



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MANTIK BİLİM DALI

**İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'DE TASAVVUR
MANTIĞI**

(DOKTORA TEZİ)

Remziye SELÇUK

BURSA - 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MANTIK BİLİM DALI

**İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'DE TASAVVUR
MANTIĞI**

(DOKTORA TEZİ)

Remziye SELÇUK

Danışman

Doç. Dr. Aytakin ÖZEL

BURSA – 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 711 521 005 numaralı Remziye Selçuk'un hazırladığı "İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'DE TASAVVUR MANTIĞI" konulu Doktora Tezi Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 5/08/2019 günü 13⁰⁰ - 15⁰⁰ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin.....(başarılı/başarısız) olduğuna(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

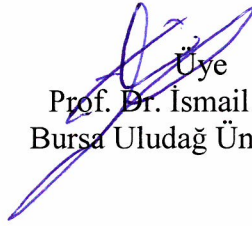
Doç. Dr. Aytekin ÖZEL

Bursa Uludağ Üniversitesi




Üye

Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Ahmet Kayacık
Kayseri Erciyes Üniversitesi



Üye

Dr. Öğretim Üyesi Coşkun Baba
Bartın Üniversitesi



Üye

Dr. Öğretim Üyesi Ali İhsan AKÇAY
Bursa Uludağ Üniversitesi



Tarih

05.08.2019



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 22/07/2019

Tez Başlığı / Konusu: İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'DE TASAVVUR MANTIĞI

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 241 sayfalık kısmına ilişkin, 21/07/2019 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 18'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

22/07/2019

Adı Soyadı: REMZİYE SELÇUK
Öğrenci No: 711 521 005
Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Programı: DOKTORA
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman:
Doç. Dr. AYTEKİN ÖZEL

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İSMAİL HAKKI İZMİRLİ’DE TASAVVUR MANTIĞI” başlıklı çalışmamın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

22/07/2019



Adı Soyadı: REMZİYE SELÇUK
Öğrenci No: 711 521 005
Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Programı: DOKTORA
Statüsü: Y.Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Remziye SELÇUK
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Mantık
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xii +191
Mezuniyet Tarihi	: ... /.../
Tez Danışman(lar)ı	: Doç. Dr. Aytekin ÖZEL

İzmirli İsmail Hakkı, Türkiye mantık tarihi açısından önemli bir şahsiyettir. O, çok dil bilmenin avantajıyla ve birikimleri sayesinde bir çok eser vermiştir. Onun tasavvur mantığı konusunda ortaya koydukları da oldukça önemlidir. Onun tasavvur tanımı dikkat çekicidir. O birçok mantıkçının aksine tasavvur kelimesini kavram yerine değil, kavram öncesi hazırlık olarak değerlendirir. Bu açıdan tasavvur başlığı altında tasavvur çeşitlerine de yer verir. Ayrıca o, ‘marifet’ kavramını ‘doğru bilgi’ anlamında kullanır. Bu anlamda ilim bir marifetler yığıdır.

İzmirli’ye göre ilmin üç temel özelliği vardır: yakîn (kesinlik), umûm (genellik) ve metot (menhec). Bedenin ihtiyacı kuvvet ise aklın ihtiyacı da ilimdir.

Mantık, tasdikât ve tasavvurâtın lazım olan bütün konularını içeren ilimdir. Mantık bilen ilmen kuvvetli yetişmiş olur. İzmirli kategorileri sorulan sorulara ve verilen cevaplara göre sınıflandırır.

Bir şeyin sınırlarını o şeyin kendisi için mümkün olan fert ve sıfatlar belirler. İzmirli’ye göre, işlem o şeyin özel maddesi, kaplam onun uygulama dairesidir.

Her tasavvur, beş tûmelden birine dahildir. İzmirli’ye göre ilk dördü (cins, tür, fasl, hassa) zâtı teşkil eder. Beş tûmel tasavvurâtın en (külli) genel tertibi olduğundan ‘Külliyât’ adıyla anılmıştır.

İzmirli, tarifi, ‘bir tasavvurun işlemi ve tasavvur aracılığıyla bir lafzın manasının tam tahlilidir.’ şeklinde ifade eder. Ona göre, ‘hadd’ ve ‘resm’ kelimeleri tarif yerine kullanılamaz.

Tarifteki hatalar ya mana yönünden ya lafız yönünden ya da her ikisinden kaynaklanır.

Taksim (bölme) ise, bir tasavvurun işleminin tahlilinden ibarettir. Külliye cüzlerine bölmektir. Bir şeyin yerini belirtmek açısından önemlidir.

Tüm bu tasavvurât konuları, epistemoloji açısından oldukça önemlidir. Her biri bilginin ayrı bir basamağını oluşturur.

Anahtar Kelimeler: İzmirli İsmail Hakkı, mantık, tasavvur mantığı, epistemoloji.

ABSTRACT

Writer's Name	: Remziye SELÇUK
University	: Bursa Uludağ University
Institue	: Social Sciences Institue
Anabilim Dalı	: Philosophy and Religion Sciences
Bilim Dalı	: Logic
Tezin Niteliği	: Thesis of Doctora
Sayfa Sayısı	: xii +191
Mezuniyet Tarihi	: ... /.../
Tez Danışman(lar)ı	: Doç. Dr. Aytekin ÖZEL

İzmirli İsmail Haqqı is an important person in terms of logic history in Turkey. He has written many works thanks to the advantages and knowledge of knowing many languages.

It is also very important that they put forward the logic of his imagination. The definition of that imagination is remarkable. He sees the concept of conception as pre-concept preparation rather than concept, unlike many other logicians. In this respect, it includes imagination types under the title of imagination. In addition, he uses the concept of "ingenuity" in the sense of "correct knowledge". Therefore, science is a pile of knowledge.

According to İzmir, science has three main characteristics: yakîn (reality), umûm (generality) and menhec (method). If the body's need is the force of mind is the science.

Logic is the science that contains all the subjects that are necessary to certify and envision. if person logic reads, the information becomes strong. İzmirli classifies the categories according to the questions given.

Persons and adjectives determine the limits of something as possible for that thing. According to İzmir, the special matter of that thing, the application of the application is application area.

Each imagination is included in one of the five divisions. According to İzmirli, the first four (genus, genre, chapter, hassa) constitute zât. Since it is the general arrangement of the five universal envisions, it is called 'Kulliyât'.

İzmir, the recipe, "the inclusion of an imagination and through the imagination is a complete analysis of the meaning of a letter" is expressed as. The words cannot be used 'hadd' and 'picture' cannot be used instead of the definition.

Taksim (classification) consists of the interior of an imagination. To divide the complexes. It is important to indicate the location of something.

All of these imagination issues are very important in terms of epistemology. Each of them forms a separate step of information.

Key Words: izmirli İsmail Haqqı, logic, logic of imagination, epistemology.

ÖNSÖZ

Osmanlı'nın son dönemi Cumhuriyet'in ilk yıllarında birçok alanda kıymetli eserler veren İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) mantık alanında da önemli eserler vermiştir. Felsefe Dersleri, İlm-i Mantık, Mi'yâru'l-Ulûm bunların en kapsamlı olanlarıdır. Bu çalışmada İzmirli İsmail Hakkı'nın "Tasavvurât" konusundaki görüşlerinin incelenmesi hedeflendi. Onun, zamanın en değerli İslam alimlerinden olması, batıdaki gelişmelere de değinmiş olması, onun çalışmalarının daha da önemli olduğunu göstermektedir. Nitekim çalışmalarında bazı çağdaş felsefe filozoflarının ve mantıkçıların görüşlerine yer vermektedir.

Yapılan bu çalışma, İzmirli İsmail Hakkı'nın mantığın temeli olan tasavvurât bölümü hakkındaki fikirlerini ortaya koyacaktır. Dolayısıyla hem mantık çalışmalarına katkı sağlayacağı hem de değerli yorumlarıyla yapılacak olan mantık çalışmalarına ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Tezin giriş kısmında, çalışmamız hakkında genel bilgiler verdik. Birinci Bölümde genel itibariyle İzmirli İsmail Hakkı ve hayatı hakkında bilgiler vererek, eserlerinden, bilim ve bilgi anlayışından, kısaca tasavvurat ve tasdikat konularına dair görüşlerine yer verdik. İkinci Bölümde, İzmirli İsmail Hakkı'nın tasavvurat konularını ele almasını, yorumları, eleştiri ve değerlendirmelerini de içerecek şekilde ele alarak, yer yer karşılaştırmalar yaparak görüşlerine değindik. Üçüncü Bölümde İkinci Bölümdeki tasavvurat fikirlerini epistemolojik açıdan değerlendirdik. Sonuçta ise genel bir değerlendirme yaptık.

Çalışmamız boyunca gerek günümüz Türkçesi'ne aktarma sürecinde gerekse tez oluşturma sürecinde yönlendirmeleriyle desteğini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. AYTEKİN ÖZEL'e, yine kaynak oluşturmada ve konu ile ilgili desteğini esirgemeyen Prof. Dr. AHMET KAYACIK'a, Millet Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümüne, Mi'yâru'l - Ulûm'u latinize etmiş olması hasebiyle, Selman Üstündağ'a, sabrından ve desteğinden dolayı eşim Ekrem Selçuk'a, çalışmam için bana zaman tanıyan çocuklarıma ve son olarak her zaman destek olan abim Derviş Ertüm'e teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	II
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	III
YEMİN METNİ	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
ÖNSÖZ.....	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
TABLolar	XV
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ VE MANTIK İLE İLME DAİR GÖRÜŞLERİ

1. HAYATI VE ESERLERİ	5
1.1. HAYATI.....	5
1.2. ÇEŞİTLİ SAHALARDA KALEME ALDIĞI ESERLERİ.....	10
1.2.1. Ahlak ve Tasavvuf	10
1.2.2. Dinler Tarihi	10
1.2.3. Mantık	10
1.2.4. Felsefe	11
1.3. İLME DAİR GÖRÜŞLERİ.....	12
1.3.1. Bilgi ve Bilim Anlayışı	12
1.3.1.1. Marifet-i amiyâne kavramı.....	12
1.3.1.2. Marifet-i Âmiyâne Kelimesinin Etimolojik Olarak Değerlendirilmesi	13
1.3.2. İlim Anlayışı:.....	14
1.3.2.1. İlim.....	14
1.3.2.2. Fikir	14
1.3.2.3. Marifet kavramı.....	16
1.3.2.4. Marifet ile ilim arasındaki fark.....	17
1.3.2.5. İlet (sebeb).....	19
1.3.2.6. İlimin gayesi	19
1.3.2.7. İlimin özellikleri (Evsaf-ı zatiyyesi).....	20
1.3.2.7.1. Yakîn (kesinlik).....	20
1.3.2.7.2. Umûm (genellik)	21
1.3.2.7.3. Tarık-ı tavsîl (metod)	21

1.3.2.8. İlimin Çeşitleri.....	22
1.3.2.9. İlimin kaynakları (esbâb-ı ilm).....	27
1.3.2.10. Doğru bilginin yolu (tarîk-ı ma'rifet)	27
1.3.2.11. İlim ve felsefe.....	28
1.3.2.12. İlim ve sanat	31
1.4. MANTIĞA DAİR GÖRÜŞLERİ.....	32
1.4.1. Mantığın Kelime Anlamı	32
1.4.2. Mantığın Terim Anlamı	33
1.4.3. Mantığın Çeşitli Tarifleri	34
1.4.4. Mantığın Konusu (Mevzuu)ve Gayesi	35
1.4.5. Delil.....	37
1.4.6. Mantık ile Psikoloji Arasındaki Fark	39
1.4.7. Mantık ve Sanat.....	40
1.4.8. Mantığın Tarihi	40
1.4.9. Mantık İlminin İslam Âlimleri Tarafından Ele Alınışı (Tarz-ı Telakkisi).....	41
1.4.10. Mantık İlminin Sınıflandırılması (Taksimât-ı İlm-i Mantık).....	43
1.4.10.1. Genel mantık (Mantık-ı umumi)	44
1.4.10.2. Özel mantık (Mantık-ı hususi)	45
1.4.11. İlimlerin Farklılığı ve İlimlerin Delillerinin Neden Farklı Olduğu.....	47
1.4.12. Genel Mantığın (Mantık-ı Umuminin) Konuları	47
1.4.13. Önergeler Arası İlişkiler.....	53
1.4.14.Önergeler Arası İlişkiler.....	53
1.4.14.1. Karşı olma (Tekabül):	53
1.4.14.2. Döndürme (Aks).....	54
1.4.15. Kıyas.....	55
1.4.16. Kıyas Çeşitleri	56
1.4.17. Beş Sanat (Sanat-ı Hamse).....	57
1.4.17.1. Burhan	57
1.4.17.2. Diyalektik (Cedel)	58
1.4.17.3. Retorik (Hitâbet)	58
1.4.17.4. Poetik (Şiir)	58
1.4.17.5. Sofistik (Muğalata).....	59
1.4.18. İstidlâl (Akıl Yürütme).....	59

İKİNCİ BÖLÜM

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'DE TASAVVURAT VE KISIMLARI

1. GENEL ANLAMDA TASAVVUR VE TASAVVURAT	64
1.1. TASAVVUR KELİMESİNİN ÇEŞİTLİ ETİMOLOJİK VE SÖZLÜK ANLAMLARI	65
1.2. TASAVVURUN İSTİLAHİ ANLAMLARI	65
1.3. TASAVVUR KELİMESİ	66
1.4. LAFİZ (TERME) VE TASAVVUR İLİŞKİSİ	67
1.5. TASAVVUR VE DİĞER BAZI EŞANLAMLI GÖRÜNEN KELİMELERDEN FARKI	69
1.6. TASAVVURUN KISIMLARI	70
2. TÜMELLER (KÜLLİYAT)	71
2.1. LAFIZLAR	71
2.2. DELÂLET	71
2.2.1. Delâlet Sözcüğünün Etimolojik Ve Sözlük Anlamı	72
2.2.2. Delâletin İstilahî Anlamı	72
2.2.3. Delâletin Tanımı	74
2.2.4. Delâletin Kısımları	78
2.2.4.1. Sözsüz Delâlet ve Kısımları	78
2.2.4.2. Sözlü delâlet ve kısımları	77
2.2.4.3. Sözlü vaz'î (belirlenmiş/konulmuş) delâletin kısımları	79
2.2. LAFİZ ÇEŞİTLERİ:	80
3. KATEGORİLER (MA'KULAT-I AŞERA)	85
3.1. TÜMEL (KÜLLİ) KAVRAMI	87
3.2. KATEGORİLER	88
3.2.1. Cevher (Töz)	88
3.2.1.1. Cevherin özellikleri	91
3.2.2. Nicelik (Kemmiyyet):	91
3.2.3. Nitelik (Keyfiyet)	92
3.2.4. Görelilik (İzâfet)	94
3.2.5. Yer (Eyne)	94
3.2.6. Zaman (Meta)	95
3.2.7. Durum (Vaz')	95
3.2.8. Sahiplik (Meleke)	95
3.2.9. Etki (Fiil)	96

3.2.10.Edilgi (İnfial).....	96
4. İÇLEM VE KAPLAM (TAZAMMUN VE ŞÜMUL).....	97
4.1. BAĞINTI (NİSBİ TASAVVURAT).....	97
4.2. İÇLEM VE KAPLAM (TAZAMMUN VE ŞUMUL) ARASINDAKİ İLİŞKİ	99
4.3. KAPLAM (ŞUMUL) VE İÇLEM (TAZAMMUN) ARASINDA BAZI NİSBETLER(BAĞINTILAR)	100
4.3.1. Nisbet ve Çeşitleri.....	100
4.3.1.1.Tam girişimlilik (Nisbet-i tabiiyet, husus-u mutlak).....	101
4.3.1.2.Bağdaşlık (Nisbet-i Tenasuk, Tecânis)	102
4.3.1.3.Eşitlik (Nisbet-i tesavi, Müsâvât).....	104
4.3.1.4.Ayrıklık (Nisbet-i tebâyün, Mübâyenet)	104
4.3.1.5.Eksik girişimlilik (Nisbet-i teşbik, Umum min vech)	105
5. HAKİKAT, MAHİYYET, HÜVİYYET	106
6. ÖZSEL (ZÂTÎ) VE İLİNTİSEL (ARAZÎ)	107
7. BEŞ TÜMEL (KÜLLİYAT-I HAMSE).....	110
7.1. CİNS	110
7.2. TÜR (NEV')	114
7.3. AYRIM (FASIL)	116
7.4. ÖZGÜLÜK (HASSA)	118
7.5. İLİNTİ (ARAZ)	119
8. TÜMELLERİN (KÜLLİYATIN) SINIFLANDIRILMASI.....	125
9. LAFIZLAR NAZARİYESİ.....	123
10. TARİF	124
10.1.TARİFİN TANIMI.....	124
10.2. İZMİRLİ'YE GÖRE TARİF	126
10.3.HADD VE RESM	128
10.4.TARİF ÇEŞİTLERİ	130
10.4.1.Gerçek Tarif (Tarif-i Hakiki)	132
10.4.2.Adsal Tanım (Tarif-i İsmi)	132
10.4.3.Lafzi Tanım (Tarif-i Lafzi)	133
10.4.4.Matematiksel Tanım (Tarif-i Riyâzi)	133
10.4.5.Deneysel Tanım (Tarif-i Tecrübi)	133
10.5.TARİFİN HATALARI.....	138
10.6.TARİFİN KURALLARI	139

11. TAKSİM (SINIFLANDIRMA-BÖLME).....	140
11.1.TANIMI	140
11.2. TAKSİMİN KAİDELERİ.....	141
11.3. TAKSİMİN ÇEŞİTLERİ.....	142

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İZMİRLİ’NİN TASAVVUR MANTIĞININ EPİSTEMOLOJİK OLARAK İNCELENMESİ

1. GENEL OLARAK BİLGİNİN İMKANI PROBLEMİ.....	144
2. GENEL OLARAK EPİSTEMOLOJİ.....	147
2.1.EPİSTEMOLOJİNİN TANIMI.....	147
2.1.1. Epistemolojinin Sözlük Anlamı.....	145
2.1.2. Epistemolojinin Terim Anlamı.....	145
2.2.ÇEŞİTLİ EPİSTEMOLOJİ TANIMI YORUMLARI.....	150
2.3.MODERN EPİSTEMOLOJİNİN GENEL KURAMLARI.....	151
2.3.1. İçselcilik ve Dışsalılık.....	151
3. GENEL OLARAK MANTIK VE EPİSTEMOLOJİ ARASINDAKİ İLİŞKİ.....	154
4. TASAVVURUN EPİSTEMOLOJİK DEĞERLENDİRMESİ.....	161
4.1. BAZI İSLAM MANTIKÇILARINDA YA DA FİLOZOFLARINDA TASAVVUR KONUSU.....	161
4.2.BAZI BATILI MANTIKÇI/ FELSEFECİLERİNDE TASAVVUR VEYA BENZER KAVRAMLAR.....	167
4.2.1 Bazı Rasyonalistler.....	164
4.2.1.1. Aristoteles.....	165
4.2.1.2. Platon.....	166
4.2.1.3. Sokrates.....	167
4.2.1.4. Descartes.....	168
4.2.1.5. Spinoza.....	168
4.2.1.6. Leibniz.....	169
4.2.1.7. John Locke.....	170
4.2.2. Hem Akıl Hem Deney.....	175
4.2.2.1. Kant.....	177
4.3.İZMİRLİ’NİN BİLGİ TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	174
4.4.İZMİRLİ’DE TASAVVUR- BİLGİ İLİŞKİSİ.....	175

4.5. İZMİRLİ'NİN BEŞ TÜMEL TANIMLARININ EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	185
4.6. İZMİRLİ' NİN KATEGORİ ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	195
4.7. İZMİRLİ' NİN TANIM TEORİSİNİN EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	199
SONUÇ.....	208
KAYNAKÇA.....	215
ÖZGEÇMİŞ.....	223
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ.....	223
TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU.....	224

TABLULAR

Tablo 1: İzmirli'de Önergeler Arası İlişkiler
Tablo 2: İzmirli'de Delâlet ve Kısımları
Tablo 3: İzmirli'de Mahiyet ve Sınıflandırması.....
Tablo 4: Mantıkçıların Yaygın Olarak Kullandıkları Cevher Tablosu
Tablo 5: İzmirli'de Cinslerin Mertebeleri

KISALTMALAR

Bakınız : Bkz.:

Aynı eser/yer : a.e.

Adı geçen eser : a.g.e.

Basım yeri yok : y.y.

Basım tarihi yok : t.y.

Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler : v.d.

Sayfa: s.

Sayfa sayısı : ss.

Editör/yayına hazırlayan : ed. haz.

Çeviren : çev.

Milattan Önce: M.Ö.

Günümüz Türkçesi: G.T.

Sadeleştiren: Sad.

Diyamet Bakanlığı İslam Ansiklopedisi: DİA

Yüzyıl: yy.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı : T.Y.E.K.B.

GİRİŞ

İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) Osmanlı Devleti'nin son dönemi, Cumhuriyet'in ise ilk yıllarında yaşamış, hem doğu hem batı eserlerine hakim değerli çalışmalar bırakmış bir alimdir. Onun en önemli özelliklerinden birisi yaşadığı dönemin batıda meydana gelen yeniliklerini yakından takip etmiş olması ve bu yenilikleri klasik çalışmalarla karşılaştırabilmesi, bunu yaparken de yapıcı bir dil kullanması, gelişmeleri olumlu yönde yönetebilmesi ve eserlerine de yansıtabilmesidir. Bu sebeplerden İzmirli'nin hayatı eser oluşturma bakımından oldukça verimlidir. Net olmamakla beraber 65 eser ona izafe edilir. Onun başta ister İslam felsefesi alanında olsun- ki bu isimlendirmeyi ilk defa Türkiye'de o yapmıştır- ister kelam, felsefe tarihi, mantık gibi alanlarda olsun çok sayıda çalışması mevcuttur. Bu alanlara ait başlıca eserlerini ve bu eserlerin isimlerini birinci bölümde verdik. İzmirli'nin mantık alanındaki çalışmaları da oldukça verimli çalışmalardır. Biz de onun, mantığın temel konularından olan 'tasavvurat' bölümü hakkındaki görüşlerini incelemeyi amaç edindik. İzmirli'nin eserlerinden tezin konusu ile alakalı olmaları hasebiyele kullandıklarımız şunlardır: Felsefe Dersleri, İlm-i Mantık, Mi'yâru'l-Ulûm, Metodoloji, Yeni İlm-i Kelam, Metafizik.

Birinci Bölüme genel olarak İzmirli'nin hayatından bahsederek başladık. Çünkü biliyoruz ki bir insanı âlim yapan da değerli kılan da hayatta sahip olduğu bilgi ve birikimleridir. İzmirli'nin gerek ailevi sebeplerden gerekse kendi çabasıyla birçok dil öğrenmiş olması, aldığı iyi eğitimler, öğrenmeye duyduğu merak, çeşitli hocalardan aldığı çok sayıda dersler vs durumlar onun çağdaşlarına göre bir adım önde ilim dünyasına girmesini sağlamıştır. İzmirli'nin bilgi ve bilim anlayışına dair görüşleri verdik. Onun marifet-i amiyâne, ilim ve fikir kavramları üzerinde incelemeler yaptık. İzmirli'nin 'marifet' kavramı, marifet ile ilim arasındaki farklara değindik. Daha sonra onun ilmin gayesi ve özellikleri ile ilgili yorumlarında değindik. Birinci bölümde ele alınan diğer konular ise şunlardır: Metot bahsi, çeşitli ilim sınıflamaları, ilmin kaynakları ve çeşitleri, doğru bilginin yolu, felsefe ve ilim arasındaki benzerlik ve farklılıklar, ilim ve sanat, genel olarak İzmirli'nin mantık, mantığın konu ve gayesi hakkındaki görüşleri, onun çeşitli mantık tarifleri, psikoloji ve mantık, sanat ve mantık, İzmirli'nin ifadeleriyle kısaca mantık tarihi, mantık ilminin İslam alimleri tarafından ele alınışı, İzmirli'ye göre mantık ilminin sınıflandırılması, önerme ve çeşitleri, kıyas ve çeşitleri, beş sanat, akıl yürütme, tümevarım ve tümdengelim. Bu bilgilerden sonra

tasavvurat bölümüne hazırlık teşkil etmesi bakımından genel hatlarıyla İzmirli'nin mantık görüşlerine değindik. Ancak tasavvurat bölümünü ikinci bölümde detaylı bir şekilde yer verileceğinden burada çok kısa ele aldık.

İkinci Bölümde genel anlamda tasavvurat konusuna geçiş yaptık. Bu bölüm altında tasavvurun ne demek olduğunu, sözlük ve terim anlamlarını ele alıp inceledik. Daha sonra İzmirli için tasavvurun ne anlama geldiği üzerinde durduk. Tasavvur kavramına benzeyen bir takım kavramlara değindik. Tasavvur çeşitleri ve örneklerinden bahsettik. Daha sonrasında delâlet ve çeşitlerine, İzmirli için delâletin anlamına, yeri ve önemine göz attık. Ona göre delâlet çeşitleri ve örneklerini verdik. Daha sonrasında ise İzmirli'de lafız ve çeşitleri üzerinde durduk. Kategoriler başlığı altında cevher ve cevherin özellikleri, nicelik ve niceliğin özellikleri, nitelik ve niteliğin özellikleri, görelilik, yer, zaman, durum, sahiplik, etki ve edilgi kategorilerine, her birinin klasik mantıktaki ifadelerine, İzmirli'nin görüşleriyle farklılık ve benzerliklerine temas ettik.

İçlem ve kaplam, anlamları, İzmirli'nin bu iki kavramı değerlendirmesi, içlem ve kaplam arasındaki bağıntı çeşitleri, yine İzmirli'nin bu bağıntılara yönelik yorumlarını detaylı bir şekilde irdeledik. İzmirli'de hakikat, mahiyet ve hüviyet kavramları diğer bir başlığımız oldu. Burada hakikat, mahiyet ve hüviyet kavramlarının genel ve terim anlamlarına kısaca baktıktan sonra İzmirli'nin bu kavramlara dair yorumlarından bahsettik. İzmirli'deki zati ve arazi lafızlar konusunu ve tanımlarını, klasik yorumlarıyla beraber inceledik. Zati ve arazinin özelliklerine de değindik.

Beş tümel konusuna gelince, burada da yine anlamları ve çeşitleriyle beraber, İzmirli'nin bakış açısıyla ve çeşitli yorumlarıyla, cins, tür, ayırım, hassa, ilinti kavramları incelendi. Son olarak kısaca İzmirli'nin lafızlar nazariyesi de verildikten sonra tarif konusuna geçildi. Tarif konusunda, tanımı, tanımın içinde geçen bazı benzer kavramlar, tarif çeşitleri, kuralları, hataları, karşılaştırmalı bazı değerlendirmelerle beraber verildi. Son olarak sınıflama (taksim) konusuna değinildi, yine aynı şekilde sınıflamanın tanımı, kuralları ve çeşitleriyle verildikten sonra İkinci Bölüm sonlandırıldı.

Üçüncü Bölümde ise İzmirli'nin tasavvurât bahsindeki konularını aynı başlıklarla ancak epistemolojik açıdan ele aldık. Genel olarak bilginin imkanı problemine değindik. Daha sonrasında genel olarak epistemoloji konusunu ele aldık. Epistemolojinin tanımı, terim anlamı ve kısa bir sürecinden bahsettik. Modern epistemolojinin içselcilik ve dışsalcilik kavramlarına değindik. Bu bölümde Gettier'in

doğru inanç ve bilgi ilşkisinden bahsettik. Genel olarak mantık disiplini ve epistemoloji arasındaki bağlantıyı değerlendirdik. Çeşitli yorumları İzmirli'nin fikirleriyle beraber inceledik.

Tasavvurun epistemolojik değerlendirmesi başlığı altında, İşlam mantıkçı ve filozoflarında tasavvur konusunu, onların yorumlarını, bazı batılı mantıkçı ve felsefecilerinde tasavvur ve benzer kavramları ele alıp değerlendirdik.

İzmirli'nin bilgi tanımının değerlendirmesi, İzmirli'de tasavvur- bilgi ilişkisi işlediğimiz diğer bir başlıklardır. Burada biz İzmirli'den hareketle, bilgi, bilgi ve tasavvurun bilgi edinme sürecindeki önemi üzerine görüşler beyan ettik.

İzmirli'nin beş tümel tanımlarının epistemolojik bakımdan değerlendirilmesini yaptık. Ardından kategorilere geçtik ve İzmirli'nin kategori anlayışının epistemolojik bakımdan değerlendirilmesini yaptık.

Üçüncü bölümün sonunda İzmirli'nin tarif teorisini epistemolojik açıdan inceledik. Bu bölümde genel olarak İzmirli'nin görüşleri ve yorumlarına yer verdik. Çünkü detaylara girmek hem amacımızın dışına bizi çıkaracak hem de hacim olarak çok geniş yer kaplayacaktı.

Yeri geldikçe İzmirli ile Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) ve Ali Sedad (1857-1900) arasında karşılaştırma yaptık. Aristoteles (M.Ö.384-322), F. Bacon (1561-1626), Descartes (1596-1650), İ. Kant (1724-1804) gibi filozofların mantığın ilgili konularına yönelik fikirlerine İzmirli'nin bakış açısıyla değindik.

Çalışmamız İzmirli'nin tasavvurât konusuna ait görüşleri ile sınırlıdır. Bu sebeple tezimizi oluştururken daha çok *Felsefe Dersleri* ve *Mi'yâru'l-Ulûm*'dan faydalandık. *İlm-i Mantık*, tasavvur bahsine az yer verdiğinden bu eserden yeteri kadar alıntı yaptık. Çünkü detaylı veya yorum içeren fazla bilgi sahibi olamadık. Ancak tanımlar ve örnekler konusunda bu eserin faydası göz ardı edilemeyecek kadar fazla oldu.

Felsefe Dersleri, bizim en çok başvurduğumuz eser oldu. Bu sebepten onu Millet Yazma Eserler Kütüphanesi'nden aldık. Eser hacimli olduğundan, yaklaşık 6 ay gibi bir süreçte eseri latinize ettik. Yine *İlm-i Mantık* da bizi uzun süre meşgul eden diğer bir eserdir. Çünkü bu eser tamamen İzmirli'nin el yazısından oluşmaktadır.

Satırlar üzeri çizilip tekrar not alındığından, bazen de el yazısından kaynaklanan okuma güçlüklerinden dolayı bu eserle ilgili çalışmamız yaklaşık iki ay sürdü.

