın *Burhân* şerhi Arapça'dır.[170] Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ını Arapçaya çevirmesi, Fârâbî'nin hocası ve İslâm felsefe geleneğinde önemli bir isim olması dolayısıyla Ebû Bişr Mettâ'yı Arapça şerhler kısmında anlatacağız. **(vi)** el-Hasan b. Suvvâr Ebu'l-Hayr (yd. 10. yy.): İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hayr'ın *Kitâbu'l-Lebs fi'l-kütübi'l-erba'a fi'l-mantık* adlı bir eserini zikretmektedir.[171] Mantıkta bilimsel bilginin öğretilmesi bakımından ilk dört kitap asıl olduğundan dolayı Ebu'l-Hayr'ın ele aldığı dördüncü kitabın *Analütika Hüstera* üzerine olduğu söylenebilir. **(vii)** İbn Zür'a (ö. 1008): İbn Zür'a'nın Arapça kaleme aldığı *Kitâbu'l-Burhân* adlı *Analütika Hüstera* çalışması günümüze ulaşmıştır. Eser iki makaleden oluşmaktadır. Birinci makale yirmi dokuz, ikinci makale ise altı fasıldır. Kitap Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının bir özeti şeklindedir. İbn Zür'a bu çalışmasında Aristoteles'in eserindeki bazı fasılları dışarıda bırakmış, bazı fasılları aynen Aristoteles'i takip ederek kendi üslubuyla anlatmış, bazı fasılları da kendi ilave etmiştir.[172] **(viii)** Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1044):[173] İbn Ebî Usaybia, onun *Organon*'un tamamını şerh ettiğini belirtmekte[174] ve *Tefsîru Anâlûtîkâ li-Aristûtâlîs* ve de *Tefsîru Kitâbi Anâlûtîkâ es-sâniye li-Aristûtâlîs* adında iki kitabından bahsetmektedir.[175] **(ix)** Barhebraeus (ö. 1286): Barhebraeus'un (yd. 13. yüzyıl) *Analütika Hüstera*'yı da kapsayan yedi bölümlük bir mantık *faslı* kaleme aldığı söylenmektedir.[176]

C. Arapça *Analütika Hüstera* Şerhleri

İslâm dünyasında Aristoteles'in neredeyse bütün çalışmaları üzerine onlarca şerh kaleme alınmıştır.[177] Bu anlamda *Analütika Hüstera* da üzerinde çokça çalışma yapılan bir eserdir. Arapça şerhlerin önce günümüze ulaşanlarını ele alacağız, sonrasında ise tabakât kitaplarında adı geçenleri zikredeceğiz. Günümüze ulaşanları şöyle sıralayabiliriz: **(i)** Fârâbî (ö. 950):

•••••

170 Bedevî, "Tasdîr 'ânım" (İbn Sînâ), 33.

171 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. 1, 217.

172 İbn Zür'a, *Kitâbu'l-Burhân*, 213-84.

173 Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib hakkında bkz. Mahmut Kaya, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib", *DİA*, c. XXI, 230.

174 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 323.

175 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 325.

176 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi*, 33.

177 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi.*

Fârâbî'nin çalışmalarını aşağıda ayrıca inceleyeceğiz. **(ii)** İhvân-ı Safâ (10. yüzyıl): İhvân-ı Safâ, *Resâil*'inde *Analütika Hüstera* ile ilgili bir bölüm kaleme almıştır. İhvân-ı Safâ'nın günümüze ulaşan ve Türkçeye de kazandırılan bu çalışması Aristoteles'in öğretisinden uzak, kısa bir çalışmadır.[178] **(iii)** İbn Zür'a (ö. 1008): İbn Zür'a'nın *Kitâbu'l-Burhân* adlı çalışması hakkında yukarıda bilgi vermiştik. Arıcak günümüze ulaşması ve Arapça kaleme alınmış olması dolayısıyla eseri burada da zikretmek uygun olacaktır. **(iv)** İbn Sînâ (ö. 1037): İbn Sînâ'nın *Analütika Hüstera* çalışması *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın mantık bölümünün beşinci kitabı olan *el-Burhân*'dır. İbnü'l-Kıftî ve Beyhâkî, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ*'sının on sekiz kitaptan oluştuğunu söylemiş, ancak kitapların adlarını zikretmemiştir.[179] İbn Sînâ'nın burhan teorisini ayrıntılı bir şekilde kaleme aldığı bu kıymetli eser Türkçeye kazandırılmıştır.[180] İbn Sînâ'nın *el-Burhân*'ı üzerine Muhammed Takî Misbâh Yezdî'nin bir şerh çalışması mevcuttur.[181] **(v)** İbn Rüşd (ö. 1198): İbn Rüşd, Aristoteles'in diğer eserlerine olduğu gibi *Analütika Hüstera* üzerine de *cevâmi'*, *telhîs* ve *tefsîr* şeklinde üç tarz çalışma kaleme almıştır. Bu şerhlerden *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*'ın tamamı, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*'in ise ilk makalesinin yirmi üç faslı günümüze ulaşmış ve Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir.[182] Abdurrahman Bedevî, İbn Rüşd'ün bu *cevâmi'*, *telhîs* ve *tefsîr*inin Latince çevirilerinin günümüze ulaştığını belirtmektedir.[183] Bunlardan *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân* Türkçeye kazandırılmıştır.[184] İbn Rüşd'ün burhanla ilgili bazı meselelerden bahsettiği bir risalesi de günümüze ulaşmış ve "fi'l-burhân" adıyla neşredilmiştir.[185] İbn Ebî Usaybia, İbn Rüşd'ün ilgili eserlerini şöyle sıralamak-

••••••

178 İhvânu's-Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ'*, c. 1, 429-52. Türkçe çeviri için bkz. *İkinci Analitikler'in Anlamı Üzerine*, çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (İstanbul: Ayrıntı, 2012), 305-21.

179 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 555; Beyhâkî, *Târihu hukemâi'l-İslâm*, 71.

180 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006).

181 Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Tercüme ve Şerh-i Burhân-ı Şifâ* (Tahran: Müessese-i intişârât-ı Emîr Kebîr, 1373).

182 İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1984), 155-486.

183 Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 6.

184 İbn Rüşd, *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, nşr. ve çev. Hacı Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

185 İbn Rüşd bu kısa çalışmasında burhanların yüklemleri, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ındaki bazı meseleler ve tekilin tanımı hakkında değerlendirmelerde ↠

tadır: *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs,*[186] *el-Mesâilü'l-mühimme alâ Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs, Makâle fi't-ta'rîf bi-ciheti nazari Ebî Nasr fi kütübihî el-mevzû'a fi sınâ'ati'l-mantık elletî bi-eydi'n-nâs ve bi-ciheti nazari Aristûtâlîs fîhâ, ve miktâru mâ fi kitâbin kitâbin min eczâi's-sınâ'ati'l-mevcûde fi kitâbi Aristûtâlîs, ve miktâru mâ zâde li-ihtilâfi'n-nazar ya'nî nazareyhimâ, Tebyînu enne burhâne Aristûtâlîs hüve'l-hakku'l-mübîn, Kitâb fîmâ hâlefe Ebû Nasr li-Aristûtâlîs fî Kitâbi'l-Burhân min tertîbihî ve kavânîni'l-berâhîn ve'l-hudûd.*[187] **(vi)** Tabatabâî (ö. 1969): Tabatabâî, *Burhân* isimli bir mantık çalışması kaleme almıştır.[188] Tabatabâî, eserine *Kitâbu'l-Burhân*'ın Aristoteles'in tertibi üzere mantığın dördüncü bölümü olduğunu belirterek başlamıştır.[189] Dört makale şeklinde tasarlanan eser, burhan ve tanımı sonraki dönem mantık metinlerindeki bakış açısı üzerinden ortaya koymaktadır. Eser Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sına uzak bir çalışmadır.

Tabakât kitaplarında bahsedilen *Burhân* çalışmalarını da kısaca zikredebiliriz: **(i)** Ebû Yusuf Yakub b. İshâk el-Kindî (ö. ykl. 866/870): İbnü'n-Nedîm, Kindî'nin *Analütika Hüstera*'yı ihtisâr ettiğini,[190] İbnü'l-Kıftî metne şerh yazdığını[191] ve çalışmasının adının *Kitâb fi'l-burhâni'l-mantıkî* olduğunu[192] söylemektedir. İbn Ebî Usaybia ise Kindî'nin çalışmalarını *Risâle bi-îcâz ve'htisâr fi'l-burhâni'l-mantıkî*[193] ve *Risâle fi'l-burhân*[194] şeklinde aktarmaktadır. Mahmut Kaya, Kindî'nin konu hakkındaki çalışmalarını *Risâle fi'l-ibâne an Batlamyus fi evveli kitâbihi'l-Mecistî an kavli Aristûtâlîs fî Analûtîkâ* (Batlamyus'un *el-Mecistî* Kitabının Baş Kısmındaki İfadesinin, Aristoteles'in *Analitikler*'indeki İfadeyle Açıklanması), *Risâle bi-îcâz ve'htisâr fi'l-burhâni'l-mantıkî* (Mantıkî İspat Üzerine Kısa Bir Risâle) ve *Şerhu Analûtika's-sâniye* (*İkinci Analitikler*'in Şerhi) şeklin-

••••••

bulunmuştur; bkz. İbn Rüşd, "Fi'l-burhân", nşr. Cemâleddin el-'Alevî, *Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabî'î li Ebi'l-Velîd b. Rüşd* içinde (Dârü'n-neşri'l-Magribiyye, yy. 1983), 209-21.

186 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 532.

187 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 533.

188 Tabatabâî, *Burhân*, nşr. Mehdî Kavvâm Saferî (Kum: Merkez-i intişârât-ı defter, 1341).

189 Tabatabâî, *Burhân*, 129.

190 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 363, 372.

191 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. 1, 50.

192 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. 1, 498.

193 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 289.

194 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 291.

de sıralamaktadır.[195] **(ii)** Ahmet b. et-Tayyib es-Serahsî (ö. 899):[196] Ahmet b. et-Tayyib es-Serahsî'nin ilgili eseri İbnü'n-Nedîm'de *Kitâbu muhtasari Kitâbi Anâlûtîkâ es-sânî*,[197] İbnü'l-Kıftî'de *Kitâbu Anûlûtîkâ*,[198] İbn Ebî Usaybia'da *İhtisâru Kitâbi Anâlûtîkâ es-sâniye*[199] şeklinde geçmektedir. **(iii)** Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925): İbnü'l-Kıftî onun *Kitâbu'l-Burhân* yazdığını bildirmektedir. İbn Ebî Usaybia ise Râzî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının iki makaleden oluştuğunu, ilkinin on yedi, ikincisinin ise on iki fasıl olduğunu belirtmektedir.[200] Râzî'nin kendisi de *el-Burhân* adlı bir çalışma kaleme aldığını söylemektedir.[201] **(iv)** Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. 940): Ebû Bişr Mettâ'nın Bağdat'ta Aristoteles'in mantık kitaplarını okuttuğunu, Fârâbî'nin de bu derslere iştirak ettiğini belirtmiştik. Ebû Bişr Mettâ *Analütika Hüstera*'nın tamamını Süryaniceden Arapçaya çevirmiştir. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî, Ebû Bişr Mettâ'nın ilk dört kitabın tamamını *tefsîr* ettiğini ve dolayısıyla *Analütika Hüstera*'yı da *tefsîr* ettiğini haber vermektedir.[202] İbnü'l-Kıftî de Ebû Bişr Mettâ'nın şerh yazdığını söylemektedir.[203] Ebu'l-Alâ Afîfî'ye göre bu, Arapça yazılan ilk *Burhân* şerhidir.[204] İbn Ebî Usaybia, Ebû Bişr Mettâ'nın *Makâle fî mukaddimât sadara bihâ Kitâbu Anâlûtîkâ* adlı bir çalışmasından bahsetmektedir.[205] Mantık biliminde özel bir yeri olan Ebû Bişr Mettâ'nın[206] bu eserleri Arapça olmalıdır. **(v)** İbnü'l-Heysem (ö. 1040):[207] İbn Ebî Usaybia, İbnü'l-Heysem'in Aristoteles'in dört mantık kitabına *telhîs* ve yedi mantık kitabına *ihtisâr* yazdığını belirtmekte, *Analütika Hüstera* ile ilgili olarak yazdığı eseri ise *Makâle fî'l-burhân* adıyla zikretmektedir.[208] **(vi)**

••••••

195 Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 74-75.

196 İbnü't-Tayyib es-Serahsî hakkında bkz. Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, c. XXI, 230-2.

197 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 380.

198 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 103.

199 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 294.

200 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 421.

201 Ebû Bekir er-Râzî, *Filozofça Yaşama*, 80.

202 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 383; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. II, 433.

203 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 50.

204 Afîfî, "Kitâbu'l-Burhân", 295.

205 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 317.

206 İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-a'yân*, c. V, 153-4.

207 İbnü'l-Heysem hakkında bkz. Topdemir, "İbnü'l-Heysem", *DİA*, c. XXI, 82-7.

208 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 555.

Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1044):[209] Ebu'l-Ferec'i yukarıda Süryaniler kısmında ele almıştık. Arapça mantık geleneği açısından önemli olduğu için adını burada da zikrediyoruz. **(vii)** İbn Bâcce (ö. 1138): İbn Ebî Usaybia, onun *Kelâm fi'l-burhân* adlı bir eserinin olduğunu söylemektedir.[210] İbn Bâcce'nin Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ına *ta'lîk* yazdığı bilinmektedir. İbn Ebî Usaybia'nın *Te'âlîk alâ Kitâbi Ebî Nasr fi's-sınâ'ati'z-zihniyye* adıyla bahsettiği eser[211] onun *ta'lîk*leri olmalıdır. **(viii)** Abdurrahman b. İsmail (ö. ?): İbnü'l-Kıftî, onun mantığın sekiz kitabını da *ihtisâr* ettiğini haber vermektedir.[212] Çoğu Süryani mantıkçının eserlerini Arapça telif ettiğini de hatırlatalım.

D. Latince *Analütika Hüstera* Şerhleri

İbn Rüşd'ün *Analütika Hüstera* şerhlerini yayınlayan Abdurrahman Bedevî, bu şerhlerin neşrine yazdığı sunuş kısmında İbn Rüşd'ün şerhlerinin rönesans çağındaki Batı'ya tesirlerini anlatırken Latince yazılmış olan *Analütika Hüstera* şerhlerini de zikretmiştir. Latince yazılan şerhlerin bir kısmını Bedevî'nin bu çalışmasından aktarıyor, bir kısmını ise kendimiz ilave ediyoruz:[213] **(i)** Robert Grosseteste (ö. 1253): Robert Grosseteste'nin yazdığı bu şerh *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros* adıyla yayınlanmıştır.[214] **(ii)** Albertus Magnus (ö. 1280): Albertus Magnus'un *Logica*'sının *De Demonstratione Posteriorum Analyticorum* kısmı *Analütika Hüstera* üzerinedir.[215] Albertus Magnus ilgili eserinde Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzalî'ye atıflarda bulunmaktadır. **(iii)** Thomas Aquinas (ö. 1274): Thomas Aquinas, *Analütika Hüstera* üzerine geniş bir şerh kaleme almıştır. Thomas Aquinas'ın Latince kaleme aldığı bu şerh günümüze ulaşmış ve İngilizceye *Commentary on The Posterior Analytics* adıyla çevrilmiştir.[216] Thomas Aquinas, ilk makaleyi kırk dört, ikinci ma-

••••••

209 Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib hakkında bkz. Mahmut Kaya, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib", *DİA*, c. XXI, 230.

210 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 517.

211 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 516.

212 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. II, 378.

213 Latince şerhlerin bazısına ulaşmamda yardımcı olan Arş. Gör. İlyas Altuner'e teşekkürler.

214 Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. Pietro Rossi, Leo S. Olschki (Florence, 1981). Ayrıca bkz. Haas, Leunissen ve Martijn, "Bibliography", 241.

215 Albertus Magnus, "De Demonstratione Posteriorum Analyticorum Libri Duo", *Logica* (Venezia: Johannes & Gregorius de Gregoriis, 1494), 97-146.

216 Thomas Aquinas, *Expositio Libri Posteriorum Analyticorum*, ed. Raimondo Spiazzi, Marietti (Vrin, 1955). Eserin İngilizce çevirisi için bkz. *Commentary on* ➡

kaleyi ise yirmi fasıl olarak tasarlamıştır. **(iv)** Aegidius Romanus (Romalı Giles: Giles of Rome; ö. 1316): Eserinin adı *Expositio Super Libros Posteriorum Aristotelis*'tir.[217] **(v)** Walter Burleigh (ö. 1344): Eserinin adı *Quaestiones Super Librum Posteriorum*'dur.[218] **(vi)** Ockhamlı William (William of Ockham; ö. 1347): *Summa Logicae Part III*, Tractate II: *On Demonstrative Syllogism.* William'ın ilgili metni İngilizceye çevrilmiştir.[219] **(vii)** Albertus de Saxonia (ö. 1390): Eserinin adı *Questiones Super Libros Posteriorum Analeticorum*'dur.[220] **(viii)** Paulus Venetus (ö. 1429): Paulus Venetus'un çalışmasının adı *Expositio in Libros Posteriorum Aristotelis*'tir.[221] Paulus Venetus bu şerh çalışmasını Jacobus de Venetia'nın Latince çevirisi üzerine yapmıştır. **(ix)** Thomas de Vio Caietanus (ö. 1534): Thomas de Vio Caietanus'un şerhinin adı *In Libros Pasteriorum Analyticorum Aristotelis Additamenta*'dır.[222] **(x)** Agostino Nifo (ö. 1538): Eserinin adı *In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Subtilissima Commentaria*'dır.[223] **(xi)** Domingo de Soto (ö. 1560): Eserinin adı *In Libros Posteriorum Aristotelis Absolutissima Commentaria*'dır.[224] **(xii)** Filippo Zaffiro (ö. 1569): Eserinin adı *In Libros Analyticorum Posteriorum Aristotelis Explanatio*'dur.[225]

••••••

Aristotle's Posterior Analytics, çev. Richard Berquist (Indiana:St. Augustine's Press, 2008).

217 Aegidius Romanus, *Expositio Super Libros Posteriorum Aristotelis* (Venetiis: Per Bonetum Locatellum, 1488).

218 Walter Burleigh, *Quaestiones super librum Posteriorum*, ed. M. C. Sommers (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000).

219 William of Ockham, "De Syllogismo Demontravio", *Summa Logicae III-2*, ED. Philotheus Boehner, Gedeon Gál ve Stephanus Brown (St. Bonaventure: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974). Eserin İngilizce çevirisi için bkz. *Demonstration and Scientific Knowledge in William of Ockham: A Translation of Summa Logicae III-II: De Syllogismo Demonstrativo, and Selections from the Prologue to the Ordinatio*, çev. John Lee Longeway (Indiana: University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2007), 153-215; 215-275.

220 Albertus de Saxonia, *Questiones Super Libros Posteriorum Analeticorum* (Venetiis: Octavius Scoti, 1497).

221 Paulus Venetus, *Expositio in Libros Posteriorum Aristotelis* (Venezia: Johann Herbort, 1481).

222 Thomas de Vio Caietanus, *In libros Pasteriorum Analyticorum Aristotelicos Additamenta* (Venetiis: Per Simonem de Luere, 1505). Abdurrahman Bedevî, "Tasdîr 'ânım" (İbn Rüşd), 8.

223 Agostino Nifo, *In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Subtilissima Commentaria* (Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, 1565).

224 Domingo de Soto, *In Libros Posteriorum Aristotelis Absolutissima Commentaria* (Venetiis: Sub Signo Pauonis, 1574).

225 Filippo Zaffiro, *In Libros Analyticorum Posteriorum Aristotelis Explanatio* (Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, 1567).

(xiii) Bernardino Petrella (ö. 1595): Eserinin adı *In Duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentarii*'dir.[226] **(xiv)** Giacomo Zabarella (ö. 1589): Giacomo Zabarella'nın *In Duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria* adıyla bir şerh yazdığı bilinmektedir.[227] **(xv)** Fortunatus Crellius (ö. 1609): Fortunatus Crellius'un şerhinin adı *In Posteriora Aristotelis Analytica Commentarii*'dir.[228]

E. İngilizce *Analütika Hüstera* Şerhleri

(i) Sir William David Ross (ö. 1971): David Ross, *Analütika Hüstera*'yı *Analütika Protera* ile birlikte yeniden neşretmiş ve birlikte yayınlamıştır. David Ross, metinlerin sonuna ele alınan konuların sıradüzenini içeren kısa özetler eklemiş ve her iki metni de fasıl fasıl şerh etmiştir.[229] **(ii)** Jonathan Barnes (d. 1942): Jonathan Barnes da *Analütika Hüstera*'yı yeniden İngilizceye çevirmiş ve çevirisinin sonuna bir özet (*synopsis*) ve bir de şerh eklemiştir. Barnes, metnin tamamını cümle cümle şerh etmiştir.[230]

IV. Fârâbî'nin *Analütika Hüstera* Üzerine Çalışmaları ve *Kitâbu'l-Burhân*'ı

A. Fârâbî'nin *Analütika Hüstera* Üzerine Çalışmaları

Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 950) *Analütika Hüstera* üzerine farklı çalışmalar yapmıştır.[231] İbnü'n-Nedîm, Fârâbî'nin diğer mantık kitaplarına olduğu gibi *Analütika Hüstera* üzerine de *cevâmi'* tarzı (*alâ ciheti'l-cevâmi'*) ça-

.....

226 Bernardino Petrella, *In Duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentarii* (Patauii: Apud Franc.um Bolzetam Bibliopolam Patauinum, 1595).

227 Giacomo Zabarella, *In duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria* (Venetiis: Apud Paulum Meietum Bibliopolam Patauinum, 1582); Haas, Leunissen ve Martijn, "Bibliography", 241.

228 Fortunatus Crellius, *In Posteriora Aristotelis Analytica Commentarii* (Neustadii: W. Harnisch, 1584); Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Rüşd), 13.

229 David Ross, "Commentary Posterior Analytics", Aristoteles, *Aristotelous Analütika: Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, neşir, giriş ve şerh: W. David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1957), 503-678.

230 Jonathan Barnes, "Commentary", Aristoteles, *Posterior Analytics*, İngilizceye çeviri ve şerh: Jonathan Barnes (Oxford: Clarendon Press, 2002), 81-271.

231 Abdurrahman Bedevî, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'ini de işaret ederek Fârâbî'nin konu hakkında altı çalışması olduğunu söylemekte ve bunları sıralamaktadır; bkz. Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Sînâ), 37.

lışma yaptığını söylemektedir.[232] Fârâbî'nin ilgili eserleri İbnü'l-Kıftî'de *Kitâbu'l-Burhân* ve *Kitâbu Şerhi'l-Burhân li-Aristûtâlîs* şeklinde,[233] İbn Ebî Usaybia'da *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs alâ tarîki't-ta'lîk*,[234] *Kitâbu'l-Burhân, Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs, et-Tahlîl* ve *Kitâbu Şerâiti'l-burhân* adlarıyla listelenmiştir.[235] İbn Ebî Usaybia filozofun bahsedilen eserler yanında bütün mantık metinlerine *cevâmi*'ler yazdığını da belirtmiştir.[236] Beyhâkî *Kitâbu'l-Burhân*'ı zikretmekte ve Fârâbî'nin bütün mantık kitaplarına *cevâmi*' yazdığını bildirmektedir.[237] Bu çalışmalardan günümüze ulaşan sadece *Kitâbu'l-Burhân*'dır. *Şerâitü'l-yakîn* de bu bağlamda zikredilebilir.

B. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâitü'l-yakîn*'inin Tanıtımı, Neşir ve Çevirileri

Fârâbî, Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sına paralel olarak yazdığı kitaba Aristoteles'in eserinin Arapçadaki kısaltılmış meşhur ismi olan *Kitâbu'l-Burhân* ismini vermiştir. Dile çok önem veren ve hangi dilde felsefe yapılacaksa o dilde ıstılah vaz etmenin ne kadar köklü bir mesele olduğunu *Kitâbu'l-Hurûf*'unda vurgulayan Fârâbî, kendi kitabını da kitabı yazdığı dil olan Arapçaya uygun olarak isimlendirmiştir.[238] Ancak o, eserlerin Yunanca adlarını yani *Analütika*'yı ve *Anûlûtîkâ el-ûlâ* ile *Anûlûtîkâ es-sâniye*'yi de kullanmaktadır.[239] Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ını beş bölüm olarak tasarlamıştır. Her bir bölüme fasıl denmiş ve fasıllar başlıklandırılmıştır. Eseri neşreden ve neşirde dört yazma nüsha kullanan Mâcid Fahrî, fasıl başlıklarının sadece Tahran'daki Meclis-i Şûrây-ı Millî Kütüphanesi'ndeki yazmada bulunduğunu belirtmektedir.[240] Dolayısıyla aslında fasılların başlıksız olduğu, ancak ilgili nüsha göz önünde bulundurularak neşirlerde başlıklar kullanıldığı söylenebilir. Bu başlıklar

••••••

232 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 382.

233 Fârâbî'nin bu metne şerh yazdığı söylenmiştir; bkz. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. I, 50. Fârâbî'nin bu kitabının adı için bkz. İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. II, 384.

234 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 609.

235 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 608.

236 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 609.

237 Beyhâkî, *Târîhu hukemâi'l-İslâm*, 41.

238 Fârâbî'nin felsefenin dili hakkındaki görüşleri için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 91-5.

239 Örnek olarak bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 71.

240 Fahrî, "Mukaddime", 11.

şöyledir: Birinci Fasıl: Kitabın Başlangıcı.[241] İkinci Fasıl: Burhan ve Sınıfları Hakkında Söz.[242] Üçüncü Fasıl: Tanımlar ve Sınıfları Hakkında Söz.[243] Dördüncü Fasıl: Burhanların ve Tanımların Nazarî Sanatlarda Kullanılma Keyfiyeti Hakkında.[244] Beşinci Fasıl: Burhanî Konuşmaların Sınıfları Hakkında Söz.[245]

Fârâbî'nin ilgili diğer eseri ise *Şerâitü'l-yakîn*'dir. *Şerâitü'l-yakîn*, adından da anlaşılacağı üzere, bir bilginin burhanla elde edilmiş kesin bir bilgi olması için hangi şartları haiz olması gerektiğini ortaya koyan, hacmi küçük, ancak değeri büyük bir çalışmadır. Fârâbî bu çalışmasında *Analütika Hüstera*'ya beş yerde açık bir şekilde atıfta bulunmakta ve anlattıklarının bu kitapta ifade edildiğini yinelemektedir. *Şerâitü'l-yakîn* bir *Kitâbu'l-Burhân* değildir, *Kitâbu'l-Burhân*'da vaz edilen bilgi ve bilim kuramına ek olan ve burhanla elde edilen bilgilerin zihinde bulunuş tarzı olan kesinliği konu edinen bir çalışmadır. Yine de bu çalışmanın *Kitâbu'l-Burhân*'a ilave edilmesi mümkündür.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının birinci bölümünün tamamı ile ikinci bölümünün bir kısmı ve *Şerâitü'l-yakîn*'inin tamamı ilk defa 1963 yılında Mübahat Türker Küyel tarafından neşredilip Türkçeye çevrilmiş ve Fransızca bir önsözle birlikte yayınlanmıştır.[246] Daha sonra Mâcid Fahrî 1987 yılında *Kitâbu'l-Burhân*'ın tamamını ve *Şerâitü'l-yakîn*'i yeniden neşretmiştir.[247] *Kitâbu'l-Burhân*'ın diğer bir neşri 1987'de Muhammed Takî Dâniş

••••••

241 Birinci fasılda kullanılan başlık iki neşirde de *Fî sadri'l-kitâb* şeklinde iken Türkçe çevirisi ile birlikte yeniden gözden geçirilmiş basımda *Sudûru'l-kitâb* şeklindedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî), 19; *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Muhammed Takî), 266; *Kitâbu'l-Burhân* (tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), 1.

242 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî), 23; (nşr. Muhammed Takî), 269; (tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), 5.

243 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî), 45; (nşr. Muhammed Takî), 292; (tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), 24.

244 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî), 59; (nşr. Muhammed Takî), 307; (tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), 36.

245 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî), 77; (nşr. Muhammed Takî), 327; (tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), 52.

246 Mübahat Türker Küyel, "Fârâbî'nin 'Şerâitü'l-yakîn'i", *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Dergisi* 1 (1963): 151-228; *Fârâbî'nin "Şerâit ul-Yakîn"i* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990).

247 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân ve Şerâitü'l-yakîn*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1987).

Pejûh tarafından yapılmıştır.[248] Arapça metin 2008 yılında Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper tarafından Mâcid Fahrî ve Muhammed Takî Dâniş Pejûh'un çalışmaları gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş ve Türkçeye çevrilmiştir.[249] Biz de çalışmamızda bu yayını kullandık. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı bildiğimiz kadarıyla sadece İbraniceye ve Türkçeye çevrilmiştir. Abdurrahman Bedevî'nin belirttiğine göre eser Jehuda Ben Tibbon tarafından İbraniceye çevrilmiştir.[250] Değindiğimiz üzere, eserin ilk kısımları 1963'te Mübahat Türker tarafından, tamamı ise Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. *Şerâitü'l-yakîn*, 1963 yılında Mübahat Türker tarafından Türkçeye kazandırılmıştır.

C. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı Üzerine Yazılan *Hâşiye* ve *Ta'lîk*ler

Kitâbu'l-Burhân çalışmalarında temel kaynak en nihayetinde Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sı olmakla birlikte, diğer filozofların *Kitâbu'l-Burhân*'ları üzerine de çalışmalar yapılmıştır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâitü'l-yakîn* adlı eserleri üzerine de klasik dönemde bazı çalışmalar yapıldığını görüyoruz. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1) İbn Bâcce (ö. 1139): İbn Bâcce Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı üzerine *ta'lîk* çalışması yapmıştır.[251] 2) Abdüllatif el-Bağdâdî (ö. 1231):[252] İbn Ebî Usaybia, Abdüllatif el-Bağdâdî'nin Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı üzerine *Havâşin 'ala Kitâbi'l-Burhân li'l-Fârâbî* adlı bir hâşiye çalışması olduğunu bildirmektedir. Abdüllatif el-Bağdâdî'nin Fârâbî üzerine diğer hâşiye çalışmaları ise *Havâşin 'ale'l-kütübi's-semâniyeti'l-mantıkiyye li'l-Fârâbî* ve *Şerhu'l-eşkâli'l-burhâniyye min semâniyeti Ebî Nasr*'dır.[253]

Kitabımızın birinci bölümünde *Analütika Hüstera*'yı, Meşşâî mantık ve felsefedeki yerini, üzerine yazılan şerhleri ve Fârâbî'nin eser üzerine yaptığı çalışmaları ele aldık. Bundan sonra Aristoteles'in bu eserinde ortaya koyduğu teoriyi inceleyebiliriz.

••••••

248 Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejûh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde (Kum: Menşûrâtü mektebeti Âyetillâh el-uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1987), c. I, 265-349.

249 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008).

250 Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 319.

251 İbn Bâcce, "Te'âlîku İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhân", Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* içinde, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986), 106-59.

252 Abdüllatif el-Bağdâdî hakkında bkz. Mahmut Kaya, "Abdüllatif el-Bağdâdî", *DİA*, c. I, 254-5.

253 Bu bilgileri Abdurrahman Bedevî'den aktarıyoruz; bkz. Abdurrahman Bedevî, "Tasdîr 'âmm" (İbn Sînâ), 37.

İkinci Bölüm

Aristoteles'te Burhan Teorisi

Bu bölümde Aristoteles'in burhan teorisini tasvir edeceğiz. "Burhan teorisi" ismi çalışmamızın merkezini teşkil eden *Kitâbu'l-Burhân*'ların adından alınmadır. *Kitâbu'l-Burhân* doğru ve kesin, yani bilimsel, felsefî bilginin ne olduğu ve nasıl elde edileceğine ilişkin bir araştırmadır. Kitap aynı zamanda belirli varlık cinsleri hakkında elde edilen tek tek bilgilerin sistematik biraradalığını da sürekli vurgulamakta ve bilgilerin düzenli birlikleri olan bilimleri nasıl kuracağımızı da bize öğretmektedir. Modern terimlerle ifade edecek olursak, Aristotelesçi sistemde bilgi kuramı, bilgi felsefesi, epistemoloji, bilim kuramı, bilim felsefesi, metodoloji, usül, yöntem demek, mantık bilimi ve özelde *Kitâbu'l-Burhân* demektir. Öyleyse biz burada Aristoteles'in bilgi ve bilim kuramını incelemeye çalışacağız. Aristoteles'in bilim kuramı bilgi kuramına, bilgi kuramı ise burhanî kıyasa dayanmaktadır. Burhanî kıyas, hem mutlak anlamda varlık bilgisini hem tikel anlamda varlık bilgisini hem de mutlak ve tikel anlamdaki varlıkların nedenlerinin bilgisini içinde barındırmakta, ilaveten tanımın verdiği nelik bilgisini de *vaz'* olarak almaktadır. *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk bölümü temelde burhanî kıyası, ikinci bölümü tanımı konu edinmekteydi. Tanım, burhanî kıyasla ilişkili olmakla birlikte, yapısal olarak burhanî kıyastan farklıdır. Aristoteles'in tanım araştırmasını kitabın ikinci makalesinde yapmasının nedeni de bu farklılıktır. İncelememizi, *Kitâbu'l-Burhân*'daki bu sistematiği takip ederek, önce burhan, ardından tanım araştırması ile tamamlamayı planlıyoruz. Ancak ondan önce hem burhan hem de tanım araştırması ile ilgili olan giriş mahiyetindeki konuları ele alacağız. Böylelikle kitabın bu bölümü üç başlıktan oluşacak. İlkin burhan ve tanım araştırmasına giriş yapılacak, ikincileyin burhan araştırması, üçüncüleyin ise tanım araştırması ortaya konulacaktır.

I. Burhan ve Tanıma Giriş

Burhan ve tanım araştırmasına başlamadan evvel bilgi ve bilimi kategoriler bakımından değerlendirmenin, bilgi ve bilimin varlık bulacağı da-

yanakları göstermenin ve bilgi türlerini tanıtmanın bir gereklilik olduğu kanaatindeyiz. Şimdi sırasıyla önce bilgi ve bilimin varlık tarzlarını, sonra dayanaklarını, sonra da bilgi türlerini ele alabiliriz.

A. Bilgi ve Bilimin Varlık Tarzları

Bilebildiğimiz kadarıyla Yunancada bilgi ve bilim için iki ayrı kelime yoktur. Aristoteles bilgi ve bilim için *epistêmê* terimini kullanmaktadır.[1] *Epistêmê* "üzerine", "üzerinde" gibi anlamlara gelen *epi* edatı[2] ile "durmak", "duraklamak", "kaldırmak", "dikmek", "kurmak" gibi anlamlara gelen *histêmi*[3] fiilinin birleşiminden oluşan bir isimdir. *Epistamai* fiili de "nasıl yapacağını bilmek" anlamına gelmektedir.[4] Bilgi, aklın varlık üzerinde ve varlık üzerinden kurduğu bir şeydir. Kısacası Yunancadaki *epistême*, tam olarak Arapçadaki *el-vukûf ale'ş-şey*in karşılığı olmakta ve aklın belirli bir varlık alanı üzerinde durması, duraklaması, o varlık alanına vâkıf olması ve bu vukûfiyeti ile o varlık alanını kendinde kurması anlamına gelmektedir.[5]

Aristoteles *Peri Psükhês*'e: "Nefsin bölümlemesinde ilk olarak onun hangi cinsten olduğunu, onun cinsinin ne olduğunu, cevher mi, nicelik mi, nitelik mi olduğunu, yoksa kendisini betimleyeceğimiz başka bir kategoriye mi bölümlendiğini bilmemiz gerekir"[6] diyerek başlıyor. Öyleyse bir şeyi araştırmaya, önce o şeyin hangi kategori ya da kategorilerin altına girdiğini sorarak başlamak durumundayız. Peki bilgi ve bilim hangi kategori ya da kategorilerin altına girmektedir?[7]

••••••

1 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 261.

2 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 247-8.

3 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 335.

4 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 260.

5 *Epistême*nin anlamına ilişkin bu ayrıntılandırmada Dücane Cündioğlu'nun bir ders kaydından yararlandığımızı ifade edelim.

6 Aristoteles, *Aristotelês Peri Psükhês*, 4; *Ruh Üzerine*, I, 1, 402 a 10-15, s. 4; *Fi'n-nefs*, 4.

7 Bu soru bize öncelikle mantık biliminin, felsefenin bir dalı mı yoksa aleti, *organon*u mu olduğu sorusunu hatırlatacaktır. Eğer bilgi de diğer varlıklar gibi bir varlıksa o zaman bilgi denen varlığı ele alan bu dal, felsefenin dallarından biri olacaktır. Şayet bilgi diğer varlıklar gibi bir varlık değilse, o zaman bilgiyi konu edinen akılsal çaba, felsefenin bir dalı değil, dallarına bir giriş olacaktır. Demek ki bilgi zihinsel bir varlıktır ve arazdır. Meşhur tartışma için bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, 41-44; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 3-7. Varlığın anlamlarının kategorilerin sayıları ile aynı olduğu hakkında bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V, 7, 1017 a 23-5, s. 252-3; VII, 1, 1028 a 10-1028 b 2, s. 306-7.

Bilgi-bilim (a) görelik kategorisine girer: "Şunlar görelilerden: meleke, hal, duyum, bilgi-bilim (...) Çünkü melekeye birinin melekesi, bilime bir şeyin bilimi (...) denir."[8] "(...) ölçülenin ölçüyle, bilenin bilgiyle, duyulurun duyumla bağıntısı gibi olan şeyler de göreli, bağıntılı şeylerdir."[9] Demek ki, bilgi ve bilim bir şeye göredir, bir şeyin bilgisi ve bilimidir. Bilgi-bilim (b) neredelik kategorisine girer: "Sözgelişi 'ak' bedende (...) bilgi ise nefste (*hê de epistêmê en psükhê*)."[10] "Böylece görme gören öznede, bilim bilginde (*he theôria en tô theôrounti*), hayat nefstedir."[11] "Örneğin dilbilimi konuda (*en hüpokelmeno: fi'l-mevzû'*), nefste bulunur."[12] Öyleyse bilginin bir yeri vardır, bilgi nefstedir. Bilgi-bilim (c) nitelik kategorisine girer: "Bir türüne meleke (*heksis: meleke*), hal (*diathesis: hâl*) adı verilebilir; meleke halden daha kalıcı, daha uzun süreli olmakla ayrılır. Bilgilerle erdemler de böyle; edinilen bilgi az bile olsa hastalık ya da benzeri bir başka şey yüzünden büyük bir değişiklik olmadıkça bilginin kalıcı, zorlukla kaldırılabilenlerden olduğu görülüyor."[13] Anlıyoruz ki, bilgi bir melekedir, geçici olmayan, yani kalıcı bir niteliktir. Bilgi-bilim (d) sahiplik kategorisine girer: "Sahip olmak pek çok yönde söylenir, ya melekeyle hal ya da başka bir nitelik olarak bilgiye, erdeme sahip olduğumuz söylenir."[14] "Çünkü bunlara sahip oluyoruz, herhangi bir bilgiye sahip olunca bilgili adını alıyoruz."[15] Bilgi arazî olarak yer değiştirir, içinde bulunduğu şey, yani nefs hareket edince onunla birlikte hareket eder.[16] Öyleyse bilgi bir şeye, yani nefse aittir. Bilgi-bilim (e) etki ve (f) edilgi kategorileri ile de bağlantılıdır: "Renk gerçekte yarı saydamı, örneğin havayı hareket ettirir ve sürekli olan hava, kendi sırasında duyu organını hareket ettirir."[17] "Aynı şekilde etki ve edilgi gerçekte etkinde değil, etkilenendedir; böylece duyulurun ve duyumlama yetisinin etkisi duyumlayandadır."[18] "Aklın (*ton noun*) akledilenler (*ta*

••••••

8 Aristoteles, *Kategoriler*, 6, 6 b 1-3, s. 16; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 56.

9 Aristoteles, *Metafizik*, V, 15, 1020 29-31, s. 269. Benzer ifadeler için bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 10, 11 b 24-32, s. 32.

10 Aristoteles, *Fizik*, IV, 3, 210 a 34-5, s. 144-5.

11 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 175; *Metafizik*, IX, 8, 1050 a 34-6, s. 411.

12 Aristoteles, *Kategoriler*, 2, 1 a 26-8, s. 2; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 33.

13 Aristoteles, *Kategoriler*, 8, 8 b 29-32, s. 23; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 65.

14 Aristoteles, *Kategoriler*, 15, 15 b 17-9, s. 43; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 95.

15 Aristoteles, *Kategoriler*, 8, 11 a 33-5, s. 30; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 74.

16 Aristoteles, *Fizik*, IV, 4, 211 a 22-4, s. 149.

17 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 7, 419 a 13-5, s. 107.

18 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, 2, 426 a 9-11, s. 149.

noêta) karşısındaki davranışı, duyumlama yetisinin (*to aisthêtikon*) duyulurlara (*ta aisthêta*) karşı davranışı gibi olmalıdır."[19] Nefste bu edilginlik olanağı bulunur.[20] Dolayısıyla bilgi, varlık bakımından söylersek, varlığın nefse bıraktığı etkinin bir sonucudur; nefs bakımından söylersek, nefsin varlıktan etkilenmesinin bir sonucudur.

Demek ki, bilgi ve bilim farklı itibarlarla görelik, neredelik, sahiplik, nitelik kategorilerine ve dolaylı olarak da etki ve edilgi kategorilerine girmektedir.[21] Bilgi bilinene göredir, nefstedir, bilgine aittir, nefste bulunan kalıcı bir niteliktir, varlığın bir etkisi ve varlıktan bir etkilenimdir. Bunlar Aristoteles'in *Katêgoriai*'de ele aldığı on kategori kapsamındadır ve hepsi de arazdır. Dolayısıyla bilgi ve bilim araz olarak değerlendirilmelidir. Bilgi ve bilim, yani felsefe, cevher değil de araz ise, bu durumda nasıl olacak da araz bilimsel bir incelemenin konusu yapılacaktır? Eğer araz ise bilgi ve bilim nasıl tanımlanabilir ve bilgi ve bilimin zatî arazları nasıl araştırılabilir? Aristoteles *Metafizik*'te şöyle diyor:

> O halde cevherin tanımının olduğu görülmektedir. Çünkü eğer diğer kategorilerin de bir tanımı varsa, onun ekleme ile yapılan bir tanım olması zorunludur. Örneğin nitelik böyle tanımlanır.[22] (...) O halde tanımın, mahiyetin tanımı olduğu ve mahiyetin sadece cevherlerde bulunduğu veya hiç olmazsa asıl anlamında, birinci derecede ve mutlak olarak cevherlerde bulunduğu apaçık bir doğrudur.[23]

Öyleyse, cevherler gibi asıl ve birinci anlamda olmamakla birlikte, arazlar da tanımlanabilmekte, arazlar da başka arazların taşıyıcısı olabilmektedir. Aristoteles, görelik kategorisine girdiğini söylediğimiz bilginin-bilimin tek başına alındığında "hakkında konuşulan bir taşıyıcı, mevzu" olabileceğini işaret etmektedir. Dilbilimin bir şeyin bilimi olduğu, ancak bir şeyin dilbilimi olmadığı ifadesi böyle anlaşılmalıdır.[24] Dolayısıyla nefste taşınan bir araz olan bilgi ve bilim kendi başına alındığında, kendinde arazları taşıyan bir taşıyıcı, mevzu, cevher olabilmektedir. Böylelikledir ki biz bilginin ve bilimin de bilimini, yani *ilm*in *ilm*ini, *epistêm*ênin *logia*sını

• • • • • •

19 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 17-20, s. 167.

20 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 19, s. 77.

21 Bir ve aynı şeyin farklı kategorilere girmesine bir mani yoktur; bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 8, 11 a 20-40, s. 30-1.

22 Aristoteles, *Metafizik*, VII, 6, 1031 a 1-3, s. 321.

23 Aristoteles, *Metafizik*, VII, 6, 1031 a 12-4, s. 321.

24 Aristoteles, *Kategoriler*, 8, 11 a 27-8, s. 30.

yapabilmekte, bilginin ve bilimin tanımını yapıp, onu bölümlere ayırabilmekte ve onun zatî arazlarını arayabilmekteyiz. Bu sayededir ki, bilginin ve bilimin bilimi, yani mantık bilimi vardır.

Aristoteles'in metinlerinde bilginin dört tür bilgiyi de kapsayacak bir tam tanımına rastlayamasak da, Hamdi Ragıp Atademir Aristoteles'e göre bilginin "objektif şekillerin sahih tasavvurları" şeklinde tanımlanabileceğini söylemektedir.[25]

B. Bilgi ve Bilimin Dayanakları

Burhanî, bilimsel bilginin belirli dayanakları vardır. Bunlar çelişmez olan bilinebilir varlık, bilebilir olan felsefî akıl ve bildirebilir olan felsefî dil şeklinde ifade edilebilir.[26] Varlığı bilinebilir, aklı bilebilir ve dili bildirebilir kılan temel dayanak ise her şeyin nedeni olan Tanrı'dır.

1. Bilinebilir Varlık

Bilginin var olabilmesi öncelikle varlığa bağlıdır. Aristoteles bilebilir ve duyabilir olanın, bilinebilir ve duyulabilir olan karşısındaki konumunu *Kategoriler*'de açıkça ortaya koyar:

> Öte yandan bilinebilir olan yoksa bilgiyi de yok eder, ama bilgi olmayınca bilinebiliri yok etmez, nitekim bilinebilir olmayınca bilgi de yok –çünkü hiçbir şeyin bilgisi olmayacaktır-; oysa bilgi olmadığında bilinebilirin olmasına engel yok. (...) Duyu konusundaki şeylerde de bu böyle, nitekim duyulabilirin duyudan önce var olduğu görülüyor. Duyulabilir yok olduğunda duyuyu yok eder, ama duyu yok olunca duyulabiliri yok etmez.[27]

Bilinebilir olmadan bilgi var olamaz, ancak bilgi olmasa bile varlık var olmaya devam eder. Varlık bilgiye değil, bilgi varlığa tâbidir. Varlık yoksa duyu ve akıl boşlukta kalacaktır. Duyulur varlık olmadan duyu gücü duyabilir olamayacak, akledilir varlık olmadan akıl gücü akledemeyecektir. Yani *mahsûs* olmaksızın *hâsse hassâs*, *ma'kûl* olmaksızın *akl âkil* olamayacaktır. *Ma'lûm ilme* değil, *ilm ma'lûma* tâbidir. Ancak kadim felsefede vaz edilen bu açık gerçeklik Sofistlerce inkar edilmiştir:

•••••

25 Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 72.

26 Bilgi ve bilimin varlık ve akıl karşısındaki durumlarını ele almamızda şu çalışmalar ilham verici olmuştur; bkz. Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Bilgi Öğretileri*; Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik*, 19-70; Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân*, 52-72.

27 Aristoteles, *Kategoriler*, 7, 7 b 26-8a 2, s. 20-21.

> Oysa Protagoras *insan her şeyin ölçüsüdür* dediğinde bundan *bilen insanı* veya *duyumsayan insanı* kastetmektedir. Bunları kastetmektedir; çünkü onlar yukarıda söylediğimiz nesnelerin ölçüsü olan duyum ve bilime sahiptirler. O halde bu öğreti olağanüstü hiçbir şey söylememektedir. O ancak görünüşte dikkate değerdir.[28]

Aristoteles ilk doğa bilimcilerin bilkuvve ve bilfiil ayrımını yapamadıklarından dolayı, görme olmadan renklerin olamayacağını, tatma olmadan da tadın olamayacağını iddia ettiklerini söyler. Hâlbuki duyumlama ve duyulur iki anlama gelmektedir. Duyumlama ve duyulur bazen bilkuvve (*kata dünamin*) bazen de bilfiil (*kat' energeian*) olmaya göre söylenir.[29]

Bilginin var olabilmesi öncelikle varlığa, sonra ise varlığın bilinebilir olmasına bağlıdır. Varlığın bilinebilir olması kendinde çelişki barındırmaması demektir. Şayet sofistlerin iddia ettikleri gibi varlıkta bir çelişki olsaydı, gerçekten de bilgi söz konusu olamazdı. Onlara göre "her konu ile ilgili olarak herhangi bir yüklemi tasdik veya inkar etmenin aynı ölçüde mümkün olması durumunda bir gemi, sur ve insan aynı şey olacaklardır."[30] Bu durumda şeyler çelişik ve düzensiz olacaktır. Aristoteles farklı vesilelerle varlıkta bir düzenin olduğunu belirtmiştir. Düzen en nihayetinde çelişmezlik ilkesine dayanır. Aristoteles çelişmezlik ilkesini iki formda ifade etmiştir. Bunların birincisi mutlak anlamda varlık bildiren önerme formu ki, bu önerme bir şeyin olup olmadığını bildiren önerme formudur; ikincisi ise tikel anlamda varlık bildiren önerme formudur ki, bu önerme bir şeyde bir şeyin olup olmadığını bildiren önerme formudur. Çelişmezlik ilkesinin mutlak anlamda varlık bildiren önerme formundaki ifadesinin geçtiği eserlerden biri *Peri Hermêneias*'tır. Buna göre, bir şeyin aynı zamanda hem var olup hem de var olmadığını söylemek imkansızdır. Ancak bazı varlıklar bir zaman yokken, bir zaman ortaya çıkıp başka bir zaman ortadan kalkabilirler. Bağ fiilin yüklemin kendisi olduğu bu tarz bir önermede konuya, varlık ve onun olumsuzlaması olan yokluk aynı anda

••••••

28 Aristoteles, *Metafizik*, X, 1, 1053 a 35-1053 b 4, s. 423-4.

29 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 136; *Ruh Üzerine*, III, 2, 426 a 23-5, s. 150. Bu meseleye İbn Rüşd de değinmektedir. İbn Rüşd'e göre, kendi zamanındaki kelamcılar ortak duyuda oluşan ve tecrübeyle elde edilmeyip insanda doğal olarak bulunan ilk öncüllerin duyum olmadan bilinebileceğini iddia etmektedirler. İbn Rüşd eski doğa bilimcilerin her şeyi duyuma indirgediklerini, kendi zamanındaki kelamcıların ise duyum olmadan ilkelerin oluşamayacağını göremediklerini belirtmekte ve her iki görüşün de yanlış olduğunu ifade etmektedir; bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 417.

30 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 4, 1007 b 18-22, s. 210.

yüklenemez. Örneğin "Ahmet vardır" ile "Ahmet yoktur" aynı zamanda doğru olamaz. Çelişmezlik ilkesinin tikel anlamda varlık bildiren önerme formundaki ifadesinin geçtiği eserlerden biri *Metafizik*'tir. Buna göre, aynı yüklemin aynı konuya aynı zamanda aynı bakımdan hem yüklenmesi hem de yüklenmemesi mümkün değildir. Bu ancak farklı zamanlarda mümkün olabilir.[31]

Bütün bilimlerin ilk ilkesi olması nedeniyle metafizikte incelenen ve doğruluğu muhâle ircâ burhan ile kanıtlanabilen çelişmezlik ilkesi, en başta varlığın, ondan sonra ve ikincil anlamda ise bilebilir aklın ilkesidir.

2. Bilebilir Akıl

Burhanî bilginin ve bilimlerin, yani felsefenin yeri belli bir tür doğaya sahip felsefî, yani bilebilir akıldır. İnsan akıl gücüyle diğer bütün varlıklardan ayrılır. Ancak bu gücün her bir insanda bulunuyor olması, bütün insanların bu gücü eşit düzeyde kullandığı anlamına gelmez. Zira insanlar arasındaki bu farklılık, derecelenme ve hiyerarşi, sadece aklî yetkinlik anlamında değil, cismanî kuvvetlerde ve diğer durumlarda da mevcuttur.[32] "Nasıl bedenlerle ilgili olarak, kimi hiç beden çalışması yapmadığı halde sağlıklıdır, kimi için bu, küçük gezintilerle gerçekleşir, kiminin koşması, bol alıştırma yapması gerekir, kimi ise kendini paralasa iyi durumu bulamaz, hatta tersi gerçekleşir."[33] Aristoteles insanlar arasındaki aklî düzey farklılığını şöyle ifade ediyor:

> Alışkanlığın ne kadar güçlü olduğunu yasalar gösterir; onlarda masallar ve çocuksu şeyler, alışkanlıktan dolayı, kendilerine ilişkin doğrunun bilgisinden daha büyük bir güce sahiptirler. Böylelikle, bazı insanlar sadece matematiksel bir dil kullanan kişiyi dinlerler; diğer bazıları ise yalnızca örnekler isterler. Başka bazıları bir şairin tanık olarak zikredilmesini beklerler. Bazıları her şeyin kesin olarak kanıtlanmasını istedikleri halde başka bazıları, ister akıl yürütme zincirini takip etme yeteneğine sahip olmamalarından, ister bunu gereksiz ve aşırı incelikler olarak görmelerinden dolayı, kesinlik ve titizlikten sıkılırlar. Çünkü titizlik, kılı kırk yarmada biraz bunlar vardır. Bundan dolayı bazı insanlar ticarette olduğu gibi akıl yürütmelerde de buna

••••••

31 Belli bir özneyi ifade etmekle, bir özne hakkında herhangi bir şeyi ifade etme arasındaki fark için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 4, 1006 b 13-9, s. 206.

32 Fârâbî, *el-Hâtâbe*, 13-14.

33 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 12, 292 a 24-8, s. 143.

> özgür bir insana yakışmayan bir şey olarak bakarlar. O halde her çeşit bilimde hangi taleplerle ortaya çıkmak gerektiğini bilmiş olmamız lazımdır.[34]
>
> (...) Ancak tartışmada herkese aynı yöntemin uygulanmaması gerekir. Çünkü bazı insanlar ikna edilmeye, bazıları ise mantıksal zorlamaya ihtiyaç gösterirler. Gerçek güçlüklerden ötürü yukarıda sözünü ettiğimiz anlayışa varmış insanların bilgisizliklerini tedavi etmek kolaydır. Çünkü bu durumda uğraşmamız gereken, onların ileri sürdükleri kanıtlar değil, düşüncelerinin kendileridir. Sırf tartışmak için tartışan insanlara gelince, onları ancak ortaya koymuş oldukları biçimde kanıtlarını çürüterek tedavi edebiliriz. Burada gerçek güçlüklerin varlığını hissetmiş olan insanları bu görüşe götüren şey, duyusal varlıkları gözlemlemeleri olmuştur.[35]

Felsefî akıl seçkin zihinlerin aklıdır.[36] Seçkin zihinler saygınlık ya da güç için değil, varlığı nazar etmek için yaratılmışlardır.[37] Hakikî filozofun dışında kalan diğer insanlar aklî anlamda filozofla aynı düzlemde değildir. Sofist ya da tartışmayı seven diyalektikçi ya da taklidle öğrenmeyi seven insanlarda da akıl vardır, ancak hakikat kendine onlarda değil, sadece filozofun aklında yer bulabilir.[38]

Kendinde çelişki barındırmayan varlık, ancak kendinde çelişki barındırmayan akılda yer edinebilir. Zira ilk ilke hem varlıkta hem de seçkin akılda bulunur. İki tür varlık olmadığı gibi iki tür akıl da yoktur. Şayet iki tür akıl olsaydı o zaman şeylerin aynı zamanda hem şöyle olup hem de öyle olmayacakları söylenebilirdi.[39] Çelişmezliğin önce varlığın, sonra felsefî aklın ilkesi olduğu *Metafizik*'te açıkça ifade ediliyor:

> İşte bu ilke, bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır. Çünkü o yukarıda verdiğimiz tanıma uymaktadır. Gerçekten de bazılarının Herakleitos'un ileri sürdüğüne inandıkları gibi, *bir aynı şeyin hem var olduğu hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir.* (...) Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkansızsa (...) ve yine eğer bir başka düşüncenin çelişiği olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, *aynı zihnin, aynı zamanda,*

••••••

34 Aristoteles, *Metafizik*, II, 3, 995 a 3-13, s. 152.

35 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 5, 1009 a 16-23, s. 216.

36 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 2, 1060 a 23-5, s. 451.

37 Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, I, 1, 1095 b 18-20, s. 12-3.

38 Örneğin Aristoteles'in mitolojistlere bakışı açıktır: "Ancak mitolojistlerin incelikleri ciddi bir inceleme zahmetine değmez. Biz daha ziyade kanıtlama yoluyla akıl yürütenlere bakalım"; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, III, 4, 1000 a 18-20, s. 174.

39 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 5, 1009 b 30-3, s. 219.

> *aynı şeyin hem var olduğu hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkansızdır.* Çünkü eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan düşüncelerimizin olması gerekir. İşte bundan dolayı her kanıtlama, sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir.[40]

Öyleyse bilinebilir varlığı bilebilir bir akıl vardır ve bu akıl sahip olduğu bilgi ve bilimleri yine belli bir tür doğaya sahip olan akıllara dil aracılığıyla bildirebilir. Bildirmenin, yani öğretmenin ilk aracı dildir.

3. Bildirebilir Dil

Zihinde olanlar dışarıdakilerin, dilde olanlar zihindekilerin, yazıda olanlar da dildekilerin sembolleridir.[41] Birden çok zihin tarzı olduğu gibi, her bir zihin tarzının da kendine göre bir iletişim tarzı vardır. Zihni çelişkilerle dolu bir sofist varlığa bakıp oradan kendince aldıklarını aldatma amaçlı olarak ifade ettiğinde felsefî değil, sofistçe bir dil kullanır. Sofist, varlığı olduğu şekliyle değil, kendi çelişik zihninin doğasınca talep edecek, bu talepleri neticesinde elde ettiği çelişkilerle, mal-mülk ve şöhret elde etme amaçlı olarak, burhanın *ta'lîm*inden geçmemiş zihinleri aldatmaya kalkışacaktır. Aldatmanın en önemli aracı ise dildir. Dolayısıyla filozofun dili sofistinkinden farklıdır. Diyalektikçi, retorikçi ve poetikacı da kendi amacına uygun bir dil kullanır.

Peki filozofun kullanacağı dil nasıl olmalıdır? Aristoteles'e göre felsefenin dilinde her bir sözcük tek bir manaya delalet etmek durumundadır. Bir sözcük birden fazla manayı ifade ediyorsa bunun farkında olunmalı, bu sözcük delalet ettiği manalara göre ayrı ayrı tanımlanmalı ve bu şekilde kullanılmalıdır. Filozof, kullandığı her bir sözcüğü tanımlamalı, sınırlamalı, tek bir anlamın ifade aracı olarak kullanmalıdır. Felsefenin dili çelişmez varlığı, felsefî akılda nasıl yansımışsa öylece dışa aksettirmelidir. Eğer dil belirgin olmazsa felsefî bir akıl yürütmeden bahsedemeyiz:

> (...) eğer bu sınırlar konulmaz ve kelimenin sonsuz anlamları olduğu söylenirse, herhangi bir akıl yürütmenin mümkün olamayacağı açıktır. Çünkü *tek bir anlam ifade etmemek, hiçbir anlam ifade etmemektir. Kelimelerin hiçbir anlam ifade etmemeleri durumunda da insanın gerek başka insanlarla gerekse kendi kendisiyle her türlü düşünce alışverişi ortadan kalkar. Çünkü tek bir şeyi düşünmediğimiz takdirde hiçbir şeyi düşünmemiz müm-*

••••••

40 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 3, 1005 b 23-35, s. 202.

41 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1, 16 a 3-8, s. 7.

kün değildir. Eğer düşünmemiz mümkünse o halde her şey için tek bir kelime kullanılabilir.[42]

O halde her kelimenin onlar tarafından anlaşılması ve onun bir şeyi; birçok şeyi değil, sadece tek bir şeyi ifade etmesi gerekir. *Eğer kelime aslında birçok şeyi ifade ediyorsa, açıkça onun onlardan hangisini ifade ettiğini belirtmek gerekir.*[43]

Aristoteles bu hususa *Analütika Hüstera*'da da değinmiştir. Buna göre burhanî konuşmalarda eşadlılıklara dikkat edilmeli; mümkün mertebe metafor, yani istiâre, teşbih kullanılmamalıdır.[44]

4. Bilinebilme, Bilebilme ve Bildirebilmenin Sebebi Olarak Tanrı

Aristoteles aynı konuyu farklı bilimlerde farklı cihetlerden ele alırken farklı değerlendirmelerde bulunabilmektedir. Bu inceliklerin farkına varılamazsa filozofun aynı konular hakkında bazen birbiriyle uyuşmayan kanaatlere sahip olduğu zannedilebilir. Aynı husus bilgi ve bilimin ilkesinin ne olduğu meselesinde de karşımıza çıkmaktadır. Sadece bilinebiliri esas alırsak bilginin ilkesinin bilinebilir varlık olduğunu söylememiz gerekir. Bilebilir olana odaklanırsak aynı şeyi onun için de söyleyebiliriz. Dahası bilebilir bir akla, felsefî bir doğaya sahip olan filozofu esas aldığımızda dahi duruma göre bilginin ilkesinin ne olacağına ilişkin soruya farklı cevaplar vermek mümkün olabilir. Baktığımız cihete göre bu ilkenin duyu olduğunu da, akıl olduğunu da düşünebiliriz. Nitekim Aristoteles, ileride ayrıca ele alacağımız üzere, *Analütika Hüstera* birinci makale on sekizinci fasılda doğuştan bir duyunun kaybının bir tür bilginin de kaybı olacağını ifade eder.[45] Aynı eserin ikinci makale on dokuzuncu meşhur faslında ise, bilgilerin ilkelere dayandığı, bilgilerin ilkesinin bilgi olamayacağı, bilginin ilkesinin ancak akıl olabileceği söyleniyor.[46] Anlatıyı uzatmak pekala mümkündür. Biz bilgi konusundaki ilke araştırmasını biraz daha ileriye götürebilir ve bütün bunların ilkesinin ne olduğunu sorabiliriz. Bu soruşturmanın sonunda bilgi ve bilimin, yani felsefenin ortaya çıkabilmesinin

••••••

42 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 4, 1006 b 3-11, s. 205-6.

43 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 5, 1062 a 14-6, s. 456.

44 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 13, 97 b 30-40, s. 238-40; *İkinci Çözümlemeler*, 71-2; *Kitâbu'l-Burhân*, 602-3.

45 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 a 38-40, s. 106; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

46 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 b 13-7, s. 260; *İkinci Çözümlemeler*, 67; *Kitâbu'l-Burhân*, 619.

nihai nedeninin de pek tabii ki Tanrı olduğu sonucuna varırız. Aristoteles *Eudemosa'a Etik*'te şöyle diyor:

> İmdi akletmenin ilkesi akıl değil; düşünmek istemenin ilkesi de düşünmek istemek değil. Talih dışında ne kalıyor? Dolayısıyla her şey talihe mi dayanacak? Yoksa onun dışında başka bir başlangıcı olmayan bir ilke var da, o bu nitelikte olmasından ötürü, böyle bir etki gösterebilen bir şey mi? Araştırdığımız bu şey, nefste hareketin ilkesinin ne olduğu. Demek ki şu açık: Nasıl ki *bütün* içinde hareketin ilkesi Tanrı ise burada da öyle. Nitekim bizdeki tanrısal şey bir biçimde her şeyi hareket ettirir, akletmenin ilkesi akıl değil, daha güçlü bir şeydir. *Öyleyse hem bilgiden (epistêmê) hem de akıldan (nous) daha güçlü olan şey, Tanrı'dan (theos) başka ne olabilir.*[47]

C. Bilgi Türleri

Aristoteles *Analütika Hüstera* ikinci makale birinci fasılda dört tür araştırmanın (*zêtein: taleb*) söz konusu olduğundan ve bu dört tür araştırma sonucunda dört tür bilginin (*epistêmê: ilm*) elde edileceğinden bahsetmiştir. Birinci makale birinci fasılda ise *önmarifet*in ve dolayısıyla da önbilginin biri varlığı, diğeri neliği bildiren iki tarzının olduğu söylenmiştir. Özellikle Arapça mantık geleneğinde oturmuş bir ayrım ile *marifet*in tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayrıldığını biliyoruz. Aristoteles'in birinci makale birinci fasılda ifade ettiği varlık ve neliğe ilişkin *marifet* tasdik ve tasavvuru ifade etmektedir. Öyleyse *önmarifet* ve *önbilgi* üzerinden düşündüğümüzde, iki tür bilgi mi söz konusu olacaktır? Buradaki tasdik kıyas için bir *önbilgi* mesabesindedir. Sonraki gelenekte tasdik, kıyası ve kıyasî sanatları da içine alacak şekilde genişletilmiştir. Ancak önbilgi olması bakımından neliği veren tasavvur ile varlığı veren tasdik henüz kıyasın bir parçası olmadıkları bir durum için ifade edilmektedir. Dolayısıyla tasavvur ve tasdik şeklindeki *marifet*in ikili ayrımı ile Aristoteles'in ikinci makale birinci fasılda anlattığı *bilgi*nin dörtlü ayrımı arasında bağlantı kurmak gerekmektedir. Şimdi önce dört tür bilginin, ardından iki tür *önmarifet* ve *önbilgi*nin ifade edildiği pasajları görelim, sonra bunlar arasında ilişki kurmaya çalışalım.

> Araştırdıklarımız (*ta zêtoumena: el-eşyâu'lletî natlubuhâ*) sayıca bildiklerimize eşit. Araştırdıklarımız dört türlüdür: Olanın olduğu (*to hoti: ennehû yûced*), niçin olduğu (*to dioti: limâzâ*), var olup olmadığı (*ei estin: in kâne*

47 Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, VIII, 1248 a 21-9, s. 242-5.

> *mevcûd*), ne olduğu (*ti estin: mâ hüve*). Sayısal bir çoklukta saptadıklarımızın "şu" belirli şey mi yoksa "bu" belirli şey mi olduğunu araştırdığımızda, sözgelişi Güneş'in tutulup tutulmadığını araştırdığımızda *olanı* araştırırız. Kanıtı şu: Güneş'in tutulduğunu bulguladığımızda araştırmamızı sona erdiririz; dahası tutulduğunu baştan biliyorsak tutulup tutulmadığını araştırmayız. Olanın olduğunu bildiğimizde "niçin"ini araştırırız; sözgelişi Güneş'in tutulduğunu ve yerin sarsıldığını araştırırız. İmdi bunları böyle, kimi şeyleri ise başka bir yolda araştırırız, sözgelişi "Kentauros"un veya "Tanrı"nın varlığını; diyesim, nesnenin ak olup olmaması değil, *mutlak anlamda* (*haplôs: 'ale'l-ıtlâk*) var olup olmaması. Nesnenin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu araştırırız, "Tanrı nedir?" veya "İnsan nedir?"[48]

Şimdi ise iki tür *önmarifet*in olduğu söylenen kısmı görelim:

> Zorunlu önmarifetin iki tarzı var: Kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli.[49]

Alıntıları beraber düşündüğümüzde burhan söz konusu olduğunda dört tür bilgi ve iki tür önbilgi vardır dememiz gerekecektir. Önbilgi ile bilgi aynı değildir. Önbilgi kıyasın parçaları, vaz edilen parçaları olması bakımından bilgiyi ifade etmektedir. Aristoteles önbilginin iki tarz olduğunu söylerken öncüllerdeki lafızların basit halde, yani bileşime girmemiş oldukları halde delalet ettikleri manaların bilinmesi ile manaları bilinen lafızların bileşimi ile elde edilmiş olan öncüllerin bilinmesini ifade etmiştir. Varlık bilgisi bir konunun mutlak anlamda olup olmadığını ya da varlığı kabul edilmiş bir konuda bir şeyin olup olmadığını ifade ederken, nelik bilgisi bir lafzın delalet ettiği şeyin ne olduğunu bize bildirir. Önbilginin bu iki tarzının her biri de burhanî kıyasın ilkeleri, özel anlamda da tezleri olacaktır. Önbilginin iki tarz olması ile bilginin dört tarz olması arasındaki ilişkiyi böylece kurabiliriz. Her ne zaman bir burhan söz konusu olursa, tanım, kıyasta vaz edilen tez olur, önerme de yine ya tez ya hipotez ya aksiyom ya da burhanî kıyastan gereken bir sonuç olur. İşte burhanî kıyas bu parçalarla kurulduğunda devreye diğer bir bilgi daha girer ki, bu da nedenin bilgisidir. Araştırılanlardan, talep edilenlerden bir diğeri de kıyasın öncüllerini birbirine bağlayan orta terimdir. Orta terim

•••••

48 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 23-35, s. 174; *İkinci Çözümlemeler*, 53; *Kitâbu'l-Burhân*, 549-50.

49 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, 71 a 12-3, s. 24-6; *İkinci Çözümlemeler*, 9; *Kitâbu'l-Burhân*, 426.

sonuç önermesinin yükleminin konusunda olup olmamasının nedenini gösterir. Bu durumda kıyasın henüz bir parçası olmamış olan tasavvur ve tasdik şeklindeki iki tür *marifet*e, kıyası göz önünde bulundurduğumuzda, niçini de ekleriz. Ayrıca tasdik de kendi içerisinde ikiye ayrılıyordu. Birincisi şeyin mutlak anlamda olup olmadığını tasdik, ikincisi ise var olduğu kabul edilen bir şeyde bir şeyin olup olmadığını tasdiktir.

Öyleyse dört tür bilgi varken, iki tür önbilgi vardır. Birincisi bir lafzın neye delalet ettiğinin bilinmesi ki, bu tanım konusuna girmektedir, ikincisi ise varlık bilgisidir. Bu ikincisi kendi içerisinde ikiye ayrılır. Birincisi, bir şeyin mutlak anlamda olup olmadığının bilgisi, ikincisi ise var olduğu kabul edilen bir şeyde bir şeyin olup olmadığının bilgisi. Bu önmarifetler kıyasta ya bir terimin ne olduğunu ifade ederler ya da varlık bildirirler. Bunların burhanî kıyasta bir araya gelmesiyle birlikte bu defa dördüncü bir bilgi söz konusu olur ki, bu da nedenin bilgisidir. Neden bilgisi bir şeyin olup olmamasının ya da bir şeyde bir şeyin olup olmamasının nedenini ifade eder. Dört araştırmadan ikisi olan mutlak varlık ya da tikel anlamda varlık araştırmasını teke indirgeyerek buna varlık araştırması demek ve bilginin üç tür olduğunu ifade etmek de mümkündür.

II. Burhan

Buradaki başlığımızı, kitabın birinci makalesinin temel konusu olarak kabul edilen "burhan" terimi ile ifade etmeyi uygun bulduk. Bu başlık altında önce burhanı tanımlayıp onun ne olduğunu öğreneceğiz. Zira şeyleri araştırmaya öncelikle onların ne olduklarını ortaya koyarak devam etmek gerekir. Ardından tanımlamış olduğumuz bütünün parçalarını göstecek, onu analiz edeceğiz. Bir sonraki adımda, burhanın parçaları olan öncüllerin zorunluluğunu araştıracağız. Bu araştırmanın hemen devamında burhan sınıflarını incelemeye geçebilir ve burhanî kıyas araştırmasına devam edebilirdik, ancak biz bilimlerdeki burhanların öncüllerine ilke denmesi ve burhanî kıyasın parçaları ve parçalarının parçalarıyla ilgili olması nedeniyle bilimlerin konu, ilke ve meseleleri ile devam etmeyi tercih ettik. Bu terimler, ileride Fârâbî'nin burhan teorisini incelerken de göreceğimiz üzere, bilgi teorisi yanında, hatta ondan daha ziyade bilim teorisi ile ilgilidir. Terimlerin bilim kuramıyla olan bağlantılarını Fârâbî belirginleştirmiştir. Devamındaki iki altbaşlıkta burhan sınıflarını ve burhanlar arasındaki üstünlük durumlarını inceleyeceğiz. Buraya kadar

olan kısımda burhan terimi etrafında Aristoteles'in öncelikle bilgi, ikincil olarak da bilim kuramını görmüş olacağız. Muallim-i Evvel bilgiyi bilen kişinin, bilginin yanında zannı ve yanılgı ile bilgisizliği de bilmesi gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı zannı ve bilgisizlik ile yanılgıyı da incelemek gerektiğini düşündük ve bu konuyu asıl konu olan bilgi ve bilim incelemesinden sonraya almayı uygun bulduk. Buradaki son başlığımız ise bilimler taksimi ve bilimlerde burhanîlik ve kesinlik üzerine olacaktır.

A. Burhanın Tanımı

Aristoteles *Analütika Hüstera*'da burhanı şöyle tanımlıyor: "Burhan zorunlu öncüllerden oluşan kıyastır (*eks anankaiôn ara süllogismos estin hê apodeiksis: el-burhân izen hüve kıyâs yekûnu an mukaddimât zarûriyye*).[50] Burhan bir türdür, burhan türünün cinsi kıyastır. Burhanı diğer kıyas türlerinden ayıran faslı ise öncüllerinin zorunlu olmasıdır. Aristoteles'e göre burhanî kıyasın en üstün özelliğinin zorunluluk olduğu açıktır. Burhanın tarifi olarak alınabilecek bir diğer ifade ise şöyle "Burhan dediğim bilgi veren bir kıyastır (*apodeiksin de legô süllogismon epistêmonikon: ve a'nî bi'l-burhân el-kıyâse'l-mü'telef el-yakînî*), bilgi veren dediğimse, ona göre bilgiyi edinmemizi sağlayandır (*epistêmonikon de legô kath hon tô ekhein auton epistametha: ve a'nî bi'l-mü'telefi'l-yakînî ellezî na'lemuhû bimâ hüve mevcûd lenâ*)."[51] Burada burhanın öne çıkarılan özelliği bilgi vermesidir. Kanaatimizce "zorunluluk", "bilgi vermek"ten daha önce gelir. *Topika*'da ise "Burhan ilk doğru öncüllerden ya da bilgisinin ilkesi ilk doğru öncüllerden olan öncüllerden oluşan kıyastır"[52] deniyor. Bu cümle, daha ziyade betim gibi duruyor, ancak zorunluluk teriminin daha iyi anlaşılması bakımından yararlıdır. Kısacası ilk ifadeyi burhanın tanımı olarak almak uygundur. Diğer ifadeler ise burhanın farklı niteliklerinin tanınması açısından yararlıdır.

B. Burhanın Yapısı: Burhanî Kıyas ve Parçaları

Burhanî kıyasın yapısal analizi, diğer mukayyed kıyaslarda da olduğu gibi, mantık biliminin ilk üç kitabındaki konuların burhan bağlamında in-

••••••

50 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 24-5, s. 42; *İkinci Çözümlemeler*, 14; *Kitâbu'l-Burhân*, 441.

51 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 71 b 18-20, s. 30; *İkinci Çözümlemeler*, 10; *Kitâbu'l-Burhân*, 429-30.

52 Aristoteles, *Topika* (nşr. Forster), I, 1, 100 a 27-30, s. 272; *Topikler*, 3-4; *Kitâbu'l-Cedel*, 635.

celenmesiyle mümkündür. Mantıktaki ilk üç kitap sadece burhanın değil, diğer kıyas türlerinin yapısını da barındırdığı için, biz burada bu kitapların konuları olan kategorileri, önermeleri ve kıyası bizzat bu konuları konu edinen kitaplardaki gibi mutlak olarak değil, burhanla kayıtlayarak, sadece burhanın yapısı bağlamında ele alacağız. İleride de göreceğimiz gibi, burhanın yapısına dair ayrıntılı analizleri ve konular arasındaki bağlantıları Fârâbî ortaya koyacaktır. Bu anlamda Aristoteles'te burhanın yapısal bir incelemesini yapma düşüncesine bizi sevk eden metinler başta Fârâbî'nin metinleridir.[53]

Burhanın cinsi olan kıyası tanımlayarak başlayalım. "Kıyas, kendisinde birden çok şey vaz edildiğinde bu vaz edilenlerin kendilerinden zorunlu olarak başka bir şeyin lazım geldiği bir sözdür."[54] Kıyasta kabul edilen şeyler öncüller, bu kabul edilenlerden zorunlu olarak çıkan ise sonuçtur. Hem öncüllerin her biri hem de sonuç bir önermedir. "Öncül, bir şey için bir şeyi olumlayan ya da bir şeyden bir şeyi olumsuzlayan sözdür."[55] Hem öncüller hem de sonuç birer önermedir ve kıyas önermelerden oluşur. Önermelerde kendisi için bir şeyin olumlandığı, bir şey için olumlanan, kendisinden bir şeyin olumsuzlandığı ve de kendisi bir şeyden olumsuzlanan şeylerin her biri ise bir kategorinin altına girer. Dolayısıyla önermeler kategorilerden oluşur. Öyleyse burhanî kıyasın en küçük parçaları kategorilerdir. Burhanî kıyasın yapısını incelemek kıyası, kıyası incelemek önermeleri, önermeleri incelemek ise kategorileri incelemeyi gerektirmektedir. Bundan dolayıdır ki Aristoteles mantık bilimini *Kategoriler* kitabı ile başlatmaktadır.

1. Burhanî Kıyasın Parçaları Olarak Kategoriler

"Kategoriler" kelimesi Yunanca *katêgoreô* fiilinden türetilmiş bir isim olan *katêgoria*nın çoğulu olan *katêgoriai* kelimesinden dilimize nakledilmiştir. *Katêgoreô* fiili "bir şeye karşı söylemek", "hakkında konuşmak", "iddia etmek"; *katêgoria* ise "söyleme", "yükleme" anlamına delalet etmektedir.[56] *Katêgoria* ve çoğulu *katêgoriai* kelimeleri Arapçaya "söyle-

53 İlk üç kitap Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın, İbn Rüşd'ün ve Philoponus'un da dediği gibi sonraki kitaplar için ortak olan kitaplardı; bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 31; Philoponus, *Ioannis Philoponi in Aristotelis*, 1-2; Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*, 15-6; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 4.

54 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 b 18-20, s. 10-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 184.

55 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 15-6, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

56 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 366.

nen" ve "söylenenler" anlamında *mekûl* ve *mekûlât* diye çevrilmiştir. Aristoteles'in *Katêgoriai* kitabının Arapça adı da hepimizin bildiği üzere *Kitâbu'l-Mekûlât*'tır. *Katêgoria* "bir şeyde bulunan", "bir şeyde olan", "bir şeye söylenen", "bir şeye yüklenen" gibi anlamlara gelmektedir.[57] Kısaca *katêgoriai*nın "yüklemler" anlamına geldiğini söyleyebiliriz. *Kategoriler*, öncelikle kendisinden sonraki bütün kitaplarda kullanılacak olan önermelerin konularına yüklenen yüklemleri ele almaktadır. *Kategoriler*'in mantıkta ilk kitap olmasının nedeni, bunların mantık biliminin sonraki kitaplarında, sonra da varlık cinslerinin her biri hakkında elde edilen burhanî bilimlerin her birinde kullanılacak kıyaslardaki önermelerin konu ve yüklemlerini teşkil edecek olmasıdır.

Aristoteles söylenenlerden bazısının telifle (*kata sümplôken: bi-te'lîf*) bazısının da telifsiz olarak (*aneu sümplokês: bi-gayr te'lîf*) söylendiğini ifade ediyor. "İnsan koşuyor" telifle söylenir, "insan", "koşuyor" ise telifsiz söylenir.[58] Aristoteles telifle söylenmeyenleri, yani kategorileri tek tek saymaktadır.[59] Buna göre kategoriler ya cevhere (*ousia: cevher*) ya kaça (*poson: kem*) ya nasıla (*poion: keyfe*) ya göreliye (*pros ti: izâfe*) ya neredeye (*pou: eyne*) ya ne zamana (*pote: metâ*) ya konuma (*keisthai: mevzû'*) ya sahip olmaya (*ekhein: lehû*) ya etki etmeye (*poiein: yef'alu*) ya da etkilenmeye (*paskhein: yenfa'ilu*) delalet edenlerdir.[60] Filozof *Topika*'da da kategorilerin sayısının on olduğunu söyleyip bunları tek tek saymakta, bilimlerde mesele olan yüklemlerle bu yüklemlerin kabul edilen türde olup olmadığını kendilerine dayanarak burhanla kanıtlayacağımız öncüllerin yüklemlerinin, yine nelikte araştıracağımız yüklemlerin sayılarının dört olduğunu söylemektedir. Ardından filozof bu yüklemleri tanım (*horismos: hadd*), cins (*genos: cins*), hâssa (*idion: hâssa*) ve araz (*sümbebêkos: araz*) diye saymakta ve bu dört yüklemin *Kategoriler* kitabında ele alınan on ka-

•••••

57 Kelimenin anlamları için yine bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 197; *Kategoriler*, 5, 2 a 21, s. 3; 34-5, s. 4; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 41; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", 269.

58 Aristoteles, *Katêgoriai: Kategoriler*, 1, 1 a 16-9, s. 1; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 27.

59 Fârâbî *Katêgoriai*'de kategorilerin, yalın olarak (*alâ infirâdihî*) zikredildiğini, olumlama ve olumsuzlama ile söylenmediklerini, olumlama ve olumsuzlamanın bu kategorilerin birbirlerine telifi ile oluştuğunu ifade ediyor; bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 6.

60 Aristoteles, *Kategoriler*, 4, 1 b 25-30, s. 3; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 38. Yine kategorilerin sayımı için bkz. *Analütika Hüstera*, I, 22, 83 a 21-4, s. 120; 83 b 16-8, s. 122; *Metafizik*, V, 7, 1017 a 24-6, s. 252-3; VI, 2, 1026 a 34-6, s. 298.

tegoriden hangisine girdiğini inceleyeceğini ifade etmektedir.[61] Muallim-i Evvel tanım, cins, hâssa ve arazın daima bu on kategoriden birinin altına gireceğini belirtir. Çünkü diyor Aristoteles, bu dört şeyden alınan –yani bu dört şeyin yüklem yapıldığı da diyebiliriz– bütün öncüller ya şeyin neliğine ya nasıla ya kaça ya da diğer kategorilerden birine delalet eder.[62]

Telife girmeden, yani müfred, yalın olarak söylenenler olan kategoriler olumlama (*katafasis: îcâb*) ya da olumsuzlama (*apofasis: selb*) ile söylenmezler.[63] Olumlama ve olumsuzlama bunların birbirleriyle telifi, bileşimi neticesinde ortaya çıkar. Çünkü her olumlama ve olumsuzlama doğru (*alêthês: sâdıka*) ya da yanlış (*pseudês: kâzibe*) olur. Ancak yalın olarak söylenenlerin hiçbiri ne doğru ne de yanlıştır.[64] "İnsan canlıdır", "İnsan canlı değildir" şeklindeki sözlerin ilkinde "canlı" terimi "insan" terimi için olumlanmış, ikincisinde ise insandan olumsuzlanmış olarak bir telif oluşturulmuştur. Ancak "insan", "ak", "canlı" terimlerinde telif söz konusu değildir.[65] İşte *Kategoriler* kitabı bileşimle, telifle söylenmeyen, dolayısıyla olumlama ve olumsuzlamanın kendileri için söz konusu olmadığı kategorileri ele alır. Burada telife girmemeleri bakımından ele alınan kategoriler *Peri Hermêneias*'ta telife girmesi bakımından ele alınacaktır.

Telife girmemiş söylenenleri Aristoteles cevher[66] ve arazlar olarak anlatmaktadır.[67] Aristoteles var olanlardan bazılarının (*tôn ontôn: mevcûdât*) bir konuya (*kath hüpokeimenou: 'ale'l-mevzû'*) söylendiğini ama bir ko-

••••••

61 Aristoteles, *Topika* (nşr. Forster), I, 9, 103 b 5-6, s. 292; *Topikler*, 16; *Kitâbu'l-Cedel*, 650.

62 Aristoteles, *Kitâbu'l-Cedel*, 650; *Topikler*, 16.

63 Aristoteles, *Kategoriler*, 4, 1 b 25-2 a 10, s. 3; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 38-9. Burada metnin Arapça neşrindeki ifadeyi esas aldık. Metnin Yunancasında sadece olumlama anlamına gelen *katafasis* geçmektedir. Arapça çeviride ise hem *îcâb* hem de *selb* kullanılmıştır. Arapça çevirinin neşrinin ilgili sayfasındaki altı numaralı dipnotta da belirtildiği gibi, çeviride esas alınan diğer yazmada *bi-selb* ifadesi kullanılmıştır. Muhtemelen *bi-selb* ifadesinin kullanıldığı yazmada mana göz önünde bulundurularak bir ekleme yapılmıştır. Bu ilave anlamca doğrudur. Metnin Türkçe çevirisinde *katafasis* ifadesi yine anlam esas alınarak "önerme" diye çevrilmiştir. Arapça çeviride anlamca uygun bir ilave vardır. Türkçe çeviride ise çevirmen olumlamanın yapıldığı sözün adını esas alarak önerme kelimesini tercih etmiştir.

64 Aristoteles, *Kategoriler*, 4, 2 a 5-10, s. 3; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 39.

65 Aristoteles, *Kategoriler*, 4, 2 a 9-10, s. 3; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 39.

66 Cevherin lügat anlamları için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V, 8, 1017 b 10-23, s. 254.

67 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 3, 1060 b 30-40, s. 453.

nuda (*en hüpokeimenô: fî mevzû'in mâ*) olmadığını, bazılarının bir konuda olduğunu ama konuya söylenmediğini, bazılarının hem bir konuda olduğunu hem de bir konuya söylendiğini, bazılarının ise ne bir konuda bulunduğunu ne de bir konuya söylendiğini dile getirmektedir.[68] Fârâbî, Aristoteles'in konunun zatını bildiren tümel yüklemi "konuya söylenen (*el-mekûl alâ mevzû'*)", konunun zatı dışında başka bir şeyi bildiren tümel yüklemi "konuda söylenen (*el-mekûl fî mevzû'*)" diye isimlendirdiğini belirtir. Buna göre onlardan bazısı asla konuda değildir, konu üzerine olur ki, bu tümel cevherdir (*külliyyü'l-cevher*); bazısı hem konu üzerinedir ve hem bir konudadır ki, bu tümel arazdır (*külliyyü'l-araz*); bazısı konudadır, konu üzerine değildir ki, bu tekil arazdır (*şahsü'l-araz*); bazısı da ne konuda ne de konu üzerinedir ki, bu da tekil cevherdir (*şahsü'l-cevher*).[69] Aristoteles ilk olarak ve gerçek anlamda cevher olanın ne bir konuya söylenen ne de bir konuda söylenen cevherler, yani birinci cevherler olduğunu ifade etmekte ve cevherleri birinci cevherler (*prôtôs ousiai: cevâhir üvel*)[70] ve ikinci cevherler (*deuterai ousiai: cevâhir sâniye*)[71] şeklinde ikiye ayırmaktadır. Fârâbî tekil cevherlerin birinci cevherler, tümel cevherlerin ise ikinci cevherler olduğunu söylemektedir.[72] Ötekilerin hepsi ya ilk cevherlere yüklendiği ya da onlarda olduğu için, ilk cevherler olmaz ise başka bir şeyin olmasından bahsedilemez.[73] İkinci cevherler tür ve cinslerden oluşur ve ikinci cevherler arasında da birinci cevherlere yakınlığı nedeniyle türler cinslerden daha çok cevherdir.[74] İlk cevherler diğerleri için konudur ve diğerleri onlara yüklenir ya da onlarda bulunurlar. Bu nedenlerden dolayı ilk cevherler en çok cevher olanlardır (*malista ousiai: evlâ ve*

••••••

68 Aristoteles, *Kategoriler*, 1, 1 a 20-1 b 10, s. 1-2; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 27-34.

69 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 90.

70 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 2 a 11, 14-5, s. 3; 34-5, s. 4; 3 a 7-10, s. 6; *Kitâbu'l-Mekûlât*, s. 41. Birinci ve ikinci cevher için yine bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V, 1017 b 24-6, s. 254-5.

71 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 2 a 14-6, 2 b 7, s. 5; 3 a 7-10, s. 6; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 5; 3 a 8-10, s. 43. Aristoteles eskilerin fiziksel cevheri aradıklarını, Platoncuların ise tümeli cevher olarak kabul ettiklerini belirtip üç tür cevherin olduğunu ifade etmektedir. Bunlar duyusal olup oluş ve bozuluşa uğrayan cevherler, duyusal olup ezelî ve ebedî olan cevherler ve hareketsiz cevherdir; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1069 a 15-1069 b 8, s. 484-5.

72 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 91.

73 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 2 b 4-8, s. 5; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 41.

74 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 2 b 29-32, s. 6; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 42.

ehakk bi-en yûsafe cevheren).[75] İkinci cevherlerden tür tekile, cins ise hem türe hem de tekile yüklenir.[76] Aristoteles ilk cevherlerin en çok cevher olduğunun açıkça bilindiğini, ancak ikinci cevherlerin doğrudan belirli bir şeyi belirtmiyormuş gibi göründüğünü ifade etmektedir.[77]

Aristoteles kategoriler anlatısını *Analütika Hüstera*'da da, ancak bu defa burhan cihetinden ele almaktadır. *Analütika Hüstera*'nın birinci makalesinin üç, on bir, on iki, on dokuz, yirmi, yirmi bir ve yirmi ikinci fasılları ile ikinci makalenin on üçüncü faslında bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak kategorilerden bahsedildiği görülmektedir. Aristoteles bu fasıllarda burhan için ve tümeller için Platoncu idealara gerek olmadığını; burhanın üç terimden oluşup büyük terim ve küçük terim gibi orta terimlerin de yukarıya ve aşağıya doğru sonsuzca ilerlemesinin mümkün olmadığını; sonlu terimlerin telifiyle elde edilen burhanın öncüllerinin de terimleri gibi sonlu olduğunu; olumlu burhanların terim ve öncülleri gibi olumsuz burhanların terim ve öncüllerinin de sonlu olduğunu; ilkeler olmadan burhanların olamayacağını; bilgi ilkelerinin olabilmesi için terimlerin ve öncüllerin sonlu olması gerektiği ve varlık bildiren bilgi ilkeleri gibi nelik bildiren bilgi ilkelerinin de olduğunu tekrar tekrar ve ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır.[78]

Fârâbî'nin de dediği gibi kategoriler *Analütika Hüstera*'da *Katêgoriai*'dekinden farklı olarak burhanî kıyasın öncüllerinin parçalarının kaim ve mevcut doğalar olmaları cihetinden araştırılmaktadır.[79] Ayrıca Fârâbî *Topika*'da, ondan önce de *Analütika Hüstera*'da Aristoteles'in öncülleri, parçası olan cevhere, yine parçası olan niceliğe, niteliğe ve diğer kategorilere bölümlediğini; yüklemlerin sonsuzca gitmediğini açıklamak istediğinde ise bunu *Katêgoriai*'de ortaya koyduğunu bildiriyor.[80] Anlaşıldığı üzere, kategoriler mantık biliminin farklı kitaplarında farklı cihetlerden ele alınmaktadır. Mantık biliminde kendine mahsus bir incelemenin konusu yapılan kategoriler *Metafizik*'te ise var olması bakımından varlığın incelenmesi cihetinden ortaya konulacaktır.

•••••

75 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 2 b 15-8; 37-40, s. 6; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 42, 43.

76 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 3 a 37-40, s. 7; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 44.

77 Aristoteles, *Kategoriler*, 5, 3 b 14-21, s. 8; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 45.

78 Burada tekrara düşmemek adına konuyu anahatlarıyla anlattık. Fasıl numaralarını zikretmemiz sebebiyle, anlatılarımız için ayrıca dipnot vermeye gerek duymadık.

79 Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 5.

80 Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 5.

Görüldüğü gibi, kategoriler burhanî kıyasın en küçük parçalarıdır, burhanî kıyastaki her bir terim bir kategorinin altına girer. Kategoriler bir cevher ve dokuz arazdan oluşur. Hem cevher hem de araz tekil ve tümeldir. İlk kitapta ortaya konulan kategoriler teorisi zihinlerimizi en baştan varlıkla karşılaştırmakta ve önerme, kıyas ve burhanın kendisinden oluştuğu en küçük parçaları bizlere öğretmektedir. Arazlara yükleme yapılamaz; bir ilk konu vardır. İlk konu tekil cevherdir. Diğerleri bu ilk konuya yüklem olurlar. Birinci cevherler ikinci cevherlerden daha çok vardır; ikinci cevherlerden birinci cevherlere yakın olanlar daha çok vardır. Tümeller dış dünyada bulunan tekil cevherlere dayalı olarak zihnimizde oluşur. Tümellerden bahsedebilmek için Platon'un (ö. MÖ 347) idealar öğretisine ihtiyacımız yoktur. Burhan teorisine göre varlık cinslerinin bilgilerini ve bilimlerini elde ederken bütün bir araştırma varlığını kabul ettiğimiz varlık cinsindeki yüklemleri, yani kategorileri aramak ve bulmaktır.[81] Bu yüklemlerden zatî olanları ararız, zatî olmayanları, yani arazî olanları değil. Bu zatî yüklemler de ya şeyin neliğinde içkin olan fasıl ve cinstir ya da şeyi kendi neliğinde bulunduran zatî arazdır. Zatî yüklemlerini aradığımız konu ise yine tekillere dayalı bir tümel olan türdür. Dolayısıyla burhan teorisi bizlere varlığı zihnimizle kuşatmanın yolunu öğretmekte, bunun için varlığını kabul ettiğimiz tümel olan türün zatî yüklemleri olan fasıl, cins ve hâssasını (zatî araz) nasıl arayıp elde edeceğimizi göstermektir. Tekilinden hareketle elde ettiğimiz ve varlığını kabul ettiğimiz tür de, bu türe yüklenen zatî yüklemler de bir kategori olmaktadır. Burhan beş tümelden sadece zatî olmayan arazı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü zatî olmayan arazın bilgisi olmaz.

2. Burhanî Kıyasın Parçaları Olarak Önermeler

Aristoteles *Peri Hermêneias*'ta basit hükmü (*haplê apofansis: hükm basît*),[82] basit hüküm bildiren sözü (*logos apofantikos: kavl câzim*) ele alır.[83] Buradaki "basit (*haple: basît*)" isimlendirmesi hüküm bildiren sö-

•••••

81 Aristoteles öncül ve meselelerde araştırılan dört yüklem olan tanım (filozof *hadd* ile faslı kastetmiştir), cins, hâssa ve arazın *Kategoriler*'deki on kategoriden hangisine girdiğini inceleyeceğini ifade etmektedir; bkz. Aristoteles, *Topikler*, 15-6.

82 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 5, 17 a 20, s. 12-3; *Kitâbu'l-İbâre*, s. 116.

83 Türkçe çeviride "bildirsel tam deyim" ifadesi kullanılmıştır; bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 5, 17 a 8, s. 10-11; *Kitâbu'l-İbâre*, 114. Fârâbî de *Peri Hermêneias*'ın basit yüklemli hükümsel sözü (*el-kavlü'l-câzimü'l-hamliyyü'l-basît*) ele aldığını belirtmektedir; bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 1.

zün bunların telif edilmesiyle oluşan mürekkep bir söz (*logos sünthetos: el-kavü'llezî sâre mürekkeb*)[84] olmadığını, yani bir kıyasın parçası olmadığını ifade için seçilmiştir. Dolayısıyla genel anlamda kıyas, özel anlamda da burhanî, cedelî, sofistik, hatabî ya da şiirî kıyasın ve bu kıyasların bir türü ile gerek matematiksel gerek fiziksel gerek metafizik gerek ahlakî gerekse de siyasî varlık alanlarında ya da amelî sanatlardan birinde kullanılması bakımından olsun, yalın önerme bunların hepsi için ortaktır. Biz ise önermeyi konumuz gereği yalın değil, burhanî kıyasın bir parçası olması bakımından ele almak durumundayız. Önermeler de burhanî kıyasın kategorilerden sonra gelen ve kategorilerden oluşan parçalarıdır. Önermeler burhanî kıyasın bir parçası olduğunda burhanın öncülleri ve öncüllerinden çıkan sonucu olacak, dolayısıyla yine burhanî kıyasın öncülleri olan önermeler farklı itibarlarla bazen ilke, bazen tez, bazen hipotez, bazen müsâdere olarak burhanî kıyasta farklı roller üstlenecektir.[85] Burhanî kıyas, önermeler öğretisinde anlatılanlardan zorunlu ve tümel olanları kendine mal edecek, diğer anlatıları ise cedele, safsataya, retoriğe ve şiire bırakacaktır.

Burhanî kıyas önermelerin telifi, önermeler ise kategorilerin telifi ile elde edilir. Burhanın terimleri kategorilerden oluşuyor ise önermelerin konu ve yüklemleri de doğal olarak kategorilerden oluşuyor demektir. Önermede kategorilerin telifi söz konusu olmakta ve telife girmeden söylenenler dediğimiz kategoriler bu defa telife girerek söylenenler halini almaktadır. Telifle birlikte doğrulama ve yanlışlama söz konusu olur. Aristoteles doğrulama ve yanlışlamanın telifin iki tarzı olan birleştirme (*sünthesin: terkîb*) ve ayırmada (*diairesin: tafsîl*) olduğunu söyler.[86] Filozof birleştirme ve ayırma diyerek ifade ettiği manayı bazen olmak (*einai: vücûd*) ve olmamak (*mê einai: gayr vücûd*),[87] bazen olma (*estin: mevcûd* ya da *hüve*) ve olmama (*mê estin: gayr mevcûd* ya da *leyse hüve*),[88] bazen bulunma (*hüparkhein: mevcûd*) ve bulunmama (*mê hüparkhein: leyse bi-mevcûd*),[89] bazen olumlama (*katafasis: îcâb*) ve olumsuzlama (*apofa-*

••••••

84 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 5, 17 a 22, s. 12-3; *Kitâbu'l-İbâre*, 116.

85 Önermelerin kıyastaki rollerine göre aldıkları isimleri ileride inceleyeceğiz.

86 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1, 16 a 12-3, s. 6-7; 8, 18 a 23-5, s. 18-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 104.

87 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1, 16 a 17-8, s. 6-7; *Kitâbu'l-İbâre*, 105.

88 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 3, 16 b 22, s. 10-1, 16 b 29, s. 10-1; *Kitâbu'l-İbâre*, 111, 113.

89 Bu kullanıma örnek için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 7-8, s. 98; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 486.

sis: selb),[90] bazen yükleme (*katêgoreisthai: mahmûl*) ve yüklememe (*mê katêgoreisthai: leyse bi-mahmûl*),[91] bazen de olumlayıcı (*katafatikos: mûcib*) ve olumsuzlayıcı (*apofatikos: sâlib*)[92] lafızlarıyla da ifade etmektedir. Aristoteles telifin bu iki türüne farklı itibarlar dolayısıyla farklı isimlerle delalet etmiştir.

Peri Hermêneias'ta kıyasın bir parçası olmayan, basit olan hüküm bildiren sözün ele alındığını söyledik. Basit hüküm için filozof *haplê apofansis* terimini kullanıyordu. Türkçede "önerme", Arapçada ise *kaziyye* lafızlarıyla delalet edilen manayı göstermek için Aristoteles özel bir lafız kullanmamıştır. Aristoteles'in bu kitapta önerme için seçtiği kullanım "hüküm bildiren söz" anlamındaki *logos apofantikos*tur (*kavl câzim*).[93] Büyük usta burada *apofansis*i (*hükm*)[94] zihnin bağlama işlemine, *logos*u (*kavl*) ise zihnin yaptığı bağlama işleminin dil ile ifadesine delalet için kullanmış olmalıdır.[95] Dolayısıyla *logos apofantikos* yani "hüküm bildiren söz" Arapçada *kaziyye*, Türkçe'de ise önerme sözcükleriyle ifade ettiğimiz kelimelerin karşılığıdır.

Araştırmamıza *logos apofantikos*un tanımıyla devam edelim. *Peri Hermêneias*'ta tam bir tanım cümlesiyle karşılaşmıyoruz: "Ancak hepsi değil, yalnızca doğruluk ya da yanlışlık taşıyanlar hükümsel söz olur (*apofantikos de ou pas, all' en hô to alêtheüein ê pseüdesthâi hüparkhei: fe-leyse küllü kavl fe-câzim ve inneme'l-câzim el-kavl ellezî yûced fîhi's-sıdk ve'l-kizb*)."[96] *Analütika Protera*'da öncül için yapılan tanımı burada önermenin tanımı için kullanabiliriz. Nitekim öncül önermedir. Önermeye öncül denilmesinin nedeni, önermenin kıyasın parçası olmasıdır. *Analütika Protera*'daki tanım şöyle: "Öncül bir şey için bir şeyi olumlayan ya da bir şeyi bir şeyden olumsuzlayan sözdür (*protasis men oun esti logos katafatikos ê apofatikos tinos kata tinos: fe'l-mukaddime hiye kavl mûcib şey'en li-şey ev sâlib şey'en an şey*).[97] Olumlama, bir şey ile bir şey üzerine

••••••

90 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 5, 17 a 8-9, s. 10-1; *Kitâbu'l-İbâre*, 115.

91 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 13-5, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

92 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 16-7, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

93 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 5, 17 a 8, s. 11-2; *Kitâbu'l-İbâre*, 116.

94 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1, 16 a 2, s. 6-7; *Kitâbu'l-İbâre*, 103.

95 Filozofun *logos*u tanımı için bkz. *Yorum Üzerine*, 4, 16 b 26, s. 10-1; *Kitâbu'l-İbâre*, 113.

96 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 4, 17 a 2-3, s. 10-1; *Kitâbu'l-İbâre*, 114.

97 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 16-7, s. 10-11; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

hükmedilmesi, olumsuzlama ise bir şeyin bir şeyden nefyedilmesine hükmedilmesidir.[98]

Muallim-i Evvel, *Peri Hermêneias*'a "Seste olanlar nefsteki izlerin, etkilenimlerin (*pathêmatos: âsâr*), yazılanlar da seste olanların simgeleridir. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi sesler de aynı değildir. Bununla birlikte ilk olarak seste olanların delalet ettikleri nefsteki izler herkesçe aynıdır, nefsteki izlerin örnekleri olduğu şeyler de herkesçe aynıdır"[99] deyip varlığın zihindeki izinden, varlığın zihindeki izinin dil ile, ardından da yazıyla aktarımından ve varlık-zihin-dil-yazı arasındaki örtüşme ve örtüşmeme ilişkisinden bahsederek başlamayı tercih ediyor. Zira *Peri Hermêneias*'ın konusu olan önermenin tanımı dahi dış dünya ile dış dünyanın zihindeki izleri ve bu izlerin dil ile ifadesi arasındaki irtibat göz önünde bulundurularak yapılabilecektir. Aristoteles'e göre doğrulama ve yanlışlama, nefsteki ma'kûllerin bazısı için geçerli iken bazısı için geçerli değildir, aynı durum seste olanlar için de söz konusudur.[100] Hem nefste hem de seste olanlar için doğruluk ve yanlışlıktan bahsedilebilmesi, bunların dış dünyadaki şeyler ile uygunluk arz edip etmemesine bağlıdır. Öyleyse doğruluk ve yanlışlığın bizden bağımsız olan varlıkta olmadığını, doğruluk ve yanlışlığın varlığı zihnine alan ve zihnine aldığını bir dille ifade eden insan için geçerli olduğu açıktır. Doğruluk ve yanlışlık zihindeki izlerin telifleri ve bu teliflerin dil ile ifadesi olan söz için geçerlidir. Muallim-i Evvel mantık biliminde ma'kûller hakkındaki incelemesini lafızların onlara delalet etmesi ve mevcûdâta nispetleri cihetinden yapmış, doğruluk ve yanlışlığı önce zihin bakımından, ardından da dil bakımından ele almıştır. Önce zihne sonra da dile gelenler ise cevher ve arazlar, yani var olanlardır.

Varlık cevher ve arazdan oluşmaktadır. Varlık, cins olmadığı için (*ou gar genos to on: iz kâne'l-mevcûd leyse hüve cins*)[101] cevher ve araza müşekkek isim olarak söylenmektedir.[102] Cevher de arazların her biri de bir kategoridir. Varlıkla ilk irtibatımız duyularımız aracılığıyla olmakta, tekil cevher ve tekil arazları duyumsayıp farklı zihinsel süreçlerden geçirerek zihnimizdeki izler haline getirmekteyiz. Varlıktan edindiğimiz bu izlerin sadece var olup olmadığını ya da bu izlerin birinin diğerinde olup olma-

••••••

98 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 6, 17 a 25-6, s. 12-3; *Kitâbu'l-İbâre*, 117.

99 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1, 16 a 3-6, s. 6-7; *Kitâbu'l-İbâre*, 104.

100 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 1, 16 a 9-11, s. 6-7.

101 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 7, 92 b 14, s. 196; *İkinci Çözümlemeler*, 59; *Kitâbu'l-Burhân*, 570.

102 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1003 a 33-4, s. 190.

dığını düşünmediğimizde bunlar için bir doğruluk ve yanlışlık söz konusu değilken, bunların sadece var olup olmadığını ya da bunların birinin diğerinde bulunup bulunmadığını düşündüğümüzde bunlar için doğruluk ve yanlışlık söz konusu olacaktır. Doğruluk ya da yanlışlık terimleri, zihnimizdeki kategorilerin telif tarzlarının, kategorilerin dış dünyadaki bulunuşlarıyla uyuşup uyuşmaması durumunu ifade etmektedir. Zira biliyoruz ki, olanın olduğuna, olmayanın olmadığına hükmetmek ve olanın olduğunu, olmayanın olmadığını söylemek doğru; olanın olmadığına, olmayanın olduğuna hükmetmek ve olanın olmadığını, olmayanın olduğunu söylemek ise yanlıştır.[103] Öyleyse doğru ya da yanlış olan bu telif, yani birleştirme ve ayırma işlemi, kategoriler üzerinde gerçekleştirilmektedir. Telif, zihnin bir cevhere ya da, ikincil anlamda, bir araza var olmayı ya da olmamayı eklemesi veya bir cevherde ya da, ikincil anlamda, bir arazda bir arazın bulunup bulunmadığına hükmetmesidir.[104]

Aristoteles bütün önermelerin ya bir isim ile fiilden ya da belirsiz bir isim ile fiilden oluştuğunu[105] ve bunların hepsinde bir fiil ya da fiilin bir çekiminin bulunmasının zorunlu olduğunu söylemektedir.[106] Bu fiil ya bağ fiil ya da normal fiildir. Yükleme iki tarzdır. *Analütika Hüstera* ikinci makale birinci fasılda bahsedilen dört araştırmanın ikisi burada da bahsettiğimiz yükleme tarzlarına ilişkin olan araştırmalardır. 1) mutlak anlamda (*haplôs: 'ale'l-ıtlâk*) bir şeyin var olup olmadığını bildirme anlamında yükleme ve 2) tikel anlamda (*epi merous: bi'l-cüz*) bir şeyde bir şeyin olup olmadığını bildirme anlamında yükleme.[107] Aristoteles ilkine birinci olumlama ve olumsuzlama, ikincisine ise "-dır'ın üçüncü terim olarak yüklendiği yükleme" demektedir.[108] Buna göre ilk yüklemede konu bir cevhere delalet eden bir isim, yüklem ise konuda ifade edilen ismin mutlak anlamda olup olmadığını bildiren bir bağ fiildir. İkinci yükleme

••••••

103 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 7, 1011 b 25-9, s. 228.

104 Aristoteles, *Kategoriler*, 1, 1 a 16-7, s. 1. Aristoteles *Katêgoriai*'de bağlamadan, telifden dil ile ifade edilmesi cihetinden bahsetmiştir. Biz manaların birbirine bağlanması şeklinde bir kullanımı tercih ettik. Zira manalar önce zihinde bağlanır, sonra dil ile ifade edilir. Fârâbî'nin dediği gibi ma'kûllere lafızlarla delalet edilir; bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 7.

105 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 10, 19 b 5-10, s. 24-5; *Kitâbu'l-İbâre*, 130.

106 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 5, 17 a 10, s. 10-11; 10, 19 b 12, s. 25-6.

107 Dört talep vardır. İlki mutlak varlık araştırması, ikincisi tikel anlamda varlık araştırmasıdır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 23-5; II, 2, 90 a 5, s. 174, 176; *İkinci Çözümlemeler*, 53-4.

108 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 10, 19 b 13, 19, s. 26-7; *Kitâbu'l-İbâre*, 131,132.

de kendi içinde ikiye ayrılır: a) Konusu cevhere delalet eden bir isme bir cevherin ya da isim formundaki bir arazın bağ fiil ile yüklenmesi şeklindeki tikel yüklemedir. b) Konusu bir cevhere delalet eden ve yüklemi bağ fiil dışındaki bir fiil olan tikel yüklemedir. Bağ fiil dışındaki fiiller bağ fiili kendi içerisinde bulundurmaktadır, bundan dolayı fiilin sonuna lafzen de bir bağ fiil eklenmesine gerek yoktur.[109] Fiille ifade edilen arazın hükümsel sözün konusunda bulunmayıp sadece yükleminde bulunabildiğini, zira arazın konuda bulunduğu tarz bir yüklemenin doğaya aykırı bir yükleme olduğunu biliyoruz. Buna göre fiil kendisini taşıyan bir konuya yüklem olabilir, yoksa konu olamaz.[110] Dolayısıyla fiil yüklendiği cevherin bir eylemini zamana da delalet ederek bildirir ve böylece hüküm bildiren bir söz oluşur.

Aristoteles burhan ve tanım teorisi için en temel terimlerden olan tümel, tekil ve tikel terimlerine açıklık getirmektedir. Filozof *Peri Hermêneias*'ta aynı cümle içerisinde önce telife girmemesi bakımından terimlerin tümel ve tekil olmasını, ardından ise telife girmeleri bakımından hüküm bildiren bir sözün konusunun niceliğini belirtmesi bakımından tümel, tikel, tekil ve belirsiz olmayı ele alıyor. "Çokluğa yüklenene tümel, böyle olmayana tekil diyorum; örneğin 'insan' tümellerden, 'Kallias' tekillerdendir"[111] şeklindeki ifade telife girmemesi bakımından terimlerin tümel ve tekil olmasını ele alıyor. Bu ifade cevher ve arazların nefsimizde tümel ve tekil olarak, ancak telife girmeden bulunduğunu belirtiyor. Aynı cümledeki diğer ifade ise şöyle: "Bazı şeyler tümel, bazı şeyler tekil olduğundan (...) bir şeyin bulunup bulunmadığına hükmetmenin bazen tümele bazen tekile ilişkin olması zorunludur."[112] Filozof burada tümel ve tekili, hüküm bildiren sözün konusunun niceliğinin tümel ya da tekil olması bakımından tanımlamıştır. *Peri Hermêneias*'ta niceliği bakımından tümel olan hüküm bildiren söz için Aristoteles "bütünsel kaplamıyla alınmış tümel (*katholou hôs katholou: el-külliyye alâ ma'nen küllî*)" diyerek bahsederken, böyle olmayan söz için "niceliği belirsiz" der.[113] Filozof telife girmeyen terimlerin tümelliği-tekilliği ile telife giren terimlerin tümelliği ve tekilliğini açık bir şekilde ayırmış, bundan dolayı olsa gerek, *Peri Hermêneias*'ta farklı bağlamlarda "Her' (*pas: küll*) tümele delalet etmez,

••••••

109 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 10, 20 a 3-5, s. 28-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 135.
110 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 3, 16 b 9-11, s. 8-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 110-1.
111 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 a 39-40, s. 12-3; *Kitâbu'l-İbâre*, 118.
112 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 a 38-17 b 3, s. 12-5; *Kitâbu'l-İbâre*, 118.
113 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 9, 18 a 30, s. 18-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 124.

fakat hükmün tümel olduğuna delalet eder",[114] "Öyleyse 'her' ya da 'hiçbir' (*mêdeis: lâ vâhid*), olumlama ya da olumsuzlamanın ismin tamamına delalet etmesinden başka bir şeyi göstermez"[115] demektedir. Filozof *Peri Hermêneias*'ta hüküm bildiren sözün konusunun niceliğini belirten sözcüklerden biri olan "tikel"den ise tümel önermenin altkarşıtları (*antikeimenai: mukâbilân*)[116] olan diye bahsediyor, "tikel" şeklindeki lafzî ifadeyi, yani *en merei* (*cüz'î*) ifadesini, açıkça *Analütika Protera*'da kullanıyor. Tikellik genelde bileşime girmemiş terimler için kullanılmaz, telife giren terimlerden konunun niceliğinin tümel, tekil ya da belirsiz değil, tikel olduğunu belirtmek için kullanılır. Dolayısıyla Aristoteles'in "tikel"i *Analütika Protera*'da kullanması, zaten hüküm bildiren bir sözün hüküm bildiren diğer sözlerle orta terim aracılığıyla birleşerek oluşan bir kıyasın bir parçası olması açısından anlamlıdır. Filozof öncülü tanımladıktan sonra kıyasın parçası olmaları bakımından bunların bazısının tümel, bazısının tikel, bazısının da belirsiz (*adioristos: mühmel*) olduğunu dile getirmiştir. Burada "tikel öncül", ya da kıyasın bir parçası olmaması bakımından ifadesi olan "tikel olan hükümsel söz", "bir şeyin bir şeyin bazısında bulunması bazısında bulunmaması" şeklinde tanımlanmaktadır.[117] Niceliği bakımından belirsiz olan söz için ise Aristoteles *Peri Hermêneias*'ta "bütüncül kaplamıyla söylenmeyen tümel"[118] ifadesini kullanıyor. *Analütika Protera*'da niceliği belirsiz öncül için kullandığı terim ise, az önce de belirttiğimiz üzere, "belirsiz" anlamındaki *adioristos*tur. Buna göre "belirsiz olan hükümsel söz, tümellik veya tikellikten (*kata meros: ba'z*) bağımsız olarak bir şeyde bir şeyin bulunduğunu ya da bulunmadığını bildiren sözdür."[119] Belirsiz olan hükümsel sözün tümele tümel olmayanın yüklenmesi ile oluşan söz olduğu da ifade edilmiştir.[120]

••••••

114 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 b 11-2, s. 14-5; 20 a 9-10, s. 28-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 118-9, 136.

115 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 10, 20 a 12-4, s. 28-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 136.

116 Burada "karşı olanlar" anlamındaki *antikeimenai*yi Türkçede yaygın ve doğru bir kullanım olan "alt-karşıt" ifadesiyle karşıladık. Zira altkarşıtlık karşıolumun türlerinden biridir; bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 98-9. *Peri Hermêneias*'taki "şeyi bütünsel kaplamıyla almayan" ifadesi ile tikel önerme de kastedilmiş olabilir; bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 b 17, s. 14-5.

117 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 15-9, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

118 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 8, 18 a 32, s. 18-9; *Kitâbu'l-İbâre*, 124.

119 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 19-20, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 181.

120 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 b 9, s. 14-5; *Kitâbu'l-İbâre*, 118-9.

Aristoteles *Peri Hermêneias*'ta çelişmeye (*antifasis: tenâkuz*) sofistik yanılmalara karşı değinip,[121] ardından karşıolum (*antikeisthai: mütekâbilân*) ve türleri olan karşıtı (*enantios: mütezâddân*) ve çelişmeyi,[122] sonrasında da çelişme bağlamında tekil ve belirsiz hükmü doğruluk değerleri açısından ortaya koyuyor.[123] Filozof, geleceğe ilişkin olan tekillerin gelecekte "olmasının ya da olmamasının" zorunlu olduğunu, ancak gelecekte "olmasının" da "olmamasının" da zorunlu olmadığını ifade ediyor.[124] Aristoteles her şeyin zorunlu (*anankaios: zarûrî*) olmadığını, bazı şeylerin belirsiz (*etükhe: yecrî alâ eyyi emr üttüfika*), bazı şeylerin de çoğunlukla (*epi to polü: ahrâ ve ekser*) olduğunu, dolayısıyla karşı olan her olumlama ve olumsuzlamadan birinin doğru ötekinin yanlış olmasının bir zorunluluk olmadığını belirtiyor.[125] Böylelikle filozof *Peri Hermêneias*'ın devamında hüküm bildiren sözlerde karşı olmayı ve karşı olma bağlamında bu sözlerin doğruluk ve yanlışlık bakımından değerlendirilmesini ele aldıktan sonra karşı olan yüklemli sözlerin kiplerini, birbirine karşı olan kipli önermelerin doğruluk ve yanlışlık durumlarını tasvir ediyor. Kitapta Aristoteles kiplerden sadece en önemli olan zorunlu ve mümkünü ele almış, kiplik bakımından mutlak varlık ve tikel anlamda varlık bildirenlerin farklılıklarını değil, ortaklıklarını göstermiştir. Sonrasında ise filozof, sözleri telifleri cihetinden birbirinden ayırmış ve telifleri karşı olanların maddeleri karşı olanlardan karşı olmak bakımından daha güçlü olduğunu açıklamış ve matlupların karşı olma bakımından telifleri açısından karşı olanlardan daha güçlü olduğunu bildirmiştir.[126]

Aristoteles önermelerin döndürülmesi konusunu *Peri Hermênias*'ta değil, *Analütika Protera*'da ele almıştır. Bunun nedeni, *Analütika Hüstera*'da dediği üzere, tek bir hüküm bildiren sözle aklî bir çıkarım yapılamayacağını düşünmesidir. Sonraki dönem mantıkçıları ise döndürmeyi genelde kıyas yerine önerme bahsinde ele almışlardır. Bizce döndürme konusunun, Aristoteles'in yaptığı gibi, önermenin değil de kıyasın ele alındığı yerde incelenmesi daha uygundur. Nitekim kendi başına önermenin döndürülmesinden elde edilecek bilgiyle kâmil anlamda fel-

•••••

121 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 6, 17 a 33-8, s. 12-3; *Kitâbu'l-İbâre*, 118.

122 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 b 16-22, s. 14-5; *Kitâbu'l-İbâre*, 119.

123 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 7, 17 b 27-32, s. 14-7; *Kitâbu'l-İbâre*, 120.

124 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 9, 19 a 30-4, s. 24-5; *Kitâbu'l-İbâre*, 129.

125 Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 9, 19 a 18-22, 19 b 1-3, s. 23-5; *Kitâbu'l-İbâre*, 128, 129.

126 Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 2-3.

sefe-bilim yapılması mümkün değildir. Önermelerin döndürülmesi daha ziyade burhanın formu olan kıyasın orta ve son şekillerinin birinci şekle döndürülmesi bakımından bir önemi haizdir. Zira zihnin bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin bilgisini elde etmek için nedeni kavrayıp ilkeden matluba doğru hareket ederek matlubu neticeye dönüştürebildiği tarzdaki hareketi olan bilimsel düşünme ancak kıyasla gerçekleşebilmektedir.

Analütika Hüstera'nın birinci makalesinin çoğu faslı bazen doğrudan bazen dolaylı olarak önermeler üzerinden kendini anlatır. Bu fasılların tamamını göz önünde bulundurarak burhanın parçaları olması bakımından önermeler konusunu topluca tasvir etmeye çalışalım. Burhan zorunlu öncüllerden oluşan bir kıyastır. Burhanî kıyasın öncülleri zorunlu olan önermelerdir, sonucu da yüklemi konusunda zorunlu olarak bulunan bir önermedir. Dolayısıyla burhanî kıyas iki tane zorunlu önermeden oluşur ve tek bir zorunlu önermeyi sonuç verir.[127] Burhanın öncülleri de sonucu da, birbiri altına giren ilimler haricinde, hep aynı varlık cinsi içerisinde olmalıdır. Burhan teorisi varlığa kendisi üzerinde burhan getirilen konular, kendisinden burhan getirilen ilkeler ve kendisi için burhan getirilen meseleler olarak bakar. Konular burhanî kıyastaki önermelerimizin maddesini oluşturan varlık cinsleri, ilkeler incelediğimiz varlık cinslerinin doğalarından elde ettiğimiz ve burhanî kıyaslarımızın kurucu orta terimsiz önermeleri, meseleler ise burhanî kıyasımızı kendisi için kurduğumuz sonuç önermesinin yüklemleridir. İlkeler genel ve özel ilkeler diye ikiye ayrılır, hem genel hem de özel olan ilkeler önermedirler. Burhanın öncüllerindeki önermeler farklı itibarlarla hipotez ve aksiyom adını alır. Burhanî kıyasın ilkeleri ve öncüllerini oluşturan önermelerin temel özelliği, burhanın tanımında da ifade edildiği üzere, zorunluluktur. Burhanın öncülleri olan önermeler doğrudur, ilktir, kendisine burhan getirilemezdir, orta terimsizdir, sonuçtan daha iyi bilinendir, sonuçtan önce gelendir, sonucun nedeni olandır. Burhanın öncülleri olan önermeler en başta tümel olumludur, yüklemleri konularında zatî olarak bulunur, konusunun bütününde bulunur. Burhanî kıyas zorunlulardan sonra çoğu kez olandan da kurulabilir. Tümel burhan tikel burhandan üstündür. Olumlu burhan, olumsuz burhandan üstündür. Burhandaki önermeler zorunlu

•••••

127 Burada biz konuyu burhanın en güçlü olanını esas alarak ifade ettik. Bilindiği üzere öncüllerin her birinin kipsel durumları ve bu durumlarda elde edilecek sonuç önermelerinin kipsel durumları kipli kıyaslar başlığı altında ayrıca incelenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 148-67.

ise kiplik açısından mümkün olan önermeler, niceliği bakımından konusu tekil olan önermeler ve konusu belirsiz olan önermeler burhan açısından dışarıda bırakılırlar. Sadece konusu tekil olan önerme tümel olumlu ilkenin elde edimesinde, başlangıç duyum olduğu için önemlidir. Ancak tekil önermelerden burhanî kıyas kurulamaz.[128] Bundan dolayı tekil önerme burhanî kıyas açısından ikincil bir önemi haizdir, sadece hazırlık esnasında işlevseldir. Her zihinsel öğrenim ve öğretim önceki bir bilgiye dayanır, önbilgi ise ya dile getirilenin ne olduğuna delalet eder ya da olanın olduğunu bildirir. Olanın olduğunu bildiren söz bir önermedir. Burhan da önermelerden oluşur. Burhandaki önbilgiler onun zorunlu olan öncülleridir.

Özetle, *Analütika Hüstera* önermeleri konu edinen *Peri Hermêneias*'ı kendisini kurmak için kullanır. *Peri Hermêneias*'ta ele alınan önermelerden sadece bilimsel kanıtlamanın işine yarayacak olanları seçip ayıklar. Burhanın parçaları olan önermelerin en temel özelliği kipliği bakımından zorunlu olmasıdır. Bu önermeler burhanî kıyasın öncülleri ve sonuçları olmaları bakımından farklı işlevler görmeleri dolayısıyla farklı itibarlarla farklı isimler alır.

3. Bir Kıyas Türü Olarak Burhan

Kıyas başta ve asıl anlamda burhan için, ardından ikincil anlamda beş sanattan diğer dördü için müşterekti. Dolayısıyla mantık bilimi ve felsefe açısından özelde burhanın parçalarını oluşturma amaçlı yazılan *Ketâgoriai* ve *Peri Hermêneias* gibi *Analütika*'nın ilki olan *Analütika Protera* da burhan için, burhanın formunu ortaya koymak için kaleme alınmıştır. Zira *Analütika Protera*'nın ilk cümlesi şöyleydi:

> İlkin araştırmanın ne hakkında ve neyin üzerine olduğunu söylemek gerekir, burhan hakkında ve burhanî bilgi-bilimin araştırılması, sonra öncül, terim ve kıyasın ne olduğunu ve hangi kıyasın tam hangi kıyasın tam olmayan kıyas olduğunu, bunlardan sonra da şunun şunda bütün olarak bulunması

•••••

128 Tekil öncülün kıyastaki yeri tartışılmıştır. Kıyasın şekil ve darblarından hiçbirisinde tekil önerme yoktur. Kıyasta kullanılan önermeler *mahsûrât-ı erbaa* denilenlerdir. Dolayısıyla "Her insan ölümlüdür. Sokrates bir insandır. Öyleyse Sokrates de ölümlüdür" gibi bir kıyasın Aristoteles'in kıyas teorisine uygun olmadığı düşünülebilir. Klasikleşmiş bu kıyas örneğinin Sextus Empricus (ö. 210) tarafından kullanıldığı söylenmektedir; bkz. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, 1.

veya bulunmamasının ne demek olduğunu ve şeyin bütününe ya da hiçbirine yüklemek derken ne söylediğimizi açıklayalım.[129]

Kıyâs Yunancadaki *süllogismos*un Arapça karşılığıdır. Türkçede *süllogismos*un karşılığı olarak "tasım" ve Arapçadan dilimize geçen "kıyas" kelimeleri kullanılmaktadır. *Süllogismos* lügatte "bir arada hesap etmek", "bir arada söylemek" gibi anlamlara gelir.[130] Kelime, birliktelik anlamı veren *sün*[131] öneki ile "düşünmek" ve "hesaplamak" anlamına gelen *logizomai*[132] fiilinin birleşmesiyle oluşmuş ve "bir arada düşünmek", "bir arada hesaplamak" gibi anlamlara gelen *süllogizomai*[133] fiilinden türetilmiş bir isimdir. Yine bu kelimeyle bağlantılı olarak "toplama", "bir araya getirme" gibi anlamlara gelen *süllogê* ismini, bu ismin türetildiği *süllegô*[134] fiilini ve *legô*nun Arapçadaki *nutk*un karşılığı olarak "demek", "anlatmak" ve "söylemek" anlamına geldiğini de göz önünde bulundurarak *süllogismos* kelimesinin *logos*un, yani "nutk gücünün öncülleri bir araya getirmesi işlemi ve bu işlemi dil ile ifade etmesi" olduğunu söyleyebiliriz. Kelimenin Arapça karşılığı olan *kıyâs*ın lügat anlamı Fârâbî'ye göre "iki miktar arasında mukayese yapmak"tır.[135] İbn Hazın (ö. 1064) *süllogismos*u, Arapçada "toplayan", "bir araya getiren" anlamındaki *câmi'a* kelimesiyle karşılamak gerektiğini ifade etmektedir; çünkü kıyas üç önermenin bir araya geldiği bir birlikteliktir.[136]

Şimdi kıyasın tanımını ve parçalarını görebiliriz. Aristoteles kıyası şöyle tanımlıyor: "Kıyas kendisinde birden çok şey vaz edildiğinde bu vaz edilenlerin kendilerinden zorunlu olarak başka bir şeyin lazım geldiği bir sözdür (*süllogismos de esti logos en hô tethentôn tinôn keimenôn eks anankês sümbainei tô tauta einai: fe-emme'l-kıyâs fe-hüve kavl izâ vuzi'at fîhi eşyâ ekser min vâhid lezime şey'ün mâ âhar mine'l-ıztırâr li-vücûdi*

•••••

129 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 10-5, s. 10-11, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 179-80. Metnin Arapça neşrinde "bunlardan sonra da şunun şunda bütün olarak bulunması veya bulunmaması" şeklinde ifade ettiğimiz kısım yoktur. Burası neşirdeki on numaralı dipnotta metnin Süryanicesinde ibarenin nasıl geçtiği ifade edilirken kullanılmıştır. Sayfa 180'deki ilgili dipnota bakılabilir.

130 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 662.

131 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 668.

132 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 416.

133 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 662.

134 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 662.

135 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 41.

136 İbn Hazm, *et-Takrîb*, 465.

tilke'l-eşyâi'l-mevzû'a bi-zâtihâ)"[137] *Peri Sofistikhôn Elenkhôn*'da geçen tanım ise şöyledir: "Kıyas, konulan şeylerden oluşur, başka bir şey zorunlu olarak konulanlardan çıkar denilsin diye."[138]

Kıyasta vaz edilenler öncüllerdir.[139] Öncül (*protasis: mukaddime*) "bir şey için bir şeyi olumlayan ya da bir şeyden bir şeyi olumsuzlayan sözdür."[140] Kıyasta vaz edilenlerden lazım gelen şey ise sonuçtur (*sümperasmatos: netîce*). Kıyası oluşturan öncüller de, kıyastan çıkan sonuç da birer önermedir. Öncüller sonucun kendine dayandığı önermeler, sonuç ise öncüllerden lazım gelen önermedir. Aristoteles, öncüllerin nicelikleri bakımından tümel, tikel ve belirsiz olduklarını ifade etmiştir.[141] Filozof öncüllerin kendisine ayrıştığı şeye ise terim (*horos: hadd*) adını vermiş[142] ve her kıyasın üç terimden oluştuğunu belirtmiştir.[143] Daha sonra mantık tarihinde yaygın olarak "büyük terim", "küçük terim" ve "orta terim" şeklinde kullanılacak olan bu terimleri, kıyas şekillerindeki konumlarına göre tanımlamış,[144] büyük ve küçük terimin her ikisine birden "uçlar (*akros: ra'sân*)",[145] uçlara "büyük uç (*meizon akron: ra's kebîr*)" ve "küçük uç (*elatton akron: ra's sagîr*)",[146] ortadakine "orta terim (*mesos: evsat*)" demiştir.[147]

Aristoteles kıyası tam olan ve tam olmayan diye ikiye ayırmıştır: "Zorunluyu [sonucu] açık kılmak için alınanlar dışında hiçbir şeyi gerektirmeyen kıyasa 'tam kıyas (*teleion süllogismon: kıyâs kâmil*)'; konu olan terimlerden ötürü zorunlu olan, oysa öncüllerde söylenmemiş bir

••••••

137 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 18-20, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 184.

138 Aristoteles, *Kitâbu'l-Mugâlata*, 1, 165 a 1-2, s. 908. Kıyasın *Topika*'daki tanımı için bkz. Aristoteles, *Topika* (nşr. Forster), I, 1, 100 a 25-7, s. 272; *Topikler*, 3; *Kitâbu'l-Cedel*, 635.

139 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 4, 90 b 15-6, s. 184; *İkinci Çözümlemeler*, 56; *Kitâbu'l-Burhân*, 559.

140 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

141 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 17-20, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180-1.

142 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 b 16, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 183.

143 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 19, 81 b 10, s. 108-9; *İkinci Çözümlemeler*, 34; *Kitâbu'l-Burhân*, 496.

144 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 35-7, s. 16-7; 26 a 21-3, s. 18-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 191-2, 193.

145 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 36, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 192.

146 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 21-3, s. 18-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 193.

147 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 35, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 191.

veya daha çok şeyi gerektirene ise 'tam olmayan (*atelês: leyse bi-kâmil*)' diyorum."[148] Birinci şekil kıyaslar tam kıyaslar, orta ve son şekil kıyaslar ise tam olmayan kıyaslardır.

Muallim-i Evvel, kıyas öğretisinde üç şekil kıyastan bahsetmiştir. O, *Analütika Hüstera*'da kıyasın ilk şeklinin diğerlerine üstünlüğünü anlatmaya ayırdığı birinci makale on dördüncü fasılda yine bunlar için "ilk şekil (*skhêma prôton: şekl evvel*)", "orta şekil (*mesos: evsat*)" ve "son şekil (*eskhaton: şekl ahîr*)" ifadesini kullanmıştır.[149] *Analütika Protera*'da ise "ilk şekil", "ikinci şekil (*deuteron: şekl sânî*)" ve "üçüncü şekil (*triton: şekl sâlis*)" tarzındaki ifadelerle karşılaşıyoruz.[150] Sonraki dönemlerde kıyas öğretisine, çok da gerek olmamasına rağmen, Galenus tarafından dördüncü bir şekil eklendiğini ve şekillerin dörde çıkarılması neticesinde kıyasın ilk, orta ve son şekli tarzındaki Aristotelesçi kullanımın kıyasın birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü şekli tarzında ifade edilmeye başlandığını görüyoruz.[151]

Aristoteles kıyas şekilleri ve bu şekillerde kıyasın oluştuğu durumları (yani modları, darbları) anlatmaya geçmeden önce "şunun şunun bütününde bulunması" veya "bulunmaması" ile "hepsine yükleme", "hiçbirine yüklememe" terimlerinin tanımlanması gerektiğini ifade etmekte,[152] bir şeyin bir şeyin bütününde bulunması ile hepsine yüklenmesi ifadelerini aynı anlama delalet edecek şekilde kullandığını ve hiçbirine yüklenmemede de bunun söz konusu olduğunu söylemektedir.[153] Bu bağlamda hepsine yüklenme ile hiçbirine yüklenmemeyi tanımlayalım: "Konuda ötekinin ona ilişkin söylenemeyeceği hiçbir şey bulunmadığında 'tümüne, hepsine yükleme' diyoruz; 'hiçbirine yüklenmeme'de de bu böyle."[154] Filozofun *Analütika Protera*'da ve yine mantık üzerine yazdığı diğer kitaplarında da kıyaslardan örnek verirken daha ziyade bu ifadeleri kullandığı-

••••••

148 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 b 23-6, s. 12-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 184-5.

149 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 14, 79 a 18, 26, 28, s. 92; *İkinci Çözümlemeler*, 28-9; *Kitâbu'l-Burhân*, 480-1.

150 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 b 33, s. 20-1; I, 5, 26 b 36, s. 20-1; I, 6, 28 a 12, s. 26-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 196-7, 203.

151 Örnek olarak bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 124-5; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 162-4. Kıyasın dördüncü şekli hakkında bkz. Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", 35-66; Ross, *Aristoteles*, 53.

152 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 13-5, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 180.

153 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 b 28-30, s. 12-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 184.

154 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 b 28-30, s. 12-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 185.

nı görüyoruz. Kıyasın şekil ve şekillerde sonuç veren durumlarını anlatırken filozofun ifadelerini doğrudan verdikten sonra, bu ifadelerle oluşacak kıyasları da açıkça yazarak anlatımı kolaylaştırmak uygun olacaktır. Örneğin "A'nın her B'de bulunması" ya da "A'nın her B'ye yüklenmesi" tarzındaki ifadelerin "Her B A'dır" şeklinde, "A'nın hiçbir B'de bulunmaması" ya da "A'nın hiçbir B'ye yüklenmemesi" tarzındaki ifadelerin "Hiçbir B A değildir" şeklinde söylenmesi bu ifadeleri anlaşılır kılacaktır.[155] Aristoteles *Analütika Protera*'da kıyas öğretisini doğal olarak bütün yönleriyle ele aldığı için her bir kıyas şeklini ve bu şekillerden kıyasın oluştuğu "darb" dediğimiz durumları anlattıktan hemen sonra, terimler anlatılan şekilde dizildiğinde kendilerinden sonuç elde edilemeyen durumları da tek tek saymakta ve örneklendirmektedir. Biz burada burhanî kıyas bakımından önemli olması, burhanî kıyası anlamada yardımcı olması ve Aristoteles'in konuyu ele alış tarzını örneklendirmesi bakımından sadece birinci şekilde sonuç veren kıyasları tasvir edeceğiz.

Aristoteles birinci şekil kıyası şöyle tanımlamaktadır: "Üç terim birbirine, sonuncu ortancanın bütününde bulunacak, ortanca da birincinin bütününde bulunacak veya bulunmayacak biçimde bağlı olduğunda, uçlardan tam bir kıyasın ortaya çıkması zorunludur."[156] Filozof uçlar ve orta terimi de birinci şekil kıyastaki konumlarına göre ifade etmektedir: "Kendisi bir başkasında bulunan, başkasını kendisinde bulunduran ve yerleştirme bakımından da orta olana orta terim, kendisi başkasında bulunan ile kendisinde başkasını bulunduran terimlere ise uçlar diyorum."[157] Aristoteles birinci şekil kıyası sonuç önermelerinin tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz oluşuna göre de tanımlamaktadır. Zira dört durumu böyle olan tek kıyas şekli birinci şekildir: "Ayrıca şu da açık: Bu şekildeki kıyasların hepsi tam (çünkü hepsi başlangıçta alınanlarla tamamlanıyor) ve bu şekilde bütün meseleler kanıtlanabilir (*panta ta problêmata deiknütai dia toutou tou skhêmatos*).[158] Bir şeyin ötekinin hepsinde bulunduğu, hiçbirinde bulunmadığı, bazısında bulunduğu, ba-

••••••

155 Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta kıyasları her iki tarzda da ifade etmiştir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 23-4.

156 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 32-5, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 191.

157 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 35-7, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 191-2.

158 Metnin bu kısmında geçen ve "kendisi için burhan getirilen" "problemler" anlamına gelen *problêmata*, önermeler anlamındaki *kazâyâ* kelimesiyle karşılanmıştır. *Problêma*nın Arapçadaki karşılığının *mesâil* olduğunu biliyoruz.

zısında bulunmadığı. Böyle bir şekle ilk şekil diyorum."[159] Ardından Aristoteles, birinci şekilde sonuç veren ve kendisinden tam bir kıyas oluşan halleri incelemektedir. Daha sonra mantık geleneğinde kıyasın her bir şeklinde kendisinden sonuç elde edilen bu durumlara Arapçada *darb* (örnek, çeşit, grup), Latincede *modus* (ölçü, vezin, usül, tarz) denilecektir. Şimdi birinci şekilde kendisinden sonuç çıkan durumları tek tek görelim.

Aristoteles birinci şekil kıyasta sonuç veren ilk durumu şöyle ifade ediyor: "A her B'ye, B de her C'ye yüklenirse, A'nın her C'ye yüklenmesi zorunlu."[160] Felsefe-bilimin kendisi ile yapıldığı ve burhanla kastedilen en üstün kıyas birinci şekilde öncül ve sonuç önermelerinin her biri de tümel olumlu olan bu durumdur. Aristoteles'in kıyasın her bir önermesinin yükleminin bir kategoriye girdiğini sürekli hatırlatır tarzda "yüklenir", "bulunur" şeklindeki ifadelerini alışılmış kıyas formuna sokarak gösterebiliriz. "A her B'ye, B de her C'ye yüklenirse, A'nın her C'ye yüklenmesi zorunlu" örneğinde de karşımıza çıkan "yüklenirse" şeklindeki kullanımda önce büyük öncülün getirildiği, küçük öncülün ise ikinci sırada söylendiğini görüyoruz. Filozofun bu ifadesinde öncüller arasındaki geçişler orta terimlerle ard arda yapılıyor. Bundan dolayı birinci şeklin sonuç veren birinci halinde, zihnin öncülleri orta terimle kolayca bağlayabildiği açıktır. Biz filozofun bu tarzdaki ifadesini alışılmış kıyas formuna soktuğumuzda öncüller arasındaki geçişte zihnin zorlanması durumu ile karşılaşabiliriz. Dolayısıyla bize göre Aristoteles'in, kıyasları, "bir şeyde bir şeyin bulunması ya da bulunmaması" ya da "bir şeye bir şeyin yüklenip yüklenmemesi" tarzında ifade ederek ve önce büyük sonra küçük öncülü getirerek orta terimler aracılığıyla öncülleri bağlarken sağladığı akışkanlık, bu ifadeler alışıldık kıyas formuna sokulduğunda kaybolmaktadır. Öncülleri "yükleme" ifadeleriyle değil de önerme cümlelerinden oluşan alışılmış kullanımla ifade ettiğimizde zihnin orta terim aracılığıyla öncüller arasındaki bağlantıyı kurarkenki doğal akışkan hareketinin sağlanması için önce büyük değil de küçük öncülü getirebilir, büyük öncülü ise ikinci sıraya koyabiliriz. Muhtemelen bundan dolayıdır ki, müteahhir dönem İslâm mantıkçıları kıyaslarda önce küçük öncülü, sonra büyük öncülü getirmişler ve zihnin öncüller arasındaki hareketinin doğal akışkanlığını göz önünde bulundurmuşlardır.[161] Bu ayrıntıyı göz önünde tutarak devam

•••••

159 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 b 28-33, s. 20-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 196.
160 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 37-9, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 192.
161 Örnek olarak Magnîsî, *Mugni't-tullâb*, 67.

edelim. Şimdi felsefe ve bilimin kendisiyle icra edildiği, burhanî kıyasın en mükemmel durumu olan tümel olumlu sonuç veren ilk şeklin sonuç veren ilk durumu için Aristoteles'in kullandığı ifadeleri kıyasın alışılmış tarzdaki kullanımıyla gösterelim. Buna göre "A her *B*'ye, *B* de her C'ye yüklenirse, A'nın her C'ye yüklenmesi zorunlu"[162] şöyle olur *(barbara)*:

Her B *A'dır.* (büyük öncül)
Her C B *'dir.* (küçük öncül)
Öyleyse her C A'dır.[163]

Bu kullanımı zihnin hareketindeki akışkanlığı sağlayacak tarzda dönüştürdüğümüzde şöyle deriz:

Her C B *'dir.* (küçük öncül)
Her B *A'dır.* (büyük öncül)
Öyleyse her C A'dır.

Filozof, sonrasında birinci şekilde kendisinden kıyas kurulabilen, yani sonuç elde edilebilen ikinci durumu ortaya koyuyor: "Benzer olarak, A hiçbir B'ye yüklenmezse, B de her C'ye yüklenirse, A hiçbir C'de bulunmayacak."[164] İfadeyi alışılmış kıyas formuna sokalım *(celarent)*:

Hiçbir B A değildir.
Her C B'dir.
Öyleyse hiçbir C A değildir.

••••••

162 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 37-9, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 192.

163 Aristoteles'in birinci şekilde sonuç veren ilk darba ilişkin ifadeleri, kıyas şekilleri ve şekillerdeki durumların akılda kolay kalmasını sağlamak amacıyla, Ortaçağ Latin geleneğinde harfler ve kelimelerle ifade edilmiştir. Latince alışılmış ifadesiyle birinci şeklin bu durumu *barbara* modudur. Bilindiği üzere "A" Latincede "evetliyorum, olumluyorum" anlamına gelen *affirmo*nun ilk harfinden alınmadır ve tümel olumlu önermeyi sembolize eder. Kelimedeki "İ" harfi ise tikel olumlu önermeyi sembolize ediyor. Kıyasların kendisiyle kurulduğu mahsûrât-ı erbaanın olumsuz halleri ise Latincedeki "değilliyorum, olumsuzluyorum" anlamına gelen *nego*nun sesli harfleriyle sembolize edilmiştir. Buna göre "E" tümel olumsuz, "O" tikel olumsuz önermeyi sembolize eder; bkz. Öner, *Klasik Mantık*, 125-7; Özlem, *Mantık*, 153, 184-5.

164 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 40-26 a 2, s. 16-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 192.

Daha sonra Aristoteles birinci şekilde sonuç veren diğer iki durumu genel olarak ifade edip sonrasında bunların her birini tek tek gösteriyor. Birinci şekildeki üçüncü ve dördüncü durumların ortak ifadesi şöyle: "Terimlerden biri tümel öteki –berikine göre– tikelse, büyük uç ister olumlu ister olumsuz olsun tümel olarak, küçük uç da olumlu ve tikel olduğunda tam bir kıyasın ortaya çıkması zorunlu."[165] Şimdi filozofu takip ederek önce üçüncü, sonra dördüncü durumu görelim. Aristoteles üçüncü durumu şöyle ifade ediyor: "A her B'de, B bazı C'de bulunsun. 'Hepsine yüklenme' başta söylenen ise, A'nın bazı C'de bulunması zorunlu",[166] yani *(darii)*:

Her B A'dır.
Bazı C B'dir.
Öyleyse bazı C A'dır.

Dördüncü durum ise şöyle: "A hiçbir B'de bulunmuyorsa, B bazı C'de bulunuyorsa, A'nın bazı C'de bulunmaması zorunlu,"[167] yani *(ferio)*:

Hiçbir B A değildir.
Bazı C B'dir.
Öyleyse bazı C A değildir.

Aristoteles kıyasın bu ilk şeklinin sonuç veren durumlarını ortaya koyup ardından sonuç vermeyecek muhtemel durumların da niçin sonuç vermediğini kanıtlayarak gösterdikten sonra bütün problemlere bu ilk şekil kıyasın sonuç veren dört durumu ile burhan getirildiğini belirtmekte ve bunları kıyasların sonuç önermelerinin nicelik ve niteliğini göz önünde bulundurarak "bir şeyin ötekinin hepsinde bulunduğu, hiçbirinde bulunmadığı, bazısında bulunduğu, bazısında bulunmadığı" diye ifade etmektedir. Latince sembolleri ile söyleyecek olursak bütün meselelere kendileriyle burhan getirilen birinci şeklin sonuç veren bu ilk dört durumu zorunlu sırasına göre şöyledir: *barbara, celarent, darii* ve *ferio*. Bu durumların her birinde ortaya çıkan kıyaslar tam kıyastır.[168]

• • • • • •

165 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 a 17-20, s. 18-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 193.
166 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 a 23-7, s. 18-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 193-4.
167 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 a 25-7, s. 18-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 194.
168 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 b 28-33, s. 20-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 196.

Aristoteles kıyasın ikinci ve üçüncü şeklini, bu şekillerde sonuç veren darbları ve sonuç vermeyen durumları da ayrıntılı olarak ortaya koymakta, ardından kıyasları öncüllerinin kiplik durumu ve bu durumlara göre elde edilecek sonucun kiplik durumu cihetinden tek tek ele almaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, orta terim her iki öncülde de yüklem yerinde ise bu kıyaslar ikinci şekil kıyaslardır. İkinci şekilde sonuç veren dört darb vardır. Bunlar *cesare, camestres, festino, baroco*dur. Orta terim her iki öncülde de konu yerinde ise bu kıyaslar üçüncü şekil kıyaslardır. Üçüncü şekilde sonuç veren altı darb vardır. Bunlar *darabti, datisi, disamis, bocardo, ferison, felapton*dur.[169] Aristoteles, ikinci ve üçüncü şekilde sonuç veren kıyasları da ayrıntılı olarak ortaya koyduktan sonra bu şekiller hakkında genel değerlendimelerde bulunmaktadır. Bunlar burhan teorisi perspektifi üzerinden yapılmış değerlendirmelerdir. İkinci şekil hakkındaki genel değerlendirme şöyledir: "Terimler birbirlerine söylendiği gibi bağlanırsa, kıyas zorunlu olarak oluşur. Kıyas ortaya çıktığındaysa, terimlerin böylece bağlı olmaları zorunlu. Ayrıca şu da açık: Bu şekildeki kıyasların hiçbiri tam değildir (nitekim hepsi, zorunlu olarak terimlerde içerilen veya varsayımlar olarak öne sürülen bazı başka alınanlarla tamamlanır; sözgelişi hulfî (muhâle ircâ) kıyas ile (*dia tou adünatou: alâ ciheti'l-hulf*) burhan getirdiğimizde); ve bu şekilde olumlayıcı bir kıyas oluşamaz, ister tümel ister tikel olsun hepsi olumsuz olur."[170] İkinci şekil gibi üçüncü şekildeki kıyasların da hiçbiri tam değildir. Üçüncü şekil kıyasta elde edilen sonuçların hiçbiri tümel değildir, hepsi tikeldir.[171]

Aristoteles burhan kurma bakımından kıyasları ve kıyasların sonuç veren durumlarının değerlendirmesini *Analütika Hüstera*'nın birinci makalesinin on dördüncü, yirmi dördüncü, yirmi beşinci ve yirmi altıncı fasıllarında yapar. Yine onun *Analütika Hüstera*'da yaptığı değerlendirme-

•••••

169 Aristoteles'in *Analütika Protera*'da üçüncü şekli anlattığı yerde üçüncü şeklin *felapton* isimli altıncı darbını göremedik: Dolayısıyla Aristoteles'in burada üçüncü şekil kıyasın beş darbını saydığını söyleyebiliriz. Üçüncü şekil ve darbları için bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 6, 28 a 10-29 a 17, s. 28-33. Ancak aynı eserin birinci makale yirmi altıncı faslında, mahsûrât-ı erbaanın kıyas şekillerine sayısal olarak nasıl dağıldığı anlatılırken, üçüncü şekil kıyasın altı darb olarak sayıldığı görülmektedir. Üçüncü şekilde tikel olumlu sonuç veren üç darb ve tikel olumsuz sonuç veren üç darb bulunduğu belirtiliyor. Öyleyse üçüncü şeklin altı darbı vardır; bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 26, 42 b 35-43 a 1, s. 96-7.

170 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 5, 28 a 1-9, s. 26-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 202.

171 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 6, 29 a 11-8, s. 32-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 207.

lerin benzerlerini *Analütika Protera*'nın birinci makalesinin dördüncü, beşinci, altıncı, özellikle de yedinci ve yirmi altıncı fasıllarında da bulabiliyoruz. Aristoteles *Analütika Hüstera*'da şöyle diyor:

> Şekiller arasında ilk şekil en bilimsel olanıdır (*tôn de skhêmatôn epistêmonikon malista to proton: esahhu'l-ilm ve eşedd yakinen mine'l-eşkâl hüve'ş-şeklü'l-evvel*). Nitekim matematiksel bilimler, sözgelişi aritmetik, geometri, optik ve yaklaşık söylendikte nedeni araştıran bilimler burhanlarını bu şekille getirirler (*dia toutou ferousi tas apodeikseis: bi-hâze'ş-şekl te'tî berâhinuhâ*). Nedene ait kıyas ya bütünüyle ya da çoğu kez ve pek çok durumda bu şekildedir. Dolayısıyla da bilimsellik en çok bu şekilde söz konusu olsa gerek, çünkü bilmekte en önemli şey nedeni incelemektir. Ayrıca yalnızca bu şekilde neliğin bilgisini yakalamak olanaklı. Orta şekilde olumlu sonuçlu bir kıyas oluşmaz, neliğin bilgisi ise olumlayıcı; son şekilde sonuç olumlu, ancak tümel olmaz, nelik ise tümellerdendir: "İnsan bir yönüyle iki ayaklı canlı" olmaz. Öte yandan bu konum ötekilerden hiçbirine muhtaç değildir, oysa ötekilerin genişlemesi ve orta terimsizlere ulaşması bu şekilledir. Öyleyse açık ki, bilgi edinmede en güçlü, en gerçek olanı ilk şekildir.[172]

Aristoteles birinci şekil kıyasların tam, iki ve üçüncü şekildeki kıyasların tam olmayan kıyaslar olduğunu söyler. Birinci şekil kıyaslar sonuç önermesindeki yüklemin konusunda olup olmadığını burhanî olarak kanıtlamak için öncülleri dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymazken, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslar birinci şekle döndürülmeye ya da hulfî kıyas ile kanıtlamaya ihtiyaç duyarlar.[173] Bilimlerdeki bütün meselelere birinci şekil kıyaslarla burhan getirilir.[174] Kıyas şekilleri arasında tümel olumlu sonuç veren tek durum birinci şeklin ilk durumudur.[175] En üstün şekil olan birinci şeklin darblarını üstünlük sırasına göre ele alalım. Tümel burhan tikel

••••••

172 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 14, 79 a 17 33, s. 92; *İkinci Çözümlemeler*, 28-9; *Kitâbu'l-Burhân*, 480-1.

173 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 b 30-1, s. 20-1; I, 5, 28 a 4-9, s. 26-7; I, 6, 29 a 14-8, s. 32-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 196, 202, 207.

174 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 14, 79 a 19, s. 92; *İkinci Çözümlemeler*, 29; *Kitâbu'l-Burhân*, 480; *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 b 31; s. 20-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 196.

175 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 26, 42 b 32-3, s. 96-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 273.

burhandan,[176] olumlu burhan da olumsuz burhandan üstündür.[177] Sonuç önermelerine göre isimlendirerek söylersek üstünlük sırasına göre burhanlar tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz sonuç veren burhanlar diye dizilir.[178] Gerçek manada bilim birinci şeklin ilk darbıyla (*barbara*) yapılır. En zor olan burhanî kanıtlama da budur.[179] Zira bilimlerde aradığımız zorunlu yüklemler, konularının bazısında bulunup bazısında bulunmayanlar değil, hepsinde bulunanlar, kimi zaman bulunup kimi zaman bulunmayanlar değil, her zaman bulunanlar, bazen öyle bazen böyle değil, belirli zamanlarda hep aynı şekilde olanlardır.[180] Ardından çoğu zaman öyle olan yüklemler gelir.[181] Ayrıca bilimlerde biz ilk ve asıl anlamda varlık alanının konusunda bulunmayanı değil, bulunanı araştırırız. Hiçbir bilim, konusu, konularının parçaları hakkında tamamen olumsuz sonuçlu kıyaslarla oluşturulamaz. Örneğin nefsi kendine konu edinen *Peri Psükhês* "Hiçbir insana şu yüklenemez", "Hiçbir insanda şu bulunmaz", "Hiçbir insana şu söylenmez", "Hiçbir insan şöyle değildir"

••••••

176 Aristoteles tikel burhanın daha üstün olduğunu söyleyenlerin kanıtlarını ortaya koyup çürütmekte, ardından tümel burhanın tikel burhandan daha üstün olduğunu altı defa kanıtlamaktadır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 a 14-86 a 30, s. 134-44; *İkinci Çözümlemeler*, 42-5; *Kitâbu'l-Burhân*, 520-6.

177 Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi beşinci faslın tamamını olumlu burhanın olumsuz burhandan üstün olduğunu kanıtlamaya ayırmıştır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 25, 86 a 31-86 b 40, s. 144-50; *İkinci Çözümlemeler*, 45-6; *Kitâbu'l-Burhân*, 527-9.

178 Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi dört ve yirmi beşinci fasıllarda burhanlar için tümel burhan, tikel burhan, olumlu burhan, olumsuz burhan isimlendirmelerini kullanır. Bu ifadelerin hepsi aynı cümlede yirmi dördüncü faslın başında geçmektedir. Yine yirmi dördüncü ve yirmi beşinci fasılda da bu ifadelerle sıkça karşılaşıyoruz. Hepsinin geçtiği cümle için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 a 13-5, s. 134; *İkinci Çözümlemeler*, 42; *Kitâbu'l-Burhân*, 520. Bu ifadeleri birleştirdiğimizde tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz burhan ifadelerini elde edebiliyoruz. Filozof *Analütika Protera*'da kıyasları sonuç önermelerine göre isimlendiriyor; bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 26 b 33-4, s. 20-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 196.

179 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 26, 43 a 1-3, s. 96-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 273-4.

180 Burhanlardaki mesele ve öncüllerin yüklemlerinin zorunlu olması gerektiği hakkında bkz; Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 21-74 a 3, s. 42-8; *İkinci Çözümlemeler*, 16-8; *Kitâbu'l-Burhân*, 441-5.