Mi'yâru'l-Ulûm ise, Osmanlıcasından okuyabildiğimiz bir eseridir. Yine bu eserden her konu hakkında alıntı yapabildik. *Fenn-i Menâhic (Metodoloji)* yine yazma eserler kütüphanesinden edindiğimiz diğer bir çalışmadır. Bu sebeple *Metodoloji* diğer faydalandığımız bir eseridir. Özellikle, birinci bölümde, genel ve özel mantık (mantık-ı umûmi ve mantıkı husûsi) konularında oldukça yararlı oldu. Bilimlerin sınıflamaları, tümevarım, tümdengelim, tanım, burhan vs. Metodoloji'den edindiğimiz diğer fikirlerden yardım alınarak incelendi. Bu eserin günümüz Türkçesine çevirisi de mevcuttur. Ancak biz yine de bazı kavramları çevirileriyle, en doğru şekilde ifade edebilmek için karşılaştırmalar yaptık.

Yeni İlm-i Kelam'a gelince, bu eserin günümüz Türkçesine çevirisi mevcut olduğundan çalışmalarımız daha da kolaylaşmış oldu. Bu eser de İzmirli'nin bilgi ile ilgili yorumları, bilginin özellikleri, oluşum aşamaları, bilgi teorisi, felsefî ve dinî yol vs. konularında bize yardımcı oldu.

Çalışmamız boyunca, İzmirli'nin amacının daha iyi anlaşılması ve konuyu anlaşılır kılması açısından kendisinin kullanmış olduğu kavram ve ifadelerinin aynılarını, kimi yerde parantez içinde, kimi yerlerde de dipnotlarda gerekli açıklamaları yaparak verdik. Bazen de bu ifadeleri iktibas yaptık. İzmirli'den yaptığımız alıntılara gelince, onları orijinalleri üzerinden konuları işledik. Ancak dipnotlarda "G.T" kısaltmasıyla, yani günümüz Türkçesi ile ifade ettik.

İzmirli'nin konuları ele alış sıralarını bozmadan o nasıl ve hangi sıra ile ele aldıysa biz de aynı şekilde aynı sırayı takip ettik.

İzmirli'nin Batılı bazı filozof ya da mantıkçılara (Bossuet (1627-1704), Descartes, Boirac (1851-1917) vs.) dair yorumlarına da yer verdik. Ancak bahsedilen filozofların görüşlerini uzun uzun almadık. Yeteri ve gerektiği kadarından bahsettik. Bunların çoğu karşılaştırmalardan oluşmaktadır. Biz de o açıdan hangi konuda fikir beyan ettitilirse aynen ele alıp inceledik.

1. BÖLÜM

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ VE MANTIK İLE İLME DAİR GÖRÜŞLERİ

1. HAYATI VE ESERLERİ

1.1.HAYATI

Osmanlı Devleti'nin son dönemi ile Cumhuriyet Dönemi ilk yıllarının ileri gelen fikir ve ilmî şahsiyetlerinden İzmirli İsmail Hakkı, 1868 senesinde, İzmir'in İkiçeşmelik mahallesinde doğmuştur. Babası Hasan Efendi olup, kendisi İzmirlidir ve yüz başılık (yedek) görevi yapmaktadır. Dedesi ise İzmirli Hüseyin Efendi'dir. Hasan Efendi, Girit'e gittiği bir süre zarfında, 1867'de, Hafize Hanım ile (Kandiyeli) evlenir. Müellifimizin annesi olan Hafize Hanım, Hasan Efendi'yle evlendiğinde Türkçe bilmemektedir. O zamanlarda bazı Giritliler Türkçe konuşmayı Rumca konuşmaktaydılar. Hafize Hanım, evlilik hayatında Türkçe konuşmayı öğrenmiştir. İzmirli kültürlü bir aile yapısına sahiptir. Ancak atalarının soy ağacının nereye dayandığı hakkında kafi derecede bilgi elde edilebilecek kaynaklar mevcut değildir.¹

İzmirli'nin ilkokul hayatı dört yaşında başlamıştır. İlkokul mezuniyetinden sonra babasının amcası ona hafızlık dersleri verir ve az zamanda İzmirli hafızlığını almış olur. Bir yandan rüşdiyeye devam edip diğer taraftan medrese tahsiline devam eden İzmirli, Sultan Selim Medresesi hocalarından olan Şakir Efendi'den şer'e dair ilimler öğrenmiştir. Müellifimiz bu öğreniminin hayatının sonunda hem hadis ilminden hem de Şâzeli tarikatından ayrı iki icâzetnâme alır. İzmirli, ayrıca lisedeyken öğrenimi sırasında Yahudi bir şahıstan - karşılığında Türkçe öğreterek- Fransız dili öğrenir. Bunun yanında o, Rus, Arap, Latin, Rum, Fars dilini de bilirdi. Bu dillerden Rus ve Rum dillerini annesinden öğrenmiştir.²

İzmirli İsmail Hakkı, öğrenim hayatı boyunca çok sayıda ilimle ilgilenmiştir. İslam ilimleriyle beraber, yaşadığı çağda revaçta olan batılılaşma, çağdaşlaşma faaliyetleri çerçevesinde okul programlara dahil tutulan Batı tarzı düşünceleri de öğrenme fırsatı olmuştur. Eserlerinde onun Fransızca eserlere yönelik alakası göze çarpmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi İzmirlibirçok dili de iyi derecede

¹ Celaleddin İzmirli, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, Hilmi Kitapevi, İstanbul 1946, s.5; Sabri Hizmetli, *İzmirli İsmail Hakkı*, Kültür Bak. Yay. Ankara, 1996.

² Bayram Ali Çetinkaya, "İsmail Hakkı İzmirli", Kutatgubilig, Mart 2011, s. 55 .

bilmektedir. Onun çok sayıda dili öğrenmiş olması, çeşitli kaynaklardan beslenmesini sağlamıştır. Bu durum sayesinde de güçlü bir ilmi birikim kazanmıştır: Kur'anî ilimler ilk sırada olmak üzere Hadis, Hadis Usûlü, Fıkıh, Tefsir, Fıkıh Usûlü, İlm-i Hilaf, Kelam, Tasavvuf, Hikmet, Hikmet-Felsefe, Mantık, İslam Tarihi, İslam Felsefesi, Batı Felsefesi gibi dersleri de elde etme imkanı bulmuştur.³ Yani o, geleneksel medrese programına devam ederken, diğer yandan felsefe, mantık ve çağdaş düşünce ile felsefî oluşumlar hakkında da bilgi sahibi olmuştur.⁴

İsmail Hakkı, rüşdiyeyi İzmir'de bitirir, yüksek öğrenimini yapmak için İstanbul'a (1892) gelir. Daha sonra (1894), Öğretmen okulunu (Daru'l Muallimin-i Ali) bitirir. İzmirli, bu arada medrese derslerine devam eder. 1897'de yükseköğrenimini tamamlar. Daha sonra Mercan Lisesi'nde öğretmenliğe başlar.⁵

İzmirli, Meşrutiyet yıllarında, 1911'de, Emrullah Efendi Maarif Nazırı olup da ayrılınca onun görevini alır ve Edebiyat Fakültesi'nde felsefe müderrisliği yapmaya başlar. Hukuk Fakültesi'nde fıkıh usulü dersleri de veren İzmirli, sonrasında Medresetü'l-Mütehassisin'de bulunduğu sürede felsefe, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi'ndeyken de İslam Felsefe Tarihi dersi okutur (1915). 1933'te üniversitenin aynı fakültesinde İslam Felsefesi ordinaryüs profesörlüğüne yükselir ve bir süre çalıştıktan sonra da emekli olur.⁶

1904-1908 yıllarına geri dönersek eğer o, Mülkiye Mektebi'nde, Arapça ile beraber, İslam Tarihi, Kelam, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye, Fıkıh Usulü derslerini; Darüşşafaka'da ise Kelam, Mantık ve İslam Tarihi; Darülfünûn İlahiyat Fakültesi'ne gelince orada da, İlm-i Hilaf, Hikmet-i Teşri, Fıkıh Usulü, Siyer-i Nebi, Arap Felsefesi, Hadis Tarihi, Hadis, İslam ve Fıkıh Tarihi; Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde, 1911-1915 yılları arasında Felsefe, Mabadettabia, Mantık ve Arap Edebiyatı; Hukuk Fakültesi'nde ise Fıkıh Usulü dersi vermiştir; Sahin'da okuttuğu ders İslam Felsefesi Tarihi; Vaizin Medresesi'nde Kelam, Dinler Tarihi ve Felsefe dersleri okutmuştur. Ayrıca Darülfunun üniversiteye dönüştürüldükten, 1933'den sonra, Edebiyat Fakültesi

³ Sabri Hizmetli, *İsmail Hakkı İzmirli'nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı* (1), Milli Eğitim ve Kültür Dergisi, Yıl:5, Sayı: 18, Ankara: 1982, Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı*, Kutatgubilig, (19, Mart 2011), s. 54

⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal*, haz. ve sad. Refik Ergin, Ötüken yay. İstanbul, 2014, s.11, (sad. notu)

⁵ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal*, haz. ve sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken yay. 2014, s.1.

⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken yay. 2012, s.13

bünyesinde bulunan İslam Tetkikleri Enstitüsü'nde Tefsir Tarihleri, Hadis ve Müslüman-Türk âlimlerinin ilmi şahsiyetleri ile ilgili dersleri vermeye devam etmiştir.⁷

İzmirli, sadece ilmi değil aynı zamanda idari görevlerde de bulunmuştur: İstanbul Üniversitesi İslam Enstitüsü, Daruşşafaka, Medresetü'l-Mütehassısın, Darü'l-muallimin İlahiyat Fakültesi ve Edebiyat Fakültesi, vb. kurumlarda müdürlük yapmış olup yine aynı şekilde ilmi komisyonlara da katılmıştır. Mesela: Maarif Nezareti Tedkik-i -Kütüp, Maarif Nezareti Teftiş ve Muayene Heyeti, Medreseler Teftiş Heyeti, Darü'l-Hikmeti'l- İslamiye, Şer'iye ve Evkaf Vekaleti, Tetkîdât ve Telifât-ı İslamiye Heyeti, Islahât-ı İlmiye Encümeni gibi.⁸

İzmirli, ilmî hayatı süresince birçok öğrenci yetiştirmiştir. İzmirli'nin yetiştirdiği daha sonra yükselerek önemli görevlere gelebilmiş öğrencilerinden bazılarını oğlu Celaleddin, bilgi vermektedir: Şükrü Saraçoğlu, Hasan Ali Yücel, Mahmut Celalettin Ökten, Ahmet Hamdi Akseki, Faika İsam Onan, Zekai Konrapa.⁹

İsmail Hakkı İzmirli, 1932 ve 1937 yılları arasında düzenlenmiş olan Türk Tarih Kurumu kongrelerine katılmış, tebliğler sunmuş; İslam-Türk Ansiklopedisi'nin ilmî heyet başkanlığını yapmış ve ansiklopedinin birçok maddesini de kendisi yazmıştır (1940-1946).¹⁰

Görüldüğü gibi İzmirli, bulunduğu toplum ve dönem açısından birçok faydalı işlerde bulunmuştur. Arkadaşları ve ilmî çevresi her ne kadar izmirli'nin emekliliğini geçiktirmeye çalışmışlar, kısmen başarılı olmuşlarsa da nihayetinde, Kadıköy Halkevi'nde, ona veda için Aralık 1944'de, bir jübile yapmışlardır. İzmirli, kendine ait 3700 ciltten oluşan kütüphanesini ve henüz basılmamış birçok eserini Süleymaniye Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. 1935 yılında emekliye ayrılmış olsa da ilmi hayatını bırakmamış olan İsmail Hakkı Bey, dolu bir hayat geçirmişti. O,1940'da diyabet hastalığına yakalanmış olmasına rağmen ilmî faaliyetlere devam etmiş ve çeşitli kongrelere katılarak vaktini değerlendirmeye çalışmıştır. 31 Ocak 1946 yılında Ankara'da vefat etmiştir.¹¹

⁷ Çetinkaya, agm., s. 55.

⁸ Celaleddin İzmirli, age., s. 31.

⁹ Çetinkaya, a.g.m., s. 56.

¹⁰ Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#1> (18.08.2018).

¹¹ Çetinkaya, a.g.m., s. 56.

İzmirli, hadis, tefsir ve siyerle de ilgilenmiş, bu alanlara dair çokça tasviri ve tarihi bilgiler aktarmış, klasik ilimlerde güçlü bir birikimi olmasının yanı sıra Batı tarzı düşüncede de kendini yetiştirmiş bir şahsiyettir.¹²

İzmirli, felsefe ve kelamla ilgili İslami meselelere gerek modern düşünce ile gerek İslam Düşüncesi açısından akılcı gözle bakabilmiştir. Bütün ortaçağ problemlerini yeni felsefe bakımından ortaya koyma gayreti içindedir. Onun felsefeye getirdiği en büyük yenilik peşin hükümlerden uzak, kuvvetli bir idrak gücüyle, doğru ve derin düşünen bir zihin yapısını geliştirmiş olmasıdır.¹³ İzmirli, ayrıca yazdığı eserlerin okunması için de gayret sarf etmiştir. Nitekim henüz sağlığında basılmamış çok sayıda el yazması çalışmalarını Süleymaniye Kütüphanesine bağışlamıştır. Konu ile ilgili Ali Birinci titiz bir kitap tarayıcısı ve okuyucusu olan İzmirli'nin Türkçe, Arapça ve Fransızca kitaplardan oluşan kütüphanesini Süleymaniye Kütüphanesi'ne vakfettiğini, 275 yazma ve 4110 matbu kitaptan oluşan kütüphane daha sonra oğlu Celaleddin İzmirli'nin kattığı kitaplarla zenginleştiğini belirtir. Bu sayede kütüphanenin, özellikle İzmirli'nin basılmamış eserlerinin nüshalarını barındırması ve düşüncesinin kaynaklarını göstermesi bakımından önem taşıdığını vurgular.¹⁴ İzmirli, çağdaşlarının yaptığı çalışmaları da önemle takip etmiş ve karşılaştırmalı olarak inceleyebilmiştir. Necati Öner, mantığın tarihi seyrini kısaca anlattığı yazısında İzmirli'nin yaptığı çalışmalardan bahsederken *Felsefe Dersleri* adlı çalışması için şöyle der: “Yazar bu eserinde batı kaynaklarına dayanmış, klasik mantığı, batı mantıkçıları anlayışı içerisinde ele almış ve yer yer İslam mantıkçılarının da görüşlerini belirtmiştir.”¹⁵ İzmirli medrese ve mektep eğitimlerinin her ikisinde de bulunduğu için yöntem ve uygulamalarda da oldukça tecrübeli olduğu söylenebilir. Bu yüzden onu doğu batı arasında köprü olarak değerlendirenler de olmuştur.¹⁶

Hilmi Ziya Ülken onun için “İslam felsefesinde, kelam ve fıkhıta yeni metotları kullanarak kurucu denecek derecede tarihçi meziyeti göstermiştir. Kendisinden önce bu bilimlerin tarihini inceleyen gelmemiştir. Bazı eksiklikleriyle birlikte her üç bilimin

¹² M. Sait Özervarlı, *İzmirli İsmail Hakkı*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, s. 535

¹³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yay. 1998, s.6.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, “*İzmirli İsmail Hakkı*” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, s.533

¹⁵ Necati Öner, a.g.e., a.y.

¹⁶ İzmirli, *Muhassal*, haz. ve sad Refik Ergin, İstanbul: Ötüken yay., 2014, s.13.

tarhinde çağdaş düşünce açısından yaptığı incelemeleri eşsizdir.”¹⁷ Yorumunu yapmıştır.

İzmirli'nin kendi çağdaşı olan filozofların ilim tasniflerini de ele alıp mukayeseler yapmış olması da, yazarımızın kendi devrinde batıda yazılanlardan haberi olduğunu ve batıyı takip ettiğini söylememize de imkân vermektedir.¹⁸

Necati Öner, İzmirli'nin, Descartes ve Stuart Mill'e (1806-1873 yönelik klasik mantığa dair yaptıkları itirazları kabul etmese de bu konuda tamamen haksız olmadıklarını göz ardı etmediğini ve İzmirli'nin haklı olduğunu ifade eder. Gerek bu tutumu sayesinde, gerekse yüklem niceliği konusu ve matematiksel mantık hakkındaki fikirleriyle, gelenekçi mantıkta, batıda ortaya çıkan yenilik fikirlerini, Ali Sedat gibi küçük görmediğini belirtir. Dahası Öner, İzmirli'nin açıkça söylemese de meseleleri ifade edişine bakılırsa, kendisinin de bu yeni fikirlere taraftar olabileceği izlenimini verdiğini vurgular.¹⁹

İzmirli'nin eserlerinden *Felsefe Dersleri*'nin asıl önemli kısmının eserin sonunda bulunan ek olduğu belirtilir. Bu ekte Batı'da Rönesans'tan sonra Aristoteles mantığına dair başvuru olan mantığa eklenen yeni konular ve bunlara yönelik eleştirilerden bahsedilmiştir. Ancak İzmirli'nin bu konuda iddiaları Türkiye'de yeni olarak değerlendirilmemelidir. İzmirli'den önce Ali Sedat tarafından bu yeni mantık konularının ele alındığı ifade edilir. Fakat bu iki mantıkçının meseleleri ele alış tarzları farklıdır. İzmirli, Hamilton'nun yüklem niceliği meselesini açıklayıp tartışmasını yapar. O, Boole'un (1815-1864) matematiksel mantığına kısaca temas ederek, kıyasa yönelik Descartes ve Stuart Mill'in yaptığı itirazları ve bunlara verilen cevapları nakleder.²⁰

Refik Ergin, metodolojinin temellerinin Decart ve Bacon tarafından atıldığını, ilk önemli eserleri yazdıklarını dile getirir.²¹ Devamında batıda doğa ve sosyal bilimlerin gelişmesiyle metodun daha da değer kazandığını, böylece batı metod probleminin oldukça popüler olduğunu belirtir. Ancak aynı zaman zarflarında

¹⁷ İzmirli, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 282.(Muhassal'dan naklen, Refik Ergin)

¹⁸ Mehmet Şeker, İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, *'İzmirli İsmail Hakkı'nın "Tasnif-i Ulum" Adlı Eseri'*, Ankara: TDV Yayınları, 1996, s.155.

¹⁹ Necati Öner, “Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı”, pdf, .s. 6

²⁰ İsmail Köz, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, *AÜİF Dergisi*, Cilt XLIII (2002) Sayı: 1, s. 146.

²¹ İzmirli, *Muhassal*, s. 8-9, (sad. notu).

Osmanlıda henüz bu konuların çalışılmadığını, Tanzimat'tan sonra bazı çalışmaların yapıldığını, bunların da batı gölgesinde ve yüzeysel eserler yazdıklarını vurgular. 2. Meşrutiyetten sonra İzmirli'nin diğer aydınlardan farklı olarak batı felsefesini ve metodolojisini öğrenerek yüzünü İslami ilimlere çevirerek eserini yazmıştır. (Mantık-1 Tatbik-i veya Fenni Menahic –Metodoloji olarak günümüz Türkçesine çevrilmiştir.) Refik Ergin, İzmirli'nin, “*Metodoloji*” adlı eseriyle Türkiye’de alanında ilk olduğunu belirtir.²² O bu şekilde İzmirli'nin çalışmalarının önemini ortaya koymaktadır.

1.2.ÇEŞİTLİ SAHALARDA KALEME ALDIĞI ESERLERİ

Hayatı boyunca İzmirli'nin ilimle uğraştığını biliyoruz. Biz de bu bölümde faydalı olması için ve ihtiyaç duyanların başvurabilmesi için eserlerini gruplandırarak vereceğiz. Bu konuda İzmirli üzerine birçok çalışma yaptığı için Bayram Ali Çetinkaya'nın verilerini kullanacağız.

1.2.1. *Ahlak ve Tasavvuf ile ilgili Eserleri*

- 1- “Gazilere Armağan, İstanbul, 1915.
- 2- Mulaahas İlm-i Ahlak (basılmamıştır), Süleymaniye Kütüphanesi, İ.İ.H. bölümü, no: 3762, 30 varak.
- 3- Tasavvuf Tarihleri, (basılmamıştır)
- 4- Tasavvuf Zaferleri mi Mustasvıfa Sözleri mi? (Şeyh Saffet'in "Tasavvufun Zaferleri" adlı eserine cevap), İstanbul, 1922,
- 5- İş ve Meslek Terbiyesi.”²³

1.2.2. *Dinler Tarihi ile ilgili Eserleri*

- 1- “Anglikan Kilisesine Cevap, İstanbul, 1921. (Eser Fahri Unan tarafından sadeleştirilerek yeniden neşredildi. Ankara, 1995).
- 2- Yahudi Tarihi (basılmamıştır).
- 3- Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık, İstanbul, 1926.”²⁴

1.2.3. *Mantığa Ait Eserleri*

- 1- “Mantık-1 Tatbiki veya Fenn-i Esalib, İstanbul, 1909.

²² İzmirli, *Metodoloji*, (sad: Refik Ergin),(İstanbul: Ötüken yay., 2013), ön söz, s.8-9

²³ Bayram Ali Çetinkaya, İzmirli İsmail Hakkı, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*; Sayı: 19, (Mart 2011), s. 57

²⁴ Bayram Ali Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı*, s.57.

- 2- İlm-i Mantık, İstanbul, 1911.
- 3- Miyaru'l-Ulum, İstanbul, 1315.
- 4- Mizanü'l-İtidal, İstanbul, 1913.
- 5- Fenn-i Menahic (=Methodologie, Mantık), Hukuk Matbaası, İstanbul, 1329.”²⁵

1.2.4. Felsefeye Dair Eserler

- 1- “Muhtasar Felsefe-i Ula, İstanbul, 1329 (1913). “
- 2- Arap Felsefesi, İstanbul, 1329-1331.
- 3- Felsefe Dersleri, İstanbul, 1330(1922).
- 4- Felsefe-Hikmet, İstanbul, 1333.
- 5- Felsefe-i İslamiye Tarihi-I (Ebu'l Hükema Yakup el-Kindi), İstanbul, 1338.”²⁶
- 6- “Felsefe-i İslamiye Tarihi, İstanbul, 1326.
- 7- İhvan-ı Safa Felsefesi, İstanbul, 1337.
- 8- Türk İslam Filozofları, Müslüman Türk Hukuku ve D,W, (Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri No:34), Başvekalet Müdevvenat Matbaası, trz.
- 9- İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Ankara, 1944.
- 10- Müslüman Türk Feylesofları, İstanbul, 1936.
- 11- İslam'da Felsefe Cereyanları, (Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda çıkan makalelerdir. 1995'de N. Ahmet Özalp tarafından "İslam' da Felsefe Akımları" adıyla neşredildi.)
- 12- Tasnifu'l-Ulum (basılmamıştır.), Süleymaniye Kütüphanesi, Lİ.H. bölümü, no:3759/1-56 varak.
- 13- Risale-i Hudûs (basılmamış), Süleymaniye Küt., İ.H.İ. Böl., no:3742.
- 14- İslam'da İlk Tercüme, İstanbul,1919.
- 15- El-İnaye fi Şerhi'l-Bidaye (basılmamış), 50 varak, Süleyman Küt., İ.H.İ. Böl. no: 3764.

²⁵ Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı*, s.58.

²⁶ Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkı*, s.57.

16- İslam İlimleri, İslam Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1941, I (Mukaddime)”²⁷

Ayrıca İzmirli'nin, bu eserlerinin dışında, Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sebilürreşad, Ceride-i İlmiye, İslam-Türk Ansiklopedisi (37 madde yazmıştır), İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası, gibi mecmualarda ve Tasvir, İkdam ve Ulus gazetelerinde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.²⁸

1.3. İLME DAİR GÖRÜŞLERİ

1.3.1. Bilgi ve Bilim Anlayışı

Genel anlamda bilgi teorisini ilgilendiren konuları İzmirli *Yeni İlm-i Kelam* isimli eserinde ve *Felsefe Dersleri* adlı eserlerinde ele almaktadır. Ayrıca çok olmasa da *İlm-i Mantık, Mi'yaru'l-Ulûm* eserlerinde de bilgidan bahseder.

Şimdi bu eserlerden, bazı kavramlardan hareketle ilim ve bilgi hakkında incelememize geçelim.

1.3.1.1. Marifet-i âmiyâne kavramı

İnsanın her anı zihinsel faaliyetlerle doludur. Malum ki uykuda dahi bu süreç devam eder. Zihinsel faaliyetler de birikimli ilerler. Günlük hayatta karşılaştığımız, çaba ile öğrendiklerimiz (kitap okuma gibi), dinlediklerimiz, kulağımıza ulaşan vs çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu bilgilerin hepsi aynı değeri taşımaz. Bilimsel değeri olanlar ve olmayanlar vardır. İzmirli bu karışıklığı gidermek için; “İnsan eylemlerinin başlıca üç verisi vardır: ma'rifet-i âmiyâne, ilm ve felsefe.”²⁹ diyerek bir sınıflama yapar.

Ma'rifet-i âmiyâne kelimesi, her ne kadar birçok kaynakta ‘gündelik bilgi, bayağı bilgi, sıradan bilgi’ anlamlarında kullanılmışsa da bizce bu anlamlardan daha farklı bir anlam taşımaktadır. Bu sebeple tamlamayı ayırıp tek tek inceledikten sonra sonunda bir tanım yapmak daha doğru olacaktır.

²⁷ Çetinkaya, a.g.m., s. 57.

²⁸ Çetinkaya, a.g.m., s. 57.

²⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul: Hukuk Matbaası,1330, s.3, *Mantık-ı Tatbiki ve ya Fenn-i Esâlib*, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3750, s. 2.

1.3.1.2. Marifet-i Âmiyâne Kelimesinin Etimolojik Olarak Değerlendirilmesi

‘Marifet’ kelime olarak sözlükte, “1. herkesin yapamadığı ustalık, her şeyde görülmeyen hususiyet, ustalıkla yapılmış olan şey. 2. Bilme, biliş, anlamına gelen aslında Arapça ‘عَرَفَ’ den türetilmiştir. ‘عَرَفَ’ kelimesi de tanımlamak, tarif etmek”³⁰ anlamlarına gelmektedir. Âmiyâne kelimesi ise, Arapça “عَامِي, avama ait, genel, bayağı”³¹ sözcüğünden türetilmiştir.

Yukarıdaki her iki tanım da göz önüne alınırsa marifet, beraberinde bir çaba, gayret ve yetenek içeren bir kavramdır. Dolayısıyla buradan hareketle ma’rifet-i âmiyâne tanımını oluşturmak için, ‘sıradan ve bayağı’ kelimelerini elemek zorundayız. Geriye ‘bilgi’ kelimesi kaldı. Bu kelime de geçmişe yönelik bir birikimi içerir. Çünkü birçok tecrübe ya da deneyle oluşan şeydir bilgi. Dolayısıyla ma’rifet-i âmiyâne bir parça çıkarımda bulunabilecek yetenek içerir. Yine de doğru bilginin yerine geçmez.

Bütün bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki ma’rifet-i âmiyâne günlük hayatta karşılaşılan bir çabayla elde edilmiş bunun yanında henüz disipline edilmemiş bilgilerdir. Yani sıradan değil henüz bilgi seviyesine ulaşamamış verilerdir. İzmirli bu konuya şöyle açıklık getirir: “Ma’rifet-i âmiyâne günü gününe tecrübe-i şahsiye, nakil, şehâdet ile iktisâb olunur. Marifet-i âmiyâne zanniyyat, cehl-i mürekkebe ile karışıktır. Hemen vakıat-ı cüziyeye aiddir. Marifet-i âmiyâne vakıat-ı cüziyeyi var olandaki irtibatı bir meselenin dairesinde izah etmez. Marifet-i âmiyâne bir anda malumat olduğundan Spencer’in dediği gibi birleşmemiş olan bilgilerden ibarettir.”³²

Görülüyor ki ma’rifet-i âmiyâne henüz işlenmemiş malumatlardır. Dolayısıyla elbette ki ma’rifet-i âmiyâne tarzı verilerin bilgi değerleri düşüktür, diyebiliriz.

³⁰ Arapça Sözlük, “ma’rifet”, <http://www.arapcasozluk.gen.tr>, Erişim: 04.03.2018

³¹ Etimoloji Türkçe, “Âmiyâne”, <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/amiyane>, Erişim: 04.03.2018

³² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 3, G.T: “marifet-i âmiyâne, günlük kişisel tecrübeler, aktarımlar ve görmeler, şahit olmalar ile elde edilir. Sanılarla, körü körüne yanlış inanmalarla ile karışıktır. Parçalara ait olaylara dairdir. Marifet-i âmiyâne bu parçalara ait olayları var olandaki irtibatı bir meselenin dairesini açıklamaz. Marifet-i âmiyâne bir anda bilgi olduklarından Spencer’in dediği gibi, birleşmemiş olan bilgilerden ibarettir.”

1.3.2. İlim Anlayışı:

1.3.2.1. İlim

İzmirli, ilmin, fehm ve izah ihtiyacından ortaya çıktığını belirtir. Ona göre “Öyle ki insan zulumat-ı cehlde kaldıkça bihuzurdur. Ne zaman ki ilmin ışığına gark olursa mutluluğa da gark olur.”³³ Bunu biraz daha açacak olursak şunları söyleyebiliriz:

İnsanlığın ilk anlarından itibaren ilim, var olagelmiştir, diyebiliriz. Akıl yürütmenin ilk aşamasından itibaren de denilebilir. Nitekim ne zamanki soru soruldu o zaman cevaplar da arttı. Merak giderildikçe sorular ve cevaplar daha da arttı. Birikimler de arttı. İzmirli bu konuyla ilgili şunları belirtir:

“Cenâb-ı Hakk, nev‘-i beşerin kemâline illet ve kâinat üzerine fazl u rüchânına gâyet etmiş olduğu fikir ile insânı, hayvânât-ı sâireden mümtâz kılmıştır. Mutlak-ı idrâk, müdrikin zâtından hâric olan eşyâya bi‘z-zât şu‘ûr ve ittılâ‘dır ki bu ittılâ‘ hayvânât-ı sâirede dahî havâs vâsıtasıyla hâsıl olur. Bundan başka insân kuvâ-yı hissiyye ile tahsîl ettiği umûr-ı cüz‘iyyeden bir takım umûr-ı külliyye ve ma‘lûmât-ı umûmiyye bi‘l-intizâ‘, onları kendine kanun ve kâ‘ide ittihâz eder.”³⁴

Yukarıdaki ifadeleri şöyle açıklayabiliriz; İnsan merak ettikçe bir takım zihinsel yeteneklerini de kullanır. Mesela; uyumlu olanı alır, ters olanı bırakır. Yukarıda denildiği gibi insan etrafındaki, kendine göre dış dünyayı anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Bunu yaparken de insan hayvanlar gibi hisleriyle değil, aklıyla çıkarımlar yaparak karar verir.

1.3.2.2. Fikir

Öğrenme faaliyeti, bilme gibi süreçlerde bilinçli ve aktiftir. Tekrarlanan süreçlerde insanoğlu tecrübe de kazanır. Dolayısıyla insan kendine göre kaide ve kurallar oluşturur. Zamanla tekrarlanan bu durum genel kaidelere dönüşür. Böylelikle *Selb ve isbât ile tertîb-i mukaddemât ederek pek çok mechûlâta derdest olur.*³⁵ Öyle ki

³³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 4. G.T: İnsan bilgisizliğin karanlığında kaldıkça huzursuzdur. Ne zaman ilim ışığı kuşatırsa o zaman mutluluğa da sahip olur.”

³⁴ İzmirli, *Mi‘yâru-l Ulûm*, 31, G. T: “ Şanı büyük Allah, insan türünü en olgunluğuna sebep ve kainat üzerine yaratmış olduğu kendine ait bilgeliği ile vermiş olduğu fikir ile insanı diğer hayvan türlerinden üstün seçerek ayırmıştır. Kesin anlayış, anlayanın kendisinden ayrı olan şeylere kendi şuur ve haberi olmadır ki bu haberdar olma diğer hayvanlarda bile hislerle meydana gelir. Bundan başka insan his kuvvetiyle edindiği parçalara ait işleri bir takım tümel işleri ve genel bilgileri çıkarımlarla oluşturarak kendine kanun ve kural kabul eder.

³⁵ İzmirli, *Mi‘yâru-l Ulûm*, s. 31, G.T: İnkâr ve ispat ile öncekileri düzenleyerek bir çok bilinmeyene sahip olur.

karşılaştığı yeni şeylere de bu kaideleri uygular. İzmirli bu durumu şöyle izah eder : “Efrâd-ı insâniyyeden gördüğü sûver-i cüz’iyyenin teşahhusâtını tecrid ile zihinde mutlaka insan, tasavvur vesâir hayvânât da bu vechile tasarruf eder ‘İnsan küllîdir’, ‘Deve küllîdir’, ‘Arslan küllîdir’ gibi bir takım ma‘lûmât-ı külliyye tedârük eyler. Tekrar bunlarda tasarruf edib hayvân mefhûmunu tasavvur kılar. Eşcâr ve ahcârda da böyle tasarruf ederek eşcâr u nebâtâtı nâmî ve ahcâr u mâdeniyyâtı gayr-i nâmî altında. Ve bu külliyyâtın cümlesini mutlak cisim tahtında derc eyler. Bunlara da bir takım ahvâl-i külliyye isbât eder. Ez-cümle hayvânâtda hareket ve his olduğunu bilip bu ilm-i umûmî ile hangi hayvânı görse onda hareket ve hissin bulunduğunu istidlâl eyler.”³⁶ İşte bütün bu faaliyetlerin hepsini birden İzmirli “*fikir*”³⁷ olarak adlandırır.

Fikir, özelliklerine göre sınıflandırılabilir. Nitekim İzmirli, fikrin üç mertebesi olduğunu belirtir. Birincisi, insanın kendi kudretiyle haricen meydana getirecek olduğu şeyleri öncesinde zihnen tasavvur ve mülâhaza eder. Bu tasavvur, faydayı yakalamak, zararı da def etmek içindir. İşte buna “*akl-ı temyîzî*”³⁸, (ayırt edici akıl) denir.

İkincisi, İzmirli’ye göre bir fikirdir ki insanın toplum içerisinde kendi cinsiyle olan davranışları ve idare etme ve siyasetlerine hakim olan edebi ifade eder. Azar azar tecrübe ile hâsıl olup tamamen faydacı ve toplumun yararlanmaya sebep olur. Buna da İzmirli, “*akl-ı tecrübî*” (deneysel akıl) der.³⁹

İzmirli’ye göre üçüncü akıl çeşidi, bilinmeyene ulaşmak için hazırdaki bilgiyi tertip etmektir. Bununla bilineni tasavvurdan ve tasdikten bilinmeyi tasavvur ve tasdik elde edilir. İzmirli, buna da “*akl-ı nazari*” (teorik akıl, akıl yürütme) der. Bu fikrin gayesi, eşyanın hakikatını ma‘rifetle merâtib-i insâniyyeti tekmîl etmektir.⁴⁰

Görülüyor ki merak ettikçe insan bir konu hakkında merakını giderip bir fikre ulaşmaktadır. İnsanın merakı hayrete dönüşür. Çünkü öğrenmenin verdiği zevk onu

³⁶ İzmirli, *Mi'yâru-l Ulûm*, s. 31, G.T: Mesela: insanın tek tek fertlerinden gördüğü birilerinin suretlerini belirleme ile ayırt etme ile zihinde öncelikle insanı tasavvur ve bunun gibi hayvanları da bu yolla genelleyerek oluşturur: insan tümeldir, deve tümeldir, aslan tümeldir, gibi bir takım tümel bilgiler elde eder. Tekrar bunlardan faydalanarak hayvan kavramını zihninde canlandırır. Bitki ve madenleri de bu şekilde sınıflandırarak, bitkileri canlı ve cansız olarak ayırır. Ve tümellerin tamamını mutlak cisim altında toplar. Bunlara da bir takım tümellik halleri için kabul eder. Özetle hayvanlarda hareket ve his olduğunu bilip bu genel ilimle hangi hayvânı görse onda hareket ve his olduğunu çıkarımda bulunur.

³⁷ İzmirli, *Mi'yâru-l Ulûm*, s.31

³⁸ İzmirli, *a.g.e.* s.31

³⁹ İzmirli, *a.g.e.* s.31

⁴⁰ İzmirli, *a.g.e.* s.31, G. T: bu fikrin amacı şeylerin gerçekliklerini gerçek bilgi ile insanlığın derecelerini doğru bir şekilde tamamlamaktır.

bilgi açılığına sevk eder. İzmirli, “Hayret, fikrin hareketinde bir tevkiftir.”⁴¹ der. Yani şaşkınlık fikri harekete geçirir.

Hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz şeyi birtakım yönleriyle merak ederiz. Bunlar o şey hakkında sorulan sorulardır. Bu sorular dört tanedir. İzah olunacak şey;

1- Neden yapılmıştır?

2-Kim tarafından yapılmıştır?

3-Hangi tarzda yapılmıştır?

4- Niçin yapılmıştır?

Eğer bu soruların hepsine cevap verilirse izah tam olmuş olur. Mesela merak edilen ekmek olsun. Sorulara şöyle cevap verilecektir:

Ekmek un, tuz ve sudan yapılmıştır. Ekmekçi imal etmiştir. Ekmek şu ya da bu tarzdadır. İnsana besin olması için yapılmıştır.⁴² Bu cevaplardan sonra ekmek hakkındaki merak karşılanmış olur ve sorulacak bir şey kalmaz.

İzmirli her sorunun bir konuyu dile getirdiğini belirtir. Ona göre birincisi ile, bir şeyin maddesinin ne olduğunu, ikinci soru ile madde o şey olmak için hangi surete, forma bürüneceğini, üçüncü soru ile failinin ne/kim olduğunu, dördüncü soru ile maksadının ne olduğunu (nihai sebep – cause final) talep ediyor.⁴³

Bu soruların hepsi cevaplanırsa artık o konu hakkında öğrenilecek her şey öğrenilmiş olur. Aksi durumda bu konu hakkındaki merak giderilmiş olmaz.

1.3.2.3. Marifet kavramı

İzmirli’ye göre yukarıda bahsettiğimiz gibi dört temel soru vardır. Her cevap bir ‘hüküm’⁴⁴ ihtiva eder. Eğer cevap hakikate mutabık olursa (la realite) bu hükme ‘marifet’ derler.⁴⁵ Her marifet ilkel haliyle bir hüküm bildirir. Sade olarak bakacak olursak bir mahmulun (obje) ile bir mevzunun (suje) ile ittihadıdır.⁴⁶ Peki her hüküm bildiren şey marifet midir? İzmirliye göre her hüküm marifet sayılmaz. Belki vakıaya

⁴¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.4.

⁴² İzmirli, a.g.e., s.4.

⁴³ İzmirli, a.g.e., s.5.

⁴⁴ Biz burada bazı kavramları İzmirli hangi dilde nasıl vermişse açıklık kazandırmak, belirsizliği gidermek ve bu kavramları daha anlaşılır kılmak için aynı şekilde metnimize alacağız. (Çoğunlukla Fransızca kavramları kullanmıştır.)

⁴⁵ İzmirli, a.g.e., s. 5.

⁴⁶ İzmirli, a.g.e., s.5, G.T: Özne ve yüklem uyumudur.

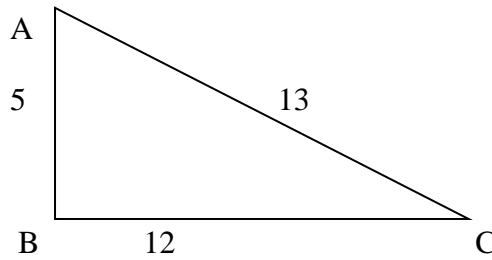
(var olana)⁴⁷ mutabık olan (uyuşan) hüküm marifettir. Mesela, ‘müşteri yıldızı meskundur’ cümlesinde hüküm vardır. Fakat marifet yoktur. Bu hüküm marifet olabilmek için vakıada müşterinin meskun olması lazım gelecektir. Yalnız bu da yeterli olmayacaktır. Her nasıl bir vasıta ile olursa olsun ben hükmümün vakıaya mutabık olduğundan emin olmalıyım. Bundan anlaşılıyor ki marifet vakıaya mutabık bir hükümdür. İşte bunu ‘hakikat’ diye adlandırır İzmirli.⁴⁸

1.3.2.4. Marifet ile ilim arasındaki fark

İlim, İzmirli için, "bir madde-i ma'lume hakkında bir takım ma'rifetlerin heyeti mecmuasıdır ki o ma'rifetler müstedildir. (bi'istidlal sabitdir), menheci haizdir (tarık-ı tevessülü vardır), vazıhdır, yakîni müfiddir. Vazıhdır. Yakîni müfiddir."⁴⁹ Yani günümüz Türkçesiyle aktaracak olursak: İlim, hazırdaki bir konu hakkında birtakım marifetlerin toplamıdır. Ki bu marifetler gerekçelidir, bir metodu, yöntemi vardır. Açıktır, kesin olacak kadar doğrudur.

İlim marifet ile ne kadar içi içedir ya da değildir. Bu konuya biraz açıklık getirmek için açıklamalara ihtiyacımız vardır.

Bir hüküm, ilmi kaidelere uymadan da bazen marifet olabilir. Her ilim bir marifettir. Fakat her marifet bir ilim değildir. Mesela, dik üçgenin kenarlar uzunlukları arasındaki irtibat şöyledir:



$$(AB)^2 + (BC)^2 = AC^2$$

$$5^2 + 12^2 = 13^2$$

$$25 + 144 = 169$$

$$169 = 169^{50}$$

⁴⁷ Osmanlıca-Türkçe Sözlük, “vakıa”, <http://www.osmanlicaturkce.com>, (erişim: 18.03.2018)

⁴⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 5.

⁴⁹ İzmirli, a.g.e, s. 3. G.T: Bilinen bir madde hakkında bir takım doğru bilgilerin toplamıdır ki bu doğru bilgiler çıkarımla elde edilmiştir, metodu vardır, anlaşılırdır, gerçeklikleri gösterendir.

⁵⁰ İzmirli, a.g.e., s. 5.

Şüphe yoktur ki yapı ustalarının bir çoğu hendese bilmez. Fakat onlar üçgenin iki dik kenarının karesi toplamının hipotenüsün karesine eşit olduğunu bilir. Yalnız niçin ve nasıl olduğunu bilmez.⁵¹

Bir marifet tek başına kaldığında yani kesinlik kazanmadığında ilim sayılmaz. Diğer bir ifade ile aralarında irtibat bulunmayan bir yığın marifet bir ilim olamaz. “İlim bir manzume-i maarifedir.”⁵²

İzmirli’ye göre bütün ilimler, bölümleri bir mevzunun bir bölümüne ilişkili olarak marifetin düzenlenmiş hali olur. Mesela; matematik ilmi sayıların, kimya ilmi maddenin şekilleri hakkında düzenlenmiş bir marifettir.⁵³

Marifet, var olanı bilmekle yetinir. İlim bununla yetinmeyip sebebini de bilebilir. Bundan dolayı hiçbir duyumuzun verileri ilim değildir.⁵⁴ Çünkü duyularımız şeylerin aslını bildirmez. Mesela; ateşin sıcaklığını duyularımızla algılarız. Fakat ateşin sıcaklığının nedeni bize duyularımız söylemez. Nitekim bu noktada Bacon’ın “ilim tabiatın tercümanıdır”⁵⁵ sözü akla gelmektedir.⁵⁶

Tabiat, insanın merak kaynağıdır. Aynı zamanda ihtiyacıdır da. Belki ilimler insanlığın zorunlu sonucudur, diyebiliriz. Her ne ilim olursa olsun hayatın herhangi bir yerinde insanlığa dokunmuşsa ortaya çıkmıştır. Kim bilir henüz ortaya çıkmamış ilimler gelecekte saklı olabilir. İnsanoğlu akli sayesinde, etrafını kuşatan sayısız verilerin arasında kaybolmadan bu verileri disipline ederek ilimleri oluşturur.

İzmirli kainat karşısında insanın duruşunu ifade eden iki kavram kullanır: ‘âmi’ ve ‘âlim’ Ona göre âmi; kitabın kelimelerini anlamdan sadece okumakla yetinir. Âlim ise ondaki gizli manayı keşfeder. Mesela âmi şimşegin çok yağmur yağdığına meydana geldiğini bilir. Ancak âlim şimşegin – ve + elektrik yüklü bulutların çarpışması sonucu ortaya çıktığını bilir.⁵⁷

⁵¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 5.

⁵² İzmirli, a.g.e., s. 6, G.T: İlim bir doğru bilgiler toplamıdır.

⁵³ İzmirli, a.g.e, s. 6.

⁵⁴ İzmirli, a.g.e, s. 7.

⁵⁵ Bacon, *Novum Organum*, BilgeSu Yay. Çev., Talip Kabadayı, Ankara, 2015, s. 127.

⁵⁶ Onun sisteminde bilgi kendinde bir amaç değil; doğayı tanımak, doğa yasalarına ulaşmak ve doğayı hâkimiyet altına almak için yararlanılacak olgular kümesinin uzantısıdır. Doğaya yaklaşmak; onu tanımak, bilmek ve kavramaktan geçer. Böylece doğayı kavramak, doğa yasalarına ulaşmayı, eş deyişle doğanın bilgisini elde etmeyi sağlayacaktır. (Özün Çetinkaya, *Francis Bacon’da Bilim ve Ütopya*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sos. Bilimler Ens. İzmir, 2015)

⁵⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 8

İşte Aristoteles'in dediği gibi olayların nedenini anlamamızı sağlayan iki temel yol vardır: niçin ve nasıl. Çünkü Aristoteles'e göre "biz bir nesnenin ilmini [bilgisini] ancak sebebini bildiğimiz zaman elde ederiz."⁵⁸

1.3.2.5. İllet (sebe)

İzmirli illet konusunda şöyle bir örnek getirir: "Elimize bir kum tanesi alalım. Bu kum niçin buradadır? Sualine illeti göstererek cevap veririz. Yani rüzgar, deniz veya saire kumu oraya getirmiştir, deriz. İşte bu niçini bildiren cevaba "illet" denir. İllet ma'lulden öncedir. Ma'lul illet ile ortaya çıkmıştır."⁵⁹

Yine İzmirli, örneği devam ettirerek "*Ancak biz rüzgar ya da deniz kum ve benzeri şeyleri nasıl naklediyor? Bu ikinci soru illet ile ma'lul arasındaki ilişkiyi gösterir. Buna ise "illiyet" denir.*"⁶⁰ der. Hiç bir şey ya da olay sebepsiz meydana gelmez. Gerçekleşen her olayın bir nedeni vardır. İzmirli sebeplerin de bir takım kurallar dahilinde meydana geldiğini belirtir ve bunu 'kanunlar ilkesi' diye adlandırır.⁶¹

1.3.2.6. İlimin gayesi

İlimin en önemli ve temel amacı 'hakikat'tir. İzmirli, ilim olmazsa insan hayatının tesadüfe atılmış olacağını belirtir.⁶² İlim, kaide ve kuralları ile ve de birikimli olarak ilerlemesinden ötürü insana ihtiyaç duyduğu neredeyse her alanda yardım eli uzatmaktadır. Önceyi ve sonrayı en azından ilmi tecrübe sayesinde tahmin etmek bile insanoğluna kolaylık sağlamaktadır. İlim sayesinde elde ettiğimiz kuralları yeni durumlara da uygularız. Böylelikle keşiflerimiz artar. Hatta artık genel kanılara da ulaşabiliriz. Nasıl ki bedeninin ihtiyacı kuvvetse aklın ihtiyacı da ilimdir.⁶³

Bir ilim ne kadar külli ise o kadar sağlamdır. İlimin amacı genel hükümlere varabilmektir. Mesela; matematik başka ilimlerden daha genel olduğundan daha mükemmeldir.

⁵⁸ H. Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay. 124, s. 120

⁵⁹ İzmirli, *a.g.e* s.8, G.T: Sebepler sonuçlara götürür.

⁶⁰ İzmirli, *a.g.e* s.7.

⁶¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, (sad: Sabri Hizmetli), Ankara: Ankara Okulu yay. 2013, s. 212, G.T: İlliyet: Nedensellik İlkesi.

⁶² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 8.

⁶³ İzmirli, *a.g.e* s. 8.

1.3.2.7. İlmin özellikleri (Evsaf-ı zatiyyesi)

İlmi ma'rifet-i âmiyânenen ayıran üç temel özelliği vardır: yakîn (kesinlik), umum (genellik) ve menhec (Tarık-ı tavsil) (metot).⁶⁴

1.3.2.7.1. Yakîn (Kesinlik)

Yakîn, gerçek deliller ve kanıtlanmışlardan oluşur. İlmin şüphe barındırmamasıdır. Yakînde şek ve şüpheye yer yoktur. İlmin sonuçları pozitiftir.

Kesin Bilginin Dereceleri (Derecât-ı Yakîn)

Bu bölümde kesin bilginin üç derecesi, yani "ilme'l-yakin, ayne'l yakin ve hakka'l-yakîn" üzerinde durulmakta ve yine bilinen görüşlere yer verilmektedir: a) *İlme'l-yakin*: Bu, akıl ve nakle, yani "nazar" ve "haber" e dayanan bir bilgidir. b) *Ayne'l-yakin*: Bu da insanın bir şeyi bizzat kendi gözüyle görüp onun mahiyetini bilmesini ifade etmektedir. Bu bilgi, müşahedeye dayanıp tereddütleri gidermeye daha elverişli olduğu için, ruhu daha iyi tatmin etmesinden dolayı, "ilme'l-yakin"den daha üstündür.⁶⁵

c) *Hakka'l-yakin*: Belirtildiğine göre, bu, 'iç duyu' ve 'iç tecrübeye' dayanan, yani 'içte' duyulup yine 'içte' müşahede edilen bir bilgidir. Bu bilgi, bir şeyin hakikatine vakıf olduğunu ve o şeyin tam olarak bilindiğini ifade eder. Bu bilgiye sahip olanlara, yani bilgileri bu dereceye ulaşanlara "ma'rifet ehli" (arif) denilmektedir. Çünkü başkalarının haber ve nazar ile bildiklerini arif bizzat "zevk" ile ve "vicdan" ile bilir. Bu, mistik bir bilme tarzıdır.⁶⁶

İzmirli, *Metodoloji*'de "insan ruhu hükme karşı üç durumda bulunur."⁶⁷ diyerek, bu durumları yakin , zan ve şekk' olarak ele alıp inceler.

Yakin: İnsan nefsinin bildiği şeye değişmez olarak 'çelişğine ihtimal vermeyerek inanmasıdır.⁶⁸

Zann: İnsan nefsinin bildiği şeye zıddının da olabileceğine ihtimal vererek inanmasıdır.⁶⁹

⁶⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 65.

⁶⁵ İzmirli, a.g.e., s. 65.

⁶⁶ İzmirli, a.g.e., s.s. 65-66.

⁶⁷ İzmirli, *Metodoloji*, s. 82.

⁶⁸ İzmirli, a.g.e., s. 82.

⁶⁹ İzmirli, a.g.e., s. 82.

Şekk: insan nefsinin, olan veya olmayan, şeklinde her iki tarafa da eşit mesafede kalıp karar verememesidir.⁷⁰

İzmirli daha sonra yakînin bölümlerini; *matematikselsel yakîn*, *doğal yakîn* ve *manevi yakîn* olarak isimlendirir.

Matematikselsel Yakîn: Akıl yürütmenin bize zorunlu olarak vermiş olduğu yakîndir.

Doğal Yakîn: Tecrübenin vermiş olduğu yakîndir.

Manevi Yakîn: Rivâyetin vermiş olduğu yakîndir.

Gerek matematiskselsel yakîn gerekse doğal yakîn ve de manevi yakîn olsun insanı doğrulamaya mecbur eder. Matematik bilimlerden bahsederken matematiskselsel yakîn, doğal bilimlerde doğal yakîn, insani bilimlerde ise manevi yakîn kullanılır.⁷¹ Ayrıca İzmirli yakînin farklı iki şekilde daha sınıflandırmaktadır:

- 1- Akli yakîn, deneysel yakîn,
- 2- Öznel yakîn, düşünsel yakîn.⁷²

1.3.2.7.2. Umûm (Genellik)

İkinci olarak ilmin gerçekleri genel-geçerlidir. İlmin incelediği vakıa artık sadece bir vakıa değil aynı zamanda kanunların da oluşmasının nedenidir. Her inceleme bir veri kazandırarak yeterli aşamalardan sonra başka durumlar için de geçerli olur.⁷³

1.3.2.7.3. Tarık-ı tavsîl (Metod)

İlmin gerçekleri bir diğerine öyle bir senetle bağlıdır ki ötekini teyid ve izah eder.⁷⁴ İzmirli bu sözleriyle ilmin vakıaları belli kurallar ile incelediğini belirtmektedir. Bu kurallardan kasıt metottur. Dolayısıyla metod hem kolaylaştırıcı hem de açıklayıcıdır. Metod sayesinde ilim doğru sonuca sevk eden kaideyi alır, yanlış olanı bırakır. Yani yeni ve geçerli kaidelerin oluşmasını da sağlar. İzmirli metodla ilgili

⁷⁰ İzmirli, a.g.e., s. 82.

⁷¹ İzmirli, *Fenn-i Menahic*, Süleymaniye Kütüphanesi, evrak kayıt: 3750, İzmirli, *Metodoloji*, haz. ve sad: Refik Ergin, Ötüken yay. İstanbul, 2013, s.s. 82-83, Mi'yarü'l-Ulûm, s. 72.

⁷² İzmirli, *Metodoloji*, s. 84.

⁷³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 10

⁷⁴ İzmirli, a.g.e., s. 10

görüşlerini “*Mantık-ı Tatbiki veya Fenn-i Esalib*”⁷⁵ adlı eserinde ortaya koymuştur. Bizim amacımızı aşmaması için burada uzun uzun açıklama yapmayacağız.

1.3.2.8. İlimin Çeşitleri

İzmirli, *Mi'yarü'l-Ulûm* adlı eserinde ilim çeşitlerini ikiye ayırır:

- 1- Aklî ilimler,
- 2- Naklî ilimler⁷⁶

İzmirli'ye göre, akli ilimler insanın kendi fikriyle tahsiline yol bulunan ilimlerdir. İnsanda fikir olması cihetiyle tabii olan akliyyeyi toplayan milletlerde müştereken bulunur. Bu ulum alemin kesbinden medeniyetin oluşmasından beri insanlarda mevcuttur. Akli ilimlere ‘ulum-u felsefe’ ve ‘ulum-u hikmet’ denilir. Bunları İzmirli şöyle sınıflandırır: Mantık, Tabiiyyât, İlahiyyât, Riyaziyyât.⁷⁷

Nakli ilimler ise sözle aktarılan ilimlerdir. Her milletin kendine özgü sözlü ilimleri vardır. Müslüman toplumların nakli ilimleri altı tanedir: Tefsir, Kıraat, Hadis, Usul, Fıkıh, Akaid ve Kelam. Bazı İslam alimleri Mantığı Kelam, bazıları da Usûl'den saymışlardır.⁷⁸

İzmirli ayrıca “*İlimlerin Tasnifi*” adlı eserinde bu konularla ilgili birtakım incelemelerde bulunmuştur. İzmirli İsmail Hakkı, buraya kadar verdiği tasniflerin filozoflarca yapılan ilimler tasnifi olduğunu belirterek, bunlar arasında İslami ilimlerin tasnifinin belirtilmediğini kaydetmektedir. Bununla birlikte İslami ilimlerin genellikle, dini ilimler, lisani ilimler ve nefsanî ilimler içinde yer aldığı ifade edilmektedir. Ve sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Ehl-i İslamda felsefeye bedel, ilm-i kelim ve ahlak ve tasavvuf; Ulum-ı ictimaiyyeye bedel usul-i fıkıh, fıkıh, hikmet-i teşri' vardır ki bu ilimlerin mecmuuna ta'bir-i umumi ile "ilm-i celil-i fıkıh" denir. İlm-i fıkıh bütün ihtiyacı-ı adiyeye ve maneviyeyi kafidir. "Ulema-i ve hukemâ-ı İslamiyeden İslamiye, ulum-ı akliyyeyi yani ulum-ı maadasi tasnif hususunda Aristo'nun tasnifini esas ediniyorlar. Bunun için ulum-ı akliye tasnifi esaslı bir tasnif olmadığı gibi ulum-ı İslamiye de layık-ı vechile

⁷⁵ Bu eser günümüz Türkçesine ‘Metodoloji’ adı ile çevrilmiştir. Aslı Süleymaniye kütüphanesi, evrak kayıt: 3750’de mevcuttur.

⁷⁶ İzmirli, *Mi'yarü'l-Ulûm*, s. 2.

⁷⁷ İzmirli, a.g.e., s. 2.

⁷⁸ İzmirli, a.g.e., s. 3.

tasnif olunamamıştır.”⁷⁹ şeklinde eleştirir. Böylece kendi fikirleriyle İslam alimlerinin tasniflerini Yeni İlm-i Kelam’dakinden farklı bir şekilde ele alır.

İzmirli’ye göre Müslüman alimlerin görüşüne göre ilimleri ikiye ayırıyor:

- 1- İslami ilimler (Ulum-u islamiye)
- 2- Diğer ilimler (Ulum-u dahile)

İslami ilimler, Müslümanların (ehl-i islamın) oluşturduğu ilimlerdir. Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılır: 1- En yüce ilimler (ulum-u ‘aliye)ve yüce ilimler (ulum-u âliye).⁸⁰

En yüce ilimler (Ulum-ı 'Aliye); yüceliği kendinden olan ilimlerdir, şer'i ilimlerden ibarettir. Başlıca üç kısma ayrılır: Kur'an İlmi, Hadis İlmi, Fıkıh İlmi. Kur'an ile Hadis ilimleri asıl ilimlerdir. (Ulum-ı Asliyye). Fıkıh ilmine, Müstanbata ilmi denir.⁸¹ İzmirli geriye kalan ilimleri de şöyle sınıflamıştır: “İlm-i Kur'an ikidir: Biri İlm-i Kıraat-ı Kur'an, diğeri İlm-i Tefsir-i Kur'an. İlm-i Hadis de ikidir: Biri usul-i Hadis, diğeri asl-ı Hadis. İlm-i Fıkh üç kısma münkasımdır: Fıkh-ı itikadi; Fıkh-ı Ekber veya ilm-i Kelam, Fıkh-ı ameli veya ilm-i şerayi’ ve Ahkam-ı fıkh-ı Vicdanı. İlm-i hılaf ve cedel Usul-i fıkhda ilm-i hikmet-i teşri’ ve feraiz, ilmü’ş-şürut, fûrû-ı fıkh da dahildir. Fıkh-ı Vicdanı ikidir; ilm-i ahlak, ilm-i tasavvuf.”⁸²

Yüce ilimler (Ulum-ı âliye) ise önemi kendinden olmayan, ancak şer’i ilimlere ulaştırılan ilimlerdir. İzmirli bunları şöyle belirtir: “Bu da iki kısımdır: Bir kısmı ehl-i İslama muhtass olan ulum-ı 'aliyedir. Diğer kısmında da akvam-ı sairede müşterektir. Ehl-i İslam'a muhtass olan ulum-ı 'aliye ulum-ı arabıyyeden ibarettir. Ulum-ı arabıyyeye

⁷⁹ İzmirli, *Tasnif-i Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3759., G.T: İslam dünyası felsefeye karşılık, kelam, ahlak ve tasavvuf, sosyal bilimlere karşılık da fıkıh usulü, fıkıh ve şeriat kanunları yapan ilim oluştu ki bunlara topluca genel olarak ‘ fıkıh ilminin büyük bölümleri’ denir. Fıkıh ilmi bütün sıradan ve manevi ihtiyaçlara yeterlidir. İslam âlim ve ileri gelenleri islami, akli ilimleri Aristoteles’e göre sınıflandırıyorlardı. Bu sebepten akli ilimlerin sınıflaması esaslı bir sınıflama değildir. Bunun için akli sınıflaması esaslı bir sınıflama olmadığı gibi İslami ilimler de hakkıyla sınıflandırılmamıştır.

⁸⁰ İzmirli, *Metodoloji*, s. 19.

⁸¹ İzmirli, a.g.e., s. 19, G.T: en büyük ilimler önemi kendinden olan ilimlerdir. Şeriat ilimlerinden oluşur. Başlıca üçe ayrılır: Kur’an ilmi, Fıkıh ilmi ve Hadis ilmi. Bunlardan Kur’an ve Hadis ilmine asıl ilimler, Fıkıh ilmine de isabet ilmi denir.