181 Arazî değil, zatî olan yüklemi aradığımız, bunların da konularında, süre bakımından daimî olarak ya da sık sık aynı şekilde bulunanlar olduğu söylenmektedir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 8, 75 b 22-36, s. 62-4; *İkinci Çözümlemeler*, 20-1; *Kitâbu'l-Burhân*, 457-8.

vb. sonuçların ardına düşmek için yazılmaz. Her bir bilim, Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'daki yöntemine uyarak yaptığı gibi, "Her bu böyledir", "Şu bunun hepsinde bulunur, hem de zorunlu olarak bulunur" gibi tümel olumlu önermeleri yine tümel olumlu olan öncüllerden hareketle kanıtlar, her bir bilim kendini en ilk ve en genel ve zorunlu yüklemi taşıyan konu ve onda böyle taşınan yüklemden oluşan ilk ilkelerden hareketle kurar. Orta terimsiz olumsuz ilkeler de vardır elbette, ama bunlar ispatın değil, iptalin ilkeleridir.[182] Dolayısıyla bilim öncelikle ve asıl anlamda tümel meselelerin ardına düşer, tümel meselelere tümel öncüllerle kanıt getirir. Burhan yöntemiyle varlık cinslerinde bulunmayan değil, bulunan zatî yüklemlerin, bulunmadığı değil, bulunduğu, yine o varlık cinslerinde bulunmayan değil, bulunan ilkelerden hareketle çözüme kavuşturulur. Öyleyse bilim en fazla ve en gerçek anlamda tümel olumlu öncüller ve bu öncüllerden zorunlu olarak çıkan tümel olumlu sonuçlarla yapılır. Bundan dolayı kıyasın ilk şekli ve ilk şekilde de tümel olumlu sonuç veren ilk durumu (*barbara*) en mükemmel kıyastır.[183]

Birinci şeklin birinci darbının ardından birinci şekilde tümel olumsuz sonuç veren ikinci darb (*celarent*) gelir. Bazıları kalkıp araştırma yaptığımız, zatî yüklemlerini araştırdığımız varlık cinsinin ve bu varlık cinsindeki bir parçanın öyle olmadığı halde, ister sofistik bir amaçla isterse de farkında olmadan, öyle olduğunu söylüyorsa, burhan getiren filozof, öyle olmadığı halde öyle olduğu söylenenin öyle olmadığını ortaya koyacak, her şunun şöyle olduğunu ispat etmek kadar, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi söylenen "Her şu şöyledir" tarzındaki yanlış tümel olumlu önermeleri, yine tümel olumlu başka bir doğru önermeyi kendine öncül edinerek iptal edecek, çürütecektir. Her şunun şöyle olduğunu ispat etmek (*anaskeüazein: îcâb*) en zor iş iken, hiçbir şunun şöyle olmadığını ortaya koyan iptal (*kataskeüazein: ibtâl*) en kolay iştir.[184] Dolayısıyla, asıl ve ilk anlamda olmasa da, ispat etmenin yanında ikincil anlamda iptal etmek de burhanî doğaya sahip gerçek filozofun bir görevidir.

Birinci şeklin ikinci darbından sonra birinci şeklin tikel olumlu sonuç veren üçüncü darbı (*darii*) gelir. Bu da her bir şeyin şöyle olduğunu, ya da hiçbir şeyin öyle olmadığını zorunlu bir orta terime bağlı öncüllerle ispat

•••••

182 Birinci makale, on beşinci faslın tamamı orta terimsiz olumsuz ilkeleri konu edinir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 15, 79 a 34-79 b 23, s. 94-6; *İkinci Çözümlemeler*, 29-30; *Kitâbu'l-Burhân*, 482-4.

183 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 26, 43 a 1-3, s. 96-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 273-4.

184 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 26, 43 a 1-3, s. 96-7; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 274.

ve iptal eden ilk iki darb kadar olmasa da bazı şeylerin şöyle olduğunu bir tümel olumlu ve bir tikel olumlu öncüle dayanarak ispat eder.

Birinci şeklin dördüncü durumu (*ferio*) bu ilk şeklin en son aranan durumudur. Zira biz her şeyin şöyle olduğunu, hiçbir şeyin böyle olmadığını, ardından bazı şeylerin şöyle olduğunu, en son olarak ise bazı şeylerin böyle olmadığını burhanî olarak kanıtlarız. İlk şekil kıyasta sonuç veren durumların üstünlük bakımından durumları anlattığımız gibidir. Darbların sıralanışı bu üstünlük sırasına göredir: *barbara, celarent, darii, ferio.*

İkinci ve üçüncü şekil kıyaslar tam değildir; evirme, yani döndürme yoluyla (*dia tês antistrofês: bi'l-in'ikâs*) ya da muhâle ircâ ile tam olurlar. İkinci ve üçüncü şekil kıyaslar ilk şekildeki tümel sonuçlu kıyaslarla tam olurlar.[185] İkinci şekilde sonuç veren darblar, hepsi aynı tarzda olmasa da, birinci şekle ircâ edilerek tam olurlar. Tümel sonuçlu olanlar olumsuz öncüllerinin evrilmesiyle, tikel sonuçlulardan her biri de muhâle ircâ ile tam olurlar. Birinci şekilde tikel sonuç veren iki darb kendileriyle tamamlanırlar, ama ikinci şekil aracılığıyla muhâle ircâ yolu ile de kanıtlanabilirler.[186] Orta şekildeki bütün kıyaslar birinci şekildeki tümel sonuçlu kıyaslara, birinci şekildeki tikel sonuçlu kıyaslar da orta şekildeki kıyaslara yükseltilebiliyorsa (*anagô, anagontai: tarfa'u*), o zaman birinci şekildeki tikel sonuçlu kıyaslar yine birinci şekildeki tümel sonuçlu kıyaslara da yükseltilebilir. Üçüncü şekildeki kıyaslar, terimleri tümel olduğunda doğrudan doğruya bu kıyaslarla, bir terim tikel alındığında birinci şekildeki tikel sonuçlu kıyaslarla tamlanır; bunlar da birinci şekildeki tümel sonuçlu kıyaslara yükseltilmiştir; dolayısıyla üçüncü şekildeki tikel sonuçlu kıyaslar da onlara yükseltilebilir. Öyleyse bütün kıyaslar birinci şekildeki tümel sonuçlu kıyaslara yükseltilebilir.[187] Burada şunu da ilave edelim ki, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslardan hiçbiri birinci şeklin birinci darbına doğrudan döndürülemez, bu şekillerdeki kıyaslar birinci şeklin diğer darblarına döndürülürler.

Muallim-i Evvel, hangi meselelere burhan getirmenin kolay, hangi meselelere burhan getirmenin zor olduğu sorusuyla da ilgilenir. Mesele, bir mevzuda bir yüklemin olup olmadığına dair henüz bir burhan getirememiş olma halini ifade eder. Yani yüklemin bir konuda bulunup bu-

.....

185 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 7, 29 a 30-37, s. 32-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 209.

186 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 7, 29 b 3-8, s. 32-5; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 209.

187 İfadeleri aynen aldık; bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 7, 29 b 15-28, s. 34-5.

lunmadığına dair zihin bir karar verememiştir ve bu yüklem o zihin için henüz bir meseledir. "İnsanda, biri hakkında doğrunun (*sıdk*) elde edilemediği her iki şey, onun için henüz bir sorundur (*matlûb*)."[188] Aristoteles şöyle diyor:

> Hangi problemin (*problêma: matlûb*) zor, hangilerinin kolay kanıtlandığı da bizim için açık olmalı. Nitekim pek çok şekille ve birden çok darbla sonuçlanan daha kolay, az şekilde ve az darbda sonuçlananı daha zor. Tümel olumlu yalnızca birinci şekilde ve bunda da yalnız bir darbda kanıtlanır; tümel olumsuz birinci ve orta şekillerde, ilk şekilde yalnız bir darbda, ikincisinde iki darbda kanıtlanır; tikel olumlayıcı ilk ve son şekillerde, ilk şekilde yalnız bir darbda, son şekilde üç darbda kanıtlanır. Tikel olumsuz her şekilde kanıtlanır: İlk şekilde yalnız bir darbda, ikincisinde iki darbda, üçüncüsünde üç darbda. İmdi açık ki tümel olumlu en zor ispatlanan, en kolay iptal edilendir. Genel olarak tümellerin çürütülmesi tikellerden daha kolay; nitekim bir şey ötekinin ister hiçbirinde ister bazısında bulunmasın, <tümel olumlu> iptal edilebilir: Bunlardan 'bazısında bulunmaz' her şekilde, 'hiçbirinde bulunmaz' iki şekilde kanıtlanır. Olumsuzlarda da tarz aynı; bir şey ötekinin ister hepsinde ister bazısında bulunsun, baştaki iptal edilebilir: Bu, iki şekilde olur. Tikellerin çürütülmesi, bir şeyin ötekinin hepsinde bulunduğu veya hiçbirinde bulunmadığı kanıtlanarak, yalnızca bir darbladır. Tikel iddialar daha kolay ispat edilebilirler: nitekim bunlar pek çok şekilde ve pek çok darbda ispatlanabilirler. Genel olarak şu unutulmamalı: Bunlar birbiriyle, tümeller tikellerle, tikeller tümellerle iptal edilebilir; tikeller tümellerle ispatlanabilirken, tümeller tikellerle ispatlanamaz. Aynı zamanda şu da açık ki, iptal etmek, çürütmek ispat etmekten, olumlamaktan daha kolaydır.[189]

Burhanın özel bir kıyas türü olduğunu gördük. Burhan dediğimiz özel kıyas türünü diğer kıyaslardan ayıran faslı ise öncüllerinin zorunluluğudur.

C. Burhanın Öncüllerinin Zorunluluğu

"Zorunlu" kelimesinin Yunanca karşılığı *anankê*dir.[190] Yine sıfat halinde "zorunlu olan" anlamına gelen *anankaios* ve fiil halinde "zorlamak"

•••••

188 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 8.

189 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 26, 42 b 28-43 a 15, s. 96-99; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 273-4.

190 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 46.

anlamına gelen *anankazô* da aynı köktendir.[191] Aristoteles *Analütika Hüstera*'nın ikinci makale on birinci faslında zorunluluğun iki anlama delalet ettiğini, ilkinin doğaya ve itkiye göre olan zorunluluk, diğerinin ise itkiye aykırı ve zor ile olan zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Örneğin taş hem yukarıya hem de aşağıya doğru hareket ettirilebilir, ancak aynı zorunlulukla değil.[192] *Metafizik*'in beşinci makalesinde "zorunlu" kelimesinin günlük dildeki kullanımlarının ve yine mantık ve metafizik biliminde bir ıstılah olarak delalet ettiği anlamların açıklandığını görüyoruz. Buna göre "zorunlu" kelimesi lügatte, "kendileri olmaksızın yaşamın mümkün olmadığı şeyler", "kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği veya kötünün ne uzaklaştırılabileceği ne de ortadan kaldırılabileceği koşullar", "zorla yapılan şey ve zorlama", "olduğundan başka türlü olamayanın öyle olmasının zorunluluğu" gibi anlamlara gelmektedir.[193] Aristoteles bu dört anlamdan birinci, ikinci ve dördüncü anlamların üçüncü anlamdan türediğini belirtmekte, bir şeyin bir baskı sonucunda doğal eğilimini yerine getiremediği durumlarda zorlama anlamında zorunlu bir şey yaptığını söylediğimizi ifade etmektedir.[194] Ardından ise filozof mantık bilimi bakımından zorunluyu ele alıyor: "Sonra burhanın zorunlu bir şey olmasının nedeni, asıl anlamında bir burhanın söz konusu olduğu durumda, sonucun olduğundan başka türlü olmasının imkansız olmasıdır. Bu zorunluluğun nedenleri, ilk öncüllerdir; yani kıyasın kendilerinden çıktığı önermelerin olduklarından başka türlü olmamalarıdır."[195]

İlk Muallim burhanı *Topika*'da "ilk doğru öncüllerden ya da bilgisinin ilkesi ilk doğru öncüllerden olan öncüllerden oluşan kıyas",[196] *Analütika Hüstera*'da "zorunlu öncüllerden oluşan kıyas"[197] diye tanımlamaktaydı. Bilgi edinmek sadece burhanî kıyasla mümkünse burhan da zorunlu öncüllerden oluşan bir kıyassa, o halde biz burhanî kıyası, onu diğer kıyaslardan ayıran faslı olan zorunlu öncülleri bilirsek bilebiliriz. Aristoteles bilmenin (*epistasthai*) başka türlerinin de olduğunu, ancak *Analütika*

••••••

191 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 45.

192 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 11, s. 65.

193 Aristoteles, *Metafizik*, V, 5, 1015 a 20-30, s. 243-4. Yine zorunlu için bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 142; *Fizik*, 89, 91.

194 Aristoteles, *Metafizik*, V, 5, 1015 b 1-5, s. 244.

195 Aristoteles, *Metafizik*, V, 5, 1015 b 6-10, s. 244.

196 Aristoteles, *Kitâbu'l-Cedel*, I, 1, 100 a 26-9, s. 635.

197 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 24-5, s. 42; *İkinci Çözümlemeler*, 14; *Kitâbu'l-Burhân*, 441.

Hüstera'da burhanî olanın ele alınacağını belirtir.[198] "İlkelerden de bazısı zorunlu iken bazısı mümkündür."[199] Aristoteles burhanın tanımında, onun bu en üst özelliğini fasıl olarak almıştır; ancak zorunlu olarak bulunanın yanında çoğu zaman bulunanların da burhanî olarak bilinebileceğini ifade etmiştir. Talih eseri olanların burhanî kanıtlamayla bilinemeyeceğini, zira bunların ne zorunlu (*anankaion: zarûrî*) ne de çoğu kez (*epi to polü: alâ ekseri'l-emr*) olduklarını belirten Aristoteles, burhanî kanıtlamanın ya zorunlu ya da çoğu kez olan için söz konusu olduğunu, böyle olanlara yine zorunlu ve çoğu kez olan öncüllerle burhan getirilebileceğini vurgulamaktadır: "Her kıyas ya zorunlu öncüllerle ya çoğu kez olan öncüllerledir: öncüller zorunluysa sonuç da zorunlu, çoğu kez ise sonuç da öyledir. Bundan dolayı talih eseri olan, ne çoğu kez öyle ne de zorunlu ise kendisine burhan getirilemez."[200] Talih eseri olanlar zorunlu değildir, örneğin sağlık ve güvenlik böyledir. Talih eseri olan hiçbir şey bir amaç için oluşmaz.[201] Burhan sürekli olarak (*aidios: dâime*) bulunan için getirilebilir: "Kıyasın kendisinden oluştuğu öncüller tümel ise, öyleyse böyle olan burhanın sonucu da zorunludur ve mutlak burhanın sonucu daimîdir. Öyleyse yok olabilen şeylere burhan getirilemez. Bunların mutlak olarak bilgisi de söz konusu değildir; ancak bunların burhanı ve bilgisi arazî bir yolladır. Çünkü bunlara getirilen burhan tümel değildir, bir zamanda ve bir tarzdadır."[202] Bununla birlikte Ay tutulması örneğinde karşılaştığımız üzere sürekli değil, ancak aralıklarla da olsa hep aynı şekilde olanlara da burhan getirilebileceği belirtilmektedir.[203] Öyleyse öncülün zorunlu ol-

••••••

198 Filozof *epistasthai* terimini özelde burhanın öncül ve sonuçları için; *gnosis*i ve *doksa*yı diğer kıyasî sanatlar için kullanmakla birlikte, bazen burada da olduğu gibi, kıyasî sanatların hepsiyle ilgili olarak kullanabilmektedir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 71 b 16-8, s. 31; *İkinci Çözümlemeler*, 10; *Kitâbu'l-Burhân*, 429.

199 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 32, 88 b 8, s. 16; *İkinci Çözümlemeler*, 49; *Kitâbu'l-Burhân*, 539.

200 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 30, 87 b 19-28, s. 156; *İkinci Çözümlemeler*, 48; *Kitâbu'l-Burhân*, 535. Filozof arazın ne her zaman zorunlu ve ne de çoğunlukla ortaya çıkan olduğunu söylüyor; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XI, 8, 1064 b 30-1065 a 5, s. 464.

201 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 11, 95 a 5, s. 216-8; *İkinci Çözümlemeler*, 65; *Kitâbu'l-Burhân*, 583-4.

202 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 8, 75 b 22-7, s. 62; *İkinci Çözümlemeler*, 20-1; *Kitâbu'l-Burhân*, 457.

203 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 8, 75 b 33-6, s. 64; *İkinci Çözümlemeler*, 21; *Kitâbu'l-Burhân*, 458.

ması, sürekli olması, çoğu kez olması ve sürekli aynı şekilde olması neye bağlıdır? Mantık bilimi cihetinden bunlar ne anlam ifade etmektedir?

Aristoteles *Analütika Hüstera*'da bir öncülün zorunlu olmasını o öncülün dayandığı varlık cinsine bağlamaktadır.[204] Yukarıda da anlatmaya çalıştığımız üzere, zorunlu bilginin oluşabilmesi zorunlu olana, yani dış dünyada zorunlu olana bağlıdır: "Madem mutlak anlamdaki bilgi nesnesinin başkaca olması olanaksız, öyleyse burhanî bilgiyle bilinenler zorunludur."[205] "Çünkü bilgi nesnesinin olduğundan başkaca olması mümkün değildir (*ho gar epistatai ou dünaton allôs ekhein: ve zâlike enne mâ ya'lemuhu'l-insân ilmen lâ yumkin en yekûne alâ hilâfi mâ hüve 'aleyh*)."[206] Dolayısıyla önermenin zorunlu olması demek, onu zihnin zorunlu görmesi demek değildir; bilakis o şey dış dünyada öyle olduğu için zihin onu öyle görür. Önermenin zorunlu olması demek, önermenin bağlı bulunduğu dış dünyadaki şeyin zorunlu olması demektir. Yine aynı şeyi çoğu zaman olan için ve aralıklarla da olsa daima aynı şekilde olan için de ifade edebiliriz. Dış dünyada zorunlu ve sürekli olan, çoğu kez olan ve aralıksız olmasa da sürekli aynı şekilde olanlar vardır. Biz ancak böylesi olanlardan burhan getirebiliriz ve ancak böylesi olanlara burhan getirebiliriz.

Şimdi "zorunlu öncül"ün özelliklerini ele alabiliriz. Zorunlu öncüllerin özelliklerini *Analütika Hüstera* birinci makalenin özellikle üçüncü ve dördüncü fasıllarını temel alarak diğer fasıllardaki ilgili anlatıları da bunlara bağlayarak anlatmak uygun görünmektedir. Filozof üçüncü fasılda burhanî bilginin (*apodeiktikê epistêmê: ilm burhânî*) 1) "doğru (*eks alêthôn: min kazâyâ sâdıka*)", 2) "ilk (*eks prôtôn: min evâil*)", 3) orta terimsiz (*eks amesôn: gayr zâti vasat*)", 4) "sonuçtan iyi bilinen (*eks gnôrimôterôn tou sümperasmatos: a'raf mine'n-netîce*)", 5) sonuçtan önce gelen (*eks proterôn tou sümperasmatos: ekser takaddümen minhâ*), 6) "sonucun nedeni olan (*eks aitiôn tou sümperasmatos: 'ilelihâ*)"lardan oluştuğunu ifade etmektedir.[207] Bu özellikleri haiz olmayan öncüllerden

•••••

204 Filozof ahlakı konu edindiği eserinde de bilimlerin zorunlu ilkelerinden bahsetmiştir; bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140 b 31-5, s. 120.

205 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 21-3, s. 42; *İkinci Çözümlemeler*, 14; *Kitâbu'l-Burhân*, 441.

206 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 6, 74 a 6-7, s. 52; *İkinci Çözümlemeler*, 18; *Kitâbu'l-Burhân*, 450.

207 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 71 b 20-3, s. 30; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 430.

de kıyas oluşabilecek, ancak bu kıyaslar burhanî olmayacak, burhanî olmayan kıyaslar da bizim felsefe-bilimde gaye edindiğimiz bilgileri vermeyecektir.[208]

Burhanın öncüllerinin doğru olması gerekmektedir. Zira olmayanın bir bilgisi de olmaz.[209] Aristoteles burada "doğru" kelimesini, olanın olduğunu söylemenin doğru olması anlamında kullanmaktadır. Burhanın öncüllerinin ilk olması gerekmektedir. Filozof, "ilk (*prôton: evvel*)" ve "ilke (*erkhê: mebde*)" kelimesini aynı anlamda kullandığını belirtiyor.[210] İlk olanlar, yani ilke olanlar bir bilimde ilk olan öncüllerdir. Aristoteles "orta terimsiz olma" ile de aynı şeyi, yani ilk ve ilke olmayı kastetmektedir. Kendisinden daha öncesi bulunmayan öncül orta terimsiz öncüldür,[211] ilktir, ilkedir. Bu öncüllere ilk denmesinin nedeni kendilerinden önce başka bir öncülün bulunmaması, ilke denmesinin nedeni, bunların başlangıç olup kendilerinden çıkacakların her birini yönetmesi, orta terimsiz denmesinin sebebi ise yüklemlerinin konularında bulunmasının nedeni olan bir orta terime sahip olmamalarıdır.[212] Dolayısıyla filozof ilk, ilke ve orta terimsiz öncül derken aynı anlamı kastetmekte, aynı anlamı farklı itibarlarla ifade etmektedir. Burhanın öncülleri sonuçtan daha iyi bilinir. Bir şeyi nedenini bildiğimizde biliriz. Yani sonucu bilmemizin nedeni, nedeni veren öncülleri bilmemizdir. Burhanın öncülleri sonuçtan önce gelir ve sonucun nedenidir. Aristoteles, sisteminin temel terimlerinden olan "önce gelen" ve "sonra gelen" terimlerini de açıklamakta ve önce ve sonra gelenin her ikisini de bize göre önce ve sonra gelen ile doğaya göre önce ve sonra gelen diye ikiye ayırmaktadır.

••••••

208 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 71 b 23-5, s. 30; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 430.

209 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 71 b 26-7, s. 30; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 430.

210 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 2-3, s. 32; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 430.

211 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 7-8, s. 32; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 431.

212 Filozof orta terimsiz öncülleri ve bu öncüllerden kaynaklanan yanlışlık ve bilgisizlikleri birinci makale on beşinci ve on altıncı fasıllarda ayrıntılı olarak incelemiştir. On yedinci fasılda ise orta terimli öncüllerden kaynaklı yanlışlık ve bilgisizlik ortaya konulmaktadır. Orta terimsiz ve orta terimli bulunma hakkında bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 15, 16, 17, 79 a 16- 81 a 37, s. 92-106; *İkinci Çözümlemeler*, 29-33; *Kitâbu'l-Burhân*, 482-494.

> Daha önce gelen (*protera: ekser tekaddümen*) ve daha iyi bilinen (*gnôrimôtera: a'raf*) iki tarzdadır: Doğaca (*tê füse: 'inde't-tabî'a*) daha önce gelen ile bizce (*pros hêmas: 'indenâ*) daha önce gelen ve doğaca daha iyi bilinen ile bizce daha iyi bilinen aynı değildir. Bizce önce gelen ve daha iyi bilinenlerin duyuya daha yakın olduklarını, mutlak olarak önce gelen ve daha iyi bilinenlerin ona daha uzak olanlar olduğunu söylüyorum. En tümel olanlar (*ta katholou malista: umûr külliyye*) duyudan en uzak olanlardır, tekiller (*ta kathekasta: el-eşyâü'l-cüziyye ve'l-vahîde*) ise ona daha yakın olanlardır. Bunlar birbirine karşıdır.[213]

Orta terimsiz öncüller bizce değil de, doğaca önce gelen ve daha iyi bilinen, sonuçtan doğaca daha iyi bilinir olan ve sonucun da nedeni olanlardır. Sevmeye neden olan şeyin sevilenden daha sevilir olması gibi, bir şeyde bir şeyin bulunmasına neden olan şey o şeyde sonuçtan daha çok bulunur.[214] Burhanî kıyasla bilgi edinecek kişinin burhanın kendisinden getirildiği ilkeler olan öncülleri burhanın kendisine getirildiği sonuçtan daha iyi bilmesi gereklidir. Yine burhan getirecek kişi sadece ilkeleri değil, ilkelere karşı olanları, kendisinden karşıt ve aldatıcı olan kıyasın oluştuğu şeyleri de çok iyi bilmelidir. Zira olanın olduğunu ispat etmenin ilkeleri olduğu gibi, olmadığı halde olduğu söylenenleri iptalin de ilkeleri vardır; yani tümel olumlu ilkeler yanında tümel olumsuz olan ilkeler de vardır. Bunlar iptalin ilkeleridir. Burhan getiren filozof, öncelikle ispat edendir; ancak iptal de onun ikinci sırada da olsa aslî işidir. Aristoteles birinci makale on beşinci fasılda bunları ortaya koyacaktır.[215]

Filozofun birinci makale dördüncü fasılda "Öyleyse burhan zorunlulardan oluşan kıyastır. Burhanların neylerden ve hangi şeylerden olduğunu ele almak gerekir. İlkin 'tümüne (*kata pantos: 'ale'l-küll*)', 'bizatihi (*kath auto: bizâtihî*)', ve 'tümel (*katholou: küllî*)' nedire ne diyoruz, bunu ayrıntılandıralım"[216] derken burhanın öncüllerindeki yükleme tarzını ele aldığını, "tümüne", "bizatihi" ve "tümel" terimlerini bu bağlamda açık-

•••••

213 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 1-6, s. 32; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 431.

214 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 26-33, s. 34; *İkinci Çözümlemeler*, 12; *Kitâbu'l-Burhân*, 432-3.

215 İspatın ilkeleri olan tümel olumlu ilkelerin yanında, iptalin ilkeleri olan tümel olumsuz öncüller de vardır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 15, 79 a 33-79 b 24, s. 92-6; *İkinci Çözümlemeler*, 29-30; *Kitâbu'l-Burhân*, 482-4.

216 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 24-8, s. 42; *İkinci Çözümlemeler*, 14; *Kitâbu'l-Burhân*, 441.

ladığını görüyoruz. Bu açıklamalar burhanın öncüllerinin özelliklerini farklı itibarlarla ortaya koymaktadır. "Tümüne", "tümel" ve "bizatihi" terimleri, burhanın öncüllerinin yüklemlerinin konularında bulunma keyfiyetini ifade eden terimlerdir. Zira "tümüne" terimi, burhanın öncüllerinin yüklemlerinin konularının bazısına değil tümüne, bazen değil her zaman yüklendiğini gösterirken, "tümel" terimi burhanın öncüllerindeki yüklemlerin konuların tamamında bulunduğunu ya da hiçbirinde bulunmadığını ifade eden "her" ya da "hiçbir" takılarını, surları ön plana çıkarmaktadır. "Bizatihi" terimi ise, ama neliği belirten fasıl ve cins olarak ama nelikten lazım gelen bir hâssa, yani zatî araz olarak olsun, yüklemin sadece o konuda bulunduğunu ifade etmektedir.

Aristoteles bizatihinin dört anlama delalet ettiğini söylüyor ve ardından bunları örneklerle somutlaştırıyor. Şöyle olanlar bizatihidir: (i) Bulunduklarının neliğinde bulunanlar. (ii) Neliği bildiren sözde bulunanlar ve neliği bildiren sözde bulunanlarda bulunanlar. (iii) Başka bir konuya söylenmeyenler. (iv) Her bir şeyde bulunanların kendisinden dolayı bulunduğu şeyler.[217] Aristoteles bizatihinin karşı olanlarına "araz" demektedir. Bizatihinin ilk ve ikinci olarak delalet ettiği anlamlar, şeyin neliğinde bulunan cins ve fasıl ile nelikteki fasıldan lazım gelen arazların dışında kalanın araz olduğunu ifade eder. Bizatihinin üçüncü olarak delalet ettiği anlamın tekil cevher olduğunu, tekil araz olmadığını biliyoruz. Dördüncü anlamda ifade edilen ise bir şeyin nedeni olanları belirtmekte, bir şeyin nedeni olmayanlara araz denmektedir. Filozofun burada anlattığı bizatihilerden ilki tanımda türe yüklenen cins ve faslı, ikincisi zatî arazı, üçüncüsü tekil cevheri, dördüncüsü ise nedeni işaret eder. Bunların her birine bizatihi denir. Türün neliğini gösteren yüklemler fasıl ve cinsten oluşur, bu yüklemler olmadan neliği bilemeyiz. Öyleyse bulunduklarının neliğinde bulunanlara bizatihi denilir. Burhanın öncüllerinde zatî araz söz konusudur, zatî olmayan genel arazın bilinmesi felsefe-bilim için önemsizdir. Öyleyse zatî araza bizatihi denir. Burhanın tümel öncülleri tekil cevherlere dayanır. Tekil cevherlere bizatihi denir.[218] Zira duyum

••••••

217 Terimlerin delalet ettikleri anlamlar tek tek ele alınıp örneklendirilmektedir. Anlatıların hepsinin paragraf numaralarını tek defada vermek uygundur; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 35-73 b 24, s. 44-6; *İkinci Çözümlemeler*, 15; *Kitâbu'l-Burhân*, 442-4.

218 Zira Aristoteles tekilin duyumu olmadan hiçbir şekilde bilginin olamayacağını, ancak tekilin tümellenmemiş bilgisiyle de bilim yapılamayacağını farklı eserlerinde, farklı bağlamlarda vurgulamaktadır. Kategoriler bağlamında da denildiği üzere, bir ilk konu ve bir son yüklem olmalıydı ki yüklemler yukarıya ➡

olmadan bilgi süreci başlayamaz. Duyumsananlar ise tekil cevherlerdir ve tekil cevherler tümel cevherlerden daha fazla vardır. Burhanın tümel öncülleri birbirlerine zorunlu bir orta terimle bağlıdırlar ve orta terimler sonuç önermesindeki yüklemin konusunda bulunup bulunmamasının nedenidir. Öyleyse nedene bizatihi denir.

"Tümeli, yüklendiğinin tümünde, bizatihi ve o olması bakımından bulunana diyorum. Öyleyse tümel olanların şeylerde zorunlu olarak bulunduğu açıktır. 'Bizatihi' ve 'o olması bakımından' dediklerim aynıdır."[219] Aristoteles burhanın tümel olanın kanıtlaması olduğunu ve tümel olanın burhanî kanıtlamasının yine tümel olan öncüllerden hareketle yapılabileceğini ifade etmiştir. Filozof burhanî olarak kanıtlananın ilk ve tümel olanın burhanî kanıtlaması olduğunu, şayet kanıtlanan ilk ve tümel değilse onun bir burhanî kanıtlamasının yapılamayacağını, yapılmaya kalkışıldığında bunun bir aldanmaya neden olacağını belirtmektedir. Buna göre ilk tümele burhan getirmeyi, ilk tümel olana böyle olması bakımından burhan getirmek olarak görmek gerekir.[220] Tümel olanın, konusunda ilk olduğunu söyleyen Aristoteles, burada tümelin karşısına mutlak olarak bilmeyi koymaktadır.[221] Birinci makalenin birinci faslına *Menon*'da geçen zorluğa (*aporêma: hayret*) tümel önbilgi ile çözüm getirirken olduğu gibi, filozof burada da tekilin anlık duyumsanması için "mutlak anlamda bilmek" demiştir.[222] En nihayetinde tümelin oluşması için tekilin duyumsanması bir zorunluluksa da burhanın kendisinden getirildiği öncüller tekil değil, tümeldir. Tümel burhan tikel burhandan, tikel de tekilden

••••••

doğru da aşağıya doğru da sonsuzca devam etmesin; yoksa burhan kurulamayacak, kurulsa da şarta bağlı olacaktı. Ancak bunun böyle olamayacağını Aristoteles birinci makale üçüncü fasılda kanıtlamıştı. Tekil cevher olmadan tümelin bilgisini elde ediş süreci daha baştan kapanmakta ve meleke halindeki bilgisizlik değil, yanlış da olsa zihinde bir niteliğin oluşamaması anlamında bir bilgisizlik söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla tekil cevhere bizatihi denmelidir. Duyumun anlatıldığı birinci makale on sekizinci fasıl da bu bağlamda okunabilir; bkz. *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 a 37-81 b 9, s. 106-8; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

219 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 b 26-30, s. 46; *İkinci Çözümlemeler*, 15-6; *Kitâbu'l-Burhân*, 444.

220 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 5, 74 a 4-14, s. 48-50; *İkinci Çözümlemeler*, 16; *Kitâbu'l-Burhân*, 446.

221 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 5, 74 a 33-74 b 4, s. 52; *İkinci Çözümlemeler*, 17; *Kitâbu'l-Burhân*, 448-9.

222 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, 71 a 18-71 b 8, s. 26-8; *İkinci Çözümlemeler*, 9-10; *Kitâbu'l-Burhân*, 426-8.

üstün olmalıdır. Ancak tümelin elde edilmesi tekilin duyumsanması ve devamındaki süreçle mümkündür.[223]

Kısacası burhan zorunlu öncüllerden oluşan kıyastır. Öncülün zorunlu olması yüklemin konunun bazısında değil, tamamında, bazen değil, her zaman bulunması ya da bulunmaması demektir. Her zaman olmasa da çoğu zaman olanlardan ve yine sürekli olmasa da belirli aralıklarla ama hep aynı şekilde olanlardan da yine böyle olanlara burhan getirilir.[224] Bu bağlamda zorunluluğu ve çoğu zaman ya da belirli zamanlarda olanların yine böyle olan öncüllerden burhanî olarak kanıtlamasının yapılabileceğini ifade eden filozof, burhanın bu zorunlu ilkelerinin doğru, orta terimsiz, yani ilk, kesintisiz, sonuçtan daha iyi bilinen, sonuçtan daha önce gelen, sonucun nedeni olan ilkeler olduğunu ve bu ilkelerin yüklemlerinin konularının bütününde tümel olarak ve bizatihi bulunduklarını da belirtmiştir. Buna göre zorunlu bir orta terimle birbirine bağlı zorunlu öncüllerden kurulan kıyas olan burhan, kendisi için burhan getirilen meseleyi zorunlu bir sonuç haline getirir. Burhanın zorunlu öncüllerinin en başta gelenlerine "ilke" denir. İlkeler ilgili varlık cinsinde, yani konuda bulunur ve ilgili varlık cinslerindeki zatî arazların, yani meselelerin analiz edilmesini sağlarlar.

D. Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri

Her bir bilim özel bir varlık cinsini, metafizik ise var olması bakımından varlığı ele alır. *Analütika Hüstera*'da vaz edilen burhan yöntemi ise nazarî ve amelî bütün varlık alanlarına filozofun nasıl nazar etmesi gerektiğini gösterir. *Analütika Hüstera*'da varlığa bilgisi ve bilimi elde edilecek konu, kendisinden başlanacak ilkeler ve varlık cinsindeki meseleler

•••••

223 Tekil ile tümel arasındaki bu ilişkiye ve farklılıklara dair ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 31, 87 b 28-88 a 17, s. 156-60; *İkinci Çözümlemeler*, 48-9; *Kitâbu'l-Burhân*, 536-7. Tümel burhanın tikel burhandan üstün olduğunun kanıtları için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 a 13-86 a 30, s. 134-44; *İkinci Çözümlemeler*, 42-5; *Kitâbu'l-Burhân*, 520-6. Tekilin duyumsanmasından tümelin elde edilmesine kadarki süreç için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 a 38-81 b 9, s. 106-8; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

224 Bu ifadelerin hepsinin ikinci makalenin on ikinci faslında kullanıldığı görülüyor. Burada tümelin hep ve her durumda öyle olan için kullanıldığı, çoğu kez öyle olanların da ilkelerinin orta terimsiz olduğu dile getirilmektedir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 12, 96 a 8-10, s. 224-6; *İkinci Çözümlemeler*, 67; *Kitâbu'l-Burhân*, 591; *Metafizik*, VI, 2, 1026 b 26-1027 a 27, s. 300-2.

şeklinde bakmak gerektiği ortaya konulmaktadır. Aristoteles bunu kısaca *Metafizik*'in üçüncü makalesinin ikinci faslında, ayrıntılı olarak ise *Analütika Hüstera*'nın birinci makalesinin yedinci, onuncu, yirmi sekizinci ve otuz ikinci fasıllarında anlatmaktadır. Burhanlardaki üç öğe *Metafizik*'te şöyle ifade ediliyor:

> Çünkü her burhanî bilim (*pasa apodeiktikê*) belli bir konu hakkında (*peri ti hüpokeimenon*), genel görüşlerden hareketle (*ek tôn koinôn doksôn*), bu konunun zatî arazlarını (*kath auta sümbebêkota*) inceler.[225]

Analütika Hüstera birinci makale onuncu fasılda şöyle deniyor:

> Ne ki doğası gereği burhanın üç öğesi bulunur: Hakkında burhan getirilen (*peri deiknüsi: mâ fîhi yüberhenü*), kendisine burhan getirilenler (*ha deiknüsi: el-eşyâü'lletî 'aleyhâ yüberhenü*) ve kendisinden burhan getirilenler (*eks hôn: el-eşyâü'lletî minhâ yüberhenü*).[226]

Burhanların ve bilimlerin temelleri olan bu üç sacayağı *Analütika Hüstera*'da farklı bağlamlarda farklı terimler ve tanımlamalarla ifade edilmektedir.[227] Aristoteles, hakkında burhan getirilen varlık cinsi için açıkça "konu" terimini kullanmakta, kendisinden burhan getirilenler için "aksiyom" ve "ilk" terimlerini tercih etmekte ve kendisi için burhan getirilenlerin varlık cinsindeki etkilenimler ve zatî arazlar olduğunu söylemekte, bunlara "sonuç" demektedir. Filozofun, tanımını verdiği bu üç şeye kısaca "konu", "ilke" ve "sonuç" dediğini görüyoruz. Burada tercih edilen "sonuç" isimlendirmesi ile, ileride de ifade edeceğimiz üzere, önceden "mesele" olan yüklemin orta terimlerle birbirine bağlı orta terimsiz zorunlu öncüller getirildikten sonraki hali vurgulanmaktadır. Burhan getirildikten sonra adı "sonuç" olacak olan zatî araz, kendisine burhan getirilmeden önce burhan getirecek filozof için bir "mesele"dir. Zira Aristoteles'in *Ana-*

•••••

225 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 42; *Metafizik*, III, 2, 997 a 20-2, s. 161.

226 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 b 22-4, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 464.

227 Diğer anlatılar için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 7, 75 a 40-75 b 3, s. 60; *İkinci Çözümlemeler*, 20; *Kitâbu'l-Burhân*, 455; *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 b 13-6, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 463-4; *Analütika Hüstera*, I, 28, 87 a 38-87 b 4, s. 154; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 533; *Analütika Hüstera*, I, 32, 88 a 31-2, s. 160; 88 a 38-88 b 7, s. 162; *İkinci Çözümlemeler*, 49; *Kitâbu'l-Burhân*, 539.

lütika Hüstera'nın farklı yerlerinde "mesele", yani *problâma* terimini de kullandığı görülmektedir.[228]

Aristoteles'ten sonra Meşşâî filozoflarca felsefede ve İslâm âlimlerince de İslâmî ilimlerde kullanılacak olan bu üç temel öğeyi tek tek inceleyebiliriz.

1. Bilimlerin Konuları

Aristoteles burhan teorisine göre varlığa nasıl bakmamız gerektiğini bize öğretirken önce "hakkında burhan getirilenler"den bahsetmiş,[229] ardından bunların etkilenimleri ve zatî arazları burhanla kanıtlanacak konu olan cins olduğunu söylemişti.[230] Filozof varlık cinsi için dokuzuncu fasılda da "konu olan, konulan" ifadesini kullanmıştır: "Çünkü konulan cins farklıdır."[231] Varlık cinsi, yani *genos*, ilkeleri kendinde barındıran ve zatî arazların konulduğu konudur, varlık cinsi bilimin konusu, *hüpokeimenon*udur.

Hüpokeimenon kelimesi "altında" anlamını veren *hüpo*[232] öneki ile "uzanmak", "durmak", "yatmak" gibi kelime anlamları olan *keimai* fiilinin[233] birleşiminden oluşan, "altında uzanmak, durmak" anlamına gelen *hüpokeimai* fiilinin[234] ism-i fâilidir ve "altında duran, uzanan" anlamına gelir. Kelimenin Arapça karşılığı, bilindiği üzere, *mevzû*'dur. *Mevzû*' ke-

••••••

228 Örneğin *problemlâmata* (meseleler) ikinci makalenin on dördüncüncü faslının ilk cümlesinde geçmektedir. Buradaki kelime Türkçeye "araştırmalar" şeklinde, Arapçaya "meseleler" anlamında *mesâ'il* ve "talepler" anlamında *metâlib* şeklinde çevrilmiştir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 14, 98 a 1, s. 240; *İkinci Çözümlemeler*, 72; *Kitâbu'l-Burhân*, 604. *Problêmata* on beşinci faslın ilk paragrafında da geçmektedir. Bu kısmın Türkçeye "konu", Arapçaya *mesâil* diye çevrildiğini görüyoruz; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 15, 98 a 19, s. 242; *İkinci Çözümlemeler*, 72; *Kitâbu'l-Burhân*, 606. Kelime aynı yerde tekil halde *problêma* (mesele) şeklinde de kullanılmış ve Türkçede "konu", Arapçada *mesele* ile karşılanmıştır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 15, 98 a 28, s. 242; *İkinci Çözümlemeler*, 72; *Kitâbu'l-Burhân*, 606.

229 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 b 23-5, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 464.

230 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 7, 75 b 1, s. 60; *İkinci Çözümlemeler*, 20; *Kitâbu'l-Burhân*, 455; *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 6-10, s. 292.

231 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 9, 76 a 13-4, s. 66; *İkinci Çözümlemeler*, 21; *Kitâbu'l-Burhân*, 460.

232 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 736-7.

233 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 371-2.

234 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 740.

limesi de "koymak, bırakmak" gibi anlamlara gelen *vaza'a* fiilinin ism-i mefûlüdür ve "üzerine konulan" anlamına gelmektedir. Türkçe karşılık olarak seçilen "konu" kelimesi de "koymak" fiilinin dönüşlü hali olan "konmak" fiilinden türetilmiş bir isim olmalıdır. Dolayısıyla konu, söylenenlerin (*mekûlât*), yüklenenlerin (*mahmûlat*) kendisine konulduğu, bunların altında duran, bunları sırtında taşıyan taşıyıcıdır.[235] Her bilimin kendine has bir konusu vardır, bu konu bir varlık cinsidir ve bu varlık cinsi kendisine söylenen, yüklenen kategorileri, yüklemleri taşır. "Ancak bütün bu bilimler, dikkatlerini belli bir nesne, belli bir cins üzerinde yoğunlaştırırlar ve bu nesne ile meşgul olurlar."[236]

İleride ayrıca inceleyeceğimiz üzere, bilimler taksimi bilimlerin konu edindikleri varlıkların taksimine göre oluşur. Varlık cinleri başta teorik, pratik ve poetik olmak üzere üçe ayrılır. Buna göre bizden bağımsız olarak var olan teorik varlıkları teorik bilimler, insanın iradesi ile ortaya çıkan varlıkları pratik bilimler, insan üretimi, yani sun'î varlıkları ise poetik bilimler konu edinir. Teorik varlık cinsleri kendi içinde üçe ayrılır. Bunlar fizik, matematik ve metafizik varlıklardır. Fizik, kendilerinde bir hareket ilkesi olan varlıkları, matematik değişmeyen ancak bağımsız bir varlığı olmayan şeyleri, metafizik ise bağımsız ve hareketsiz olanı konu edinir. Teorik felsefenin bu dallarının alt dalları da vardır. Pratik varlık cinsleri de üçe ayrılır. Bunlar etik (ahlakî), ekonomik (ev idaresiyle ilgili) ve politik (siyasî) varlıklardır. Etik insanın aklıyla kendi iradî eylemlerini, ekonomi aile efradının eylemlerini, politika ise toplum bireylerinin eylemlerini yönetmesi cihetinden iradî melekeleri konu edinir. Teorik varlık cinsleri çoğunlukla cevherler iken, pratik varlık cinslerinin tamamı arazlardan oluşur. Konu olmak başta cevherler için iken, ikincil anlamda arazlar için de söz konusudur. Poetik varlıkların farklı taksimleri yapılabilir. Örneğin mimarlık, jimnastik, aşçılık böyledir. Felsefeye konu olan varlık cinsleri toerik ve pratik olanlardır. Poetik varlıklar felsefenin dışında kalır. Bilimler arasındaki hiyerarşi de bilimlerin konu edindikleri varlık cinsleri arasındaki hiyerarşiye dayanır.[237]

•••••

235 Saffet Babür *hüpokeimenon*u Türkçeye "taşıyıcı" diye çevirmiştir. Ali Housiary de aynı karşılığı kullanmıştır. Saffet Babür'ün çevirisine örnek olarak bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 3, 1 a 20-1b 10, s. 2. Ali Houshiary'nin çevirisine örnek olarak burada kullandığımız kısma bakılabilir.

236 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 113; *Metafizik*, VI, 1025 8-10, s. 292.

237 Bilimler taksimini ileride ele alacağız. Burada bilimlerin konularını oluşturmaları bakımından varlık cinsleri ve bu varlık cinslerinden ortaya çıkan bilim-

Bilimler farklı varlık cinslerini konu edindikleri için belirli bir bilimsel inceleme yaparken genellikle konu edilen varlık alanını aşmamaya özen göstermek gerekir. Aristoteles birbiri altına giren bilimler dışında hiçbir bilimde kendisinden hareket edilen ilkelerle kendisi için burhan getirilen meselelerin farklı varlık cinsinden olamayacağını ısrarla tekrarlamıştır. *Analütika Hüstera* birinci makale yedinci ve dokuzuncu fasıl özellikle bu tartışmaya ayrılmıştır. Şayet bir varlık cinsinde bizatihi olanı arıyorsak, bizatihi olan zaten sadece belli bir varlık cinsine ait olansa, sadece böyle olanlara zorunlu diyebiliyorsak, böyle olanlara yine aynı varlık cinsinde olan ilkelerden hareketle burhan getirilebiliyorsa, o zaman biz belirli bir varlık alanının bilgisini elde etmek istediğimizde o varlık alanının dışına çıkamayız. Aksi takdirde bizatihi bulunanın değil, bilaraz, ilineksel olarak bulunanın ardına düşmüş[238] ve sofist gibi vaktimizi yoklukla geçirmiş oluruz: "Platon'un 'Sofist vaktini yoklukla geçirir' sözü pek de kötü değildir."[239] Arazı aramak hiçbir şeyi aramamak demektir, arazları diyalektikçiler ile sofistler arar.[240] Aristoteles beş tümelden sadece bizim "araz-ı âmm" dediğimiz genel arazı, yani zatî olmayan arazı dışarıda bırakmıştı.

Muallim-i Evvel, yedinci faslın ilk cümlesinde de açıkça bir varlık cinsinden diğerine geçiş yaparak burhanî kanıtlama yapılamayacağını belirtmekte ve geometrik olanların aritmetik olanlarla kanıtlanamayacağını buna örnek göstermektedir.[241] Her bir bilimde ortaya konulan burhanî kıyasın terimleri olan uçlar ile orta terim aynı varlık cinsinde olmalıdır.[242] Yine bilimsel soru (*erôtêma epistêmonikon: suâl kıyâsî*) da bir varlık cinsini ele alan bilimin sınırında olmalıdır. Filozof birbiri altına giren cinslerin ayrımlarının (*diafora: fasl*) aynı olmasına bir engelin bulunmadığını, yukarıdakilerin altındaki cinslere yüklendiğini, dolayısıyla yüklenenin ayrımlarının, taşıyıcının da ayrımları olacağını ifade etmektedir.[243] Bir cinsten diğerine geçiş yapılabiliyorsa bu iki bilimin konu edindiği varlık

.....

lere kısaca değindik. Ayrıntılı anlatı ve dipnotlar için ilgili kısma bakınız.

238 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 75 b 5-6, s. 60; *İkinci Çözümlemeler*, 20; *Kitâbu'l-Burhân*, 456. Arazı arayan kişi sofisttir; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XI, 8, 1064 b 15-1065 a 5, s. 464.

239 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 8, 1064 b 25-30, s. 464.

240 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 3, 1061 b 8-10, s. 454.

241 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 7, 75 a 38-9, s. 60; *İkinci Çözümlemeler*, 20; *Kitâbu'l-Burhân*, 455.

242 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 9, 76 a 10, s. 66; *İkinci Çözümlemeler*, 21; *Kitâbu'l-Burhân*, 460.

243 Aristoteles, *Katêgoriai*, 3, 1 b 21-5, s. 3; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 37.

cinsleri belirli bir yönde aynı demektir. Bu bilimler birbirleri altında olan, yani biri diğerini kapsayan bilimlerdir. Örneğin geometriye göre optik ve mekanik, aritmetiğe göre harmoni, mûsikî böyledir. Bu bilimler arasında geçiş yapılabilir. Ancak bunlardan biri varlığı, diğeri nedeni bildirir. Kaplamı dar olan bilim varlığı, kaplamı geniş olan ise nedeni bildirir.[244] Buna göre optik ve mekanik varlığı, geometri ise nedeni bildirir. Aristoteles burhan getirmede bir cinsten diğerine geçme yanlışlığına örnek olarak Bruson'un çemberi dörtgenleştirmeye çalışmasını vermektedir.[245]

2. Bilimlerin İlkeleri

Burhanın üç öğesinden birisi de kendisinden burhan getirilenlerdi.[246] Aristoteles birinci makale yirmi sekizinci fasılda kendisinden burhan getirilenler için açıkça "ilkeler (*arkhai*)" terimini kullanmıştır.[247] Filozof ikinci fasılda ilk ile ilke terimlerini aynı anlamda kullandığını belirtmiştir: "İlk ve ilkeyi aynı diyorum (*tauto gar legô prôton kai arkhen: innî innemâ a'nî bi'l-evvel ve'l-mebde ma'nen vâhiden bi-'aynihî*)."[248] O, ilkelere bazen "aksiyom",[249] bazen "kendilerine burhan getirilemeyenler" demekte, ilkelerin "öncüller" olduğunu söylemekte ve ilkeleri "ortak" ve "özel ilkeler" diye ikiye ayırmaktadır.[250]

"İlkeler"in Yunancası *arkhai*dir. *Arkhai*'nin tekili *arkhê*dir. *Arkhê*, "başlangıç" demektir.[251] *Arkhô*, *arkheüô* ve *arkhomai* fiilleri de "başlamak", "başlangıç yapmak", "yönetmek", "liderlik yapmak" gibi anlamlara

••••••

244 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 7, 75 b 16-21, s. 62; *İkinci Çözümlemeler*, 20; I, 9, 76 a 10-1, s. 66; *Kitâbu'l-Burhân*, 456, 460.

245 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 9, 75 b 41-2, s. 64; *İkinci Çözümlemeler*, 21; *Kitâbu'l-Burhân*, 459.

246 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 b 23, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 464.

247 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 28, 87 b 1, s. 154; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 533.

248 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 7-8, s. 32; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 431.

249 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 7, 75 a 42-75 b 1, s. 60; *İkinci Çözümlemeler*, 20; *Kitâbu'l-Burhân*, 455; *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 b 13-5, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 464.

250 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 28, 87 b 1-3, s. 154; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 533; *Analütika Hüstera*, I, 32, 88 a 31-88 b 8, s. 160-2; *İkinci Çözümlemeler*, 49; *Kitâbu'l-Burhân*, 539.

251 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 106.

gelmektedir.[252] Kelimenin modern Yunancada da telaffuz farklılığı olmakla birlikte korunmuş olduğunu görüyoruz. Nitekim *arkhizô* "başlıyorum", *arkhi* "başlangıç" anlamında halen kullanılmaktadır.[253] Burhanın kendisinden yapıldığı şeyleri ifade için "ilke" anlamında *arkhê* kelimesinin nakledilme nedeni açıktır. Zira burhan teorisine göre bilimlerin ilkeleri kanıtlamanın başladığı yerdir. Bütün kanıtlamalar gelip bu başlangıçta dururlar. Ayrıca ilkeler kendisine dayanılarak kanıtlanan meselelerin hepsini yönetmektedir. Bilimin yöneticisi ilkelerdir. İlkeler yoksa ondan çıkanlar da yok, dolayısıyla bilim de yoktur. En çok ilkeleri bilmeliyiz, zira bilmemizin ve inanmamızın nedenleri bunlardır.[254] Aristoteles ilkelerin olup olmadığına dair tartışmaları birinci makale üçüncü fasılda tasvir edip, iddiaları burhanî olarak iptal etmiş ve ilkelerin olduğunu, meselelere burhanların ilkelerden getirildiğini, ilkelere ise burhan getirilemeyeceğini açıkça ortaya koymuştu.[255] Var olduğu kanıtlanan bu ilkeler, bilimlerdeki burhanların başlangıçlarıdır.

*Arkhê*nin lügat anlamıyla Aristoteles de ilgilenmiştir. *Metafizik*'in delta kitabında *arkhê*nin farklı anlamlara delalet ettiği belirtilmiş ve bunlar tek tek sayılmıştır. Aristoteles ilkenin en nihayetinde varlığın (*einai*), oluşun (*gignetai*) ya da bilginin (*gignosketai*) kendisinden çıktığı ilk şeye dendiğini belirtmektedir. Bu ilkelerin bazısı şeylerin içindeyken bazısı dışında bulunur.[256] Bir şeye mantık bilimi açısından ilke demenin anlamını Aristoteles şöyle açıklıyor: "Nihayet bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir. Örneğin burhanların hipotezleri."[257] Dolayısıyla bilginin kendisinden başladığı şeylere, kendisine burhan getirilemeyenlere ilkeler denir.

Aristoteles burhanın zorunlu öncüllerini anlattığı birinci makale ikinci fasılda "ilklerden" ifadesinin "uygun ilkelerden" ifadesiyle aynı olduğunu "ilk" ve "ilke" ile aynı şeyi kastettiğini belirtmekte, ardından burhanın ilkesinin orta terimsiz öncül olduğunu, kendisinden önce başkası bulun-

••••••

252 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 106-7.

253 Ahmet, *Eliniko Lexiko*, 120.

254 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 26-34, s. 34; *İkinci Çözümlemeler*, 12; *Kitâbu'l-Burhân*, 432-3.

255 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 3, 72 b 5-73 a 20, s. 36-42; *İkinci Çözümlemeler*, 12-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 435-40.

256 Aristoteles, *Metafizik*, V, 1, 1012 b 32-1013 a 24, s. 234-5; *Tôn Meta Ta Füsika*, 82.

257 Aristoteles, *Metafizik*, V, 1013 a 14-6, s. 235; *Tôn Meta Ta Füsika*, 82.

mayana "orta terimsiz öncül (*protasis amesos: mukaddime gayr zâti'l-vasat*)" dediğini bildirmektedir.[258] Kıyasın orta terimsiz ilkeleri farklı itibarlarla farklı adlar alır. Kıyasların bu orta terimsiz ilkesine burhan getirilmiyorsa ve bir şeyin öğrenilmesi için bunun elde edilmiş olmasına gerek yoksa buna "tez (*thesis: vaz'*)", şayet bir şeyin öğrenilmesi için elde edilmesi, bilinmesi zorunlu ise buna da "aksiyom (*aksiôma: ilm müte'ârif*)" denir. Filozof bazı ilkelerin böyle olduğunu ve ilke adının daha ziyade bunlara verilebileceğini söylemektedir.[259] Bir bilimde kıyasın kendisinden başladığı tez, varlık ya da nelik bildirmesi durumuna göre farklı isimler alır. Şayet tez bir şeyde bir şeyin olup olmadığını bildiriyorsa, yani çelişiğin iki cüzünden birini alıyorsa buna "hipotez (*hüpothesis: asl mevzû'*)", bundan bağımsız ise buna da "tanım (*horismos: tahdîd*)" denir.[260] Filozof tanımları bilmemizi sağlayan bilgi ilkesi (*arkhê epistêmês: mebdeün mâ li'l-ilm*) diye bir şeyin de var olduğunu ifade ediyor.[261] İkinci makale üçüncü fasılda da tanımların burhanların ilkeleri olduğu[262] ve burhanlarda neliklerin varsayılıp kabul edildiği söyleniyor.[263] Hipotez onuncu fasılda da tanımlanmakta ve kendilerine burhan getirilebilmesine rağmen burhan getirmeden alınanları öğrencinin zannî olarak kabul etmesi durumunda bunlara hipotez denileceği belirtilmektedir. Bunlar mutlak olarak değil de sadece öğrenci açısından hipotezdir. Şayet öğrencinin bu konuda hiçbir zannı yoksa veya öğrenci karşıt bir zan taşıyorsa aynı kabule *aitêma*, yani "müsâdere (*aitêma: yusadiru 'aleyhâ musâdere*)" denir. Hipotezde öğrenci bunları, kendilerine burhan getirilebilmekle birlikte burhan getirilmeden kabul ederken, *aitêma*da öğrenci ya hiçbir zanna sahip değildir ya da karşıt bir zannı mevcuttur ve buna burhan getirilebilir.[264] *Aitêma*da öğrencinin karşıt bir zannının olması ve öğretmenin bu karşıt zannı burhanî

••••••

258 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 6-8, s. 32; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 431.

259 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 15-9, s. 32; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 432.

260 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 72 a 20-1, s. 32-3; *İkinci Çözümlemeler*, 11-2; *Kitâbu'l-Burhân*, 432.

261 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 3, 72 b 24-5, s. 38; *İkinci Çözümlemeler*, 13; *Kitâbu'l-Burhân*, 436.

262 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 24-5, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

263 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 30-3, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

264 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 75 b 28-34, s. 72; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 465.

kıyasla iptal edip doğru olanı burhanî kıyasla ispat etmesi durumu söz konusudur. Hocanın iptal ve ispat işlemi söz konusu olduğunda artık *aitêma*ya *arkhê*, ilke dememiz pek mümkün gözükmüyor.

Orta terimsiz öncül mutlak anlamda tek bir öncüldür.[265] Zira her bir varlık cinsinde tek bir ilke vardır.[266] Bu ilkelere o bilimin içerisinde kalınarak burhan getirilemez. Bunlarda neden araştırması o bilim açısından sona ermiş olur.[267] Buna da bir neden bulunmak isteniyorsa bu bilimi de kapsayan bir üst bilime, en nihayetinde de metafiziğe geçmek zorunludur. Ancak her bir bilimde kurulan bir burhanî kıyasta o burhanî kıyasın öncülleri ve öncüllerdeki terimlerin nelikleri o burhanî kıyas için ilkedir.

İlkeler genel ve özel ilkeler diye ikiye ayrılır:

> Burhanî bilimlerde kullanılanların bazısı bir bilime has bazısı ise ortaktır.[268] İlkeler iki türlüdür: Kendisinden yapılanlar ve kendisinde yapılanlar. Kendisinden yapılanlar genel, kendisinde yapılanlar ise özeldir.[269] Bütün bilimler genel olanlar bakımından birbirleriyle ilişkilidir.[270]

Görüldüğü üzere, Aristoteles bilimlerin ilkelerinin genel ve özel ilkeler olmak üzere iki tür olduğunu belirtmekte, özel ilkelerin tek tek her bir varlık cinsini ele alan bilimlerin o varlık cinsinin doğasından elde ettiği ilkeler, genel ilkelerin ise birbiri altına giren bilimlerde en genel olanlar ile var olması bakımından varlıkta bulunan çelişmezlik ilkesi olduğunu dile getirmektedir. Muallim-i Evvel, genel ve özel ilkeleri ortaya koyduğu fasıllarda bunlara ilişkin örnekler de vermiştir. Örneğin "çizgi ile düz çizginin şöyle şeyler oldukları" gibi ilkeler bir bilime özel iken "eşit olanlardan eşit olanlar çıkarılınca kalanların eşit oldukları" gibi ilkeler ise genel ilkelerdir.[271] Diğer bir fasılda metafizikte muhâle ircâ (olanaksıza ergi) burhanla

••••••

265 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 23, 84 b 36-7, s. 132; *İkinci Çözümlemeler*, 41; *Kitâbu'l-Burhân*, 518.

266 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 32, 88 b 22-3, s. 164; *İkinci Çözümlemeler*, 50; *Kitâbu'l-Burhân*, 540.

267 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 9, 76 a 4-16, s. 66; *İkinci Çözümlemeler*, 21-2; *Kitâbu'l-Burhân*, 459-60.

268 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 a 37-8, s. 68; *İkinci Çözümlemeler*, 22; *Kitâbu'l-Burhân*, 462.

269 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 32, 88 b 24-5, s. 164; *İkinci Çözümlemeler*, 50; *Kitâbu'l-Burhân*, 541.

270 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 11, 77 a 26-7, s. 76; *İkinci Çözümlemeler*, 24; *Kitâbu'l-Burhân*, 469.

271 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 a 40-3, s. 68; *İkinci Çözümlemeler*, 22; *Kitâbu'l-Burhân*, 462-3.

kanıtlanan çelişmezlik ilkesi ile, matematik bilimlerin hepsinde geçerli olan eşitlerden eşitler çıkarılınca kalanların eşit olacağına dair olan iki genel ilke örnek verilmektedir.[272] Diyalektik ve metafizik de genel ilkeleri tümel olarak kanıtlamaya çalışan bilimlerdir. Biri diyalektik yaparken diğeri felsefenin zirvesidir.

İlkeler sadece tümel olumlu önermeler değildir. Tümel olumsuz ilkeler de vardır. Yani her bir bilimin asıl anlamda varlığı, bulunmayı, yüklenmeyi, söylenmeyi ifade eden tümel, zorunlu, ilk ilkeleri olduğu gibi, ikinci derecede de olsa yokluğu, bulunmamayı, yüklenmemeyi ifade eden tümel, zorunlu ilk ilkeleri de vardır. Bazı ilkeler şeyin varlığının bazıları ise yokluğunun ilkeleridir, yani bazı ilkeler bulunmanın bazı ilkeler de bulunmamanın ilkeleridir.[273] Olumlu ilkeler bilimin gerçek kurucu ilkeleridir, bunlar ispatın ilkeleridir. Olumsuz ilkeler ise dolaylı ilkelerdir, bunlar ispatın değil, iptalin ilkeleridir. Filozofun asıl işi varlığı ispat etmek iken, ikincil işi yokluğu göstermektir.[274] Önce varlık, sonra yokluk gelir; önce ispat, sonra iptal gelir.[275] İspat olmadan iptal olmaz, ama iptal olmasa da ispat olur. Aristoteles tümel olumlu ilkeler gibi tümel olumsuz ilkelerin de orta terimsiz, yani kesintisiz olduklarını söylemektedir. Yani bir varlık cinsindeki problemlere kendisinden burhan getireceğimiz olumlu ilkenin yüklemi konusunda nedensiz bulunur, yine bunun gibi olumsuz ilkenin yüklemi de konusunda nedensiz olarak bulunmaz.

Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale on beşinci faslın tamamını orta terimsiz olumsuz ilkelere ayırmıştır. Kitabın anlaşılması zor fasıllarından biri olan bu faslın cümle cümle şerhedilmesi gerektiğini düşünüyoruz.[276] Aristoteles faslın ilk cümlelerinde şöyle diyor: "A'nın B'de kesintisiz[277] bulunması olası olduğu gibi kesintisiz bulunmaması da olası.

••••••

272 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 11, 77 a 29-31, s. 76; *İkinci Çözümlemeler*, 25; *Kitâbu'l-Burhân*, 469.

273 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 23, 84 b 28-37, s. 132; *İkinci Çözümlemeler*, 41; *Kitâbu'l-Burhân*, 517-8.

274 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 72 a 38-72 b 4, s. 34-6; *İkinci Çözümlemeler*, 12; *Kitâbu'l-Burhân*, 433-4.

275 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, III, 3, 286 a 25, s. 111.

276 Birinci makale on beşinci faslın tamamını cümle cümle anlaşılır kılmaya çalışacağız. Her bir cümle için ayrı dipnot vermek yerine fasıl için tek bir dipnot vermekle yetiniyoruz; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 15, 79 a 34-79 b 23, s. 92-6; *İkinci Çözümlemeler*, 29-30; *Kitâbu'l-Burhân*, 482-4.

277 Türkçe çeviride *atomôs* kelimesi "kesiksiz" ile karşılanmıştır. Kelime Arapçaya *bi-gayr inkıtâ'* şeklinde çevrilmiştir. Çeviriler doğrudur. Ancak biz daha anlaşılır olduğunu düşünerek terimi "kesintisiz" kelimesi ile karşılamayı tercih ettik.

'Kesintisiz bulunma veya bulunmama' dediğim, terimlerin bir ortancası olmaması: Böylece bulunma veya bulunmama durumu başka bir terime bağlı olmayacaktır."[278] Kesintisiz bulunma veya bulunmama orta terimsiz ve ilk olarak bulunma ve bulunmamayla aynı anlamı ifade ediyor. Yani bir konuda bir yüklem bulunuyor ya da bulunmuyor, bulunmasının veya bulunmamasının bir nedeni de yok. Çünkü bu terimler genel bir terimce kapsanmıyorlar, onların altında bulunmuyorlar. Bir terimin bir terimde bulunması ya da bulunmaması bir orta terim ile mümkün olacaksa bu konu ve yüklemden en az birisinin genel bir terimde içerilmesi zorunludur. Bir yüklemin bir konuda orta terimsiz olarak bulunması, burhanın yüklemlerinin anlatıldığı ikinci fasılda ifade edilmişti. Nitekim burhanın öncüllerinin yüklemleri konularında ilk ve doğrudan bulunmalıydı. Bunları ikinci fasılda anlatan Aristoteles bir terimin bir terimde bulunmaması ve bu bulunmamanın da orta terimsiz olması, yani bulunmamasının bir nedeni olmadan bulunmaması durumunu bu fasılda anlatıyor. Yani bir yüklem bir konuda bulunan ilk yüklem, yani orta terimsiz olarak yüklenen yüklem, yani kesintisiz olarak doğrudan yüklenen yüklem olabiliyor; bunun gibi bir yüklem bir konuda bulunmayan ilk yüklem, yani orta terimsiz olarak yüklenmeyen yüklem, yani kesintisiz olarak doğrudan yüklenmeyen yüklem de olabilir. Aristoteles, on beşinci fasılda olumsuz önermeleri ele alıyor. Olumlu ilkeler bilimleri kurmamızı sağlarken olumsuz ilkeler ise onları saldırılardan korumamızı sağlar. Olumlularla yapar, olumsuzlarla yıkarız.

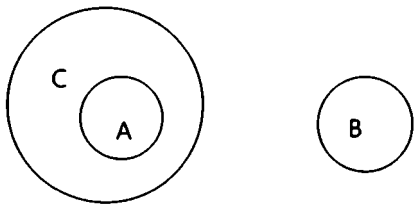
Aristoteles konuyu anlatırken önce örnek veriyor, sonra örnekteki ifadeleri ayrıntılandırıyor. Filozof şöyle diyor: "Demek ki A veya B veya her ikisi de genel bir terimde içerildiğinde A'nın ilk olarak B'de bulunmaması olası değil." Burada üç tür durum mevcut olup her üç durumda da oluşan kıyasın sonucu A'nın B'de olmadığı, yani "Hiçbir B A değildir" şeklindedir. Şimdi örneği filozof ile birlikte tek tek ele alalım.

i. İkinci şekil *camestres*: Burası yukarıdaki ifadenin şu kısmı: "Demek ki A (...) genel bir terimde içerildiğinde (bu genel terim C olsun) A'nın ilk olarak B'de bulunmaması olası değil." Yani A genel bir terimde içeriliyor, B ise içerilmiyor. "A C genel teriminde içerilsin. İmdi B C genel teriminde içerilmiyorsa (nitekim A'nın içerildiği genel terimde B içerilmeyebilir), kı-

••••••

278 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 15, 79 a 33-4, s. 92; *İkinci Çözümlemeler*, 29; *Kitâbu'l-Burhân*, 482.

yasın sonucu A'nın B'de bulunmadığı olacak: C her A'da bulunup hiçbir B'de bulunmazsa, A hiçbir B'de bulunmaz." Bunu şekille gösterelim:[279]



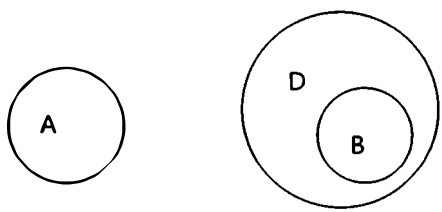
Her A C'dir.

Hiçbir B C değildir.

Hiçbir B A değildir.

Burada sonuç önermesinde A'nın B'de ilk olarak, yani orta terimsiz olarak, yani kesintisiz olarak bulunmamasının mümkün olmadığı görülüyor. Diğer bir ifadeyle B A'da bulunmuyor, B'nin A'da bulunmamasının bir nedeni var, bu neden orta terim, bu orta terim C, dolayısıyla B'nin A'da bulunmaması durumu bir nedene, bir orta terime bağlı ve konu ile yüklem arasında bir kesinti var. Öyleyse B'nin A'da orta terimsiz olarak bulunmamasının mümkün olmadığı, yani B'nin A'da bulunmamasının bir orta terimle olduğu açık.

ii. Birinci şekil *celarent*: Aristoteles şöyle diyor: "B de genel bir terimde, sözgelişi D'de içeriliyor olsa bile bu böyle: D her B'de bulunur, A hiçbir D'de bulunmaz, dolayısıyla –kıyasla– A hiçbir B'de bulunmayacaktır." Bunu şekille gösterelim:



Her B D'dir.

Hiçbir D A değildir.

Hiçbir B A değildir.

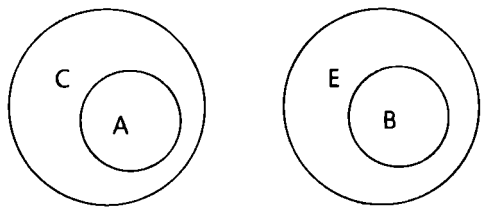
••••••

279 Şekille gösterdiğimiz terimler arasındaki içlem-kaplam ilişkisinin zorunluluğu tartışılabilir.

Buradaki sonuçta da A'nın hiçbir B'de bulunmadığını görüyoruz. A'nın B'de bulunmamasının bir nedeni var. Yani A'nın B'de bulunmaması orta terimsiz olarak değil, kesintisiz değil, kesintilidir. Dolayısıyla A'nın B'de orta terimsiz olarak bulunmamasının mümkün olmadığı, yani A'nın B'de bulunmamasının bir orta terimle olduğu açık.

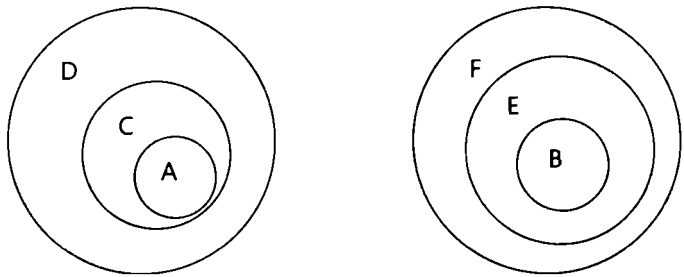
iii. İkinci şekil *cesare*: Aristoteles şöyle diyor: "Her ikisi de genel bir terimde içeriliyor olsa da bu aynı yolda gösterilecektir. A'nın içerildiği genel terimde B'nin içerilmemesi ve yine B'nin içerildiğinde A'nın içerilmemesi olası, birbirleriyle değiştirilmeyen dizilerden bu açık." Burada alttaki diziye uygun olarak A'nın içerildiği terime C, B'nin içerildiği terime E diyoruz.

"ACD dizisindeki terimlerden hiçbiri BEF dizisindeki hiçbir terime yüklenmiyorsa ve A kendi dizisindeki H genel teriminde içeriliyorsa, açık ki B H'de içerilmeyecektir; yoksa diziler değiştirilebilecektir. B de genel bir terimde içeriliyor olsa da bu böyle." Önce ilk kısmı açıklayalım. Şekil ve şekilden elde edilen kıyasları biz ekleyelim. Yukarıdaki kıyaslar Aristoteles tarafından ifade edilmişlerdi, buradakileri biz tamamlamaya çalışalım:



Hiçbir A E değildir.	*Hiçbir B C değildir.*
Her B E'dir.	*Her A C'dir.*
Hiçbir B A değildir.	*Hiçbir A B değildir.*

"ACD dizisindeki terimlerden" diye başlayan kısım ise hemen yukarıda verdiğimiz örneğin genişletilmiş halidir, yani:



Bu dizi devam ettirilebilir. Aristoteles A'da bulunanlar dizisine H'yi ekleyerek örneği devam ettiriyor. Bunları da kıyas şekline sokmaya gerek yoktur.

Aristoteles şöyle devam ediyor: "A ile B genel bir terimde içerilmiyorsa ve A B'de bulunmuyorsa, bulunmamasının kesintisiz olması zorunlu. Nitekim orta terimleri olacaksa bunlardan birinin genel bir terimde içerilmesi zorunlu." Aristoteles bunların ancak birinci ve ikinci şekil kıyasta mümkün olduğunu ifade etmektedir. Zira biz biliyoruz ki, tümel olumsuz sonuç veren kıyaslar sadece bu iki şekilde mevcuttur. Zaten Aristoteles'in anlattığı da bir terimin bir terimin hiçbirinde bulunmamasının orta terimsiz olması ya da olmaması idi. Bu, tümel olumsuz sonuç veren kıyaslardaki bir meseledir. Dolayısıyla üçüncü şekil kıyasta böyle bir tartışma yapılamaz. Bir de şunu ekleyelim. Şayet bir terim bir terimin hiçbirinde bulunmuyorsa, yani elimizde tümel olumsuz bir önerme varsa ve bu önermenin bir nedeni yoksa, yani bu önermenin yüklemi konusunda orta terimsiz olarak bulunmuyorsa, bu önerme ancak ilk ilke olabilir, sonuç değil. Şimdi Aristoteles'in ifadeleriyle devam edip onun anlatılarını yukarıdakilerle bağlayarak faslı bitirelim. "Çünkü kıyas ya ilk şekilde ya da orta şekilde olacaktır. İmdi ilk şekilde olursa B genel bir terimde içerilecektir (çünkü bu terimi içeren öncülün evetleyici olması gerekir)." Bu ifadeyi yukarıda "ii" şıkkında açıkladık.

"Orta konumda olursa ikisinden herhangi biri genel bir terimde içerilecektir (çünkü ikisini içeren öncüllerden biri olumsuz alınırsa kıyas oluşabilir, ne ki her iki öncül olumsuzlayıcı olduğunda kıyas oluşmaz)" şeklindeki ifade de yukarıdaki birinci ve üçüncü şıkta açıklandı. Zira filozofun "Herhangi biri genel bir terimde içerilecektir" ifadesi ikinci şekildeki iki darbı, yani EAE ve AEE modunu ifade etmektedir. Görüleceği üzere, bu darbların birincisinde büyük öncül tümel olumsuzken, küçük öncül tümel olumlu, ikincisinde ise büyük öncül tümel olumlu iken küçük öncül tümel olumsuzdur. İki öncülden biri olumlu iken diğeri olumsuzdur. Her ikisi olumsuz olsa bundan bir kıyas oluşmayacaktır. Biz bu iki darbdan birincisini "iii", ikincisini ise "i" şıkkında Aristoteles'in anlatım sırasına göre anlatıp açıkladık.

Aristoteles şöyle tamamlıyor: "İmdi açık ki, bir şeyin bir başkasında kesintisiz bulunmaması olası; bunun ne zaman ve nasıl olası olduğunu söyledik." Özetle Aristoteles orta terimsiz bulunma gibi orta terimsiz bulunmamanın da mümkün olduğunu belirtmektedir. Yani bazı tümel olumlu önermeler vardır, bunlar orta terimsizdir, yüklemleri konularında

kesintisiz bulunur, ilk olarak bulunur. Yine bazı tümel olumsuz önermeler de vardır, bunlar da orta terimsizdir, yüklemleri konularında kesintisiz bulunmaz, ilk olarak bulunmaz. Farklı bir ifadeyle, ilk olumlayıcı ilkeler gibi, ilk olumsuzlayıcı ilkeler de vardır. Bunlar her bir bilimin kendisinden hareket ettiği ilk öncüllerdir. Burhanî ispatın ilkeleri olduğu gibi burhanî iptalin de ilkeleri vardır. İlkeler üçüncü fasılda kanıtlandığı üzere vardırlar. Bunların burhanî kanıtlamaları yapılamaz. İlkelerin varlığı birinci makale on dokuz, yirmi ve yirmi birinci fasıllarda anlatılan, kıyasların her bir teriminin sonlu olduğu, olumlu ilkeler gibi olumsuzların da sonlu olduğu anlatılarıyla bağlantılı düşünülmelidir.

Her bir bilimin burhanî kanıtlamalarını kendine dayandırdığı ilkeler nerededir?[280] Aristoteles ilkelerin yeri tartışmasını *Analütika Hüstera*'da daha ziyade nazarî bilimleri göz önünde bulundurarak ele alır. Bu anlamda nazarî bilimlerin ilkeleri öncelikle varlık cinslerinin doğasında bulunmakta, sonra ise nazarî bilimleri yapan bilim adamının zihnine geçmektedir. Nitekim Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale onuncu faslın ilk cümlesinde bunu "İlkeler dediğim, var olduklarına burhan getirilemeyen her bir cins içindeki öğeler" diyerek açık bir şekilde belirtmiştir.[281] Ancak bu ilkeler daha sonra ve ikincil olarak varlığa nazar eden filozofun zihninde yer edinecektir. Zira Aristoteles *Analütika Hüstera*'nın ikinci makalesinin on dokuzuncu faslında bilginin ilkesinin akıl olduğunu ve aklın, ilkenin ilkesi olduğunu söylemektedir.[282] Bu iki anlatı arasında bir tutarsızlık yoktur. Buradaki farklılık ilkelerin ele alınma cihetinden kaynaklanır. İlkeler öncelikle varlıkta, sonra ise burhancının aklındaydı. Varlık cinsinin doğasında bulunan ilkeler duyum, tecrübe ve tümevarım aşamasından sonra zihinde hâsıl edilir. Şayet ilkelerin varlıkta olup zihnimizde yer bulamayacağını söylersek hiçbir ilkemiz olmadığı için hiçbir şeyin bilgisini de edinemeyiz. Şayet ilkelerin öncelikle ve bizden bağımsız olarak varlıkların kendilerinde bulunduğunun bilincinde olmazsak da bu defa zihnimizi varlığa değil, varlığı zihnimize uydurmaya başlarız ki, bu zanlarla hareket etmektir. Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'de şöyle diyor:

••••••

280 Bu meseleye ileride bilimlerin burhanîliğini incelerken de değinileceğiz.

281 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 a 32-3, s. 68; *İkinci Çözümlemeler*, 22; *Kitâbu'l-Burhân*, 462.

282 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 19, 100 b 15-7, s. 260; *İkinci Çözümlemeler*, 77; *Kitâbu'l-Burhân*, 619.

> Bunun nedeni ilk ilkeleri yerinde almamaları, her şeyi önceden belirlenmiş sanılara bağlı olarak yürütmeye çalışmaları. Oysa duyulan cisimlerin ilkeleri kesinlikle duyulur; ebedî olan nesnelerin ilkeleri ebedidir; yok olan nesnelerin ilkeleri de yok olur, bu zorunlu; kısaca ilkeler taşıyıcılarla [yani bilimlerin konularını oluşturan varlık cinsleriyle, *hüpokeimenôn*larla] eş cinsten olmalıdır. Öyle görülüyor ki, bunlar sanılarına olan bağlılıkları yüzünden temellendirmelerinde tezlerini [ne pahasına olursa olsun] koruyan kişilere benziyorlar. Nitekim sanki doğru ilkeler ellerindeymiş gibi, kimi görüşleri olan bitenlere bağlı olarak, en çok da hedefe bağlı olarak değerlendirmek gerekmiyormuş gibi, yerlerinde sayıyorlar. Oysa yaratıcı bilimin [yani insan üretimi olan sanatın] hedefi eserdir, doğa biliminin hedefi ise asıl anlamıyla hep duyuma bağlı olarak görünendir.[283]

Felsefenin konu edindiği nazarî varlık cinslerinin ilkeleri nazarî varlıklarda, amelî varlık cinslerininki ameli eyleyendedir. Örneğin giyecek, bina, heykel gibi insan üretimi, yani sun'î varlıkların ilkeleri insanın zihnindedir. *Metafizik*'te "Ancak bu ilkelerin bazısı şeylerin içindedir, bazısı ise onların dışındadır"[284] denmektedir. Şeylerin içinde olan ilkeler felsefî ilimlerin ilkeleri iken, insanın ürettiği sun'î varlıkların ilkeleri ise şeylerin dışında olup bizim aklımızda olmalıdır.

Bilimleri kendileri sayesinde kurduğumuz bu aklî ilkeler değişir mi, yoksa hiç değişmemeli midir? İleride bu meseleyle daha yakından ilgileneceğiz. Ancak şimdilik şu kadarını söyleyelim ki, elde ettiğimiz tümel ilkeleri, varlıkla sürekli irtibat halinde olan duyularımız ve duyularımızdan elde ettiklerimizi bilgi ilkeleri ve bilgilere dönüştüren aklımız sayesinde sürekli yenileriz, yenilemeliyiz. Zira Aristoteles *Hayvanların Oluşumuna Dair* (*Peri Zôiôn Geneseôs*) adlı eserinde varlıktan elde ettiklerimize göre ilkelerimizi yenilememiz gerektiğini söyler.[285] *Analütika Hüstera*'da da filozof tümeli bilenin gözlem ve tecrübe eksikliği dolayısıyla yanılabileceğini belirtmektedir.[286] Öyleyse burhan getiren filozof yanılmak ve dogmatikleşmek istemiyorsa sürekli olarak varlığa kulak vermeli, varlığı dinlemelidir. Varlıktaki ilkeleri ise yine varlıktaki meseleleri çözmek için elde ederiz.

••••••

283 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, III, 7, 306 a 6-18, s. 214-5.

284 Aristoteles, *Metafizik*, V, 1, 1013 a 19-20, 235.

285 Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, 109-22.

286 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 79 a 5-6, s. 90; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 478.

3. Bilimlerin Meseleleri

Burhanın, ya da genel olarak söylersek bilimlerin, üç öğesinden bir diğeri "mesele"dir. Mesele, "kendisi için burhan getirilen"e deniyordu.[287] "Mesele" terimini Türkçede kullanıyoruz. Ancak bu kelime Arapçadır. Kelimenin tam Türkçe karşılığı "sorun"dur. Yine Yunanca kökenli olan "problem" kelimesini de Türkçede bu anlamda kullanıyoruz. Yani kendisine burhan getirilen sorunlar için Arapçadan gelen mesele ve Yunanca kökenli olan problem lafzını da kullanabiliriz. "Çıkmaz (*aporia*)", "araştırma, talep (*zêtein*)", "zatî etkilenim (*pathê kath auta*)" ve "sonuç (*sümbebêkos*)" terimleri de mesele terimiyle yakın anlamlar içermektedir. Bu terimlerin hepsini meselenin farklı itibarlarla ifadesi olarak yorumlayabiliriz. Aristoteles farklı bağlamlarda bu terimlerin hepsini de kullanmaktadır.[288] Meseleye, burhan getirildikten sonra ise bilgi (*epistême*) denir.

Aristoteles mesele anlamına gelen *problêma* terimini burhandaki üç öğeyi ele aldığı yerlerde lafzen zikretmemektedir. Ancak *Analütika Hüstera*'nın özellikle ikinci makale on beşinci faslında *problêma*ve bu kelimenin çoğulu olan *problêmata* terimleriyle karşılaşmaktayız.[289] *Problêma* kelimesi Yunancada "-e doğru" anlamına gelen *pros*[290] öneki ile "atma", "fırlatma" gibi anlamlara gelen *blêma*[291] kelimesinin birleşiminden oluşan *proballô*[292] fiilinden türetilmiş bir isimdir. *Blêma*nın kökü ise "atmak", "fırlatmak" anlamlarına gelen *ballô*[293] fiilidir. Dolayısıyla *problêma* kelimesi "ortaya atmak", "ileriye atmak", "öne atmak" gibi bir lügat anlama delalet etmektedir. Felsefedeki terim olan problemin bu kelimeden nakledilme nedeni de bilgisi istenen şeyin çözülmek üzere ortaya atılmasıdır diyebiliriz. *Problema*nın Arapçası *mesele*, çoğulu olan *problêmata*nın Arapçası ise *mesâil*dir. Sormak anlamına gelen *mesele*, *seele* fiilinin mimli mastarıdır. *Analütika Hüstera* ikinci makale on dördüncü faslın hemen

•••••

287 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 b 24, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 464.

288 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 7, 75 a 41-2, 75 b 1-3, s. 60; I, 10, 76 b 15-6, s. 70; *İkinci Çözümlemeler*, 20, 23; *Kitâbu'l-Burhân*, 455, 464.

289 Türkçede *problêma* "konu" ile karşılanmıştır. Konu *hüpokeimenon*un karşılığıydı. *Problêma* için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 15, 98 a 24, 28, s. 242; *İkinci Çözümlemeler*, 72; *Kitâbu'l-Burhân*, 606.

290 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 596.

291 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 131.

292 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 586.

293 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 126.

başındaki *problêmata*ya karşılık olarak Arapçada bazen sadece *mesâil*,[294] bazen de *mesâil* ve *metâlib*in her ikisi birden kullanılmıştır.[295]

Burada *problêma* terimi ile ilişkili olan ve bazen birbirine de karıştırılan *aporia* ve *zêtein* terimlerine de değinmek gerekmektedir. Örneğin Aristoteles *Metafizik* betada metafiziğin meselelerini ortaya koyarken *problêma* ile ilişkili diyeceğimiz bu terimleri bir arada kullanmıştır. Burada aynı paragrafta geçen *aporia* ve *zêtein* terimlerinin her biri de *problêma* ile ilişkili terimlerdir. İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da kullandığı Arapça çeviriye başvurduğumuzda *aporia* kelimesinin *mesele, zêtein* teriminin ise *taleb* diye çevrildiğini görüyoruz: "*anankê pros tên zêtoumenên epistêmên epelthein hêmas prôton, peri hôn aporêsai dei prôton: inne'l-muztarrûn en netesaffaha evvelen el-meselete'l-gâmiza elletî yenbagî lenâ en nezkürahâ fi'l-ilmi'l-matlûb hâ hünâ.*"[296] Buradaki "araştırdığımız bilim"in karşılığı olan *zêtoumenê epistêmê* ifadesinde, "aramak", "araştırmak" anlamlarına gelen *zêtein* fiili kullanılmıştır. Yine aynı cümlede geçen *aporêsai* ifadesinin kökü olan *aporia* da *mesele* ile karşılanmıştır. Metnin devamındaki *aporia* kelimelerinin de *mesele* kelimesi ile karşılandığını görüyoruz. *Aporia* "bir ırmağı geçme", "geçit" gibi anlamlara gelen *poros*tan[297] türemiştir. Yine *poreuô*[298] fiili de "karşıya taşımak", "naklet-mek" demektir. Olumsuzluk anlamı veren "a" ön ekinin getirilmesi ve soyut bir terim halini bildiren "ia" bitişiyle elde edilen *aporia*,[299] "geçitsizlik" anlamına gelmektedir. Yine bundan türetilmiş bir fiil olan *aporeô*[300] fiili de "geçitsiz kalmak", "çıkmaza düşmek", "ne yapacağını bilememek" gibi manalara delalet etmektedir. Aristoteles, insanın bu çıkmaza düşme halini "zincire vurulmuş adam" örneği ile somutlaştırır. *Aporia* ile karşılaşan ve zincire mahkum olan kişinin zinciri kırmadan, yani *aporia*yı analiz etmeden, sorunu çözmeden ileriye gitmesi imkansızdır.[301]

Problêma ile ilgili diğer bir terim olan *zêtein* ise *zêteô* fiilinin mastarıdır. *Zêteô*, "araştırmak", "araştırma yapmak" demektir.[302] Kelime klasik

•••••

294 Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, 606.
295 Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, 604.
296 İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, 165.
297 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 579.
298 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 578.
299 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 92.
300 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 92.
301 Aristoteles, *Metafizik*, III, 1, 995 a 30-5, s. 154.
302 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 298.

dönem Arapça çeviride "istemek", "talep etmek" anlamına gelen *talebe* fiili ile karşılanmıştır. Örneğin *Analütika Hüstera* ikinci makale birinci fasıldaki *ta zêtoumena* Arapçaya "talep edilenler" anlamında *el-eşyâü'lletî tutlabu* şeklinde çevrilmiştir. Arapçada mansarun kalıbından türetilmiş *matlab*, bunun çoğulu *metâlib* ve ism-i mefûl kalıbından türetilmiş *matlûb* ile çoğulu olan *matlûbât* kelimelerinin Yunancada Aristoteles tarafından "araştırmak" anlamına gelen *zêteô* fiiliyle ifade edildiği açıktır.[303] *Zêtein*in, yani *matlab*ın, *matlûb*un "soru" şeklinde anlaşılması uygun değildir. Zira Aristoteles "soru" ya da "soru sormak"ı ifade için, *Analütika Hüstera* birinci makale on ikinci fasılda da görüldüğü üzere, *erôtêma*yı kullanmaktadır. On ikinci fasıldaki "kıyasî soru" anlamına gelen *erôtêma süllogistikon*un Arapça çevirisi *es-suâlü'l-kıyâsî* şeklindedir.[304] Bunlar birbiriyle ilişkili terimlerdir. Ancak Aristoteles'in daha sık kullandığı ve burhanın üç öğesinden biri olarak gördüğü şeye delalet etmek için tercih ettiği terim *problêma*dır. *Aporia*, *problêma*ya sahip olan kişinin içine düştüğü çıkmazı, *zêtein* ise *problêma* ile karşılaşan ve *aporia*ya düşen kişinin burhanî anlamda bu düğümü çözmek için giriştiği çaba olan araştırmayı göstermektedir.

Aristoteles meseleler için bazen zatî etkilenimler (*pathê kath auta: el-eşyâü'l-lâzime lehâ bizâtihâ*) demektedir.[305] İbn Rüşd'ün de belirttiği üzere bunların hepsine "zatî etkilenimler" diyebiliriz.[306] "Etkilenim" anlamına gelen *pathê*, Arapçaya bazen *te'sîr* diye çevrilmektedir. Bunun nedeni bunların cevherlerdeki etkilenimler olmasıdır. Etkilenimlerin "zatî" ile kayıtlanması da bunların ilgili türe has olduklarını ifade eder. Bunlara Fârâbî zatî araz (*el-a'râzu'z-zâtiyye*) diyecektir.[307] Zatî *kath auta*, araz ise *sümbebêkos*un Arapça karşılığıdır. Zatî araz, yani kendi başına ilinek, cevherin zatını arz eder, kendi başına cevhere ilişir, onunla beraber yürür.

••••••

303 Kelimenin farklı halleri Arapçaya *matlab*, *matlûb*, *taleb* şeklinde çevrilmiştir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 28, 23, s. 174; II, 2, 89 b 36, s. 174; II, 13, 97 a 17, s. 234; II, 13, 97 b 15, s. 238; *İkinci Çözümlemeler*, 53, 70, 71; *Kitâbu'l-Burhân*, 549, 550, 552, 598, 601.

304 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 12, 77 a 36, s. 76; *İkinci Çözümlemeler*, 25; *Kitâbu'l-Burhân*, 470.

305 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 28, 87 a 40, s. 154; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 533.

306 İbn Rüşd Aristoteles'in birinci makale yedinci fasıldaki "etkilenimler" ifadesiyle zatî arazları, "arazlar" ifadesiyle ise diğer arazları da kapsayan bir manayı kastettiğini belirtir; bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 279.

307 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9.

Kendisine burhan getirilmeden önce bizim için bir sorun, *mesele, problêma*, bir çıkmaz, *aporia* olan, kendisini elde etmek istediğimiz, talep ettiğimiz bir araştırma, *zêtein* olan bu yüklem, birbirlerine zorunlu orta terimlerle bağlı orta terimsiz ve zorunlu olan öncüllerle burhanî olarak kanıtlandığında bu öncüllerden doğan, çıkan son uç, sonuç, yani *sümperasma* (*netîce*)[308] olmaktadır.

Burhan getiren filozof, burhan yöntemi ile *problêmata*yı *analiz* etmeden evvel önce neye burhan getireceğini bilmelidir. Bundan dolayı Aristoteles bilimlerin burhanî incelemesine başlamadan evvel önce *problêmata*yı, *aporia*ları ortaya koyar. Meselelerin ortaya çıkarılması işi cedelle, yani diyalektik yöntemle sağlanır. Bu anlamda eskilerin cedelleşmeleri neticesinde elde ettikleri neticeler ve bu neticeleri ortaya koyarken kendilerine dayandıkları öncüller tek tek ortaya konulur. Ardından iyice açığa çıkarılmış olan mesâilin halli söz konusu olacaktır. İşte bu *mesâil, problêmata* burhanın halledeceği, analiz edeceği yüklemler olan zatîlerdir. Sonrasında kıyasın öncülleri aranır ve kıyas kurulur. Böylelikle problemler çözülmüş, meseleler halledilmiş olur. Meselenin halli neticesinde zihnimiz geçitsizlikten çıkmış ve *epistême*ye, *ilme* sahip olmuştur.

Aristoteles her bir kıyasta kendisinden burhan getirdiğimiz ilkeler ile kendisine burhan getirdiğimiz meselelerin aynı varlık cinsinden olması gerektiğinde ısrarla durmuş, buna istisna olarak ise birbiri altına giren varlıkları ele alan bilimleri göstermişti. Bu tür bilimlerde ilke ile mesele farklı varlık cinsinden olabilir; üst bilimde neden, alt bilimde ise varlık kanıtlanır. Şimdi burhan sınıflarını görebiliriz.

E. Varlık Burhanı, Sebep Burhanı ve Mutlak Burhan

Aristoteles şeyin var olduğunun veya niçin olduğunun bilgisini vermesi durumlarına göre burhanî kıyaslar arasında farklılıklar olduğuna işaret etmiştir. Burhanlar ya varlık burhanı ya sebep burhanıdır. O, burhan türlerini *Analütika Hüstera* birinci makale on üçüncü fasılda ortaya koymakta ve bunlara farklı bir bağlamda ikinci makale on altıncı fasılda ve çok kısaca ikinci makale sekizinci fasılda değinmektedir. Aşağıda bahsedileceği üzere, şeyin varlığını bildiren varlık burhanında kıyasın öncüllerini birbirine bağlayan orta terim yerinde doğaya göre sonra gelip bize göre önce gelen sonuç, sonuç yerinde ise doğaya göre önce gelip bize göre sonra

••••••

308 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 8, 75 b 28, s. 64; *İkinci Çözümlemeler*, 21; *Kitâbu'l-Burhân*, 457.

gelen neden bulunmakta iken, şeyin niçin olduğunu bildiren sebep burhanında orta terim yerinde doğaya göre önce gelip bize göre sonra gelen neden, sonuç kısmında ise doğaya göre sonra gelip bize göre önce gelen sonuç yer almaktadır. Şeyin hem var olduğunu hem de niçin olduğunu veren burhan ise burhan getiren filozof şeyin var olduğunu bir bilimde, niçin olduğunu ise diğer bir bilimde bildiğinde söz konusu olmaktadır.

Bir şeyin var olduğunu bilmek ile niçin olduğunu bilmek birbirinden farklıdır. Bu farklılık belli bir varlık cinsini konu edinen tek bir bilimin içerisinde söz konusu olduğu gibi,[309] farklı varlık cinslerini konu edinen bilimlerde de söz konusudur.[310] Aristoteles şeyin var olduğu ile niçin olduğunun bilgisini elde etmenin tek bir bilim içerisinde iki tarzda birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Birincisi kıyas orta terimli öncüllerden oluştuğunda söz konusu olur. Kıyas orta terimli öncüllerden oluştuğunda ilk neden (*prôṭon aition: 'ille ûlâ*) yani yakın neden (*'ille karîbe*)[311] ortaya konmamakta, dolayısıyla bu tür kıyaslar şeyin niçin olduğunu değil de var olduğunu kanıtlamaktadır. İlk, yakın nedeni ifade eden kıyaslar şeyin niçin olduğunu bildirir. İkincisi ise kıyasın orta terimsiz öncüllerle oluşması, ancak nedene değil de evriklerden daha iyi bilinenine dayanması durumunda söz konusu olur.[312] Bu ikincide de iki durum söz konusudur. Yani orta terimsiz öncüllerden kurulan kıyaslarda şeyin varlığı ile nedenini bilmek iki tarzda birbirinden ayrılmaktadır. Birincisinde kıyastaki orta terim ile büyük terimin kaplamları eşittir[313] ve doğaca değil de bizce önce

••••••

309 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 a 23-4, s. 84; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 474.

310 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 79 b 34-6, s. 88; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 478. "Farklı varlık cinslerini konu edinen bilimler" ifadesi aşağıda gösterileceği üzere tıp ile geometri arasındaki ilişkiyi anlatmak için değildir. Bu ifade hem birbiri altına giren farklı varlık cinslerini hem de birbiri altına girmeyen farklı varlıkları inceleyen bilimlerin ikisini de ifade etmektedir.

311 Burada kullandığımız "yakın neden" ifadesi İbn Rüşd'ün kullandığı Arapça çeviriden ve filozofun bu çeviri üzerinden yaptığı şerhlerden alınmıştır. Ebû Bişr Mettâ, çevirisinde Yunanca metindeki ifadenin tam karşılığı olan ilk neden anlamındaki *el-'illetü'l-ûlâ* ifadesini kullanmıştır. "İlk neden" ifadesinin "yakın neden" şeklinde ifade edilmesi metnin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır; bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 348.

312 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 a 24-8, s. 84; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 474.

313 Aristoteles'in orta terim ile büyük terimin birbirine yüklenmesi anlatısını İbn Rüşd kaplamları birbirine eşit olanlar diye anlamıştır; bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, 78.

gelip[314] daha iyi bilindiği için kıyasta büyük terimin orta terimin yerine konulması ve şeyin niçin olduğunu değil de var olduğunu bildirmesi söz konusu olur. Bu kıyasların büyük terimi ile orta terimleri yer değiştirdiğinde, bu kıyaslar şeyin var olduğunu değil de niçin olduğunu bildirir hale dönüşür. İkincisinde ise kıyastaki orta terimler birbirlerine evrilmez. Neden olmayan, yani sonuç olan terim daha iyi bilinir. Böylelikle neden değil de varlık kanıtlanır.[315] İkinci şekil kıyaslardaki uzak nedenlerden oluşan burhanlar, şeyin niçin olduğunu değil, var olduğunu bildirir.[316] İkinci şekil kıyaslar, az önce yukarıda anlattığımız orta terimli öncüllerden oluşan ve uzak nedeni bildirdiği için şeyin niçin olduğunu değil de var olduğunu bildiren kıyaslar gibi, şeyin niçin olduğunu değil de var olduğunu bildirir.

Şeyin var olduğu ile niçin olduğunu bilmenin tek bir bilim içerisinde nasıl farklı olduğu böylece açıklığa kavuşturulmuş olmalıdır. Şimdi ise şeyin var olduğu ile niçin olduğunu bilmenin birbirinden farklı varlık cinslerini konu edinen iki farklı bilimde, birisinde şeyin var olduğunun, diğerinde niçin olduğunun bildirilmesi bakımından söz konusu olan farklılıktan bahsedelim. Burada da farklı iki durum söz konusudur. Birincisinde biri diğerinin altında (*thateron hüpo thateron: ahadü'l-ilmeyn tahte'l-âhar*), yani kapsamında olan iki bilimden birisi şeyin var olduğunu, diğeri ise niçin olduğunu bildirir.[317] Bu bilimlerin kimileri hemen hemen eşanlamlıdır (*sünônümos: mütevâtie esmâuhâ*).[318] İkincisinde ise biri diğerinin altında olmayan, yani kapsamına girmeyen iki bilimden birisi şeyin var olduğunu diğeri ise neden olduğunu bildirir.[319] Aristoteles on üçüncü fasılda bun-

••••••

314 Nedenin doğaya göre önce gelen bize göre sonra gelen, sonucun ise doğaya göre sonra gelen bize göre önce gelen şeklindeki ifadesi İbn Rüşd'den alınmadır; bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, 78. "Önce gelen" ve "sonra gelen" için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 2, 71 b 34-72 a 6, s. 30-2; *İkinci Çözümlemeler*, 11; *Kitâbu'l-Burhân*, 430-1; İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 356-7.

315 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 12-3, s. 86; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 476.

316 Aristoteles burada "orta terimi uçların dışına yerleşen kıyaslar" ifadesini kullanmıştır. *Analütika Protera*'dan bu kıyasların ikinci şekil olduğunu biliyoruz. Faslın devamında "orta şekil" ifadesi kullanılmıştır; bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 5, 26 b 35, s. 20-1.

317 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 34-7, s. 88-90; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 478.

318 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 39-40, s. 90; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 478.

319 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 13-4, s. 90; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 479.

ları tek tek anlatmış ve bazılarını hemen ardından örneklendirmiştir. Biz anlamaya kolaylık sağlaması amacıyla onun yaptığı taksimi önce topluca verip örnekleri ise sonradan getirmenin uygun olacağını düşündük.

Aristoteles şeyin var olduğunu ve niçin olduğunu bildiren kıyasların tek bir bilim içerisinde iki tarzda birbirinden farklı olduğunu ifade etmekte ve bunlardan birincisinin kıyasın orta terimli öncüllerden oluşmasıyla karşımıza çıkacağını belirtmekteydi. Kıyasın öncüllerinin orta terimli olması demek, her bir öncülün yükleminin konusunda bulunmasının nedene bağlı olması, orta terimle kanıtlanıyor olması demektir.[320] Böyle öncüllerle yapılan burhanî kanıtlamalarda ilk neden alınmadığı için bunlar varlık burhanı sayılmaktaydı. Sebep burhanında öncüller ilk nedeni almaktaydı. Aristoteles bu durumu anlattığı yerde örnek vermemiştir. Ancak faslın ortalarında orta terimin çok uzak olduğu tür kanıtlamalardan bahsederken Anakharsis'in sözünü zikrederek verdiği örnek bu durum için gösterilebilir. Anakharsis'in dediğine göre İskitlerde fülütçü kızlar yokmuş, çünkü asmaları yokmuş. İskitlerde fülütçü kızların olmamasının nedeni olarak onlarda asmaların olmadığını söylemek çok uzak bir nedeni dile getirmektir.[321] İbn Rüşd bu örneği şöyle şerh ediyor: "Şayet bağları yoksa, şarapları yoktur. Şayet şarapları yoksa enstrümanları yoktur. Şayet enstrümanları yoksa çoğunlukla şarkı söylemezler."[322] Dolayısıyla İskitlerde fülütçü kızların olmaması üzüm bağlarının olmaması ile açıklandığında çok uzak bir neden ifade edilmiş olur. İkinci durumda ise filozof kıyasın orta terimsiz öncüllerden oluştuğunu, ancak orta terim ile sonucun kaplam bakımından birbirlerine eşit olmaları nedeniyle birbirlerine evrilebildiklerinden dolayı doğaya göre sonra bize göre önce gelen ve daha iyi bilinen sonucun doğaya göre önce gelen bize göre ise sonra gelen ve daha

••••••

320 "Orta terimli olma" yüklemin konuda bulunmasının bir orta terim aracılığıyla olması, yüklemle konu arasında kesinti bulunması demekti. Yukarıda, on beşinci fasılda ele alınan olumsuz olan orta terimsiz ilkeleri tasvire çalışmıştık. "Orta terimsiz" ile aynı anlama gelen diğer bir ifade için Aristoteles *atomos* (*atomôs: bi-gayr inkitâ*), yani "kesintisiz" terimini kullanmaktadır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 15, 79 a 29-31, s. 92; *İkinci Çözümlemeler*, 29; *Kitâbu'l-Burhân*, 482.

321 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 29-32, s. 88; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 477.

322 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 364-5. *Analütika Hüstera*'nın kullandığımız neşrinin İngilizce çevirisinde bu pasaj ile ilgili şöyle bir açıklamaya yer verilmiştir. "İşaret edilen zincirin tamamı şunun gibidir: (fülüt çalma/susatır iş/çok içme/şarap/asma/üzüm asması)"; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera: Posterior Analytics*, 89, dipnot c.

az bilinen neden yerine alınmasının söz konusu olduğunu ifade etmişti. Aristoteles bu kısım için iki örnek vermektedir. İlk örnek doğa biliminin bir dalını ele alan *Gökyüzü Üzerine*'de de anlatılan, gezegenlerin yakınlığının titrememeleriyle kanıtlanması örneğidir.[323] Buna göre C "gezegenler", B "titrememek", A "yakın olmak" alınır, B C'ye, A B'ye tümevarım ve duyum ile bilgileri elde edildiği üzere yüklenirse o zaman A'nın C'de bulunması zorunlu olur, yani kıyasımız şöyle ifade edilirse:

Gezegenler titremez.

Titremeyenler yakındır.

Öyleyse gezegenler yakındır.[324]

Bu kıyasta orta terim olarak alınan "titrememe" aslında sonuç, büyük terim yerinde alınan "yakın olma" ise nedendir. Dolayısıyla bu kıyas şeyin neden olduğunu değil de var olduğunu kanıtlar. Bunlar yer değiştirdiğinde, yani orta terimde alınan ile büyük terimde alınan yer değiştirdiğinde bu defa şeyin varlığı değil, nedeni kanıtlanmış ve varlık değil, sebep burhanı elde edilmiş olur. C "gezegenler", B "yakın olmak", A "titrememek" olsun. B C'ye, A B'ye yüklenirse A C'ye yüklenmiş olur. Yani kıyasımız şöyle olur:

Gezegenler yakındır

Yakın olanlar titremez.

Öyleyse gezegenler titremez.[325]

•••••

323 "Ayrıca bütün yıldızlar ussal olarak aynı devinimi taşırdı. Oysa yıldızlar içinde yalnızca Güneş'in bunu gerçekleştirdiği görülüyor, o doğuyor, batıyor, ama aslında bunu da yapıyor değil, uzaktan bizim gözümüze öyle görünüyor. Nitekim göz çok çok uzak bir nesneye yöneldiğinde, zayıflığı yüzünden titrer. Herhalde işte bu nedenle daire çemberi üzerinde bağlı olan yıldızları titriyor görüyoruz da gezegenleri böyle görmüyoruz. Çünkü gezegenler, görüş gücümüzün onlara ulaşabileceği denli yakındalar. Ama gözümüz çakılı yıldızlara yöneldiğinde uzaklık yüzünden titriyor, çünkü hedefi çok çok uzakta. Gözün titreyişi yıldızın devindiği izlenimini yaratıyor. Çünkü gözün titremesi ile bakılan nesnenin titremesi arasında hiçbir fark yok. Ne ki yıldızların yuvarlanmadıkları da açık." Pasaj için bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 8, s. 131-3.

324 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 a 30-9, s. 84-6; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 474-5.

325 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 a 40-78 b 1-4, s. 86; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 475.

Aristoteles aynı durum için Ay'ın küre biçimli oluşunun çember biçiminde büyümesiyle kanıtlanmasını da örnek vermektedir. Şayet böyle bir kanıtlama yapılırsa bu, varlık burhanı olur. Zira Ay'ın küre biçimli olmasının nedeni çember biçiminde büyümesi değil, çember biçiminde büyümesinin nedeni küre biçimli olmasıdır.[326] Görüldüğü üzere, kıyasların öncülleri orta terimsizdir, ancak bize göre daha önce gelip daha iyi bilinen sonuç, bize göre daha sonra gelip daha az bilinen neden yerine konmuştur. Orta terimde alınan ile sonuçta alınan yer değiştirdiğinde varlık burhanı sebep burhanına dönüşmüş olur. Ardından Aristoteles orta terimleri evrilmeyen ve sonuç olan terimin daha iyi bilindiği durumlarda nedenin değil, varlığın kanıtlandığını belirtmektedir.[327] Filozof buna dair bir örnek vermemiştir.

Devamında Aristoteles orta terimi uçların dışına yerleşen kıyasların da böyle olduğunu ifade eder. Orta terimi uçların dışına yerleşen kıyasların ikinci şekil kıyaslar olduğunu biliyoruz.[328] İkinci şekil kıyaslardaki uzak nedenlerden oluşan burhanlar şeyin niçin olduğunu değil, var olduğunu bildirir. İkinci şekil kıyaslar az önce yukarıda anlattığımız orta terimli öncüllerden oluşan ve uzak nedeni bildirdiği için şeyin niçin olduğunu değil de var olduğunu bildiren kıyaslar gibi şeyin niçin olduğunu değil de var olduğunu bildirir. Aristoteles buna duvarın soluklanmamasının/nefes alıp vermemesinin nedeni olarak onun canlı olmadığının ifade edilmesini örnek veriyor. Şayet soluklanmamanın nedeni canlı olmamak olsaydı, soluklanmanın nedeni canlı olmak olurdu. Biz biliyoruz ki her canlı soluklanmıyor. "Zira bulunmamanın nedeni bir olumsuzlama ise, bulunmanın nedeni bir olumlamadır."[329] Şimdi filozofla birlikte bunu kıyas formuna sokalım. A "canlı", B "nefes alıp vermek", C "duvar" olsun. A her B'de bulunur, A hiçbir C'de bulunmaz. Öyleyse B de hiçbir C'de bulunmaz, yani:

••••••

326 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 4-12, s. 86; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 475-6. *Analütika Hüstera*'daki bu örnek *Gökyüzü Üzerine*'de geçmektedir; bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 11, 291 b 11-23, s. 139.

327 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 13-4, s. 86; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 476.

328 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 5, 26 b 40, s. 20-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 197. Buranın Arapça neşirdeki ifadesi uygun değildir. Yunancadaki "orta terim uçların dışına konur" anlamındaki *tithetai de to meson eksô men tôn akrôn* ifadesi Arapçaya *el-evsât mütekaddimen fi'l-mevzi' ale'r-ra'seyn* şeklinde çevrilmiştir.

329 Metnin Yunanca aslında ve Türkçe çevirisinde bulunan bu ifade Arapça neşirde mevcut değildir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 78 b 19-20, s. 88; *İkinci Çözümlemeler*, 27; *Kitâbu'l-Burhân*, 476.

Her nefes alıp veren canlıdır.

Hiçbir duvar canlı değildir.

Öyleyse hiçbir duvar nefes alıp vermez.[330]

Filozof aynı durumla ilgili ikinci bir örnek veriyor. Buna göre sağlıksız olmanın nedeni sıcaklık ile soğukluğun dengesizliği ise, bunların dengeli olması sağlıklı olmanın nedeni olurdu. Zira bulunmanın nedeni bir olumlama ise, bulunmamanın nedeni bir olumsuzlamadır.[331]

Aristoteles şeyin var olduğu ile niçin olduğunu bilmenin birbirinden farklı varlık cinslerini konu edinen iki farklı bilimde, birisinde şeyin var olduğunun, diğerinde niçin olduğunun bildirilmesi bakımından olan farklılıklarına da örnekler vermiştir. Burada da farklı iki durum söz konusuydu. Filozof ilkini ayrıntılı olmak üzere her iki durumu da örneklendirmiştir. Birincisinde biri diğerinin altında olan iki bilimden birisi şeyin var olduğunu, diğeri ise niçin olduğunu bildirir. Örneğin optiksel olanlar geometrik olanlara mekanik olanlar stereometrik olanlara ve harmonik olanlar aritmetik olanlara ve görüngüler gökbilimsel olanlara göre böyledir. Filozof bunların bazılarının neredeyse eşanlamlı olduğunu belirtmekte ve buna örnek olarak da matematiksel ve denizel gökbilim ile matematiksel ve işitsel harmoniyi vermektedir. Böylesi durumlarda gözlemcinin işi şeyin var olduğunu bilmek iken, matematikçinin işi şeyin niçin olduğunu bilmektir. Aristoteles matematikçilerin, tümeli inceleyenlerin gözlem eksikliğinden dolayı çoğu kez tekillerden bazısını bilmemeleri gibi, nedeni burhanî olarak kanıtladıkları halde, çoğu kez, olanı bilmediklerini söylemektedir. Filozofumuz hemen ardından cevher olarak ayrı ayrı var olanlar olan bu şeylerin sûretleri[332] açısından ele alındığını belirtmekte ve yukarıdaki bilimleri bu gözle ifade etmektedir. Buna göre matematik bilimi sûretler hakkındadır (*peri eidê*) ve bunlar bir konu üzerine değildir, yani bir konuya söylenmezler. Geometrik olanlar bir konuya yüklense de o konu üzerine olmaları, yani o konuya yüklenmeleri bakımından kulla-

•••••

330 Filozof ilgili örneği anlatırken aralarda başka ifadeler de kullanmıştır. Biz anlatının başladığı yer ile bittiği yerin paragraf numaralarını veriyoruz; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 13-28, s. 86-8; *İkinci Çözümlemeler*, 27-8; *Kitâbu'l-Burhân*, 476-7.

331 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 78 b 20-3, s. 88; *İkinci Çözümlemeler*, 27-8; *Kitâbu'l-Burhân*, 477.

332 *Eidos* kelimesi "tür" diye çevrilmiştir. Arapça neşirdeki karşılık *sûret*tir. Biz sûreti tercih ettik; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 79 a 7-8, s. 90; *İkinci Çözümlemeler*, 20; *Kitâbu'l-Burhân*, 478.

nılmazlar. Yine filozof optiğin geometriye göre durumu nasılsa başka bir bilimin de, örneğin gökkuşağı kuramının optiğe göre durumunun böyle olduğunu ifade etmektedir. Zira şeyin var olduğunu bilmek doğa bilimcinin işi, niçin olduğunu bilmek ise ister mutlak olarak isterse de matematiği kullanan optikçinin işidir. Aristoteles birbiri altına girmeyen bilimlerden çoğunun da birbirlerine göre durumunun böyle olduğunu söylemiş ve buna örnek olarak da geometri ile tıp bilimini vermiştir. Örneğin yay biçimli yaraların daha yavaş iyileştiğini bilmek doktorun işi, bunun niçin olduğunu bilmek ise geometricinin işidir.[333]

Sonraki dönem mantık kitaplarında üçüncü sırada sayılan mutlak burhan Aristotelesçe ayrı bir yerde, paragrafta ele alınmamıştır. Bundan dolayı Aristoteles'te mutlak burhanın nasıl anlaşılması gerektiğini belirgin bir şekilde ortaya koymak zordur. O, "mutlak, mutlak olarak" ifadesini on üçüncü fasılda sadece hemen yukarıda da ifade ettiğimiz bir örnekte kullanmaktadır. Şimdi bu kısmı bu bağlamda yeniden ifade edelim. Geometri, optik ve gökkuşağı incelemesinde gökkuşağının varlığını bilmek doğa bilimcinin işi iken bunun niçin olduğunu ise "ister mutlak olarak isterse de matematiği kullanan optikçinin işidir."[334] Görüldüğü üzere, gökkuşağı incelemesi doğa bilimine girmektedir. Dolayısıyla gökkuşağının varlığını incelemek doğa bilimcinin işi iken, bunun niçin olduğunu bilmek ise ya mutlak anlamda optikçinin işidir ya da matematik bilen biri olan bir optikçinin işidir. Burada kullanılan "mutlak olarak" ifadesi optikçinin matematik bilmeyen biri olsa da sadece optikçi olarak gök kuşağının nedenini bilmesini göstermektedir. "Mutlak olarak" ifadesinin mutlak burhan anlamında alınması da mümkündür. Burada "mutlak olarak" ifadesini "sadece o şey olarak" anlamında değil de her ikisini de içine alan, yani mukayyedin karşıtı anlamında alırsak bu örnek üzerinden matematik de bilen fizik de bilen bir optikçinin gökkuşağının hem var olduğunu hem de niçin olduğunu bildiğini, yani gökkuşağını mutlak burhan ile bildiğini ifade edebiliriz.

Aristoteles ikinci makale sekizinci fasılda da, tanımı ele alırken, farklı bir bağlamda olanın olduğunu bildiğimizde niçin olduğunu araştırdığımızı, bazen ise bunların her ikisinin, yani olanın olduğunun ve niçin

••••••

333 Buradaki tasvirimiz metnin çoğunun doğrudan aktarımıdır; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 35, s. 86-8; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 478-9.

334 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 79 a 10-3, s. 90; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 479.

olduğunun aynı anda (*hama: me'an*) açık olabileceğini söylemektedir.[335] Yine filozof aynı fasılda öncüller orta terimsiz olduğunda olanı ve olanın niçin olduğunu birlikte bileceğimizi, şayet bunlar orta terimli ise de olanı bilip niçin olduğunu bilemeyeceğimizi belirtmektedir.[336]

İlk Muallim, varlık ve sebep burhanını ele aldığı on üçüncü fasılda, sonraki mantık geleneğinde olduğu gibi, burhan türlerini tek tek sayma yolunu tercih etmemiştir. O, şeyin var olduğunu ve niçin olduğunu bilmenin birbirleri ile ilişkilerini ve farklılıklarını önce tek bir bilimde, sonra ise iki bilimde karşımıza çıkış tarzları açısından ele almıştır. Bizce Aristoteles'in inceleme biçimi asıldır. Aksi takdirde bu ayrıntılar gözden kaçmakta ve şeyin var olduğunu bildiren varlık burhanı, şeyin niçin olduğunu bildiren sebep burhanı ve şeyin hem var olduğunu hem de niçin olduğunu bildiren mutlak burhan tam olarak anlaşılamamaktadır. İkinci makale ikinci fasılda da farklı bir bağlamda Ay tutulması üzerinden verilen örnekte Ay'da olsaydık tutulmanın varlığını ve nedenini aynı anda bilebileceğimiz ifade edilmiştir.[337]

F. Üstünlük Açısından Burhanlar

Aristoteles burhanlardan bazısının tümel, bazısının tikel, bazısının olumlu, bazısının olumsuz, bazısının müstakim, bazısının ise hulfî (muhâle ircâ) olduğunu ifade etmiştir. Bu burhanlardan tümel burhan tikel burhandan, olumlu burhan olumsuz burhandan ve müstakim burhan hulfî burhandan üstün ve iyidir.[338] Filozof *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi dört, yirmi beş ve yirmi altıncı fasılları bu konuya ayırmış ve hangi burhanın hangi burhandan üstün olduğunu tek tek kanıtlamıştır. Burada öncelikle tümel burhan, tikel burhan, olumlu burhan, olumsuz burhan terimlerine açıklık getirmek yerinde olacaktır. Tümel burhan, konusu tümel kaplamıyla alınmış olan olumlu ve olumsuz sonuçlu burhanî kıyası, tikel burhan ise konusu tikel kaplamıyla alınmış olan olumlu ve olumsuz sonuçlu burhanî kıyası ifade etmektedir. Burhanların tümel ve

•••••

335 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 93 a 17-21, s. 200; *İkinci Çözümlemeler*, 61; *Kitâbu'l-Burhân*, 573-4.

336 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 93 a 34-7, s. 202; *İkinci Çözümlemeler*, 61; *Kitâbu'l-Burhân*, 575.

337 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 2, 90 a 27-9, s. 178; *İkinci Çözümlemeler*, 54; *Kitâbu'l-Burhân*, 554.

338 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 a 13-7, s. 134; *İkinci Çözümlemeler*, 42; *Kitâbu'l-Burhân*, 520.

tikel şeklindeki ifadesi kıyasın sonuç önermesinin konusunun niceliği göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Dahası tümel burhan bir yüklemin bir konunun tamamında olup olmadığını zorunlu öncüllerle kanıtlayan burhan iken, tikel burhan bir yüklemin bir konunun bazısında olup olmadığını zorunlu öncüllerle kanıtlayan burhandır. Aynı şey olumlu ve olumsuz burhan terimleri için de geçerlidir. Olumlu burhan bir yüklemin bir konunun tümünde ya da bazısında olduğunu zorunlu öncülerle kanıtlayan burhan iken, olumsuz burhan bir yüklemin bir konunun tümünde ya da bazısında olmadığını zorunlu öncüllerle kanıtlayan burhandır. Aristoteles bunları tanımlamamaktadır; ancak anlatılarından bunların böyle olduğunu çıkarmak mümkündür. Şimdi önce tümel burhanın tikel burhana, sonra olumlu burhanın olumsuz burhana üstünlüğünü görelim, ardından müstakim burhanın hulfî burhana üstünlüğüne geçelim.

Aristoteles öncelikle tikel burhanın tümel burhana üstün olma ihtimalini göz önünde bulundurmuş, ardından farklı kanıtlar getirerek tümel burhanın tikel burhandan üstün olduğunu göstermiştir. Buna göre bir şeyde bulunması bakımından tümeli bilen kişi tikeli bilenden daha çok bilgiye sahiptir. Bundan dolayı tümel burhan tikel burhandan üstündür.[339] Bir kıyasta tümel olan eşadlı değilse, tümel olanların yok olmaması tikel olanların ise daha çok yok olması bakımından tümeller tikellerden daha çok vardırlar.[340] Bundan dolayı tümel burhan tikel burhandan daha üstündür.[341] Burhan, nedeni veren bir kıyas ise ve neden daha çok tümel ise, tümel burhan tikel burhandan üstündür.[342] Neden araştırması yaptığımızda var olmasının veya oluşmasının nedeni başkası olmayana, yani son amaca ulaştığımızda ve bu son amaç da tümel olduğunda daha fazla bilgi edinmiş oluruz. Öyleyse tümel burhan tikel burhandan üstündür.[343] Burhan tikele doğru indikçe sonsuz olanlara yönelir. Ancak sonsuz

••••••

339 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 b 14-6, s. 138; *İkinci Çözümlemeler*, 43; *Kitâbu'l-Burhân*, 523.

340 Bu ifadeler *Kategoriler*'de geçen, birinci cevherlerin ikinci cevherlerden daha çok var olduğu şeklindeki anlatıyla çelişmemektedir. Dış dünyadaki asıl varlıklar olmaları bakımından tekiller tümellerden daha çok var iken, bilgi söz konusu olduğunda tümeller tekillerden daha çok vardır.

341 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 b 16-8, s. 138; *İkinci Çözümlemeler*, 43; *Kitâbu'l-Burhân*, 523.

342 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 b 23-7, s. 140; *İkinci Çözümlemeler*, 43; *Kitâbu'l-Burhân*, 523.

343 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 85 b 28-86 a 3, s. 140-2; *İkinci Çözümlemeler*, 43-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 524-5.

olanlar bilinemez. Tümel olanlar ise sonlu ve belirgindir. Öyleyse tümel burhan tikel burhandan üstündür.[344] Tümel burhana sahip olan kişi tikeli de bilmiş olur, ancak tikel burhana sahip olan kişi tümeli biliyor değildir. Öyleyse tümel burhan tikel burhandan üstündür.[345] En tümel öncül orta terimsiz öncül, yani ilke ise, ilkeden elde edilen sonuç böyle olmayandan elde edilen sonuçtan daha kesin ise, tümel burhan tikel burhana göre ilkeye daha yakın ise, bu durumda tümel burhan tikel burhandan üstündür.[346] Aristoteles bu kanıtları örneklerle anlaşılır kılıyor ve ardından tümel burhanın tikel burhandan daha güçlü olduğuna dair en açık kanıtı ortaya koyuyor. Buna göre daha önce gelen öncülü bilen kişi daha sonra gelen öncülü bilkuvve olarak biliyor iken, daha sonra gelen öncülü bilen kişi daha önce gelen öncülü ne bilkuvve ne de bilfiil bilir. Tümel tikelden önce gelir ve tümeli bilen tikeli bilkuvve olarak bilirken, tikel tümelden sonra gelir ve tikeli bilen tümeli ne bilfiil ne de bilkuvve bilir. Kendisinin bilinmesiyle diğeri de bilkuvve olarak bilinen, kendisinin bilinmesiyle diğeri bilfiil ya da bilkuvve bilinmeyenden üstündür. Tümelin bilinmesiyle tikel bilkuvve bilinirken tikelin bilinmesiyle tümel ne bilfiil ne de bilkuvve bilinir. Öyleyse tümel burhan tikel burhandan üstündür. Tümel burhan akılda, tikel burhan ise duyumda tamamlanır.[347]

Aristoteles olumlu burhanın olumsuz burhandan üstün olduğunu ifade etmekte ve bunu kanıtlamaktadır. Buna göre olumlu burhanın olumsuz burhandan üstün olduğu şu burhanlarla kanıtlanabilir. Daha sade öncüllerden oluşan burhanlar daha çeşitli öncüllerden oluşan burhanlardan üstündür. Olumlu burhanlar daha sade öncüllerden oluşmakta iken olumsuz burhanlar daha çeşitli öncüllerden oluşmaktadır. Öyleyse olumlu burhan olumsuz burhandan üstündür.[348] Burhanların kendileri

••••••

344 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 86 a 4-10, s. 142; *İkinci Çözümlemeler*, 44; *Kitâbu'l-Burhân*, 525.

345 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 86 a 12-5, s. 142; *İkinci Çözümlemeler*, 44, 138; *Kitâbu'l-Burhân*, 525.

346 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 86 a 15-9, s. 142-4; *İkinci Çözümlemeler*, 44; *Kitâbu'l-Burhân*, 525.

347 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 24, 86 a 23-30, s. 144; *İkinci Çözümlemeler*, 44-5; *Kitâbu'l-Burhân*, 526.

348 Aristoteles burada daha sade öncüllerden oluşan burhanların böyle olmayanlardan üstün olduğunu kanıtlamak için öncelikle daha az müsâdere, daha az hipotez ve daha az öncülden oluşan burhanların böyle olmayanlardan üstün olduğunu kanıtlamıştır. Biz filozofun bu fasıldaki kanıtlamalarını kendi ifadelerimizle anahatlarıyla verdik. Yirmi beşinci fasıldaki diğer kanıtları da bu

aracılığıyla yapıldığı şey daha iyi bilinir ve daha güvenilirdir. Olumlu olana olumsuz olan aracılığıyla burhan getirilmezken olumsuz olana olumlu olan aracılığıyla burhan getirildiği için olumlu olan daha iyi bilinir ve daha güvenilirdir. Öyleyse olumlu burhan olumsuz burhandan daha iyi bilinir ve daha güvenilirdir. Daha bilinir ve daha güvenilir olan burhan böyle olmayan burhandan daha üstündür. Olumlu burhan olumsuz burhandan daha bilinir ve daha güvenilirdir. Öyleyse olumlu burhan olumsuz burhandan daha üstündür.[349] Önce gelen sonra gelenden, neden olan böyle olmayandan daha iyidir. Varlık yokluktan önce gelir ve onun nedenidir. Öyleyse varlık yokluktan iyidir. Olumlu olanın olumsuz olandan üstün olması da böyledir. Olumlu ilkeler olumsuz ilkelerden önce gelir ve onların nedenidir. Önce gelen ve neden olan daha üstündür. Öyleyse orta terimsiz tümel öncüllerden hareket eden burhanlarda, yani ilkelerden hareket eden burhanlarda olumlu ilkelerden hareket eden burhanlar olumsuz ilkelerden hareket eden burhanlardan daha üstündür. Daha iyi ilkelerden hareket eden burhanlar böyle olmayan burhanlardan daha üstündür. Olumlu burhanlar olumsuz burhanlardan daha iyi ilkelerden hareket eder. Öyleyse olumlu burhanlar olumsuz burhanlardan daha üstündür.[350]

Görüldüğü üzere, tümel burhan tikel burhandan, olumlu burhan da olumsuz burhandan üstündür. Aristoteles, burhanî kıyasın kurulmasından önceki haliyle ifade edecek olursak, meselelerin konularının ne kadarında bulunduğunu ifade eden tümel burhan-tikel burhan ve nasıl bulunduğunu ifade eden olumlu burhan-olumsuz burhanı birbirlerine üstünlükleri bakımından değerlendirmiştir. Kıyasları tümel-tikel burhan ve olumlu-olumsuz burhan terimleriyle ayrı ayrı düşünmenin yanında şekil ve darbları açısından da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira biliyoruz ki, her bir kıyasın sonuç önermesi hem nicelik, yani tümellik-tikellik hem de nitelik, yani olumluluk-olumsuzluk durumunu barındırmaktadır. Dolayısıyla her bir kıyasın sonuç önermesi ya tümel olumlu ya tümel olumsuz ya tikel olumlu ya da tikel olumsuzdur. Buna göre biz Aristoteles'in *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi dört ve yirmi beşinci

••••••

şekilde tasvir ettik; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 25, 86 a 31-86 b 9, s. 144-6; *İkinci Çözümlemeler*, 45; *Kitâbu'l-Burhân*, 527-8.

349 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 25, 86 b 28-31, s. 148; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 529.

350 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 25, 86 b 32-40, s. 148-50; *İkinci Çözümlemeler*, 29; *Kitâbu'l-Burhân*, 527-8.

fasıldaki bu anlatılarını *Analütika Protera*'daki anlatılarıyla bağlantılı olarak değerlendirmek zorundayız. Aksi takdirde sadece nicelik ya da sadece nitelik nazarı itibara alınırsa, yapacağımız tasvir kıyasla karşılaşıldığında hemen anlaşılamayacaktır. Aristoteles *Analütika Protera*'da örneğin birinci şekilde netice veren dört durumu ifade ederken bu kıyasların birbirlerine olan üstünlüklerini nazarı itibara alarak bir sıralama yapmıştır. Birinci şekilde sonuç veren ilk kıyasın sonuç önermesi tümel olumlu, ikincisininki tümel olumsuz, üçüncüsününki tikel olumlu, dördüncüsününki ise tikel olumsuzdur. Kıyası tasvir ettiğimiz başlıktan da hatırlanacağı üzere, burhancının, yani filozofun asıl ve birinci anlamda araştırdığı şey, bir şeyin tümünde bulunandır. Bundan dolayı birinci şeklin ilk darbı olan tümel olumlu sonuç veren kıyas filozofun takip etmesi gereken yoldur. Ardından gelen ikinci darbda ise bir ispat değil, iptal söz konusudur. Filozofun asıl işi ispat iken, iptal onun ikincil işidir. Filozof yıkan değil, yapan adamdır; çürüten değil, ispat edendir. Bütün elde ettikleri tümel olumsuz sonuçlar olan bir kişinin felsefe-bilim yapmış olduğu söylenemez. Ardından gelen üçüncü darb tikel olumlu iken dördüncü darb tikel olumsuzdur. Dolayısıyla Aristoteles'in *Analütika Protera*'da ortaya koyduğu kıyas öğretisinde takip edilen sıralama öylesine bir sıralama değildir, kıyasların aralarındaki mertebe ve üstünlük farkı göz önünde tutularak yapılmış bir sıralamadır. Bu sıralama şöyleydi: *barbara*, *celarent*, *darii*, *ferio*.

Burhanlar başka bir itibarla ise müstakim burhan (*deiktikê, apodeiktikê apodeiksis: burhânî:* düz burhan) ve muhâle ircâ burhan (*eis to adünaton apodeiksis: el-burhânü's-sâik ile'l-muhâl:* ters burhan, olanaksıza ergi burhan, hulfî burhan) diye ikiye ayrılır. Olumlu ve olumsuz burhan müstakim burhandır. Aristoteles olumlu burhanın olumsuz burhandan, olumsuz burhanın da muhâle ircâ ile yapılan burhandan üstün olduğunu örneklerle göstermektedir.[351] Filozof *Analütika Protera* ikinci makale on dördüncü fasılda müstakim burhan ile muhâle ircâ burhan arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Muhâle ircâ burhanda iptal edilmek istenen varsayılır, karar kılınanın yanlışlığına rücû edilir. Müstakim burhanda ise doğru olduğunda karar kılınmış olan öncüllerden başlanılır. Dolayısıyla her iki burhan da karar kılınmış iki öncül almakta ve kullanmaktadır. Ancak müstakim burhan kıyasın kendisinden oluştuğu öncüllerden kurulurken, muhâle ircâ burhanın öncüllerinden biri müstakim kıyasın

••••••

351 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 26, 87 a 1-3, s. 150; 87 a 26-30, s. 152; *İkinci Çözümlemeler*, 46, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 530, 531.

öncüllerinden, diğeri ise neticenin çelişiğinden oluşmaktadır. Müstakim burhanda neticenin önceden bilinmesi ve doğru olup olmadığının kabul edilmesi gerekmezken muhâle ircâ ile yapılan burhanda bu, çelişiğinin varsayılması için kesinlikle bilinmek durumundadır. Bunda neticenin olumlu ya da olumsuz olması arasında bir fark yoktur.[352] Aristoteles *Analütika Hüstera*'da da sonucun yanlış olduğu daha iyi bilindiğinde muhâle ircâ burhanın, öncülün yanlış olduğu daha iyi bilindiğinde ise müstakim burhanın söz konusu olacağını belirtmektedir.[353] Görüleceği üzere, olumlu burhan olumsuz burhandan, olumsuz burhan da muhâle ircâ ile yapılan burhandan üstündür.

G. Burhanın İşleyişi

İlke olmadan bilgi ve bilim, yani felsefeden bahsedemiyoruz. Öyleyse ilkelerin dış dünyadan alınıp zihinde var kılınması sürecini de bilmemiz gerekmektedir. Burada burhancının bilimlerin ilkelerini nasıl ve hangi aşamaları katederek elde edebileceği meselesi üzerinde durmaya çalışacağız. "Burhanın işleyişi" şeklindeki bir isimlendirmeyi burhancının burhan yöntemi ile varlık cinslerinin bilgilerini ve bilimlerini elde etme sürecinde takip edeceği aşamaları ifade için tercih ettiğimizi belirtmeliyiz. "İşleyiş" kelimesi başlangıç ve bitiş noktaları olan ve başlangıç noktasından bitiş noktasına geçene kadar birbirine eklemlenerek ve birbirini besleyerek devam eden merhalelerin söz konusu olduğu bir mekanizmanın devamlılığını ifade için tercih edilmiştir. İşleyişin kendisi üzerinde gerçekleştiği şey çelişmez varlık, işleyişi gerçekleştiren kişi felsefeci, işleyiş sürecinin hâsılası ise felsefedir. Varlığın felsefî zihinde nasılsa öylece aksedebilmesi için felsefî zihnin taşıyıcısı olan insanın belirli aşamaları katetmesi gerekmektedir. Burhancının felsefe yapma sürecinin başlangıç noktası duyumsama, bitiş noktası burhanın ve bilginin tahsilidir. Aristoteles burhanın işleyişindeki bu aşamaları *Analütika Hüstera* birinci makale on sekizinci ve otuz birinci fasıl ile ikinci makale on dokuzuncu fasılda ele almıştır. Filozof bu meseleyi özellikle ikinci makale on dokuzuncu fasılda ilkelerin elde edilmesi bağlamında incelemektedir. Biz ilkelerin elde edilmesi meselesini bir işleyiş sürecinin aşamaları olarak yorumluyoruz. Bu fasıllarda anlatılan aşamaları şöyle sıralayabiliriz: Bilkuvve akıl, duyum,

••••••

352 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, II, 14, 62 b 29-38, s. 190-3; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 372.

353 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 26, 87 a 15-7, s. 150; *İkinci Çözümlemeler*, 46; *Kitâbu'l-Burhân*, 531.

hafızada saklama, saklananı hatırlama, tecrübe, tümevarım, ilkenin elde edilmesi, ilkelere dayanarak şeylerin olup olmadığına dair burhanî kanıtlar getirilmesi ve bilginin tahsil edilmesi.

Aristoteles *Analütika Protera*'nın, yani *Kıyas Kitabı*'nın hemen başında araştırmanın burhan hakkında ve burhanî bilgi-bilim araştırması olduğunu belirtmişti.[354] *Analütika Hüstera*'nın, yani *Burhan Kitabı*'nın son faslında ise kıyas ve burhan hakkındaki araştırmanın burhanın kendisine dayandığı ilkeler meselesinin açıklığa kavuşturulmasıyla tamamlanabileceğini ifade etmiştir.[355] Dolayısıyla *Analütika*'da kıyas ve burhana dair yapılan araştırmanın tamamlanması ve açıklığa kavuşturulması ilkeler hakkındaki zorlukları açığa çıkarmak ve çözmekle mümkün olacaktır. İlkelerin oluşumu ile ilgili zorlukların ele alındığı fasıl aynı zamanda merhaleleri de sıralamaktadır. İlkelerle ilgili üç zorluk söz konusudur:

> Orta terimsiz ilk ilkeleri bilmeden burhanla bilmenin mümkün olmadığı önceden anlatılmıştı. [Birinci zorluk] orta terimsiz olanları bilmeye gelince, bunların bilgisi sonuçların bilgisiyle aynı mı değil mi? [İkinci zorluk] bunlardan her biri bilgi (*epistêmê: ma'rifetü ilmin*) mi değil mi ya da beriki [yani sonuç olanlar] bilgi iken diğeri başka cins bir şey mi? [Üçüncü zorluk] ve bu melekeler (*hai hekseis: el-melekât*) bizde [doğuştan] bulunmaz da (*ouk enousai: lem tekün mevcûde fînâ*) [sonradan mı] oluşur (*engignontai: tahdüsü fînâ*) ya da bizde biz farkında olmadan mı bulunur? İnsan bunlar hakkında zorluğa düşer.[356]

Görüldüğü üzere, Aristoteles ilk ilkeler bilinmeksizin burhanla bilmenin mümkün olmadığını belirtmiş ve ardından ilk ilkelerin bilgisinin sonuçların bilgisiyle aynı olup olmadığı, ilkeler ve sonuçların her birinin mi yoksa sadece sonuçların mı bilgi olduğu ve ilkelere doğuştan mı yoksa sonradan mı sahip olunduğu hakkında insanın çözmekte güçlük çekeceği zorluklarla karşılaştığını belirtmiştir. Zorlukları bu şekilde ifade eden Aristoteles ardından çözümü ortaya koymuştur. Filozof ilk olarak ilkelere doğuştan mı yoksa sonradan mı sahip olduğumuza dair olan üçüncü zorluğu çözer:

••••••

354 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 1, 24 a 1-2, s. 10-1; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 179-80.

355 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 99 b 15-20, s. 254; *İkinci Çözümlemeler*, 76; *Kitâbu'l-Burhân*, 616.

356 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 99 b 20-6, s. 254-6; *İkinci Çözümlemeler*, 76; *Kitâbu'l-Burhân*, 616-7.

> Bunlara zaten sahip olmamız saçma: yoksa burhandan daha kesin marifetlere [yani bilgilere] (*akribesteras gnôseis: ulûm eşedd istiksâ'en*) sahip olup bunların farkında olmamamız ortaya çıkar. Şayet bunlara önceden sahip olmayıp da [sonradan] elde ediyorsak, önceden bulunan marifet [marifetin bir türü olarak bilgi de denilebilir] (*gnôsis*) olmaksızın nasıl bilebiliyor ve öğrenebiliyoruz? Burhan hakkında da dediğimiz gibi bu imkansızdır. Şimdi açık ki, bunlara [doğuştan] sahip olunamaz ve [sonradan] oluşan bir meleke olmadan bilgi elde edilemez. Öyleyse kesinlik açısından bu melekelerden daha üstün olmayacak olan bir kuvveye (*dünamis: kuvve*) sahip olmak zorunludur.[357]

Buna göre ilkelere doğuştan sahip olmak saçmadır, yani ilkeler sonradan elde edilir. "Öte yandan eğer bilgi doğuştan olsaydı, haberimiz olmaksızın bilimler arasında en yücesine sahip olmamız çok tuhaf olurdu."[358] Ancak önbilgi olmadan bilgi mümkün değildir, bu ise bizde sadece bilkuvve bulunur. Aristoteles önce üçüncü zorluğu çözer, sonra ilkenin elde ediliş sürecini anlatır, kitabın son paragrafında ise ilk iki zorluğu çözer. İlk zorluk, ilkelerin mi yoksa sonuçların mı daha üstün olduğu şeklindeydi. İlk zorluğun çözümü şöyle:

> Bilgi ile akıl hep doğrudur (*alêthê d'aiei epistêmê kai nous: ve emma's-sâdıka dâimen fe-fi'l-ilm ve'l-akl*) ve akıldan başka hiçbir cins [meleke] bilgiden daha kesin değildir, ilkeler burhanlardan daha bilinirdir, her bilgi sözledir (*epistêmê d' hapasa meta logou esti: küllü ilm hüve me'a kavl*). Bilgi ancak ilkelerden olsa gerektir. Akıl dışında hiçbir şeyin bilgiden daha doğru olması mümkün değilse, o zaman akıl ilkelerden [yani ilkeleri hâsıl eden] olsa gerek.[359]

Anlaşılan o ki, ilke ile sonuç aynı değildir, ilke sonuçtan daha kesindir, dolayısıyla ondan daha üstündür. Aristoteles bilginin ilkesinin bilgi olup olmadığı şeklindeki ikinci zorluğu ise şöyle çözüyor:

> Bu şunlardan da araştırılabilir ki burhanın ilkesi burhan değildir (*apodeiksis arkhê ouk apodeiksis: mebdeü'l-burhân leyse hüve'l-burhân*), dolayısıyla bilginin ilkesi de bilgi değildir. Böylece bilgiden başka bir doğru cinse sahip

••••••

357 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 99 b 27-34, s. 256; *İkinci Çözümlemeler*, 76; *Kitâbu'l-Burhân*, 617.

358 Aristoteles, *Metafizik*, I, 9, 992 b 1-993 a 2, s. 142-3.

359 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 b 7-13, s. 260; *İkinci Çözümlemeler*, 77; *Kitâbu'l-Burhân*, 619.

değilsek, o zaman bilginin ilkesi akıl olsa gerektir ve o, ilkenin ilkesidir. Her şeyle ilgili olarak elde edilen her bilgi böylecedir.[360]

Bilgi ilkelere dayanarak ve burhanî kıyasla elde edilen sonuçtur. Burhanî kıyasın sonucunun kendisine dayandığı ilk ilkelere bilgi denemez, şayet bilgi iseler başka ilkelere dayanmak zorundadırlar, o zaman bu başka ilkelere bilgi denilemez.

Filozofun ilkeler hakkında ortaya koyduğu zorlukları ve çözümleri tasvir ettikten sonra ilkelerin elde edilişine dair aşamaları tek tek görebiliriz. Öncelikle duyulur ve bilinir varlık vardır. Varlık olmadan bilgi olmaz. Yukarıda da dediğimiz gibi, bilgi bir bilinenin bilgisidir, bilinen olmadan bilgi de olmaz. Öyleyse bilgi varlığa göredir. Nefs bir anlamda bütün varlıklardır, çünkü varlıklar ya duyulur (*aisthêta: mahsûse*) ya da akledilirdir (*noêta: ma'kûle*).[361] Duyulur ve bilinir varlık insandan bağımsız olarak vardır. Duyulur ve bilinir varlık varlığını insana borçlu değildir. Ancak insanın duyabilmesi ve bilebilmesi duyulabilir ve bilinebilir olan varlığa bağlıdır.[362] Duyulabilir ve bilinebilir varlığın kendinde çelişmez olarak var olması ve varlığını devam ettirmesi burhanın oluşabilmesi için yeterli değildir. Zira burhanî kıyas burhanî kıyası kurabilecek bir zihinsel kapasiteye ve donanıma sahip bir doğayı da şart koşmaktaydı. Burhanî kıyas burhancının zihninde varlık bulabilir. Öyleyse konuyu da ilkeyi de meseleyi de kendinde barındıran varlık, ardından da konular hakkında konuların doğasından elde ettiği ilkelere dayanarak yine konuların doğasındaki meseleleri çözmeye çalışacak olan burhancı olmadan burhandan bahsedilemez. Burhancı varlığı duyan ve bilen kişi, yani filozoftur.

Kendisinden burhan getirilen, yani burhanın kendisine dayandığı öğe olan ilkenin ve ilkeden elde edilen bilginin yeri *nous*, yani akıldır. Akıl nefsin bilme, idrak (*ginoskei: tüdrikü*), pratik akletme (*fronei: ta'kilu*),[363] düşünme (*dianoeitai: yetefekkeru*) ve görüş sahibi olmanın (*hüpolambanei: yera'r-ra'y*) kendisinde gerçekleştiği bölümüdür.[364] Aristoteles bilgi-

••••••

360 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 b 13-7, s. 260; *İkinci Çözümlemeler*, 77; *Kitâbu'l-Burhân*, 619.

361 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, 8, 431 b 21-2, s. 170; *Fi'n-nefs*, 78.

362 Aristoteles, *Kategoriler*, 7, 7 b 27-8 a 12; *Kitâbu'l-Mekûlât*, 61-2.

363 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 152; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 10-1, s.167; *Fi'n-nefs*, 72.

364 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 23-4, s. 168; *Fi'n-nefs*, 72.

nin ilkesinin akıl (*nous*) olduğunu, aklın burhanın kendisine dayandığı ilkenin de ilkesi olduğunu ve ilkenin ilkeden elde edilenden daha üstün, daha doğru ve daha kesin olduğunu belirtmiştir.[365] Akıl başta ise bir kuvvedir. Zira Aristoteles "Aklın bilkuvve doğadan başka bir doğası yoktur"[366] derken bunu kasteder. Ancak başta bilkuvve iken sonra bilfiil olmaktadır. Aristoteles başka bir pasajda "Akıl, bilfiil olanın cevheri olduğunda mufârıktır"[367] derken de bunu kasteder. Akıl bilkuvvedir (*dünamei: bi-haddi'l-kuvve*), anlamasıyla idrak etmeden önce bilfiil (*entelekheiai: bi'l-fi'l*) olamaz.[368] Aklın bilkuvve olması iki tarzdadır, ilki aklın bebeklikteki bilkuvveliği iken, ikincisi belli bir yaşın ardından aklın bilfiil hale geldikten sonra henüz bilmedikleri karşısındaki bilkuvveliğidir, onları bildikten sonra henüz bilkuvve bilinir olanlar artık insanda bilfiil bilinir hale gelir, insan da bilfiil bilen, yani âlim olmuş olur.[369]

Aristoteles doğal şeylerin hepsinde iki şeyin bulunduğunu, onlardan birinin her cinsin maddesi, yani heyûlâsı (*hülê: heyûlâ*) diğerinin de fail nedeni (*aition poiêtikôn: 'ille fâ'ile*) olduğunu belirtmektedir. Heyûlâ bilkuvve olan her şeydir. Heyûlâ ve fail illetin durumu maddedeki sanatın durumu gibidir. Nefs de doğal şeylerdendir. Dolayısıyla heyûlânî ve fail neden nefs için de geçerlidir. Heyûlânî olan aklın ma'kûllerden hepsinde olması mümkündür. Faal akıl ise ışığa (*fôs: dav'*) benzer ve bilkuvve renkleri bilfiil renkler kılar. Faal akıl cevherinde bilfiil olduğundan mufârıktır (*khôristos: mufârık*), karışmamış olandır ve etkilenmez olandır. Faal-etkin olan meful, yani münfail olandan her zaman için daha şereflidir. İlke maddeden ve faal akıl da heyûlânî akıldan daha şereflidir. Faal aklın bir defasında fail olup sonrasında olmadığını söylemek uygun olmaz. Faal akıl bir defa mufârık olduktan sonra ölümsüz ve ruhânî olur. Edilgin-

••••••

365 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 b 15-6, s. 260; *İkinci Çözümlemeler*, 77; *Kitâbu'l-Burhân*, 619.

366 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 21-2, s. 168; *Fi'n-nefs*, 72.

367 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 21-2, s. 168; *Fi'n-nefs*, 72.

368 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 21-4, s. 168; *Fi'n-nefs*, 72.

369 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154-6; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 b 5-10, s. 169-70; *Fi'n-nefs*, 73. "Bilkuvve" ve "bilfiil" terimleri için bkz. Aristoteles, *Peri Psükhês*, s. 86-90; *Ruh Üzerine*, II, 5, 417 a 22-417 b 16, s. 94-7; *Fi'n-nefs*, 42-3. Ayrıca Zeki Özcan tarafından Fransızcadan yapılan Türkçe çevirideki dipnottan da yararlanılabilir; bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 170, dipnot 798.

münfail akıl (*pathêtikos nous: el-aklü'l-êlim*)[370] ise bozuluşa uğrayabilir. Faal akıl olmadan hiçbir şeyi akledemeyiz.[371]

Aklın bilfiil hale geçip faal olduktan sonra bedenle birleşik olmadığı açıktır ve aklın bir organı yoktur. Duyumlama gücü bedenden ayrı olarak var olamaz, ancak akıl bedenden ayrıdır[372] derken Aristoteles bilfiil hale gelmiş olan faal aklı kastetmektedir. Filozof bazılarının nefsin idealarınsûretlerin yeri olduğunu iddia ettiklerini, ancak nefsin bütününün değil, sadece akleden (*noetike: en-nefsü'l-'âkile*) kısmının sûretlerin yeri olduğunu ifade ederek onların iddialarını düzeltmektedir. Sûretler nefsin akleden kısmında başta bilfiil değil, bilkuvve olarak bulunurlar.[373] Akıl, az önce de dediğimiz gibi, belli bir tarzda bilkuvve ma'kûllerdir, akletmeden önce akıl o ma'kûller[374] karşısında bilkuvve akleden, o ma'kûller de akıl karşısında bilkuvve ma'kûllerdir. Aristoteles bilkuvve aklın kendisinde bilfiil olarak yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir levha gibi olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Akıl kendisini aklettiğinde diğer ma'kûller gibi ma'kûldür. Bazı varlıklar maddeden bağımsız iken bazı varlıklar maddedirler. Maddeden bağımsız olan varlıklar ile bunların nazarî bilgileri aynı iken maddede olan varlıklar ile bunların ma'kûlleri böyle değildir.[375] Böyle olan akıl sûretlerin sûretidir.[376]

Görüldüğü üzere, Aristoteles *nous*un bilkuvve ve bilfiil olacağını söylemektedir. Akıl bilkuvve iken ma'kûller de bilkuvve ma'kûllerdir. Bilkuvve akıl faal akıl olduğunda ise maddeden ayrışır ve ölümsüz olur. Dolayısıyla bilkuvvelikten bilfiil hale geçen ve faal olan akıl mufârık olduğu için

•••••

370 *Pathêtikos nous* maruz kalan akıl anlamındadır, yani etkiyi yapan değil de etkiye maruz kalan akıl. Arapça çeviride bu, "elem çeken akıl" anlamında *el-aklu'l-êlim* terimiyle karşılanmıştır. Biz münfail akıl şeklinde bir kullanımı tercih ettik. Özetle *pathêtikos nous* münfail, etkiye maruz kalan, etkilenen, edilgin akıldır.

371 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 158-60; *Ruh Üzerine*, III, 5, 430 a 10-25, s. 174-7; *Fi'n-nefs*, 74-5.

372 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 b 5, s. 169; *Fi'n-nefs*, 73.

373 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 154; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 a 25-9, s. 169; *Fi'n-nefs*, 72.

374 *Noêta* çoğuldur, Arapçası tekil olarak *ma'kûl* şeklinde çevrilmiştir. Biz Arapçadaki meşhur çoğul kullanımı tercih ettik. Kelimenin tekili *noêtos*tur; bkz. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 466.

375 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 158; *Ruh Üzerine*, III, 4, 429 b 30-430 a 3, s. 173-4; *Fi'n-nefs*, 74.

376 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 170; *Ruh Üzerine*, III, 8, 432 a 2, s. 191-2; *Fi'n-nefs*, 79.

bozuluşa uğramaz. Münfail akıl ise faal akıl haline gelmediği müddetçe bozuluşa uğrayabilir. Faal akıl olmadan, yani aklımız bilkuvvelikten çıkıp bilfiil olmadıktan sonra hiçbir şeyi bilemeyiz. Faal akıl kendi kendinin şuurunda olan akıldır.

Kuvve halindeki akıl fiil hale geçip nasıl faal akıl olur? Aklın kuvveden fiile geçişi ve ardından ilkeyi elde edişinin ilk aşaması –sürecin yakın nedenleri düşünüldüğünde– duyum ile gerçekleşir. Aristoteles bir duyunun kaybının, yani doğuştan bir duyudan yoksun olmanın bir tür bilginin de kaybı olduğunu belirtmiştir.[377] Şayet bir insanın doğuştan beş duyu organı da duyumsamıyorsa bu insanın bitkiden bir farkı kalmayacak ve bu insanın aklı hep bilkuvve düzeyde kalacak, hatta yaşaması çok zor hale gelecektir.[378] Filozof duyumun (*aisthêsis: hâss*) duyulur varlıktan (*aisthêtos, aisthêton: mahsûs*) etkilenme sonucu oluştuğunu ifade etmekte,[379] etki ve edilgi, yani fiil ve infial failde değil, mefûlde, duyulurun ve duyumun etkisi de duyumlayandadır demektedir. Duyum nefste oluşur, ancak duyumun nefste oluşması beden aracılığıyladır.[380] Duyum beş duyu organı (*aisthêtêrion: hiss*) ile gerçekleşir. Duyu organı, maddesiz duyulurun toplanma yeridir.[381] Önce duyulur varlık, sonra sağlıklı duyu organı olacak, ardından duyu organı duyulabilir varlıklarla temasa geçerek onları duyumsayacak ve duyum elde edilecektir.

Beş duyu karşısında beş duyulur vardır: Görme ve görülür olan, işitme ve işitilir olan, koklama ve koklanır olan, tatma ve tadılır olan ve de dokunma ve dokunulur olan.[382] Beş duyudan görme duyusu şeylerin sûretlerini o an elde etme bakımından daha kesinken, diğer insanların

••••••

377 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 a 38-40, s. 106; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

378 Aristoteles, *Peri Aisthêseôs Kai Aisthêtôn*, 244; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine*, 42.

379 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 84; *Ruh Üzerine*, II, 5, 416 b 33-4, s. 91-2; *Fi'n-nefs*, 41.

380 Aristoteles, *Peri Aisthêseôs Kai Aisthêtôn*, 244; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine*, 41.

381 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 134; *Ruh Üzerine*, III, 2, 425 b 23-4, s. 148; *Fi'n-nefs*, 65.

382 Duyu ve duyulur için bkz. Aristoteles, *Peri Psükhês*, 84-127; *Ruh Üzerine*, II, 5, 416 b 32-424 b 20, s. 91-137; *Fi'n-nefs*, 41-61. Filozof duyu ve duyulur yani *el-hâss ve'l-mahsûs* hakkında ayrı bir risale de kaleme almıştır; bkz. Aristoteles, *Peri Aisthêseôs Kai Aisthêtôn*, 243-76; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine*, 41-70. İbn Rüşd'ün *telhîs*i için bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs li-Aristû*, 191-240.

birikimlerini elde etmek daha ziyade işitmekle mümkündür. Bundan dolayı kör olan biri sağır olandan daha anlayışlı ve daha kolay öğrenebilendir.[383] Her bir duyu özel bir duyuluru duyumsar. Özel duyulurlar yanında bir de büyüklük, şekil, hareket ve sayı gibi ortak (*koina: şâi'*) duyulurlar vardır.[384] Aristoteles ortak duyulurlar için özel bir duyu organının olmadığını bildirmektedir.[385] Bunlar ortak duyuca elde edilirler. Duyulurlar ve duyumlar bilkuvve ve bilfiil olurlar. İnsan duyuluru duyumsamadan önce bilkuvve duyumsayan, duyulur ise bilkuvve duyulur iken, insan duyuluru duyumsadıktan sonra bilfiil duyumsayan, duyulur da bilfiil duyulur olur.[386] Görülen o ki, insan ilk olarak duyumsanabilir, yani fiziksel varlıklarla karşılaşır. Fiziksel varlıkların duyumsanması, fizikselliken uzaklaşan matematik ve metafizik varlıkların biliminin yapılmasının da başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Duyu organları sağlıklı olan bir bilim adamı duyulurları duyumsayıp ortak duyu ile de ortak duyulurları elde ettikten sonra hayal gücünde bunları biraz daha soyut hale getirir. Aristoteles hayal gücünün düşünmeden (*dianoia: tefekkür*) de duyumdan da farklı olduğunu belirtmekte, duyum olmadan hayal, hayal olmadan da inanç (*hüpolêpsis: zann*)[387] ve doğal olarak inanç türleri olan bilgi (*epistêmê: ilm*), zan (*doksa: ra'y*) ve pratik akıl yürütme (*fronêsis: hükm*) ve karşıtlarının olamayacağını söylemektedir.[388] Nefs hayal gücü olmaksızın asla akledemez.[389] Akıl akledilir sûretleri

••••••

383 Aristoteles, *Peri Aisthêseôs Kai Aisthêtôn*, 235; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine*, 42. Görmenin daha zevk verici olması hususunda bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 1, 980 a 21-28, s. 75-6.