⁸² İzmirli, *Metodoloji*, s.19, Mehmet Şeker, “İzmirli İsmail Hakkı'nın "Tasnif-i Ulum" Adlı Eseri”, İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, Ankara: 1996, s. 153. G.T: kur’an ilmi ikiye ayrılır: biri Kur’an okuma, diğeri Kur’an tefsiri. Hadis ilmi de ikiye ayrılır: biri hadis usulü, diğeri asıl hadis. Fıkıh ilmi de üçe ayrılır: inanç fıkhı, kelam ya da en büyük fıkıh, amel fıkhı veya şeriat ilmi ve vicdan fıkhı kuralları. İhtilaf ilmi ve retorik fıkıh usulünde, felsefe ilmi ve farzlar, şartlar ilmi, fıkhın dalları da fıkhı aittir. Vicdan fıkhı ikidir: ahlak ilmi ve tasavvuf ilmi.

ulum-1 edebiyye de denir. Ulum-1 arabiyye evel emirde üç kisma ayrılıyor; İlm-i nahv, ilm-i lugat, ilm-i edeb. Muahharan ulum-1 arabiyye, dokuzu usul ve dördü fûrû' olmak üzere on üç kisma ayrılmıştır. Usul-i tis'a şunlardır; Luğat, Harf, İştikak, Nahv, Me'ani, Beyan, Bedi', Aruz, Kafiye. Fûrû-1 erba'a şunlardır; ilm-i Hat (İmla), İlm-i Karz-1 Şiir(?), ilm-i İnşa, İlm-i Muhazarat.”⁸³

Diğer ilimlere (Ulum-1 dahile) gelince; farklı bölgelerden İslami ilimlere geçmiş ilimlerdir. Diğer ilimler başlıca üç kısımdır; Matematik (Ulum-1 Riyâziyye), cisimlere dair ilimler (Ulum-1 Cismâniyye), ve insana ait ilimler (Ulum-1 Nefsâniyye).⁸⁴

İzmirli'nin kendi görüşleri etrafında oluşturduğu bu sınıflamalar dikkate değer bir sınıflamadır. Çünkü, açıklayıcı ve İslam ilimlerinin kısımlarını ve ilmi çabayı kolaylaştıran yapıdadır.

Matematiksel ilimler, birtakım hesaplar ve zihinsel faaliyetler ilmidir. Cisimsel ilimler, fizik ve diğer doğa ilimleridir. İnsani ilimler ise konusu insan olan ilimlerdir. Bunlar, Tarih, Dil, Sosyoloji ve Felsefedir. Felsefe, dört ilimden ibarettir; Psikoloji, Mantık, Ahlak, Metafizik.

İzmirli, *Metodoloji* kitabında, “gerçeklik sahasında ne kadar bölüm varsa o kadar da ilim vardır.”⁸⁵ diyerek ilimlerin her birinin kendi konularıyla bir diğerinden ayrıldığını belirtir. Bu yüzden bilimlerini konuları itibarıyla sınıflamak gerektiğine inanır. İlimleri farklı şekillerde sınıflandıran filozof ya da mantıkçılara yer vermiştir. Burada bunların sınıflamalarına kısaca değinilecektir.

1- Aristoteles;

İlimleri üç büyük bölüme ayırmıştır: Edebiyat, teorik felsefe, pratik felsefe. Edebiyat bütün sanatları kapsıyordu. Şiir ve Müzik birinci derecedeydi. Teorik felsefe, düşününenin kullanılmasıyla elde edilen ilimdir. Üç bölüme ayrılır; İlahiyat ya da ilk

⁸³ Şeker, a.g.m., s.154. G. T: Yüce ilimler ise, önemi kendinden olmayan, şariat ilimlerine ulaştran ilimlerdir. Bu da iki kısımdır: bir kısmı Müslümanlara özgü olan en yüce ilimlerdir. Diğeri de başka milletlerde aynıdır. Müslümanlara ait olan en yüce ilimler Arapça ilimleridir. Arapça ilimlerine edebiyat ilmi de denir. Arapça ilimleri üçe ayrılır: Dilbilgisi, sözlük ve edebiyat. Sonrasında Arapça ilimleri dokuzu yöntem, dördü dalları olmak üzere on üç kisma ayrılır. Dokuz ilim şunlardır. Sözlük, harf, türetme sanatı, dilbilgisi, güzel söz söyleme, ifade etme, edebi sanatlar, aruz, kafiye. Dört dal şunlardır: yazma ilmi, şiir yazma, yeni metin yazma ve hikaye vs.ilmi.

⁸⁴ İzmirli, *Metodoloji*, s. 19. Boirac'ın fikri bu yöndedir.

⁸⁵ İzmirli, *Metodoloji*, s. 18.

Felsefe ve yahut Metafizik, Matematik ve Fizik. Pratik Felsefe, düşünce ve eyleme ait olan ilimdir. Bu da üçe ayrılır: Edebiyat veya Ahlak, Ekonomi, Siyaset veya Politika.⁸⁶

Aristoteles sınıflamasında konudan çok amacı dikkate almıştır.

2- Ortaçağ sınıflaması:

Ortaçağ bilimlerin sınıflaması adeta bir çalışma düzeni halindedir. İlimler aşırı derecede düzenlenmiştir. Gramer, Diyalektik ve Güzel Söz Söyleme Sanatı, üç ilim adı altında, Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi, dört ilim adı altında toplanmıştır. Hepsine birden ‘yedi düşünce sanatı’ denmektedir.⁸⁷

3- İslam âlimlerinin sınıflamaları:

Daha önceki sayfalarda belirttiğim gibi İslam âlimleri ilimleri akli ve nakli olarak ikiye ayırmaktaydılar. Bu sınıflamayı ‘*Mi'yarü'l- Ulûm'daki* düzenine göre vermişim. Bu sebepten tekrara mahal verilmek istenmemiştir.

4- Bacon'un sınıflaması:

Deneysel metodun kurucusu Bacon, ilimleri insan nefsinin üç özelliğine göre ayıştırmıştır. Buna göre ilimler hafıza gücü ilimleri, hayal gücü bilimleri ve akıl gücü ilimleri şeklinde sınıflandırılır.

Tarih ilimleri hafıza gücü ilimleri, şiire hayal gücü ilimleri, felsefe ve matematiğe ise akıl gücü ilimleri demiştir.⁸⁸

Tarihin konusu dış dünya ve insan hayatının olaylarıdır. Bu sebepten Bacon tarihi, doğal ve medeni tarih olarak ikiye ayırır.⁸⁹

Felsefenin üç konusu vardır. Tanrı, insan ve doğa. Dolayısıyla felsefe üç ilme ayrılacak ve tanrı ilmi, insan ilmi ve doğa ilmi olacaktır.

İzmirli bundan sonra eleştirel bir tavır takınarak Bacon'un bu sınıflamasının hatadan uzak olmadığını belirtir. Çünkü bu üç özelliğe göre sınıflama yapmak doğru değildir. İkinci olarak şiir bir ilim değildir. İlimlerin arasında sayılması uygun değildir. İzmirli'nin üçüncü eleştirisi de doğal tarih ve medeni tarih oldukça farklıdır. Aynı grupta yer almamaları gerekir.

⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 18.

⁸⁷ İzmirli, a.g.e., s. 19.

⁸⁸ İzmirli, *Metodoloji*, s. 20

⁸⁹ Bkz. F.Bacon, *Novum Organum*, 1. Kitap.

5- Ampere'nin sınıflaması:

Fransız fizik bilimci Ampere, ilimleri öncelikle iki bölüme ayırıyor: kozmoloji ve nooloji. Kozmoloji evreni, nooloji ise moral evreni incelerdi. Ampere, kozmolojiyi ikiye ayırır: temel kozmoloji veya inorganik madde ilmi, diğerine de fizyoloji veya organik madde ve canlı madde ilimleri demişti. Ampere, noolojiyi de ikiye ayırır: temel nooloji ve sosyoloji. İzmirli, Ampere'nin sınıflamasında düzen ve sıralama olmadığını belirtir.⁹⁰

6- Auguste Comte'un sınıflaması:

Pozitivist felsefenin kurucusu Comte, ilimleri, temel ilimler ve pratik ilimler olarak ikiye ayırmaktadır. Pratik ilimler, meteoroloji, doğa tarihi gibi somut ilimlerdir. Temel ilimler ise şöyle sıralanır: matematik, astronomi, fizik, kimya, biyoloji ve sosyoloji. Mantık ise ona göre ilimlerin metodundan başka bir şey değildir.⁹¹

7- Spencer'in Sınıflaması:

Spencer ilimleri üç sınıfa ayırmaktadır: Soyut ilimler, soyut-somut ilimler, somut ilimler. Soyut ilimlerin konusu bir takım bağıntılardır ki olaylardan ve gerçek varlıklardan başkadır. Olaylar ve varlıkların en külli olan şartlarını içerir. En basit ilkelere, en basit tanımlardan doğmuştur. Soyut ilimlerin sonuçları mutlak olarak hatadan uzak olduğu için sağlam ilimler adını almıştır. Matematik ve mantık gibi. Soyut- somut ilimler ise olayları idare eden kanunları yani değişmez olan bağıntıları gözlemlemek için gereklidir. Buna dayanarak bu ilimler deneysel ilimlerdir. Ancak Soyut-somut ilimlerin kanunları tamamen matematiksel kanunlara, yani tümdengelimle dönük olur. Somut ilimler konusu gerçek varlıkların kendileridir. Varlıkların oluşmasını idare eden kanunları açıklar. Somut ilimlerin amacı bir varlığın sıfatlarını ve o varlığın organları arasındaki bağıntıları keşfetmektir. Jeoloji, botanik ve zooloji gibi.⁹²

İzmirli, bütün bunları açıkladıktan sonra tercihini, Boirac'tan yana kullanıyor. "Çünkü evreni dört konu temsil eder: Ölçüler, güç, hayat ve özgürlük."⁹³

⁹⁰ İzmirli, a.g.e., s. 21.

⁹¹ İzmirli, a.g.e., s. 21.

⁹² İzmirli, *Metodoloji*, s. 23.

⁹³ İzmirli, a.g.e., s. 25.

1.3.2.9. İlmin kaynakları (esbâb-ı ilm)

İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*'da insani, yani beşeri olarak bakınca ilmin üç kaynağı olduğunu belirtir. Bunlar:

Birincisi, sağlam duyular, ikincisi, doğru haber ve üçüncü olarak da akıldır.

İnsani açıdan derken İzmirli şu açıklamayı yapıyor: “Yüce Allahın varlığının birliği ilmîni gerektirir. Özünün birliği ilim sahibi olması için yeterlidir. Bu bakımdan Yüce Allah, yaratılmış gibi ilim kaynaklarına, ilim elde etme yollarına muhtaç değildir.”⁹⁴

İzmirli, eserinin bu bölümünde “sağlam duyular, doğru haber ve aklın” insan bilgisinin kaynakları olduğu hatırlatıldıktan sonra Allah'ın bilgisinin kaynağı ve sebebinin bizzat kendi “zâtı” olduğu ve zâtı gereği, onun bilmek için başka herhangi bir sebebe muhtaç olmadığı belirtilmekte ve insan bilgisinin kaynakları tek tek ele alınıp şu bilgilere yer verilmektedir: Duyuyla meydana gelen ve duyulara dayanan bilgiler zorunlu bilgilerdir, yani aklın, doğruluğuna açıkça hükmettiği bilgilerdir.

Haber ise “mütevâtir haber, Peygamber'in haberi” diye iki kısma ayrılmakta, “duyulur” ve aklen mümkün olan şeylerle ilgili mütevâtir haberin kesin bilgi verdiği kaydedilmektedir. Peygamber'in haberinin doğru bilgi vermesinin bizzat peygamberin haberi olmasından dolayı mümkün olduğu; dolayısıyla, ancak ‘duyulur şeyler’ ile ilgili olması halinde zorunlu bilgi, aksi halde mahiyeti gereği ‘istidlâlî bilgi’ sağladığı ifade edilmektedir.⁹⁵

Aklın da düşünme (nazar) ve delil getirme (istidlâl) diye ifade edilen faaliyetleriyle elde edilen bilgilerin şüpheden yoksun olamayacağı; bu nedenle, aklın, bilhassa dinde, “nakil” ile desteklenmesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca, bilgi kaynaklarından yalnızca biriyle yetinmemek gerekir, bilgi kaynaklarının hepsini birden dikkate almak bilgide daha sağlam bir yoldur.

1.3.2.10. Doğru bilginin yolu (tarîk-ı ma'rifet)

İzmirli, kelami açıdan ilmin elde edilmesini ele alırken, felsefi ve dini olmak üzere iki yol bulunduğunu belirtir. Dini yol, naklin yanında hem duyular ile tecrübeye, hem de akıl ve muhakemeye dayandırılmaktadır. Onlar birer bilgi sebebi olarak

⁹⁴ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 55.

⁹⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 56.

görülmekte; ancak, aklın duyu ve tecrübe dünyasıyla sınırlı olduğu vurgulanırken, dinde taklide düşmekten korunma gibi önemli bir fonksiyonunun bulunduğu da hatırlatılmaktadır. Felsefi yolun, dini yolla karşılaştırıldığında, daha karmaşık daha güvensiz bir yol olduğu, duyuların alanı dışına çıkamayacağı belirtilmekte ve küçümsenmektedir.⁹⁶

1.3.2.11. İlim ve felsefe

İzmirli, kriticizm ve ilmin süreçleri hakkında bir takım argümanlar paylaştığı, bunların genelde eleştirel olarak ele aldığı için kısaca bu akım hakkında bilgi vermek iyi olacaktır.

İzmirli'nin Felsefe-i intikadiyye⁹⁷ diye tabir ettiği kriticizm, insanın mutlak doğruyu elde edemeyeceğini savunur. Doğru bilgiye ulaşabilmek, deney, gözlem ve aklın bir arada kullanılması ile elde edilir.⁹⁸

Immanuel Kant, felsefede rasyonalizmin ve empirizmin bir sentezini yapmaya çalışmıştır. Onun için, deney öncesi hiçbir bilgi mevcut değildir. Fakat, durum böyle olsa da her bilginin deneyden çıktığı düşünülemez. Tüm bildiklerimiz deneyle başlasa da, sadece deneyin bir sonucu değildir. Demek ki bilgi deneyle başlamış olabilir; ama deneyle son bulmaz. Bilgi açısından deneyin yanı sıra, deney verileri düzenleyecek bir şey daha gerekir ki o şey akıldır. Burada Kant, insanın zihninde mevcut apriori bilginin bulunduğunu idda eder. Doğuştan zihinle getirilen şey aslında aklın mevcut kategorileridir. Ona göre, deneyden çıkan hammaddeyi akıl, bu malzemeyi kategoriler sayesinde şekillendirir, bilgiye dönüştürür. Diğer yandan bazı çeşit bilgiler de sonradan, aposteriori olarak oluşturulur.⁹⁹

Kant'a göre, yukarıdaki işlemler düşünüldüğünde zihin bir fabrikaya benzer. Şöyle ki fabrikaya gelen işlenmemiş bir madde, birtakım aşamalardan geçtikten sonra, yani işlenip şekil aldıktan sonra maddeye dönüşür. Mesela; fabrikaya gelen pamuğun işlemlere tabi tutulması sonucu kumaşa dönüşmesi böyledir. Kant açısından insan sadece fabrikadan çıkmış kumaşı bilebilir. Onun işlenmemiş halini bilemez. İşte Kant

⁹⁶ Özcan, *İzmirli'de Bilgi Teorisi*, s. 27.

⁹⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 11.

⁹⁸ http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_akimlari/kriticizm_elestiricilik_nedir_ne_demektir.asp, erişim: 06.04.2018.

⁹⁹ Immanuel Kant, *Arı usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul: 2017, Bkz. 127,464,467.

buna benzer olarak varlıkların bilgisinin zihinde işlenmemiş önceki durumuna “numen”¹⁰⁰ adını vermiştir. ‘Numen’ varlıkların ham durumu, insanın asla bilemeyeceği halidir. Varlıkların zihinde birçok işlemde geçtikten sonra geldiği haline ise ‘fenomen’ demiştir. ‘Fenomen’, varlıkların bilgisinin insan tarafından bilinebilen yönüdür.¹⁰¹

İzmirli’nin değindiği diğer bir akım da felsefe-i inbatıyye¹⁰² dediği pozitivistizmdir. Bu alanın da en gözde ismi Auguste Comte’tur. Ona göre, düşüncelerdeki çatışmanın toplumda karmaşıklığa yol açtığı bir zamanda, toplumu kurtaracak tek olanaklı fikir pozitivistizmdir. O kendi pozitivistizmini ‘doğanın mutlak ve yüce bir amacı’ olduğu düşüncesini reddederek kurar. Comte’un görüşü, diğer bir yandan da varlıkların insanlar tarafından gözlemlenemeyen özleri ile gizli nedenlerini bulmaktan vazgeçer.¹⁰³

O, sadece olguları araştırır ve varlıklarda değişmeyen ilişkileri gözlemlemeye çalışır. Comte’a için bilimin amacı şu olmalıdır; olguları birbirine bağlayan değişmez bağıntıları ve de doğa için geçerli kanunları bulmaktır. Bundan ötürü bu da gözlem ve deney yöntemleriyle elde edilebilir. Hem gözlem hem de deney yöntemiyle üretilen bilgi geçerli, pozitif bir bilgidir. Bu bilgi, tarihte evrimleşerek gelen bilgidir ve insanın ulaşabildiği en yüksek düzeyin bir göstergesidir.¹⁰⁴

İzmirli, her iki görüşü de eleştirerek “ilm yalnız eşyayı fehme yaramaz belki eşyayı tashire de yarar. İlm, meleke-i keşfe hamildir. Bilmek; keşf etmek ve hem muktedir olmak demektir. Yani ilm hem bir şeyi kable-l vuku anlar hem keşf olunan şeyden istifade etmeğe kadir olur. Bacon’ın dediği gibi ‘insan kudreti ilmiyle mütenasibdir.’¹⁰⁵ der.

İnsan, ilmi ile tabiata hükmeder. İnsan, sonucu net ve kesin verecek şekilde bekler ve yöntemler geliştirir. Sürekli bir çaba içerisinde bulunan insan, yine de ne yaparsa yapsın külliyi bilemez. Buna gücü yetmez. İlim sadece ilimleri doğurarak

¹⁰⁰ Kant, a.g.e. s. 202.

¹⁰¹ http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_akimlari/immanuel_kant_ve_kritisizm.asp, Erişim: 06.04.2018

¹⁰² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 11

¹⁰³ http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_akimlari/immanuel_kant_ve_kritisizm.asp, naklen, Erişim: 06.04.2018.

¹⁰⁴ <http://www.felsefesinifi.com/?Bid=450996>, erişim: 06.04.2018

¹⁰⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 11, G.T: ilim yalnız şeyleri anlamaya yaramaz, şeyleri düzenlemeye de yarar. İlim keşif yeteneğini de taşır. Bilmek keşfetmek ve güç yetirmek demektir. Yani ilim bir şeyi kalben hissederek anlar, hem de keşfettiği şeyden yarar sağlamaya da güç getirir. Bacon’nun dediği gib, insan ilimdeki kuvvetiyle aynı derece güçlüdür.

varlığını sürdürmektedir.¹⁰⁶ İzmirli ilmin, merakı gidermek için sorulan dört sorunun ilmin uğraşı olduğunu belirtir. İlim, bir şeyin nasıl yapıldığını bildirdiği gibi şekil ve kurallarını da gösterebilir. İnsan, bir şeyin neyden yapıldığını, unsurlarını tayin eder. Fakat çoğunlukla bu şeyin kimin tarafından yapıldığını, niçin yapıldığını bilemiyor. Matematik, fizik, kimya vs ilimler hep bu tarzdadır. İzmirli ilimlerin bu halini eleştirerek şunları söyler: “Her ilimde vakıa malum olduğu gibi alınır. Fakat ‘bu malumu kim vermiştir?’, ‘acaba bir gaye-i kasvaya göre mi yapılmıştır?’ gibi kazaya dermiyân olunamaz.”¹⁰⁷ Ona göre tam da bu noktada felsefe devreye girer. Çünkü felsefe son iki soru ile meşgul olur. Bu sorularla felsefe “bu takdirce ille-l failiyye ve gaye-i ilmîdir.”¹⁰⁸

Felsefe, alem nereden geldi? nereye gidecektir? sorularına cevap vermeye çalışır. Bu açıdan bakıldığında İzmirli, felsefenin metafizikten ibaret olmuş olacağını belirtir. Tabi böyle olunca da felsefe, “fi-l asl kaffe-i ulûmu muhteva”¹⁰⁹ olur. Başlangıçta felsefe olduğunu, sınırları olan bir takım marifetler ayrılarak ayrı birer disiplini içeren ilimlere dönüşmüş ve bunlar felsefeden ayrılmışlardır. Çok eski bir zamanda matematik, 16. yy.’da Fizik, daha sonra sırayla, Kimya, Fizyoloji, Biyoloji vs. ayrılarak bağımsız birer ilim dalı olmuşlardır.

Günümüzde felsefe yine ilimlerin temelidir. İzmirli, felsefe için “bu gün de ilm-i küllidir. Fakat manası başkadır.” der.¹¹⁰

Diğer ilimlerin tümü şeyleri kısmen gösterir. Ancak felsefe sebeplerin ötesine de giderek “esbab-ı âliyyeyi taharri eder.”¹¹¹ İşte bütün bunlar felsefenin “birleşmiş malumat-ı beşeriye”¹¹² olduğunu gösterir.

İlim ve felsefe her ikisi de merakın giderilmesi ihtiyacından ortaya çıktığını daha önce belirtmiştik. İlim, sorulan sorulara verilecek gelişigüzel cevabı içermez. Cevap için delillere de gerekçe ister. Felsefe ise her şeyi merak etme melekesidir, küllidir. İlmin

¹⁰⁶ İzmirli, a.g.e., s. 11.

¹⁰⁷ İzmirli, a.g.e., s. 12, G. T: her ilimde olay yada durum nasılsa öyle alınır. Fakat bu malum olan (karşılaştığım) şeyi kim vermiştir?, acaba bir amacın emrinde mi yapılmıştır? Gibi önermeler kurulamaz.

¹⁰⁸ İzmirli, a.g.e., s. 12, G.T: bu şekilde (felsefe), sonsuz fail ve ilmi bir amaçtır.

¹⁰⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 12, G.T: felsefe aslında tüm ilmi konuları içerir.

¹¹⁰ İzmirli, a.g.e., s. 13. G.T: Felsefe bu gün de genellerin bilgisidir.(tüm ilimleri kapsar.) ancak farklı anlamlarda ifade edilmiştir.

¹¹¹ İzmirli, a.g.e., s. 12, G. T: En büyük sebepleri de araştırır.

¹¹² İzmirli, a.g.e., s. 14, G:T: Tamamen birleşmiş insanlık bilgileridir.

melekesi ise cüzidir. Felsefe bazı sorulara ve cevaplara yer verir. Felsefe pek geniştir. Fakat pek mühim olmak “sebat- ı kalil olmak ve pek az ehemmiyet bahş olun netayice vasıl olmak gibi tehlikelerden hali değildir.”¹¹³

1.3.2.12. İlim ve sanat

İzmirli sanatın, ilmin bir uygulaması olduğunu belirtir. Yani sanatın arka planında yine ilim vardır. Sanat da ilimden doğmuştur.¹¹⁴

Sanat ve ilim arasındaki farkları şöyle belirtebiliriz:

1-İlim ile sanatı farklı yapan şeylerden biri kendi yöntemleridir. Soyutlaştırma ile oluşan ilim, somut olan gerçeklikleri soyut gerçekliklere dönüştürür. Nesnel bir gerçeklik duyumsal ve de sezgisel bilgiden olduğunda ise mantıksal bilgiyi kullanarak açıklamalar getirir. İlim modelleri kullanır, teoriler doğrultusunda hareket eder, diğer taraftan sanatta bir teori ve ya model kullanma konusunda bir zorunluluğu olmaz.¹¹⁵ İzmirli, bu duruma şöyle diyerek yorum getirir: “sanat ulumun tatbikidir. Fakat ulumu tatbikiye değildir.”¹¹⁶ Yani sanat ilimleri kullanır. Fakat ilimleri uygulamak için değildir.

- 3- İlimde gerçeklik kavramlar sayesinde açıklığa kavuşur, ama sanatta açıklamalar daha çok duyulara, sezgiye ve imgeye dayanır.¹¹⁷ Ancak denebilir ki aslında sanatın ‘*mebdei (kaynağı) ilimdir.*’¹¹⁸
- 4- İlimde aranan özellikler doğru olmalıdır ve bu sebepten de ilimde duyguya yer olmaz. Ama sanat için doğal olarak ilk olarak aranan özellik estetikdir. İzmirli bu açıdan sanat için “gayesi menfeattir.”¹¹⁹ yorumunu yapar.
- 5- İlimî bilgi uygunluğa dayanır, sanatın bilgi ise sezgiye dayanır, bireyseldir, kişiseldir.¹²⁰
- 6- İlim, gerçek olayları tarafsız olarak açıklar, sanat yorum yapar, eleştiri getirir, açıklar. Bu sebepten İzmirli’ye göre sanat ‘hakikate havi değildir’¹²¹, genel-geçer değildir.

¹¹³ İzmirli, a.g.e., s. 14, G.T: zayıf delilere dayanmak ve az önem verilen sonuçlara ulaşmak gibi risklerden uzak olmaz.

¹¹⁴ İzmirli, a.g.e., s. 15.

¹¹⁵ <http://bilgidostum.com/2014/09/29/bilim-ile-sanat-arasindaki-fark-nedir/>, erişim:07.04.2018.

¹¹⁶ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 15.

¹¹⁷ <http://bilgidostum.com/2014/09/29/bilim-ile-sanat-arasindaki-fark-nedir/>, erişim:07.04.2018.

¹¹⁸ İzmirli, a.g.e., s. 15.

¹¹⁹ İzmirli, a.g.e., s.15.

¹²⁰ İzmirli, a.g.e., s. 15.

6-İlimin açıkladığı olayları sanat yorum getirebilir. Estetik bir forma sokabilir.¹²² İzmirli, sanatın “ilmin somutlaşmış hali”¹²³ olduğunu belirtir. Son olarak özetle, İzmirli şöyle der: “Nazar ile amel arasında ne fark var ise sanat ile ilim arasında da o fark vardır.”¹²⁴

1.4. MANTIĞA DAİR GÖRÜŞLERİ

1.4.1. Mantığın Kelime Anlamı

Arapça “نطق” kökünden gelen mantık (منطق) ‘konuşma, söz söyleme (sanatı), mantık’ kelimesinden kavramlaştırılmıştır. Bu kelime Arapça’daki “*naṭāka* نطق ‘söyledi, konuştu’ fiilinin mastarıdır.”¹²⁵

‘Mantık’ kelimesi, Yunanca ‘Logike’ kelimesine karşılık gelir. “Logikos, logos’a yani söz (parol)e, akıl (raisona veya akıl yürütmeye (raison-nement) ait demektir.”¹²⁶ Görüldüğü gibi bir kelime olarak ‘lojik’, bir yandan sözle, diğer yandan akılla alakalıdır. Mantığın terim olarak kullanımı da aynen böyledir. Farabi, bu kelimenin analizini yaparak, mantık sanatının adının ‘nutk’ kelimesinden türediğini beyan etmiştir. Mantığın Farabi’ye göre tanımı, “düşünme yetisini, yanılmanın mümkün olduğu her şeyde doğruya yönlendiren şeyleri kapsayan ve akıl ile çıkarım özelliğine sahip olan her şeyde yanılmaktan koruyan her şeyi bildiren sanattır.”¹²⁷ şeklindedir.

Farabi, mantık kelimesinin, delâletinin üç konuda olduğunu belirtir:

1- İnsanın akledilirleri idrak edebileceğini, bu konudaki güce delâlet eder. Bu güçle ilimler elde edilir, sanatlar ortaya çıkar ve insan bunun sayesinde hareketlerin güzeli ve çirkini, doğruyu, yanlış ayırt edilir.¹²⁸

2- insanın nefsinde kavrayış yolu ile hasıl olan akledilirlere delâlet eder ki; bunlara iç konuşma (nutk-u dahili) denir.¹²⁹

¹²¹ İzmirli, a.g.e., s. 16.

¹²² <http://bilgidostum.com/2014/09/29/bilim-ile-sanat-arasindaki-fark-nedir/>, erişim: 07.04.2018.

¹²³ İzmirli, a.g.e., s. 15.

¹²⁴ İzmirli, a.g.e., s. 16.

¹²⁵ <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/mant%C4%B1k>, erişim: 07.04.2018.

¹²⁶ Emiroğlu, “Mantık”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>, erişim:07.04.2018.

¹²⁷ Farabi, Mantığa Giriş Risaleleri, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul: 2018, s.16.

¹²⁸ Farabi, a.g.e., s. 24.

¹²⁹ Farabi, a.g.e., s. 24, İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabi’ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006, s. 90.

3- İçeri olanı dille söylemeye delâlet eder; buna da dıştan konuşma (nutk-u harici) denir.¹³⁰

‘Nutm’ kelimesi ‘akıl’ ve ‘konuşma, söz’ manasına gelen ‘logos’un Arapça türetilmiş şeklidir. Mantığa dair Grekçe eserlerin Arapça’ya çevirisini kolaylaştırma, özetleme, şerh ve yorumlama için yeni kelimelere ihtiyaç duyulması, kelime türetmeye veya bunlara yeni anlamlar yüklemeye zorlamış, bu amaçla ‘nutk’ ve ‘mantık’ kelimeleri yeniden yorumlanmış, ‘logos’la aynı anlama gelecek şekle getirilmiştir. Farabi’nin yukarıdaki açıklamaları bu destekleyecek doğrultuda olmuştur.

Ali Sedad, ‘nutk’ kelimesini –daha önce bahsettiğimiz şekilde-inceleyen onun hem dış nutuğa hem de iç nutuğa delâlet ettiğini belirtir. O, Cürcani’nin Haşiye-i Suğra’sında geçen şu bilgileri aktarır: *Mantık nutk-u zahiriye (dış nutuk) itlak olunur ki bu konuşmadır ve nutk-u batiniye (iç nutuk) itlak olunur; o da makulatin idrakidir. İş bu fen (yani mantık) öncekini, (yani konuşmayı) kuvvetlendirir ve ikincisini (yani makulatin idrakini) doğru yola sevk eder. İmdi bu fen ile nefis-i natika diye adlandırılan nefis-i insaniyenin iki mânası dahi kuvvetlenir ve ortaya çıkar. İşte bu sebeple mantık ismi türetilmiştir.*¹³¹

1.4.2. Mantığın Terim Anlamı

Mantık, mümkün olduğu tüm durumlarda zihnin hataya düşmesini engelleyecek şekilde düşünme gücünü doğru yolu bulduran imkanları sunan bir sanattır. Akılla elde edilebilecek her bilgi için yanlıştan koruyacak kuralları öğreten teknik ilimdir. Dile nisbet edilirse dil bilgisinin konumu ne ise akla nisbetle mantığın konumu da odur.¹³² Dil bilgisi, konuşma anında bir takım sözcük, cümle ve söz dizimleri vs. ile bu durumlarda dile destek olduğu, onu koruduğu gibi mantık ilmi de soyut, külli mefhumla söz konusu olduğunda akli hataya düşmesini önlemeye, bunun için de kaideler sunmaktadır.

¹³⁰ Farabi, a.g.e., s. 24, Çapak, a.g.m., s. 90.

¹³¹ Ali Sedad, *Mizânu-l Ukûl*, çev. İbrahim Çapak ve diğerleri, T. Y. E. K. B. Yayınları, İstanbul: 2015, s. 140, <http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2008/03/mantk-nedir.html>, erişim: 07.04.2018.

¹³² Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 16.

İbn Sina, mantığın işlevinden bahsederken, bilinmeyenin bilgisine ulaştırmaları bakımından ifade edilen şeyleri, başka bir açıdan değil de bu açıdan onlara ilişkin şeyleri incelediğini belirtir.¹³³

Genel olarak bakıldığında mantık, ilim ve yöntem (alet, sanat) olarak ele değerlendirilmiştir. Bu bakımdan mantık pratik ve teorik olmak üzere iki niteliğe sahip olmaktadır. Teorik olarak mantıklı düşünme, düşünmenin formunu oluşturur; bu haliyle bir ilimdir. Diğer taraftan pratik yönü ile ilmin uygulanmasına, yani akıl yürütmelerine doğruluğunu veren kuralları belirten metotlarını verir; bu açıdan bakıldığında sanattır. Ayrıca mantık ilminin teknik tarafının olduğunu ifade etmiştik. Bundan dolayı İslam Mantıkçıları eserlerinde mantık yerine, ‘kıstasü’l-müstakim, ilmü’l-mizan, mizanü’l ukûl, lisanü’l-mizan, fenn-i mizan, mi’yarü’l-ilm, miftahu’l-fünun,¹³⁴ gibi adlar kullanmışlardır.

1.4.3. Mantığın Çeşitli Tarifleri

İzmirli, mantığın tanımına gramer bakımından inceleyerek başlar. “Mantık, masdar-ı mimidir. Tekellüm, idrak-ı külliyat manalarına gelir ki evvelkisine nutk-u zahiri, ikincisine nutk-u batını derler. Bu fen, tekellüme kuvvet, idrakı-ı külliyata isbat verdiği için “mantık” ile tesmiye olunmuştur.”¹³⁵ İzmirli’nin bu ifadelerini Ali Sedad’ da da görmüştük. Ancak İzmirli, mantığın gayesini içeren bir tanımı tercih etmiştir. Çünkü o, mantık konuşmaya güç, tümelleri anlamada ispatı sağladığı için mantık dendiğini belirtir. Bu şekilde tanımlaması dikkat çekicidir. Devamında İzmirli, “fikr bazen tarık-ı sahih bazen de tarık-ı fasid ile müretteb olduğundan fasid ile sahihi, hak ile batılı temyiz için bir kanun ve bir mizan lazımdır. Bu mizana da ‘mantık’ denir.”¹³⁶ diye belirtir. Yani klasik şekilde tanım da yapmaktadır.

İzmirli, çalışmalarını göz önüne alındığında mantığın tarifini üçe ayırarak yaptığı görülür:

- 1- Düşünce ilmi (ilmu-l fikr) olması bakımından tarif,
- 2- Konu (mevzu) itibariyle tarif,

¹³³ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, çev.Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul: 2017, s. 9.

¹³⁴ Emiroğlu, ‘*Mantık*’, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, s. 19.

¹³⁵ İzmirli, *Mi’yarü-l Ulûm*, s. 7, G.T: Mantık mimli mastardır. Konuşmak, tümelleri anlamak demektir ki birincisine dış konuşma, ikincisine iç konuşma derler. Bu ilim, konuşmaya güç, tümellerin anlaşılmasına da ispat sağladığı için mantık diye adlandırılır.

¹³⁶ İzmirli, *Mi’yarü-l Ulûm*, s. 7.

3- Gayesi bakımından tarif.

Konu bakımından mantık, mantıklı düşünmenin kuralını ortaya koyan ilimdir.¹³⁷ Doğru veya tutarlı düşünme ‘mantıklı düşünme’ demektir. Doğru veya tutarlı düşünmek ise akıl yürütmeye, akıl ilkeleri denen ilkelere uygun olmakla mümkün olur. Zaten düşünme de kendi başına bir akıl yürütme işleminin sonucudur. Zihin akıl sayesinde hükümler arasında bağ kurar.¹³⁸ Ayrıca mantığın konusu tasavvur ve tasdiklerdir.¹³⁹

İzmirli, fikir açısından örnek verirken Kant ve Hamilton’un tarifini ele alır. Onlara göre, mantık, ‘bir şey ne ise odur’ ilkesinden öteye gidemez. Yani fikrin içeriğinden çok kural ve kaideleri belirler. Şöyle ki “ilmi-1 mantık alet ta’yin şunu ya da bunu istihzar etmesi itibariyle fikirden bahsetmez. Belki keyfiyyat-ı zatiyyesi sebebiyle fikrin tesmiye olunmağa müstahak olması hissiyetiyle fikirden bahseder.”¹⁴⁰

İzmirli, mantığın ilmi konusu açısından tarifini yapar: “mantık, fikrin sadık olması için gerekli şerâite sahip bir ilimdir.”¹⁴¹

İzmirli, mantığın konu ve gayesini ayrı bir başlık altında incelediğinden onun düzenini devam ettirdik.

1.4.4. Mantığın Konusu (Mevzuu)ve Gayesi

İzmirli’ye göre her ilim çeşitli meselelerden oluşur. Böyle birçok meseleyi diğer ilimlerden ayırıp bir müstakil ilim haline gelmesi, konularının kendi içinde birlikteliği itibariyledir. Yani aynı konuları kendi içinde birbiriyle alakalı olarak bir arada tutması iledir. Bunu ilimler iki şekilde yaparlar; zatiye (özel) veya araziye (ilintisel).¹⁴²

İzmirli, bu iki özelliği şöyle açıklar: “Cihet-i vahdet-i zatiye ilmin mevzuu, cihet-i vahdet-i araziye ise gayetidir. Bir ilmin mevzuu o ilimde kendi ahval-ı zatiyyesinde bahs olunan şeydir. Bir şeyin ahval-ı zatiyyesi demek ona ya zati ya cüzi

¹³⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 36. G.T: Fikir bazen bazen doğru bir yolla bazen de yanlış yolla oluşturulabildiğinden doğru ile yanlış ayırt edebilmek için bir kanun ve ölçü lazımdır. Bu ölçüye de ‘mantık’ denir.

¹³⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 14-15.

¹³⁹ İzmirli, *Mi’yaru-l Ulûm*, s. 8.

¹⁴⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 36, G.T: mantık ilmi rastgele şunu ya da bunu ele alma açısından fikirden bahsetmez. Belki kendi yapısından dolayı fikrin adlandırılmasına hakkı olması duygusuyla fikirden bahseder.

¹⁴¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 36.

¹⁴² İzmirli, *Mi’yaru-l Ulûm*, s. 8.

veya emr-i haric-i müsavisi ile arız olan ahvaldır.”¹⁴³ Bu ön bilgilerden sonra kısım kısım tanımlardan yola çıkarak mantığın konusunu İzmirli'nin eserlerinden devam ederek belirlemeye çalışalım.

Mevzu olarak bakıldığında mantık şöyle tarif edilmiştir: “Mantık ilmi delilin şerait-i zaruriyesi ve tammesine müteallık bir ilimdir.”¹⁴⁴ İzmirli, buna binaen mantığın mevzusunun delil olduğunu belirtir.¹⁴⁵ Ancak o mantığın, delilleri ispat etmek gibi bir kaidesinin olmadığını, bunu her ilmin kendi alanında yaptığını, mantığın delilin uygunluğuna şekilsel olarak baktığını vurgular. Ayrıca Stuart Mill'in tanımını da vererek (mantık intikal ilmidir) mantığın amacının kıyas olduğuna değinir.

Zihin ve süreçleri göz önüne alındığında ve mantığın zihni hatadan koruduğu yönüyle tüm kaide ve kurallar bir araya getirildiğinde diyebiliriz ki mantığın konusu tasavvur ve tasdikin bütün elemanları ve kavramlarıdır. İzmirli bunları ‘malumat-ı tasavvuriye ve tasdikiyye’¹⁴⁶ şeklinde tesmiye eder.

Mantığa gayesi açısından bakıldığında ise mantık, koymuş olduğu ölçülere uyulduğunda zihni hata yapmaktan alıkoymayı hedeflemiştir. Zihin topladıklarını, düşündüklerini ve bildiklerini birleştirmek veya ayırmak faaliyetinde bulunurken onlara özel bir şekil, sıra ve düzen vermek zorundadır. Yani önceden zihinde mevcut şeyler, doğru ve geçerli olabilmek için bir takım kurallara ihtiyaç duyarlar.¹⁴⁷ Onlar ancak bu şekilde zihinsel dağınıklıktan kurtulabilirler.

İzmirli'ye göre mantık diğer ilimlere alet olmakla öncelikle bilinmesi ‘vacib-u istihsan ile vacibdir.’¹⁴⁸ Bu fikrine destek amaçlı da Gazali'nin “ mantık bilmeyenin ilmüne güven olmaz” sözünü nakleder.¹⁴⁹

Mantığın ehemmiyetini pekiştirmek için bazı anekdotlar kullanılır. İyi yazmak için güçlü tasavvur (hüsn-ü tasavvur), iyi düşünmek lazımdır. Mantık, ilmi tam olarak tahsil edenlerin aklını doğru bir surette tefekküre, fikirlerinin terbiyesine vesile olur.

¹⁴³ İzmirli, *Mi'yar-u Ulûm*, s. 8, G.T: kendine içinde birliktelik sağlaması ilmin konusu, diğer ilimlerden konularının ayrılması ise amacıdır. Bir ilmin konusu o ilimde kendi özel şartları içinde bahsedilen şeydir. Bir şeyin kendine özgü şartları demek ona ya özsel ya kısmen ve ya dış etkenlerden dolayı uygun görülmüş şartlardır.

¹⁴⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 36, G.T: mantık ilmi, delilin zorunlu şartları ve tamamına sahip bir ilimdir.

¹⁴⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 36.

¹⁴⁶ İzmirli, *Mi'yar-u Ulûm*, s. 8, *İlm-i Mantık*, s. 5, G.T: Tasavvur ve tasdikin bilgileridir.

¹⁴⁷ Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 31.

¹⁴⁸ İzmirli, *Mi'yar-u Ulûm*, s. 8.

¹⁴⁹ İzmirli, *Mi'yar-u Ulûm*, s. 8.

Meslek tahsilinde bulunan gayretli gençlik ehemmiyetli bir şekilde bu konuda bilgilenmelidir. Böylece hem gayretleriyle mantığı ıslaha çalışabilir hem de İslam alemi için verimli efkar-ı hükema (fikirde kuvvetli kişiler) yetişmiş olur. Bunun arkasından kelam, fıkıh, siyaset de mantığı mükemmel bilmeyi gerektirir.¹⁵⁰

Mantık, bir yandan doğru ve tutarlı düşünmek için bir takım prensipler ortaya koyarken, öte yandan bunları dile getirmede aynı dilsel iletişimde dilde karşılaşılan güçlükleri aşmak ve örtülü anlamların aydınlatılmasına çareler aramaktadır.¹⁵¹ Nitekim İzmirli de mantığın ‘nutuk’ kelimesinden türemesine dikkat çeker ve konuşurken delille konuşmanın, tutarlı ifadeler kullanmanın gerekliliğine vurgu yapar.¹⁵²

İzmirli, kısımlarını, konusunu ve gayesini de göz önünde tutarak mantığı daha geniş bir şekilde, şöyle tanımlamaktadır: “Fikrin kendisiyle ve onunla alakalı olan şeylerle uygunluk sağlaması için gerekli olan (hakikatin zorunlu ve tamamlayıcı tüm) şartlarla ilgili bir ilimdir.”¹⁵³

İzmirli mantığın, yeni mantıkçıların bir kısmına göre fikir, bir kısmına göre delil olduğunu ifade eder. O da Gazâli gibi dini meselelerde yanlış kararlar vermemek ve hataya düşülmemesi için bilgilerin ve delillerin düzenli bir şekilde incelenmesi gerektiğini ifade eder. Gazali’nin tavrı ile beraber mantık, düşünceyi doğru temellere oturtmanın ölçüsü, kesin bilgilere ulaşmak için vazgeçilmez bir ölçü olmuştur. Dolayısıyla Gazali delili, mantık ve kelâm açısından kullanmış, delilin tanımlanması ve mantığın işleyişini mantıksal haliyle yerleştirmiştir.

Mantık delille oldukça iç içedir. İzmirli’nin, delil konusuna bu aşamada geçmiş olması, mantığın tanımını daha doğru ve verimli bir şekilde okuyucuya iletme isteği olmalıdır. Biz de onun bu düzenini bozmadan delil konusuna değineceğiz.

1.4.5. Delil

Arapça’da delil, “yol göstermek, irşat etmek” anlamındaki delâletle aynı kökten mübalağa anlatan bir sıfat olup “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren”¹⁵⁴ manalarına gelir.

¹⁵⁰ İzmirli, *Mi'yar-u-l Ulûm*, s. 9.

¹⁵¹ Abdulkuddûs Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, *dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9483.pdf*, s. 111.

¹⁵² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 37.

¹⁵³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 36.

¹⁵⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Mantık”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1>, erişim: 31.03.2019.

Kelamın ilk dönem alimleri için delil, herhangi bir mevzuda gerçeğe veya kanıtlanması gereken hususa ileten bir kriterdir.

Hali hazırda gördüğümüz şeyler zaten hal diliyle kendileri hakkında malumat verirler. Fakat kabul konusunda nefsimize haber etmez. Ancak haber bir hale yakın olursa kendisini zorunlu olarak nefsimize kabul ettirir. Böyle sadece nefsimize ulaşamayıp belki zorla kabul ettirecek olan şeye ‘delil’ veya ‘burhan’ denir.¹⁵⁵

Delil, henüz ispatlanmamışken doğru ya da yanlış olabilecek bir önermedir. İlmî bir haber değildir. Önerme doğrulandıktan sonra ilmî haber olurlar. Demek ki delil, bedihi olmayan önermelerin ilmî önerme olması için lazım olan şartları taşır.¹⁵⁶

İzmirli için mantığın, bu açıdan delil ilmî olması da kaçınılmaz olacaktır. Bu bakımdan mantığın bulunmadığı hiçbir ilim yoktur. Böylece bütün ilimler mantığa tabi olmaktadır.

İzmirli’ye göre her delilde iki cihet vardır; ilmin maddesi, ilmin sureti.¹⁵⁷

İlmin maddesi: İlmî gerçeklerdir. (Hakayık- ı ilmiyedir). Yani delilin ait olduğu ve ispat etmede kullanılan vesiledir. Bunun sayesinde ilimler birbirinden ayrılır.

İlmin sûreti: İspat olunan şeyden (medlûlden) kesin bir nazar ile delili delil kılan şeydir. Mantık ilmî işte bu ilişkiyi açıklamak için uğraş verir.¹⁵⁸

Delillendirme yapılırken bazı ilimler farklı metotlar kullanabilmişlerdir. Bu farklı yöntemlerin kullanılmasının esas nedeni, İbn Hazm’ın ve Gazali’nin klasik mantığın İslam bilimleri açısından önemli bir disiplin sayılmaya başlanmasıyla beraber ve böyle kabul edilmesi ve mantık ilkelerinin söz konusu ilimler için de kullanılmasıdır. Aynı zamanda akıl yürütmeler, zorunlu bilgi sağladığı düşünülen kaynaklara bağlı kalınarak yapılmaktaydı.

Gazali’nin felsefeden çok mantığı destekler görüşler belirtmesiyle birlikte mantık, düşünce açısından bir zorunluluk, düşünceyi sağlam temellere dayandırmanın ön şartı, mutlak bilgiye ulaşmanın tartışmasız ‘mi’yârı’ yani ölçüsü olmuştur. Gazali, kendinden evvelki kelamcılarının sahip olduğu usulü eleştirmiş, buna mukabil

¹⁵⁵ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 37.

¹⁵⁶ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 37.

¹⁵⁷ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 37.

¹⁵⁸ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 38.

mantıkçıların kullandıkları yöntemi ve kavramları önermiştir.¹⁵⁹ Bu dönemin mütekaddimin dönemine nazaran farklı kullandıkları akıl yürütme yöntemleri ise şunlardır:

1. Tümevarım (Ta'lil, Kıyas, Dedüksiyon): Tikelden hareketle tümele, eserden hareketle müessire varış yöntemidir.
2. Tümdengelim (istikra): Tümelden tikele doğru, müessirden esere doğru akış yöntemidir.
3. Temsil (Analoji): Aklın bir tikelden diğer bir tikele geçme yoludur.

1.4.6. Mantık ile Psikoloji Arasındaki Fark

İzmirli, mantık ile psikoloji (ilmü'n-nefs) arasındaki farkı, kendisinden önceki mantıkçılarda görmediğimiz şekilde, özlü biçimde şöyle belirtir:

1. Mantık ilminin konusu tamamıyla ruh değil, gerçeğe ulaşmaya yönelik zihinsel faaliyetlerdir ki bu zihinsel faaliyetler tahlil olunabilir, mizana gelebilir, kaidelerle düzenlenebilir. Mantık ilmi, istidlal, tasavvur, tasdikten ibaret olunca üç zihinsel faaliyetsöz konusu olmaktadır. Psikolojiye gelince konusu itibariyle tamamen ruhsaldır; ruhun her halini yani duygu, düşünme ve iradeyi araştırır.¹⁶⁰

2. Psikoloji istidlal, tasavvur ve tasdik kaideleriyle ilgilenebilir. Ancak bunların sadece oluşum ve gelişimleriyle alakalı kuralları araştırır. Mantık ise istidlal, tasavvur, tasdik kurallarını kanun olmaları özellikleriyle ele alır.¹⁶¹

3. Psikolojinin amacı farklıdır. Onun amacı düşüncüyü sadece teorik olarak almak, mantığın amacı ise düşüncenin ölçülerini ve bunların uygulanışını göstermektir.

4. Psikoloji, mevcut olanla ilgilenir. Mantık ise gerçeğin ilmidir ve matematik ilimleri cinsindedir.¹⁶²

Mantığı genel (formal, biçimsel) ve özel (informal, içeriksel, uygulamalı, metodolojik) diye iki kısma ayıran İzmirli, bu konuyu, kendisinden öncekilerden çok daha geniş bir şekilde ele almaktadır.¹⁶³

¹⁵⁹ Yavuz, "Mantık", s. 137. (naklen)

¹⁶⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 40.

¹⁶¹ İzmirli, a.g.e., s. 40.

¹⁶² İzmirli, a.g.e., s. 41.

¹⁶³ Emiroğlu, "İzmirli'nin Mantık Anlayışı", *İzmirli Sempozyumu* 1995, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 187.

Mantığın psikolojik izah tarzı Türkiye’de pek rağbet görmemiş buna karşın sosyolojik izah tarzı daha çok ilgi görmüştür. Sosyolojik tarzın kurucusu Durkheim’e’dir. Ona göre mantık da sosyoloji gibi toplumsal yaşamdan çıkmıştır. Bu görüşünü desteklemek amacıyla, akıl ilkeleri, kavramlar, kategoriler, sınıflama gibi faaliyetler doğuşunda toplumun rolü vardır.¹⁶⁴ İzmirli, sosyolojik açıdan mantığın herhangi bir değerlendirmesini yapmamıştır. Ancak psikolojik olarak -yukarıda da değindiğimiz gibi- farklarını ortaya koymuştur.

1.4.7. Mantık ve Sanat

İzmirli’ye göre August Comte’un belirttiği gibi sanattan önce ilim, ilimden sonra keşf, sonra da keşften amel ortaya çıksa da çok kere sanat da ilimdir.¹⁶⁵ Ameli olanlar, nazari olanlardan önce olduğu için düşünme sanatı, fikirden öncedir. Dolayısıyla mantık, hem ilim ve hem sanat olabilir. İzmirli, “Mantık ilmu-l fikr, sanat –ı tefekkürdür.”¹⁶⁶ (Mantık fikir ilmi, düşünme sanatıdır.) Mantığın konusu delil olduğuna göre mantık ilmi, delil ilmi sanat ise sonucudur.

1.4.8. Mantığın Tarihi

İzmirli, öncelikle Sokrates ve Eflatunun fikirleriyle başlar. Ancak onlar mantığı ilim olarak değil sanat olarak değerlendirmişlerdir: Münazara sanatı.¹⁶⁷ Sokrates’in kavramları ilk defa incelediği söylenir.¹⁶⁸ Görüldüğü gibi İzmirli, mantığı Aristoteles ile başlatmıyor. Ona göre Aristoteles ilk defa mantığı felsefeden ayıran kişidir. İstidlali mantığın içine katmıştır. O mantığı da ‘burhan’ ilmi olarak tanıtmıştır. Aristoteles kendinden önceki Elealılar ve Sofistlerin tartışmalarında Sokratesçilerin diyalektiklerini birleştirerek akıl yürütmeyi bir ilke haline getirdi. Yani mantığı disipline etti.¹⁶⁹ O, kendisinden sonra ‘Organon’ adı verilecek meşhur mantık kitabını yazdı. Bu kitapta altı başlıkta mantık konuları işleniyordu.

- 1) Kategoriler,
- 2) Önergeler,
- 3) Birinci Analitikler,

¹⁶⁴ Köz, age. s. 155

¹⁶⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 40.

¹⁶⁶ İzmirli, a.g.e., s. 40.

¹⁶⁷ İzmirli, a.g.e., s. 41.

¹⁶⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 41.

¹⁶⁹ Emiroğlu, a.g.e., s. 41.

- 4) İkinci Analitikler,
- 5) Topikler,
- 6) Sofistik Deliller.

Bunlara daha sonra *retorik, poetika ve isagoci* eklenerek dokuz bölüme çıkarılmıştır. Asırlarca bu böylece devam etmiştir. Aristoteles'den sonra Stoacılar mantık konuları ile ilgilenmişlerdir. Mantığı şekil ve dille alakalı bir ilim şekline getirmeye çalışmışlardır.

Yeni felsefede Bacon ve Decartes, Aristoteles mantığını eleştirerek ürün vermeyen bir döngü olduğunu idda ettiler, yeni metot yolları aradılar. Bacon, tüm deneme gelime karşılık tümevarımı esas aldı. İzmirli'ye göre, Descartes de kıyası fasit bir daire olarak görmüştür. Decartes'ten sonra metot bahsi mantık kitaplarında yer almaya başladı. Böylece Bacon'un başladığı konuyu Decartes tamamlamış oldu.¹⁷⁰

İzmirli, daha sonra Port –Royal mantıkçılarının, Aristoteles ve Decartes'in fikirlerini birleştirdiklerini ifade eder. Daha sonraki yüzyılda ise Stuart Mill ve C. Bernard, Bacon'ın görüşlerini toparlamaya çalıştılar. Diğer yandan İskoç felsefesinden Hamilton, Aristoteles'in fikirlerini yorumlamaya çalışmıştır.¹⁷¹

Mantığın İslam ulemasıyla tanışması, Aristoteles'in eserlerinin tercümesiyle başlamıştır. Ancak İslam dünyası, İbn Haldun'un beyanlarına göre mantığı pek hoş karşılamamışlardır.¹⁷²

1.4.9. Mantık İlminin İslam Âlimleri Tarafından Ele Alınışı (Tarz-ı Telakkisi)

Yukarıda bahsettiğimiz gibi İslam dünyasına mantığın girmesi tercümelemlerle başlamıştır. Huneyn b. İshak, Ebu Bişr Matta ilk tercümelemleri yapmışlardır. Bu aşamalardan sonra mantık kitapları defalarca şerh ve tefsir edilmiştir.¹⁷³

İslam dünyasında asıl mantık çalışmalarını Farabi ve İbn Sina vermişlerdir. Farabi mantık bahsinde çokça eser vermiştir. Özellikle o Aristoteles'in 'Organon'u altında toplanmış tüm mantık eserlerini kısaltmış ve toplu halde incelemiştir. Diğer taraftan ayrı ele aldığı ve geniş özetler yaptığı da olmuştur. Bütün gayret ve çabasıyla

¹⁷⁰ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 42.

¹⁷¹ İzmirli, a.g.e., s. 43.

¹⁷² İzmirli, a.g.e., s. 42.

¹⁷³ Öner, *Klasik Mantık*, s. 17.

ciltlerce kitabı İslam dünyasına miras bırakmıştır. Böylelikle İslam dünyasında mantığın tanınmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu yüzden ona muallim-i sani (ikinci öğretmen) derler.¹⁷⁴ Farabi'den sonra İbn Sina, mantıkçı olarak tamamen Aristoteleşçidir. Ayrıca Aristoteles'in Yunan dilinde yapılmış tefsirlerini de okumuş, tanım teorisinde Platon ve Galen'den faydalanmış, tasdikat mantığında Stoacıların fikirlerine de değinmiştir.¹⁷⁵

İzmirli, İbn Haldun'un eserlerinde mantığın İslam dünyasında geçirdiği sancılı dönemden bahsettiğini söyler. Öyle ki selef ve mütekellim mantığın talimini şiddetle yasaklamışlardır. Ta ki Gazzali'nin gayreti ve çabası bu durumu durdurana kadar bu böylece devam etti. İzmirli, Razi'nin de bu konu da birçok gayreti olduğunu belirtir.¹⁷⁶ İbn Hazm ve İbn Rüşd de mantığın olumsuz etkilendiği zamanlarda hizmet etmiş Endülüs'lü mantıkçılardandır.¹⁷⁷ Mantığı yasaklamak isteyenlerin birçok sebep idda ettikleri söylenir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- 1- İslam fikirlerini dış etkilerden koruma hassasiyetleri,
- 2- Dini ilimlerin göz ardı edileceği korkusu,
- 3- Müslümanlar ilk tercümelere alışık olmadıklarından yadırgadılar,
Nedeni de;
 - a) Mantık gayr-i müslimlerden tercüme edilmişti,
 - b) Kavram ve konular oldukça farklıydı,
 - c) Mantıktaki bazı prensipler kelimelerde kullanılanlara benzemiyordu.¹⁷⁸

Müslümanların bu durumunu İzmirli, “mütekellim edille-i akliye ile akaid-i diniyeyi iane için ilm-i kelamı vaz etmişler idi. Bittabia kabul ettikleri usul mücibince bir takım edille-i mahsusa ile isbat etmişlerdi. Nitekim arazı, arazın hudusunu, ecsamın arazdan hali olamayacağını, hudustan hali olmayanların hadis olduğunu isbat ile alemin hudusuna istidlal ve delil-i teman ile tevhid-i bariyi isbat etmişler ve bunun gibi bir çok edille-i mahsusa tertib etmişler idi.”¹⁷⁹ şeklinde belirtir. Kendilerine ait bir sistem oluşmuştu. Mantık ise yeni ve farklı şeyler beyan ediyordu.

¹⁷⁴ Öner, a.g.e., s. 17.

¹⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s. 109.

¹⁷⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 43

¹⁷⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Ahmet Kayacık, *Endülüs'de Mantık*, Tez-Mer Ofset, Kayseri, 2012.

¹⁷⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 4.

¹⁷⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 45, G.T: Kelamcılar, akli delilleri ile dini akideleri kurmak için kelam ilmini kurmuşlardı. Doğal olarak kabul ettikleri yöntem gereği bir takım özel deliller ile ispat

- 4- Bazı tasavvufçuların mantığı kuru ve verimsiz bulmaları,
- 5- İlimler açısından önemsiz bulmaları,
- 6- Hissi gerekçeler, (olumsuz tavırlar).¹⁸⁰

İzmirli, “Ebu Hasan el-Eşari ile Kadı Ebu Bekir Bakillani’in ve Ebu İshak İsfarayini’ nin delillerin inikâsına yani delilin butlanından, medlulün de butlanın lazım geleceğine sahip olduklarını, bundan dolayı Ebu Bekir Bakillani’nin edille-i mezkurenin akaid-i diniye mesabesinde olduğuna ve akaid-i diniye edille-i mezkure üzerine bina edildiğinden edilleyi cerh etmenin akaid-i diniyyeyi cerh hükmünde olacağını”¹⁸¹ savunduğunu belirtir. Ancak bu durum daha da problem olmuştur. Nitekim buna göre mütekellimin delillerini çürütürken dinin inançlarına da zarar vereceği görüşü ortaya çıktı. Bunun için eski kelamcılar mantıkla uğraşmayı men ve küfür addettiler.¹⁸² Bu yasaklama ve men Gazali’nin çabalarıyla son bulur. O, Aristoteles mantığını İslamileştirmek için çok çaba sarf etmiştir. Kuran’da geçen ‘mizan’, ‘kıstas’ gibi kavramları mantıkta kullanmıştır. ¹⁸³ Ayrıca o, mantığı ilimlerin ölçüsü (mi’yar-ul ulum) yapmıştır. Ondan evvel “kıraati-l mantık ke-şerbil hamra” görüşünü yıkmış onun yerine, “men la marifete lehu ilmu la bil mantıki la sakate biilmihî”¹⁸⁴ getirmiştir. Gazali’nin bu çalışmaları ilk etapta tartışmalara yol açıyorsa da İslam dünyasındaki ön yargıları yıkmıştır.¹⁸⁵

1.4.10. Mantık İlminin Sınıflandırılması (Taksimât-ı İlm-i Mantık)

İzmirli’ye göre yukarıda da geçtiği gibi mantık hem sanat hem de ilimdir. İzmirli Geller’in, “*mantığın ilim olması, fikrin ilmi olması, insanın düşünme kuvvetini ve kaidelerini sûreten (şeklen) de ortaya koyar.*”¹⁸⁶ fikrinden hareketle, ‘*mantığın konusu*

etmişlerdi. Nitekim arazi, arazın meydana gelmesini, cisimlerin arazdan ayrı olamayacağını, meydana çıkma özelliği olanların yaratılmış olduklarını ispat ile alemin de yaratılmış olduğunu akli çıkarımlar ile ve tam delil ile Allah’ın birliğini ispat etmişlerdi. Bunun gibi bir çok özel deliller oluşturmuşlardı.