384 Aristoteles, *Peri Aisthêseôs Kai Aisthêtôn*, 245; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine*, 42. Türkçe çeviride *koina* "genel gerçekler" şeklinde çevrilmiştir. Burada ifade edilen "ortak duyulurlar"dır.

385 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 130; *Ruh Üzerine*, III, 1, 425 a 13-4, s.142; *Fi'n-nefs*, 63.

386 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 86, 136; *Ruh Üzerine*, II, 5, 417 a 7-14, s. 93; III, 2, 426 a 18-25, s. 150; *Fi'n-nefs*, 41-2, 65-6.

387 *Fantasia* için biz "hayal gücü" ifadesini tercih ettik. Metnin klasik dönem Arapça çevirisinde *fantasia*nın *tevehhüm* ile karşılandığı görülmektedir; bkz. Aristoteles, *Peri Psükhês*, 144-6; *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 14-6, s. 159; *Fi'n-nefs*, 69.

388 *Hüpolepsis*in türleri için bkz. Aristoteles, *Peri Psükhês*, 146; *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 25-7, s. 160; *Fi'n-nefs*, 25-7. Aristoteles'in ele aldığı inanç türlerini, Fârâbî *el-Hatâbe*'de ayrıntılandırmaktadır; bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, 7-27.

389 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 166; *Ruh Üzerine*, III, 7, 431 a 16-7, s. 185; *Fi'n-nefs*, 77.

akleder.[390] Filozof hayal anlamına gelen *fantasia*nın ışık anlamına gelen *faos*tan geldiğini, ışık olmaksızın görmenin mümkün olmadığını belirtmekte ve hayali "bilfiil duyumca meydana getirilmiş bir hareket" şeklinde tanımlamaktadır.[391] Dış dünyadaki tek tek şeyleri duyu organlarımızla duyumsayıp ardından hayal gücümüzün kullanımına bırakırız. Böylelikle dış dünyadaki somut tek tekler önce duyum sonra da hayal gücü ile belli oranda soyut hale getirilerek elde edilmiş olur.

Duyumsadıklarımızı saklayamaz ve hatırlayamaz isek bilgi edinme imkanımız yoktur. Burhanın kendisinden kurulacağı ilkelerin oluşumunun diğer bir aşaması elde edilenlerin hafızada saklanması ve hatırlama gücüyle hatırlanmasıdır.[392] Hafıza duyumlardan elde edilen ve hayal gücünde işlenen sûretlerin saklandığı güçtür. Hafıza da hayal gibi nefsin güçlerinden biridir.[393] Aristoteles *fantasia* (hayal) ve hafızaya (*mnêmê*) insan dışında hayvanların da sahip olduğunu, ancak sonraki aşama olan hafızaya atma, hafızada saklananları hatırlama ve hatıraları birleştirerek bunlardan tecrübeyi (*empeiria*) elde etme yeteneğinin gerçek anlamda sadece akıl yürütebilen (*logismos*) canlıya, yani insana has olduğunu belirtir.[394] Duyum şimdi olanla, beklenti gelecekte olacak olanla ilgiliyken hafıza geçmişte olmuş olanla ilgilidir.[395] Hayal olmadan hafızadan, hafıza olmadan da tecrübeden bahsedemeyiz. Hatırlama (*anamnêsis*) ise ne hafızanın yeniden elde edilmesi ne de bir öğrenmedir.[396] Hatırlama başlangıç noktasında karşılaşılanla önceden elde edilen arasında benzerlik kurmaktır. Hatırlama hafızadan, zamanın bunlar arasındaki rolü bakımından farklıdır. Hafıza hayvanlarda da bulunurken bir tür araştırma olan hatırlama sadece insanda bulunur.[397]

••••••

390 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 168; *Ruh Üzerine*, III, 7, 431 b 2, s. 188; *Fi'n-nefs*, 77.

391 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 152; *Ruh Üzerine*, III, 3, 429 a 1-4, s. 166; *Fi'n-nefs*, 71-2.

392 Hafıza ve hatırlama gücü için bkz. Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, 73-83; *Peri Mnêmês Kai Anamnêseôs*, 276-86.

393 Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, 75; *Peri Mnêmês Kai Anamnêseôs*, 278.

394 Aristoteles, *Metafizik*, I, 980 a 28-981 a 14, s. 76-7; *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, 74.

395 Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, 74.

396 Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, 77-8; *Peri Mnêmês Kai Anamnêseôs*, 280-1.

397 Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, 82.

Hafızaya almadan sonra hatırlama gelir. Hatırlamanın bir tür araştırma olduğu ve bundan dolayı insana has olduğu söylenmişti. Hatırlama geçmişle, bilme ise şimdiyle ve gelecekle ilgilidir.[398] Bunun nedeni hatıraların birleştirilerek tecrübenin elde edilmesidir. Aristoteles tecrübenin hatıralardan çıktığını ifade etmiştir. Çünkü der Aristoteles, aynı şeye ilişkin birçok hatıra bir tecrübeyi meydana getirir. "Duyumdan hatıra dediğimiz şey, hatıranın çoğu kez tekrarlanmasından ise tecrübe oluşur. Sayıca birçok hatıra tecrübedir."[399] Bilim ve zanaat tecrübe aracılığıyla elde edilmektedir.[400] *Empeiria*, yani tecrübe duyumsananların hayal gücüne alınması, hafızaca korunup hatırlama gücü ile hatırlanmasından sonra gelen aşamadır ve hatıraların tekrarının adıdır.

Tecrübeden sonra tümevarım (*epagôgê: istikrâ*) aşaması gelir. Aristoteles duyum olmadan tümevarımla bilmenin, tümevarım olmadan tümellerin elde edilmesinin mümkün olmadığını açık bir şekilde belirtmektedir.[401] Filozof tümevarımı şöyle tanımlıyor: "Tümevarım ve tümevarımlı kıyas bir ucun orta terimde bulunduğunu öteki uçla çıkarımlamaktır (*Epagôgê men oun esti kai ho eks epagôgês süllogismos to dia tou heterou thateron akron tô mesô süllogisasthai: el-istikrâ hüve en yüberhene*

••••••

398 Aristoteles, *Topikler*, II, 4, s. 50.

399 Burada *mnêmê*ye karşılık olarak "hafıza" yerine "hatıra" terimini tercih ettik. Metnin bağlamından da Aristoteles'in kelimeyi *Metafizik*'te olduğu gibi "hatıra" anlamında kullandığını görüyoruz. Eserin çevirisinde "anı" kelimesi tercih edilmiştir. Arapça çeviride ise *mnêmê*nin ilk geçtiği yerde karşılık olarak *hıfz*, ikinci geçtiği yerde ise *zikr* tercih edilmiştir. (*Ek men oun aisthêseôs gignetai mnêmê, hôsper legomen, ek de mnêmês pollakis tou autou gignomenês empeiria, hai gar pollai mnêmai tô arithmô empeiria mia estin: fe-mine'l-hiss yekûnu hıfz kemâ kulna, ve min tekrîri'z-zikr merrât kesîra tekûnu tecribe, ve zâlike enne'l-ahfâze'l-kesîra fi'l-'aded hiye tecribe vâhide*); bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 a 3-10, s. 256-8; *İkinci Çözümlemeler*, 76-7; *Kitâbu'l-Burhân*, 617-8. *Analütka Hüstera*'daki cümlenin aşağı yukarı aynısı *Metafizik*'te de geçmektedir: "Aynı şeye ilişkin birçok hatıra, tecrübeyi meydana getirir (*hai gar pollai mnêmai tou autou pragmatos mias empeirias dünamin apotelousin*)"; bkz. Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 1; *Metafizik*, I, 980 b 28-30, s. 77. *Empeiria* terimi Ahmet Arslan tarafından "deney" diye çevrilmiştir. Deney, modern dönemde daha ziyade laboratuarlarda yapılan araştırmaları işaret eden bir manayı hatırlattığı için biz "tecrübe" kelimesini tercih ettik. Tecrübenin Türkçe karşılığı olarak "deneyim" de kullanılmaktadır. Tecrübe terimi modern dönemdeki laboratuar araştırmalarını da "gözlem"i de kapsayan, daha geniş manaları içeren bir terimdir.

400 Aristoteles, *Metafizik*, I, 981 a 13-981 b 7, s. 77-9.

401 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 b 2-3, s. 106; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

bi-ahadi't-tarafeyn enne't-tarafe'l-âhar fi'l-vâsıta mevcûd).[402] "Tümevarım ise, tekil olanlardan tümel olanlara geçmektir."[403] Tümevarımlar ilk ve orta terimsiz öncülleri, yani burhanın kendisinden getirildiği ilkeleri sonuç olarak çıkarır. Bir orta terim varsa orta terim aracılığıyla kıyas kurulur, orta terim yoksa tümevarım aracılığıyla kıyas elde edilir. Tümevarımla kıyas arasındaki fark şudur: Kıyas uçta bulunan terimin üçüncüde bulunduğunu orta terim aracılığıyla kanıtlarken, tümevarım uçtaki terimin orta terimde bulunduğunu üçüncü terim aracılığıyla kanıtlar. Orta terim aracılığıyla sonuca ulaşan kıyas doğaca daha önce gelir ve daha iyi bilinir, tümevarım ise bize göre daha önce gelir ve daha iyi bilinir.[404] Nitekim önce gelme ve sonra gelme durumları doğaya göre önce ve sonra gelme ve bize göre önce ve sonra gelme şeklinde düşünülmelidir. Tekiller insana göre daha önce gelip daha iyi bilinirken, tümeller mutlak olarak, yani doğaya göre daha önce gelip daha iyi bilinirdir.[405]

Filozof burhanın kendisinden kurulduğu şeyleri farklı bağlamlarda bazen ilkeler bazen de tümeller diyerek ele almıştır. Bu iki isimlendirme aynı şeyin itibar farkıyla olan isimlendirmeleridir. Bunlara ilke denmesi ilk ve başlangıç olmaları, tümel denmesi ilk ve başlangıç olanların yüklemlerinin konularının tümünde bulunması nedeniyledir. Filozof *Analütika Hüstera* birinci makale otuz birinci fasılda konuyu duyumla bilme bağlamında incelerken ilkeleri tümeller diyerek ele almıştır.[406] O, duyumla bilgi edinilemeyeceğini söyler. Duyum şu an ve şurada olan tekilin duyumudur. Tümel olanın ise duyumsanması imkansızdır. Tümel, şuan ve şurada olan değildir, her zaman ve her yerde olandır. Tekilin duyumu bilgi değildir, ancak bilgi için tekilin duyumsanması zorunludur. Bilgi ise

••••••

402 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, II, 23, 68 b 15-7, s. 218-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 399.

403 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), 269; *Topikler*, I, 12, s. 22; *Kitâbu'l-Cedel*, 788.

404 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, II, 23, 68 b 30-7, s. 218-20; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 400.

405 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 3, 72 b 29-33, s. 38; *İkinci Çözümlemeler*, 13; *Kitâbu'l-Burhân*, 437.

406 Bu fasılda Aristoteles, duyulur tekil ile bilinir tümeli ele almış, tümelin duyumsanmayacağını, tekilin ise bilgi olarak isimlendirilemeyeceğini belirtmiştir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 31, 87 b 27-88 a 18, s. 156-60; *İkinci Çözümlemeler*, 48-9; *Kitâbu'l-Burhân*, 536-7. Tekilin tecrübesi ile tümelin bilgisi arasındaki ilişkiye dair benzer ifadeler için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 1, 980 b 25-981 b 13, s. 76-9.

tümeli bilmektir. Şayet biz Ay'da olsaydık ve Ay tutulmasını doğrudan duyumsayıp tecrübe etseydik dahi yine de tutulmanın bilgisine sahip olamazdık. Çünkü sadece şu andaki tutulmayı duyumsamış olurduk. "Sonra, tekillerle ilgili olarak bize en güvenilir bilgileri verdikleri halde duyularımızdan hiçbirine bilgelik olarak bakmayız. Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler, sadece onun sıcak olduğunu söylerler."[407] Nedenliyi bilmemiz için nedenini bilmemiz, nedenini bilmemiz için de tümeli bilmemiz zorunludur. Öyleyse tekilin duyumu bilinmez, tümelin bilgisi ise duyumsanmaz. Ancak tümelin bilgisi tekilin duyumsanması sonucunda elde edilir. Tekil duyumsanmadan tümelin bilgisini elde etmek imkansızdır. Nitekim der Aristoteles "Görmekle bilgi edindiğimiz için değil, görmekten tümele vardığımız için, bir şeyi görüyorsak onu araştırmayız."[408] *Metafizik*'te şöyle deniyor:

> Pratikle ilgili olarak deney, hiçbir bakımdan, sanattan daha aşağı bir şey olarak görünmemektedir. Hatta tecrübe (*empeiria*) sahibi insanların, tecrübe olmaksızın kavrama (*logos*) sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni tecrübenin tekil olanın (*kath ekaston*), sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem (*prakseis*) ve meydana getirme (*geneseis*) ise tekil olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, arazî olarak alınması dışında da 'insan' değil, Kallias veya Sokrates'tir veya arazî olarak bir insan olma durumunda bulunan diğer herhangi bir benzeri tekil ad taşıyan kişidir. O halde tecrübe olmaksızın kavrama (*logos*) sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan tekili bilmeyen bir insan sık sık tedavi yanlışları yapacaktır. Çünkü tedavi edilmesi gereken, tekil olandır. Bununla birlikte bilgi ve anlama yetisinin tecrübeden çok sanata ait olduğunu düşünür ve sanat erbabının, tecrübe sahibi kişilerden daha bilge olduğunu kabul ederiz (ki bu bilgeliğin her türlü durumda daha ziyade bilgiye bağlı olduğunu gösterir.) Bunun nedeni, bu birincilerin nedeni bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir. Çünkü tecrübe sahibi insanların bir şeyin olduğunu bilip neden olduğunu bilmemelerine karşılık, diğerleri "niçin (*diotî*)" ve "nedeni (*aitia*)" bilirler. Yine bundan dolayı her meslekte ustaların, basit işçilerden daha bilgili, daha bilge olduklarını düşünürüz. Çünkü onlar yapılan şeylerin nedenlerini bilirler. İşçiler, ateşin yakmasında olduğu gibi bir işi yapan, ancak ne yaptığını bilmeksizin onu yapan cansız varlıklara benzerler. Yalnız cansız şeylerin işlevlerinden

• • • • • •

407 Aristoteles, *Metafizik*, I, 1, 981 b 9-13, s. 79.

408 Burada birinci makale otuz birinci faslın özetini verdik; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 31, 87 b 28-88 a 18, s. 156-60; *İkinci Çözümlemeler*, 48-9; *Kitâbu'l-Burhân*, 536-7.

> her birini doğal bir eylemle yerine getirmelerine karşılık, işçiler işlerini alışkanlıkla yaparlar. O halde ustaları gözümüzde daha bilge kılan şey, iş yapabilme yetenekleri değildir; kavrama sahip olmaları ve nedenleri bilmeleridir.[409]

"O halde ortak duyumları aşan herhangi bir sanatı ilk olarak bulan bir kişi haklı olarak insanların hayranlığını kazanmıştır."[410] *Analütika Hüstera* ikinci makale on dokuzuncu fasılda ise belli aşamalardan geçildikten sonra tecrübeden bilim ve sanatların ilkelerinin elde edileceği ifade edilmiştir.[411] Bilim ve sanatlar ilkelerden kurulur, ilke olmadan felsefeden, bilimden ve sanattan bahsedemeyiz. Varlık cinslerinin doğalarındaki bu ilkeler en başta bilkuvve ve boş bir levha gibi olan *nous*ta ancak bahsettiğimiz süreç sonucunda oluşur.[412]

İlkelerin elde edilmesi tümevarım aşaması geçildikten sonra mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ilkeler, şayet son aşamayı göz önünde bulundurursak, tümevarımdan elde edilir diyebiliriz. Aristoteles bazı yerlerde ilkelerin tecrübeyle meydana geldiğini, bazı yerlerde ise bunların ancak tümevarımla elde edilebileceğini söyler. Filozofun bunların birini diğerine tercih ettiği ya da farklı yerlerde farklı iddialar ileri sürdüğü düşünülmemelidir. Şimdiye kadar anlattığımız her bir merhale bilim ve sanatların kendisinden hareketle kurulacağı ilkeleri elde etme sürecinin bir aşamasını ifade etmektedir. Dolayısıyla biz Aristoteles'le birlikte aşamalardan herhangi biri olmadan ilkelere ulaşılamayacağını ileri sürebiliriz. Zira önce duyulurlar, sonra da duyu organları olmadan duyum olmaz, duyum olmadan hayal olmaz, hayal olmadan hafıza ve hatıra olmaz, hatıra olmadan tecrübe olmaz, tecrübe olmadan tümevarım olmaz, tümevarım olmadan ilke olmaz, ilke olmadan da burhan kurulamaz. Bu aşamalardan önce gelen herhangi bir aşama olmadan bir sonraki aşamaya geçilemez. Örneğin duyum yoksa sonraki aşamaların hiçbirine geçilemez. Hatıra olmadan hatıradan sonraki aşamalara, tümevarım olmadan da ondan sonraki aşamalara geçmek imkansızdır.

Şimdi konu ile ilgili bir problemi ortaya koyup Aristoteles'in problem karşısındaki tavrını görelim. Mantık bilimini ilk olarak ortaya koyan, *Ana-*

•••••

409 Aristoteles, *Metafizik*, I, 1, 981 a 13-981 b 7, s. 78-9; *Ton Meta Ta Füsika*, 2-3.

410 Aristoteles, *Metafizik*, I, 1, 981 b 12-4, s. 79.

411 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 a 4-9, s. 256-8; *İkinci Çözümlemeler*, 76-7; *Kitâbu'l-Burhân*, 617-8.

412 İlkelerle ilgili bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 3 ve 10.

lütika Hüstera'da koyduğu yöntem üzere varlık cinsleri hakkında araştırma yapan, elde ettiklerini yazarak bilim ve felsefeyi ilk defa kuran ve kurduğu felsefe-bilim iki bin yıl boyunca aktif bir şekilde takip edilen, özellikle mantık ve metafizik alanında yazdıklarıyla ve genel olarak da her bir bilime ilişkin yazdığı her bir eseriyle hep okunacak bir filozof olarak Aristoteles'in duyumla başlayıp elde ettiği ilkelerle kurduğu bu bilimler hiçbir zaman değişmez mi yoksa değişebilir mi? Şayet Aristoteles bazı tecrübelerin bilimleri kurduğu ilkelerden başkaca olduğunu görseydi ne yapardı? Örneğin *Gökyüzü Üzerine*'de yeryüzünün, yani Dünya'nın evrenin tam merkezinde olduğunu, Güneş'in ise Dünya'nın etrafında döndüğünü söylemiştir. Ancak sonraki dönemlerde yaşanan tecrübeler bunun böyle olmadığını göstermiştir.[413] Acaba Aristoteles böyle bir durumda bu sonuçlara ulaşmasını sağlayan öncülleri terk etmez miydi? Ya da hayvanlar üzerine yaptığı incelemelerde elde ettiği neticeler ne kadar doğrudur? İnsanlık gelişen teknoloji ile birlikte bu alanlarda alabildiğine fazlaca tecrübe edinmiş ve bu tecrübeler sayesinde çok daha geniş ölçekli bilimler kurmuştur. Acaba Aristoteles bu tecrübeleri göz önünde bulundursaydı ilkelerini değiştirmez miydi? İlkelerin, öncüllerin duyum, tecrübe ve tümevarımla elde edildiğini söyleyen ve kendi incelemelerinde de ilkelerini çoğunlukla duyum, tecrübe ve tümevarımla kurmaya çalışan bir filozof olarak Aristoteles pek tabii ki daha farklı imkanlarla elde edilmiş olan ilkeleri kabul ederdi. İlkeler elde edilmeden bilim kurulamaz. Bazı ilkeler, örneğin metafizikte ele alınan ilkeler değişmezken, bazı ilkeler örneğin doğa bilimlerindeki ilkeler gözlem, deney, yani ikisini kapsayacak bir terimle söylersek, tecrübe ve sonrasında da tümevarım aracılığıyla elde edilecek olan verilerle yenilenebilir. Aristoteles duyumsamayla başlayıp ilkelerin elde edilmesiyle, ilkeler elde edildikten sonra da onlara dayanarak burhanlar getirilmesiyle devam eden bu işleyişin sürekli olarak aktif bir şekilde işlemeye devam etmesi gerektiğini işaret eder. Filozof tümeli inceleyenin gözlem eksikliği nedeniyle çoğu kez tekillerden bazısını bilemeyeceğini belirtmişti.[414] Fârâbî de Aristoteles'in bu cümlesine atıfla[415]

••••••

413 Aristoteles, kitabın ikinci makale on üçüncü faslında meseleleri ve meseleler hakkındaki kabulleri ortaya koyup on dördüncü fasılda çözümler getiriyor. Ayrıca filozof, öncekilerden tevarüs ettiği gözlem ve tecrübe verilerini kullanarak burhan yöntemine uygun çözümlemeler getirmeye çalışmakta ve mantık biliminin doğa bilimlerine nasıl uygulanacağının örneklerini vermektedir; bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 13 ve 14. fasıllar.

414 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 79 a 5-6, s. 90; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 478.

415 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 105.

nazarî mûsikî bağlamında bilim adamlarının bazen bazı şeyleri duyumsamadan nazar ile bilmeye çalışıp tekili tecrübe etmedikleri için yanılabileceklerini ifade etmiş ve bunu Themistius'un bir sözü ile örneklendirmiştir.[416] Duyum ve tecrübe sürekli aktif bir şekilde tekillerle irtibatta olacak ve burhanın ilkeleri sürekli olarak varlık cinslerinin doğasından elde edilecektir. Aksi takdirde kendimizi varlığa uydurmuş olmayız, varlığı kendi düşüncelerimize uydurmaya çalışmış oluruz.[417] Bunun en güzel örneğini biz büyük filozofun hayvanlar üzerine yaptığı bir araştırmada görmekteyiz. Teoman Duralı burhanın işleyişi diye tasvir ettiğimiz bilgi edinme sürecini benzer bir şekilde yorumlamış ve gözlem ve tecrübe ile ilişkili olarak Aristoteles'in bahsettiğimiz tavrını filozofun *Hayvanların Oluşumu Üzerine* (*Peri Zôiôn Geneseôs*) adlı eserinden yaptığı alıntılarla desteklemiştir.[418] Burada Aristoteles'in, arıların üremesi ile ilgili elde ettiği gözlem verilerinden kıyas kuracağı ilkeyi nasıl elde ettiği, elde ettiği ilkeye göre meseleye nasıl çözüm getirdiği ve ardından yeni veriler elde etmesi durumunda ilkeleri nasıl değiştireceğine ilişkin önemli açıklamalarda bulunduğunu görüyoruz:

> Akıl yürütme (*logos*) açısından arıların üremesiyle ilintili olarak düşünülen vakıalar işte bunlardır. Ne var ki vakıalar (*ta dümbainonta*: birleşmeler, çiftleşmeler), henüz yeterince temellendirilmemiştir. Bir gün temellendirilirlerse (*eilêtai*: kavranabilirlerse), o vakit akıl yürütmelerden (*tôn logôn*) çok, duyu verilerine (*aisthêsei*) söz hakkı tanımak gerekecek. Akıl yürütmelerde

••••••

416 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 103-5.

417 Filozof bir şeyin beyaz olduğunu düşündüğümüzden onun beyaz olmadığını, o beyaz olduğu için onun beyaz olduğunun söylenmesinin doğru olacağını belirtmektedir; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IX, 10, 1051 b 5-9, s. 416. "Dolayısıyla görünenler üzerine konuşuyorlar, ama söyledikleri görünenlere uymuyor! Bunun nedeni ilk ilkeleri yerinde almamaları, her şeyi önceden belirlenmiş sanılara bağlı olarak yürütmeye çalışmaları." Pasaj için bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, III, 7, 306 a 6-10, s. 215. "Ayrıca bu yeryüzünün karşısında, *karşıyer* adını verdikleri ikinci bir yeryüzü kabul ediyorlar, bunu kabul ederken de kuramlarını ve açıklamalarını görünenlere değil, görünenleri kuramlarına ve sanılarına uydurmaya çalışıyorlar. Yeryüzünün ortada olmaması gerektiği görüşüne katılan çok sayıda başka kişiler de var, onlar da inançlarını görünenlere değil, daha çok sayıltılara bağlıyorlar." Pasaj için bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 293 a 23-9, s. 146-7.

418 Teoman Duralı Aristoteles'in canlılara dair eserleri üzerine bir inceleme yapmış, incelemesine örnek çeviriler de eklemiştir; bkz. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

> de (*tois logois*) ancak görülenlerle (*tois fainomenois*) uyuştukları oranda inanabileceğiz.[419]

Yine filozof *Gökyüzü Üzerine*'de yıldızlar üzerine Mısırlılar ve Babillilerin yaptıkları araştırmalardan faydalanmış, Dünya'nın küre biçimli olduğuna dair iddiasına kimi yıldızların Mısır ve Kıbrıs'tan görülmesine rağmen kuzey ülkelerinden görülmemesini kanıt getirmiştir.[420] Aristoteles'in duyum, gözlem, deney ve tümevarımı ilkeyi elde etmek için nasıl kullandığı ve felsefeyi-bilimleri böylelikle nasıl kurduğuna dair farklı örnekler verilebilir. Anlatılarımızı somutlaştırmak adına, onun *Uyku ve Uyanıklık Üzerine* adlı risalesinden bir örnek verebiliriz:

> Neredeyse diğer tüm canlılara (suda, havada, karada) belli ki uyku etki eder; balıkların ve yumuşakçaların tüm türlerinde de nasıl uyudukları izlenmiştir ve aslında gözü olan tüm hayvanların uyudukları bilinmektedir. Hatta sert gözleri olanlar ve böcekler bile uyurlar. Elbette böyle hayvanların hepsi ancak kısa süreli uyurlar ve bu nedenle onlara uykunun tekabül edip etmediği sıklıkla izlenemez. Kabuklu hayvanların uyuyup uyumadığı ile ilgili henüz gözlem verileri yoktur. Fakat eğer bizim sunduğumuz deliller akla yatkınsa, onların da uyuduğu kesindir.[421]

Fârâbî *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de musikî ilminin ilkelerinin elde edilmesi meselesini incelerken, özellikle de hayvan ve bitki bilimlerinde Aristoteles'in ilkeleri doğrudan kendisinin tecrübe etmediğini, bu alanlarla ilgili duyu ve tecrübeler edinmiş olan kişiler nezdinde meşhur olan ilkeleri kullandığını ifade eder. Fârâbî astronomi ve tıp gibi bilimlerde de bu duruma sıkça rastlandığını söyler.[422] Dolayısıyla çoğu bilimde bahsedilen ilkelerin güncel verilerle yenilenmesi bir zorunluluktur.

Özetle, burhanın işleyiş merhaleleri birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan merhalelerdir. Burhan varlığa bağlıdır ve filozofun zihninde yer edinir. Filozof, duyulur varlığı duyar. Duyulurlar bilkuvve haldeki aklı bilfiil hale getirmeye başlar. Duyu verileri hayal halini alır, ardından hafızada saklanır ve hatırlama ile hatırlanır. Hatıraların birleşmesinden tecrübe oluşur. Tecrübe, tümevarımın bir alt aşamasıdır. Tecrübe edilenler

•••••

419 Aristoteles, *Hayvanların Oluşmasına Dair*, çev. Teoman Duralı, 760 b 28-34. Çeviri için bkz. Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, 111.

420 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 297 b 30-298 a 20, s. 173-5.

421 Aristoteles, *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine*, 87.

422 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 101.

sayesinde elde edilenler tümevarımın kurulmasına yardımcı olur. Tümevarım ile akıl tümel bir ilkeye doğru hareket eder. En sonunda ilke elde edilir. İlke elde edildikten sonra bu ilkeden burhanlar getirilir ve böylece felsefenin bölümleri olan bilimler ve toplumsal yaşamın devamlılığını sağlayan zanaatler ve sanatlar kurulur. Akıl en başta sadece bilkuvvedir ve üzerine yazı yazılmamış boş bir levha gibidir. İlkeler akılda doğuştan bilfiil var değildir. Akıl başta hiçbir kuvveye sahip olmasaydı ilkelerin sonradan akılda yer edinmesi mümkün olmazdı. Varlık cinslerinin doğasında mevcut bulunan ilkeler bahsi geçen süreç neticesinde akılda da mevcut hale gelir. Bu süreç içerisinde bilkuvve duyulurlar bilfiil duyulurlar, bilkuvve ma'kûller de bilfiil ma'kûller haline gelir. Böylelikle fiil hale geçen akıl faal akıl olur. Duyumla başlayıp ilkelerin elde edilmesine doğru ilerleyen süreç ilkeler elde edildikten sonra sonsuza değin korunmak zorunda değildir. Bazı ilkeler değişmez iken bazı ilkeler değişime açıktır. Metafizik ilkeler değişmezken fizik ilkeler tecrübeyle birlikte yenilenmelidir. Duyularımız varlık karşısında sürekli canlı kalmak zorundadır. Teknoloji sayesinde elde edilen alet-edevat, sadece duyu organlarımız ile duyumsayamayacaklarımızı da duyumsayabilmemizi sağlar. Elde edilen yeni gözlem ve tecrübelerle özellikle de doğa bilimlerindeki ilkelerimizi yenilememizi ve bilimleri yineleyerek yenilememizi bize şart koşan yöntem yine burhan yöntemidir. Böylelikledir ki, felsefe burhanın yer edinebileceği zihinlerde var olabilir:

> Felsefe ve ondan türemiş bilim, sıkı bir akılyürütme, gidimli düşünme işlemine dayanır. Her çeşit dünyevî veya uhrevî, tasavvufî veyahut şiirsi duygulanmalardan bağımsız bir zihin, bir anlama ile kavrama çabasını gerektirirler. Salt biçimselleştirilmiş bir mantık zeminine temellendirilmeği şart koşar. Duygudan ve duygulanmadan ırak, soğuk ve ayık bir dimâğı zorunlu kılarlar.[423]

Bütün bu aşamaların yaşanabilmesinin nihai nedeni de yukarıda değindiğimiz üzere Tanrı'dır. Nitekim O, her şeyin nedenidir.

H. Zan

Analütika Hüstera'da zan da ele alınmış ve birinci makale otuz üçüncü fasıl zannın incelenmesine ayrılmıştır. Aristoteles *Analütika Protera*'da kıyası anlattıktan sonra şöyle demiştir:

••••••

423 Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, 73.

> Önceden söylenen kıyas şekillerinde yalnızca cedelî ve burhanî kıyaslar değil, hatabî (retorik) kıyaslar ve mutlak anlamda her hangi bir araştırmaya ilişkin her tür inanç (*pistis: îmân*) da oluşur. Nitekim inançlarımızın hepsi ya kıyas ya da tümevarım yoluyla olur.[424]

Görüleceği üzere, gerek burhanî gerekse cedelî ve retorik kıyasların sonucunda elde edilenlere *pistis, hüpolêpsis*, yani *îmân*, tasdik, Türkçe terimle de "inanç" deriz. Bu bakımdan sadece burhanî kıyasla elde edilen inanç bilgi iken, diğerleri ile elde edilen inançlara zan denir.[425] *Peri Psükhês*'te zan, inancın bir türü olarak zikredilmektedir. Filozof inancın (*hüpolêpsis*) türlerini bilgi (*epistêmê*), zan (*doksa*), pratik akıl yürütme, aklı başındalık (*fronêsis*) ve bunların karşıtları şeklinde sıralamaktadır.[426] *Analütika Hüstera* asıl anlamda *apodeiksis*in, yani burhanın ve *apodeiksis*le, burhanla elde edilen *epistêmê*nin, *ilm*in bir araştırması olmakla birlikte diğer inanç türlerinden zannı da ele almaktadır. Bilgiyi öğrenen kişinin zannı, bilgisizliği ve yanılgıyı da öğrenmesi gerekir.

Aristoteles bilgi (*epistême: ilm*) ile bilginin nesnesi (*epistêton: ma'lûm*) ve zan (*doksa: zann*) ile zannın nesnesinin (*doksastai: maznûn*) aynı olup olamayacağı ve şayet bunlar aynıysa bu durumda bilgi ve zannın aynı şey olup olamayacağı problemini ele almaktadır. Olan[427] ile nedenin[428] bilginin nesneleri olduğunu, yani bilginin varlık ve nedenin bilgisi olduğunu yukarıda söylemiştik. Aristoteles orta terimsizlere varıncaya dek bilen

•••••

424 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, II, 23, 68 b 9-14, s. 218-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 399.

425 Cedelî kıyasla elde edilenin zan olduğu hakkında bkz.. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 19, 81 b 18-23, s. 108; *İkinci Çözümlemeler*, 34; *Kitâbu'l-Burhân*, 497.

426 Aristoteles, *Peri Psükhês*, 146; *Ruh Üzerine*, III, 3, 427 b 5-7, s. 160. Burada "inanç" diye ifade ettiğimiz *hüpolepsis* kelimesi Arapça çeviride *zan*, "zan" diye ifade ettiğimiz *doksa* kelimesi *re'y*, "pratik akıl yürütme" diye ifade ettiğimiz *fronesis* ise *hükm* ile karşılanmıştır. Arapça çeviri şöyle: *ez-zann eydan minhâ ilm ve minhâ re'y ve minhâ hükm ve mâ kâne muhâlifen li-hâzihî*; bkz. Aristoteles, *Fi'n-nefs*, 69.

427 *Hotiye* karşılık olarak "varlık" yerine, çeviride kullanılan "olan" karşılığını tercih ettik. "Varlık" için Yunancada kullanılan kelimeler *ôn* ve *einai*dir. *Hoti*nin Arapçaya *bi-ennehû mevcûd* şeklinde çevrildiğini görüyoruz. *Hoti* bir konuda bir yüklemin var olmasını, bulunmasını ifade etmektedir.

428 *Dioti*yi, çevirideki karşılığı tercih ederek "neden" şeklinde ifade ettik. Aristoteles "neden" için *aitia*yı kullanmaktadır. *Dioti* kelimesi *hoti*nin başına *dia*nın getirilmesiyle elde edilmiştir ve bir şeyin kendisi dolayısıyla olmasını ifade etmektedir. Olanın kendisi dolayısıyla olduğu şey de nedendir.

kişi ile zanneden kişinin orta terimlerde anlaşacaklarını belirtmektedir. Filozof, olanın da nedenin de zannın nesneleri olabileceğini, yani olanın ve nedenin zannından bahsedilebileceğini ifade etmektedir. Burada, olanın ve nedenin bilginin mi yoksa zannın mı nesneleri olduğuna dair bir ölçüt söz konusudur. Burhanların kendileriyle oluşturulduğu tanımlar için olduğu gibi, olduklarından başkaca olmaları mümkün olmayan şeylere inananların inançları zan değil, bilgidir ve inançlarının nesneleri de zannın değil, bilginin nesneleridir. İnanç nesnede –nesnenin cevheri ve sûreti bakımından bulunmayan hakkında ise– doğru bile olsa böyle bir inanca sahip kişinin inancı bilgi değil, zandır ve inancının nesnesi de bilginin değil, zannın nesnesidir. Bir şeyin bir şeyde bulunduğuna dair bir inanç olabilir ve bu inanç doğru da olabilir. Şayet bu şey bu şeyde bu şeyin cevheri ve sûreti bakımından bulunmuyorsa bilgiden değil, zandan bahsedebiliriz.[429]

Zan doğru olabilir, ancak doğru olması onun bilgi olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla zanlar doğru zan (*doksa alêthês: zann sâdık*) ve yanlış zan (*doksa pseüdês: zann kâzib*) şeklinde ikiye ayrılır. Bilgi ise hep doğrudur. Yanlışa ise, aşağıda değinileceği üzere, yanılgı ve bir cihetten bilgisizlik denir. "Yanlış bilgi" diye bir şey yoktur. Yanlış olana bilgi, yani *epistêmê* denemez. Filozof "aynı" kelimesinin birçok anlamda söylenebilen bir kelime olduğunu belirtmiştir. "Aynı" lafzının birçok anlama gelecek şekilde kullanılabilen bir lafız olduğu düşünüldüğünde doğru ile yanlışın nesnesi de bir açıdan aynıdır denebilecektir. Dolayısıyla bilginin ve zannın nesnesinin aynılığı ancak bu cihetten söylenebilir. Örneğin çapın kenarlarının düz bir çizgiye paralel olduğunu zannetmek saçmadır. Burada çap zannın nesnesidir, yani zannın hakkında gerçekleştiği şeydir. Canlı olmaması mümkün olmayacak olan canlı, bilgi nesnesi iken, canlı olmaması mümkün olacak olan canlı, zannın nesnesidir. İnsana has olan canlı bilginin nesnesi iken, insana da yüklenebilen ancak insana has olmayan canlı, zannın nesnesidir. Burada nesne olarak insan aynıdır, yani canlı iki tarzda da insana yüklenmektedir, ancak yüklenmenin tarzları birbirinden farklıdır.[430] Zihindeki hal ve melekelerin bazıları hep doğru iken, diğer bazıları ise doğru da yanlış da olabilir. Akıl ile bilgi hep doğru, zan ile hesap

••••••

429 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 33, 89 a 12-24, s. 166-8; *İkinci Çözümlemeler*, 50-1; *Kitâbu'l-Burhân*, 543-4.

430 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 33, 89 a 23-37, s. 168-70; *İkinci Çözümlemeler*, 51; *Kitâbu'l-Burhân*, 544-5.

etme (*logismos: fikr*) ise doğru da yanlış da olabilir.[431] Bilgi zorunlu olanların bilgisidir. Zorunlu olanın başkaca olması imkansızdır.[432] Zan doğru da yanlış da olabilen, yani başkaca olması olası olan şeyler hakkında olur, görünürde olanlara dayalıdır, zorunlu olmayan orta terimsiz öncülün kabulüdür. Akıl ve bilgi doğru iken zan doğru da yanlış da olabilir.[433]

Aristoteles'in buradaki ifadeleri zorunluya ilişkin bir inancı olanların inançlarının kesinlikle bilgi olduğunu aklımıza getirmemelidir. Filozof burhanın ve burhan sonucunda elde edilenin, yani bilginin zorunlular hakkında ve zorunlulardan oluştuğunu söylerken, zorunlular hakkındaki her inanca bilgi demektedir. Mesela Ay tutulması ile ilgili olarak verdiği örneği hatırlayalım. Filozof Ay'da bile olsak ve tutulmayı tutulma anında bilfiil tecrübe bile etsek, şayet nedenini bilmiyorsak tutulmayı da bilmiyor olduğumuzu ifade etmektedir. Dolayısıyla nedenli olan zorunlular hakkında sahip olunan inançlar o şeyin nedeni bilindiğinde bilgi adını almaya hak kazanırlar.[434] Aynı şeyle ilgili olarak aynı kanaate sahip olan fakat, tutulmanın Ay'da olması gibi, yüklemin konusunda bulunmasının ya da bulunmamasının nedenini bilmeyen kimsenin inancına bilgi değil, zan denilecektir.

Bir şeyin bilgisinin ve zannının aynı kişide aynı anda birlikte bulunması imkansızdır. Aksi takdirde çelişmezlik ilkesine aykırı bir şekilde bir şeyin aynı anda başkaca olabileceği ve olamayacağı kabul edilmelidir. Ancak der Aristoteles, bir şeyin bilgisinin ve zannının aynı anda farklı kişilerde bulunması mümkündür.[435]

I. Bilgisizlik ve Yanılgı

Aristoteles, bilim adamının bilgiyi bildiği kadar bilgisizlik (*agnoia: cehl*) ve yanılgıyı (*apatê: hud'a ve dalâle*)[436] da bilmesi gerektiğini ifade

••••••

431 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 b 5-8, s. 260; *İkinci Çözümlemeler*, 77; *Kitâbu'l-Burhân*, 619.

432 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 33, 88 b 30-3, s. 166; *İkinci Çözümlemeler*, 50; *Kitâbu'l-Burhân*, 542.

433 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 33, 89 a 1-3, s. 166; *İkinci Çözümlemeler*, 50; *Kitâbu'l-Burhân*, 543.

434 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 31, 87 b 39-88 a 1, s. 158; *İkinci Çözümlemeler*, 48; *Kitâbu'l-Burhân*, 537.

435 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 33, 89 a 38-89 b 6, s. 170; *İkinci Çözümlemeler*, 51; *Kitâbu'l-Burhân*, 545-6.

436 Yunancadaki *apatê* ve Arapçadaki *hud'a*nın sözlük anlamları "yanılgı" değil, "yanıltma"dır. Ancak metnin bağlamı esas alındığında Türkçe çevirideki ➡

etmiş ve *Analütika Hüstera*'nın birinci makale on altı, on yedi ve on sekizinci fasıllarını bilgisizlik ve yanılgı konusuna hasretmiştir.[437] Cehalet ve dalâlet, yani bilgisizlik ve yanılgı konusu, esere lafzî şerh yazan filozofları hariç tutarsak, sonraki dönem mantıkçılarının pek ilgisini çekmemiştir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ında bu konuya dolaylı olarak değinmektedir. Biraz da bu ilgi azlığından olsa gerek, bilgisizlik ve yanılgı, eserin anlaşılması zor konularından birisidir. Bu sebeple konuyu bir derece anlaşılır kılmayı denemek için ilgili fasılların cümle cümle ele alınması gerekmektedir.

Konuyu incelerken on sekizinci fasıldaki olumsuzlama yönünden olan bilgisizlik türünü on altıncı fasla bağlayacak, ardından önce on altıncı faslı, sonrasında on yedinci faslı açıklamaya çalışacağız. On altıncı fasılda kıyasa dayalı olan bilgisizlik ele alınmakta, ancak faslın ilk cümlesinde olumsuzlama yönünden olan bilgisizlikten de bahsedilmektedir. Olumsuzlama yönünden olan bilgisizliği biz buraya ekleyeceğiz. On altıncı faslın ilk cümlesi şöyle:

> Olumsuzlama yönünden (*kat' apofasin: alâ ciheti's-selb*) değil de meleke ve hal (*kata diathesin: alâ ciheti'l-hâl ve'l-meleke*) yönünden olan bilgisizlik, kıyasla oluşan yanılgıdır. Yanılgı ilkin bulunma ve bulunmama durumlarında iki biçimde söz konusu: Bulunma ile bulunmama mutlak bir anlamda kabul edildiğinde veya kıyasa dayalı bir zan elde edildiğinde. Basit bir zannın yanılgısı da basit, kıyasa dayalı yanılgı ise çeşit çeşit.[438]

"Olumsuzlama yönünden değil de meleke ve hal yönünden olan bilgisizlik, kıyasla oluşan yanılgıdır" şeklindeki ifadede bilgisizliğin iki tür olduğu söyleniyor. Bunlar olumsuzlama yönünden olan bilgisizlik ile meleke ve hal yönünden olan bilgisizliktir. Olumsuzlama yönünden olan

•••••

"yanılgı" uygun gözükmektedir. Arapçadaki *dalâlet* de yanılgı anlamındadır. *Apatê*nin sözlük anlamı için bkz. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 78.

437 Aristoteles'te bilgisizlik, hem zihnin boş olması hem de hariçtekine mugâyir bir sûrete sahip olması durumunu ifade eden bir terim iken, yanılgı sadece zihinde hariçtekine mugâyir sûretlerin bulunması durumuna delalet eder. Bilgisizlik yanılgıyı da kapsamaktadır.

438 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 79 b 23-9, s. 96; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 485. Arapça neşirde bilgisizlik ve yanılgı konusunun ele alındığı fasıllardaki, özellikle de harflerle yapılan anlatılar kısmında hatalar vardır. Türkçe çeviri birkaç ufak ayrıntı dışında Yunanca metne gayet uygun ve doğrudur.

bilgisizlik cehl-i basit, meleke ve hal yönünden olan bilgisizlik ise cehl-i mürekkebdir.[439]

Olumsuzlama yönünden olan bilgisizlik on sekizinci fasılda ele alınmaktaydı. Aristoteles ilgili fasılda "Madem ya tümevarımla ya da burhanla öğreniriz, bir duyum yiterse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin yitmesi de zorunludur"[440] diyor. İbn Rüşd'ün de belirttiği üzere çocukluktan itibaren ya da doğuştan bir duyudan yoksun olan kişinin o duyu ile elde edilecek ma'kûlü elde etmesi mümkün olmayacaktır. Örneğin körler ve sağırlar böyledir. Hiçbir duyuya sahip olmayan bir insan da bunların hiçbirine sahip olamayacaktır.[441] Duyum olmadan tekiller bilinemez, tekiller bilinmeden tümevarım yapılamaz, tümevarım olmadan tümel elde edilemez, tümeller elde edilmeden de burhandan bahsedilemez.[442] Duyum olmadan âdeta zihin kuvve halinde ve boş kalacaktır. Bu, bir şey hakkında zihinde hiçbir şeyin olmaması durumudur.

Diğer bilgisizlik ise meleke ve hal yönünden olan bilgisizlik ve yanılgıdır. Zihnimizde, bir şey hakkında, o şeyin dış dünyadaki varlığından başkaca bir hal ve melekesi oluşur. Aristoteles'e göre akılda, dış dünyadaki gerçekliğe mugâyir bir şekilde oluşan nitelik bilgisizlik diye isimlendirilebileceği gibi yanılgı diye de isimlendirilebilir. Bilgi de nitelik kategorisine giriyordu ve şeylerin dış dünyadaki gerçeklikleriyle mutabık olan ve sürekli olan bir niteliğiydi aklın taşıdığı. Dolayısıyla "Olumsuzlama yönünden değil de meleke ve hal yönünden olan bilgisizlik, kıyasla oluşan yanılgıdır" şeklindeki cümlede selb cihetinden olan bilgisizliğin değil de meleke cihetinden olan bilgisizliğin kıyasla oluşacağı söyleniyor. Aristoteles on altıncı fasılda meleke cihetinden olan ve kıyasla elde edilen bilgisizlik ve yanılgıyı ele almaktadır. Filozof bilgisizlik ve yanılgının bu türünü önce ikiye ayırıyor: Birincisi, mutlak anlamda, yani basit olan bilgisizlik ve yanılgı. İkincisi, kıyasa dayalı olan bilgisizlik ve yanılgı. Ardından ise bu faslın esas konusu olan kıyasa dayalı olan bilgisizlik ve yanılgıyı ayrıntılı olarak ele alıyor. Bunların her birisi de bulunma ve bulunmama durumlarında söz konusu olacaktır. Aristoteles'in ifadesi şöyle: "Yanılgı

•••••

439 Cehl-i basit ve cehl-i mürekkeb anlatısına örnek olarak bkz. İbnü'n-Nefîs, *Şerhu'l-Vureykât*, 208-9.

440 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 a 38-81 b 1, s. 106; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

441 İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, 415.

442 Biz faslın genel bir özetini yaptık; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 18, 81 a 1-9, s. 106-8; *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Kitâbu'l-Burhân*, 495.

ilkin bulunma ve bulunmama durumlarında iki biçimde söz konusu: Bulunma ile bulunmama mutlak bir anlamda kabul edildiğinde veya kıyasa dayalı bir zan elde edildiğinde. Basit bir zannın yanılgısı da basit, kıyasa dayalı yanılgı ise çeşit çeşit."[443] Burada geçen "basit zannın yanılgısının da basit olması" ifadesiyle anlatılmak istenen, henüz bir kıyasın parçası olmamış olan yalın, yani basit önermedir. Aristoteles'in anlatılarını şöyle ifade edebiliriz:

Bilgisizlik öncelikle ikiye ayrılır:

1. Olumsuzlama yönünden, yani yoksunluk olması bakımından bilgisizlik.
2. Meleke halindeki bilgisizlik ve yanılgı. Meleke halindeki bilgisizlik de ikiye ayrılıyor:
   2.1 Mutlak, yani yalın olan bilgisizlik: Bu bir nedene dayanmayan bir önermedir. Bu da kendi içinde ikiye ayrılıyor:
      2.1.1 Bulunma durumunda olan, yani olumlu önerme formundaki bilgisizlik ve yanılgı.
      2.1.2 Bulunmama durumunda olan, yani olumsuz önerme formundaki bilgisizlik ve yanılgı.
   2.2 Kıyasa dayalı olan bilgisizlik:

Aristoteles on altıncı fasılda orta terimsiz olduğu halde orta terimli olduğu zannedilerek içine düşülmüş bilgisizlik ve yanılgı durumlarını, on yedinci fasılda ise orta terimli öncüllerden elde edilen bilgisizlik ve yanılgıyı ele almaktadır. Biz bu fasılların birleştirilerek tasvir edilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz. Bu anlamda filozofun on altıncı fasılda yaptığı ayrıma on yedinci faslı da ekleyebiliriz. Öyleyse kıyasa dayalı olarak oluşan bilgisizlik ve yanılgı ikiye ayrılır:

2.2.1 Orta terimsiz durumlarda oluşan bilgisizlik ve yanılgı.

2.2.2 Orta terimli durumlarda oluşan bilgisizlik ve yanılgı.

Şimdi bu tasnife göre önce on altıncı fasıldaki anlatıları, ardından on yedinci fasıldaki anlatıları görelim.

2.2 Kıyasa Dayalı Olan Bilgisizlik:

2.2.1 Orta terimsiz durumlarda oluşan bilgisizlik ve yanılgı: Bu kendi içinde ikiye ayrılır:

.....

443 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 79 b 25-8, s. 96; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 485.

2.2.1.1 Bulunma durumunda olan, yani olumlu önerme formundaki bilgisizlik ve yanılgı:

Birinci şekil *barbara* darbı: Aristoteles "A hiçbir B'de kesintisiz olarak [yani orta terimsiz olarak, ilk olarak] bulunmasın: C orta terim olarak alınıp A'nın B'de bulunduğu çıkarımlanırsa (*süllogizetai*), yanılgı kıyasa dayalı olacak. Demek ki her iki öncülün yanlış olması da olası, yalnızca birinin yanlış olması da olası"[444] diyor. Görüleceği üzere, burada tümel olumsuz bir önerme alınıyor, bu önermenin yüklemi konusunda bulunmuyor ve bu bulunmama orta terimsiz bir bulunmama hali. Bu önermede orta terimsiz bir bulunmama söz konusu olmasına rağmen C orta terim olarak alınıp A'nın B'de bulunduğu çıkarımlanıyor. Böyle olunca her iki öncül de yanlış, doğal olarak sonuç da yanlış oluyor. Ardından gelen şu ifadeler C'nin orta terim alınmasıyla oluşan bu yanlış kıyasın kurulumunun nasıl olduğunu dolaylı olarak ortaya koyuyor: "A C'lerin hiçbirinde bulunmuyorsa ve C B'lerin hiçbirinde bulunmuyorsa –oysa her ikisinin tersi alınmıştı-, her iki öncül yanlış olacak."[445] Yani kıyas şöyle kurulmuştu:

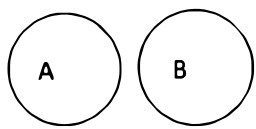
Birinci şekil *barbara* darbı:

Her C A'dır.

Her B C'dir.

Her B A'dır.

Bu kıyasın sonucu olan "Her B A'dır" önermesi yanlıştır. Doğrusu "Hiçbir B A değildir" şeklindeydi ve bu önerme orta terimsizdi. Bunu şekle dökelim. Elimizdeki kesintisiz bulunmama durumunda olan önerme "Hiçbir B A değildir" idi:

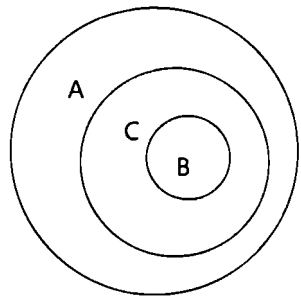


Ancak yapılan yanlışlıkla elde edilen kıyas ile ise şöyle bir durum ortaya çıkmıştır:

••••••

444 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 79 b 29-34, s. 96; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 485.

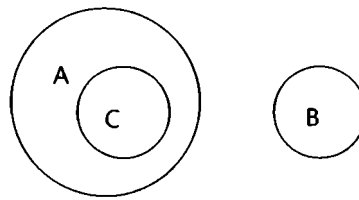
445 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 79 b 34-6, 96; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 485.



Aristoteles ardından gelen pasajda bu tabloyu tahlil eder mahiyette ifadeler kullanıyor: "C ne A'nın kapsamında olacak ne de B'de tümel olarak bulunacak biçimde A ile B'ye bağlı olabilir. Nitekim B'nin genel bir terimde içerilmesi olanaksız (çünkü A'nın ilk olarak B'de bulunmadığı söylendi), A'nın da her var olanda tümel olarak bulunması zorunlu değil; dolayısıyla her iki öncül yanlış."[446] Daha sonra Aristoteles şöyle diyor:

> Öncüllerden birini doğru almak da olası, ama herhangi birini değil de AC öncülünü; B hiçbir terimde içerilmediği için CB öncülü hep yanlış olacak, ne ki AC öncülü doğru olabilir: sözgelişi A hem C'de hem de B'de kesintisiz bulunuyorsa (nitekim aynı şey birden çok şeye ilk olarak yüklendiğinde, berikilerden hiçbiri ötekisinde olmayacaktır). A C'de kesintisiz bulunsa da hiçbir fark olmaz.[447]

Bunu şöyle somutlaştırabiliriz:



Her C A'dır.

Her B C'dir.

Her B A'dır.

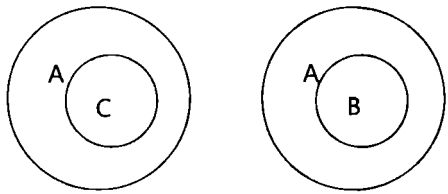
••••••

446 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 79 b 36-40, s. 98; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 486.

447 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 1-6, s. 96-8; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 486.

Burada "Her C A'dır" öncülü doğru, "Her B C'dir" öncülü yanlış, sonuç olan "Her B A'dır" önermesi de yanlıştır. Dolayısıyla en başta söylenen A'nın hiçbir B'de kesintisiz olarak bulunmadığını ifade eden "Hiçbir B A değildir" önermesi doğru idi. Doğru ve kesintisiz olan bu tümel olumsuz önerme, her ikisi yanlış olan öncüllerle olabileceği gibi biri yanlış olan iki öncülle de yanlış bir şekilde tümel olumlu olarak elde edilmiş ve zihinde kıyasla oluşturulmuş bulunma durumuna ilişkin bir bilgisizlik, yanılgı niteliği ortaya çıkmış olabilir.

Devamındaki şu cümleyi de ele alalım: "Sözgelişi A hem C'de hem de B'de kesintisiz bulunuyorsa (nitekim aynı şey birden çok şeye ilk olarak yüklendiğinde, berikilerden hiçbiri ötekisinde olmayacaktır). A C'de kesintisiz bulunsa da hiçbir fark ortaya çıkmaz."[448] Burada ifade edilen kıyası şöyle somutlaştırabiliriz:



Görüleceği üzere, A C'de de B'de de kesintisiz, yani orta terimsiz, yani ilk olarak bulunuyor. Ancak C ile B birbirinde bulunmuyor, yani bunlar birbirlerine yüklem olmuyorlar. Yine en baştaki kesintisiz tümel olumsuz öncülümüz olan "Hiçbir B A değildir" önermesini hatırlarsak, durum anlatıldığı, şekille de somutlaştırıldığı gibi olduğunda eldeki

Her C A'dır.

Her B C'dir.

Her B A'dır.

kıyasının yanlış olduğu görülüyor. Burada ilk öncül doğru, ikincisi yanlıştır. Tek bir öncül yanlış olduğunda da sonuç yanlış oluyordu. Bu kıyasta orta terim olarak alınan C, aslında orta terim olamaz. Bu şekilde elde edilen "Her B A'dır" sonucu yanlıştır. Şayet doğru olsaydı, bu önerme orta terimsiz değil, orta terimli bir önerme olacaktı ve orta terimi de C olacaktı. Doğru olan orta terimsiz önermemiz "Hiçbir B A değildir" idi.

••••••

448 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 30.

Ardından Aristoteles "İmdi bulunma durumuna düşen yanılgı yalnızca bu nedenlerle ve böyle oluşur (kıyas sonucu başka bir konumda bulunma durumunda olmazdı)" diyor.[449] Böylelikle Aristoteles bulunma durumunda oluşan bilgisizlik ve yanılgıyı ortaya koyduktan sonra "kıyas sonucu başka bir konumda bulunma durumunda olmazdı" diyerek bulunma durumunda oluşan bu bilgisizlik ve yanılgının kıyasın birinci şekline has olduğuna işaret ediyor. "Bulunma durumunda" ifadesi bir yüklemin bir konuda bulunmasını ifade eden olumlu önerme anlamında kullanılmaktadır. Ancak kıyaslarda geçen olumlu önermenin tümel olumlu ve tikel olumlu önermeler olduğu düşünülerek filozofun her ikisini kastettiğini zannetmek yanlış olacaktır. Onun "bulunma durumunda" diyerek ifade etmek istediği önerme tümel olumlu önermedir. Zira burhan tikelin değil, daha ziyade tümelin kanıtlamasıdır. Nitekim tikel olumlu da kastedilmiş olsaydı burada sadece birinci şeklin ilk modu olan *barbara* anlatılmazdı. "Bulunmama durumu" ifadesiyle de birinci ve ikinci şekildeki tümel olumsuz sonuç veren darblar, modlar kastedilecektir. Yukarıdaki örneklerde geçen kıyasların birinci şekil kıyaslar olduğunu görmekteyiz. Zira kıyaslarda orta terim büyük öncülde konuda, küçük öncülde ise yüklemde bulunmaktadır. Ayrıca tümel olumlu sonuç veren darb sadece birinci şekil kıyasta bulunuyordu. Bunlar *Analütika Protera*'da anlatılmıştı.[450]

2.2.1.2 Bulunmama durumunda olan, yani olumsuz önerme formundaki bilgisizlik ve yanılgı.

Aristoteles bulunma durumunda oluşan bilgisizlik ve yanılgıyı anlattıktan sonra bulunmama durumunda oluşan bilgisizlik ve yanılgıyı anlatmaya başlıyor:

> Bulunmama durumuna düşen yanılgı ise ilk ve orta şekilde oluşabilir. İmdi ilk şekilde bunun kaç biçimde olabildiğini ve öncüllerin nasıl bağlanacağını söyleyelim. Her iki öncül yanlış olduğunda yanılgı[451] olası; sözgelişi A hem C'de hem de B'de kesintisiz bulunuyorsa: A'nın hiçbir C'de bulunmadığı ve C'nin her B'de bulunduğu kabul edilmişse, öncüller yanlıştır.[452]

••••••

449 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 6-8, s. 98; *İkinci Çözümlemeler*, 30; *Kitâbu'l-Burhân*, 486.

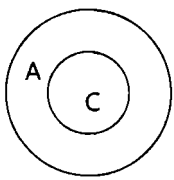
450 Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, I, 4, 25 b 37-9, s. 16-7.

451 Buradaki "yanılgı" Türkçede ilave edilmiş, Arapçada bunun yerine *kıyâs* kullanılmıştır. Arapça çeviri daha uygun gözüküyor.

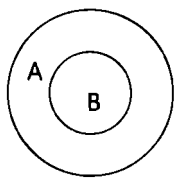
452 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 8-14, s. 98; *İkinci Çözümlemeler*, 30-1; *Kitâbu'l-Burhân*, 486-7.

Aristoteles bulunmama durumunda oluşan yanılgının kıyasın birinci ve ikinci şeklinde oluşabileceğini böylece söyledikten sonra bunu örnekle açık hale getiriyor.

Birinci şekil *celarent* darbı: Bulunmama durumuna düşen yanılgının kıyasın birinci şeklinde nasıl ortaya çıktığını Aristoteles'in ifadelerini yorumlamaya çalışarak gösterelim. Burada birinci şeklin tümel olumsuz sonuç veren *celarent* darbının söz konusu olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Öncelikle her iki öncül yanlış olduğunda ortaya çıkacak olan bilgisizlik ve yanılgıyı ele alıyoruz. Buna göre biz biliyoruz ki, A hem C'de hem de B'de kesintisiz, yani orta terimsiz olarak bulunuyor. Doğru olan budur, yani:



Her C A'dır.

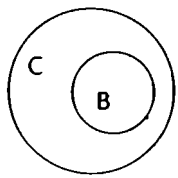


Her B A'dır.

Ancak öncüller A'nın hiçbir B'de bulunmadığı ve C'nin her B'de bulunduğu kabul edilerek alınmışsa doğal olarak yanlış olacaklardır. Yanlış olan budur, yani:



Hiçbir C A değildir.



Her B C'dir.

Biz "Her C A'dır"ın doğru olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla "Hiçbir C A değildir" yanlış olacaktır. "Her B C'dir" şeklinde alınacak öncül de yanlıştır. Bu iki yanlış öncülden çıkacak sonuç olan "Hiçbir B A değildir" şeklindeki önerme de doğal olarak yanlış olacaktır. Kıyası yazarsak:

Birinci şekil *celarent* darbı:

Hiçbir C A değildir. (Yanlış)
Her B C'dir. (Yanlış)
Hiçbir B A değildir. (Yanlış)

Halbuki dediğimiz gibi "Her B A'dır" doğrudur. İşte bu, kıyasın birinci şeklinde, her iki öncülü de yanlış alınan, bulunmama durumunda düşülen yanılgıdır. Elde ettiğimiz yanlış sonuç tümel olumsuz bir önermedir. Tümel olumsuz önermede yüklem konunun hiçbirinde bulunmaz. Yüklemin konunun hiçbirinde bulunmadığını ifade eden önerme az önceki yanlış öncüllerden çıkarılmış yanlış bir sonuçtur. Dolayısıyla zihnimizde bulunmama durumunda oluşan bir yanılgı ortaya çıkmıştır.

Bulunmama durumunda oluşan yanılgının birinci şekil kıyasta iki yanlış öncülden nasıl çıktığını gösterdikten sonra Aristoteles şöyle devam ediyor:

> Öncüllerden herhangi biri yanlış olduğunda da yanılgı olası. A her var olanda bulunmadığı için AC öncülü doğru olabilir, hiçbirinde A bulunmayan bir C'nin B'de bulunması olanaksız olduğu için CB öncülü yanlış olabilir: yoksa AC öncülü artık doğru olmayacaktır; her iki öncül de doğru olursa, aynı anda sonuç da doğru olacaktır.[453]

"A her var olanda bulunmadığı için AC öncülü doğru olabilir" deniyor. Yani "Hiçbir C A değildir" öncülünü doğru sayalım. "Hiçbirinde A bulunmayan bir C'nin B'de bulunması olanaksız olduğu için CB öncülü yanlış olabilir" deniyor. Burada birinci şeklin tümel olumsuz netice veren tek modu olan ikinci modunu aklımızdan çıkarmadan pasajı açıklamaya çalışalım. "Hiçbir C A değildir" doğru öncülünün ardından "Her B C'dir" şeklindeki yanlış öncül gelmektedir. Bu öncülün yanlış olduğunu Aristoteles'in "hiçbirinde A bulunmayan bir C'nin B'de bulunması olanaksız olduğu için" şeklindeki ifadesinden de biliyoruz. Bu iki öncülden çıkacak sonuç birinci şeklin ikinci moduna göre "Hiçbir B A değildir" olacaktır. Kıyası açıkça yazalım:

Birinci şekil *celarent* darbı:

Hiçbir C A değildir. (Doğru)
Her B C'dir. (Yanlış)
Hiçbir B A değildir. (Yanlış)

Bu kıyasın ikinci öncülü yanlış olduğu için sonuç da yanlış olacaktır. Yukarıda da söylendiği gibi, biz "Her B A'dır"ın doğru olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla birinci şekil kıyasta bulunmama durumunda oluşan bu yanılgı kıyasın bir öncülünün, yani küçük öncülünün yanlış olmasıyla ortaya çıkmıştır.

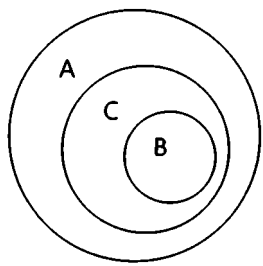
••••••

453 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 15-21, s. 98; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 487.

Ardından Aristoteles bu iki öncülden doğru olanının yanlış, yanlış olanının doğru olmasıyla da aynı durumun söz konusu olduğunu söylüyor:

> Öteki öncülün yanlış olup CB öncülünün doğru olması da olası; sözgelişi B hem C'de hem de A'da bulunuyorsa, berikilerden birinin ötekinin kapsamında olması zorunlu, dolayısıyla A'nın hiçbir C'de bulunmadığı kabul edilirse bu yanlış olacaktır. İmdi şu açık: İster bir öncül isterse her iki öncül yanlış olsun, kıyas sonucu da yanlış olacak.[454]

Burada geçen "Sözgelişi B hem C'de hem de A'da bulunuyorsa, berikilerden birinin ötekinin kapsamında olması zorunlu" şeklindeki ifadeyi şöyle gösterebiliriz:[455]

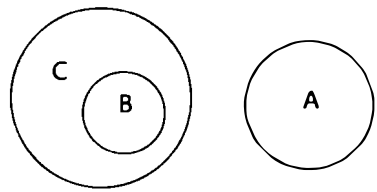


••••••

454 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 21-6, s. 98-100; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 487-8.

455 Burada önceki çizimlerimize göre büyükten küçüğe doğru daireleri BAC şeklinde sıralamamız gerekiyordu. Ancak biz ACB şeklinde sıraladık. Bunun sebebi BAC şeklinde yapılacak bir sıralama takip edildiğinde devamındaki ifadelerden elde edilen kıyasın birinci şekil olmaktan çıkması, ya da Aristoteles'in "Sözgelişi B hem C'de hem de A'da bulunuyorsa, berikilerden birinin ötekinin kapsamında olması zorunlu, dolayısıyla A'nın hiçbir C'de bulunmadığı kabul edilirse bu yanlış olacaktır" şeklindeki ifadesinin "Sözgelişi A hem C'de hem de B'de bulunuyorsa, berikilerden birinin ötekinin kapsamında olması zorunlu, dolayısıyla A'nın hiçbir C'de bulunmadığı kabul edilirse bu yanlış olacaktır" diye değiştirilmesinin gerekmesidir. Şeklin BAC şeklinde düşünülmesi ileride gelecek olan "Her B C'dir" küçük öncülünün "Her C B'dir" şeklinde ifade edilmesini gerektirmektedir. Bu da, az önce dediğimiz gibi kıyası birinci şekil olmaktan çıkarmaktadır. Philoponus Aristoteles'in burada harflerle ifade ettiği anlatıyı kelimeler ile örneklendirmekte ve kıyasın her üç teriminin de kaplam bakımından birbirine eşit olması gerektiğini söylemektedir. Aristoteles doğrudan örnek vermediği için terimlerin kaplamlarının hangisinin büyük ya da küçük olduğunu veyahut da terimlerin kaplamlarının birbirlerine eşit olup olmadığını bilemiyoruz. Bizim çizimlerimiz sadece konuyu anlaşılır kılmaya yöneliktir. Philoponus'un yorumu için bkz. Philoponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.9-18*, 97-8.

Şimdi, gerçekte olan böyle olsun. Dolayısıyla diyor Aristoteles, bu durumda "A'nın hiçbir C'de bulunmadığı kabul edilirse bu yanlış olacaktır." Yani şöyle kabul edilirse:



Dolayısıyla elde edilecek kıyas şöyle olacaktır:

Birinci şekil *celarent* darbı:

Hiçbir C A değildir. (Yanlış)

Her B C'dir. (Doğru)

Hiçbir B A değildir. (Yanlış)

Ardından Aristoteles "İmdi şu açık: İster bir öncül isterse her iki öncül yanlış olsun kıyasın sonucu da yanlış olacak" diyerek anlatıyı özetliyor. Örneklerden de anlaşılacağı üzere kıyasın birinci şeklinde, bulunmama durumunda oluşan yanılgıların her iki öncülün yanlış olmasıyla ya da öncüllerden her birinin ayrı ayrı yanlış olmasıyla ortaya çıkabileceği görülmektedir.

Sonrasında filozof bulunmama durumunda oluşan bilgisizlik ve yanılgının kıyasın ikinci şeklinde nasıl ortaya çıkacağını anlatmaya başlıyor:

> Orta şekilde her iki öncülün tamamen yanlış olması olası değil: A her B'de bulunduğunda, birinin hepsinde bulunup ötekinin hiçbirinde bulunmadığı bir terim alınamaz; ne ki bir kıyas olacaksa öncüllerden birini bulunma, ötekini bulunmama durumunda almak gerekir. İmdi böyle alınan öncüller yanlış olursa, açık ki karşıtları doğru olacaktır; ne ki bu olanaksız.[456]

Kıyasın ikinci şeklinin iki modu tümel olumsuz sonuç veriyordu. Bu iki modun ikisinde de öncüllerden biri tümel olumlu diğeri tümel olumsuzdu. Aristoteles her iki modda da öncüllerin her ikisinin yanlış olamayacağını ifade ediyor. Burada doğru olarak aldığımız sonuç A'nın her B'de

••••••

456 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 27-33, s. 100; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 488-9.

bulunduğunu gösteren "Her B A'dır" önermesidir. Biz bulunmama durumunda oluşan yanılgının nasıl ortaya çıktığını inceliyoruz. Yani "Hiçbir B A değildir" şeklindeki yanlış önermeye sahibiz ve dış dünyada A her B'de olmasına rağmen zihnimizde A'nın hiçbir B'de bulunmadığını ifade eden bulunmama durumunda oluşmuş bir yanılgı ve bilgisizlik mevcut. Şimdi bu durumda kıyasın ikinci şeklinin tümel olumsuz sonuç veren iki modunun söz konusu olduğunu biliyoruz. Yine tümel olumsuz sonuç veren bu iki modun öncüllerinden birinin tümel olumlu, diğerinin tümel olumsuz olduğunu da biliyoruz. Dolayısıyla Aristoteles'in "A her B'de bulunduğunda, birinin hepsinde bulunup ötekinin hiçbirinde bulunmadığı bir terim alınamaz; ne ki bir kıyas olacaksa öncüllerden birini bulunma, ötekini bulunmama durumunda almak gerekir"[457] şeklindeki ifadesi ikinci şeklin bu iki modunu ifade etmektedir. Bu iki modda öncüllerin ikisinin tamamen yanlış olamayacağı, şayet böyle olsa bu iki öncülün karşıtlarının doğru olması gerektiği, ancak bunun böyle olmadığı söyleniyor. Zira biz biliyoruz ki tümel olumlu önerme doğru olduğunda karşıtı yanlışken tümel olumsuz önerme doğru olduğunda karşıtı tamamen yanlış değildir, yanlış da doğru da olabileceği için belirsizdir.

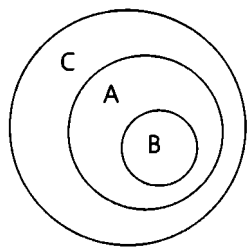
Ardından, ancak diyor Aristoteles, "Her ikisinin kısmen yanlış olmasına hiçbir engel yok; sözgelişi C kimi A'da ve kimi B'de bulunuyorsa: C'nin her A'da bulunduğu ve hiçbir B'de bulunmadığı kabul edilmişse, her iki öncül tamamen değil de kısmen yanlış olur. Tersine öteki öncül olumsuz önesürülse de bu böyle."[458] Filozofun ifade ettiği üzere ikinci şekil kıyasın bu iki modundaki öncüllerin her ikisi de kısmen yanlış olur. "Bazı A C'dir" ve "Bazı B C'dir" önermeleri doğru olduğunda "Her A C'dir" ve "Hiçbir B C değildir" öncüllerinden bir kıyas kurarsak bu iki öncül tamamen değil, kısmen yanlış olacaktır. Zira dediğimiz üzere her A değil "Bazı A C'dir", "Hiçbir B C değildir" değil, "Bazı B C'dir." Aristoteles "Tersine öteki öncül olumsuz öne sürülse de bu böyle" diyerek ikinci şeklin tümel olumsuz sonuç veren diğer modunda da aynı durumun söz konusu olduğunu, yani öncüllerin tamamen değil de kısmen yanlış olabileceğini ifade etmektedir. Bilindiği üzere kıyasın ikinci şeklinin tümel olumsuz sonuç veren modlarından birinin büyük öncülü tümel olumsuz, küçük öncülü tümel olumlu iken, diğer modda büyük öncül tümel olumlu, küçük öncül tümel olumsuzdu.

• • • • • •

457 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 31.

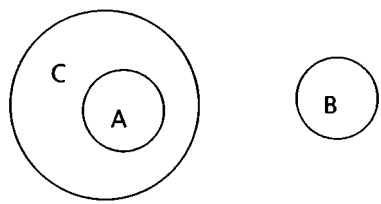
458 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 34-40, s. 100; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 489.

Daha sonra Aristoteles "Öncüllerden herhangi birinin yanlış olması da olası. Her A'da bulunan terim B'de de bulunuyorsa: C'nin A'nın bütününde bulunduğu ve B'nin bütününde bulunmadığı kabul edilmişse, CA öncülü doğru, CB öncülü yanlış olacak"[459] diyor. Yukarıda Aristoteles kıyasın ikinci şeklinin bu iki modunda öncüllerden her ikisinin tamamen yanlış olamayacağını, ancak her ikisinin kısmen yanlış olmasının olası olduğunu ifade etmiş ve bunu göstermişti. Burada ise öncüllerden birinin yanlış diğerinin doğru olması durumunu ele almaktadır. Buna göre C teriminin hem her A'da hem de her B'de bulunduğu bir durumda, yani şekille gösterirsek şöyle olduğunda:



"Her A C'dir." "Her B C'dir."

Bu durumda C'nin A'nın bütününde bulunduğu ve B'nin bütününde bulunmadığı kabul edilmişse, yani öncüller "Her A C'dir" ve "Hiçbir B C değildir" şeklinde alınmışsa, yani şöyle alınmışsa:



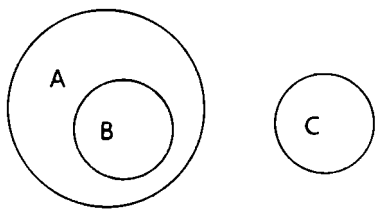
CA öncülü, yani "Her A C'dir" öncülü doğru, CB öncülü, yani "Hiçbir B C değildir" öncülü yanlış olacaktır. Görüldüğü üzere, öncüllerden biri doğru diğeri yanlış olduğu için sonuç da yanlış olacaktır. Zira sonucun yanlış olması için, yukarıda da dediğimiz gibi, öncüllerin her ikisinin de

••••••

459 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 a 40-80 b 3, s. 100; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 489. Bu kısmın Arapça neşrinde belirsizlikler ve hatalar mevcuttur. Muhakkikin metinde kullandığı ifadeler değil de 55 ve 56 numaralı dipnotlarda belirttiği ifadeler daha doğru gözükmektedir.

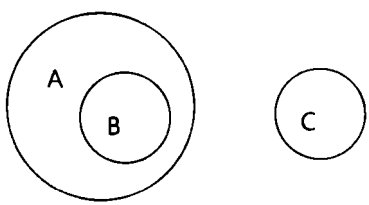
yanlış olmasına gerek yoktur. Biri bile yanlış olsa çıkan sonuç yine yanlış olacaktır. Böylelikle zihnimizde tümel olumsuz bir önerme oluşur, yani yüklemin konunun hiçbirinde bulunmadığını ifade eden bir önerme oluşur, ancak bu önerme yanlıştır. Bu da kıyasla elde edilmiş bulunmama durumunda oluşan bir bilgisizlik ve yanılgı olur.

Ardından Aristoteles "Yine hiçbir B'de bulunmayan terim her A'da da bulunmayacaktır –A'da bulunuyorsa B'de de bulunacaktır, ne ki bulunmazdı–: C'nin A'nın bütününde bulunduğu ve hiçbir B'de bulunmadığı kabul edilmişse CB öncülü doğru, ötekisi yanlış olacaktır"[460] diyor. C terimi hiçbir B'de bulunmuyorsa her A'da da bulunmayacaktır. Bu durumda terimlerin doğru dizilimi şöyledir:



Terimlerin dizilişi böyleyken C'nin A'nın bütününde bulunduğu, yani "Her A C'dir", ve C'nin hiçbir B'de bulunmadığı, yani "Hiçbir B C değildir" kabul edilmişse; bu durumda CB öncülü yani "Hiçbir B C değildir" öncülü doğru, ötekisi yani "Her A C'dir" öncülü yanlış olacaktır.

Devamında Aristoteles "Olumsuz olan yer değiştirse de bu böyle. Hiçbir A'da bulunmayan terim hiçbir B'de de bulunmayacaktır: C'nin A'nın bütününde bulunmadığı ve B'nin bütününde bulunduğu kabul edilmişse CA öncülü doğru, ötekisi yanlış olacaktır"[461] diyor. Burada da terimlerin doğru dizilimi şöyledir:



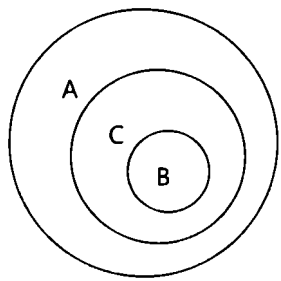
••••••

460 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 b 3-6, s. 100; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 489-90.

461 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 b 6-10, s. 100; *İkinci Çözümlemeler*, 31; *Kitâbu'l-Burhân*, 490.

Terimler böyle bulunduğunda hiçbir A'da bulunmayan C terimi doğal olarak hiçbir B'de de bulunmayacaktır. Bu durumda C'nin A'nın bütününde bulunmadığı, yani "Hiçbir A C değildir" ve C'nin B'nin bütününde bulunduğu, yani "Her B C'dir" kabul edilmişse, CA öncülü, yani "Hiçbir A C değildir" öncülü doğru, ötekisi, yani "Her B C'dir" yanlış olacaktır.

Aristoteles "Yine her B'de bulunan terimin hiçbir A'da bulunmadığını kabul etmek yanlış. Nitekim her B'de bulunuyorsa kimi A'da da bulunması zorunlu"[462] diyor ve devam ediyor. Burada terimlerin doğru ve doğal bulunuşu şöyle olmalıdır:



Terimler böyle bulunduğunda "C'nin her B'de bulunduğu ve hiçbir A'da bulunmadığı kabul edilmişse CB öncülü doğru, CA öncülü yanlış olacaktır."[463] Yani bu durumda C'nin her B'de bulunduğunu ifade eden "Her B C'dir" öncülü doğru, C'nin hiçbir A'da bulunmadığını ifade eden "Hiçbir A C değildir" öncülü yanlış olacaktır.

Ardından Aristoteles "İmdi açık ki kesintisiz durumlarda gerek her iki öncül gerekse yalnızca biri yanlış olduğunda yanılgılı bir kıyas çıkacaktır"[464] diyerek on altıncı faslı bitirmektedir.

2.2.2 Orta terimli durumlarda oluşan bilgisizlik ve yanılgı:

Aristoteles orta terimsiz bulunma ve bulunmama durumlarında oluşan yanılgı ve bilgisizliği on altıncı fasılda anlattıktan sonra, on yedinci fasılda bu defa orta terimli, yani kesintili, ilk olmayan bulunma ve bu-

••••••

462 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 b 10-2, s. 100; *İkinci Çözümlemeler*, 31-2; *Kitâbu'l-Burhân*, 490.

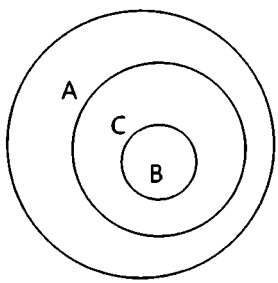
463 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 b 12-4, s. 102; *İkinci Çözümlemeler*, 32; *Kitâbu'l-Burhân*, 490.

464 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 16, 80 b 15-7, s. 102; *İkinci Çözümlemeler*, 32; *Kitâbu'l-Burhân*, 490.

lunmama durumlarında oluşan yanılgı ve bilgisizliği incelemektedir. Muallim-i Evvel on yedinci fasla şöyle başlıyor:

> Kesintili bulunma veya bulunmama durumlarında kıyasın sonucu uygun bir orta terimden dolayı yanlış olduğunda, her iki öncül yanlış olamaz, yalnızca büyük ucu içeren öncül yanlış olabilir ("uygun orta terim" dediğim, çelişik sonuçlu kıyası da oluşturan terim.) A B'de C orta terimine dayalı bulunsun. İmdi madem kıyas oluşsun diye CB öncülünü evetleyici almak zorunlu, bu öncülün hep doğru olacağı açık; çünkü evrilmez. AC öncülü ise yanlıştır: Karşıt kıyas bu öncülün evrilmesiyle oluşur.[465]

Burada Aristoteles kıyasta orta terimli bulunma durumlarında oluşan yanılgı ve bilgisizliği anlatacağını ifade ediyor ve bundan dolayı "uygun orta terim" ifadesini kullanıyor. İlgili örneklerde öncüllerden her ikisi değil, biri yanlıştır. Filozofun anlatılarını göstermek için verdiği örneği şöyle somutlaştırabiliriz:



Görüldüğü üzere, burada A büyük terim, C orta terim ve B küçük terimdir. Burada Aristoteles bizlere orta terimli bulunmama durumlarında oluşan yanılgıyı anlatmaya kıyasın birinci şeklinin tümel olumsuz sonuç veren ikinci modundan başlıyor. Buna göre oluşan kıyasta CB öncülü olumlu olarak alınmak zorundadır ve bu öncül hep doğrudur. AC öncülü ise evrilebilir bir önermedir ve yanlıştır. Sonuç olan AB önermesi de doğal olarak yanlış olacaktır. Böylelikle zihinde bulunmama durumunda meydana gelen bir yanılgı oluşacaktır. Terimlerin doğal dizilişine göre oluşacak doğru kıyas şöyle iken:

••••••

465 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 17, 80 b 18-27, s. 102; *İkinci Çözümlemeler*, 32; *Kitâbu'l-Burhân*, 491.

Her C A'dır. (Doğru)

Her B C'dir. (Doğru)

Her B A'dır. (Doğru)

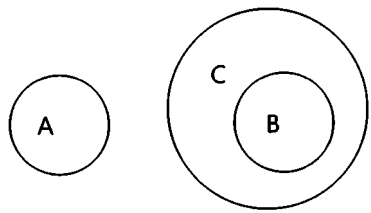
CB öncülü evetleyici alınmak zorunda ve hep doğru olduğu için aynı kalıp, AC öncülü evriğiyle alındığında oluşacak yanlış sonuçlu kıyas şöyle olacaktır:

Hiçbir C A değildir. (Yanlış)

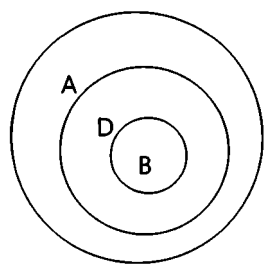
Her B C'dir. (Doğru)

Hiçbir B A değildir. (Yanlış)

Bu yanlış kıyası şöyle gösterebiliriz:



Ardından Aristoteles "Orta terim başka bir diziden alınmış olsa da bu böyle; sözgelişi D hem A genel teriminde içeriliyorsa hem de her B'ye yükleniyorsa: DB öncülünün kalakalması, ötekisinin evrilmesi zorunlu; dolayısıyla öteki hep doğru, beriki hep yanlış. Böyle bir yanılgı uygun orta terime dayalı yanılgıyla hemen hemen aynıdır"[466] diyor. Burada orta terim olan D terimi başka bir diziden alınmış olduğunda da ortaya çıkan yanılgının az önce verilen örnekteki uygun orta terime dayalı yanılgıyla hemen hemen aynı olduğu ifade ediliyor. Bunu şöyle somutlaştırabiliriz:



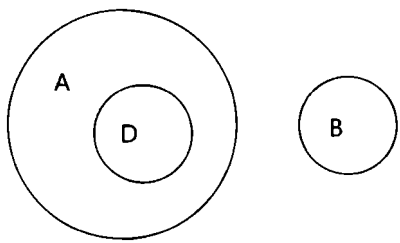
••••••

466 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 32.

Aristoteles şöyle devam ediyor:

> Kıyas uygun orta terimle oluşmuyorsa, orta terim [aşağıdaki ifadeye uygun olarak D diyelim] A'nın kapsamında olup hiçbir B'de bulunmadığında her iki öncülün yanlış olması zorunlu. Nitekim kıyas oluşturulacaksa, bunlara karşıt biçimde bağlanmış öncüller alınmalı; ne ki böyle alındıklarında her ikisi de yanlış olur. Sözgelişi A D'nin bütününde bulunuyorsa ve D B'lerin hiçbirinde bulunmuyorsa: Bunlar evrildiklerinde hem bir kıyas oluşacak hem de her iki öncül yanlış olacaktır.[467]

Aristoteles burada her iki öncülü de yanlış olan bir kıyasla oluşan yanılgı ve bilgisizliği ortaya koymaktadır. Örneği ele alalım. Buna göre A D'nin bütününde bulunuyorsa, yani "Her D A'dır" ise ve D B'lerin hiçbirinde bulunmuyorsa, yani "Hiçbir B D değildir" ise bunlar evrildiklerinde, yani öncüller "Hiçbir D A değildir" ve "Her B D'dir" diye alındıklarında, her iki öncülü de yanlış olan bir kıyas oluşacaktır. Terimlerin doğal durumu şöyledir:



Birinci şekil *celarent* darbı:

Her D A'dır.	*Hiçbir D A değildir.* (Yanlış)
Hiçbir B D değildir.	*Her B D'dir.* (Yanlış)
(Bu öncüllerden kıyas çıkmıyor.)	*Hiçbir B A değildir.* (Yanlış)

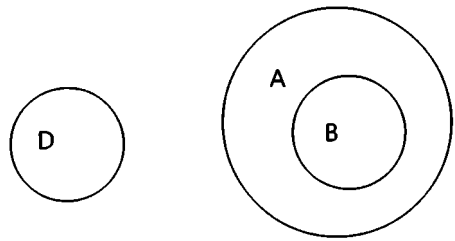
Terimlerin doğal durumu böyle iken her iki öncül evrilerek alındığında iki öncülü yanlış olan yanlış sonuçlu bir kıyas oluşur.

Devamında "Orta terim –sözgelişi D– A'nın kapsamında olmadığında AD öncülü doğru, DB öncülü yanlış olacak. AD doğru, çünkü D A'da içerilmiyordu; DB yanlış, çünkü doğru olsaydı sonuç da doğru olurdu: oysa

•••••

467 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 32.

yanlış idi"[468] deniliyor. Yani terimlerin dizilişi uygun olmayan orta terimle olduğu gibi değil de, yani kıyas kurulamayacak tarzda olan terimler söz konusu olduğunda değil de şöyle olduğunda AD öncülü doğru, DB öncülü yanlış olacak:



Terimlerin dizilişi böyle olduğunda az önceki kıyasımızdaki AD öncülü doğru, DB öncülü yanlış olacak ve bir öncülü yanlış olan yanlış sonuçlu bir kıyas elde edilecektir, yani:

Birinci şekil *celarent* darbı:

Hiçbir D A değildir. (Doğru)
Her B D'dir. (Yanlış)
Hiçbir B A değildir. (Yanlış)

Doğrusu ikinci şekil *cesare* darbı olabilir:[469]

Hiçbir D A değildir.
Her B A'dır.
Hiçbir B D değildir.

Böylelikle de zihnimizde bulunmama durumunda oluşmuş bir yanılgı ve bilgisizlik ortaya çıkmış olacaktır.

Orta terimli bulunmama durumunda kıyasın birinci şeklindeki yanılgı ve bilgisizlik anlatıldıktan sonra orta terimli bulunmama durumunda kıyasın ikinci şeklindeki yanılgı ve bilgisizlik ele alınmaya başlanıyor:

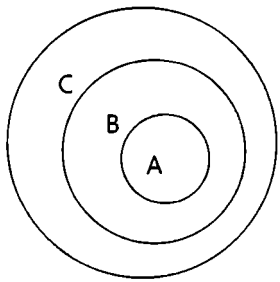
••••••

468 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 32.

469 Bu kıyas sonuç önermesindeki konu ve yüklemin yer değiştirmesine göre, ikinci şeklin *camestres* darbı da olabilir. Aristoteles sonuç önermesini ifade etmemektedir.

> Yanılgı orta şekilde oluştuğunda her iki öncülün tamamen yanlış olması olası değil (daha önce de söylendiği gibi B A'nın kapsamında olduğunda, birinin hepsinde bulunup ötekinin hiçbirinde bulunmadığı bir terim olamaz), ama öncüllerden herhangi biri yanlış olabilir. C hem A'da hem de B'de bulunuyorsa, ne ki A'da bulunup B'de bulunmadığı kabul edilmişse CA öncülü doğru, ötekisi yanlış olacaktır.[470]

On altıncı fasılda da dile getirildiği gibi, kıyasın orta şeklinde her iki öncül tamamen yanlış olmaz, ancak öncüllerden biri yanlış olabilir. Aristoteles'in verdiği örneğe göre terimlerin doğal durumu şöyledir:



Birinci şekil *barbara* darbı:

Her B C'dir.

Her A B'dir.

Her A C'dir.

Şekilde de görüldüğü gibi, C terimi her iki terimde de bulunmaktadır. Durum böyleyken C'nin A'da bulunduğu B'de ise bulunmadığı kabul edilmişse, yani öncüller "Her A C'dir" ve "Hiçbir B C değildir" diye alınmışsa CA öncülü doğru, CB öncülü yanlış olacaktır, yani:

İkinci şekil *camestres* darbı:[471]

Her A C'dir. (Doğru)

Hiçbir B C değildir. (Yanlış)

Hiçbir B A değildir. (Yanlış)

• • • • • •

470 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 32.

471 Bu, *cesare* darbı da olabilir. Kıyasların sonuç önermesi ifade edilmediği için bunu tam olarak kestiremiyoruz. Bu, *cesare* ve *camestres* darbları için söz konusudur.

Doğrusu yukarıdaki *barbara* idi.

Devamında "Yine C'nin B'de bulunup hiçbir A'da bulunmadığı kabul edilmişse CB öncülü doğru, ötekisi yanlış olacaktır"[472] deniliyor. Terimlerin doğal bulunuşu az önceki gibi iken yine C'nin B'de bulunup A'da bulunmadığı kabul edilmişse, yani öncüller "Her B C'dir" ve "Hiçbir A C değildir" diye alınmışsa CB öncülü doğru, CA öncülü ise yanlış olacaktır, yani:

İkinci şekil *cesare* darbı:

Hiçbir A C değildir. (Yanlış)

Her B C'dir. (Doğru)

Hiçbir BA değildir. (Yanlış)

Doğrusu yine yukarıdaki *barbara* idi.

Böylelikle Aristoteles kesintili, yani orta terimli bulunmama durumlarında ortaya çıkan bilgisizlik ve yanılgıyı anlatmış bulunuyor: "İmdi sonucu bir yanılgı olan kıyas olumsuz olduğunda, yanılgının ne zaman ve nelere dayalı çıktığı söylendi."[473]Ardından Aristoteles kıyasın birinci şeklinde tümel olumsuz sonuç veren tek mod olan ikinci modla kurulmuş ve doğru öncüllerden doğru sonuç vermiş bir kıyası, tümel olumlu netice veren tek mod olan birinci şeklin birinci modunda kurduğumuzda bizde bulunma durumunda oluşacak olan bilgisizlik ve yanılgının nasıl ortaya çıkacağını anlatmaya başlıyor:

> Kıyas evetleyici ise, uygun orta terime dayalı oluştuğunda her iki öncülün yanlış olması olanaksız: Daha önce de söylendiği gibi kıyas olacaksa CB öncülünün kalakalması zorunlu. Dolayısıyla hep AC öncülü yanlış olacak, evrilecek olan öncül bu.[474]

Burada geçen "kıyas evetleyici ise" ifadesi tümel olumlu sonuç veren tek mod olan birinci şeklin birinci modunu ifade etmektedir. Bu on yedinci faslın hemen başında da denildiği üzere, birinci şeklin bu birinci modunda bir kıyas kurulduğunda ve elde edilen sonuç olan tümel olumlu önerme yanlış olduğunda, yani zihnimizde bu kıyasla bulunma durumunda oluşmuz bir bilgisizlik ve yanılgı ortaya çıktığında, bu durumda

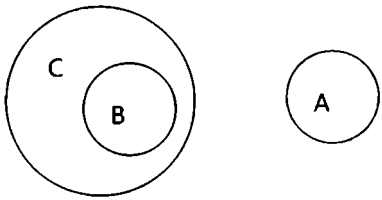
••••••

472 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 32-3.

473 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.

474 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.

kıyasımızın her iki öncülünün yanlış olması söz konusu değildir. Yine on yedinci faslın baş kısmının devamında da söylendiği gibi, CB öncülü, yani küçük öncül aynen kalacak ve doğru olacak, AC öncülü, yani büyük öncül yanlış olacaktır. Bunu şekille de gösterelim. Terimlerin doğal durumu şöyledir:



Bu durumda oluşan kıyas ise şöyle ifade edilecektir:

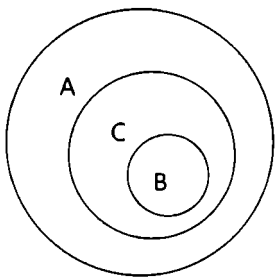
Birinci şekil *celarent* darbı:

Hiçbir C A değildir.

Her B C'dir.

Hiçbir B A değildir.

Şimdi terimlerin doğal durumu böyleyken ve oluşan kıyas da ifade edildiği gibiyken şayet kıyas tümel olumlu sonuç veren birinci şeklin birinci modunda ifade edilirse zihinde bulunma durumunda oluşmuş bir yanılgı ortaya çıkacaktır. Bu yanılgılı kıyasta terimlerin yanlış durumu şöyle gösterilebilir:



Kıyas şöyle ifade edilebilir:

Birinci şekil *barbara* darbı:

Her C A'dır.

Her B C'dir.

Her B A'dır.[475]

Doğal durumu birinci şeklin ikinci modundaki gibi olan terimlerin böylelikle birinci şeklin birinci modundaki gibi bulunduğu ifade edildiğinde zihinde oluşan bu tümel olumlu önerme kesintili, yani orta terimli olarak oluşmuş bulunma durumundaki bir bilgisizlik ve yanılgı olacaktır.

Aristoteles, "Orta terim başka bir diziden alınsa da bu böyle, tıpkı olumsuz yanılgı durumunda da söylendiği gibi: DB öncülünün kalakalması, AD öncülünün evrilmesi, yanılgının da daha öncekiyle aynı olması zorunlu"[476] diyor. Burası da bu on yedinci faslın başındaki devam eden kısımdaki gibi devam etmektedir. Burada da A terimi B teriminde başka bir diziden alınan D orta terimi aracılığıyla bulunduğunda DB öncülü aynı kalıyor, AD öncülünün ise evriği alınarak bir kıyas kuruluyor.

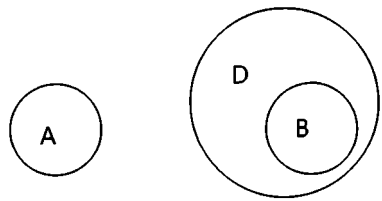
Doğru olan birinci şekil *celarent* darbı:

Hiçbir DA değildir. (Doğru)

Her B D'dir. (Doğru)

Hiçbir B A değildir. (Doğru)

Bunu şöyle somutlaştırabiliriz:



Yanlış olan birinci şekil *barbara* darbı:

Her D A'dır. (Yanlış)

Her B D'dir. (Doğru)

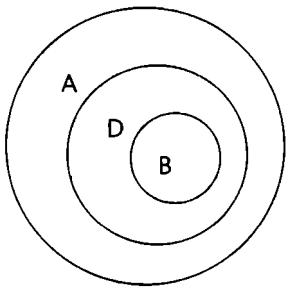
Her B A'dır. (Yanlış)

••••••

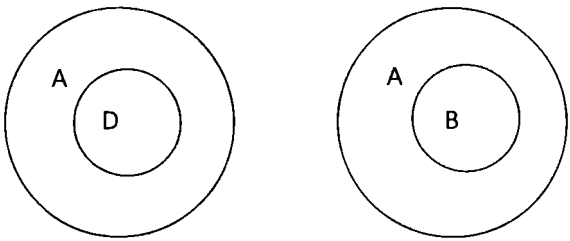
475 İbn Rüşd'ün verdiği örnek için bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 408.

476 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.

Bunu şöyle gösterebiliriz:



"Kıyas uygun orta terimle oluşmadığında D A'nın kapsamında ise bu öncül doğru, ötekisi yanlış olacaktır: A birbirlerinin kapsamında olmayan pek çok şeyde bulunabilir."[477] Terimlerin doğal dizilişi şöyledir:



Uygun orta terim olmadığı için bunlardan kıyas kurulmamaktadır. Birinci şeklin birinci darbında kuracağımız şu kıyas yanlış olacaktır:

Her D A'dır. (Doğru)
Her B D'dir. (Yanlış)
Her B A'dır. (Yanlış)

"D A'nın kapsamında değilse bu öncülün hep yanlış olacağı açık (çünkü evetleyici alınacaktır)."[478]

Doğru olan ikinci şekil *cesare* darbı:

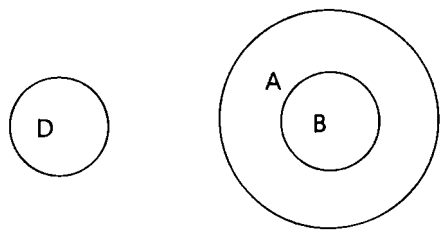
Hiçbir DA değildir. (Doğru)
Her B A'dır. (Doğru)

••••••

477 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.
478 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.

Hiçbir B D değildir. (Doğru)

Bunu şöyle somutlaştırabiliriz:



Yanlış olan birinci şekil *barbara* darbı:

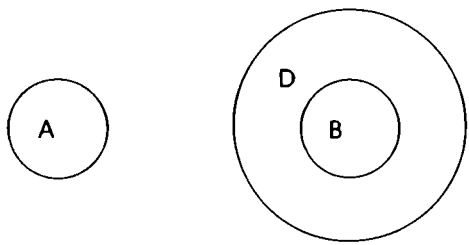
Her D A'dır. (Yanlış)

Her B D'dir. (Yanlış)

Her B A'dır. (Yanlış)

İkinci şeklin *cesare* darbı doğru idi. Birinci şeklin *barbara* darbı ise her iki öncülü de yanlış olan yanlış bir kıyastır.

"Ne ki DB öncülünün doğru olması da yanlış olması da olası: A'nın hiçbir D'de bulunmamasına ve D'nin her B'de bulunmasına, sözgelişi canlının bilimde bulunmamasına ve bilimin müzikte bulunmasına hiçbir engel yok."[479] Terimlerin doğal durumu şöyledir:



Aristoteles'in verdiği örneğe göre A: canlı, B: müzik, D: bilim. Canlının bilimde bulunmamasına ve bilimin müzikte bulunmasına hiçbir engel yoktur. Oluşan kıyas şöyledir:

Birinci şekil *celarent* darbı:

••••••

479 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.

Hiçbir DA değildir. (Doğru)

Her B D dir. (Doğru)

Hiçbir B A değildir. (Doğru)

Kıyası harfler ile gösterdik. Harflerin yerine terimleri yerleştirirsek elde edeceğimiz kıyas şöyle olur:

Hiçbir bilim canlı değildir. (Doğru)

Her müzik bilimdir. (Doğru)

Hiçbir müzik canlı değildir. (Doğru)

Bu muhtemelen *barbara* şeklinde alınırsa sonuç yanlış olacaktır.

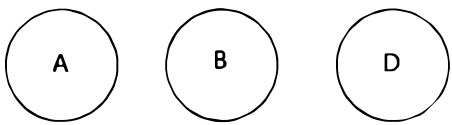
Yanlış olan birinci şekil *barbara* darbı:

Her D A'dır. (Yanlış)

Her B D'dir. (Doğru)

Her B A'dır. (Yanlış)

"Ayrıca A'nın D'lerden hiçbirinde bulunmamasına ve D'nin B'lerden hiçbirinde bulunmamasına da bir engel yok."[480] Terimlerin birbirinde bulunmaması, birbirlerinden ayrı bulunması da mümkündür. Bunu şöyle gösterebiliriz:



Burada doğru üç önerme söz konusudur:

Hiçbir DA değildir. (Doğru)

Hiçbir B D değildir. (Doğru)

Hiçbir BA değildir. (Doğru)

Böylesi üç doğru önermeyi kullanarak bunlardan birinci şeklin *barbara* darbında bir kıyas kurarsak bulunma durumunda oluşmuş bir yanılgıya düşeriz.

••••••

480 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I, 17, s. 33.

Ardından Aristoteles "İmdi orta terimsiz ve burhan yoluyla olanlarda kıyasla olan yanılgının kaç biçimde ve nelerle oluşabildiği açık"[481] diyor. Böylelikle Muallim-i Evvel, orta terimsiz ve orta terimli öncüller ile ortaya çıkan yanılgıların neler olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedir. Aristoteles'in *Analütika Hüstera* birinci makale on altı, on yedi ve on sekizinci fasıllarda ele aldığı bilgisizlik ve yanılgı anlatılarının hepsini birleştirip tasnif edersek şöyle bir şema karşımıza çıkacaktır:

Bilgisizlik ve Yanılgı

1. Yoksunluk Olması Bakımından Bilgisizlik (I, 18. Fasıl)
2. Meleke Halindeki Bilgisizlik
   - 2.1. Yalın Bilgisizlik
     - 2.1.1. Bulunma Durumunda
     - 2.1.2. Bulunmama Durumunda
   - 2.2. Kıyasa Dayalı Bilgisizlik
     - 2.2.1.Orta Terimsiz Öncüllerden Kaynaklanan Bilgisizlik (I, 16. Fasıl)
       - 2.2.1.1. Bulunma durumunda
         - 2.2.1.1.1. Birinci şekil *Barbara*
           - 2.2.1.1.1.1. İki öncülü yanlış
           - 2.2.1.1.1.2. Tek öncülü yanlış
             - 2.2.1.1.1.2.1. Büyük öncülü yanlış
             - 2.2.1.1.1.2.2. Küçük öncülü yanlış
       - 2.2.1.2. Bulunmama durumunda
         - 2.2.1.2.1. Birinci şekil *Celarent*
           - 2.2.1.2.1.1. İki öncülü yanlış
           - 2.2.1.2.1.2. Tek öncülü yanlış
             - 2.2.1.2.1.2.1. Büyük öncülü yanlış
             - 2.2.1.2.1.2.2. Küçük öncülü yanlış
         - 2.2.1.2.2. İkinci şekil
           - 2.2.1.2.2.1. *Cesare*
             - 2.2.1.2.2.1.1. Öncüllerden biri tamamen yanlış
             - 2.2.1.2.2.1.2. Her iki öncül kısmen yanlış

.....

481 Bu kısmın çevirisinde bazı değişiklikler yaptık; bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 33; *Analütika Hüstera*, I, 17, 81 a 35-7, s. 106; *Kitâbu'l-Burhân*, 494.

2.2.1.2.2.2. *Camestres*

2.2.1.2.2.2.1. Öncüllerden biri tamamen yanlış

2.2.1.2.2.2.2. Her iki öncül kısmen yanlış

2.2.2. Orta Terimli Öncüllerden Kaynaklanan Bilgisizlik (I, 17. Fasıl)

2.2.2.1. Bulunmama durumunda

2.2.2.1.1. Birinci şekil *Celarent*. Doğrusu birinci şekil *Barbara* idi. Uygun orta terimli. Her iki öncül yanlış olamaz.

2.2.2.1.2. Birinci şekil *Celarent*. Burada doğru olan iki önerme var. Uygun olmayan orta terim. Yani doğru olan iki öncülden bir kıyas olmuyor.

2.2.2.1.3. Birinci şekil *Celarent*. Doğrusu ikinci şekil *Cesare* ya da *Camestres*. Uygun orta terimli. Bir öncül yanlış.

2.2.2.1.4. İkinci şekil *Camestres* ya da *Cesare*. Doğrusu birinci şekil barbara idi. İkinci şekilde teki yanlış olur.

2.2.2.1.5. İkinci şekil *Cesare* ya da *Camestres*. Doğrusu birinci şekil barbara idi. İkinci şekilde teki yanlış olur.

2.2.2.2. Bulunma durumunda yani *Barbara* zannedilen yanlış kıyas

2.2.2.2.1. Birinci şekil *Barbara*. Doğrusu birinci şekil *Celarent* idi. Öncüllerin her ikisi yanlış olamaz, biri yanlış olabilir.

2.2.2.2.2. Dışarıdan orta terim alındığında. Birinci şekil *Barbara*. Doğrusu birinci şekil *Celarent*.

2.2.2.2.3. Uygun olmayan orta terimle bir dizilim var. Bu dizilimde yanlış olarak *Barbara* darbında kurarsak bir öncülü yanlış bir kıyas elde ediyoruz.

2.2.2.2.4. Birinci şekil *Barbara*. Her iki öncül yanlış. Doğrusu ikinci şekil *Cesare*.

2.2.2.2.5. Birinci şekil *Barbara*. Doğrusu birinci şekil *Celarent*.

İ. Bilimler Taksimi ve Bilimlerde Burhanîlik ve Kesinlik Meselesi

Bilimlerin burhanîliği ve kesinliği, klasik dönem Meşşâî filozofların üzerinde çok durdukları bir mesele değildir. Kadim felsefenin icra edicileri olan bu büyük filozoflar burhan yöntemi olmadan felsefenin kollarını oluşturan bilimlerin kurulmasının imkansız olduğunu düşünmekte ve bundan dolayı felsefe-bilim öğrenim ve öğretiminde kitapları sıkı bir sıra düzeni çerçevesinde okumaktaydılar. Kadim filozoflara göre bilimler ancak burhan ile kurulmaktadır. Ancak gerek kadim dünyada gerek modern dönemlerde Meşşâî felsefe-bilim sistemi ve bu sistemin temelini oluşturan burhan yöntemi hakkında belirli bir eleştiri geleneği de mevcut olmuştur. Bu eleştirilerin temelinde felsefî ilimlerin burhanî olamayacağı iddiası yatmaktadır. Bazıları bazı bilimlerin burhanî olamayacağı şeklinde iddialar ortaya atarken diğer bazıları felsefenin hiçbir bölümünün burhanî olamayacağını iddia etmektedir. Özellikle modern dönem felsefe çalışmalarındaki meşhur tartışmalardan biri felsefenin zirvesi olan ve diğer bütün felsefî bilimlerin kendisine dayandığı metafiziğin burhanî olup olmadığı meselesidir. Genel anlamda klasik felsefe, özel anlamda ise onun yöntemi olan klasik mantık ile bölümlerinin temeli ve zirvesi olan klasik metafizik terk edileli beri bu iddia "felsefe" çevrelerinde alabildiğine şöhret kazanmıştır. Biz bu meşhur tartışmaya dahil olmak niyetinde değiliz. Bu başlıkla amacımız Aristoteles'te felsefî ilimler sistemini göstermek ve *Analütika Hüstera*'daki bilimlerin burhanîliği ve kesinliğine ilişkin anlatıları ortaya koymaktır. Filozof *Analütika Hüstera*'da bilimler taksimi yapmamış, bilimlerin burhanîlik ve kesinliğini bilimler taksimini biliniyor varsayarak anlatmıştır. Felsefenin taksimine yukarıda bilimlerin konuları bağlamında değinmiştik. Bilimler taksimini burada ayrıntılandırmak, burhanîlik ve kesinlik meselesini bu düzlem üzerinden açıklığa kavuşturmak uygun olacaktır.

1. Bilimler Taksimi

Bilimler sınıflaması ayrıntılı olarak *Metafizik*'te, kısaca *Topika*'da, dolaylı olarak da *Nikomakhos'a Etik*'te yapılmaktadır. Aristoteles felsefe-bilimin taksimini varlığın taksimine göre yapar. Filozof ne kadar varlık cinsi ve ne kadar cevher varsa felsefenin (*filosofia*) de o kadar kısmının olduğunu, bu kısımlar arasında bir ilk felsefenin ve ondan sonra gelenin olduğunu belirtmektedir. Çünkü varlık (*on*) ve bir (*hen*) doğrudan doğruya bazı cinslere sahiptir ve cinsleri de bilimler takip eder.[482] Yani bütün bilimler

••••••

482 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 59; *Metafizik*, III, 2, 1004 a 3-6, s. 194.

belirli bir varlık cinsi, belirli bir *genos* üzerinde araştırma yapar ve her bir *genos* bir bilime hastır.[483] Her bir bilim kendine konu edindiği varlık cinsi üzerinde araştırma yaparken o bilime has olan ilkelerden hareket eder ve o bilime has olan problemleri analiz eder. Her bir bilimin konusu, ilkesi ve problemleri kendine hastır ve bilimler birbirinden konu, ilke ve problemleri ile ayrılır.[484]

Bilimler önce üçe ayrılır. Aristoteles *Topika*'da görelilerin ayrımlarının kendilerinin de göreli olduğunu ifade etmiş ve buna örnek olarak bilimi vermiştir. Bilim bir şeyin bilimi, yani belli bir varlık cinsinin bilimi olduğu için konu edindiği varlık cinsine göre isimlendirilir. Varlık cinsleri üçe ayrıldığı için bilimler de üçe ayrılır. Bunlar teorik (*theôrêtikê*), pratik (*praktikê*) ve poetik (*poiêtikê*) bilimlerdir.[485] Filozof yine aynı eserin bir başka yerinde farklı bir bağlamda taksimden (*diaireisthai*) bahsederken daha iyi ve daha kesin olanın biliminin daha iyi bir bilim olduğunu söylemekte ve bilimleri teorik olanlar (*tôn epistêmôn hai theôrêtikai*) pratik olanlar (*hai praktikai*) ve poetik olanlar (*hai poiêtikai*) şeklinde üçe taksim etmektedir.[486] Benzer bir taksim *Metafizik*'te de yapılmaktadır. Aristoteles bu kitapta var olmak bakımından varlığı, varlıkların ilke ve nedenlerini inceleyeceğini söylemiş, ardından fiziğin teorik bir bilim olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda her düşüncenin ya pratik ya poetik ya da teorik olacağını ifade etmiştir. Buradaki taksim düşünülen değil de düşünce esas alınarak yapılmıştır.[487] Görüldüğü üzere, Aristoteles teorik, pratik, poetik varlıkların her biri ile ilgili olan düşünce ve bu düşünce neticesinde elde edilen için *epistêmê*, yani bilim ifadesini kullanmaktadır.

Topika'nın Arapça çevirisinde *theôretikê*nin "nazarî", *praktikê*nin " 'amelî", *poiêtikê*nin ise "fi'lî" şeklinde karşılandığı görülmektedir.[488] *Theôretikê* "bakmak", "seyretmek", "müşahade etmek" gibi anlamlara ge-

•••••

483 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 8-10, s. 292; XI, 7, 1063 b 38-1064 a 2, s. 462.

484 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, 87 a 38-87 b 4, s. 154; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 532; *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 5-14, s. 292; XI, 1064 a 1-5, s. 462.

485 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VI, 6, s. 372-3; *Topikler*, 190.

486 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VIII, 1, s. 403; *Topikler*, 240.

487 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 113-4; *Metafizik*, V, 1, 1025 b 1-25, s. 291-4. Aynı taksim eserin başka yerlerinde de yapılmıştır; bkz. *Metafizik*, V, 2, 1026 b 2-4, s. 298; X, 7, 1064 a 1-1064 b 13, s. 462-3.

488 Aristoteles, *Topika* (nşr. Forster), VI, 6, 145 a 15-6, s. 600; *Topikler*, 190; *Kitâbu'l-Cedel*, 810.

len *theoreô*[489] fiilinden türetilmiş bir sıfattır ve seyirsel olanları, bakılanları ifade eder. Biz nazarî olanları sadece nazar ederek elde ederiz. *Praktikê* "pratik olarak yapmak" anlamına gelen *prassô*[490] fiilinden türetilmiş bir sıfattır. Yine aynı kökten gelen *praksis*[491] de "yapmak" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *praktikê* insanın fiilleriyle ilgili olanlar demektir. *Poiêtikê* ise şiirin de kendisinden türetildiği bir kelimedir ve fiilî icraya delalet eden bir sıfattır. *Poiêtikê*[492] "fiiliyatta bulunmak" anlamına gelen *poieô*[493] fiilinden türetilmiş bir sıfattır. Aristoteles'in *poiêtikê* şeklinde ifade ettiği varlıklar insanın ürettiği, yaptığı, yarattığı şeylerdir. *Poiêtikê*, fiilî icra ile gerçekleştirilen sun'î varlıkları ifade ederken, *praktikê* insanın ahlakî ve politik eylemlerine delalet etmektedir. Zira Aristoteles üretme ile yapmayı birbirinden ayırmıştır.[494]

Teorik bilimler insandan bağımsız olarak var olan, sadece nazar edilen varlıkları konu edinir, bu bilimlerde kendisinden hareket edilecek olan ilkeler bu varlık cinslerinin doğasında bulunur.[495] Teorik bilimler fizik, matematik ve teoloji olmak üzere üçe ayrılıyordu.[496] Aristoteles ne kadar cevher varsa o kadar bilim var derken teorik felsefenin bölümlerini, yani fizik, matematik ve metafiziği kastetmiştir.[497] Fizik bilimler hareket ve durağanlığın ilkesini kendisinde taşıyan cevherler ile ilgilenir,[498]

••••••

489 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 317.

490 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 582.

491 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 582.

492 *Poiêtikê*, Ahmet Arslan tarafından Türkçeye "prodüktif" ya da doğrudan Yunancası esas alınarak "poietike" şeklinde çevrilmiştir; bkz. *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 23-5, s. 294. Hamdi Ragıp Atademir "poetik" şeklinde bir imla kullanmıştır; bkz. Aristoteles, *Topikler*, s. 190, 240. Saffet Babür'ün tercihi ise "yaratma" şeklindedir; bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140 a 1-2, s. 117. Kelime "şiirsel" şeklinde anlaşılmamalıdır.

493 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 568.

494 Aristoteles, *Êthika Nikomakheia*, 117; *Nikomakhos'a Etik*, 334.

495 "Nitekim makbul olan değil, hakkında burhan getirilen varlık cinsinde önce gelendir ilke (*ou gar to endokson ê mê arkhê estin, alla to prôton tou genous peri ho deiknütai: ve zâlike ennehû leyse innemâ hiye mebde min tarîki mâ hiye makbûle evvelen, lâkin min tarîki ennehâ evlâ li-zâlike'l-cins ellezî 'aleyhi yekûnu'l-burhân*)"; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 6, 74 b 24-5, s. 54-6; *İkinci Çözümlemeler*, 18; *Kitâbu'l-Burhân*, 451; *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 a 32-3, s. 68; *İkinci Çözümlemeler*, 22; *Kitâbu'l-Burhân*, 462.

496 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1026 a 18-20, s. 296.

497 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 2, 1004 a 3, s. 194.

498 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 17-20, s. 293-4; XI, 4, 1061 b 27-9, s. 455.

hareket eden[499] varlıkları konu edinir.[500] Aristoteles'in doğal varlıkların ilkelerini (*Fizik*), gökyüzü ve yeryüzünü, oluş ve bozuluşu, madenleri ve meteorolojik varlıkları, insanı, hayvanları ve bitkileri ele aldığı eserleri fiziğin, yani doğa biliminin alt dallarıdır. Bazı dalları dışında matematik bilimler hareketsiz ve değişmez olan, ancak maddeden bağımsız olarak var olmayan varlıkları konu edinir.[501] Matematik bilimlerin konusu hareketsiz varlıklardır, bunlardan sadece astronominin konusu olan varlıklar hareket eder.[502] Bu bilimlerin her biri varlıkları bir, iki veya üç boyutta sürekli bir şey olarak ele alır.[503] Matematiksel şeyler ne duyusal varlıklardır ne de duyu üstü gerçeklerdir. Bunlar ne fizikteki gibi maddededirler ne de metafizikteki gibi maddeden tamamen ayrışıktırlar.[504] İlk felsefe ise ezelî-ebedî, hareketsiz ve maddeden bağımsız varlıkları inceler.[505] Metafizik, varlıkların ilke ve nedenlerini ele alıp var olması bakımından varlığı incelediği için[506] bütün bilimlerle ilişkilidir.[507] Aristoteles felsefe ismini daha ziyade metafizik için doğrudan kullanmakla birlikte[508] fizik ve matematiğin de felsefenin kısımları olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.[509]

Metafizik'te ilk felsefenin, yani teolojinin yeri belirginleştirilmek istenir. Bundan dolayı buradaki bilimler taksiminde pratik bilimlere ilişkin ayrıntılı bir anlatı karşımıza çıkmaz. Ancak filozof pratik bilimleri etik, ekonomi ve politika şeklinde üçe ayırmaktadır.[510] Aristotetles'in

••••••

499 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1026 a 13-5, s. 295-6. Yine s. 296'daki 1 numaralı dipnota bakılabilir.

500 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 7, 1064 a 30-1, s. 463.

501 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1026 a 13-5, s. 296; XI, 7, 1064 a 31-2, s. 463.

502 Aristoteles, *Metafizik*, I, 7, 989 b 31-2, s. 122.

503 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 4, 1061 b 21-5, s. 455.

504 *Metafizik*'in mû makalesinin ilk üç faslında matematiksel varlıkların doğası tartışması yapılmaktadır; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 1-3, 1076 a 8-1078 b 5, s. 528-40.

505 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1026 a 9-11, s. 295; 1, 1026 a 15-8, 20-2, s. 296; XI, 7, 1064 a 38-1064 b 4, s. 463.

506 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 1-5, s. 291; XI, 4, 1061 b 29-33, s. 455.

507 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 11, 77 a 29-30, s. 76; *İkinci Çözümlemeler*, 24-5; *Kitâbu'l-Burhân*, 469.

508 Aristoteles bazen felsefe, sofia, bilgelik ismini özel anlamda metafizik için kullanmaktadır; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, II, 1, 993 b 20-31, s. 146-7; XI, 3, 1060 b 31-2, s. 453.

509 Aristoteles, *Metafizik*, XI, 4, 1061 b 25-33, s. 455.

510 Pratik bilimlerin taksimâtına dair *Metafizik*'in ilgili kısmındaki dipnottan yararlanılabilir; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 83, dipnot 3.

Nikomakhos'a Etik, Eüdemos'a Etik adlı eserleri etik, yani ahlak; *Oikonomika* ekonomi, yani ev yönetimi; *Politika* ise politika, yani siyaseti konu edinmektedir. Pratik bilimlerde ilke ameli eyleyendedir. Bu ilke irade, yani akıllı seçimdir (*proairesis*). Yapılanla seçilen aynı şeydir.[511] Pratik bilimin konusunun akılla giden amelle ilgili olduğunu, yani pratik bir meleke olduğunu söyleyebiliriz.[512] Dolayısıyla pratik bilimler olan ahlak, ev yönetimi ve siyaset akıllı canlı olan insan cevherinin taşıdığı ve akıl ve irade ile elde edilen, iyi ve kötüye konu olan melekeleri inceler. Bu melekeleri kişinin kendisi bakımından ele alan bilim ahlak, aile bakımından ele alan bilim ev yönetimi, toplum bakımından ele alan bilim siyaset bilimidir diyebiliriz.[513] Görüldüğü üzere, pratik bilimler teorik bilimlerdeki gibi insanın sadece nazar ettiği varlık cinslerini değil, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği ve çoğu zaman eylediği melekeleri konu edinmektedir.

Aristoteles poetik bilimler için sanat, yani *tekhnê* terimini de kullanır. Bu terimi Türkçedeki sanatı ve zanaatı kapsayan bir terim olarak düşünebiliriz. *Tekhnê* doğru akılla yapılan ve üretmeyle ilgili bir melekedir. İlkelerini kendilerinde taşıdıklarından dolayı zorunlu ve doğal varlıkların sanatı olmaz. Sadece poetik varlıkların sanatı olur. Poetik bilimler insan oğlunun ürettiği varlıkları konu edinir. Bu bilimlerin ilkeleri üretilen şeyde değil, üreten sanatçıdadır. Örneğin jimnastik, tıp ve mimarlık birer *tekhnê*dir, sanattır, yani poetik bilimdir.[514] Poetik bilimler mümkün varlıklarla ilgilidir.[515] Aristoteles pratik ile poetik olanı, yani amel etmekle sanat icra etmeyi birbirinden ayırır.[516] Pratik bilimler ameli işleyenden ayrı herhangi bir eseri meydana getirmeyen ve yapanın içinde kalan bir faaliyetle ilgiliyken, poetik bilimler sanatkârın dışında olan bir eserin gerçekleştirilmesini amaçlar.[517]

Var olanların bu üçlü taksimi modern zihni yanıltmamalıdır. Zira Aristoteles yaptığı bu mutlak ayrımla bugün *tekhnelogia* dediğimiz, yaşamın

••••••

511 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 22-3, s. 294.

512 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 4, 1140 a 4, s. 118.

513 İbn Sînâ, Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274) gibi müslüman filozofların açımlayıcı yorumları ile bunları ifade etmek mümkündür; bkz. İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 82-3. Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinin taksimi dahi buna göre yapılmıştır; bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 25-341.

514 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140 a 6-8, s. 118; *Metafizik*, XI, 1063 b 1-2, s. 462.

515 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 4, 1140 a 5-23, s. 118.

516 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140 a 1-3, s. 117.

517 Bu ifadeler için şu dipnota bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 83, dipnot 3.

kolaylaştırılmasına dair bütün alet-edevat üretimini ve bu alet-edevat yapımında gerçekleştirilen *fiiller* neticesinde ortaya çıkan varlıkları felsefenin dışında tutmuştur. *Tekhnê*nin *logias*ı felsefe değildir. *Politika*'da Thales'in (ö. MÖ 546) zeytin yetiştirmesiyle ilgili örnek de bundan dolayı verilmiştir.[518] *Nikomakhos'a Ethik*'te haz yaşamı ve siyaset yaşamı *theoria* yaşamından, yani felsefe yapmak için yaşanılan hayattan kesin olarak ayrılmıştır.[519] Meşşâî filozofların çoğu da böyle düşünmektedir. İkinci Muallim Fârâbî "kıyasî olmayan sanatlar" dediği poetik şeyleri felsefenin dışında tutacaktır.[520] İbn Rüşd *Şerhu'l-Burhân*'da "zihinsel öğretim ve öğrenim"i şerh ederken bu hususa dikkat çekmiş ve Themistius'un poetik sanatların da önmarifetle öğretim yaptığı şeklindeki yorumuna karşı çıkmıştır.[521] Themistius *Analütika Hüstera*'ya yazdığı *parafrasis*te gerçekten de sadece bilimlerin değil, *tekhnê*nin öğretim ve öğreniminin de zihinsel olduğunu söylemektedir: "Sadece bilimlerde değil, bütün sanatlarda (*tekhnê*) da bu yolu kullanırız (*kai ou monon ge tas epistêmas alla kai tas tekhnas hapasas touton ton tropon peripoioumetha*).[522] Eustratius da *tekhnê*yi felsefenin dışında tutmaktadır.[523] Dolayısıyla poetik sanatlar felsefenin dışında kalmalıdır.[524] Geriye teorik ve pratik varlık alanları ve onlardan elde edilen bilimler kalır. Felsefe bu varlık alanlarını konu edinir.

••••••

518 Aristoteles, *Politika*, 32.

519 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 4-5,1095 b 15-1096 a 10, s. 12-3.

520 Fârâbi, *et-Tavtie*, 56.

521 İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, 166.

522 Themistius, *Themistiou Parafrasis Analütikôn Hüsterôn*, 2. Themistius'un bu bağlamda kullandığı ev inşası için temelin yapılması, temelin yapılması için taşların yontulmuş olması anlatısı orta terim bağlamında ikinci makale on ikinci fasılda yer almaktadır; bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 12, s. 67.

523 Ierodiakonou, "Eustratius Comments on Posterior Analytics", 66-9.

524 Aristoteles *Analütika Hüstera*'nın bir yerinde düşünceden çıkanların bazılarının ne rastlantıya ne de zorunluluğa bağlı bir amaç için oluşmadığını belirtip buna örnek olarak ev ve heykeli vermektedir. Filozof burada "düşünceyle, düşünceden oluşanlar" anlamına delalet için *apo dianoias* ifadesini kullanmıştır. Bu kısmın Arapça çevirisi şöyle; *el-eşyâü'lletî tekûnu bi'r-raviyye ve'z-zihn*; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 11, 95 a 3-4, s. 216; *İkinci Çözümlemeler*, 65; *Kitâbu'l-Burhân*, 583. Zira ikinci makalenin on dokuzuncu faslında filozof ilkelerin elde ediliş sürecini anlatırken burada tümelden, yani çokluğun dışındaki birlikten sanatın ve bilimin ilkesinin çıktığını belirtmekte, oluşla ilgili olanlara sanatın ilkesi, varlıkla ilgili olanlara bilginin ilkesi demektedir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 19, 100 a 7-9, s. 258; *İkinci Çözümlemeler*, 76-7; *Kitâbu'l-Burhân*, 618.

Aristoteles bilimleri bir cihetten tümel bilim (*epistêmê katholou*), yani genel bilim (*koinos*) ve belirli varlık cinslerini ele alan bilimler –bunlara özel bilimler de diyebiliriz– şeklinde ikiye ayırmaktadır.[525] Metafizik dışındaki bilimler belirli bir varlık cinsini incelerken, metafizik var olması bakımından varlığı ele alır.[526] Diyalektik ve sofistik de metafizik gibi tümel bilim olma iddiasında bulunur, onunla aynı alana yönelir, ancak gaye ve çalışma tarzı bakımından metafizikten ayrılır. Yine filozof bilimleri ilk bilim (*prôtê epistêmê*), ikinci bilim (*deutera epistêmê*)[527] ve aynı anlamda ilk felsefe (*prôtê filosofia*),[528] ondan sonraki felsefe (*ekhomên autôn*)[529] şeklinde de ayırmaktadır. Tümel, yani genel bilim varlığın belirli bir cinsini ele almaz, var olması bakımından varlığı ve onun zatî arazlarını ele alır.[530] Belirli bir varlık cinsini ele alan bilimler ise metafizik dışındaki diğer bilimlerdir. Metafizikle diğer bilimler arasındaki bu durum matematik bilimlerin kendi içerisinde de vardır. Örneğin matematik bilimlerin dalları olan geometri ve astronomi belli bir varlık türünü ele alıp incelerken, aritmetik genel olarak bütün nicelikleri inceler. İlk felsefe, ilk bilim metafiziktir; ikinci felsefe, ikinci bilim ise fiziktir.[531]

Bilimler arasında hiyerarşi vardır. Bilimlerin birbirlerine üstünlükleri konu edindikleri varlık cinsinin üstünlüğüne göredir.[532] En yüce bilimin konusu da en yüce varlık olmalıdır. Teorik bilimler diğer bilimlerden, teorik bilimlerden ilk felsefe, yani metafizik de matematik ve fizikten üstündür. Şayet maddeden bağımsız hareketsiz cevher olmasaydı bu durumda fizik ilk felsefe olacaktı ve bundan dolayı en üstün bilim de fizik olacaktı.[533]

Filozof felsefe ismini özel anlamda teorik felsefe, daha özel anlamda da teorik felsefenin bölümü olan metafizik için kullanmaktaydı. "Ne ka-

••••••

525 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füzika*, s. 211; *Metafizik*, X, 7, 1064 b 7-10, s. 463; *Analütika Hüstera*, I, 11, 77 a 27-35, s. 76; *İkinci Çözümlemeler*, 24-5; *Kitâbu'l-Burhân*, 469.

526 Aristoteles, *Metafizik*, X, 7, 1064 a 2-7, s. 462.

527 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 59; *Metafizik*, III, 2, 1004 a 7-9, s. 194.

528 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 115, 59; *Metafizik*, V, 1, 1026 a 23, s. 296; III, 2, 1004 a 3-5, s. 194.

529 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 59; *Metafizik*, III, 2, 1004 a 4, s. 194.

530 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 115; *Metafizik*, V, 1, 1026 a 29-33, s. 297.

531 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 59-60, 115, 211; *Metafizik*, III, 2, 1004 a 5-9, s. 194; V, 1, 1026 a 23-33, s. 296-7; X, 7, 1064 b 6-13, s. 463.

532 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, s. 211; *Metafizik*, X, 7, 1064 b 6-7, s. 463.

533 Ayrıntı için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V, 1, 1026 a 6-33, s. 295-7.

dar cevher varsa felsefenin de o kadar bölümü vardır"[534] şeklindeki cümlesinde o, teorik bilimleri kastetmektedir. Zira teorik bilimler cevherleri konu edinirken, pratik bilimler melekeleri konu edinir, melekeler nitelik kategorisine girer, nitelik de cevher değil, arazdır. Poetik bilimler ise sun'î varlıklarla ilgilidir. Yine filozofun *Analütika Hüstera*'da ilkelerle ilgili pasajlarda kullandığı ifadeler pratik ve poetik varlıklardan ziyade teorik varlıkları işaret etmektedir. Örneğin "İlkeleri, var oldukları kanıtlanamayan her bir cins içinde bulunanlara diyorum"[535] şeklindeki ifadede ilke terimi sadece teorik olan için kullanılmaktadır. *Metafizik*'te bunların hepsi için de *epistêmê* teriminin kullanıldığını görüyoruz. Bize göre burada *epistêmê, tekhnê* için günlük dildeki anlamı da göz önünde bulundurularak kullanılmıştır. Nitekim yukarıda burhanın öncüllerinin zorunlu olduğu şeklindeki başlığımızda da ifade ettiğimiz üzere, *epistêmê* sürekli ya da çoğu kez olan öncüllerden elde edilen sonuç için kullanılmıştır. Dahası filozof *Nikomakhos'a Etik*'te de bunu açıkça belirtmekte ve poetik olanların *epistêmê* olmadıklarını söylemektedir. Bilim tümel ve zorunlu olanlarla ilgilidir ve kendisine burhan getirilebilir olanların ve her bilimin ilkeleri vardır. Çünkü bilim akılla yapılır. Bilinebilirin ilkesine ilişkin olan bilim *tekhnê* ya da *fronesis*, yani pratik akıl yürütme, aklı başındalık değildir. Çünkü bilinebilir olan burhan getirilebilir olandır, oysa *tekhnê* ya da *fronesis*in söz konusu olduğu varlık alanları başka türlü olabilecek olanlarla, yani mümkün olanla ilgilidir.[536]

Görülmektedir ki, bilimler bilinene göre olduğu için bilimler taksîmi varlığın taksimine göredir. Her bir varlık cinsinin incelenmesinden belli bir bilim ortaya çıkar. Metafizik ise varlığı var olması bakımından ele alır. Varlıklar teorik, pratik ve poetik varlıklar şeklinde üçe ayrılır. Teorik varlıklar cevherleri konu edinir ve bunların varlıkları insandan bağımsız olarak vardır. Pratik varlıklar dediğimiz varlıklar, akıllı canlının meleke haline gelmiş olan amellerini inceler. Bu ameller cevher değil, arazdır. Poetik varlıklar ise insanoğlunun ürettiği varlıklardır. Teorik bilimler zorunluluğun hakim olduğu bilimlerdir. Pratik bilimlerde de zorunlu olan aranır, ancak burada aranan zorunlu sürekli anlamındaki değil, çoğu zaman olabilen anlamındaki zorunludur. Örneğin Tanrı hiç değişmezken, insanların sahip olduğu ahlak tarzları farklılık arz etmektedir ve de-

••••••

534 Aristoteles, *Metafizik*, III, 2, 1004 a 3, s. 194.

535 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 10, 76 a 32-3, s. 68; *İkinci Çözümlemeler*, 22; *Kitâbu'l-Burhân*, 462.

536 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1140 b 31-1141 a 8, s. 120.

ğişebilir. Poetik varlıklar ise varlıkları tamamen insana bağlı olan, insan yapmasa var olamayan varlıklardır. Bundan dolayı poetik varlıklarla ilgili olan *tekhnê* felsefenin dışındadır. Felsefe ismi öncelikle teorik bilimlere, ardından pratik bilimlere verilebilir. Felsefe ismi teorik bilimler içerisinde de daha ziyade metafizik için kullanılır. Bilimler bir cihetten tümel bilimler ve özel bilimler diye ikiye ayrılabilir. Örneğin metafizik tümel bilim iken, nefs bilimi özel bir bilimdir. Bilimler konu edindikleri varlık cinsinin yüceliğine göre hiyerarşik bir düzen içerisinde sıralanırlar. Örneğin metafizik en yüce bilimdir. Alt bilimler üst bilimlere dayanır, burhanlarını onlardan aldığı ilekelerle kurar.

2. Bilimlerde Burhanîlik ve Kesinlik

Bilimler taksiminin ardından şimdi bilimlerin burhanîlik ve kesinlikleri meselesine geçebiliriz. Öncelikle belirtelim ki burhanîlik ve kesinlik, ilişkili olmakla birlikte birbirinden farklı iki terimdir. Teorik ve pratik varlık alanları hakkında yapılacak araştırmalar burhan yöntemine göre yapılabilir. Dolayısıyla başta teorik bilimler olan metafizik, matematik ve fizik, sonra pratik bilimler olan etik, ekonomi ve politikanın hepsi burhanî bilimlerdir. Zira bu varlık cinslerinin sadece burhan yöntemiyle incelemesi ile elde edilenlere *epistêmê* denir. İnceleme burhan yöntemiyle yapılmayacaksa ya cedel ya da safsata ile yapılacaktır. Cedel ya da safsata ile yapılacak inceleme sonucunda elde edilenler ise, yukarıda da belirttiğimiz üzere, *epistêmê* değil *doksa*dır. Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale üçüncü fasılda bunu kanıtlamıştı.

Bilimlerin burhanîliğini açık bir şekilde değerlendirebilmek için burhan türlerini bilmek gerekmektedir. Burhanlar dört cihetten türlere ayrılmaktadır. Varlık ve sebep bilgisini vermesi bakımından burhanlar mutlak burhan, neden burhanı ve varlık burhanı diye üçe, sonuç önermesinin konusunun tümelliği-tikelliği cihetinden tümel burhan ve tikel burhan diye ikiye, sonuç önermesinin yükleminin konusunda bulunup bulunmadığını bildirmesi cihetinden olumlu burhan ve olumsuz burhan diye ikiye ve kanıtlamayı yapma yönü cihetinden ise müstakim burhan ve muhâle ircâ burhan diye ikiye ayrılmaktadır. Görüleceği üzere, dört cihetten dokuz burhan türü vardır. Metafizikte getirilen burhanlar diğer bilimlerde getirilen burhanlardan farklıdır. Metafizikte mutlak burhan, neden burhanı ve müstakim burhan söz konusu değildir. Yani Tanrı'nın varlığına ya da çelişmezlik ilkesinin zorunluluğuna ilişkin olarak bu tür burhanlarla burhan getirmek imkansızdır. Zira metafizikte ele alınan bu ilkeler zaten

ilk ilkelerdir. İlk ilkelere bu tür burhanlarla burhan getirmek bu bilimin konusunun doğası gereği imkansızdır. Metafizikte ancak varlık burhanı ve muhâle ircâ burhan söz konusudur. Diğer bilimlerde ise hem varlık burhanı, sebep burhanı ve mutlak burhan hem de müstakim burhan ve muhâle ircâ burhan ile burhan getirilebilir. Ancak tabii ki bu bilimlerde asıl aranan burhanlar sebep burhanı, mutlak burhan ve müstakim burhandır. Dolayısıyla metafizikte mutlak burhan, sebep burhanı ve müstakim burhan beklemek, Aristoteles'in de dediği gibi, burhanı bilmemek anlamına gelmektedir. İlk ilkeleri inceleyen bir bilimden diğer bilimlerdeki gibi burhan beklemek sadece burhan konusundaki cehaleti ifşa etmek demektir. Filozofun hem varlığı hem de nedeni veren mutlak burhanın ya da sadece nedeni veren burhanın varlık burhanından üstün olduğunu söylerkenki ifadesi metafizik dışındaki bilimler arasında geçerlidir. Yoksa tam tersi bir şekilde hem varlığı hem de nedeni veren bilimlerin kendi nedensiz olan, ancak diğer bütün nedenlilerin kendine dayandığı ilkeleri inceleyen bilimden üstün olması söz konusu değildir.[537] Dolayısıyla teorik ve pratik bilimlerin hepsi de burhanî bilimlerdir. Bazı bilimler diğer bilimleri kapsar. En üst bilimlerdeki burhanî kanıtlama ile alttaki bilimlerdeki burhanî kanıtlamalar farklıdır. Üstteki bilimler burhanın ilkelerini verme anlamında, alttaki bilimler ise üstteki bilimlerden aldıkları ilkelerle meselelerini çözme anlamında burhanîdirler.

Peki bütün bilimlerde kesinlik derecesi aynı mı, yoksa farklı mıdır? Aristoteles'in kesinlik için kullandığı terim *akribês*tir.[538] Kelime modern Yunancada, telaffuz değişiklikleriyle, *akrivis* şeklinde kullanılmaktadır.[539] *Analütika Hüstera*'nın klasik dönem Arapça çevirisinde *akribês* terimi *yakîn* ile karşılanmıştır.[540] Aristoteles sisteminde bilimler burhan yöntemiyle kurulur yani burhanîdir, burhanî olarak elde edilen bilgi de kesindir. Ancak şu da var ki, kendisine burhan getirilemeyen ilkeler kendisine burhan getirilen sonuçlardan daha kesindir ve daha önce gelir. Dolayı-

••••••

537 Bilmekte en önemli olanın nedeni bilmek olduğu ve varlık ile nedenin bilgisini veren bilimin sadece varlık bilgisini veren bilimden daha iyi ve daha önde gelen bir bilim olduğu hakkında bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 14, 79 a 24, s. 92; I, 27, 87 a 31-3, s. 152; *İkinci Çözümlemeler*, 29, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 480, 532.

538 Kelime *akribes* şeklinde de kullanılmaktadır. Her iki kullanım için bkz. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 28.

539 İbrahim Kelağa Ahmet, *Elliniko Lexiko*, 82.

540 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 27, 87 a 31, s. 152; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 532.

sıyla ilkeler söz konusu olduğunda, ilkeler burhanî değildir, ama daha kesindir; ilkelerden burhan getirenler burhanîdir, ancak daha az kesindir. Ancak hem ilkeleri ele alan üst bilimler hem de ilkelere dayanan alt bilimlerin hepsi de burhanî bilimler diye ifade edilmelidir. Üst bilimler burhanın ilkelerini ele alma bakımından, alt bilimler üst bilimlerin ele aldığı ilkelere dayanarak burhan getirme bakımından burhanî iken, kesinlik ise bilime göre ters bir şekilde söz konusu olmaktadır.

Aristoteles bazı bilimlerin diğerlerinden daha kesin olduğunu belirtmekte, bilimlerin kesinlik bakımından farklılık arz ettiğini ve her bilimde aynı derecede kesinlik aramamak gerektiğini söylemektedir:

> Konu edilenin özelliğine uygun şekilde açıklık getirebilirse, yeterince söz edilmiş olacak; çünkü *kesinlik, yapılmış şeylerde aranmaması gerektiği gibi tüm temellendirmelerde aynı şekilde aranmamalı. (...) Söylenenlerin her biri de bu şekilde kabul edilmeli; çünkü her bir cinste ancak doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir; nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir retorikçiden (rêtorikos) burhanlar (apodeiksis) getirmesini istemeye benzer.* Kişi bildiği şeylerde iyi yargıda bulunur, bunlarda iyi bir yargıç olur. O halde bir konuda onda eğitim görmüş olan, genel olarak da çok yönlü eğitim görmüş olan iyi yargıç olur.[541] *Her şeyde matematiğin kesinliğini aramamak gerekir. Matematiksel kesinlik sadece maddesi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda istenmelidir.* Dolayısıyla matematiğin yöntemi, doğa biliminin yöntemi değildir.[542]

Kesinlik bakımından bilimler arasındaki farklılığın nedeni varlık cinslerinin doğalarının farklı olmasıdır. Mesela *Gökyüzü Üzerine*'deki şu pasajı buna örnek gösterebiliriz:

> Evren öyle kesinlikle kurulmuştur ki, ne insan elinden çıkma bir yapıt onunla karşılaştırılabilir ne de bizim gözlerimizle görülen nesneler içinde başka bir nesne. Evrenin onlardan oluştuğu nesnelerden hiçbiri çepeçevre saran cismin doğası kadar düzenlilik ve kesinlik taşımaz.[543]

Bundan dolayı her bilim burhan yöntemini, konu edindiği varlık cinsinin doğasına uygun bir şekilde uygulamalıdır. Diğer bilimlerde metafizikteki kesinliği aramak uygun olmayacaktır.

••••••

541 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1094 b 13-1095 a 2, s. 10-1.

542 Aristoteles, *Metafizik*, II, 3, 995 a 15-8, s. 152.

543 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II, 4, 287 b 14-20, s. 118-9.

Bir bilimin diğer bir bilimden daha kesin olmasının ölçütü ya da ölçütleri nedir? Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi yedinci fasılda şu üç durumda bir bilimin diğerinden daha kesin olacağını belirtmiştir: (i) Şeyin varlığının ve varlığının nedeninin bilgisini veren bilimler, şeyin sadece varlığının bilgisini veren bilimden daha kesindir ve daha önce gelir. (ii) Bir konuya yüklenmeyenin bilimi bir konuya yüklenenin biliminden daha kesindir ve daha önce gelir. (iii) Daha az öğeden oluşan bilim eklemelerden oluşan bilimlerden daha kesindir ve daha önce gelir.[544]

Önce ilk ölçütü ele alalım. Filozofun buradaki ifadesi metafizik dışındaki bilimler için geçerlidir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi, metafizikte mutlak burhanı ve neden burhanını aramak anlamsızdır. Ancak birbirinin altına giren diğer bilimlerde bu böyledir. Varlık burhanı, sebep burhanı ve mutlak burhanı incelediğimiz kısımda da söylediğimiz gibi, bu bilimlerde varlık burhanını değil, mutlak burhanı ve sebep burhanını veren bilim daha üstündür. Themistius şerhinde, Aristoteles'in "Olanı ve nedeni birlikte veren bilimin nedeni değil de sadece olanı veren bilimden daha kesindir" anlamındaki ifadesini, nedenden olanı kanıtlayan, neden olmaksızın olanı kanıtlayan bilim şeklinde ifade etmiştir (*ean hê men ek tou dioti to hoti deiknûê, hê de monon to hoti hôris tou dioti*).[545] Philoponus ise varlık ve nedenin bilgisini beraber veren bilimin sadece varlığın bilgisini veren bilimden daha kesin olması durumuna Ay'ın Dünya'nın gölgesinin üzerine düşmesi dolayısıyla tutulduğunun bilgisini veren bir bilimin, o yönden ışık aldığı için Ay'ın küre biçimli bir gölgeye sahip olduğunun bilgisini veren bilimden daha kesin olacağı örneğini vermektedir. İlkinde hem olan hem de neden bilinmekteyken, diğerinde sadece olan, yani sahip olduğu bazı özelliklerden hareketle küre biçimli olduğu bilinmektedir. Ay'ın farklı şekiller aldığı bu evreler onun küre biçimli olmasının nedeni değildir, aksine Ay küre biçimli olduğu için böylesi şekiller alır. Ay tutulmasında önce gelenden hareketle sonra geleni biliyorken, Ay'ın küre biçimli olmasında, sonra gelenden hareketle önce geleni biliyoruz. Dolayısıyla ilkinin bilgisini veren daha kesin iken diğerinin bilgisini veren daha az kesindir.[546]

••••••

544 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 27, 87 a 31-6, s. 152; *İkinci Çözümlemeler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 532.

545 Themistius, *Themistiou Parafrasis Analütikôn Hüsterôn*, 37.

546 Philioponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.19-34*, 102.

İkinci olarak bir konuya yüklenmeyenin bilimi bir konuya yüklenenin biliminden daha kesin ve daha önce gelendir denmişti. "Bir konuya yüklenmeyenin bilimi" ifadesi, İbn Rüşd'ün de belirttiği üzere, maddeden berî olanın bilimi anlamına gelmektedir. Çünkü madde bilimlerde aldanmanın bilaraz nedenidir.[547] Aristoteles'in bunun için verdiği örnek aritmetiğin harmoniden daha kesin ve önce gelen bir bilim olduğu şeklindedir.[548] Philoponus Aristoteles'in burada kullandığı "bir konuya yüklenen" şeklindeki ifadeden "tümel"in anlaşılmaması gerektiğini, yoksa bu durumda tekilin biliminin tümelin biliminden daha kesin olduğu gibi bir yanlış anlamanın söz konusu olacağını söylemektedir. Aristoteles'in "bir konuya yüklenen" şeklindeki ifadesi duyulur ve maddî olanı, "bir konuya yüklenmeyen" şeklindeki ifadesi ise ma'kûl ve gayrı maddî olanı ifade etmektedir. Themistius da "konuya yüklenen"in "bir konu hakkında, yani duyulur şeyler hakkında" şeklinde, "konuya yüklenmeyen" ifadesini ise "ma'kûl ve tümel hakkında" şeklinde yorumlamıştır.[549] Öyleyse ifadeyi tümelin bilimi tekilin biliminden daha kesindir diye anlamamız uygundur. Nitekim Aristoteles'in aritmetiğin harmoniden daha kesin olduğunu söyleyerek verdiği örnek de bunu anlaşılır kılmaktadır. Geometrinin optik biliminden daha kesin olması da aynı nedenden dolayıdır.[550] Filozofun ikinci şarttaki ifadelerini biraz daha açabilir ve maddeden bağımsız ve hareketsiz olan varlıkları inceleyen metafiziğin diğer bilimlerden daha kesin olduğunu söyleyebiliriz. Yine metafizikten sonra da matematik diğer bilimlerden üstündür.

Üçüncü olarak daha az öğeden oluşan bilimin eklemelerden oluşan bilimlerden daha kesin olduğu ve daha önce geldiği ifade edilmişti. Aristoteles bu duruma örnek olarak aritmetiğin geometriden daha kesin bir bilim olmasını vermiştir. Nitekim aritmetikteki birim, konumu olmayan bir cevher, zât iken, geometrideki nokta, konumu olan bir cevher, zâttır. Dolayısıyla birim, noktaya göre ifade edilecek olursa, yalın iken, nokta daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Aritmetiğin ilkeleri geometrinin ilkelerinden daha yalındır.[551] Themistius bu kısmı daha mutlak ilkelere gereksinim duyanlar ile bitişik ilkelere gereksinim duyanlar şeklinde yorumla-

••••••

547 İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, 108.

548 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 27, 87 a 34-5, s. 152; *İkinci Analitikler*, 47; *Kitâbu'l-Burhân*, 532.

549 Themistius, *Themistiou Parafrasis Analütikôn Hüsterôn*, 37.

550 Philioponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.19-34*, 102.

551 Philioponus, *On Aristotle Posterior Analytics 1.19-34*, 103-4.

mıştır.[552] Bu anlamda yine metafiziğin en kesin bilim olduğunu ifade edebiliriz. Zira metafizik en ilk, en mutlak ve en yalın ilkeleri ele almaktadır.

Analütika Hüstera'daki bu pasajı yorumlama açısından *Metafizik*'teki ilgili pasajları görmek çarpıcı olacaktır. Nitekim Aristoteles'in *Metafizik*'teki bu ifadeleri âdeta *Analütika Hüstera*'daki faslımızın şerhi gibidir. *Analütika Hüstera*'da bilimlerin kesinliğine dair belirtilen üç ölçüt metafiziğin en kesin bilim olduğunu, ardından da matematiğin ve matematiksel bilimlerin kesinliğini ve kesinlik derecelerini göstermek için kaleme alınmış gibidir. Dolayısıyla *Analütika Hüstera*'daki faslı *Metafizik*'teki pasajları göz önünde bulundurarak yeniden düşünürsek mesele daha anlaşılır hale gelir:

> O halde Bilgelik ve bilge kişi hakkında sahip olduğumuz düşüncelerimiz, sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu özellikler içinde, her şeyi bilmenin, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü o, bir anlamda, tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. *Sonra bu şeyler, yani en tümeller, genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilave ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmetik, geometriden daha kesindir. Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa o ölçüde öğreticidir.* Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir. Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya, en çok, en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır (çünkü bilmek için bilmeyi seçen kişi, her şeyden çok en gerçek anlamda bilgiyi seçecektir. *En fazla bilinebilir olanın bilgisi de böyle bir bilgidir.) Şimdi ilk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler.* Her şeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün, herhangi bir tâbi bilimden daha üstün olan bilimdir. Bu amaç, her şeyin iyiliği ve genel olarak doğanın bütününden en yüksek iyi olan şeydir. *Bütün bu ölçütler, sözkonusu adın aynı bilime ait olduğunu göstermektedir. Bunun ilk ilkeler ve nedenleri araştıran bir bilim olması gerekir.* Çünkü iyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.[553]
>
> Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir. Şimdi bu iki niteliğe yalnızca sözünü ettiğimiz bilim sahiptir. Çünkü (i) Tanrı'nın her şeyin

••••••

552 Themistius, *Themistiou Parafrasis Analütikôn Hüsterôn*, 37.

553 Aristoteles, *Metafizik*, I, 2, 982 a 20-982 b 11, s. 82-3.

nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk ilke olduğu düşünülür ve (ii) böyle bir bilim ya yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. *Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludurlar; ancak hiçbiri ondan daha üstün değildir.*[554]

Felsefenin hakikatin bilgisi olarak adlandırılması da doğrudur. Çünkü pratik bilginin amacının eylem olmasına karşılık (çünkü eylem adamları şeylerin nasıl olduğunu inceleseler bile ezelî-ebedî olanı değil, ancak göreli olanı ve şu anda önümüzde bulunanı incelerler), kuramsal bilginin amacı hakikattir. Şimdi nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz ve şeyler arasında bir niteliğe diğerlerinden daha yüksek ölçüde sahip olan şey, kendisinden dolayı bu niteliğin başka şeylere ait olduğu şeydir. (...) *O halde türemiş hakikatlerin nedeni olan şey, en hakikî olan şeydir. Bundan da ezelî-ebedî şeylerin ilkelerinin her zaman en hakikî şeyler olmaları gerektiği sonucu çıkar. Çünkü onlar yalnızca bazen doğru değildirler.) Öte yandan onların varlıklarının nedeni de yoktur; tersine kendileri diğer şeylerin varlığının nedenidirler. Sonuç olarak, bir şey ne kadar varsa, o kadar hakikîdir.*[555]

O halde kıyasın ilkelerini incelemenin de filozofun, yani her türlü cevherin doğasını inceleyen adamın çalışma alanına ait olduğu açıktır. *Şimdi herhangi bir cinsle ilgili olarak en mükemmel bilgiye sahip olan insanın, söz konusu konunun en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Dolayısıyla varlıklar olmak bakımından varlıkları bilen kişinin, bütün varlıkların en kesin ilkelerini ortaya koyma gücüne sahip olması gerekir. Şimdi bu kişi filozofun kendisidir ve bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkansız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması (zira insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler), hem de koşulsuz olması zorunludur. Çünkü herhangi bir varlığı kavramak için sahip olunması zorunlu olan bir ilke, bir başka ilkeye bağlı değildir ve herhangi bir varlığı bilmek için bilinmesi zorunlu olan bir şeye, zorunlu olarak her türlü bilgiden önce sahip olmak gerekir. O halde böyle bir ilke hiç şüphesiz bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır.* Ancak bu ilke hangi ilkedir, şimdi onu belirteceğiz. *Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkansızdır.* (...) *İşte bu ilke, bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır.* Çünkü o yukarıda verdiğimiz tanıma uymaktadır. (...) İşte bundan dolayı her kanıtlama sonunda nihai bir doğru olarak bu ilkeye indirgenir. Çünkü bu ilke, doğası gereği bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır.[556]

•••••

554 Aristoteles, *Metafizik*, I, 2, 983 a 6-13, s. 85.
555 Aristoteles, *Metafizik*, II, 1, 993 b 20-31, s. 146-7.
556 Aristoteles, *Metafizik*, IV, 3, 1005 b 7-34, s. 202.

> (...) *ve bilginin nesneleri mantık bakımından ne kadar önce ve ne kadar basitseler, bilgimiz de o ölçüde kesindir (çünkü kesinlik basitlikten başka bir şey değildir). Bunun sonucu da şudur ki, uzamla ilgisi olmayan bir bilim, uzamı konu alan bir bilimden daha kesindir ve en kesin bilimin hareketsiz varlıkların bilimi olmasına karşılık, hareketi konu alan bilimler arasında en kesin bilim, birinci tür hareketi konu alan bilimdir. Çünkü o en basit harekettir ve bu hareket içinde de tekbiçimli hareket en basit olandır.*[557]

Bilimler taksimini göz önünde bulundurarak *Analütika Hüstera* birinci makale yirmi yedinci faslı *Metafizik*'ten yaptığımız bu alıntılarla birlikte düşündüğümüzde şunları söyleyebiliriz: Felsefe teorik ve pratik felsefe olmak üzere ikiye ayrılır. Poetik bilimler denen sanatlar felsefenin dışında kalır. Felsefenin hem teorik kolları olan metafizik, matematik ve fizik hem de pratik kolları olan etik, ekonomi ve politika bilimlerinin her biri de burhanî bilimlerdir. Zira burhanî olmayan bilim yoktur. Ancak bilimlerin burhanîlik tarzları birbirinden farklıdır. Kesinlik bakımından ise bilimler arasında bir hiyerarşi vardır. En kesin bilim metafiziktir. Sonra matematik, sonra da fizik gelir. Felsefenin teorik kısmı pratik kısmından daha üstündür. Pratik felsefenin bölümleri de burhanî ve kesin bilimlerdir. Aristoteles teorik felsefenin pratik felsefeden üstün olduğunu belirtmiş, pratik felsefenin kesinliğine ilişkin çok net ifadeler kullanmamıştır. Bilimler arasındaki kesinlik ve üstünlük derecelendirmeleri bilimlerin ele aldıkları konuların doğaları ve üstünlüklerine göredir. Özellikle doğa biliminde elde edilecek yeni tecrübeler ile ilkelerin yenilenmesi ve bilimlerin yeniden kurulması her zaman için mümkündür. Nitekim Aristoteles bu bilimlere ilişkin olan eserlerinde bunları ifade etmiştir. Filozofun doğa bilimlerine ilişkin olarak ortaya koyduğu bazı açıklamaların sonraki dönemlerde yanlış olduğunun ortaya çıkması bu bilimlerin burhanî olmadığı ve kesinlik taşımadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira burhan yöntemi mevcut tecrübelerle elde edilmiş ilkelerden hareketle kurulmuş olan bilimlerin ileride elde edilecek tecrübe verileriyle yenilenmesi gerektiğini de şart koşmaktadır. Aristoteles'in doğa bilimine ilişkin olarak ortaya koyduğu bilgiler eksik ve yanlıştır. Filozofun konuyu ele alış tarzı bugüne göre çok yüzeyseldir. Bu bilimlerin bugün geldiği noktanın ne kadar farklı olduğunu biliyoruz. Ancak şunu da söylemeliyiz ki, yaşadığı dönemin şartları içerisinde, bütün bir varlığı kuşatan ve elde ettiği tecrübeleri vaz ettiği yöntem uyarınca inceden inceye işleyebilen çok az insan vardır.