¹⁸⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 47.

¹⁸¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 45, G.T: Ebu Hasan el-Eşari ile Kadı Ebu Bekir Bakillani’ in ve Ebu İshak İsfarayini’nin, delillerin ters çevrilmesine yani delilin çökmesinden, işaret edilenin de çökmesi gerektiğini bundan dolayı Ebu Bekir Bakillani’ nin söz konusu delilin dini kural seviyesinde olduğunu ve dini kuralların söz konusu delil üzerine bina edildiğinden delili yok saymanın dini kuralları da yok saymak olacağı.

¹⁸² Öner, *Klasik Mantık*, s. 19.

¹⁸³ Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 49.

¹⁸⁴ “Mantık okumak içki içmek gibidir” ve “ mantık bilmeyenin ilmüne güven olmaz”.

¹⁸⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 45, Mi’yar-u Ulûm, s. 9.

¹⁸⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 45.

ne olursa olsun fikirden çok kaidelerle ilgilendiği' için ona mantık-ı suri veya mantık-ı mahz¹⁸⁷ denildiğini belirtir.

Mantık, sanat olması yönüyle doğrudan doğruya zihnin mimarisiyle ve amelisiyle ilgilenir. Buna da mantık-ı tatbiki derler.¹⁸⁸ İzmirli'nin, burada Boirac'ın fikirlerine aynen katıldığı görülür. Boirac, birincisine mantık-ı umumi, ikincisine mantık-ı hususi diye isimlendirir.¹⁸⁹

1.4.10.1. Genel mantık (Mantık-ı umumi)

Genel veya saf mantık, düşünülen şeyin mahiyetine veya içeriğine bakmaksızın, düşüncenin biçimiyle ilgili olan a priori, tümel ve zorunlu şartları ele alır. Bu mantıkta asıl olan prensip çelişmezlik veya düşüncenin kendisiyle (zatiyla) uygunluğudur.¹⁹⁰ İzmirli, "mantık-ı umumi, kuvve-i müdrikenin kavanin-i aliyesinden neşet eder. Tatbik olduğu mevzu ne olursa olsun aynı kavanin olur."¹⁹¹ şeklinde belirtir. Görünen o ki mantık-ı umumi, yani genel mantık, içerikle değil şekille ilgilenmekte ve her mevzu da aynı özelliği korumaktadır. Genel mantığın tecrübeye ihtiyacı yoktur. Hiçbir marifet gerektirmez. İzmirli'nin "bu sebepten Aristo'nun ne psikoloji ne de doğa ilimlerinin konularına ihtiyaç duymadan açıklamalarını yapmıştır."¹⁹² demesi bu sebeptendir.. Dolayısıyla genel mantık aprioridir, yani her ilimden önce gelir.

İzmirli, mantığın nazari ve ameli olarak ikiye ayıramayacağını belirtir. Çünkü o'na göre mantığın her iki kısmının nazari olduğuna inanır. Kant ve Hamilton gibi bazı mantıkçıların mantığı suri mantığa dönüştürmeye çalıştıklarını ancak bunun mümkün olamayacağını belirtir. Ancak her ikisi sadece bir yerde kesişebilirler: hakikat.¹⁹³

Genel mantık (Mantık-ı umumi) hakikatin ilk şartıdır. Ancak bir şeyin zatında meydana gelen uyumsuzluk, akıl yürütme, kıyas vs ile giderilebilir. Genel mantık, formel mantığa, özel mantık (mantık-ı hususi) eşyanın gerçekliğine vasıl olur. Formun (sûrinin) gerçekliğinin şartları, maddiyatın gerçeklik şartlarının sağlanmasına bağlıdır. Nitekim bir şeyin mümkün olması, gerçeğine uygun olmasında yatar.¹⁹⁴ Genel mantık,

¹⁸⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 45.

¹⁸⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 45.

¹⁸⁹ Emile Boirac, *İlm-i Mantık*, çev. Reşat Nuri Güntekin, Kanaat Kitap ve Basım, İstanbul, h.1330, s. 4.

¹⁹⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 47.

¹⁹¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 48.

¹⁹² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 48.

¹⁹³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 50.

¹⁹⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 51.

özel mantık için giriş mahiyetindedir. Özel mantık da genel mantığın tamamlayıcısı ve onun zorunluluğudur.¹⁹⁵

1.4.10.2. Özel mantık (Mantık-ı hususi)

Özel veya uygulamalı mantık, düşüncenin uygulandığı konuların mahiyetinden kaynaklanan şartları inceler. Bu mantıkta gözetilen gaye, düşüncenin kendi konusuna uygunluğunun araştırılmasıdır. Bunun kanunları mutlak olarak tümel değil, tikel ve izafidir. Bu tür mantık, genel mantığın tabii ve zorunlu uygulama alanını oluşturur.¹⁹⁶

İzmirli, her bilim kendisinin kaidelerini kendisi belirlediğini, fakat hepsinin de akıl yürütürken mantığın kurallarını uygulamak zorunda olduğunu savunur.¹⁹⁷

Genel/umumi mantığın kanunları uygulanmaz ise fikir zatıyla uygunluk göstermez. Mesela; yer tutmayan bir cisim tasavvurundan, bir dairenin yarı çapı eşit değildir. Önermelerinde $A=B$, $C>B$, öyle ise $A=a$ kıyasında fikir zatıyla uygun değildir.¹⁹⁸ Özel / hususi mantıkta da kurallara uyulmazsa yine uygunsuzluk ortaya çıkar.

Genel mantığın, doğru bilginin maddesi olan konulardan ayrıştırılarak doğru bilginin formuna sahip olur ve fikrin aynı zatından ortaya çıkan bu işlerin tümünün doğruluk şartının (şart-ı sabıkını) ve öncesi olan kanunları tayin eder.¹⁹⁹ Özel mantık ise bunun tersi bazı konulara tatbik edilebilir demektir. İstedığımız konunun mahiyetini gösteren kısmi (cüz'i) kuralları düzenler. Bütün bu kanunlara “metot (Tarık-ı tavsil veya menahic) ”²⁰⁰ denir.

İzmirli, özel mantığa “*fenn-i menahic*”²⁰¹ demektedir. Nitekim İzmirli'nin de “Mantık-ı Tatbiki veya Fenn-i Menahic” şeklinde kendine has bir eserinin olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu eser, Refik Ergin tarafından günümüz Türkçesine “*Metodoloji*” adıyla çevrilmiştir. Bu eser, metot ve onu destekleyici birçok konudan oluşmaktadır.

¹⁹⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 51.

¹⁹⁶ Emiroğlu, *İzmirli'nin Mantık Anlayışı*, s. 190.

¹⁹⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 46.

¹⁹⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 47.

¹⁹⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 46.

²⁰⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 47.

²⁰¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 47, G.T: Özel mantığa, ilmin metotları denir.

Özel mantıkta, her alanın kendine ait kural ve kaideleri vardır. Aynı birer metodu vardır. İzmirli bunları Metodoloji’de ilimler babında ele alarak inceler.

Genel mantığın koyduğu kurallar, incelenen konunun içeriğine dahil değildir. Fikir yanlı ya da doğru olsun bu kurallara zarar vermez. Bu mantık sadece genel kuralları inceler. Ancak hiçbir fikir genel kurallara uymazsa doğruluğunu sağlayamaz. Fakat bu kurallar için “bir şey neyse odur” yeterli değildir. Hangi fikir bu şartlara uymazsa zorunlu olarak batıldır. Yalnız şartlara uydu diye kesinlikle doğrudur diyemeyiz.²⁰²

Mantık-1 hususunin doğrulamak için kullandığı yöntemler, kullanıldığı ilim göz önüne alınarak oluşturulur. Bu mantığın kuralları ilim dalına göre değişir.²⁰³

Şimdi bunlara Metodoloji kitabından bazı örnekler verelim:

1- Matematik ilimlerinin metodu:

Burhan, matematik ilimlerin delilidir. Çözümleme de gereklidir. Ve dahası iyi bir tanım gerekir. Matematik genelde bu yöntemleri kullanır.²⁰⁴

2- Doğa ilimlerinin metodu:

Doğa ilimleri varlıkların sıfatlarının kanunlarını belirlemeye çalışır. Sıfatlar öyle düzenlenmişlerdir ki bazıları daha genel ve baskın, bazıları daha kısmi ve bağlıdır. Baskın ve bağlı sıfatlar türün cinse veya orta tanımın amaca olan bağı ile birbirlerine bağlıdır. İşte sıfatların geçerli olduğu önermelerin içeriği budur. Bu ilimlere ‘deneysel ilimler’ de denir. Bunların metotları tümdengelim ve tümevarımdır.²⁰⁵

3- Fizik ilimlerinin metodu:

Bu ilimlerde metot iki tarz ilkeye bağlıdır; olayın belirlenmesi, açıklanması ve genellenmesidir. Olay deneyle belirlenir, akıl yürütmeye açıklanır ve genellenir. Fizik ilimlerinde dört metot uygulanır: gözlem, deney, tümevarım ve hipotez.²⁰⁶

4- Doğal ilimlerin metodu:

²⁰² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 46.

²⁰³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 47.

²⁰⁴ İzmirli, *Metodoloji*, s. 32.

²⁰⁵ İzmirli, *Metodoloji*, s. 41.

²⁰⁶ İzmirli, a.g.e., s. 43.

Her şeyden önce varlıkların tanımını yapar. Bu tanımlar, sıfatların hem varlığını hem de nedenlerini belirtir. Doğal ilimlerin hareket noktası gözlemdir. üç metot kullanır; sınıflama, örneklem ve tanım.²⁰⁷

5- Moral ilimlerinin metotları:

Konusu akıl ve irade sahibi olan insandır. Bunlar her ne kadar tümdengelim ve tümevarım yöntemlerini kullansalar da doğa bilimleri ya da matematiktekiyle aynı değildir. İzmirli, moral ilimlerini psikoloji ve tarih ve sosyoloji olarak üçe ayırır.²⁰⁸

1.4.11. İlimlerin Farklılığı ve İlimlerin Delillerinin Neden Farklı Olduğu

Daha önce de belirttiğimiz gibi İzmirli, ne kadar konu varsa o kadar da ilim olduğunu savunmaktadır.

İzmirli, eleştiriyi²⁰⁹ mükemmel bir biçimde uygulamak için çeşitli ilimleri ayırmak ve birçok yanılgıdan korumak gerektiğini savunur. Dolayısıyla doğaldır ki her ilim aynı metodu kullanamaz. Bu sebepten herhangi bir ilimden kapsamadığı delilleri talep etmek asla gerekli olamaz. Nitekim İzmirli, “Fiziki veya kimyevi gerçeklikler ve tarihi gerçeklikler salt akıl yürütmeye delillendirilemez.”²¹⁰ demektedir. Her metod farklı ilimlere hizmet eder ve onların gerçekliklerini sınar. Salt akıl yürütmeler matematik gerçeklikleri ispat eder. Deney, Fizik ve doğa ilimlerinde işe yarar. Tarih ilminde ise işe yaramaz. Tarihin kullandığı rivayet yöntemi de fizik ve doğa ilimlerinde işe yaramaz. Tarih ilminin deney ya da gözlem kullanmaması gerçek olmadığını söylemek şüphesiz yanılgıdır.

1.4.12. Genel Mantığın (Mantık-ı Umuminin) Konuları

Genel mantığın doğrudan konularla ilgisi yoktur. Kişinin marifetle edindikleri hakkında üç şekilde amelde bulunur:

- 1- Tasavvur,
- 2- Tasdik,
- 3- İstidlal.²¹¹

²⁰⁷ İzmirli, a.g.e., s. 58.

²⁰⁸ İzmirli, a.g.e., ss. 69-72.

²⁰⁹ İzmirli’ye göre eleştiri, deneyle veya akıl yürütme ile bir önermeyi kontrol etmektir. (*Metodoloji*, s.87)

²¹⁰ İzmirli, *Metodoloji*, s.87,

²¹¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.62

Mantık ilminde maksat en son istidlâle ulaşmaktır. (Akıl yürütmelerdir). İstidlal, önermelerden, önermeler, tasavvurlardan oluşur. Tasavvurlar da muhtemel daha basit tasavvurlardan oluşur.²¹²

Mantık-ı umuminin iki kuralı vardır. 1) özdeşlik (ittihad) ve 2) çelişki (tenakuz). Mesela; özdeşlik, ‘var olan bir şey vardır.’-kalem kalemdir.- , çelişki ise şöyle ifade edilir: ‘bir şey hem var hem yok olamaz.’- kalem kalemden başka bir şey olamaz.²¹³

Bu kurallardan şunlar çıkar:

- 1- Çelişki (tenakuz) içeren bir şey zorunlu olarak yanlıştır, geçersizdir.²¹⁴
- 2- Diğer konularla birlik içinde olan (zıtlık içermeyen) ve bir bütün oluşturan şeyler zorunlu olarak doğrudur.²¹⁵
- 3- Ne özdeşlik ne tenakuz içermeyen şeyler doğruluğu ve ya yanlılığı zorunlu değildir. Sadece ‘mümkündür’²¹⁶ diyebiliriz.

Bu iki kural birleşince bir tek kural çıkar: Çelişki. Çelişki bir tasavvurdan çıkar. Bu tasavvur geçerli olmaz. Belki harici bir tasavvurdur, tasavvur üstüdür. Ki bunlar da asla iddia edilemez.²¹⁷ Burada bazı filozofların bu konuya yaklaşımını eleştirir gibidir İzmirli. Hatırlayacak olursak filozoflar, mantıkî imkan ve ontolojik imkan arasındaki farka dikkat çeker. Onlara göre 'mantıkî imkan', bir şeyin iç çelişki içermemesi, akla uygun olmasıdır. Böylelikle varlığı çelişki içermedikçe her varlık mümkün grubuna girebilir. Ontolojik imkansız, mantıkî imkanından farklı olarak bir şeyin tasavvurdan varlığa çıkış şartlarını ifade eder. Yani aklen mümkün iki şeyin veya olayın aynı anda gerçekleşmesi mümkün olmayabilir; çünkü bunlardan birinin gerçekleştirilmesi ötekini gerçekleşmesine mani olabilir. Buradan sebeple, “Ontolojik açıdan mümkün olan her şey mantık bakımından da mümkündür; fakat akla göre mümkün olan her şey ontolojik anlamda mümkün değildir” genellemesi yapılır.²¹⁸

Fikrin amacı çelişmezlik (adem-i tenakuz) olduğuna göre bu üçüncü sonucu ekleyebilir ve kuralları üçe çıkarabiliriz. Yani çelişki, özdeşlik ve bunun haricinde

²¹² İzmirli, a.g.e., s. 62.

²¹³ İzmirli, a.g.e., s. 62.

²¹⁴ İzmirli, a.g.e., s.62.

²¹⁵ İzmirli, a.g.e., s.62.

²¹⁶ İzmirli, a.g.e., s. 62.

²¹⁷ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 63.

²¹⁸ Mahmut Kaya, "İmkan", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/imkan>, erişim: 23.04.2018.

olanın kabul edilemeyeceği.²¹⁹ Üçüncü şıkkın imkansızlığı diyebiliriz. (Mebde-i salise-i hariç)

Özdeşlik gereği bir şey her zaman ve her yerde aynı şeydir. Bir şey o şeydir, o şey olmayan değildir.²²⁰

Basit tasavvurda çelişki (tenakuz) yoktur. En sade ve en arındırılmışı basit tasavvurdur. Mevcut ve mümkün tasavvurları gibi.

Burada imkan kavramını hatırlamakta fayda var. Nitekim İzmirli, mantık-ı umumi içerisinde bazı imkan türlerinden bahsedecektir.

1. Zihinsel (Zihnî) imkan: Bir şeyin aklen mümkün olduğunu idararak ederek gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığını düşünmeden mümkün olduğunu kabul etmektir.²²¹
2. Dış imkan: Bir şeyin kendisi, benzeri ya da var oluşu bakımından ondan daha uzak bir ihtimalini hesaba katarak onun dış dünyada var olduğunu mümkün görmektir.²²²
3. Özel imkan: varlık ve ya yokluk zorunluluğun olmadığını kabul etmektir. Mesela, “Her insan yazıcıdır” önermesinde yazıp yazmamak insan için zorunlu birer şart değildir.²²³
4. Genel imkan: tek taraflı zorunluluğun kalkması anlamına gelmektedir.²²⁴
5. Özsel (Zâtî) imkan: Bir şeyin var ve ya yok kabul edilmesinin de akla aykırı olmamasıdır.²²⁵

Genel mantıktaki imkan, tabii (genel) imkan değildir, özsel imkandır.²²⁶ Bir şeyin zatında, mahiyetinde, tasavvurunda çelişkiyi barındırmamasıdır. Öyle ki zati imkan önce gelir. Dış imkana (imkan-ı vukuiye) bağlı değildir. Dış imkan ona bağlıdır. İzmirli, “İmkan-ı zati ile mümkün olmayan hariçte vakı’ olamaz. İmkan-ı vukui ile mümkün olmayan imkan-ı zati ile mümkün olabilir.”²²⁷ şeklinde yorum yapar. Ona göre

²¹⁹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 63.

²²⁰ İzmirli, a.g.e., s. 63.

²²¹ Kaya, a.g.m., s. 224.

²²² Kaya, a.g.m., s. 224.

²²³ Kaya, a.y.

²²⁴ Kaya, a.y.

²²⁵ Kaya, a.y.

²²⁶ <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=220224&idno2=c220136#1>, (erişim: 23.04.2018)

²²⁷ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 64.

vukudan (meydana çıkmaktan) imkana intikal zorunludur. Burada izmirli'nin Aristoteles çizgisinden ayrıldığı görülmektedir.

Daha öncesinde belirttiğimiz gibi genel mantık üç konudan oluşmaktaydı: tasavvur, tasdik ve istidlal. Bunlara kısaca bakmakta fayda olacaktır. Ancak tasavvur kısmı ikinci bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Şimdilik sadece kısa bir değineceğiz.

1- Tasavvurat:

Bu bölümde lafızlar (kavramlar), beş tümel ve tarif konusu incelenir.

2- Tasdikat:

a) Önermeler (Kazıyye): İzmirli'ye göre tasavvur nasıl lafızla ifade olunuyorsa tasdik de önermelerle ifade edilir. Önermeler bir şey hakkında hüküm bildiren ifadelerdir. Hükümün olup olmadığını gösterir. (İcab ve selb)²²⁸ yani bir sıfatı bir konuya yüklemek veya ondan uzaklaştırmaktır. Bunun dışında kalan hüküm bildirmeyen ifadeler önerme değildir. Mesela: nida, soru, yemin, emir vs.

Önermeleri İzmirli, mantık ve dilbilgisi (nahiv) açısından ele alır. Çünkü bu ikisinin birbirine karıştırıldığını düşünmektedir.²²⁹ Dilbilgisi önermeyi oluşturan kelimelerin yapısı ve birbiriyle olan ilişkisiyle ilgilenir. Mantık ise tasdik tabiri olması nedeniyle önerme ibaresini içeren kuralların ne olduğunu ortaya çıkarır. Yani mantık kendi kanunlarını, dilbilgisi ise nasıl söyleneceğini ve nasıl düşünüleceğini ortaya koyar. Mantık önermeyi dilbilgisinden daha kolay anlaşılır kılar. Çünkü önermede asıl olan iki tasavvurun birbiriyle olan nisbeti (bağlantısı)dir. Nitekim mevzu (konu) veya mahmul (yüklem) demek kendisine bir şeyi yüklediğin şeyin tasavvuru veya kendisini bir şeye hamlettiğin şeyin tasavvurudur. Bu açıdan önermenin mantık konuları arasında işlenmesi daha doğrudur.²³⁰ Zaten bu açıdan bakınca nahvin pek basit kalacaktır.

İzmirli birçok açıdan farklı şekillerde önermeleri sınıflandırır. Bazılarına kısaca değinelim.

Önermeler nitelikleri (keyfiyeti) itibariyle ikiye ayrılır:

I- Olumlu (Mûcibe); konu yüklemine içeriğine dahil olur. Mesela : Allah adildir, Bekir alimdir gibi.

²²⁸ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 118, Mi'yarı-I Ulûm, s. 33.

²²⁹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 118.

²³⁰ İzmirli, a.g.e., s. 119.

2- Olumsuz (Sâlibe); konu yüklemden ayrı düşer. Mesela: insan kamil değildir, Veli deli değildir, gibi.

Olumlu ve olumsuzda her biri iki olmak üzere dört şekilde ayrıma tabi tutulur:

- 1- Tümel olumlu (Mucibe-i külliye),
- 2- Tikel olumlu (Mucibe-i cüz'iyeye),
- 3- Tümel olumsuz (Salibe-i külliye) ,
- 4- Tikel olumsuz (Salibe-i cüz'iyeye)²³¹

Önermeler taraf itibariyle;

1- Yüklemler (Hamliyye): ifade sadece birer önermeden oluşuyorsa hamliyye olur. Mesela; Zeyd kâtiptir, gibi. tek önermeden oluşur.

2- Şartlı (Şartiyeye); ifade iki ya da daha fazla önerme içeriyorsa buna da şartiyeye denir. Mesela; 'güneş doğarsa gündüz olur.' Bu önerme iki kısımdan oluşmaktadır: 'güneş doğarsa' ve 'gündüz olur.'

Şartlı da kendi arasında ikiye ayrılır: Bitişik (muttasıla) ve ayrı (munfasıla)²³²

Yapı olarak ele alındığında önermeler yine ikiye ayrıştırılır:

1- Basit: Tek bir terimden oluşan önermelerdir. Mesela: 'insan fanidir.' gibi.

2- Bileşik (Mürekkab): Birden fazla terim içerir. 'İbni Sina, İbni Mace, İbni Rüşd en büyük hekimlerdir.' gibi. ²³³

Önermeleri başka bir şekilde daha sınıflar İzmirli:

1- Karışık (Muhtelid): Birden fazla konu ya da yüklem bulunan önermedir. Mesela; 'Sultan Selim en büyük cihangirdir, Osmanlıların birinci halifesidir.' Gibi.

2- Sade (karışık olmayan) (Ğayr-i Muhtelid): Basit önermeler gibi bir konu ve yüklemden oluşur.

Önermeler cihet yönüyle:

1- Mümkün (Mümküne), bir önermenin varlığıyla hükmolunan önermedir. 'hava sıcaktır.' gibi.

²³¹ İzmirli, İlm-i Mantık, ss. 19-20-21, Mi'yarul Ulûm, s. 39.

²³² İzmirli, Mi'yarul Ulûm, s. 32-33.

²³³ İzmirli, İlm-i Mantık, s. 22.

2- İhtimal (Vukuiyye), ihtimal dahilinde hüküm bildiren önermedir. Başka türlü de olabilir ancak halihazırda öyle değil böyledir.

3- Zorunlu (Zaruri), bir şeyin varlık ve yokluğuyla zaruri bir hüküm içermesidir. Bacon yeni felsefeye hakimdir, gibi.²³⁴

Önerme şekilleri üzerinde uzunca duran İzmirli, daha sonra önermeleri,

1- Doğrudan (Binefsihi),

2- Düşünme (Bi't-teemmül), yoluyla olmak üzere iki kısımda ele alır.

Doğrudan önerme, eşyada ma'lum olan bir nisbeti isnad etmekten ibarettir. "Hava sıcaktır", "Düşünüyorum, varım" örneklerinde görüldüğü gibi doğrudan önermenin konusu, bizzat eşyanın kendisidir. Düşünme yoluyla önerme, kavramlarla vaz' olunan bir nisbeti isnad etmekten ibarettir. " $2 \times 2 = 4$ eder", "Bir üçgenin üç açısının toplamı iki dik açıya eşittir" örneklerinde olduğu gibi düşünme yoluyla önermenin konusu, bizzat kavramlardır.²³⁵

Bunların dışında önerme ya sadık (doğru) ya da kazib (yanlış) olur. Eğer konu ile yüklem arasında özdeşlik varsa sadık, çelişki varsa kazibdir. Ne özdeş ne de çelişiklerse ispata ihtiyaç duyar.

Bir başka açıdan önermeler, analitik (tahlili) ve sentetik (terkibi) diye ikiye ayrılır. Analitik "Her cisim yer kaplar" örneğinde olduğu gibi, yüklemi konusundan ayrılmayan, ona dahil olan önermedir. Terkibi ise, "Bu cisim uzundur" örneğinde görüldüğü gibi, yüklemi konusunun bir parçası olmayıp, ona ilave olunan önermedir.²³⁶ Yine İzmirli önermeyi, "hariciye" ve "hakikiye" şeklinde iki kısma ayırır.²³⁷

İzmirli, yüklemli bu dört önermenin konu ve yüklemelerinin tümelliği ve tikelliği, bir başka ifadeyle dağıtılmışlığı ve dağıtılmamışlığı hususunda, eski kitaplarda ender bulabileceğimiz bilgiler sunmaktadır.²³⁸ Bir başka tasnifle İzmirli, konusu bakımından önermeleri şahsiyye veya mahsuse, tabiiyye, mühmele ve mahsure olmak üzere dörde ayırır.²³⁹

²³⁴ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 23.

²³⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.s. 121-122, Emiroğlu, İzmirli'nin Mantık Anlayışı, s. 196.

²³⁶ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 24.

²³⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 43, a.g.e., s. 134.

²³⁸ İzmirli, a.g.e., ss. 127-129, Emiroğlu, İzmirli'nin Mantık Anlayışı, s.s 197-198

²³⁹ İzmirli, a.g.e., s.136.

Yine önermeler, konu ve yüklemelerinin sayısına göre de basit ve bileşik (mürekkebe) olmak üzere iki şekilde ayrılırlar. Basit bir, bileşik de birden çok konu veya yüklemi olan önermelere denir. İzmirli, Skolastik felsefede ve diğere Batı felsefelerinde kabul edilen bağlantılı, ayrık şartlı, bitişik şartlı, nedenli, görelî, ekli, çıkarmalı, karşılaştırmalı adları verilen bu bileşik önermeden bizlere örnekleriyle birlikte sıralar.²⁴⁰

1.4.13. Önermeler Arası İlişkiler

İzmirli'nin bu konudaki görüşlerini de sıralamadan önce onun önermeler arası ilişkileri gösteren tablosuna bir göz atalım:

<i>E</i>	<i>Karşıt</i>	<i>A</i>
<i>Altık</i>	Çelişik	<i>Altık</i>
<i>O</i>	<i>Alt karşıt</i>	<i>I</i>

Tablo 1: İzmirli'de önermeler arası ilişkiler.

1.4.14. Önermeler Arası İlişkiler

1.4.14.1. Karşı olma (Tekabül):

Bir önermenin doğruluğundan veya yanlışlığından karşı önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını çıkarsamadır. İki önerme, konu ve yüklemeleri aynı olmak şartıyla, nicelik veya nitelik yahut da, hem nicelik hem de nitelik yönünden farklı olurlarsa bu iki önerme arasında karşı olma durumu vardır.

A-I ve E -O önermeleri arasında nicelik bakımından farklılık (altık);

A - E ve I -O önermeleri arasında nitelik (karşıt ve altkarşıt);

²⁴⁰ İzmirli, a.g.e., s.s 142-143.

A -O ve E - I önermeleri arasında ise hem nitelik hem de nicelik bakımından farklılık (çelişik) vardır. ²⁴¹

1.4.14.2. Döndürme (Aks)

Döndürme önermenin anlamını değiştirmeksizin yüklemine konu, konusunu yüklem yaparak yeni bir önerme elde etmektir. Nitekim "Hiçbir insan kamil değildir" önermesinden döndürme yoluyla "Hiçbir kamil insan değildir" önermesi elde edilir.

Döndürme, iki mantık aksiyomu üzerine kurulur:

1. Olumlularda (Mucibede) yüklem kaplamının bir kısmı ile yani tikel olarak alınır.

2. Olumsuzlarda (Salibede) yüklem kaplamının tümüyle yani tümel olarak alınır.

Bundan anlaşılıyor ki bir önermeyi döndürmek için sadece konu ile yüklem yerlerini değiştirmek yeterli değildir. Önermenin niteliğinin bozulmaması gerekir. Ancak tikel olumsuzun (salibe-i cüz'iyenin) aksi yoktur. ²⁴²

Döndürmenin kuralları:

İzmirli'ye göre, döndürme basit döndürme, bil araz döndürme ve ters döndürme olmak üzere üçe ayrılır.

1- Basit döndürme (Aks-i Basit): Asıl önermenin niceliğinin değişmeden önermenin döndürülmesidir. Asıl önermenin niceliğinin bozulmaması tikel olumlu önermenin düz döndürmesi demektir. Çünkü tikel olumsuz önermenin düz döndürmesi olmaz, tikel olumsuz önerme düz döndürülse bile çoğu zaman yanlış sonuç verir. ²⁴³

Şöyle ki:

Bazı insanlar öğretmen değildir (Doğru)

Bazı öğretmenler insan değildir (Yanlış)

Tikel olumlu önermenin düz döndürmesine şu örnek verilebilir:

Bazı insanlar adildir.

Bazı adil olanlar insandır gibi. ²⁴⁴

2- İlintiyle Döndürme, (Aks-i bi-l Aza): Asıl önerme tümel iken, kendisinden elde edilen önermenin tikel olmasıdır. İlintiyle döndürme, tümel olumlu önermenin düz döndürmesi demektir. Çünkü tümel olumlu önerme tikel olumlu olarak döndürülür.

²⁴¹ İzmirli, Felsefe Dersleri, ss. 160-16, Emiroğlu, İzmirli'nin Mantık Anlayışı, s. 198.

²⁴² İzmirli, İlm-i Mantık, s. 28.

²⁴³ Çapak, a.g.m., s. 319.

²⁴⁴ İzmirli, İlm-i Mantık, s. 28, Çapak, a.g.m. s.319.

Her insan kamildir

Bazı kamiller insandır.²⁴⁵

3- Ters Döndürme (Aks-i Menâfi): Önermenin niteliğine dokunmayarak, yüklemının çelişğini konu, konusunun çelişğini de yüklem yapmaktır. Yani basit önermenin döndürülmesinden sonra konu ve yüklem sonuna "olmayan" ifadesinin eklenmesidir.²⁴⁶ Şöyle ki:

Bazı insanlar adil değildir.

Bazı insan olmayanlar adil olmayan değildir.

Bazı adil olmayanlar insan olmayan değildir.

Bazı şey ki adil olmaya insan olmaz değildir (adil olmayan insandır) demek olur.

İsmail Hakkı önermelerin karşıtlığını ve döndürmelerini akıl yürütme başlığı altında ele almakla yetinmeyip, bunların kurallarıyla ilgili ayrıntılı bilgiler de vermektedir.²⁴⁷

1.4.15. Kıyas

İzmirli, kıyasın tanımını yapabilmek için delilden hareket eder. O, İbn Sina'dan esinlenmiş gibidir. İnsan hakkında bilgi sahibi olmadığı şeyleri, aklındaki önermelerden hareketle, onları bir araya getirerek deliller oluşturup yeni bir bilgi oluşturur. Bundan da anlaşılıyor ki delil, iki ya da daha fazla önermeyi bir araya getirmektir.²⁴⁸ Dolayısıyla delil geçerli olduğunda beraberindeki önermeler de sadık olacaktır. Delil eğer külli ve kat'i olarak bizzat netice verirse buna 'kıyas' denir.²⁴⁹ İzmirli başka bir yerde kıyası tanımlarken bu sefer de talilden hareketle tanım yaparak şöyle der: "İstidlal, talilden ibaret olunca, kıyas da talilin suret-i mümkünesi olmaktadır."²⁵⁰ Yine devamla; "kıyas, intikal-ı bil ğayrdır. Talil-i bil ğayrdır. Kazayaya kalb olunmuş istidlaldır. Bizim istidlalimizin amelî olarak iktisa ettiği suret kıyastır."²⁵¹

²⁴⁵ İzmirli, a.g.e., s. 28, Çapak, a.g.m., s.319.

²⁴⁶ İzmirli, a.g.e., s. 28, Çapak, a.g.m., s.319.

²⁴⁷ İzmirli, İlm-i Mantık, s.s. 29-30, Felsefe Dersleri, s. 164-165, Mi'yarul Ulûm, s.s. 49-50-51, Çapak, İzmirli'de Akıl Yürütme, s. 319.

²⁴⁸ İzmirli, Mi'yarul Ulûm, s. 56.

²⁴⁹ İzmirli, a.g.e., s. 55.

²⁵⁰ İzmirli, Felsefe Dersleri, ss. 177, G.T: tümevarım, tümünden gelimden meydana geldiğinden kıyas da tümünden gelimin mümkün formu olmaktadır.

²⁵¹ İzmirli, a.g.e., ss. 177, G.T: kıyas, dolaylı sonuca ulaşmadır. Tümünden gelimindir. Önermeye dönüştürülmüş akıl yürütmedir. Bizim akıl yürütmelerimiz pratikte ortaya çıktığı yer kıyastır.

Özetle, toparlarsak kıyas, iki önermeden zorunlu olarak üçüncü önermenin ortaya çıkarılmasıdır. Bu zorunluluk İzmirliye göre akli zorunluluktur.²⁵² Nitekim Fahrettin Razi'nin görüşünü zikrederek bu görüşünü sağlamlaştırır. “mukaddemelere tealluk eden ilimden netice-i ilmin infikak etmesi nefsu-l emirde muhaldir.”²⁵³ Başka başka alimlerin de görüşlerine değinir; ancak biz amacımızdan sapmamak için daha fazla detaylara girmeyeceğiz.

1.4.16. Kıyas Çeşitleri

İzmirli kıyası alışıldık tarzda ikiye ayırıyor:

- 1- İktirani kıyas: Eğer kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımında bulunur da şekil olarak bulunmazsa buna ‘iktirani kıyas’ denir.²⁵⁴
- 2- İstisnai kıyas: büyük önermesi, sonucu kapsayan kıyastır; ayrık ve şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır.²⁵⁵

Ayrık kıyas: İlk öncülü ayrık önermeden oluşan kıyastır. Ayrık kıyasta taksim/bölme, sağlam (muhkem) ve tamdır. Birinci öncül bütün ihtimalleri barındırmalıdır. Ayrık kıyas şüphe üzerine kurulmuş ise iki şekilde sonuç verir. 1. Ön bileşen veya art bileşenden birinin çelişğini istisna etmek, diğerinin aynını sonuç verir. 2. Ön bileşenden veya art bileşenden birinin aynını istisna etmek diğerini sonuç verir.²⁵⁶

Şartlı kıyas: Birinci öncülü şartlı olup bütün sonucu kapsayan kıyastır. Şartlı kıyas iki şekilde sonuç verir: 1. Ön bileşenin aynını istisna art bileşenin aynını sonuç verir. 2. Art bileşenin çelişğini istisna ön bileşenin çelişğini sonuç verir. Şartlı kıyas iktirani kıyasa çevrilebilir. Ancak şartlı kıyas iktirani kıyastan daha güçlüdür. Ayrıca İzmirli kıyası atfı, kıyası matvi, kıyası mevzulu netaic, kıyas-ı mukassem, kıyası gayri mütearif üzerinde de durmaktadır.²⁵⁷

İzmirli'ye göre Aristoteles, kıyasın sadece üç şeklini kabul etmektedir. Dördüncü şekli ortaya koyan Galen'dir. Farabi ve Gazali de dördüncü şekli kabul etmemişlerdir. Bu şeklin beş modu vardır. Bu beş modan biri tümel olumsuz, ikisi tikel

²⁵² İzmirli, a.g.e., s. 177.

²⁵³ İzmirli, Mi'yar-u-l Ulûm, s. 58. G.T: öncüllerden meydana gelen ilimden, ilmi bir sonuç elde etmek mümkün değildir.

²⁵⁴ İzmirli, Mi'yar-u-l Ulûm, s. 58, Felsefe Dersleri, s. 176, 264

²⁵⁵ İzmirli, a.g.e., s. 56.

²⁵⁶ İzmirli, Mi'yar-u-l Ulûm, s. 59.

²⁵⁷ İzmirli, a.g.e., s.s. 65-70, Çapak, İzmirli'de Akıl Yürütme, s. 313.

olumlu, ikisi tikel olumsuz sonuç verir. Dördüncü şekil nazari olarak mümkündür ancak tabiattan uzaktır.²⁵⁸

İzmirli'nin, kıyasın biçimi yanı sıra içeriğini (maddesi) de ele alma gereği duyması onun mantık anlayışının takdir edilmesi gereken yönlerinden birini oluşturur. Onun takdir edilecek bir diğer yönü de kıyas kurallarına terimlerin dağıtılmış olup olmaması gibi önemli bir konuyla başlamasıdır. O, kıyas kurallarını ayrı ayrı ele alır, örnekler gösterir, bunlara uyulmazsa nelerin ortaya çıkacağını yine pedagojik bir incelik içerisinde işler.²⁵⁹

1.4.17. Beş Sanat (Sanat-ı Hamse)

1.4.17.1. Burhan

Burhan kelime olarak, 'berraklaştırmak, açığa çıkarmak, delil getirmek' anlamlarına gelir. Mantıki bir terim olarak ise, 'yakiniyyattan (kesin bilgi içeren delillerden) kurulan bir kıyas şeklidir.²⁶⁰ İzmirli der ki "Burhan bir kıyastır ki orada mebadiye-i zaruriyyeden netice-i zaruriye istihsal olunur. Burhan maksad, ta'lil vesiledir. Hakikatı erae eden bir tarıktır. Asıl maksat hakikattir, burhandır."²⁶¹ Burhan öncülleri doğru olduğundan ilme gerçek anlamda hizmet eden kıyastır. Yani İzmirli'nin deyimiyle "burhandan maksat ekme-i mearif olan ilm-i yakin hasıl etmektir."²⁶²

Burhanın kıyasının öncülleri de sadık olan, ispata ihtiyaç duymayan, vasıtasız, öncüllerden evvel, daha açık ve anlaşılır olmaları gerekir.

Burhanı oluşturan öncüller ya teorik (nazari) ya da apaçık (bedihi) olur. Teorik olan öncüller ispata ihtiyaç duyan ve aklın kabul ettiği delillerdir. Apaçık da şu kısımlara ayrılır: evveliyat, müşahadat, fitriyyat, hadsiyat, mücerrebat ve mütevatirat.²⁶³

Burhan bir takım kısımlara ayrılır. Öncelikle burhan ya vasıtasız (müstakim) veya vasıtalı (ğayri müstakim) olur. Vasıtalı burhana "*burhan-ı hulfi*" de derler. Başka bir şekilde de burhan ya "*limmi*" veya "*inni*" olur.²⁶⁴

²⁵⁸ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 244, Çapak, a.g.m., s. 313.

²⁵⁹ Emiroğlu, İzmirli'nin Mantık Anlayışı, s. 202.

²⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/burhan>, erişim: 26.04.2018.

²⁶¹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 268, Mi'yarul Ulûm, s.74, G.T: burhan öyle bir kıyastır ki orada zorunlu öncüllerden zorunlu sonuç çıkarılır. Burhan maksat, akıl yürütme vesiledir. Gerçekliği ortaya çıkaran bir yoldur.

²⁶² İzmirli, Mi'yarul Ulûm, s. 73, G.T: Burhandan maksat bilgiyi tamamlayan en gerçeklik ilmini elde etmektir.

²⁶³ İzmirli, Mi'yarul Ulûm, s.s. 74-75.

Burhan kapsamı itibariyle ‘zorunlu genel’ olarak adlandırılan ‘ortaya çıkarmak manasına alınmak suretiyle başka durumlarda da kullanılır. Ancak matematik, mantık ve metafizikte vardır.

1.4.17.2. Diyalektik (Cedel)

Mantık terimini olarak cedel, bir fikri savunmak ya da çürütmek maksadıyla oluşturulan öncüllerle delil getirmektir. Cedel, burhan seviyesine çıkamaz ancak yine de derinlemesine araştırma ve sorgulama fırsatı sunduğu için oldukça önemlidir. İzmirli, cedelin, (konuşmada) düşmanını yenmek, burhanı görmekten aciz olanları da ikna etmek şeklinde faydasına değinir.²⁶⁵ Cedelin öncülleri “meşhurat” ve “müsellemat”tır. Meşhurat, insanların hepsi ya da büyük çoğunluğunun kabul ettiği yargılardır. Bu sebepten ispata ihtiyaç duyulmaz. Müsellemat, ise karşı ya da her iki tarafın kabul etmiş olduğu öncüllerdir. Doğru ya da yanlışlığına bakılmaksızın bu öncüller üzerinden tartışma devam eder.²⁶⁶

1.4.17.3. Retorik (Hitâbet)

Retorik, insanları faydalı şeylere yönlendirmek, zararlı ve faydasız şeylerden uzak tutmaktır. Vaizlerin, hâtiplerin nutukları gibi. Hitabetin öncülleri “makbulat” ve “zanniyat”tır. Makbulat, peygamberler, âlimler, toplumda kabul gören kişilerin sözlerine dayanan öncülerdir. Zanniyat ise anlaşıldığı üzere zanna dayanan öncüllerden oluşur. Gece şüpheli dolaşanı hırsız zannetmek, gibi.

İzmirli, retorik toplumunu hayra sevk etme açısından önemli olduğunu belirtir.²⁶⁷

1.4.17.4. Poetik (Şiir)

Şiir, kişinin muhatabı, hayalindeki şeyden nefret ettirmek ve ya o şeyi sevdirmek amacıyla kullandığı öncüllerden oluşur. Hayali ifadelerden “muhayyilattan” oluşan kıyastır, denebilir. Şiirde öncüller, sanatlı ve etkili kullanılır. İzmirli, “‘şarap bir yakut-u seyyaldır, bal bir nevi kustumuktur.’ şeklinde öncüller kullanılsa baldan nefret, şaraba ise rağbet ettirilir”²⁶⁸, diyerek şiirin insan üzerindeki etkisine dikkat çeker.²⁶⁹

²⁶⁴ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 269.

²⁶⁵ İzmirli, Mi'yar-u Ulum, s. 85, Felsefe Dersleri, s.269

²⁶⁶ İzmirli, a.g.e., s. 86, Emiroğlu, Klasik Mantık, s. 218.

²⁶⁷ İzmirli, a.g.e., s. 87.

²⁶⁸ İzmirli, a.g.e., s. 88.

²⁶⁹ Retorik hakkında geniş bilgi için bkz: Coşkun Baba, ”Retorik'in İkna Gücü”, İstanbul: Çizgi Yayınları, 2018.

1.4.17.5. Sofistik (Muğalata)

Muğalata, ‘ğalat’ kelimesinden türetilmiştir ki nutuk (söz) ve kelimada (konuşmada) yanılmak demektir.²⁷⁰ Mantık terimi olarak ise; yakine benzeyen yanlış öncüllerden veya vehmiyattan oluşan kıyastır. Eğer öncüller yakine benzerse ‘safсата’, herkesçe bilinen öncüllere (meşhurata) benzer ise ‘müşagabe’ denir.²⁷¹ Safsatanın amacı karşı tarafı aldatmak, haksız yere galebe çalmak, günümüz tabiriyle laf kalabalığı ederek muhatabı yenmektir. Her yola başvurulur. Nitekim tanımdaki ‘vehm’ de kuruntu demektir.

İzmirli, Metodoloji’nin sonunda safsataya yer ayırır. Safsatayı, “teorik ilimlerde akıl yürütmeden kaynaklanan cehl-i mürekkeb, yanlış akıl yürütmeler veya bozuk (fasit) kıyaslar”²⁷² şeklinde tanımlayıp, meşhur saydığı şu safсата şekillerini tanıtmaya çalışır:

- 1- Belirsizlik (teşvik)
- 2- Delil yerine ispat edilecek olanı alma (müsadere 'ala'l-matlub)
- 3- İlintisel olanı özsel olan yerine alma (müşağabe)
- 4- Tartışılan konuyu bilmeme veya bilmezlikten gelme (tecahül fi'dda'va).²⁷³

1.4.18. İstidlâl (Akıl Yürütme)

İzmirli, akıl yürütme anlamına gelen istidlâli şöyle tanımlar: “Bir veya birçok tasdikât-ı malumeden diğer bir tasdik ihraç etmektir.”²⁷⁴ Yani bir veya birden fazla önermeden diğer bir önermeyi elde etmektir. Akıl yürütmede öncüllerde bulunan orta terimden hareketle yeni bir hükme varılır. Asıl amacı, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak veya onlar hakkında hüküm vermektir. Her akıl yürütme en az iki önermeden (yargıdan) oluşur. Önermeler “mebde”, elde edilen önerme ise “sonuç” olarak isimlendirilir. Mebdeden hareketle sonucu varılır.²⁷⁵

İzmirli’ye göre akıl yürütmenin üç hizmeti vardır. Bunlar:

- 1- Akıl yürütme, bilinmeyen gerçekleri keşfetmeye yarar. Nitekim gözlem yaparak göremediğimiz bazı şeyler hakkında hüküm verebiliyoruz. Akıl yürütme ile bir

²⁷⁰ Emiroğlu, Klasik Mantık, s. 244.

²⁷¹ İzmirli, Mi'yar-u Ulum, s. 86.

²⁷² İzmirli, Mi'yar-u Ulum, s. 86.

²⁷³ Emiroğlu, İzmirli’nin Mantık Anlayışı, s. 211, İzmirli, Metodoloji, s. 89.

²⁷⁴ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 156.

²⁷⁵ İzmirli, a.g.e., s. 157, Çapak, İzmirli’de Akıl Yürütme, s. 307.

konu hakkında bildiklerimizden hareketle onun hakkında bilmediklerimizle ilgili bir hüküm verebiliriz. Böylece akıl yürütme ile bilgi dağarcığımız genişlemiş olur.²⁷⁶

2- Akıl yürütme, yakini olmayan gerçekleri ispata yarar. Örneğin; geometride (hendese) akıl yürütmeden hareketle elde edilen sonuçlar bir gerçekliği ifade eder. Diğer alanlarda da durum böyledir. Bundan dolayı “akıl yürütmek, bir şeyi diğer şey ile ispat etmektir”²⁷⁷ şeklinde tanımlanır.

3- Akıl yürütme müphem, belirsiz olan gerçekleri anlamaya yarar. İzmirli'ye göre bazı gerçekler bilindiği halde anlaşılmaz. Bir gerçeğin delilleri görülebilir fakat sebepleri görülemeyebilir. Bir gerçeği anlamanın sebebi diğer bir gerçeği bilmeye bağlı olabilir. Dolayısıyla bilinen ile bilinmeyen arasındaki ilişki akıl yürütmeden başka bir şey değildir.²⁷⁸

Müellifimiz istidlalin basitçe iki kısma ayrıldığını belirtir: Tümevarım (istikra) ve tümdengelim (ta'lil).

1- Tümevarım (İstikra): Bilinen bir parçadan bilinmeyen bütüne varmaktır.²⁷⁹ Mesela;

Toprak tartılabilir

Su da tartılabilir.

Toprak ile su cisimdir.

Öyle ise bütün cisimler tartılabilir demek bir tümevarımdır.²⁸⁰

Müellifimiz, Stuart Mill, Spencer gibi bazı İngiliz filozoflarının bu iki akıl yürütme dışında üçüncü bir akıl yürütme şeklini (onlara göre parçadan parçaya – cüzden cüze- çıkarımlarda bulunulur. Mesela; bir çocuk parmağını şöminenin alevine yaklaştırıyor, başka seferinde şömine alevi gördüğünde kaçınır. İşte bu parçadan parçaya akıl yürütmedir.) savunduklarını ancak bu şeklin sadece hayvanlarda bulunan çıkarımlarda bulunabileceğini, insanların akıl yürütme buna dahil olmadığını belirterek onları eleştirir. Ona göre bunların savundukları üçüncü şekil sadece tasavvurdur. Köpeğe sopa kaldırırsan kaçmaya başlar. Bu durum da ona benzer.²⁸¹

Akıl yürütme, iki hali mukayese eder. Benzerlikleri alır, farklılıkları bırakır. Böylece yeni bir hükme karar verir. Bu tarz akıl yürütmeye ‘ temsille akıl yürütme’

²⁷⁶ İzmirli, a.g.e., s. 157, Çapak, a.g.m., s. 307.

²⁷⁷ İzmirli, a.g.e., s. 157, Çapak, a.g.m., s. 307.

²⁷⁸ Çapak, İzmirli'de Akıl Yürütme, s. 307.

²⁷⁹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 154.

²⁸⁰ İzmirli, a.g.e., s. 154.

²⁸¹ İzmirli, a.g.e., s. 154.

denir. Bu şekilde temsil (analoji) müellifimize göre mantık ilmi açısından üçüncü bir akıl yürütme değildir. Tümevarım ve tümdengelim beraber kullanılmasıdır. Akıl yürütme ne olursa olsun bu ikisine döner.²⁸²

Tümevarım ikiye ayrılır:

1- Bil nefsihi tümevarım: Sıradan insanların yaptığı tümevarımdır. Belli bir metodu ve mantığı hiçbir önemi yoktur. Hiçbir şeyi ispat edemez. Örneğin,

Bu cisim hareket ederken duruyordu.

Diğer cisim de böyle duruyordu, öncüllerinden

Her cisim hareket ederken nihayet duracaktır,²⁸³ önermesi sonuç olarak çıkar.

2- Bit teamül tümevarım: İzmirli'ye göre bu tümevarım âlimlerin yaptığı tümevarımdır. Bu tümevarım ilmidir ve belli bir metodu vardır.

Örneğin,

Bu cisim hareket ederken durdu.

Diğer biri de öyle durdu.

Öbürü de öyle durdu.²⁸⁴

Bütün bunlar mahalin mukavemeti sebebiyle durmuştur.

Öyle ise bütün cisimler hareket ederken ancak mahalin mukavemeti sonucu durmaktadır.

İzmirli'ye göre bu tümevarımdan ortaya çıkan sonuç, önceki tümevarımdan meydana gelen sonuçtan farklıdır. Nitekim bundan çıkan "her cisim hareket ederken dış etki söz konusu olmadığı sürece sonsuz surette hareketine devam eder" sonucu, önceki tümevarımdan çıkan "Her cisim hareket eder iken nihayet durur" sonucundan farklıdır.²⁸⁵

Müellifimize göre her iki çeşit de olaydan kural çıkarmaya yöneliktir. Ancak bitteamül olan sebeplerden kurallara varır. Yani daha önceden ispatlanmıştır.²⁸⁶

İzmirliye göre her tümevarım şu süreçlerden geçer:

1- Zihin bazı olayları diğerleri ile mukayese eder ve burada bir sabit bağlantıyı idrak eder. "Gözlemediğim bütün insanlar fani idi" gibi.

²⁸² İzmirli, a.g.e., s. 155.

²⁸³ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 156

²⁸⁴ İzmirli, a.g.e., s. 156

²⁸⁵ Çapak, İzmirli'de Akıl Yürütme, s.310, İzmirli, a.g.e., s. 156-157.

²⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 155

2- Zihin bu bağlantıyı bir kanunun yani bir zati ve zaruri irtibat alameti gibi yorumlar, değerlendirir. "Onlar fani idi. Çünkü insan idiler".

3- Zihin, kanunun zaruretinden bağlantının genel sonucunu çıkarır. "Öyle ise her insan fanidir" gibi.²⁸⁷

2- Tümdengelim (Ta'lil): Külliden cüz'e, bütünden parçaya yapılan çıkarımlardır. Daha önceden var olan kanunları yeni bir olaya aktarmaktır. Tümdengelimde 'kar beyazdır. Öyleyse ışığı yansıtır.' demek her iki olayı da kontrol eden kanundan hareket etmek demektir. Çünkü her beyaz şeyin ışığı yansıttığını daha önceden öğrenmişizdir. Bu sebepten olacak ki İzmirli, tümdengelim için " tecrübe vasıtasıyla bize ulaşır."²⁸⁸ demektir. Mesela;

Her cisim tartılabilir.

Hava da cisimdir.

Öyleyse hava da tartılabilir demek tümdengelimdir.²⁸⁹

Tümdengelim, her zaman üç önermeden oluşur:

1. Bir kanunu yani iki kavram arasındaki ittibatı ifade eder. "Her insan fanidir" gibi,

2. Bu iki kavramdan birinin tikel olarak varlığını gösterir. "Ben insanım" gibi.

3. İki öncülden hareketle varılacak noktayı ortaya koyar. "Ben de faniyim" gibi.²⁹⁰

İzmirliye göre tümdengelim iki kısma ayrılır: müstakim (vasıtasız) ve ğayr-i müstakim (vasıtalı).

Vasıtasız akıl yürütme, bir hükümden doğrudan doğruya başka bir hüküm elde etmektir. Bu tür akıl yürütmelerde hüküm çıkarmak için üçüncü bir önermeye ihtiyaç yoktur. Vasıtalı akıl yürütme, birden fazla önermeden hareketle yeni bir hüküm elde etmektir. İzmirli'ye göre asıl akıl yürütme şekli budur. Vasıtalı akıl yürütme çeşitleri altında temelde tümevarım ve tümdengelim incelenmektedir.²⁹¹

²⁸⁷ İzmirli, a.g.e., s. 157-158, Çapak, a.g.m., s. 310.

²⁸⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 156.

²⁸⁹ İzmirli, a.g.e., s. 154.

²⁹⁰ İzmirli, a.g.e., s. 158, Çapak, a.g.m., s. 311.

²⁹¹ İzmirli, a.g.e., s. 159, *Metodoloji*, s.28, Çapak, a.g.m., s. 312.

Buraya kadar İzmirli İsmail Hakkı'nın genel olarak mantık ve mantık konularına dair görüşlerine değindik. Bu genel bilgilerden sonra, tasavvurat konularına dair görüşlerini incelemeye geçilebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSMAİL HAKKI İZMİRLİ'DE TASAVVURAT VE KISIMLARI

1. GENEL ANLAMDA TASAVVUR VE TASAVVURAT

Klasik mantık konuları tasavvurat ve tasdik olarak iki ayrıma tabi tutularak incelenir. Tasavvurat bölümünde delâlet türleri, kavramların analizi, tarif beş tümel, konuları; tasdik bölümünde mantık önermeler, kıyas, cedel, burhan, safsata, hitabet ve şiirle alakalı önermeler bilgi açısından olabilir. Gazali'den itibaren kelâmcılar arasında mantığın kabul gördükten sonra tasavvur ve tasdik kavramları kelâmi kitapların bilgiyle alakalı bölümlerinde incelenen gelmiştir. Bu bakımdan tasavvur ile tasdik ayrımı, ilk olarak, Kutbüddin er-Râzî'nin bu konu hakkında farklı görüşlerini belirttiği '*er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve tasdik*' adlı kitapçığıyla müstakil bir eseri de mevcuttur.¹ Sonraları bu düzen devam etmiştir.

Tasavvur genel anlamda bilginin elde edilmesinin ilk aşaması olduğu söylenebilir. Nitekim tasavvur, nesnenin zihindeki halidir, diyebiliriz. Bundan dolayı tasavvur hem mantık açısından önemli bir yere sahip hem de bilgi ve bilim için de oldukça önemlidir. Bilim ve ilimle ilgili yapılan tanımların da bu kelime ile ilişkili olarak inşa edildiğine şahit oluruz. Nitekim ilim, bazı İslâm mantıkçılarına göre '*akılda hâsıl olan sûrettir*'; yani akılda beliren görünümdür. İhvan-ı Safa'nın, âlimi tarifi "nesneyi (şey) hakikatine uygun olarak tasavvur eden"² şeklindedir. Kutbuttin Razi '*Şemsiyye*' adlı eserinde ilim-tasavvur ilişkisini; "Bir şeyin suretinin akılda husûlü olarak (tanımlanan) ilim (bilgi) ya sade/hükümsüz tasavvurdur (tasavvur feqat) ya da bir şeyi başka bir şeye olumlayarak (-dır) veya olumsuzlayarak (değildir diyerek) isnad etmek olarak (tanımlanan) hüküm ile birlikte bulunan tasavvurdur."³ diyerek ifade ediyor. Daha birçoğları ilim ile tasavvurun bağıntılı olduğunu ortaya koymuşlardır.

¹ Mahmut Kaya, "Tasavvur", Tdv İslam Ansiklopedisi, s.127, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur>, erişim: 23.04.2018.

² Necip Taylan, "Bilgi", Tdv Ansiklopedisi, s.159, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi>, erişim: 23.04.2018.

³ Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye*, (thk. Muhsin Bîdarfer), 3. bsk., Kum, Menşûrat-ı Bîdarfer, 2005, s. 30.

Bunun farkında olacak ki İzmirli İsmail Hakkı, bunu desteklemek amacıyla bazılarının bu tasavvur kelimesini ele alış biçimlerine değinmiştir.⁴ Aşağıda bu ayrımları ve bahsedilen kişilerin fikirlerine değineceğiz.

Yalnız şunu belirtelim ki biz tasavvur kelimesini dil-anlam açısından ve mantık ilmi çerçevesinde ele alacağız.

1.1. TASAVVUR KELİMESİNİN ÇEŞİTLİ ETİMOLOJİK VE SÖZLÜK ANLAMLARI

Arapça, 'صَوَّرَ' kökünden gelir ki bu fiil betim, yani bir nesnenin kendine özgü belirtilerini tam ve açık biçimde söz veya yazı ile anlatmak, tasvir etmek anlamına gelir⁵. Bu fiilden türetilen *tasawwur*, تصوّر "kendi kendine resmetme, düşleme, düşünme, zihninde canlandırma" sözcüğünden alıntıdır. Ayrıca bu sözcük, 'صورة' 'resmetme' sözcüğünün tefe'ul vezni (V) mastarıdır.⁶ Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi de; "bir şeyi zihinde canlandırmak, tasarlamak"⁷ olarak tanımlamıştır.

Cürcani, tasavvuru "bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır."⁸ Şeklinde tanımlar. İbn Sina'ya göre "her bilgi ve marifet ya tasavvurdur, ya da tasdikdir."⁹ "Tasavvurda, bir şey hakkında doğru (sıdk) ya da yanlış (kizb) herhangi bir yargı bulunmadan, o şeyin sadece ismi ve anlamı zihinde yer eder. Buna karşılık tasdikte, kavramlar arasında "böyledir" ve ya "böyle değildir" türünden yargılar söz konusudur. Bu durumda tasavvurda hiçbir şekilde bir yargı söz konusu değilken, tasdikte mutlaka en azından iki tasavvur arasında doğru veya yanlış (olumlu-olumsuz) bir yargının bulunması gerekmektedir."¹⁰

1.2. TASAVVURUN İSTİLAHİ ANLAMLARI

Bu bölümde İzmirli'nin genellikle görüşlerine başvurduğu kişilerin fikirlerini almaya çalıştık. Bu durumun onun tasavvur konusundaki fikirlerine açıklık getireceğini düşündük.

⁴ Bossuet, Paul Janet, Leibnez. (Felsefe Dersleri, naklen s.s. 65,66,68.)

⁵ Arapça Sözlük, "Tasavvur", www.arapcasözlük.gen.tr. 15.01.2018.

⁶ Etimolojiturkçe.com, 14.01.2018.

⁷ Mahmut Kaya, "Tasavvur", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur>, erişim:15.01.2018

⁸ Cürcani, *Tarifat*, (ter. Arif Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s.61.

⁹ İbn Sina, *en-Necat*, (nşr. Muhyiddin Sabri Kurdî), Kahire 1938, s. 3.

¹⁰ Hidayet Peker, "İbni Sina'nın Kavram Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1, 2001, s.165.

Bossuet, tasavvuru “ iddia olunan bir konunun hakikatini hazırlayan şey” olarak tarif ediyor.

Poul Janet (1823-1899), “lafız, tasavvuru bildiren şeydir. İfade olunan şeye lafız adı verilir.”¹¹ şeklinde tanımlamıştır.

Filozoflar, zihinde mevcut olan deney öncesi (apriori) tasavvurlar ile deneyden sonrası (a posteriori) meydana gelen tasavvurlar açısından bir ayrım yapamışlardır. İdealistlere göre, varlık, imkân, zorunluluk, birlik, çokluk gibi ön tasavvurların mutlak ve gerçek olduğunu iddia ederken diğer yandan deneyciler bitki insan, hayvan ve bir varlığın deney sonrası zihinde meydana gelen tasavvurunun ve mânanın gerçek tasavvur olduğunu söylemişlerdir. Onlar ön tasavvurların varlığını kabule etmezler. Rasyonalistlere göre ise ön tasavvurların gerçek sayılması gerekir.