••••••

557 Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 3, 1078 a 9-14, s. 538.

III. Tanım

Analütika Hüstera'nın ikinci makalesi nelik bilgisini, yani mahiyetin bilgisini veren tanımın araştırılmasına hasredilmiştir. Aristoteles'in tanımı ayrı bir makalede inceleme nedeni tanımın diğer bilgi türleri ile ilişkili olmakla birlikte bazı açılardan onlardan farklı olmasıdır. Dört tür araştırma ve dört tür araştırma sonucunda dört tür bilgi elde edilir. Bu dört tür bilgiden biri de nelik bilgisidir. Tanım, nelik bilgisinin adıdır. Tanım burhanda tez olarak karşımıza çıkabilir. Diğer cihetten tanımın parçaları burhanla elde edilir. Tanımlardan bazıları burhanın bir sonucu, bazıları yarı bir burhandır. Burhanla kanıtladığımız şeyler yüklemlerdir. Cins ve faslın birleşmesiyle oluşan tanım bileşimi zatî yüklemlerdendir. Tanım *Topika*'da dört yüklem türünden biri olarak sayılır. Tamamına burhan getirilemese de tanımın iki parçasının her biri burhanla elde edilebilir. Bu ve benzeri nedenlerden ötürü tanım burhanla aynı kitapta ancak ayrı makalede incelenir.

Tanım araştırması ilk defa hangi filozof tarafından yapılmış olabilir? Bilimlere dair eserlerinde ilgili bilimlerin meselelelerini öncekilerin diyalektik (cedelî) tartışmalarıyla açığa çıkaran Aristoteles'in eskilerin tecrübelerinden en az yararlandığı alan mantıktır. Aristoteles'in genel olarak mantık bilimi, özel olarak da tanım araştırması ile ilgili olarak atıfta bulunduğu filozofların başında Sokrates (ö. MÖ 399) gelir. Buna göre Sokrates burhanî kıyası da tanımı da ortaya koymaya çalışan nadir filozoflardandır. Yine Demokritos (ö. MÖ 370) ve Pisagorcuların da nelik bilgisini araştırmaya yönelik bazı teşebbüsleri olmuştur:

> Sokrates ise ahlakî erdemlerin incelenmesi ile meşgul olmuş ve onlarla ilgili olarak tümel tanımlar (*horizestai katholou*) araştırmaya çalışan ilk kişi olmuştur. Çünkü doğa filozofları içinde sadece Demokritos –o da çok küçük ölçüde– bu yöntemi ele almış, o da yalnızca sıcaklık ve soğukluk ile ilgili bir tanım vermeye çalışmıştır. Ondan önce Phytagorasçılar tanımlarını sayılara geri götürdükleri az sayıdaki bazı şeylere dair (örneğin fırsat, adalet ve evliliğin neliğine (*ti esti*) dair) bu doğrultuda bazı teşebbüslerde bulunmuşlardı. Sokrates haklı olarak neliği, mahiyeti aramaktaydı. Çünkü o kıyas yapmayı (*süllogizestai*) araştırıyordu. Kıyasın ilkesi ise nelik-mahiyettir (*arkhê de tôn süllogismôn to ti estin*). Bu zamanda diyalektik nelik bilgisi olmaksızın karşıtları inceleyebileceği ve karşıtları ele alan bilimin bir ve aynı bilim olup olmadığını belirleyebileceği ölçüde gelişmiş değildi. Çünkü haklı olarak Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tümel tanım –ki bunların her ikisi de bilimin, bilginin ilkesidirler–. Ancak

> Sokrates ne tümellere, ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdiler ve onların idealar olarak adlandırdıkları şeyler işte bu şeylerdir. Onlar aşağı yukarı bir aynı akıl yürütmenin sonucu olarak tümel olarak tasdik edilen her şeyi idealar olarak kabul etmeye yöneldiler. Bu adeta şeyleri saymak isteyen birinin, onların sayısı çok az olduğu için onları sayamayacağına inandığından bu sayma işini yapmak üzere onların sayısını çoğaltmasına benzemektedir.[558]

Bu, Aristoteles'in kendi terimleri üzerinden yaptığı bir felsefe tarihi okuması ve bir Sokrates okumasıdır. Sokrates ahlakî melekelerin ne olduklarını araştırmaktaydı. Ancak o, tanımın ne olduğu ve nasıl elde edileceğine dair belirli bir yöntem ortaya koymamıştı. Tanım araştırmasına yönelik ayrıntılı çözümleme Aristoteles tarafından *Topika*, *Metafizik* ve özellikle de *Analütika Hüstera*'da yapılmıştır. Sokrates, Aristoteles'in ayrıntılı incelemesinin uzak bir habercisi olabilir. O, ahlakî faziletleri tanımlamaya ve sınırlandırmaya çalışarak Sofistlerden farklı bir perspektif ortaya koymuştur. Sokrates tanımlamaya çalışmış ancak tanımlamanın nasıl yapılacağını araştırmamıştır. Fârâbî ise felsefî yöntemle ilgili olarak Sokrates'ten ziyade Platon'u anımsar.[559] Ancak Aristoteles yöntem araştırması bağlamında Platon'u ciddi anlamda eleştirirken hem tümevarım hem kıyas hem de nelik araştırmasına dair önemli adımlar atan kişi olarak Sokrates'i işaret etmektedir. Nitekim Sokrates'ten sonra gelen Platon ve Platoncular tümel olanı tekil olandan ayırmışlar ve idealara ayrı ontolojik bir değer biçmişlerdir. İdeaları tümeller olarak ortaya koyan filozofların aynı nesnede bu kadar farklı doğaları birleştirmelerinin nedeni, onların ideaları duyusal şeylere özdeş cevherler yapmalarıydı. Onlar duyularda tekillerin sürekli bir akış içinde olduğunu ve hiçbirinin kararlı olmadığını, buna karşılık tümellerin bu tekil varlıkların dışında bulunduğunu ve onlardan farklı bir şey olduğunu düşünmekteydiler. Sokrates ise tümeli tekil olanlardan ayırmamış, ayırmamakla da doğru yapmıştır.[560]

Bu kısa tarihî değerlendirmenin ardından tanım araştırmasına geçebiliriz. Öncelikle tanımı tanımlayacağız. Ardından bir bütün olduğunu düşündüğümüz için tanımın yapısını analiz edeceğiz. Devamında tanımın burhanla elde edilmesini ve tanım-burhan ilişkisini, tanımın elde

••••••

558 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 246-7; *Metafizik*, XIII, 4, 1078 b 18-36, s. 540-1.
559 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 87; *el-Hatâbe*, 22.
560 Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 9, 1086 a 37-1086 b 10, s. 575.

edilmesinde kullanılması muhtemel bazı yöntemleri, tanımlanamazları ve tanımın tekliği meselesini inceleyerek Aristoteles'in tanım teorisini ortaya koymaya çalışacağız.

A. Tanımın Tanımı

Tanım için Aristoteles daha ziyade *horismos*[561] bazen ise *horos*[562] kelimelerini kullanmaktadır. Bazen hem *horismos* hem *horos* için Arapçada karşılık olarak *hadd* kullanılırken,[563] bazen sadece *horismos* için hem *hadd* hem *tahdîd*,[564] yine sadece *horos* için de hem *hadd* hem *tahdîd* kelimelerinin kullanılabildiğini görüyoruz.[565] Kısacası *horismos* ve *horos*[566] da *hadd* ya da *tahdîd* ile karşılanabilmektedir. *Hadd* sınır, *tahdîd* ise sınırlandırma anlamına gelmektedir. *Horizô* fiili "bir şeyi bir şeyden ayırmak", "sınırlamak" anlamına delalet etmektedir.[567] *Horismos* ve *hadd* terimi Türkçede "tanım" ile karşılanmaktadır. "Tanım" kelimesi "tanımak" fiilinin kökü olan "tanı"dan türetilmiş olsa gerektir.

Aristoteles *horismos*un yani tanımın tanımını farklı bağlamlarda *Analütika Hüstera*, *Topika* ve *Metafizik* adlı eserlerinde yapmaktadır. *Analütika Hüstera*'da "Madem tanım neliğe ait bir sözdür (*Horismos d' epeidê legetai einai logos tou ti esti: el-hadd bi-mâ yukâl innehû kavlu mâ hüve*)",[568] *Topika*'da "Tanım, şeyin mahiyetine delalet eden sözdür (*Esti d' horos men logos ho to ti ên einai sêmainôn: fe'l-hadd hüve'l-kavlu'd-dâll alâ mâhiyyeti'ş-şey*)"[569] ve "Tanım bir varlığın ne olduğuna delalet eden

••••••

561 Aristoteles bu kelimeyi yoğun olarak kullanmaktadır. Örnek için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 7, 92 b 28, s. 198; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 571.

562 Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 93 b 33-4, s. 206; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 578.

563 *Horismos*'un Arapçası için bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, II, 7, 92 b 27, s. 571. *Horos*un Arapçası için bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, II, 10, 93 b 38-94 a 1, s. 578.

564 Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, II, 10, 94 a 8-9, s. 579.

565 *Horos*un *hadd* ile karşılanmasına örnek için bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, II, 10, 94 a 1, s. 578. *Horos*un *tahdîd* ile karşılanmasına örnek için bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Cedel*, VII, 3, s. 842.

566 Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 158. *Horos* için bkz. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 499.

567 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 497-8.

568 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 93 b 29-30, s. 206; *İkinci Çözümlemeler*, 62; *Kitâbu'l-Burhân*, 578.

569 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), I, 5, s. 261; *Topikler*, 8; *Kitâbu'l-Cedel*, 642.

söz olduğunda (...)",[570] *Metafizik*'te "Bir şeyin en mükemmel bilgisi, onun ne olduğunun, neliğinin (*ti estin*) bilgisidir, yoksa nicelik veya nitelik veya doğal etkinlik veya edilgenliğinin bilgisi değildir. Ayrıca bütün durumlarda da her şeyin –hatta kanıtlanması mümkün olan şeylerin– bilgisinin, ancak o şeyin ne olduğunu bildiğimizde ortaya çıktığını düşünürüz"[571] gibi ifadelerle karşılaşmaktayız. Buna göre tanımın tanımı (*horos horou*)[572] "şeyin neliğine, mahiyetine delalet eden söz" şeklinde ifade edilebilir.

B. Tanımın Yapısı

Tanımın yapısından kastımız, yukarıda burhanın yapısını incelediğimiz başlıkta da ortaya konulduğu gibi, bir bütün olan tanımı oluşturan parçalardır. Tanımın yapısının incelenmesi filozofun tanım teorisinin anlaşılması açısından önemli olmakla birlikte, onun tanım teorisinin sonraki mantık geleneğindeki takibinin görülmesi açısından da yararlı olacaktır. Bununla birlikte yine tanımın yapısına dair yapacağımız tasvir *Analütika Hüstera*'nın ikinci makalesinde ele alınan tanım konusunun önceki üç kitap olan *Katêgoriai*, *Peri Hermêneias* ve *Analütika Protera* ile olan bağlantılarını da gösterme amacını taşımaktadır.

Burhandaki öncül ve sonuç önermelerinden her birinin hem konusu hem de yükleminin bir kategorinin altına girdiğini belirtmiştik. Aynı şey tanım için de söz konusudur. Tanımın içerisinde bulunduğu bileşimin hem tanımlanan kısmı hem de tanımlayan, yani tanım kısmı kategorilerden müteşekkildir. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi, kategoriler bir cevher ve dokuz arazdan oluşmakta ve hem cevher hem de arazlar birinci-tekil ve ikinci-tümel şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Tekil cevherler ve bunlara yüklenen tekil arazlar felsefe-bilimin dışında kalmaktadır. Ancak felsefe-bilimin söz konusu olduğu tümel cevher ve tümel arazların elde edilmesi için tekillerin tecrübe edilmesi zorunludur. Filozof felsefede sö-

••••••

Burada geçen *horos*un fasıl, yani ayrım anlamında kullanıldığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Ayrım, türü cinsin içerisinden ayıran kısımdır. Bu anlamda tanımın cins ve ayrımdan oluştuğunu bilmekle birlikte kısaca ayrımın da tanımı ifade için kullanılabileceğini düşünmek yanlış olmaz.

570 Aristoteles, *Topikler*, VII, 4, s. 228.

571 Aristoteles, *Metafizik*, III, 2, 996 b 17-21, s. 159.

572 Burada geçen *horos horou*, "tanımın tanımı" anlamına gelmektedir. Kitabın klasik dönem Arapça çevirisinde bu ifade "tanımlardan biri" anlamına gelecek şekilde çevrilmiştir. Ancak *ahadü'l-hudûd*un *haddü'l-hudûd* şeklinde çevrilmiş olması da muhtemeldir; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 93 b 38, s. 206; *İkinci Çözümlemeler*, 63; *Kitâbu'l-Burhân*, 578.

zün (*logos*) ancak tümelin sözü olduğunu[573] ve tanımın ancak türün ve tümelin tanımı olduğunu söylemiştir (*tou gar katholou kai tou eidous ho horismos*).[574] Öyleyse burhanda olduğu gibi tanımda da eldeki parçaların tümel olması gerektiği ve tanımın da tümel cevher ve tümel arazdan oluşacağı açıktır.

Tanımda tanımlanan kısım ve tanımlayan kısımları tümel cevher ve tümel araz olmaları bakımından incelemek gerekmektedir. Acaba tanımın bulunduğu bileşimin ilki olan tanımlanan tümel araz olabilir mi? Tümel arazlara yükleme yapılıp arazlar da tanımlanabilir mi yoksa sadece cevherlere mi yükleme yapılır ve sadece cevherler mi tanımlanabilir? Aristoteles asıl ve birinci anlamda cevherin konu olabileceğini, arazın konu olamayacağını ifade etmekteydi. Normalde arazlar yüklem kabul etmezler.[575] Öyleyse bu durumda bizler arazları konu gibi alıp onun yüklemlerini arayamayacak mıyız? Örneğin ahlak biliminde tanımlanan erdemlerden ve erdemsizliklerden her biri insan cevherinin taşıdığı arazlar oldukları için tanımlanamayacak mıdır? Yukarıda bilginin bir nitelik kategorisine girdiğini, nitelik kategorisinin araz olduğunu, ancak yine de konu olabileceğini ve tanımlanabileceğini ifade etmiştik. Aristoteles bazen neliğin ve cevherin tanımı olabileceğini söylerken,[576] bazen ise cevher olmayanların ve var olmayanların da tanımlarının olabileceğini ifade etmiştir.[577] Bu ifadeler birbiriyle çelişmemektedir. Filozof bunları farklı bağlamlarda söylemiştir. Onun bu konudaki kapsayıcı ifadeleri ile *Metafizik*'te karşılaşmaktayız. Zira Aristoteles ilk olarak (*prôtôs*) ve mutlak olarak (*haplôs*) cevherin neliğinin ve tanımının olabileceğini, arazın ise ancak ekleme ile yapılan ve ilk olarak mutlak anlamda olmadan neliklerinin ve tanımlarının olabileceğini açıkça ifade etmişti.[578] Arazlara yapılan bu ikinci anlamdaki yükleme doğaya aykırı yükleme şeklinde anlaşılmamalıdır. Öyleyse anlıyoruz ki, tanımın bulunduğu bileşimde de tanımlanan ve tanımlayan kısımlardaki her bir parça bir kategoriye girer ve bunlar tümel cevher ve arazlardır.

••••••

573 Aristoteles, *Metafizik*, VII, 10, 1035 b 37-40, s. 346.

574 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 140; *Metafizik*, VII, 11, 1036 a 28-31, s. 349.

575 Araza arazın yüklenmesi ile ilgili bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 4, 1007 a 30-1007 b 18, s. 208-10; V, 7, 1017 a 7-23, s. 251-2 ve dipnot 2; *Analütika Hüstera*, I, 83 a 2-24, s. 118-20; *İkinci Çözümlemeler*, 37.

576 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 30-1, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

577 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 7, 92 b 29-30, s. 198; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 571.

578 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 125-7; *Metafizik*, VII, 4, 1030 a 21-1030 b 6, s. 317-8; 5, 1031 a 1-14, s. 320-1.

Şimdi sonraki dönemlerde beş tümel şeklindeki meşhur adıyla ele alınan tümelleri inceleyebiliriz. Böylelikle önce konu olan türü ve türe yüklenen dört yüklemi görmüş, ardından da tanımdaki yüklemin yapısını oluşturan iki özel tümeli anlamış oluruz. Burhanî kıyasta olduğu gibi tanımda da var olduğu bilinen ya da kabul edilen bir türün yüklemleri araştırılmaktadır. Burada türün mutlak anlamda tümel cevher olduğunu, ancak ikinci derecede tümel arazların da tür olabileceği şeklinde bir yorum yapabiliriz. Nitekim Aristoteles cinsin türle aynı taksime girmesi gerektiğini, tür cevherse cinsin de cevher, tür bir nitelikse cinsin de bir nitelik olması, yani tür araz ise cinsinde bir araz olması gerektiğini söylemiştir.[579]

Peki tanım dediğimiz yüklem nelerden oluşmaktadır? Aristoteles yüklemleri zatî olanlar ve zatî olmayanlar şeklinde ikiye ayırmış, ardından zatî yüklemleri bulundukları şeyin neliğinde bulunanlar ve şeyin neliğini bildiren sözde bulunanlar şeklinde ikiye ayırmıştı.[580] Burhanlar ve tanımlar zatî yüklemlerin araştırılıp elde edilmesiyle yapılabilmektedir. Zatî olmayan yüklemler, yani sonraki dönemdeki meşhur ifadesiyle, araz-ı âmm – ister tümel ister tekil olsun– felsefe-bilimin dışında kalmaktadır. Aristoteles başka bir yerde her öncülün ve her meselenin ya cins (*genos*) ya hâssa (*idion*) ya da araz (*sümbebêkos*) olduğunu söylemektedir.[581] Ardından filozof ayrımın (*diaforos: fasl*), yani faslın cinsle beraber tertip edildiğini ve hâssanın ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Buna göre birinci hâssa şeyin mahiyetine delalet ederken, diğeri böyle değildir. Aristoteles'in hâssayı ikiye ayırdığı, mahiyeti bildiren hâssanın *horos* (*hadd*) olduğunu, mahiyeti bildirmeyenin ise genel bir isimle isimlendirilebileceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Öyleyse filozofun bahsettiği mahiyeti bildiren hâssayı biz fasıl olarak yorumlayabiliriz. Buradaki *horos*u *diaforos*, yani fasıl olarak anlayabiliriz. Böylelikle dört tür yüklemin olduğu görülecektir. Bunlar *horos*, hâssa, cins ve arazdır.[582] Filozof başka bir yerde de arazı esas alarak bir taksim yapmış ve arazları zatî ve zatî olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır.[583]

•••••

579 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), IV, 1, s. 310; *Topikler*, 90-1; *Kitâbu'l-Cedel*, 724.

580 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 35-9, s. 42-3; *İkinci Çözümlemeler*, 15; *Kitâbu'l-Burhân*, 442. "Zatî olmayanlar" terimini biz ekledik.

581 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), I, 4, s. 260; *Topikler*, 7; *Kitâbu'l-Cedel*, 640.

582 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), I, 4, s. 260-1; *Topikler*, 7-8; *Kitâbu'l-Cedel*, 640.

583 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 22, 83 b 19-21, s. 124; *İkinci Çözümlemeler*, 38; *Kitâbu'l-Burhân*, 511.

Aristoteles'in bu ifadeleri sonraki dönem mantık geleneğindeki anlatım tarzlarına alışkın bir zihne biraz farklı gelebilir. Aristoteles'in anlatılarını birbirine bağlayarak ifade etmeye çalışalım. Burada Aristoteles'in bahsettiği dört yüklemden cins, cevher kategorisine girmekte ve tümel cevher, yani ikinci cevher olmaktadır. Diğer üç yüklemin üçü de araz kategorisine girmektedir, tekil araz felsefenin dışında kaldığı için bunların her birinin tümel araz olduğunu söylememiz mümkündür. Tümel araz olan bu üç yüklemi filozofumuz öncelikle hâssa ve araz diye ikiye ayırmaktadır. Ardından hâssayı mahiyeti veren ve vermeyen hâssa şeklinde ikiye ayırmakta ve mahiyeti veren için tanım anlamına gelen *horos* terimini kullanmaktadır. Filozofun bu ayrımı *horos* olan ve *horos* olmayan hâssanın araz olmadığı şeklinde bir yanlış anlamaya neden olmamalıdır. Hâssalar da arazdır, onlara rolleri itibariyle farklı isimler verilmiştir. Mahiyeti veren *horos* olan hâssa, yani ayrım, türe has olan ve türü içerisinde bulunduğu cinsteki diğer türlerden ayıran bir arazdır, mahiyeti vermeyen hâssa ise türün kendisine has olan ama fasıldan sonra gelen arazdır. Aristoteles'in arazları zatî ve zatî olmayan şeklinde ikiye ayırdığını görmüştük. Zatî olan araz ifadesi hâssa ile aynı manaya delalet etmektedir. Zatî olmayan ve özel bir terimle ifade edilmeyen araz ise yine bir türe söylenmekte, yüklenmekte, ancak yüklendiği türün ne mahiyetini vermekte ne de o türe has olmaktadır. Aristoteles'in farklı yerlerde ayrım, fasıl anlamına gelen *diafora* lafzı yerine, burada "sınırlayan", "tanımlayan" gibi anlamlara gelen *horos* kelimesini kullanması da anlaşılırdır; zira fasıl olmadan tanım yapılamamaktadır.

Özetle, hem burhanda hem de tanımda hem konu hem de yüklemlerin her biri tekil-birinci cevher ve tekil-birinci arazlardan elde edilmiş olan tümel-ikinci cevher ve tümel-ikinci arazlardır. Hem burhan hem de tanımda konu olan türdür, tür asıl anlamda cevherdir, ikincil anlamda araz da tür olabilir. Türe dört tane yüklem yüklenir. Bunlar cins, fasıl, hâssa ve arazdır. Cins de ikincil cevherdir ve türe yüklenir. Hâssa, fasıl ve arazın her biri de arazdır. Filozof bazen hâssayı ikiye ayırmakta ve bunlarla faslı ve hâssayı kastetmektedir, bazen ise arazı ikiye ayırmakta ve zatî araz ile arazı kastetmektedir. Yalın bir şekilde ifade ettiği araz ise bildiğimiz genel arazdır. Genel araz felsefenin dışında kalır, ne burhanda ne de tanımda araştırılmaz.

Şimdi tanımı oluşturan bu tümel cevher ve tümel arazları daha yakından görebilir ve onları daha özel terimlerle ele alabiliriz. *Horos*un, yani

tanımın bulunduğu bileşimin biri tanımlanan (*horizomenos: mahdûd*)[584] diğeri tanımlayan (*horismos*) olmak üzere iki bölümden oluştuğunu, tanımlanan kısmın tür (*eidos*), tanımlayan kısmın ise fasıl (*diaforos*) ve cins (*genos*) olduğunu görmekteyiz. Aristoteles'in "Tanım cins ve ayrımlardan oluştuğunda (*epeidê ho horismos ek genous kai diaforôn*)"[585] şeklindeki ifadesinden tanımın cins ve fasıldan oluştuğunu anlıyoruz. Daha açık bir ifade ise şöyle:

> Çünkü şayet tanım (*horos: tahdîd*), şeyin ne olduğuna delalet eden söz ise ve tanımda yüklenen şeylerin sadece bunların, şeye, o nedir yoluyla yüklenmeleri gerekiyor ise, ve cinsler (*genê: ecnâs*) ve fasıllar (*diaforai: fusûl*) o nedir yoluyla yüklenenler ise, o zaman açıktır ki –şayet kişi sadece, şeye o nedir yoluyla yüklenen bu şeyi almışsa o zaman– bunun kendisi hakkında olduğu söz kesinlikle bir tanımdır. Çünkü şeyin tanımının bundan başka olması mümkün değildir. Zira bundan başka bir şey bir şeye o nedir yoluyla yüklenmez.[586]

Tanım cümlesinde tanımlayan kısmında olan ayrım, cinsin sıfatı olmakta ve cinsle birlikte tanım yüklemini oluşturmaktadır. Örneğin "iki ayaklı canlı" ifadesindeki "iki ayaklı" ayrımı, "canlı" ise cinsi oluşturmaktadır.[587] Ayrıca burhanda olduğu gibi tanımın parçaları da zorunludur.[588] Aristoteles yakın cins (*engütatos genos: cins akrab*),[589] cinsle beraber olan fasıl (*diafora meta tou genous: fasl me'a cinsihî*)[590] terimlerini de kullanmıştır.

Aristoteles'e göre konuların ve yüklemlerin hepsinin, burhanda da tanımda da konu olan tür, burhanda yüklem olan zatî arazlar ve tanımda yüklemi oluşturan cins ve faslın bir kategoriye girmekte olduğunu söy-

•••••

584 "Tanımlanan" için *horizomenos* kullanılmaktadır; bkz. Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VI, 1, s. 358; *Kitâbu'l-Cedel*, 789. *Hôrismenos* da aynı anlamdadır; bkz. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 802.

585 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), I, 8, s. 265-6; *Topikler*, 15; *Kitâbu'l-Cedel*, 649.

586 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VII, 3, s. 393; *Topikler*, 223; *Kitâbu'l-Cedel*, 842.

587 Aristoteles, *Metafizik*, VII, 12, 1038 a 3-4, s. 355.

588 Aristoteles, *Tôn Meta Ta Füsika*, 149; *Metafizik*, VII, 15, 1039 b 32-3, s. 363-4.

589 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VI, 5, s. 368; *Topikler*, 183; *Kitâbu'l-Cedel*, 804.

590 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VI, 6, s. 369; *Topikler*, 185; *Kitâbu'l-Cedel*, 805.

leyebiliriz. Filozof *Topika*'da fasıl, cins, hâssa ve araz şeklinde sıraladığı yüklemlerin her birinin bir kategoriye girdiğini açıkça dile getirmiştir:

> Bu dediklerimizden sonra sözünü ettiğimiz dört yüklemin içinde bulunduğu kategorilerin cinslerini tayin etmek gerekmektedir. Bu kategorilerin sayısı ondur: Nelik (*ti esti: mâ hüve'ş-şey*), kaç, nasıl, görelik, nerede, ne zaman, durum, sahiplik, fiil ve infial. Araz, cins, hâssa ve tanım (*horismos: hadd*) bu kategorilerden birinde olacaktır. Çünkü bunlar yoluyla olan bütün öncüller ya neliği ya nasılı ya kaçı ya da diğer kategorilerden birini ifade eder. Bunlardan açıktır ki, neliği gösteren kişi ya cevheri ya nasılı ya da diğer kategorilerden birini gösterir. Birinin karşısına bir insan konulup bu kişi karşısına konulanın insan ya da canlı olduğunu söylendiğinde, bu kişi neliği söyler (*ti esti legei: fe-innemâ yekûlu mâ hüve*) ya da cevheri gösterir (*ousian sêmainei: innemâ yedüllü 'ale'l-cevher*), karşısına beyaz bir renk konulduğunda, karşısına konulanın beyaz ya da renk olduğunu söylediğinde ise bu kişi neliği söyler ve nasılı gösterir. Benzer bir şekilde karşısına bir dirsek uzunluk konulduğunda, karşısına konulanın bir dirsek uzunluk olduğunu söylediğinde, kaçı gösterir. Benzeri diğer kategoriler hakkında da geçerlidir: Bunlardan her biri için şayet onun kendisi ve onun hakkında cins söylenirse neliği gösterilir. Her biri hakkında neliği göstermezse ya kaçı ya nasılı ya da diğer kategorilerden birini gösterir.[591]

Yüklenme ve yükleme bağlamında konu ve yüklemlerin ve doğal olarak tanımın parçalarının da kategorilerden birine girdiğini, beş tümelin her birinin tümel cevher ve tümel araz olduğunu, türün ve cinsin daha ziyade tümel cevher, ayrım, hâssa ve genel arazın da tümel arazlar olduğunu, tanımdaki yüklemin fasıl ve cinsten oluştuğunu ve birlikte sıfat tamlaması şeklinde türe yüklendiğini görmüş olduk. Şimdi ise tanım cümlesinin bir önerme olup olamayacağını, tanımda olumlama ve olumsuzlamanın, doğruluk ve yanlışlığın söz konusu olup olmadığını görelim.

Yukarıda da anlattığımız üzere, kategoriler telif edilmeden düşünüldüğünde ya da söylendiğinde bir birleştirme ve ayırma olmadığından bir doğruluk ya da yanlışlık da söz konusu değildi. Aristoteles *apofansisi*, hükmü zihnin kategorileri birbirleriyle telif ederek elde ettiğini, bunun dil ile ifadesinin ise önerme anlamında *logos apofantikos*, yani hüküm bildiren söz olduğunu söylemekteydi. Tanım da bir bileşimdir. İçerisinde tanımın bulunduğu bileşim ile tanım bileşimini birbirine karıştırmamak gerekir. İçerisinde tanımın bulunduğu bileşimde konuyu tanımlanan, yüklemi ise

•••••

591 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), I, 9, s. 266; *Topikler*, 16; *Kitâbu'l-Cedel*, 650.

tanımlayan ya da tanım şeklinde ifade ediyoruz. Bu durumda şu soruyu sorabiliriz: Acaba tanım bir önerme midir? Yoksa tanım bir önerme değil de bir önermenin bir parçası, yani yüklemi midir?

Aristoteles'e göre tanım bir önerme değildir. Zira önermede bir şeyin bir şeye yüklenmesi söz konusu iken tanımda bu böyle değildir. Aristoteles *Analütika Hüstera*'da her burhanî kıyasta bir şeyde bir şeyin bulunup bulunmadığının kanıtlandığını, ancak tanımda bir şeyin bir şeye yüklenmesinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Zira olanın ne olduğunu göstermekle olanın olduğunu göstermek birbirinden farklıdır.[592] Dolayısıyla tanımın parçaları birbirine yüklenmez, tanım bir önerme değildir. Ancak tanım bir yüklemdir ve yüklendiği şeyle oluşturduğu bileşim bir önermedir. Tanımda bir şey bir şeye yüklenmez denirken kastedilen tanımda tasdiğin, yani olumlama ya da olumsuzlamanın söz konusu olmadığıdır. Tanım cins ile faslın bileşiminden oluşur ve hüküm bildirmezken, tanım bileşimi türe yüklendiğinde bir hüküm söz konusu olur. Yani tanımın tanımlanana yüklenmesinden oluşan bileşim bir önermedir, yoksa tanım değil. Öncülün, kıyasın kurucu parçaları olan önermeye, önermenin de bir kıyasın parçası olmamış olan hüküm bildiren söze dendiğini hatırlayarak İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân*'da konu ile ilgili açıklamalarına yer verebiliriz. İbn Sînâ tanımın öncülden farklı olduğunu, ancak tanımın da öncül biçiminde söylendiğini belirtmektedir. Örneğin "Birlik, kaçlıkla bölünmeyendir" cümlesinde birlik tanımlanmıştır. Burada amaç birlik üzerine bir yüklemin tasdik edilmesi, birliğin şöyle ya da böyle olduğunun bildirilmesi değildir, aksine birlik isminin ve birlik zatının anlamının tasavvur edilmesidir. Ancak tanım da öncül gibi aktarılır, tanımı öncülden farklı bir şekilde aktarmak mümkün değildir. Tanım tasavvurun, öncül ise tasdiğin ifadesidir. Öncülde olumlama ya da olumsuzlama söz konusuyken tanımda bunlar söz konusu değildir.[593]

Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'da tanımla burhan arasındaki ilişkiyi ele aldığı pasajları aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağız, ancak burada tanımın yapısının burhanî kıyasla bir ilişkisinin olup olmadığına kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Tanım bir burhan değildir, ancak bazı tanımlar

•••••

592 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 33-91 a 1, s. 182-4; *İkinci Çözümlemeler*, 55-6; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

593 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, I, 12, 103, s. 58-9.

burhanın lafzî değişikliklerle ifade edilmesinden ibarettir, bazı tanımlar ise burhanın sonucudur.[594]

C. Tanım-Burhan İlişkisi ve Tanım Elde Etme Yöntemi Olarak Burhan

Aristoteles burhana göre tanımın durumunun nasıl değerlendirilmesi gerektiğini,[595] yani tanım ile burhan arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğini ayrıntılı olarak ele almıştır. Tanım ile burhan aynı şey olmamakla birlikte birbirlerinden bağımsız da değildirler. Aristoteles *Analütika Hüstera* ikinci makale özellikle birinci fasılda ve devamında dört tür araştırma ve bu dört tür araştırma neticesinde elde edilen dört tür bilgiden bahsetmiş ve neliğin bilgisini veren tanımın diğer üçünden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Hemen ardından ise büyük filozof, tanımın ne olduğunu ve nasıl elde edileceğini açıklamadan önce tanım ile burhan arasındaki ilişkiye dair bazı güçlükleri cedelî yöntemle ortaya atıp ardından çözmektedir. İkinci makalenin neredeyse yarısının tanım ile burhan arasındaki bu anlaşılması zor ilişkinin ortaya konulup çözümlenmesine ayrıldığı söylenebilir. Şimdi önce güçlükleri, sonra çözümleri görelim. Güçlükler şöyle ifade ediliyor:

> Aynı şey aynı bakımdan burhanla ve tanımla bilinir mi yoksa bu imkansız mıdır?[596] Demek ki burhanı olan her şeyin tanımı yok, bu açık. Ya sonra? Acaba tanımı olan her şeyin burhanı var mıdır, yoksa yok mudur?[597] Fakat tanım ile burhan tamamen aynı değilse de kısmen aynı mı, yoksa tanımı olanın burhanı olmadığı için bu imkansız mıdır?[598] Neliğin bir kıyası ve burhanı var mıdır, yoksa deminki sözün varsaydığı gibi yok mudur?[599] Tanım nedir? Neliğin bir şekilde burhanı ve tanımı var mıdır, yoksa hiçbir şekilde yok mudur?[600]

••••••

594 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 94 a 11-4, s. 208; *İkinci Çözümlemeler*, 63; *Kitâbu'l-Burhân*, 579.

595 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 94 a 18-9, s. 208; *İkinci Çözümlemeler*, 63; *Kitâbu'l-Burhân*, 579.

596 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 3-4, s. 180; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 555.

597 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 18-9, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 556.

598 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 28-30, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

599 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 4, 91 a 12-4, s. 184; *İkinci Çözümlemeler*, 56; *Kitâbu'l-Burhân*, 559.

600 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 8, 93 a 2-4, s. 200; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 572.

Görüldüğü üzere, sorular bir şeyin burhanla ve tanımla aynı şekilde bilinmesinin tamamen ya da kısmen söz konusu olup olmadığı, yani tanımla burhanın tamamen aynı olup olmadığı ve tanımın nelikle ve burhanî kıyasla elde edilip edilmediğine dairdir. Aristoteles'in burhan ile tanım arasındaki ilişki problemine getirdiği çözümü en başta genel olarak ortaya koymak, ayrıntılı bir incelemeyi ise bundan sonra yapmak konunun anlaşılması açısından önemlidir. Tanım ile burhan tamamen aynı olmadığı gibi tamamen ilişkisiz de değildir. Sadece birinci şeklin birinci darbı doğrudan tanımla ilişkilidir, ancak bu darbla kurulan burhan da yine tanımla aynı değildir. Nitekim bu burhanda varlığı kabul edilen bir konuda bir yüklemin olduğu burhanî olarak kanıtlanırken, tanımda konu yerinde olan bir şeyin ne olduğu yüklem aracılığıyla açık hale getirilmektedir ve tanımlanan şeyin tanımı olan yüklem, burhanî kanıtlamadaki orta terim ya da sonuçtur.

Aristoteles'e göre dört şeyi araştırıyor ve dört tür bilgi ediniyorduk: Olanın olduğu, niçin olduğu, var olup olmadığı ve ne olduğu.[601] Olanın olduğunu araştırmak tikel anlamda varlığı (*epi merous: yûcedu bi'l-cüz*) araştırmaktır. Tikel anlamda varlığı araştırmak demek var olduğu bilinen bir konuda başka bir şeyin olup olmadığının araştırılması demektir. Bir şeyin var olup olmadığının araştırılması ise mutlak anlamda (*haplôs*) varlık araştırmasıdır. Mutlak anlamda varlık araştırması bir şeyin kendisinin var olup olmamasını araştırmaktır. Ay'ın tutulup tutulmadığını araştırmak tikel anlamda bir varlık araştırması iken Ay'ın kendisinin var olup olmadığını araştırmak ise mutlak anlamda bir varlık araştırmasıdır.[602] Aristoteles olanın olduğunu bildiğimizde niçinini araştıracağımızı,[603] bir şeyin var olduğunu bildiğimizde de ne olduğunu araştıracağımızı[604] ifade ediyor. En nihayetinde ister tikel anlamda isterse de mutlak anlamda bir varlık araştırması olsun, her ikisinde de araştırılan bir orta terimin ne olduğudur.[605] Aristoteles şöyle diyor:

••••••

601 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 23-5, s. 174; *İkinci Çözümlemeler*, 53; *Kitâbu'l-Burhân*, 550.

602 Olanın olduğunun, yani tikel anlamda varlığın araştırılması ile şeyin var olup olmadığının, yani mutlak anlamda varlığın araştırılması ve bununla ilgili örnekler için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 25-35, s. 174; 2, 89 b 37-90 a 24, s. 174-8; *İkinci Çözümlemeler*, 53-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 550-1, 552-4.

603 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, 89 b 29-30, s. 174; *İkinci Çözümlemeler*, 53; *Kitâbu'l-Burhân*, 550.

604 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 33-4, s. 174; *İkinci Çözümlemeler*, 53; *Kitâbu'l-Burhân*, 551.

605 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 2, 89 b 37-90 a 2, s. 174-6; *İkinci Çözümlemeler*, 53-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 550.

> Öyleyse her araştırma ya bir orta terimin olup olmadığı ya da orta terimin ne olduğudur. (...) Nitekim şunlar orta terimdir: "şöyle" ya da "böyle" olmanın değil de mutlak anlamda cevherin nedeni; mutlak anlamda varlığın değil de bizzat veya arazî olanların nedeni. (...) Tüm bu durumlarda nelik ile niçin aynı. "Tutulma nedir?" "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay'ın ışıktan yoksunluğu." "Tutulma niçin olur?" veya "Ay niçin tutulur?" "Yeryüzü Güneş ışığını kestiğinde ışık yittiği için." (...) İmdi nesne ister mutlak anlamda olup bulunanlardan biri olmasın, isterse bulunanlardan biri olsun (...) dediğimiz gibi, neliği (*to ti estin: ma hüve*) bilmek ile niçini (*dia ti: lime hüve*) bilmek aynı.[606]

Bu ifadeler her iki varlık araştırmasında da orta terime gidildiği ve orta terimin şeyin hem ne olduğunu hem de niçin olduğunu açığa çıkardığını göstermektedir. Dolayısıyla var olan şeylerin varlık nedenlerini ifade eden orta terimler varlığın nedenini vermenin yanında var olanların neliğini de vermektedir; ancak bu, burhan ile tanımın aynı şey olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim burhan özel bir tür kıyastır ve üç şekil kıyasta toplam on dört tane sonuç veren durum vardır. Aristoteles her tanımın tümel ve olumlu olduğunu, ancak olumlu olmayan kıyaslar gibi tümel olmayan kıyasların da olduğunu söylemektedir. İkinci şekil kıyasların hiçbir darbı olumlu değildir, üçüncü şekil kıyasların hiçbir darbı ise tümel değildir. Birinci şekil kıyaslarda ise sadece ilk darb tümel ve olumludur;[607] ikinci darb tümel olumsuz, üçüncü darb tikel olumlu, dördüncü darb ise tikel olumsuz kıyaslardır. Tümel ve olumlu sonuç veren burhan sadece birinci şeklin birinci darbı olan *barbara* ile kurulan burhandır. Aristoteles birinci şekildeki bütün olumlu kıyasların tanımının olmayacağını ifade etmektedir. Zira kendisine burhan getirileni bilmek burhanı elde etmektir. Dolayısıyla madem böyle olanlara burhan getirilir, açık ki bunların tanımı olmasa gerektir. Aksi takdirde bunların burhanını bilmeden sadece tanımlarını bilerek bilinebilmeleri söz konusu olurdu. Ancak biliyoruz ki, zatî olsun ya da olmasın bizler bir konuda bir arazın olup olmadığını tanımla değil, sadece burhanla bilebiliriz, tanımda bir cevher tanımlanır, bunlar ise cevher değildir.[608] Tek olması bakımından tek olanın bilgisi de

••••••

606 Ayrıntı için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 2, 90 a 6-34, s. 178-80; *İkinci Çözümlemeler*, 53-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 553-4.

607 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 4-8, s. 180; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 555.

608 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 8-18, s. 180-2; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 555-6.

tektir[609] ve "neliğin burhanının olması söz konusu değildir",[610] yani kendisine burhan getirilecek olan şey burhanla bilinirken, ne olduğu açıklanacak olan şey tanımı ifade edilerek bilinir. Tanım yine burhanî olarak kanıtlanamaz. Zira tanımlar burhanların ilkeleridir ve ilkelere burhan getirilemez.[611] Öyleyse tanım ile burhan aynı değildir. Burhan bir şeyin var olup olmadığını ya da var olduğu bilinen bir konuda bir yüklemin olup olmadığını kanıtlamak için getirilir, yani kendisine burhan getirilen şey yüklemdir. Tanımda ise yüklem değil, konunun ne olduğu açıklanır. Burhan yüklemin burhanı, tanım ise konunun tanımıdır. Bundan dolayı burhanda bir şeyin yüklenip yüklenmediği kanıtlanırken, tanımda bir şey başkasına yüklenmez. Burhanla tanım aynı olmadığı gibi, biri diğerinin parçası da değildir. Tanım bir şeyin tanımıdır ve burhanda nelikler tez olarak kabul edilirler.[612] Burhanda bir orta terim aracılığıyla bir konuda bir yüklemin olup olmadığı kanıtlanırken, tanımda ise şeyin bir hâssası ve nelikte olan bir yüklemi söz konusudur –burada ifade edilen hâssayı türe has özelliklerden en önde geleni olan ayrım diye yorumlayabiliriz– ve tanımda tanımlanan ile tanım birbirine döndürülürken burhanda sonucun bulunduğu önermenin konu ile yüklemi birbirine döndürülemez.

Şayet tanımlananın tanımının burhanî olarak kanıtlanabileceği düşünülürse bu durumda her iki öncülün de tanım cümlesi şeklinde olması gerekir. Birinci şeklin birinci darbını düşünerek devam ettiğimizde böylesi bir durumda sonucun bulunduğu ifadenin aynen öncüllerde zaten kabul edilmiş olacağı açıktır. Halbuki burhanda bir yüklemin, mesela A'nın bir konuda, mesela C'de olduğu kanıtlanırken A'nın B'ye ve B'nin de C'ye lazım gelmesi söz konusudur, yani C B'dir, B A'dır, o halde C A'dır. Öyleyse tanım burhan yoluyla kanıtlanamaz.[613]

Tanım var olan bir şeyin ne olduğunu ya da var olmayan bir şeyin isminin neye delalet ettiğini gösteriyor ise ve yukarıda da denildiği gibi, neliği kanıtlayan bir burhanî kıyas da yoksa, bu durumda tanımın isimle

•••••

609 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 21-4, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 556.

610 Aristoteles, *Ton Meta Ta Füsika*, 43; *Metafizik*, III, 2, 997 a 29-30, s. 162.

611 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 24-8, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

612 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 24-90 a 13, s. 182-4; *İkinci Çözümlemeler*, 55-6; *Kitâbu'l-Burhân*, 557-8.

613 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 91 a 13-91 b 11, s. 184-8; *İkinci Çözümlemeler*, 56-7; *Kitâbu'l-Burhân*, 559-61.

aynı şeye delalet eden bir cümle olması söz konusudur ki, bu da saçmadır. Hiçbir burhan tanımı veremez, tanıma burhan getirilemez. Tanım ile burhan aynı olmadıkları gibi aynı şeye de ait değildirler. Yukarıda da dediğimiz üzere, burhan yüklemin burhanı iken tanım konunun tanımıdır. Tanım hiçbir şeyi burhanî olarak kanıtlamaz ve nelik ne tanımla ne de burhanla bilinebilir.[614] Tanımın bir burhan ve kıyas olmadığını bildiğimizden dolayı onun bir şeyi burhanî olarak kanıtlamadığını anlamak kolaydır. Ancak neliğin tanımla elde edilemeyeceği şeklindeki ifadenin yanlış anlaşılması mümkündür. Nelik tanımla elde edilemez, yani bir şeyin ne olduğunu açık kılan tanım tanımla elde edilemez, burhandaki orta terimle elde edilir. Yine nelik burhanla da bilinemez, yani yüklem yerinde olan tanım zorunlu orta terimlerle birbirine bağlı zorunlu öncüller aracılığıyla burhanî olarak kanıtlanamaz. Ancak tanım, burhandaki orta terimin ve sonucun tanım formuna sokulmasıyla elde edilir.

Madem ki tanım ne burhanla kanıtlanıyor ne de tanımla açık kılınıyor, o halde bir şeyin neliği nasıl açık kılınacak, bir şeyin tanımı nasıl elde edilecektir? Yukarıda da denildiği gibi, neliği bilmek var olup olmamanın nedenini bilmekle aynı[615] ise o zaman burhanla tanımın aynı olmadığına dair ortaya konulan bu kadar kanıt nasıl anlaşılmalıdır? Aristoteles *Topika*'da tanımı elde etmenin kıyas ile mümkün olduğunu ve tanımın nasıl elde edileceğinin başka bir yerde, yani *Analütika Hüstera*'da ele alındığını işaret etmektedir.[616] Cevherin veya neliğin bir burhanı yoksa da bunun başka bir yolla açık kılınması söz konusudur.[617] Neliği açık kılan tanım, nedeni kendinden başka olanlarla ilgili burhanî bir kanıtlamanın orta terimi ve sonucu olan büyük terimi ile elde edilir. Yani nelik burhanî olarak kanıtlanmaz, ancak neliğin açık kılınması burhanın parçalarının tanım formuna dönüştürülmesi ile mümkündür. Nelik ile niçinlik bilgisi bu anlamda aynıdır, bir şeyin ne olduğunu bilmekle niçin olduğunu bilmenin aynı olması böyle anlaşılmalıdır. Zira biz varlığı bilinen bir konuda bir yüklemin olup olmadığını orta terim aracılığıyla biliyoruz, bu orta terim aynı zamanda tanımdır; yoksa tanım kendisine burhan getirilen bir

••••••

614 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 7, 92 b 35-40, s. 198; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 571.

615 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 8, 93 a 4-5, s. 200; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 572.

616 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VII, 3, s. 393; *Topikler*, 224; *Kitâbu'l-Cedel*, 842-3.

617 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1, 1025 b 13-5, s. 292.

yüklem değildir, zira tanım bir zatî araz ya da araz değildir. Aristoteles şöyle diyor:

> Dediğimiz gibi neliği bilmek ile var olup olmamanın nedenini bilmek aynı (bunun açıklaması şu: Olanın bir nedeni vardır, bu neden ya <nelikle> aynı ya da başkadır, şayet başka ise ya kendisine burhan getirilir ya da kendisine burhan getirilemez), şayet başka ise ve kendisine burhan getirmek mümkünse, bu nedenin orta terim olması ve birinci şekilde kanıtlanması zorunludur: çünkü kanıtlanan tümel ve olumludur.[618]

Olanın nedeninin nelikle aynı olması demek bu nedeni ifade eden orta terimin ayrım olması, nelikten başka olması ise ayrımdan lazım gelen hâssa, yani zatî araz olması demektir. Bu nedenin kendisine burhan getirile de bilir getirilemeye de bilir. Nedene burhan getirilememesi yüklemin konuda orta terimsiz olarak bulunması anlamına geliyordu. Şayet bu neden nelikten başka ise ve buna burhan getirilebilliyorsa o zaman bu neden orta terimdir ve birinci şeklin birinci darbında bir burhan söz konusudur. Neliklere ait olan orta terimin nelik olması, hâssalara ait bir orta terimin ise hâssa olması zorunludur.[619] Bütün bunların yanında Aristoteles yine de neliğin ve varlığın açık kılınmasının aynı zihin işlemine ait olduğunu[620] ve neliğe ait mantıksal bir kıyasın olduğunu söyemektedir. Var olmayan bir şeyin nedenini bilmek nasıl imkansızsa yine var olmayan bir şeyin ne olduğunu bilmek de imkansızdır. Bu anlamda var olmayan ama bir isimleri olanlarının isimlerinin neye delalet ettiğini açık kılan tanımların gerçek anlamda tanım olmadığını da görmüş oluyoruz. Bir şeyin var olduğunu bilmenin bir yolu o şeyde bulunan bir şeyi bilmektir. A: "tutulma", C: "Ay", B: "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi" olsun. Bizim Ay'ın tutulup tutulmadığını araştırmamız demek, yeryüzünün Güneş'in ışığını kesip kesmediğini, yani B'nin olup olmadığını araştırmamız demektir. Bu ise A'ya ait bir nedenin, yani bir tanımın (*logos: 'ille*) olup olmadığını araştırmaktan başka bir şey değildir.[621] A'ya ait bir nedenin ol-

••••••

618 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 8, 93 a 4-9, s. 200; *İkinci Çözümlemeler*, 60; *Kitâbu'l-Burhân*, 572-3.

619 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 8, 93 a 11-3, s. 200; *İkinci Çözümlemeler*, 60-1; *Kitâbu'l-Burhân*, 573.

620 Aristoteles, *Metafizik*, VI, 1025 b 16-7, s. 293.

621 Orta terimin sonucun tanımı olduğuna dair başka bir örnek daha verilmektedir. Burada da orta terimin sonucun tanımı ve nedeni olduğunu ifade için *logos* terimi kullanılmış ve Arapçaya *kavl* şeklinde çevrilmiştir. Metinde verdiğimiz örnekte geçen *logos* terimi ise Arapçaya *'ille* şeklinde çevrilmişti; bkz. ➡

duğunu biliyorsak A'nın da var olduğunu biliriz. Görüldüğü üzere, tikel anlamda bir varlık araştırması olan, Ay'da tutulmanın olup olmadığına dair bir araştırmada A'ya, yani tutulmaya ait bir hâssayı bildiğimizde A'nın, yani tutulmanın da olduğunu bilmiş oluruz. Mutlak burhanlarda bu aynı anda açık olur, yani mutlak burhanlarda nedeni veren orta terim ile sonuç olan büyük terimi aynı anda bilmiş oluruz. Mutlak burhanlarda da tabii ki öncüller orta terimsizdir. Öncülün orta terimsiz olması yüklemin konuda bulunmasının nedeninin konunun kendisi olması demektir, yani yüklem ile konu arasında yüklemin konuda bulunmasını sağlayan orta bir terim yoktur demektir. Bu tarz öncüllerle elde edilen sonucun tanımı orta terimle elde edilirken, bu öncüller orta terimsiz olduklarından dolayı bunlardakilerin nelikleri orta terimsizdir ve ilkedir. Böyle olanların varlıkları da nelikleri de tez olarak kabul edilir. Nedeni kendisinden başka olanlar, yani orta terimli olanların neliği burhan aracılığıyla açık kılınır, ancak bunlara burhan getirilmez.[622]

Şayet öncüller orta terimsiz değil ise bu durumda olanı biliriz, ancak nedeni bilmeyiz. Yani Ay'da tutulmanın olup olmadığını biliriz, ancak Ay'da tutulmanın bulunmasının nedenini bilemeyiz. Buna göre C: "Ay", A: "tutulma", B: "dolunayda ve aramızda görünen hiçbir varlık olmadığında ayışığının gölge üretememesi" olsun. B C'de ve A da B'de bulunuyorsa, bu durumda Ay'ın tutulduğunu bilmiş oluruz, ancak tutulma nedenini bilmiş olmayız. Tutulmanın olduğu açık, ancak ne olduğu henüz açık değildir. Aristoteles A'nın C'de bulunması durumunda, niçin bulunduğunun sorulmasının B'nin ne olduğunu araştırmak olduğunu söylemektedir. İşte mutlak burhanlarda sonuç olan büyük terimin tanımı, kıyastaki orta terimdir. Buna göre kıyasımızda sonuç olan büyük terim yani "tutulma"nın tanımı, kıyasımızda nedeni veren orta terim, yani "Yeryüzünün Güneş ışığını kesmesi"dir. Filozofumuzun bununla ilgili verdiği diğer bir örnek ise gök gürültüsü örneğidir. Gök gürültüsünün ne olduğunu sormak ile niçin olduğunu sormak aynıdır. "Gök gürültüsü nedir?", "Buluttaki ateşin sönmesidir." Peki "Gök niçin gürler?", "Buluttaki ateş söndüğü için." Bunu kıyas formunda görelim. Buna göre C: "bulut", A: "gök gürültüsü", B ise "ateşin sönmesi":

••••••

Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 11, 94 b 20, s. 214; *İkinci Çözümlemeler*, 64; *Kitâbu'l-Burhân*, 582.

622 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 9, 93 b 23-8, s. 204-6; *İkinci Çözümlemeler*, 62; *Kitâbu'l-Burhân*, 577.

Bulutta ateş sönüyor. (C B'dir)
Ateşin sönmesi sestir. (B A'dır)
Bulutta gök gürültüsü oluşur. (C A'dır)

Bu kıyasta sonuç yerinde olan A'nın, yani gök gürültüsünün nedeni, tanımı (*logos: kavl*) B, yani ateşin sönmesidir.[623] Bu anlatıların ardından Aristoteles ikinci makale sekizinci faslın son paragrafında, tanım ile burhan arasındaki ilişki sorununun çözümünü kısaca ifade etmektedir:

> Neliğe ait ne bir kıyas ne de bir burhan vardır, ancak nelik yine de kıyas ve burhan aracılıyla açık olur. (...) Nedeni kendisinden başka olanın neliği burhansız bilinmez ve onun (yani neliğin) bir burhanı da yoktur.[624]

Birinci şeklin birinci darbında kurulan bu mutlak burhanlar aynen bir tanım değildir, lafzî bazı küçük değişikliklerle tanıma dönüştürülebilir.[625] Bu burhanın dil açısından bazı değişikliklerle tanıma dönüştürülmesi demek, mutlak burhandaki sonuç olan büyük terimin, mutlak burhandaki küçük öncülün terimleri olan küçük terim ile orta terimin birleştirilerek tanımlanması ya da yine sonuç olan büyük terimin, küçük, orta ve büyük terimin birleştirilerek ifade edilmesinden oluşturulmasıdır. Dolayısıyla burhanın tanıma dönüştürülmesi iki tarzda olur. Ancak orta terimsiz olanlara burhan getirilemeyeceği için bazı tanımlar ilkedir. Bununla birlikte orta terimsiz olanların tanımı neliğe ait, burhan getirilemez bir tez idi. Tanımlar burhanların ilkeleridir, ilkelere burhan getirilemeyeceği için bunlara da burhan getirilmesi söz konusu değildir.[626] Böylelikle üç tür tanım elde edilmektedir. Birincisi neliğe ait olan burhansız bir açıklama, ikincisi burhandan dilsel ifade açısından farklı neliğe ait bir kıyas, üçüncüsü de neliğe ait bir burhanın sonucudur. Aristoteles burhanların tanımlara dönüştürülmesi ile ilgili gök gürlemesi örneğini vermektedir. Buna göre göğün niçin gürlediğini söylemekle gök gürültüsünün ne olduğunu söylemek birbirinden farklıdır. Göğün niçin gürlediğini ifade eden

•••••

623 Ayrıntı için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 8, 93 a 1-92 b 14, s. 198-204; *İkinci Çözümlemeler*, 60-2; *Kitâbu'l-Burhân*, 572-6.

624 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 8, 93 b 16-21, s. 204; *İkinci Çözümlemeler*, 62; *Kitâbu'l-Burhân*, 576.

625 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 94 a 12-3, s. 208; *İkinci Çözümlemeler*, 63; *Kitâbu'l-Burhân*, 579.

626 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 3, 90 b 24-8, s. 182; *İkinci Çözümlemeler*, 55; *Kitâbu'l-Burhân*, 557.

burhanî kıyas bağlamında cevap "bulutlardaki ateş söndüğü için" şeklinde iken, gök gürültüsünün ne olduğunu ifade eden tanım "bulutlarda sönen ateşin sesi" şeklindedir. Böyle bir tanım neliğin burhanıdır (*apodeiksis tou ti esti: el-burhân alâ mâ hüve*). Yine gök gürültüsü burhanî kıyastaki terimlerin biraz dönüştürülerek söylenmesi ile "bulutlardaki ses" şeklinde de tanımlanabilir.[627]

Öyleyse görülüyor ki, burhanlardan sadece birinci şeklin birinci darbıyla kurulanlar tanıma dönüştürülebilir, birinci şeklin geri kalan üç darbı ile ikinci ve üçüncü şeklin hiçbir darbı ise böyle değildir. Birinci şeklin birinci darbında kurulan burhanlarda ise, diğer burhanlarda da olduğu gibi, tanımlar burhanın ilkeleridir ve orta terimsiz öncüllerin konu ve yüklemlerindeki terimler burhanî olarak kanıtlanamayacağı için bunlar tez olarak alınır. Tanımlar birinci şeklin birinci darbıyla kurulan mutlak burhanlardan elde edilmektedir.

Neliğin tanımla elde edilemeyeceğine dair ifade ise şöyle anlaşılmalıdır: Nelik burhan değildir, ancak burhanla elde edilir. Bir şeyin ne olduğu, burhandan bağımsız olarak açık kılınamayacağına göre nelik tanımla gösterilemez. Nelik zaten burhandaki orta terimle elde ediliyordu. Şeyin neliğini ifade eden tanım olan yüklem zorunludur. Bu zorunlu yüklem zaten burhanî kıyasın dilsel ifade açısından değiştirilmesi ile ifade edilir. Dolayısıyla burhan olmaksızın tanımdan bahsedemeyiz. Burhandan tamamen bağımsız bir şekilde şeyin neliği tanımla elde edilemez.

D. Tanım Elde Etme Yöntemlerinin Değerlendirilmesi

Aristoteles tanım elde etmede kullanılmak istenen başka yollara da değinmiş ve bunları burhan perspektifi üzerinden değerlendirmiştir. İleride göstereceğimiz üzere, Fârâbî bu konuyu inceleyecek, söz konusu diğer yöntemleri üçe ayırıp her bir yöntemi tek tek değerlendirecektir. Biz burada konuyu Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sından hareketle kısaca ele alacağız.

Tanım elde etmede söz konusu edilen yöntemleri Aristoteles'in altıya ayırdığını düşünüyoruz. Bunlar burhan, koşullu burhan, duyum, tümevarım, bölme ve toplama yöntemidir. Aristoteles bunların her birine ilişkin açıklama yapmakla birlikte daha ziyade bölme ve toplama yöntemleri

627 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 10, 93 b 37-94 a 14, s. 206-8; *İkinci Çözümlemeler*, 62-3; *Kitâbu'l-Burhân*, 578-9.

üzerinde durur. Fârâbî'nin Ksenokrates'e nispet ederek ele aldığı[628] birinci yöntem olan burhan meselesini yukarıda ele almıştık. Burada kısaca değinelim.

Analütika Hüstera ikinci makale dördüncü fasılda neliğin burhanla kanıtlanamayacağı ifade edilmiştir. Buna göre şayet nelik burhanla kanıtlanacak olsa ya şeylerin birden fazla tanımı olduğu kabul edilmek durumunda kalınacak ya da burhanî olarak kanıtlanacak şey, öncüllerde zaten kabul edilmiş olacaktır.[629] İkinci yöntem olarak yorumladığımız koşullu burhan ile de tanım yapılamaz. Aristoteles *Analütika Hüstera* ikinci makale altıncı fasılda bunu anlatmıştır.[630] Koşullu olarak burhan getirildiğinde de nelik önceden kabul edilmiş olur. "Örneğin 'kötü olmak' 'bölünebilir olmak' ise ve bir karşıtı olan açısından 'karşıt olmak' 'karşıtına karşıt olmak' ise 'iyi olmak' 'kötü olmak'a karşıt ve 'bölünmez olmak' 'bölünebilir olmak'a karşıt: Öyleyse 'iyi olmak' 'bölünmez olmak'tır."[631] Duyum yolu ile de nelik gösterilemez. Nitekim bir şeye "nedir" denildiğinde o şeyin tekil bir örneğini parmakla göstererek "şudur" demek o şeyi tanımlamak anlamına gelmez.[632] Aristoteles tanım verecek kişinin tümevaran kişi gibi de hareket edemeyeceğini söylemektedir. Çünkü tümevarım da şeyin ne olduğunu değil, şöyle olup olmadığını gösterir.[633]

Aristoteles bu yöntemler içerisinde daha ziyade bölme (*diairesis: kısme*) ile ilgilenmekte ve bölme yöntemi ile tanım yapılamadığını, ancak bu yöntemin tanımda bazı faydalarının olduğunu belirtmektedir. Buna ilave olarak bölme kadar olmasa da diğer yolların da tanım vermemekle birlikte tanımda faydalı olduğu söylenebilir. Aristoteles *Analütika Hüstera* ikinci makale beşinci ve on üçüncü fasılda bölme yöntemini, on dördüncü fasılda ise bölmenin tersi bir işleyişin takip edildiği toplama yöntemini incelemiştir. Beşinci fasılda bölmenin bir kıyas olmadığı, bölmeyle bir şey elde edilse bile bunun zorunlu olmadığı ve bölmeyle burhan getirilse bile tanı-

•••••

628 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31.

629 Ayrıntı için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 4, 91 a 13-91 b 11, s. 184-8; *İkinci Çözümlemeler*, 56-7; *Kitâbu'l-Burhân*, 559-61.

630 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 6, 92 a 7-33, s. 192-4; *İkinci Çözümlemeler*, 58-9; *Kitâbu'l-Burhân*, 566-8.

631 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 6, s. 58.

632 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 7, 92 b 2-3, s. 196; *İkinci Çözümlemeler*, 59; *Kitâbu'l-Burhân*, 569.

633 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 7, 92 a 37-92 b 2, s. 194-6; *İkinci Çözümlemeler*, 59; *Kitâbu'l-Burhân*, 569.

mın kıyas olmadığı ortaya konuluyor. Bölmeyle ilgili asıl anlatı on üçüncü fasılda geçmektedir. Aristoteles önceki fasıllarda tanımın nasıl elde edileceği meselesini çözmüş, burada ise mahiyetin parçaları olan cins ile fasla ulaşmada bölmenin ne gibi faydalarının olacağını göstermeyi amaçlamıştır. Genel bir konuda çalışan araştırmacının elindeki cinsi (*genos: cins*) türce ilk bölünmezlere (*eis ta atoma ta prôta: ilâ gayri'l-mütecezzieti'l-üvel*) bölmesi (*dielein: en yukassime*) gerekir.[634] Cins fasıllarla bölünür. Bundan dolayı filozof fasıllarla bölme (*hai diaireseis hai kata tas diaforas: el-kısme bi'l-fusûl*) şeklinde bir ifade kullanmıştır.[635] Bölme işleminde hiçbir şeyi atlamamak için yüklenenlerden ilk gelenleri önce almak gerekir. Bunun için de ilk ayrımlara (*prôte diafora: fusûl üvel*)[636] dikkat edilmelidir. Tanımlamak ve bölmek için tüm var olanları bilmek gerekmediğini düşünen Aristoteles[637] tanımda bölmeyi kullanırken üç şeye dikkat çekmektedir. Mahiyetin parçalarının ele alınması, bunların ilk ve ikinci gelmeleri bakımından dizilmesi ve bunların tümünün ele alınması.[638]

Tanımda yardımcı yöntemlerden bir diğeri ise toplama yöntemidir. Aristoteles doğrudan toplama şeklinde belirgin bir lafız kullanmamaktadır. Biz Fârâbî'nin belirginleştirdiği terimi kullanmayı uygun bulduk. Fârâbî'nin ileride göreceğimiz yorumları bu yöntemi daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Aristoteles'in bu bağlamda kulandığı terim *eklegein*dir.[639] Kelime "seçmek" anlamına gelmektedir.[640] Arapça çeviride buna karşılık bir kelime kullanılmamıştır.[641] Ancak metnin devamının Türkçe çevirisinde "toplama" kelimesinin kullanıldığını görüyoruz.[642] Bağlam açısından

.....

634 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 13, 96 b 15-6, s. 230; *İkinci Çözümlemeler*, 69; *Kitâbu'l-Burhân*, 594.

635 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 13, 96 b 25-6, s. 230; *İkinci Çözümlemeler*, 69; *Kitâbu'l-Burhân*, 595.

636 Burada Arapça metinde "ilk cinsin faslı" anlamında *faslu'l-cinsi'l-evvel* ifadesi kullanılmıştır. Biz ilgili sayfada 94. dipnottaki ifadeyi kullandık; bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 13, 97 a 1-2, s. 232; *İkinci Çözümlemeler*, 69; *Kitâbu'l-Burhân*, 597.

637 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 13, 97 a 6-7, s. 232; *İkinci Çözümlemeler*, 70; *Kitâbu'l-Burhân*, 598.

638 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 13, 97 a 24-6, s. 234; *İkinci Çözümlemeler*, 70; *Kitâbu'l-Burhân*, 599.

639 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 14, 98 a 1, s. 240.

640 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 207.

641 Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*, II, 14, s. 604.

642 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 14, s. 72.

"toplama" şeklinde bir tercüme yapılabilir. Muallim-i Evvel, bölmeden bağımsız bir toplama yönteminden bahsetmez. Filozof on üçüncü fasılda değinse de, bu yöntemi daha ziyade on dördüncü fasılda anlatmaktadır. On üçüncü fasılda cinsi türce ilk bölünmezlere ulaşıncaya dek fasıllar ile bölmek ve tanımları elde edildikten sonra türlerin nicelik ve nitelik gibi cinslerinin bulunması gerektiği söylenmektedir.[643] Burada türlerin nicelik ve nitelik gibi cinslerinin bulunması, toplama işlemini ifade etmektedir. Aristoteles on dördüncü fasılda bölünenleri ve bölmeleri seçerken bunların ortak cinsini varsaymamız, sonra bunlarda bulunan nitelikleri ve bunları ele aldıktan sonra geri kalanlardan ilk olanın tümüne yüklenen nitelikleri toplamamız gerektiğini, devamında da hep daha yukarıdakinin niteliklerini toplamamız gerektiğini belirtmektedir.[644] Görüldüğü üzere, bölmede yukarıdan aşağıya, toplamada ise aşağıdan yukarıya doğru bir işleyiş söz konusudur. Bölmede cinsten türe, toplamada ise tekillerden başlayıp türe ve cinse doğru bir seyir takip edilir. Aristoteles'e göre bu yöntemler tek başına tanımı vermeseler de tanımın elde edilmesinde ikincil bir öneme sahiptir.

E. Tanımlananlar

Acaba her şey tanımlanabilir mi, yoksa tanımlanamayan ilkeler de var mıdır? Aristoteles'in mantık sisteminde ve bu mantıkla ortaya konulan felsefe sisteminde kendisine burhan getirilen meseleler vardır, ama bu meselelere kendisinden burhanın getirildiği ilkelere burhan getirilemez. Aynı şeyin tanımlarda da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Tanımlanabilirlerin tanımlanabilmeleri tanımlanamazların tanımlanamamasına dayanır. Öyleyse Aristoteles'e göre kendisi tanımlanamayan ancak tanımlanabilirlerin tanımlanabilmesi için olması gerekenler nelerdir? Filozofumuza göre ilkelerin, yani yüksek cinslerin de tekillerin de tanımları yapılamaz. Aristoteles tanımın ilkelerinin ilk cinsler (*ta proton tôn genôn*), yani yüksek cinsler (*ta anôtatôn tôn genôn*) mi, yoksa bölünmezlere, yani tekillere doğrudan yüklenen son türler mi olduğu şeklinde bir meseleyi ortaya koyar ve cinslerin hem tanımların hem de tanımlananların ilkeleri olduğunu ifade eder.[645] Zira türler ancak cinslerle bilinir, fakat cinslerin bilinmesi

••••••

643 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 13, s. 69.

644 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 14, s. 72.

645 Mesele ve çözümü için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, III, 3, 998 a 20-999 a 24, s. 165-70.

için türlerin bilinmesi zorunlu değildir.[646] Öyleyse tanımda ilkeler yüksek cinslerdir. Yüksek cinsler tanımlanamaz, ancak tanımlanabilirlerin tanımlanabilmesi için yüksek cinsler olmak zorundadır. Bu yüksek cinsler cevher ve arazlardır. Tekiller de tanımlanamaz demiştik. Aristoteles yalnızca tümelin tanımının olabileceğini, tekilin tanımlanamayacağını ifade etmiştir. Burhan gibi tanım da ancak tümel için geçerlidir. Bilgi ve bilim tekilin değil, tümelin bilgisi ve bilimidir.[647] Aristoteles'e göre Platon'un var olduğunu söylediği idealar da tanımlanamaz. İdealar, idealarının var olduğunu söyleyenlerin de iddia ettikleri gibi, tekiller gibidir ve bağımsız bir varlığa sahiptir.[648] Yine Aristoteles'in tümelleri kabul etmeyen Anthisthenes'i de bu bağlamda eleştirdiğini görüyoruz.[649] Öyleyse tekiller değil, tümeller tanımlanabilir.

Görüleceği üzere, Aristoteles'e göre tanımın ilkeleri yüksek cinslerdir. İlkeler tanımlanamayacağına göre yüksek cinsler de tanımlanamaz. Yine tekiller de tanımlanamaz. Burada tekil ve tümel terimlerini cevher ve araz olarak düşünürsek filozofun ifadelerini daha kolay anlayabiliriz. Tekil cevher ve tekil araz tanımlanamaz, ancak tümel cevher ve tümel araz tanımlanabilir. Tümel bir cevher de tümel bir araz da tür yerine konulup yakın cinsi ve bu cinsiyle beraber olan yakın ayrımı ile tanımlanır. Yüksek cins olan cevher ile yüksek cins olan arazlar ise tanımlanamaz. Yüksek cinslerin tanımlanamayacağına dair başka bir kanıtımız daha vardır. Tanım cümlesinde tanımlanan yerinde türün, tanımlayan yerinde ise bu türün cinsinin olması gerekmekteydi. En yüksek cinsin daha üstünde bir cins olmadığına göre en yüksek cinsler tanımlanamaz. Ancak tanımlanabilirlerin tanımlanabilmesi bu yüksek cinslere ve tekillere bağlıdır. Zihinde tümellerin oluşabilmesi tekillerin tecrübe edilmesi ile mümkündü. Zihinde oluşan tümellerden tekillere doğrudan yüklenen son türler ile yüksek cinslerin hemen altında bulunan türler ve bunların arasındakiler, yani yukarıdakine göre tür, aşağıdakine göre ise cins olanlar tanımlanabilmektedir.

Olmayanın nedeni de yoktur diyen filozof, dış dünyada var olmayanın neliğinin de olmayacağını, ancak olmayanın bir ismi olduğunda bu ismin neye delalet ettiğinin bilinebileceğini belirtmiştir. Bunun meşhur örne-

••••••

646 Aristoteles, *Topikler*, VI, 4, s. 178.

647 Aristoteles, *Metafizik*, VII, 15, 1040 a 1-7, s. 364; XI, 1, 1059 b 25-7, s. 449.

648 Aristoteles, *Metafizik*, VII, 1040 a 7-9, s. 364.

649 Aristoteles, *Metafizik*, V, 29, 1024 b 32-5, s. 287-8; VIII, 3, 1043 b 23-33, s. 383-4.

ği keçigeyiktir. Zira keçigeyik dış dünyada olmadığı halde insan böyle bir şeyden bahsetmekte ve bunu anlatabilmektedir.[650] Öyleyse tanım neliğe ait bir açıklamadır ve ismin ve isim benzeri bir sözün neye delalet ettiğine ait de bir açıklama yapılabilir.[651]

F. Tanımın Tekliği ve Değişebilirliği Meselesi

Var olduğunu bildiğimiz bir şeyi en mükemmel bir şekilde onun ne olduğunu bildiğimizde biliyoruz. Mükemmel olan tek olmalı. Acaba tanım tek olabilir mi? Her bir türün tek bir tanımı mı vardır, yoksa bir şey birden farklı tanımla tanımlanabilir mi? Şayet bir şey birden fazla tanımla tanımlanabiliyorsa bu durumda acaba bu şeyin mahiyeti bunlardan hangisidir? Tek bir şeyin birden çok tanımının olması acaba o şeyin ne olduğuna dair elde edilecek bir bilgi zenginliği ve çeşitlilik mi, yoksa o şeyin ne olduğunun bilinmediğinin bir göstergesi, bir safsata mıdır? Şayet tek bir şeyin tek bir tanımı var ise bu durumda bilimlerde duyum, gözlem ve tecrübe yoluyla elde edilmiş yeni veriler nasıl değerlendirilmelidir? Yine, var olduğunu bildiğimiz ve neliğini tanımla elde ettiğimiz bazı şeylerle ilgili elde edilen yeni tecrübeler bu şeylerin tanımlarını değiştirmemizi sağlamazlar mı?

Aristoteles *Topika*'da şöyle diyor: "Çünkü iki şey için tek bir tanımın ve bir şey için iki tanımın olması mümkün değildir."[652] Bir şeyin tanımı ile ilgili iki ya da daha fazla açıklamaya ulaşılırsa, araştırılan şey bir değil, çoktur.[653] Filozofun bu ifadesi her bir şeyin tek bir tanımı olacağını açıkça göstermektedir. Şayet biz eldeki verilerle en iyi tanımı yapmışsak, tanımladığımız şeyin tanımının tek olduğunu ve bu tanımın da elimizdeki tanım olduğunu söyleyebiliriz. Bir şeyin birden çok tanımının olduğunu kabul etmek safsataya davetiye çıkarmak, şeylerin ne olduğunun bilinmediği bir alana kapı aralamaktır. Modern dönemlerde günlük dilde "kavram kargaşası" denerek ifade edilen bu terim bir şeyin ne olduğunun belirlenemediği durumlarda, o şeye ilişkin birden çok ve birbiriyle de bağ-

••••••

650 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 7, s. 59.

651 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 10, s. 62.

652 Aristoteles, *Topikôn* (nşr. Bekkeri), VII, 3, s. 396; *Topikler*, 227; *Kitâbu'l-Cedel*, 845. Aristoteles *Metafizik*'te de tanımın ve tanımlananın birliği meselesini ele almıştır. Filozof tanım cümlesindeki ifadelerin her birinin ayrı bir şeye delalet etmediğini ve yine tanımda madde ile sûretin ve bilkuvve ve bilfiilliğin göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemiştir; bkz. Aristoteles, *Metafizik*, VII, 12, 1037 b 8-1038 a 35, s. 353-7; VIII, 6, 1045 a 8-1045 b 24, s. 389-92.

653 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II, 13, s. 71.

lantısı olmayan tanımların yapıldığı zamanlarda gündeme gelmektedir. Aristoteles her bir şeyin inniyyeti ve zatının tek olduğunu, şayet tek bir şeyin birden çok tanımı varsa iki tanımın her birinin gösterdiği tanımlananın inniyetinin de tek olması gerektiğinden dolayı, bu iki tanımla ifade edilenin tek bir şey olamayacağını belirtmiştir.[654]

Her bir şeyin tek bir tanımının olması gerektiği doğrudur. Ancak dediğimiz gibi her şeyin tek bir tanımının olması, halihazırdaki verilerle elde edilmiş bir tanımın ileride hiçbir şekilde değiştirilemeyeceği anlamına gelmez. Bu ifademiz sofistik perspektife kapı aralamak şeklinde anlaşılmamalıdır. Aristoteles'in bizzat kendisi tecrübe verileriyle ilkelerin yenilenmesi gerektiğini, tümeli bilenin tekile dair gözlem eksikliğinden dolayı yanılabileceğini söylüyordu. Dolayısıyla mevcut verilerle *Analütika Hüstera*'daki tanım teorisine uygun bir tanımlamaya gitmek, yeni verilere göre de tanımları yenilemek gerekir:

> Dahası tıpkı meclislerde yeni bir kanun (*nomos: şerî'a*) teklif edildiğinde, yeni kanun daha iyi (*beltiôn: efdal*) ise öncekini yürürlükten kaldırmalarında olduğu gibi, tanımlar hakkında da böyle yapmak ve başka bir tanımı teklif etmek gerekir. Çünkü o daha iyi ise ve tanımlananı daha çok ifade ediyor görünüyorsa, aynı bir şeyin birçok tanımı olmayacağından, daha önce konulan tanımın kaldırılacağı açıktır.[655]

Böylelikle İlk Muallim'in burhan teorisini incelemiş olduk. Burhan teorisinin İslâm dünyasındaki ilk özgün inşası ise İkinci Muallim Fârâbî tarafından ortaya konulmuştur.

•••••

654 Aristoteles, *Topikler*, VI, 4, s. 176-7.

655 Aristoteles, *Topikler*, VI, 14, s. 216; *Kitâbu'l-Cedel*, 836.

Üçüncü Bölüm

Fârâbî'de Burhan Teorisi

Bu bölümde Fârâbî'nin burhan teorisini incelemeye çalışacağız. Fârâbî'nin burhan teorisini filozofun *Kitâbu'l-Burhân*'ındaki bölümlemeyi esas alarak tasvir etmenin uygun olacağını düşündük. Bu bölümleme Fârâbî'nin teoriyi tasarım biçimini daha belirgin bir biçimde göstermektedir. Modern bakış açısıyla kısmen farklı bir bölümleme de takip edilebilir gözüküyor. Örneğin teori dört başlık altında tasvir edilebilir. İlk başlık Fârâbî'nin bilgi teorisine giriş, ikinci başlık Fârâbî'nin bilgi teorisi, üçüncü başlık Fârâbî'nin bilim teorisi ve dördüncü başlık Fârâbî'nin bilimsel konuşma teorisi şeklinde tasarlanabilir. Bu tasarıma göre ikinci sırada gelen Fârâbî'nin bilgi teorisi başlığı da kendi içerisinde ikiye ayrılıp, ilk altbaşlıkta Fârâbî'nin burhanî kıyas teorisi, ikinci altbaşlıkta ise Fârâbî'nin tanım teorisi incelenebilir. Kısacası burhan ve tanım incelemesi bilgi teorisi, ardından gelen kısım ise bir bilim teorisi olarak ele alınabilir. Ancak belirttiğimiz nedenden ötürü biz filozofun tasarımını göz önünde bulunduruyoruz. Yukarıda Aristoteles'in burhan teorisini incelerken ilk olarak burhan ve tanım teorisine dair bir giriş kaleme almıştık. Burada da öncelikle Fârâbî'nin bilgi, bilim ve bilimsel tartışma teorisi ile bağlantılı konuları ele alacağız. Öyleyse bu bölüm altı başlıktan oluşacak. İlk başlıkta giriş konularını, ikinci başlıkta marifet sınıflarını, üçüncü başlıkta burhanı, dördüncü başlıkta tanımı, beşinci başlıkta bilim kuramını ve altıncı başlıkta bilimsel konuşma kuramını inceleyeceğiz.

I. Fârâbî'nin Bilgi, Bilim ve Bilimsel Tartışma Teorisine Giriş

Bilgi ve bilimin varlık tarzları, dayanakları ve bilgi türlerine ilişkin Aristoteles'in eserlerinde farklı anlatılar ile karşılaşmak mümkündür. Biz benzer bir araştırmanın Fârâbî'nin eserleri üzerinden de yapılabileceğini düşündük ve filozofun bu konulara dair anlatılarını bir araya getirmeye çalıştık.

A. Bilgi ve Bilimin Varlık Tarzları

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ında bilgi ve bilimin varlık tarzlarıyla ilgili bariz bir anlatı ile karşılaşmıyoruz. Konuya ilişkin bir takım değiniler filozofun diğer eserlerinde mevcuttur. Şayet bir bilimde öncelikle ele alınacak konunun kategoriler açısından bir incelemesinin ve ardından tanımının yapılması önemli ise bilgi ve bilimin konu edildiği bir araştırmada bu terimlerin de aynı açıdan incelenmesi uygun olacaktır. Bu nedenle Fârâbî'nin eserlerindeki ifadeleri bu gözle değerlendirmek istiyoruz. Fârâbî *el-Mekûlât*'ta bilgi ve bilimin nitelik kategorisine girdiğini ifade etmektedir:

> Üst cins olan nitelik dört tane orta cinse ayrılır. Bunların ilki meleke ve haldir. (...) Meleke ve hal nefsteki ve öyle olması bakımından nefs sahibi varlıktaki her yetidir (*hey'et*). Nefsteki yetilerden bazıları irade ve alışkanlıkla elde edilen iken, ki bunlar bilimler (*ulûm*), sanatlar, ahlak ve benzerleridir; bazıları ise doğal olandır, ki bunlar da ilk öncüller (*el-mukaddimâtü'l-üvel*) ve insan ve çoğu hayvanın fıtratında bulunan ahlak gibi insanın fıtratındaki doğal bilgilerdir (*el-ulûmu't-tabî'iyye*).[1]

Buna göre ilk öncüller dediğimiz bilgiler de bilgilerin düzenli biraradalığı olan bilimler de nefsimizin bilen parçası olan aklımızdaki melekelerdir. Meleke nitelik kategorisine girer. Demek ki bilgi ve bilim bir cihetten nitelik kategorisine giriyor. Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de felsefenin kanun koyucunun nefsinde bulunduğunu söylüyor.[2] Felsefe bilimlerin toplamıdır ve bilimlerin insanın gücü ölçüsünde elde edilmiş haline delalet eder. Bilimler ise belirli bir varlık cinsi ile ilgili bilgilerin düzenli biraradalığını ifade eder. Bu anlamda bilgi ve bilim filozofun sahip olduğu şeylerdir. Öyleyse bilgi ve bilim başka bir cihetten sahiplik kategorisine giriyor. Yine Fârâbî *el-Mekûlât*'ta görelik kategorisini incelerken bilkuvvelik ve bilfiillik bağlamında bilgi (*ilm*) ile bilinen (*ma'lûm*) arasında bir görelik ilişkisi olduğuna değinir.[3] Öyleyse bilgi bilinene göredir ve diğer bir cihetten görelik kategorisine girer. Kısacası Fârâbî'nin değinilerinden hareketle bilginin nitelik, sahiplik ve görelik kategorisine girdiğini söyleyebiliriz. Bu kategorilerin her biri araz olduğuna göre bilgi ve bilimin, yani felsefenin araz olduğunu ifade etmek mümkündür.

Peki bilgi nedir? Fârâbî bilgiyi tanımlamış mıdır? *Kitâbu'l-Burhân*'da önce tasavvur ve tasdik, sonrasında ise tasavvur ve tasdiğin alt sınıfları

•••••

1 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 99.

2 Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 94.

3 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 106.

tanımlanmakta iken,[4] bunların cinsi olan *ilm* ve *ma'rifet* terimlerine dair bir tanımlama mevcut değildir. *el-Hatâbe*'de ikna ve zan terimleri bağlamında kesin tasdik terimi incelenmekte, bilginin bir türü olan kesin tasdik ile zan teriminin cinsleri olan görüş ve inanç terimlerine değinilmekte, ancak yine bir bilgi tanımı yapılmamaktadır.[5] Bilgi ve bilen terimlerine *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de de değinilmektedir. Ancak burada da tasdik türü olan bilgi ile ilgilenilmekte ve tam bir tanım yapılmamaktadır. *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de Fârâbî bilgi (*ilm*) isminin birçok manaya geldiğini, bu ismi farklı yerlerde farklı ama uygun manalara delalet eder şekilde kullandığını söylemekte ve ayrıntılı inceleme için *Kitâbu'l-Burhân*'ı işaret etmektedir. Buna göre bizde bir şeyin varlığı ve varlık sebebi hâsıl olur ve onun kendinde varlığının bizde hâsıl olandan başkaca olması asla mümkün olmaz; işte bilgi budur. Bilen, yani bilgin (*'âlim*) ise kendisinde bu mana bulunan kimsedir.[6] Öyleyse Fârâbî'ye göre bilgi şeyin kendinde varlığına mutabık olarak bizde oluşan sûretidir diyebiliriz.

B. Bilgi ve Bilimin Dayanakları

Bilinebilir, bilebilir, bildirebilir şeyler olmadan ve bilinebilir, bilebilir ve bildirebilir şeyleri var eden bir İlk Varlık olmadan bilgi ve bilimden bahsetmek mümkün değildir.

1. Bilinebilir Varlık

Bilindiği gibi, Fârâbî başta *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* olmak üzere farklı eserlerinde varlığın İlk Varlık'tan nasıl oluştuğunu ayrıntılı olarak ele alır. Her şey İlk Varlık olan İlk Akıl'ın kendini akletmesi ve bilmesinden meydana gelmiştir. İlk Akıl'dan diğer ayrık akıllar sudur etmiştir ve her bir aklın kendini akletmesinden gök küreleri meydana gelmiştir. Bu sudur hiyerarşisinde akıllar Faal Akıl'da, gök küreleri ise Ay'da sona erer. Daha sonra ay-altı âlemde ilk maddeden sûretlerin sûreti olan insanın oluşumuna kadarki süreç karşımıza çıkar. İnsan akıl gücüyle diğer varlıklardan ayrılır. İnsan bedeniyle ay-altına aitken, nefsindeki aklıyla ay-üstü âleme aittir. İlk Akıl en başta kendisini bilir ve tüm var olanları bilir. İlk Akıl açısından zaten her şey bilinebilirdir. Biz mantık bilimi cihetinden insanın bilmesi üzerinde duruyoruz. İnsan, Allah'ın verdiği akıl

••••••

4 Örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1-4, 5-9, 24-5.

5 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 8-13.

6 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 82-3.

ile Allah'ı ve var ettiği varlıkları gücü ölçüsünde bilebilir. Fârâbî İlk Akıl'ın en bilinebilir olduğunu, ancak bizim onu bilmekte zorlandığımızı söylemektedir. İlk Akıl'ı bilmemizdeki zorluk İlk Akıl'dan değil, bizden, bizim maddenin içerisindeki aklımızdan kaynaklanmaktadır.[7] Dolayısıyla bilgi ve bilimin var olabilmesi, bilinebilir varlığın mevcûdiyetine bağlıdır. Şeyler yoksa bilgi ve bilim olmaz. Ya da cahil ve dalâlette olan şehir halkının düşündüğü gibi her şey sürekli değişiyorsa ve sabit bir şey bulunmuyorsa bu durumda şeylerin bilinebilir olamayacağı gibi bir safsata ortaya çıkar. Halbuki şeyler vardır ve bilinebilirdir.

2. Bilebilir Akıl

Sûretlerin taşmasından oluşan bilinebilir varlığı belli insanlar bilebilir.[8] Her insan felsefe yapamaz. Nasıl ki varlık düzeninde bir hiyerarşi varsa insanlar arasında da belirli meziyetler ve nitelikler açısından farklılıklar vardır. Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta insanları zihinlerinde sahip oldukları ya da olabilecekleri melekelere göre sınıflara ayırır. Buna göre bilme açısından en özel insanlar filozoflardır (*felâsife*). Filozoflardan kasıt, varlığı burhan sanatına göre seyreyleyenlerdir. Filozofları cedelciler (*cedeliyyûn*) ve sofistler (*sûfestâiyyûn*), sofistleri kanun koyucular (*vâzı'û en-nevâmîs*), kanun koyucuları kelamcılar (*mütekellimûn*) ve fıkıhçılar (*fukahâ*), kelamcı ve fıkıhçıları ise avam (*'avâm*) ve halk (*cumhûr*) takip eder.[9] Öyleyse Fârâbî'ye göre bilmek ancak *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınan tarzda işleyen felsefî akıl için söz konusudur. Herkes her şey hakkında belirli tarzda marifetler edinebilir. Ancak bilebilir akıl burhana göre hareket eden Meşşâî'nin aklıdır.

3. Bildirebilir Dil

Filozof bilgi ve bilimi elde ettikten sonra elde etmek isteyen *müte'allime*, öğrenciye bunları bildirmesi dolayısıyla *mu'allim*, öğretmen ismini

•••••

7 Filozofun meşhur anlatılarını konumuz gereği ayrıntıya girmeden tasvir etmeye çalıştık. Yaptığımız değerlendirmelerin dayanağı olan metin örneği için bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (nşr. Albîr Nasrî Nâdir), 37-107; *İdeal Devlet*, 33-92.

8 Akıl üzerine ayrıntılı bir araştırma yapmayacağız. Bu konu mantığın değil *nefs ilmi*nin konusudur. Biz burada Fârâbî'nin felsefî akıl ile diğerleri arasındaki farka dair görüşlerini ortaya koymayı amaçlıyoruz. Çünkü Fârâbî'ye göre bütün insanlar filozof değildir. Burhanî kıyasa göre çalışan zihin, diğer kıyasî sanatlara göre çalışan zihinlerden farklı işler. Aklın hangi bilimde nasıl ele alındığı hakkında bkz. Fârâbî, *Aklın Anlamları*, 127-37.

9 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), 134.

alır. Hoca ile öğrenci arasındaki söz alış verişinin adı öğretme-öğrenme, yani *ta'lîm-ta'allüm*dür. Burhan hocasının işi hayal, ikna, aldatma ya da galip gelme değildir.[10] Bunlar diğer dört sanatın *hoca*larının işidir. Örneğin öğretim bir ikna faaliyeti değildir: "Retorikteki ikna, burhânî sanatlardaki (*es-sanâi'u'l-burhâniyye*) öğretim gibidir. [Retorikteki] kanaat, öğrencinin öğretimden elde etmiş olduğu bilgiye karşılık gelir. Dinleyenin konuşana kulak kesilmesi, onu doğru bulup dediğini teemmül etmesi [burhandaki] öğrenime karşılık gelir."[11]

Bilebilen zihin, bilebilecek zihne bildirebilir bir dil ile hitap eder. İleride ayrıca inceleyeceğimiz burhanî muhâtaba usûlüne göre felsefenin belli bir dilinin olması gerekmektedir. Fârâbî *Kitâbu'l-İbâre*'de manaya delalet etme tarzları açısından isim türlerini ele alır. Buna göre isimler ilk örnek (*misâl evvel*), müstear (*esmâ müste'âra*), taşınmış (*menkûle*), eşsesli (*müştereke*), tevatu ile söylenen (*mâ yukâlu bi-tevâtu*), genel ve özel (*mâ yukâlu alâ şey bi-'umûm ve husûs*), ayrı (*mübâyine*), eşanlamlı (*müterâdife*) ve türemiş (*müştakka*) isim olmak üzere dokuza ayrılır.[12] *Kitâbu'l-Hurûf*'ta dereceli anlamlı lafızlardan (*elfâz müşekkeke*), bileşik lafızlardan (*elfâz mürekkebe*) ve mecazlardan (*mecâzât*) da bahsetmektedir.[13] Bu lafızları burada tek tek incelemeyeceğiz.[14] Fakat şu kadarını söyleyebiliriz. Fârâbî'ye göre hitabet ve şiir sanatında lafızlar hakikî anlamıyla da mecaz ile de kullanılabilir. Ancak felsefe, cedel ve safsatada lafızlar ancak ilk konuldukları manalara delalet etmek üzere kullanılır. Safsatada istiare ve mecaz, söz konusu lafızların kullanıldıklarını vehmettirmek amacıyla kullanılır. Felsefenin bütün kısımlarında bir lafız ancak vaz edildiği manaya delalet etmek üzere kullanılır. Felsefede lafızların istiare ve mecazlı kullanımları uygun değildir.[15] Lafızları sınırlamadan müsamahalı kullananlar daha ziyade hitabetçiler, şairler ve halktır.[16] Bazı lafızlar isim

•••••

10 Beş sanattaki tipolojiler ve rolleri hakkında ayrıntı için bkz. Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, 62-4, 73, 92-3, 121-4, 150-55.

11 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 9. Örnek olarak yine bkz. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 90.

12 Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Önerme Kitabı*, 34-43; 78-83.

13 Bu lafızlar için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), 140-1.

14 Ayrıntılı bilgi için bkz. Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", 37-52. Bu lafızların kullanımları hakkında değerlendirmeler için bkz. Fârâbî, *Önerme Kitabı*, 39-44; 81-2.

15 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 94, 98-9, 153.

16 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 27.

ortaklığı ile kullanılıyor olabilir.[17] Bir lafız birden çok manaya delalet ediyorsa, her mana için ayrı tanım getirilmelidir.[18]

Kısacası, bildirebilir dil istiareli ve mecazlı lafızları kullanmaz, bunların dışında kalanların her birini tanımladığı müddetçe kullanabilir. Burhan teorisine göre öğretim yapan filozof, kullandığı her bir lafzın ne tür bir lafız olduğunu, her bir lafzı ne için kullandığını ve her bir lafız ile delalet ettiği mananın mahiyetinin ne olduğunu bilmelidir. Aksi takdirde dildeki lafız kafadaki manayı dinleyicinin kafasına tam olarak aktaramayacaktır. Lafızların hangi manaya nasıl delalet ettiği konusunda cahil olanların ağız ve kulakları arasında dolaşan sesler ile kafalarında canlanan manalar birbiriyle uyuşmayacak, kimin ne dediği anlaşılmayacaktır. Tanımlanmamış lafızlar aslında manası bilinmeyen lafızlar olarak düşünülebilir. Böylesi lafızlarla konuşanlar birbirinin dilini bilmeyen kişilerin birbiri ile konuşmasına benzetilebilir. Öyleyse burhan teorisi açısından bilinebiliri bilebilenin, bildiği bilgileri, bilebilir olan diğerlerine bildirebilmesi, ancak bildirebilir bir dil ile mümkündür.

4. Bilinebilme, Bilebilme ve Bildirebilmenin Sebebi Olarak İlk Varlık

Bahsettiğimiz üzere, bilgi ve bilimin var olabilmesi öncelikle bilinebilir varlığın mevcut olmasını gerektirir. Bilinebilir varlığın mevcut olması tek başına felsefenin vücut bulabilmesi için yeterli değildir. Bilebilir akıl olmaksızın varlık bilinebilir olamaz. Bilebilir akıl olan felsefî aklın bilinebilir varlığı bilmesinin ardından bildiklerini sonraki felsefî zihinlere aktarması gerekmektedir. Filozof felsefeyi felsefî zihinlere felsefî dil ile aktarabilmektedir. Peki Fârâbî felsefesi açısından da bilgi ve bilimin nihai dayanağının Cenâb-ı Hakk olduğunu söyleyebilir miyiz? Pek tabii ki Fârâbî felsefesinde de her şeyin nihai varlık sebebi İlk Varlık'tır.[19] İlk Varlık bütün mufârık akılların, yıldızların, gök kürelerinin, Ay'ın, ilk maddenin, dört unsurun, zıtların, madde ve sûretin, madenlerin, bitkilerin, hayvanların ve insanın, kısacası bütün varlıkların, yani bilinebilirlerin İlk Sebebidir. Bütün insanların bilme ve inanma süreçlerini yaşayabilmesinin ve burhanî bilgi ve bilimin icracısı olan filozofun aklının kuvveden fiile ve fiil halden müstefâd hale geçerek Faal Akıl ile ittisal kurabilmesinin sebebi

••••••

17 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 89.

18 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 152.

19 Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (nşr. Albîr Nasrî Nâdir), 37.

İlk Varlık'tır.[20] Burhancının felsefe yapma yöntemi olan burhan teorisinin varlık sebebi de İlk Varlık'tır. Öyleyse bilinebiliri bilinebilir, bilebiliri bilebilir ve bildirebiliri bildirebilir kılan yegane varlık Allah'tır. Felsefe de ancak O'nun ile var olabilir.

C. Bilgi Türleri

Aristoteles *Analütika Hüstera* ikinci makale birinci fasılda açık bir şekilde dört tür bilgiden bahsetmekteydi.[21] Fârâbî ise *Kitabu'l-Burhân*'ın hemen başında *ma'rifet*leri ve dolayısıyla bilgiyi ikiye ayıracaktır.[22] Marifet gibi bilgi de tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılıyorsa bu durumda Aristoteles'in bahsettiği dört tür bilgiyi nasıl anlamak gerekir diye sorabiliriz. Tasavvur ve tasdik ayrımını aşağıda ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Ancak burada şunu söyleyebiliriz. Aristoteles dört tür bilgiyi ele alırken Fârâbî bize göre daha ziyade iki tür önbilgiyi ortaya koymakta ve yaptığı taksimde orta terimin verdiği neden bilgisini dışarıda tutmaktadır. Aristoteles bir şeyin olup olmaması ile bir şeyde bir şeyin olup olmamasını birbirinden ayırarak tasdiği kendi içerisinde ikiye ayırmaktaydı. Fârâbî de farklı bağlamlarda tasdiğin bu ikili ayrımını kullanmakta, ancak *Kitâbu'l-Burhân*'da bu ayrıntı ile ilgilenmemektedir.[23] Dolayısıyla Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da bilgiye ilişkin yaptığı tasavvur ve tasdik ayrımında ifade ettiği tasdiğin, kendi içerisinde mutlak varlık ile tikel varlık yüklemesini barındırdığını ve Aristoteles ile mukayese ettiğimizde önbilgiyi üçe ayırdığını söyleyebiliriz. Yukarıda dediğimiz gibi, Fârâbî'nin ayrımında ilk başta fark edilemeyen bilgi türü sebep bilgisidir. Ancak filozof sebep hakkında farklı bağlamlarda *Kitâbu'l-Burhân*'da ayrıntılı incelemeler yapmaktadır.[24]

Kısaca ifade edecek olursak, Aristoteles bilgiyi açıkça dörde ayırırken Fârâbî'nin ilk bakışta iki tür bilgiden bahsettiği düşünülebilir. Ancak Fârâbî'nin eserlerinde farklı bağlamlarda Aristoteles'in dörtlü ayrımına karşılık gelecek anlatılarla sıkça karşılaşmak mümkündür. Öyleyse

••••••

20 Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (nşr. Albîr Nasrî Nâdir), 55-116; *Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî Mıtrî Neccâr), 31-69.

21 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 1, 89 b 23-36; *İkinci Çözümlemeler*, 53; *Kitâbu'l-Burhân*, 549-51.

22 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1, 7.

23 Fârâbî'nin mutlak varlık ve tikel varlık yüklemesine karşılık gelen değerlendirmelerine örnek olarak bkz. Fârâbî, *Önerme Kitabı*, 29-30; 77.

24 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21-3.

Fârâbî'ye göre de bilgi dörde ayrılır diyebiliriz. Bunlar bir şeyin olup olmadığı, bir şeyde bir şeyin olup olmadığı, olanın ya da olmayanın niçin olup olmadığı ve var olanın ne olduğunun bilgisidir.

Şimdi bu genel girişin ardından Fârâbî'nin bilgi teorisine giriş yapabilir ve marifet ve bilgi terimlerini alt sınıfları ile birlikte görebiliriz.

II. Burhan ve Diğer Sanatlar Bağlamında *Marifet* ve *Marifet* Sınıfları

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk bölümünde kesin, yani *yakîn* dediği tasdik türü olan tam tasdiği, altına girdiği cinsler ve bu cinsler içerisinde bulunan diğer türlerle ilişkisini belirginleştirerek ortaya koymakta ve tanımlamaktadır. Burada *marifet* tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmakta, ardından tasavvur ve tasdiğin her biri kendi içerisinde tam ve eksik diye ikiye ayrılmakta, *marifet*in ikinci türü olan tasavvur ileriye ertelenerek tasdiğin tam olanı, yani tam tasdik olan burhanî tasdik, tasdiğin eksik türleri olan cedelî ve hatabî tasdikler ile ilişkilendirilerek tanıtılmaktadır.[25] Tam tasdik mutlak zorunlu hakkında gerçekleşir ve zihinde bulunuş tarzı bakımından kesindir. Tasdiğin tanımı ve diğer türü olan eksik tasdiğe dair yapılan değerlendirmeler sadece burhanın iki parçası ve bir sonucu olan üç tam tasdiği belirginleştirme amaçlı olarak dile getirilmiştir. Tam tasdik anlatısı kitabın daha ziyade ikinci bölümü olan burhana bir giriş olarak değerlendirilebilir. Kitabın ikinci bölümünün asıl konusu burhan ve burhan türleri, üçüncü bölümünün asıl konusu ise tanım olduğuna göre ilk bölümde ele alınan tasdik ve tam tasdik konusu daha ziyade ikinci bölümün konusuna bir giriş gibi durmaktadır. Fârâbî ilk bölümde yaptığı *marifet* bölümlemesine, üçüncü bölümde bu defa tam tasavvur dediği tanımı içerisine girdiği cinsin diğer türlerinden ayırmak amacıyla, yeniden dönecektir. Biz bu başlık altında daha ziyade *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk bölümünde ortaya konulan *marifet* türleri olan tasdik ve tam tasdik ile eksik tasdikleri ve ardından kitabın üçüncü bölümünde değinilen ve diğer eserlerde de ele alınan tasavvur ile tam ve eksik tasavvurları tasvir edeceğiz. *Marifet*in diğer türü olan tasavvur ve onun türleri olan tam ve

.....

25 Fârâbî'nin kullandığı tasavvur ve tasdik terimlerini zihnin iki tür faaliyetini anlatan terimler olarak görebilir ve zihnin bu iki tür faaliyetinin dil ile ifade edilmiş ve duyulur somut bir varlık haline gelmiş tarzını ise kavl-i şârih ve önerme diye yorumlayabiliriz.

eksik tasavvuru Fârâbî'nin *Îsâgûcî*, *el-Fusûlü'l-hamse* ve *et-Tavtie* gibi diğer eserlerinden de yararlanarak genel bir şekilde tanıtmanın uygun olacağını düşünüyoruz. Böylelikle burada genel bir terim olan *marifeti* ve onun türleri olan tasavvur ve tasdiği, bunların alt türleri olan tam tasdik ile eksik tasdiği ve tamı tasavvur ile eksik tasavvuru tanımış ve bu sayede kitabımızın ana konuları olan burhan ve tanım konusuna bunların parçaları olan tam tasdik ve tam tasavvuru diğer tasdik ve tasavvur türlerinden ayırarak başlangıç yapmış olacağız.

Fârâbî marifeti tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırmaktadır.[26] Bilindiği gibi Fârâbî'nin burada çoğul olarak kullandığı *ma'ârif* teriminin tekili *ma'rifet*tir. *Ma'rifet* teriminin Türkçede yerleşmiş tam bir karşılığı yoktur. Karşılık olarak "tarif" önerilebilir. Bundan dolayı biz çalışmamızda "marifet" şeklinde bir kullanımı takip ediyoruz. Marifet teriminin "bilgi" diye düşünülmesi bazı inceliklerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.[27] Marifetin bilgi olarak anlaşılması Fârâbî'nin sadece bilgiyi tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırdığı gibi bir eksik anlamaya neden olabilmektedir. Fârâbî'nin, marifeti bilgi anlamında kullandığına ilişkin ifadeleri de mevcuttur. Nitekim *Kitâbu'l-Burhân*'ın başka bir yerinde bu defa *ilm*, yani bilgi tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılmaktadır. Yine filozofun kesin bilgi anlamında kullandığı *el-ilmü'l-yakînî* terimindeki *ilm* ifadesi de marifet ile eşanlamlı bir kullanım örneği olarak anlaşılabilir ya da buradaki *yakînî* şeklindeki sıfatın vurgu için getirildiği söylenebilir. Ancak filozof, *ilm* terimini daha ziyade marifetin türlerinden olan tam tasdiği ifade için kullandığını açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla marifet, *ilm*i de kapsayan genel bir terimdir. Öyleyse *Kitâbu'l-Burhân*'ın hemen başında dile getirilen "Marifetler iki sınıftır: tasavvur ve tasdik" şeklindeki cümlede asıl anlamda bilginin değil, marifetin ikiye ayrıldığını söylemek uygun olacaktır. Daha açık bir şekilde söylersek, filozofun kullandığı marifet terimi, burhanî kıyasın dayanakları olan iki tür "önbilgi"nin, yani "zorunlu *önmarifetler*"in ya da bu zorunlu *önmarifet*lerden kıyasla elde edilen iki tür bilgi olan tam tasdik ve tam tasavvurun yanı sıra; cedelî, hatabî, –ve beş sanattan diğer ikisini de eklersek– sofistik ve şiirî kıyasların dayanakları olan "zorunlu olmayan *önmarifetler*i" ve bu dayanaklardan kıyasla elde edilen bilgi diye isimlen-

••••••

26 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

27 Eserin çevirisinde *ma'ârif* "bilgi" ile karşılanmış ve bu zorluktan olsa gerek Arapça orijinali parantez içerisinde gösterilmiştir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

dirilemeyen eksik tasdik ve eksik tasavvurları da ifade eden genel bir terimdir.

Marifet terimiyle ilgili hususa İbn Bâcce de değinmiştir. İbn Bâcce'nin işaret ettiği üzere *ma'rifet* ile *ilm* terimleri arasında çok belirgin bir fark vardır. Nitekim *ilm* terimi *ma'rifet* teriminin bir türüdür. Her *ilm* bir *ma'rifet*tir, ancak bazı *ma'rifet*ler *ilm*dir. İbn Bâcce, Fârâbî'nin "Marifetler iki sınıftır: tasavvur ve tasdik" şeklindeki ifadesini şerh ederken filozofun burada *ilm* değil de *ma'rifet* lafzını özellikle kullandığını belirtmektedir. Çünkü *ilm* lafzı dış dünyada nasılsa nefste öylece hâsıl olana delalet ederken *ma'rifet* lafzı ne tür olursa olsun zihinde hâsıl olan bütün tasavvur ve tasdiklere söylenmektedir. İbn Bâcce Fârâbî'nin *ma'rifet* lafzının çoğulu olan *ma'ârifi* kullandığını, *ma'ârif* lafzını tasavvur ve tasdiği kapsadıkları bütün türlerle birlikte ifade için seçtiğini ve bu lafzı tasavvur ve tasdik manalarına eşadlılıkla (*bi-iştirâki'l-ism*) söylenen bir lafız olarak kullandığını ifade etmektedir.[28] Öyleyse anlaşılmaktadır ki, Fârâbî *ma'ârif* terimiyle bilgi türlerini de içine almakla birlikte şeylerin nelik ve varlıklarına ilişkin olarak zihinde hâsıl olan bütün halleri kastetmektedir. Benzer bir durum Aristoteles için de söz konusudur. Filozof bazen *gnosis* ve *epistêmê*yi eşanlamlı olarak kullanmakta, bazen ise *epistêmê* terimini *Analütika Hüstera*'ya has kılmaktadır. *Gnôsis*[29] terimi nelik ve varlığa ilişkin olarak elde edilenlerin hepsini kapsarken, *epistêmê*[30] terimi nelik ve varlığa ilişkin olarak burhan yoluyla elde edilenlere söylenmektedir. Bu durumda *gnôsis ma'rifet*e, *epistêmê* ise *ilm*e karşılık gelmektedir.[31] Ancak *epistêmê* cinsi ile ifade edilmek istendiğinde, *gnôsis* kelimesi onun yerine kullanılabilmektedir. Kanaatimizce bu önemli ayrıntı sonraki dönem İslâm mantıkçılarının çoğunca gözden kaçırılmıştır.[32]

••••••

28 İbn Bâcce, *Te'âlik*, 106.

29 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 144.

30 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, 261.

31 Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 19.

32 İbn Bâcce'nin de dediği üzere, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk cümlesinde *ilm* değil de *ma'rifet* terimini kullanmış olması mantık bilimi açısından önemlidir. Sonraki dönem İslâm mantıkçılarının kitaplarında bu inceliği bulamıyoruz. Örneğin Sühreverdî (ö. 1191) *et-Telvîhât*'ın hemen başında *ilm*in tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayrıldığını söylemektedir; bkz. Sühreverdî, *et-Telvîhât*, s. 4. Kutbuddin er-Râzî (ö. 1365) *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk*'te aynı terminolojiyi kullanmıştır; bkz. Kutbuddin er-Râzî, *er-Risâletü'l-ma'mûle*, 96. Magnîsî (ö. 1808) *Mugni't-tullâb*'da mantığın konusunun tasavvurî ve tasdikî *ma'lûmat* olduğunu söylemektedir; bkz. Magnîsî, ➝

Fârâbî'nin kullandığı marifet teriminin, Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân* birinci makale birinci faslın hemen başında *önmarifet* anlamında *progignôskein* (*ma'rife mütekaddimetü'l-vücûd*) diye ifade ettiği terimle de bağlantısı olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı üzere burada Muallim-i Evvel, her zihinsel öğrenim ve öğretimin önceden bulunan bir *marifet*ten hareketle gerçekleşebileceğini söylemekteydi. Önceden bulunan, yani sonrakilerin elde edilmesi için *önceden sahip olunan marifet*–ya da kısaca söyleyecek olursak *önmarifet*– ise ikiye ayrılmaktaydı. Aristoteles aynen şöyle diyordu: "Zorunlu *önmarifet*in[33] iki tarzı var: Kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu *bilmek* (*legomenon*) gerekli, kimi kez de her ikisini birden."[34] Ardından filozof, örneğin matematik gibi tek tek bilimlerin de, yine retorik gibi kıyasî sanatların da böyle işlediğini ekliyor ve bu iki tarz *önmarifet*e örnekler veriyordu. Muallim-i Evvel'in zorunlu *önmarifet* dediği terime, burhan bağlamında düşündüğümüzde, *önbilgi* diyebiliriz. Zira sınırı belirgin çizilmemiş terimler ve bunların birleştirilmesi ile elde edilmiş zannî tasdiklerle, yani *önmarifet*lerle kurulan retorik kıyas gibi burhan da iki tür *önmarifet*le işlemektedir. Ancak burhanda kullanılan *önmarifet*ler sınırı belirgince çizilmiş, yani tanımlanmış terimler ile bunların birleştirilmesiyle elde edilmiş kesin önermelerden oluşmaktadır. İşte Aristoteles'in burada dile getirdiği ve kendilerine *önbilgi*ler diyebildiğimiz *önmarifet*ler burhanî kıyasın kendisinden kurulduğu parçaları işaret etmektedir. Burada diğer kıyasî sanatlar gibi burhanî kıyasın da kendisinden kurulduğu öncüller olan *önmarifet*lerin Aristoteles tarafından tanımlandığı, an-

•••••

Mugni't-tullâb, 60. Semerkandî (ö. 1322) ise ilginç bir şekilde *ilm*i tasavvur ve tasdik diye ikiye ayırmış, sonra hem tasavvuru hem de tasdiği *ilm* ve *cehl* diye tekrar ikiye ayırmıştır. Bu, *ilm*i *ilm* ve *cehl* diye ikiye ayırmak anlamına gelir ve uygun değildir. Nitekim Aristoteles ve Fârâbî *ilm*, *zann* ve *cehl* kavramlarını net bir şekilde ayırmışlardır; bkz. Semerkandî, *Düşüncenin Kıstası*, 66-7. Sadreddin Şirâzî (ö. 1641) de bu ayrımları ele almakta ve İbn Sînâ'nın *el-Mu'cezü'l-kebîr*'in üçüncü makale birinci faslında *ilm*i tasavvur ve tasdik şeklinde ikiye ayırdığını, *Kitâbu'n-Necât*'ın ilk faslında ise her *ma'rifet*i ve *ilm*i ya tasavvur ya da tasdik şeklinde ikiye ayırdığını belirtmektedir; bkz. Şirâzî, *Risâletü't-tasavvur ve't-tasdîk*, 81. Örnekleri çoğaltmak mümkündür.

33 *Progignôskein* terimini "önbilgi" yerine *önmarifet* diye ifade ettik. Bunun nedeni, aşağıda da değinileceği üzere, Aristoteles'in *progignôskein* terimini sadece burhanı değil, beş sanatın tamamını kapsar şekilde kullanmasıdır. Buna göre *zorunlu önmarifet* burhan için söz konusudur. Burhan sanatı dışındakilerin kullandığı *önmarifet*ler ise zorunlu değildir.

34 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, s.71 a 12-4, s. 24-6; *İkinci Çözümlemeler*,9; *Kitâbu'l-Burhân*, 426.

cak isimlendirilmediği görülüyor.[35] Nitekim Fârâbî'nin de belirttiği gibi, bazı şeylerin isimleri yerine tanımlarını kullandığımız olur.[36] Muallim-i Evvel'in ifadelerini burhan bağlamında ele aldığımızda "Kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu" diyerek ifade ettiği zorunlu *önmarifet*in türü olan *önbilgi* Fârâbî'de burhanın öncülleri olan tam tasdiğe; "Kimi kez ise dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli" diyerek ifade ettiği *önmarifet* türü olan *önbilgi* ise Fârâbî'de burhanın terimlerindeki ya da öncüllerindeki tam tasavvura karşılık gelmektedir. Muallim-i Evvel'in ifadelerini burhan dışındakiler bakımından ele aldığımızda, "Kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu" ifadesindeki *önmarifet* türü olan kısım Muallim-i Sânî'de öncül olan eksik tasdiklere; "Kimi kez ise dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli" ifadesindeki *önmarifet* türü olan kısım ise Muallim-i Sânî'de diğer dört sanatın terimlerindeki ya da öncüllerindeki eksik tasavvurlara karşılık gelmektedir. Aristoteles'e göre burhandaki önbilgilerden sonuç dediğimiz bilgiler çıkar. Fârâbî önmarifet ya da önbilgi terimini kullanmamıştır. Fârâbî'nin kullandığı tasavvur ve tasdik terimleri burhan ve diğer dört kıyasî sanatın hem öncüllerini hem de onlardan lazım gelen sonuçları kapsamaktadır.

Kitâbu'l-Burhân'ın birinci bölümünde tam tasdik dediğimiz kesin tasdiğin belirginleştirilmesi amaçlı olarak yapılan bu incelemenin bir benzeriyle *el-Hatâbe*'de de karşılaşmaktayız. Nitekim *el-Hatâbe*'de hitabet sanatının nihai gayesi olan *iknâ'* terimi belirginleştirilmek istenmiş, bu nedenle *yakîn* denen bilginin, yani tam tasdiğin de içerisine girdiği cins ve bu cinsin diğer türleri farklı itibarlarla ele alınmıştır. Dolayısıyla kesin tasdiğin ne olduğu sorusuna *Kitâbu'l-Burhân*'dan hareketle yanıt ararken *el-Hatâbe*'deki bazı anlatılardan da yardım alabiliriz.

Marifetin tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrıldığını söylemiştik. Tasavvur ve tasdiğin her birisi de tam (*etemm*) ve eksik (*enkas*) diye ikiye ayrılmaktadır. Dolayısıyla marifet, tam tasdik ve eksik tasdik ile tam tasavvur ve eksik tasavvurdan oluşmaktadır.[37] *Kitâbu'l-Burhân*'dan önceki mantık kitapları gerek tasavvur gerekse de tasdikle ilgili genel ve ortak şeyleri ele

.....

35 İbn Rüşd, her zihinsel öğrenim ve öğretimin önceden bulunan bilgiye dayandığı ifadesini şerh ederken Aristoteles'in burada tasavvur ve tasdiği kastettiğini ve öncüllerin sınıflarını ve tanımların parçalarını kapsayan bir ifade kullandığını söylemektedir. İbn Rüşd buradaki açıklamalarına dayanak olarak Fârâbî'yi de zikretmektedir; bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 165.

36 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 86.

37 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

alır. Mantık kitaplarının *Kitâbu'l-Burhân*'a kadarki kısımları *Kitâbu'l-Burhân* ve sonrasında gelen diğer dört kitap için de müşterek olan kitaplardı. Bu kitaplar öncelikle esas gaye olan tam tasdik ve tam tasavvuru konu edinen *Kitâbu'l-Burhân* için ve ikincileyin eksik tasdik ve eksik tasavvuru konu edinen diğer dört kitap için ortaktır.[38] Öyleyse beş sanatın ele alındığı kitapların her biri tasavvur ve tasdiğin özel türlerini konu edinmektedir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da inceleyeceği konunun tam olan marifetler (*el-ma'ârifu't-tâmme*) olduğunu açıkça belirtmiştir.[39] *Kitâbu'l-Burhân* tam marifeti, onun türleri olan tam tasavvur ve tam tasdiği konu edinirken, geri kalan kitaplar eksik tasavvur ve eksik tasdiği konu edinmektedir.

İbn Bâcce'ye göre tasdik, şeylerin haklarında bir hükümle hüküm verilerek alınmasına denir. Bundan ötürü tasdik sadece bir şey hakkında iki hükümden hangisinin verileceğinin talep edilmesi durumunda söz konusudur.[40] Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da tasdiği şöyle tanımlıyor: "Tasdik, insanın, bir hükümle hükümde bulunulan şeyin zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı gibi olduğuna inanmasıdır."[41] Tasdik zihnin bir şeyin olup olmadığı ya da bir şeyde bir şeyin olup olmadığına dair bir inancıdır diyebiliriz. Fârâbî'nin *el-Hatâbe*'de görüş (*ra'y*) terimini tanımlarken kullandığı ifadelerin aynı şekilde *Kitâbu'l-Burhân*'daki tasdik için de kullanılabileceği açıktır. *el-Hatâbe*'de görüş "bir şey hakkında 'o şöyledir' ya da 'değildir' şeklinde bir inanç beslemektir"[42] şeklinde tanımlanmaktadır. Tasdik zihnin bir şeye ilişkin olarak hüküm verme işleminin adı iken görüş, zihnin hangi tür olursa olsun sahip olduğu tasdiklere denilir. Tam tasdik kesin olan (*yakîn*) tasdiktir.[43] Bazı tasdikler, yani tam olan tasdik kesin bilgi iken, bazı tasdikler, yani eksik olan tasdikler ise kesin olmayan yani bilgi olmayıp zan olan tasdiklerdir. Eksik tasdikler, kesin tasdiğe, yani bilgiye yakın tasdik denilen cedelî tasdik ve kesin tasdiğe, yani bilgiye uzak olan tasdik denilen ve nefis sükûnu sağlayan belâgî, hatabî tasdik-

•••••

38 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 30-33. İbn Bâcce, Fârâbî'nin tasavvur ve tasdiğin her bir sınıfına ulaştıran şeyleri -ki bunlar mantığın mutlak ve müşterek kısımlarıdır- ele aldığı kitaplar olarak tasavvur hakkında *İsâgûcî*'yi, tasdik hakkında ise *el-Kıyâs* ve *et-Tahlîl*'i işaret etmektedir; bkz. İbn Bâcce, *Te'âlîk*, 107-8.

39 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

40 İbn Bâcce, *Te'âlîk*, 107.

41 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

42 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 9.

43 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

tir. Kesin olan tasdiğe dış dünyaya uygunluğundan olsa gerek doğru da denmiştir. Hakkında inanç beslediğimiz şeyin dış dünyadaki varlığının, onunla ilgili olarak zihnimizde oluşan inançtan, tasdikten farklı olması asla mümkün değilse bu kesin tasdiktir, yani bilgidir. Kesin olmayan, yani zan olan tasdik[44] ise inandığımız, tasdikte bulunduğumuz şeyin dış dünyadaki varlığının, onunla ilgili olarak zihnimizde oluşan inançtan, tasdikten farklı olmasının mümkün olduğu ya da imkansız olmadığı tasdiktir.

Tasdiklerden bazısı kıyastan elde edilirken bazısı kıyastan elde edilmez. Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta öncülleri "marifetleri kıyastan elde edilmeyenler" ve "marifetleri kıyastan elde edilenler" diye ikiye ayırmakta ve ardından "marifetleri kıyastan elde edilmeyenleri" *makbûlât* (kabul edilenler), *meşhûrât* (meşhur olanlar), *ma'kûlât* (akılda bulunanlar) ve *mahsûsât* (duyulurlar) diye dört sınıfa ayırmakta ve tanımlamaktadır.[45] Bunlardan ma'kûlât ve mahsûsât türü öncüller burhanın öncülleri olmaktadır. Mahsûsât beş duyudan biriyle idrak edilen tekil önermelerdir.[46] Mahsûs, yani duyulur öncül "Güneş aydınlatır", "Gece karanlıktır" gibi duyunun şahitliğiyle kabul edilmiş olan öncüllerdir.[47] İlk tümel ma'kûller ise "Üç tek sayıdır", "Beş, onun yarısıdır", "Bütünün parçası olan her şey o bütünden küçüktür" ve benzeri önermelerdir.[48]

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da kıyas söz konusu olmaksızın hâsıl olan tümel öncülleri bizde doğal olarak bulunan (*el-hâsıl bi't-tıbâ'*) öncüller ve bizim tecrübeyle elde ettiğimiz (*el-hâsıl bi't-tecribe*) öncüller olarak isimlendirmektedir.[49] Filozofun *Kitâbu'l-Burhân*'da tecrübeyle hâsıl olan öncüller diye ifade ettiği öncüller *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta mahsûsât, *Kitâbu'l-*

••••••

44 Fârâbî *el-Hatâbe*'de görüşü kesin ve zan olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bundan hareketle bilgi, yani kesin tasdik olmayan tasdiklere zan diyebiliriz; bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, 9.

45 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 4; *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75; *el-Fusûlü'l-hamse*, 64; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18-9, 38. Filozof *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de kıyastan elde edilmeyen tasdikleri makbûl, meşhûr ve mahsûs olmak üzere üçe ayırmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75. *Kitâbu'l-Cedel*'de bu öncüller makbûlât, meşhûrât, mahsûsât ve yakîniyye diye ifade edilmiştir. Dolayısıyla filozof bizde doğal olarak bulunan öncüllere bulunduğu yer itibariyle *ma'kûl*, epistemolojik değeri bakımından ise *yakîn* adını vermiş olmalıdır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 18-9.

46 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 19.

47 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75.

48 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18-9.

49 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5.

Kıyâsi's-sagîr'de ise *mahsûse* diye ifade edilen tekil önermelerin tekrarlanması ile hâsıl olan tümel önermeler olsa gerektir.[50] *Kitâbu'l-Cedel*'de kullanılan mahsûsât türü öncüller de aynı şekilde değerlendirilmelidir.[51] Zira tecrübeyle hâsıl olan öncüller *Kitâbu'l-Burhân*'da az ya da çok olsun tekillerini duyumsamaya yönelik bizdeki kasıt sayesinde söz konusu kesinliğin kendileri hakkında meydana geldiği tümel öncüller şeklinde tanımlanmaktadır. Bizde doğal olarak bulunan ve tecrübe ile hâsıl olan bu öncüller en kesin tasdiklerdir. Çünkü Fârâbî bu öncülleri ilk kesin öncüller diye isimlendirmektedir.[52] Kesin tasdik olarak isimlendirilecek diğer tasdikler de bu tasdiklere dayanarak kıyas ile elde ettiğimiz tasdiklerdir. Nitekim filozof zorunlu kesin tasdiği kıyas olmadan elde edilenler ve kıyasla elde edilenler diye ikiye ayırmakta, ardından kıyasla elde edilenlerin ya *bizzat* (kendi başına) ya da *bilaraz* (ilineksel olarak) elde edildiklerini ifade edip kıyasla bilaraz elde edilenleri dışarıda bırakmaktadır. Kıyas olmadan elde edilen tasdikler bizde doğuştan beri bulunan doğal olarak hâsıl olanlar ile bizde sonradan tecrübeyle elde edilen tasdikler iken, kıyas ile elde edilen tasdikler bu iki tür tasdiğe dayanılarak bunlardan kıyas yoluyla gereken sonuçlar olan tasdiklerdir. Kıyasla elde edilen tasdikler analitik yöntemle, yani geriye doğru çözümleme dediğimiz tahlil yöntemiyle yine bu kıyassız elde edilen tasdiklere ircâ edilir.[53]

Nazarî bilimlerin ilkeleri olan bu kesin öncüller kabul ve tasdik ettiğimiz var olan şeylere mutabık olan tümel öncüllerdir. Bunları kesin ve varlıklara mutabık olmalarından dolayı kullanırız, yoksa bunlarla ilgili olarak başkalarının tanıklıklarını kendimize vekil edinmez, başkalarının düşünce ve görüşlerine dayanmayız.[54]

Burhanın parçaları olan tam tasdiğe böylece değindikten sonra şimdi eksik tasdik türlerine geçebiliriz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*'da kesin olmayan tasdikleri kesin olana yakın ve uzak diye ifade edebileceğimiz şekilde

• • • • • •

50 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 19; *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75.

51 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19.

52 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6. Fârâbî bizde doğal olarak bulunan ilk öncüllere bazen, bu öncülleri cinsi ile ifade ederek olsa gerek, kesin öncüller (*el-mukaddimâtü'l-yakîniyye*) demektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 18. Bu, tecrübe ile elde edilenlerin kesin olmadığı anlamına gelmez; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 18-9.

53 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 4. Burhanın öncüllerini burada cedel ve hitabetin öncülleriyle mukayese bağlamında ve kısaca ele aldık. Bu öncülleri ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

54 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 18.

ikiye ayırmıştır. Kesin tasdiğe yakın olan tasdik cedelî tasdiktir. Cedel sanatının öncülleri tümel meşhur öncüllerdir.[55] Cedelî tasdik 1) meşhur öncüller ve bu meyanda olan öncüller, 2) bunlardan kıyasların gereği olarak çıkan sonuçlar ve 3) safha safha araştırılan tekillerin tamamını içine aldığı kesin olmayan tümevarımın gereği olarak çıkan sonuçlar şeklinde üçe ayrılabilir.[56] "Meşhur öncüller bütün insanların veya çoğunun veyahut da onların alimleri (*'inde 'ulemâihim*) ya da bilginleri (*'ukelâihim*) nezdinde –o alim ya da bilginlerden ya da toplumun diğer kesimlerinden hiç kimsenin karşı çıkmadığı– tesirli görüşlerdir."[57] Diğer bir ifadeyle meşhur, "herkesin ya da insanların çoğunun tanıklık ettikleri şeylerdir."[58] Normalde tümevarım "kendisi ile bir şey hakkında olumlama ya da olumsuzlama ile verilmiş bir hükmü temellendirmek için bir tümelin altına giren tekillerin tek tek araştırılmasıdır."[59] Ancak tekiller üzerindeki araştırma o tekillerin içine girdiği tümelin altındaki bütün tekilleri kapsamıyorsa bu şekilde kurulan tümevarımın sonucunda elde edilen tasdik de kesin olmayan, ancak kesin olana yakın bir tasdik olacaktır. Zihnin sahip olduğu meşhur tasdikler, ardından bu tasdiklerden kıyas yoluyla elde edilen tasdikler ve tekillerin tamamını kapsamayan tümevarımdan elde edilen tasdikler kesin olmayan, ancak kesin olana yakın olan tasdiklerdir. Bu tasdiklerin hiçbiri burhan sanatında söz konusu değildir. Fakat cedelî tasdikler filozofun burhanın ilkelerini ve bu ilkelerden kıyasla elde edeceği sonuçları hâsıl etmesi sürecinde geçici bir süreliğine kullanılabilmektedir.[60]

Kesin tasdiğe uzak olan ve ikna ile nefis sükûnu sağlayan hatabî tasdik ise ya makbul tasdikler ya bu makbul tasdiklerden kıyasın gereği olarak çıkan tasdikler ya mümkün tasdikler ve bunlardan elde edilen tasdikler veyahut da sözün ve kıyasın dışında kalan ikna edicilerden (*el-mukni'âtü'l-hârice ani'l-ekâvîl*) kaynaklanan tasdiklerdir.[61] Makbul, tek bir kişinin ya da bir kişi nezdinde makbul görülen bir topluluğun veyahut da sadece

•••••

55 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 17.

56 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2.

57 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 19.

58 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2. Meşhur öncüller hakkında ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 17-20, 23, 59-60, 65-6.

59 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 35.

60 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19.

61 Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'daki ifadelerini diğer eserlerini göz önünde bulundurarak yorumlamaya çalıştık. İlgili anlatı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2.

bir topluluğun tanıklık ettiği şeydir.[62] Makbul tasdikler kendisinden razı olunan bir kişi ya da bir topluluktan kabul edilmiş olan tasdiklerdir.[63] Bu tasdikler zorunlu varlık alanı hakkında hatabî zihinlerin sahip oldukları tür tasdiklerdir diyebiliriz. Bir de mümkün varlık alanı vardır. Mümkün varlıklar hakkında elde edilen tasdikler o alanın doğası gereği mümkündür.[64] Fârâbî'nin "diğer şeylerden oluşur" dediği ve ayrıntı için belâgî konuşmaları incelediği yeri işaret ettiği şeyler ise sözlerin, yani "kıyasların dışında kalan ikna ediciler" dediği ikna edicilerdir. Sözün dışında kalan bu ikna ediciler ikna değil de aldatma amaçlı olarak kullanıldıklarında sofistik sanata has olmaktadır. Fârâbî hitabette kullanıldığında ikna ediciler (*mukni'ât*), sofistik sanatta kullanıldığında ise aldatıcılar (*mugallitât*) olarak isimlendirilen, sözün dışında kalan, yani kıyas ya da kıyasın parçası olmayan bu kanıtlamaların belagat ve şiirde, yani *el-Hatâbe* ve *eş-Şi'r*'de ele alınmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir.[65] Bu tarz ikna edicilerle ikna olanların zihinlerinde oluşan tasdikler de kesin olmayan tasdiklerdir. Hitabet sanatında sözle ikna yöntemleri örtük kıyas (*zamîr*) ve analoji (*temsîl*) iken[66] sözün dışında kalan ikna ediciler ise konuşmacının kendisinin faziletlerini, hasmının kusurlarını ortaya koyması, hasmı bahis ve anlaşma ile tehdit etmesi, yemin etmesi,[67] bir görüşe muhabbet ya da öfke beslemek gibi ikna edicilerdir.[68]

Cedel için söz konusu olan meşhur tasdikler ve hitabet için söz konusu olan makbul tasdiklerin ortak yönü bunların her ikisinin de tanıklık (*şahâde*) olmasıdır. Cedeldeki tanıklık herkesin, çoğunluğun ya da çoğunluğa yakın toplulukların nezdinde meşhur olan tanıklıklar iken, hitabetteki tanıklık tek bir kişinin ya da bir kişi nezdinde makbul görülen bir top-

••••••

62 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2; *Kitâbu'l-Cedel*, 18.

63 Burada da *Kitâbu'l-Burhân*'daki anlatıyla uyumlu olsun diye tasdik terimini kullanmaya özen gösterdik. Ancak *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta önerme ve öncül ifadeleri kullanılmaktadır. Tasdik zihnin işlemi iken, önerme zihnin tasdik işleminin dil ile ifadesidir. Öncül ise tasdiğin dil ile ifadesi olan önermenin bir kıyasta sonucun elde edilmesinde kendisine dayanılan bir parça olması dolayısıyla aldığı addır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18.

64 Mümkün ve zorunlunun her ikisi de bizim açımızdan mümkün ve zorunlu, şeyin kendisi açısından mümkün ve zorunlu diye ikiye ayrılmaktadır; bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, 10-2.

65 Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-mugallita*, 132.

66 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 26-7, 39.

67 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 32-40.

68 Fârâbî, *Kitâbu'l-Emkineti'l-mugallita*, 132.

luluğun veyahut da bir topluluğun nezdinde makbul olan tanıklıktır. Bu açıdan bakıldığında meşhur olan tanıklıklar makbul olan tanıklıklardan daha güvenilir ve daha güçlüdür.[69] Tanıklık terimiyle ifade edilen kesin olmayan bu tasdikler ve bunların sözle ifadesi olan önermelerden kimisi bazen gerçekten doğru olabilir. Ancak bu tasdiklerin gerçekten doğru olması onları kesin tasdik sınıfına dahil etmemizi gerektirmez. Bu tasdikler her hâlükârda kesin değil, zandırlar. Zanlar, yani kesin olmayan tasdikler doğru da olabilir yanlış da olabilir. Bunlarda doğruluk bizzat değil, bilaraz bulunur. Ancak bunun ayırdına varamayan çoğu insan tanıklıklarda kesinliğin bizzat bulunduğunu zanneder. Başka bir kesim ise sanki tanıklıkların kesinlik oluşturmadığının farkına varmış ve kesinliğin meydana geldiği tanıklıklarda, özellikle de cedelî değil, hatabî tasdikler dediğimiz makbul tasdikler olan tanıklıklarda, kesinliğin ilahî bir emirle olduğunu zannetmişlerdir.[70]

Kesine yakın olan tasdiğin, yani cedelî tasdiğin karşıtı fark edilemeye de bilir, fark edile de bilir. Karşıtı fark edilen cedelî tasdik ya dile getirilemeyecek kadar gizli olur ya da farkına varılır ve dile getirilir.[71] Zannın karşıtının gizli kalması bu inanca sahip olan kişiden kaynaklanabileceği gibi, hakkında inanç beslenen şeyin kendisinden de kaynaklanabilir. İnsan yılgınlık, zihin rahatlığını tercih, tembellik, hayatını idame ettiği şeyle meşguliyet, zihinsel kapasite eksikliği gibi nedenlerle inancının karşıtlarını fark etmeyebilir. Zannın karşıtının şeyin kendisinden kaynaklanması ise zannın karşıtlarının gözlem ve tecrübe gerektiren şeylerle meşgul olmayı gerektirmesine karşılık bazı nedenlerle o şeylerin gözlemlenememesi ve tecrübe edilememesi veyahut da zannın karşıtının, başka bir sanattaki yetkinlikle açığa çıkarılabilecekken bu sanatta yetkin olmama dolayısıyla o şeyin bize gizli ve kapalı kalmasıdır.[72] Kesin tasdiğe uzak olan ve kendisiyle ancak nefis sükûnu elde edilebilen tasdik olan hatabî tasdikte de sahip olunan zannın karşıtının farkına varılabilmesi ve bunun dil ile ifade edilebilmesi mümkündür.[73]

Filozof, tam tasdik dediği kesin tasdiği diğer tasdiklerden ayırt ettikten sonra bu defa kendi içerisinde ikiye ayıracaktır. Buna göre kesin tasdik

••••••

69 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2, 49.

70 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 3.

71 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2.

72 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 13-5.

73 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2.

zorunlu ve zorunlu olmayan diye ikiye ayrılır. Zorunlu kesin tasdik, dış dünyadaki varlığında, olduğundan başkaca olması mümkün olmayan şey hakkında onun asla ve hiçbir zaman inanıldığından başkaca olmasının mümkün olmadığına inanmaktır. Zorunlu olmayan kesin tasdik ise sadece belirli bir vakitte kesin olandır. Zorunlunun değişmesi ve yanlış olması mümkün değilken, zorunlu olmayanın değişmesi ve yanlış olması mümkündür. Zorunlu kesin tasdiğin hiç değişmemesi, hiç yanlış olmaması, hep doğru olması, onun zorunlu ve sürekli olan şeyler hakkında olmasından kaynaklanmaktadır. Zorunlu olmayan kesin tasdiğin kendisi hakkında gerçekleştiği şeyler ise sürekli olmayan, bir vakit olup bir vakit olmayan zorunlu şeylerdir.[74] Bize göre Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da zorunlu olmayan tasdik dediği tasdik türü onun *el-Hatâbe*'de mümkün önermelerden bahsederken kastettiği tasdiktir. Yani kesin olmayan tasdikler mümkün olanlar hakkında elde edilen tasdikler, kesin olmayan önermeler ise mümkün olanlar hakkında ifade edilen önermelerdir. Ait oldukları varlık alanına göre tasdikler ve bunların dil ile ifadesi olan önermelerden kimisi zorunlu kimisi ise mümkündür. Diğer bir ifade ile zorunlulardan kimisi mutlak olarak zorunlu iken, kimisi de bir vakit zorunlu olup o vakitten önce olması ya da olmaması mümkün olan, bir vakit olup sonra ortadan kalkan zorunludur. Kesin tasdik mümkünlerde ya da diğer bir ifade ile bir vakit zorunlu olup o vakitten önce olması ya da olmaması mümkün olanlarda asla söz konusu değilken, sadece zorunlularda geçerlidir. Ancak Fârâbî yine de mümkün hakkındaki bilgimizin kesin bilgi olmadığını kastetmediğini, aksine bir şeyin gelecekte olup olmaması mümkün olduğu zaman onun bizim için bulunmaması ile ilgili olarak kesin tasdiğin bulunmasının mümkün olmadığını kastettiğini ifade ediyor.[75] Nihayetinde *Kitâbu'l-Burhân*'da incelenecek olan zorunlu kesin tasdiktir, zorunlu olmayan, yani mümkün olan tasdikler bu araştırmanın dışında kalır. Zorunlu kesin tasdikler de ya kıyassız elde edilenlerdir ya da bunlardan kıyasla elde edilenlerdir.

Şimdi marifetin diğer sınıfı olan tasavvura geçebiliriz. İbn Bâcce'ye göre tasavvur, bir şey hakkında onun ne olduğu ve hangi şey olduğunun talep edilmesi durumunda söz konusudur. Tasavvur, haklarında bir şeyle hüküm verilmeksizin ve kendilerine bir isimle delalet edilmeleri bakımın-

••••••

74 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 3.

75 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 10.

dan dış dünyadan nefste hâsıl edilmiş şeylerin toplamına denir.[76] Fârâbî tasdik gibi tasavvuru da tam ve eksik olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[77] *Kitâbu'l-Burhân* tasdikte olduğu gibi tasavvurda da tam olanı kendisine konu edinecektir. Nasıl ki tam tasdik *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınıp eksik tasdikler cedel ve hitabet sanatı gibi diğer beş sanata bırakılıyorsa aynı şekilde tam tasavvur *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınırken eksik tasavvurlar yine burhan dışındaki kıyasî sanatlara bırakılacaktır. Bundan dolayı tam tasdik anlatılırken eksik tasdiğe değinildiği gibi tam tasavvur anlatılırken de eksik tasdiğe değinilmesi yararlı olacaktır. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da tasdik hakkında yaptığı bu değerlendirmeleri tasavvur için yapmamış, ancak bunlar hakkında başka yerlerde değerlendirmelerde bulunduğuna işaret etmiştir. Nitekim filozof *Kitâbu'l-Burhân*'ın tanımı konu edinen üçüncü bölümünün hemen başında şöyle demektedir: "Şimdi de tasavvur hakkında konuşalım. Daha önce tasavvur sınıflarını özetlemiş, hangisinin tam hangisinin eksik olduğunu açıklamış ve tasavvur sınıflarını, kendileri dolayısıyla meydana geldiği durumları sıralamıştık."[78] Bu ifade *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk bölümünün hemen ilk cümlelerine bir gönderme diye yorumlanabileceği gibi *et-Tavtie, Îsâgûcî* ve *el-Fusûlü'l-hamse* gibi eserlere yapılmış bir gönderme olarak da anlaşılabilir. Fârâbî devamında eksik tasavvurun bir şeye delalet eden müfred lafızların ve benzerlerinin oluşturdukları tasavvur olduğunu, tam tasavvurun ise tanımlarca gerçekleştirildiğini belirtmektedir.[79]

Tam tasavvur bir şeyin kendisine özgü bir tarzda zatını ifade eden şeyle tasavvurudur.[80] Dolayısıyla tam tasavvurun tanıma, eksik tasavvurun betime karşılık geldiğini ve tanımın tam tasavvurun, betimin ise eksik tasavvurun dil ile ifadesine dendiğini söyleyebiliriz. Fârâbî bazen terkip biçimi takyîd terkibi tarzında olan sözleri *tanım* ve *betim* diye ikiye ayırırken, bazen ise *tanım, betim* ve *tanım ve betim olmayan söz* şeklinde üçe ayırmaktadır. Tanım cins ve fasıldan, betim cins ve hâssadan, tanım ve betim olmayan söz ise tür ile arazdan yapılır.[81] *et-Tavtie*'de ise beş tümel anlatıldıktan sonra bunlardan birleştirilerek elde edilen yüklemler incelenirken tanımın cins ve fasıl veya fasıllardan, betimin ise cins ve hâssadan

••••••

76 İbn Bâcce, *Te'âlîk*, 107.
77 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.
78 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.
79 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.
80 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.
81 Fârâbî, *el-Medhal*, 86.

veya cins ve arazdan veyahut da iki veya daha fazla arazdan yapıldığı söylenmektedir. Tanım ve betim bileşiktirler ve ismin ne manaya geldiğine delalet etmede ve tanımladıkları ya da betimledikleri tür ile yüklemede birbirlerine döndürülmede ortaktırlar. Tanım da betim de açıkladıkları türü, altına girdiği cinsin diğer türlerinden ayırır. Ancak betim o türün cevherine delalet etmezken tanım o türün cevherine delalet eder.[82] Tanım, konusu olan tanımlananın cevheri ve doğası olan zatî yüklemlerden oluşur. Tanım yakın fasıl (*fasl karîb*) ve yakın cinsten (*cins karîb*) oluşur.[83] Tanımlar zatîdir ve sürekli olarak konularına hastır.[84]

Böylece marifet terimi, kapsadığı türleri ile birlikte tanıtılmış ve *Kitâbu'l-Burhân*'ın tam marifetler olan tam tasdik ve tam tasavvuru konu edindiği, eksik marifetler olan eksik tasdik ve eksik tasavvuru ise diğer kıyasî sanatları konu edinen kitaplara bıraktığı ortaya konulmuş oldu. Marifet terimi hakkındaki bu başlığımız ile üçüncü ve dördüncü başlıklarda ele alınacak olan burhan ve tanım konularını incelemeye bir hazırlık yapmış bulunuyoruz. Şimdi burhanı inceleyebiliriz.

III. Burhan

Burhanî kıyası farklı başlıklar altında inceleyeceğiz. Öncelikle burhanın tanımını yapmaya çalışacağız. Sonra bir bileşim olan burhanın yapısını göreceğiz. Ardından, burhanın öncüllerinin ayrıntılı olarak ele alacağız. Burhanın öncüllerinin kesinlikten sonraki en önemli özelliği zorunluluk olduğu için sonrasında zorunluluğu inceleyeceğiz. Son olarak varlık burhanı, sebep burhanı ve mutlak burhan tahlil edilecektir. Böylelikle Fârâbî'nin burhan teorisinin temel terimi olan burhanı tasvir etmiş olacağız.

A. Burhanın Tanımı

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da ayrı bir başlıkta bir burhan tanımı yapmamış, ancak tam tasdiği ve burhan türlerini anlatırken burhan sanatının tanımı olarak alınabilecek ifadeler kullanmıştır. Filozofun diğer eserlerinde

••••••

82 Fârâbî, *et-Tavtie*, 62.

83 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9.

84 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 10.

de burhanın tanımı bağlamında değerlendirilebilecek cümleler mevcuttur. Muallim-i Sânî *Kitâbu'l-Cedel*'de burhanı şöyle tarif ediyor:

> Bilimsel kıyas burhandır. Burhan doğru, tümel, kesin, ilk öncüllerden ya da doğru, tümel, kesin, ilk öncüllerden hâsıl olan öncüllerden kurulan kıyastır (*e'l-kıyâsü'l-ilmî ve hüve'l-burhân hüve'l-kıyâsü'l-müellef min mukaddimât sâdıka külliyye yakîniyye üvel, ev min mukaddimât hasale 'aleyhâ min mukaddimât sâdıka külliyye yakîniyye üvel*).[85]

Fârâbî'nin burada "burhan"ı tanımlanan tür, "kıyas"ı burhanın mukassem yakın cinsi, "doğru, tümel, kesin ve ilk olan öncüllerden ya da doğru, tümel, kesin, ilk öncüllerden hâsıl olan öncüllerden kurulan" ifadesini burhanın mukavvim yakın faslı olarak aldığı düşünülebilir. Buna göre tanımlanan tür olan burhanın tanımı "Doğru, tümel, kesin, ilk öncüllerden ya da doğru, tümel, kesin, ilk öncüllerden hâsıl olan öncüllerden kurulan kıyas" şeklinde olmaktadır. Yakın fasıl olarak yorumlayabileceğimiz ifadenin biraz uzun olduğu görülmektedir. İfadedeki ayrıntılar burhanın neliğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Burhan sanatının bu tanımı, burhanın belirli tarz öncüllerden ve bu öncüllere dayanan öncüllerden kurulduğunu ortaya koymak sûretiyle, öncülleri ilk olanlar ve sonra gelenler şeklinde bir ayrıma tâbi tutmamızı sağlamaktadır. Şimdi *Kitâbu'l-Burhân*'daki ifadeleri görelim:

> Öyleyse zorunlu kesinlikle kesinlenen öncüllerden kurulan kıyaslar üç kısma ayrılır (*fe'l-mekâyîsü'l-mü'telife an mukattimât teyakkane biha'l-yakînu'z-zarûrî*).[86] Zorunlu kesinlikle kesinlenen öncüllerden kurulan ve bu üç kısımdan birini veren kıyas, burhan diye adlandırılır (*e'l-kıyâsü'llezî yüellefü an mukaddimât teyakkane bihâ yakinen zarûriyyen ve efâde ahade hâzihi'l-esnâfi's-selâse, fe-hüve'llezî yüsemmâ el-burhân*).[87]

Bu anlatılar burhan türleri bağlamında zikredilmektedir: Bu ifadeleri bazı değişikliklerle tanım formuna sokabilir ve "Burhan, zorunlu kesinlikle kesinlenen öncüllerden kurulan kıyastır" şeklinde bir tanım elde edebiliriz. Burada "burhan" tanımlanan tür, "kıyas" burhanın yakın cinsi, "zorunlu kesinlikle kesinlenen" de burhanın yakın faslı olmaktadır. *Kitâbu'l-Cedel*'deki cümlede yakın fasıl olarak alınacak kısım daha uzundur ve burada burhanın öncüllerinin kesin olmasının yanı sıra doğru, tü-

••••••

85 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 27.

86 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

87 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

mel ve ilk olması gerektiği de belirtilmiştir. Kesinlik, doğruluğa dair zihnin bilinçlilik durumunu ifade eden bir terimdir.[88] Kesin olan öncül aynı zamanda doğrudur, tümeldir ve ilktir. Doğruluk zihindeki kesin öncüllerin ilgili olduğu dış dünyadaki şeylerle uyumlu olduğunu; tümellik zihindeki kesin öncüllerin yükleminin konusunun tamamına yüklendiğini; ilklik ise zihindeki kesin öncüllerin sonucun nedeni olduğunu ifade eden terimler olmalıdır. Fârâbî'nin "zorunlu kesinlikle kesinlenen" şeklindeki ifadesini, Aristoteles'in burhan tanımının ayrıntılandırılmış ve geliştirilmiş hali olarak yorumlayabiliriz. Aristoteles burhanı "zorunlu öncüllerden kurulan kıyas"[89] şeklinde tanımlıyordu. Zorunluluk terimi, zihindeki hükmün ya da bunun dildeki ifadesi olan önermenin karşılık geldiği hariçteki aslını esas almaktadır. Nitekim Fârâbî'nin *el-Hatâbe*'de geçen, kesinin sınıflarının zorunlunun sınıflarına karşılık geldiği şeklindeki ifadeleri buna delalet etmektedir:

> İçerisinde görüşlerin (*ârâ'*) bulunduğu ve konuşmaların kendisi ile yapıldığı önermelerden kimisi zorunlu kimisi ise mümkündür. Zorunlu önermelerden kimisi mutlak zorunlu (*zarûrî 'ale'l-ıtlâk*), kimisi ise bir vakit zorunlu olan, o vakitten önce ise olması ya da olmaması mümkün olanlardır. Bu, kiplik (*vücûdiyye*) adını alır. Kesin, sadece zorunlularda bulunur. Kesinin sınıfları zorunlunun sınıflarına göre oluşmuş gibidir (*yüşbihu en tekûne esnâfu'l-yakîn bi-hasebi esnâfi'z-zarûrî*). Kesin olanların kimisi mutlak kesin, kimisi ise bir vakit kesin olup ortadan kalkandır.[90]

Burhanın tanımı gibi görülecek ifadelerden bir diğeri *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta geçmektedir:

> Zihni kesin hak olana yönlenmeye sevk eden kıyaslar burhanlar ve kesin kıyaslar diye isimlendirilir. (...) Mantık sanatındaki en büyük amaç da burhanlara vâkıf olmaktır (*el-mekâyîs elletî tesûku'z-zihn ile'l-inkiyâd limâ hüve hakk yakînî tüsemmâ el-berâhîn ve'l-mekâyîse'l-yakîniyye.* (...) *ve'l-maksûdu'l-a'zam min sınâ'ati'l-mantık hüve'l-vukûf 'ale'l-berâhîn*).[91]

Fârâbî bir kıyas olan burhanı mutlak kıyastan ve diğer dört tür özel kıyastan ayıran fasıl olarak daha ziyade kesinliği görüyor diyebiliriz. Ni-

•••••

88 Fârâbî, *Şerâitü'l-yakîn* (nşr. Mâcid Fahrî), 99-101.

89 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 4, 73 a 24-6, s. 42; *İkinci Çözümlemeler*, 14; *Kitâbu'l-Burhân*, 441.

90 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 10.

91 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 99; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 164.

tekim o, *İhsâu'l-ulûm*'da şeyler hakkında kanıtlama, temellendirme (*tashîh*) yaparken kullanılan konuşmaların beş sınıf olduğunu ifade etmiş ve kıyasî sanatları adları yerine öncülleriyle belirtmeyi tercih etmiştir. Buna göre kıyas sınıfları kesin (*yakîniyye*), zannî (*zunûniyye*), aldatıcı (*mugallita*), ikna edici (*mukni'a*) ve hayal ettirici (*muhayyile*) olanlardır.[92] Kesin kıyas burhanî, zannî kıyas cedelî, aldatıcı kıyas sofistik, iknaî kıyas hatabî ve hayal oluşturan kıyas şiirîdir. Bu durumda formunu cins olarak aldığımızda burhan "kesin kıyas" diye tanımlanabilir.

Burhanın tanımı bağlamında değerlendirilebilecek diğer bir pasaj *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ*'da geçiyor:

> Kıyaslar (*kıyâsât*) ve aynı şekilde sözler (*ekâvîl*) başka bir bölümlemeyle (*kısme*) daha bölümlenebilir ve şöyle denir: Sözler ya kaçınılmaz olarak bütünüyle doğru (*inne'l-ekâvîl immâ en tekûne sâdıka lâ mahâlete bi'l-küll*) ya kaçınılmaz olarak bütünüyle yanlış ya çoğunlukla doğru azınlıkla yanlış ya bunun aksi [yani çoğunlukla yanlış azınlıkla doğru] ya da doğruluk ve yanlışlık bakımından birbirine eşit olurlar. İşte kaçınılmaz olarak bütünüyle doğru olanlar burhanî, çoğunlukla doğru olanlar cedelî, eşit derecede doğru olanlar hatabî, azınlıkla doğru olanlar sofistik ve de kaçınılmaz olarak bütünüyle yanlış olanlar şiirsel olanlardır. Bu bölümlemeden açığa çıktı ki, şiirsel söz ne burhanî ne cedelî ne hatabî ve ne de mugâlitî sözdür. Bununla birlikte o, kıyasın ya da onu takib edenlerin türlerine döner. "Onu takip edenler" sözüyle tümevarım, örnek, ferâset ya da kıyas gücünde olan benzerlerini kastediyorum.[93]

Fârâbî burada kıyasî sanatları barındırdıkları önermelerin dış dünya ile uygunluğu açısından değerlendirmiş ve kıyas ya da söz şeklinde ifade ettiği yakın cinsi doğruluk-yanlışlık oranlarına göre bir bölümlemeye tâbi tutmuştur. Buna göre burhan "kaçınılmaz olarak bütünüyle doğru olan kıyas" şeklinde tanımlanabilir.

Fârâbî diğer eserlerinde beş kıyasî sanatın (*es-sanâi'u'l-kıyâsiyyetü'l-hams*) cinsi için kıyas dışında başka bazı kelimeleri de kullanabilmektedir. *İhsâu'l-ulûm*'da "konuşma sınıfları (*esnâfu'l-muhâtabât*), "kıyasî sanatlar (*es-sanâi'u'l-kıyâsiyye*)", "kıyas sınıfları (*esnâfu'l-kıyâsât*)"[94] ve

•••••

92 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 28.

93 Fârâbî, *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ*, 494-5; *Şiir Sanatının Kanunları*, 84-5.

94 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 28.

sözler (*ekâvîl*)[95] gibi ifadelerle karşılaşmaktayız. *Kitâbu'l-Cedel*'de formu kıyas olan bu sanatlara Aristoteles'in yol (*tarîk*) dediği belirtilmekte, *tarîk* ile eşanlamlı olarak *mezheb* ve *sebîl* kelimeleri kullanılmakta ve bunların her birine alışkanlığa dayalı meleke (*meleke i'tiyâdiyye*) denilmektedir. Alışkanlıkla elde edilen meleke teriminin bu beş kıyasî sanatın her birini kapsadığı açıkça dile getirilmektedir.[96] Filozof bunların her biri için yine aynı eserinde mantıkî yollar (*et-turuku'l-mantıkiyye*) terimini de kullanmaktadır.[97] Beş sanatın her biri için yöntem anlamı kastedilerek "yol" kelimesinin çokça kullanıldığı diğer bir eser *el-Hatâbe*'dir.[98] *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta ise bu beş sanat için kullanılan terim "yönelim" anlamına gelen *inkiyâd* kelimesidir. Filozofumuz bu eserinde mutlak kıyas için "mutlak yönelim" anlamında "mutlak inkiyâd", kıyas sınıfları dediği özel kıyaslar için "özel yönelim" şeklinde Türkçeleştirilebilecek "mufassal inkiyâd" terimini kullanmaktadır.[99] Zihni mutlak olarak yönlenmeye sevk eden genel şeyler "mutlak kıyaslar" ve "mutlak kıyaslamalar" diye isimlendirilir. Her biri zihni yönelimlerden birine sevkeden bu genel şeyler "kıyaslama sınıfları" ve "kıyaslama türleri" diye isimlendirilir.[100] Öyleyse mutlak inkiyâd kıyastır ve *Analütika Protera*'da ele alınmıştır. Mufassal inkiyâdlar ise beş sanatın her biridir ve *Analütika Hüstera*, *Topika*, *Peri Sofistikôn Elenkhôn*, *Tekhnês Rêtorikês* ve *Peri Poiêtikês*'te ortaya konulmuştur. Mutlak inkiyâd sıralamada mufassal inkiyâdlardan önce gelir.[101] Dolayısıyla burhanın tanımında yakın cins olarak alınacak terim başta onun formu olan kıyastır. Diğer terimler ise burhanın mahiyetinin anlaşılmasında yarar sağlayabilir.

Anlaşılacağı üzere, burhanın tanımı formu bakımından "kesin kıyas", kıyas formu kullanılarak konuşan ile konuşulan kişi de göz önünde bu-

•••••

95 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 29.

96 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 13-4. *Kitâbu'l-Cedel*'de *tarîk* kelimesi çokça kullanılmaktadır. Örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 13, 25. Bilindiği üzere, meleke nasıllık kategorisine girmektedir. Fârâbî *el-Mekûlât*'ta nasıllık kategorisini incelerken melekeyi nasıllığın kapsadığı diğer türlerle ilişkisi bağlamında ayrıntılı olarak ele almaktadır; bkz. Fârâbî, *el-Mekûlât*, 99.

97 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 61.

98 Fârâbî, *el-Hatâbe*, özellikle 21-3 arası ve 15, 17, 27, 35, 45, 53.

99 Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 96-8; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 162-4.

100 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 98; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 164.

101 Metne açıklayıcı ilaveler yaptık. Yine benzer anlatılar için bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 103; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 167.

lundurulduğunda "kesin konuşma", konuşmanın kendisiyle yapıldığı şey esas alındığında "kesin söz", konuşmanın yapılışını ortaya koyan kanunları ihtiva eden bir birlik esas alındığında "kesin sanat", bunların belirli bir zaman içerisinde tekrarla zihinde kalıcı hale getirilmesi bakımından "kesin itiyadî meleke", zihnin hakikate doğru yönelmesi bakımından "kesin inkiyâd", hakikate doğru yol alırken takip edilmesi bakımından "kesin yol, yani tarîk, mezheb ve sebîl" şeklinde ifade edilebilir. Bu ifadeler burhan sanatının farklı farklı tanımlandığı anlamına gelmemelidir. Nitekim bir şeyin birden fazla betimi olabilir, ancak tanımı tektir.[102] Belirgin bir anlama delalet eden belirgin bir terimin tam tanımı tektir ve Fârâbî'nin bu ifadeleri filozofun burhan terimini belirgin bir şekilde tanımlayamadığı anlamına gelmez. Bilakis bu ifadeler aynı anlama yaklaşmamızı sağlayan diğer terimleri de göz önünde bulundurarak mükemmel tanım olan tam tanımı elde etme yolunda bizlere yardımcı olmaktadır. Bir mananın farklı terimlerle ifade edilmesi o mananın daha iyi anlaşılması ve farklı itibarları yönüyle farklı cihetlerden takdir edilebilmesi açısından mühimdir. Biz, filozofun metinlerinden bazı örnekler vererek burhanın tanımını ortaya koymaya ve tanımın parçaları olan yakın cins ve yakın faslı farklı terimlerle ilişkilendirerek anlaşılır kılmaya çalıştık. Bütün bu anlatılardan sonra Fârâbî'nin burhan sanatına yönelik olarak yapmış olduğu en olgun tanımın *Kitâbu'l-Burhân*'daki tanım olduğunu söyleyebilir ve bunu kısaltıp sonraki dönem mantıkçılarınca da yaygınlaşan tanıma öncülük ettiğini göstermesi bakımından burhanı "kesin öncüllerden kurulan kıyas" diye tanımlayabiliriz.

Burhanın tam tanımını böylece ortaya koyduktan sonra ilave olarak burhanın diğer dört sanatla ortaklaştığı ve ayrıştığı bazı hususları da ifade etmek faydalı olacaktır. Yakînî öncüllerden kurulan kıyas olan burhan, felsefenin kendisi ile kurulduğu şeylerin kanunlarını ele alan kitapta ortaya konulması dolayısıyla[103] felsefe dediğimiz zihnî melekenin yöntemidir. Fârâbî varlık cinslerine ilişkin olarak cedel ve mugâlata yöntemiyle elde edilen melekelere de bazen felsefe demiştir. Ancak burhanla yapılan felsefe burhanî, kesin, hakikî felsefe iken, cedelle yapılan felsefe cedelî, safsata ile yapılan felsefe ise sofistik felsefedir. Bunlara sadece benzetme ve mecaz ile felsefe denir, gerçek anlamda felsefe denmez. Burhanî kıyaslarda olduğu gibi cedelî ve sofistik kıyasların parçaları olan konu ve yüklem-

••••••

102 Fârâbî, *et-Tavtie*, 62.

103 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 30.

ler tümel iken, hatabî ve şiirsel sözlerin parçaları olan önermelerde konular tekil iken sadece yüklemler tümeldir. Formu gerçek anlamda kıyas olan sanatlar bu üç sanat iken, hitabet ve şiir sanatında daha ziyade diğer istidlâl türleri olan analoji ve tümevarım kullanılmaktadır.[104] Burhan, cedel ve safsata konu ve matlupları bakımından benzer iken nihai gayeleri ve ilkeleri bakımından birbirinden ayrılır. Burhanla elde edilmek istenen gaye bilgi ve bilimdir.[105] Bu beş tür konuşmadan sadece felsefî konuşma dediğimiz burhanî kıyas, hem filozofun kendi kendisiyle konuşurken hem de başkasıyla ve başkalarıyla konuşurken kullandığı bir konuşma, diyalog tarzı iken diğer dört tür kıyasla yapılan konuşma daha ziyade başkasına ya da başkalarına karşı yapılır.[106]

B. Burhanın Yapısı: Burhanî Kıyasın Parçaları ve Kurulum Tarzları

Fârâbî *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta kıyasın mürekkep yani bileşik bir şey olduğunu ve bileşik olması dolayısıyla parçalarının olduğunu söylemektedir. Parçaları olan şeylerin çoğunun parçalarının da parçaları vardır. Kıyasın parçaları ve parçalarının parçaları vardır. Fârâbî kıyasın parçalarının parçalarına küçük parçalar, kıyasın kendi parçalarına ise büyük parçalar ismini vermektedir (*fe-eczâü'l-mekâyîsi'l-'uzmâ tüsemmâ el-mukaddimât, ve eczâü'l-mukaddimât ve hiye eczâü eczâi'l-kıyâs, ve eczâü'l-mekâyîsi's-sugrâ hiye'l-ma'kûlâtü'l-müfrede*). Muallim-i Sânî, bunu ev analojisiyle somutlaştırmaktadır. Nasıl ki ev bileşik bir yapı olup, parçaları ve parçalarının da parçaları varsa kıyas da böyledir. Duvar ve tavan evin parçaları iken, tuğla ve harç da evin parçaları olan duvar ve tavanın parçalarıdır. Buna göre kıyasın parçaları öncüller, ya da daha genişleterek söylersek, önermeler iken kıyasın parçalarının parçaları, yani önermelerin parçaları olan konu ve yüklemler ise müfred ma'kûllerdir.[107] Bu hususların hepsi özel bir kıyas türü olan burhan için de geçerlidir. Burhan da bir bütündür ve farklı parçaların bileşiminden oluşur.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da kıyas şekilleriyle dolaylı olarak ve Aristoteles'e oranla daha az ilgilendiğini görüyoruz. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da burhanın yapısını burhanda kullanılan yüklem türleri ve bi-

••••••

104 Fârâbî, *et-Tavtie*, 75-6.

105 Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 27-9.

106 Fârâbî, *et-Tavtie*, 57.

107 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 103; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 166-7; *İhsâu'l-ulûm*, 29; *İlimlerin Sayımı*, 66; *Felsefetü Aristûtâlîs*, 72-3; *Aristo Felsefesi*, 103-4.

rinci şeklin birinci darbında kurulacak burhanların konu ve yüklemlerinin beş tümellerden telif edilme tarzları bağlamında ele almaktadır. Burhanda kullanılan yüklem türü olan zatî yüklemler konusu ile Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında da karşılaşıyoruz. Ancak birinci şeklin birinci darbında kurulan burhanların gerek iki öncül ve gerekse de sonuç önermelerinin konu ve yüklemlerinin beş tümelden hangileriyle, hangi kombinasyonlarla telif edileceğine ilişkin teori Fârâbî'ye özgüdür. Burhanın telifine ilişkin böylesi ayrıntılı bir anlatı Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında mevcut değildir. Şimdi *Kitâbu'l-Burhân* ve diğer eserlerdeki veriler üzerinden Fârâbî'nin burhan binasının parçaları olarak beş tümeli, kategorileri, önermeleri ve kıyasları nasıl değerlendirdiğini görelim. Beş tümel, kategoriler, önermeler ve kıyas ile ilgili anlatılarımız doğrudan bu konuların tasvirini amaçlamamaktadır. Biz bu konuları burhanın yapısı ve parçaları bağlamında inceleyeceğiz.

1. Burhanın Küçük Parçaları Olarak Beş Tümel

Burhanın en küçük parçalarının beş tümeller ile bağlantısına dair Aristoteles'in eserlerinde bazı değerlendirmelerle karşılaşmaktayız. Ancak bu bağlantıları açık bir şekilde ancak Fârâbî'de bulabiliyoruz. Fârâbî'nin burhanların teliflerine dair yaptığı inceleme doğrudan beş tümelle ilgilidir. Muallim-i Sânî'ye göre burhanın en küçük parçaları beş tümelin dördünden oluşur. Fârâbî, gelenekte âdet olduğu üzere bileşik tümeller anlamında mürekkep küllîler dediği ve ihbâr ve takyîd terkibiyle terkip edilen bileşimlere, yani en genel anlamıyla tasdik ve tasavvura zemin hazırlamak amacıyla beş tümeli ele aldığı *Kitâbu Îsâgûcî*'nin başında beş tümelin önermelerle ve burhanın cinsi olan kıyasla bağlantısını şöyle kuruyor:

> Bu kitapta [*Kitâbu Îsâgûcî*] *önermelerin, kendisinden telif edildiği ve kendisine bölündüğü şeyleri saymayı amaçlıyoruz. Bunlar kıyasî sanatların* [yani beş sanatın] *hepsinde kullanılan kıyasın parçalarının parçalarıdır*. O halde diyoruz ki, her önerme ya yüklemlidir ya da şartlıdır. Her şartlı önerme ise birbirine şart harfî ile bağlı iki yüklemli önermeden oluşur. Her yüklemli önerme yüklem ve konudan telif edilir ve bunlara bölünür. Her yüklem ve her konu ya anlama delalet eden bir lafızdır ya da kendisine lafzın delalet ettiği bir anlamdır. Kendisine lafzın delalet ettiği her anlam ya tümeldir ya da tekildir. Tümel, iki ya da daha çok şeyin benzeştiği durumdur. Tekil, iki şey arasında asla bir benzeşmenin olmasının mümkün olmadığı şeydir. Tümel, aynı zamanda, birden çok şeye yüklenir. Tekil, birden çok şeye yüklenmez. Önermenin her iki parçası da tümel olabilir, "İnsan canlıdır" sö-

zümüzde olduğu gibi. Bu tür [önermeler] bilimlerde, cedelde, safsatada ve diğer çoğu sanatta kullanılandır. Önermenin her iki parçası da tekil olabilir, "Zeyd şu ayaktakidir" ya da "Şu ayaktaki Zeyd'dir" sözümüzde olduğu gibi ki, bu [sonraki] çok az kullanılır. Önermenin konusu tekil, yüklemi tümel olabilir, "Zeyd insandır" sözümüzde olduğu gibi. Bu, hitabette, şiirde ve bilimsel sanatlarda çokça kullanılır. Önermenin konusu tümel yüklemi tekil ya da tekiller olabilir, "İnsan Zeyd'dir" ve "İnsan Zeyd, Amr ve Halid'dir" sözümüzde olduğu gibi. Bu ikisi, kıyasa döndürülmeleri esnasında analoji (temsîl) ve tümevarımda kullanılır. Yüklemi bir tek tekil olan analojide, yüklemi birçok tekil olan ise tümevarımda [kullanılır]. Yüklemli kıyasların parçalarında alınan tümel anlamlardan kimisi müfred (yalın) lafızların delalet ettiği müfredlerdir, kimisi ise terkibi ihbâr terkibi değil de takyîd [bir nitelikle kayıtlama] ve iştirât [bir koşula bağlama] terkibi olan bileşik (mürekkeb) lafızların delalet ettiği mürekkep anlamlardır, "ak insan" ve "konuşan canlı" sözümüzdeki gibi. [Burada] "canlı", "konuşan" ile kayıtlandı ve onda şart koşuldu. Yine "insan", "beyaz"la kayıtlandı ve onda şart koşuldu. Bu terkiple mürekkep olan tümel anlamların müfredlere bölündüğü de açıktır.[108]

Görüldüğü üzere, Fârâbî cins, tür, fasıl, hâssa ve arazdan oluşan beş tümelin,[109] kıyasın parçaları olan ve terkibi takyîd ve iştirât değil de ihbâr terkibi olan sözlerin, yani önermelerin konu ve yüklemini oluşturan müfred anlamlara delalet eden müfred lafızlar olduğunu belirtmektedir. Bu beş tümel aynı zamanda takyîd ve iştirât terkibi ile terkip edilen ve "o nedir"in cevabında söylenen sözlerin de parçalarını oluşturmaktadır.[110] Dolayısıyla beş tümel sonraki dönem mantıkçılarının şablon ifadelerinde olduğu gibi, sadece tasavvurun değil, aynı zamanda kıyaslarda söz konusu olan önermelerin, yani tasdiklerin de parçalarını oluşturmaktadır. Tekillere dayalı olarak zihinde hâsıl olan tümel anlamlar hem tasavvurun hem de tasdiğin parçalarıdır. Burhan teorisi göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde ise beş tümelin sadece dördünün, yani cins, tür, fasıl

••••••

108 Fârâbî, *el-Medhal*, 75-6.

109 Beş tümel için ayrıca bkz. Fârâbî, *el-Medhal*, s. 76-85; *et-Tavtie*, s. 60-1; *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, s. 58-77; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 138-50; *Harfler Kitabı*, 100-1, 105-6, 107,114; *Kitâbu'l-Cedel*, 82, 86-87.

110 Önermede söz konusu olan terkip türü olan ihbârî terkip ile "o nedir"in cevabında söylenenlerde söz konusu olan takyîd ve iştirât terkibi ile ilgili bkz. Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 72-3; *el-Medhal*, 76, 85. İhbarî ve inşâî tam söz hakkında bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, 139-40; *Harfler Kitabı*, 96-8; *el-Mekûlât*, 123. Takyîd terkibi sıfat-mevsûf terkibi şeklinde iken, iştirât terkibi ise bitişik şartlı önerme formundaki terkibi ifade etmektedir.

ve hâssanın öne çıktığını görüyoruz.[111] Burhan teorisine has olan tasdik türü olan tam tasdiğin parçaları olan konu ve yüklemleri, yine burhan teorisine has olan tasavvur türü olan tam tasavvur dediğimiz tanımın da parçaları ve tanımlananlar beş tümelin dördünden oluşur. Araz, yani genel araz ise ne tam tasdiklerden oluşan burhanî kıyasta ne de tam tasavvur dediğimiz tanımda kullanılmaktadır. Arazın bilgisi olmaz ve arazlarla bilim kurulmaz. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhan*'ının hem burhan kısmında hem de tanım kısmında genel arazı dışarıda bırakmaktadır. Öyleyse burhanî kıyasın parçaları olan önermelerin parçalarının her biri ve yine tanımın parçalarının her biri beş tümelin dördünden oluşmaktadır.

2. Burhanın Küçük Parçaları Olarak Kategoriler

Burhanın parçalarının kategorilerle ilişkisi Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında ayrıntılı olarak ele alınırken Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ında bu konu ile doğrudan ilgilenmemektedir. Ancak Fârâbî bilhassa *Kitâbu'l-Mekûlât, Kitâbu'l-Hurûf, Kitâbu'l-Hatâbe, Kitâbu'l-Cedel* olmak üzere mantık bilimi ile ilgili diğer eserlerinde kategorilerin burhanî kıyasın parçaları olduğunu açıkça dile getirmektedir.

Yukarıda burhanın en küçük parçaları olmaları bağlamında beş tümelden bahsedip burhan ve tanımın en küçük parçalarının beş tümelin dördü olduğunu ifade ettik. Şimdi ise yine aynı şekilde burhanın en küçük parçalarının bir kategorinin altına girdiğini söyleyeceğiz. Burhanın en küçük parçaları bir cihetten cins, tür, fasıl ve hâssa diye ifade edilen tümellerdir, bir diğer cihetten ise kategorilerdir.

Burhanın en küçük parçaları olması bakımından kategorilere geçmeden evvel beş tümel ile kategoriler arasındaki bağlantıyı açığa çıkarmak yararlı olacaktır. Buna göre beş tümelden cins ve türün cevher kategorisine, fasıl, hâssa ve arazın araz kategorisine girdiğini ifade ederek başlayabiliriz. Biraz daha açarak söylersek, cins ve tür tümel cevherlerdir, fasıl, hâssa ve araz ise tümel arazlardır. Beş tümellerden beşinci sırada gelenine kısaca araz adının verilmesi, fasıl ve hâssanın da arazdan ayrı lafızlar-

••••••

111 Tür, burhan teorisi bakımından terkiplerin yükleminde değil, konusunda bulunur. Daha ziyade yüklemler üzerinde durulduğu için tür terimi cins, fasıl ve hâssaya oranla daha az kullanılmaktadır. Tür burhanın öncülleri ya da sonuç önermesinin konusunda ve tanımın söz konusu olduğu terkip türü olan takyîd ve iştirât terkibinde ise tanımlanan kısmında bulunur. Beş tümelin burhanda daha ziyade yüklemlerdeki kullanımına örnek olması açısından *Kitâbu'l-Burhân*'da burhanî kıyasların kurulum tarzlarının ele alındığı kısma bakılabilir; Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13-7.

la ifade edilmeleri bu ikisinin araz olmadığı şeklinde bir yanlış anlamaya neden olmamalıdır. Fasıl da bir arazdır. Bir araza fasıl, yani ayrım şeklinde özel bir kelimenin isim olarak vaz edilmesi o arazın, ilgili türü, altına girdiği cinsin altındaki diğer türlerden ayırması nedeniyledir. Hâssa da arazdır. Bundan dolayı hâssaya özel araz anlamında araz-ı hâss, araza ise genel araz anlamında araz-ı 'âmm dendiğini biliyoruz. Dolayısıyla hâssa fasıl denen arazla cins içerisindeki diğer türlerden ayrılmış olan belirgin bir türe has olan araza söylenmektedir. Bunların dışında kalan arazlar ise araz isminin meşhur kullanımıyla ifade edilen anlamı, yani genel arazı ifade eder. Dolayısıyla tür ve cins tümel cevherler iken, fasıl, hâssa ve araz ise tümel arazlardır. Tümel cevhere cins ve tür, tümel arazlara ise fasıl, hâssa ve araz şeklinde özel isimler verilmiştir. Bunun nedeni tümel cevherlerin yukarıda üst cinste, aşağıda son türde nihayet bulması ve aradakilerin içlem-kaplam ilişkisinin farklılaşması; tümel arazların ise bir türün mahiyeti karşısındaki konumlarının farklılık arz etmesidir.

Şimdi beş tümel ile on kategori arasındaki ilişki hakkında yapmış olduğumuz yorumların dayanaklarını ortaya koyabilir ve Fârâbî'nin metinlerindeki ilgili pasajları görebiliriz. Fârâbî *el-Mekûlât*'ta cevher kategorisini anlattıktan sonra cevhere dair verdiği örneklerin tekillerine tekil cevherler, bu tekil cevherlerin *türler*ine ve *cinsler*ine ise *tümel cevherler* demektedir:

> Cevher, az önce betimlenendir. Gökyüzü, gezegenler, Dünya ve Dünya'nın parçaları, su, taş, bitki sınıfları, hayvan sınıfları ve hayvan sınıflarından her birinin üyeleri cevherin örnekleridir. Bu ve benzerlerini kapsayan yüksek cinsten cisme, cisimlenene ve cisimleştirilene doğru inelim. Bazı cisimler beslenendir, bazıları beslenmeyendir. Beslenen cisimlerden bazısı duyumsayandır (*hassâs*), bazısı duyumsamayandır. Duyumsayan beslenen cisim duyarlıdır (*hayvân*).[112] Bazı duyarlılar (*hayvân*) konuşandır (*nâtık*), bazısı

••••••

112 "Duyumsayan beslenen cism"i ifade için Türkçede ayrı bir isim yoktur. "Beslenen cisim", "canlı"dır. "Duyumsayan beslenen cisim" altına ise hem hayvanlar hem de insan girmektedir. Hem hayvana hem de insana birlikte delalet eden bir kelime mevcut değildir. Bu karışıklığı önleme adına hayvan ve insana birlikte delalet için "duyarlı" kelimesini önerebiliriz. Nasıl ki "canlı" bitki, hayvan ve insana delalet ediyorsa, "duyarlı" da hayvan ve insana delalet edebilir. Aksi takdirde insana "düşünen, konuşan hayvan" demek icab ediyor ki, bu uygun değildir. Çünkü hiçbir hayvan konuşmaz, ama bazı "duyarlılar" konuşur. Ayrıca Arapçada *hayvân* "duyarlı"ya karşılık gelirken, *hayevân* bildiğimiz hayvanlara karşılık geliyor olmalıdır. Ancak yaygın kullanıma da yer verilebilir. Kelime bazen "hayvan", bazen "canlı" şeklinde Türkçeleştirilmektedir. Biz burada "duyarlı"yı sadece öneri için kullandık.

> konuşmayandır. Konuşan duyarlı (*hayvân*) insandır. Konuşmayan duyarlının (*hayvân*) altında ise at, öküz, eşek ve benzeri diğer hayvan türleri bulunur. Duyumsamayan beslenen cismin altında bitki türleri bulunur. Beslenmeyen cismin altında ise gökyüzü, gezegenler, su, ateş, taş ve diğer benzerleri bulunur. *Bunların tekilleri tekil cevherler, cinsleri ve türleri ise tümel cevherlerdir (eşhâsu hâzihî hiye eşhâsu'l-cevher ve ecnâsüha ve envâ'uhâ külliyyâtü'l-cevher).*[113]

Görüldüğü üzere, türler ve cinsler tekil cevherlerin tümellerine söylenen özel terimlerdir. Beş tümelin ilk ikisi olan tür ve cins cevher kategorisine girmekte ve tümel cevherler diye isimlendirilmektedir. Beş tümelden geri kalan üçü olan fasıl, hâssa ve araz da araz kategorisine girmektedir demiştik. Fârâbî yine *el-Mekûlât*'ın başında cevher ile arazı ve tümel cevher, tümel araz, tekil cevher ve tekil araz terimlerini anlatırken *el-Mekûlât*'ta terim olarak kullandığı arazın önceden, yani *İsâgûcî*'de kullandığı araz teriminden farklı olduğunu ve *el-Mekûlât*'ta kullandığı arazın beş tümelden biri olan arazdan kaplam olarak daha genel olduğunu ve hem onu hem de diğerlerini kapsadığını belirtmektedir:

> Burada zikredilen araz önceden zikredilen arazdan daha geneldir. Zira bu araz hâssayı ve önceden zikredilen iki arazı da kapsar. Bu araz, o ikisinin cinsi, o ikisi de bunun türleri gibidir ve bu arazın iki türünden biri cinsinin ismiyle isimlendirilmiştir (*el-arazu'l-mezkûr fî hâze'l-mevzi' e'amm mine'l-mezkûr fîmâ tekaddeme, ve zâlike enne hâzâ yeşmilü'l-hâssa ve'l-arazeyni'l-mezkûreyn fîmâ tekaddeme, fe-keennehû cins lehumâ ve humâ ke'n-nev'ayn lehû ve sümmiye ehadü nev'eyhi bi-ismi cinsihî).*[114]

Görüldüğü üzere, *el-Mekûlât*'ta kullanılan araz *İsâgûcî*'de kullanılan arazı da kapsayan bir terimdir ve beş tümelden birini ifade için kullanılan araz terimi, altına girdiği cinsin ismiyle isimlendirilmiştir. Fârâbî alıntıladığımız pasajda *el-Mekûlât*'ta ele alınan arazın hâssayı ve iki arazı kapsadığını belirtmekte, ancak hâssanın yanında zikredilen ve iki araz anlamına gelen *arazeyn* teriminin hangi iki araz olduğunu açıkça ifade etmemektedir. İlgili yerin hemen devamında ise *el-Mekûlât*'ta geçen *arazın o iki arazın cinsi, o iki arazın* ise *bu arazın iki türü* olduğunu dile getirmektedir. Buradan kolaylıkla hâssa ve arazın her ikisinin de araz olduğunu çıkarabiliyoruz. Faslın da araz olduğunu filozofun "*hâssa*yı ve *iki arazı* kapsar"

•••••

113 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 91.

114 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 90.

şeklindeki ifadesinden hareketle söylemek mümkün gözüküyor. Ancak buradaki ifade açık değildir. Daha açık bir ifade *Kitâbu'l-Hurûf*'ta geçiyor:

> Mahiyetin parçalarından fasıl diye isimlendirilen şey kendisiyle türün zatının arazı olan ve ona tâbi olan bu ârıza delalet edilmesi içindir–ki bu, arazın tür ile o türün ortak bölüşenini birbirinden ayıran olmasıdır (*fe-llezî sümmiye min eczâi'l-mâhiyye faslen li-yüdelle bihî alâ hâze'l-'ârız ellezî yekûn araz lehû ve hüve en yekûne mümeyyizen beynehû ve beyne kısmeyhi'l-müşârik lehû ve lizâlike tâbi' eydan*).[115]

Buna göre fasıl da türün zatına ârız olan bir arazdır ve türün zatını, içerisine girdiği cinsin altındaki diğer türlerden ayırır. Türü, içerisine girdiği cinsin diğer türlerinden ayırması dolayısıyladır ki bu araza ayrım anlamına gelen *fasl* terimi ad olarak konulmuştur.[116]

Öyleyse beş tümel aynı zamanda kategoridir, yani cevher ve arazdır, tümel olduklarına göre tümel cevher ve tümel arazdır. Beş tümelden cins ve tür tümel cevher iken fasıl, hâssa ve araz ise tümel arazdır. Burhanın parçaları bu beş tümelden sadece dördünden, yani cins, tür, fasıl ve hâssadan oluşur.

Beş tümel ile on kategori arasındaki bağlantıyı gösterdikten sonra şimdi doğrudan kategorilere geçebiliriz. İkinci Muallim'in *Şerhu'l-İbâre*'de *Peri Hermêneias*'ın sistemdeki yerine ilişkin yaptığı tartışma bizlere bur-

•••••

115 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 115.

116 Faslın cevher mi yoksa araz mı olduğuna ilişkin açtığımız bahis hakkında bir diğer pasaj *Cevâbât*'da geçmektedir. İfadeler faslın araz olmadığı şeklinde anlaşılmaya müsait olmakla birlikte burada kastedilen faklıdır: "Fasıllar, cins ve türün kendisinden olduğu kategorinin altına mı girerler, yoksa o kategorinin dışında olup başka bir kategoriden mi olurlar diye soruldu. Fârâbî şöyle dedi: -Her cinsin ve her türün fasılları kaçınılmaz olarak o cins ve türün bulunduğu kategorinin altına girer. Seni faslın, cins ve türün kendisinden olduğu kategorinin dışında başka bir kategoriden olabileceğine dair bir vehme düşüren şey, senin mesela 'beslenme' ve 'konuşma'yı cevherde bulman, bu ikisinin cevherdeki iki fasıl olduğunu ve bu ikisinin zatlarında iki araz olduğunu zannetmendir. Durum senin zannettiğin gibi değildir. Zira gerçek fasıl 'beslenen' ve 'konuşan'dır, yoksa 'beslenme' ve 'konuşma' değil. 'Konuşan' ve 'beslenen'in iki tür oldukları da zannedilebilir. Ancak durum böyle değildir. Aksine tür 'beslenen cisim' ve 'konuşan canlı'dır. Her kim 'konuşan canlı' olan türü sadece 'konuşan' ismiyle isimlendirirse durum, zikrettiğim tarzdadır ki, o da insanın, türlerden birine denk gelip, onu ifade etmek ve ihtisara yönelip onun toplamını, onun tanımının tamamını değil, fakat o türün mukavvimi olan son fasılla muhtasar bir şekilde ifade etmek istediğinde, işte bu bir sorundan kaynaklanan bir durumdur." Alıntı için bkz. Fârâbî, *Cevâbât*, 295-6.

hanın en küçük parçalarının kategoriler olduğuna dair bazı ipuçları vermektedir. Fârâbî *Şerhu'l-İbâre*'de Aristoteles'in kategorileri *Katêgoriai*'de telife girmeden, yalın olarak ele aldığını, olumlama ve olumsuzlamanın kategorilerin yalın değil de birbirleriyle telifleriyle oluştuğunu, bundan dolayı *Katêgoriai*'yi *Peri Hermêneias*'tan önceye koyduğunu, kıyasın ise *Peri Hermêneias*'ta ele alınan tam söz olmaksızın bilinemeyeceğini ve kurulamayacağını, dolayısıyla *Analütika Protera*'nın *Peri Hermêneias*'tan sonra gelmesi gerektiğini ifade etmekte ve şârihlerin (*el-müfessirûn*) çoğunun kitapları böyle sıraladığını bildirmektedir.[117] Burada ma'kûllerin ya da bunlara delalet eden lafızların müfred olması, bileşime girmemeleri, bir önermenin bir parçası olmamaları anlamına gelmektedir. Her burhan bir kıyastır, burhanî kıyasın hem iki öncülü hem de sonucu on cins denen bu kategorilerden oluşmaktadır.[118] Burhanın en küçük parçalarının kategorilerden oluştuğuna dair önemli açıklamalardan biri *el-Hatâbe*'de geçmektedir:

> Ondan sonra öncüller, altında bulundukları on cinsin [on kategori] farklı oluşuna göre birbirinden ayrılır. Önermeler de bu cinslerden her birinin türünün farklı oluşuna göre birbirinden ayrılır. Çünkü önermelerden bazısının her iki parçası "İnsan duyarlıdır (*hayvân*)" sözümüzde olduğu gibi cevher kategorisinde; "Bu düzlem ondur" sözümüzde olduğu gibi nicelik (kaçlık) kategorisinde, "Her kare şekildir" sözümüzde olduğu gibi nitelik (nasıllık) kategorisinde olabilir. Bu diğer kategorilerde de böyle olabilir [yani bazı önermelerin her iki parçası da diğer kategorilerin altına girebilir]. "İnsan beyazdır" sözümüzde olduğu gibi bazen de bazı önermelerin iki parçasından biri bir kategorinin, diğeri başka bir kategorinin altına girebilir. Yine bundan sonra öncüller bilimlerin farklı oluşuna göre de birbirinden ayrılır ki, bilimler varlıkların farklı sınıflarını ihtiva eder.[119]

Kategorilerin bir kısmı insan iradesiyle var olurken bir kısmı insan iradesinden bağımsız olarak var olanlardır. İnsan iradesiyle olan kategorileri medenî ilim denilen amelî felsefe incelerken, insan iradesinden bağımsız olanları doğa bilimleri, matematik ve metafizik inceler. Metafizik kategorilerin dışında kalan başka şeylere de yer verir.[120] *Mekûl*ler, yani *söylenenler* olan kategoriler bu şekilde varlık cinsleriyle irtibatlandırıldıklarında

•••••

117 Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 4-6.

118 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 95.

119 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 44.

120 Kategorilerin mantık biliminin tamamıyla ve felsefenin nazarî ve amelî kısımlarıyla ilişkisi ayrıntılı olarak *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ele alınmıştır; bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 8-11.

*ma'kûl*ler yani *akledilirler* adını almaktadır. Bu on yüksek cins her ne zaman *söylenenler* anlamında *mekûlât* olarak alınırlarsa ya da önermenin parçaları olan konu ve yüklem olarak veyahut da tariflerden biri ile tarif eden olurlarsa, işte o zaman mantıksal olurlar.[121]

Açık ki, burhanın en küçük parçaları olan bu kategoriler biri cevher dokuzu araz olmak üzere on yüksek cinstir. Fârâbî kategorileri cevher, nicelik, nitelik, görelik, ne zamanlık, neredelik, durum, sahiplik, etki ve edilgi diye sıralar.[122] Cevher tümel cevher ve tekil cevher, araz da tümel araz ve tekil araz diye ikiye ayrılır:

> Genel olarak cevher asla bir konudan, konunun zatı dışında başka bir şey bildirmeyen şeydir. Bu nitelikte olan da ikiye ayrılır: İlki onunla birlikte konularının hepsinden konularının zatlarını bildirendir, ki bu tümel cevherdir. İkincisi ise konudan konunun zatını asla bildirmeyendir ki, bu tekil cevherdir. Genel olarak araz da herhangi bir konudan konunun zatı dışında bir şeyi bildirendir. Bu da ikiye ayrılır: Birincisi, onunla birlikte başka bir konudan onun zatını bildirendir, bu onun tümel olanıdır. İkincisi konudan konunun zatını asla bildirmeyendir, bu da onun tekil olanıdır.[123]

Fârâbî de Aristoteles'in ifade ettiği şekliyle cevherleri birinci ve ikinci cevherler diye bölmekle beraber, birinci cevherlere tekil cevherler, ikinci cevherlere ise tümel cevherler demektedir. Aristoteles'te olmayıp da Fârâbî'nin koyduğu önemli iki terim de tekil araz ve tümel arazdır. Dolayısıyla Fârâbî cevherler gibi arazları da tümel ve tekil diye ikiye ayırmış ve sistemi daha anlaşılır kılmıştır.[124]

3. Burhanın Büyük Parçaları Olarak Önermeler

Burhanî kıyasın küçük parçaları olan kategorilerin birleştirilmesi ile burhanî kıyasın büyük parçaları olan önermeler oluşur. Önermeler kategorilerin birleştirilmesinden oluşurken belirli bir düzenle bir araya gelerek de kıyası ve özel anlamda da burhanî kıyası oluşturmaktadır. Fârâbî önermeyi şöyle tanımlıyor: "Önerme, içerisinde bir şey üzerine bir şeyle verilmiş hüküm barındıran sözdür (*el-kaziyye kavl hükime fîhi bi-şey alâ*

••••••

121 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 116-7.

122 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 90.

123 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 89-90. Tümel cevher, tekil cevher, tümel araz, tekil araz hakkında yine bkz. Fârâbî, *Cevâbât*, 308-9.

124 Fârâbî, *el-Mekûlât*, s. 89-90; *Cevâbât*, 308-9.

şey)."[125] Bu ifadeyi biraz daha kısaltarak önermeyi "hükmü bildiren söz" diye tanımlayabiliriz. Filozof, önerme terimi için *kaziyye* ve *kavl-i câzim* terimlerini kullanır. Açıkça ifade etmese de onun, *hükm* terimini bir mananın bir manaya zihindeki nispeti anlamında kullandığı görülmektedir. Örneğin *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta önermenin tanımı yapılırken bu üç terim ile de karşılaşmaktayız: "Önerme ve yargı bildiren söz, bir şey üzerine bir şey ile hüküm verilen ve bir şey hakkında bir şey bildiren sözdür (*el-kaziyye ve'l-kavlü'l-câzim kavl hükime fihi bi-şey alâ şey ve uhbira fihi bi-şey 'an şey*)."[126] Hüküm terimini açarak ifade edecek olduğumuzda önermenin tanımı "doğru ya da yanlış olan söz (*el-kavlü'l-câzim hüve'llezî yesduku ev yekzib*)" diye de ifade edilebilir.[127]

Önerme teriminin yakın cinsi "söz", yakın faslı "hüküm bildiren" şeklinde kısaltabileceğimiz kısımdır. Buna göre, "söz" teriminin önermeden başka türleri de vardır. Mantık kitaplarında önermenin tanımı ifade edilirken haklı olarak genelde sözler hüküm bildiren ve hüküm bildirmeyen diye ikiye ayrılmakta ve önerme denen söz türü, içerisinde bulunduğu cinsten hüküm bildirmesiyle ayırt edilmektedir. Fârâbî de aynı şekilde sözleri hüküm bildiren ve hüküm bildirmeyen anlamında "doğru ya da yanlış olan" ve "doğru ya da yanlış olmayan" şeklinde ikiye ayırmakla birlikte[128] tanımla ilgili konu anlatılırken bunlara bir de takyîd terkibi ile terkip edilen sözleri eklemektedir.[129] Buna göre söz kelimelerin birleştirilmesinden mürekkep bir bütündür. Kelimelerin birbiriyle bileşimi ise üç tarzdadır. Birincisi hüküm bildiren bileşim, yani ihbârî terkip, ikincisi hüküm bildirmeyen bileşim, yani inşâî terkip, üçüncüsü ise hüküm bildirmeyen kayıtlı ve şartlı bileşim, yani takyîdî ve iştirâtî terkiptir.

Hüküm bildiren sözde, az önce dediğimiz gibi, biri "hakkında hüküm verilen" ve diğeri de "kendisiyle hüküm verilen" olmak üzere iki taraf vardır. Bunların her ikisi de bir varlık tarzı olması itibariyle "akledilenler" anlamında *ma'kûlât* iken bir kategori olmaları itibariyle "söylenenler" anlamında *mekûlât*tır.[130] Hüküm terimi esas alınması itibariyle hakkında hüküm verilen şeye bu hükmün bildirilmesi dolayısıyla "kendisinden ha-

••••••

125 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 70.

126 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 12.

127 Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, 139.

128 Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, 139; *Harfler Kitabı*, s. 96-8; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 54; *el-Mekûlât*, 123.

129 Örnek olarak bkz. Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 72-3; *el-Medhal*, 76, 85.

130 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 116-7.

ber verilen" anlamında *muhber anhu*, bir nitelikle nitelenmesi dolayısıyla "nitelenen" anlamında *mevsûf*, dayanak olması dolayısıyla "kendisine dayanılan" anlamında *müsnedün ileyh*, kendisiyle hükmedilene ise "bildiri" anlamında *haber*, bir "nitelik" olması dolayısıyla *sıfat*, bir "dayanan" olması dolayısıyla da *müsnedün bih* denebilmektedir.[131] Bunları önermenin parçaları olmaları dolayısıyla isimlendirmeye kalktığımızda ise hakkında hüküm verilen, hakkında haber verilen ve nitelenen şeye "konu" anlamında *mevzû'* denirken, kendisiyle hüküm verilen, kendisi bildirilen ve kendisiyle nitelendirilene de konuya yüklenmesi dolayısıyla "taşınan, yüklenen" anlamında *mahmûl* denmektedir.[132] Nitekim Fârâbî bunu *Cevâbât li-mesâil süile anhâ*'da ortaya koymakta ve *mevzû'* ve *mahmûl* isimlerinin bu manalara delalet için gösterilme nedenini açıklamaktadır. *Mevzû'* ve *mahmûl* isimleri taşınmış isim anlamında *menkûl isimler*, yani terimler, ıstılahlardır. Filozoflar şeyleri birbirlerine *konulur* ve birbirine *yüklenir* bulduklarından dolayı bu anlamları sanatlarına taşımışlar ve cevhere *konu*, *mevzû'*, arazlardan cevhere yapışanlara ise *yüklemler*, *mahmûlât* demişlerdir.[133]

Önermeler konunun yükleme bağlanmasıyla oluşurlar ve buna göre de ikili ya da üçlü olurlar. İsim olan bir yüklem konusuna ancak bağ (*râbıt*)[134] ile yani "-imek" fiiliyle bağlanabilir. Arapçada Türkçedeki *-dır*, Yunancadaki *estin* gibi ayrı bir kullanım olmadığından bunun yerine "*hüve, hiye, kâne, yekûnu, sâre, yesîru, vucide, yûcedu*" gibi varlık bildiren kelimeler kullanılmaktadır.[135] Yükleminin konusunda üç zamandan birinde bu varlık bildiren kelimelerden biri olmaksızın bulunduğunu gösterebilen önermelere "ikili", varlık bildiren kelimeler olmaksızın bunu gösteremeyen önermelere ise "üçlü" denilmektedir.[136] Her önerme ya olumlu ya da olumsuzdur ve buna önermenin niteliği denir. Önermeler nicelikleri bakımından ise ya tekil ya da tümeldirler. Konuları tümel anlamlar olan önermelerden bazısının konusunun niceliği surlarla çevrilmiş olan-

•••••

131 Terimler hakkında bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, 139; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 12; *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 70; *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 57; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 137; *Cevâbât*, 295.

132 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 58; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 138.

133 Fârâbî, *Cevâbât*, 295.

134 Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 37.

135 Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 137-8; *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Muhammed Takî), 34-9; *Harfler Kitabı*, 49-54; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 12-3; *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 71.

136 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 12-3.

lar iken bazısının konusu surlarla çevrilme bakımından ihmal edilmiştir. Surlar "her", "hiçbir", "bazı" ve "hepsi değildir" olmak üzere dört tanedir. Surlarla çevrilmiş olanlar –ki bunlara niceliği ve niteliği belirli dört önerme diyebiliriz– ise dörttür: tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu, tikel olumsuz. Olumlama ve olumsuzlamaya önermenin niteliği, "bazı" ya da "her" gibi surların delalet ettiklerine ise önermenin niceliği denir.[137] Yapısı bakımından ise önermeler yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılır. Şartlı önermeler de kendi içerisinde bitişik şartlı ve ayrık şartlı diye ikiye ayrılır.[138] Şartlı önermelerin parçaları ise yüklemli önermeler ve bu yüklemli önemeleri birbirine bağlayan şart edatı olacaktır. Şartlı önermelerde önce zikredilene önce getirilen anlamında *mukaddem*, yani önbitişen, sonra zikredilene de sonra gelen anlamında *tâlî*, yani ardbitişen denilecektir. İşte yüklemli kıyaslar belirli dört önermenin belirli bir düzene göre bir araya getirilmiş üçünden kurulmaktadır. Şartlı kıyaslar ise şartlı önermeler ve yüklemli önermelerden kurulmaktadır. Şartlı önermelerin içersindeki şart edatı kaldırıldığında geriye yüklemli iki önerme kalmaktadır.

4. Burhanın Formu Olarak Kıyas

Önermelerin birleştirilmesi ile ise kıyas elde edilir. Dolayısıyla önermeler kıyas denilen yapının parçalarıdır. Bir kıyasın parçası olmayan, yani yalın olarak alınan önerme, bir kıyasın parçası olduğu ya da bir kıyastan elde edildiği andan itibaren ilişkili olduğu yapıdaki konumu, sırası ve yapısına göre farklı isimler alacak, bazen ilk, bazen ilke, bazen sorun, bazen sonuç, bazen istisna edilen diye ifade edilecektir. Bileşime girmeden, yalın olarak alındığında "söylenen" anlamında *mekûl* ismini alan kategoriler, önermenin parçası olduklarında konu ya da yüklem oluyorlardı. Kategoriler parçası oldukları önermelerin bir kıyasın parçaları olmaları nedeniyle de yeni isimler alır. Önce kategori, sonra konu ya da yüklem

••••••

137 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 13-4.

138 Bilindiği üzere, Aristoteles şartlı önermeleri ele almamıştır. Fârâbî, Aristoteles'in şartlı önermelere *Peri Hermênêias*'ta yer vermediğini, sadece *Analütika Protera*'da çok kısaca değindiğini, şartlı önermelere Stoacılar'ın ve Sotoacılardan da Chrysippus ve başka bazılarının ve de Aristoteles'ten sonra Theophrastus ile Eudemus'un ayrıntılı olarak yer verdiğini bildirmektedir; bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre* (nşr. Kutsch ve Marrow), 53. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*'de Aristoteles'in şartlı kıyasları *Topika*'da kullandığını söylemektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 98-9.

olan bu parçalar, kıyasın içerisine girdiklerinde duruma göre orta terim, büyük terim ve küçük terim olacaktır.

Önerme ile kıyas arasındaki bağlantıya ve önermenin kıyas içerisindeki rolleri dolayısıyla aldığı isimlere dair bazı ön değinilerde bulunduk. Şimdi kısaca kıyası tasvir edebiliriz. Fârâbî kıyas kelimesinin Arapçada günlük dilde hangi anlamda kullanıldığı ve bu kelimenin günlük dilden mantık bilimine nasıl nakledildiği, nasıl menkul bir lafız haline getirildiği ile ilgili olarak *el-Hatâbe*'de önemli tespitlerde bulunuyor:

> Çünkü kıyas adı halk nezdinde öncelikle "iki miktar arasında mukayese yapma" anlamına delalet eder. Halkın iki miktar arasında mukayese yapmaktaki amacı, bu ikisinin birbirlerine eşit olup olmadıklarını ya da [eşit değillerse de] hangisinin hangisinden büyük olduğunu bilmektir. Kıyas adı halk nezdinde daha sonra ise "[miktarın dışındaki] başka iki şey arasında mukayese yapma" anlamına delalet eder. [Halkın miktar dışındaki iki şey arasında mukayese yapmaktaki amacı ise] iki şeyden hangisinin daha efdal ve daha iyi veya daha güçlü ve daha çok olduğunu veyahut da başka bir şey hakkında, iki şeyin birbirleriyle üstünlükçe farklılaşmalarını (*tefâdül*) mümkün kılan şeyin hangisi olduğunu bilmektir. Bu ikisinden, "iki miktar arasında mukayese yapma" anlamına daha yakın olanı "analoji (*temsîl*: örnekleme)" olduğu için kıyas ismi ona has kılınmıştır. Ancak mantıkçılar bu adı [yani kıyas adını] "zorunlu olarak netice veren birbirine bağlı öncüller" manasına delalet eder şekilde kullanırlar, –bu öncüller ister yüklemli ister şartlı isterse de hulfî (*alâ tarîki'l-hulf*) şeklinde olsun fark etmez– ve buna tümevarım (*istikrâ*) ya da analoji (*temsîl*) değil de kıyas adını verirler.[139]

Muallim-i Sânî *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta kıyası şöyle tanımlıyor: "Kıyas, içerisine birden çok şey konulan, bu şeyler birleştirildiğinde bunlardan bilaraz değil, bizatihi olarak bunların dışında başka bir şeyin zorunlu olarak gerektiği sözdür (*el-kıyâs kavl tûza'u fîhi eşyâ ekser min vâhid izâ üllifet lezime anhâ bizâtihâ lâ bi'l-araz şey âhar gayruhâ ıztırâren*)."[140] Fârâbî *el-Hatâbe*'de ise mantıkçıların mutlak kıyası "kendisinden sonucun zorunlu olarak lazım geldiği söz"e has kıldıklarını aktarmaktadır (*ve emme'l-kıyâs bi-ıtlâk fe-innemâ yahussûne bihi'l-kavl ellezî yelzemu anhu'n-netîce ıztırâren*).[141]

•••••

139 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 41.

140 Burada metne bağlı bir aktarım yapıyoruz; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 19.

141 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 42.

Kıyas yapısı itibariyle yüklemli ve şartlı diye ikiye ayrılır. Yüklemli kıyas iki öncül ve üç terimden oluşur. Birbirine bağlı iki öncülde bir parça ortak iken diğer iki parça birbirinden farklıdır. İki öncülde ortak olarak bulunan parçaya orta terim, iki öncülde birbirinden farklı olarak bulunan parçalara da iki taraf denir. Matlup denilen önermede yüklem olarak bulunan parçaya ilk ya da büyük taraf, konu olarak bulunan parçaya ise son ya da küçük taraf denir. Parçalarından birisi matlupta yüklem olarak bulunan, yani büyük taraf olan öncül büyük öncül, parçalarından birisi matlupta konu olarak bulunan, yani küçük taraf olan öncül ise küçük öncüldür. Orta terim iki öncülde bulunuş tarzı bakımından üç yönde düzenlenir. Buna göre orta terim ya her iki öncülde de yüklem olur, ya her iki öncülde de konu olur veyahut da küçük öncülde yüklem büyük öncülde konu olarak bulunur. Orta terimin birbirine bağlı öncüllerdeki bulunuş düzenine "şekil" denir. Fârâbî Aristoteles'te de olduğu gibi yüklemli kıyasların üç şekil olduğunu söyler. Orta terim öncüllerin birinde yüklem, diğerinde konu olursa kıyas ilk şekil, orta terim her iki öncülde de yüklem olursa ikinci şekil ve orta terim her iki öncülde de konu olursa üçüncü şekil olur.[142] İlk şeklin dört, ikinci şeklin dört ve üçüncü şeklin ise altı tane sonuç verme durumu dediğimiz darbı vardır. İlk şekilde sonuç veren kıyaslar belirli dört önermeyi sırasıyla sonuç verirler.

Fârâbî hem *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de hem de *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta birinci ve ikinci şekilde sonuç veren kıyasları, genelde, Aristoteles'in anlatım sırasına göre takip ederken üçüncü şekilde sonuç veren kıyasları farklı bir sıralamayla anlatır. Buna göre Fârâbî de Aristoteles'in takip ettiği sırayı takip ederek –sonraki Latin geleneğinin yaygınlaşmış sembolleriyle ifade edecek olursak– birinci şekilde sonuç veren kıyasları *barbara, celarent, darii, ferio*; ikinci şekilde sonuç veren kıyasları *cesare, camestres, festino, baroco* diye sıralamaktadır.[143] Üçüncü şekilde sonuç veren kıyasları Aristoteles önce olumlu sonuç verenleri sonra olumsuz sonuç verenleri getirmek sûretiyle *darapti, datisi, disamis, bocardo, ferison* ve *felapton* ile sıralarken Fârâbî'nin anlatım sırası *darapti, felapton, datisi, disamis, ferison, bocardo* diye devam eder.[144] Aristoteles kıyasları "B A'dır" yerine "A B'de bulunur" diye ifade ederken Fârâbî kıyasların her iki tarzda

••••••

142 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 20-1.

143 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 76-9; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 23-7.

144 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 79-82; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 28-31.

da ifade edilebileceğine işaret etmekte[145] ve *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de "A B'dir" tarzındaki âdet edinilen anlatımı takip ederken[146] *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta her bir şeklin darblarını önce Aristoteles'in yaptığı gibi "B A'da bulunur" tarzında, hemen ardından "A B'dir" tarzındaki âdet edinilen anlatım tarzında ele almakta ve sonrasında da her bir şeklin darblarını harfler yerine varlıkları koyarak örneklendirmektedir.[147] Aristoteles kıyasları sıralarken her zaman önce küçük sonra büyük öncülü ifade ederken Fârâbî buna fazla önem göstermemekte ve bazen önce büyük öncülü bazen ise önce küçük öncülü getirebilmektedir.[148] Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de birinci şekil kıyasları Aristoteles'te olduğu gibi önce tümel olumluyu, sonra tümel olumsuzu, sonra tikel olumluyu ve sonra da tikel olumsuzu sonuç verenler şeklinde sıralarken,[149] *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta birinci şeklin ikinci darbı olarak tikel olumluyu sonuç veren *dariy*i, üçüncü darbı olarak ise tümel olumsuzu sonuç veren *celarent*i getirmekte, yani ikinci darb ile üçüncü darbın yerini değiştirmekte,[150] kısacası sıra düzeni açısından bazı farklı anlatımlara başvurmaktadır. Yüklemli kıyaslarla ilgili son olarak Fârâbî'nin de Aristoteles gibi birinci şekil kıyaslara kâmil kıyaslar, ikinci ve üçüncü şekil kıyaslara ise kâmil olmayan kıyaslar dediğini, ikinci ve üçüncü şekil kıyasların birinci şekle ircâ ettirildiklerini söylediğini ifade edebiliriz.[151]

Fârâbî'ye göre de burhan açısından en önemli kıyas tümel olumlu öncüllerden oluşup tümel olumlu sonuç veren tek darb olan birinci şeklin birinci darbıdır.[152] Nitekim hem varlığı hem de sebebi veren burhanların çoğu ancak tümel olumlu sonuç veren ve öncülleri de tümel olumlulardan oluşan tek darb olan birinci şeklin birinci darbıdır.[153] Yine Fârâbî bur-

••••••

145 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 23.

146 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 76-82.

147 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 23-31.

148 Filozof *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta hep önce büyük sonra küçük öncülü getirirken, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de bazen büyük öncülle bazen küçük öncülle başlayabilmektedir.

149 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 76-7.

150 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 23.

151 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 24.

152 Fârâbî tümel olumluyu sonuç verenlerin tikelleri sonuç verenleri de kapsadığını ve bundan dolayı öncelikle tümel olumluyu sonuç veren burhanları bilmek gerektiğini belirtmiştir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8. Tümel olumluyu sonuç veren tek kıyas ise birinci şeklin birinci darbıdır.

153 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

hanın telif tarzlarının hepsini de birinci şeklin birinci darbı üzerinden ele almaktadır.

Fârâbî Aristoteles'ten farklı olarak şartlı kıyaslara da sistemde yer vermiştir. Buna göre şartlı kıyaslar büyük öncülü şartlı, küçük öncülü ise yüklemli olan iki öncülden oluşur. Şartlı kıyaslar bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyaslar olmak üzere ikiye ayrılır. Bitişik şartlı kıyasın büyük öncülü bitişik şartlı bir öncül ve küçük öncülü yüklemli bir öncül iken, ayrık şartlı kıyasın büyük öncülü ayrık şartlı bir öncül ve küçük öncülü yüklemli bir öncüldür. Şartlı kıyasların şartlı öncüllerindeki şart kaldırıldığında geriye iki tane yüklemli önerme kalır, bunlardan biri önce getirilen anlamında mukaddem, diğeri ise sonra gelen anlamında tâlî diye isimlendirilir. Şartlı öncüller büyük öncül iken yüklemli öncül küçük öncüldür. Küçük öncülün başına istisna harfi eklenir. Şartlı öncülün mukaddem ya da tâlîsinden biri yüklemli öncülle aynı olur ve istisna edilen diye isimlendirilir. Mukaddem de istisna edilir tâlî de istisna edilir. Bitişik şartlı kıyaslar iki ilk darb, ayrık şartlı kıyaslar ise üç ilk darb olmak üzere şartlı kıyaslar beş ilk darbdır. Bitişik şartlı kıyasların birinci darbında mukaddemin aynısı istisna edilir ve tâlînin aynısı sonuç olarak elde edilirken, ikinci darbında ise tâlînin karşı olanı istisna edildiğinde mukaddemin karşı olanı sonuç olarak elde edilir. Şartlı kıyaslardan ikincisi ise ayrık şartlı kıyaslardır ve bunlar üç darbdır. Ayrık şartlı kıyaslarda "ya ya da" şartıyla birbirine bağlanan ve büyük öncül olan şartlı öncüllerden hangisi önce getirilirse o mukaddem diğeri ise tâlî diye isimlendirilir. Ayrık şartlı kıyasın küçük öncülü de yüklemlidir ve yine istisna edilen diye isimlendirilir. Ayrık şartlı kıyasların büyük öncülü olan ayrık şartlı öncülde birbirine karşıt olanlar (*müte'ânide*) ya sadece iki tanedir ya da ikiden fazladır; ya karşıt olanı tam olan ya da karşıt olanı tam olmayandır. Karşıtı tam olanla ilgili iki durum söz konusudur. Karşıtlar ya sadece iki tanedir ya da ikiden fazladır. Karşıtları tam ve iki tane olan ayrık şartlı kıyaslarda mukaddem ya da tâlîden biri istisna edilince diğerinin karşı olanı sonuç olur, mukadem ya da tâlîden birinin karşı olanı istisna edilince ise diğerinin kendisi sonuç olur. Karşıtları tam olup karşıtları ikiden fazla olana gelince, bunlardan biri istisna edilince kalanların karşı olanları sonuç olur. Bunlardan birinin karşı olanı istisna edilince karşıt olanlardan geriye kalanlar sonuç olur ve sonra geride kalan karşıtlardan birinin karşı olanı istisna edilirse bu defa bunlardan geride kalan sonuç olur. Bu işlem geriye sadece iki tane karşıt kalıncaya dek böyle devam eder ve sonunda geriye kalan bu iki karşıttan biri istisna edilince diğeri sonuç olur. Ayrık şartlı kıyasların büyük öncü-

lündeki karşıtları tam olmayana gelince, bunlarda "ya ya da" edatı yerine karşıtların birlikte olmasının mümkün olmadığına delalet eden bir söz kullanılır. Bu darbda mukaddem ve tâlîden biri istisna edilince diğerinin karşı olanı sonuç olurken, birinin karşı olanı istisna edilince ise bir sonuç çıkmaz. Fârâbî hep olumsuz sonuç verdiği için eskilerin bu darba "olumsuzdan başlayıp olumsuza varan darb" dediklerini ifade etmektedir.[154]

Burhanlar hem yüklemli kıyas hem de şartlı kıyas formunda kurulabilir. Yüklemli kıyas formundaki burhanların öncüllerinin yüklemleri konularında zorunlu olarak bulunurken şartlı kıyas formundaki burhanların mukaddemlerinin tâlîleri zorunlu olarak gerekir.[155] Fârâbî şartlı burhanların yüklemli yapılmasının mümkün olduğunu ifade eder. Varlık talebi, mutlak varlık talebi ve bir halde varlık talebi diye ikiye ayrılır. Zorunlu öncülleri getirildikten sonra sonuç adı alacak olan bu matluplardan biri olan mutlak varlık talebi, yani sonucu "A *vardır*" gibi olan talep, sadece şartlı kıyasla kanıtlanırken; ikincisi olan bir durumdaki varlığın talebi, yani "A B'dir" ya da "B yüklemi A konusunda *vardır*" gibi olan talep, hem şartlı hem de yüklemli kıyasla kanıtlanabilir.[156] Aristoteles de bu iki talebi dört talebin ikisi olarak anlatmakta, ancak şartlı kıyasları incelememekteydi.

Burhanın yapısı bağlamında Fârâbî'nin kıyas teorisine kısaca değindik. Zihnin sahip olduğu tasavvur ve tasdiklerden hareketle sahip olmadığı tasavvur ve tasdikleri elde etmesi akıl yürütme anlamında *istidlâl*, *istinbât*, *fahs*, *fikr*, *teemmül* gibi terimlerle isimlendirilmektedir. Akıl yürütme ise üç sınıftır ve insan zihninin bu üç hareketinin muhtemel bütün tarzları *Analütika Protera*'da, yani *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ele alınmaktadır. Burhan bir kıyastır, ancak tümevarım ile analoji de tamamen bilgi ve bilimden uzak değildir. Özellikle bedensel ve zihinsel olarak belirli bir olgunluğa erişinceye kadar ve hatta belirli bir olgunluğa eriştikten sonra da burhanı kuracağımız öncülleri arama sürecinde analoji ve tümevarımdan sürekli yararlanırız. Bundan dolayı olsa gerek Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'inde cedelî istikrânın (diyalektik tümevarım) yanı sıra ilmî istikrâdan (bilimsel tümevarım) ve hatabî misalin (retorik analoji) yanı sıra ilmî misalden (bilimsel analoji) de bahsetmektedir.[157]

•••••

154 Fârâbî şartlı kıyasları hem *Kitâbu'l-Kıyâs*'da hem de *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sagîr*'de örneklerle açıklıyor. Biz konuyu metne bağlı bir şekilde ve kısaltarak ele aldık. Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 82-6; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 31-3.

155 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8.

156 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9.

157 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 102.

Kendi başına alındığında önerme dediğimiz hüküm bildiren sözün burhanî kıyasın parçası olduğunda rolü gereği aldığı özel isimlerden bahsetmiştik. Öncelikle şunu belirtelim ki, kıyas iki öncülden oluşmakta sonuç ise kıyastan çıkan şey olmaktadır. Daha açıkça söyleyecek olursak, kıyas ya da özel bir kıyas olan burhan, adlarına öncül dediğimiz birbirine bağlı iki önermeden oluşmakta, sonuç önermesi ise kıyasın ya da burhanın bir parçası olmamakta kıyas ya da burhandan çıkan şey olmaktadır. O halde burhanın iki ana parçası vardır ve bunlara sonuçtan önce gelmelerinden olsa gerek "öncül" anlamında *mukaddime* denmektedir.[158] Şayet bu öncüller kıyassız elde edilenler olurlarsa –ki bunlar burhan söz konusu olduğunda bizde doğal olarak bulunanlar ve bizim tecrübeyle elde ettiklerimiz idi– "ilk ilkeler"[159] ve "ilk kesinler" ismini almaktaydı.[160] Matlubu ise Fârâbî mesele ile eşanlamlı olarak kullanmakta ve hakkında burhan getirilmemiş önermeye söylemektedir.[161] Burhanın kurulmasının başlatıcısı olan zihinsel durum matlubun kendisidir. Matluptaki yüklemin konuda olup olmadığı birbirine orta terimle bağlı iki öncül ile kanıtlanır ve az önce matlup, mesele olan önerme burhanı getirildikten sonra öncüllerden çıkması nedeniyle sonuç (*netîce*) ve vargı (*redf*) ismini alır.[162]

Şimdi burhanın yapı taşlarını tersine bir sıralamayla bütünden parçaya doğru giderek ortaya koyabiliriz. Burhan parçaları olan bir bütündür ve burhanın parçalarının da parçaları vardır. İnsan zihni bildiklerinden hareketle bilmediklerine doğru hareket ederek öğrenir ve bilgi edinir. İnsan zihninin üç hareketi vardır. Bunlar kıyas, tümevarım ve analojidir. Burhan tümevarım ve analojiden de yararlanmakla birlikte daha ziyade bu zihin hareketlerinden en önemlisi olan kıyastan kurulur. Zira burhan kesin öncüllerden kurulan bir kıyastır. Kıyas ise sözlerden oluşur. Kıyasın içindeki sözlere kıyasın parçaları olmaları bakımından öncül denir. Öncülleri aramamızı sağlayan söz matlup iken bu matlubun öncüllerini elde ettikten sonra bu öncüllerden çıkmış olan şey ise sonuçtur. Hem kıyasın öncülleri hem de bu öncüllerden çıkan sözler önermelerdir. Yapısı bakımından kıyaslar yüklemli ve şartlı diye ikiye ayrılır. Şartlı kıyaslar da kendi içerisinde bitişik ve ayrık şartlı kıyaslar diye ikiye ayrılır. Yüklemli kıyaslar on dört darb, şartlı kıyaslar beş ilk darbdır. Yüklemli kıyasın öncülleri ya

••••••

158 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 20.

159 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5.

160 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6.

161 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 19.

162 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 63-4; *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75; *Tahsîlü's-sa'âde*, 49-50.

da sonucundaki parçalara orta terim, büyük terim ve küçük terim denir. Önerme kıyasın bir parçası ya da kıyastan çıkan şey olmaksızın, yani yalın olarak bulunan hüküm bildiren söze söylenir. Yüklemli kıyasların parçaları olan bu önermelerin de parçaları vardır. Önermelerin parçalarına konu ve yüklem denir. Önermedeki konumuna göre konu ya da yüklem denilen şeyler önermenin bir parçası olmadan, yani yalın olarak bulunduklarında bir kategoridirler. Kategorilere mantıksal anlamda "söylenen" yani *mekûl* denir. Kategoriler mantıksal değil de varlıksal olarak alındıklarında ise "akledilen" manasında *ma'kûl*lerdir. Kategoriler cevher ve arazlardan oluşmaktadır ve cevher de araz da tümel ve tekil diye ikiye ayrılır. Burhanın en küçük parçaları olan kategoriler tümel olan kategorilerdir, yani tümel cevher ve tümel arazlardır. Öyleyse burhanın en küçük parçaları bir cihetten *ma'kûl*, bir cihetten *mekûl* iken bir cihetten de küllî, yani tümeldirler. Burhan bu tümellerden sadece dördünü kendisine parça edinir. Bu dört tümel ise cins, tür, fasıl ve hâssadır. Burhanın parçalarının parçaları olan ve bir cihetten kategoriler, bir cihetten de tümeller olan bu unsurlar önermenin içinde konu ve yüklem olurlarken kıyasın içine girdiklerinde büyük terim, küçük terim ve orta terim adını alırlar. Bitişik şartlı kıyasların büyük öncülü bitişik şartlı bir öncül, küçük öncülü ise yüklemli bir öncüldür. Bitişik şartlı öncülün önce geleni mukaddem, sonra geleni ise tâlîdir. Ayrık şartlı kıyasların büyük öncülü ayrık şartlı bir öncül, küçük öncülü ise yüklemli bir öncüldür. Ayrık şartlı öncülün bir parçası önce gelen mukaddem, diğer parçası ise sonra gelen tâlîdir. Mukaddem ve tâlîlerin her biri de yüklemli bir önermeden oluşur. Dolayısıyla bu kıyasların parçaları da kendi içerisinde konu ve yüklem olacağı için yüklemli önerme hakkında yaptığımız değerlendirmeler bunlar için de geçerlidir.

Burhanın en küçük parçalarının bir cihetten bu tümeller olduğunu ifade ettikten sonra şimdi yine burhanın yapısını bu defa bu tümellerden telif ediliş tarzları açısından ele alarak devam edebiliriz.

5. Burhanın Kurulum Tarzları

Burhanın yapısını beş tümel, kategoriler, önermeler ve kıyas bağlamında ve bunların birbiri ile ilişkisini kurarak ortaya koymaya çalıştık. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da burhanın öncüllerinin yüklemlerinin zatîliğini anlattıktan hemen sonra ayrı bir konu açmış ve yüklemleri zorunlu ve zatî olan öncüllerden oluşan burhanın, parçalarının parçaları olan orta terim, büyük terim ve küçük terimlerin (i) "cins", (ii) "fasıl", (iii) "hâssanın ait olduğu tür" ve (iv) "şeyin tanımında alınan cins" olması bakımından

nasıl telif edildiğini incelemiştir.[163] Burada ifade edilen parçalar, duruma göre konu yerinde duruma göre yüklem yerinde alınırlar. Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'de matluplar bağlamında yüklemlerin sekiz tane olduğunu ifade etmekte, bunları (i) "yüklemin konuda mevcut olup olmaması", (ii) "konunun tanımı", (iii) "hâssa", (iv) "betim", (v) "cins", (vi) "tür", (vii) "fasıl" ve (viii) "araz" diye sıralamakta[164] ve Aristoteles'in yüklemleri cins, hâssa, tanım (fasıl) ve araz olmak üzere dörde ayırdığını, hâssa ve betim için aynı terimi kullandığını ifade etmektedir.[165] Filozof *Cevâbât li-mesâil süile anhâ*'da yine matlup denilen önermelerin parçalarının yedi tane olduğunu söyleyip bunları (i) şeyin cinsi, (ii) faslı, (iii) hâssası, (iv) arazı, (v) tanımı, (vi) betimi, (vii) mahiyeti şeklinde sıralamaktadır.[166] Bazen matlup olan önermelerin parçaları üzerinden ele alınan konu bazen öncül olan önermeler üzerinden de ifade edilebilmektedir. *Kitâbu'l-Burhân*'da burhanın öncüllerinin bu parçaların hepsinden oluşmadığı, dört tür parçadan oluştuğu ifade edilmektedir.

Burhanların kurulum tarzlarına ilişkin Fârâbî tarafından ortaya konulan bu teori kıyasın şekilleri ve kıyas şekillerinde sonuç veren durumlar dediğimiz darblar ile karıştırılmamalıdır. *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilgili sayfaları okunurken başta tam olarak anlaşılamamakta, alışkın olunan klasik mantık sisteminde nasıl bir yerde konumlandırılacağı çözülmesi gerekli bir mesele gibi durmaktadır. Filozofun kullandığı "darb" terimi de alışkın olunan kıyas şekillerinin darbları ile karıştırılabilmektedir. Metnin okunup anlaşılma ve anlamlandırılma sürecine dair bu ihtimallere değindikten sonra şimdi ilk olarak ilgili kısma dair ön bilgilendirmede bulunabilir, ardından metnin ilgili kısımlarından örnek pasajlarla burhanın yapısına dair açtığımız son başlığı tamamlayabiliriz.

Fârâbî'nin burhanın terimleri bakımından kurulum tarzları şeklinde de isimlendirebileceğimiz anlam için seçtiği terim "telif sınıfları" anlamına gelen *esnâfu't-te'lîfât*tır. "Te'lîf" terimini "kurulum" ya da "bileşim" diye Türkçeleştirmek mümkündür. Fârâbî burhanın kurulum sınıflarını sekiz sınıf olarak ele almaktadır. Kurulum sınıflarının her birinin altında ilgili sınıfın sonuç veren durumlarını ifade için tür anlamına da gelen *darb* terimi tercih edilmiştir. Yani kurulumun sekiz sınıfı, her bir sınıfın

••••••

163 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13.
164 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 83.
165 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 90-2.
166 Fârâbî, *Cevâbât*, 287.

ise darbları vardır. Buna göre burhanın kurulum sınıflarından birinci sınıfın sekiz, ikinci sınıfın dört, üçüncü sınıfın altı, dördüncü sınıfın beş, beşinci sınıfın dört, altıncı sınıfın dört, yedinci sınıfın dört ve son olarak sekizinci sınıfın dört darbı olmak üzere toplam otuz dokuz darbı vardır.[167] Fârâbî burhanların sekiz telif sınıfı ve sekiz telif sınıfının sonuç veren otuz dokuz darbının hepsini de yüklemli kıyasların birinci şeklinin sonuç veren birinci darbı olan *barbara* üzerinden ele almaktadır. Dolayısıyla Fârâbî burhanın kurulum tarzlarını az önce yukarıda kısaca tasvir ettiğimiz kıyaslardan sadece yüklemli kıyaslar ve yüklemli kıyaslardan da sadece birinci şeklin birinci darbı üzerinden incelemiştir. İlgili incelemeyi yaptıktan hemen sonra ise hem varlığı hem de sebebi veren burhanların çoğunun ancak tümel olumluları sonuç verenler olduğunu ve bu özelliğe sahip olan kıyasların ise sadece birinci şekilde olumlulardan telif edildiğini dile getirmektedir.[168] Filozofun burada biraz genel ifadeler kullanarak söylemek istediği şey aslında varlık ve sebebi birlikte veren mutlak burhanların çoğunun birinci şeklin birinci darbı olan *barbara* formunda telif edilebildiğidir. Bu nedenle olsa gerek telif sınıflarının hepsi birinci şeklin birinci darbı üzerinden ele alınmıştır.

Filozof hemen devamında olumsuzları sonuç veren burhanların parçalarının birbirlerine nispetlerinin birinci ya da ikinci şekilde telif edildiğini söylemektedir.[169] Burada da kastedilen aslında tümel olumsuz sonuç veren darblardır. Nitekim üçüncü şeklin altı darbından üçü tikel olumsuz, diğer üçü de tikel olumlu sonuç vermektedir. Bunların hiçbiri tümel değildir. Birinci şekilde tümel olumsuzu sonuç veren darb ikinci darb olan *celarent* iken, ikinci şekilde tümel olumsuzu sonuç veren darblar ikinci şeklin dört darbının ilk ikisi olan *cesare* ve *camestres*tir. Fârâbî en önemli darb olarak barbara darbını gördüğü için birinci ve ikinci şeklin olumsuz sonuç veren darblarının terimlerinin yukarıda sırasıyla gösterdiğimiz dört tarzdan nasıl telif edildiğini ele almaya gerek duymamıştır. Burhanın telif sınıfları şartlı kıyaslar üzerinden de incelenmemiş, sadece şartlı kıyaslardan telif edilecek burhanların parçalarının birbirlerine nispetlerinin yüklemlilerden kurulan burhanların parçalarının birbirlerine olan nispetleriyle aynı olacağı söylenmiştir.[170]

•••••

167 *Kitâbu'l-Burhân*'ın Türkçe çevirisinde ilave edilen rakamlar metnin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13-8.

168 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

169 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

170 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

Fârâbî önce burhanın parçalarının kendisinden kurulduğu dört şeyi açıklamakta, ardından her bir sınıfın darblarını tek tek ele almaktadır. Anlatım sırası şöyledir: Burhanın öncüllerinin parçalarının bu dört şeyden nasıl telif edildiği gösterilir; bir sınıfın bütün darblarının burhanî telifleri anlatıldıktan sonra bu dabların nasıl sonuç vereceği ifade edilir; örneklerle konu somutlaştırılır ve son olarak kısa değerlendirmeler yapılır. Buna göre burhanın kendisinden telif edileceği şeyler dört tanedir ve Fârâbî bunlardan "bir şey bir şeyin tanımında çeşitli yönlerden alınır" diyerek bahsetmektedir. Bunlardan birincisi "insan"ın tanımında "canlı"nın alınması gibi olandır ki, bu o şeyin cinsidir; ikincisi "insan"ın tanımında "konuşan"ın alınması gibidir ki, bu o şeyin faslıdır; üçüncüsü "gülen"in tanımında "insan"ın alınması gibidir ki, bu o şeyin tanımındadır; dördüncüsü ise "çift"in ve "tek"in tanımında "sayı"nın alınması gibidir ki, bu da o şeylerin tanımlarındaki cinsleridir.[171] Burhanın telif sınıflarının her bir darbı bu dört şeyin sonuç verecek tarzda düzenlenmesiyle oluşturulacaktır. Biz burhanın telif sınıflarını ve bu sınıfların darblarının hepsini tek tek ele almak yerine sadece birinci sınıfın birinci darbını örnek olarak göstereceğiz.

Burhanın kurulum tarzlarından birincisinin sonuç veren sekiz türü vardır. Bu sekiz türün birincisi şöyledir: "A B'nin tanımıdır. B C'nin tanımıdır."[172] Burhanın birinci sınıfının birinci türü, parçaları böyle olan iki öncülden oluşur. Böyle kurulan bir burhandan gereken sonuç ise "A C'nin tanımıdır"[173] olur. Bunu bilindik kıyas formunda şöyle ifade ederiz:

Her B A'dır.

Her C B'dir.

Her C A'dır.

Ya da öncülleri önce küçük sonra büyük öncül gelecek şekilde düzenlersek kıyasımız şöyle olur:

Her C B'dir.

Her B A'dır.

Her C A'dır.

••••••

171 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13.

172 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13.

173 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14.

Fârâbî "A C'nin tanımıdır" diye lazım gelen sonucun, A'nın parçalarının tanımının C'nin tanımı diye de elde edilebileceğini ifade eder ve bunları harfler yerine kelimeler koyarak somutlaştırır. Muallim-i Sânî, A'nın C'nin tanımı olduğu şeklindeki sonucun sadece C'nin iki tanımının olması durumunda söz konusu olacağını belirtmektedir.[174] Bu darba örnek olarak şu kıyas veriliyor:

Her insan konuşan canlıdır.
Her konuşan canlı iki ayaklı yürüyen canlıdır.
Öyleyse insan iki ayaklı yürüyen canlıdır.[175]

Ardından Fârâbî elde edilecek sonucun A'nın parçalarının tanımı C'nin tanımı olacak şekilde de olmasının imkanını yinelemekte ancak buna örnek vermemektedir.[176]

Fârâbî'nin burhanın telif sınıflarını ele aldığı kısmın genel değerlendirmesini yapıp bu sınıfların birincisinin sekiz darbından ilkini aynen aldık ve yorumladık. Bu anlamda burhanî kıyasın parçası olan üç önermenin konu ve yüklemlerinin beş tümelden hangilerinin bir araya getirilerek kurulabileceğine ilişkin teori Fârâbî'nin Aristoteles mantığına ne kadar önemli katkılar yaptığının bir kanıtıdır. Fârâbî'nin telif tarzlarına ilişkin bu teorisi geliştirilerek yüklemli kıyasların birinci şeklinin birinci darbı dışında kalan kıyaslar ve yine şartlı kıyaslar üzerinde denenebilir. Bu kıyaslar belirli tarz öncüllerle kurulur. Biz Fârâbî'nin ilgili anlatılarını burhanın yapısını incelediğimiz bu başlık altında ve kıyas konusunun genel tasvirinin ardından ele aldık. Böylelikledir ki, Fârâbî'nin metinleri üzerinden yukarıda burhan ile onun yapı taşları olan beş tümel arasında kurduğumuz bağlantı daha da anlam kazanacaktır.

C. Burhanın Öncül Sınıfları

Burhan diğer kıyaslardan öncüllerinin içeriği ile ayrılmaktadır. Bundan dolayı burhanı bilmek için onun öncüllerini bilmek gerekir. Bu amaçla burada burhanın öncüllerini diğer dört sanatın öncüllerinden ayıracak ve burhanın öncüllerinin kaç tür olduğunu, hangi varlık alanlarıyla ilgili olduğunu ve insanda nasıl açığa çıktığını incelemeye çalışacağız.

• • • • • •

174 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14.
175 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14.
176 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14.

Önermeler, ya da bunların zihindeki bulunuşlarını ifade eden terimle söylersek tasdikler, veyahut da bunları kapsayan bir terimle söyleyecek olursak marifetler, ya kıyassız olarak ya da kıyasla elde edilir.[177] Filozofumuz kıyassız elde edilen öncülleri farklı eserlerinde farklı isimlerle ele almaktadır. *İhsâu'l-ulum*'da kesin (*yakîniyye*), zannî (*zunûniyye*), aldatıcı (*mugallita*), ikna edici (*mukni'a*) ve hayal ettirici (*muhayyile*) diye ifade edilen bu öncüller;[178] *el-Fusûlü'l-hamse*'de kabul edilenler (*makbûlât*), meşhurlar (*meşhûrât*), duyulurlar (*mahsûsât*) ve ilk akledilirler (*ma'kûlât üvel*);[179] *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta kabul edilenler (*makbûlât*), meşhurlar (*meşhûrât*), duyulurlar (*mahsûsât*) ve ilk tümel ma'kûller (*ma'kûlât külliye üvel*);[180] *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de kabul edilen (*makbûle*), meşhur (*meşhûra*), duyulur (*mahsûse*) ve doğal akledilir (*ma'kûle bi't-tıbâ'*);[181] *Kitâbu'l-Cedel*'de kabul edilenler (*makbûlât*), meşhurlar (*meşhûrât*), duyulurlar (*mahsûsât*) ve akledilirler (*ma'kûlât*) diye ve ayrıca *ma'kûlât*la eş anlamlı olarak "kesin olan" anlamında *yakîniyye* diye sıralanmaktadır.[182] Filozofun şiir sanatına has olan öncüllerden hayal ettirilenler (*muhayyelât*) diye bahsettiği de olmuştur.[183]

Görüldüğü üzere, tam tasdik olan marifetlerden bazıları kıyassız olarak bazıları da bu kıyassız olanlardan kıyasla elde edilmektedir. Bu tasdiklerden burhanla ilgili olanlara tam tasdik dendiğini yukarıda görmüştük. Fârâbî kıyassız elde edilenleri sıralarken sadece *İhsâu'l-ulûm*'da beş sanatın beşinin de öncüllerini ifade etmişken, diğer eserlerinde genelde burhan, cedel ve hitabet sanatının öncüllerini ifade etmiş safsata ve şiir sanatını zikretmemiştir. *İhsâu'l-ulûm*'da sadece tek bir kelimeyle, yani

••••••

177 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18. Benzer bir ifade Fârâbî'nin *ma'lûm* terimini *ma'rifet* ile eşanlamlı olarak kullandığı başka bir yerde geçmektedir. Burada Fârâbî *kaziyye* terimi yerine bunun zihinde bulunuşunu ifade eden *tasdîk* terimini kullanmıştır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75.

178 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 28; *İlimlerin Sayımı*, 66.

179 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 64-5.

180 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18-9.

181 Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 59, 101. İlgili kısım Refîk el-Acem'in neşrinde farklıdır ve kıyassız elde edilenler dört değil, üç sınıf olarak ifade edilmiştir. Bunlar *makbûle*, *meşhûra* ve *mahsûse* diye sıralanmıştır. Ancak muhakkik dipnotta Mübahat Türker Küyel'in neşrindeki ifadeleri de göstermiştir. Fârâbî'nin diğer eserleri de göz önünde tutulduğunda Mübahat Türker Küyel'in neşrinin daha isabetli olduğu görülmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, 75.

182 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19.

183 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 67.

"kesin olanlar" anlamındaki *yakînî* kelimesiyle ifade edilenler burhanın öncülleri olan ma'kûlât ve mahsûsâta, "zannî olanlar" meşhûrâta, "ikna edici olanlar" ise makbûlâta[184] karşılık gelmektedir. Safsatanın ve şiirin öncülleri ise sadece *İhsâu'l-ulûm*'da geçenlerdir, filozof diğer eserlerinde bu öncüllere genelde değinmez. Bu öncüller beş sanatın kendisiyle icra edildiği ilk öncülleridir. Bunlar kıyassız elde edilen ilk öncüllerdir. Bir de bu öncüllerden kıyasla lazım gelen sonuç önermeleri vardır ve bu sonuç önermeleri başka matlupların kanıtlanmasında öncül olarak kullanılabilir. Kıyassız elde edilen bu öncüllerden kıyasla elde edilip başka matlupların öncülleri olanlara da aynı adların verilebileceği aşikârdır. Fârâbî kısaca kıyassız olarak ve kıyasla elde edilenler diye ikiye ayırmakla birlikte başka birçok eserinde bunları kıyası da kapsayan akıl yürütme türleri bağlamında da ifade etmektedir. Kıyassız ve kıyasla elde edilen marifetler şeklindeki ayrımı –kıyası da kapsayan cinsle ve bu cinsin farklı isimleri ile söyleyecek olursak– marifetleri *istidlâl, istinbât, fahs, fikr, teemmül, raviyye* ile elde edilenler ve *istidlâl, istinbât, fahs, fikr, teemmül* ve *raviyye* olmaksızın elde edilenler diye ifade edebiliriz.[185]

Burhanın öncül sınıflarını ve bunların adlarını ortaya koyarken öncelikle *Kitâbu'l-Burhân*'daki ilgili pasajları görmek ve ardından bu pasajlardaki anlatıları filozofun ilgili öncülleri ele aldığı diğer eserlerine müracaat ederek açımlamak gerekmektedir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da burhanın öncülleri için "ilk kesinler (*evâilü'l-yakîn*)"[186] terimini kullanmakta ve bunları açıklar mahiyette "zorunlu kesinliğin kıyassız olarak meydana geldiği tümel öncüller" şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Söz konusu öncüller iki sınıftır. Birincisi "doğal olarak elde edilenler (*el-hâsıl bi't-tıbâ*)", ikincisi "tecrübeyle elde edilenler (*el-hâsıl bi't-tecribe*)"dir. Doğal olarak elde edilen öncüller "insanın doğal ilk öncülleri (*el-mukaddimâtü'l-üvelü't-tabî'iyye li'l-insân*)" ve "ilk ilkeler (*el-mebâdiü'l-üvel*)" diye de isimlendirilmektedir. Bunlar bizim en baştan beri doğaca sahip olduğumuz, nereden ve nasıl elde ettiğimizi bilmediğimiz, kendilerini elde et-

•••••

184 *Kitâbu'l-Mille*'de *meşhûrât* ve *mukni'ât* yan yana kullanılmış, *meşhûrât*'a cedelin, *mukni'ât* ile de hitabetin öncülleri kastedilmiştir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 48; çvr. s. 262.

185 İlgili bağlamda istidlâl, istinbât, teemmül gibi terimlerin kullanıldığı yerlere örnek olarak bkz. Fârâbî, *Fî me'âni'l-akl*, 8-9; *Aklın Anlamları*, 129; *Felsefetü Aristûtâlîs*, 62; *Aristo Felsefesi*, 92; *el-Fusûlü'l-hamse*, 64; *Fusûl münteza'a*, 50-1; *Fusûlü'l-medenî*, 73; *İhsâu'l-ulûm*, 11-2; *İlimlerin Sayımı*, 54.

186 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6.

mek için çaba sarfetmediğimiz ve kendilerini matlup kılmadığımız, ancak nefsimizin doğasında, fıtratında en baştan beri hazır olarak bulduğumuz, kendisinden hiçbir zaman yoksun kalamadığımız öncüllerdir.[187] "Tecrübeyle elde edilenler" ise az ya da çok olsun kesinlikleri tekillerini duyumsamaya yönelik çaba ve kastımızla elde edilen tümel öncüllerdir. "Tecrübe, bizde zorunlu kesin [tasdik] hâsıl oluncaya dek tümel öncüllerin yüklemlerinin onların tekillerinin her birinde bulunup bulunmadığını safha safha araştırmak ve tekillerin hepsinde ya da çoğunda o yüklemin izini sürmektir."[188] Fârâbî çoğu kimsenin tecrübe ile tümevarımı aynı şey zannedip birbirleri yerine kullandıklarını, ancak bu ikisinin farklı olduğunu ifade etmektedir. Tecrübe ile tümevarım arasındaki fark, tecrübeyle elde edilen tümel hükmün kesin olması, tümevarımla elde edilen hükmün ise kesin olmamasıdır. Fârâbî tecrübe ile araştırılan yüklemin ilgili konunun bütününde bulunduğuna dair bir kesinlik ifade ettiğini, ancak tümevarımda bunun söz konusu olmadığını söylemektedir.[189]

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın dördüncü bölümünde farklı bir bağlamda ilkeleri "mutlak ilk ilkeler (*el-mebâdiü'l-üvel 'ale'l-ıtlâk*)" ve "tecrübeyle elde edilenler (*el-hâsıla bi't-tecribe*)" diye ikiye ayırmakta ve mutlak ilk ilkelerin nereden ve nasıl geldiğini bilmeksizin başlangıçtan itibaren sahip olduğumuz öncüller olduğunu, tecrübeyle elde edilenlerin ise başka bir sanattan alınmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Tecrübenin faydalı olduğu sanatlarda bu tecrübeler bazen o sanattaki başka bir şeyin bilgisini elde etmek için tecrübe edilmezken –mesela astroloji buna örnektir-, bazıları ise yeni bir şeyin bilgisini elde etmek için –mesela astronomi böyledir– veyahut da her ikisi için tecrübe edilir. Amelî sanatların çoğu tecrübeyi başka bir sanattan elde etmez ve elde ettiği tecrübeyle başka yeni bir bilgiyi istinbât etmeyi de amaçlamaz.[190]

Fârâbî *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de ise elde edilme tarzı açısından bilimlerin ilkelerini bu defa üç sınıfa ayırmaktadır. Bazı bilimlerin ilk ilkeleri doğuştan itibaren ve yetişme sürecinde duyumsanmaları amaçlanmaksızın, ancak duyumlar yoluyla elde edilen ilkelerdir. Bu ilkeler doğal ilkeler (*el-ma'ârif bi't-tab'*), genel bilgiler (*el-ulûmu'l-âmmiyye*) ve aksiyomnlar (*el-müte'ârife*) diye isimlendirilir. Bazı bilimlerin ilk ilkeleri başka bilim-

••••••

187 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5.
188 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6.
189 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47.
190 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47.

lerde burhanî olarak kanıtlanan (*müteberhene fî ulûm uhar*) ilkelerdir. Bazı bilimlerin ilkeleri ise tecrübeden hâsıl edilen (*hâsıla ani't-tecribe*) ilkelerdir.[191] Filozofun buradaki anlatıları bilimler şemasında ortada bulunan bilimlerin ilkelerini de hesaba katmamızı sağlamaktadır. Esas anlamda bu öncüllerin hepsi bahsettiğimiz iki sınıftan birine girmektedir. Ancak aradaki bilimler bu iki ilke ile burhanî kanıtlamalar yaparak yeni önermeler elde eden diğer bilimlerden sonuç önermelerini alıp kendilerinde ilke olarak kullanmaktadır.

Kısacası, burhanın öncüllerinin dayandığı ilk ilkeler iki türdür, biri zihnimizin doğasında bulunanlar, diğeri ise tecrübeyle elde ettiklerimiz. Burhanın öncüllerinin ilk ilkelerini ve bunların iki sınıf olduğunu *Kitâbu'l-Burhân*'daki pasajları temel alarak kısaca tasvir ettik. Şimdi ise daha iyi anlamak amacıyla bu iki ilkeyi ve bunların farklı isimlerini görebiliriz.

Kitâbu'l-Burhân'da doğal olarak elde edilenler (*el-hâsıl bi't-tıbâ'*), mutlak ilk ilkeler (*el-mebâdiü'l-üvel 'ale'l-ıtlâk*) ve kabulü zorunlu öncüller (*el-mukaddimâtü'l-vâcib kabûluhâ*) denilen bu öncüller,[192] *Fî me'âni'l-akl*'da tümel doğru zorunlu ilk öncüller (*el-mukaddimâtü'l-külliyyetü's-sâdıkatü'z-zarûriyye*),[193] *Felsefetü Aristûtâlîs*'te zorunlu marifetler (*el-ma'ârifü'z-zarûriyye*),[194] duyuyla idrak edilene zaid ilk marifetle idrak edilenler (*el-müdrekât bi'l-ma'rifeti'l-ûla'z-zâide alâ mâ yüdrakü bi'l-havâss*) ve ilk bilinenler (*ma'lûmât üvel*),[195] *el-Fusûlü'l-hamse*'de akledilirler (*ma'kûlât*) ve ilk akledilirler (*el-ma'kûlâtu'l-üvel*),[196] *Fusûl münteza'a*'da bilimlerin ilkeleri olan zorunlu tümel öncüller (*el-mukaddimâtü'l-külliyyetu'z-zarûriyyetü'lletî hiye mebâdiü'l-ulûm*) ve ilk tümel zorunlu doğru öncüller (*mukaddimât sâdıka zarûriyye külliye evâil*),[197] *Kitâbu'l-Cedel*'de kesin olanlar (*yakîniyye*), akledilirler (*ma'kûlât*)[198] ve tümel ilk doğru öncüller (*el-mukaddimâtü's-sâdıkatü'l-üvel külliyye*),[199] *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ilk tümel akledilirler (*ma'kûlât külliyye*

•••••

191 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 96-7.

192 "Kabulü zorunlu öncüller" şeklindeki kullanım için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 61.

193 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s8; *Aklın Anlamları*, 129.

194 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 62; *Aristo Felsefesi*, 91.

195 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 63; *Aristo Felsefesi*, 92.

196 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 64-5.

197 Fârâbî, *Fusûl münteza'a*, 50-1; *Fusûlü'l-medenî*, 72-3.

198 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19.

199 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 23.

üvel),[200] *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de doğal akledilirler (*ma'kûle bi't-tab'*),[201] *Kitâbu'l-Mille*'de ilk bilgi (*ilm evvel*),[202] *el-Medînetü'l-fâzıla*'da ilk akledilirler (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ*) ve ortak ilk akledilirler (*el-ma'kûlâtü'l-üvelü'l-müştereke*),[203] *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta ilk öncüller (*el-mukaddimâtü'l-üvel*),[204] *Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*'de ilkler (*el-evâil*),[205] *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de doğal marifetler (*el-ma'ârifü'lletî bi't-tab'*), genel bilgiler (*el-ulûmu'l-âmmiyye*),[206] doğal aksiyomlar (*ulûm müte'ârife bi't-tab'*)[207] ilk ilkeler (*el-mebâdiü'l-üvel*), ilkler (*el-evâil*)[208] ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ilk bilgiler (*el-ulûmu'l-üvel*) ve ilk akledilirler (*el-ma'kûlâtü'l-üvel*)[209] gibi isimlerle ifade edilmektedir.

Burhanın öncülleri için kullanılan bu ifadeler, aynı manaya farklı itibarlarla delalet etmektedir. Nitekim burhanın ilk öncülleri en başta öncüldür ve diğerlerinden önce ve diğerlerinin nedeni olması dolayısıyla ilktir. Yine bu öncüller sürekli olduğu için zorunlu, dış dünyadaki şeylerle mutabık olduğu için doğru, ilk andan beri insanda bulunması dolayısıyla fıtrî ve doğal, bilimlerin ilk dayanağı olması nedeniyle bilimlerin ilkeleri, kaynağı akıl olması dolayısıyla ma'kûl, zihinde taşınan bir meleke olması dolayısıyla bilgi, yükleminin konusunun tamamını kaplaması nedeniyle tümel, zihnin doğru olduğuna dair bilinci dolayısıyla kesin ve her insanda bulunması dolayısıyla da ortaktır.[210] Bütün burhanların gelip dayandığı

••••••

200 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18, 19.

201 Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 59, 101.

202 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46; çvr. s. 261.

203 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 98, 99, 100; *İdeal Devlet*, s. 86-7.

204 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 99.

205 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 71; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, 188.

206 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 96.

207 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 97.

208 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 83.

209 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 77, 82.

210 Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *Kitâbu't-Tenbîh*'te doğal olarak elde edilen bu öncüllerin bütün insanlar için ortak olduğunu söylerken (bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 99; *İdeal Devlet*, 87; *Kitâbu't-Tenbîh*, 71; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, 188.) *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de insanların, bu ilk ma'kûlleri kabul açısından birbirinden farklı olduğunu, bazı insanların doğa itibariyle ilk ma'kûlleri kabule hazır olmadığını, bazı insanların bunların bir kısmını kabul edebileceğini, delilerin bunları olduğundan başkaca aldıklarını, sadece insanî fıtratları selim insanların bunları oldukları gibi kabul edebildiklerini ifade etmektedir; bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 82; *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebâdiu'l-mevcûdât*, 40-1.

ilk öncüller aklımızın doğasında bulunan bu öncüllerdir. Bu öncüllere dayanarak bu öncüllerden kıyasla elde ettiğimiz ve sonrasında başka matluplara burhan getirirken de kendisini öncül yaptığımız bütün öncüllere ma'kûlât denir. Burhanlar kıyassız bu ilk ma'kûllerden ve bu ilk ma'kûllerden kıyasla elde edilenlerden kurulur.

Burhanın kıyassız tümel öncüllerinden ikincisi tecrübeyle elde edilenler (*el-hâsıl bi't-tecribe*) idi. Fârâbî bu öncülleri neredeyse sadece *Kitâbu'l-Burhân*'da böyle isimlendirmiştir. Bunlar için çoğu eserde duyularlar (*mahsûsât*) terimi tercih edilmiştir. *Felsefetü Aristûtâlîs*'te duyularla idrak edilenler (*el-müdrekât bi'l-havâss*) ve duyularlar (*mahsûsât*),[211] *el-Fusûlü'l-hamse*,[212] *Kitâbu'l-Cedel*[213] ve *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta[214] duyularlar (*mahsûsât*), *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'de ise duyular (*mahsûse*)[215] şeklinde terimlerle karşılaşıyoruz. Öyleyse *Kitâbu'l-Burhân*'da tecrübeyle elde edilenler denilen bu öncüller neden diğer eserlerde duyularlar şeklinde ifade edilmiş olabilir? Fârâbî *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de tecrübenin ancak tekil şeylerin duyumsanmasıyla söz konusu olabileceğini söylemektedir.[216] Aristoteles'in de dediği gibi, tümelleri araştıran çoğu kişi, tekilleri duyumsamadığı için yanılmaktadır.[217] Öyleyse tecrübe ile elde edilen öncüllere giden yolun duyumsama olduğunu söyleyebiliriz. Tecrübe, bir yüklemin ilgili tekillerini duyularla safha safha araştırarak o tekillerin tamamını şamil olan tümel bir hüküm elde etme ameliyesidir. Dolayısıyla bu öncüller, duyulara, gözleme dayalı olması dolayısıyla mahsûsât, duyularla yapılan araştırmanın tekillerde tekrar tekrar ve safha safha devam ettirilmesinden dolayı ise tecrübe ile elde edilenler diye isimlendirilmiş olsa gerektir.

Bazı bilimlerde bu tecrübî öncüllerin elde edilmesi için tek bir tekilin duyumsanması yeterli iken, bazen tekillerin bir kısmının duyumsanması yeterli olur, bazen ise daha fazla tekilin tekrar tekrar duyumsanmasına ihtiyaç duyulur. Bu tekiller duyumsanıp duyulur kılındıktan sonra bu defa tahayyüle konu olurlar ve aklın kendisine has fiili bundan sonra söz konusu olur. İnsan bazen bunları belli bir süre duyumsamasına rağmen

•••••

211 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 63; *Aristo Felsefesi*, 92.

212 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 64-5.

213 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19.

214 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18-9.

215 Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 59, 101.

216 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 97.

217 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 105.

fark etmeyebilir, ancak fark ettiği yerde buna sahip olabilir. Bazı insanlar bunları fark ettiklerinde bunlara ya ilham yoluyla ya da garizî olarak sahip olduklarını zannederler. Akıl sadece duyudan elde edilen miktarla hüküm veremez. *Analitikler*'de anlatıldığı üzere duyu hüküm verememektedir. Aksine hüküm ve kesinlik akla has bir fiildir, akıl onu duyulardan hâsıl olan şeylerde yapar.[218] Ayrıca bilim adamları iştigal ettikleri bilimin bütün öncüllerini doğrudan duyumsamak ve doğrudan tecrübe etmek zorunda değildirler. Bazı şeyler doğrudan duyumsanıp tecrübe edilirken, bazı şeylerle ilgili olarak ise başkalarının duyum ve tecrübelerinden yararlanmak gerekir. Örneğin bir doktorun ya da bir astronomun ille de her ameliyatı ve rasatı doğrudan kendisinin yapması gerekmez, öncekilerin tecrübelerinden yararlanır.[219] Böylelikle doğrudan duyumsayıp tecrübe ederek ya da başkalarının duyu verilerinden ve tecrübelerinden yararlanarak tecrübî öncüllere sahip oluruz.

Burhanın kıyassız elde edilen tümel öncüllerinin her iki sınıfını bu iki sınıfı içine alan terimlerle ilişkilendirerek de ifade edebiliriz. Burhanın söz konusu iki öncülü ve bu iki öncül türünden elde edilenlerin hepsi de tasdiktir ve tasdik türlerinden de tam tasdiğe girmektedir. Hatırlanacağı üzere, filozof eksik tasdiği cedelin öncülleri olan meşhûrât ve hitabetin öncülleri olan makbûlât diye ifade etmekteydi. Buna safsatanın öncülleri olan mugallitayı ve şiirin öncülleri olan muhayyileyi da eklemek mümkündür. Dolayısıyla burhanın ele aldığımız iki öncül türü ve bu iki öncül türünden elde edilenler tam tasdik olmakta, dört sanatın öncüllerini oluşturan zannî, aldatıcı, ikna edici ve hayal oluşturucu öncüller ve bunlardan elde edilenlerin tamamı eksik tasdik sınıfına girmektedir. Tasdik de marifetin iki sınıfından biri idi. Buna göre uzak cinsi ile söylediğimizde burhanın bu öncülleri ve bunlardan kıyasla elde edilenler marifet diye isimlendirilebilmektedir. Bu göz önünde tutulduğunda filozofun ilk bilgiler anlamında kullandığı *el-ulûmu'l-üvel*in[220] burhanın bu iki öncülünü, bunlardan kıyasla elde edilenleri ve ileride ele alacağımız tanımları kapsadığı anlaşılmaktadır. Fârâbî ilk bilgiler diye ifade ettiği manayı bazen eksik tasavvur ve eksik tasdiği de içine alan bir terim olarak kullandığı *ma'rifet, ma'ârif* terimiyle dile getirmektedir. Filozofun ilk marifetler

••••••

218 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 92-5.

219 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 100-1.

220 Terimin geçtiği yere örnek olarak bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 77.

(*el-ma'ârifü'l-üvel*)[221] terimini kullandığı bazı yerlerde kastının ilk bilgiler olduğunu, bu ilk bilgileri bu şekilde bazen uzak cinsi ile ifadeyi tercih ettiğini de hatırda tutmak gerekir.

Peki burhanın bu kıyassız ilk tümel öncülleri insanda nasıl hâsıl olmaktadır? Fârâbî bu meselenin mantıktan ziyade felsefenin –burada felsefeden kasıt ilmü'n-nefs ve metafizik olmalıdır– bir meselesi olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı filozof meseleye mantık biliminin sınırlarını aşmayacak şekilde kısaca değinmektedir. *Kitâbu'l-Burhân*'da ilkelerin kaynağı meselesi ortaya atılmakta ve eskiden ileri sürülmüş çözümler gözden geçirilmektedir. İlkelerin kaynağı meselesine Aristoteles de *Analütika Hüstera*'nın ikinci makale on dokuzuncu faslında yer vermekte ve ilkelerin kaynağının akıl olduğunu söylemekteydi. Ancak metafizik ilmi cihetinden bakıldığında ilkelerin kaynağı Tanrı idi.

Fârâbî aklımızdaki bu ilk öncüllerin kaynağının Faal Akıl aracılığıyla Allah olduğunu düşünüyor diyebiliriz. Muallim-i Sânî birçok eserinde, ilk öncüllerin bize nereden ve nasıl geldiğini bilmediğimizi, bunların bizim fıtratımızda bulunduğunu, bunlara doğa itibariyle sahip olduğumuzu, bunlara sahip olup olmadığımıza ilişkin matlubun peşine düşme ihtiyacı bile hissetmediğimizi söylemektedir.[222] Filozofun bu ifadeleri meseleye ilişkin sorular sormayacağımız ya da meseleyi araştırmayacağımız anlamına gelmez. Fârâbî'nin bu ifadeleri bu ilk ilkelere en baştan beri doğal olarak sahip olduğumuzu anlatma amacına matuftur. Nitekim o, *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ilkelerin kaynağına dair düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır. Fârâbî de bu ilkelerin açığa çıkış sürecini iki boyutta ele almıştır. Zira o, bağlamına göre bazen ma'kûlâtın bizde duyu ile başlayan bir süreç sonucunda açığa çıkabileceğini söylerken, bazen de Faal Akıl olmaksızın bunlara bilfiil sahip olamayacağımızı dile getirmektedir. En nihayetinde, uzak nedenleri göz önünde bulundurduğumuzda ay-altı âlemdeki her şey varlığını da varlıkta kalışını da Faal Akıl'a, aracı akıllara ve pek tabii ki Allah'a borçludur.

İlkelerin elde edilişini hem bize göre önce gelip doğaya göre sonra gelenden başlayıp bize göre sonra gelip doğaya göre önce gelene –yani aşağıdan yukarıya– doğru, hem de bize göre sonra gelip doğaya göre önce gelenden başlayıp bize göre önce gelip doğaya göre sonra gelene –yani

•••••

221 Örnek olarak bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 80; *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebâdiu'l-mevcûdât*, 39.

222 Örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5-6; *Risâle fi'l-akl*, 8-9; *Aklın Anlamları*, 129; *Felsefetü Aristûtâlîs*, 62; *Aristo Felsefesi*, 91-2; *Tahsîlü's-sa'âde*, 49; *Mutluluğun Kazanılması*, 51.

yukarıdan aşağıya– doğru açıklayabilmemiz mümkündür. Bize göre önce gelip doğaca sonra gelenler duyusal olanlardır. Buna göre doğamızda kuvve olarak bulunan ilk ma'kûllerin bizde fiil hale gelebilmesi için önce arzu gücüne (*el-kuvvetü'n-nüzû'iyye*) sahip olmamız, sonra bu istek sayesinde duyulurları duyumsamamız, sonra bunları mütehayyile gücünde muhafaza etmemiz ve akıl gücümüzü, yani kuvve-i nâtıkamızı uyarmamız gerekmektedir. Duyudan başlayan bu süreç olmaksızın doğamızdaki ma'kûller fiil hale gelemez. Doğaca önce gelip bizce sonra gelenler ise ma'kûl olanlardır. Buna göre söyleyecek olursak, ilk öncüller bizde sadece ve sadece Faal Akıl'ın bunları bize vermesiyle fiilî hale gelebilir. Meşhur analojiyi hatırlatacak olursak, Faal Akıl'ın akıl gücümüze nispeti Güneş'in görme gücümüze olan nispeti gibidir.[223] Nasıl Güneş ışığı olmadan görme yetimiz fiil hale gelemiyorsa, aynı şekilde Faal Akıl olmadan bu ilk bilgiler bizde fiil hale gelemez.[224] Doğamızda bulunmasına rağmen biz çocukluktan itibaren başta mahsûsât, makbûlât ve meşhûrâtı ilk ma'kûllerden önce elde ederiz. Bu ilk ma'kûller başlarda bizde yanlışlarla karışık halde bulunur ve lafızları olmaksızın bunların şuuruna varmamız zaman alır.[225] Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, burhanın kıyassız ilk tümel öncülleri olan bu iki tür öncül birbirinden tamamen bağımsız da değildir. Duyumsanan ve tecrübe edilenler aklın doğasında bulunanların açığa çıkmasını ve uyarılmasını sağlamakta, aklın doğasında bulunanlar da duyu ve tecrübeyle elde edilenleri anlaşılır kılmaktadır.

Burhanın iki tür kıyassız öncülü varsa ve *ilm* ve *felsefe* terimi sadece bunlardan kıyasla elde edilenlere söyleniyorsa acaba bu iki öncül türü bütün bir felsefî ilimler sisteminde geçerli midir? Acaba aklımızın doğasında bulunan öncüller ve tecrübeyle elde ettiğimiz öncüller hangi varlık alanları ile ve hangi bilimlerle ilgilidir? Bu sorunun cevabını en açık bir şekilde *el-Medînetü'l-fâzıla*'da buluyoruz. Fârâbî şöyle diyor:

> Bunlar bütün insanlar için ortak olan ilk ma'kûllerdir. Örneğin "Bütün parçadan büyüktür" ve "Bir şeye eşit olan miktarlar eşittir" böyledir. Ortak ilk ma'kûller (*el-ma'kûlâtü'l-üvelü'l-müştereke*) üç sınıftır: Bir sınıf teorik geometrini ilkleri (*evâil li'l-hendeseti'l-ilmiyye*), bir sınıf kendisiyle insanın amel ettiği güzel ve çirkin şeylere vâkıf olunan ilkler ve bir sınıf da insanın

••••••

223 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 98; *İdeal Devlet*, 86; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 77-81; *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebâdiu'l-mevcûdât*, 38-41.

224 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 97-8; *İdeal Devlet*, 85-6.

225 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19, 23; *Kitâbu't-Tenbîh*, 72-3; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, 188-9.

> fiilinin söz konusu olmadığı varlıkların hallerini, ilkelerini ve mertebelerini bilmesinde kullanılan ilklerdir, örneğin gökler, İlk Sebep, diğer ilkeler ve bu ilkelerden oluşanlar böyledir.[226]

Yukarıda farklı bir bağlamda ele aldığımız bir pasajı burada da zikredebiliriz. Fârâbî *el-Mekûlât*'ta nitelik kategorisini anlatırken şunları söylüyordu:

> Üst cins olan nitelik dört tane orta cinse ayrılır: Bunların ilki meleke ve haldir. (...) Meleke ve hal nefsteki ve öyle olması bakımından nefs sahibi varlıktaki her yetidir. Nefsteki yetilerden bazıları irade ve alışkanlıktan elde edilen iken ki, bunlar bilimler, sanatlar, ahlak ve benzerleridir, bazıları ise doğal olandır ki, bunlar ilk öncüller ve insan ve çoğu hayvanın fıtratında bulunan ahlak gibi insanın fıtratındaki doğal bilgilerdir. Ve yine bazı örümcek türlerinde bulunan örme sanatında olduğu gibi diğer hayvanların çoğunda bulunan doğal sanatlar da böyledir.[227]

Son alıntımız *Kitâbu't-Tenbîh*'ten:

> Hiç kimsenin *marifet* etmekten uzak kalamayacağı bu şeyler çoktur. Fakat onlardan rast gele herhangi biri rast gele herhangi bir sanatta kullanılmaz, fakat onlardan bir sınıf bir sanatta, diğer bir sınıf diğer bir sanatta kullanılır. Bundan dolayı bu şeylerden sadece mantık sanatı için uygun olanını elde etmemiz ve geri kalanını diğer sanatlara bırakmamız gerekir. İşte hiç kimsenin bilmekten yoksun kalamayacağı bütün bu şeyler varlığının başından beri insan zihninde bulunur ve onda garizîdir.[228]

Anlaşılacağı üzere, Fârâbî bütün varlık alanlarıyla ilgili olarak insan zihninde doğal ilk ma'kûl öncüllerin bulunduğunu düşünmektedir. *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki pasajdan anlaşılan budur. Yani matematik, fizik, metafizik ve medenî bilim dediğimiz amelî felsefenin ilk ma'kûl ilkelerinin insan zihninde apriori olarak bulunduğu ifade edilebilir. Filozofun *el-Mekûlât*'taki ifadeleri ise ilk ma'kûllerin daha ziyade ahlakî eylemlerle ilgili olduğu, diğer bilimlerin ise irade ve itiyadla elde edildiği gibi bir anlayışı işaret ediyor gibidir. Ancak biraz daha düşünüldüğünde, Muallim-i Sânî'nin önceki ifadeleriyle buradaki ifadelerinin birbirinden farklı olmadığı görülür. Nitekim irade ve itiyadla elde edilenler bizde ilk ma'kûllere

•••••

226 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 99; *Ideal Devlet*, 87. İlgili kısmın Türkçe çevirisi, esas aldığımız neşirdeki ifadelerden farklıdır.

227 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 99.

228 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 73; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, 188.

dayalı olarak istidlâl ve kıyasla zaman içerisinde elde ettiklerimizi ima etmektedir. *Kitâbu't-Tenbîh*'ten aldığımız son pasajdan ise aklımızın doğasında her bir sanatla ilgili ayrı ayrı ilk tümel ma'kûllerin bulunduğu ve diğer bilimler gibi mantık bilimine has ilk öncüllerin de var olduğu anlaşılmaktadır.

Öyleyse burhanın öncülleri bu iki tür öncüller ve bunlardan kıyas yoluyla elde edilenlerdir. Bu ilk tümel öncüllerde hata yapmak imkansızken, bunlardan kıyasla elde edilenlerde hataya düşmek mümkündür. Bundan dolayı mantık bilimine ve özelde de burhan teorisine ihtiyaç zorunludur.[229]

D. Burhanın Öncüllerinin Zorunluluğu ve Zatîliği

Aristoteles'in burhan teorisini ele aldığımız birinci bölümde burhanın öncüllerinin zorunluluğunu tasvir ettiğimiz başlıkta zorunlu terimini ve bu terimin farklı itibarlarla açıklanması olarak değerlendirdiğimiz terimleri ele almıştık. Bu bağlamda Aristoteles'in *anankê*, yani *zarûrî* terimini farklı bir itibarla ifade ettiği terimlerden biri de *katha auta*, yani *bizâtihî* idi. Aristoteles'in öne çıkardığı ana terim zorunluluktur. Zatîlik, zorunluluğun farklı cihetten bir ifadesidir ve zorunlunun yanında ikincil bir terim gibi durmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ında ise zatîlik daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır ve ilk bakışta zorunlulukla ilişkisini kurmak zordur. Bu zorluk Fârâbî'nin zatîliği "zatî yüklemler (*el-mahmûlâtü'z-zâtiyye*)" ve "zatî gerekenler (*el-levâzimü'z-zâtiyye*)" diyerek ve kitabın belirgin bir kısmında ayrıntılı olarak ele almasından kaynaklanıyor olabilir. Bahsettiğimiz zorluk, filozofun teoriyi tasarım biçiminin olumsuz değerlendirildiği şeklinde bir yanlış anlamaya neden olmamalıdır. Zorluk, Fârâbî'nin kısa ve çok sıkı bir şekilde tasarlayıp işlediği teoride konular arasındaki bağlantıyı kurabilmeyle ilgilidir. Bundan dolayı Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ını iyi anlamak için, Aristoteles'in ilgili metni ile paralel okumalar yapmak gerekmektedir. Biz burada "zorunluluk" ve "zatîlik" terimlerinin her ikisini de kullandık ve zatîliği zorunlulukla ilişkili bir terim olarak ele aldık.

Burhanın öncülleri olan önermeler yükleminin konusunda bulunuş süresi bakımından zorunludur. Aristoteles burhanın faslı olarak "zorunlu" terimini seçmiş, bununla birlikte çoğu zaman olanı ve hep aynı zamanlarda olanları da burhanın öncülleri arasına katmıştı. Fârâbî ise

••••••

229 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 11-2; *İlimlerin Sayımı*, 54.

burhanın faslı olarak daha ziyade *yakînî*, yani "kesin" terimini kullanmayı tercih etmiştir. Aristoteles'in de kullandığı ve Yunancada "kesin" anlamına gelen *akribês* terimini Fârâbî'nin çok daha ön plana çıkardığı görülmektedir. Yukarıda da değindiğimiz üzere, kesin tasdik dış dünyada bulunan şey hakkında olan ve onunla uyuşan tasdiktir. Yani kesin tasdik doğru anlamındaki varlık hakkındadır. Zihin bu şey hakkında bir inanç elde eder, ardından elde ettiği bu inanç üzerine de bir inanç elde eder. İşte kesinlik, zihnin hakkında tasdik elde ettiği şeyin dış dünyadaki kendinde varlığıyla uyumlu olması ve zihnin bu uyumun farkında olmasını ifade eden bir terimdir.[230] Öyleyse hakkında kesin tasdik elde edilebilen şeyler zorunlu olanlardır.

"Zorunlu" teriminin Arapçası *zarûrî*dir. Zarûrî kelimesi sözlükte "ihtiyacın zorunlu kıldığı şey, insanın mecbur kaldığı yapma veya yapmama imkanına sahip olmadığı durum" anlamına gelir. Fârâbî'ye göre zorunlu, "değişmesi ve yanlışa dönüşmesi imkansız olan, başlangıçta olumlu veya olumsuz biçimde zihinde belirdiği şekliyle sürekli var olan şey" demektir.[231] Burhanın öncüllerinin zorunlu olması ve burhanın zorunlu öncüllerinden gerekli olarak çıkan sonuçların zorunlu olması demek, mantık bilimi açısından önermenin yükleminin konusunda zorunlu olarak bulunması demektir. Önermenin konu ve yüklemleri dışarıdaki şeyler olduğunda mantık biliminden çıkıp ilgili varlık cinsinin incelendiği bilimin alanına girilmiş olur. Ancak mantık bilimi kendi başına bir bilim olup diğer bilimlerden keskin sınırlarla ayrılmış olmakla birlikte mantıksal olanın sınırları içerisinde kalarak da varlık cinslerine söylenenlerin taşındıkları konulardaki bulunuş tarzlarıyla sürekli ilgilenir. Bu anlamda burhanın öncülleri kılınan önermelerin yüklemlerinin konularında zorunlu olarak bulunması, dil ile ifade edilmiş anlamların arasındaki ilişkinin zorunlu olması demektir. Zihinde birbirleriyle birleştirilen bu anlamların birleşmelerinin zorunlu olması ise o anlamların izi olduğu şeylerin dış dünyadaki kendinde varlıklarında birbirlerine zorunlulukla bağlanmaları demektir.[232] Öyleyse burhanın öncüllerinin yüklemlerinin konularında

•••••

230 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 2. *Şerâitü'l-yakîn*'in tamamı "kesin"in tanımlanması ve bu tanımın şerh edilmesinden oluşmaktadır; bkz. Fârâbî, *Şerâitü'l-yakîn*, 98-104.

231 Ali Durusoy, "Zarûrî", *DİA*, c. XLIV, 144.

232 Bu ifadelerimiz *Peri Hermêneias*'ın hemen başındaki meşhur pasaja dayanmaktadır. İlglili kısım ve Fârâbî'nin şerhi için bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, I, 16 a 3-8, s. 8; *Kitâbu'l-İbâre*, 103-4; Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, 9-11.

zorunlu olarak bulunması demek öncüllerdeki yüklemlerin delalet ettiği varlığın öncüllerdeki konuların delalet ettikleri varlıklarda zorunlu olarak bulunması demektir.

Fârâbî zorunlu terimini *Kitâbu'l-Burhân*'da kesinlik terimi üzerinden ele almakta ve bu bağlamda *el-Hatâbe*'dekinden farklı bir bölümleme takip etmektedir. *Kitâbu'l-Burhân*'da kesinlik zorunlu ve zorunlu olmayan diye ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu kesinlik (*el-yakînu'z-zarûrî*), olduğundan başkaca olması mümkün olmayan şey hakkında onun, hiçbir zaman inanıldığından başkaca olmadığına inanmak iken, zorunlu olmayan kesinlik (*el-yakîn gayru'z-zarûrî*) ise sadece belli bir vakitte kesin olan diye ifade edilmektedir.[233] Zorunlu kesinlik, hakkında gerçekleştiği varlık zorunlu olduğundan dolayı inananının ölmesi, zihin sağlığını kaybetmesi ve unutması dışında hiçbir şekilde değişmezken, zorunlu olmayan kesinlik, hakkında gerçekleştiği varlığın değişip başkaca olmasından dolayı inananının hayatta kalması ve zihin sağlığını korumasına karşın değişip ortadan kalkan ve doğruyken yanlış olabilendir.[234] Görüldüğü üzere, Fârâbî zorunlu kesin tasdiğin ancak ve ancak varlığı sürekli olan şeyler (*el-umûru'd-dâimetü'l-vücûd*) hakkında gerçekleşebileceğini, zorunlu olmayan kesin tasdiğin ise varlığı değişen ve intikal eden şeylerde (*el-müntakiletü'l-mütebeddiletü'l-vücûd*), şöyleyken böyle olan şeyler hakkında gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bütünün parçadan büyük olması zorunlu kesin tasdiğe, Zeyd'in şuan evde olması ise zorunlu olmayan kesin tasdiğe örnek verilebilir.[235] Filozofun burada zorunlu olmayan diyerek kastettiği şey mümkün olmalıdır. Buna göre söyleyecek olursak "zorunlu" terimi sürekli olana, "zorunlu olmayan" ise sürekli olmayana, yani mümkün olana söylenmektedir diyebiliriz. *el-Hatâbe*'deki bölümleme ise önermelerin zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılmasıyla başlamakta ve zorunlular kendi içerisinde mutlak zorunlu (*zarûrî 'ale'l-ıtlâk*) ve belli bir vakit zorunlu (*zarûriyye fî evkâtin mâ*) diye ikiye ayrılmaktaydı. Bu ayrımın üzerinden kesinlik terimine geçilmekte, kesinliğin sınıflarının zorunlunun sınıflarına göre oluşacağı ve bundan dolayı kesinliğin de mutlak kesin (*yakîn 'ale'l-ıtlâk*) ve belli bir vakit kesin (*yakîn fî vaktin mâ*) şeklinde ikiye ayrılacağı ifade edilmektedir. Hemen devamında ise kesinliğin esas itibariyle mümkün olan hakkında gerçekleşmeyeceği

••••••

233 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 3.

234 İnancın ortadan kalkma nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi için; bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, s. 16-9.

235 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 3.

dile getirilmektedir. Gerçek bilgi (*el-ilm bi'l-hakîka*) ismi sadece zorunlu hakkında elde edilene söylenir.[236] Görüleceği üzere, filozof farklı eserlerde farklı bazı bölümlemelere ve isimlendirmelere başvurmakla birlikte aynı şeyleri ifade etmektedir. Kısacası burhanın öncülleri dış dünyada sürekli olanlar hakkında elde edilmiş olan önermelerden oluşmakta ve böylesi öncüllerden böylesi olan sonuçlar çıkmaktadır.[237]

Burhanın öncülleri kesin ise, kesinlik zorunlu olanlar hakkında gerçekleşebiliyorsa ve zorunlu olanlar sürekli olanlar ise bu durumda sürekli olmayanların hiçbirinden burhan getirilmez mi ya da sürekli olmayanların hiçbirine burhan getirilmez mi? Aristoteles gibi Fârâbî de burhanın öncüllerinin zorunlu olduğunu ve bundan dolayı sonuçlarının da zorunlu olacağını söylemekle birlikte zorunlu olmayan, yani sürekli olmayan bazı şeylerden de burhan getirilebileceğini ve zorunlu olmayan, yani sürekli olmayan bazı şeylere de burhan getirilebileceğini söylemektedir. Nitekim Muallim-i Sânî sebep burhanını ve sebepleri incelediği yerin son kısmında ister mutlak anlamda isterse de bir şeydeki varlığı –mutlak varlıktan kasıt "Ay vardır"da olduğu gibi Aristoteles'in de mutlak varlık dediği şey iken bir şeydeki varlıktan kasıt da "Ay tutulur"da olduğu gibi Aristoteles'in tikel varlık dediği şeydi– "zorunlu olmayan"ın (*mâ vücûduhû gayr zarûrî*) iki sınıf olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi, "çoğu zaman var olan (*el-mevcûd fî ekseri'z-zamân*)" ya da "çoğu konu için var olan (*el-mevcûd li-ekseri'l-mevzû'*) yahut da "her iki durumu birden kendinde toplayan" iken ikincisi ise "az var olan (*el-mevcûd mine'l-ekall*)" ya da "eşit derecede var olandır (*el-mevcûd 'ale't-tesâvî*)". Fârâbî bu iki sınıfın ikincisindekileri, yani "az" ya da "eşit derecede var olanlar"ı hiçbir bilimin araştırmadığını, ancak ilk sınıfta zikredilenlerin ise pek çok bilimce incelenip araştırıldığını söylemektedir. Öncülleri "çoğunlukla var olan" şeylerden oluşan burhanların sonucu da öncülleri gibi "çoğunlukla var olan" olur, böylesi sonuçları veren kıyasların öncülleri de böyledir, yani "çoğunlukla var olan"dır. "Çoğunlukla var olanlar" çoğu sanatta zaten zo-

••••••

236 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 10. Fârâbî zorunlu gibi mümkünü de farklı bir bölümlemeyle "kendinde mümkün" ve "bizim açımızdan mümkün" diye ikiye ayırmaktadır; bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, 11-3. "Gerçek bilgi" isminin zorunluya söylenebileceği ve mümküne ilişkin elde edilenlere bilgi denemeyeceği ifade edilmektedir; bkz. Fârâbî, *Fusûl münteza'a*, 52; *Fusûlü'l-medenî*, 74.

237 Zorunluluğu öncülleri düşünerek inceliyoruz. Zorunlu öncüllerden çıkan sonuçların da zorunlu olduğunu eklemek gerekmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8.

runlular gibi sayılır.[238] Çoğunlukla olan şeylerle ilgili ilk ilkelerde akıl yine onların yüklemlerinin konularının çoğu için mevcut olduğuna ya da her konusu için çoğu zaman ya da çoğu konusu için çoğu zaman mevcut olduğuna dair kesinlik elde eder. Bunlarla elde edilen hükümler baskın zan değil, kesin bilgidir.[239] Bir şey için zatî olan her şey tanımlandığı anlamda zorunlu değildir, ancak zatîdir ve zorunlu gibi sayılır.[240] Bundan dolayı filozof "bizzat" olanın "daima" ya da "çoğunlukla" olanlar olduğunu belirtmiştir. Beş ile onun çarpımının elli olması daima olana, yaşlılıkta saçın beyazlaması ve kışın kar yağması ise çoğunlukla olana örnek verilir.[241] Kesinlik ancak zorunlu öncüllerden (*el-kazâya'l-ıztırâriyye*) kurulan kıyaslarla elde edilebilir. Kesinliğin, mümkün ve vücûdî önermelerden (*el-kazâya'l-mümkine ve'l-vücûdiyye*) kurulan kıyasla elde edilmesi söz konusu değildir.[242]

Burhanlardaki zorunluluk zatî zorunluluktur. Filozofun zatîleri inceleme nedeni, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, burhanların öncüllerinin parçalarının birbirlerine karşı durumlarını ortaya koymaktır.[243] Yüklemli burhanlarda zatî yüklemlerden, şartlı burhanlarda ise zatî lazımlardan bahsedilmektedir. Aristoteles şartlı önerme ve şartlı kıyasları incelemediği için şartlı burhanlardaki zatîliğe dair incelemenin Fârâbî'ye ait olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî önce zatî yüklemleri, sonra zatî lazımları ele almıştır. Fârâbî, Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, zatî yüklemleri ikiye ayırmaktadır. Buna göre zatî yüklemlerin ilki konularının cevheri ve doğası, bu yüklemlerin onlara yüklenmesi olan zatî yüklemlerdir. İkincisi ise cevheri ve doğası, konularında bulunmak olan zatî yüklemlerdir ki, bu ikincilere zatî arazlar denir.[244] İlgili kısmın Aristoteles'teki karşılığı şöyleydi:

> Burhanî bilgi zorunlu ilkelerden ise (çünkü bilinenin başkaca olması mümkün değildir) zatî olarak bulunanlar da şeyler için zorunlu olanlarsa (çünkü kimisi yüklendiğinin neliğinde bulunur, kimisi de yüklendiğini kendi neli-

••••••

238 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 23, 21.
239 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 95.
240 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21.
241 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 66.
242 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 75.
243 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13.
244 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9.

ğinde bulundurur –ki berikilerin çelişiklerden biri olarak bulunması zorunludur), açık ki burhanî kıyas ancak böyle olanlardan olur.[245]

Fârâbî'nin bahsettiği zatî yüklemlerin ilki Aristoteles'in "kimisi yüklendiğinin neliğinde bulunur" şeklindeki ifadesine, ikincisi ise Aristoteles'in "kimisi de yüklendiğini kendi neliğinde bulundurur" şeklindeki ifadesine karşılık gelmektedir. Fârâbî zatî yüklemlerin ilkinin ya tanım ya da tanımın parçaları olan yakın cins, uzak cins veya cins benzeri olanlar ile yakın fasıl, uzak fasıl veya fasıl benzeri olanlar olduğunu ifade etmekte ve bunların her birine dair örnekler vermektedir. Ardından filozof, zatî yüklemlerin ikincisinin zatî arazlar olduğunu tekrarlayıp zatî arazları da ikiye ayırmaktadır. Aristoteles'in Yunancada *kath auta sümbebêkos* diye ifade ettiği bu zatî arazlardan ilki konuları tanımlarının parçaları olarak alınan yüklemlerdir. Bunların konuları, cinsleri olarak değil, fakat fasıl yerine konulmak üzere alınmıştır. İnsandaki "gülen" böyledir. Zatî arazlardan ikincisi konularının cinsleri, tanımlarında kullanılan yüklemlerdir. Ancak burada bu cinslerin onların cinsi olmak bakımından alınmaları söz konusu değildir. Fârâbî bu ikincisine "Çift sayı ile çarpılan her tek sayının yekünü çifttir" sözünü örnek vermektedir.[246]

Zatî yüklemler ya ilktirler ya da ilk değildirler. İlk yüklem, "konusunun cinsine tümel bir şekilde yüklenmesi mümkün olmayan yüklem" iken ilk olmayan yüklem "konusunun cinsi için tümel olarak var olan yüklemdir." İlk yüklemin bazısı konuya özgü iken bazısı böyle değildir. Yakın fasıl konuya özgü olabilir, ancak cinsin cinsi, cinsin kurucu faslı ve bunun üstünde olanlar ilk yüklem değildir. Yine anlaşılacağı üzere, kurucu faslın cinsinin cinsi ve onun cinsinin cinsinin cinsi yoksa o zaman ilk yüklem olabilir. Kurucu faslın faslı da böyledir. Zatî arazların da bazısı ilk yüklem olabiliyorken bazısı olamaz. Zatîlerden konuya özgü olana tanım denir. Fârâbî son fasılların da böyle olduğunu belirtir. Zatî arazların ilki olarak ele alınanlar da konuya özgüdür. Ancak tanımında konusunun cinsi ya da cinsinin cinsi alınan zatî arazların daima ve hepsinin konuya özgü olması gerekmez.[247] Fârâbî zatî lazımların da zatî arazlar gibi olduğunu ifade et-

••••••

245 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 6, 74 b 5-11, s. 52-4; *İkinci Çözümlemeler*, 18; *Kitâbu'l-Burhân*, 450.

246 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9-10.

247 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 10-1.

mekte ve bitişik şartlı bir önermenin yüklemli önerme formuna dönüştürülebileceğini örnek üzerinden göstermektedir.[248]

E. Varlık Burhanı, Sebep Burhanı ve Mutlak Burhan

Fârâbî burhan türlerini üçe ayırmaktadır.[249] Buna göre burhanlar ya varlık burhanı ya sebep burhanı ya da mutlak burhandır. Fârâbî, Aristoteles'e kıyasla mutlak burhan üzerinde daha geniş durmuş ve bu terimi daha belirgin bir şekilde kullanmıştır. Burhan türleri ayrıntılı bir şekilde *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınmıştır. Bununla birlikte ilgili konu soru ve cevap harfleri bağlamında *Kitâbu'l-Hurûf*'ta, varlık ilkeleri ve öğretim ilkeleri bağlamında ise *Tahsîlü's-sa'âde*'de zikredilmiştir.[250] Burhan türlerini anlayabilmek Meşşâî felsefenin temel terimlerinden olan "önce gelen" ve "sonra gelen" terimlerini anlamakla mümkündür. Bundan dolayı önce bu terimler üzerinde durmak, burhan türlerine ise sonra geçmek uygun olacaktır. Nitekim sebep burhanında orta terim doğaca önce gelip büyük terimin küçük terimde bulunmasının nedeni iken, varlık burhanında orta terim doğaca sonra gelip büyük terimin küçük terimde bulunmasının varlık nedeni değil, sadece bilinme nedenidir. Mutlak burhana gelince, bu burhan türünün öncülleri hem doğaca önce gelen varlık ilkeleri hem de bilgice önce gelen öğretim ilkeleridir ve mutlak burhanlarda varlık ilkeleri ile öğretim ilkeleri aynı şeydir.

Fârâbî, "önce gelen (*mütekaddim*)" ve "sonra gelen (*müteahhir*)" terimlerini bilgide (*fi'l-ma'rife*)[251] ve varlıkta (*fi'l-vücûd*) olmak üzere ikiye ayırmakta ve bunların her birinin de ya doğa (*bi't-tıbâ'*) ya da zaman bakımından (*bi'z-zamân*) olduğunu ifade etmektedir.[252] Aristoteles ise önce

•••••

248 Zatî yüklemlerle ilgili açıklamaların devamı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13-5.

249 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7. *Felsefetü Aristûtâlîs*'te doğrudan "kesin bilginin türleri (*envâ'u'l-ilmi'l-yakîn*)" ifadesi kullanılmaktadır; bkz. Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 74-5.

250 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7-9, 19-23; *Harfler Kitabı*, 133-4, 141-2; *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 51-55, 56-7; *Mutluluğun Kazanılması*, 54-7, 59; *Felsefetü Aristûtâlîs*, 74; *Aristo Felsefesi*, 106.

251 *Ma'rifet* burada bilgi anlamındadır. Bilgi, cinsi ile ifade edilmiştir.

252 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18. Önce gelen ve sonra gelenin dört cihetten incelemesi için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 20. *el-Fusûlü'l-hamse*'de önce gelme zamanca, doğaca, mertebece, faziletçe ve şeyin varlık sebebi olma bakımından önce gelme şeklinde sınıflara ayrılıyor; bkz. Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 66-7.

gelen ve sonra geleni bize göre ve doğaya göre diye ayırmakta ve bize göre önce doğaya göre sonra, bize göre sonra doğaya göre önce şeklinde ifadeler kullanmaktaydı. Fârâbî anlatımını daha ziyade zamanca önce gelme terimi üzerinden devam ettirmektedir. Bilgide zamanca önce gelen –ki Aristoteles bunun için bize göre önce gelen terimini kullanmaktaydı– "bir zamanda bilinen bir şeyin ikinci şeyi bilme zamanından önce olmasıdır." Bu ise ikiye ayrılır. Birinci durumda birinin bilinmesi diğerinin bilinmesiyle mümkün olan iki bilgiden birinin diğerinden zamanca önce olması söz konusu iken, ikinci durumda birinin bilinmesi diğerinin bilinmesine bağlı olmayan ayrı iki bilgiden birinin diğerinden zamanca önce olmasıdır. Fârâbî bilgide zamanca önce gelmenin ne olduğunu tanımlayıp bununla ilgili söz konusu iki durumu zikretmesinin ardından "bilgide zamanca önce gelen"i bir de tümeller ve dış dünyadaki tekil varlıklar üzerinden inceler. Buna göre duyu ile idraki esas aldığımızda dış dünyadaki tekiller duyu ile bilinmek bakımından önce gelir, tümeller sonra gelir. Duyu ile idrak esas alındığında genellik açısından daha eksik olan, bilgide daha önce gelir. Bunları tümeller ile dış dünyadaki varlıkları duyu dışındaki bir şeyle idrak edilmeleri bakımından karşılaştırdığımızda ise bu defa bilgide önce gelenlerin tümeller olduğu, dış dünyadaki varlıkların daha sonra geldiği söylenecektir. Akıl ile idrak durumunda, daha tümel olanın daha az tümel olandan bilgice önce gelmesi söz konusudur.[253] Ancak çocukluktan itibaren büyüme ve olgunlaşma sürecimizi göz önünde bulundursak duyu ile elde ettiklerimizi, yani dış dünyadaki tekilleri tümellerden önce elde ettiğimizi söylememiz gerekir. Nitekim duyulur olan bizce daha iyi bilinen ve daha önce gelendir.[254] Faal Akıl akletmeye en mükemmel varlıktan başlarken biz insanlar şeyleri en eksiğinden başlayarak akletmeye çalışırız, en mükemmel varlık doğaca en bilinir olan iken bizim açımızdan en meçhul olandır.[255]

Bir şey bilindiğinde diğer şeyin bilinmesi zorunlu olarak gerekmeyip, diğer şey bilindiğinde ilkinin bilinmesinin zorunlu olarak gerektiği durumda, ilkinin diğerinden daha bilinir olduğu söylenir. İki şeyden birinin diğerinin dört nedenden biri ile varlık nedeni olması durumunda neden

••••••

253 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

254 Zamanca mahsûsât, meşhûrât ve makbûlatı önce, ma'kûlâtı ise daha sonra elde ettiğimiz söyleniyor; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 19. Başka bir eserde duyulurun bizce daha iyi bilindiği ifade ediliyor; bkz. Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 57; *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, 175.

255 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, 28-9; *Aklın Anlamları*, 134.

olana ise varlıkta önce gelen –ki Aristoteles buna doğaya göre önce gelen diyordu– denir. Fârâbî kendisi ortadan kalktığında diğer bir şeyin de ortadan kalktığı, ancak kendisi bulunduğunda bu diğerinin de bulunmasının zorunlu olarak gerekmediği; diğerinin ortadan kalkmasıyla ise bu şeyin ortadan kalkmasının söz konusu olmadığı durumda, bu şeyin bu diğerinden önce geldiğinin söylendiğini ifade etmektedir.[256]

Fârâbî, önce gelen ve sonra gelen terimlerini açıkladıktan hemen sonra burhanın öncülleri ile sonucu arasındaki önce ve sonra gelme durumlarına dair bir değerlendirme yapmaktadır. Filozof, ilk olarak burhanın parçalarının bilgide zaman bakımından sonuçtan daha önce geleceğini söylemektedir. Burada burhanın türünün bir önemi yoktur. Burhanın parçaları, bu burhan ister varlık burhanı ister sebep burhanı ister mutlak burhan olsun, her hâlükârda sonuçtan önce gelecektir. İkinci olarak bir şeyin varlık nedeninin o şeyden önce gelmesi bakımından burhanın parçalarının sonuçtan önce geleceği ifade edilmektedir. Burada söz konusu olan burhan, sebep burhanı ve mutlak burhandır. Üçüncü olarak, sonucun bilinmesinin burhanın parçalarının bilinmesi ile mümkün olacağı ifade edilmektedir. Burada varlık burhanı söz konusu ediliyor olmalıdır. Yine tümellerin dış dünyadaki varlıkları öncelemesi bakımından burhanın parçaları daha öncedir. Ancak buradaki önce gelme sonuca kıyasla değildir. Bu söylenilenler ilk öncüllerden kurulan burhanlar için de söz konusudur. Ancak ilk öncüllerden kurulan burhanlara daha önce gelen denmesi bunların daha önceki başka bir şeyin bilgisiyle bilinmiş olmamaları, aksine kendi başlarına bilinmeleri dolayısıyladır. Bir şey hem varlıkta hem de bilgide önce gelebilirken bazen bu böyle olmayabilir. Bir şey bilgide önce varlıkta sonra olabilir, bilgide sonra varlıkta önce olabilir. Tek bir şeyde önce gelme yönlerinin yani bilgide ve varlıkta önce gelmenin ikisinin birden toplanması da toplanmaması da mümkündür. İşte hem varlıkta hem de bilgide önce gelen öncüllerden oluşan, öncülleri aynı anda bu iki açıdan da önce gelen burhanlar hem varlığı hem de nedeni veren mutlak burhanlardır.[257]

Önce gelen ve sonra gelen terimleri hakkında konuştuk. Şimdi burhan türlerini ele alabiliriz. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da doğal olarak sahip olduğumuz ve tecrübeyle elde ettiğimiz zorunlu öncüllerle kıyas kurarak

••••••

256 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 18.

257 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 19.

elde ettiklerimize kesin bilgi demekte,[258] sonra kesin bilginin sınıflarını saymakta, devamında ise bu bağlamda kıyas ve burhan türlerini zikretmektedir. Burada ele alınan kesin bilginin, kıyasın ve burhanın türlerinin hepsi, aynı yapının farklı parçaları göz önünde bulundurularak ve farklı itibarlar gözetilerek dile getirilmiştir. Kesinlik, yüklemin konuda bulunduğuna dair elde edilmiş tam tasdik dediğimiz bilginin doğruluğuna ilişkin bilinçlilik durumuna; bilgi, bir yüklemin bir konudaki mevcudiyetine ilişkin olarak kıyassız ilk öncüllerden ya da bunlardan kıyasla elde edilen –ki bu kıyas değil, kıyastan lazım gelen önerme için geçerlidir– zihnî melekeye; kıyas, bir yüklemin bir konuda bulunup bulunmadığını kanıtlamak amacıyla öncüllerin belirli bir şekilde düzenlenerek bir araya getirilmiş formuna; burhan ise, bahsettiğimiz tarzdaki öncüllerin bahsettiğimiz tarzdaki formlarda düzenlenmesinden oluşan özel tarz bir kıyasa söylenmektedir. Kısacası buradaki bilgi terimi kıyastan lazım gelen önerme olan zihindeki melekeyi; kıyas, sonuç önermesi olan bilgi melekesinin elde ediliş formunu; burhan ise, ilgili melekenin özel bir kıyas türü ile elde ediliş tarzını esas alan isimlendirmelerdir.

Bu ön açıklamalar ışığında filozofun ifadelerini tasvir edebiliriz. Fârâbî "kesin" terimini "bilgi" terimine sıfat yaparak "kesin bilgi" şeklinde bir kullanımı da tercih etmektedir. Kesin bilgiler (*el-ulûmu'l-yakîniyye*) üçe ayrılır: (i) Bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir ki, bu varlık bilgisidir (*ilmü'l-vücûd*). Bazıları bunu şeyin varlığının bilgisi (*ilmü enne'ş-şey*) diye isimlendirir. (ii) Bir şeyin sadece varlık nedenine ilişkin kesinliktir. Bazıları bunu şeyin niçinliğinin bilgisi (*ilmü lime'ş-şey*) diye isimlendirir.[259] (iii) Şeyin hem varlığına hem de varlık nedenine ilişkin olan kesinliktir. Kesin bilgi diye isimlendirilmeye en layık olanı hem varlığa hem de nedene ilişkin kesinliği kendisinde birlikte barındıranı, yani üçüncüsüdür. Fârâbî kesinliğin bölümlerini saydıktan hemen sonra aynı bağlamda kıyası da üçe ayırmaktadır. Zorunlu kesin öncüllerden kurulan kıyaslar üç kısımdır: (i) Bizatihi sadece bir şeyin varlığının bilgisini veren kıyas. (ii) Bizatihi sadece şeyin nedeninin bilgisini veren kıyas. (iii) Bizatihi hem varlığın hem

••••••

258 Kesin olmayan, yani tam olmayan tasdiklere "bilgi" demek günlük dilde olsa da, teknik anlamda mümkün değildir. Filozof *ilm* teriminin gerçek anlamda *kesin* olan için kullanılabileceğine dikkat çekmektedir. "Kesin bilgi" anlamındaki *el-ilmü'l-yakînî* terimi kesin olmayan bilginin de olduğu gibi bir yanlış anlamaya neden olmamalıdır. Buradaki kullanım vurgu içindir.

259 Bu terim *Felsefetü Aristûtâlîs*'te "şeyin varlığına ilişkin kesinlik" ve "şeyin niçinliğine ilişkin kesinlik" şeklinde ifade edilmiştir; bkz. Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 74.

de nedenin bilgisini veren kıyas. Daha sonra Fârâbî bahsettiği kıyasın özel ismi olan burhanı ifade eder. "Zorunlu kesinlikle kesinlenen öncüllerden kurulan ve bu üç sınıftan birini veren kıyas burhan diye isimlendirilir." Öyleyse burhan da üçe ayrılır:

1. Varlık burhanı (*burhânü'l-vücûd*). Bu, şeyin varlığının burhanı (*burhânu enne'ş-şey*) diye isimlendirilir.[260] Bu burhanlara delil (*delîl*) de denir.[261]
2. Şeyin niçinliğinin burhanı (*burhânu lime'ş-şey*).
3. Mutlak burhan (*el-burhân 'ale'l-ıtlâk*). Buna "varlık ve niçinlik burhanı (*burhânü'l-vücûd ve lime hüve*)" da denir.[262] Bu burhan hem varlığı hem de nedeni birlikte verir. Hem varlık hem de nedene ilişkin kesinlik mutlak burhanî bilgi diye isimlendirilir. Öyleyse mutlak burhan şeyin varlığını ve nedenini birlikte ve zatî olarak veren kesin kıyastır.[263]

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da burhan sınıflarından bahsederken önce mutlak burhanı zikreder; ancak mutlak burhanla ilgili açıklama yapmaz, örnek de vermez. "Öyleyse önce mutlak burhan hakkında konuşalım" dedikten hemen sonra dört nedeni ele alır, ardından burhanların yüklemli de şartlı da olabileceğini söyleyip zatî yüklemlere geçer.[264] Bu anlamda varlık burhanı ve neden burhanının daha ayrıntılı incelendiği söylenebilir.

Varlık burhanı iki sınıftır. Birincisi, varlıkta önce gelen şeyleri bunlardan sonra gelenlerle sonuç veren burhandır. Bu, varlıkta sonra gelenin bilgide önce gelmesi durumunda söz konusudur. Böylesi burhanlarda bizce önce gelip doğaca sonra gelen sonucu, bizce sonra gelip doğaca önce gelen neden yerine koyarız. Kısacası doğaca sonuç olanı, bilgice önce geldiği için neden yerine koyarız.[265] Fârâbî'nin sisteme kattığı başka önemli iki terimle de ifade edecek olursak, varlık ilkeleri (*mebâdiü'l-vücûd*) ile öğretim ilkeleri (*mebâdiu't-ta'lîm*) farklı olan şeylerde öğretim ilkeleri ile kurulan, sonuç olarak ise varlık ilkelerini veren burhanlar varlık

••••••

260 Fârâbî varlık burhanı için *berâhînu heli'ş-şey* terimini de kullanmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 52.

261 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 20.

262 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 134.

263 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 7.

264 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8-9.

265 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 19.

burhanlarıdır diyebiliriz.[266] Burada "ilke" teriminin dört sebebi ifade ettiği ve "sebep" teriminin eşanlamlısı olduğu da söylenebilir.[267] Fârâbî'nin bu tür bir varlık burhanı ile ilgili verdiği örnek, Ay'ın yuvarlaklığının, ışığının azar azar artması ile kanıtlanmasıdır.[268] Burhan şöyledir: "Ay'ın ışığı azar azar artar. Işığı azar azar artanın şekli yuvarlaktır. O halde Ay yuvarlaktır." Görüldüğü üzere, bu kıyasta sebep yerinde olan orta terim "ışığın azar azar artması" iken sonuç yerinde olan büyük terim "yuvarlak olma"dır. Ay'ın yuvarlak olmasının nedeni ışığının azar azar artması değildir, Ay'ın ışığının azar azar artmasının nedeni onun yuvarlak olmasıdır. Işığın azar azar artması bizce önce geldiği için öğretim ilkesi olmakta ve Ay'ın yuvarlak olduğunu öğrenmemizi sağlamaktadır. Ancak burada asıl anlamda neden, doğaca önce gelendir, yani Ay'ın yuvarlak olmasıdır. Bu burhan sonucun tek bir nedene bağlı olduğu durumlarda mümkün iken, birden çok nedene bağlı olduğu durumlarda mümkün değildir. Bununla ilgili diğer örnek ise yıldızların ateşli cevher olduğunun parlamalarıyla kanıtlanmasıdır.[269] Varlık burhanının ikinci sınıfı sonra gelenin sonra gelenle bilinmesinin söz konusu olduğu burhanlardır. Bu burhanlar, bir tane doğaca önce gelen nedenin, doğaca sonra gelen ve sonra gelmek bakımından mertebece aynı olan iki sonucu olup, bu ikisinden birinin bir konudaki varlığı diğerinin orta terim olarak alınmasıyla kanıtlandığında meydana gelir. Fârâbî buna duvarın nefes alıp vermemesinin canlı olmamasıyla kanıtlanmasını örnek gösterir.[270] Fârâbî'nin varlık burhanıyla ilgili verdiği bu üç örnek Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının birinci makale on üçüncü faslında geçmektedir.

Var olduğunu varlık burhanıyla ya da varlık burhanı söz konusu olmaksızın bizzat ya da duyu ile bildiğimiz şeylerin bu defa neden var olduklarını araştırmaya koyuluruz. Burada sebep burhanı söz konusu olur.[271] İşte varlığı bilinenlerin nedenleri araştırıldığında birbirine orta

•••••

266 Fârâbî "varlık ilkeleri" ve "öğretim ilkeleri" terimlerini bu burhan türleri ile ilişkili olarak kullanmakta ve *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*'de bu iki terime çokça yer vermektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 51-55; *Mutluluğun Kazanılması*, 54-7.

267 İlke ve neden terimlerinin eşanlamlı kullanımına örnek olarak bkz. Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 75; *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 52.

268 Varlık burhanına ilişkin verilen diğer bir kıyas örneği için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 141-2.

269 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 19-20.

270 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 20.

271 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21.

terimle bağlı olan zorunlu iki öncül getirilir. Burada nedeni asıl anlamda veren orta terimin kendisidir. Dediğimiz gibi, neden burhanlarında orta terimler varlıkta önce gelenlerden oluşur. Bunlar öğretimin değil, varlığın ilkeleridir ve nedenleri verir. Nedenler ise dört türdür:

1. Şeyin maddesi ve maddede ve maddeyle birlikte sayılan neden.
2. Şeyin tanımı, tanımının parçaları ve tanımlarda onlarla birlikte sayılan neden.[272]
3. Fail ve onunla birlikte sayılan neden.
4. Gaye ve onunla birlikte sayılan neden.[273]

Fârâbî bu dört nedenin her birinin farklı itibarlarla ya uzak ya yakın, ya bizzat (kendi başına) ya bilaraz (ilineksel olarak), ya genel ya özel veyahut da ya bilkuvve ya da bilfiil olabileceğini, bunların içerisinde bilaraz nedenin bilgisini verene ancak bilaraz olarak burhan denebilirken, geriye kalanların hepsine de burhan denebileceğini, fakat burhan adını almaya en layık olanın bilfiil, zatî, yakın ve özel nedeni veren burhan olduğunu belirtmektedir.[274] Şeylerin varlık sebepleri olan bu dört şeye sebep yerine ilke de denebilir. Bunlar sebepler ve ilkelerdir.[275]

Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de şeylerin varlık sebepleri ve varlık ilkelerinin dört olduğunu belirtmiş, bunları adlarıyla değil, araştırıldıkları soru edatlarıyla ifade etmiştir. Buna göre ilkeler, yani sebepler dörttür (*mebâdiü'l-vücûd erba'a*): (i) Şeyin ne olduğu (*mâzâ*), neyle olduğu (*bi-mâzâ*) ve nasıl olduğunu (*keyfe vücûdü'ş-şey*) gösteren ilke. Bu üçü de aynı şeyi ifade eder. (ii) ve (iii) Şeyin varlığının neyden olduğunu gösteren ilke (*an mâzâ vücûduhû*). (iv) Şeyin varlığının niçin olduğunu gösteren ilke (*limâzâ vücûduhû*). Fârâbî şeyin varlığının neyden olduğunu gösteren ilkenin fail ilkelere de maddelere de delalet edebileceğini açıkça ifade etmektedir. Böylelikle filozof ikinci sırada tek bir lafızla zikredilen nedenin iki neden olduğuna dair bir açıklama yapılmış oluyor. Dolayısıyla varlıkların sebep-

••••••

272 Burada dört sebepten biri "tanım" terimi ile ifade edilmiştir. Bunun sûrî sebep olduğunu biliyoruz. Nitekim filozof başka bir eserinde bu sebep için "şeyin ne olduğuna delalet eden suretler (*es-suvarü'd-dâlle alâ mâzâ hüve'ş-şey*)" demektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 90, 91.

273 Fârâbî gayeleri "kendinden dolayı olan (*mâ min eclihî*)", "kendisi dolayısıyla olan (*mâ lieclihî*)", "kendisine doğru olan (*mâ ileyhi*)" ve "kendisi için olan (*mâ lehû*)" diye dörde ayırmıştır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 61.

274 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8.

275 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 75.

lerinin ve ilkelerinin dört olduğu açıktır.[276] Bu dört ilkeden ilk sırada üç lafızla ifade edileni sûrî neden, ikinci sırada tek lafızla ifade edileni fail ve maddî nedenler, son sırada "niçin" kelimesiyle ifade edileni ise gâî nedendir.

Görüldüğü üzere, son sırada sayılan nedende doğrudan niçin anlamına gelen *limâzâ* kelimesi kullanılmıştır. Bundan dolayı sadece son sırada zikredilenin neden olduğu zannedilmemelidir. Bunların hepsi de şeylerin varlık nedenlerini kanıtladığımız ilke-neden-sebep türleridir. Bunlardan her biri kısaca, "niçin" anlamına gelen *lime* lafzıyla sorulur ve kıyastaki orta terim yerine geçer. Bunlara cevap verilirken kullanılan "çünkü (*li-enne*)" lafzı ise bazen burhanın tamamına bazen ise yüklemi orta terim olan küçük öncülün başına getirilir.[277]

Şeylerin varlık nedenlerini kendileriyle kanıtladığımız bu dört neden konu bütünlüğü açısından doğal olarak genellikle bir arada sayılır. Ancak bu bizi, her bir varlıkta neden aramamız ya da her bir varlıkta da bu dört nedeni birden araştırmamız gerektiği şeklindeki bir yanılgıya sürüklememelidir. Fârâbî, bu hususa mantık bilimi açısından da önemli olan *Tahsîlü's-sa'âde* adlı eserinde dikkat çekmiştir. Bu cihetten varlığı üçe ayırmak mümkündür:

1. Varlığının hiçbir nedeni olmayan bir Varlık vardır. Bu Varlık diğer var olanların varlıklarının en son ilkesidir (*el-mebdeü'l-aksâ li-vücûdi sâiri'l-mevcûdât*) ve biz onun varlığının nedenine değil, sadece bilgisinin nedenine sahip olabiliriz.
2. Dört nedenin hepsine de sahip olan varlıklar. Bu varlıklar doğa bilimlerinde incelenen doğal varlıklar olmalıdır.
3. Dört nedenden sadece üçüne sahip olan varlıklar. Bu varlıklar ise maddî nedene sahip olmayan, sadece geri kalan üç nedenle kanıtlanabilen matematiksel varlıklar olmalıdır.[278]

Birinci sırada zikrettiğimiz varlık Zorunlu Varlık'tır. O madde, sûret, fiil ve gaye nedenlerden münezzehtir. O'nun cinsi de faslı da yoktur, böylece mahiyeti ve tanımı da yoktur. O'na burhan getirilemez, aksine o her şeyin burhanıdır. Dolayısıyla Allah'ın varlığına dair neden burhanı ile bir

••••••

276 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 52; *Mutluluğun Kazanılması*, 54-5. Yine ilgili soru lafızları ve bunlarla talep edilenler hakkında bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 134-5.

277 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 141.

278 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 52; *Mutluluğun Kazanılması*, 55.

kanıtlama söz konusu olamaz. Allah'ın varlığı ancak varlık burhanı ile kanıtlanabilir.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da dört sebebe ilk sebepler demekte, bunların dördünün de niçin sorusunun cevabında bulunduğunu belirtmekte, ardından doğal bir varlık olan insanda ölümün bulunma nedeni üzerinden dört nedeni somutlaştırmaktadır. İnsanın niçin öldüğü sorusunu sorabilmemiz için öncelikle insanın "ölen" olduğunu, yani insanda ölmenin varlığını bilmemiz gerekmektedir. Ölen yükleminin insan konusunda mevcut olduğunu bildikten sonra bu defa bu yüklemin insanda bulunma nedenini niçin lafzıyla sorarız. "İnsan niçin ölür?" İnsanın ölümü dört nedenin dördüyle de kanıtlanabilir. Buna verilecek cevaplar şunlardır:

1. "Çünkü o zıtlardan mürekkeptir." Bu, onun maddesinden alınmıştır, yani insanda ölümün bulunmasının maddi nedenini bildirir.
2. "Çünkü o, konuşan ölümlü canlıdır." Bu, onun sûretinden alınmıştır, yani insanda ölümün bulunmasının sûrî nedenidir.
3. "Çünkü onun için en iyi olanı ölmektir." Bu, onun gayesinden alınmıştır, yani insanda ölümün bulunmasının gâî nedenidir.
4. "Çünkü onun koruyanı ve faili değişkendir." Bu, onun failinden alınmıştır, yani insanda ölümün bulunmasının fail nedenidir.

Fârâbî maddî ve fail nedenin o şeyin o şeyde bulunmasının zorunlu nedeni olmadığını, ancak gâî nedenin o şeyin o şeyde bulunmasının zorunlu nedeni olduğunu ve sûrî nedenin de böyle olduğunu ifade etmektedir.[279]

Sebep burhanının orta teriminin nedeni verdiğini ve bu nedenlerin de dört neden olduğunu söyleyip açıklayan filozof daha sonra burhanlarda esas arananın yakın sebep olduğunu, çok uzak sebeplerle yapılmış kanıtlamaların sebep burhanı değil de varlık burhanı gibi olacağını söylemekte ve buna ilişkin olarak Aristoteles'in de verdiği İskitlerde çalgıcı kızların olmamasının,[280] asma ağacının yaprak dökmesinin ve Ay'ın tutulmasının uzak ve yakın nedenlerle kanıtlanması örneklerini[281] vermektedir. Fârâbî bunlara Aratos'un sözünü aktararak güney tarafındaki yıldızların kuzey

••••••

279 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21.

280 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 13, 78 b 30-2, s. 88; *İkinci Çözümlemeler*, 28; *Kitâbu'l-Burhân*, 477.

281 Bu iki örnek için bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 16, 98 a 35-98 b 40, s. 244-8; *İkinci Çözümlemeler*, 73-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 607-10.

tarafındaki yıldızlardan daha hızlı kaybolmaları örneğini de ekler.[282] Çok uzak bir nedenle yapılan burhan aslında sebep burhanı olmaktan çıkmıştır. Fârâbî bazen bir şeyin birden çok sebebinin olabileceğini, bazen de birçok şeyin tek bir sebebi olabileceğini söylemektedir. Yine "Sebepleri tek olan şeylerin ise bir kısmı, bazen diğer bir kısmının sebebi olabilir ve daha uzak sebep, onların tümünün sebebi olabilir, bazen de bunların bir kısmı diğeri için sebep olmaz." Muallim-i Sânî, bu durumların her birini örneklerle açıklamıştır.[283] Fârâbî bazen de bir şeyin yakın sebeple kanıtlanmasına rağmen hala tam olarak anlaşılamamasının söz konusu olduğunu, böylesi durumlarda o şey tam olarak anlaşılana dek niçin diye sorulmaya devam edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[284]

IV. Tanım

Tanım burhan üzerine bina edilir. Burhan bilinmeden tanım bilinemez. Ondan dolayı tanımın burhandan sonra incelenmesi gerekir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da burhan konusundan hemen sonra tanım teorisini ortaya koymaktadır. Aristoteles gibi Fârâbî de tanımı ayrı bir bölümde ele almıştır.

Fârâbî'nin tanım teorisini incelemeye, tanımı tasavvur cinsinin altına giren diğer türlerden ayırarak başlamayı uygun gördük. Tanımı diğer tasavvur türlerinden ayırdığımız yerde onun tanımına ulaşmış oluruz. Öyleyse tanımın tanımını belirginleştirmek gerekmektedir. Fârâbî açısından da tanım bir bütündür. Bu durumda bu bütünün yapısal analizi onu daha yakından tanımamızı sağlayacaktır. Ardından tanımın hangi yöntemle elde edileceğini ve söz konusu edilen farklı yöntem önerilerini göreceğiz. Fârâbî'nin tanım teorisine dair incelememizi de, Aristoteles'in tanım teorisini incelediğimiz yerde yaptığımız gibi, tanımı yapılamayanlar ve tanımın tekliği meselesi ile tamamlamaya çalışacağız.

A. Tanımın Tasavvurla İlişkisi

Kitâbul-Burhân marifet türlerinden tam tasdik ve tam tasavvur denilen bilgi türlerini ele aldığına göre, ardından gelen dört kitap eksik tasdik ve eksik tasavvur denilen marifet türlerini konu ediniyordu. Öyleyse

••••••

282 Örnekler için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21-2.

283 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 22-3.

284 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 23.

Kitâbu'l-Burhân'larda bilgi incelenirken sonraki dört kitapta zannın sınıfları ya da bilgisizlik incelenmektedir. Bilgi ise sadece burhanî kıyas demek değildir. Burhanî kıyas temel konu olmakla birlikte tanım da bir tür bilgiyi verir. Öyleyse beş sanat meşhur ifadesiyle sadece maddesi bakımından kıyasları incelememektedir. Örneğin Aristoteles'in *Topika* yani *Kitâbu'l-Cedel* adlı hacimli eserinde bir kıyas türü olan cedelî kıyasın ele alındığı bölümler, burhan teorisinde tanım dediğimiz bilgiye karşılık gelen, ancak adına tanım denmeyen, bununla birlikte tanım gibi "o nedir"e cevap olarak verilen şeylerin ve bunların parçalarının ele alındığı bölümlerle karşılaştırıldığında kitabın çok az bir kısmını teşkil etmektedir. Fârâbî de *Kitâbu'l-Cedel* adlı eserinin dördüncü bölümünü *Kitâbu'l-Burhân*'da tanıma karşılık gelen bir bölüm olarak tasarlamış ve burada ilgili sanattaki *tasavvur yerleri*ni, *tümelleri* ve *tarifleri* ele almıştır.[285] *Analütika* kitapları gibi *Topika* kitabı da Arapçada kitabın temel konusu ile isimlendirilmiştir. *Topika, yerler* anlamına gelmekte iken kitabın Arapçadaki meşhur adı, Yunancadaki *dialektos*a karşılık gelen *cedel* ile ifade edilmiştir. Hâliyle bu da kitabın sadece özel kıyaslardan biri olan cedelî kıyası konu edindiği gibi bir yanlış anlamaya neden olabilmektedir. Sadece isimlerinden hareketle bakıldığında bu kitapların içeriklerinin eksik anlaşılması söz konusu olabilir. Biz aynı şeyin geri kalan üç sanat için de geçerli olabileceğini düşünüyoruz. Öyleyse *Kitâbu'l-Burhân* tam tasdik dediğimiz bilgi tarzı yanında tam tasavvur dediğimiz bilgi tarzını da kendisine konu edinecek ve eksik tasavvur tarzlarını geri kalan kitaplara bırakacaktır. Dolayısıyla "o nedir" sorusuna nasıl felsefî cevap verileceği *Kitâbu'l-Burhân*'da tanım başlığında incelenirken, aynı sorunun felsefî olmayan cevapları, sonraki kitaplara kalacaktır. Şimdi bu bağlamda *Kitâbu'l-Burhân*'ın konusu olan tanımı diğer tasavvur türlerinden ayırmaya çalışalım.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da dediği üzere, tanım tam tasavvurdur. Bunu açarak söylersek, tanım tam tasavvurun sözle ifade edilmiş halidir. Tam tasavvur terimi şeylerin neliğine ilişkin olarak zihinde hâsıl olan hallerine, tanım terimi ise zihinde tam tasavvur olarak hâsıl olan manaların dil ile ifadesine delalet ediyor olmalıdır. Nitekim Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*'de tanımın sözün bir türü olduğunu söylemektedir.[286] Tanımın tam tasavvurun sözle ifadesi olduğuna dair belirgin anlatıyı yine Fârâbî'de bulmaktayız: "Tam tasavvur bir şeyin zatının ona has bir tarzda özümsenme-

••••••

285 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 85-97.

286 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 85.

siyle tasavvurudur. Bu da bir şeyi tanımının delalet ettiği şeyle tasavvur etmektir."[287]

Tasavvur terimi şeylerin neliğine ilişkin olarak zihinde oluşan niteliklere söylenir. Mana, dış dünyadaki şeylerin zihindeki izlerini, tasavvur ise hem bu manaların zihinde sûretlenmelerini hem de bu izlerin diğer izlerle anlaşılma biçimlerini ifade eden bir terimdir. Zihindeki manalar ve tasavvurlar da ancak dil ile dışarı çıkarılabilir, gösterilebilir. Fârâbî *Îsâgûcî*'de ismi olan her mananın tanımının o manaya delalet etmede ismine eşit olacağını söylüyor. Yani isim de tanım da zihindeki manayı gösterir, ona delalet eder. Ancak isim şeyin manasını ve mahiyetini mücmel olarak tanıtırken, tanım bunu o manayı kaim kılan şeylerle mülahhas ve mufassal bir şekilde yapar. Aynı şey ismi ve betimi olanlar için de geçerlidir. İsim ve betim de manaya delalette müsâvîdir. Ancak betim zihindeki manayı onu kaim kılmayan şeylerle tarif eder.[288] Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da da benzer ifadeler kullanmaktadır. Buna göre tasavvurun en eksiği bir şeye delalet eden müfred, yalın lafızların ve bu şekilde olanların oluşturdukları tasavvurlardır.[289] Dolayısıyla tasavvur terimi şeylerin zihinde oluşan manalarını da, bu manaların anlaşılması için ilgili manaların birbirleriyle birleştirilmesi durumunu da kapsayan bir terim olarak görülmelidir. Tasavvurlar dil ile ifade edildiklerinde ise kelime ve sözlerden bahsedilmelidir. Buna göre tek başına bir mana ve tek başına bir tasavvuru ifade eden lafızlara isim denirken, bir mananın başka manaların birleştirilerek oluşturdukları bütünün sözlerle ifade edilmesine ise duruma göre tanım duruma göre betim duruma göre tanım ve betim olmayan söz denir. Öyleyse tam tasavvurlara delalet eden sözlere tanım denirken, eksik tasavvurları ifade eden sözlere betim veyahut tanım ve betim olmayan söz denir. Burada manaya delalet eden söz tür yerinde, onun tanımı ve betimi türün tarifleri yerindedir. Daha açık söylersek, şeyin ismi, yani müfred sözle ifadesi, tanımın bulunduğu cümlede tanımlanan ve betimin bulunduğu cümlede betimlenen konumunda iken, tanım ve betim türü tanımlayan ve betimleyen mürekkep sözlerdir.

Fârâbî *Îsâgûcî*'de hem tanım hem de betim için "tarif etmek", "tanıtmak" anlamına gelen *yu'arrifu* fiilini kullanmıştır. Hem tanım hem de betim şeyleri tarif eder.[290] Buna göre tarifin tanım ve betimin cinsi, tanım

••••••

287 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

288 Fârâbî, *el-Medhal*, 87.

289 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

290 Fârâbî, *el-Medhal*, 87.

ve betimin ise tarifin türleri olduğu söylenebilir. Filozof tarif kelimesini *Kitâbu'l-Hurûf*'ta doğrudan betim, yani *resm* yerine kullanmaktadır. Tanımı, yani *hadd*i anlatırken bir şeyin kendisini kaim kılmayan şeylerle tanıtılmasına tanım değil, "tarif" denileceğini, tanıtılan, tarif edilen şeyin ise "tarif edilen, tanıtılan" anlamında *mu'arref* olacağını belirtmektedir.[291] Başta anlaşılması zor gözükmekle birlikte tarif teriminin *Kitâbu'l-Burhân*'da da aynı anlama delalet için kullanıldığını ve tam tarif (*ta'rîf tâmm*) ve tam olana yakın (*karîb mine't-tâmm*) eksik tarif (*nakasa hâze't-ta'rîf*) şeklinde ikiye ayrılarak ifade edildiğini görüyoruz.[292] Sonraki dönemde hem tanım hem de betimi kapsayan bir terim olarak kullanılacak olan açıklayıcı söz anlamındaki *el-kavlu'ş-şârih* terimini Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da bazen hadd-i tâmmı ve bazen de var olmayan şeylerin neliğine söylenenleri kastederek kullanmıştır.[293]

Kısacası Fârâbî mantığında tanım terimini kapsayan en genel terim tasavvurdur. Tasavvuru müfred ve mürekkep tasavvurlar diye ikiye ayırabiliriz. Bunların lafızlarla ifade edilmesi ile önce kelimeler sonra takyîd terkibi ile terkip edilmiş sözler ortaya çıkar. Takyîd terkibi ile terkip edilen mürekkep sözler ya tanım ya betim ya da tanım ve betim olmayan sözdür. Fârâbî tanımı da betimi de ikiye ayırmaktadır. Buna göre tanım tam tanım (*hadd tâmm, hadd kâmil*) ve eksik tanım (*hadd nâkıs*),[294] betim de tam betim ve eksik betim (*resm gayr kâmil*)[295] diye ikiye ayrılır. Filozofun *Kitâbu'l-Burhân*'a konu ettiği tasavvur türü olan tam tasavvurun tanımların eksiği değil de tamı, yani hadd-i tâm olduğunu söylememiz gerekmektedir. Dolayısıyla "o nedir"in cevabıyla ilgili *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınacak olan, tam tasavvur ve bunun sözle ifadesi olan tanımdır. Ancak aşağıda tanımın mutlak burhanla elde edildiğini ortaya koyacağımız başlıkta da ifade edeceğimiz üzere, filozof *hadd* terimini daha ayrıntılı olarak

••••••

291 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 102.

292 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

293 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

294 Tam tanım anlamında hadd-i tâm terimi *Kitâbu'l-Burhân*'da geçmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25. Hadd-i tâm ve hadd-i nâkıs birlikte de kullanılmaktadır; bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 78-9.

295 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 79. Fârâbî burada lafız olarak sadece "tam olmayan betim" terimini zikretmiş, ancak ilgili kısımda lafzen zikretmese de tam betim anlamında *resm kâmil*i de anlatmıştır. Filozof *Kitâbu'l-Hurûf*'ta doğrudan *resm tâmm* ve *resm nâkıs* şeklinde bir terim kullanmamakla birlikte *hadd* ve *resm*den bahsederken, nefste şeylerin daha tam ve daha eksik bir şekilde anlaşılıp sûretlerinin oluşacağını ifade etmekte ve *ekmel* ve *enkas* kelimelerini kullanmaktadır; bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 102-3.

inceleyecek ve en kâmil tanımın mutlak burhanlarla ortaya konulan ve yakın faslı sûrî neden, yakın cinsi ise maddî nedenden oluşan tanım olduğunu belirtecektir. Yani kitabın en başında ve tanımın ele alındığı bölümün ilk kısımlarında söylendiği üzere, *Kitâbu'l-Burhân*'da eksik tasavvur bırakılıp tam tasavvur olan tanımın inceleneceği ifade edilmekle birlikte kitabın ilerleyen sayfalarındaki ayrıntılı incelemelerde en kâmil tanımın sadece yakın fasıl ve yakın cinsten mürekkep bileşim olmakla kalamayacağı ve tanımın parçalarının dört sebepten hangisi olduğuna göre bunlar arasında derecelenmeden bahsetmek gerektiği söylenecektir. Yakın cins ve yakın fasıl mutlak burhanla elde edildiğinde buna tanım denecekken, bunlar varlık burhanıyla elde edildiğinde buna betim denecektir.

B. Tanımın Tanımı

Fârâbî tanım terimi için çoğu zaman *hadd* kelimesini bazen ise *tahdîd* kelimesini kullanmaktadır.[296] Nadiren *hadd* terimini bazen *resm*i de içerecek şekilde kullandığı görülüyor.[297] Ancak filozof tanım için yaygın bir şekilde *hadd* terimini kullanmakta ve bu terimle tam tasavvuru ifade etmektedir.[298] Fârâbî, *hadd* teriminin günlük dildeki kullanımını, yani lügat anlamını da ele almış ve bu terimi hem tam tanımla tanımlamış hem de betimlemiştir. Fârâbî bu manayı ifade için Arapçada, eksiklik ve fazlalığın sınırına benzemeye delalet eden *hadd* kelimesinin tercih edildiğini belirtmektedir. Örneğin bir evin sınırı bu eve hastır ve onu diğer evlerden ayırır. Yani bir şeyin sınırı onu diğer şeylerden tam olarak ayırır. Yunancadaki *horos* ve *horismos* gibi, bunun Arapça karşılığı olan *hadd* kelimesi de lügatte "sınır" anlamına gelmektedir. "Sınır" kelimesi Türkçede günlük dilde Yunanca ve Arapçadaki karşılıkları ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak Türkçede ilgili manayı ifade için sınır değil, "tanım" kelimesi seçilmiş ve bu kelime kabul görmüştür. Kısaca *hadd* kelimesiyle delalet edilen bu anlamı, daha açık bir şekilde ifade etmek istediğimizde yine şeyin tam tanımlanması, sınırlanması (*tahdîdü'ş-şey 'ale't-tamâm*) ve hakikî tanımlanması, sınırlanması (*et-tahdîd 'ale'l-hakîka*) lafızlarını da kullanabilmek mümkündür.[299] Bu ifadeler *hadd*in farklı derecelerinin olduğunu işaret etmektedir.

•••••

296 *Hadd* ve *tahdîd* terimlerinin aynı yerde kullanımına örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

297 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29, 30.

298 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24; *et-Tavtie*, 61-2; *el-Medhal*, 85-7.

299 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

Filozof bu terime ilişkin tanım ve betimler yapmıştır. Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'in *tasavvurât* bölümünde tanımı şöyle betimlemektedir: "Tanım, şeyi var kılan manaya delalet eden sözdür (*fe'l-hadd kavl dâll alâ ma'ne'ş-şey ellezî bihî vücûduhû*). Tanımın böylesi bir betimi burası için kâfîdir. Onun araştırılarak şerhedilmesi ise *Kitâbu'l-Burhân*'dadır."[300] Tanımın tanımının *Kitâbu'l-Burhân*'daki ifadesi şöyledir: "Tam tasavvur, bir şeyin zatının ona has olan tarzda özümsenmesiyle tasavvurudur. Bu da, bir şeyi onun tanımının delalet ettiği şeyle tasavvur etmektir."[301] Tanımın en iyi tanımlarından biri *et-Tavtie*'de geçmektedir. Filozof *et-Tavtie*'de tanımın ve betimin ismin manasını açıkladıklarını ve tanımladıkları türle birbirlerine döndürüldüklerini söyledikten sonra tanımı şöyle tanımlamaktadır: "Tanım, şeyin cevherine ve kendisiyle kaim olduğu her şeye delalet eder (*el-hadd (...) yedüllü alâ cevheri'ş-şey ve alâ külli mâ bihî kıvâmu'ş-şey*)."[302] Yine benzer bir tanım *el-Fusûlü'l-hamse*'de geçmektedir: "Takyîd terkibi ile terkip edilen, isimle gösterilen manayı o mananın kendisi ile kaim olduğu şeylerle açıklayan sözdür."[303] Filozofumuz tanımın tanımı ve betimleri şeklinde yorumlanacak ifadelere *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta da yer vermektedir. Muallim-i Sânî burada, mürekkep lafızla delalet edildiğinde "o nedir"in cevabında kullanılması gerekli şeyin farklı tarzlarda ifade edilebileceğini söyler ve bunları "şeyin neliği, mahiyeti", "şeyin ne olduğuna delalet eden söz", "şeyin cevherine delalet eden söz", "şeyin varlığına delalet eden söz", "şeyin doğasına delalet eden söz", "şeyin cevherinin sözü" diye sıralar.[304] Bütün bu ifadeler tanımı bizlere farklı açılardan tanıtmaktadır. Bu ifadelerin hepsi de yararlıdır. Bunların hepsini göz önünde bulundurduktan sonra Fârâbî'ye göre tanımın şöyle bir tanımı yapılabilir: "Tanım, bir şeyin cevherine ve kendisiyle kaim olduğu şey ya da şeylere delalet eden bileşik sözdür."

C. Tanımın Yapısı

Fârâbî tanımı parçaların bileşiminden oluşan bir bütün olarak görür.[305] Tanım bileşik bir sözdür. Tanım bileşiminin yapısı önermenin terkibinin

••••••

300 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 85.

301 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

302 Fârâbî, *et-Tavtie*, 62.

303 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 72.

304 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 50; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 132.

305 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24; *Harfler Kitabı*, 101.

yapısından farklıdır.[306] Tanımın terkibi ihbâr değil takyîd ve iştirât terkibidir.[307] Tanımın parçalarının, biri hüküm, diğeri ise hakkında hüküm verilen olacak şekilde bir bileşim oluşturmaları mümkün değildir (*ve emmâ te'lîfü eczâi'l-hudûd, fe-hüve'n-nahv ellezî sıygatuhû leyset sıyga yekûnu bihâ ba'zu eczâihî hükmen ve'l-âhar mahkûmen 'aleyh*).[308]

Tanım (*hadd*) denilen bileşik söz "bir şeyin" tanımıdır ve o şeye de "tanımlanan (*mahdûd*)" denir. Eksik tasavvuru veren betimin bulunduğu yapıda biri betimlenen (*mersûm*) ve diğeri betim (*resm*) olmak üzere iki parça vardır.[309] Tanım bir önerme değildir, ancak tanımlanan ile tanımın birleştirilmesinden önerme elde edilir. Nitekim Fârâbî, yakın fasıl ve yakın cinsten oluşan tanımın tamamının tanımlanana, yani türe yüklem olabileceğini, aynı şekilde fasıl ve cinsin de birbirlerine bazen tümel bazen de tikel olarak yüklenebileceklerini belirtmektedir.[310] Yine Aristoteles gibi Fârâbî de tanımlanan ve tanımdan oluşan bileşik sözün kıyasın öncülü olabileceğini belirtmiştir.[311] Kıyasın öncüllerinin konu ve yüklemden oluştuğunu, hüküm ve ihbâr ifade ettiklerini, dolayısıyla önerme olduklarını biliyoruz. Buna göre içerisinde tanımın bulunduğu "önerme"nin konusu tanımlanan, yüklemi ise tanımdır. Nitekim Muallim-i Sânî tanımı yüklem türleri arasında saymaktadır.[312] Dolayısıyla tanım önerme değildir; ancak tanımın tanımlanan ile bileşimi bir önermedir.

Tanımlanan ve tanımdan oluşan önermenin tanımlanan kısmında "tür"[313] bulunurken tanım kısmında "fasılla kayıtlanmış cins (*el-cinsü'l-mukayyed bi'l-fasl*)" bulunur.[314] Fârâbî, tanımın iki parçadan oluştuğu-

•••••

306 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

307 Fârâbî, *el-Fusûlü'l-hamse*, 72-3; *el-Medhal*, 76-85.

308 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

309 "Tanım" ve "tanımlanan" terimleri için örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24, 25, 27, 28; *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 81; *el-Medhal*, 86. "Betim" ve "betimlenen" terimleri için örnek olarak bkz. Fârâbî, *el-Medhal*, 86-7.

310 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

311 Örneğin Fârâbî burhanın telif tarzlarını sekize ayırmış ve bu sekiz sınıfın darblarının çoğunda öncüllerin bazen her ikisinin bazen de birinin bir parçası olarak tanımı almıştır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13-7.

312 Fârâbî yüklemlerin yedi tane olduğunu söylemekte ve bunları cins, fasıl, hâssa, araz, tanım (*hadd*), betim (*resm*) ve mahiyet diye saymaktadır; bkz. Fârâbî, *Cevâbât*, 287.

313 Türün tanımlanan olduğuna dair en belirgin ifadeler için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 101; *el-Medhal*, 80.

314 Fârâbî, *el-Medhal*, 80.

nu, şayet bir tanım tek bir parçadan oluşuyorsa bu tanımda bir parçanın eksik; ikiden fazla parçadan oluşuyorsa bunların birinin fazla olduğunu söylemekte[315] ve eserlerinde çoğu kez tanımın bu iki parçasını "cins" ve "fasıl" diye açıkça belirtmektedir.[316] Bazen tek bir fasıl birçok kelimeden oluşabilir. Bu durumda faslın parçaları sadece türün tanımının parçasının parçalarıdır.[317] Bazen ise bir şeyin birden çok faslı olabilir.[318] Bu durumda tanımın ikiden çok şeyden oluştuğu söylenemez. Fârâbî cins ve faslı türe mesafeleri bakımından ele almış ve bu anlamda yakın cins, uzak cins,[319] yakın fasıl, uzak fasıl terimlerini kullanmıştır.[320] Buna göre tam ve kâmil tanım, tanımladıkları türe yakın olan cins ile yine ona yakın olan fasıldan oluşmaktadır. Fasıl türün kurucusu, aynı türün cinsinin ise bölücüsüdür (*fe-yekûnü'l-faslü'z-zâtiyyü'l-mukavvim li-nev'in mâ hüve bi-'aynihî fasl zâtî mukassim li-cinsi zâlike'n-nev'*).[321] Cins "nedir" ile, fasıl ise "hangi" ile sorulur.[322] Türün ne olduğu sorulduğunda bazıları sadece cins ile cevap vermekte ise de, türün ne olduğunu tarifte fasıl cinsten daha yetkindir. Ancak tam bir tanım için her ikisiyle cevap verilmelidir.[323] Tanımın parçaları olan cins ve fasıl tanımladığı türden daha önce gelir ve daha iyi bilinir.[324]

Fârâbî tanımın parçalarının dildeki dizilimini konu edinmiş, cinsin önce faslın ise sonra geleceğini ifade etmiştir. Bu dizilim Arap diline özgüdür. Arapçada önce mevsûf, sonra sıfat gelirken Türkçede sıfat önce

••••••

315 Fârâbî, *Cevâbât*, 303.

316 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 27; *Harfler Kitabı*, 116-7. Filozof halkın bazen şeyleri arazla tanımladığını, bunun ise uygun olmadığını söylemekte; ancak bazı durumlarda tanımda arazın kullanılmasının kısmen uygun görülebileceğini eklemektedir; bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 107-8.

317 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

318 Fârâbî, *el-Medhal*, 86. Tanımın parçalarının kaç tane olacağına ilişkin örnekle birlikte verilmiş bir açıklama için bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 79-80; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 152.

319 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9; *el-Medhal*, s. 78; *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 67; *Harfler Kitabı*, 105, 114.

320 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9.

321 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 73. Faslın kurucu ve bölücü olmasıyla ilgili bkz. Fârâbî, *el-Mekûlât*, 90.

322 Fârâbî, *el-Medhal*, 77, 79; *Harfler Kitabı*, 101, 116.

323 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 116-7.

324 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 28.

mevsûf sonra gelmektedir. Türkçe açısından söyleyecek olursak tanımda önce fasıl sonra cins getirilir.[325]

Yüklemi bir tanım olan önermenin yapısını kategoriler açısından ele aldığımızda önermenin konusu olan ve tanımlanan konumunda olan tür tümel cevher, önermenin yüklemi olan ve tanımın bir parçası olan fasıl bir tümel araz ve tanımın diğer parçası olan cins de bir tümel cevherdir. Fârâbî burhan gibi tanımın bir kategorinin altına girdiğini ifade etmekte ve tanımı, cinsi, faslı ve hâssayı bu bakımdan da ele almaktadır. Filozof *Kitâbu'l-Cedel*'de cinsin cevher kategorisine girdiği gibi örneğin nicelik gibi araz kategorisine de girebileceğini söylemektedir.[326] Aristoteles'in işaret ettiği gibi, birincil anlamda olmamakla birlikte arazlar da tanımlanabilmekte olduğu için duruma göre tümel arazın da tanımlanan bir tür yerinde olabileceğini ilave edebiliriz. Yine ikincil anlamda arazın da cins yerinde olabileceği görülmektedir.

Fârâbî'nin tanımın yapısına ilişkin olarak tasvir ettiğimiz görüşlerini bir örnek ile somutlaştırabiliriz. "İnsan konuşan canlıdır"[327] sözü bir önermedir. Bu önermenin konusu "insan" yüklemi "konuşan canlı"dır. Önermenin konusu olan "insan" tanımlanan, "konuşan canlı" şeklindeki tanım bir yüklemdir. Tanımın kendisi de bir bileşimdir. Buradaki "konuşan canlı" bileşimi hüküm içermez. Bu bileşim bir bildirim, ihbâr bileşimi değildir, bir takyîd bileşimidir. "Canlı" cinsi "konuşan" sıfatıyla takyîd edilmiştir. "Konuşan", "insan" türünün kurucu faslı iken, "canlı" cinsinin bölücü faslıdır. "İnsan" tür, "konuşan" yakın fasıl, "canlı" yakın cinstir. Tür ve cinsler tümel cevher olduğu için "insan" ve "canlı" cevher kategorisine girer. Fasıl bir tümel araz olduğu için "konuşan", araz kategorisine girer. Tanımın Türkçe ifadesinde sıfat yerine fasıl, ardından gelen mevsûf yerine "canlı" getirilir.

D. Tanım-Burhan İlişkisi ve Tanım Elde Etme Yöntemi Olarak Burhan

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da, Aristoteles'in yaptığı gibi, tanım konusunu ele alırken tanımın burhanla olan zorunlu ilişkisini de inceler. Aristoteles ve Fârâbî'ye göre burhan olmaksızın tanımdan bahsetmek imkansızdır.

•••••

325 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30, 34.

326 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 90.

327 "Canlı" yerine "duyarlı"nın kullanılabileceğini ifade etmiştik.

Tanım ve tanımın parçaları mutlak burhanlarla, betim ve betimin parçaları ise varlık burhanlarıyla elde edilir.

Tanımın burhanla elde edildiğini ve tanım ile burhan arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu anlatmak için öncelikle tanımın ve içerisinde tanımın bulunduğu sözün terkip tarzlarına değinmek gerekmektedir. Bundan dolayı Fârâbî öncelikle bu konuyu ele almış tanımın elde edilmesinde burhanî kıyasın rol ve işleyişini ise bundan sonraya bırakmıştır. Yukarıda değindiğimiz üzere, tanım bir terkip, bileşimdir. Tanımın terkibi önermenin terkibinden farklıdır. Tanımın parçaları olan cins ile fasıl birbirlerine yüklenmezler, sadece cins fasılla kayıtlanır. Ancak tanımın tamamı tanımlanana yüklenebilir. Fârâbî tanımın parçalarının da parçaları olabileceğini söylemekte, ancak tanımın parçalarının parçalarının tanımlanana yüklenemeyeceğini ifade etmekte ve bunu örneklendirmektedir.[328] Öyleyse tanımların bazı parçaları tam iken bazısı tam değildir. Tanımın parçalarının parçaları tanımlanana yüklenemezken, bunlar bazen birbirine yüklenebilir. Bir şeye yüklenen her şeye burhan getirilebilir. Şeylere, duruma göre konu ve yüklem olanların bileşimlerinden burhan getirilebilir. Dolayısıyla (i) hem tanımlananın hem de tanımın tam parçalarının mutlak varlıklarına burhan getirilebilir; (ii) tanımın tam parçaları birbirlerine ihbâr terkibi ile yüklenebileceği için bunların birinin diğerindeki varlığına burhan getirilebilir, (iii) tanımın tam parçalarından her birinin tanımlananda bulunmalarına burhan getirilebilir;[329] (iv) tanımın tam parçalarının parçaları varsa ve bunlardan biri diğerine yüklenebiliyorsa buna da burhan getirilebilir.[330]

Nasıl ki mutlak burhanın öncülleri sonucundan doğaca önce gelmektedir, aynı şekilde *hadd* dediğimiz tanım ve parçaları da tanımladıkları türden doğaca önce gelir.[331] Nasıl ki varlık burhanında öncüller doğaca sonra gelmektedir, aynı şekilde *resm* dediğimiz betimler ve bunların parçaları da betimledikleri şeyden doğaca sonra gelir. Yine varlık burhanıyla elde edilen *hadd*ler de tanımladıkları şeyden doğaca sonra gelir. Bundan dolayı tanım, yani *hadd* ismi esas anlamda bu ilkine verilir.[332] Öyleyse

• • • • • •

328 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

329 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

330 İlave ettiğimiz dördüncü bölüm sayfanın devamında farklı bir bağlamda geçmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

331 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

332 Fârâbî *Kitâbu'l-Burhan*'daki ilgili yerde (s. 25) bunların hepsi için *hadd*, *hudûd* terimini kullanmaktadır. Kitabın ilerleyen sayfalarında ise parçaları tanımladıkları ➥

mutlak tanım (*hadd 'ale'l-ıtlâk*) da denilen tanımlar, yani *hadd*ler mutlak burhanla elde edilirken, mutlak olmayan *hadd*ler varlık burhanıyla elde edilir. Burhanların ilkelerine burhan getirilemeyeceği gibi bazı şeylerin tanımlarına da burhan getirilemez. Böyle olan tanımlar da burhansız, kıyassız olarak elde edilen ilk öncüllere dayandıkları için burhansızdırlar.[333]

Fârâbî, parçaları tanımladıkları türden doğaca önce gelenlerden oluşanları, yani tanımları, *hadd*leri de kendi içinde ikiye ayırmaktadır. Filozofun burada önce gelen dediği şey burhanda orta terim olan ve doğaca sonuçtan önce geldiği için onun nedeni olandır. Filozof bunların her ikisinin de tanım olduklarını ifade eder. Bu tanımların her ikisi de mutlak burhanla elde edilir. Parçaları tanımladıkları türden doğaca önce gelenlerden oluşan ve mutlak burhanla elde edilenlerden, yani tanımlardan ilki, tanımladıklarının kendi zatında bulunanlar, ikincisi ise tanımladıklarının zatı dışında bulunanlardır. Bunların ikisine de tanım denilmekle birlikte tanım ismini almaya en layık olanı ilkidir. Ardından filozof tanımın parçalarına delalet eden sözlerin üç tür olduğunu ve buna göre bunların birinden diğerine burhan getirilip getirilmeme durumunu tahlil etmektedir. Fârâbî, tam tanımın tam parçalarının bazısına mürekkep, yani bileşik lafzın; bazısına müfred, yani yalın lafzın; bazısına da sözün delalet edeceğini söylüyor.

1. Tam parçaları bileşik lafızdan oluşan tam tanımların bir tam parçasının tanımlanan türdeki varlığına ancak diğer tam parça ya da parçalarla burhan getirilebilir. Şayet bu diğer tam parçaların parçaları içerisinde birbirine yüklenebilenler var ise bunlardan yüklem olan birinin konu olan ikincisindeki varlığına yüklemli burhanla burhan getirilebilir ve üçüncü bir parça, yüklem olan parçanın konu olan parçada bulunma nedenini veren orta terim kılınır. Şayet bu parçalardan birisinin diğerine yüklenmesi mümkün değil ise bu durumda şartlı burhan ile burhan getirilir.

.....

türden doğaca sonra gelenlerden oluşan *hadd*ler için betim anlamında *resm* terimi kullanılmakta ve resmin geçtiği yerlerde *ta'rîf* terimi de geçmektedir. Filozof burada *hadd* terimini diğerinden ayırmak için "mutlak tanım" anlamına gelen *hadd 'ale'l-ıtlâk* terimiyle de karşılamakta ve *hadd* ismini hak eden sınıfın bu sınıf olduğunu dile getirmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

333 Fârâbî tanımların mutlak burhanlarla, betimlerin ise varlık burhanlarıyla elde edilenlerden yapıldığını açıkça ifade etmektedir. İlgili pasajda "mutlak burhan" ifadesi açıkça geçerken, "varlık burhan"ı yerine, bununla eşanlamlı "delîl" terimi kullanılmıştır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

2. Tam parçaları müfred lafızlardan oluşan tam tanımların bu tam parçalarından birisinin tanımlanan türdeki varlığına diğer tam parçayla burhan getirilir.
3. Tam parçaları sözlerden oluşan tam tanımların bu tam parçalarından birisinin tanımlanan türdeki varlığına diğer bir tam parçayla burhan getirilir.[334]

Fârâbî tam tanımın tam parçalarına delalet eden ifadelerin türlerini anlatırken bunlardan birinin tanımlanan türdeki varlığına diğeri ya da diğerleriyle burhan getirilebileceğini ifade etmekte, ancak bu tam parçaların birinin diğerine yüklenmesi durumunda buna bu parçalar dışında, orta terim olan başka bir şeyle burhan getirilip getirilmeyeceğine değinmemektedir. Fakat daha önceden bunun zaten mümkün olduğunu ifade etmişti. Dolayısıyla buraya bu üç delalet tarzı üzerinden bu parçaların birinin tanımlanan türdeki varlığına diğeriyle ya da diğerleriyle nasıl burhan getirileceği anlatılırken, bu tam parçaların birinin diğerindeki varlığına bu tanımda ifade edilmeyen başka bir orta terim ile burhan getirilip getirilmeyeceğine ilişkin ifadelerin de eklenebilmesi pekâlâ mümkündür.

Fârâbî tam tanımın tam parçalarının tanımlanan türde veya biri diğerine yükleniyorsa birinin diğerinde bulunduğuna nasıl burhan getirileceğini ele aldıktan sonra, bu bağlamda tanımın parçalarını burhanî kıyasın parçası olmaları bakımından isimlendirmekte ve ardından tam tanımın tam parçaları ile burhanî kıyasın orta terimi ve sonucu arasındaki bağlantı üzerinden mutlak burhanla tam tanımın sadece söz dizimi açısından farklılık arz ettiğini mutlak burhanın tam tanıma, tam tanımın da mutlak burhana ufak bazı lafzî değişikliklerle çevrilebileceklerini örneklerle ortaya koymaktadır. Buna göre tanımın parçalarından önce geleni sonra gelen parçanın tanımlanan türdeki varlığının nedenini verir, bundan dolayı önce gelen parçaya burhanın ilkesi olan terim (*el-hadd ellezî hüve mebdeü'l-burhân*)[335] –ki ilke sebep anlamına da geliyordu– denirken sonra gelen parçaya burhanın sonucu olan terim (*el-hadd ellezî hüve netîcetü'l-burhân*) denir.[336] Bu tam tanım neredeyse mutlak burhandır, bundan dolayı bu tanım "konuluşu bakımından değişmiş burhan

••••••

334 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

335 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 52.

336 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26. Burada geçen *el-hadd ellezî hüve netîcetü'l-burhân* ve *el-hadd ellezî hüve mebdeü'l-burhân* ifadelerindeki *hadd* kelimesinin tanım yerine, terim diye çevrilmesi daha uygun gözüküyor. Bunlar kıyastaki terimlerdir.

olan tanım" diye isimlendirilir. Fârâbî bu tanımın en mükemmel tanım (*ekmelü'l-hudûd*) olduğunu belirtmektedir. Görüldüğü üzere, en kâmil tanım söz dizimi farkı dışında mutlak burhandan başka bir şey değildir. Fârâbî Meşşâî mantık açısından önemli olan bu durumu öz bir şekilde ifade etmiştir:

> Bu tanım ile burhan arasında parçalarının tertibi, sıradüzeni dışında hiçbir fark yoktur. Bu böyle olunca, bir şeye mutlak burhan ile burhan getirildiğinde burhanın parçalarını aynıyla tanımların parçaları olarak almak mümkündür. Bir şey tanımlandığında da onun tanımının parçalarını burhanların parçaları olarak almak mümkündür.[337]

Parçaları tanımladıkları türden önce gelenlerden ilki olan ve tanımlananın kendisinde bulunan bu tanımın sûrî, yani formel neden olduğunu da burada söylememiz gerekir. Bu nedenle olsa gerek Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da dört nedeni sayarken sûrî nedeni ifade için bunun yerine tanım, yani *hadd* kelimesini tercih etmiştir.[338] Dolayısıyla parçaları tanımlanan türden doğaca önce gelen tanımların elde edildiği mutlak burhanlarda orta terim yerinde olan neden sûrî nedendir diyebiliriz. Nitekim yine parçaları tanımlanan türden doğaca önce gelen, ancak türün kendisinde değil de dışında bulunan tanımlar ele alınırken dört nedenin sadece üçü zikredilecektir.

Parçaları tanımladıkları türden doğaca önce gelen tanımların ikinci türü ise parçaları tanımlananın, yani türün dışındaki şeyler olarak alınan tanımlardı. Fârâbî tanımlanan türün dışında olan bu şeyleri, yani nedenleri üçe ayırıyor. Bunlar *gaye, fail* ve *tanımlananın bulunduğu şey*, yani *madde*dir. Bir şeyin tanımında o şeyin gayesi ve maddesine delalet eden parçalar bir arada bulunduğunda, gaye o tanımda burhanın ilkesi iken, madde o tanımda burhanın sonucudur.[339] Yine bir şeyin tanımı faile delalet eden parça ile gayeye delalet eden parçanın bir araya gelmesiyle oluştuğunda, gayeye delalet eden parça burhanın ilkesi iken faile delalet eden parça burhanın sonucu olur. Fârâbî tanımın üç terimden biriyle oluşan parçalarından hangisinin burhandaki orta terim, hangisinin burhanda-

•••••

337 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

338 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 8. Fârâbî başka bir yerde dört nedeni anlatırken bu defa doğrudan sûret kelimesini kullanmıştır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21.

339 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

ki sonuç olan büyük terim yerinde olacağına ilişkin bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra bunlarla ilgili birer örnek vermektedir.[340]

Görüldüğü üzere, mutlak burhanla lafzî sıradüzeni haricinde neredeyse aynı olan ve tanım ismini almaya en layık olan kâmil tanımlarda tanımın parçalarından yakın fasıl tanımlananın kendisinde bulunan sûrî nedenden oluşmakta iken, yakın cins tanımlananın dışında olan diğer üç nedenden oluşmaktadır. Bu tanımlar yukarıda bahsettiğimiz, parçaları tanımladıkları türden doğaca önce gelenlerden oluşan tanımın iki sınıfından ilk olanıdır. Bunlardan ikinci sınıf olan tanımlarda tanımın parçalarından yakın fasıl tanımlananın dışında olan gaye nedenden oluşmakta iken, yakın cins tanımlananın dışında olan maddî ve fail nedenden oluşmaktadır. Tanımın parçaları üzerinden yaptığımız bu değerlendirmeyi mutlak burhanın parçaları üzerinden de yapabiliriz. Buna göre mutlak burhanda orta terim yerinde, tanımdaki yakın fasıl yerinde olan sûrî neden bulunuyorsa mutlak burhanda sonuç tanımdaki yakın cins yerinde olan diğer üç nedenden biridir. Mutlak burhanda orta terim yerinde, tanımdaki yakın fasıl yerinde olan gaye neden bulunuyorsa mutlak burhanda sonuç tanımdaki yakın cins yerinde olan maddî ya da fail nedendir.

Fârâbî bazılarının tanımın cins ve fasıldan telif edildiğini söylediklerini, ancak bunların az önceki ayrımların farkında olmadan konuştuklarını ve cins ile faslın türün kendisinde mi, yoksa dışında mı bulunduklarına dair doğru düşünemediklerini söyler. Fârâbî bu kişilerin cinsin tanımlanan türün dışında olduğunu düşünemediklerini, faslın ise tanımlanan türün dışında olduğunu zannettiklerini aktarmaktadır. Filozof onların cins ve faslın türde mi yoksa türün dışında mı olduğuna ilişkin doğru bir kanaate sahip olamama nedenlerini örneklerle açıklamaktadır. Fasıl ve cinsler ikiye ayrılır. Bu kişilerin yanlışa düşmelerinin nedeni fasıl ve cinslerin kendi içerisindeki bu ikili ayrımı fark edememeleridir.[341]

Parçaları tanımladıkları türden doğaca önce gelen tanımların bu iki sınıfının her biri de tanım, yani *hadd* ismi ile ifade edilmektedir. Ancak Fârâbî bu ikisini karşılaştırdığımızda ilkinin, yani faslı sûrî neden olanın tanım ismini almaya daha layık olduğunu, bundan dolayı bu tanımın en kâmil tanım doluğunu ifade etmektedir. Muallim-i Sânî, mutlak burhandan elde edilen tanımın bu iki sınıfını inceledikten sonra bu defa parçala-

••••••

340 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26-7.

341 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 27-8.

rı tanımladıkları türden doğaca sonra gelen tarif türü olan betime, *resme* geçmektedir.

Parçaları tanımladıkları türden doğaca sonra gelen tarif türü olan betimin de burhandan elde edildiğini, ancak bu burhanların mutlak burhan değil de varlık burhanı olduklarını görüyoruz. Fârâbî kendisinden daha önce bir varlık bulunmayan varlıkların tarifinin ancak tarif ettikleri türden doğaca sonra gelenlerin bileşimiyle elde edilebileceğini söylemektedir. Yine bazı şeyler de vardır ki, bunlardan hem önce olan şeyler vardır hem de sonra olan şeyler vardır ve bunların tarifi, tarifin açık hale getirilmesi amacıyla ya da önce gelene vâkıf olunamaması sebebiyle, önce gelenle değil de sonra gelenlerle yapılır.[342]

Fârâbî tanımladıkları türden doğaca sonra gelenlerden oluşan betimi, parçalarının durumuna göre tam betim ve eksik betim şeklinde de ifade edebileceğimiz terimler olan tam tarif ve tama yakın tarif (eksik tarif) diye ikiye ayırmaktadır. Tanımladıkları türden doğaca sonra gelenlerden bazıları tanımlanan için *zorunlu*, bazıları *zorunlu değil*dir. Zorunlu olanlardan bazıları tanımlanana ya (i) yakındır ya da (ii) uzaktır.

(i.i) Şayet kendisinden önce gelen bir şey bulunmayan bir şey, yakın zorunlu ile *tanım*lanırsa,[343] bu durumda yakın zorunlu onu tam tarif (*ta'rîf tâmm*) ile tarif etmiş olur. (i.ii) Şayet yakın zorunlu, kendisinden önce bir şey bulunması mümkün olan bir şeyi tarif ediyorsa, bu durumda yakın zorunlu onu tama yakın bir tarifle (*ta'rîf karîb mine't-tâmm*) tarif etmiş olur. Bu tarif eksik bir tariftir ve eksikliğinin nedeni sebebi bildirmemesidir. Fârâbî tanımlanan tür olan şeyden sonra gelen bu zorunluların tanımladıkları türe mesafelerinin farklı olduğunu ve bunların türe yakınlık ve uzaklıklarının bir derecelenme gösterdiğini yineler. Tarif edilene yakın olanlarla yapılan tarif daha kâmil bir tarif iken (*ta'rîf ekmel*), tarif edilene uzak olanlarla yapılan tarif eksik tariftir (*ta'rîf enkas*). Doğaca sonra gelenlerden kurulan tariflerin türü olan yakın zorunluyla kurulan tariflerden, doğaca önce gelenlerden kurulduğunu söylediğimiz tanımlara intikal mümkündür. Sonra gelen bu parçalar türe ne kadar yakınsa bunlardan önce gelen parçalara intikal etmek de o kadar kolay ve hızlı olur. Sonra gelenlerden oluşan tariflerden, önce gelenlerden oluşan tanımlara

• • • • • •

342 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 28.

343 Burada *hadd* teknik bir kullanım olmayıp tarif ve "o nedir"e söylenen söz anlamında alınmalıdır. Nitekim devamında *hadd* yerine *ta'rîf* kullanılmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

geçiş yapılabilmesi burhanî kıyasta önce gelene sonra gelenin delil kılınmasının mümkün olduğu durumlarda söz konusudur.[344] Bunu şöyle daha açık ifade edebiliriz: Varlık burhanı ile elde edilmiş bir betimde orta terim sonra gelenden oluşurken, sonuç –burada sonuçla kastedilen sonuç olarak elde edilen önermenin yüklemidir– ise önce gelenden oluşmaktadır. Varlık burhanının orta terimi ile sonucu yer değiştirdiğinde varlık burhanı mutlak burhana döndürülmüş olur. Böylelikle varlık burhanından elde edilmiş olan betimden, mutlak burhanla elde edilen tanıma intikal edilmiş olur.

Sonra gelenlerden kurulan tariflerin ikinci türü olan zorunlu olmayanlardan kurulan tarife gelince, Fârâbî bunların tür hakkında onun ne olduğuna dair verdikleri marifeti çok zayıf görür ve bununla elde edilen marifetin zihindeki durumunu, bir şeyi çok uzak bir mesafeden gören bir kişinin o şeyi teemmül ettiğinde onunla ilgili olarak zihninde oluşan zayıf ve belirsiz idrake benzeterek anlatır. Zorunlu olmayan sonra gelenlerden elde edilen tariften, önce gelenlerle elde edilmiş tanıma intikal etmek çok zordur ya da bu ancak bilaraz söz konusudur.[345]

Fârâbî mutlak burhanla elde edilen tanım ile varlık burhanıyla elde edilen betimleri elde edildikleri varlık cinsleri ile irtibatlandırarak da ele alır. Önce gelenler ve sonra gelenler bize göre ve doğaya göre diye ikiye ayrılıyordu. Hem doğaca önce gelen hem de bizce önce gelip bizce daha iyi bilinenlerde en önce gelenden başlayıp bunlardan derece derece sonra gelenlere doğru gitmemiz gerekir. Matematiksel varlıkların çoğunda durum böyledir. Bu şeylerde hem doğaca hem de bizce önce gelip daha iyi bilinen şeyler mutlak burhanlarda orta terim yerine alınır. Bu mutlak burhanlar lafzî bazı değişikliklerle tanıma döndürülür. Doğaca sonra gelen ve daha az bilinip bizce önce gelen ve daha iyi bilinenlerde ise bizce en iyi bilinenlerden başlayıp derece derece doğaca önce gelenlere doğru gitmemiz gerekir. Doğal varlıkların çoğunda durum böyledir. Bu şeylerde doğaca sonra gelmesine rağmen bizce önce gelen ve daha iyi bilinenler varlık burhanlarında orta terim yerine alınır. Bu varlık burhanları bazı lafzî değişikliklerle betime döndürülür. Böylelikle doğaca sonra gelmelerine rağmen bizce önce gelip daha iyi bilinenlerden elde ettiğimiz tariflerden, derece derece doğaca önce gelmesine rağmen bizce sonra gelip daha az bilinene intikal ederiz. Bunu, sonra gelenleri burhanî kıyasımızda orta

••••••

344 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

345 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

terim yerine almak sûretiyle gerçekleştirebiliriz.[346] Fârâbî'nin ilgili anlatıyı özetler ifadelerine yer verebiliriz:

> Parçaları önce gelen tanımlar mutlak tanımlardır ve "tanım" adının bunlara verilmesi uygundur. Parçaları sonra gelen tanımlar ise mutlak tanım diye isimlendirilmezler. Bunlar daha alt derecededirler. Fakat bunlar ancak betimler ve sonra gelen tanımlar diye isimlendirilirler. Açıktır ki, tanımın parçalarından her birinin, tanımlanması istenen şeyde var olduğu açık olmadıkça, bu parçalardan tanım oluşturulması mümkün olmaz. Bundan dolayı, tanımlama yapmadan önce, bu şeylerden başlı başına her birinin, tanımlanması istenen şeyde var olduğuna dair marifetin bizde daha önceden bulunması gerekir. Bir şeyin bir şeydeki varlığına ilişkin marifet ise kesinlikle ya burhansız ve kıyassız olarak ya da burhanla elde edilir. Öyleyse tanımı telif etmeden önce, tanımın parçalarının tanımlanan şeyde var oldukları ya kendiliğinden ya da burhanlarla bilinmiş olmalıdır. Bunlardan her birinin bilgisi elde edildiğinde, işte o zaman tanımın telifine başlanabilir.[347]

Tanımın parçaları ya burhansız olan, yani kendiliğinden açık olan yüklemlerden ya burhanla elde edilen yüklemlerden ya da bunların her ikisinden elde edilir. Sonra burhansız olanlara dayanıp onlardan burhanlarla elde edilen bu parçaların tanım formunu alacak şekilde düzenlenip tertip edilmesi gerekmektedir. Nitekim burhanların formu ile tanımların formu birbirinden farklıdır. Bu anlamda bir mutlak burhana sahip olduğumuzda bu burhanın formunu zaten onda içkin olarak bulunan tanıma dönüştürebildiğimiz gibi, bir tanımlanana ilişkin olarak elde etmiş olduğumuz tanımın formunu da zaten onda içkin olarak bulunan burhanın formuna dönüştürebiliriz.[348] Burhanda elde edilmiş olan parçalar tanım

••••••

346 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29. Fârâbî birçok eserinde varlık cinslerini doğaca ya da bizce önce gelme ve sonra gelme durumlarına göre inceler. Filozof matematiksel şeyleri hem doğaca hem de bizce önce gelip daha iyi bilinmelerinden dolayı öğretimde başa almakta, diğer bilimleri ise sonraya bırakmaktadır. Matematiksel şeylerin bilgisini burhanlarla elde etmek kolay iken, diğer bilimlerin çoğunda önce cedel yöntemi ile meseleler açık hale getirilmelidir. Matematik dışındaki diğer nazarî ve amelî bilimlerin hepsinde bu durum söz konusudur; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 33-4. *Tahsîlü's-sa'âde*'de nazarî faziletler terimi üzerinden nazarî akıl ile, gerek nazarî gerek amelî olsun, bütün varlık alanlarının bilgisinin elde edilme sırası bu perspektifle ele alınmıştır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 49-64; *Mutluluğun Kazanılması*, 51-66. İlimlerin elde ediliş sırası için yine *İhsâu'l-ulûm*'un tamamı ve *Felsefetü Aristûtâlîs*'in tamamı göz önünde bulundurulmalıdır.

347 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29-30.

348 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

formuna sokulurken faslın ya da fasılların cinsi takyîd edecek şekilde bir araya getirilmesi gerekmektedir. Mutlak burhanda faslın orta terim, sonucun ise cins olacağı ifade edilmişti. Fasıl cinsten doğaca önce geldiği ve haliyle cins de fasıldan doğaca sonra geldiği için fasıl burhanın ilkesi, yani sebebi oluyorken, cins ise burhanın sonucu oluyordu.[349] Buna göre burhanda küçük terim olan şeyin tanımın bulunduğu bileşimde tanımlanan yerinde bulunması, burhanda orta terim olan şeyin tanımda fasıl yerinde olması ve son olarak burhanda büyük terim olan şeyin de tanımda cins yerinde olması gerekir diyebiliriz. Böylelikle kıyas formu tanım ve tanımlanandan oluşan bir bileşik forma döndürülmüş olur.

Fârâbî burhandan elde edilen parçaların tanımda dilsel sıradüzeni açısından nasıl dizilmesi gerektiği üzerinde de durmakta ve bunu Arap dilindeki dizilimi esas alarak ifade etmekteydi. Cins ve faslın Arapçadaki dizilim sırası Türkçedeki dizilim sırasının tersidir.[350] Buna göre burhanda sıralama bakımından önce gelen şeyin tanımda sonra, burhanda sonra gelen şeyin ise tanımda önce getirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.[351] Burhanda hem doğa bakımından hem de dilsel ifadedeki sıra düzeni bakımından önce gelen fasıl Arap dili söz konusu olduğunda tanımın telifinde sonra gelirken, hem doğa bakımından sonra gelen hem de burhandan sonra gelip ondan sonuç olarak çıkan cins ise Arap dili söz konusu olduğunda tanımın telifinde önce gelir. Kaplamlarının genelliği-özelliği açısından ifade edilecek olursa kaplamı daha genel olan cins, Arap dili söz konusu olduğunda tanımın telifinde önce getirilir. Daha özel olan fasıl ise tanımda sonra getirilir. Tanımlanan türün tanımında önce cins, ardından ona sıfat kılınan fasıl ya da fasıllar getirilir. Tanımın parçalarından elde edilen bileşim tanımlanana eşit olduğunda o şeyin tanımı artık elde edilmiş olur. İşte bu yöntem, yani burhan, şeylerin tam ve hakikî bir şekilde tanımlanmasını sağlayan yegane yoldur.[352]

"O nedir"in cevabında söylenenlerin burhanlarla elde edildiğini gördük. Mutlak burhanla elde edilenlere tanım, varlık burhanlarıyla elde edilenlere ise betim denmektedir. Fârâbî varlık burhanına da bunlarla elde edilen betimlere de burhanî felsefede yer vermekte ve bunlara mutlak

••••••

349 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

350 Bu hususa *Kitâbu'l-Burhân*'ın mütercimleri de dikkat çekmiştir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 71.

351 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

352 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

burhanlara ve mutlak burhanlarla elde edilen tanımlara ulaşmada ara bir rol biçmektedir.

E. Tanım Elde Etme Yöntemlerinin Değerlendirilmesi

Tanımın elde edilmesinde asıl yöntemin burhan olduğunu ortaya koyduk ve tanım ile burhan arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çektik. Şimdi Fârâbî'nin tanımın elde edilmesinde söz konusu yöntemleri nasıl ele alıp değerlendirdiğini görebiliriz. Fârâbî tanımın elde edilmesinde faydalı olan diğer bazı yöntemlerin (*sâiru't-turuk*) de söz konusu olduğunu söylemektedir. Bu yöntemleri tanımın elde edilmesinde ikincil role sahip yöntemler olarak görmek doğru olacaktır.

Tanımlamada gerçek yöntem olduğu zannedilen ve eskilerden kalan üç yöntem vardır. Birincisi, Ksenokrates'in bir tanımın yine başka bir tanımın ona mutlak burhanla burhan getirilerek elde edileceğini iddia ettiği mutlak burhan yöntemidir. İkincisi Platon'un tercih edip kullandığı taksim, bölme yöntemidir (*tarîku'l-kısme*). Üçüncüsü ise Aristoteles'in zikrettiği terkip, toplama yöntemidir (*tarîku't-terkîb*).[353] Burada hemen şunu söyleyelim ki bu konuda Fârâbî tamamen Aristoteles'e katılmaktadır. İkincil yöntemlerin üçüncüsü olarak getirilen ve "Aristoteles'in zikrettiği terkip yöntemi" şeklinde tercih edilen ifade bizi Fârâbî'nin tanımın elde edilmesinde Aristoteles'ten başka bir yöntemi benimsediği ve hatta Aristoteles'in yöntemini eleştirdiği, ikincil olarak gördüğü gibi bir yanılgıya düşürmemelidir.

Tanımlamada kullanılan diğer yöntemlerden ilki Ksenokrates'in yöntemidir. Aristoteles bu yöntemi örneklerle açıklamakta, bu yöntemin yeni bir şey vermediğini ve kısır döngüye neden olduğunu kanıtlamaktadır. Fârâbî'nin Ksenokrates'e nispet ederek anlattığı bu yöntem mutlak burhan yöntemidir. Ancak burada da bir uyarıda bulunmak gerekmektedir. Yukarıda anlattığımız gibi, en kâmil tanım ancak mutlak burhanla elde edilir. Aristoteles tanımın elde edilmesinde yöntemin mutlak burhan olduğunu ortaya koymuş, Fârâbî'nin Ksenokrates'e nispet ederek tasvir ettiği diğer yöntemi ise reddetmiştir.[354] Tanımın elde edilmesindeki asıl yöntem olan mutlak burhan yöntemi ile Ksenokrates'in kullandığı mutlak burhan yöntemi birbirinden farklıdır. Aristoteles'in ve yine Fârâbî'nin ortaya koyduğu mutlak burhan yönteminde tanımın bir cüzü olan fasıl bur-

••••••

353 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31.

354 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31.

handa orta terim yerinde iken, tanımın diğer cüzü olan cins burhandan lazım gelen sonuç önermesinin yükleminde bulunuyordu. Yani tanımın bir parçası olan fasıl, diğer parçası olan cinsin tanımlananda mevcut olmasının nedeni idi. Ancak Ksenokrates'in kullandığı mutlak burhan yönteminde tanımlanan konuda bu konunun tanımı olan yüklemin mevcut olduğu yine ilgili türün ikinci bir tanımı ile burhanî olarak kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Diğer bir deyişle tanım olan bir yüklemin tanımlanana yüklenmesi, ilgili tanımlananın başka bir tanımına dayanmakta ve bu ikinci tanımla kanıtlanmaktadır. Bu, Aristoteles'in ifade ettiği gibi bir şeyin birden çok tanımı olduğunu kabul etmeyi ve ancak öncüllerde kabul edilen şeyi yeniden sonuç olarak elde etmeyi gerektirir ve doğru değildir. Fârâbî Ksenokrates'e nispet ettiği bu yöntemi örneklerle açıklar ve ardından Themistius'un Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'da bu yöntemi reddetmiş olduğu şeklindeki yorumunu aktarır.

Diğer yöntemlerden ikincisi Platon'un bölme yöntemidir. "Bölme"de (*kısme*) biri "bölen (*kâsim*)" biri "bölünen (*maksûm*)" biri de "bölmeden elde edilen şey (*hâdise mine'l-kısme*)" olmak üzere üç unsur mevcuttur. Bölmeden elde edilene tümelin kendisine bölündüğü şey (*elletî ileyhâ yukassemü'l-küllî*) ve bölüm olan türler (*envâ' kasîme*) de denir. Bir cinse mütekabil şeylerin "ya ya da" harfiyle mutlak olmaksızın yüklenerek bağlanması işlemine bölme denir. İlkin ele alınan tümele "bölünen", bölünen tümele bağlanan mütekabil yüklemelere "bölen", bölme işlemi gerçekleştikten sonra "ya ya da" harfi aradan kaldırılarak ve her bir mütekabilin cinse bağlanmasıyla elde edilenlere "bölmeden elde edilen şey" denir. Bölme işleminde "ya ya da" harfi yerine "den bazısı (*minhu*)" da kullanılabilir. Bu harfin kullanılması dolayısıyla bölmeye kısımlaştırma (*teb'îz*) ismi de söylenebilir.[355] *Kitâbu'l-Burhân*'da ele aldığımız tanımı esas alarak söyleyecek olursak, bölme işleminde bölünen şey "cins", bölen "zatî fasıl" –buna yakın fasıl da diyebiliriz– bölüm, yani bölmeden elde edilen ise "tür"dür. Bölmenin parçalarının başka şeylerden oluştuğunu da biliyoruz; ancak bunlar tanımda arananlar değildir.[356] Fasla, cinsleri bölme-

••••••

355 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 81-4; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 153-5.

356 Fârâbî tanım yapmada fayda sağlayacak olan bölmenin cinsin zatî fasıllarla bölünmesi olduğunu, diğer tarzları ise başka yerlerde saydığını söyler; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 32. Bunların sayıldığı kitaplardan birisi *el-Elfâzü'l-müsta'mele*'dir. Filozof burada cinsin fasıllar yanında, hâssalara, türlere ve arazlara bölünebileceğini, yine bölünenin cins olması söz konusu olduğu gibi, hâssa ve arazların da bölünebileceğini belirtir; bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 83-6; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 154-6.

leri dolayısıyla "bölen zatî fasıl (*fusûl zâtiyye kasîme*)" ve "türün cinsinin bölücüsü olan zatî fasıl (*fasl zâtî mukassem li-cinsi zâlike'n-nev'*)"; türleri kaim kılması dolayısıyla da "kurucu zatî fasıl (*fusûl zâtiyye mukavvime*)" ve "türün kurucusu olan zatî fasıl (*fasl zâtî mukavvim li-nev'*)" denilir.[357] Bölmede işlem yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilir.

Önce tanımlamak istediğimiz türe yakın bir cins bulmaya çalışırız. Şayet bunu bulamazsak daha üst bir cinsten, bunu da bulamazsak en üst cinsten başlarız ve bu cinse, mütekabil iki faslı yükleriz. Sonra fasılların her biriyle bu cinsi takyîd terkibiyle birleştirir ve bu bileşimin, tanımını aradığımız tür ile yüklemede eşit olup olmadığını kontrol ederiz. Şayet türe yüklemede eşitse bu durumda elde ettiğimiz yüklem türün aradığımız tanımı olmuş olur. Şayet elde ettiğimiz bileşim yüklemede ve döndürülme bakımından türümüze eşit değilse o zaman elde ettiğimiz bileşimin bir adı olup olmadığına bakarız. Şayet bu bileşimin bir ismi varsa bu durumda bu isme iki mütekabil faslı yine takyîd terkibiyle bağlarız. Bu durumda yine elde ettiğimiz bileşimin tanımını aradığımız türe eşit olup olmadığını kontrol ederiz. Bölme işlemi böyle gerçekleşir ve türümüze yüklemede eşit olacak ve türümüzle döndürülebilecek olan yüklemi buluncaya kadar devam ederiz. Bunu bulduğumuzda elde ettiğimiz bileşim, türümüzün tanımı olmuş olur. Bu işlem şeyin bölme yöntemiyle tanımlanma tarzıdır.

Fârâbî yine bölmenin başka tarzlarının da olduğunu söyler. Ancak tanımda yararlı olan bölme cinslerin zatî fasıllarla bölünmesidir. Cinslerin zatî fasıllarla bölünmesi kendi içerisinde ilk bölme (*kısme ûlâ*) ve ikinci bölme (*kısme sâniye*) diye ikiye ayrılır. Filozof bunları örneklerle somutlaştırır.[358]

Bölme işleminde de önmarifetlerden hareket ederiz. Tanımı bizim için meçhul olan türün cinsini ve bu cinsin zatî faslını ve bu cinsle faslın terkibinden oluşan bileşimin türe eşit ve onunla döndürülebilir olduğunu önceden bilmiyorsak tanımın bilgisini elde edemeyiz. İşte bu marifetlerin hiçbirini bölme ile elde edemeyiz. Ancak bölme, başta mücmel bir şekilde tasavvur ettiğimiz bir şeyi altına girdiği cinslerden ve altına girdiği cinsin diğer türlerinden ayrıştırmamızda ve türün varlık şemasındaki konumunu belirginleştirmemizde bize çok fayda sağlar. Bölme ile elde edilenlerin

••••••

357 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 73; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 147.
358 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 32-3.

Arap diline göre olan dizilimi cinsin öne, fasılların ise sonraya getirilmesi ileydi. Türkçedeki dizilim bunun tersi idi.[359]

Diğer yöntemlerden üçüncüsü terkip, toplama yöntemidir. Fârâbî bu yöntemi haklı olarak Aristoteles'in zikrettiğini ifade eder. Yukarıda değindiğimiz üzere terkibi Aristoteles *Kitâbu'l-Burhân* ikinci makale on üçüncü fasılda ele almaktaydı. Fârâbî mütekabil fasıllardan oluşan son türleri alıp bunların isimlerinin yerine cinslerini ve fasıllarını koyduktan sonra fasıllarını atıp yalnızca cinslerini alma işlemine terkip deneceğini ifade etmektedir. İlk olarak ele alınan ve tanımlanması amaçlanan türler terkibin kendisinden yapıldığı şeylerdir. Cins ise terkiple elde edilendir.[360]

Terkip işlemi taksimin tersi bir yönde işler. Taksimde üst cinsten aşağıya doğru iniş işlemi söz konusuyken terkipte aşağıdaki tekilden ya da türden başlanarak yukarıya doğru bir çıkış işlemi takib edilir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da terkip işlemini önce tanımı yapılmak istenen şeyin tekillerinin araştırılmasından başlatmakta,[361] sonra son türlerden başlatmakta,[362] en sonunda ise bu ikisini yan yana ele alıp karşılaştırmakta iken,[363] *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*'ta bu işlemi tanımlanacak türden başlatmaktadır.[364] Terkip işleminin bütün aşamalarını göz önünde bulundurduğumuzda tekillerden başlayıp ilgili tekilin türleri ve cinslerinden geçerek üst cinse kadar çıkarız. Terkip işlemini tanımını yapacağımız şeye odaklanarak gerçekleştirdiğimizde ise elimizdeki türden başlayıp, ilgili türün tanımını oluşturacak olan cins ve faslı elde edinceye kadar devam ederiz. Dolayısıyla nasıl ki taksim işleminde üst cins olan kategoriden başlayıp ilgili kategorinin tekiline kadar inebiliyorsak, terkipte de tekilden başlayıp ilgili tekilin altına girdiği üst cins olan kategoriye kadar ilerleyebiliriz. Ancak hem taksimde hem de terkipte asıl gayemiz belirli bir türün tanımını elde etmek olduğunda ilgili işlemi, bu türün tanımını oluşturan cins ve fasla ulaşana kadar devam ettiririz.

Terkipte işleyiş şöyledir. Öncelikle tanımlamayı istediğimiz türün tekillerini tek tek araştırır ve bu tekillere "o nedir" yoluyla yüklenecek olan yüklemleri alırız. İlgili yüklemlerin tamamını elde ettikten sonra tanımla-

••••••

359 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31-2.

360 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 84; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 155.

361 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 33.

362 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 34.

363 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 35.

364 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 84; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 155.

mayı istediğimiz türe cins olanları ve olmayanları birbirinden ayırırız. Elimizde tanımını araştırdığımız türe "o nedir" yoluyla yüklenebilen birden fazla cins kalmışsa, bunların kaplam açısından genel olanlarını bırakır, en özel olanını, yani türe en yakın olan cinsi alırız. Aradığımız cinsten genel olanları bıraktığımız gibi ona eşit olanları da bırakırız. Yine şayet elimizde tanımını aradığımız türün tekillerine "o nedir" yoluyla yüklenen ve tür ya da cins olabilen daha özel yüklemler varsa bunları da dışarıda bırakırız. Sonrasında tanımını aradığımız türün fertlerine "o nedir" yoluyla yüklenebilen, ilgili cinsimizden daha özel olan ve fasıl olabilecek diğer yüklemleri alıp cinsimize takyîd terkibi ile terkip ederiz. Bu işlemi, elde ettiğimiz yüklemlerin takyîd yoluyla birbirine birleştirilmesinden oluşan toplam, tanımını aradığımız türe eşit oluncaya kadar sürdürürüz. Türümüze yüklemede eşit olan, ona döndürülmesi mümkün olan bir bileşime ulaştığımızda, ulaştığımız bu bileşim türümüzün tanımı olur.[365]

Fârâbî tekillerden başlanarak devam ettirilen işlemin, tanımın mutlak terkip yöntemiyle elde edilişinde izlenen yöntem olduğunu söyler. Ardından terkibin son türlerin tanımlanması durumunda nasıl bir işlem sırası takip edeceğini ele alır. Buna göre şayet tanımlanması istenen şeyler son türler olursa, bunların tanımını da ilgili türün cinslerini araştırarak terkip yöntemiyle elde etmeye çalışırız. Bu son türlerin cinslerini tanımlamak istediğimizde ise tanımlamak istediğimiz cinsin bölümleri olan türleri inceleriz. Bu türlere özel olan şeyleri bırakır ve bunların hepsinin tanımında ortak olan şeyleri alırız. Elde ettiğimiz bu ortak şeyler bir söz ise işte bu söz ilgili türleri kuşatan yakın cinsin tanımı olur. Bu cinsin bir adı varsa bu adı tür yapar ve ardından elde ettiğimiz bileşimi buna yükleriz. Cinsin ismi varsa onu ifade için bu ismi kullanırız. Şayet ismi yok ise, elde ettiğimiz tanımı ilgili şeyin ismi yerine kullanırız. Ardından şayet bu cinsin cinsinin de tanımını yapmak istiyorsak bu defa bu cinsin bölümlerini inceleriz ve bunların tanımlarını ya ilk yolla –yani en aşağıdan başlayıp yukarı çıkarak– yaparız ya da ilgili cinsimizin altındaki bölümlerden başlayıp sadece bunların tanımlarını yapıp, bu bölümlere has olan yüklemleri –yani bunların fasıllarını– bırakıp cinslerini alarak buradan ilgili cinsin tanımına ulaşırız. Bu işlem sonunda ilgili cinsin yüklemleri olan yakın cins ve yakın faslı bulduğumuzda bunları takyîd terkibi ile birleştirerek elde ettiğimiz

••••••

365 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 33. Terkip işlemi ve örneği için bkz. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 84-5; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 155.

sözü ilgili cinsin tanımı kılarız. Bu işlem üst cins olan kategoriye kadar böyle devam edebilir.[366]

Fârâbî terkiple elde edilen tanımın parçalarının dil bakımından nasıl sıralanması gerektiğine de değinir. Terkiple elde edilenlerin dizilişi de taksimde elde edilenlerin dizilişi gibidir ve filozof bu söz dizimini Arap diline uygun olarak ele alır. Dediğimiz gibi tanım bileşiminde takip edilen dizilimin Türkçedeki sırası Arapçadakinin tersidir. Terkiple elde edilen yüklemlerden tanım bileşimi elde edilirken de öncelikle cins getirilir. Cinsin dışındaki, yani fasıl ya da –birden fazlaysa– fasıllar ise cinsten sonra getirilir. Şayet birden fazla fasıl söz konusuysa öncelikle bunları kaplamları açısından inceler ve kaplamı geniş olanı önce, dar olanı ise daha sonra getiririz. Fasıllar arasında genellik-özellik açısından bir düzen söz konusu olmadığında ise iki ihtimal vardır; bu fasıllar birbirlerinin altında ya da üstünde olma bakımından ya birbirlerine eşittirler ya da ikisinden her biri diğerine göre bir yönden daha geneldir. Eğer eşitseler, bu ikisinden hangisi madde konumundaysa o, cinsin hemen sonrasına getirilirken sûret konumunda olan madde konumunda olanın arkasına getirilir. Bu fasıllardan her biri diğerine göre bir yönden daha genel ve diğer bir yönden daha özel ise veyahut da bunlardan her biri ilgili türün varlığına delalet etme hususunda kemal ve noksanlık açısından eşitseler, tanım yapan kişi bunlardan dilediğini öne alır dilediğini sonra getirir. Şayet bu fasıllardan biri, ilgili türün varlığına delalet etme hususunda daha kâmil ise kâmil olan önce, nâkıs olan sonra getirilir. Fârâbî araştırma sonucunda elde edilen yüklemler arasında cins bulunamaması durumunda ne yapılması gerektiğini de anlatmaktadır. Böylesi bir durumda araştırma sonunda elde edilen ve fasıl konumunda olan yüklemler yukarıda anlatıldığı düzen üzere bir araya getirilir ve cins konumuna ise ilgili türün üst cinsi, yani ilgili kategori getirilir. Sıralamada önce bu üst cins, sonra ilgili fasıllar getirilir. Böylelikle o türün tanımı elde edilmiş olur.

Fârâbî terkip yönteminin tekillerden başlanılarak işletilmesinin ancak yüklemlerinin varlığı açık olanlarda ve yüklemleri "o nedir" yoluyla yüklenebilenlerde mümkün olduğunu söyler. Terkip yöntemi tekillerden değil de türlerden başlatılıp ilgili türlerin altına girdikleri cinsin tanımı yapılmak istendiğinde bu türlere "o nedir" yoluyla yüklem olanların bizce daha önceden ya burhanla ya da burhansız biliniyor olması zorunludur. Dolayısıyla tekillerden başlanarak yapılacak olan bir yüklem araştırması

••••••

366 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 34.

burhana gerek olmaksızın duyu ve tecrübe ile elde edilebiliyorken, türden başlanarak yapılacak olan bir yüklem araştırması burhanla yapılabilir ya da burhansız olarak bizde önceden bilgisi bulunan bir ilk olabilir. Buna göre terkip yöntemi de tanımlamada tek başına yeterli olamaz. Terkip yöntemi bize tek başına ne tanımın parçaları olan cins ve fasılları ne bunların bileşimini ne de ilgili bileşimin tanımlanan türe yüklem olduğunu verir. Bunların hiçbirinin zorunlu olduğunu terkip yöntemiyle bilemeyiz. Dolayısıyla tanımlamada asıl yöntem burhan yöntemi iken terkip yöntemi de taksim yöntemi gibi tanımda burhana yardımcı olabilen ikincil bir yöntemdir. Terkip yöntemi yalnız başına sadece tekillere ve tekillere yakın türlere yüklem olanları araştırmada bizlere yarar sağlar.[367]

Görüldüğü gibi, Fârâbî tanım ve parçaları olan fasıl ile cinsin burhanlarla elde edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlamda *Kitâbu'l-Burhân*'ları sakıncalı görüp felsefe-bilimi ve özellikle de metafiziği iptal etmeye çalışan geleneklerin ortaya koydukları tanım teorilerinin yeniden düşünülmesinin bir gereklilik olduğu açıktır. Burhanı iptal edenler şeyleri tanımlarken kullandıkları fasıl ve cinsleri nasıl elde etmektedirler? Buna verilmesi muhtemel cevap duyum, tecrübe ve bölme yöntemi olabilir. Aristoteles ve Fârâbî'nin mantık sistemi bunların hepsini bir yapının ayrılmaz parçası olarak görmekte ve burhan teorisi içerisinde konumlandırmaktadır. Sonrakiler sistemin yapısını değiştirmişler, ilgili kısımları alıp burhanı dışarıda tutmaya çalışmışlardır. Ancak Meşşâî mantık ve felsefe perspektifi üzerinden söylemek gerekirse, bölme ve toplama yöntemi, elde edilen yüklemleri, bu yüklemlerin bileşimini ve bu bileşimin ilgili türe yüklem olmasını bir zorunluluk olarak veremez.

Sonuç olarak tanımın elde edilmesinde yegâne yöntem burhan yöntemidir. Burhan dışındaki bahsi geçen üç yöntemden ilki olan Ksenokrates'in bahsettiği yöntem her şeyin sadece tek tanımı olması ve burhanda sonsuza kadar bir geri gidişin söz konusu olmaması nedeniyle kabul edilemezken, diğer iki yöntem olan bölme ve toplama yöntemleri tek başına yeterli olmamakla birlikte burhanla yapılan tanım araştırmasında burhana yardımcı olacak ikincil yöntemlerdir. Taksim ve terkip yöntemlerinin tanımın elde edilmesinde yararlı olduğu kesinken, Fârâbî Ksenokrates'in yönteminin faydalı olup olmadığına ilişkin belirgin ifadeler kullanmamaktadır. İkincil yöntemlerden özellikle ikisi hem gerektiği gibi yapılıp yapılmadığından emin olunmayan ve yapıldığı varsayılan

••••••

367 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 35.

tanımlarda hem de gerekli tanımlamanın bizzat kendisinde faydalıdır. Fârâbî verili varsayılmış tanımların sınanmasında yararlı olan yolları Aristoteles'in *Kitâbu'l-Cedel*'inin dört, beş, altı ve yedinci bölümlerinde cedelî sınama tarzında ortaya koyduğunu, ancak bunların bazısının *Kitâbu'l-Burhân*'da incelenen kesin tanımların elde edilmesinde de yararlı olabileceğini belirtmektedir.[368]

F. Tanımlanamazlar

Fârâbî mantığında tanımlanamayan şeyler var mıdır? Şimdi bu soruya cevap aramaya çalışalım. Tanımlananın tür, tanımın ise fasılla kayıtlanmış cins olduğunu söyledik. Bu durumda tür olmayanların, yani cinsi ve faslı olmayan şeylerin bir tanımının yapılamayacağı açıktır. Kategoriler üst cins olduklarından tanımlanamazlar. Kategorilerin sadece betimi yapılabilir.[369] Nitekim tanım tanımlanandan doğaca önce gelirken, betim betimlenenden sonra gelir.[370] Tek tek şeylerin tanımı yapılamaz. Yukarıda tanımlananın tür olduğunu defaatle söylemiştik. Tür beş tümelden biridir[371] ve tümel cevherdir.[372] Tekiller ise tümel değildir. Öyleyse tekillerin tanımı yapılamaz. Yine Zorunlu Varlık'ın, yani Allah'ın tanımı yapılamaz. Zira Zorunlu Varlık'ın cinsi ve faslı yoktur. O'nun, kendisiyle cevherleştiği şeylere sözle bölümlenmesi mümkün değildir. Çünkü parçalarından her biri O'nun kendisinden cevherleştiği bir parçasının manasına delalet eden bir sözün olması mümkün değildir. Nitekim tanımın parçalarının tanımladıkları şeyden önce gelmesi ve ondan daha iyi biliniyor olması gerekmekteydi. Şayet İlk Varlık'ın cinsi ve faslı olsa idi, bu cins ile faslın O'ndan önce gelmesi ve O'nun nedeni olması gerekirdi. Ancak İlk Varlık için bu söz konusu değildir. Zira O, İlk Varlıktır.[373]

•••••

368 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

369 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 79; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 151-2. Fârâbî *el-Mekûlât*'ta da cevheri, arazı ve bunların tümel ve tekil olanlarını betimlemiş, ardından cevheri anlatmaya başlarken onun betimini önceden yaptığını ifade etmişti (*fe'l-cevher hüve'llezî tekaddeme resmuhû*); bkz. Fârâbî, *el-Mekûlât*, 89-90, 91.

370 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

371 Tür hakkında kısa açıklama için bkz. Fârâbî, *el-Medhal*, 76-8.

372 Cins gibi tür de tümeldir ve cevherdir; bkz. Fârâbî, *el-Mekûlât*, 91.

373 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 33; *İdeal Devlet*, s. 37; *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, 39-41. Benzer ifadeler *Uyûnü'l-mesâil*'de de geçmektedir; bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, 66-7; *Felsefenin Temel Meseleleri*, 118. *Uyûnü'l-mesâil*'in Fârâbî'ye aidiyeti tartışmalıdır; bkz. Cüneyt Kaya, "Şukûk alâ *'Uyûn*", 29-68.

G. Bir Şeyin Birden Fazla Tanımının Olup Olamayacağı Meselesi

Tek bir türün birden fazla tanımı olabilir mi olamaz mı? Aristoteles'in bu mesele hakkındaki görüşlerini tasvir etmiştik. Hatırlanacağı üzere Aristoteles'e göre tek bir türün tek bir tanımı olabilir. Bir türün birden fazla tanımı söz konusu edilmişse bunlardan en iyi olanını alıp diğerlerini terk etmek gerekir.

Fârâbî *et-Tavtie* adlı eserinde bir türün sadece tek bir tanımının yapılabileceğini, ancak birden çok betiminin söz konusu olabileceğini söylemekte,[374] *Kitâbu'l-Burhân*'da ise burhanın telif sınıflarının birincisinin birinci darbında verdiği kıyas örneğinde öncüllerde verilen tanımlarla sonuçta yeni bir tanım elde etmektedir.[375] Filozof *Kitâbu'l-Burhân*'da tanımın ikiden fazla parçadan oluşabilmesinin ve bunlardan her birinin tanımlananı ayrı ayrı tanımlayabilmesinin bazen mümkün olduğunu söylemiştir.[376] Yine *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilerleyen sayfalarında Ksenokrates'in ortaya koymuş olduğu mutlak burhan yöntemini eleştirirken de bazı şeylerin birden fazla tanımının olabileceğini ima etmektedir. Bu yönteme göre bütün tanımların burhanla elde edilmesi gerekmektedir. Bu sonsuzca bir geri gidiş olacağı için imkansızdır. Bundan dolayı "bir şeyin tanımları" içerisinde en önde gelenin burhansız bilinmesi gerekir.[377] Nitekim Aristoteles de *Kitâbu'l-Burhân* ikinci makale dördüncü fasılda birinci şeklin birinci darbı ile kurulmuş ve her iki öncülü de tanım olarak alınmış bir kıyastan lazım gelen sonucun zaten öncüllerde varsayılan şey olduğunu, dolayısıyla bir kısırdöngüye girildiğini ifade etmekteydi.[378] Öyleyse Fârâbî'nin ifadelerini nasıl anlamak gerekir?

Yukarıda değindiğimiz üzere filozof *hadd* terimini bazen betimi de içine alacak şekilde kullanabilmektedir. Bir şeyin tek bir *hadd*i var iken birden çok *resm*i yapılabildiğinden dolayı birinci şeklin birinci darbında

•••••

374 (*en-Nev'u'l-vâhid kad yekûnu lehû rüsûm kesîra ve lâ yümkin en yekûne lehû hudûd kesîra, bel li-külli nev' hadd vâhid fakat, ve kezâlike kad tekûnu lehû havâss kesîra*); bkz. Fârâbî, *et-Tavtie*, 62.

375 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13. Burada verilen birinci sınıfın birinci darbındaki kıyasın sonucu s. 14'te ifade edilmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 14. Bu formda kurulan bir kıyas örneği ise kitabın ilerleyen sayfalarında verilmiştir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31.

376 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

377 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31.

378 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, II, 4, 91 a 14-91 b 11, s. 184-8; *Kitâbu'l-Burhân*, 559-61.

kurulmuş her iki öncülün yüklemlerinin *hadd* anlamında bir tanım olmadığını, ancak *resm*, yani betim olabileceklerini söylemek mümkündür. Böylesi bir kıyas bize bir *ta'rîfi* verilmiş bir *ta'rîf* edilenin diğer bir *ta'rîfini* elde etme imkanı vermektedir diyebiliriz. Bir tanımını bildiğimiz bir şeyin ikinci bir tanımını elde etmek bilim açısından ikincil bir önemi haiz iken öğretim yani *ta'lîm* açısından önemli olabilir. Nitekim bir *müte'allim*, öğrenci orta terimi yakın sebebi veren bir burhanı anlamadığında, kanıtlamamızı nasıl uzak nedene dayalı bir orta terimle yapabiliyor ve onun bir bilgiyi *ta'allüm* etmesini, öğrenmesini sağlayabiliyorsak,[379] yine bunun gibi *hadd*ini bildirdiğimiz bir terimin başka bir *resm*ini ifade ederek öğrencinin mahiyet bilgisini daha kolay kavramasını sağlayabiliriz.

Fârâbî bir şeyin birden fazla sebebinin olabileceğini ifade etmişti.[380] Tanımlanacak türün, varlık tarzına göre birden çok nedeni olabilmektedir. Sözgelişi doğal bir varlığın ya da bu doğal varlıktaki bir özelliğin dört nedeni olabilmekteydi. Bundan dolayı biz bir ve aynı şeyi ilgili varlığın dört sebebinden birini ifadeyle tanımlayabiliriz. Şeyleri maddelerine ve gayelerine göre tanımlayabiliyoruz. Aynı bir şeyin maddesine göre bir tanımını, gayesine göre diğer bir tanımını yapabiliyoruz. Bu, klasik metinlerde sıklıkla karşılaştığımız bir durumdur. İşte bunlara, sözgelişi doğal bir varlığı tanımlayacağımız zaman madde ve sûreti de ekleyebiliriz. Öyleyse sözgelişi doğal şeylere dört sebeple burhan getirebildiğimiz gibi yine aynı şeyleri dört sebeple tanımlayabiliriz.[381] Ancak bu tanımların hangisi en mükemmeldir? Yukarıda değindiğimiz üzere mükemmel tanım sûrî neden ile yapılmaktadır. Geriye kalanlar ile yapılan tanım mükemmel olmayacaktır. En mükemmel tanım sadece tek bir tane olacaktır. Ancak bu durumda da insan en mükemmel tanım diye düşündüğü tanımı sonraki zamanlarda elde ettiklerine dayanarak mükemmelleştirebilir ve değiştirebilir. Öyleyse en son elde edilmiş tanım en mükemmel tanımdır; diğerleri betim olarak kalır.

Burhan ve tanımı öğrendiğimize göre artık bilimleri kurmaya, bilim kuramına geçebiliriz. Burhan ve tanım teorilerinin her ikisinin birden modern ifadesinin bilgi teorisi olduğunu hatırlatalım. Bilimler bilgilerin

••••••

379 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 23.

380 Bir şeyin birden fazla sebebinin olabileceği, farklı bir bağlamda *Kitâbu'l-Burhân*'ın dördüncü bölümünde ifade ediliyor; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 43.

381 Nedenler dörttü. Ancak bazı şeylerde bu dört nedenin dördü de söz konusu iken bazıları için bu söz konusu değildir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 44.

düzenli biraradalığıdır. Öyleyse bilimler burhan ve tanım teorisine dayanır. Bilim teorisi burhan ve tanım teorisi ile kurulur.

V. Bilimlerin Kurulması

Aristoteles *Kitâbu'l-Burhân*'ını iki makale olarak tasarlamış ve bilimlerin felsefî incelemesini birinci makalenin farklı fasıllarında, farklı bağlamlarda ve dağınık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu anlamda Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının bir bilgi kuramı olmakla birlikte aynı zamanda bir bilim kuramı da olduğunu hızlı bir şekilde kavramak ve mantık bilimini anlamak açısından en yararlı burhan çalışmasının Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı olduğunu söylemek mübalağa olmaz. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının dördüncü bölümü önceki bölümlerde ele alınan burhan ve tanım teorisi ile varlık cinslerinin nasıl inceleneceği, felsefî bilimlerin nasıl kurulacağı, bu bilimler arasındaki ilişkilerin nasıl tesis edileceği konusuna has kılınmıştır. Fârâbî kendisinden önceki Meşşâîlere bu ölçüde nasip olmamış bir aklî yetkinliğe sahip olduğunu diğer eserlerinde olduğu gibi *Kitâbu'l-Burhân*'da da açıkça göstermektedir.

Burada Fârâbî'nin bilim kuramının kısa bir tasvirini yapmayı deneyeceğiz. Öncelikle filozofun bilimler bölümlemesini görelim. Nitekim bilimlerin tasnifi, en başta *Kitâbu'l-Burhân*'ların mevzusudur. Bilimler bölümlemesinin ardından bilimleri kurmamızı sağlayan üç temel sütun olan konu, ilke ve mesele terimlerini incelemek gerekmektedir. Böylelikle felsefî ilimler sisteminin çatısı tesis edilmiş olur. Sonrasında bilimler arasındaki ortaklık ve yardımlaşma ilişkilerini görmek kolaylaşacaktır. Fârâbî bilimler arasında kesinlik açısından bir derecelenme durumunun olduğundan bahsetmektedir. Günümüzde Meşşâî filozofların bilimlerin kesinliklerine yönelik düşüncelerinin tam olarak anlaşılamadığını, Meşşâîlerin çok katı bir bilim anlayışına sahip olduklarının iddia edildiğini düşünüyoruz. Bundan dolayı bilim kuramı araştırmamızda bilimlerin kesinliği meselesine yer ayıracak ve Fârâbî ile birlikte klasik felsefede bilimsel kesinlik meselesine nasıl bakıldığını göstermeye çalışacağız.

A. Bilimlerin Taksimi

Bilim için Fârâbî'nin kullandığı terim *ilm*dir. Filozof *ilm* terimini bağlama göre hem bilgi hem de bilim için kullanmaktadır. Arapçada bilgi ile bilim terimlerine delalet eden iki ayrı kelime bulunmamaktadır. Aynı şey

Yunancadaki *epistêmê* için de söz konusudur. Yukarıda dediğimiz üzere, bilim, belli bir varlık alanına ilişkin elde edilmiş bilgilerin düzenli biraradalığını ifade eden bir terimdir. Fârâbî'nin *ilm* terimiyle bilgiyi mi yoksa bilimi mi kastettiği kelimenin kullanıldığı bağlamdan anlaşılmaktadır.

Fârâbî bilim terimini felsefe ile eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Felsefe ile bilim terimleri arasında çok küçük bir mana farklılığı vardır. Bilim terimi bilim adamının burhan teorisine göre varlık cinslerinin sûretlerini nasılsalar öylece zihinlerine almaları neticesinde zihinlerinde oluşan melekeye söylenirken, felsefe ismi insanın eşyanın bilgisini mutlak olarak kuşatamayacağını, bunu insanî gücü ölçüsünde yapabileceğini işaret eden bir terimdir.[382] Öyleyse Fârâbî'nin yaptığı bilimler bölümlemesi aynı zamanda felsefe bölümlemesidir.

Fârâbî felsefe-bilim tasnifine birçok eserinde farklı bağlamlarda yer vermiştir. *Felsefetü Aristûtâlîs*'te Aristoteles'in felsefî ilimleri zaman içerisinde hangi sırayla elde ettiği anlatılırken doğal inceleme ve iradî ve insanî bilim şeklinde bir ayrımın yapıldığını görüyoruz.[383] Aynı eserde Fârâbî felsefenin araştırma alanını insanın bilmesi gerekenler ve gereğini yapması gerekenler şeklinde ikiye ayırmakta ve insanın araştırdığı tabii ve iradî şeylerin hepsinde kesin bilgiyi elde etmeye çalışması gerektiğini ifade etmektedir.[384] Filozof hem nazarî hem de amelî varlık alanında burhan teorisine uygun olarak araştırma yapılması ve bu varlık alanlarında kesin bilginin gaye edinilmesi gerektiğine işaret ediyor. Fârâbî, Aristoteles'te üç bilimin hâsıl olduğunu söylemekte, bunları mantık bilimi (*ilmü'l-mantık*), doğa bilimi (*el-ilmü't-tabî'î*) ve iradî bilim (*el-ilmü'l-irâdî*) şeklinde sıralamaktadır. Aristoteles mantık bilimini bu iki bilimin önüne geçirmiş, mantık bilimini bu iki bilime hakim kılmış ve mantık bilimini bu iki bilimde elde edilenleri sınayıcı kılmıştır.[385] Öyleyse iki tür varlık alanı vardır, bunlar doğal ve iradî varlıklardır. İnsan mantık bilimiyle bu iki var-

•••••

382 (*ve Kâne'llezîne 'indehum hâze'l-ilm mine'l-Yûnâniyyîn yüsemmûnehû el-hikme 'ale'l-ıtlâk ve'l-hikmete'l-'uzmâ ve yüsemmûne iktinâehâ el-ilm ve meleketehâ el-felsefe* (...) *ve yüsemmûnehâ ilme'l-ulûm ve ümme'l-ulûm ve hikmete'l-hikem ve sınâ'ate's-sınâ'ât*). Anlaşılmaktadır ki, filozof felsefe ile bilim terimlerini neredeyse eşanlamlı kullanmaktadır. Fârâbî hikmet (*hikme*) ve sanat (*sınâ'a*) terimlerini de bazen bu anlamda kullanmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 88.

383 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 69; *Aristo Felsefesi*, 100.

384 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 70; *Aristo Felsefesi*, 101.

385 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 72; *Aristo Felsefesi*, 103.

lık alanını incelediğinde doğa bilimi ve iradî bilimi elde eder. Mantık her iki bilimde de zorunlu yöntemdir.

Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde'de iyinin (*cemîl*), biri bilgi (*ilm*), diğeri bilgi ve eylem (*ilm ve 'amel*) olmak üzere iki türü olması dolayısıyla felsefenin (*sınâ'atü'l-felsefe*) de iki sınıfının olduğu söyleniyor. Birincisi kendisiyle insanın fiilinin söz konusu olmadığı mevcutlar hakkındaki bilginin elde edildiği sınıftır, buna nazarî felsefe (*el-felsefetü'n-nazariyye*) denir. İkincisi, kendisiyle insanın fiilinin söz konusu olduğu şeyler hakkındaki bilginin ve ondan elde edilen bilgiyle güzel fiilde bulunma gücünün elde edildiği sınıftır, buna amelî felsefe (*el-felsefetü'l-'ameliyye*) ya da medenî felsefe (*el-felsefetü'l-medeniyye*) denir. Nazarî felsefe matematik (*ilmü't-te'âlîm*), fizik (*el-ilmü't-tabî'î*) ve metafizik (*ilmü mâ ba'de't-tabî'iyyât*) şeklinde üç bölüme ayrılırken, medenî felsefe ahlak sanatı (*es-sınâ'atü'l-hulkiyye*) ve siyaset felsefesi (*el-felsefetü's-siyâsiyye*) şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[386] İyi şeyler ancak felsefeyle, felsefe ancak temyiz yetisiyle (*cevdetü't-temyîz*), temyiz yetisi ancak zihin gücüyle mümkündür. Bize bu zihin gücünü kazandıran, mantık bilimidir.[387] Öyleyse mantık bilimi en başta öğrenilmelidir. Mantık bilimiyle zihnini varlığın bilgisini elde etmeye hazırlayan kişi bundan sonra bu iki varlık alanına ve bunların alt sınıflarına yönelip kesin bilgiyi elde edebilir. Mantık biliminde zihni tartışmaya, aldatmaya ya da ikna etmeye yönelten kitaplar değil, kesin bilginin elde edilmesine yönelten *Kitâbu'l-Burhân*'a işaret edilmektedir. İnsan doğasına en özgü bilim mantık bilimidir.[388] Mutluluk yoluna giriş mantık bilimi ile başlar. Ancak mantık bilimine başlayacağımız ilkeleri fark etmemizi sağlayan dildir. Bundan dolayı mantıktan önce nahiv sanatını, dilbilimi (*sınâ'atü'n-nahv*) bilmemiz gerekir.[389]

Kitâbu'l-Cedel'de kesin bilimler (*el-ulûmu'l-yakîniyye*) önce mantık bilimi dışarıda bırakılarak farklı bir cihetten ikiye ayrılıyor. Birincisi, konuları insan zihninin doğruyu kolay bir şekilde elde edebildiği ve nefsinde onları kendilerine ilişen arazlardan hızlı bir şekilde soyutladığı şeyler olan bilimlerdir. Bunlar matematik bilimlerdir (*ulûmu't-te'âlîm*). İkincisi, konuları zihinde maddeden ayrıştırılması zor olan ve ancak maddeleriyle ve maddelerinde düşünülebilen şeyler olduğu için kendileri hakkında

••••••

386 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 66-7.
387 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 67.
388 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 68.
389 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 73-4.

doğruya ulaşmanın zor olduğu bilimlerdir. Bu bilimler doğa bilimi (*el-ilmü't-tabî'î*), metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*) ve medenî bilimdir (*el-ilmü'l-medenî*).[390] Matematik bilimlerin bazı alt dalları doğa bilimine yaklaşır. Fârâbî *Kitâbul-Cedel*'in ilerleyen sayfalarında bu defa mantık bilimini de göz önünde bulundurarak kesin sanatları (*es-sanâi'ü'l-yakîniyye*) üç kısma ayırıyor. Bunlar nazarî (*nazariyye*), amelî (*'ameliyye*)[391] ve mantıkî (*mantıkiyye*) sanatlardır. Nazarî sanatlar hakkın bilgisinin elde edildiği şeyleri kapsar. İlmî sanatlar mutluluğu ve mutluluğa kendisiyle ulaşılan şeyleri kapsar. Nazarî bilimin nihai gayesi hakikati bilmek, amelî bilimlerin gayesi ise sadece bilmek değil aynı zamanda mutluluğa ulaştıran eylemleri yapmaktır. Fârâbî aynı yerde nazarî sanatlar için bu defa nazarî felsefe (*el-felsefetü'n-nazariyye*), amelî sanatlar için amelî felsefe (*el-felsefetü'l-'ameliyye*) terimini kullanmaktadır. Mantıkî sanatlar bu bilimlerin her birinde doğruyu çıkarsamada alet ve yardımcı olan bilimdir.[392] Filozof ise felsefenin bu iki bölümünün, yani nazarî ve amelî felsefenin gayesini kendinde hâsıl eden kişiye denir. Nitekim felsefe nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bilimlerde burhanları ikame etmek gerekmektedir.[393]

Kitâbu'l-Hurûf'ta felsefe-bilimin bölümleri kategorilerle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Kategorilerden bazısı insan iradesiyle var olanlar iken bazısı insan iradesinden bağımsız olarak var olanlardır. İnsan iradesiyle var olanları medenî bilim (*el-ilmü'l-medenî*) incelerken, insan iradesinden bağımsız olanları doğa bilimi (*el-ilmü't-tabî'î*) inceler. Matematik (*ilmü't-te'âlîm*) duyulur şeylere ilişmiş olan nitelikleri iliştikleri tekillerden soyutlayarak inceler. Metafizik (*ilmü mâ ba'de't-tabî'iyyât*) ise kategorilerin dışında kalan şeyleri inceler.[394]

Kitâbu'l-Mille'de dinin iki yönü ele alınırken dolaylı olarak felsefeye de değinilmekte ve felsefenin nazarî (*nazariyye*) ve amelî (*'ameliyye*) olmak üzere ikiye ayrıldığı söylenmektedir.[395]

••••••

390 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 32-4.

391 "Amelî" diye ifade ettiğimiz kelime metinde *ilmiyye* diye geçmektedir. Burada bir neşir hatası olmalıdır; bkz. Fârâbi, *Kitâbu'l-Cedel*, 69.

392 (*ve'l-Mantıkiyye hiye'lletî teştemilü 'ale'l-eşyâ elletî şe'nuhâ en tüsta'mele âlât ve mu'îne fî istihrâci's-savâb fî külli vâhidin mine'l-ulûm*); bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 69.

393 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 70.

394 Ayrıntı için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 9-10.

395 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 46; çvr. s. 261.

Tahsîlü's-sa'âde'de faziletler dörde ayrılmakta ve bunlardan birincisi olan nazarî faziletlere (*el-fezâilü'n-nazariyye*) bilimlerin tahsiliyle ulaşılabileceği fikrinden hareketle insan zihninin kolaydan zora doğru aşama aşama hangi varlık cinsleri ile ilgileneceği ve böylelikle sırasıyla hangi bilimleri tahsil edeceği ele alınmaktadır. Burada filozofun felsefenin hem nazarî hem de amelî bütün bölümlerini saydığı ve gerek nazarî ve gerek amelî olsun felsefenin bütün alanlarına yönelik bir tahsil çabasını nazarî fazilet olarak değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre önce matematik bilimler, sonra doğa bilimleri, sonra metafizik, sonra da amelî felsefenin tahsili söz konusudur.[396]

et-Tavtie'de mantık biliminin bölümleri ve gayesi ortaya konulmak amaçlı bir bilimler taksimi yapılmakta ve mantık bilimi bilimlerin yöntemi olarak ortaya konulmaktadır. Buna göre sanatlar önce kıyasî (*kıyâsiyye*) ve kıyasî olmayanlar (*gayr kıyâsiyye*) diye ikiye ayrılır. Kıyasî olmayan sanatlar amacı pratik fayda olan tıp, marangozluk gibi sanatlardır.[397] Bunlar Aristoteles'in *tekhnê* dediği amelî sanatlardır.[398] Kıyasî sanatlar mantık bilimindeki beş sanattır. İlk üç kitap beş sanatın konu edildiği sonraki beş kitap için ortak olan şeyleri ele alır. Felsefî konuşmaya burhanî denilir ve felsefe ismi yöntemi anlamında burhana söylenir. Dördüncü kitap olan *Kitâbu'l-Burhân* felsefeyi kurmamızı sağlayan özel kanunları içerir. Felsefe ise dört bölüme ayrılır. Bunlar matematik (*ilmü't-te'âlîm*), doğa bilimi (*el-ilmü't-tabî'î*), metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*) ve medenî bilimdir (*el-ilmü'l-medenî*). Matematik kendi içerisinde dörde ayrılır. Bunlar aritmetik (*ilmü'l-'aded*), geometri (*ilmü'l-hendese*), astronomi (*ilmü'n-nücûm*) ve müzik bilimidir (*ilmü'l-mûsîkâ*). Metafizik cisimle olmayan ve cisimde olmayan şey hakkında ve yine diğer bilimlerin kapsadığı bütün şeylerin nihai sebepleri hakkında araştırma yapar. Medenî bilim hakikî mutluluk hakkında araştırma yapar. Medenî bilime insanî felsefe (*el-felsefetü'l-*

•••••

396 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 49-64; *Mutluluğun Kazanılması*, 51-66.

397 Fârâbî, *et-Tavtie*, 56.

398 Fârâbî *et-Tavtie*'de kıyasî olmayan sanatları felsefenin dışında tutmaktadır. Ancak *Kitâbu'l-Burhân*'da sanatlar amele ve nazara nispetleri bakımından ele alınıp amelî ve nazarî sanatlar arasındaki ilke alışverişi incelenirken tıp hem amelî hem de nazarî yönü olan bir sanat olarak ifade edilmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 50-1. Filozof *Kitâbu'l-Burhân*'ın dördüncü bölümünün başında yine amelî sanatları felsefenin dışında tutmakta, burhan teorisinin sadece nazarî bilimlerde kullanılacağını belirtmekte ve nazarî sanatlarla felsefenin hem nazarî hem amelî kısmını kastetmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

insâniyye) ve amelî felsefe (*el-felsefetü'l-'ameliyye*) de denir. Mantık bilimi (*sınâ'atü'l-mantık*) ise felsefenin bölümlerinde kullanıldığında, ilmî ve amelî bütün sanatların kapsadığı şeylerin tamamında kesin bilgiye ulaşmamızı sağlar. Bilgisini istediğimiz hiçbir şeyde mantık bilimi olmaksızın hakikî kesinliğe (*el-yakînü'l-hakk*) ulaşamayız.[399]

Bilindiği üzere, filozofun bilimleri sınıflayıp tek tek saydığı *İhsâu'l-ulûm* adlı ayrı bir eseri vardır. Fârâbî *İhsâu'l-ulûm*'da dilbilim (*ilmü'l-lisân*)[400] ile fıkıh (*sınâ'atü'l-fıkh*) ve kelam sanatını (*sınâ'atü'l-kelâm*) da sayıma dahil etmiştir.[401] Burada dilbilimin sayılma nedeni dili ve dilbilimini hiç bilmeyen birinin mantık ve felsefe tahsil edememesi iken[402] fıkıh ve kelamın sayılma nedeni bu ilimlerin faziletli toplumun edinimlerini korumasına yardımcı olmasıdır. *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci bölümünün başlarında ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, fıkıh ve kelam dine (*mille*) hizmet etmekte, din de felsefeye hizmet etmektedir. Din insanî kılındığında zamansal olarak felsefeden sonra gelir. Fıkıh ve kelam sanatları da dinden sonra gelir. Din burhanî felsefeye (*el-felsefetü'l-burhâniyye*) tâbi olabileceği gibi sofistik ve cedelî felsefelere de tâbi olabilir. Dinlerdeki misal (*misâlât*) ve hayalleri (*hayâlât*) kendisine esas alan sanatlar olan fıkıh ve kelam sanatları tahyil (*tahyîl*) ve iknayı (*iknâ'*) kullanır.[403] Tahyil şiir, ikna ise hitabet sanatına has terimlerdir. Öyleyse fıkıh ve kelam sanatları dine tâbi olan sanatlardır. Dindeki tasdikler ise ikna edici (*mukni'a*) ve meşhur (*meşhûra*) olanlardır.[404] İkna ediciler *el-Hatâbe*'de, meşhur olanlar *el-Cedel*'de inceleniyordu. Cedel ve hitabet sanatı ile elde edilenlere tam tasdik ve tam tasavvurdan oluşan *ilm* değil, eksik tasavvur ve eksik tasdikten oluşan *zann* deniliyordu. Filozofa göre burhanî felsefe ise burhan sanatına dayalı olarak nazarî ve amelî varlık alanlarının bilimlerinden oluşur ve başka bir şeye tâbi değildir. Dolayısıyla buradan hareketle fıkıh ve kelamın millî bilimler olarak görülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.[405] Bu uyarıdan sonra filozofun *İhsâu'l-ulûm*'daki tasnifini kısaca gösterebiliriz. Bilimler önce dilbilimi (*ilmü'l-lisân*), mantık (*sınâ'atü'l-mantık*), mate-

399 Fârâbî, *et-Tavtie*, 58-9.

400 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 3-11.

401 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 69-77.

402 Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh*, 71-4.

403 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 69-71.

404 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, 52.

405 Fıkıh ve kelam sanatı için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 69-71; *İhsâu'l-ulûm*, 69-71; *İlimlerin Sayımı*, 97-102; *Kitâbu'l-Mille*, 50-2; çvr. 263-4.

matik (*ilmü't-te'âlîm*), doğa bilimi (*el-ilmü't-tabî'î*), metafizik (*el-ilmü'l-ilâhî*), medenî bilim (*el-ilmü'l-medenî*) ve de fıkıh ve kelam diye ayrılır. Filozof kitabında bilimlerin konu ve gayelerini, konu edindikleri varlık cinslerini ve bu varlık cinslerinin bilimlerinin vaz edildiği kitapları tek tek sayar. Örneğin doğa bilimi kendi içerisinde sekiz bilim dalına ayrılmaktadır.[406]

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da da bilimler bölümlemesine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaktadır. Fârâbî, kitabının dördüncü bölümünün hemen başında burhan ve tanım teorisi ile ortaya konulan bilgi teorisinin esas anlamda amelî değil de nazarî sanatlarda uygulanacağını dile getirmektedir. Filozof burada amelî sanatlar (*es-sınâ'âtü'l-'ameliyye*) terimiyle *et-Tavtie*'de kıyasî olmayan sanatlar diye ifade ettiği sanatları kastetmektedir. Zira bunlara örnek olarak yazma, marangozluk gibi sanatlar verilmekteydi. Buradaki nazarî sanatlar (*es-sınâ'âtü'n-nazariyye*) terimi ise sadece nazarî felsefeyi değil, hem nazarî hem de amelî felsefenin kısımlarını ifade için tercih edilmiştir.[407] Nitekim filozof eserinin devamında bilimleri farklı bir cihetten ikiye ayırmakta ve bunları mevcudu mutlak olarak ele alanlar ve özel mevcutları ele alanlar diye ifade etmektedir. Mevcudu tümel olarak ele alan sanatlar ilk felsefe (*el-felsefetü'l-ûlâ, el-hikme*), cedel (*el-cedel*) ve safsatadır (*es-sûfestâiyye*). Bu üç sanat konuları bakımından ortak iken ilkeleri, araştırma tarzları, elde ettikleri marifetlerin miktarı ve gayeleri bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bunlar içerisinde gerçek felsefeye has olanı ilk felsefe, yani metafiziktir. Özel mevcutları ele alan bilimlere burhanî tikel bilimler (*es-sanâi'ü'l-burhâniyyetü'l-cüz'iyye*) de denilir. Bu bilimlere örnek olarak matematik (*et-te'âlîm*), doğa bilimi (*el-ilmü't-tabî'î*), medenî bilim (*el-ilmü'l-medenî*)[408] ve ahlak bilimini (*el-ilmü'l-ahlâkî*) verilmektedir. Filozof burada *ilm* ve *sınâ'a* terimlerini teknik anlamda kullanmamıştır. Zira bu terimlerden özellikle de *ilm* terimi cedel ve safsata için kullanılmamaktadır.[409] Varlıkta önce gelenleri ele alan bilimler sonra gelenleri ele alan bilimlere ilkelerini verir. Bazı bilimler ilke verir, bazı bilimler ilke alır. İlke veren bilim ilke alan bilimden üstündür.

•••••

406 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 2-77; *İlimlerin Sayımı*, 44-102.

407 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

408 Çeviride Arapça neşirlerdeki hataya işaret edilmiş, buradaki ifadenin *el-ilmü'l-ilâhî* değil, *el-ilmü'l-medenî* olması gerektiği söylenmiş, fakat metnin Arapçası yine yanlışlıkla *el-ilmü'l-ilâhî* şeklinde yazılmıştır. Açıklama için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 71. Eserin hatalı Arapça yazımı için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 39.

409 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-9.

Sebepleri veren bilimler arasında mutlak anlamda reis olan bilim mevcutların en uzak sebeplerini veren bilimdir. İşte bu bilim metafiziktir.[410]

Filozofun eserlerinden hareketle onun felsefe-bilimin bölümleri hakkındaki görüşlerini tasvir ettik. Anlaşılacağı üzere, filozof felsefe-bilimi belirgin bir bölümlemeye tâbi tutmaktadır. Bazı isimlendirme farklılıkları varsa da bunlar öze yönelik değildir. Anahatlarıyla ifade edecek olursak felsefe-bilim iki bölüme ayrılır. Bunlar nazarî ve amelî felsefedir. Nazarî felsefede insanın dahlinin söz konusu olmadığı varlıklar konu edilir. Amelî felsefede insanın iradesiyle ortaya çıkan varlıklar ele alınır. Nazarî felsefe kendi içerisinde üçe ayrılır. Bunlar matematik, fizik ve metafiziktir. Amelî felsefe kendi içerisinde ikiye ayrılır. Bunlar ahlak ve siyasettir. Mantık ise bu bilimler gibi ayrı bir varlık alanını konu edinmez. Mantık bu varlık alanlarına yönelecek zihnin bu varlıkların bilgilerini ve bilimlerini elde etmesi için gerekli olan yolu gösterir. Mantık bilimi hem nazarî hem de amelî felsefenin usûlü, yöntemidir. Mantık bilimi olmadan felsefe-bilimden bahsedilemez. Mantık biliminin de temel gayesi bilginin elde edilmesi ve bilimin kurulma yöntemini ortaya koymaktır. Bu da *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınır.

B. Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri

İnsanlık tarihinde ilk defa Aristoteles tarafından *Kitâbu'l-Burhân*'da burhanî kıyas ve tanım teorisi üzerinden ortaya konulan ve bizim de çalışmamızın ilk bölümünde tasvir etmeye çalıştığımız "konu", "ilke" ve "sorun" terimleri bütün bir bilim kuramının üç temel sacayağını oluşturmaktadır. İlk olarak Aristoteles tarafından ortaya konulan ve ardından Müslüman Meşşâî filozoflarca ayrıntılandırılarak ele alınan bu üç terim İslâmî bilimler tarihinde de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu terimler olmadan bilim kurmak mümkün değildir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ının dördüncü bölümünü bu üç terim üzerinden tasarlamıştır. Gerek konu gerek ilke ve gerekse de sorun terimlerinin her biri esas anlamda ancak burhanî kıyas bilindikten sonra anlaşılabilmektedir. Bu nedenle Fârâbî kendi eserinde önce burhan ve tanım teorisini ortaya koymuş, ilgili terimleri ve bu terimler üzerinden vaz ettiği bilim kuramını bunlardan sonraya ertelemiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin bilim kuramını sadece bu üç terim üzerinden de anlatmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Ancak biz konunun daha anlaşılır kılınması açısından önce bu terimleri ele alacağız,

••••••

410 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 46.

ardından ise farklı başlıklar açarak bu terimler üzerinden filozofun bilim kuramını anahatlarıyla tasvir etmeyi deneyeceğiz.

Tümel bilim olan metafiziğin varlığa bakışı burhanî tikel bilimler dediğimiz tek tek bilimlerin bakışlarından farklıdır. Metafizik, varlığı tümel olarak ele alırken, tek tek bilimler özel varlık sınıflarını ele alır. Dolayısıyla bilimlerin varlığa bakışları farklıdır. *Kitâbu'l-Burhân* bu anlamda konu, ilke ve sorun terimleri üzerinden varlık alanlarına nasıl bakılması gerektiğini gösteren bir yöntembilim kitabıdır. Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî'de de konu, ilke ve sorun terimleri bilimleri kurmayı hedefleyen bir zihne varlık alanlarına nasıl bakması gerektiğini gösteren temel terimlerdir. Fârâbî de *Kitâbu'l-Burhân*'da Aristoteles gibi her bilimin konu (*mevzû'ât*), ilke (*mebâdî*) ve meselelerinin (*mesâil*) olduğunu söyler.[411] *Felsefetü Aristûtâlîs*'te her nazarî sanatın kendisine has olan üç şeyden oluştuğu ve bunların konular (*mevzû'ât*), matluplar (*matlûbât*) ve ilk öncüller (*mukaddimât üvel*) olduğu belirtilmektedir.[412] Konular, zatî arazları incelenen şeylerdir. Meseleler ilgili bilimde kendisine burhan getirilecek olan şeylerdir. İlk ilkeler ilgili bilimde kendisine burhan getirilemeyen öncüllerdir. Şimdi önce konuyu, sonra ilkeyi, sonra da meseleyi ele alalım.

1. Bilimlerin Konuları

Konu terimi için Fârâbî Aristoteles'in Yunancada kullandığı terimin Arapçasını kullanmıştır. Bu terim *mevzû*'dur. *Mevzû'*, "koymak" anlamına gelen *vaza'a* fiilinin ismi mefûlüdür. Dolayısıyla "konu", "konulan şey" demektir. Konuya konulan şeyler ise zatî arazlar olmalıdır. Bilimlerin konularını zatî arazları incelenen şeylerin oluşturduğunu söylemiştik. Örneğin sayı, sayı biliminin, yani aritmetiğin, çizgi, yüzey ve cisimleşmiş şeyler de geometrinin konusudur.[413] Öyleyse bilimlerin konuları varlıklardır.

Sanatlar ve bilimler birbirlerinden konularıyla ayrılır. Konuları aynı olanlar tek bir bilim iken konuları farklı olanlar birbirinden farklı bilimlerdir (*es-sanâi' ve'l-ulûm tahtelifü bi-ihtilâfi mevzû'âtihâ, fe-in kânet mevzû'âtuhâ vâhide bi-a'yânihâ kânet vâhide, ve in kânet muhtelife kânet muhtelife*). Konular ya zatlarıyla ya da halleriyle birbirinden farklılaşır. Bilimlerin konularının zatlarıyla birbirinden ayrışması farklı cevherlerin ele alınması anlamına gelir. Konuların halleriyle ayrışması ise arazlar yö-

•••••

411 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

412 Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, 76.

413 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

nünden bir ayrışmayı ifade ediyor olmalıdır. Sözgelişi aritmetik ile doğa biliminin konuları birbirinden zat bakımından farklıdır. Konuları halleriyle farklılaşan bilimlerin bazıları biri diğerinin altına giren bilimlerdir, bazıları biri diğerinin parçası olan bilimlerdir, bazıları da biri diğerinin ne altına giren ne de parçası olan bilimlerdir. Bir bilimin konusu başka bir bilimin konusundan daha özel ise, konusu özel olan bilim konusu genel olanın altına girer. Ancak burada altta olan bilim kendisini daha özel yapan bir hal ile alınmış ve bu halle daha genel olan diğer bilimin konusunun bir türü olmamıştır. Bir sanatın konusu diğer bir sanatın konusunun türü olduğunda bu türü ele alan sanat o bilimin bir parçası olmuş olur. Konuları halleriyle farklılaşan bilimlerden bazıları da biri diğerinin ne altına giren ne de biri diğerinin parçası olan bilimlerdir. Bu bilimler ilgili halleri konu edinirler, ancak bunlar ele aldıkları haller nedeniyle diğer iki sınıfta olduğu gibi birbirlerinin altına da girmezler, birbirlerinin parçası da olmazlar.[414]

Yukarıda zikrettiğimiz bir bölümlemeye burada bilimlerin konuları bağlamında yeniden dönebiliriz. Zatî arazları incelenen şeyler varlıklardır. Bilimler bir cihetten ikiye ayrılır. Birincisi konusu tümel şeyler olan bilimlerdir (*mevzû'âtuhâ umûr külliyye*). İkincisi ise konusu özel varlıklar olan bilimlerdir (*mevzû'âtuhâ mevcûdât ehass*). Özel varlıkları inceleyen bilimlere burhanî tikel bilimler (*es-sanâi'ü'l-burhâniyyetü'l-cüz'iyye*) denir.[415] Konusu tümel şeyler olan bilim ilk felsefe (*el-felsefetü'l-ûlâ*), yani metafiziktir. Ancak cedel ve safsata da genel şeyleri ele alır. Cedel ve safsata ele aldıkları konular bakımından metafizikle örtüşür. Metafizik, cedel ve safsata ilkeleri, araştırma tarzları, elde ettikleri marifet miktarı ve gayeleri bakımından birbirinden farklıdır. Metafiziğin ilkeleri kesin öncüller, araştırma tarzı şeyin bütün yönlerden ele alınması, marifet miktarı doğasının imkan verdiği kadarıyla insanın gücü ölçüsünde şeyi en son sınırına kadar bilmesi, gayesi ise bütün mevcûdâtın en uzak sebeplerini bilmektir. Cedel sanatının ilkeleri meşhur görüşler, araştırma tarzı karşıdakinin kabullerine meşhur şeylerle karşı çıkıp sahip olunan kabullerden karşı çıkılacak şeyleri giderme tarzında, marifet miktarı kesine yakın olan meşhur ve umumî marifetler, gayesi ise ya ispat ve iptal etmeyle ilgili olarak alıştırma ya da bir şey hakkında araştırma yapan iki kişinin güçleri oranında iddialarını temellendirerek daha az karşı çıkılır bir yargıya inanılmasını

••••••

414 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 40-1.

415 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38.

sağlamaktır. Safsata sanatının ilkeleri meşhur olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen öncüller, araştırma tarzı rakibi aldatacak şeylerin ardından koşmak, marifet miktarı hakikatten uzak marifetler, gayesi ise sofistin felsefede, olmadığı halde üstün bir konuma sahip olduğunu zannettirmeye çalışmasıdır.[416] Konuları özel şeyler olan burhanî tikel bilimler ise matematik, doğa bilimi, medenî bilim ve ahlak bilimidir.[417] Burhanî tikel bilimlerin ilk konuları (*el-mevzû'âtü'l-üvel*) ve böyle olmayan konuları vardır. Bazılarının ilk konuları tek iken bazılarının ilk konuları birden çoktur. İlk konuları birden çok olan bilimlerin konularının cinsteş (*mütecânise*) olması gerekir. Cinsteş olan ilk konuların bir kısmı birbirine olan nispetin tek bir nispet olması nedeniyle cinsteştir, bir kısmı tek bir şeyin yetkinliği için yardımlaşmaları bakımından cinsteştir. Bilimler tek bir ilkeden kurulmaları nedeniyle de cinsteş olurlar. Bir nispet ile bir şeye nispet edilen cinsteş konuların nispet edildikleri konuya nispet mertebeleri farklı iken bir kısmının nispet mertebeleri ise aynıdır.[418]

2. Bilimlerin İlkeleri

Fârâbî ilke terimini yine Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının Arapçasında geçen terimle ifade etmiştir. İlke terimi için filozofumuzun kullandığı lafız *mebde*dir. *Mebde* terimi, başlamak anlamına gelen *bedee* fiilinin mimli mastarıdır ve "başlangıç", "ilke" anlamına gelir. İlkeler burhanların kendilerinden getirilmeye başlandığı ilk öncüllerdir. Filozof ilke terimini bilimlerdeki ilk öncüller için kullanmakta ve bundan dolayı bunlara ilk ilkeler (*el-mebâdiü'l-üvel*) de demektedir. İlk ilkeler ilgili sanattaki matlupların hepsinin kendisine racî olduğu öncüllerdir. İlk ilkeler, ilkeleri olduğu bilimlerde kendisine burhan getirilemeyen öncüllerdir.[419] Filozofun *İhsâu'l-ulûm*'da kullandığı "kanun (*kânun, kavânîn*)" kelimesi de ilke terimiyle neredeyse aynı anlama delalet etmektedir. Her sanattaki kanunlar bir sanatın konusu olan şeylerin tamamını ya da daha fazlası üzerine gel-

•••••

416 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-9. Fârâbî metafizik, cedel ve safsata arasında yaptığı bu değerlendirmelerin benzerlerini *Kitâbu'l-Cedel*'de de yapmaktadır. *Kitâbu'l-Burhân*'da üç tümel bilim olması bakımından metafizik, cedel ve safsata arasında bir karşılaştırma yapılmaktayken *Kitâbu'l-Cedel*'de burhan, cedel ve safsata sanatları varlık alanlarının tamamı karşısında aldıkları konumları bakımından karşılaştırılmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 27-9. Felsefeci, cedelci ve sofistin tavırları için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 53.

417 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 39.

418 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 39-40.

419 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

mesi için o sanatın kapsadığı şeylerden çoğunu inhisar eden tümel, yani toplayıcı sözlerdir.[420]

İlk ilkelerin bazısı belli bir bilime özgü (*hâssa*) iken bazısı birden çok bilim için ortaktır (*müştereke*). Ortak ilkeler kendi içerisinde ikiye ayrılır. Ortak ilkelerin bazısı iki bilim arasında ortak iken bazısı bütün bilimler için ortaktır. Bu ortak ilkelerin her birisi de ya sadece iki parçasından, yani konu ve yükleminden biri ile ortaktır ya da iki parçasının her ikisiyle de ortaktır. Her iki parçasıyla ortak olan ise bazen genel bazen ise özel bir tarzda kullanılır. Genel kullanım ortak ilkelerin konularını bir bilimden daha genel bir şey kılarak yapılan kullanım iken özel kullanım o genel ilkenin ya sadece konusunun ya da hem konu hem de yükleminin özelleştirilmesi, yani bir bilime özgü bir şekilde kullanılmasıdır. Sadece konusu özel olan ilkenin yüklemi ise ortak olacaktır. İlkenin sadece konusunun özel kullanımı genel konu yerine özel konunun getirilmesidir. Her iki parçanın özelleştirilmesi ise genel bir ilkenin konu ve yükleminin belirli bir varlık alanındaki belirli bir konu ve yükleme dönüştürülerek ifade edilmesidir.[421]

Genel öncüller bu şekilde her bir bilime özel bir şekilde kullanılır. Örneğin metafizikteki çelişmezlik ilkesinin konu ve yüklemi yerine özel varlık alanlarının konu ve yüklemi konulduğunda bu genel ilke özel bir ilke kılınmış ve özel bir tarzda kullanılmış olur. Fârâbî çelişmezlik ilkesini farklı tarzlarda ifade ederek özel bilimlere özgü kılarak kullanmaktadır. Yine filozof matematik bilimlerdeki bir genel ilkeyi ifade etmekte ve bu ilkeyi matematik biliminin alt dallarına özelleştirmektedir. Filozofumuz örnek olarak verdiği ortak ilkeleri önce konusunu özelleştirerek sonra ise hem konusunu hem de yüklemini özelleştirerek özel bilimlere has kılmaktadır. "Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur" ilkesi ve "Bir şeye eşit olan şeyler eşittir" ilkesi ortak ilkelerdir. Söz gelişi "Bir şeye eşit olan şeyler eşittir" ortak ilkesi, "Bir sayıya eşit olan sayılar eşittir" şeklinde konusu özelleştirilip özel bir kullanıma dönüştürülebilir. Yine "Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur", "Bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur" ya da "Bir şey hakkında hem olumlama hem de olumsuzlamanın doğru olması mümkün değildir" şeklinde ifade edilebilen ortak ilke, "Bu çizgi şu çizgiye ya

••••••

420 (*el-Kavânîn fî külli sınâ'a ekâvîl külliyye ey câmi'a yenhasiru fî küllî vâhid minhâ eşyâ kesîra mimmâ teştemilü 'aleyhi tilke's-sınâ'a, hattâ ye'tiye alâ cemî'i'l-eşyâ'illetî hiye mevzû'a li's-sınâ'a ev alâ ekserihâ*); bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 4.

421 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 37.

eşittir ya ondan büyüktür veyahut da ondan küçüktür" şeklinde hem konusu hem de yüklemi özelleştirilerek kullanılabilir. "Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir" şeklindeki ortak ilke matematik bilimlerinin ortak ilkesidir ve matematik bilimlerin alt dallarının hepsine özel hale getirilebilir. "Bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur" şeklindeki ortak ilke ise bütün varlık alanları için geçerlidir ve her bir varlık alanına has kılınabilir. [422] Örneğin çelişmezlik ilkesini doğa bilimlerinin bir dalı olan nefs bilimine de, matematik bilimlerin bir dalı olan geometri bilimine de, amelî felsefenin bir dalı olan ahlak bilimine de has kılabiliriz. Dahası bu ilkeyi amelî sanatlara da dinî bilimlere de has kılmak mümkündür.

Ortak ilkeler ve özgü ilkelere değindik. Tümel bilim olan metafizik mutlak ortak ilkeleri kullanırken, burhanî tikel bilimler dediğimiz bilimler özel ortak ilkeleri kullanırlar. Burhanî tikel bilimlerde kullanılan ilkeler hem konu hem de yüklemleri bakımından özeldir. Ancak bazı ilkeler de vardır ki bunların sadece konusu özel olup yüklemi ortaktır. Hem konusu hem de yüklemi özel olan ilkeler ilgili bilimin konusuna birincil olarak nispet edilirken sadece konusu özel olup yüklemi ortak olan ilkelerde yüklemlerin ilgili bilimin konusuna nispeti birincil tarzda olmaz ve bu yüklemler arazlar olmuş olur. Yukarıda da dediğimiz gibi, tümel bilim metafizik iken, tikel bilimler matematik, doğa bilimi, ahlak bilimi ve siyaset bilimidir.[423]

Fârâbî birbirinin altına giren bilimlerin ilk ilkelerini ikiye ayırır. Bunlardan biri o bilimlere özgü olan ilkeler iken ikincisi daha üstteki bir bilimin ilkesi olup ondan alınan ilkelerdir. İkinci sırada sayılan bu ilkeler de kendi içerisinde ikiye ayrılır. Birincisi öncelikle üst bilimin ilkeleri iken ancak ikincileyin alttaki bilimlerin ilkeleri olanlar, ikincisi ise üst bilimde kendisine burhan getirilmiş sonuç önermesi olup alt bilimin burhan getirilemez ilkesi olanlardır. Ancak bazı tikel bilimler de vardır ki, bunlar asla başka bir bilimde burhanî olarak kanıtlanmış önermeleri kendilerine ilke olarak almazlar.[424]

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da ilkeleri farklı bir cihetten de ele almaktadır. *Tahsîlü's-sa'âde*'de bu inceleme varlık ilkeleri (*mebâdiü'l-vücûd*) ve

••••••

422 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 37-8.

423 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 39.

424 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 41.

öğretim ilkeleri (*mebâdiü't-ta'lîm*) terimleri üzerinden yapılmaktaydı.[425] Varlık ilkeleri sebep burhanlarının ilkeleri iken öğretim ilkeleri varlık burhanlarının ilkeleridir. Öyleyse bazı ilkeler yalnızca bilgilerin, marifetlerin ilkeleridir (*mebâdiü'l-ma'rife*) ve bunlara varlık burhanları anlamında deliller (*delâil*) denirken bazı ilkeler ise varlığın ilkeleridir (*mebâdiü'l-vücûd*) ve bunlara sebep burhanları anlamında sebepler (*esbâb*) denir. Yine bazı ilkeler de vardır ki bunlar hem varlığın hem de bilginin ilkeleridir (*mebâdiü'l-vücûd ve'l-ma'rife me'an*) ve bu ilkeleri de mutlak burhanların ilkeleri şeklinde yorumlamamız mümkündür.[426]

Filozofa göre sanatlardaki ve bilimlerdeki ilk ilkelerin bazıları mutlak olarak (*'ale'l-ıtlâk*) her sanatta ilke olanlardır. Mutlak ilk ilkelere burhan getirilemez. İlk ilkelerden bazıları ise göreli olarak (*bi-hasebi'l-kıyâs*) ilk olanlardır. Göreli ilk ilkeler bir sanata göre ilke iken başka bir sanatta sonra gelen bir sonuçtur. Bir sanatla ilgili olarak araştırma yapan bir kimsenin mutlak ilk olan ilkeleri kesin bir şekilde bilmesi gereklidir. Göreli ilk ilkeleri ise o sanatta araştırma yapan kimsenin bilmesi için bu ilkelerin kendisinde burhan getirildiği diğer bilimi de bilmesi gerekmektedir. Şayet araştırmacı bu göreli ilkelerin kendisinde burhan getirildiği sanatın bilgisine sahip değilse bu durumda göreli ilkeleri ilgili sanattan alır ve bunları kendi sanatında *usûl-i mevzû'a* olarak kullanır. Bir sanatta uzman olan sanat sahibi kişinin uzmanı olduğu sanatın ilkelerine kendi sanatı içerisinde kalarak burhan getirmesi mümkün değildir. Ancak bir kimsenin birden fazla sanatta uzman olması ve birinde kendisine burhan getirdiği bir önermeyi diğer sanatta kendisinden burhan getireceği bir ilk ilke olarak kullanması mümkündür.

Fârâbî ilkeleri mutlak ilk ilkeler ve göreli ilk ilkelerle bağlantılı olarak başka bir cihetten daha ikiye ayırmaktadır. Buna göre ilkeler mutlak ilk ilkeler (*el-mebâdiü'l-üvel 'ale'l-ıtlâk*) ve tecrübeyle elde edilen ilkeler (*el-hâsıla bi't-tecribe*) diye ikiye ayrılmaktadır.[427] Mutlak ilk ilkeler filozofun *Kitâbu'l-Burhân*'ın başlarında değindiği ve bizim de burhanın öncül sınıflarını incelediğimiz başlıkta ele aldığımız doğal olarak elde edilen ilkelerdir. Hatırlanacağı üzere filozof bu ilkelerin kaynağına ilişkin bazı tartışmalara değinmekte ve bu meselenin ele alınacağı yer olarak felsefeyi gös-

••••••

425 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 51-5.

426 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 46.

427 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47.

termekteydi.[428] Filozofumuz burada ise bu ilkelere mutlak olarak ilk olan ilkeler demekte ve bu ilkelere nereden ve nasıl geldiklerini bilmeksizin en baştan beri sahip olduğumuzu ifade etmektedir. Mutlak ilk ilkelerin başka bir sanattan alınması mümkün değildir.[429] Tecrübeyle elde edilen ilkeler ise yine filozofun *Kitâbu'l-Burhân*'ın başında bahsettiği ve bizim de yine burhanın öncül sınıfları başlığında incelediğimiz tecrübeyle elde edilen ilkelerdir.[430] Yani mutlak olarak ilk olan doğal olarak elde edilen ilkeler apriori ilkeler iken tecrübe ile elde edilen ilkeler aposteriori ilkelerdir diyebiliriz. Fârâbî tecrübeyle elde edilen ilkelerin başka bir sanattan alınmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Tecrübenin söz konusu olduğu sanatlarda elde edilen tecrübelerin bazısı ile o sanatta yeni bir şeyin bilgisi elde edilmezken, bazısı ile bu mümkündür. Dolayısıyla her tecrübe verisinin başka bir bilginin elde edilmesinde kullanılması söz konusu değildir. Bir sanatta sadece kendisi için elde edilen bir tecrübe sadece tecrübeyle elde edilen şeyin varlığını verir, sebebini ise vermez. Ancak bazı tecrübeler de vardır ki, bunlar bir sanatta elde edilirler, bu sanatta elde edilen tecrübeler başka bir sanatta ilke olarak kullanılabilir ve böylelikle bu tecrübelerden kazanılmış ilkelerle yeni bilgiler de elde edilebilir.[431]

Her nazarî bilim ilkeleri ve ilkelerden sonra gelenleri içerir. Bazı bilimlerin ilk ilkeleri en baştan beri biliniyorken bazısının ilkelerinin ya hiçbiri ya da çoğu evvel emirden beri biliniyor değildir. Bazı bilimlerin ilk ilkeleri açık iken bazılarınınki açık değildir. Hatta bazı bilimlerin ilk ilkelerini neyden, nasıl, hangi yöntemle elde edeceğimizi dahi bilemeyebiliriz. Evvel emirden beri ilkelerine sahip olmadığımız, ilkeleri açık olmayan, hatta ilkelerinin nasıl elde edileceği dahi başta belirli olmayan bilimlerde öncelikle ilkeleri nasıl elde edeceğimizi araştırmamız gerekir.[432]

3. Bilimlerin Meseleleri

Fârâbî "mesele" (*mesele*: mesele, sorun, problem) terimini de Aristoteles'in kullandığı terimin Arapçası ile aynı şekilde kullanmıştır. *Mesele, seele* fiilinin mimli mastarıdır. Yukarıda değindiğimiz üzere Fârâbî bu terimle yakın bir manaya sahip olan matlup (*matlûb*) terimini de kullanmaktaydı. Filozofumuz bazen matlup terimini mesele terimiyle eşanlam-

• • • • • •

428 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 5-6.

429 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47.

430 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6.

431 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 47; *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 96.

432 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 43.

lı kullanmakta ve önermenin hem konusunu hem de yüklemini, yani tamamını kastetmekteydi. Onun "matlubun konusu", "matlubun yüklemi" tarzındaki ifadeleri bunu gösterir.[433] Filozof *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta matlubun mesele diye de isimlendirildiğini söylemiştir.[434] *Kitâbu'l-Cedel*'de mesele teriminin Aristoteles tarafından da farklı manalar kastedilerek kullanıldığı ifade edilmektedir. Burada Fârâbî Aristoteles'in mesele terimiyle bazen soruyu bazen talebi bazen matlubu bazen soruyla kabul edilen önermeyi bazen ise tahyir harfini kastettiğini söylemekteydi.[435]

Görüleceği üzere, Fârâbî mesele teriminin hangi manaya delalet için kullanıldığı sorusu ile kendisi de ilgilenmiş, ancak bu terimi bazen matlup terimiyle eşanlamlı olarak bazen ise matluptan ayırarak kullanmıştır. Genel olarak söylersek, Fârâbî matlup terimini daha ziyade önermenin bütününü kastederek kullanmaktadır. Dahası filozofun mesele ile matlup terimini aynı yerde, birbirinden ayırarak kullandığı tek eseri *Kitâbu'l-Burhân*'dır desek doğrudur. *Kitâbu'l-Burhân*'da mesele "bir bilimde kendilerine burhan getirilecek olan" diye tanımlanmaktadır.[436] Burada mesele terimi önermenin tamamı için kullanılırken, matlup meselenin sadece yüklemi için kullanılmıştır. Buna göre matlup, mesele dediğimiz önermenin yüklemidir. Mesele dediğimiz önermenin konusuna ise filozof varsayılan (*mefrûz*) ve verilen (*mu'tâ*) demektedir. Konu öncelikle varsayılan sonrasında ise hakkında yüklem talep edilendir.[437]

Filozofumuz özel bir kullanımla matlubu, araştırılan önermenin sadece yüklemi için kullandığına göre matlupların sayısı yüklemlerin sayısı kadar olmalıdır.[438] Fârâbî Aristoteles'in dört tür yüklemden bahsettiğini söyleyip[439] ardından yüklemleri kendine göre sayıyor. Buna göre yüklemler "yüklemin konuda mevcut olup olmaması", "konunun tanımı",

••••••

433 Fârâbî, *Cevâbât*, 287; *Kitâbu'l-Cedel*, 94; *Kitâbu'l-Kıyâs*, 21; *Kitâbu't-Tahlîl*, 96.

434 (*kad yüsemma'l-matlûb mesele*); bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 19.

435 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, s. 65.

436 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36. Bu tanım *el-Hatâbe*'de matlup için yapılan şu tanıma benzemektedir (*Küllü şey'eyn lem yetehassal es-sıdk fî ehadihimâ 'inde'l-insân fe-hüve matlûb 'indehû ba'd ve küllü matlûb fe-hüve ba'de mechûli's-sıdk*); bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, 8. Filozof *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilerleyen sayfalarında mesele ve matlup terimlerini yine eşanlamlı olarak kullanmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 43.

437 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 36.

438 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 82.

439 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 91.

"hâssa", "betim", "cins", "tür", "fasıl" ve "araz"dır.[440] Burhan söz konusu olduğunda bunlardan betimi, arazı ve türü çıkarırsak geriye beş tür yüklem ve dolayısıyla beş tür matlup kaldığını söyleyebiliriz.

Fârâbî ilkeler gibi matlupları da ilk matluplar (*matlûbât üvel*) ve ikinci matluplar (*matlûbât sevânin*) diye ikiye ayırmaktadır. İlk matluplar bir bilimde kendisine ilk ilkelerden burhan getirilen matluplardır. İlk matlupların öncülleri ilgili bilimdeki ilk ilkelerdir. İkinci matluplar ise, kendisine burhan getirilen ilk matlupların öncül olarak alındığı ve kendisine bunlarla burhan getirilen matluplardır.[441] Matluplar başka bir cihetten daha ikiye ayrılmaktadır. Bazı matluplar alt bir bilime ait olan özel matluplar (*matlûbât hâssa*) iken bazı matluplar hem üstteki hem de alttaki bilimde matlup olanlardır.[442] Bu ikincilere ortak matluplar diyebiliriz.

C. Bilimlerarası İlişkilerin Düzenlenmesi

Fârâbî bilgi teorisi üzerine inşa ettiği bilim teorisini varlık sınıflarına göre sınıflandırıp konu, ilke ve meseleler üzerinden kurduktan sonra bu defa kurulmuş bilimlerin aralarındaki münasebetleri düzenlemenin kanunlarını incelemeye başlamaktadır. Bilimler arasındaki ilişkiler müşareket ve muâvenet ilişkilerinden oluşmaktadır.

1. Bilimlerarası Ortaklık İlişkisi

Fârâbî bilimlerin arasında bir *müşâreket*, ortaklık ilişkisinin var olduğunu düşünmektedir. Bilimler arasında beş yönden müşareket söz konusudur.

> Şimdi bilimlerin birbirleriyle ortaklığı hakkında konuşalım: Bu ortaklık, kaç yönde ve nasıldır? Bu amaçla derim ki: Bilimler ya aynı öncülleri kullanmaları nedeniyle ya tek bir konuda ortak olmaları yönüyle ya aynı şeye burhan getirmeleri nedeniyle ya bir kısmının diğerinde burhan getirilen şeyi kullanması nedeniyle ya da bir kısmının diğeriyle bileşime girmesi nedeniyle ortaktırlar.[443]

Fârâbî bir cihetten bilimleri genel bilimler (*el-ulûmu'l-âmme*) ve özel bilimler (*el-ulûmu'l-cüz'iyye*) diye ikiye ayırmaktadır.[444] Filozofun genel

•••••

440 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 82.
441 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 37.
442 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 41.
443 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 41.
444 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.

bilimlerden kastı önceden de değindiğimiz üzere ilk felsefe, cedel ve safsata olmalıdır.[445] Genel bilimler denilen bu üç bilim konularında, matluplarında ve öncüllerinin çoğunda ortak iken[446] ilkeleri, araştırma tarzları, elde ettikleri bilgi miktarı ve gayeleri açısından birbirinden farklıydılar.[447] Burhanî tikel bilimlere gelince ise bunların tamamı metafiziğin altındadır. Bundan dolayı metafizik burhanî tikel bilimlerin konularının hepsinin mutlak mevcudun altına girmesi açısından bu bilimlerle ortaktır. Metafizik genel öncülleri kullanır ve metafizikte genel olarak kullanılan bu öncüller, altındaki bilimler tarafından –yukarıda belirttiğimiz tarzlarda– kendilerine has kılınarak kullanılır. Yine metafizikte burhan getirilen ilkeler de alttaki bilimler tarafından ilke olarak kullanılır. Genel ya da tümel bilimler dediğimiz bilimler arasındaki ortaklığa değindik. Şimdi tikel bilimler arasındaki ortaklığa geçebiliriz. Tikel bilimlerin bazısı konularda ve öncüllerde, bazısı başka bir bilimde kendisine burhan getirilen önermeyi kullanmakta ortak olabilir. Fârâbî bunun devamında dördüncü ortaklık noktasını açıklamaktadır. Buna göre bir bilimde öncül olarak kullanılan ve fakat başka bir bilimde kendisine burhan getirilmiş öncüller ya sebep ya da delil olarak kullanılır. Yukarıda bahsettiğimiz üzere, sebepler varlık ilkeleri, deliller ise öğretim ve bilgi ilkeleri idi. Yani bir bilim başka bir bilimde kendisine burhan getirilmiş olan bir önermeyi alıp kendisinde kullanabilir. Bu kullanım iki tarzda olur, ya sebep burhanı ya da varlık burhanı olarak. Ardından filozof bunların hangi durumda sebep hangi durumda delil olacaklarına açıklık getiriyor. Şayet bir bilim başka bir bilimin kuşattıklarından daha önce ise önce olanlar sebepler olurken bu başka bilmin kuşattıkları bu önce olan bilimin kuşattıklarından sonra oldukları için deliller olurlar. Burada önce olmaktan kasıt varlıkta önce olmaktır. Hemen devamında Fârâbî varlıkta önce gelen şeyler bize göre sonra olup, varlıkta sonra gelen şeyler bize göre önce olabilir diyor. Böylesi durumlarda bilgide önce gelip varlıkta sonra gelenlerin, bilgide sonra gelip varlıkta önce gelenleri içeren bilimlerde deliller, yani varlık burhanları olarak kullanılmalarının mümkün olduğu dile getiriliyor. Buna örnek olarak astronomide burhanları getirilen şeylerin metafizikte ve doğa biliminde ilk öncüller olarak kullanılabileceği veriliyor. Yani varlıkta sonra geleni ele alan astronomi varlıkta önce geleni ele alan metafiziğe ilkeler verebilir, ancak bu ilkeler metafizikte varlık burhanı olarak kullanılır.

••••••

445 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38-9.

446 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.

447 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 38.

Dolayısıyla burada önce gelen bilimlerle sonra gelen bilimlerin birbirlerinden ilke alma tarzındaki ortaklıkları söz konusu ediliyor. Önce gelen bilimler sonra gelen bilimlere sebeplerin bilgisini veya hem sebeplerin hem de varlıkların bilgisini verirken, sonra gelen bilimler öncekine varlığı vermektedir. Buna örnek olarak astronominin doğa bilimi ve metafizikteki şeylerin çoğunda, doğa bilimine ve metafiziğe bunların varlıklarını vermesi zikrediliyor. Doğa bilimi ise matematikteki çoğu şeyin sebebini veya hem sebebini hem de varlığını bildirmektedir. Yine metafizik de doğa bilimi ve matematikteki şeylerin sebebini veya hem sebebini hem de varlığını vermektedir.[448]

Fârâbî tikel bilimler arasındaki ortaklıklardan sonuncusunu anlattıktan sonra tikel bilimler arasında söz konusu üçüncü ortaklık tarzını ele almaktadır. Buna göre tikel bilimler arasında, bir tikel bilimin diğer bir tikel bilimde kendisine burhan getirilmiş olan bir önermeye burhan getirmesi dolayısıyla olan bir iştirak söz konusudur.[449] Bir şeyin ait olduğu varlık alanına göre birden çok nedeni olabilir. Bu nedenler madde, tanım, gaye ve faildir. Bu durumda bir yüklemin bir konuda bulunup bulunmadığına ilişkin olarak tek bir bilimde birden fazla burhan getirilip bu burhanlardan her biri farklı bir nedeni verebilir. Yine bir bilimde getirilen burhan bu sebeplerden birini verirken başka bir bilimde getirilen burhan bu sebeplerden bir diğerini verebilir.[450] Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de sebepler için ilkeler terimini kullanmış ve bunları tek tek saydıktan sonra varlık cinslerinin bu sebeplerden kaçını ve hangilerini barındırdıkları sorusuna cevap bağlamında varlıkları üçe ayırmıştı. Bazı varlıkların hiçbir sebebi yoktur, bazı varlıklar dört sebebe de sahiptir, bazı varlıklar ise bu sebeplerden sadece üçüne sahiptir.[451] Dolayısıyla bilimlerin aynı matluba farklı sebepler ile burhan getirmeleri bakımından olan ortaklıkları ifade edilirken bu hususun da gözönünde bulundurulmasında fayda vardır. Aynı şey tanımlar için de geçerlidir. Tanımların parçalarında da sebepler bulunur.[452] Bundan dolayı bu açıdan bir şeyin birden fazla tanımı yapılabilir. Tanımlanacak olan şey ait olduğu varlık alanına göre bu sebeplerin hepsine ya da üçüne sahip olabilir. Her bir sebebe göre birden çok tanım yapılabilir. Ancak tek bir sebeple yapılacak olan tanım birden fazla olamaz.

••••••

448 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.
449 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 43.
450 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 43-4.
451 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 52.
452 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 44.

2. Bilimlerarası Yardımlaşma İlişkisi

Fârâbî bilimler arasında bir *mu'âvenet*, yani yardımlaşma ilişkisinin olduğunu görmüştür. Filozofumuz bazı bilimlerin varlıkta önce gelenleri bazılarınınsa sonra gelenleri ele aldığını ve duruma göre bazen önce geleni ele alan bilimin sonra geleni ele alan bilime, bazen sonra geleni ele alan bilimin önce geleni ele alana yardım ettiğini söylemektedir.[453] Buna göre bizce önce gelenlerden, yani öğretim ve bilgi ilkelerinden hareketle bize göre sonra gelen varlıkların bilgisine ulaşabiliriz. Dolayısıyla varlık burhanını veren bilimler sebep burhanını ve mutlak burhanı veren bilimlere bizim açımızdan yardım eder diyebiliriz. Bunun gibi varlıkta önce gelenlerden, yani varlık ilkelerinden hareketle varlıkta sonra gelenlerin bilgisine de ulaşabiliriz. O halde varlık burhanlarının sebep burhanlarını ve mutlak burhanları elde etmemize yardımcı olabilmesi gibi, sebep burhanları ve mutlak burhanların da varlık burhanlarını elde etmemize yardımcı olabilmesi söz konusudur şeklinde bir yorum yapabiliriz.

Muallim-i Sânî bilimler arasındaki yardımlaşma ilişkisini tecrübe-kıyas ve nazarî-amelî sanat terimleri üzerinden de incelemiştir. Fârâbî sanatlar arasında bir marifet alışverişi olduğunu söylemekte ve tecrübî sanatların kıyasın yetersiz kaldığı yerlerde kıyasî sanata yardım ettiğini, kıyasî sanatların da tecrübenin yetersiz kaldığı yerde tecrübî sanata yardım etmesinin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Tecrübe ve kıyas amelî sanatlarda da kullanılır.[454] Dolayısıyla tecrübî ve kıyasî sanatların yardımlaşması ifadeleri hem felsefî bilimlerin kendi arasında hem amelî sanatların kendi arasında hem de felsefî bilimler ve amelî sanatların birbirleri arasında söz konusu olabilir. Yardımlaşma nazarî-amelî sanatlar arasında da söz konusu edilmekteydi. Fârâbî bu anlamda bazı sanatların sadece nazarî bazı sanatların sadece amelî olduğunu bazı sanatların ise hem amelî hem de nazarî yönlere sahip olduğunu ifade etmiştir.[455] Hem amelî hem de nazarî yönleri olan sanatlar ya bizzat ya da bilaraz böyledirler.[456] Örneğin matematik sadece nazarî bir sanattır, marangozluk sadece amelî bir sanattır, tıp sanatı hem amelî hem de nazarî yönü olan bir sanat olarak yorumlanabilir. Filozofumuz tecrübî ve kıyasî terimlerini felsefî bilimler için kullandığı gibi bazen tecrübî sanat terimi ile daha ziyade amelî

••••••

453 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 42.
454 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 48.
455 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 48.
456 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 50.

sanatları, kıyasî sanat terimi ile daha ziyade nazarî sanatları kastetmekte; kısacası bunları birbirine yakın anlamları ifade edecek şekilde kullanabilmektedir. Nitekim o, *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilerleyen sayfalarında tecrübî sanata karşı nazarî sanatı, nazarî sanata karşı da tecrübî sanatı ifade etmektedir.

Fârâbî sanatların hangisinin zamansal olarak diğerinden önce gelip ona yardım ettiği meselesine de değinmiş, bazı tecrübî sanatların nazarî olanlardan bazı nazarî sanatların da tecrübî olanlardan zamansal olarak önce geldiğini, bazı sanatlarda ise bunların hangisinin hangisinden zamansal olarak önce ortaya çıktığına ilişkin belirgin bir kanaate sahip olunamayacağını dile getirmektedir.[457] Dolayısıyla sanatlar arasında birinden elde edilenin, ortaya konulması bakımından diğer sanata yardım ettiği açığa çıkmaktadır.

D. Bilimlerde Kesinlik

"Bilimlerde kesinlik" şeklinde bir başlık kullandık. Kesinlik aslında sadece tasdik sınıflarından biri olan tam tasdik türü bilgiler için kullanılabilir bir terim gibi durmaktadır. Bundan dolayı tam tasavvur ile elde edilen bilgiler için bu terimin kullanılamayacağı akla gelebilir. Kesinlik terimi amacımızı daha açık ifade etmemizi sağladığı için tercih edilmiştir. Burada Fârâbî'nin bilimlerde elde edilecek bilgilerin en yeterli ve en uygununun nasıl olması gerektiğine ilişkin görüşlerini ortaya koyacağız. Fârâbî'ye göre bilimlerde en yeterli ve iyi bilginin elde edilmeye çalışılması gerekir. En yeterli ve en iyi bilgi mümkün mertebe kesin olandır.

"Kesin" ya da "kesinlik" şeklinde Türkçeleştirdiğimiz terimin Yunancası *akribês*, Arapçası ise *yakîn*dir. Sözlükte "sakin olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak" anlamına gelen *yekane* kökünden türeyen *yakîn* kelimesi ıstılahta "doğruluğunda şüphe bulunmayan, vakıaya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, kanaat, şüphe ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik" anlamına gelir.[458] *Yakîn* kelimesine nispet "yâ"sı eklenerek *yakînî* terimi elde edilir. Çoğulu *yakîniyyât*tır. Fârâbî, kadim mantıkçıların bunu "doğru kabul edilmesi gereken öncüller" diye isimlendirdiklerini ifade etmiştir. İslâm mantık geleneğinde yerleşmiş bir terim olarak kullanılan *yakînî* terimini ilk olarak geniş bir şekilde ele alan mantıkçı Fârâbî'dir.[459]

••••••

457 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 51.

458 Osman Demir, "Yakîn", *DİA*, c. XLIII, 271.

459 Ali Durusoy, "Yakîniyyât", *DİA*, c. XLIII, 273.

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da "kesinlik" terimi üzerinde ayrıntılı olarak durmuş, hatta buna dair *Şerâitü'l-yakîn* isimli müstakil bir risale keleme almıştır. *Kitâbu'l-Burhân*'da kesinlik terimiyle ifade edilmek istenen şey, bilginin zihinde bulunuş tarzı ile ilgili nihai hedefi ortaya koymaktır. Yani *Kitâbu'l-Burhân* kesinlik meselesini felsefeciye nihai gayesini göstermek ve bu gayeye ne derece ulaşabileceğini öğretebilmek amacıyla ele alır. *Şerâitü'l-yakîn*'de ise *Kitâbu'l-Burhân*'da vaz edilen öğreti uyarınca elde edilecek bilginin kesin bilgi sayılabilmesi için hangi şartları haiz olması gerektiği ortaya konulmaktadır.[460]

Acaba tam tasavvur ve tam tasdiği her bilimde, her meselede her zaman istediğimiz kadar elde edebilir miyiz? Kendimize *'âlim* demekten imtina edip *ilme* muhabbet besleyen olmayı, yani filozof olmayı umuyorsak, aklımızın gücü ölçüsünde sahip olduğumuz melekelere *ilm* demekten çekinip ona *ilme* duyulan muhabbet, yani felsefe diyorsak o zaman felsefe yapma süreçlerindeki sınırlarımızı, haddimizi bilmemiz de gerekmektedir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da tam tasavvur ve tam tasdiğe ilişkin felsefî gayenin ne olması gerektiği meselesine açıklık getirmektedir:

> Her bir bilimde derinleşme, o bilimde yetecek kadardır (*e'l-istiksâ fî külli vâhidin mine'l-ulûm hüve alâ kadri'l-kifâye fî zâlike'l-ilm*). Tek tek her bir bilimde marifetin yeteri derecede olanını aramak sadece tasavvurdadır. Tasdiğe gelince ise bilimlerdeki her bir tasdikte tanımlamış olduğumuz tam kesinliğe (*el-yakînü't-tâmm*) ulaşmak gerekir. Çoğu şeyde kesinliğe ulaşmanın mümkün olmaması veya mümkün olması ama henüz o şey hakkında bizde kesinliğin meydana gelmemesi ve bu durumda o şeye dair tam kesinlik bizde meydana gelinceye dek ulaştığımız tasdik miktarıyla yetinmemiz imkansız değildir. (...) Dolayısıyla bunların tamamında kesinliğe ulaşıncaya kadar arayışa devam etmemiz gerekir. Aynı şekilde çoğu şeyin tam olarak tasavvur edilmesi mümkün olmayabilir. Bu ise ya o şeylerin doğasında bundan fazlası mümkün olmamasından ya da mümkün olması, ancak bizim ona güç yetirememizden kaynaklanır. O halde her şeyde ya yeterli miktarı ya da gücümüz yettiği kadarını aramamız gerekir. Tasdikte yeterlik daha önce tanımladığımız tam kesinliktir. Tasavvurda yeterliliğin ise bir sınırı yoktur ve bu, her bir bilimin miktarına göredir. Tâkat ölçüsünce olan tasdik sadece kesine yakın olandır. Tasavvur ise derece derece farklılık

•••••

460 *Şerâitü'l-yakîn*'nin konusu kesin bilgide gözetilmesi gerekli şartlardı. Kesin bilginin nasıl elde edileceği ise bu risalenin değil, *Kitâbu'l-Burhân*'ın konusuydu. Fârâbî, *Şerâitü'l-yakîn*, 98.

gösterir. Bazısı tanımın tarif ettiğidir. Bunu tanımın tarif ettiğine yakın olan takib eder. Bunlar daha önce anlatılmıştı.[461]

Görüldüğü üzere, Fârâbî gerek tam tasdik ve gerekse de tam tasavvur dediği marifet türlerinin elde edilme miktarlarının ve elde edilenlerle yetinme tarzlarının bunların elde edilecekleri varlık alanına göre değişeceğini, her varlık alanında aynı düzeydeki bir bilginin elde edilmesinin söz konusu olmadığını ve kişinin bunun bilincinde kalarak ama gücü yettiğince bunların en kâmil düzeyde olanlarını elde etmeye çabalaması gerektiğini söylemektedir. Bilim adamı, gücü ve imkanları ölçüsünde elinden geldiğince en mükemmeli amaçlamalı, *Kitâbu'l-Burhân*'da anlatılan tam tasdikleri ve tam tasavvurları tahsil etmek için çalışmalıdır. Ancak bu çalışma neticesinde her varlık alanında aynı düzeyde ve aynı mükemmellikte bir verim beklememeli, bazen bazı varlık alanları hakkında elde ettiklerinin henüz yeterli düzeyde olmamasını normal karşılamalı ve sürekli olarak daha üst düzeyde olanının ardından gitmelidir. Bilim adamının her varlık alanında ve her matlupla ilgili olarak aynı düzeyde bilgi elde edemeyeceğine dair bir bilince sahip olması gerektiği söylenirken buradan hareketle Fârâbî'nin burhan teorisine güvenmediği ve cedel ve hitabet teorilerinde ortaya konulan marifet düzeylerine kapı araladığı şeklinde bir yanlış anlamaya düşmemek gerekmektedir. Nitekim filozof *el-Hatâbe*'de de zannı yakînden belirgin bir şekilde ayırmakta, zan tarzı inançlara sahip olan kişilerin zanlarının karşıtları ile karşılaştıkları durumları ortaya koymakta ve burhancıya karşıtlarla karşılaşmaktan kaçınmaması gerektiğini işaret etmektedir.[462] Fârâbî gerek cedel gerekse de hitabet teorilerince elde edilen marifet miktarlarını insanların gücü oranında ve onların gücüne göre olanlar diye yorumlar ve bunları burhan teorisinde anlatılanların dışında tutar.[463] Aynı şey safsata ve şiir için de geçerlidir diyebiliriz. Burada bir ayrıntıya daha dikkat çekmek yerinde olacaktır. Fârâbî felsefe-bilimde burhan teorisinde anlatılanların elde edilmesinin amaçlanması gerektiğini söylemekle birlikte diğer insanlar gibi felsefe-bilim erlerinin de belli bir bedensel ve zihinsel olgunluk düzeyine gelinceye kadar cedel ve hitabet düzeyindekilerden yararlanmak zorunda olduğunu da belirtmiştir. Nihayetinde burhan aşaması hitabet ve cedel aşamalarının ardından gelebilir.[464]

••••••

461 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 49.

462 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 13-21.

463 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 49.

464 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 23-5, 31, 34.

VI. Burhanî Konuşma Usûlü

Fârâbî bilgi ve bilim kuramının ardından bu defa bilgi ve bilimin zihinler arasında dolaşımının nasıl gerçekleştirileceği konusunu ele almış ve bilgi alış verişinin yegane aracı olan burhanî konuşma sınıflarını ayrıntılı olarak incelemiştir. İbn Rüşd'ün *Kitâbu'l-Burhân*'a sonradan eklediği için Fârâbî'yi eleştirdiği burhanî konuşma usûlü, Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında müstakil bir konu olarak yer almaz. Titiz bir okuma ile Aristoteles'in eserinde de öğrenim-öğretim ile ilgili anlatılar bulunabilmektedir. Ancak bu anlatılar dağınıktır. Aristoteles'in burhan teorisini tasvir ettiğimiz bölümde ilkeler başlığı altında ifade ettiğimiz birçok terimin burhanî konuşma usûlü ile ilişkili olduğu açıktır. Dahası Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'da açılışı öğretim ve öğrenim terimlerini zikrettiği meşhur cümlesi ile yaptığını biliyoruz. Bu anlamda burhan teorisinin aynı zamanda bir bilimsel konuşma yöntemi öğretisi olduğunun farkına varılabilmesi ancak Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının okunması ile mümkündür. Meşşâî mantık geleneğinde bilimsel konuşma teorisini belirgin bir şekilde ilk olarak ele alan filozof Ebû Nasr el-Fârâbî'dir.

Fârâbî "konuşma" diye ifade ettiğimiz terim için *muhâtaba*yı kullanır. *Muhâtaba, hatabe* fiilinin mufâ'ale babından mastarıdır. İki insanın karşılıklı olarak birbirlerine hitap etmeleri, birbirleriyle konuşmaları anlamına gelir. Buna kısaca karşılıklı konuşma, diyalog da diyebiliriz. Biz burada "konuşma" terimi ile karşılıklı konuşmayı kastedeceğiz. Konuşmak kelimesi ilk bakışta işteşlik anlamı barındırmıyor gibi görünse de bize göre kelimenin yapısında bu işteşlik mevcuttur.

Kitâbu'l-Burhân'da anlatılan bilimsel konuşma teorisi diğer kıyasî sanatlardaki konuşma teorilerinden farklıdır. Bu sanatların her biri de karşılıklı konuşma ile icra edilirler. Felsefî konuşmaya burhanî konuşma denilir (*fe'l-muhâtabatü'l-felsefiyye tüsemmâ el-burhâniyye*). Burhanî konuşma ile amaçlanan şey hakikatin öğretilmesi ve kesin bilgilerle kanıtlanmasıdır. Cedelî konuşmada (*el-muhâtabatü'l-cedeliyye*) meşhur olan ma'rûf şeylerle muhataba galebe çalmak ve onu yenilgiye uğratmak amaçlanır. Sofistik konuşmada (*el-muhâtabatü's-sûfestâiyye*) muhatap zannî bir galibiyet ile yenilgiye uğratılmak istenir. Hatabî konuşma (*el-muhâtabatü'l-hatâbiyye*) ile amaçlanan şey dinleyeni nefsini sükûnete erdirecek şeylerle ikna etmektir. Şiirsel konuşma (*el-muhâtabatü'ş-şi'riyye*) ile ise şeylerin *muhâkât* ve *tahyîl*i, yani taklid ve hayali amaçlanır.[465] Dolayısıyla her bir

••••••

465 Fârâbî, *et-Tavtie*, 57.

eserde ele alınan konuşma tarzları ve yine bu konuşmaların tarafları olan kişiler, rollerine göre, aktardıkları ya da elde ettikleri marifet düzeyine göre farklı isimlerle isimlendirilirler. Burhan sanatındaki öğretim özel öğretim (*ta'lîm hâss*) iken mugâlata dışındaki öğretimler herkes için ortak olan öğretim (*ta'lîm müşterek li'l-cemî'*) tarzlarıdır.[466] Cedel sanatının icra edicileri soru soran ve cevap verenler; hitabet sanatının kişileri hatip ve hatibi dinleyenler, yani ikna edilmesi amaçlanan kişi, hakim ve tartışmacı; sofistik sanatta söz konusu olan tipolojiler aldatan ve aldananlar; şiir sanatındaki kişiler ise şair ve şairin tahyilinden müteessir olan kişilerdir.

Her bir sanat kıyasî olması ve bir yöntem olması bakımından ortak iken birçok açıdan farklıdır. Burhan teorisinde temel terim *ilm* yani *bilgi*dir. Bilmek anlamına gelen *ilm* zihinde yer edinmektedir. *'İlm*i tahsil eden kişi sahip olduğu bu meleke dolayısıyla *'âlim*, yani bilgin diye isimlendirilir. *'Âlim*, sahip olduğu *ilm*i bir başkasına bildirebilir. *'Âlim*in *ilm*ini elde etmek isteyen kişiye *müte'allim*, yani bilgilenen denir. *'Âlim*in *ilm*ini bu bilgi ile bilgilenmek isteyen kişiye aktarmasına *ta'lîm*, yani bildirme-bilgilendirme, *müte'allim*in, yani bilgilenmek isteyen kişinin bir bilginden bilgi elde etme sürecine ise *ta'allüm*, yani bilgilenme denir. Öyleyse bilgin'e, bilgisini bir bilgilenene bildirmesi dolayısıyla *mu'allim*, yani bilgilendiren, bilgin olan bir kişiden sahip olduğu bilgileri belli bir zaman içerisinde elde etmeye çalışan kişiye bu eyleminden dolayı *müte'allim*, yani bilgilenen denir.

Terimleri Fârâbî'nin kullandığı Arapça terimler üzerinden Türkçeleştirdik. Türkçemizde ilgili eylemler ve bu eylemlerle ilişkili anlamlar farklı sözcüklerle ifade edilmiştir. Bilgi ve bilgin terimleri Türkçede de Arapçadaki karşılığı olan köklerin karşılıklarından türetilmiştir. Ancak Türkçede bilgin'in bilgisini aktarması eylemine öğretim, bilginden bilgiyi elde etme eylemine öğrenim, bilgi aktaran kişiye öğretmen ve bilgi alan kişiye öğrenci demekteyiz. Öğretim-öğrenim, öğretmen-öğrenci kelimelerinin Arapçadaki *ta'lîm-ta'allüm* ve *mu'allim-müte'allim* terimlerinin Türkçe karşılıkları olarak ifade edilebilmesi mümkündür. Ancak bunların Meşşâî mantık ve felsefe geleneğinde burhan sanatına özgü terimler olarak kullanıldıklarını bilmemiz gerekir. Şayet kelimeleri Türkçede günlük dilde kullanıldıkları şekliyle anlarsak, bu bir karışıklığa neden olur. Fârâbî bahsettiğimiz terimlerin hepsini de kullanmış ancak bu terimleri toplu bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirerek ve türetim tarzlarına değinerek açık-

• • • • • •

466 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 87.

lamamıştır. Anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla bunları Arapçadaki kullanımları ve Türkçedeki karşılıkları ile birlikte bir arada vermeyi uygun bulduk.

Fârâbî burhan sanatı uyarınca elde ettiği bilgi ve bilimleri (*ilm, ulûm*) aktaran kişiye *mu'allim*, bunu alan kişiye de *müte'allim*, bilgi aktarımına *ta'lîm* ve bilgi alımına da *ta'allüm* demiştir.[467] Burhan sanatının aktif kişisi muallim, öğretmendir. Muallimin diğer adları *hakîm*dir, filozoftur. Hakîm terimi filozof teriminin Arapçasıdır.[468] Filozofa bilgisini aktarması dolayısıyla muallim denir. Burhan sanatındaki aktarım özel insanlar arasındaki özel bir bilgi aktarımıdır. Muallim de muteallim de insandır. *Kitâbu'l-Burhân* insanın aklıyla bilgi edinme, bilimleri kurma ve elde ettiklerini doğası öğrenmeye uygun olanlara öğretme yöntemini ele alan bir kitaptır. Burhandaki öğretim-öğrenim insanî ma'kûllerle (*ma'kûlât insâniyye*) ve insanî konuşma (*muhâtaba insâniyye*) ile yapılan insanî bir öğretimdir (*ta'lîm insânî*). Yoksa ilahî bir öğretim-öğrenim burhan sanatının konusu değildir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da bunu şöyle ifade etmiştir:

> İlk olarak şöyle deriz: İlham (*ilhâm*) ve akla hatırlatma (*el-ihtâr bi'l-bâl*) olmaması ve insan zihninde daha önce bulunan bir bilgiye ilave bir bilginin meydana gelmesine öğretim adı verilmesi uygundur. Bu, bir grup insanın ilahî bir fiille meydana geldiğine inandığı şey konumundadır. Şayet bu da öğretim diye adlandırılıyorsa bu sınıf şu anda hakkında konuştuğumuz öğretim değildir. Bunu, insanın yapabileceğinin dışında kalan bir felsefeyle felsefe yapan kimselere bırakalım. Biz şu anda insanî ma'kûlleri içeren felsefe dahilindeki insanî öğretim hakkında konuşuyoruz. İşte bu, Sokrates'in Atina şehri ahalisinin liderlerine karşı delil getirirken hakkında şöyle dediği felsefedir: "Yurttaşlarım! Ben sizin bu ilahî hikmetinizin (felsefenizin) batıl bir şey olduğunu söylemiyorum. Fakat ben onu yapamıyorum diyorum. Ancak ben insanî bir hikmetle hakîm olduğumu söylüyorum (*innemâ ekûl innî hakîm bi-hikme insâniyye*)." Şu anda hakkında konuştuğumuz bu öğretim, insanî konuşmayla gerçekleşen öğretimdir.[469]

••••••

467 Bu terimlerin bir arada kullanımına örnek olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 58; *Kitâbu'l-Cedel*, 49.

468 Fârâbî *hakîm* , muhibbu'l-hikme kelimesini "filozof" anlamında kullanmaktadır; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 58. Filzofkelimesinin tam Arapça karşılığı muhhibbu'l-hikme, felsefe kelimesinin tam Arapça karşılığı ise mehabbatü'l-hikme'dir.

469 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 56.

Görüldüğü üzere, burhan sanatında konu edilen öğretim-öğrenim insanlar arasında gerçekleşen bir öğretim-öğrenimdir. Ancak Fârâbî'nin bu ifadeleri filozofun Allah'ın insana öğretmesi anlamına gelen vahyi dışladığı gibi bir yanlış anlamaya sebep olmamalıdır. Fârâbî vahyi ve nübüvvetin hakikatini felsefî olarak kanıtlamaktadır. Örneğin *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı meşhur eserinde vahyin ve nübüvvetin felsefî açıklamalarını bulabilmekteyiz. Cenâb-ı Hakk peygamberlere vahyetmekte ve bu yolla peygamberlere bilgiler öğretmektedir.[470] Peygamberler de bu bilgileri insanlara öğretmektedirler. Bu bir hakikattir. Ancak *Kitâbu'l-Burhân*'ın konusu öğretimin bu tarzı değildir. *Kitâbu'l-Burhân* insanlar arasındaki öğretimi konu edinir. *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınan konuşma kendi aklıyla elde ettiği bilgi ve bilimleri aktaran bir insan ile bu bilgi ve bilimleri elde etmek isteyen bir insan arasında gerçekleşen konuşmadır. Buradaki ma'kûller insanî ma'kûller, buradaki konuşma insanî konuşmadır.

Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'de yakînî sanatların muallimi olacak kişide üç şartın aranacağını söylemektedir. Bunların birincisi, ister ilk bilgiler olsun isterse de bu ilk bilgilerden elde edilenler olsun, ilgili sanatın usûlü olan kanunları kuşatmaktır. İkinci şart bir kitapta yazılmayanı istinbât etmeye kadir olmaktır. Üçüncü şart ise sanatta oluşan özel mugâlataları bunları ortadan kaldıran şeylerle telakkiye kadir olmaktır.[471]

Fârâbî burhanî konuşma (*el-muhâtabatü'l-burhâniyye*) sınıflarının dört olduğunu söyler ve ardından bu konuşma sınıflarını tek tek inceler. Bunlar: a) öğretme ve öğrenme konuşması (*muhâtabatü't-ta'lîm ve't-ta'allüm*), b) burhanî inat konuşması (*muhâtabatü'l-'inâdi'l-burhânî*), c) istinbâtta ortak olanların konuşması (*tehâtubü'l-müşterikîn fi'l-istinbât*) ve d) burhanî mugâlata (*el-mugâlatatü'l-burhâniyye*) da denilen bilimsel imtihan konuşmasıdır (*el-imtihânü'l-ilmî*).[472] Burhanî muhataba sınıflarından asıl olanı öğretme-öğrenme konuşmasıdır. Diğer konuşma tarzları ise ikincildir. Zira öğretme-öğrenme diyaloğu öğretmen ile öğrenci arasındadır. Burhan hocası felsefeye sahip olan kişi iken burhan talebesi felsefeye sahip olmak isteyen kişidir. Doğaları benzer olsa da aralarında bilimsel düzey farkı vardır. Hoca bilgi ve bilimi aktaran iken, öğrenci bu bilgi ve bilimin alıcısıdır. Hoca ispatlarken öğrenci ispat zincirinin takip-

••••••

470 Filozofun vahiy hakkındaki görüşleri için bkz. Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 110, 116-121. Fârâbî'nin nübüvvet görüşü hakkında bkz. Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 129-191.

471 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 48.

472 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 52.

çisidir. Burhanî itiraz konuşmasında burhan hocası ispat değil, iptal etmektedir. Karşısındaki kişi öğrenci konumunda değildir. Hakka karşı çıkanın karşı çıkışına izin verilmemelidir. Batılın yıkılması da bir görevdir. Birlikte çıkarım yapanlar arasındaki konuşmada konuşan kişiler arasında bilimsel düzey açısından bir eşitlik vardır. Hocalar yeni bilgileri elde etmede birbirlerine yardımcı olmaktadırlar. Gaye bilgi olduğu için birbirleriyle açıkça konuşurlar. Bilgide gurur yoktur. Burada bilmemek ayıp değil, öğrenmemek ayıptır. Bilgi şöhret ya da iktidar için değil, bilmek için elde edilir. Burhancılar arasındaki konuşma dostların konuşmasıdır. Burhanî sınama konuşmasında ise hoca talebeyi imtihan eder. İmtihan ve sınama karşıdakine galebe çalmak, onu bilgi ile dövmek değildir. Burhan hocası bilgi üzerinden bir iktidar elde etmeye çalışmaz. Burhancının imtihanı, karşısındakinin elde ettiği bilgileri muhafaza edip edemediğini görmek, öğretilenlere hakim olup olamadığını anlamak, şayet eksiklikler varsa onları onararak yola birlikte devam edebilmek için yapılan bir imtihandır. Burhancı nefsine yenilmemeli, talebeleri karşısında bir sofist rolü üstlenmemelidir. Talebe bunları anlamaya bilir. Ancak Allah her şeyi bilir.

A. Öğretim-Öğrenim Konuşması

Öğretme-öğrenme konuşmasını farklı başlıklar altında inceleyeceğiz. Öncelikle öğretimi bağlantılı olduğu diğer terimlerden ayırmamız gerekir. Öğretim-öğrenim konuşmasından bahsediyorsak, öğretmek ve öğretmenin mümkün olduğunu kabul ediyoruz demektir. Öğretmenin ve dolayısıyla da öğrenmenin mümkün olduğunu kanıtlamamız gerekir. Bilgi ve bilimi varlıktaki ilkelerle elde ederiz, ancak elde ettiklerimizi karşımızdakilere aktarırken bazen varlığın değil, öğretimin ilkelerinden yararlanmamız gerekebilir. Öğretim ilkeleri öğretmenin başladığı ilkelerdir.

1. Öğretim Terimi

Aristoteles *Analütika Hüstera*'da öğretim için *didaskalia*, öğrenim için *mathêsis* terimini kullanmış, kitabı Arapçaya çeviren Ebû Bişr Mettâ *didaskalia*yı *ta'lîm*, *mathêsis*i ise *ta'allüm* ile karşılamıştır. Aristoteles bu kelimeleri duruma göre hem diğer kıyasî sanatlardaki marifet alış verişi için hem de burhan sanatına has olan bilgi alış verişi için kullanabilmektedir.[473] Kelimelerin burhan sanatına has kılınmasında Fârâbî'nin rolü önemlidir.

••••••

473 Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, 71 a 1-11, s. 24; *İkinci Çözümlemeler*, 9; *Kitâbu'l-Burhân*, 425.

Fârâbî burhanî konuşma sınıflarından ilki olarak zikrettiği öğretme ve öğrenme konuşmasını ele almazdan evvel öncelikle *ta'lîm*, yani öğretim kelimesinin günlük dildeki farklı kullanımlarından bahsetmekte, ardından *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınan *ta'lîm* terimini bunlardan ayırarak belirginleştirmektedir. Filozof kitabının farklı yerlerinde yine öğretim kelimesinin burhan teorisine has olmayan tarzdaki diğer bazı kullanımlarına da değinmekte ve bunları *Kitâbu'l-Burhân*'ın dışında tutmaktadır.

Ta'lîm, Arapçada günlük dilde birbiriyle ilişkili birçok manaya delalet için kullanılmaktadır. Aynı şey kelimenin Türkçe karşılığı olarak kullandığımız "öğretim" için de söz konusudur. Bizler öğretim kelimesini bir köpeğe belli davranışların öğretilmesi, bir marangozun çırağına marangozluğu öğretmesi, bir annenin çocuğuna el yıkamayı öğretmesi, bir sınıf öğretmeninin öğrencilerine matematik öğretmesi, bir tıp profesörünün bir tıp talebesine cerrahî operasyonu öğretmesi ya da bir burhan hocasının bir burhan talebesine burhan teorisini öğretmesi gibi birbiriyle yakından ilişkili birçok manayı ifade için kullanabiliyoruz. Fârâbî de kelimenin Arapçadaki çeşitli kullanımlarını ortaya koymakta, ardından her bir kullanım için Arapçada tercih edilen farklı kelimeleri dile getirmektedir. Dolayısıyla filozof öncelikle *ta'lîm* teriminin günlük dildeki kullanımlarını tasvir etmekte, sonrasında her bir kullanım için *ta'lîm*in dışında başka bir lafız göstermekte ve nihayetinde *ta'lîm* kelimesini Arapçadaki günlük dilden alarak bahsedeceği özel öğretim tarzını ifade için Meşşâî mantığa, *Kitâbu'l-Burhân*'a nakletmektedir. *Kitâbu'l-Burhân*'da bahsedilen öğretim (*ta'lîm*); âdet (*'âde*), hayvan terbiyesi (*ta'vîdü kesîrin mine'l-hayevânât*), telkin (*telkîn*), alıştırma (*riyâza*), eğitme (*te'dîb*), takrir (*takrîr*), hatırlatma (*tezkîr*), zihne hatırlatma (*ihtâr bi'l-bâl*), ilham (*ilhâm*) değildir.[474] Fârâbî'nin bahsettiği bütün terimlerin ortak özelliği her birinin de nitelik kategorisine girmeleri ve melekeler (*meleke*) olmalarıdır.[475] Filozof bunların hepsinin alışkanlıkla elde edilmiş melekeler olduğunu söylemektedir.[476] Fârâbî öğretim lafzının kullanıldığı daha başka manaların da olduğunu belirtmektedir. Bu manaların bazısının bir ismi varken bazısının bir ismi yoktur. Bunların ayrıntılı incelenmesi kolay bir iştir. Ancak *Kitâbu'l-Burhân*'ın gayesi bu değildir. *Kitâbu'l-Burhân*'da bunlara dair yapılacak kısa değerlendirmeden maksat *Kitâbu'l-Burhân*'a

•••••

474 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 52-3. *el-İhtâr bi'l-bâl* ve *el-ilhâm* için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 56.

475 Fârâbî, *el-Mekûlât*, 99.

476 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 52.

has olan öğretimin bağlantılı terimlerle ilişkisini göstermek ve bu terimi diğerlerinden ayırmaktır.[477]

Fârâbî öğretim lafzının günlük dildeki manasını şöyle tanımlar: "Öğretim, insanın yaptığı ve bununla başkasında bir şeyin bilgisinin meydana gelmesini amaçladığı veya başkasında bir fiilin sâdır olduğu itiyadî bir melekenin meydana gelmesini amaçladığı her bir fiil hakkında gerçekleşir."[478] Filozof burada "âdet" lafzına "*i'tiyâd*la, yani alışkanlık"la eşanlamlı bir lafız olduğunu ima eder şekilde değinmekte ve ardından itiyad kelimesinin iki manası olduğunu ve bunlar arasında farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Burada itiyadın bu iki sınıfı da geçmektedir. Buna göre bazı itiyadlar, onu elde edecek olan insan ya da hayvanın doğasında hiç bulunmazken bazıları onların doğasında bilkuvve olarak bulunur. Fârâbî ilkine örnek olarak zehire alışan ve onu gıda edinen bir topluluğu vermektedir. Yine filozof birçok hayvanın doğalarında bulunmadığı düşünülen fiillere alıştırılmasını örnek verir ve buna hayvanların öğretimi dendiğini söyler. Filozofun bahsettiği bu ilk sınıf itiyadın imkanı ayrıca tartışılabilir. İtiyadın bu tarzına da günlük dilde öğretim denilmekle birlikte bu bizim bahsettiğimiz öğretimin dışında kalır. İkinci sınıf itiyadda ise insan ya da hayvanın doğasında bilkuvve bulunan bir melekenin tekrar tekrar yaptırılarak fiil hale getirilmesi söz konusudur. Burada ilgili meleke bu doğadan sâdır olmaktadır. Fârâbî bu ikinci sınıf itiyadî melekenin fiil hale getirilmesi faaliyetine de öğretim dendiğini söyler. Filozof bu ikinci sınıf itiyadî melekenin doğal bir kabiliyet olmaktan çıkarılarak bilfiil hale getirilmesi ve yerleştirilmesinde lafzın dışında işaretin ve yazının da kullanılabildiğini ve bunlara da öğretim dendiğini söylemektedir. Fârâbî, metninin ilgili kısmında telkinden de bahsetmiş ancak telkinin bunların hangisine girdiğini belirgin bir şekilde ifade etmemiştir. Burada telkin başta tanımlanan öğretimin ikinci sınıfına girmekte ve telkinde araç olarak sadece lafız kullanılmaktadır. Telkin bir lafzın tekrar tekrar söyletilerek söyleyende itiyadî bir meleke haline getirilmesi demektir. Fârâbî telkini de ikiye ayırmaktadır. Birinci sınıf telkin bir insanın, kendisini dinleyen bir hayvan ya da insana bir lafzı, anlamı tahayyül edilmeksizin, tekrar tekrar söyleterek ezberletmesidir. Burada lafzın anlamının olup olmaması ya da bilinmesi önemli değildir. İkinci sınıf telkin ise bir insanın başka

••••••

477 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 52.

478 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 52.

bir insana bir lafzı tekrar tekrar söyleterek o lafzı ve lafızla birlikte lafzın anlamını öğretmesidir.[479]

Muallim-i Sânî, daha sonra öğretimi başka bir yönden ikiye ayırmıştır. Filozof burada da öğretimi yukarıdaki gibi genel kullanımıyla almıştır. Buna göre öğretim bir insan ya da hayvanda bir fiilin melekesini oluşturmayı amaçlayan öğretim ve bir insanın kendisinde bulunan bilgiyi –ki Aristoteles'in dediği gibi bilgi de bir meleke idi– başka birinin zihninde oluşturmayı amaçladığı öğretimdir. Bu yönden yapılan ayrımla öğretimin ilk sınıfı için ihtizâ, konuşma ya da konuşma yerine geçen şeylerden olan işaret ve yazının her biri kullanılabilmektedir. Fârâbî bunlara örnek olarak alıştırmayı, eğitimi, telkini vermektedir. Burada bahsedilen alıştırma anlamındaki riyâzet bedenin alıştırılması anlamındadır. Eğitim ahlakî fiillerle ilgili olan öğretimdir. Telkin ise, az önce de değindiğimiz üzere, sözle bir papağana ya da çocuğa lafız öğretme anlamındadır. Buradaki ikinci sınıf öğretim ise sadece ve sadece konuşma ile yapılabilen öğretimdir. Bu öğretimde amaç bilginin ve bilimin öğretilmesiydi. Bilgi aktarımının esas aracı sözdür ve bilgi aktarımı konuşma ile yapılır. Filozof buradaki ikinci sınıf öğretimle ilgili başka bazı terimlere de yer vermekte ve öğretimi bunlardan da ayırmaktadır. Burada kastedilen öğretim konuşma ile yapılır, ancak her konuşmanın da öğretim diye isimlendirilmesi doğru değildir. Zira bazı konuşmaların hâsılası bilgi değil, önceden bilinen şeylerin yeniden zihinde bilfiil hale getirilerek hatırlatılmasıdır. Bu işleme "takrir" ve "hatırlatma" denir. Hatırlatma bir insanın başka bir insanın zihninde zaten bulunan bir manayı söz ile tekrardan açığa çıkarmasıdır. Şeyler zihinde ya bilkuvve ya da bilfiil olarak bulunur. Buradaki bilkuvve Aristoteles'in *Analütika Hüstera* ikinci makale on dokuzuncu fasılda bahsettiği anlamdaki bilkuvve değildir. Buradaki bilkuvve, en başta bilkuvve iken sonradan bilfiil elde edilmiş olan sûretlerin belirli bir süre sonra terk edilmesi haline söylenmektedir. Fârâbî bu anlamdaki bilkuvve için bilfiile yakın olan bilkuvve demektedir. Örneğin yazı yazmayı öğrenen birisinde bulunan yazma özelliği böyledir. Bu kişi istediği zaman yazı yazabilir, ancak yazma yetisi onda yazmadığında bilkuvve olarak bulunurken, yazdığında bilfiil olarak açığa çıkar. İşte bazı konuşmalar da vardır ki, insanda bilfiile yakın olarak bulunan bilkuvve sûretleri onun zihninde o an bilfiil hale getirir. İşte bunlara öğretme değil "hatırlatma" denir. Filozofun bahsettiği öğretim ise dinleyenin zihninde ne bilfiil ne de bilfiile yakın

••••••

479 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 52.

olan bilkuvve anlamında hiçbir şekilde bulunmayan bir bilginin öğretildiği öğretimdir.[480] Nitekim bilmek hatırlamak olmadığı gibi öğretmek de hatırlatmak değildir. Bilmek bilmediğini bilmek ve bildirmek bilmeyene bilmediğini bildirmek iken hatırlamak bildiğini bilmek ve hatırlatmak bilene bildiğini hatırlatmaktır. İşte *Kitâbu'l-Burhân*'da bahsedilen öğretim budur, yani bilen bir insanın bildiklerini, bilmeyen bir insana sözle bildirmesi işlemidir.

"Taklidî (*taklîdiyye*) öğretim" ile "zihne hatırlatma" ve "ilham" da *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınan öğretimin dışında kalır. Taklidî öğretimde öğreten kişi sadece sözü kullanmakla yetinmeyip karşıdakileri kıyasın dışındaki ikna edicileri de kullanarak ikna eder. Konuşan kişi sadece sözle yetinmeyip belirli hal ve tavırlara girerek dinleyenleri etkilemeye çalışır.[481] *Kitâbu'l-Burhân*'daki öğretim böylesi konuşmalardan başkadır. Böylesi konuşmalar olsa olsa *el-Hatâbe*'de ortaya konulan retorik konuşmalardır.[482] İlham ve zihne hatırlatma da bizim *Kitâbu'l-Burhân*'da ele aldığımız öğretimin dışında kalır. Fârâbî ilham ve zihne hatırlatma terimlerini Allah'ın bir insanın zihnine bildirmesi anlamında kullanmaktadır. Fârâbî, Sokrates'in Atina ahalisine yaptığı konuşmayı örnek göstererek *Kitâbu'l-Burhân*'daki öğretimin insanî olduğunu dile getiriyordu.[483]

Öyleyse *Kitâbu'l-Burhân*'da konu edilen öğretim Fârâbî'nin felsefî konuşma da dediği burhanî konuşma ile bir muallimin burhan yöntemiyle elde ettiği bilgi ve bilimleri bir müteallime sırf hakîkat sevgisi amacıyla sadece söz ile aktarması eylemidir. Peki bilmek ve öğretmek mümkün müdür? Şimdi bu soruyu tartışalım.

2. Öğretimin İmkânı

Bilmek de öğrenmek de öğretmek de mümkündür. Aristoteles *Analütika Hüstera* birinci makale üçüncü fasılda bilmenin, birinci faslında ise öğrenme ve öğretmenin mümkün olduğunu kanıtlamıştır.[484] Bilgi, bilme kuvvesine sahip bir varlık olan insanın zaman içerisinde zihninde şeylerin

••••••

480 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 53.

481 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 57.

482 Konuşmacının hal ve tavrı ile dinleyenleri etkilemeye çalışarak yaptığı öğretim tarzı, Fârâbî'nin *el-Hatâbe*'de bahsettiği "dış ikna ediciler"le ilgilidir; bkz. Fârâbî, *el-Hatâbe*, 32-40.

483 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 56.

484 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, 71 a 1-71 b 8, s. 24-8; I, 3, 72 b 5-73 a 20, s. 36-42; *İkinci Çözümlemeler*, 9-10, 12-4; *Kitâbu'l-Burhân*, 425-8, 435-40.

izlerinden elde ettiği melekelere, bilmek bu izlere sahip olmaya, öğrenmek bu izleri elde etme çabasının sarfedildiği zaman içerisindeki zihinsel etkinliğe, öğretmek de sahip olunan bilgileri bunlara sahip olmayan, ancak bunlara talip olan insanların zihinlerine söz ile aktarmaya söyleniyor. Bilindiği üzere, bilmenin, dolayısıyla da bilgilenmenin-öğrenmenin ve de bilgilendirmenin-öğretmenin mümkün olmadığını düşünenler olmuştur.

Fârâbî, Aristoteles'i takip ederek, bilginin, öğretme ve öğrenmenin mümkün olduğunu Menon'daki paradoks üzerinden ele almıştır. Menon'da ya bir şeyin öğrenilemeyeceği ya da ancak bilinenlerin öğrenilebileceği iddia edilmiştir. Fârâbî'nin ifadesiyle Menon'daki paradoksa göre bir şeyi öğrenen kimse ya o şeyi biliyordur ya da bilmiyordur. Şayet biliyorsa o zaman zaten bildiği bir şeyin bilgisini elde etmek için uğraşmaya ihtiyacı yoktur. Şayet bilmiyor ise o zaman hiç bilmediği bir şeyin bilgisini talep etmesi mümkün değildir. Nitekim bu kişi bilmediği şeyin bilgisini bulsa bile bulduğu şeyin aradığı şey olduğunu bilemez. Öyleyse bilgilenmek ve bilgilendirmek, yani öğrenmek ve öğretmek mümkün değildir. Fârâbî de Aristoteles gibi bu sorunu bir şeyi bir yönüyle bildiğimizi ama bir yönüyle de bilmediğimizi, bilmediğimiz yönün bilgisini bildiğimiz yönün bilgisiyle bilebileceğimizi söyleyerek çözmektedir. Zira *cehl* ile *ilm* arasında bir geçiş aşaması vardır. Bu, *taleb* aşamasıdır. Talep aşaması şeyle ilgili tam bir bilgisizlik hali de, tam bir bilgililik hali de değildir. Talep şeyi bir yönüyle bilme bir yönüyle bilmeme durumunda olduğumuzu ifade eder. Bu anlamda Fârâbî *cehl*i ikiye ayırmaktadır. Birincisi bilgisizlik olduğu fark edilen bir bilgisizlik iken diğeri bilgi olduğu zannedilen bir bilgisizliktir. Fârâbî de Aristoteles gibi sahip olunan yanlış yargıya bilgisizlik demektedir. Zira yanlışa bilgi denmez. İşte *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınan öğretim, *cehl* olduğunun şuurunda olunan, yani bilgisizlik olduğu fark edilmiş olan bilgisizlik düzeyinde bilinmeyen bir şeyin bilinmesinin istendiği bir konuşmadır. Yani öğretim cahil olduğunu bilen bir talebeye cahili olduğu şeyin bilgisini aktarmak amaçlı olarak yapılan konuşmaya denir.[485]

Marifet tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılıyordu, tam tasavvur ve tam tasdik *Kitâbu'l-Burhân*'da ele alınıyordu ve bunlara bilgi deniyordu. Fârâbî Menon'daki şüphede tasavvur-tasdik ayrımı yapılmadığını ifade etmekte, öğrenim ve öğretimi tasavvur ve tasdik bakımından ele almak-

••••••

485 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 53-4.

tadır.[486] Aristoteles Fârâbî'nin tasavvur ve tasdik terimleriyle belirginleştirdiği anlamları önmarifet sınıfları şeklinde anlamakta, bunları isimlerle değil de tanımlarıyla ifade etmekteydi. Önmarifet ikiye ayrılıyordu, ya olanın olduğunu ya da söylenenin ne demek olduğunu bilmek.[487] Fârâbî bu manaları tasavvur ve tasdik diye isimlendirmiş ve bunları hem önmarifetler için hem de önmarifetlerden elde edilenler için kullanmıştır. Şayet bir şeyin tasavvuru öğretilecekse o şeyin öğretimden önce öğrenci tarafından bir tarzda tasavvur ediliyor, bir tarzda da tasavvur edilmiyor olması gerekir. Aynı şey tasdik için de söz konusudur. Şayet bir tasdik öğretilecek ise onun öğretimden önce öğrenci tarafından bir tarzda tasdik ediliyor, bir tarzda da tasdik edilmiyor olması gerekir. Öğrencinin hem tasavvur hem de tasdikle ilgili olarak düştüğü bu durum talep aşamasını gösterir.[488] Öyleyse ister tasavvur ister tasdik olsun, her birinin öğretimi önceki bir tasavvur ile ya da önceki bir tasdik ile mümkündür. Bir konu hakkında bir yüklemi tasdik edeceksek öncelikle o konuyu önceden tasavvur etmiş olmamız gerekmektedir. Ayrıca tasavvur ettiğimiz şeylerin dış dünyada var olduklarını bilmemiz gerekir. Ancak dış dünyada var olmayan şeylerin var olduğuna inanıldığı ve bunların tasavvur edildiği de düşünülebilir. Var olmadığı halde var olduğu düşünülen bir şeyin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Bu, müfred bir şeyin yanlış tasdikidir, yani "A vardır" şeklindeki tasdiktir. Örneğin "Anka kuşu vardır" önermesi böyledir. Var olmayan şeylerin var oldukları düşünülüp bunlarla ilgili olarak elde edilen tasavvurların isimlerini açıklayan sözler olabilir. Bu sözlere açıklayıcı söz (*el-kavlü'ş-şârih*) denir, bu açıklayıcı sözler onların tanımı değildir.[489] Var olan şeyin tasavvuru onun mahiyeti iken bir ismin manasının tasavvuru ise hem var olanı hem de var olmayanı içine alan bir tasavvurdur. Var olmayan bir şeyin tasavvuru tahayyül edilmesi mümkün olan bir şey olarak tasavvur edilirken var olan bir şeyin tasavvuru dediğimiz mahiyetin bilinmesi ise daha önceden varlığı bilinmiş olup bir tarzda tasavvur edilmiş ve başka bir tarzda tasavvuru talep edilmiş şeyde söz konusudur.[490] Bileşiğin yanlış tasdiği ise iki doğrunun, yani dış dünyada gerçekten de var olan iki tasavvurun yanlış bir şekilde birbirine yüklenmesiyle oluşur. Örneğin "İn-

••••••

486 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 54.

487 Aristoteles, *Analütika Hüstera*, I, 1, 71 a 12-4, s. 24-6; *İkinci Çözümlemeler*, 9; *Kitâbu'l-Burhân*, 426.

488 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 54, 55, 56.

489 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 54.

490 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 58.

san taştır"daki tasdik böyledir. Hem insan hem de taş dış dünyada vardır, ancak taşın insanda var olduğu şeklindeki tasdik yanlıştır.[491]

Anlaşılıyor ki Fârâbî, Menon'da geçen paradoksu tasvir edip buna dair bir çözüm getirmektedir. Buna göre bilgi edinmek de bilgi edindirmek de mümkündür. İster tasavvur ister tasdik olsun her bilgi önceki bir bilgi ile elde edilir.[492] Ancak bu, sonradan bilgisi elde edilen şeyin önceden zaten bilindiği anlamında bir önbilgi değildir. Bir şeyin tasavvuru başka tasavvurlar ile mümkündür ve bir şeyin tasavvuru birden çok tasavvurun birleşmesi ile elde edilir. Tasdik de böyledir. Bir şeyin tasdiki de birden çok tasdiğin bir araya gelmesi ile elde edilir. Bunlar öncüllerdir. Ancak sonucun aynısının öncüllerde bulunması imkansızdır. Zihin bilgisizlik halinden talep haline geçer. Talep hali ne tam bilgisizliktir ne de tam bir bilgililiktir. Bilgisi talep edilenlerin bilgisi, önceki bilgilerin yeniden düzenlenmesi ile elde edilebilir. Bu başlığı Fârâbî'nin şu ifadeleriyle bitirelim:

> Öğretimin bu tarzı bu isim için daha uygundur ve bu, işitilen zihni öğretim diye isimlendirilen şeydir. Durum böyle olduğuna göre ister tasdik ister tasavvur olsun her zihnî öğretim, ancak öğrenci nezdinde daha önce var olan bir bilgiden olur. Bu önceki bilgi iki sınıftır. Birincisi, bilinmesi talep edilen şeyin matlup olmaya elverişli hale gelmesini sağlayan sınıftır. İkincisi ise talep edilen bilgiyi yapan sınıftır.[493]

3. Öğretim İlkeleri

Değindiğimiz üzere öğrenci anlamına gelen *müte'allim* kelimesi Arapçada bilmek anlamına gelen *alime* fiilinin *tefa"ul* kalıbından elde edilmiş bir ism-i fâildir. Bu kalıp tekellüf manasını ifade eder. Tekellüf ise bir matlubun zaman içerisinde derece derece elde edilmesi demektir. Dolayısıyla öğrenci bilmeyi isteyen ve bilgi ve bilim sahibi olmak için uzunca bir zamana ihtiyacı olandır. Öğretmen yıllar süren bir çaba sonucunda elde etmiş olduğu bilgileri ve bilimleri aynen bildiği tarzda ve hızlı bir şekilde öğrenciye aktaramaz. Öğrenci gerek bedensel gerek zihinsel olarak ve gerekse de yaş ve tecrübe bakımından yetersizdir. Bundan dolayı burhan hocasının, bildiklerini öğrencisine hangi ilkeleri kullanarak öğreteceğini bilmesi gerekir. Öğretimde tedricilik esastır. Düzey öğrenciye göre belirlenir. Bundan ötürü Fârâbî öncülleri şeye göre ilke olanlar (*mâ hiye*

••••••

491 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 54-5.

492 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 83.

493 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 58.

mebâdi bi-hasebi'l-emr) ve öğrenciye göre ilke olanlar (*mâ hiye mebâdi bi-hasebi'l-müte'allim*) diye ikiye ayırmıştır.[494] Fârâbî *Tahsîlü's-sa'âde*'de ilkeleri varlık ilkeleri ve öğretim ilkeleri diye ikiye ayırmakta, sebep burhanları ve mutlak burhanlarda kullanılan ve varlıkta önce gelen ilkelere varlık ilkeleri, varlık burhanlarında kullanılan ve varlıkta değil, bilgide önce gelen ilkelere ise öğretim ilkeleri demekteydi.[495] *Tahsîlü's-sa'âde*'de bahsedilen öğretim ilkeleri *Kitâbu'l-Burhân*'da öğrenciye göre olan ilkelerle yakından ilişkilidir. Ancak Fârâbî öğrenciye göre olan ilkeleri daha geniş bir manayı kastederek kullanır. Fârâbî felsefe öğrencisinin de belirli bir toplumun, belirli bir tarihin insanı olduğunun ve çocukluğundan itibaren birçok şeyi içinde yaşadığı dünyadan öğrendiğinin farkındadır. Öğretmen öğrencinin durumunu bilir ve öğreteceklerini öğrencinin elde etmiş olduğu tasdikleri kullanarak öğretir. Fârâbî, burhanın öncül sınıflarını incelediğimiz başlıkta da bahsettiğimiz üzere, kıyassız olarak elde edilmiş marifetleri mahsûsât, ma'kûlât, meşhûrât ve makbûlât diye sıralamaktaydı.[496] Fârâbî öğretmenin öğrenciyle konuşurken öğrencinin zihnindeki hazır tasdikleri kullanması gerektiğini ve bunların ise meşhûrât ve makbûlât tarzında da olabileceğini ifade etmekte ve bunu ayrıntılı olarak ele almaktadır.[497] Muallim-i Sânî, bizzat Aristoteles'in ve Platon'un özellikle matematik dışındaki bilimlerde öğretim ilkelerini doğrudan kullandıklarını ve söz konusu bilimlerin öğretiminde bilhassa cedel sanatından ve meşhur öncüllerden yararlandıklarını belirtmektedir.[498]

> Öğrenen bakımından ilke olan öncüllerin bir kısmı, her bir öğrenen bakımından ilkedir ve bir kısmı da bir grup veya gruptan bir öğrenen veya öğrenenlerin çoğu bakımından ilkedir. Gruptan bir öğrenen bakımından ilke olan öncüllerin bir kısmı, belli bir topluluk ve belli bir zaman bakımından ilkedir ve bir kısmı da insanların hepsi ve çoğu bakımından ve bütün zamanlarda ilkedir. Genel olarak öğrenenler açısından ilke olan öncüller, onlar nezdinde en açık olan şeylerdir (*el-umûru'l-a'raf 'indehum*). İnsanlar nezdinde en açık şeyler ise iki sınıftır. Birincisi, hiç kimsenin duyumsamaktan yoksun kalamayacağı ortak duyulurlardır (*mahsûsât müştereke*). İkincisi ise hiçbirimizin bilgisinden yoksun kalmadığı ortak görüşlerdir (*ârâ'*

••••••

494 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 58.

495 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 51-5. İlkelerle ilgili benzer kullanım ve anlatılar *Kitâbu'l-Burhân*'da da geçmektedir; bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 46.

496 Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâs*, 18-9.

497 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 59.

498 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 31, 34.

müştereke). Belli bir toplum ve belli bir zaman bakımından ilke olan öncüller ise özellikle onlar nezdinde en açık olanlardır. Çünkü meşhurlar bazen bir toplum ve bir zamanda meşhur olurlar ve bu nedenle başkalarının değil, o toplumun öğretiminde kullanılırlar. Çünkü halkın görüşleri zamanlara göre farklılaşır. Yalnızca amelî şeyler hakkındaki görüşleri değil, nazarî şeyler hakkındaki görüşleri de böyledir. Bu, halkın yöneticisinin, onlara bilgiler ve görüşlerden bir sınıfı vermenin bir vakitte onlar adına en iyi olduğunu düşündüğü, onları yönettiği yasa ve kurallardan nazarî şeylere dair görüşlerin bir sınıfının gerekli olduğu ve bu görüş sınıfı da halk arasında meşhur hale geldiğindedir. Aynı şekilde halka verilen, şeylerden ve görüşlerden bir sınıf olup halk da sözkonusu şeyleri bir tahayyül tarzıyla tahayyül etme özelliğine sahip olduğunda zihinler o tahayyül tarzına alışır ve bütün şeyleri o tahayyül tarzında tasavvur eder hale gelir.[499]

Görüldüğü üzere, Fârâbî varlık bakımından değil, öğrenci bakımından olan ilkelerin de söz konusu olduğunu düşünmekte ve bunları ayrıntılı olarak ele almaktadır. Muallim-i Sânî, öğretimde tedriciliği esas aldığından dolayı asıl anlamda cedel sanatının ilkesi olan meşhûrâttan da ve asıl anlamda hitabet sanatının ilkesi olan makbûlâttan da yararlanmak gerektiğini, bunu Aristoteles'in de çokça yaptığını ifade etmekte ve Aristoteles'in kullanımlarına ilişkin örnekler vermektedir. Aristoteles Yunanca yazmakta ve Yunan toplumunda yetişen insanlara hitap etmekteydi. Bundan dolayı o, eserlerinde Yunan dili üzerinden ve Yunan toplumu nezdinde bilinir olanları kullanmıştır. Aristoteles'in bu kullanımları anadili Arapça olan ve Arap kültüründe yetişen insanlara yabancı geldiği için çoğu insan Aristoteles'i anlamamakta, hatta onun anlatılarını gereksiz görmektedir. Hâlbuki böyle düşünmek yanlıştır. Aristoteles'in Yunan toplumuna hitabettiğinin, ancak bizim toplumumuza bunların yabancı gelmesinin normal olduğunun farkında olmalıyız. Aristoteles de eserlerinde öğretimi kolaylaştırmak amacıyla kendi toplumunun meşhur ve makbul görüşlerini kullanmıştır. Bizim yapmamız gereken Aristoteles'in lafızlarına ve örneklerine takılıp kalmak değil, filozofun gayesini esas almak ve bu gayeyi gerçekleştirmek amacıyla kendi toplumumuzun birikimini göz önünde bulundurmaktır.[500] Görüldüğü üzere, öğretimde öğretmen öğrenciyi esas almalı, ortaya koyduğu burhanî bilimlerde dahi öğretimi kolaylaştırmak için gerekirse hatabî ve cedelî ilkelerden yararlanmalıdır.

••••••

499 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 59.

500 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 59-60.

Bu anlamda aynı şeyin bizim kendi dilimiz ve kendi toplumumuzun göz önünde bulundurularak da yapılması gerektiğini söylemeliyiz.

Fârâbî öğretim ilkelerini mahsûsât, ma'kûlât, meşhûrât ve makbûlâttan yararlanarak oluşturmak gerektiğini söyledikten sonra öğretimin kesin ilkelerini öğrencinin zihinsel durumuna göre adlandırmış ve bunları Aristoteles'in ortaya koyduğu terimler üzerinden ifade etmiştir. Muallim-i Sânî, öğretim ilkelerinin bir cihetten dörde ayrıldığını söyler. Bunlar kesin öncüller (*yakîniyye*), tanımlar (*hudûd*), usûl-i mevzûa (*usûl mevzû'a*) ve müsâderelerdir (*musâderât*). Fârâbî mantıkçıların kesin öncüller haricindekilerin hepsine birden vaz (*vaz'*) dediklerini belirtir.[501] Fârâbî burada sadece Arapça'ya *el-ilmü'l-müte'ârif* diye çevrilen *aksiyôma* terimini zikretmemiştir. Fârâbî bu terimleri burhanî konuşmanın ilk sınıfı olan öğretim konuşması başlığı altında incelemiş ve bize farklı bir perspektif kazandırmıştır. Bu terimlerin hepsi de Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında geçmekteydi. Aristoteles'in *thêsis* terimi Arapçaya *vaz'*, *hüpothêsis* terimi *asl mevzû'*, *horismos* terimi *tahdîd* ve *aitêma* terimi *müsâdere* (*yusâderu 'aleyhâ musâdera*) diye çevrilmişti.

Fârâbî kesin öncüllere (*yakîniyye*) kabulü zorunlu öncüller de dendiğini söyler. Kabulü zorunlu öncüller denilen bu kesin öncülleri öğrencinin tıpkı öğretmenin bildiği tarzda kesin bir şekilde bilmesi gerekmektedir. Ancak bazen öğrencilerin bunları başta anlayamadıkları olur. Böylesi durumlarda bu öncüller özelleştirilmeli, öğrencinin bildiği şeyler üzerinden somutlaştırılmalıdır.[502] Fârâbî öğrencinin kesin öncülleri kabul etmeme nedenlerini de ele almıştır: a) Bu öncüller genel ve tümeldir, öğrenci bunları tümel halleriyle anlayamayabilir, b) öğrenci bu öncülleri zihninde tasdik etmesine rağmen dil ile ifade etmemiş olabilir, c) öğrenci bu öncülleri öğretimin başında kabul edecek zihinsel bir yeterliliğe sahip olamayabilir, d) kesin öncüller öğrencinin eskiden beri sahip olduğu meşhur ve makbul görüşler ile uyuşmadığında başta öğrenci tarafından reddedilebilir, e) öğrenci öncülün ifade edildiği lafızları başta tasavvur edemeyebilir, f) bazı öğrencilerin bu öncülleri kabul edecek bir doğaya sahip olmamaları mümkündür. Doğa açısından yetersiz olanlar ya da bu yeterliğe sahip olmakla birlikte zamana ihtiyacı olanlar bir sanatı öğrenmeyi istediklerinde bu öncülleri usûl-i mevzûa olarak kullanmalıdırlar. Kesin öncülleri kabul edemeyenleri bunları kabul etmeye zorlamamamız,

••••••

501 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 61.

502 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 61.

onların toplumsal hayatlarını rahat bir şekilde idame ettirebilmeleri için onlara yararlı olanı yapmalı ve bu öncülleri onlara sadece usûl-i mevzûa olarak kabul ettirmeliyiz. Bu öncülleri onlara anlatabilmemize yardımcı diğer yollar, özelleştirme yolu ve tümevarım yöntemidir. Fârâbî burada bahsettiği tümevarıma başka bir ismin konulması gerektiğini ve dolayısıyla *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta incelenen tümevarımın burada bahsettiğinden biraz farklı olduğunu işaret etmektedir.[503]

Öğretim ilkelerinden ikincisi olan tanımlara yani *horismos*lara gelince, dinleyici ve öğrencinin, konuşmacı ve öğretmen olan kişiyle tanımlar hakkında tartışma hakkı yoktur. Tanım ismin tarif ettiği şeyi bir tarif tarzıyla tarif edebilir. Tanım hüküm bildiren bir söz değildir. Tanımın yapısını incelediğimiz başlıkta da belirttiğimiz üzere, tanım bir önerme değildir. Ancak tanımın tanımlanana yüklenmesi ile elde edilen bileşim bir önermedir. Bundan dolayı diyor Fârâbî, tanımların ayrı başlarına alındıklarında sadece tanımlayan olmaları söz konusu iken tanımların tanımlananlarına yüklenmeleri ve bir önerme ve öncül olarak alınmaları da mümkündür. Tanımın yüklem olduğu bileşim öğrenci tarafından anlaşılmamış ise bu bileşimin usûl-i mevzûa olarak da müsâdere olarak da alınması mümkündür. Öğretim ilkelerinden üçüncüsü usûl-i mevzua, yani *hüpothêsis*ti. Usûl-i mevzûa "öğretmen öğrenciye hatırlattığında öğrenci nezdinde onlara dair kesinlik ve onları çürütecek bir şey olmayan öncüllerdir." Öğrencinin bunları kabul etmesi istenir. Bunlara ilişkin olarak öğrencinin ne olumlu yönde ne de karşı yönde bir kanaati vardır. Öğretim ilkelerinden dördüncüsü ise müsâdere, yani *aitêma*dır. Müsâdere "öğrencinin öğretmenin düşüncesinden başkaca düşündüğü öncüldür." Öğrenciden bunları kabul etmesi beklenir. Bu öncüller öğrencinin nezdinde müsâderedirler. Bunlara başka bir sanatta burhan getiriliyor olabilir ve öğrenci bunları ilgili sanatı bilmediğinden kabul etmelidir. Ya da bu öncüllerin öğrenilmesi zordur ve uzun zaman alır. Bundan dolayı bunların açıklanması sonraya bırakılır.[504]

Fârâbî kesinler haricindekilerin aslında *vaz'*, yani *thêsis* olmadığını, bunların sadece öğrenci için vaz olduğunu belirtmektedir. Bazı sanatlarda vazlar kullanılmayıp doğrudan kesin öncüller kullanılır. Bazı sanatlarda ise hem kesin öncüller hem de vazlar kullanılır. Bunların bazısı ilgili

••••••

503 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 62.

504 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 62-3.

sanatta açıklanırken bazısı ise açıklanmaz ve sadece öğrencinin öğretimi için kullanılır.[505]

B. Burhanî İtiraz Konuşması

Burhanî konuşma sınıflarından ikincisi burhanî inat, yani burhanî itiraz, burhanî karşı çıkış konuşmasıdır. Burhanî itiraz konuşması, filozofun, yanlışa ve yanılgıya düşmüş kişiye karşı yaptığı bir konuşma idi. Fârâbî burhanî itiraz konuşmasını Aristoteles'in *Analütika Hüstera* birinci makale on altıncı, on yedinci ve on sekizinci fasıllarda ele aldığı bilgisizlik ve yanılgı terimleri üzerinden incelemiştir. Biz bunları "bilgisizlik ve yanılgı" başlığı altında tasvir etmiştik. Aristoteles'in *agnoia* dediği terim Arapçada *cehl* ile, *apatê* dediği terim *hud'a* ve *dalâlet* ile karşılanmıştı. *Agnoia* "bilgisizlik", *apatê* ise "yanılgı" ve "aldanma" anlamına gelmekteydi. Fârâbî *cehl* terimini aynen korumuş, *hud'a* terimi yerine *galat* kullanmıştır. Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'da bilgisizlik ve yanılgıyı ele alma nedeni bilmeyi bilen kişinin ikincil olarak bilgisizlik ve yanılgıyı da bilmesi gerektiğini düşünmesiydi. Aristoteles'in daha ziyade kıyasın birinci ve ikinci şekillerinde tümel sonuç veren darblar üzerinden ve ayrıntılı olarak incelediği bilgisizlik ve yanılgı konusunu Fârâbî kısaca ele almış ve burhanî itiraz konuşmasını incelediği kısma yerleştirmiştir. Bilgisizlik ve yanılgı konularının formel incelemesini sadece Aristoteles'te, burhanî itiraz konuşması şeklindeki bir anlatının ayrıntılarını ise sadece Fârâbî'de bulabiliyoruz.

Bilgisizlik iki sınıftır. Birincisi yokluk yoluyla olan bilgisizlik (*el-cehl alâ tarîki'l-'adem*), ikincisi hal yoluyla olan bilgisizliktir (*el-cehl alâ tarîki'l-hâl*). Fârâbî yokluk yoluyla olan bilgisizlik için Aristoteles'in kullandığı olumsuzlama yönünden olan bilgisizlik (*el-cehl alâ ciheti's-selb*) terimini de kullanmaktadır. Fârâbî'nin hal yoluyla olan bilgisizlik dediği terim Aristoteles'te meleke yoluyla olan bilgisizlik şeklinde geçmekteydi. Yokluk yoluyla olan bilgisizlik zihnin bir şeyle ilgili olarak tamamen boş olması anlamındaki bilgisizliktir. Hal yoluyla olan bilgisizlikte ise zihinde şeyle ilgili bir tasdik bulunmaktadır, ancak bu tasdik şeyin dış dünyadaki varlığından başkacadır. Hal yoluyla olan bilgisizlik durumunda olan kişi hata yapmış ve yanılmış biridir. İşte burhanî itiraz konuşması öğretmenin, hal yoluyla olan bilgisizlik tarzındaki bir bilgisizliğe sahip olan kişiye karşı onu düzeltmek amacıyla yaptığı konuşmadır. *Galat*, yani yanılgı, sanatların ilkelerinde olabileceği gibi ilkelerden kıyasla elde edilenlerde

••••••

505 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 64.

de olabilir. Bu ikisinin her birinde ya kıyassız mutlak bir tevehhüm vardır ya da bir kıyastan lazım gelen bir tevehhüm vardır. Fârâbî bunları yanıltıcıları (*el-eşyâü'l-mugallita*) ele aldığı yerde, yani *Kitâbu'l-Emkineti'l-mugallita*'da incelediğini söyler. Bu aldatıcılar, yanıltıcılar (*mugallitât*) zatî ve zatî olmayan diye ikiye ayrılır. Zatî olmayan yanıltıcıları bir sanat erbabının sahip olduğu sanatta kalarak incelemesi mümkün değildir. Zatî yanıltıcılar ise bir sanatın içerisinde kalınarak incelenebilir. Zatî olmayan yanıltıcılar ya burhanî tikel sanatları kapsayan, yani daha tümel ve genel olan bir sanattan alınır ya da bir tikel sanattan diğerine nakledilir. Bunların nakli bazen doğru bazen yanlış olabilir. Ancak her halükarda bunların nakledildiği sanat erbabının bunları zatî olmadıkları için kendi sanatı içerisinde kalarak incelemesi söz konusu değildir. Bir sanat erbabı burhanî inat konuşmasını ancak kendi sanatı içerisinde sanatının ilkelerinden hareketle elde edilmiş yanılgılara karşı yapabilir. Bunlar da zatî yanılgılardır. Zatî yanıltıcılar önce gelen ve sonra gelen diye iki sınıfa ayrılır.[506] Kıyassız mutlak yanılgı söz konusu olduğunda doğrudan bu yanılgının kendisine, bir kıyastan sonuç olarak elde edilen yanılgı söz konusu olduğunda hem sonuca hem de sonucu gerektiren kıyasa itiraz edilir. Yanılgı sonuçta değil, sadece öncüllerde söz konusu olduğunda sadece kıyasa itiraz edilir. Kıyastaki yanılgı ya kıyasın şeklinde ya da öncüllerinde söz konusudur. Kıyastaki yanılgı kıyasın şeklinde ise bu durumda kıyasın şekil açısından incelemesi yapılır ve kıyasın formundaki yanlışlık ortaya konulur. Yanılgı öncüllerde ise bu defa öncüllere karşı çıkılır. Öncüllerin ise biri ya da her ikisi yanlış olabilir. Tek bir öncül yanlışsa bu öncüle karşı çıkılır. Her iki öncül yanlış ise tümel öncüle karşı çıkılır. En kolay karşı çıkılan önerme tümel önermedir. Aristoteles de tümel önermenin en zor kanıtlanan, ancak en kolay iptal edilen önerme olduğunu söylüyordu. Bilimler farklı varlık alanlarını ya da aynı varlık alanlarını kendi cihetlerinden konu ediniyorlardı. Bilimlerdeki yanılgılar ele aldıkları varlık alanına göredir. Örneğin matematik bilimlerde yanılgı bütün yönlerden gerçekleşmez iken doğa bilimlerinde bütün yönlerden gerçekleşir. Bilimlerin konuları maddeye yaklaştıkça yanılgı yönleri ve olasılığı artar.[507]

Fârâbî yanlışa karşı çıkma konuşması da diyebileceğimiz burhanî inat konuşmasında soru sorma yoluna da gidilebileceğini ifade etmektedir.[508]

••••••

506 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 64-5.

507 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 66-7.

508 Fârâbî'nin bilimsel sorunun tanımı ve sınıfları hakkındaki görüşleri için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 43-7; *Harfler Kitabı*, 125-34.

C. Birlikte Çıkarım Yapan Kişiler Arasındaki Konuşma

Burhanî konuşma sınıflarından üçüncüsü istinbâtta ortak olanların, bir meseleye birlikte çözüm arayıp meseleyle ilgili bir burhan elde etmeye çalışan kişiler arasında geçen konuşmadır. Bu konuşma tarzı bir sanatta uzmanlık bakımından birbirine eşit olan iki kişinin birbirleriyle yaptıkları konuşmadır. İlgili bilimdeki düzeyleri birbirine eşit olan bu iki kişi uzmanı oldukları bilimin bir meselesi hakkında karşılıklı konuşma yaparlar. Bu iki kişiden her biri duruma göre öğretmen, duruma göre öğrenci ve duruma göre de karşı çıkan kişi (*mu'ânid*) rolünü üstlenir. Dolayısıyla bu konuşma az önce anlattığımız ilk iki konuşma tarzının bileşiminden oluşur. Burhanî konuşmanın bu tarzında cedelden çokça faydalanılır, ancak nihayetinde tartışma burhanın kuralları etrafında gerçekleştirilir. Uzmanı oldukları bilim hakkında birbirleriyle tartışan iki bilim adamı yaptıkları bu konuşmada kendilerinden önceki bilim adamlarının görüşlerini ve özellikle de birbirine karşı olanlarını çokça kullanırlar. Birlikte çıkarım yapan bilim adamları arasındaki konuşma sonucunda bu iki kişinin gücü ölçüsünde bilgi elde edilmiş olur.[509]

D. Bilimsel İmtihan Konuşması

Fârâbî bilimsel imtihanı ifade için onunla eşanlamlı olarak gördüğü "burhanî mugâlata" terimini de kullanmıştır. Bilimsel imtihan konuşması öğretmen ile öğretmen olup olmadığı denetlenecek olan bir öğrenci arasında gerçekleşir. Bu ikili arasındaki diyalog soru-cevap şeklinde gerçekleşir. Öğretmen sorar, karşısındaki ise bu sorulara karşı direnir, mukavemet gösterir (*mukâveme*). Bilindiği üzere soru soran ve cevap veren rolündeki konuşmacılar cedel sanatının icracıları idiler. Burada yaptıkları iş açısından burhan sanatının erbaplarına da soru soran ve cevap veren denebilir. Burhandaki soru-cevap cedeldekinden farklıdır, burhandaki mugâlata da mugâlata sanatındakinden farklıdır.

Muallim-i Sânî, imtihanı "sanattaki zatî şeylerle insanı mugâlataya düşürmenin amaçlandığı konuşma" şeklinde tanımlamıştır. İmtihan konuşmasında esas amaç bir insanın bir sanattaki yetkinliğini test etmektir.[510] Bir sanatta yetkin olmak o sanatın esaslarını, ilkelerini bilmeyi, bu ilkelerden lazım gelenleri bu ilkelerden kıyas ile çıkarabilmeyi, bildiklerini başkalarına öğretebilmeyi, uzmanı olunan sanat hakkında başkalarını

••••••

509 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 67.

510 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 67.

imtihan edebilmeyi, onları mugâlataya düşürebilmeyi, şayet başka biri kendisini bu sanatta mugâlataya düşürmeye kalkışırsa ona karşı koyup onun mugâlatalarını ortadan kaldırabilmeyi gerektirir.[511]

Bilimsel imtihan konuşmasında soru öncüllerle olabileceği gibi kıyasla da olabilir, ancak öncüllerle olması daha uygundur. Öncüllerle olan soru uzak öncüllerle olabileceği gibi yakın öncüllerle de olabilir, ancak uzak öncüllerle olan soru bilimsel imtihana daha uygundur. Kıyasla olan soru basit kıyasla olabileceği gibi bileşik kıyasla da olabilir, ancak bileşik kıyasla olan soru bilimsel imtihana daha uygundur. Sorulara karşı gösterilen tavır ise mukavemet etme, yani direnme diye isimlendirilir. Mukavemette imtihan edilen kişinin karşı bir manevra ile imtihan eder pozisyona geçmesi söz konusudur. Mukavemet üç sınıftır. Birincisi söze, soran bakımından mukavemet etmedir. Mukavemetin bu sınıfı, cevap verenin soru soranı imtihan etmesidir. İkincisi şey bakımından olan mukavemettir. Mukavemetin bu sınıfında, önce karşı tarafın ileri sürdüğü iptal edilir, ardından sadece iptal ile yetinilmeyip bunun yanında hakikat, karşıdakine gösterilir. Üçüncüsü ise sözün yönü bakımından olan mukavemettir. Mukavemetin bu sınıfında, cevap veren konumundaki kişinin karşıdakine hakikati göstermek gibi aslî bir gayesi yoktur. Fârâbî mukavemetin ya tümel ya da tikel olacağını söylemektedir. Kıyasın öncüllerine tikel bir mukavemet ile karşı çıkmamız durumunda eğer büyük öncüle mukavemet ediyorsak sonucun konusunun bitiştiği parçayı, küçük öncüle mukavemet ediyorsak sonucun yükleminin bitiştiği parçayı ortadan kaldırmaya çalışmalıyız.[512]

Anlaşıldığı üzere, Fârâbî ayrıntılı bir burhanî tartışma teorisi geliştirmiştir. Teori Aristotelesçidir, ancak Aristoteles'in eserlerinde yoktur. Fârâbî Aristoteles'ten de yararlanarak burhan teorisine orijinal bir alt teori eklemiştir. Konuşma sınıflarıyla ilgili olarak Aristoteles'in eserlerinde sadece bazı imaları bulabiliyoruz. Fârâbî'nin vaz ettiği bu teori *Kitâbu'l-Burhân* üzerine çalışan diğer Meşşâî filozofların eserlerinde de mevcut değildir. Bu anlamda teori müstakil çalışmalara konu edilebilir.

Kitabımızın bu bölümünde Fârâbî'nin burhan teorisini inceledik. Böylelikle ilk üç bölümde çalışmanın konusu tasvir edilmiş oldu. Şimdi çalışmanın meseleleri tahlil edilebilir, kitabın son bölümünde Fârâbî'nin burhan teorisi inşasının özgünlüğü ve burhan teorisini felsefeye tatbiki ele alınabilir.

••••••

511 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 68.

512 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 69-70.

Dördüncü Bölüm

Fârâbî'nin Burhan Teorisine Katkıları

Belirli filozofların ortak konular hakkındaki teorileri birkaç perspektif üzerinden incelenebilir. Bunları "mukayese", "etki" ve "katkı" perspektifleri şeklinde sıralamak mümkündür. Mukayese perspektifi filozofların ortak meseleleri ve ilgileri üzerindeki farklılıklara odaklanabilmekte, etki perspektifi kimi filozofların yorumlarını diğerlerininkilere önceleyebilmektedir. Mukayese incelemesinde ortak olmayan meseleler geri planda kalmakta iken etki incelemesinde önemli ilgiler belirli bir tarafa has kılınmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte ortak meseleler üzerinden nesnel mukayese incelemeleri ve önemli ilgiler üzerinden nesnel etki incelemeleri bilimsel bir gerekliliktir. Özellikle farklı dönemlerde ve farklı kültür havzalarında yetişmiş filozofların görüşleri hakkında yapılan çalışmalarda bazen nesnel olmayan mukayese ve etki incelemeleri yapılabilmektedir. Katkı perspektifi ise aynı düzlem üzerinde felsefe yapan filozoflardan, sonra gelen filozofun önce gelenin teorisine –bulundukları düzlemi var kılmak amacıyla– yapmış olduğu özgün katkılara yoğunlaşmaktadır. Konumuz bağlamında söyleyecek olursak nesnel olmayan etki perspektifi Aristoteles'i önceleyip Fârâbî'nin haklı katkılarını yok sayabilirken, nesnel olmayan mukayese perspektifi Fârâbî'yi öncelemek adına Aristoteles'i görmezden gelebilecektir. Katkı perspektifi ise öncelikle Aristoteles'e hakkını teslim edecek ve ardından Fârâbî'nin Aristotelesçi teoriyi ihyâ ve tecdid çabasına yönelecektir.

Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorilerinin ayrıntılı bir mukayesesi bu çalışmanın temel amacı değildir. Önceki iki bölümde incelediğimiz ortak konular üzerinden nesnel bir mukayese incelemesi yapmak mümkündür. Örneğin her iki filozofun burhan tanımı tek tek verilerek karşılaştırılabilir. Ancak bunun burada yapılması hem önceki bölümlerin zorunlu bir tekrarını gerekli kılacak hem de çalışmanın sınır ve hacminin aşılmasına neden olacaktır. Burada bir etki ilişkisi de temellendirilmeyecektir. Fârâbî'nin yeni burhan teorisi inşasının Aristotelesçi kökleri tek tek araştırılabilir. Örneğin Fârâbî'nin bilimlerin konu, ilke ve meselele-

ri hakkında yaptığı incelemelerin Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ındaki asılları ile bağlantısı kurulabilir. Etki perspektifinden yapılacak böylesi bir çalışma da bütüncül bir teori birikimini şart koşacaktır. Yine aynı nedenlerden ötürü böylesi bir araştırmaya da yer vermedik. Biz Fârâbî'nin katkılarını eserlerin iç düzeni üzerinden göstereceğiz. Bununla birlikte Fârâbî'nin Aristotelesçi burhan teorisi üzerindeki belirleyici tecdidi de, yine Aristoteles'in Fârâbî'nin burhan teorisi üzerindeki belirleyici etkisi de, müstakil çalışmalarla nesnel bir incelemenin konusu yapılabilir.

Biz Aristoteles ve Fârâbî'nin burhan teorilerini mukayese ve etki değil, katkı perspektifinden incelemeyi tercih ediyoruz. Çalışmamızın öncelikli amacı, Aristoteles'in ve Fârâbî'nin burhan teorilerinin bütüncül bir tasviridir. Önceki bölümlerde bunu başarmış olduğumuzu umuyoruz. İkinci amacımız, Fârâbî'nin burhan teorisine yapmış olduğu katkıları göstermektir. Bunun için bu bölümde ilkin Fârâbî'nin Aristoteles'e karşı genel tavrını ana hatlarıyla ele alacağız, ardından Muallim-i Sânî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının özgün bir katkı örneği olduğunu göstermesi bakımından önce Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının sonra Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının özetlerini verip her iki eseri tasarım ve içerik açısından kısaca karşılaştıracağız. Son olarak ise Fârâbî'nin burhan teorisini mantık ve felsefeye nasıl tatbik ettiğini göstermeye çalışacağız. Filozoflardan birini önceleyip diğerini geri planda tutmak gibi retorik ya da politik bir niyetimiz yok. Ne Fârâbî'nin yeni inşasını takdim edip onun Aristoteles'e olan borcunu görmezden gelmek ne de Aristoteles'in ilk inşasını takdim edip Fârâbî'nin yeni tasarımını ikinci planda tutmak niyetindeyiz. Biri lehine diğerini tercih yerine her biri için diğerini gözeten bir bakış açısına sahip olabilme gayreti içerisindeyiz.

I. Fârâbî'nin Aristoteles'e Karşı Tavrı

Kendisini felsefe tarzı açısından Aristoteles'in tarzına nispet eden, Aristoteles'in izinden yürüyen filozofların Aristoteles'e karşı nasıl bir tavır içerisinde olduklarını doğru anlamak özellikle günümüz açısından önemlidir. Aristotelesçi olmak, yani Meşşâî olmak ne demektir? Meşşâîleri isimleriyle müsemma kılan tavırları nasıl anlaşılmalıdır? Meşşâîleri böyle olmayanlardan, sözgelimi Revâkiyyûn'dan, İşrâkiyyûn'dan vb. ayıran özellik ne olabilir? Bu anlamda Fârâbî'nin nasıl bir Meşşâî olduğunu göre-

bilmek açısından Muallim-i Sânî'nin Muallim-i Evvel'e karşı tavrını araştırmamız gerekir.[1]

Fârâbî'nin Aristoteles'e karşı tavrını ele almadan önce Aristoteles'in kendisinden sonra geleceklere kendisine karşı nasıl bir tavır takınmaları gerektiği hakkındaki tavsiyelerini görmek gerekmektedir. Aristoteles filozof adaylarının kendisine karşı nasıl bir tavır içerisinde olmaları gerektiğini *Peri Sofistikhôn Elenkhôn*'da açıkça dile getirmiştir. Filozofun özellikle bilimleri ortaya koyduğu eserlerinin baş kısımlarında ise kendisinden öncekilere karşı nasıl bir entellektüel tavır geliştirdiğinin somut örneklerini bulabiliyoruz. Felsefe-bilim araştırması yapan, hatalı bile olsa entellektüel ürünler ortaya koyan herkese teşekkür etmemiz bir gerekliliktir. Mantık bilimini ilk defa ve kendi başına ortaya koyan ve ortaya koyduğu bu bilgi ve bilim kuramıyla varlık türlerinin ve genel olarak varlığın bilimlerini tesis eden kişiye karşı da teşekkür borçlu olduğumuz açıktır. Aristoteles *Peri Sofistikon Elenkhôn*'un son kısmında sofistik yöntem hakkında yazdıklarında bulunacak eksikliklerden dolayı kendisinin mazur görülmesi, ancak ortaya koyduklarından dolayı da kendisine teşekkür edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[2] Kâdî Sâid el-Endelûsî (ö. 1070) Aristoteles'in mantık bilimini tek başına vaz ettiğini söylerken *Peri Sofistikhôn Elenkhôn*'daki ilgili ifadeleri kendi cümleleriyle aktarmaktadır.[3] Aristoteles özelikle de mantık bilimine dair yazdıklarının ilk defa kendisi tarafından ortaya konulduğunun farkındadır. Bütün bu bilimsel faaliyetleri bir kişinin tek başına başarabilmesi, bilimin hem yöntemini hem de kendisini elde edebilmesi kolay bir iş değildir. Bütün bunları tek başına başarabilmenin zorluğu bazı eksiklikleri beraberinde getirebilir. Şayet bazı eksiklikler varsa Aristoteles'in mazur görülmesi gerekir. Ancak Aristoteles esas anlamda saygı ve teşekkürü hak etmektedir. Zira bütün bunları tek başına başarmıştır. Aristoteles de kendisinden öncekilerin emeklerine teşekkür etmiştir.[4]

Aristoteles'in kendisine karşı takınılması gerekli tavır hakkında kendisinin nasıl düşündüğünü kısaca ifade ettikten sonra şimdi Fârâbî'nin

1 Bu konuda yazılmış müstakil bir makale için bkz. Ömer Mahir Alper, "Al-Farabi's Interpretation of Aristotle as an Authority in the Philosophy", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 131-52.

2 Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, 72; *Kitâbu'l-Mugâlata*, 1194-6.

3 Endelûsî, *Tabakâtu'l-ümem*, 36.

4 Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Metafizik*, II, 1, 993 b 12-20, s. 145-6.

Aristoteles'e karşı tavrını görebiliriz. Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta şöyle diyordu:

> Sonra durum Aristoteles'in zamanında karar kıldığı gibi karar kılıncaya dek bu süreç devam eder. Nihayet bilimsel araştırma sona erer, bütün yollar [yani beş kıyasî sanat] ayrışır, tümel nazarî ve amelî felsefe kemale erer, onda araştırılacak hiçbir şey kalmaz ve yalnızca öğrenilip öğretilir bir sanat haline gelir.[5]

el-Hatâbe'deki ifade şöyle idi:

> Bu yöntemin kanunlarını Aristoteles *Kitâbu'l-Burhân*'da ortaya koydu. Burhanî yolların (*et-turuku'l-burhâniyye*) ilk olarak kendisi için açığa çıktığı, bunlar için bilimsel bir sıra düzeni içerisinde tümel kanunlar koyan ve onları mantıkta sabitleştiren kişi Aristoteles'tir.[6]

el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık'ta ise şöyle deniyor:

> Bu sanatın [yani mantık biliminin] ve bu şeylerin olması gerektiği nizam üzere olmasına gelince, Aristoteles'ten önce bu yoktu. Fakat bunu sadece Aristoteles tek başına yapmıştır.[7]

Fârâbî'nin bu ifadelerini bir Aristoteles taassubu olarak görmek yanlış olacaktır. Bu cümleler tarihsel bir gerçekliğin ifadesidir. Mantık bilimini ilk defa kuran ve bu bilim üzerinden felsefî bilimleri ilk defa inşa eden filozofun Aristoteles olduğu herkesçe malumdur. "Burhanın işleyişi" isimli başlıkta belirttiğimiz üzere, taassuba karşı çıkan kişi, bizzat Aristoteles'in kendisidir. Aristoteles filozof adaylarına kişileri değil, gerçekliği esas almaları gerektiğini tavsiye etmektedir.[8] Kendisi dahi sonradan elde edeceği doğru bir görüş karşısında eskiden sahip olduğu görüşü değiştireceğini açıkça söylemektedir. Bizzat filozofun kendisi dahi kendisini eleştirebilmekte, talebelerine de pek tabii bu hakkı vermekte, hatta bu tavrı burhanî-felsefî bilginin bir şartı olarak görmektedir. Ancak tavır aksi bir şekilde ille de bir Aristoteles eleştirisi yapmaya kendini zorlamak gibi sofistçe bir tarza dönüşmemelidir. Ölçüt, hakikattir. Aristoteles'in elde ettikleri hakikat ise bunların hakikat olduğunu söylemek de hakikat-

•••••

5 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 87.

6 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 22-3.

7 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 110-1; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 171.

8 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 147.

tir. Fârâbî'nin değerlendirmelerini de böyle görmeliyiz. Fârâbî'nin tavrını anlamak için özellikle de *Şerâitü'l-yakîn*'i dikkate almak gerekmektedir. Nitekim bir bilginin kesinliğinin şartlarından birisi de bilen kişinin bilgiyi doğrudan kendi başına elde etmesidir. Bir bilgi yüzde yüz doğru olabilir. Biz bu bilginin doğruluğunu kendi zihnimizde kanıtlayamamış da, sadece görüşlerinin doğru olduğuna itimat ettiğimiz kişi ya da kişilerin bilgisi olması dolayısıyla kabul etmişsek, sahip olduğumuz şey bilgi değil, sadece doğru zan olur. Bundan dolayı Fârâbî'nin Aristoteles hakkında yaptığı değerlendirmeleri bir hakikatin ifadesi olarak anlamak akla uygun olacaktır.

Aristoteles'in, döneminin koşul ve imkanları ölçüsünde yazdığı, ancak sonradan yanlış olduğu açığa çıkan bilgiler var ise bunları terk etmek ve hakikat olana sahip çıkmak Aristotelesçi bir tavırdır. Sonraki dönemlerde özellikle de doğa bilimlerinin alt dallarında elde edilen sayısız yeni hakikat vardır. Mesela Aristoteles'in hayvanlar üzerine yaptığı araştırmalar, kendi döneminin imkanları göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Milattan önce dördüncü yüzyılda, yani yaklaşık olarak iki bin üç yüz elli yıl öncesinin dünyasında iki bin üç yüz elli yıl öncesinin teknolojik imkanları ölçüsünde elde edilen tecrübe verileriyle ortaya konulmuş olan bir bilimsel ürün ile karşı karşıyayız. Filozofun ilgili bilim dalı hakkında yazdığı eserlerdeki bilgiler bugünün dünyası ve bugünün imkanları ile değerlendirildiğinde çok eksik ve çok zayıf olabilir. Bu çalışmaları bugünün dünyasına göre değerlendirmenin, ters yönden bir anakronizm olarak yorumlanması doğru olacaktr. Bugün biz devasa boyutta tecrübe verilerine sahip iken, elimizdeki verileri acaba bilimsel olarak işleyebiliyor muyuz? Bu bağlamda, Teoman Duralı'dan şu alıntıyı yapabiliriz:

> Bilimi ilk kez *bilimdışı* kaygılar gözetmeksizin kotarıp işlemeğe harcamış Aristoteles'i biyolojinin de asıl kurucusu diye kabul edebiliriz. Çağımızda genellikle "bilim" dendiğinde hatıra ne geliyorsa, bunun hududunu Aristoteles, üç aşağı beş yukarı ana çizgileriyle belirlemiştir. Bununla da yetinmeyip öncelikle canlılarla ilgili araştırmalarını, kotarmış bulunduğu anlayış çerçevesinde yürütmeğe çalışmış olduğunu görüyoruz. (...) Günümüzden baktığımızda, gerek hazır bulduğu teorik bilginin gerekse elindeki araçlar ile gereçlerin aşırı derecede yetersiz kalışları yüzünden, ortaya koymuş olduğu salt deney verilerinin, bize pek bir şey ifade etmemeleri doğaldır. Şu var ki, yalnızca tüm biyoloji alanındaki başarıları bile, gerek kimi gözlemlerindeki gerekse bir takım akılyürütmelerindeki yanılmalarını gölgede bıraktıklarını teslim etmemek kadir bilmezlik olur. Bu noktayı onu yeğinlikle eleştirmiş olanlar dahî kabul etmekten kaçınmamışlardır. (...) Nitekim bu nokta bize, Aristoteles'ten önce de yeryüzünün dört bir yanında bitkiyle,

> tarımla, hayvanla yahut hayvancılıkla uğraşmış nice doğa araştırmacısının niçin henüz bilim adamı ünvanını alamayacağını yeterince aydınlatmaktadır. Konuyu biraz daha deşersek, şöyle bir manzarayla karşılaşırız: Sözünü ettiğimiz doğa araştırmacıları, ya gözlem yapmış, sonra da gözlemlemiş oldukları bölükpörçük görüntüleri belirli ilkelere, kalkış noktalarına bağlamağı akıllarına getirmemişlerdir –sorunlara kısa vadeli çözüm arayanlar, bilimsel ilkeleri gereksemezler de ondan-; ya da başlangıç ilkelerinden çıkarımladıklarını deneylemek, deney yoluyla denetlemek zorunluluğunu duymamışlardır. Bu iki zıt tutumdan nasıl birincisi kısa vadeli çıkar kaygıları güdüyor da bundan dolayı salt uygulamaya dönükse, ikincisi de öyle gözlem verilerini önemli ölçüde dışta bırakıp gelişmeye kapalı spekulativ "konstruksiyonculuk"a yöneliktir.[9]

Görüldüğü üzere, neredeyse iki bin üç yüz elli yıldır değişen ve gelişen imkanlarla elde edilen tecrübe verileri sayesinde sürekli yenilenen ve gelişen bilim dalları ile ilgili olarak dahi Aristoteles'in kendi döneminin imkanlarıyla ortaya koyduğu eserler bu kadar değerliyse, insan zihninin yapısı değişmedikçe değişmeyecek olan mantık bilimi ile ilgili eserleri hakkında ne denebilir? Söylenmesi gerekenler, Fârâbî'nin de söylemiş olduklarıdır. Fârâbî dediğinde çok olumlu karşılanamama ihtimali olan bu sözlerin benzerlerini günümüzde *makbûl*lük ve *meşhûr*luk açısından daha geniş kitlelere hitap eden yabancı filozofların söylemiş olduklarını hatırlatırsak belki meramımızı daha kolay anlatabiliriz. Örneğin Kant (ö. 1804) meşhur eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, mantık biliminde Aristoteles'in ortaya koyduklarının bu bilimde gelinen son nokta olduğunu, mantık biliminde ne bir adım ileri ne de bir adım geri gitmenin mümkün olmadığını açıkça söylemektedir.[10] Yine diğer bir Alman filozofu Hegel (ö. 1831) de Kant'a atıfla benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Hegel mantık biliminde nihai kaynak olarak Aristoteles'e işaret etmiş, döneminde yazılan mantık kitaplarının bırakalım orijinal olmayı sadece noksanlık ve bozmalardan müteşekkil olduğunu dile getirmiştir. Hegel, kendi döneminde yazılan mantık kitaplarının eksikliklerle dolu olduğunu, ruhbilimi, eğitimbilimi ve fizyoloji bilimlerinden yapılan eklemelerin bu bilimi sadece bozmaya yaradığını belirtmiştir. Şimdi örnek olması açısından Hegel'den bazı alıntılar yapabiliriz:

•••••

9 Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, 106-8.

10 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 57.

> Ama felsefi bilimin gerçek yöntemi olabilecek biricik şeyin açımlaması Mantığın kendisinin incelemesine düşer; çünkü yöntem Mantığın içeriğinin iç öz deviminin biçimi üzerine bilinçtir.[11] Gerçekte Mantığın bir yeniden şekillendirilmesi gereksinimi çoktandır duyuluyordu. Ders kitaplarında görülen biçimi ve içeriği ile Mantık denilebilir ki, küçümsenmeye başlanmıştır. Henüz kullanılması sürmektedir, ama bunun nedeni o sıradan içeriğin ve o boş biçimlerle uğraşın bir değerinin ve yararının olduğu kanısına olmaktan çok, bir mantıktan bütünüyle yoksun kalınamayacağı gibi bir duyguya ve önemli olduğuna ilişkin bir geleneğin ve alışkanlığın henüz sürmekte olmasına bağlıdır. Ona ruhbilimsel, eğitimbilimsel ve giderek fizyolojik gereç yoluyla uzun bir süredir yapılan genişletmeler daha sonra neredeyse evrensel olarak bozulmalar olarak görülmüştür.[12] Kant bunun dışında mantığa, eş deyişle sıradan anlamda mantık denilen bir belirlenimler ve önermeler toplağına başka bilimlerden çok erken bir dönemde tamamlanmış olma talihini yükler; Aristoteles'ten bu yana geriye doğru hiçbir adım atmamış, ama ileriye doğru da hiçbir adım atmamıştır, ikincisi, çünkü tüm görünüşe karşın bitmiş ve tamamlanmış görünmektedir.[13]

Alıntılardan anlaşılacağı üzere, Kant ve Hegel'e göre de mantık biliminde Aristoteles'in yapıtlarını aşmak imkansızdır. Yazılan kısa giriş kitaplarında orijinal olarak görülen şeyler bazı konuların çıkarılması, bazı konuların yanlış yorumlanması, bazı konuların da başka bilimlerden alınıp buraya eklenmesi şeklinde değerlendirilmektedir. Kant'ın mantık bilimine dair önemli sayılacak bir eseri yoktur. Hegel'in *Mantık Bilimi* adlı eseri de Aristotelesçi olmaktan uzaktır. Bu anlamda modern dönemlerin Aristotelesçi sistemden uzak meşhur filozofları dahi Aristoteles'in mantık bilimindeki yerini teslim ediyorlarsa en büyük Meşşâîlerden biri olan Fârâbî'nin Aristoteles hakkında yapmış olduğu bu değerlendirmeleri haklı görmek gerekir. Dolayısıyla Aristoteles'in felsefe ve mantık bilimindeki yeri konusunda Fârâbî'nin perspektifine kulak vermek yerinde olacaktır. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân, Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr* ve *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ*'da, bu başlık altında şimdiye kadar ortaya koymaya çalıştığımız mesele ve meselenin çözümüne dair yaptığımız alıntı ve yorumların hepsini toparlar tarzda değerlendirmelerde bulunmuştur. Kendisine Aristoteles mi yoksa sen mi daha bilgilisin şeklinde yöneltilen bir soruya karşı "Şayet onun döneminde yaşasaydım, onun en büyük öğrencisi

••••••

11 Hegel, *Mantık Bilimi*, 37.

12 Hegel, *Mantık Bilimi*, 36.

13 Hegel, *Mantık Bilimi*, 35-6.

ben olurdum" diye cevap veren Fârâbî,[14] *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ*'nın hemen başında, *Peri Sofistikon Elenkhôn*'un sonundaki sözlerine işaret ederek, Aristoteles'in safsata sanatı ve özellikle de şiir sanatı hakkında yazdığı eserleri tamamlayamadığını dile getirmekte ve buna sebep olarak bu konular hakkında kendisinden önce hiçbir kimsenin bilimsel bir inceleme yapmamış olmasını göstermektedir.[15] Fârâbî devamında şöyle diyor:

> Şayet üstünlüğü ve kabiliyetine rağmen hakîmin [Aristoteles'in] tamamlamaya râm olamadığı sanatı tamamlamaya yeltenirsek bu bize yakışmaz. Bizim için evlâ olan bu dönemde bu sanat hakkında faydalı olan sözlerden, örneklerden ve kanunlardan bize ulaşanlara işaret etmektir.[16]

Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da farklı bir bağlamda Aristoteles'in eserlerindeki ifadelerin ve verdiği bazı örneklerin Yunancaya mahsus olduğunu ve Arapçada karşılıklarının olmadığını belirtmekte ve iki dil arasındaki yapısal farklılıktan dolayı Aristoteles'in ifadelerini aynen almaya çalışmanın doğuracağı sakıncaları gündeme getirmektedir. Bahsettiği mahzurlu durum karşısında felsefî bir tavır sergileyen Muallim-i Sânî bu duruma ilişkin örnekler vermekte ve devamında şöyle demektedir:

> Yine açığa çıktı ki, pek çok şey, o zamanda talep edilip araştırılıyordu, ama bizim zamanımızda onların araştırılması tuhafhale geldi. Buna örnek, "Haz iyi midir değil midir" sözümüz ve benzeridir. Bundan dolayı ister bir insana isterse de bir topluma sözkonusu şeyleri Aristoteles'in kitaplarından öğretmek isteyen kimse, Aristoteles'in kullandığı şeyler, öğretmek istediği kimseler nezdinde bilinmeyen şeyler ise bu şeyleri onlar nezdinde daha iyi bilinen başka şeylerle değiştirmelidir. Onların öğretiminde Aristoteles'in kullandığı şeyleri atmalıdır. Çünkü Aristoteles söyledikleriyle ne kullandığı o şeyleri ne de örnek olarak aldığı şeyleri öğretmeyi amaçlamıştır, fakat o, anlatmak ve tasdik oluşturmak için onlar nezdindeki meşhurları kullandığı şeyleri öğretmeyi amaçlamış ve bunların çoğunun yönetimlerin değişimiyle değişeceğini düşünmemiştir. Aynı şekilde duyulurların sınıfları da böyledir. Duyulurların çoğu, bir ülke ahalisine özgüdür ve dolayısıyla onlarla konuşulurken onlar nezdinde duyulur olanlar örnek verilir ve başkalarıyla konuşurken onlar nezdinde sözkonusu duyulurların benzeri olan duyulurlar örnek verilir.[17]

••••••

14 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 606.

15 Fârâbî, *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ*, 493; *Şiir Sanatının Kânunları*, 83.

16 Fârâbî, *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ*, 493; *Şiir Sanatının Kânunları*, 83.

17 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 60.

Anlaşılacağı üzere, Fârâbî Aristoteles'in güttüğü gayenin ardından gitmekte ve gayeye ulaşırken gerektiğinde Muallim-i Evvel'in bazı ifade ve örneklerini dışarıda tutmaktadır.

Fârâbî'nin Aristoteles'e karşı takındığı tavrı daha iyi anlayabilmek için İbn Rüşd ile mukayese yapmakuygun olacaktır. İbn Rüşd'ün gerek *cevâmi'* gerek *telhîs* gerekse de *tefsîr* çalışmaları Aristoteles'in eserlerine çok daha bağlı ve çok daha paralel gözükmektedir. Hatta bazı *telhîs*ler neredeyse Aristoteles'in eserlerinin manaya dayalı yeniden aktarımı gibidir. Bunun en iyi örneklerinden biri *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*'dır. İbn Rüşd *Kitâbu'l-Burhân*'a yazdığı *tefsîr*inde de metni cümle cümle şerh etmiştir. Cümle cümle şerh pek tabii ki Aristoteles'in metnini anlamaya çalışanlar için çok önemli ve çok kıymetlidir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün çalışmalarının en üst düzey çalışmalardan olduğunu söylemeliyiz. Fârâbî de Aristoteles'in bazı eserlerini cümle cümle şerh etmiştir. Bunun en iyi örneği günümüze de ulaşan ve *Peri Hermêneias*'ın cümle cümle şerhi olan *Şerhu'l-İbâre*'dir. Fârâbî aynı zamanda bir şârihtir. Ancak filozof şerh düzeyinin de üzerine çıkmış ve konuları kendi tasarımı ile yeniden ele almıştır. Dahası onun siyaset felsefesi üzerine yazdığı *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserleri, ne öncesinde ne de sonrasında, benzeri olmayan eserlerdir.[18] Bilimlerin yeniden tasarlanıp ele alınması daha üst bir felsefî aşamadır. Ancak Fârâbî'nin bu tavrı İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. İbn Rüşd Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'a Aristoteles'in kitabında olmayan bölümler ve konular ilave ettiğini, Fârâbî'nin yazdığı *Kitâbu'l-Burhân*'ın Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ını iyice anlaşılmaz kıldığını iddia etmiştir.[19] İbn Rüşd'ün eleştirdiği bu tavır, bize göre, Fârâbî'nin de ifade ettiği üzere, gayeyi esas almaktadır ve bu anlamda daha felsefîdir. Meşşâî tavır öncelikle Aristoteles'in metinlerini çok iyi anlayıp yorumlamayı zorunlu kılmakta, ardından ise ilgili bilimi yeniden kurmayı gerekli kılmaktadır. Fârâbî *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*'in başında şöyle diyor:

> Bir şeyi ifade etmek hususunda bu dili konuşanların âdeti öbür memleket halkının âdetinden, o zamanın insanlarının bildiği misaller bunların bildiği misallerden başka ve ayrı olunca, Aristoteles'in bu misallerle ifade etmek istediği şeyler ne ifade edilmiş ne de zamanımızın insanları tarafından anlaşılmış olur; öyle ki zamanımız insanlarından çoğu, onun mantık kitaplarını faydasız zannetmişler ve bu kitaplar atılmışlardır. Bizim maksadımız

••••••

18 İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ*, c. II, 383.

19 İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, 158-9.

> bu kanunları açıklamak olduğuna göre onları ifade etmekte zamanımızın düşünürleri arasında kullanılan misalleri kullandık. Kanunlar hakkında yazmış olduklarını genişleterek anlatmak için Aristoteles'i örnek almak, onun ifade ve misallerini oldukları gibi kullanmakla değildir; şu halde onu örnek almamız onun görünen hareketini örnek almakla değildir. Çünkü, onun hareketi ihtiyacı olmayan bir kimsenin hareketidir. Bizim örnek alışımız, bilakis, onun bu hareketle gütmüş olduğu gayeyi örnek alıştır. Hâlbuki onun bu misaller ve sözlerden maksadı ne öğrenen kimseyi sadece ve yalnız bunların kendilerini öğrenmeye hasretmek ne de kitaplarındaki şeyleri başkalarıyla değil, sadece bu misallerle anlamaya sevketmektir. Onun maksadı insanlara bu kanunları, onlarca en çok bilindiğinde oybirliği edilen şeylerle öğretmektir. Nitekim her ne kadar Aristoteles kitaplarını yazdığı vakit onları Yunanca ifade etmiş ise de, Aristoteles'i örnek almak, bizim dilimizi konuşan kimselere bu kanunlardan Yunanca kelimelerle bahsetmekte değildir. Fakat onu örnek almak kitaplarındaki şeyleri her türlü dilden konuşanlara kendi alışık oldukları kelimelerle açıklamaktır. İşte bunun gibi, onu misaller hususunda örnek almak, kendimizi sadece ve yalnız onun yetinmiş olduğu misallere bağlamakta değildir, fakat kitaplarındaki kanunları her türlü sanat ve ilim sahiplerine ve herhangi bir zamandaki düşünürlere alışık oldukları misallerle açıklamak sûretiyle, onun bu hususiaki tesirini örnek almaktadır. İşte bunun için vermiş olduğu misallerden zamanımızın düşünürlerinin alışkın olmadıklarını attık ve onların bildiklerini kullandık ve bu kitabımızda kendimizi, genel olarak, kıyas hususunda zarurî olan şeye hasrettik, sözü kısalttık ve onu gücümüz yettiği kadar kolaylaştırdık.[20]

Fârâbî mantık bilimini ve burhan teorisini tarihte ilk olarak ve tek başına bulan kişinin Aristoteles olduğu gerçeğini teslim etmiş, Aristoteles'in sadece mantık bilimini değil nazarî ve amelî bilimleri de ilk defa ortaya koyan kişi olduğunu söylemiştir. Filozof bununla da kalmamış, felsefe-bilimin ortadan kalktığı her zamanda yeniden kurulmasının yollarını da Aristoteles'ten öğrendiğimizi dile getirmiştir. Ancak Fârâbî bu hakikatleri teslim etmenin yanında felsefe-bilim yapmanın gereği olarak her bir filozof adayının kendi zihinsel çabası ile hem mantık bilimini hem de nazarî ve amelî bilimleri yeniden yeniden kurabileceğini de somut bir şekilde göstermiştir. Mantık bilimi, o kadar mükemmel bir şekilde ortaya konulmuştur ki, ancak öğrenilir ve öğretilir bir bilim halini almıştır. Ancak safsata ve şiir sanatıyla ilgili kitaplarda olduğu gibi, bazı bilim dallarında Aristoteles'in bazı şeyleri eksik bıraktığı da belirtilmiştir. Fârâbî açısından

••••••

20 Fârâbî, *Küçük Kıyas Kitabı*, 97-8.

Aristoteles'i takip etmek demek, onun eserlerini bire bir okuyup tekrar etmekle başarılabilecek bir şey değildir. Aristoteles'i takip edebilmek öncelikle onun kitaplarını çok iyi anlayabilmek ve şerhedebilmekle, ardından ilgili bilimleri diğer kültürde, diğer dilde, farklı tasarımlarla ve farklı örneklerle anlaşılır kılarak ve varsa eksikleri tamamlayarak yeniden inşa edebilmekle mümkündür. Fârâbî'nin Meşşâîliği tam olarak Aristoteles'in kendisinden sonrakilerden beklediği tarz bir Meşşâîliktir. Muallim-i Sânî, Muallim-i Evvel'i felsefî bir kaygı ile ve gerektiği gibi takip etmiş ve yazdığı *Kitâbu'l-Burhân* ile bunun en güzel örneklerinden birini bizlere miras bırakmıştır. Meşşâî perspektif içerisinde kalınarak *Kitâbu'l-Burhân* dahi yeniden yazılabilir. Fârâbî'nin yazdığı *Kitâbu'l-Cedel* Aristoteles'in *Kitâbu'l-Cedel*'inden, Fârâbî'nin yazdığı *el-Hatâbe* Aristoteles'in *el-Hatâbe*'sinden, Fârâbî'nin yazdığı *Kitâbu'l-Emkineti'l-mugallita* Aristoteles'in *Kitâbu'l-Mugâlata*'sından hem tasarım hem de içerik olarak farklıdır. Buna dair daha birçok eser örnek verilebilir. Fârâbî'nin mantık bilimine yapmış olduğu katkıların açıkça görülebilmesi filozofun eserlerini Aristoteles'in ilgili eserleriyle karşılaştırarak okumakla mümkündür. Fârâbî'nin mantık bilimine dair diğer eserlerinin de bu şekilde çalışılması gerektiği açıktır.

Şimdi Fârâbî'nin burhan teorisine katkılarını daha somut bir şekilde gösterebilmek adına onun *Kitâbu'l-Burhân*'ı ile Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ını özetleyelim, sonrasında eserleri kısaca içerik açısından mukayese etmeye çalışalım. Eserlerin özetleri ve özetler üzerinden yapılacak kısa değerlendirmeler Fârâbî'nin ne kadar özgün bir filozof olduğunun ve Aristotelesçi burhan teorisini yeniden nasıl kurduğunun bir kanıtı olacaktır diye düşünüyoruz. Klasik filozofların özellikle mantık, metafizik gibi alanlarda yazdıkları eserlerin özetlenmesi kolay değildir. Nitekim Aristoteles'in her bir eseri üzerine ne kadar şerh yazıldığını biliyoruz. İbn Rüşd'ün küçük, orta ve büyük şerhleri en mükemmel örneklerdir. Bizim yapacağımız deneme eserlerin anahatlarının daha iyi gözükmesini amaçlayan özetler şeklinde olacaktır. Klasik dünyada Yunancada *synopsis*, Arapçada *cevâmi'* ya da *müşeccer* tarzı onlarca çalışma yapıldığını biliyoruz. Biz yaptığımız özetleri bu çalışmalara benzetmek niyetinde değiliz. Zira bu hadsizlik olur. Haddimizi aşmamaya özen gösteriyor ve hatalı yorumlarımız varsa bunların bize ait olduğunu ifade ediyoruz. Son olarak şunu da ifade edelim ki, kadim dönemin kadim eserlerinin alt başlıkları çıkarılarak ve özetlenerek ele alındığı çalışmalar Batı'da da yapılmaktadır. Örneğin Charles E. Butterworth İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sına yazdığı telhisi, Aristoteles'in *Poetika*'sı ile içerik açısından karşılaştırmış-

tır.[21] Yine James J. Murphy ve Richard A. Katula'nın editörlüğünde hazırlanan *A Synoptic History of Classical Rhetoric* adlı çalışmada Forbes I. Hill Aristoteles'in *Retorik*'ini,[22] James J. Murphy *Rhetorica ad Herrennium*'u,[23] Donovan J. Ochs Cicero'nun yedi retorik çalışmasını[24] ve yine James J. Murphy Quintilian'ın *Institutio oratoria*'sını[25] farklı tarzlarda özetlemişlerdir. Bunlar, yapacağımız özetlerin makbuliyetinin retorik ifadeleri olsun.

II. *Kitabu'l-Burhân*'ların Özeti ve İçerik Mukayesesi

A. Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının Özeti

Birinci Makale: Burhan

1. Fasıl: Her zihinsel öğrenim ve öğretim önmarifetten hareket eder. Varlık cinslerini konu edinen tek tek her bilim önbilgiyle elde edilir, varlık cinsleri hakkında bilgi elde etme yollarından olan kıyas ve tümevarım da önbilgiden hareket eder. Diğer kıyasî sanatlar, örneğin retorik de önceden bulunanlardan hareket eder. Önbilgi iki türdür: nelik ve varlık bilgisi. Önbilgi bağlamında bir şeyin tümel olarak bilinmesiyle, onun bir tekilinin bilgisinin elde edilmesi arasındaki fark ortaya konulmalıdır. *Menon*'da geçen hayrete böylece açıklık getirilebilir.

2. Fasıl: Bir şeyi mutlak olarak bilmek ancak o şeyin nedenini bilmekle mümkündür. Burhan bilgi veren bir kıyastır. Burhanın öncülleri doğru olan, ilk ve burhanî olarak kanıtlanamaz olan, orta terimsiz olan, sonuçtan daha iyi bilinen, sonuçtan önce gelen ve sonucun nedeni olan öncüllerdir. Önce gelen ve sonra gelen terimleri öncüllerin sonuçlardan daha iyi bilinmesi, sonuçtan önce gelmesi ve sonucun nedeni olması şartlarını anlamak bakımından önemlidir. İlk ve ilke terimlerinden kasıt aynıdır. İlkeler farklı itibarlarla tez, aksiyom, hipotez ve tanım şeklinde farklı adlar alır. Kıyasın ilkelerinin sonuçtan daha iyi bilinmesi ve bunun yanında ilkelerin mukabillerinin de çok iyi bilinmesi gereklidir.

3. Fasıl: İlkelerin varlığı üzerinden iki grubun görüşleri olumsuzlanmalıdır. İlk grup sonsuzca bir geri gidişten dolayı ilkelerin olmadığını, do-

••••••

21 Butterworth, "Introduction", 17 vd.

22 Hill, "Aristotle's Rhetorical Theory", 59-125.

23 Murphy, "The Codification of Roman Rhetoric", 136-49.

24 Ochs, "Cicero's Rhetorical Theory", 159-99.

25 Murphy, "Roman Educational and Rhetorical Theory", 209-26.

layısıyla bilginin de olamayacağını iddia ederken, ikinci grup sonsuzca bir geri gidiş olmakla birlikte yine de bilginin olduğunu iddia ediyor. Bu iki görüş de yanlıştır. Bilgi elde edilebilir ve bilgi ancak burhanla elde edilebilir. Fakat her bilgiye burhan getirilememesi doğal olandır. Burhanların ilkelerine burhan getirilemez. Birbirine yüklenen terimler dışında devrî-döngüsel burhandan bahsedilemez. Devrî burhanı iddia edenlerin iddiaları burhanî olarak iptal edilir.

4. Fasıl: Burhan zorunlu öncüllerden oluşan kıyastır. Burhanın öncüllerinin yüklemleri konularının tümüne yüklenir, zatîdir ve tümeldir.

5. Fasıl: Burhanî kanıtlama ilk ve tümel olanın kanıtlamasıdır. Böyle olmayanlar sofistik tarzda kanıtlamalardır. İlk ve tümel olanın kanıtlamasının yapılamamasının nedenleri ortaya konulmalıdır.

6. Fasıl: Bir yüklemin bir konuda zorunlu olarak bulunup bulunmadığını zorunlu öncüllerle biliriz. Zorunlu öncüller birbirlerine nedeni bildiren ve zorunlu olan bir orta terim aracılığıyla bağlanırlar. Zorunlu öncüller yüklemi zatî olan öncüllerdir. Bir sonuç zorunlu olmasına rağmen zorunlu olmayan öncüllerle elde edilmiş olabilir, bu sonuç önermesinin ifade ettiği bilgi burhanî değildir. Burhanî olabilmesi zorunlu orta terimle birbirlerine zorunlu olarak bağlanmış öncüllerle kanıtlanmasına bağlıdır. Zatî olmayan arazların burhanî kanıtlaması yapılamaz.

7. Fasıl: Burhan üç öğeden oluşuyor: Kendisine burhan getirilen sonuç, burhanı oluşturan aksiyomlar ve zatî arazları burhanla açık kılanan varlık cinsi. Burhanda öncüllerden sonuca geçiş yapılırken aynı cinste kalmak gereklidir, yani burhanda uçlar ile orta terimin aynı varlık cinsinden olması zorunludur. Bu her bilimde böyledir. Birbiri altına giren bilimlerde ise bir bilimde varsayılan bir hükmün altında bulunduğu bilimden alınan aksiyomlarla burhanî kanıtlaması yapılabilir.

8. Fasıl: Öncülleri tümel olan bir kıyasla kurulan mutlak burhanın sonucu daimî olacaktır. Tümel sürekli olandır ya da sürekli aynı şekilde olandır, bulunduğunun kiminde bulunup kiminde bulunmayan ya da bulunduğunda bazen bulunup bazen bulunmayan tikel gibi değildir. Burhan sürekli olanlardan sürekli olanların bilgisini elde etmektir. Yok olabilenlerin ne burhanî kanıtlaması yapılabilir ne de mutlak olarak tekillerinin anlık bilgisi elde edilebilir. Bu, tanımda da böyledir.

9. Fasıl: Kendisine burhan getirilen meseleler ile burhanı oluşturan ilkeler aynı varlık cinsinden olmak zorundadır. Bruson'un yaptığı yanlış kanıtlamanın nedeni budur. Birbiri altında olan bilimlerde birinin varlı-

ğı diğerinin nedeni bildirmesi mümkündür. Bu tür bilimler dışında diğer bilimlerde sonuç ile ilkeler aynı varlık cinsinden olmalıdır. Bir bilimin ilkeleri o bilimde burhanî olarak kanıtlanamaz.

10. Fasıl: Burhanın üç öğesi vardır: Burhanın konu edindiği varlık cinsi, kendisine burhan getirilenler ve burhanın kendisinden yapıldığı ilkeler. Bu üç öğe her bir varlık cinsine özgüdür, ancak her bir varlık cinsine özgü ilkeler olduğu gibi genel ilkeler de vardır. Bunların varlıkları ve delalet ettikleri kabul edilir, çok açık iseler varsayılmalarına gerek yoktur. Hipotez, müsâdere ve tanım birbirinden farklıdır.

11. Fasıl: Platoncu anlamda sûretlerin varlığını dile getirmek gerekmez, ancak çokluğa doğru yüklenen bir birlik, tekillere sirayet etmiş bir tümellik vardır. Tümel olmazsa orta terim, orta terim olmazsa da burhanî kanıtlama yapılamayacaktır. Tüm bilimler genel ilkelerde müşterektirler. Genel ilkeleri tümel olarak kanıtlayan metafizik bütün bilimlerle ilişkilidir; yine buna kalkışan diyalektik de bütün bilimlerle ilişkilidir.

12. Fasıl: Bilimsel soru gibi bilimsel olmayan soru da vardır. Belli bir bilim hakkında sorulacak soru o bilime has olmalıdır. O halde ne tür bir bilgisizliğe bağlı sorular bilimseldir? Bilgisizlik iki türdür: Birisi melekenin zihinde hiç olmaması anlamında bilgisizlik, diğeri o şeyle ilgili olarak elde edilen meleke o şeyin kendine uymadığında oluşan bilgisizlik. Bu ikinci türün üç nedeni vardır. Birincisi yanlış öncüllerden elde edilen meleke. İkincisi safsatadan kaynaklanan bir bilgisizlik. Üçüncüsü başka bir sanatın öncüllerinden kurulan bir kıyas. Bu bilgisizlik çeşitlerine bağlı sorular oluşur. Önce yanılma inceleniyor, sonraki paragrafta bilimsel itirazın tümel önermeye yapılması gerektiği anlatılıyor. Ardından sûret bakımından yanlış kurulan kıyas düzeltiliyor, bu kıyasta başka bir bilime has öncül başka bir bilime has sorun için kullanılıyor. Yanlış öncüllerden doğru burhanın yapılması ve çözümlemenin zorlaşması anlatılıyor. Çözümleme de itirazla yapılıyordu. İtiraz da bilgisizlik çeşitlerinden birine sahip olan birinin farklı dayanaklarla farklı kıyaslar kurması idi. Bunu yapan kişi burhancıya soru sorarak karşı çıkıyor. Son olarak genişlemenin orta terimlerlerle değil, uçlarla ve yanlara eklemeyle olacağı söyleniyor. Orta terime yapılacak ekleme yanlışa neden oluyordu. Son kısım, yanılgı türündeki bilgisizliği açıklamak için getirilmiş olabilir.

13. Fasıl: Varlık ve neden bilgisi birbirinden farklıdır. Bu farklılık aynı bilim içerisinde ve farklı bilimler arasında geçerlidir. Varlık ve neden bilgisi aynı bilim içerisinde birbirinden iki tarzda farklıdır: Birincisinde kıyas orta terimsiz öncüllerle kurulmamıştır ve yakın neden elde edilemez.

İkincisinde ise kıyas orta terimsiz öncüllerle kurulmuştur, ama sonuç önermesindeki yüklem orta terim yerine konmuştur. Varlık ve neden bilgisi farklı bilimlerde olmak bakımından da birbirinden iki tarzda farklıdır: Birincisinde birbirinin altına giren bilimlerde biri varlık bilgisini diğeri neden bilgisini verir. İkincisinde ise birbirinin altına girmeyen bilimlerde biri varlık bilgisini diğeri neden bilgisini verir.

14. Fasıl: Kıyas şekilleri arasında en bilimsel olanı birinci şekildir. Neden araştırması yapan bilimler kanıtlamalarını birinci şekil kıyasla yaparlar. Bilmek nedeni bilmektir. Şekiller arasında yalnızca bu şekille nelik bilgisi elde edilebilir. Diğer iki şekil birinci şekle ihtiyaç duyarken, birinci şekil onlara ihtiyaç duymaz. Öyleyse bilgi edinmede en temel şekil birinci şekildir.

15. Fasıl: Bir yüklemin bir konuda orta terimsiz-kesintisiz-ilk olarak bulunması gibi orta terimsiz bulunmaması da mümkündür. Tümel olumsuz bir önermenin orta terimsiz bir önerme olabilmesi için konu ve yükleminin genel bir terimde içerilmemesi ve önermenin konu ile yükleminin birinin diğerinde bulunmaması zorunludur. Aksi takdirde eldeki tümel olumsuz önermenin yükleminin konusunda bulunmuyor oluşunun bir nedeni olacak, bu neden orta terimle ifade edilmiş olacaktır. Aristoteles tümel olumsuz bir önermenin hangi durumlarda bir orta terime dayalı olarak oluşturulacağını inceliyor.

16. Fasıl: Felsefe yapacak olan kişinin inancının sarsılmaz olması için öncelikle bilgiyi ve bilimi bilmesi, ardından da bilgisizliği bilmesi zorunludur. Bu fasılda kıyasa dayalı olan bilgisizlik ve yanılgı ele alınacaktır. Bilgisizlik ya (i) yoksunluk olması bakımından bilgisizliktir ya da (ii) bir meleke halinde olması bakımından bilgisizliktir. Meleke halindeki bilgisizlik ise (a) yalın-basit olan ve (b) kıyasa dayalı olan bilgisizlik şeklindedir. Meleke halindeki bu yalın olan ve kıyasa dayalı olan bilgisizliğin her ikisi de *bulunma* ve *bulunmama* durumunda oluşan bilgisizlik diye ikiye ayrılır. Bu fasılda bilgisizlik türlerinden ikincisi olan kıyasa dayalı bilgisizlik ele alınıyor. Kıyasa dayalı olan bilgisizliğin önce orta terimsiz bulunma sonra da orta terimsiz bulunmama durumunda nasıl ortaya çıktığı tek tek inceleniyor.

17. Fasıl: Orta terimsiz bulunma ve bulunmama durumunda oluşan bilgisizlik anlatıldı. Bunların yanında diğer bir bilgisizlik de kesintili, ilk olmayan, yani orta terimli öncüllerden kaynaklanan bulunma ve bulunmama durumlarında oluşan bilgisizlik ve yanılgıdır. Kıyasa dayalı olan

bilgisizliğin önce orta terimli bulunmama sonra da orta terimli bulunma durumunda nasıl ortaya çıktığı tek tek inceleniyor.

18. Fasıl: Bir duyunun kaybı elde edilmesi olanaksız bir bilginin kaybıdır. Duyum olmadan tümevarım, tümevarım olmadan burhan olmaz.

19. Fasıl: Her kıyas üç terimden oluşur. Tümel olumlu ya da tümel olumsuz sonuç veren burhanlar vardır. Arazla cevher yüklem olma bakımından karşılaştırılıyor. Kıyastaki büyük, küçük ve orta terimlerin sınırlı olup olmadıkları önce tümel olumlu sonra da tümel olumsuz sonuç veren kıyaslar üzerinden soruşturuluyor. Evirmelerde bu böyle değildir; ilk yüklenilen (konu) ve son yüklenen (yüklem) yoktur.

20. Fasıl: Uçlar gibi orta terimler de sonludur. Bir ilk konu ve bir son yüklem varsa, aradakiler sonsuz sayıda olamaz, aradakiler de sonludur.

21. Fasıl: Orta terimler olumsuz burhanlarda da sonsuz olamaz.

22. Fasıl: Tanımdaki yüklemler sonludur, sınırlıdır. Arazî yükleme ile mutlak anlamda yükleme birbirinden farklıdır. Yüklem ya şeyin ne olduğunu ifade eden yüklemden ya da arazlardan oluşur. Cevhere delalet eden yüklemler, cevhere delalet etmeyen yüklemler vardır, ak ve hayvan gibi. İdealara veda etmeli. Arazlar birbirlerine karşılıklı olarak yüklenmezler. Yüklem cevher olarak, sözgelişi mevzusunun cinsi veya ayrımı olarak mevzusuna yüklenebilir. Cevher olan yüklem yukarı ve aşağı doğru sonsuz olamaz. Sonsuz sayıda yüklemi olan bir şey tanımlanamaz. Arazlara yükleme yapılamaz, arazlar cevherlere yüklenir. Her bir nesneye yüklenenler ya cevher ya da arazdır. Yüklemler sınırlı sayıdadır ve bunlar kategorilerdir. Nelik olan yüklemler birbirlerine karşılıklı yüklenebilirlerken, arazlar böyle değildir. Öyleyse bir ilk konu vardır, buna yükleme yapılır. Bu yüklemler sonludur. Daha önce gelen bir terime yüklem olmayan, daha önce gelen bir terimin de kendisine yüklenmediği bir terim vardır. Bir şey burhanla kimi şeylerden değil ve koşullu olarak değil de mutlak anlamda bilinebiliyorsa, ara yüklemlerin bir sonu olması gerekir. Yoksa mutlak anlamda değil de koşullu anlamda bilinecek. Yüklemler yukarıya doğru da aşağıya doğru da sonludur, burhan zatî olarak bulunanlara getirilebilir. Zatî olarak bulunanlar ise (yani zatî yüklemler) iki türlüdür: nesnelerin neliğinde içkin olanlar, nesnelerini kendi neliklerinde bulunduranlar. İlki tanımdaki yüklemler, ikincisi hâssalardır. Zatî yüklemler sonludur. İki terimin arasındakiler de sınırlı sayıdadır. Burhanın ilkeleri vardır, her şeye burhan getirilemez. İlkeler varsa her şey tanımlanamaz, sonsuza da gidilemez.

Burhan zatî yüklemlere getirilir. Zatî yüklemler de iki türlü, nesnelerin neliğinde içkin olanlar (fasıl ve cins) ve nesneleri kendi neliğinde bulunduranlar (hâssa). Zatî yüklemlerin hiçbiri sonsuz sayıda değildir. İki terimin arasındakiler de sınırlı sayıdadır. Burhanın ilkeleri vardır ve herşey burhanî olarak kanıtlanamaz. Yani ilkelere burhan getirilemez. Özetle yüklemeler yukarıya doğru da aşağıya doğru da sonsuz sayıda olamaz. Aradakiler de sınırlı sayıdadır, sonsuz değildir.

23. Fasıl: Bir şeyde bir şey bulunuyorsa ya da bulunmuyorsa veyahut da bazısında bulunuyorsa ya da bulunmuyorsa, bu bulunma ya da bulunmama her zaman bir orta terimle olmak zorunda değildir. Çoğu kez bir şeyde bir şeyin bulunup bulunmaması orta terimledir, orta terimler sonsuz değildir. Kanıtlama doğrusunda aralıklar olacaksa, bu hep böyle olacak değildir. Şeyler arasında zatî olarak bulunanlardan birisi ortak ise aradaki terimler aynı cinste olmak zorundadır ve aynı orta terimsiz öncüllerden çıkmak zorundadır. Burhanlarda bir cinsten ötekine geçilmez.

Bir şeyin bir şeyde bulunduğu ya da bulunmadığı bir orta terim ile burhanî olarak kanıtlanır. Bir şeyin bir şeyde bulunması ya da bulunmamasında orta terim söz konusu değilse, bu önerme bir ilkedir, sorun ya da çözüldüğünde sonuç olan önerme değildir. Her burhanda iki öncül vardır, orta terim her iki öncülde de bulunur. Burhanın öğeleri orta terimlerle aynı sayıdadır. Öğeler ya tüm doğrudan, orta terimsiz öncüller ya da tümel olanlardır. Dolayısıyla burhanî kıyasta, üç terim ve üç önerme vardır. Orta terim öncüllerde tekrar eder. Sonuçtaki önermede konu ile yüklem arasında orta terim vardır. Bir önerme orta terimsiz ise bu önerme ilkedir. Öncüller burhanın ilkeleridir. Kimi ilkeler bir şeyin bir şeyde olduğunu, kimi ilkelerse bir şeyin bir şeyde bulunmadığını burhanî olarak kanıtlar. Kimi ilkeler varlığı, kimileri yokluğu kanıtlar.

Burhanda büyük terim kaplamı en geniş olan terimdir. Diğer terimler büyük terimin kaplamını aşamaz. Aralık doğrudan olduğunda tektir ve doğrudan öncül de mutlak anlamda tek bir öncüldür. Kıyasta bir olan doğrudan öncüldür. Bilgi ve burhanda bir olan akıldır. Bulunma ya da bulunmamanın kanıtlandığı burhanî bir kıyasta hiçbir terim kaplam açısından büyük terimden geniş olamaz. Orta terim büyük terimin ya da küçük terimin ötesine geçemez.

24. Fasıl: Faslın başında burhan türleri tümel burhan, tikel burhan, olumlu burhan, olumsuz burhan, doğrudan burhan, muhâle ircâ burhan şeklinde sıralanıyor. Devamında tümel burhanın tikel burhandan üstün olduğu altı kanıtla kanıtlanıyor.

25. Fasıl: Daha az öncülden oluşan burhan daha üstündür. Olumlu burhan olumsuzdan üstündür. Zira olumlu burhan olmadan olumsuz burhan olamaz, ancak olumlu burhanın olması için olumsuz burhana ihtiyaç yoktur. Varlık yokluktan önce gelir, olumlama olumsuzlamadan önce gelir, olumsuzlama olumlamayla bilinebilir. Olumlu burhan daha sadedir. Olumsuz burhanın bir öncülü olumlu diğeri olumsuz olduğundan daha karışıktır. Olumlu burhan dayanağı daha iyi bilinirdir, daha önce gelir ve daha güvenilirdir.

26. Fasıl: Müstakim olumlu burhan müstakim olumsuz burhandan üstündür, müstakim olumsuz burhan da muhâle ircâ burhandan üstündür. Sonucun öyle olmadığı daha iyi bilindiğinde muhâle ircâ burhan, kıyasın içerisindeki öncülün öyle olmadığı daha iyi bilindiğinde müstakim burhan getirilir. Muhâle ircâ burhanda hangi olumsuz öncül daha iyi biliniyorsa onunla burhan kurulur. Olumsuz burhan muhâle ircâ burhandan iyi ise, olumsuz burhandan daha iyi olan burhan da muhâle ircâ burhandan iyi olacaktır.

27. Fasıl: Varlık ve nedene bir arada sahip olan bilim sadece varlığa özgü olan bilimden, bir mevzuya yüklenmeyenin bilimi bir mevzuya yüklenenin biliminden, daha az öğeden oluşan bilim eklemelerden oluşan bilimden daha kesindir ve daha önce gelir.

28. Fasıl: Bir bilim belirli bir varlık cinsinin bilimidir, o bilim bu varlık cinsinin doğasındaki ilkelerden hareketle yine bu cinste bulunan zatî arazlara burhan getirir. İlkeleri farklı varlık cinslerinden çıkan bilimler farklıdır. Kendisine burhan getirilen meselelerle kendisinden burhan getirilen ilkeler aynı varlık cinsinde bulunurlar.

29. Fasıl: Aynı şeye birden çok burhan getirilebilir. Bu sadece aynı diziden değil başka dizilerden orta terim almakla da mümkündür. Ancak bu orta terimler birbirlerine yüklenmezler.

30. Fasıl: Rastgele olana, ne zorunlu olarak ne de çoğu kez var olduğu için, burhan getirilemez. Burhan zorunlu ya da çoğu kez olanlara getirilebilir.

31. Fasıl: Bir tekilin anlık duyumu burhanı vermez. Burhan tümellerden kurulur. Tümeller ise duyumsanamaz. Ancak tümeller tek tek olanların tekrar tekrar duyumsanması ile tekillerden çıkar. Tekilin anlık duyumu değil, elde edilmiş olan tümel verir nedeni.

32. Fasıl: Burhanî kanıtlama bu iki tür ilke ile yapılır. Varlık cinsleri ayrı ayrı olduğu için bu varlık cinslerinin doğalarındaki ilkeler de ayrı ayrıdır.

Her bir varlık cinsindeki ilk ilke anlamında ilke tek iken, her bir burhanî kıyasın öncüllerine de o sonucu ortaya koyan ilkelerdir denilebilir. Bazı ilkeler zorunlu bazıları ise mümkündür.

33. Fasıl: Bilgi zorunlu olan bilinenlerin bilgisi iken zan mümkün olan zannedilenin zannıdır. Zanlar doğru zan ve yanlış zan diye ikiye ayrılır. "Aynı" kelimesinin pek çok anlamda kullanılması bakımından zannın nesnesi ile bilgi nesnesi de, doğru ile yanlışın nesnesinin bu anlamda aynı olması gibi aynı olabilir. Bir şey hakkında elde edilen yanlış bir bilgi ile doğru bir bilgi sadece o aynı şey hakkında olmaları bakımından "aynı"dırlar, zan ile bilgi nesnesi de ancak bu anlamda aynıdır. Bir kişi aynı anda bir ve aynı şeyin hem bilgisine hem de zannına sahip olamaz. Aristoteles böylece burhanı anlattıktan sonra geriye kalanın zihinde, akılda, sanatta, fehmde ve bilgelikte nasıl kısımlandırıldığına bakmak gerektiğini, bazısının fizik bilimine bazısının ahlak bilimine düşeceğini ifade ediyor.

34. Fasıl: Zeka, orta terime düşünmeden, anında isabet etmek, şeylerin nedenini hızlı kavramaktır.

İkinci Makale: Tanım

1. Fasıl: Talep edilenler (araştırılanlar) ile bilgisi elde edilenler aynıdır ve dörttür. Dört şey talep edilir ve talepler sonunda dört tür bilgi elde edilir. Bunlar, olanın olduğu, niçin olduğu, var olup olmadığı, ne olduğu.

2. Fasıl: Her talep orta terimi taleptir. Varlık sorusu iki türdür. Birincisi mutlak varlık sorusu. İkincisi tikel anlamda varlık sorusu. Bir şeyin var olup olmadığını veya bir şeyde bir şeyin olup olmadığını araştırdığımızda bir orta terimin olup olmadığını veya orta terimin ne olduğunu araştırırız. Her durumda araştırılan orta terimdir. Bir şey ya da bir şeyde bir şey var mıdır demek o şeyin ya da o şeydeki şeyin nedeni var mıdır yok mudur demektir. Nedenin olduğunu bildikten sonra bunun ne olduğunu araştırırız. Neden ya mutlak anlamda var olanın ya da tikel anlamda var olanın nedenidir. Bu durumlarda nelik ve niçin aynıdır.

3. Fasıl: Bütün araştırmaların orta terim araştırması olduğu tekrarlanıp tanım araştırmasına geçileceği söyleniyor. Tanım incelenmeden önce tanıma ilişkin bazı güçlükleri-sorunları ortaya koyup çözmek gerekir. Burada ortaya konulan güçlükler tanımla burhan arasındaki ilişki hakkındadır. Tanımla burhan tamamen aynı mı değil mi, kısmen aynı mı değil mi, biri diğerinin altında mı değil mi?

4. Fasıl: Nelik burhanla kanıtlanmaz. Aristoteles tanımın burhanî olarak kanıtlanamayacağını birbirinin tanımı olan önermeleri öncül olarak getirip elde ettiği sonucun öncüllerle ilişkisini ortaya koymakla burhanî olarak kanıtlıyor. Bu şekilde kurulacak bir kıyasta burhanî olarak kanıtlanacak olan şey, öncüllerde zaten kabul edilmiş olacaktır. Burhanî bir kanıtlama yapılmış olmayacak, aksine sonuç baştan kabul edilmiş olacaktır.

5. Fasıl: Bölme yöntemiyle bir kıyas kurulamaz. Zira kıyasta elde edilen sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkar. Bölme yöntemiyle tanım da yapılamaz. Zira bölmeyle elde edilenler çoğu zaman mahiyeti göstermezler. Bölme de bir şeyleri bir tarzda açıklar. Ancak bölme burhan da getiremez tanım da yapamaz. Bölmeyle bir burhan yapılsa bile, tanım bir kıyas olamaz.

6. Fasıl: Mahiyete şartlı kıyas yöntemiyle burhan getirilemez.

7. Fasıl: Tanım ne burhan ne tümevarım ne de duyum yoluyla gösterilebilir. Bir şeyin neliğini gösterebilmek için önce onun varlığını bilmek gerekir. Var olmayanın ne olduğu bilinemez, bu durumda ancak bir sözün veya ismin neye delalet ettiği bilinebilir. Tanım neliği, burhan varlığı gösterir. Geometriciler üçgenin neye delelet ettiğini kabul ettikten sonra üçgenin var olduğunu gösterir. Dolayısıyla tanımlayan kişi neliği gösterir, varlığı değil. Tanım hiçbir şeyin varlığını kanıtlamaz. Nelik ne tanımla ne de burhanla bilinemez.

8. Fasıl: Bu fasılda neliğin burhanî olarak kanıtlanıp tanımlanabilir olup olmadığı meselesi ortaya konulup burhanî olarak çözülüyor. Bir yüklemin bir konuda bulunup bulunmamasının bir nedeni varsa bu neden nelikle ya aynı ya da nelikten başkadır. Şayet başka ise buna burhan ya getirilebilir ya da getirilemez. Eğer başka ise ve burhan getirmek mümkün ise bu nedenin orta terim olması ve burhanın birinci şekil kıyasla yapılması zorunludur. Konuda bulunan bir yüklemin konuda bulunmasının nedeni olan orta terim, bu yüklemin neliği olabilir. Buradaki nelik fasıl olmalıdır. Neliğe ait kıyas da burhan da olamaz, ama nelik yine de kıyas ve burhanla açığa çıkarılır. Nedeni kendisinden başka olanın neliği burhansız bilinemez ve buna ait de bir burhan olamaz.

9. Fasıl: Bazı nesnelerin nedeni kendileridir, bazılarının nedeni ise kendilerinin dışındadır. Nedeni kendi olanların nelikleri orta terimsizdir ve ilkedir. Bunların varlıkları ve nelikleri varsayılır. Nedenleri kendilerinden başka olanlar orta terimlidirler. Bunların nelikleri burhanlarla açık kılınır. Ancak bunlar burhanî olarak kanıtlanamaz.

10. Fasıl: Üç tür tanım vardır: a) İsmin ya da ismin benzeri bir sözün neye delalet ettiğini gösteren tanım, b) neliğe ait bir burhan olan tanım, c) neliğe ait bir burhanın sonucu olan tanım.

11. Fasıl: Burhanî kıyasta orta terim olarak alınan nedenler dört türdür: a) Nelik olan neden, b) kendilerinden bir şeyin zorunlu olarak çıktığı şey olan neden, c) ilke, hareket ettiren olan neden, d) gaye neden. Talih eseri olanlar bir gaye için oluşmaz.

12. Fasıl: Zamandaş olanlarda neden ile nedenli zamandaştır. Sürekli bir zaman içerisinde yer alanlarda ise oluş ardışık olduğu için, nedenli ile neden ardışıktır. Döngüsel olan oluşlarda orta terimle uçlar birbirlerine yüklenebilir. Bunlarda döngüsellik söz konusudur. Tümel olan her zaman olandır. Her zaman olanlar gibi çoğu zaman olanlar da vardır. Tümel olanlarda orta terimin her zaman olması zorunlu iken çoğu kez olanlarda orta terimin çoğu kez öyle olması zorunludur.

13. Fasıl: Bu fasılda tanımda türe yüklenecek yüklemlerin nasıl araştırılması gerektiği bölme yöntemi ile bağlantılı olarak anlatılıyor. Her birinin kaplamı tanımlanacak olandan daha geniş olup bunların toplamı tanımlanandan daha geniş olmayan yüklemler elde edilinceye dek yüklemler araştırılır. Her bir cins bölme yoluyla tür açısından bölünemezlere değin bölünmeli, ardından bunların tanımları ortaya konulmaya çalışılmalıdır. Daha sonra bunların hangi kategoriye girdiğine bakılmalı ve ilk ortak olanlar aracılığıyla şeye özgü etkilenimlere, yani zatî arazlara bakılmalıdır. Ayrımlara dayanan bölme bu şekilde işe yarar. Nelik yoluyla yüklenenlerin hiçbirini atlamamak için her bir cinsin ilk ayrımına göre aşağıya doğru bölünmesi gerekir. Bir tanımın bölmelerle temellendirilmesi için ilkin nelik yoluyla yüklenenlerin ele alınması, ikincileyin yüklemlerin ilk veya ikinci gelmeleri açısından dizilmeleri, son olarak da bunların tümünün ele alınması gerekir. Yüklem ararken benzerliklere dikkat edilmelidir. Tartışmayı metaforlarla götürmek olmaz.

14. Fasıl: Bölme yaparken yönelinen varlık cinsindeki ortak cinslerden başlayıp aşağıya doğru her cinsin niteliklerini toplayarak inmek gerekir. Böylelikle şeyler farklılıklarına ve benzerliklerine göre elde edilmiş olur.

15. Fasıl: Türce farklı olup orta terimi aynı olan meseleler olduğu gibi orta terimi birbirinin kapsamında olan meseleler de vardır.

16. Fasıl: Nedenli olduğunda neden olmaz, neden olduğunda nedenli olur. Dolayısıyla neden nedenli ile değil, nedenli neden ile bilinebilir. Neden olduğunda nedenlinin olması zorunlu, ama nedenli olduğunda tüm

nedenlerinin değil de tüm nedenleri olmayabilen bir nedenin olması zorunlu. Nedenle nedenli birbirine evrilebilir. Ardından varlık ve sebep burhanı anlatılıyor. Varlık burhanında orta terim yerinde olan terim aslında büyük terimdir, yani sonuç. Sebep burhanında sonuç önermesinin yüklemi, başta mesele iken kıyas kurulunca sonuç olur. Bu sonuç olan yüklem kıyasta orta terim yerine konursa ve orta terim de sonuç olan yüklemin yerine konursa o zaman varlık burhanı kurulmuş olur. Ayrıca bir şeyin tek bir nedeni varsa, nedenle nedenli evrilebilir.

17. Fasıl: Alamet ya da araz yoluyla değil de zatî olarak burhanla kanıtlandığında, aynı şeyin nedeni aynıdır. Neden (orta terim), nedenin nedeni olduğu nesne (büyük terim) ve nedenin bulunduğu nesne (küçük terim) birbirleriyle uyuşur. İlk gelen orta terim alınarak tanım yapılır. Aynı nesnenin nedeni, bunlar türce aynı oldukça tektir. Ancak türce farklı iseler nedenleri birden çok olabilir.

18. Fasıl: Bir nesnenin içinde bulunduğu birçok nesne olabilir. Kaplamı en dar olana göre bakıldığında gerçek neden buna en yakın olan nedendir.

19. Fasıl: Orta terimsiz ilk ilkeler olmadan burhan olmaz. Bu ilkeler tümeldirler. Zihin tümel ilkeleri elde etme olanağına sahiptir. Bu olanak ise fiil hale sırasıyla duyum, duyumdan oluşan hatıra, hatıraların birleşmesiyle oluşan tecrübe ve tecrübenin tümele varım aşaması olan tümevarım ile çıkar. Dolayısıyla bilimin ve sanatın ilkeleri olan bu ilkeler ancak akılda yer edinirler, yer edinmeleri için ise en başta duyumun olması zorunludur. Bilgi ve bilim ancak akılla ortaya konabilir.

B. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının Özeti

Birinci Bölüm: Kitabın Başlangıcı

Marifetler ikiye ayrılır. Bunlar tasavvur ve tasdiktir. Tasavvur ve tasdiğin her biri de kendi içerisinde tam ve eksik diye ikiye ayrılır. Dolayısıyla marifetin bir türü olan tasavvur kendi içerisinde tam tasavvur ve eksik tasavvur diye ikiye ayrıldığı gibi, marifetin diğer türü olan tasdik de kendi içerisinde tam tasdik ve eksik tasdik diye ikiye ayrılır. Mantık biliminin *Kitâbu'l-Burhân*'a kadarki kitapları tasavvur ve tasdik türlerinden her birine ulaşmamızı sağlayan aşamaları ele alır. *Kitâbu'l-Burhân*'da marifetin tam sınıfları olan tam tasdik ve tam tasavvur ele alınırken, *Kitâbu'l-Cedel* ve *Kitâbu'l-Hatâbe*'de marifetin eksik sınıfları olan eksik tasdik ve eksik tasavvurlar ele alınır. Tam tasdik kesin tasdiktir ve ya burhanın ilkesidir

ya da burhanla elde edilir. Tam tasdik kesin tasdik iken, eksik tasdikler kesine olan mesafelerine göre kesine yakın olan cedelî tasdik ve kesine uzak olan hatabî tasdik diye ikiye ayrılır. Kesin tasdik ya kesinliğin ilkeleridir ya da bu ilkelerden burhanî kıyasla elde edilenlerdir. Cedelî tasdik ya meşhurlardır ya da meşhurlardan kıyasla elde edilenlerdir. Hatabî tasdik ise ya makbullerdir ya da makbullerden kıyasla elde edilenlerdir. Burhanın ilkeleri ya da burhandan elde edilenler olan tasdikler kesin iken, kesin olmayan eksik tasdikler olan cedelî ve hatabî tasdikler ise zannî tasdiklerdir ve zannın derecelerini ifade ederler. Cedel ve hitabet sanatındaki meşhur ve makbul tasdiklerin ortak özellikleri her ikisinin de tanıklık olmasıdır. Tam tasdik *Kitâbu'l-Burhân*'ın temelini oluşturur. Tam tasavvur dediğimiz tanım da en nihayetinde mutlak burhanla elde edilir. Tam tasavvur dediğimiz tanım "o nedir"in cevabında söylenen yüklemdir. Tam tasavvur dediğimiz tanım haddir. Eksik tasavvur ise üçüncü bölümde de ele alınacağı üzere betim ile tanım ve betim olmayan sözlerden oluşur. Öyleyse kitabın ilk bölümü kitabın özellikle ikinci bölümü olan burhan ile –ve kısaca da olsa– kitabın üçüncü bölümü olan tanım araştırmasına bir giriş mesabesindedir. Kitabın bu ilk bölümünde marifetin önce tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrılıp ardından tekrardan tasavvur ve tasdiğin her birinin tam tasdik-eksik tasdik ve tam tasavvur-eksik tasavvur diye yeniden ikiye ayrılması ve tasavvur ve tasdiğin tam olanlarının *Kitâbu'l-Burhân*'a, eksik olanlarının ise *Kitâbu'l-Cedel*ve *Kitâbu'l-Hatâbe*'ye has kılınması ile amaçlanan gaye *Kitâbu'l-Burhân*'ın konusunun belirginleştirilmesidir.

İkinci Bölüm: Burhan ve Sınıfları

Tam tasdik dediğimiz zorunlu kesin tasdiklerin kıyassız olarak meydana geldiği tümel öncüller iki sınıftır. Burhanların ilk kesin ilkeleri olan bu iki sınıf öncüllerden birincisi doğal olarak elde edilenler iken ikincisi tecrübeyle elde edilenlerdir. İlk ilkeler ismi daha ziyade doğal olarak elde edilenlere söylenir. Doğal olarak sahip olduğumuz ilkeler bizde en baştan beri fıtrî olarak bulunan öncüllerdir. Bunları nasıl elde ettiğimize ilişkin tartışma mantık biliminde çözülmesi gerekli bir sorun değildir. Tecrübeyle elde ettiğimiz öncüller tekillerini duyumsamaya yönelerek elde ettiğimiz kesin tümel öncüllerdir. Tecrübe ile tümevarım birbirinden farklıdır. Tümevarım ile tümel bir hükme dair zorunlu bir kesinlik elde edilemezken tecrübe ile tümel bir hükme dair zorunlu bir kesinlik elde edilir. Doğal olarak elde edilen öncüller ile tecrübe ile elde edilen öncüllere ilk kesinler denir. Bütün burhanlar bu ikisinden kurulur.

Bilgi yani *ilm* terimi esas anlamda sadece kesin tasdiğe söylenir. Kesin bilgiler üçtür: a) Varlık bilgisi, b) sebep bilgisi ve c) her ikisine ilişkin olan kesin bilgi. Farklı bir itibarla ifade edilirse zorunlu kesinlikle kesinlenen öncüllerden kurulan kıyaslar üç sınıftır: a) Bizatihi sadece bir şeyin varlığının bilgisini veren, b) bizatihi sadece sebebin bilgisini veren ve c) bizatihi hem varlığın hem de sebebin bilgisini veren kıyaslar. Böylesi kıyaslara burhan denildiğine göre burhan da üçe ayrılır: a) Şeyin varlığının burhanı, b) şeyin niçin var olduğunun burhanı ve c) bu her iki burhanı da kendisinde barındıran mutlak burhan. Mutlak burhan hem varlığı hem de sebebi verir. Sebepler dörttür: Madde, tanım (sûret), fail ve gaye.

Burhanların bazısı yüklemli bazısı şartlıdır. Zorunlu yüklemli öncüllerin yüklemleri konularında zorunlu olarak bulunur. Zorunlu şartlı öncüllerin ardbitişenleri önbitişenlerinin zorunlu gerekleridir. Her şartlı meselenin ve öncülün yüklemli yapılması mümkündür. Şartlılarda zatî gerekenler yüklemlide ise zatî yüklemler söz konusudur. Zatî yüklemler tanım, tanımın parçaları olan cins ve fasıl ile zatî arazlardan oluşur. Zatî arazlar iki sınıftır. Zatî gerekler de zatî arazların yolunu izler.

Burhanlar, öncüllerinin konu ve yüklemlerinin beş tümellerden kurulma tarzları açısından farklılık gösterirler. Her kurulum burhanî değildir. Burhanların üç kıyas şekli ve bunların darblarının her birinin öncüllerinin beş tümellerden nasıl telif edildiği incelenebilir. Ancak burada bu telif tarzları sadece birinci şeklin birinci darbı üzerinden gösterilmiştir. Buna göre birinci şeklin birinci darbı formundaki kıyaslar, konu ve yüklemlerinin tarzına göre sekiz sınıftan oluşur. Sekiz sınıfta ise toplam otuz dokuz darb söz konusudur. Burhanların telif tarzları şartlı kıyas formu üzerinden de incelenebilir.

Burhan sınıflarının anlaşılması açısından önce gelen ve sonra gelen terimlerinin bilinmesi gerekmektedir. Şeyler ya varlıkta ya da bilgide önce ya da sonra gelirler. Yani bize göre önce gelenler ve sonra gelenler olduğu gibi varlığa göre önce gelenler ve sonra gelenler de vardır. Bu bağlamda varlık burhanları ikiye ayrılır. Birincisi varlıkta önce gelenleri sonra gelenlere dayanarak elde edenlerdir. İkincisi ise sonra gelenlerin sonra gelenlerle bilindiği varlık burhanlarıdır. Sadece sebebi veren burhanlar sadece varlığını önceden bildiğimiz şeylerde söz konusudur. Var olduğunu bildiğimiz şeylerin niçin olduğunu araştırdığımızda elde edebileceğimiz sebep sınıfları en fazla dörttür. Burhanların orta terimleri bu dört sebepten biridir. Sebepler yakın olabileceği gibi uzak da olabilir. Asıl aranan yakın sebep iken, çok uzak sebepleri veren burhanlar sebep burhanı değil de

varlık burhanı olarak görülmelidir. Tek bir şeyin birden çok sebebi olabilir. En yakın sebebi bulana dek niçin diye sormaya devam etmek gerekir. Burhanlar süreki olan zorunlular için yine böylelerinden kurulmakla birlikte, sürekli olmasa da çoğu zaman olan ve çoğu konu için olanlara da yine böyle olanlardan burhan getirilebilir.

Üçüncü Bölüm: Tanım ve Sınıfları

Kitabın birinci bölümünde denildiği üzere tasdik gibi tasavvur da tam tasavvur ve eksik tasavvur diye ikiye ayrılır. *Kitâbu'l-Burhân* tasdiklerin tam olanlarını konu aldığı gibi tasavvurların da tam olanlarını konu alır. Tam tasavvur tanımdır, *Kitâbu'l-Burhân*'da ayrı bir bölümde ve burhandan sonra ele alınmalıdır. Tanımın kurulum tarzı burhanın kurulum tarzıyla ilişkili olmakla birlikte ondan farklıdır.

Tanım bir bütündür, parçaları vardır ve parçalarının da parçaları olabilir. Tanım en fazla iki parçadan oluşur. Bu parçalar fasıl ve cinstir. Tanım fasılla kayıtlanmış olan bir cinsin bileşiminden oluşur. Tanım bir önerme değildir. Yüklem sınıflarından biri olan tanım bir tanımlananın tanımıdır. Tanımı tanımladığı konuya yüklediğimizde ise bir önerme elde ederiz. Fasıl ile cinsin her birinin diğeri için varlığı kanıtlanabileceği gibi, bunların her birinin türlerine yüklem olmaları da kanıtlanabilir. Tanımın parçaları tanımdan önce gelir. Tanım tümel olumluyu sonuç veren bir kıyas formunda olan mutlak burhanla yapı bakımından bir benzerlik taşısa da kurulum açısından farklıdır. Birinci şeklin birinci darbıyla kurulmuş olan mutlak burhanın tanıma ve tanımın da böylesi bir mutlak burhana döndürülmesi mümkündür. Bunların birbirine döndürülmesinde sadece dizilim açısından bazı değişiklikler yapılır. Mutlak burhandaki orta terim fasıl, büyük terim ise cins olmaya uygundur. Parçaları sonra gelenlerden oluşan tariflere ise betim denir. Dolayısıyla varlık burhanının büyük teriminin orta terimiyle kayıtlanması ile küçük teriminin bir betimi elde edilebilir. Tanım gibi betim de burhanla elde edilebilir.

Tanımın elde edilmesinde üç yöntemden bahsedilir: a) Ksenokrates'in mutlak burhan yöntemi, b) Platon'un bölme yöntemi ve c) Aristoteles'in bahsettiği toplama yöntemi. Ksenokrates'in iddia ettiği mutlak burhan yöntemi ile tanım elde edilemez. Bunun nedeni mutlak burhanla elde edilmeye çalışılan tanımın bütününün zaten öncüllerde kabul edilmiş olması ve bir kısır döngüye düşülmesidir. Ayrıca bu sadece birden çok tanımı olabilen şeyler varsa bunlarda söz konusu olabilir. Platon'un bahsettiği bölme yöntemi ile de tanım elde edilemez. Bunun nedeni bölme ile

elde edilenlerin zorunlu olmamasıdır. Aristoteles'in bahsettiği toplama yöntemi ile de tanım elde edilemez. Burada bir Aristoteles eleştirisi söz konusu değildir. Tanımın nasıl elde edileceği yine Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ından öğrenilir. Bölme yönteminin tersi bir işleyişle uygulanan toplama yönteminden ilk defa bahseden kişi Aristoteles'tir ve Aristoteles de sadece bu yöntemle tanım elde etmeye çalışmaz. Bu üç yöntemin üçü de tanımın elde edilmesinde nihai yöntemler değildir. Tanımın parçaları sadece mutlak burhanla elde edilir. Bölme ve toplama yardımcı yöntemlerdir.

Dördüncü Bölüm: Burhan ve Tanımın Nazarî Sanatlarda Kullanılma Keyfiyeti

Burhan yöntemi nazarî bilimlerde kullanılır. Burada nazarî bilimden kasıt sadece nazarî felsefe değil, hem nazarî hem de amelî felsefedir. Nazarî lafzıyla *tekhnelogia*nın, amelî zanaatlerin dışında kalan nazarî bilimler ifade edilir.

Bilimlerin a) konuları, b) meseleleri ve c) ilkeleri vardır. Konular zatî arazların taşıyıcısı olan varlıklardır. Meseleler ilgili sanatta kendisine burhan getirilecek olanlardır. İlk ilkeler ise ilgili sanatta kendisine burhan getirilmesi mümkün olmayan öncüllerdir. Bilimlerin ilk ilkeleri vardır. Yine bazı ilkeler bir bilime has iken bazı ilkeler bilimler arasında ortaktır. Genel, yani ortak ilkeler her bir sanata has hale getirilebilir. Genel ilkeler gibi meseleler dediğimiz matluplar da ilk matluplar ve ikinci matluplar diye ikiye ayrılır.

Bilimler bir cihetten ikiye ayrılır. Birincisi mutlak olarak mevcud, şey gibi tümel şeyleri inceleyen sınıftır. Konuları tümel olan sanatlar üçtür. Bunlar a) metafizik, b) cedel ve c) safsatadır. Konuları ortak olan bu sanatlar ilke, araştırma tarzı, gaye ve bilgi miktarı açısından birbirinden farklıdır. Konuları tümel şeyler olan bilimlerin yanında bir de konuları özel mevcutlar olan bilimler vardır. Bu bilimlere burhanî tikel bilimler denir. Felsefe-bilim açısından bakıldığında konusu tümel şeyler olan bilim metafizik iken, konuları özel varlıklar olan burhanî tikel bilimler ise matematik bilimler, doğa bilimleri, siyaset ve ahlak bilimidir. Bilimler birbirlerinden konularıyla ayrılır. Konuları aynı olan bilimler aynı iken konuları farklı olan bilimler birbirinden farklıdır. Konular ise ya zatları ile ya da cihetleri incelenmesi bakımından farklılık gösterir. Bazı bilimler bazı bilimlerin altına girer. Aşağıda olan bilim hem kendine has ilkelerle hem de altına girdiği bilimin ilkeleri ile burhan getirir.

Tümel bilimi de tikel bilimleri de tam anlamıyla kavrayabilmek bu bilimlerin ve alt dallarının aralarındaki ilişki tarzlarını bilmeyi gerektirir. Bilimler arasında farklı açılardan ortaklık ve yardımlaşma ilişkisi vardır. Bilimler ya aynı öncülleri kullanmaları ya tek bir konuda ortaklıkları ya aynı şeye burhan getirmeleri ya bir kısmının diğerinde kanıtlanan şeyi kullanması ya da bir kısmının diğeriyle bileşime girmesi nedeniyle ortak olurlar. Her bir bilim farklı bir konuyu ya da bir konuyu farklı bir cihetten inceler. Bundan dolayı bazı bilimlerde orta terim madde, fail ve gaye neden olabilirken, bazı bilimlerde madde, sûret, fail ve gaye nedenin dördü olabilir, bazı bilimlerde de sadece sûret neden olabilir. Varlık bakımından önce geleni inceleyen bilim sonra geleni inceleyen bilimden üstündür ve onun reisidir. Mutlak olarak reis olan bilim metafiziktir.

Ortaklık ve yardımlaşma ilişkisinin incelenmesi bilimler arasındaki burhan naklinin nasıl olması gerektiğini de açık hale getirir. Kimi ilk ilkeler mutlak olarak ilk iken kimi ilk ilkeler ilgili bilimdeki diğer ilkelere göre ilktir. Kimi ilkeler yalnızca bilgilerin ilkesidir ki, bunlar delillerdir. Kimi ilkeler varlığın ilkeleridir ki, bunlar sebeplerdir. Kimi ilkeler de bilginin ve varlığın ilkesinin de ilkesidir. İlk ilkelerden mutlak olarak ilk olan ve bütün bilimler için ilke olan ilkelere asla müstakim burhan getirilemez. Göreli ilkeler ise bir sanatta ilk ilke olarak kullanılırken başka bir sanatta sonra gelenlerdir. Bir bilimde inceleme yapan bir kimse mutlak ilk ilkeleri bilmekten yoksun kalamaz. Göreli ilkelerin ise o ilkelere burhan getiren bilim bilinmeden kesin olarak bilinmesi mümkün değildir. İlgili bilim bilinmediği için kesin olarak bilinmeyen ilkeler diğer bilimde usûl-i mevzûa olarak kullanılır. Ancak bir kişinin her iki bilimi de elde etmiş olmasına ve bir bilimde ilke olarak aldığı bir öncüle diğer bir bilimde burhan getirmesine bir mânî yoktur. Mutlak ilk ilkelerin bilgisinin başka bir bilimden elde edilmesi söz konusu değilken tecrübeyle meydana gelen ilkelerin başka bir sanattan alınması mümkündür.

Sanatlar bir açıdan tecrübî ve kıyasî diye ikiye ayrılır. Tecrübî sanat kıyasın yetersiz kaldığı şeyde kıyasî sanata yardım edebilir, kıyasî bir sanat da tecrübenin yetersiz kaldığı yerde tecrübî sanata yardım eder. Bazı bilimler sadece nazara, bazı bilimler sadece amele ve bazı bilimler ise ikisine birden nispet edilir. Yalnızca nazara nispet edilenin gayesi bilgi iken yalnızca amele nispet edilenin gayesi ameldir. Yalnızca nazara nispet edilen sanatlar felsefenin kısımları, yalnızca amele nispet edilen sanatlar amelî sanatlar, her ikisine birden nispet edilen sanatlar ise örneğin tıp gibi hem nazarî hem de amelî yönü olan sanatlar olmalıdır. Hem nazara hem

de amele nispet edilen bilimlerden bir kısmının nispeti bizzat iken bir kısmının nispeti bilarazdır. Örneğin tıp ve onunla aynı cinsten olan bilimler böyledir. Bu sanatlarda ne yalnızca tecrübe ne de yalnızca kıyas yeterlidir. Hem nazara hem de amele nispeti bilaraz olanlar ise ya yalnızca nazarî ya da yalnızca amelîdir; ancak bunların nazarî olanlarının amelî, amelî olanlarının ise nazarî yönünün olduğu zannedilir. Amelî sanatlardan bazısının bilgileri yalnızca tecrübeden meydana gelirken bazısının bilgileri başka ilkeler bulunmadan sadece tecrübeyle elde edilemez. Bazı tecrübî sanatlar kıyasın yeterli olmadığı yerde nazarî sanatlara, bazı nazarî sanatlar da tecrübenin yeterli olmadığı yerde tecrübî sanata yardımcı olur.

Bazı tecrübî sanatlar bazı nazarî sanatlardan, bazı nazarî sanatlar da bazı tecrübî sanatlardan zamansal olarak önce gelmektedir. Bazı sanatlar da vardır ki bunların hangisinin hangisini doğurduğu, hangisinin hangisinden zamansal olarak önce geldiği bilinmemektedir.

İnsan şeyler hakkında gücü ölçüsünde ikinci bölümde anlatılan tam tasdikleri elde etmeye çalışmalıdır. Ancak her şey hakkında her zaman tam kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Aynı şekilde çoğu şeyin tam olarak tasavvur edilmesi mümkün olmayabilir. O halde her şeyde ya yeterli miktarı ya da gücümüzün yettiği kadarını aramamız gerekir.

Beşinci Bölüm: Burhanî Diyalog Sınıfları

Burhanî konuşma sınıfları dörttür: a) Öğretme ve öğrenme konuşması, b) burhanî inat konuşması, c) istinbâtta ortak olanların konuşması ve d) bilimsel imtihan dediğimiz burhanî mugâlata konuşması.

Öğretme-öğrenme konuşması öğretmen ile öğrenci arasında geçmektedir. Öğretme, genelde, insanın yaptığı ve bununla başkasında bir şeyin bilgisinin veya herhangi bir fiile kaynaklık edecek itiyadî bir melekenin meydana gelmesini amaçladığı fiillerine söylenir. Öğretim ismi diğerlerine de eşseslilikle söylenmekle birlikte, daha ziyade bilginin aktarımına söylenmelidir. Öğretim telkin, fiilî gösterim, alıştırma, eğitim, takrir ve hatırlatmadan farklıdır.

Öğretimin imkanı *Menon*'daki şüpheyi ortadan kaldırır. Öğretme kişiyi cehlden ilme geçirme sürecidir. Öğretimin öğrenilmesi açısından bilgisizliği de bilmek gerekir. Bilgisizlik iki sınıftır. Birincisi bilgisizlik olduğu fark edilen bir bilgisizlikken, ikincisi bilgi olduğu zannedilen bilgisizliktir. Öğretim daha önce bilgisizlik olduğu fark edilen bir bilgisizlik seviyesinde bilinmeyen bir şeyin bilinmesinin amaçlandığı bir konuşmadır. Öğrenen kimse öğreneceği şeyi daha önceden bir yönden bilmez, bir yönden

ise bilmektedir. Bu hem tasavvur hem de tasdikte böyledir. *Menon*'daki kuşkuda tasavvur ve tasdik arasında ayrım yapılmamıştır. Bir şey hakkında tasdik oluşmazdan evvel o şeyin daha önceden tasavvur edilmiş olması gerekir. Bir şeyin tasavvurunun elde edilmesi de önceden bulunan tasavvura ya da tasavvurlara dayalıdır diyebiliriz. Zira biz bir şeyin tam tasavvuru olan tanımını elde etmeden evvel o şeyi bir yönüyle tasavvur etmiş olmalıyız. Olmayanın isminin anlamını açıklayana açıklayıcı söz denir. Tasdik de bir cihetten belirli ve belirsiz tasdik diye ikiye ayrılır. Bir tasdiğin kıyasına sahip olmadığımızda bu tasdik bizde belirsiz bir tasdik olarak bulunuyorken, bu tasdiğin kıyasını elde ettiğimizde bu durumda söz konusu tasdik bizde belirli bir tasdik olarak bulunur. Bu anlamda yeni bir tasdiği elde etmeden önce o tasdiği daha önceden bir yönden tasdik etmiş olduğumuzu söyleyebiliriz.

İster tasavvur ister tasdik olsun her zihnî öğretim ancak öğrenci nezdinde daha önce var olan bir bilgiden olur. Önbilgi iki sınıftır: a) Marifeti talep edilen şeyin matlup olmaya elverişli hale gelmesini sağlayan, b) talep edilen bilgiyi yapan sınıf. Tasavvur bir cihetten ikiye ayrılır: a) Var olmayan bir şeyin, bir ismin tasavvuru, b) var olan bir şeyin tasavvuru. İkincisi o şeyin mahiyetidir.

İlkeler bir cihetten ikiye ayrılır: a) Şey bakımından ilke, b) öğrenen bakımından ilke. Bu ilkelerin alt sınıfları vardır. Tam tasavvur ve tam tasdiklerin elde edilme sürecinde önceden bulunan marifetler kullanıldığı için meşhur şeyler öğretimde ilke olarak kullanılır. Bunu Aristoteles de yapmıştır. Aristoteles'in öğrenen açısından ilke olarak aldığı bu meşhur şeyler yaşadığı topluma ve toplumun diline uygundur, bizim toplumumuz ve dilimiz açısından meşhur olmadığı için bunları terk ederiz. Öğretimde zorunlu olan şeylerden biri ilkeler, diğeri ilkelerin ifadesi, bir diğeri de ilkelerin tertibidir. Bazı ifadeler şiirsel (poetik), bazıları hatabî (retorik), bazıları da bilimseldir. Bazı insanlar şiirsel, bazıları hatabî, bazıları ise bilimsel ifadeye alışkındır. Yazılı öğretimde şiirsel ve hatabî ifadeyi kullanmak uygun değildir. Tertip de ikiye ayrılır: a) Düzenli, b) düzensiz. Çoğu insan düzensiz tertibe alışkındır. Bundan dolayı Aristoteles de bazı kitaplarında düzensiz tertibi kullanmıştır.

Bilimlerde öğretimin ilkeleri dörttür: a) Kesinler, b) tanımlar, c) usûl-i mevzûa [*hüpothêsis*] d) müsâdereler [*aitêma*]. Kesin ilkeler dışındakilere topluca vazlar [*thêsis*] denir. Kesin olanlar ise kabulü zorunlu öncüllerdir. Kabulü zorunlu öncülleri öğrenci genel olarak ifade edildiğinde kabul etmeyebileceğinden, bu genel ilkeleri öğrencinin bildiği şeyler üzerinden

göstermek gerekir. Kabulü zorunlu öncüllerin öğrenci tarafından kabul edilmemesinin farklı nedenleri vardır. İlk ilkeler öğrencinin fıtrî yetersizliği ya da belirli bir olgunluğa erişmemiş olması dolayısıyla onlar için usûl-i mevzûa olarak kullanılmalıdır. Genel öncülleri olduğu haliyle kabul etmek başta zor olduğu için bu durumlarda tümevarımın kullanılması uygundur. Tanımlar hakkında ise öğrencinin öğretmenle tartışma hakkı yoktur. Tanım vaz olarak kabul edilir. Usûl-i mevzûa öğrencinin kabul etmiş olduğu ve hakkında kesinliğe ya da itiraza sahip olmadığı öncüllerdir. Musadere ise öğrencinin öğretmenin düşüncesine aykırı düşündüğü öncüllerdir. Öğretmen bunları öğrencinin kabul etmesini ister. Bazen kesin olan öncüller de bazı nedenler dolayısıyla öğrenci tarafından kabul edilmediğinde vaz olarak kullanılabilir. Böylesi öncüller mutlak olarak değil, sadece o öğrenciye göre vazdır. Bazı sanatlarda vaz kullanılmayıp sadece kesin öncüller kullanılırken bazı sanatlarda her ikisi de kullanılabilir.

Öğretim önceden bulunan bir önmarifetle gerçekleşeceğinden, ilham ve akla gelen hatırlatmalara öğretim denmez. Öğretim bir insanın başka bir insana insanî ma'kûlleri öğretmesidir. Felsefe-bilimdeki öğretim insanlar arasındaki konuşmalar ile elde edilene söylenir.

Burhanî konuşma sınıflarından ikincisi burhanî inat, yani itiraz konuşmasıdır. Burhanî inat konuşmasını öğretmen, ancak hal yoluyla bilgisizlik dediğimiz bir bilgisizlik durumundaki kişiye karşı yapar. Bilgisizlik Aristoteles'in de dediği gibi iki tarzdı. Birincisi zihnin bir şeyle ilgili olarak hiçbir şeye sahip olmaması anlamında bir bilgisizlik iken ikincisi zihnin belirli bir yargıya sahip olması ve sahip olunan yargının şeyin dış dünyadaki varlığından başkaca olması durumunda söz konusu olan bilgisizlikti. Birinci tarz bir bilgisizliğe sahip olan kişiye öğretim konuşması ile konuşulurken ikinci tarz bir bilgisizliğe sahip olan kişiye ise burhanî inat konuşması ile konuşulur. Yanılgı da bazen ilkelerde bazen ilkelerden sonraki şeylerde söz konusudur. Bu ikisinden her birinde ya bir kıyastan kaynaklanmayan mutlak bir tevehhüm vardır ya da bir kıyastan kaynaklanan bir tevehhüm vardır. Yanıltıcılar zatî ve zatî olmayan diye ikiye ayrılır. Zatî yanıltıcılar da kendi içerisinde ikiye ayrılır. Birincisi önce gelen, ikincisi ise sonra gelen zatî yanıltıcılardır. Bir sanatın ilkelerinde yanılgıya düşen bir kişiye karşı o sanat erbabının inatlaşması mümkün değildir. Bir sanat erbabının itirazı, o sanatın ilkelerinin kabul edildiği, ilkelerden sonra yanılgı gerçekleştiği ve yanılgıya düşülen şeyler o sanattaki zatî şeyler olduğunda söz konusudur. Yanılgı, şeyde, bir kıyastan değil de mutlak vehimden kaynaklandığında yalnızca o şeye inatlaşılır, bir kıyastan

kaynaklandığında hem şeye hem de şeyi gerektirdiği zannedilen kıyasa karşı inatlaşılır. Yanılgı şeyin kendisinde değil, ama sonuç veren kıyasta olursa yalnızca kıyasa inatlaşılır. Kıyastaki yanılgı ya formu ya da öncülleri açısındandır. Yanılgı bazen kıyasın her iki öncülünde bazen tek bir öncülünde bulunur. Tek bir öncülü yanlış olan kıyasın yanlış öncülüne inat edilirken her iki öncülü yanlış olan kıyasın tümel öncülüne inat edilir. Bilimlerde yanılgının oluşum yönleri farklı farklıdır. Bu yönler bilimlerin konu edindiği varlık türlerine göredir. Maddeye yakın olan şeyleri konu edinen bilimlerde yanılgı yönleri daha çoktur.

Burhanî konuşma sınıflarından üçüncüsü olan birlikte çıkarım yapanların konuşması, ilgili sanattaki düzeyleri aynı ya da birbirine yakın kişiler arasında gerçekleşen konuşmadır. Bu kişilerin her biri öğrenen, öğreten ve itiraz eden konumunda olabilir.

Burhanî konuşma sınıflarından dördüncüsü, burhanî mugâlata dediğimiz imtihan etme konuşmasıdır. Bu konuşmayı öğretmen karşısındakileri sınamak için yapar. Burhanî mugâlata konuşmasından amaç, karşıdaki kişinin ilgili sanattaki yetkinliğinin ölçülmesidir. Bu tarz konuşmalarda söz konusu olan soru sorma bazen öncüllerle bazen ise kıyasla olur. Bunlardan ilki imtihan etme açısından daha uygundur. Öncüllerle olan soru bazen uzak bazen ise yakın öncüllerle olur. Uzak öncüllerle olan soru imtihan etme kısmına dahil olandır. Kıyasla olan soru ise bazen basit bazen ise bileşik kıyasla olur. Bileşik kıyasla olan soru imtihan etme kısmına dahil olandır. Direnme üç sınıftır: a) Söze, sorana göre direnmek, b) şeye göre direnmek c) sözün cihetine göre direnmek. Direnme bazen tümel bazen tikel olur. Çıkışma iki yerde kullanılır. Birincisi sınamanın doğru ya da yanlış olsun, sanatın zatîsi olmayan şeyle olmasıdır. İkincisi zatî sözün kötü veya son derece çürük olmasıdır.

C. Aristoteles ve Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'larının İçerik Mukayesesi

Meşşâî felsefede İslâm filozoflarının metinlerinin Aristoteles'in eserleri ile içerik bakımından karşılaştırılması sonraki inşaların özgünlüğünü anlama açısından önemlidir. *İkinci Analitikler* ile ilgili, çok genel de olsa, daha önce bu tarz bazı değerlendirmelerin yapıldığını görüyoruz. Örneğin Ebu'l-Alâ Afîfî, İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'ini Aristoteles'inki ile kısaca karşılaştırmıştır. Afîfî'ye göre İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'inin üçüncü ve dördüncü makaleleri Aristoteles'in eserinin *telhîs*i gibidir. İbn Sînâ birinci ve ikinci makalelerde daha müstakildir ve özgün katkı-

larda bulunmuştur. Kısacası Afîfî, İbn Sînâ'nın eserinin yapı ve içeriğinin Aristoteles'e dayandığını, ancak bir şerh olmayıp tertip, iç düzen, bazı meseleler ve tanımlar açısından farklı ve özgün olduğunu belirtmektedir.[26] İbn Sînâ'nın *İkinci Analitikler*'ini bu cihetten kısaca değerlendiren ve daha önce hazırlanmış diğer bir çalışma Abdurrahman Bedevî'ye aittir. Bedevî, İbn Sînâ'nın eserinin Themistius, Philoponus ve İbn Rüşd'ünkiler gibi bir şerh olmadığını, ancak Aristoteles'ten farklı ve yeni bir teori de ortaya koymadığını ifade etmektedir.[27] Biz Fârâbî'nin *İkinci Analitikler*'ini Aristoteles'in eseri ile eser özetleri üzerinden ve ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız. Kanatimizce İslâm filozoflarının mantık bilimine yaptıkları özgün katkıların anlaşılabilmesi eserler üzerinden yapılacak bu tarz çalışmalar ile mümkün olabilecektir.

Yukarıda önce Aristoteles'in sonrasında ise Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının özetlerini vermeye çalıştık. Görüldüğü üzere, her iki metnin tasarımı, içdüzeni, konuları işleyiş sıradüzeni, bölümlemeleri ve içerikleri birbirinden oldukça farklıdır. Bu farklılıkları ortaya koymak amacıyla burada ilkin her iki metni yapısı ve tasarımı açısından karşılaştıracağız. İkincileyin sırasıyla önce Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında olup Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ına dahil etmediği konuları, devamında Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında olup Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ında kısmen ve farklı bir bağlamda karşılaştığımız konuları, sonra Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında olmadığı halde Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ına dahil ettiği konuları –burada Fârâbî'nin eserini bölüm bölüm ele alacağız-, daha sonra da her iki filozofun eserlerindeki ortak yönleri göstermeye çalışacağız. Eserler arasında yapacağımız bu karşılaştırma ve değerlendirmeler, eserlerin fasıl ya da bölümlerindeki temel konular göz önünde bulundurularak yapılacaktır. Üçüncüleyin Fârâbî'nin Aristoteles'ten farklı baktığı bir meseleye değineceğiz. Dördüncüleyin ise Yunanca, Latince ve Arapça yapılan bazı *İkinci Analitikler* çalışmaları hakkında değerlendirmeler yapacağız. Böylelikle Fârâbî'nin inşasının özgünlük ve gücünü daha iyi kavramayı umuyoruz.

İlkin metinleri tasarım açısından karşılaştıralım. Aristoteles eserini iki makale olarak tasarlamıştır. Birinci makale otuz dört, ikinci makale on dokuz fasıl olmak üzere eser toplam elli üç fasıldan oluşmaktadır. İlk makalenin temel konusu burhanî kıyas, ikinci makalenin temel konusu

••••••

26 Afîfî, "Kitâbu'l-Burhân", 293-4, 299-301.

27 Bedevî, "Tasdîr 'âmım" (İbn Sînâ), 38, 42, 44-6.

tanımdır. Ancak makaleler arasında bile bazen aynı konulara değinildiği görülebilmektedir. İlk bölümde temel konu olan burhanî kıyas üzerinden farklı birçok konu iç içe geçmiş bir şekilde ele alınmıştır. Fasıllar arasında zorunlu bir öncelik sonralık söz konusu değildir. Birbiri ardından gelen bazı fasıllar bazen aynı konunun devamı olabilmekte, bazen bir fasılda bir konu anlatıldıktan sonra ardından gelen birkaç fasılda farklı konulara geçilmekte, bazen ise tekrardan çok daha önceki fasıllarda ele alınan konulara geri dönülmektedir. Filozof bazı kereler anlatacağı konularla ilgili birden fazla örnek verirken bazen ise konuları kısaca anlatmakta, örneklendirmemektedir. Bu anlamda kitabın yapısını anlamak, konu geçişlerini takip etmek ve kitaptan ana başlıklar çıkarmak gerçekten zordur. Kitap içerisindeki bağlantıların anlaşılması ve konuların belirginleştirilmesi kitabın onlarca defa tekrar tekrar okunmasını zorunlu kılmaktadır. Bahsettiğimiz bu hususlar tanım konusunu temel alan ikinci makale için de geçerlidir. Sonraki dönemlerde giriş kitaplarında yapılan burhanî kıyas anlatıları teorinin temeliyle ilgili olmakla birlikte bize bir burhan teorisi perspektifi kazandırmamaktadır. Bir demir leblebi olan eserin fasılları arasında dolaşmak bir labirenti çözmeye çalışmak gibidir. Dolayısıyla eserin bir bilgi teorisi ve bir bilim teorisi çalışması olduğunu fark edebilmek güçtür. Bu güçlükleri aşıp metne bir derece nüfuz edilebilmek, kısacası labirentten çıkabilmek için Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ını okumak gerekir. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ı üzerindeki sisleri aralayabilmemiz ve sırları bir derece izhar edebilmemiz açısından hayati önemi haizdir.

Fârâbî eserini beş bölüm olarak kaleme almıştır. Yukarıda da değindiğimiz üzere, ilk bölüm sonraki ikinci ve üçüncü bölüme giriştir. İkinci bölüm burhanı, üçüncü bölüm burhan temeli üzerinden tanımı konu edinir. Kitabın sonraki iki bölümü, İbn Rüşd'ün de dediği gibi, âdeta sisteme sonradan dahil edilmiş görüntüsü vermektedir. Hâlbuki eserler dikkatlice okunduğunda Fârâbî'nin dördüncü ve beşinci bölümde kaleme aldığı konulara, kısaca ve dağınık bir şekilde de olsa, Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının birinci makalesinde rastlanabilmektedir. Ancak bu konuları Aristoteles'in eserinden çıkarabilmek eseri çok iyi anlamayı hatta teoriyi geliştirerek yeniden kurabilme becerisini gerektirmektedir. Muallim-i Sânî, önceki bölümlerde ortaya koyduğu bilgi teorisi üzerinden bir bilim teorisi kurmuş ve bunu dördüncü bölümde ele almıştır. Bilim teorisini müstakil olarak konu edinen yegâne eser Fârâbî'ninkidir. Kitabın son bölümünde ise burhanî diyalog tarzları incelenmiştir. Anlaşılacağı

üzere Fârâbî'nin eseri çok sistematiktir. Kitap beş bölümden oluşmakta ve her bir bölüm kendi içerisinde bir iç bütünlük arz etmektedir. Dahası önce gelen her bir bölüm sonrasındaki bölüm için bir basamak görevi görmekte, sonraki bölümler önceki bölümler üzerine bina edilmektedir. Bölümler arasındaki geçişler çok düzenli ve anlaşılırdır. Eserin ana çatısı dahi burhan teorisinin içeriğini bizlere hemen göstermektedir. Bundan dolayı Fârâbî'nin eseri yapı, içdüzen, anlatım sıradüzeni, bölümler arası bütünlük ve bölümler arası geçişler açısından mükemmeldir.

İkincileyin eserleri konuları açısından karşılaştıralım. Öncelikle Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında olup Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ına dahil etmediği konuları görelim. Tekrara düşmemek adına sadece fasıl numaralarını veriyoruz.[28] Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının birinci makalesinin üç, beş, on beş, on altı, on yedi, on dokuz, yirmi, yirmi bir, yirmi üç, yirmi dört, yirmi beş, yirmi altı, yirmi dokuz, otuz üç ve otuz dördüncü fasılları ve ikinci makalesinin bir ve on beşinci fasıllarındaki konular Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ında yer almamaktadır. Görüldüğü üzere, Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının on yedi faslında değindiği konular Fârâbî'nin eserinde bulunmamaktadır. Aristoteles'in eserinin elli üç fasıl olduğu düşünüldüğünde bu oran yaklaşık üçte birlik bir kısma karşılık gelmektedir.

Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında olup Fârâbî'nin kitabında kısmen ve farklı bir bağlamda karşılaştığımız konular da mevcuttur. Yine bunları fasıllar üzerinden ifade edelim. Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının birinci makalesinin bir, iki, altı, sekiz, dokuz, on bir, on iki, on dört, on sekiz, yirmi iki, yirmi yedi, yirmi sekiz, otuz, otuz bir ve otuz ikinci fasılları ve ikinci makalesinin iki, üç, altı, yedi, sekiz, dokuz, on iki, on üç, on altı, on yedi, on sekiz ve on dokuzuncu fasılları Fârâbî'nin eserinde kısmen ve farklı bağlamlarda işlenmiştir. Buradaki fasıl sayısı da yirmi yedidir. Yani Aristoteles'in eserinin yirmi yedi fasıllık bir kısmı Fârâbî'nin eserinde kısmî olarak bulunmaktadır. Fârâbî bu fasıllardaki anlatıları kendi tasarımı içerisinde eritmiş ve yepyeni bir sistematik içerisinde değerlendirmiştir.

Şimdi Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında bu tarzda olmayıp Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ına dahil ettiği konulara geçebiliriz. Bunu belirgince gösterebilmek için Fârâbî'nin eserini bölüm bölüm ele almak uy-

••••••

28 Burada fasıllar üzerinden bir değerlendirme yapıyoruz. Dolayısıyla seçimlerimizi mutlak olarak almıyoruz.

gun olacaktır. Burada bazı ortak konulara da dolaylı olarak değineceğiz, ancak esas gayemiz Fârâbî'nin dahil ettiği konulara odaklanmaktır.

Fârâbî'nin eserindeki tasavvur ve tasdik terimleri üzerinden *Kitabu'l-Burhân*'ın temel konularının belirginleştirildiği ilk bölümün tamamına yakını Fârâbî'ye aittir. Bu bölümde marifet ve marifet sınıfları ele alınmıştır. Marifet tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Hem tasavvur hem de tasdik tam ve eksik diye ikiye ayrılmaktaydı ve *Kitâbu'l-Burhân*'da marifetin tam tasdik ve tam tasavvur denilen kısımları konu edilmekteydi. Fârâbî'nin eserinin ilk bölümündeki bu anlatılara ilişkin bazı değinileri dolaylı olarak Aristoteles'te de bulabiliyoruz ve bu ilk bölümü okuduğumuzda Aristotelesçi bir metin okuduğumuzu hissediyoruz. Ancak bu tasarımla yapılmış böylesi bir anlatı bütünü ile Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında karşılaşmamız söz konusu değildir.

Fârâbî eserinin ikinci bölümünde burhanın öncüllerini, burhan sınıflarını, zatî yüklem ve gerekler, burhanın kurulum tarzları ve önce gelen ile sonra gelen terimlerini incelenmekteydi. Bu konular Aristoteles'in eserinin ilk bölümünde yoğun olarak, fakat farklı bağlamlarda ve dağınık bir şekilde işlenmektedir. Fârâbî bahsettiğimiz konuları Aristoteles'ten de ciddi anlamda yararlanarak ama bazen farklı bir terminoloji ile ayrıntılandırarak ve yeni bir tasarımla anlatmıştır. Yakından bakıldığında burada olup Aristoteles'in eserinde bulunmayan bazı anlatılar da mevcuttur. Zatî yüklemler ve zatî gereklere ilişkin konular Aristoteles'in eserinde mevcut değildir. Nitekim Aristoteles şartlı önermelerden ve şartlı kıyaslardan bahsetmemiştir. Fârâbî bunları özellikle de Stoacı mantıkçıların eserlerinden de yararlanarak sisteme dahil etmiş ve bu konulara *Kitâbu'l-Burhân*'da burhan teorisi bağlamında yer vermiştir. Yine bu bölümde birinci şeklin birinci darbında düzenlenen burhanın parçalarının sekiz sınıf ve otuz dokuz darbla nasıl telif edileceğine ilişkin teori de Aristoteles'in eserinde bulunmamaktadır.

Fârâbî eserinin üçüncü bölümünde tanımın tasavvur içerisindeki yerini, tanımın parçalarını, tanım-burhan ilişkisini ve tanımın elde edilme yöntemlerini incelemekteydi. Tanım konusu Aristoteles'in eserinin ikinci makalesinin ana konusudur. Dolayısıyla üçüncü bölümdeki anlatıların çoğunu daha farklı bir tasarımla Aristoteles'in eserinde bulabilmemiz mümkündür. Burada betimin varlık burhanından ve mutlak burhan formunda orta terimin sûret dışındaki nedenlerden oluşması durumunda elde edilebilmesine ilişkin anlatılar ise Aristoteles'in eserinde yoktur.

Fârâbî eserinin dördüncü bölümünde nazarî bilimler, bilimlerin konu-ilke-meseleleri, genel bilimler-özel bilimler ve bilimler arasındaki müşareket ve muavenet ilişkilerini ortaya koymaktaydı. Burada incelenen bilim teorisi Aristoteles'in eserinin birinci makalesinde dağınık olarak bulunmaktadır. Yani bir bilim teorisi anlatısı Aristoteles'in eserinde de mevcuttur. Ancak ayrıntılı açıklamalar Aristoteles'te mevcut değildir. Tecrübî ve kıyasî sanatlar arasındaki yardımlaşma ilişkileri, bu sanatların zamansal öncelik sonralıkları gibi anlatılar Aristoteles'in eserinde bulunmamaktadır.

Fârâbî eserinin beşinci bölümünde burhanî diyalog tarzlarını incelemiştir. Fârâbî'nin bu bölümde incelediği öğretim-öğrenim konuşması anlatısında karşılaştığımız bazı konulara Aristoteles'te de rastlamaktayız. Ancak bu konuları Aristoteles bir burhanî konuşma teorisi olarak ortaya koymamamış, ilgili konulara farklı bağlamlarda değinmiştir. Fârâbî'nin burada bahsettiği öğretim-öğrenim terimleri, Menon paradoksu, bilgisizlik konusu, bilgilerin önbilgilere dayanması meselesi, ilkeler dediğimiz kesin öncül, tanım, usûl-i mevzûa ve müsâdere konuları Aristoteles'in eserinde de mevcuttur. Ancak bu terminolojinin bütünsel bir burhanî öğretim-öğrenim konuşması teorisi adı altında incelenmesi Fârâbî'ye aittir. Fârâbî'nin bahsettiği burhanî itiraz konuşması teorisi de Aristoteles'te mevcut değildir. Ancak Fârâbî'nin burhanî itiraz konuşmasını anlatırken kullandığı bilgisizlik ve yanılgı konularını Aristoteles'in eserinde bulmamız mümkündür. Dahası Fârâbî burhanî itiraz konuşması anlatısını Aristoteles'in bahsettiği bu konular üzerinden inşa etmiştir. Sonrasında gelen birlikte çıkarım yapanlar arasındaki diyalog tarzı Fârâbî'de olup Aristoteles'te bulunmayan bir anlatıdır. Burhanî imtihan konuşması konusu da Aristoteles'in eserinde bir teori olarak mevcut değildir. Ancak bu konuşma sınıfının anlatıldığı yerlerde de Aristotelesçi terminolojinin kullanıldığı görülmektedir.

Anlaşıldığı üzere, Fârâbî'nin eserini bölümleri çerçevesinde ve genel olarak değerlendirirsek eserin birinci, dördüncü ve beşinci bölümlerinin Aristotelesçi burhan teorisine Fârâbî'nin ilave ettiği konulardan oluştuğunu görürüz. Nitekim İbn Rüşd de Fârâbî'yi bu nedenle eleştiriyor ve Fârâbî'nin burhan teorisine Aristoteles'in kitaplarında bulunmayan bölümler ilave ettiğini, bu ilavelerle teoriyi anlaşılmaz kıldığını söylüyordu. Bölümleme açısından bakıldığında bu tespit doğrudur. Aristoteles'in eserinde müstakil bir tasavvur tasdik, bilim teorisi ve bilimsel konuşma teorisi anlatısı mevcut değildir. Fakat Fârâbî'nin ilave ettiği bu bölümlerdeki

temel terminolojilerin çoğu ve bazı konular Aristoteles'in eserinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu üç bölümdeki anlatıların Fârâbî tarafından teori şeklinde sisteme dahil edildiğini, ancak Fârâbî'nin bu teorileri kaleme alırken yine Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ından beslendiğini söylemek doğru olacaktır. Aristoteles'in eserinden yararlanarak böylesi müstakil teoriler kurmak ise ancak Fârâbî gibi bir deha için söz konusu olabilir.

Şimdi ise her iki filozofun eserinde bulunan konuları ifade edebiliriz. Bunu kısaca anlatmak için Aristoteles'in eserindeki fasılları kullanabiliriz. Aristoteles'in eserinin birinci makalesinin dört, yedi, on ve on üçüncü fasılları ve ikinci makalesinin dört, beş, on, on bir ve on dördüncü fasıllarını Fârâbî'nin eserinde neredeyse aynı şekilde bulabilmemiz mümkündür. Ancak şunu da ilave edelim ki, bu dokuz fasıldaki anlatıları da Fârâbî kendi tasarımında uygun bulduğu yerlerde konumlandırmıştır. Dolayısıyla aynı konular dahi Fârâbî'de yeni bir tasarımın parçaları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ında ortaya koyduğu teoriyle özde örtüşmekle birlikte teorinin anlaşılır kılınmış, geliştirilmiş ve yenilenmiş bir halini temsil etmektedir. Fârâbî Aristoteles'in uzun uzadıya anlattığı bazı konuları dışarıda bırakmış, Aristoteles'in belirgin bir şekilde ya da hiç değinmediği bazı konuları teoriye dahil etmiş ve Aristoteles'ten doğrudan aldığı bazı konuları ise farklı bir tasarımın bir parçası kılmıştır. Fârâbî üstad olarak gördüğü Aristoteles'in teorisini dönemin bilimsel şartları bağlamında yeniden inşa etmiştir.

Üçüncüleyin Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'da Aristoteles'ten farklı düşündüğü şekilde yorumlanabilecek bir meseleye değineceğiz. Tespit edebildiğimiz ve muhalefet olarak değerlendirilebileceğini düşündüğümüz husus Fârâbî'nin tümevarım ve tecrübe hakkındaki görüşleridir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles *Kitâbu'l-Burhân*'ın ikinci makale on dokuzuncu faslında tümevarımı burhanın kendisinden hareket edeceği ilkelerin elde edilmesi sürecindeki zorunlu bir aşama olarak görmekteydi. Duyumla başlayan süreç, hafıza, hatıra, tecrübe ile devam ediyor, ardından tümevarım aşamasına geliniyor ve tümevarım sayesinde ilkeler elde ediliyordu. Fârâbî ise kendi *Kitâbu'l-Burhân*'ında burhanın öncül sınıflarından ikincisi olan tecrübeyle elde edilen öncülleri anlatırken tecrübeyi tümevarımdan ayırmakta ve çoğu insanın tecrübe ile tümevarımı birbiri yerine kullanarak hataya düştüklerini söylemektedir. Fârâbî'ye göre tümevarımda tümel bir hükme dair zorunlu kesinlik oluşmazken tecrübede bu kesinlik oluşmaktadır. Dolayısıyla tümevarım tecrübe yerine konulamaz.

Aristoteles tümevarım ve tecrübeyi bir sürecin ard arda gelen aşamaları olarak görürken Fârâbî bu anlamda tümevarıma yer vermemekte, sadece tecrübeyi kabul etmektedir.[29] Fârâbî tecrübe ile tümevarım arasındaki farka *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*'de de değinmiştir. Buna göre tecrübe tümevarıma benzer, ancak tecrübe tümevarım değildir. Çünkü tümevarımda duyudan alınıp zihne taşınan şeylerle ilgili aklın özel bir fiili söz konusu olmazken tecrübede duyudan alınıp zihne taşınan şey hakkında kesinlik oluşana dek aklın özel fiili söz konusudur. Bundan dolayı tecrübeden elde edilen şeyler burhanlardaki ilk ilkeler olurken tümevarımdan elde edilenler burhanların ilk ilkeleri olamaz. Bundan dolayıdır ki, Aristoteles burhanların ilkelerinin elde edilmesinde duyunun faydalı olduğunu söylemiştir.[30] Fârâbî *Kitâbu'l-Cedel*'de tümevarımı bilimsel tümevarım ve cedelî tümevarım diye ikiye ayırmakta ve bilimsel tümevarımın kesin tasdik oluşturmak için değil de dinleyenin bir lafzın manasını ve bir önermenin tümelliğini anlamasına yardımcı olması için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Nitekim Aristoteles de *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk cümlesinde "Her fikrî öğrenim ve öğretim ancak önceki bir bilgiden olur" dedikten sonra bu ifadesini açıklamak için bilimlerden örnekler vermiştir.[31] İbn Rüşd *Cevâmi'u Kitâbi'l-Cedel*'de tümevarımın farklı kullanımlarından bahsetmiş ve bunları birbirinden ayırmıştır. Buna göre tümevarımı, tümevarım olması bakımından tümevarım, cedelde kullanılan tümevarım ve burhanda kullanılan tümevarım diye ayırabiliriz. Burhanda kullanılan tümevarım bunlardan farklıdır ve burhanda sadece kesin tasdiğe yönlendirme amaçlı olarak kullanılır, yoksa kendi başına kesinliği sağlayıcı olarak değil. Bundan dolayı İbn Rüşd, kendileriyle kesin tasdiği elde ettiğimiz öncüllerde tümevarımla bütün tekilleri tek tek araştırmak zorunda olmadığımızı, bazısıyla yetinebileceğimizi belirtmektedir. Burhanda tümevarımın iki tarz kullanımı söz konusudur.[32] Özetle tecrübe ile tümevarım arasındaki benzerlik ve farklılık ayrıca araştırılması gerekli bir meseledir. Ancak *Kitâbu'l-Burhân*'lar özelinde bakıldığında Fârâbî'nin bu konuda Aristoteles'ten farklı düşündüğü söylenebilir.

Dördüncüleyin ise Fârâbî'nin burhan teorisi inşasının özgünlük ve gücünü görmek açısından Yunanca, Latince ve Arapçada kaleme alınan

••••••

29 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 6, 47.

30 Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, 96.

31 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 102.

32 İbn Rüşd, *Cevâmi*, 153-8; *Topika Üzerine Küçük Şerh*, 191-3.

diğer bazı *İkinci Analitikler* çalışmaları hakkında kısa değerlendirmelerde bulunalım. *Kitâbu'l-Burhân*'ın Aristoteles tarafından kaleme alınmış olan bu ilk tasarımı Yunan, Latin ve İslâm kültür havzalarında yetişmiş filozoflarca kaleme alınan çalışmalarda aşağı yukarı tamamen korunmuş gözükmektedir. Themistius'un şerhi Aristoteles'in eserini neredeyse cümle cümle takip etmektedir. Themistius Aristoteles'in kullandığı kelimeleri değiştirmekte, bazen cümleleri kendi anladığı şekilde yazmaktadır. Themistius'un eseri aynen asıl metinde olduğu gibi iki makale ve elli üç fasıldan oluşmakta, her bir fasıl aynı konuyu aynı şekilde işlemektedir. Philoponus'un çalışması metnin cümle cümle şerhi olduğundan tasarım olarak tamamen Aristoteles'i takip etmektedir. Themistius'un eseri İbn Rüşd'ün *telhîs*i gibi bir *telhîs* çalışması iken Philoponus'un çalışması İbn Rüşd'ün *tefsîr*i gibi her bir cümle ve pasajın ayrıntılı bir yorumundan oluşmaktadır. Eustratius'un şerhi de tarz olarak Themistius'unkine benzemektedir. Thomas Aquinas'ın Latince şerhi ise tasarım açısından biraz daha farklı olmakla birlikte temelde Aristoteles'in metniyle paralellik arz etmektedir.

Arapça yazılan şerhlere baktığımızda İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân* çalışması hacim olarak çok daha geniş bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın eseri dört makale ve kırk bir fasıldan oluşmaktadır. İbn Sînâ ilk üç makalede Aristoteles'in birinci makalede ele aldığı konulara paralel konuları incelemiştir. Dördüncü makalede ise Aristototeles'in ikinci makalesine anlatım sıradüzeni açısından daha yakın bir tasarım takip etmiştir. İbn Sînâ, Aristoteles'in ayrıntılandırdığı birçok örneği dışarıda tutarken Aristoteles'in mücmel olarak ele aldığı birçok konuyu ayrıntılandırmıştır. İbn Rüşd'ün *Telhîşu Kitâbi'l-Burhân*'ı, az önce de dediğimiz gibi, Themistius'un eseriyle benzeşmektedir. *Telhîs* Aristoteles'in eseri gibi iki makale ve elli üç fasıldan oluşmakta, bütün fasıllar aynı konuyu izlemektedir. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i ana metnin manen yeniden kaleme alınmış bir halidir. İbn Rüşd'ün *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs* adlı *tefsîr*i Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ının lafzî *tefsîr*idir. İbn Zür'a'nın çalışması Aristoteles'i temel alan *telhîs* tarzı bir eserdir. İhvân-ı Safâ ve Tabatabâî'de olduğu gibi, bazı eserler ise ana metinden uzaklaşmıştır. *Analütika Hüstera* üzerine yapılan Arapça çalışmaların en kıymetlileri hiç şüphe yok ki Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından kaleme alınanlardır.

Bahsettiğimiz filozofların günümüze ulaşan bu *Kitâbu'l-Burhân* çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ının

eşsiz bir eser olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı hem tasarım hem bölümleme hem içerik hem de konuların ele alınış sıradüzeni açısından diğer bütün çalışmalardan farklıdır. Fârâbî'nin eseri okunduğunda ilk bakışta bu eserin bir *Analütika Hüstera* çalışması olduğunu fark etmek dahi kolay değildir. Diğer filozofların kaleme aldığı ve bizim de hakkında değerlendirmelerde bulunduğumuz çalışmaların neredeyse tamamının başlığı *parafrasis, telhîs, tefsîr* gibi terimlerle ifade edilmiştir. Fârâbî'nin eserinin ismi ise Aristoteles'in eserinin ismiyle bire bir aynıdır. Ancak içerik ve tasarım çok farklı ve özgündür. Denilebilir ki Meşşâî felsefe geleğindeki en özgün burhan teorisi Fârâbî'ye aittir. Fârâbî'nin bu özgün ve kurucu tavrı onun bütün felsefesinde görülmektedir. Şimdi Fârâbî'nin teoriyi sisteme tatbikini görebiliriz.

III. Fârâbî'nin Burhan Teorisini Mantık ve Felsefeye Tatbiki

Fârâbî sadece özgün bir burhan teorisi inşa etmekle kalmamış, burhan teorisini mantık biliminde daha belirgin bir konuma getirmiş ve teoriyi felsefede çok farklı cihetlerden tatbik etmiştir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın mantık bilimindeki konumunu belirginleştirmiş, burhan teorisinin beş tümel, kategoriler, önermeler ve kıyas konuları ile bağlantılarını belirgin bir şekilde kurmuştur. Muallim-i Sânî, burhan teorisini felsefesinin merkezine yerleştirmiş ve hakikî felsefeyi "burhanî felsefe" diye isimlendirmiştir. Burhan teorisi Fârâbî'ye göre insanlığın düşünce tarihinin zirve aşamasını temsil etmektedir. Düşünce tarihi birçok evreden geçerek ulaşmıştır burhan teorisine ve burhanî felsefeye. Filozof, burhan teorisini siyaset felsefesinin de temeline yerleştirmiştir. Burhan teorisi olmadan hakikî, burhanî felsefe var olamaz, burhanî felsefe olmadan da faziletli toplum kurulamaz. Fârâbî'nin din teorisi ve din felsefesi de burhan teorisine dayanmaktadır. Nitekim faziletli din hakikî felsefeye dayanır, hakikî felsefe de burhan yöntemi ile var olabilir.

A. Burhan Teorisinin Mantık Bilimindeki Yerinin Belirlenmesi

Çalışmanın ilk bölümünde değindiğimiz üzere, Muallim-i Sânî burhan sanatının önceki kitaplarla bağlantılarını en açık bir şekilde ortaya koymuş ve burhanı mantık biliminin merkezine yerleştirmiştir. *et-Tavtie*,[33]

33 Fârâbî, *et-Tavtie*, 58-9.

el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık[34] ve *İhsâu'l-ulûm*[35] gibi eserlerde bu anlamda önemli açıklamalarla karşılaşmaktayız. Fârâbî burhan teorisini ele alan kitabı mantık biliminde esas kitap olarak görmüş, diğer kitapları da bu kitaba yardımcı kitaplar konumunda değerlendirmiştir. Mantık biliminin geri kalan kısımlarının tamamı burhan teorisine hizmet eder. İlk üç kitap burhanı yapısını oluşturan parçaları ve formunu ele alır. Bu kitaplar bilinmeden burhan teorisi öğrenilemez. Bu kitapların öğrenilme nedeni ise burhan teorisinin öğrenilmesidir. Ardından gelen dört kitabın burhana hizmeti ise iki yöndendir. Bu iki yön bunları tahsil edecek kişiye göre oluşur. Bu kişiler ya filozof olanlardır ya da diğerleridir. Filozof, bu dört kitaptan burhanın dışındaki yöntemleri de öğrenerek felsefede neyin yapılmayacağını bilmiş olur. Bilim adamı dışındakiler ise bu kitapları okuyarak ilgili sanatın erbabı olmaya çalışırlar.[36] Fârâbî *et-Tavtie*'de şöyle diyor:

> Mantık sanatı felsefenin bölümlerinde kullanıldığında nazarî ve amelî sanatların kapsadığı her şeyde kendisiyle kesin bilginin elde edildiği bir alettir (*sınâ'atü'l-mantık âletün izâ üstü'milet fî eczâi'l-felsefe hasale bihâ el-ilmü'l-yakîn li-cemî'i mâ teştemilü 'aleyhi's-sanâi'ü'l-'ameliyye ve'n-nazariyye*).[37]

Fârâbî mantık bilimi yani burhan teorisi olmaksızın bilgisini ve bilimini elde etmek istediğimiz hiçbir şey hakkında hakikate, kesin bilgiye ulaşmamızın yolu olmadığını belirtmektedir.[38] Özetle Muallim-i Sânî'ye göre mantık biliminin gayesi öncelikle kesin bilgiye ulaşmak, ikincil anlamda da kesin olmayanların nasıl elde edildiklerini göstermektir.[39] Kesin bilgi ve bilimlerin elde edilmesi ise mantık bilimini teşkil eden kitaplar içerisinde sadece burhan sanatını ele alan kitabın gayesidir.

B. Burhan Teorisinin Felsefenin Merkezine Yerleştirilmesi ve "Burhanî Felsefe" Terimi

Son birkaç yüzyıldır ve özellikle de günümüzde bilimlerin özel konu ve meselelerinde uzmanlaşma esas alındığından, bırakalım bir bilimin

34 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 96-100, 103, özellikle 104-5.
35 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 70-4; *İlimlerin Sayımı*, 66-9.
36 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 21-33.
37 Fârâbî, *et-Tavtie*, 59.
38 Fârâbî, *et-Tavtie*, 59.
39 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 104; *İhsâu'l-ulûm*, 13-6.

hem yöntemini hem de kendisini ele almayı, tek bir bilimi bile tümüyle kuşatmak bilim çevrelerinde küçümsenir olmuştur. Akademik çevrenin tarihî ve sosyolojik açıdan bulunduğu bu durumdan mantık bilimi de nasibini almıştır. Kasik dünyada dilbilimden sonra ve kâmil bir şekilde öğrenilen mantık bilimi belirli varlık alanlarını konu edinen bilimleri tahsil için okunmaktaydı. Dolayısıyla bir mantıkçının sonraki gayesi bir bilim adamı, bir filozof olmaktı. Yine klasik dünyada bir bilim adamı ya da bir filozof olup da mantık bilmeyen birinden bahsetmek pek mümkün değildi. Mantık bilimi felsefe-bilim yapmak için öğreniliyordu, felsefe-bilim de mantık öğrendikten sonra yapılabiliyordu. Aynı tarihî ve sosyolojik durumu yaşayan ve içinde bulunduğu bu durumu açıkça ifade edenlerden birisi Hegel'dir. Modern dünyayı tecrübe etmiş olması, zamansal olarak bize yakın olması ve ilgili problemi açıkça ifade etmesi bakımından Hegel'in tespitleri önemlidir. Buna göre mantık bilimi her ne kadar metafizik kadar küçük görülmüyorsa da artık gerektiği gibi de tahsil edilmemektedir. Günümüz dünyasında mantık, tamamen bir mantıktan da yoksun kalmayalım şeklindeki bir duygunun tezahürü olarak ve hep giriş derecesinde öğrenilmektedir. Mantık biliminin gerçek anlamda öğrenilebilmesi ve içselleştirilebilmesi ancak ve ancak belli bir bilim dalında uzmanlaşmakla mümkündür. Mantık bilimi ilk öğrenildiğinde hep eksik kalır. Bundan dolayı kişi mantık bilimini okuduktan sonra bir bilimde uzmanlaşmalı ve ardından mantık bilimini yeniden çalışmalıdır. İşte gerçek anlamda mantık çalışması bu ikinci çalışmadır.[40]

Klasik bir filozof olarak Fârâbî mantık bilimini felsefenin yöntemi olarak görmüş ve bu yöntemler için *tarik, turuk* kelimelerini kullanmıştır.[41] Fârâbî mantık bilimini diğer bilimler gibi varlık alanlarını konu edinmediğinden felsefenin bir bölümü olarak görmez, onu bir yöntembilim olarak görür. Nasıl ki nahiv ilmi kelimeleri onların delalet ettikleri anlamların varlıklar olmaları bakımından değil de bu anlamlara delalet etmeleri bakımından incelerse, bunun gibi mantık bilimi de varlıkları varlıklar olmaları bakımından değil, onların bilgisine ulaşmada yöntem olması bakımından inceler. Burhan yöntemi varlık alanlarının bilimini elde edip filozof olacak kişinin yöntemidir. Bundan dolayı burhan yöntemi varlıkların bilgi ve bilimlerinin elde edilmesinden önce tahsil edilmelidir. Mantık, bilim cihetinden bakıldığında en başta öğrenilmesi gereken bilimdir.

••••••

40 Hegel, *Mantık Bilimi*, 35-42.

41 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 22-3.

Öğrenci bakımından değerlendirildiğinde diğer bilimler öğrenciye daha kolay gelirken mantık zor gelmektedir. Ancak bilimlerin öncelik sırasını talebenin durumuna göre değil, bilime göre yapmak uygundur.[42] Bundan dolayı önce burhan teorisi öğrenilmeli, sonra da bu bilgi ve bilim kuramı üzerinden belirli bir varlık alanını konu alan bir bilim ya da bilimler üzerinde çalışılmalıdır.

Muallim-i Sânî burhan yerine felsefe kelimesini kullanmış[43] ve dahası burhanı felsefenin sıfatı yapmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla "burhanî felsefe (*el-felsefetü'l-burhâniyye*)" terimini kullanan tek filozof Fârâbî'dir. Muallim-i Sânî burhanî felsefe terimini *Kitâbu'l-Hurûf*'ta üç defa doğrudan kullanmıştır.[44] Burhanî felsefe yakînî, kesin felsefedir (*el-felsefetü'l-yakîniyye*), gerçek felsefedir (*el-felsefe fi'l-hakîka*), kâmil felsefedir (*el-felsefetü'l-kâmile*),[45] sahih felsefedir (*el-felsefetü's-sahîhatü'l-burhâniyye*).[46] Filozofumuz mantık bilimi ve burhan teorisinin ne kadar iç içe olduğunu göstermiştir. Onun nazarında burhan teorisi felsefenin usûlü, felsefe ise burhanın furû'udur.

C. Burhan Teorisinin Düşünce Tarihinin Merkezine Yerleştirilmesi

Aristoteles kıyasî sanatların tarih içerisindeki oluşum ve gelişimlerine ilişkin bir teori ortaya koymamıştır. Fârâbî bütün bir insanlık tarihini düşünsel yöntem açısından değerlendirmiştir. Fârâbî dünya tarihini mantık bilimi üzerinden ve kıyasî sanatlar bağlamında okumuş ve dönemlere ayırmıştır. Daha önce de değinildiği gibi, bu bilimi bizzat ortaya koyan kişi Aristoteles'in kendisidir. Ancak insanlık tarihi düşünsel yöntem açısından hangi aşamalardan geçmiştir, Aristoteles'in bu bilimi vaz etmesinde etkili olan tarihsel ve toplumsal şartlar nedir, bu bilimin gelecek zamanların dünyasındaki yeri ne olacaktır şeklinde sorular soran ve bu sorulara cevap vererek bir tarih felsefesi yapan kişi Fârâbî'dir. Fârâbî burhan sanatının tarihsel süreç içerisindeki yerini belirleyen belki de tek isimdir. Fârâbî geniş bir şekilde *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ve özet bir şekilde *el-Hatâbe*, *el-Elfâzü'l-musta'mele fi'l-mantık* ve *Kitâbu'l-Cedel*'de tarih içerisinde felsefenin ve onun yöntemi olan mantık biliminin birbirleriyle, birbirlerini besler tarz-

•••••

42 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 107-8.

43 Fârâbî, *et-Tavtie*, 56.

44 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 70, 88, 89.

45 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 89.

46 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 90.

da nasıl ilişki içerisinde olduklarını ve kendilerini kurabilmek için mantığın felsefî araştırmadan, felsefî araştırmanın ise mantıktan nasıl doğduğunu anlatmıştır.[47]

Muallim-i Sânî, insanlar belli coğrafyalarda toplumsal birlikler oluşturduktan, birbirleriyle anlaşacakları dilleri tecrübeyle elde ettikten ve zorunlu insanî ihtiyaçlarını giderecek düzeyde amelî sanatlara belli düzeyde sahip olduktan sonra Dünya'daki, Dünya'nın üzerindeki ve etrafındaki duyulur şeylerin sebeplerini bilmeyi, gökteki duyulur şeyleri ve amelî sanatlarla belirginleşen aynalar, renkler, şekiller, sayılar ve görüngüleri bilmeyi arzu etmişlerdir. Bu ilk insanlar önce nazarî ve sınâ'î, sonra da amelî varlık alanları hakkında, kıyasî sanatlardan ilk olarak hitabet sanatı, sonrasında da şiir sanatı aracılığıyla bilgi edinmeye çalışmışlardır. Hitabet ve şiir sanatının ardından sofistik sanat, cedel sanatı, sonra da kısmen burhan sanatı ortaya çıkmıştır. Bu sanatlar dönem dönem iç içe geçmişler, karışık olarak kullanılmışlar ve de karışık yöntem (*et-turuku'l-muhtalata*)[48] ve birleşik kıyasî sanatlar (*sanâi' kıyâsiyye mürekkebe*)[49] diyebileceğimiz tarz kullanımlar ortaya çıkmıştır. Felsefede durum Platon zamanındaki seviyesine varıncaya dek böyle devam etmiştir.[50] Filozof *el-Hatâbe*'de şöyle diyor:

> Eski zamanlarda felsefeciler (*mütefelsifûn*) teorik şeyler hakkındaki araştırmalarında uzunca bir süre hatabî yolları kullandılar. Çünkü onlar sonrasında cedelî yolların farkına varıncaya kadar hatabî yollardan başka bir şeyi bilmiyorlardı. [Cedelî yolları fark ettiklerinde] felsefede hatabî yolları terk edip cedelî yolları kullanmaya başladılar. Onların çoğu ise sofistik yolları kullandılar. Bu durum Platon'un zamanına kadar böyle devam etti. Platon burhanî yolları (*et-turuku'l-burhâniyye*) ilk olarak fark eden ve onları cedelî, sofistik, hatabî ve şiirsel yollardan ayıran ilk kişi oldu. Ancak Platon'da bu yöntemler birbirlerinden onlar için tümel kanunlar konmaksızın [sadece] kullanım esnasında, bazı maddelerde ve boş vaktin ve üstün doğanın kendisini bu yollara yöneltmesi oranında ayrışmıştı. Bu yöntemin kanunları-

••••••

47 Fârâbî, *el-Elfâzü'l-müsta'mele*, 108-11; *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 170-1; *Kitâbu'l-Cedel*, 27, 58-62. *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci bölümü bu konuya ayrılmıştır. Fârâbî'nin konu hakkındaki metinleri için bkz. Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, 84-98. Konu hakkında müstakil bir çalışma yapmıştık. Burada kısa bir değerlendirmede bulunuyoruz. Ayrıntı için bkz. Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*.

48 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 27.

49 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 60.

50 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 69-87.

nı Aristoteles *Kitâbu'l-Burhân*'da ortaya koydu. Burhanî yolların ilk olarak kendisi için açığa çıktığı, bunlar için bilimsel bir sıra düzeni içerisinde tümel kanunlar koyan ve onları mantıkta sabitleştiren kişi Aristoteles'tir. Ondan bu yana felsefeciler, eskilerin, kesin bilgi elde edilmek istenen nazarî şeylerde kullanageldikleri eski yolları terk ettiler. Cedelî yolları alıştırmalarda ve nazarî şeylerin çoğu hakkında halkın eğitiminde, sofistik yolları da sadece uyarı ve sınama amaçlı olarak kullanılır kıldılar. Hatabî yolları ise bütün sanatlar için ortak olan şeylerde –ki bunlar kendilerinde başka bir sanata değil de belirli bir sanata özel olan bir yolun kullanılması mümkün olmayan, aksine sanatların hepsinde kullanılan şeylerdir-, teorik şeylerin çoğunun halka öğretilmesinde, bir vakit ihtiyaç duyulduğunda belirli bir sanata özel olan şeylerin o sanatın erbabı olmayan kişiye öğretilmesinde ve toplumsal işlere ilişkin konuşmalarda kullanılır kıldılar.[51]

Kitâbu'l-Hurûf'taki ifadeler şöyleydi:

Sonra durum Aristoteles'in zamanında karar kıldığı gibi karar kılıncaya dek bu süreç devam eder. Nihayet bilimsel araştırma sona erer, bütün yollar [yani beş kıyasî sanat] ayrışır, tümel nazarî ve amelî felsefe kemale erer, onda araştırılacak hiçbir şey kalmaz ve yalnızca öğrenilip öğretilir bir sanat haline gelir. Onun öğretimi ise özel öğretim ve herkes için ortak olan öğretimdir. Özel öğretim, yalnızca burhanî yollarla yapılır (*et-ta'lîmü'l-hâss hüve bi't-turuki'l-burhâniyye fakat*). Genel olan ortak öğretim ise cedelî, hatabî ve şiirsel yollarla yapılır. Fakat hatabî ve şiirsel öğretimin, hakkındaki görüşün karar kıldığı ve burhan açısından da doğru olan nazarî ve amelî şeylerin halka öğretilmesinde kullanılması daha uygundur.[52]

Görüldüğü üzere, Fârâbî burhan teorisini felsefe tarihinin merkezine koymaktadır. Mantık felsefe yapma çabasının içerisinde ve felsefe yapma çabası neticesinde ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak önce gelen çabalar sonra gelenlere varlık vermiş, sonra gelenler ise önce gelenlerden beslenmiştir. Fârâbî'ye göre insanlık tarihindeki bu aşamalar Aristoteles'in mantık bilimini ve burhan teorisini keşfi ile nihayete ermiştir. Artık felsefî yöntem Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'da vaz ettiği yöntemdir. Bundan sonraki süreçte yapılması gereken Aristoteles ile kâmil hale gelmiş olan mantık bilimini öğrenmek ve öğretmektir. Burhan teorisi sadece tarihte kalmış bir yöntem olmayıp insan zihninin yapısı değişmediği müddetçe her zaman bilgi ve bilimin yöntemi olmaya devam edecektir. Zira

••••••

51 Fârâbî, *el-Hatâbe*, 22-3.

52 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 87.

Tahsîlü's-sa'ade'nin sonunda da denildiği gibi Aristoteles bize sadece felsefeyi değil, aynı zamanda felsefe çöktüğünde onu kendisiyle yeniden yeniden inşa edeceğimiz burhan yöntemini de miras bırakmıştır:

> Bu özelliğe cevap veren felsefe bize ancak Yunanlılardan Platon ve Aristoteles'ten kalmıştır. Onların her ikisi de yalnız felsefeyi vermekle kalmamışlardır; aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yollarıyla, bozulduğu veya söndüğünde onu tekrar yaratmanın yollarını da vermişlerdir.[53]

D. Burhan Teorisinin Faziletli Toplumun Temeline Yerleştirilmesi

Fârâbî, yukarıda da farklı vesilelerle değindiğimiz üzere, kıyasî sanatlardan sadece burhan sanatına felsefe diyordu ve zaman zaman felsefe ve burhanı birbiri yerine kullanıyordu. Filozof, cedelî felsefe ve sofistik felsefe gibi terimler de kullanmış, ancak bunlara felsefe ismini asıl anlamıyla söylememiştir.[54] Yine Fârâbî filozof ismini esas anlamda sadece hakikî filozofa (*el-feylesûf bi'l-hakîka*) söylemektedir. Ancak bu isimle dolaylı olarak hakikî olmayanlara delalet ettiği de olmuştur. Hakikî filozof olmayanlara eksik filozof (*el-feylesûfü'l-betrâ*), yalancı filozof (*el-feylesûfü'z-zûr*), bâtıl filozof (*el-feylesûfü'l-bâtıl*) ve sahte filozof (*el-feylesûfü'l-behrec*) demiştir.[55] En nihayetinde filozof ismi esas anlamda sadece gerçek filozofa söylenir. Gerçek filozof ise burhanî felsefenin filozofudur. *İhsâu'l-ulûm*'da da açıkça söylendiği üzere gerçek felsefe ancak burhanla kurulur, burhan teorisi de *Kitâbu'l-Burhân*'da anlatılır.[56]

Faziletli toplum ancak gerçek felsefe olan burhanî felsefe ile kurulabilir. Faziletli toplumun yöneticisi ilk başkansa ve ilk başkanın bir filozof olması gerekiyorsa, ilk başkanın felsefesi cedelî ya da sofistik bir felsefe değilse, ilk başkan eksik, yalancı, batıl ya da sahte bir filozof değil de hakikî filozof ise, felsefe sadece burhan yöntemiyle kurulabiliyorsa, filozof da yöntemi burhan yöntemi olan kişiyse, o halde faziletli toplumun var olabilmesi mantık bilimine ve burhan sanatına bağlıdır ve faziletli toplum burhan sanatı üzerine inşa edilir. Faziletli toplumun görüşleri bu toplumun yöneticisi olan filozofun burhanî *ârâ*sı etrafında düzenlenmiştir. Faziletli devletin ve faziletli toplumun başkanı ilk başkandır. İlk

•••••

53 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 96.

54 Terimlerin kullanımına örnek olarak bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 69.

55 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, s. 94; *Mutluluğun Kazanılması*, 94-5.

56 Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 30.

başkan Allah'tan vahiy alır.[57] İlk başkanın ilk özelliği onun bir filozof olmasıdır (*en yekûne hakîmen*).[58] İlk başkan, kral, kanun koyucu, imam ve filozof aynı kişiye farklı rolleri dolayısıyla delalet eden kelimelerdir.[59] Bu kişiye filozof denmesinin nedeni onun nazarî faziletlere sahip olmasıdır.[60] Öyleyse medîne-i fâzılanın reîs-i evveli en başta burhan hocası ve bir filozoftur. *Kitâbu'l-Burhân, el-Medînetü'l-fâzıla*'nın hem yazılma hem de kurulma yöntemidir. Bu anlamda medîne-i fâzılanın karşıtları olan diğer medîneler de mantık bilimindeki diğer dört sanat ile kurulabilir.

Anlaşılacağı üzere, Fârâbî mantık bilimine ilişkin eserlerini sadece teorik olarak tasarlamamış, elde ettiği bilimleri mantık bilimi ile inşa etmeye çalışmış, dahası vaz ettiği siyaset felsefesi ve faziletli toplum öğretisini burhan teorisi temelinde kurmuştur.

E. Burhan Teorisinin Faziletli Dinin Temeline Yerleştirilmesi

Varlık alanlarının felsefî incelemesi burhan yöntemi ile yapılabiliyorsa, dinî varlık alanının felsefî incelemesi de burhan yöntemi ile yapılabilir. Fârâbî açısından din felsefesi yapmak dini burhan teorisine göre analiz etmek demektir. Ayrıca ele alınması gerekli olan bu konuya biz sadece Fârâbî'nin, dinleri de mantık bilimi temelinden incelediğini, faziletli dini burhanî felsefeye tâbi olan din, batıl dinleri de cedelî ve sofistik felsefelere tâbi olan dinler olarak gördüğünü belirtmek, kısacası dini de burhan teorisi üzerinden incelediğini göstermek amacıyla değiniyoruz.[61]

Burhan teorisine göre belirli bir varlık alanı bilimin konusu, bu varlık alanında kanıtlamalarımızı dayandıracağımız orta terimsiz öncüller bilimin ilkeleri ve bu varlık alanında kendilerine burhan getireceğimiz zatî arazlar bilimin meseleleriydi. Fârâbî dini de bir varlık alanı olarak görmüş, bu alana ilişkin mesaile belli ilkelerden hareketle kanıtlar getirmiştir. Buradan hareketle sorarsak din nasıl bir varlıktır? Din on kategoriden hangisine girer? Fârâbî'ye göre felsefe gerçek filozofun zihnindeki burhanî inkiyadlar, burhanî melekeler idi. Din ise halkın, çoğunluğun, kısacası toplumun zihnindeki hatabî ve de şiirî melekedir. Nitekim *Tahsîlü's-sa'âde*'de

••••••

57 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 116-22; *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, 88-9; *Fusûl münteza'a*, 66.

58 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 125; *Fusûl münteza'a*, 66.

59 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 93.

60 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 92.

61 *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci bölümünde filozof bu konuyu farklı bağlamlarda incelemiştir.

nazarî ve amelî şeylerin filozofun ve halkın nefsinde birbirine mutabık bir şekilde ortaya çıktığı söylenmekte ve ardından şöyle denmektedir:

> İşte bunlar kanun koyucuların nefslerinde olduğunda felsefe, halkın nefslerinde olduğunda ise dindirler (*hâzihî bi-a'yânihâ izâ kânet fî nefsi vâzi'i'n-nevâmîs fe-hiye'l-felsefe, ve izâ kânet fî nüfûsi'l-cumhûr fe-hiye mille*).[62]

Fârâbî felsefede burhanlarla elde edilenlerin dinde tahayyül ve ikna ile verildiğini ifade etmektedir:

> Tasdiğin îkâsı iki yoldan biri ile olur, ya yakînî burhan yoluyla ya da ikna yoluyla. Varlıkların bilgisi elde edilip öğrenildiğinde şayet manalarının kendileri akledilmiş ve onların tasdiği yakînî burhanlarla îkâ edilmişse bu bilgileri kapsayan ilme felsefe denir. Bunlar onları hikaye eden misallerle hayal ettirilerek bilindiklerinde ve onların tasdiği ikna yollarıyla hayal ettirilenlerle hâsıl olduğunda ise bu bilgileri kapsayan şeyi eskiler din diye isimlendirmiştir. Bu bilgilerin kendileri alınıp bunlarda iknaî yollar kullanıldığında bunları kapsayan meleke meşhur, yaygın ve dış felsefe diye isimlendirilir. Din onların nezdinde felsefenin taklididir ve bu ikisi aynı konuları kapsar ve her ikisi de varlıkların nihai ilkelerini verir. Her ikisi de İlk İlke'nin ve varlıkların İlk Sebep'inin bilgisini verir. Her ikisi de insanın kendisi için var edildiği nihai gayeyi verir ki, bu gaye mutluluktur. Felsefenin bunlarla ilgili olarak ma'kûl ve mutasavver olarak verdiği her şeyi din mütehayyel olarak verir. Felsefenin bunlarla ilgili olarak burhan getirdiği her şey hakkında din ikna eder.[63]

Fârâbî felsefenin varlıklar hakkında burhanlarla elde ettiği her şey hakkında dinin ikna ettiğini, dinin tasavvur ve tasdiği ikna ve hayallerle oluşturduğunu söylemektedir. İkna ve hayal terimleri beş sanattan hitabet ve şiir sanatlarının yöntemleridir. Ancak Fârâbî din dilinin daha ziyade hatabî olduğunu düşünmektedir. Dinin kullandığı kanıtlama biçiminin hatabî olması dindeki tasdiklerin doğru olmadığı anlamına gelmez. Burhanî felsefe ile faziletli din aynı doğruları söyler. Felsefede burhanî kanıtlamalarla elde edilen tasdikler dinde iknaî kanıtlarla verilmektedir.

Fârâbî hatabî yöntemi kullandığını söylediği dinin bir toplumda insanî bir yaşama formu halini aldığında zamansal olarak felsefeden sonra geldiğini ve dinlerin felsefelere tâbi olduğunu söylemektedir. Şayet bir din burhanî felsefeye dayanıyorsa faziletli bir din iken, cedelî ve sofistik

••••••

62 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 94; *Mutluluğun Kazanılması*, 94.

63 Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, 90; *Mutluluğun Kazanılması*, 90-1.

bir felsefeye dayanıyorsa o zaman batıl bir dindir. Her dinin fıkıh ve kelamı vardır. Fıkıh ve kelam ilimleri ilkelerini dinden alırlar ve dine hizmet ederler. Bundan dolayı fıkıh ve kelam ilimleri din aracılığıyla felsefeye de hizmet ederler. Fıkıh ve kelam ilimleri dinlere, dinler ise felsefelere tâbidirler. Bir toplumun akıl düzeyi ne ise yaşadığı dinin düzeyi de odur. Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'ta şöyle diyor:

> Burhanların yolu, onların farkına bunlardan sonra varılması olduğuna göre cedelî ve sofistik güçler, zannî felsefe veya aldatıcı felsefe zaman bakımından kesin felsefeden –ki o burhanîdir– önce gelir. Din ise insanî kılındığında zamanca felsefeden sonradır. Özetle dinle, felsefede ortaya konulan nazarî ve amelî şeylerin, ikna ve tahyil ile yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanır. Kelam ve fıkıh sanatı, zaman bakımından dinden sonra gelir ve ona tâbidirler. Şayet din, kadim bir zannî veya aldatıcı felsefeye tâbi ise dine tâbi olan fıkıh ve kelam da bunlar gibi, hatta bunlardan daha aşağı olur. Özellikle de din, söz konusu iki felsefeden veya onların birinden aldığı bu şeyleri bırakıp bunların yerine hayallerini ve misallerini koyduğu, kelam sanatı da o misalleri ve hayalleri kesin hakikat olarak alıp bunları kıyaslarla temellendirmek istediğinde böyledir. (...) Açıktır ki, kelam ve fıkıh sanatı dinden sonradır; din, felsefeden sonradır; cedelî ve sofisitik güçler, felsefeden öncedir; cedelî ve sofistik felsefe, burhanî felsefeden öncedir; dolayısıyla felsefe, bütün olarak aletleri kullananın zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi dinden önce gelir. Cedelî ve sofistik, ağacın meyveyi öncelemesi gibi felsefeyi önceler. Din ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelam ve fıkhı önceler.[64]

Fârâbî'nin din felsefesi ilk başta onun dini dışarıdan okuduğu gibi bir algı oluşturabilmektedir. Ancak burhan teorisi üzerinden yapılan bu din felsefesi aslında dinin bozulmadan sahih bir şekilde var olabilmesini temin etmektedir. Akılsız zihinlerde varlık bulacak bir din, kaynağı ne olursa olsun, faziletli bir mille olamayacaktır. Dolayısıyla burhan yöntemi sadece bahsettiğimiz varlık alanlarını incelemekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal zihnin yapısını da incelediği için dini de felsefî düzlem üzerinde ma'kûl bir şekilde varlık alanında kaim kılar. Aksi takdirde akılsızların, sofistlerin, –dinî terminoloji ile de söyleceyek olursak– münafıkların eline düşen bir din tarih içerisinde sahih bir varlık gösteremeyecektir. Bundan dolayı mantık bilimi bırakalım dini dışlamayı, dini düşman edinmeyi, bi-

••••••

64 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 69-70.

lakis dinin toplumsal ve tarihsel varlığının bir garantisi olmaktadır. Öyleyse burhan teorisi aklî dini dışlamayan bilakis varlıkta tutan bir teoridir. Burhan teorisinin olmadığı yerde din cedelcilerin, sofistlerin elinde heba olacaktır. Dini burhan teorisi bağlamında inceleyen ve dinin burhan teorisi sayesinde kaim olabileceği şeklinde özetlenebilecek teoriyi ortaya koyan filozof *Din Kitabı* (*Kitâbu'l-Mille*) yazarı Fârâbî'dir.

Görüldüğü üzere, Fârâbî dinî varlık alanını burhan teorisi üzerinden incelemiş ve dinin ne olduğu, neden var olduğu, varlığını nasıl devam ettirdiği, anlatılarını hangi yöntemle gerçekleştirdiği gibi sorulara cevaplar vermiştir. Burhan teorisini din dediğimiz varlık alanına da tatbik eden Fârâbî dinin de felsefesini yapmıştır. Fârâbî Aristotelesçi burhan teorisini toplumların ve dinlerin temelini anlamanın da bir yöntemi olarak vaz etmiş ve burhan teorisine önemli bir katkıda bulunmuştur.

Sonuç

Bilgi kuramı, bilim kuramı ve bilimsel tartışma kuramı üzerine yapmak istediğimiz araştırmayı kadim felsefe geleneğinin kurucu iki filozofunun metinlerinden öğrenmeye, anlamaya ve gücümüz ölçüsünde anatabilmeye çalıştık. Burhan teorisini tarihte ilk defa Muallim-i Evvel Aristoteles ortaya koymuş, Muallim-i Sânî Fârâbî ise Aristotelesçi burhan teorisine İslâm dünyasında yeniden hayat vermiştir. Filozoflar burhan teorilerini mantık biliminin dördüncü bölümünü ele aldıkları *Kitâbu'l-Burhân*'larında kaleme almışlardır.

Aristoteles her bir kitabını belirgin bir gaye ile yazmıştır. Onun sisteminde her bir kitabın bir mertebesi, bir yeri vardır. O, bilgi ve bilim yöntemi olan burhan teorisi ile varlık cinslerini tek tek ele alarak gerçek felsefeyi de ilk defa ortaya koymuştur. Büyük filozof bilmeyi, burhanî bilmeyi *Analitikler* adını verdiği eserinde, bilimleri ise bu yönteme uygun bir şekilde nazarî ve amelî varlık cinslerini konu edindiği kitaplarda kaleme almıştır. Bir bilim dalına ilişkin olarak kaleme alınan eserler belirli bir varlık cinsini kuşatmaktadır. Mantık bilimine ilişkin eserler ise öncelikle bütün varlığı kuşatacak, felsefe yapacak bir zihnin adım adım hangi merhalelerden geçeceği, ardından da filozofun dışında kalan diğer insanların zihinlerinin çalışma biçimleri düşünülerek kaleme alınmıştır. Öyleyse Aristoteles için bir kitap yazmak bir tür varlığı ele almak ya da varlık türlerine nazar edecek olan zihinlerin bir işleyiş merhalesini dile getirmektir. *Kitâbu'l-Burhân* felsefî zihnin işleme biçimini konu edinir. Bu anlamda eserin Aristotelesçi sistemde belirgin bir yeri ve mertebesi vardır. *Kitâbu'l-Burhân* mantık biliminin temel kitabıdır. Yöntemi açısından bakarsak felsefe ismini burhana söyleyebiliriz. Felsefe, yöntemi itiba-

riyle burhandır. Varlık cinslerinin bilgi ve biliminin elde edilebilmesi, yani felsefe-bilimin yapılabilmesi burhan teorisine bağlıdır.

Aristoteles tarihte eserlerinin her birine iki bin yıla yakın bir süre yüzlerce filozof tarafından şerh yazılan belki de tek filozoftur. Gerek Yunan gerek Süryânî gerek Arap-İslâm ve gerekse Latin dünyasında yetişen yüzlerce filozof kendini Aristoteles'e nispet ederek felsefe yapmıştır. Birinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere, Aristoteles'in bilgi ve bilim teorisini vaz ettiği eseri olan *Analütika Hüstera* Peripatetik, yani Meşşâî felsefe geleneğinin manifestosu olmuş, birçok Meşşâî filozof tarafından şerh edilmiş, dahası felsefe mecrasındaki felsefî ayrışmaların temelini oluşturmuştur. Burhan ve burhan karşıtlığı tartışmaları belki de en fazla İslâm dünyasında yaşanmıştır. Felsefe yapıp yapmama bir yana, felsefede hangi usûlün takip edileceği meselesi de İslâm dünyasında tartışma konusu olmuştur. Bu anlamda Fârâbî'nin burhan teorisi inşası gerek İslâm felsefesinde ve gerekse de İslâm düşüncesinde bu tartışmaların seyrini belirleyici bir rol oynamıştır. Fârâbî'nin burhan teorisi İslâm dünyasında gerçek manada felsefe-bilim faaliyetinin başlamasına önayak olmuş, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi büyük Meşşâî filozofların felsefî inşalarında Aristoteles'ten sonraki temel referans noktasını teşkil etmiş, dahası, İbn Bâcce ve Abdüllatif el-Bağdâdî örneğinde olduğu gibi, burhan çalışmalarının kendisi üzerinden yapıldığı ana kaynak olmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız üzere Aristoteles *Analütika Hüstera*'da burhanî kıyas üzerinden önce bilgiyi sonra bilimleri nasıl elde edeceğimizi ortaya koymuştur. Önceki üç kitaptaki yapı taşları ile kendini kuran burhan sonraki kitaplardaki zihinsel faaliyetleri de incelemenin aracı olmuş, diyalektikçi, sofist, retorikçi ve şairin zihinsel faaliyetlerini de bilimsel incelemenin konusu haline getirmiştir. Aristoteles bilinebilir varlığı seyir esnasında bilebilir aklın nasıl iş göreceğini ve tahsil ettiklerini nasıl aktaracağını bizlere öğretmektedir. Filozof *İkinci Analitikler*'in ilk bölümünü burhanî kıyasın farklı cihetlerden incelenmesine ve burhanî kıyas üzerinden bilimlerin tesisine ayırmıştır. Burhanî kıyas sadece bilgi ve bilimin değil, bilgisizlik, yanılgı ve zannın nasıl anlaşılması gerektiğini de gösteren bir terim olarak alınmıştır. Eserin ikinci bölümünde ise bu defa burhanla iç içe olan, ancak ondan farklı olan diğer bir konu, yani tanım konusu ele alınmıştır. Neliğin bilgisini veren tanım da ancak burhanî kıyas sayesinde elde edilmektedir.

Fârâbî'nin burhan teorisi inşası Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sını temel almakta, bu esere yazılan şerhleri de göz önünde bulundurmakta-

dır. Üçüncü bölümde ortaya koyduğumuz üzere, Fârâbî burhan inşasına öncelikle marifet terimini inceyerek ve burhanda konu edilecek marifet türleri olan tam tasdik ile tam tasavvuru diğerlerinden ayırarak başlamış, sonrasında tam tasdik üzerinden burhanî kıyası, tam tasavvur üzerinden de tanımı incelemiştir. Fârâbî'nin burhan teorisinde de burhan temel terimdir. Tanım bilgisi burhana dayanmaktadır. Fârâbî burhanî bilimleri de burhanî kıyas ve tanım teorisi temeli üzerinde kurmuş ve ayrıntılı bir bilim kuramı tesis etmiştir. Filozofun görevi sadece bilgi ve bilimin nasıl elde edileceğini öğrenmek ve öğretmek değildir. Filozof aynı zamanda sahip olunan bilgi ve bilimlerin, bu bilgi ve bilimleri taşıyabilecek kafalara bilimsel bir şekilde nasıl aktarılabileceğini de öğrenmeli ve öğretmelidir. Felsefe neslinin devamı için bu kaçınılmazdır. Burhancının kendisi bir gelenek içinde var olmuştur ve burhancıların yetişebileceği bir öğretim-öğrenim geleneğini var kılmak da burhancının görevidir. Burhancı, yani filozof, ardında bir gelenek bırakabilmelidir. Öyleyse burhan teorisi ancak öğretim ve öğrenim diyaloğuna ilişkin bir teori ile tamamlanabilir. Gördüğümüz üzere, Fârâbî hem bir geleneğin parçası olmuş hem de gelenek kurmanın yoluna, yordamına dair yaptığı incelemeyle bunun teorisini de bize miras bırakmıştır. Filozof Arapçadaki eşsiz burhan inşası ile Aristotelesçi teoriye âdeta yeniden hayat vermiştir.

Kitabın ilk üç bölümü girişte bahsedilen konunun tasvir edilmesini amaçlamıştı. Kitabın yine giriş bölümünde zikredilen meseleleri ise dördüncü bölümde tahlil edilmeye çalışıldı. Tasvir olmaksızın tahlil yapılamaz. Tasvir tahlilin temelini, tahlil ise tasvirin sonucunu oluşturmaktadır. Bu anlamda tasvir edilen kısım tahlili bilkuvve içinde barındırmaktadır. Ancak bilkuvve olanın bilfiil varlık alanına çıkması önemlidir. Meselelerimizin özünü Fârâbî'nin burhan teorisine katkısı ve koyduğu burhan teorisinin Aristoteles'in teorisi karşısındaki konumu oluşturuyordu. Bundan dolayı eserin son bölümünde öncelikle Fârâbî'nin Aristoteles'e tavrını, sonra *Kitâbu'l-Burhân*'lar üzerinden Fârâbî'nin katkı ve yeniden inşa biçimini ve teoriyi tatbik tarzını ortaya koyduk. Böylelikle Fârâbî'nin özel bir Meşşâî olduğunu, Meşşâîliğin temeli olan burhan teorisini kendince yeniden ele aldığını, teoriye özgün katkılar yaptığını ve teoriyi felsefesine tatbik etmiş olduğunu gördük.

Kitâbu'l-Burhân Aristoteles'in ilgili konuyu zihninde tasarlayıp kağıda döktüğü kitabın adıdır. Bununla birlikte Fârâbî için *Kitâbu'l-Burhân* öncelikle Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ından öğrenilen, ancak öğrenildikten sonra farklı tasarım ve yorumlarla yeniden yazılabilen ve kitapla-

şabilen bir öğretinin adıdır. Yeniden yazma, ana metinde ve şerhlerinde yazılanların ne tamamen aynısını ne de tamamen onlardan başkacasını yazmak demek değildir; aksine aynı öğretiyi kendince yeniden yazmak demektir. Öğreti aynıdır, ancak öğretiye ilişkin olarak yazılan kitap yazarıncadır. Fârâbî'nin zihnindeki asıl amaç Aristoteles'in ilk olarak koyduğu öğretiyi öğrenmek ve öğretmektir, yoksa lafzen kelime kelime Aristoteles'i okuyup ezberlemek ve hiçbir şekilde ekleme-çıkarma ya da takdim-tehir yapmadan Aristoteles'in kağıda döktüğü lafızları yinelemek demek değildir. Aristoteles bilgiyi elde etmenin ve bilimleri kurmanın yöntemini, diğer bir ifadeyle felsefe yapmanın yolunu, yordamını ortaya koymuş ve zihninde var kılmış, ardından zihnindeki bu manaları talebelerin zihinlerinde de var kılmak için dile dökmüş, duyulur bir varlık kılmış, sonrasında da öldükten sonraki talebelerinin de zihinlerinde yeniden varlık bulsun diye kağıda dökmüş, görünür bir varlık kılmıştır. Öyleyse esas olan mana iken lafızlar bu manaların aktarım aracıdır. Dolayısıyla Fârâbî için Aristoteles'in her bir kitabı aynı adla yeniden yazılabilir. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı bunun en güzel örneğidir.

Aynı adla aynı konuyu ele alan paralel kitaplar yazmak bugünün modern zihninin anladığı gibi aynen tekrar etmek, hiçbir şey eklememek, özgün olamamak demek değildir. Varlık cinsleri hep aynı kaldığı müddetçe ve varlık cinslerini ele almanın yöntemini ortaya koyan mantık biliminde anlatılanlar, yani insan zihninin bilme süreçleri ve bilme tarzları hep aynı kaldığı müddetçe bir Meşşâî için ve özellikle de Fârâbî için aynı adla aynı konuyu ele alan bir kitap yazmak gerçek anlamda mantık ve felsefe yapmak demektir. Fârâbî için bilmenin yolu, yani mantık bilimi değişmez iken, bu yol ve yordam uyarınca varlık cinslerinin elde edilmiş bilgileri değişebilmektedir. Mantık yazmak da Aristoteles'in yazdıklarını lafzen aynen tekrar etmek demek değildir, öğretiyi farklı tasarımlarla farklı bağlantılar kurarak, farklı örnekler vererek kendince yeniden ifade etmek mümkündür. Fârâbî mantığı ve felsefesi böyle bir mantık ve böyle bir felsefedir. Dolayısıyla *Kitâbu'l-Burhân* demek önce bilgi ve bilim kuramı demek iken, sonra ise bu kuramın yazıldığı kitap demektir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'ın mantık ve felsefedeki mertebesini açıklarken hem Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ını hem de kendi yazdığı *Kitâbu'l-Burhân*'ı göz önünde bulundurmuştur.

Fârâbî'nin burhan teorisi üzerine yaptığı çalışmalar Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ına dayanmaktadır. Fârâbî kendi kitabına Aristoteles'in kitabının adının aynısını vermekten çekinmemiştir. Çünkü Meşşâî fel-

sefenin zirve isimlerinden biri olan Fârâbî'ye göre de burhan teorisi bir öğretinin adıdır ve öğreti özde aynı olmakla birlikte yeniden kaleme alınabilir, hatta alınmalıdır. Fârâbî lafzî bir Aristotelesçiliğe karşıdır. Ona göre de gerçek anlamda Aristotelesçi olmak Muallim-i Evvel'in kitaplarını cümle cümle takip etmekle değil, onun kitaplarındaki gayelerinin ardına düşmekle mümkündür. Aristoteles'in kitaplarını okuyup aynı isimli kitaplar yazmak Aristoteles taassubu değil, hakikat sevgisidir. Hakikate duyulan muhabbet *Kitâbu'l-Burhân*'ı yeniden yazmayı gerektirmektedir. Burhan teorisinin felsefe-bilimin yöntemi olarak kalabilmesi bu teorinin yinelenerek yenilenmesi ve yenilenerek yinelenmesi ile mümkündür. Fârâbî de bunu yapmıştır. Çalışmamızda ayrıntılı olarak tasvir ve tahlil edildiği üzere, Fârâbî özde Aristoteles'in burhan teorisine mutabık bir burhan teorisi vaz etmiştir. Gerekli gördüğü yerde Aristoteles'ten farklı görüşler ileri sürmüş, Aristoteles'in muğlak bıraktığı konuları açık kılmış, Aristoteles'in noksan bıraktığını düşündüğü konuları da sisteme eklemiştir. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı tasarım, içerik ve konu bütünlüğü açısından Aristoteles'in eserinden çok farklıdır. Aristoteles'in *Analütika Hüstera*'sı üzerine yazılan şerhlerden bir kısmı günümüze de ulaşmıştır. Themistius, Philoponus, Eustratius, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerin kaleme aldıkları *Kitâbu'l-Burhân* çalışmaları bugün elimizdedir. Bu eserlerle karşılaştırıldığında Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı en özgün olanıdır diyebiliriz. Dahası Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı okunmadan kâmil bir burhan teorisi tasavvuruna sahip olmak zordur. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ı bir bilgi teorisi, bir bilim teorisi ve bir bilimsel konuşma teorisi kitabıdır. Beyhâkî'nin (ö. 1066) de haklı olarak belirttiği üzere Aristoteles'ten sonraki en büyük filozof Fârâbî olmuştur. *Kitâbu'l-Burhân*'da vaz ettiği burhan teorisi Aristotelesçi *Kitâbu'l-Burhân* geleneğinde hususî bir yer edinmiştir.

Fârâbî'nin Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ına muvâzî olarak kaleme aldığı *Kitâbu'l-Burhân*'ı bize, düşüncelerine katıldığımız bir filozofla birlikte nasıl felsefe yapabileceğimizi gösteren örnek bir model sunmaktadır. Muallim-i Sânî *Kitâbu'l-Burhân*'da sergilediği eşsiz felsefî performans ile bize modern dönemde önemsenmeyen bu yeniden yazma faaliyetinin ne kadar mühim olduğunu göstermektedir. Aristotelesçi burhan teorisini hakikî anlamda yenileyen Fârâbî, sadece burhan teorisini yenilemekle kalmamış aynı zamanda bu teoriyi kendi felsefe sistemine de tatbik etmiştir. Fârâbî'nin matematikten metafiziğe, siyasetten dine, kısacası bütün felsefe çalışmaları burhan teorisi ile örülüdür.

Kitabımızda klasik burhan teorisini ve teorinin yeni bir inşasını ortaya koyup anlamaya çalıştık. Gerek Aristoteles gerek Fârâbî'nin ve gerekse de diğer filozofların burhan teorilerinin kâmil bir şekilde anlaşılıp değerlendirilmesi teorinin filozofların felsefî bilimlere dair yazdıkları eserlere tatbik edilmesi ile mümkün olacaktır. Şayet burhan teorisi bilgi ve bilimin nasıl elde edileceğini öğreten bir usûl ise böylesi bir usûlün furû'una tatbiki ve furû'u ile ilişkili bir incelemesinin de yapılması gerekmektedir. Bu anlamda örneğin Aristoteles'in hayvan bilimine dair yazdığı eserlerin burhan teorisi gözlüğüyle okunması teorinin uygulanabilirliğini test açısından bizlere önemli kazanımlar sağlayacaktır. Bahsettiğimiz mantıksal okuma diğer bilim dalları üzerinde de gerçekleştirilebilir. Aynı şeyi Fârâbî için de söyleyebiliriz. Örneğin *el-Medînetü'l-fâzıla*'nın burhan teorisi bakımından bir incelemesinin yapılması yararlı olacaktır. Aynı analiz diğer eserlere de uygulanabilir. Nasıl ki nahiv ilminde başına gelen amil sebebiyle cümle içerisinde kelimenin sonuna ilişen haller inceleniyor ve bu teorik inceleme Arapça yazılan herhangi bir kitaba tatbik edilebiliyorsa, aynı şey mantık bilimi ve burhan teorisi için de söz konusu edilmelidir. Dahası bir adım daha ileri gidilebilir ve nahivcinin ortaya koyduğu nahiv teorisini önündeki bir nahiv kitabına tatbik etmesi gibi bir mantıkçı da burhan teorisini önündeki bir burhan kitabına tatbik edebilmelidir.

Tâbiri câizse felsefî bilimlere ilişkin yazılmış kitaplar burhan teorisi ile i'rab edilmelidir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'si ve İbn Rüşd'ün buna karşılık yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü bu gözle incelenebilir. Bu incelemeden kasıt Gazzâlî'nin polemiğine dahil olmak şeklinde algılanmamalıdır. Nitekim hepimizin bildiği üzere, Gazzâlî *Tehâfüt*'te filozofların vaz ettikleri burhan teorisini bazı bilimlere, özellikle de metafiziğe tatbik edemediklerini iddia etmiş, İbn Rüşd ise burhan teorisinin metafiziğe de tatbik edilebileceğini, metafiziğin de bir bilim olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Eserlerde burhan, cedel, safsata, hitabet gibi terimlerin tartışmalarını belirleyici bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Özellikle de *Tehâfüt*'ler bahsettiğimiz analiz işlemi için bizlere önemli imkanlar sunmaktadır. Bu anlamda belirli bilimlere ilişkin belirli meseleler üzerinden de burhan teorisinin bilimsel bir sağlamasını yapmak mümkün gözükmektedir. Böylesi çalışmalar burhan teorisini iyi bilmeyi gerektirdiği gibi, ilgili bilimin de iyi bilinmesini gerektirmektedir.

Bizim hâlihazırdaki kanaatimiz klasik burhan teorisinin felsefî idealin en üst ifadesi olduğudur. İdeal anlamda bilimde nelerin yapılması gerektiğini söylemek her zaman bu idealin istendiği gibi yakalanabileceği an-

lamına gelmez. Ayrıca burhan teorisi sadece bilim yapmayı öğreten bir teori değildir. Burhan teorisi, yapılan bilimden hareketle kendisinin denetlenip nasıl yenileneceğini de öğreten bir teoridir. İcra edilen bilimsel faaliyetle hep yan yana duran burhan teorisi bilim üretmeyi öğretecek, üretilen bilime göre de kendini sorgulayacaktır. Zaten varlığın tahsilini amaç edinen bir teorinin kendisini varlığa kapaması gibi bir durum söz konusu olamaz, olmamalıdır. Yeni elde edilen bilimsel veriler burhan teorisi ile elde edilmiş mevcut bilgiler ile uyuşmuyorsa burhancının yapacağı şey eldekini kurtarmaya çalışmak değil, kendini varlığa bırakmaktır. Yoksa teori bir dogmaya dönüşebilir ve filozof kendini varlığa değil, varlığı kendine uydurmaya başlar, ki bu da felsefenin iflasının başlangıç noktasıdır.

Kanaatimizce burhan teorisi çalışması sadece tarihsel bir çalışma değildir. Teori bugün dahi yepyenidir ve bugünkü bilimsel çabaların anlaşılması ve değerlendirilmesinde önemli katkılar sağlama imkanına da sahiptir. *Burhan* kitapları perspektifi ile son üç-beş asırdır felsefe mecrasında bilgiye dair yazan filozofların eserleri incelendiğinde demek istediğimiz daha kolay anlaşılır diye düşünüyoruz. Klasik mantığın zor ve keskin kurallarına alışmış bir zihnin son asırlarda kaleme alınmış bilgi ve bilim teorisi çalışmalarının çoğu ile tatmin olabilmesi mümkün gözükmemektedir. Klasik felsefenin Aristoteles ve Fârâbî gibi gerçek ve büyük isimleri hep okunacaktır.

تم الكتاب بعون الله عزّ وجلّ

Ek: *İkinci Analitikler* Sözlüğü

Aristoteles ve Fârâbî'nin eserleri üzerinden bir *İkinci Analitikler Sözlüğü* hazırladık. Sözlüğe daha fazla terim eklenebilirdi ya da sözlük daha kısa tutulabilirdi. Biz her iki filozofun burhan teorisi açısından önemli ve zikre değer gördüğümüz ıstılahları vermeyi uygun bulduk. İlk sütunda Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerinden çıkardığımız temel ıstılahları Türkçe olarak verdik. İkinci sütunda bu ıstılahların Aristoteles'te geçen Yunanca orijinalini, üçüncü sütunda ıstılahların Aristoteles'in eserinin Ebû Bişr Mettâ tarafından yapılan klasik dönem Arapça çevirisindeki karşılıklarını, dördüncü sütunda Fârâbî'nin tercih ettiği Arapça kullanımı verdik. Önce Aristoteles'in eserindeki ıstılahları ve varsa Fârâbî'deki mukabillerini zikrettik. Aristoteles'te geçen ıstılahların ardından ise sadece Fârâbî'de geçen ıstılahları gösterdik. Istılahları zikrederken bazı sıfat-mevsûf uyumlarına, tekillik-çoğulluk ya da marifelik-nekrelik gibi durumlara müdahalede bulunduk. Terimlerin sunumunda alfabetik bir sıra takip ettik. Burada zikredilen ıstılahlar sadece *İkinci Analitikler*'de geçenlerdir. Bazı ıstılahlar her iki filozofun diğer eserlerinde geçebilir. Ancak *İkinci Analitikler*'de olmadığı için burada zikredilmemiştir. Yunanca kelimelerin Türkçe için uygun, genel geçer transliterasyon ve transkripsiyon kuralları mevcut değildir.[1] Türkçede yaygın transliterasyon kullanımları, Batıdaki kurallar esas alınarak düzenlenmektedir. Bunların Türkçeye uygun olmadığını düşündüğümüzden biz çoğunlukla okunuşu esas alacak ve meşhur kullanımlar haricinde transkripsiyon yapacağız. Arapça kelimeler için de hafif transkripsiyon kurallarına yakın bir kullanımı tercih ettik.

•••••

1 Yine de genel geçer bazı kurallar konulmaya çalışılmıştır; bkz. Herkül Millas, "Yunancanın Türkçe Harflerle Yazılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* XVI/27 (1992): 189-97.

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
akıl	nous	akl	akl, zihn
akıl yürütme	logos	kavl	kavl
aksiyom, belit	aksiôma	ilm müte'ârif	ilm müte'ârif
aldatma	paralogismos	mugâlata	galat, mugallita
analitik olarak	analütikôs	alâ tarîki't-tahlîl bi'l-'aks	en yürce'a bi't-tahlîl
analiz etmek, çözümlemek	analüein	et-tahlîl bi'l-'aks	en yürce'a bi't-tahlîl
araştırma	zêtoumenon	matlab	matlab
araz, ilinek	sümbebêkos	araz	araz
bilaraz, ilineksel olarak	kata sümbebêkos	bi-tarîkı'l-araz	bi'l-araz
bilgelik, hikmet	sofia	hikmet	hikmet
bilgi	epistêmê	ilm	ilm
bilgisizlik, cehalet	agnoia	cehl	cehl
bilim	epistêmê	ilm	ilm
bilimsel soru	erôtêma epistêmonikon	suâl mâ 'alimnâ	suâl burhânî
bilinen	epistêton	ma'lûm	ma'lûm
bilmek	epistasthai	en ya'leme, ilm	ilm
bölme	diairesis	kısme	kısme
bulunmama yönünden olan bilgisizlik	agnoia hê kat' apofasin	el-cehl ellezî yukâl alâ ciheti's-selb	el-cehl alâ ciheti's-selb
burhan, tanıtlama	apodeiksis	burhân	burhân
burhan getirilmeyen, tanıtlanamayan	anapodeiktikê	gayr müberhen	-
burhanî	apodeiktikê	burhânî	burhânî
burhanî bilgi, tanıtlamalı bilgi	apodeiktikê epistêmê	ilm burhânî	ilm burhânî
burhanî kıyas, tanıtlamalı tasım	apodeiktikos süllogismos	kıyâs burhânî	kıyâs burhânî
cevher, töz	ousia	cevher	cevher
cins	genos	cins	cins
çoğu kez	epi to polü	fî ekseri'l-umûr	el-mevcûd fî ekseri'z-zamân

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
daima	aei	dâimen	dâimen
daimî	aidion	dâime	dâime
dış konuşma	eksô logos	kavl hâricî	-
doğru	alêtheia, alêthês	sâdık, hakk	sâdık
duyum	aisthêsls	hiss	hiss
düşünme	logismos	fikr	-
etkilenim	pathê	te'sîr	-
fasıl, ayrım	diafora	fasl	fasl
gâî-ereksel neden	tinos heneka	nahve mâzâ	gâye
güçlük	aporêma	şekk	şekk
hafıza, anı, hatıra	mnêmê	hıfz	-
hakkında burhan getirilenler	peri ho deiknüsi	mâ fîhi yüberhenü	mevzû'ât
her durumda	epi panti	'ale'l-küllî	-
hipotez, varsayım	hüpothêsis	asl mevzû'	asl mevzû'
iç konusma	esô logos	kavl bâtın	-
idea	eidos	sûret	sûret
ilk	prôtos	evvel	evvel
ilk hareket ettiren (fail-etkin neden)	hê ti prôton ekinêse	el-evvel ellezî harrake	fâ'il
ilk ilkeler	prôta arkhai	mebâdi üvel	mebâdi üvel
ilke-ilkeler	arkhê-arkhai	mebde-mebâdi	mebde-mebâdi
inanç	hüpolepsis	i'tikâd	l'tikâd
inceleme	skopein	bahs	fahs
itiraz, inatlasma, karşı çıkma	enstasis	mu'ânede	'inâd
kendilerinden bir şeyin zorunlu olarak çıktığı şeyler (maddî neden)	to tinôn ontôn anankê tout' einai	eyyü'l-eşyâ yelzemü en yekûne hâze'ş-şey	mâddetü'ş-şey, mâdde
kendisinden burhan getirilenler	eks hôn (deiknüsl)	el-eşyâ elletî minhâ yüberhenü	mebâdi
kendisine burhan getirilenler	ha delknüsi	el-eşyâ elletî 'aleyhâ yüberhenü	mesâil, elletî şe'nühâ en tüteberhene

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
kesln	akribês	yakîn	yakîn, yakînî
kesintisiz,kesiksiz	atomôs	bi-gayr inkitâ'	-
kıyas, tasım	süllogismos	kıyâs	kıyâs
kıyas yapmak, kıyas getirmek	süllogisasthai	en yukâse	te'lîfü'l-kıyâs
kıyasî soru	erôtêma süllogistikon	suâl kıyâsî	mesele bi'l-kıyâs
konu, taşıyıcı	hüpokeimenon	mevzû'	mevzû'
kuvve, olanak	dünamis	kuvve	bi'l-kuvve
mahiyet, nelik	ti estin	mâ hiye	mâ hiye
matluplar	ta zêtoumena	el-eşyâü'lletî tutlabu	matlûbât
meleke	heksis	meleke	meleke
meleke yönünden olan bilgisizlik	agnoia hê kat' diathesin	el-cehl alâ ciheti'l-hâl ve'l-meleke	el-cehl alâ tarîki'l-hâl
mesele, sorun, problem	problêma	mesele	mesele
muhâle ircâ burhan, ters burhan, olanaksıza ergi tanıtlama	eis to adünaton apodeiksis	el-burhânü's-sâik ile'l-muhâl	-
mutlak anlamda varlık	to haplôs	mevcûd 'ale'l-ıtlâk	mâ vücûduhû 'ale'l-ıtlâk, mâ yutlabu vücûduhû bi-ıtlâk
mutlak olarak	haplôs	'ale'l-ıtlâk	'ale'l-ıtlâk
müsâdere, koyut	aitêma	müsâdere	müsâdere
müstakim burhan, düz burhan, doğrudan tanıtlama	apodeiktikê apodeiksis, deiktike apodelksis	burhân müstakîm, (burhân) burhânî	-
neden, sebep	aitia	'ille	'ille, sebeb
neliği ifade eden sebep (sûrî-formel neden)	(aitia) to ti ên einai	mâ ma'ne'l-vücûd li'ş-şey fî nefsihî	haddu'ş-şey, sûret
niçin	dia ti, dioti	lime	lime

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
niçini bilmek, niçin olduğunu bilmek, niçinliği bilmek	to dioti epistasthai	el-ilm bi-lime hüve	ilm lime'ş-şey, ma'rifetü sebebi'ş-şey
niçinin kıyası, sebep kıyası, nedene ait tasım	ho süllogismos tou dioti	el-kıyâs alâ lime'ş-şey (lime hüve)	el-kıyâs ellezî yü'ellefü li-yûkafe bihî alâ sebebi vücûdi'ş-şey fakat
olanın olduğu	to hoti	ennehû yûced	el-vücûd 'ale'l-ıtlâk
olumlama	katafasis	îcâb	îcâb
olumlu burhan	katêgorikê apodeiksis	burhân mûcib, burhân hamlî	-
olumsuz burhan	sterêtikê apodeiksis	burhân sâlib	-
olumsuzlama	apofasis	selb	selb
orta terim	mesos, meson	evsat	hadd evsat
orta terimsiz öncül	protasis amesos	mukaddime gayr zâti vasat	-
ortak ilkeler	arkhai koinai	mebâdi 'âmmiyye	mebâdi müştereke li-sanâi'
öğrenci	manthanon	müte'allim	müte'allim
öğrenim	mathêsis	ta'allüm	ta'allüm
öğretlm	didaskalia	ta'lîm	ta'lîm
önce gelen(ler)	protera	ekser tekaddümen	eşedd tekaddümen, mütekaddim
öncül	protasis	mukaddime	mukaddime
önmarifet	prokhüparkhê gnôsis	ma'rife mütekaddimetü'l-vücûd	ilm mütekaddim, ilm kad tekaddeme vücûduhû
örnek	paradeigma	misâl	misâl
örtük-gizli kıyas, örtük taşım, entimem	enthümêma	izmâr	
özellik, hâssa	idion	hâssa	hâssa
özgü ilkeler	arkhai idiai	mebâdi hâssa	mebâdi hâssa bi-sınâ'a

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
ruhtaki konuşma	en têi psükhê	el-kavl ellezî fi'n-nefs	-
sanat	tekhnê	sınâ'a	sınâ'a
sebep burhanı, nedenin tanıtlaması	hê apodeiksis tou dioti	el-burhân alâ lime, alâ lime hüve	burhânu lime'ş-şey, burhânu lime, burhânü's-sebeb
sezgi	eüstokhia	hüsnü hads	-
sonra gelen(ler)	hüstera	ekser teahhüren	eşedd teahhüren, müteahhir
sonuç	sümperasma	netîce	netîce
şekil (kıyasın şekli)	shkêma	şekl	şekl
şeyin ne olduğu	to ti estin	ma hüve	ma hiye
şeyin niçinliği, niçin olduğu	to dioti	limâzâ	lime
şeyin var olup olmadığı	ei estin	in kâne mevcûden innehû mâ hüve	-
talep, araştırma	zêtein	taleb	taleb
tanım	horos	hadd	hadd
tanımlama	horismos	tahdîd	tahdîd
tecrübe, deneyim	empeiria	tecribe	tecribe
tekil	kath hekastê	cüz'î	cüz'î
tikel	en merei	alâ tarîki'l-cüz, cüz'î	cüz'î
tikel anlamda varlık	to epi merous	mevcûd bi'l-cüz	mâ vücûduhû fî şey'in mâ, mâ yutlabu vücûduhû bi-hâlin mâ
tikel burhan	hê kata meros apodeiksis	burhân cüz'î	-
tümel	katholou	küllî	küllî
tümel burhan	katholou apodeiksis	burhân küllî	-
tümevarım	epagôgê	istikrâ	istikrâ
tümüne	kata pantos	'ale'l-küll	-
tür	eidos	nev'	nev'

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
varlığı bilmek, var olduğunu bilmek, olanı bilmek	to hoti epistasthai	el-ilm bi-enne'ş-şey mevcûd	ilmü'l-vücûd, ilmü enne'ş-şey, ma'rifetü vücûdi'ş-şey
varlığın kıyası, olanın kıyası, varlık kıyası, olana ait tasım	ho süllogismos tou hoti	el-kıyâs alâ enne'ş-şey (alâ ennehû)	kıyâs yüfîdü ilme'l-vücûd fakat
varlık	einai	ennehâ mevcûde	-
varlık burhanı, olanın tanıtlaması	hê apodeiksis tou hoti	el-burhân alâ enne'ş-şey	burhânü enne'ş-şey, burhânu'l-vücûd, burhânu enne, delîl
vaz, sav	thêsis	vaz'	vaz'
yanılgı	apatê	hud'a, dalâlet	galat, tevehhüm
yanlış	pseüdos	kizb	kâzib
yüklemler	katêgoriai	haml	mahmûlât
zatî, bizâtihî, kendi başına	kath auto	bi-zâtihî	bi'z-zât
zatî etkilenimler	kath auta pathê	et-te'sîrât mevcûde lehû bizâtihî	a'râz zâtiyye
zan	doksa	zann	zann
zeka	ankhinoia	zekâ	-
zorunlu	anankê	zarûrî	zarûrî
açıklayıcı söz	-	-	kavl şârih
amelî-pratik bilgiler	-	-	ma'ârif 'ameliyye
amelî-pratik sanat	-	-	sınâ'a 'ameliyye
belâgî tasdik, retorik tasdik	-	-	tasdîk belâgî
belirli tasdik	-	-	tasdîk muhassal
belirsiz tasdik	-	-	tasdîk gayr muhasssal
betim	-	-	resm
bilgi (marifet) ilkeleri	-	-	mebâdiü'l-ma'rife

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
(bilimler arası) yardımlaşma	-	-	te'âvün
bilimsel ifade	-	-	İbâre ilmiyye
bilimsel imtihan konuşması	-	-	muhâtabatü'l-imtihâni'l-ilmî
bilimsel konuşma	-	-	muhâtaba ilmiyye
bilimsel tarz	-	-	nahv ilmî
burhanî itiraz konuşması	-	-	muhâtabatü'l-'Inâdi'l-burhânî
burhanî konuşma	-	-	muhâtaba burhâniyye
burhanî mugâlata	-	-	el-mugâlatatü'l-burhâniyye
burhanî telifler	-	-	te'lifât burhâniyye
burhanî tikel bilimler	-	-	sanâi' burhâniyye cüz'iyye
cedelî tasdik, diyalektik tasdik	-	-	tasdîk cedelî
çıkarımda ortak olanların konuşması	-	-	tahâtubü'l-müşterikîn fi'l-istinbât
çıkışma	-	-	intihêr
çoğu konu için var olan	-	-	el-mevcûd li-ekseri'l-mevzû'
daha az var olan	-	-	el-mevcûd mine'l-ekall
darb (telif sınıflarının darbları)	-	-	darb
direnme	-	-	mukâveme
doğal olarak elde edilenler	-	-	el-hâsıl bi't-tıbâ'
düzenli tertip	-	-	tertîb muntazam
düzensiz tertip	-	-	tertîb gayr muntazam
eksik marifetler	-	-	el-ma'ârif elletî hiye enkas
eksik tarif	-	-	ta'rîf enkas

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
eksik tasavvur	-	-	tasavvur enkas
eksik tasdik	-	-	tasdîk enkas
eşit derecede var olan	-	-	el-mevcûd 'ale't-tesâvî
genel şeyler	-	-	umûr 'âmme
göreli ilk ilkeler	-	-	mebâdi üvel bi'l-kıyâs
hakikî tanımlama	-	-	tahdîd 'ale'l-hakîka
hüviyet	-	-	hüviyye
ikinci bölme	-	-	kısme sâniye
ikinci matluplar, ikinci araştırılanlar	-	-	matlûbât sevânin
ilk bölme	-	-	kısme ûlâ
ilk kesinler	-	-	evâilü'l-yakîn
ilk marifetler	-	-	ma'ârif üvel
ilk matluplar, ilk araştırılanlar	-	-	matlûbât üvel
Ilk tümel öncüller	-	-	mukâddimat külliyye üvel
insana ait doğal ilk öncüller	-	-	el-mukaddimâtü'l-üvelü't-tabî'iyye li'l-insân
insanî akledilirler	-	-	ma'kûlât insâniyye
insanî konuşma	-	-	muhâtaba Insâniyye
insanî öğretim	-	-	ta'lîm insânî
işitilen zihnî öğretim	-	-	ta'lîm mesmû' zihnî
kabulü zorunlu öncüller	-	-	mukaddimât vâcib kabûlüha
karşıt, itiraz	-	-	mu'ânid
kesin bilgi	-	-	ilm yakînî
kesin ilkeler	-	-	mebâdi yakîniyye
kesin kıyas	-	-	kıyâs yakînî
kesin tanım	-	-	hadd yakînî

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
kesine yakın tasdik	-	-	tasdîk mukârib li'l-yakîn
kıyasî sanat	-	-	sınâ'a kıyâslyye
konular	-	-	mevzû'ât
mahsûsât, duyulurlar	-	-	mahsûsât
makbul Ilkeler	-	-	mebâdl makbûle
makbûlât, kabul edilenler	-	-	makbûlât
marifet	-	-	ma'rife
meshur ilkeler	-	-	mebâdl meşhûra
meşhûrât, meşhur olanlar	-	-	meşhûrât
mutlak burhan	-	-	burhân 'ale'l-ıtlâk, burhân mutlak
mutlak cins	-	-	cins 'ale'l-ıtlâk
mutlak Ilk ilkeler	-	-	mebâdi üvel 'ale'l-ıtlâk
mutlak kesInlik	-	-	el-yakîn 'ale'l-ıtlâk
mutlak tanım	-	-	hudûd 'ale'l-ıtlâk
mutlak vaz	-	-	vaz' 'ale'l-ıtlâk
mütekabil zatî arazlar	-	-	a'râz zâtiyye mütekâbile
nazarî-teorik bilgiler	-	-	ma'ârif nazariyye
nazarî-teorik sanat	-	-	sınâ'a nazariyye
nazarî ve amelî yönü olan bilimler	-	-	el-ma'lûm mâ yunsabu ile'l-emreyn cemî'an
nefs sükunu	-	-	sükûnü'n-nefs
ortak görüşler	-	-	ârâ müştereke
(ortak ilkelerin) ortak kullanımı	-	-	isti'mâl 'âmm
(ortak ilkelerin) özel kullanımı	-	-	isti'mâl hâss

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
öğrenciye göre ilke	-	-	mebâdi bi-hasebi'l-müte'allim
öğrenciye göre vaz	-	-	vaz' bi'l-kıyâs ile'l-müte'allim
öğretim ilkelerl	-	-	mebâdiü't-ta'lîm
öğretim ve öğrenim konuşması	-	-	muhâtabatü't-ta'lîm ve't-ta'allüm
özel matluplar, özel araştırılanlar	-	-	matlûbât hâssa
şartlı burhan	-	-	burhân şartî
şartlı kıyas	-	-	kıyâs şartî
şartlı mesele	-	-	mesele vaz'iyye
şartlı öncül	-	-	mukaddime vaz'iyye
şeye göre ilke	-	-	mebâdi bi-hasebi'l-emr
şeyin sadece varlığına ilişkin kesinlik	-	-	el-yakîn bi-vücûdi'ş-şey fakat
şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinlik	-	-	el-yakîn bi-sebebi vücûdi'ş-şey
tam marifetler	-	-	ma'ârif tâmme
tam tanımlama	-	-	tahdîdü'ş-şey 'ale't-temâm
tam tarif	-	-	ta'rîf tâmm, ta'rîf ekmel
tam tasavvur	-	-	tasavvur etemm, tasavvur ekmel
tam tasdik	-	-	tasdîk etemm
tama yakın tarif	-	-	ta'rîf karîb mine't-tâmm
tanıklık	-	-	şahâde
tanımlanan	-	-	mahdûd
tarif, tanıtım	-	-	ta'rîf
tasavvur	-	-	tasavvur

Türkçe Istılah	Aristoteles'te (Yunanca)	Aristoteles'te (Arapça)	Fârâbî'de (Arapça)
tasdik	-	-	tasdîk
tecrübe ile elde edilenler	-	-	el-hâsıl bi't-tecribe
tecrübî sanat	-	-	sınâ'a tecribiyye
temellendirme	-	-	tashîh
toplama yöntemi	-	-	tarîku't-terkîb
uzak ayrım	-	-	fasl ba'îd
uzak cins	-	-	cins ba'îd
uzak zorunlu	-	-	zarûriyye ba'îde
varlığı ve sebebi veren burhan	-	-	burhân yu'ti'l-vücûd ve's-sebeb
varlık ilkeleri	-	-	mebâdiü'l-vücûd
varsayılan	-	-	mefrûz
verilen	-	-	mu'tâ
yakın ayrım	-	-	fasl karîb
yakın cins	-	-	cins karîb
yakın zorunlu	-	-	zarûriyye karîbe
yanlış tasdık	-	-	tasdîk kâzib
yüklemli burhan			burhân hamlî
yüklemli kıyas	-	-	kıyâs hamlî
yüklemli mesele	-	-	mesele hamliyye
yüklemli öncül	-	-	mukaddime hamliyye
zatî fasıl, kendi başına ayrım	-	-	fasl zâtî
zatî gereken	-	-	lâzım zâtî
zâtî zorunlu	-	-	zarûrî zâtî
zorunlu kesin	-	-	yakîn zarûrî
zorunlu olmayan kesin	-	-	yakîn gayr zarûrî

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, çev. Jonathan Barnes, Susanne Bobzien, Kevin Flannery ve Katerina Ierodiaokonu, New York: Cornell University Press, 1998.

Aristoteles, *Analütika Hüstera*, (Yunanca-İngilizce), nşr. ve çev. Hugh Tredennick, *Posterior Analytics Topica* içinde, 24-261, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

- *Analütikôn Hüsterôn*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. I, 182-257, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837.
- *Analütikôn Hüsterôn*, neşir, giriş ve şerh: W. David Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* içinde, 210-279, Londra: Oxford University Press, 1957 (ilk basım 1949).
- *Kitâbu Anâlûtîkâ es-sâniye ev Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, c. I, 424-623, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- *Kitâbu Anûlûtîkâ el-evâhira ve hüve'l-ma'rûf bi-Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs*, çev. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Mantık Aristû* içinde, c. II, s. 329-485, Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1980.
- *Posterior Analytics*, çev. E. S. Bouchier, Londra: The Holywell Press, 1901.
- *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

——, *Birinci Çözümlemeler: Analütikôn Proterôn* (Yunanca-Türkçe), çev. Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

- *Kitâbu Anûlûtîkâ el-ûlâ ev Kitâbu'l-Kıyâs*, çev. Tuzârî b. Basîl Ahî Estefan, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, c. I, 179-416, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- *Organon III: Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996.

——, *Aristotelês Peri Psükhês: Aristotle's Psychology* (Yunanca-İngilizce), nşr. ve çev. Edwin Wallace, Cambridge: Cambridge University Press Warehouse, 1882.

- *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- *Fi'n-nefs*, çev. İshâk b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, Beyrut t.y., 3-90.

——, *Aristotelous Ethikôn Nikomakheiôn*, (Yunanca-İngilizce), çev. H. Rackham, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

- *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2007.

——, *Aristotelous Peri Sophistikôn Elenkhôn* (Yunanca-İngilizce), çev. E. S. Forster, *On Sophistical Refutations On Coming – To Be and Passing Away* içinde, 10-155, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

- *Kitâbu's-Sûfistîkâ ev Kitâbu'l-Mugâlata*, çev. Yahya b. Adî, İsa b. Zur'â ve Nâimî, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, c. II, 905-1203, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2007.

——, *Eudemos'a Etik: Ethika Eüdêmia* (Yunanca-Türkçe), çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

——, *Fizik: Füsikê Akroasis* (Yunanca-Türkçe), çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

——, *Hayvanların Oluşmasına Dair*, çev. Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

——, *Kategoriler: Katêgoriai* (Yunanca-Türkçe), çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

- *Kitâbu Kâtâgûriyâs ev Kitâbu'l-Mekûlât*, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, , c. I, 15-96, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1999

——, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

——, *Peri Aisthêseôs kai Aisthêtôn*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. III, s. 242-276, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837

- *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine*, çev. Elif Günçe, *Doğa Bilimleri Üzerine* (*Parva Naturalia*) içinde, 41-70, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.

——, *Yorum Üzerine: Peri Hermêneias* (Yunanca-Türkçe), çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

- *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ev Kitâbu'l-İbâre*, çev. İshâk b. Huneyn, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, c. I, 103-66, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- *Organon II: Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

——, *Peri Mnêmês Kai Anamnêseôs*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. III, 276-86, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837.

- *Bellek ve Hatırlama Üzerine*, çev. Elif Günçe, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)* içinde, 73-83, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.

——, *Gökyüzü Üzerine: Peri Ouranou* (Yunanca-Türkçe), çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.

——, *Peri Tês Kath' Hüpnon Mantikês*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. III, 309-14, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1889.

- *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine*, çev. Elif Günçe, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)* içinde, 85-107, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003.

——, *Politika*, çev. Ersin Uysal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.

——, *Tôn Meta Ta Füsika*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. VII, 1-284, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837.

- *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.

——, *Tekhnês Rhetorikês*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. II, 1-168, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837.

- *el-Hatâbe*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1979.
- *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

——, *Topika*, (Yunanca-İngilizce), nşr. ve çev. E. S. Forster, *Posterior Analytics Topica* içinde, 272-739, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

- *Topikôn*, ed. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, c. I, 258-422, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837.
- *Kitâbu Tûbîkâ ev Kitâbu'l-Cedel*, çev. Ebû Osman ed-Dımeşkî ve İbrâhîm b. Abdillah, nşr. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, c. II, 635-896, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1999.
- *Organon V: Topikler*, çev. Hamdi Râgıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.

Augustinus Niphus, *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum... Commentaria*, Venetiis 1565.

Beyhâkî, *Târihu hukemâi'l-İslâm*, nşr. Memdûh Hasan Muhammed, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1996.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-, *el-Câmi'u's-sahîhi'l-müsned min hadîsi Rasûlillâh sallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî*, nşr. Muhammed Fu'âd Âbdülbâkî, Kahire: el-Matba'atü's-selefiyye, 1400.

Burleigh, Walter, *Quaestiones super librum Posteriorum*, ed. M. C. Sommers, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000.

Crellius, Fortunatus, *In Posteriora Aristotelis Analytica Commentarii*, Neustadii: W. Harnisch, 1584.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Ebherî, *İsâgûcî*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Endelûsî, Kâdî Sâid el-, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Hayât bû Alvan, Beyrut: Dârü't-talî'a li't-tıbâ'a ve'n-neşr, 1985.

- *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Hüseyin Mûnes, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1993.

Eustratii, *In Analyticorum Posteriorum Librum Secundum Commentarium*, ed. Michael Hayduck, Berolini: Commentaria in Aristotelem Graeca, 1907, c. XXI.

Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve muzâddâtihâ*, nşr. Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 1995.

- *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.
- *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

——, *Cevâbât li-mesâil süile anhâ*, nşr. Cafer Âl Yâsin, *Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde, et-Ta'lîkât, Risâletân felsefiyyetân* içinde, 276-314, İran: İntişârât-ı hikmet, 1371.

——, *el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık*, nşr. Muhsin Mehdî, İran: el-Mektebetü'z-Zehrâ, 1404.

- *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, sunuş ve çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig* 2 (2002): 93-78.

——, *el-Fusûlü'l-hamse*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, c. I, 63-73, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *et-Tavtie fi'l-mantık: Mantığa Başlangıç*, nşr. ve çev. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, 18-31, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

- *et-Tavtie*, nşr. Refik el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. I, 55-62, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *Felsefetü Aristûtâlîs*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru mecelleti şi'r, 1961.

- *Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, 87-167, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

——, *Fî me'âni'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1983.

- *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.
- *Aklın Anlamları*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 127-37, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

——— (?), *Fîmâ yenbagî en yukaddeme kable ta'allümi'l-felsefe*, nşr. Ahmed Nâci Cemâlî ve Muhammed Emîn el-Hancî, *el-Mecmû'* içinde, 57-64, Mısır: Matba'atü'l-Adenî, 1907.

- *Felsefe Öğrenilmeden Önce Öğrenilmesi Gerekenler*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 109-16, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

——, *Fusûl münteza'a*, nşr. Fevzî Mıtrî Neccâr, Dârü'l-maşrık, 1971.

- *Fusûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, 45-138, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

——, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emîn, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1931.

- *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

——, *Kitâbu Bârî Ermîniyâs ey el-İbâre*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. I, s. 133-63, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

- *Peri Hermeneias Muhtasarı*, nşr. ve çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

——, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. I, 75-87, Beyrut: Dâru'l-maşrık, 1986.

——, *Kitâbu Kâtâgûriyâs ey el-Mekûlât*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. I, 89-131, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, nşr. Cafer Âl Yâsin, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1983.

- *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

——, *Kitâbu'l-Burhân* (Arapça-Türkçe), tsh. ve çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

- *Kitâbu'l-Burhân ve Şerâitü'l-yakîn*, nşr. Mâcid Fahrî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1987.
- *Kitâbu'l-Burhân*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejûh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, c. I, 265-349, Kum: Menşûrâtü mektebeti Âyetillâh el-uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1987.

——, *Kitâbu'l-Cedel*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. III, 13-107, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *Kitâbu'l-Emkineti'l-mugallita*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. II, 131-64, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986

——, *Harfler Kitabı*: *Kitâbu'l-Hurûf* (Arapça-Türkçe), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

- *Kitâbu'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1990.

——, *Kitâbu'l-Kıyâs*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, c. II, 11-64, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, c. II, 65-93, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

- *Küçük Kıyas Kitabı*, nşr. ve çev. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, 93-122, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

——, *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, *Kitâbu'l-Mille ve nusûs uhrâ* içinde, 43-66, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 2001.

- Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divan* VII/12 (2002/1): 247-73.

——, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr*, nşr. ve şerh: Guttâs Abdülmelik Haşebe, Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2009.

——, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Ali Bû Mülhim, Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 1996.

- *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mıtrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.
- *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebâdiü'l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1980.

——, *Kitâbu't-Tahlîl*, nşr. Refîk el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, c. II, 95-129, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Cafer Âl Yâsin, *Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde, et-Ta'lîkât, Risâletân Felsefiyyetân* içinde, 37-74, İran: İntişârât-ı hikmet, 1371.

- *Mutluluk Yoluna Yöneltme*, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, 159-90, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

——, *Kitâb fî'l-mantık: el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Mısır: Matba'atü dâri'l-kütüb, 1976.

——, *Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ li'l-Mu'allimi's-Sânî*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejûh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, c. I, 493-9, Kum: Menşûrâtü mektebeti Âyetillâhi'l-'uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1987.

- *Şiir Sanatının Kanunları*, çev. Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî'nin *Şiir Sanatının Kanunları* Adlı Risâlesi", *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, 83-9, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

——, *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejûh, *el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî* içinde, c. II, 1-259, Kum: Menşûrâtü mektebeti Âyetillâhi'l-'uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1409.

- *Şerhu'l-İbâre*, nşr. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1971.

——— (?), *Uyûnü'l-mesâil*, nşr. Muhammed Emîn el-Hancî, *el-Mecmû'* içinde, . 65-75, Mısır: Matba'atü's-sa'âde, 1907.

- *Felsefenin Temel Meseleleri*, Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 117-26, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Grosseteste, Robert, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*, ed. Pietro Rossi, Floransa: Leo S. Olschki, 1981.

Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1989.

Hegel, G. W. F., *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

İbn Bâcce, *Te'âlîku İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhân*, nşr. Mâcid Fahrî, Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* içinde, 105-59, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut: Menşûrâtü dâri mektebeti'l-hayât, t.y.

İbn Fâtik, *Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1980.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, c. II, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-a'yân*, nşr. İhsân Abbâs, c. V, Beyrut: Dârü sâdır, Beyrut 1977.

İbn Hazın, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyh*, nşr. Abdulhak b. Melle Hakkı et-Türkmânî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, Kahire t.y.

İbn Meymûn, "Makâle fî sınâ'ati'l-mantık: Mantık Sanatı Hakkında Risâle" (Arapça-Türkçe), Mübahat Türker, "Mûsâ bin Meymûn'un Makâla fî Sınâ'at al-Mantık'ı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III/1-2 (1960): 61-110.

İbn Rüşd, *Cevâmi'u Kitâbi'l-Cedel*, nşr. ve çev. Charles E. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* içinde, 147-66, Albany: State University of New York Press, 1997.

- "Topika Üzerine Küçük Şerh", çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014/2): 189-97.

——, "Fi'l-burhân", nşr. Cemâleddin el-Alevî, *Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabî'î li Ebi'l-Velîd b. Rüşd* içinde, 209-21, Dârü'n-neşri'l-Magribiyye, yy. 1983.

——, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs li-Aristû*, Aristoteles, *Fi'n-nefs* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, 191-240, Vekâletü'l-matbû'ât, Beyrut t.y.

——, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, 155-486, Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1984.

——, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dârü'l-maşrık, 1986.

——, *Telhîsu Kitâbi'l-Burhân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, 43-153, Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1984.

- *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi* (Arapça-Türkçe), nşr. ve çev. Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât* (Arapça-Türkçe), çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

——, *İkinci Analitikler: Kitâbu'ş-Şifâ, el-Burhân* (Arapça-Türkçe), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

——, *Mantığa Giriş: Kitâbu'ş-Şifâ, el-Medhal* (Arapça-Türkçe), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

——, *Kategoriler: Kitâbu'ş-Şifâ, el-Mekûlât* (Arapça-Türkçe), çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, nşr. Abdulmecid Diyâb, c. I, Kuveyt: Mektebetü İbn Kuteybe, t.y.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire: Matba'atü'l-istikâme, t.y.

İbnü'n-Nefîs, *Şerhu'l-Vureykât fi'l-mantık*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.

İbnü's-Salâh, "Aristoteles'in Burhân Kitabı'nın İkinci Makalesi'nin Sonundaki Kısmın Şerhi ve Oradaki Yanlışın Düzeltilmesi Hakkında", Mübahat Türker Küyel, "Kültür Karşılaşmasına Bir Misal Olarak İbn us-Salâh", *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* IX (1971): 15-27.

İhvânu's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, c. I, 429-51, Beyrut: Dârı sâdır, 1957.

- *İkinci Analitikler'in Anlamı Üzerine*, çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* içinde, 305-21, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.

Kuttinius, Karaferyeli Ioannis, *Ta'ribu Şerhi Yuvanıs li-Kitabi Aristoteles*, Arapçaya çev. Muhammed Esad b. Ali b. Osman el-Yanyevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr: 1936.

Longeway, John Lee, *Demonstration and Scientific Knowledge in William of Ockham: A Translation of Summa Logicae III-II: De Syllogismo Demonstrativo, and Selections from the Prologue to the Ordinatio*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Magnîsî, Mahmûd Hasan, *Mugni't-tullâb*, nşr. İsâm b. Mühezzib es-Sebûî, Beyrut: Dârü'l-Beyrûtî, 2009.

Magnus, Albertus, *De Demonstratione Posteriorum Analyticorum Libri Duo, Logica* içinde, Venezia: Johannes & Gregorius de Gregoriis, 1494.

Moraux, Paul, *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote*, Berlin & New York: Walter De Gruyter, 1979.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî, Beyrut 2009.

Nifo, Agostino, *In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Subtilissima Commentaria*, Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, 1565.

Petrella, Bernardino, *In Duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentarii*, Patauii: Apud Francum Bolzetam Bibliopolam Patauinum, 1595.

Philoponus, John (Îôannês Filoponos), *Ioannis Philoponi In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in Librum II*, ed. Maximilianus Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca, c. XIII, Berolini: Typis et Impensis Georgh Reimeri, 1909.

- *On Aristotle Posterior Analytics 1.1-8*, çev. Richard McKirahan, Ancient Commentators on Aristotle, Londra: Duckworth, 2008.
- *On Aristotle Posterior Analytics 1.19-34*, çev. Owen Goldin ve Marije Martijn, Ancient Commentators on Aristotle, Londra: Bristol Classical Press, 2012.
- *On Aristotle Posterior Analytics 1.9-18*, çev. Richard McKirahan, Ancient Commentators on Aristotle, Londra: Bristol Classical Press, 2012
- John Philoponus (?), *On Aristotle Posterior Analytics 2*, çev. Owen Goldin, Ancient Commentators on Aristotle, Londra: Duckworth, 2009.

Râzî, Ebû Bekir er-, *Filozofça Yaşama*, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, 73-82, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Râzî, Kutbuddin er-, *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk*, nşr. Mehdi Şeriatî, *Risaletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk* içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Romanus, Aegidius, *Expositio Super Libros Posteriorum Aristotelis*, Venetiis: Per Bonetum Locatellum, 1488.

Saxonia, Albertus de, *Questiones Super Libros Posteriorum Analeticorum*, Venetiis: Octavius Scoti, 1497.

Semerkandî, Şemsüddin es-, *Düşüncenin Kıstası: Kıstâsu'l-efkâr* (Arapça-Türkçe), nşr. ve çev. Necmettin Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Soto, Domingo de, *In Libros Posteriorum Aristotelis Absolutissima Commentaria*, Venetiis: Sub Signo Pauonis, 1574.

Sühreverdî, *et-Telvîhâtü'l-levhiyye ve'l-'arşiyye*, nşr. Necefkali Habibî, Tahran: Pejûheş-i hikmet ve felsefe-i İran, 1388.

Şirâzî, Sadreddin, *Risâletu't-tasavvur ve't-tasdîk*, nşr. Mehdi Şeriatî, *Risaletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk* içinde, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.

Tabatabâî, *Burhân*, nşr. Mehdî Kavvâm Saferî, Kum: Merkez-i İntişarât-ı Defter, 1341.

Themistius, *Themistiou Parafrasis Analütikôn Hüsterôn*, Themistii, *Analyticorum Posteriorum Paraphrases*, nşr. Maximilianus Wallies, Commentaria in Aristotelem Graeca, c. V, Berolini: Typis et Impensis Georgh Reimeri, 1905.

Thomas Aquinas, *Expositio Libri Posteriorum Analyticorum*, ed. Raimondo Spiazzi, Vrin: Marietti, 1955.

- *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, çev. Richard Berquist, Indiana: St. Augustine's Press, 2008.
- *Commentary On The Posterior Analytics of Aristotle*, çev. Fabian R. Larcher, re-edited and htmated by Joseph Kenyy, http://dhspriory.org/thomas/PostAnalytica.htm (01.07.2013).

Thomas de Vio Caietanus, *In libros Pasteriorum Analyticorum Aristotelis additamenta*, Venetiis 1505.

Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Venetus, Paulus, *Expositio in Libros Posteriorum Aristotelis*, Venezia: Johann Herbort, 1481.

Vio Caietanus, Thomas de, *In libros Pasteriorum Analyticorum Aristotelicos Additamenta*, Venetiis: Per Simonem de Luere, 1505.

William of Ockham, *De Syllogismo Demontravio, Summa Logicae III-2* içinde, St. Bonaventure: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974.

- *Demonstration and Scientific Knowledge in William of Ockham: A Translation of Summa Logicae III-II: De Syllogismo Demonstrativo, and Selections from the Prologue to the Ordinatio*, çev. John Lee Longeway, 153-215; 215-275, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Yezdî, Muhammed Takî Misbâh, *Tercüme ve Şerh-i Burhân-ı Şifâ*, Tahran: Müessese-i intişarât-ı emîr kebîr, 1373.

Zabarella, Giacomo, *In duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria*, Venetiis: Apud Paulum Meietum Bibliopolam Patauinum, 1582.

Zaffiro, Filippo, *In Libros Analyticorum Posteriorum Aristotelis Explanatio*, Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, 1567.

İkincil Kaynaklar

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "Kitâbu'l-Burhân li-İbn Sînâ ve sılatuhû bi-Burhâni Aristû", *İslâmic Philosophy* içinde, ed. Fuat Sezgin, c. XXXIV, 292-302, Frankfurt: Institute for The History of Arabic-Islamic Science, 1999.

Ahmet, İbrahim Kelağa, *Eliniko Lexiko: Yunanca El Sözlüğü*, Ankara: Engin Yayınevi, 2014.

Alper, Ömer Mahir, "Al-Farabi's Interpretation of Aristotle as an Authority in the Philosophy", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 131-52.

——, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Altuner, İlyas, "Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 1/2 (2011): 89-103.

Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Atay, Hüseyin, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI (1968): 35-66.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Ayık, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Babür, Saffet, "Aristoteles'te Episteme", *Yeditepe'de Felsefe* 1 (2002): 7-20.

——, "İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi-Kuramı Kitabı", Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* içinde, çev. Ali Houshiary, 5-7, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Bajrami, Mustafa, "Klasik Mantıkta Burhan", yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Barnes, Jonathan, *Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

- *Aristoteles*, çev. Bahar Öcal Düzgören, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.

——, "Aristotle's Theory of Demonstration", *Phronesis* XIV/2 (1969): 123-52.

——, *Commentary*, Aristoteles, *Posterior Analytics*, çeviri ve şerh: Jonathan Barnes, 81-271, Oxford: Oxford University Press, 2002 (İlk Basım: Oxford University Press, 1975).

——, "Synopsis", Aristoteles, *Posterior Analytics* içinde, çeviri ve şerh: Jonathan Barnes, 75-8, Oxford: Oxford University Press 2002 (İlk Basım: Oxford University Press, 1975).

Bedevî, Abdurrahman, "Tasdîr 'ânım", İbn Rüşd, *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu'l-Burhân* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, 5-41, Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1984.

——, "Tasdîr 'âmm", İbn Sînâ, *el-Burhân min Kitâbu'ş-Şifâ* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, 11-57, Kahire: Dârü'n-nahdati'l-Arabiyye, 1966.

Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Birgül, Mehmet Fatih, "İbn Rüşd'de Burhân", doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009.

- *İbn Rüşd'de Burhan*, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2013.

Black, Deborah, "Knowledge (*ilm*) and Certitude (*yaqîn*) in Al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy* X/1 (2006): 11-45.

——, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden: Brill, 1990.

Butterworth, Charles E. "Introduction", İbn Rüşd (Averroes), *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* içinde, takdim ve çeviri: Charles E. Butterworth, Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

Câbirî, Muhammed Âbid el-, *Arap-İslâm Aklının Yapısı*, çev. Hasan Hacak, Ekrem Demirli ve Burhan Köroğlu, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Cebr, Ferîd, "el-Mukaddime", Aristoteles, *en-Nassu'l-kâmil li-mantık Aristû* içinde, 419-22, Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1999.

Coşkun, Abdulkadir, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Çapak, İbrahim, *Düşünce Geleneğimizde Mantık*, İstanbul: Ensar Yayınları, İstanbul 2016.

——, "Gazzâlî Mantığında Burhân", *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 07-09 Ekim 2011 İstanbul*, 739-56, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

——, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.

Demir, Osman, "Yakîn", *DİA*, c. XLIII, 271-3.

Deslauriers, Marguerite, *Aristotle on Definition*, Leiden & Boston: Brill, 2007.

Doru, Nesim, *Doğu'dan Batı'ya Köprü Süryaniler: Felsefe ve Çeviri Geleneği*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2007.

Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995.

- *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Durusoy, Ali, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1): 37-52.

——, "İbn Sînâ Mantığının Temel Yapısı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, c. I, 165-72, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.

——, "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum 7-9 Kasım 2008*, 9-16, İstanbul y.y.

——, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

——, "Yakîniyyât", *DİA*, c. XLIII, 273-4.

——, "Zarûrî", *DİA*, c. XLIV, 144-6.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

Fahrî, Mâcid, "Mukaddime", Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* içinde, nşr. Mâcid Fahrî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, 5-11, Beyrut: Dârü'l-maşrık.

Goldin, Owen, *Explaining an Eclipse: Aristotle's Posterior Analytics 1. 1-10*, University of Michigan Press, 1996.

——, "Two Traditions in The Ancient *Posterior Analytics* Commentaries", *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* içinde, ed. Frans A. J. De Haas, Mariska Leunissen ve Marieje Martijn, 155-82, Leiden & Boston: Brill, 2010.

Güzel, Cemal, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* XX/1 (2003): 126-39.

Haas, Frans A. J. de, Mariska Leunissen ve Marije Martijn, "Introduction", *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* içinde, ix-xxiv, Leiden & Boston: Brill, 2010.

——, "Bibliography", *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* içinde, Leiden & Boston: Brill, 2010.

Haklı, Şaban, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bilgi: İmkânı ve Değeri*, Çorum: Lider Matbaacılık, 2008.

Harari, Orna, *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht, Boston ve Londra: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Hasırcı, Nazım, "Süryanilerde Mantık Çalışmaları", *Makalelerle Mardin III: Eğitim-Kültür-Edebiyat*, 65-73, İstanbul 2007.

Hill, Forbes I., "Aristotle's Rhetorical Theory. With a Synopsis of Aristotle's *Rhetoric*", ed. James J. Murphy, Richard A. Katula (Forbes I. Hill – Donovan J. Ochs ile birlikte), *A Synoptic History of Classical Rhetoric* içinde, 59-125, Londra & New York: Routledge, 2003.

Hintikka, Jaakko, *Analyses of Aristotle*, New York, Boston, Dordrecht, Londra ve Moskova: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Ierodiakonou, Katerina, "Eustratius Comments on Posterior Analytics", *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond* içinde, ed. Frans A. J. De Haas, Mariska Leunissen ve Marieje Martijn, 55-71, Leiden-Boston: Brill, 2010.

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Kaya, Hacı, "İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

——, "İbn-i Rüşd'de Metodoloji", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

- "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* II/4 (2013): 13-34.

Kaya, Mahmut, "Abdüllatif el-Bağdâdî", *DİA*, c. I, 254-5.

——, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib", *DİA*, c. XXI, 230.

——, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

——, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

——, "Kindî ve Felsefesi", Kindî, *Felsefî Risâleler* içinde, inceleme ve çeviri: Mahmut Kaya, 15-104, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Kaya, M. Cüneyt, "İshâk b. Huneyn ve *Târîhu'l-etibbâ*'sı", *Felsefe Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme*, ed. Müstakim Arıcı, 11-35, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

——, "Şukûk alâ *'Uyûn*: *'Uyûnü'l-mesâil*'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012): 29-68.

——, "Yuhannâ b. Mâseveyh", *DİA*, c. XLIII, 582.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi: İslâm Mantığının Kaynakları Süryânîlerde Mantık ve İslâm Mantıkçıları*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1969.

Kutluer, İlhan, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, c. XXI, 230-2.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Liddell and Scott, *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, t.y.

Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic: From The Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Macit, Muhittin, "Fârâbî'ye Nicpet Edilen İki Risâle", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1): 5-21.

——, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

McKirahan, Richard D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Mihrân, Muhammed, "Mukaddimetü'l-mütercim: Kazâyâ havle mefhûmi'l-mantıki'l-Arabî ve tatavvurihî", Nicholas Rescher, *Tatavvuru'l-mantıki'l-Arabî* içinde, çev. Muhammed Mihrân, 13-118, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1985.

Millas, Herkül, "Yunancanın Türkçe Harflerle Yazılışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* XVI/27 (1992): 189-97.

Murphy, James J., "Roman Educational and Rhetorical Theory. With a Synopsis of Quintilian's *Institutio oratoria*", *A Synoptic History of Classical Rhetoric* içinde, ed. James J. Murphy ve Richard A. Katula (Forbes I. Hill – Donovan J. Ochs ile birlikte), 209-26, Routledge, Londra, New York, 2003.

——, "The Codification of Roman Rhetoric. With a Synopsis of the *Rhetorica Herennium*", *A Synoptic History of Classical Rhetoric* içinde, ed. James J. Murphy ve Richard A. Katula (Forbes I. Hill – Donovan J. Ochs ile birlikte), 136-49, Routledge, Londra, New York, 2003.

Nakkârî, Hammûl en-, *Nazariyyetü'l-ilm inde Ebî Nasr el-Fârâbî*, Kahire: Ru'ye li'n-neşr ve't-tevzî', 2011.

Neşşar, Mustafa en-, *Nazariyyetü'l-ilmi'l-Aristiyye*, Kahire: Dârü'l-mâ'ârif, 1995.

——, *Nazariyyetü'l-ma'rife 'inde Aristû*, Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1985.

Ochs, Donovan J., "Cicero's Rhetorical Theory. With Synopses of Cicero's Seven Rhetorical Works", *A Synoptic History of Classical Rhetoric* içinde, ed. James J. Murphy ve Richard A. Katula (Forbes I. Hill – Donovan J. Ochs ile birlikte), 159-99, Routledge, Londra, New York, 2003.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Vadi Yayınları, 2009.

Özcan, Muttalip, *Aristoteles*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2011.

Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 2004.

Özel, Aytekin, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi: Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.

Özpilavcı, Ferruh, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in *Eisagoge* Şerhi ", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 105-49.

Özturan, Mehmet, "Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

- "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", *İnsan ve Toplum Dergisi* III/5 (2013): 135-58.

Pasnau, Robert, "The Latin Aristotle", *The Oxford Handbook of Aristotle* içinde, ed. Christopher Shields, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Pehlivan, Necmettin, "İçerik Bakımından Kıyas", yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, haz. ve çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoğlu ve Zerrin Kurtoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

——, *Commentary Posterior Analytics*, Aristoteles, *Aristotelous Analütika: Aristotle's Prior and Posterior Analytics* içinde, neşir, giriş ve şerh: W. David Ross, 501-678, Oxford: Clarendon Press, 1957.

——, "Conspectus of The Contents", Aristoteles, *Aristotelous Analütika: Aristotle's Prior and Posterior Analytics* içinde, neşir, giriş ve şerh: W. David Ross, 280-5, Oxford: Clarendon Press, 1957.

——, "Introduction", Aristoteles, *Aristotelous Analütika: Aristotle's Prior and Posterior Analytics* içinde, neşir, giriş ve şerh: W. David Ross, 1-98, Oxford: Clarendon Press, 1957.

Tekin, Ali, "Aristoteles'in *Analütika Hüstera* (*Kitâbu'l-Burhân*) Adlı Eseri, Meşşâî Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3&4, (2014), s. 43-86.

——, "Fârâbî'de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

- *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Bilim Anlayışı", *Felsefe Dünyası* 32 (2000): 23-36.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "İbnü'l-Heysem", *DİA*, c. XXI, 82-7.

Tredennick, Hugh, "Introduction", Aristotle, *Analütika Hüstera*, nşr. ve çev. Hugh Tredennick, *Posterior Analytics Topica* içinde, 2-23, Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

Turhan, Kasım, "Kuveyrî", *DİA*, c. XXVI, 504.

Türker Küyel, Mübahat, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Bilgi Öğretileri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1968.

——, "Fârâbî'nin 'Şerâitü'l-yakîn'i", *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Dergisi* I (1963): 151-228.

- *Fârâbî'nin "Şerâit ul-Yakîn"i*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

——, "Kültür Karşılaşmasına Bir Misal Olarak İbn us-Salâh", *Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* IX (1971): 9-27.

——, "Mûsâ bin Meymûn'un Makâla fî Sınâ'at al-Mantık'ı", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* III/1-2 (1960): 49-110.

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010.

Weisheipl, J. Ahanasius, *Aristotelian Methodology: A Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, Toronto, 1958.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Burhân", *DİA*, c. VI, s. 429-30.

Yıldız, Ahmet, "Fârâbî'de Burhân", yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Yılmaz, Ramazan, "Aristoteles Felsefesinde Bilginin Temellendirilmesi", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Dizin

Abdurrahman b. İsmail 57

Abdüllatif el-Bağdâdî 62, 436,

Abûditkiyâ 42

Aegidius Romanus (Romalı Giles, Giles of Rome) 58

Afûziktîkâ 42

Agostino Nifo 42

Arslan, Ahmet 18, 155, 196

Albertus de Saxonia 58

Albertus Magnus 57

Alexander of Aphrodisias (Aleksandros ho Afrodisieüs) 26, 37, 48

Ali Houshiary 40, 43, 47, 117

Alper, Ömer Mahir 62

Anâlûtîkâ el-ahîra 42

Anûlûtîkâ el-evâhira 42

Anûlûtûkyâ es-sânî 42

Anâlûtîkâ es-sânî 42

Anûlûtîkâ es-sâniye 42, 60

Anûlûtîkâ es-sâniye ve'l-ahîra 42

Analütika Protera (*Kitâbu'l-Kıyâs, Birinci Analitikler*) 26, 27, 36, 37, 39, 44, 50, 51, 59, 86, 90, 91, 93, 96, 97, 101-103, 135, 145, 147, 162, 172, 213, 270, 274, 279

Aristotelis Opera 46

Aratos 310

Atademir, Hamdi Ragıp 17, 40, 43, 47, 69, 196

Athanasius Weisheipl 44

Barhebraeus 53

Barnes, Jonathan 21, 40, 44, 47, 59

Batlamyus 55

Bedevî, Abdurrahman 45, 46, 47, 48, 49, 54, 57, 62, 416

Bekkeri, Immanuelis 46

Bernardino Petrella 59

Beyhâkî 54, 60, 439

Boethius 46

Bouchier, E. S. 44, 46

Buhârî 42

el-Burhân 42

Butterworth, Charles E. 395

Cebr, Ferîd 45

Cevâbât li-mesâil süile anhâ (Fârâbî) 273, 282

Cicero, Donovan J. Ochs 396

Commentary on The Posterior Analytics 57

Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros 57

Cremonalı Jerard (Jerard of Cremona) 45

De Demonstratione Posteriorum Analyticorum 57

de Haas, Frans A. J. 47, 48, 468

Diogenes Laertios 37, 48

Demokritos 210

Duralı, Teoman 160, 389

Ebû Bekir er-Râzî 56

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî 43, 46, 49, 51-53, 56, 134, 366, 443

Ebû İshâk el-Kuveyrî 52

Ebu'l-Alâ Afîfî (Afifî) 47, 48, 56, 415, 416

Eisagôgê (Porfiryüs) 50

el-Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık (Fârâbî) 36, 263, 388

Eudemos'a Etik 36

Expositio in Libros Posteriorum Aristotelis 58

Expositio Super Libros Posteriorum Aristotelis 58

Fahreddin er-Râzî 19, 34

Fahrî, Mâcid 60-62

Felsefetü Aristûtâlîs (Fârâbî) 289, 291, 305, 327, 340, 347

Fî Afûdiktîkâ 42

Fortunatus Crellius 59

el-Fusûlü'l-hamse (Fârâbî) 245, 256, 286, 291, 302, 316

Galenus (Galênos) 49, 96

Gazzalî 20, 34, 57, 241, 440

Gökyüzü Üzerine 128, 137, 138, 159, 160, 161, 204

Harezmî 39

el-Hasan b. Suvvâr Ebu'l-Hayr 53

Hayvanların Oluşumuna Dair (*Peri Zôiôn Geneseôs*) 129

Hegel 390, 391, 436

Hill, Forbes I. 396

Huneyn b. İshâk 45, 52

In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum 58

In Duos Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentarii 59

In Libros Analyticorum Posteriorum Aristotelis Explanatio 58

In Posteriora Aristotelis Analytica Commentarii 59

Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond 21, 47

İbn Bâcce 57, 62, 246, 249, 255, 436

İbn Ebî Usaybia 48-57, 60, 62

İbn Hazın 94

İbn Manzûr 41

İbn Rüşd 14, 18, 30, 31, 37-39, 43, 45-47, 50, 54, 57, 70, 79, 131, 132, 134-136, 167, 199, 206, 248, 362, 393, 395, 416, 417, 420, 422, 423, 436, 439, 440

İbn Sînâ 17-19, 27-31, 34, 40, 44, 46, 47, 54, 57, 79, 219, 247, 415, 416, 423, 436, 439

İbn Zür 52-54, 423

İbnü'l-Heysem 56

İbnü'l-Kıftî 49, 50, 52-57, 60

İbnü'n-Nedîm 39, 49, 50, 52, 56, 59, 60

İbnü'n-Nefîs 41

İbnü's-Salâh, Ebu'l-Fütûh Ahmed b. Muhammed b. es-Surâ 46

İbnü't-Tayyib, Ebu'l-Ferec 53, 57

İhtisâru Kitâbi Anâlûtîkâ es-sâniye 56

İhvân-ı Safâ 54, 423

İshâk b. Huneyn 45, 49, 52

İskitler 136, 310

İşrâkiyyûn 386

İznikli Eustratius (Eüstratios Eustratius of Nicaea) 50

Jacobus de Venetia 58

Jean bar Maswai (Yuhannâ b. Mâseveyh) 52

John Philoponus (İôannês Filopono) 26, 39, 50, 79, 175, 205, 206, 416, 423, 439

Kant 390, 391

Karaferyeli Ioannis Kuttinius 50

Kategoriler (*Katêgoriai*) 26-28, 34, 50, 65-69, 79-81, 83-85, 88, 112, 118, 117, 142, 213, 218, 238, 264, 265, 269-271, 274, 281, 319, 336, 342, 400, 424, 450

Katula, Richard A. 396

Kaya, Mahmut 55

Kelâm fi'l-burhân 57

el-Kindî, Ebû Yusuf Yakub b. İshâk 52, 55

Kitâbu Afûdiktîkâ 42

Kitâbu'l-Burhân 42

Kitâb fi'l-burhâni'l-mantıkî 55

Kitâbu'l-Cedel (*Topika*, Aristoteles) 27, 30, 31, 78, 80, 83, 107, 194, 195, 210-212, 218, 214, 224, 233, 261, 274, 312, 336, 395

Kitâbu'l-Cedel (Fârâbî) 250, 251, 258, 261, 266, 279, 286, 289, 291, 312, 319, 341, 349, 354, 365, 395, 406, 407, 422, 427

Kitâbu'l-Fiten 42

Kitâbu'l-Hatâbe (Aristoteles) 25, 31

Kitâbu'l-Hatâbe (Fârâbî) 266, 406, 407

Kitâbu'l-Hurûf (Fârâbî) 14, 60, 240, 241, 266, 269, 270, 302, 314, 342, 344, 388, 327-329, 431, 433

Kitâbu'l-İbâre 34, 49

Kitâbu'l-İmâre 42

Kitâbu İsâgûcî (Fârâbî) 245, 249, 256, 264, 268, 313

Kitâbu'l-Kıyâs (Fârâbî) 250, 253, 272, 275-277, 279, 286, 289, 291, 354, 377, 391, 393

Kitâbu'l-Kıyâsi's-sagîr (Fârâbî) 250, 276, 277, 279, 286, 290, 291, 391, 393

Kitâbu'l-Lebs fi'l-kütübi'l-erba'a fi'lmantık 53

Kitâbu'l-Mekûlât (Aristoteles) 31, 34, 80

Kitâbu'l-Mekûlât (Fârâbî) 90, 238, 261, 267, 268, 295, 336, 338

Kitâbu'l-Mille (Fârâbî) 287, 290, 342, 434

Kitâbu'l-Mûsîka'l-kebîr (Fârâbî) 161, 239, 288, 291, 422

Kitâbu muhtasari Kitâbi Anâlûtîkâ essânî 56

Kitâbu'ş-Şifâ (*el-Burhân*) 27, 28, 42, 54, 219

Kitâbu'ş-Şifâ (*el-Mekûlât*) 28, 29

Kitâbu't-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde (Fârâbî) 290, 341

Ksenokrates 229, 329, 330, 335, 337, 409

Kutbuddin er-Râzî 246

Küyel, Mübahat Türker 46, 61, 286

Leunissen, Mariska 47

Lisânu'l-Arab 41

Magnîsî 246

Makâle fi'l-burhân 56

Makâle fî mukaddimât sadara bihâ Kitâbu Anâlûtîkâ 56

Makâle fî kavânîni sınâ'ati'ş-şu'arâ (Fârâbî) 260, 391

Martijn, Marije 47

el-Mecistî 55

el-Medînetü'l-fâzıla (Fârâbî) 239, 290, 294, 365, 393, 431, 440

Mervli Zacharie (Ebû Yahyâ el-Mervezî) 52

el-Mesâilü'l-mühimme 'alâ Kitâbi'l-Burhân li-Aristûtâlîs 55

Meşşâî felsefe 13, 14, 16, 27, 194, 302, 415, 424, 436

Meşşâî filozoflar 13, 14, 25, 34, 116, 194, 199, 339, 346, 381, 346

Miftâhu'l-ulûm 39

Miktâru mâ fî kitâbin kitâbin min eczâi's-sınâ'ati'lmevcûde fî kitâbi Aristûtâlîs 55

Moraux, Paul 48

el-Mu'cezü'l-kebîr (İbn Sînâ) 247

Mugni't-tullâb (Magnîsî) 246

Mure, G. R. G. 46

Murphy, James J. 396

Nikomakhos'a Etik 36, 194, 198, 201

Ockhamlı William (William of Ockham) 58

Paulus Venetus 58

Peri Hermêneias (*Yorum Üzerine*/Aristoteles) 26, 27, 29, 35, 50, 70, 81, 84, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 213, 269, 270, 274, 297, 393

Peri Psükhês (Aristoteles) 66, 103, 163

Peri Sofistikôn Elenkhôn (*Sofistik Çürütmeler Üzerine*/Aristoteles) 26, 261, 387, 392

Peripatetik 436

Platon 84, 118, 211, 232, 329, 330, 374, 409, 428, 430

Platoncu 82, 83, 398,

Poiêtikê 195, 196, 261

Revâkiyyûn 386

Risâle bi-îcâz ve'htisâr fi'l-burhâni'l-mantıkî 55

Risâle fi'l-burhân 55

Risâle fi'l-ibâne an Batlamyus fî evveli kitâbihi'l-Mecistî an kavli Aristûtâlîs fî Analûtîkâ 55

Robert Grosseteste 57

Ross, Sir William David 18, 37, 44, 46, 59

Sadreddin Şirâzî 247

Saf Aklın Eleştirisi 390

Semerkandî 247

es-Serahsî, Ahmet b. et-Tayyib 56

Seweriyos Sebuht 52

es-Siyâsetü'l-medeniyye (Fârâbî) 239, 393

Sühreverdî 246

Süryaniler 45, 51, 52, 57

Şerâitü'l-yakîn (Fârâbî) 60, 61, 62, 297, 360, 389

Şerhu Analûtika's-sâniye (İkinci Analitikler'in Şerhi) 55

Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs 39, 54, 423

Şerhu'l-Burhân li-Aristâtâlîs 45, 47

Şerhu'l-İbâre (Fârâbî) 49, 269, 270, 393

Tabatabâî 55, 423

et-Tahlîlâtü's-sâniye 42

Tahsîlü's-sa'âde (Fârâbî) 238, 302, 308, 309, 327, 343, 351, 357, 374, 430, 431

et-Tavtie (Fârâbî) 33, 34, 245, 256, 316, 337, 343, 345, 424, 425

Te'âlîk alâ Kitâbi Ebî Nasr fi's-sınâ'ati'z-zihniyye 57

Tefsîru Anâlûtîkâ li-Aristûtâlîs 53

Tefsîru Kitâbi Anâlûtîkâ es-sâniye li-Aristûtâlîs 48, 53

Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a 131

Tehâfütü'l-felâsife 440
Tehâfütü't-Tehâfüt 440
Tekhnês Rêtorikê (Aristoteles) 36, 261
Telhîsu Kitâbi'l-Burhân 43, 54, 55, 393, 423
et-Telvîhât 246
Thales 199
Themistius (Temistios) 49, 50, 160, 199, 205, 206, 330, 416, 423, 439
Theophrastus (Teofrastos) 48, 274
Thomas Aquinas 57, 423, 439
Thomas de Vio Caietanus 58
Timotheus 45
Tredennick, Hugh 46, 47
Tricot, J. 47
Türker, Ömer 19, 62

Venedikli James (James of Venice) 46
Von Kirchmann, J. H. 47

Waitz, Theodor 46

Yahyâ en-Nahvî 50
Yanyalı (Yanyevî) Esad Efendi 50, 51

Zabarella, Giacomo 59
Zaffiro, Filippo 58

Felsefe varlığı kendinde nasılsa öylece akla alma çabası, burhan teorisi ise varlığı kendinde nasılsa öylece akla almaya çabalama öğretisidir. Varlık olmadan bir şeyin felsefesi yapılamaz ve belli bir tür doğaya sahip akıl olmaksızın bir şey felsefe yapamaz. Cenâb-ı Hakk her şeyi bilir, insan aklı ise gücü ölçüsünde bilmeyi sever. Aklın varlığa nasıl nazar edeceği, varlığı nasıl tahsil edeceği burhan teorisinin konusudur. Burhan teorisi akıldan varlığa ve varlıktan akla doğru uzanan bir yoldur, bir tarîktir. Burhan teorisi varlığa doğru yürüme, varlıkta kalabilme ve varlıktan kendine dönme usûlüdür. Öyleyse burhan teorisi akıl ile varlığın arasını bağlayan bir köprünün adıdır. Burhanın bir ucu felsefî zihne, diğer ucu mükemmel varlığa bağlıdır. Meşşâî ise varlığa doğru burhan köprüsünde yürümeye çalışan aklın taşıyıcısı olan ruhtur. Köprünün asıl ve öte ucu doğaca önce bizce sonra gelen varlık iken, fer'î ve beri ucu doğaca sonra bizce önce gelen akıldır. Öyleyse önce gelene önde, sonra gelene sonda yer vermek gerekir.
Varlığa doğru seyreylemek ve varlığı doğru seyreylemek bu seyr ü seferi eyleyen ustaların izini sürmeyi gerektirir. İzini süreceğimiz ustalar burhan teorisinin ve felsefenin iki kurucu ismi olan Aristoteles ve Fârâbî'dir. O halde murâdımızı ifade edecek söz *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi* olmalıdır.

THG
0022130
GRV
THG 2130 GRV



ALİ TEKİN, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (2003). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalında yüksek lisans (2008) ve doktora (2014) eğitimini tamamladı. Hâlen Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışan Tekin, Meşşâî mantık ve felsefe üzerinde yoğunlaşmaktadır.

9 789752 484047