Tasavvur, objeyi kopya eder (daha doğrusu edebilir), başka deyimle, objenin bir türlü iz düşümüdür.¹²

Zeynüddin el-Keşşî’ye göre lafızlar ilk önce zihinlerde olan anlamlara delâlet eder. Sonra zihinlerde olan şey ayanda (dış dünyada) olanlara delâlet eder. Örneğin kim uzaktan bir insan görürse ve mesela onu bir taş zannederse onu bu şekilde taş olarak isimlendirir. Sonra ona yaklaştığında onun canlı olduğunu bilir, fakat onu kuş zanneder ve kuş olarak isimlendirir. Sonra ona biraz daha yaklaştığında onun insan olduğunu anlar ve onu insan olarak isimlendirir. Tahayyüllerin farklılaşmasıyla isimlendirmelerin de farklı olması isimlerin ilk önce dışarıdaki varlıklara değil de zihnî suretlere delâlet ettiğini gösterir.¹³

1.3. TASAVVUR KELİMESİ

İzmirli tasavvuru “lafza tealluk eden fiil-i zihni”¹⁴ olarak tanımlar. Yani diyebiliriz ki lafzın anlamını karşılayan zihinsel faaliyetlerin tümüne ‘tasavvur’ demektedir. Bu sebeptendir ki o tasavvuru çeşitli şekillerde ayrımını yaparak ele alıp inceler. Mesela; üçgen tasavvuru, üçgenin demirden veya ağaçtan olmasını, büyük ve küçük olmasını içeren değildir. Hatta kenarlarının eşit olması bile önemli değildir. Üçgenin tasavvuru üçgen olmak için zorunlu olan her şeyi içerir. Nitekim her iki kenarı

¹¹ İzmirli, Felsefe Dersleri, naklen s. 65.

¹² Nusret Hızır, “Hakikat Kavramı Üzerine 1”, *dtcfdergisi.ankara.edu.tr*,(20-01-2018), s.57.

¹³ Zeynüddin el-Keşşî, Hadâik, p.151.

¹⁴ İzmirli, age. s. 65.

biri diğeri kesmek üzere üç düz çizgiden oluşan bir şekil tasavvuru üçgen gerçekliğini ifade ettiğinden üçgen tasavvuru olmuş olur.¹⁵

İlm-i Mantık adlı çalışmasında İzmirli, ‘tasavvurat veya mefhumat’ şeklinde bir başlık kullanır ve orada der ki; “tasavvur, fikrin mevzu-u müteallikine ıtlak olunur ki tasavvurun zihinde münakkış bir sûret ve illiyyeti bulunur.”¹⁶ Ona göre tasavvur aslında düzensiz değil, düzenli bir zihin olayıdır.

İzmirli, eserinde bazılarının tasavvur yerine kullandığı kelimelere de açıklık getirir. Mesela; “Rabier (....) *concept* kelimesini, Boirac, Janet ve Fon Sağrıyyo, *iedee*, Rey, *notion* tabirlerini kullanır. Her üçü de tasavvur yerine isti’ mal olunursa da, *concept* tasavvur, *idee* tasavvur, ve *mefhum* ve *suret-i zihniye*, *notion* ma’kûl ve ma’na yerine isti’ mal olunur ise daha münasib olacaktır”¹⁷ der.

1.4. LAFIZ (TERME)¹⁸ VE TASAVVUR İLİŞKİSİ

İzmirli’ye göre şüphesiz tasavvuru ifade eden lafızların ehemmiyeti büyüktür. O bunu şu şekilde açıklar:

“ Mantık ilmi her ne kadar sanatı tefekkür ve mevzuu fikir ise de fikri ifade etmek için lafza ihtiyaç duyar. Bundan dolayı mantıkçıların kelimeye ma’veneti olmaksızın mantık meydana koymaya imkan bulamamışlardır. Nitekim aded isimleri olmaksızın ilm-i hesabı ortaya koymak rıyazıyyun için mümkün değildir.”¹⁹ diyerek aslında elfazı oluşturan tasavvurun da mantık açısından önemine dikkat çekmiştir.

İzmirli’ye göre tasavvur ile lafız, ayrı ayrı incelendiği gibi, lafızdan bağımsız olarak tasavvur, tasavvurdan bağımsız olarak lafız incelenir.²⁰ Yani ikisini bir ve aynı olarak ele almaz. O, lafız- tasavvur ilişkisini şöyle açıklar;

“..... lafızlar denilen her şeye tasavvur denilebilir. Fakat tasavvurlar denilen her şeye lafız denilemez. Bundan dolayı her şeyden önce Bossuet gibi tasavvuratı, sonra

¹⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, naklen s.65.

¹⁶ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s.12, G.T: tasavvur, konusuna başına bağlı bulunur ki tasavvurun zihinde işlenmiş bir formu ve sebepliliği bulunur.

¹⁷ İzmirli, age. s. 66. dip not.

¹⁸ İzmirli bu kelimenin karşılığını Fransızca olarak verdiğinden –terme=terim- biz de aynı şekilde aldık.

¹⁹ İzmirli, age. s. 73, G.T: mantık her ne kadar sanat ve konusu da fikir ise de fikri ifade etmek için lafza ihtiyaç duyar. Bundan dolayı mantıkçılar kelimelere ihtiyaç olmadan mantığı ortaya koyamamışlardır. Nitekim sayı isimleri olmadan matematiği ortaya koymak mantıkçılar için mümkün değildir.

²⁰ İzmirli, age. s. 65.

bütün mantıkçılar gibi lafızları incelemeye alacağız. Burada Janet'in düzenini kabul ediyoruz.”²¹

İzmirli, tasavvurun her tanımlama, kavrama ve lafızdan önce gerçekleşen bir süreç olduğunu belirtir. Ona göre bir şey henüz ifade edilmemişken zihinde var olabilir. Ancak elfaz (lafızlar) zihindeki faaliyetin dışı vurumu, dille ifadesidir. Bu sebepten tasavvur, kavram ve ya lafzın bir bakıma tanımını içerecek şekilde özellikler barındırdığını belirtebiliriz. Mesela ‘sarı’ kelimesi renk itibariyle; ‘baba’ kelimesi sahiplik itibariyle tasavvur edilir.

Tasavvur – concept of idea- ancak bir lafzın ve ya bir isim ile ifade olunmak suretiyle mantıken var olabilir. Yani her şeyden önce min haysu huve huve(o, o dur=özdeşlik ilkesi) anlamsız olan birtakım unsurların birleşimi ve bir tasavvura da katılımı sayesinde bu tasavvur ortaya çıkarılır ve bir lafız ile ifade olunur. Bu lafız ile tasavvurun var olduğunu biliyoruz.²²

İzmirli'nin tasavvur ve elfaz (lafızlar) arasındaki ayrımına dikkat çekmek için elfaz ve çeşitlerine değinmek istedik.

“1) Lafız ya olumsuz (menfi) ya da olumlu (müsbet) olur. Olumlu lafız (Lafz-ı müsbet), tasdik olunan lafızdır. Mesela; fazilet, ilim lafızları gibi. Olumsuz lafızlar (lafz-ı menfi) inkar olunan lafızdır; tam olmayan, cesur olmayan gibi, lafızlardır.

2) Lafız ya tekil (müfred)ya da çoğul (mürekkeb) olur. Tekil bir lafza döner. Ağaç, at, insan lafızları gibi. Çoğul, birleşmiş birçok lafızdır ki mecburen aynı şeyi açıklar. Mesela; “O Osmanlı padişahıdır ki İstanbul’u 1453’te fethetmiştir.” sözleri topluca Fatih Sultan Mehmed’i gösterir.

3) Lafız ya şahsi ya tikel (cüz’i) ya da tümel (külli) olur. Bunların tarifleri tasavvuratın taksimi bölümünde yer almaktadır.

4) Lafız ya somut (müşahhas) veya soyut (mücerred) olur. Somut lafız sahip olduğu şeyle (mahkumun aleyhleri) ile veya tümelleriyle (küllileriyle) birleşik olan lafızdır. Mesela; alim, fazıl, insan-ı natık lafzı müşahhas, ilim, fazilet, insan, nutuk, soyuttur.

²¹ İzmirli, age.s.66.

²² İzmirli, age.s.66.

Genellikle elfaz-ı mücerred sıfatlardan veya fiillerden müteşekkik olur(oluşur).”²³

Bu konuyu lafızlar bölümünde daha teferruatlı ele alacağız. Şimdilik bu kadar ile yetiniyoruz.

1.5. TASAVVUR VE DİĞER BAZI EŞANLAMLI GÖRÜNEN KELİMELERDEN FARKI

İmaj²⁴ (mahsusa): Tasavvur ile imaj arasında fark vardır. Tasavvur; soyutlama, genelleme, düzenleme gibi zihnin eylemlerinin sonucudur ki zihnin eylemleri çeşitli unsurları ayırt edip hiç olmazsa mümkün bir konuya bağlar. Nitekim her iki kenar bir diğerinden ayırt edilmek suretiyle oluşan üç düz çizgiden oluşmuş bir şekil, ‘üçgen’ tasavvurudur.²⁵

Hayal (sûret-i mahsuse): Hayal, unsurları ayırıp bir konuyla ilişkilendiren aklın(zihnin) faaliyetlerinin bir sonucu değildir. Belki bir ön duyumlamanın sade bir tasviridir. Üçgenin hayal edilmesi gibi.²⁶

Tasavvur, duyuşal idrak olunamayan şeylerde de bulunabilir. Çünkü kişi bu işleri de tasavvur eder. Ruh ve Cenab-ı Hak tasavvurları gibi. Hayal, duyulanabilirler özgüdür. Tasavvur mantığın bir bölümüdür. Hayal mantık üstüdür.²⁷ Tasavvur, soyutlama (tecrid), genelleştirme (ta'mim), düzenleme (tertib) gibi zihnin ilmi işlevlerinin bir sonucudur.²⁸ Hayal böyle değildir. Seylerin gerçekliğini anlamakla ilgili değildir. Gazali de hayalden bahsederken önceden duyularla algılanmış şeylerin formunun hayalde kaldığını belirtir. Görülen bir şeyin formu göz kapağımızı kapattığımız anda hayalimize yerleşir.²⁹

Görüldüğü gibi tasavvur kelimesi oldukça farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu aşamadan sonra daha da net anlaşılması açısından İzmirli'nin tasavvuru, kısımlara ayırmasına ve işleyişine göz atacağız.

²³ İzmirli, age .s.74-75.

²⁴ İzmirli ‘mahsusa’ kelimesini İngilizce ‘image’ kelimesiyle belirttiği için biz de bunu –her ne kadar Türkçe’ye ‘görüntü’ şeklinde çevirisi yapılıyor olsa da - zaten kullandığımız ‘imaj’ kelimesiyle ifade ettik.

²⁵ İzmirli, age. s. 66

²⁶ İzmirli, age. s. 67.

²⁷ İzmirli, age. s. 67.

²⁸ İzmirli, İlm-i Mantık, s.7.

²⁹ Gazali, *Mi'yarul-İlm*, İstanbul: T.Y.E.K.B. Yayınları, 2013, s.46.

1.6. TASAVVURUN KISIMLARI

O tasavvuru çok çeşitli ve farklı şekillerde ele alır. Biz de onun tertibini bozmadan aynı düzende vereceğiz.

1- Apaçık tasavvur (tasavvur-u a'yan) ve ilintili tasavvur (tasavvur-u araz):

Cismi olan şeylerin tasavvuru apaçık olur. Sıcaklığı ve ya katılığı belirten tasavvur ise ilintilidir.

2- Basit tasavvur (tasavvur-u basit) ve bileşik tasavvur (tasavvur-u mürekkebi):

Varlığın birliği, zaman tasavvuru, basit tasavvur, insanı, cismi tasavvur, bileşik tasavvur olur.

3- Tikel, tekil, ve tümel tasavvurlar, (tasavvur-u cüz'i, tasavvur-u şahsi, tasavvur-u külli):

Tekil (Şahsi) tasavvur, yegane konunun yegane bir olayın tasavvurudur. Ayın tasavvuru, Descartes tasavvuru, İbni Rüşd tasavvuru, Balkan savaşı tasavvuru, gibi. Tikel (cüz'i) tasavvur; sınırı olmayan konuların ve ya olayların bir kısmını içeren tasavvurdur. Tikel tasavvurunda uzunluğun bir kısmına sahip olunur ve başka bir ifadeyle bazı kısımlar kastedilir. Bazı yıldızlar, bazı insanlar, bazı katipler gibi. Tümel tasavvuru; sınırı olmayan konu ve ya olayların tamamına sahip olan tasavvurdur. Tümel tasavvurda tüm uzunluğa sahip olunur. Tüm parçalar kastedilir. Her insan, her mektep, her şehir tasavvurları gibi. Bu üçüncü biçim şöyle de kısımlara ayrılabilir; tasavvur ya özgül (hass) ve ya genel (âmm) olur. Özgül tasavvur tekil tasavvur gibidir. Genel tasavvur, tümel ve hem tikel tasavvuruna sahip olacağından "zihin dışı konular veya olaylara uygulanabilen bir tasavvurdur" diye tarif olunmalıdır. İnsan, şehir, Kant, İbn Sina tasavvurları tikel tasavvurdur.

4- Açık (tasavvur-u vazih) ve seçik (mütemayiz) tasavvur ve belirsiz (müphem) ve karmaşık (mütelebbis):

Açık ve seçik tasavvur; Fransız filozofu Decartes'ten itibaren tasavvuratın açık ve seçikliği (aşıklığı) kesinliğini doğrulayanı, dayanağı olmuştu. Bundan dolayı açık ve seçik tasavvuru bilmenin önemi artmıştır.

5- Tasavvur ya sadık (doğru, hak) ve ya yanlış, batıl (kâzib):

Zıddını içermeyen tasavvura doğru, zıddını içeren tasavvur da yanlış olur.

İzmirli, tasavvurat bahsini tümeller (külliyyat) ve tarif şeklinde iki başlık halinde ele alır.

2. TÜMELLER (KÜLLİYAT)

İzmirli bu bölümde öncelikle lafızlardan bahseder. Daha önce tasavvur ve lafız farklılıklarını belirtirken lafız çeşitlerine de kısaca değinmiştik. Şimdi bu bölümde daha geniş bir şekilde lafız konusu üzerinde duracağız.

2.1. LAFIZLAR

İzmirli'ye göre, mantık ilmi her ne kadar tefekkür sanatı ve konusu fikir ise de fikri ifade etmek için lafza ihtiyaç duyduğunu vurgulamıştı. Bundan dolayı mantıkçılar kelimenin bilgisi olmadan mantığı ortaya koyamamışlardır. Rakamlar olmadan matematiği icra etmenin mümkün olmaması gibi.³⁰

İzmirli için, “Nasıl ki tasavvurat tasdikın erkanı ise elfaz da kazıyyenin (önermenin) erkanı”³¹dır. O, lafız ile sesin aynı olmadığını, “bir sûrettir ki mehârice itimad ederek ağızdan hurûc eder. Savt ise hava ile kaim olan keyfiyettir.”³² şeklinde ifade eder. Sesle ifade edilen lafız, içerisinde birçok özellik taşıdığı için işaret ettikleri de çeşitlilik göstermektedir. Bu açıdan lafızların delâletlerine değinmekte fayda olacaktır.

2.2. DELÂLET³³

Delâlet bir problem olarak, mantık felsefesinin ve mantık tarihinin yıllarca tartışılmış konularından biridir.

Mantık, bir ilim olarak, kendine has vaz’ edilmiş ilkeleri, yöntemleri, amaçları ve meseleleri olan bir disiplindir. Vaz’ edilmiş olmak demek belli bir anlam ve dil kurgusuna sahip olmak demektir. Bu sebeple üzerinde çaba sarf edilen bir disiplinin dilini oluşturmak, semantiğini kurmak, bilim üzerinde çalışırken oldukça önemli bir yer tutar. Osmanlı'nın son dönemi mantıkçılarından ve Cumhuriyet dönemi içinde de Türkiye üniversitelerinde mantık ve felsefe dersleri okutan İzmirli, mantık bilimini eserlerinde ele alırken tasavvurât bölümü içinde delâlet konusunu işlemiştir,

³⁰ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 73.

³¹ İzmirli, Mi'yar-ul Ulûm, s. 11.

³² İzmirli, Mi'yar-ul Ulûm, s. 11, G.T: nasıl ki tasavvurat tasdikantın ön şartı ise lafızlar da önermenin ön şartıdır. Lafız bir formdur ki amacına uygun olarak ağızdan çıkar, ses ise ağızdan çıkanın hava ile birlikte oluşturduğu niteliktir.

³³ Delâlet bahsi, tarafımdan makaleye dönüştürülmüş ve yayımlanmıştır. Bkz. Remziye Selçuk, “İzmirli İsmail Hakkı'dan Hareketle “Delâlet” Üzerine Bir Değerlendirme”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 22 Sayı: 75 (Yaz 2018), ss. 65-74, http://www.ekevakademi.org/Makaleler/821016177_06%20Remziye%20SELÇUK.pdf, 18.07.2019

‘tasavvurlar mantığı’³⁴ şeklinde adlandırabilecek mantık düzenini de delâlet bahsi üzerine inşa etmiştir. Delâlet bahisleri, aslında, lafız-mana bağlantısını irdeleyen, belirlemeye çalışan bir konudur. Delâlet konusu tasavvur mantığının kaideleri açısından semantik bir uygulama alanıdır.

İzmirli, mantıkla alakalı olarak ele aldığı son eserlerden olan *Felsefe Dersleri*’nde ve çokça *Mi’yar-u Ulûm*’da delâlet bahsini ele almış, diğer çalışmalarının da desteğiyle onun delâlet görüşünü vermeye çalıştı. Öncelikle, delâlet kavramının etimolojik kökeni, sözlük anlamı ve ıstılahi anlamlarına dair bilgi vermek yararlı olacaktır.

2.2.1. Delâlet Sözcüğünün Etimolojik Ve Sözlük Anlamı

Etimolojik bakımdan delâlet kelimesi, Arapça bir sözcüktür ve Osmanlı Türkçesi’nde de kullanılmıştır. İzmirli de eserlerinde söz konusu sözcüğü kullanmıştır.

Arapça’da ‘delle’ (mâzî/geçmiş zaman) fiilinden türetilen delâlet kelimesi, bir isim olarak, işaret etme, liderlik gösterme, kılavuzluk etme, rehberlik,³⁵ ve bunun gibi anlamlara gelir.

Delâlet konusunun diğer ilimlerde kullanılmış olması bakımından da şunlar söylenebilir: Delâlet, edebiyat, , mantık, dilbilim cedel, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve yazı, söz, davranış, hareket, durum, benzeri gibi bir şeyin belirli bir anlam, hüküm ve bilgi ile bağlantısını göztermek üzere ortakça kullanılan bir kavramdır.

2.2.2. Delâletin İstılahi Anlamı

Delâletler, işaretler ve sembollerle de ifade edilir. Bir takım yöntemler kullanılır ve ortaya konurlar. İnsanlar açısından faydalıdır. Denilebilir ki iletişimde kolaylık sağlama ve ortak kanaatler oluşturmaları bakımından lafızların delâletlerinin oldukça güçlü, doğru ve anlaşılır olmaları gerekir. Bu sebeple İbn Sina, delâletin temel işlevinin lafızları vazıh kılmak olacağını, lafızların farklı durumlara sahip olması ve bu durumlar sebebiyle onların nefiste uygun geldiği anlamların durumlarının da farklılık arz etmesi, böylece anlamların, lafızlara muhtaç olmadan sahip olmadıkları bir dizi hükümleri

³⁴ Bkz. Aytakin Özel, “İki Farklı Mantık: Kavramlar Mantığı ve Tasavvurlar Mantığı”, *VII. Mantık Çalıştayı Metinleri*, : Vedat Demir ve Şafak Ural, Mantık Der. Yay. İstanbul,2017, s. 3.

³⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/delalet>, erişim: 02.01.2018.

içermesi gerektiği için mantığın gayesinin de lafızların bu farklı durumlarını göz önüne getirmek olduğunu belirtir.³⁶

Farabi, “*Kitabu-l Huruf*” (*Harfler Kitabı*) adlı eserinde isimlerin nasıl anlam edindiklerini ve bu süreçlerin konusunu açıklarken onları delâletlerine göre sınıflamaktadır. Ona göre delâlet, sözün hangi kategoriye bağlı olduğunu ortaya koyması bakımında oldukça önemlidir. Hatta bir söz, - ister o an tasavvuru mevcut olsun ya da olmasın- kastettiği manaya geldiği karşı taraf için anlaşılıyorsa o sözün delâleti de sağlamdır, artık kabul edilebilirdir.³⁷

Delâlet sözcüğünü, *Mustasfa*, *Mi'yarul İlm*, *Mihakkun Nazar*, *Mekasid-ul Felâsife* adlı eserlerinde Gazali(1058-1111), delâlet konusuna değinir. Delâleti “bir şeyin zihindeki varlığının dış alemdeki karşılığı”³⁸ olarak tanımlar.

Cürcânî (1340-1413) “bir şeyin öyle bir hal ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lazım gelir. Ona göre bir hüküm lafızdan lügat olarak anlaşılıyorsa buna delâlet adı verilir.”³⁹

Tanzîmât öncesi, Osmanlı'nın son dönemi mantıkçılarından birisi olan İsmail Gelenbevî (1730-1790), delâleti, “kendisini anlamaktan başka bir şeyi anlamak hâsıl olacak şekilde bir şeyin olması”⁴⁰ olarak tanımlar. Fahreddîn Razî (1149-1210), delâleti, “Bir şeyin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesini gerektiren bir halde olmasıdır.”⁴¹ şeklinde ifade eder. Molla Fenârî (1350-1430) ise “Bir şeyin, idrakinden (başka bir şeyin) idraki yahut zannı gerektirir bir halde olmasıdır.”⁴² diyerek tanımını yapar. Ahmet Naim (1872-1934), “*Bir şeyin öyle bir hal üzere olmasıdır ki onu bilmek şey-i ahiri bilmeği istilzam eder.*”⁴³ şeklinde tanımlar.

Verdiğimiz tüm bu tanımları dikkate alırsak eğer biz de şu tarifi yapabiliriz: Delâlet, biri diğerine işaret eden, iki şey arasında, o şeyin hangi kategoriye ait olduğunu bilmeyi sağlayan, belirleyen haldir.

³⁶ İbni Sina, *Kitab-uş Şifa*, çev. Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2006, s.s.16-18

³⁷ Farabi, *Kitab Al- Huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay. İstanbul, 2015, ss. 24-32

³⁸ Gazali, *Mi'yar-ul İlm*, Beyrut, Lübnan t.y., s. 43. Dip not.

³⁹ Cürcani, *Tarifat*, (ter. Arif Erkan), Bahar Yay. İstanbul, 1997, ss. 104-105.

⁴⁰ İsmail Gelenbevi, *Fenn-i Mantık*, yy., ty., s.s.42-43

⁴¹ Filizok, Rıza, “Mantık ve Anlam Problemi”, ege-edebiyat.org. erişim: 03.01.2018.

⁴² Filizok, age.

⁴³ Filizok, age.

Son olarak, delâlet konusuna dair -genel kabulü yansıtacak bir bilgi olması yönüyle- şu bilgileri özetle aktarabiliriz:

Buna göre delâlet en temelde üçe ayrılabilir:

1. Akli Delâlet: Aklın, dâl (delâlet eden) ile medlûl (delâlet edilen) arasında zati, -yani doğrudan ve zorunlu bir alaka görerek ilkinin bilgisinden ikincisinin- bilgisine ulaşmasını sağlayan delâlet çeşididir. Buna göre, mesela; dumanın ateşe veya duvar arkasından duyulan insan sesinin orada bir insan bulunduğuna delâleti, akli delâlettir. Çünkü akıl, dumanın ateşin işareti, sesin ise insana ait zati sıfatı olduğunu bilir ve böylelikle eserin bilgisinden müessirin bilgisine ulaşmış olur.⁴⁴

2. Tabii Delâlet: Aklın, dâl ile medlûl arasında tabii yani biyolojik, fizyolojik ya da psikolojik bir ilişki görerek birinci hakkındaki bilgiden ikincinin bilgisine ulaşmasıdır. Yüzün kızarmasının utanmaya, sararmasının korku ve heyecana, ‘of!’ sesinin iç sıkıntısı ve bıkkınlığa delâleti etmesi gibi. Bazı olaylar karşısında bir kimsenin fizyolojik veya psikolojik yapısında ortaya çıkan bu ve benzeri değişiklikler o insan olmanın doğal bir sonucudur.⁴⁵

3. Vaz'i Delâlet: Dâl ile medlûl arasında zorunlu olarak akli veya tabii bir ilgi olarak değil de sadece örf, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkilerden yola çıkarak, aklın medlul hakkında bilgi edinmesidir. Mesela; ‘kitap’ lafzının iki kapak arasındaki yazılı metne delâleti, başı aşağıya sallamanın onaya, yukarı kaldırmanın redde delâleti gibi. Trafik işaretlerinin ve çeşitli şirketlerin kendine has simgelerinin yaptığı çağrışımlar bu delâlettendir. Çünkü bu örneklerde dâl ile medlulleri arasındaki ilişkiler aklî ya da tabii değil eğitim, görenek ve kültürden kaynaklanan ilişkiler sayesinde oluşmuş bir öğrenim sürecinin sonucudur.⁴⁶

2.2.3. Delâletin Tanımı

İzmirli, delâlet konusuna değinmeden önce önemine değinir. Şöyle açıklık getirir: “Nev‘-i insân, sâir hayvanât gibi ale'l-infirâd yaşayamayıp bi't-tab‘i cem‘iyyet-ü temeddüne muhtâc olur. Tâife-i beşerden hiçbirisi hod-be-hod havâyic-i zarûriyyesini istihsâl edemez ve birbirlerine mu‘âvenetde bulunurlar. Bu mu‘âvenet ve zamîrlerindeki mesâlih-u maksadı i‘lâm, bir vâsitaya muhtâctır. İşte bu vâsita da savt ve lâfızlardır.

⁴⁴ M. Naci Bolay “Delâlet”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, www.islamansiklopedisi.info, (erişim: 05-01-2018), s.119.

⁴⁵ Bolay, age., s.119.

⁴⁶ Bolay, age., s.119.

Fakat telâffuz, hâzırîne mahsûs olmakta, hâzır bi'l-meclis olmayanlar ile halefleri için diğerk bir vâsıta lâzım gelmektedir. O ise kitâbet ve ibârâttır. İşte bu mu'âvenet-i mütekâbile sâyesinde ulûm-u sanâyi tekâmül edip telâhuk-u efkâr ile ilim tezâyüd eder. Binâberîn lafzın ve ibârenin delâleti vâsıtasıyla, ulûm-u fûnûn ve mesâili istihsâl olunur. Bundan mâ'adâ, külliyyâtı idrâk etmek, lafızı ve delâleti ma'rifete mütevakıf olmakla evvel emirde lâfzı ve delâleti bilmekle iktizâ eyler.”⁴⁷ Bu ifadeleri daha anlaşılır kılacak olursak demek istenen şudur; “İnsan türü diğerk hayvanlar gibi başıboş yaşamayıp doğalk olarak toplum içinde medenileşmeye muhtaç olur. İnsan ırkından hiçbiri kendi başına ihtiyaçlarını karşılayamayıp birbirlerine yardım ederler. Bu yardımlaşma kendilerindeki bu amacı kolaylaştırmanın yolu da karşı tarafa bildirmek, anlatmak vasıtasıyla olur. O vasıta da ses ve lafızdır. Fakat telaffuz hazırdaki kişiler için geçerlidir. Hazırda olmayanlar ve halefleri için başka bir yöntem gereklidir. O da yazılar ve ibarelerdir. İşte bu karşılıklı dayanışma sayesinde sanayi ilimleri oluşur ve fikirlerin yığılmasıyla da ilim ortaya çıkar. Bundan dolayı lafzın ve ibarenin delâleti sayesinde fen bilimleri ve benzeri ilimler ortaya çıkarılır. Bundan daha fazlası, küllileri anlamak lafız ve delâleti bilmeye vakıf olmakla daha öncesinde ise lafzı ve delâleti bilmeyi gerektirir.” Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere delalet bahsi oldukça önemli olmaktadır. Şimdi İzmirli'ye göre bu konuyu incelemeye devam edelim :

İzmirli, delâleti şöyle tanımlar: “Delâlet, bir şeyin bir hale mülâbis olmasıdır ki onu iyi bilmek şey-i âharı bilmeyi iktizâ eder.”⁴⁸ Yani diyebiliriz ki: Delâlet bir şeyin bir hale dönüşmesidir ki onu iyi bilmek, onun sonrasını da bilmeyi gerektirir. İzmirli'ye göre delâlet, bir şeyden hareketle başka bir şeyi elde etmeye yarayandır. Diğerk eserlerine baktığımızda “manaya delâleti olmayana, zihinde kalana ‘şey’⁴⁹ demektir. Lafzın beraberinde bazı bilgilere ve bazı konulara delâlet etmesini vurguladığına⁵⁰ şahit oluruz. Yani, delâlet aynı zamanda beraberinde birçok bilgiyi de barındırır.

Bu tanımlardan anlaşıldığı suretle delâlette, bir nesnenin iki anlamı vardır; biri nesne hem kendisidir ki kendisini anlatır; diğerk taraftan kendisinden hareketle bir başka şeyi anlatır. Algılanan bir duyumdan, başka bir veriye ulaştıran şeydir, delâlet. Aslında iki şey arasında bir bağlantıdır, diyebiliriz. Mesela; daha öncerk verdiğimiz örneğe

⁴⁷ İzmirli, Mi'yarı-l Ulûm, s.10.

⁴⁸ İzmirli, Mi'yarı'l-Ulûm, s.11.

⁴⁹ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s.8 (basılmamış eseri, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3746

⁵⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.79.

bakalım ; duman varsa ateş de vardır, kitap varsa yazarı da vardır, gibi. Bundan dolayı birinci şeye -mantık geleneğimizde- delâlet eden anlamında, ‘dâl’(le signe); ikinciye ise delâlet edileni işaret ettiğinden ‘medlûl’ adı verilmiştir.⁵¹ Burada önemle belirtelim ki, İbn Sina'nın, mantık ilminin bölümlerinden biri haline getirdiği delâlet kavramı, modern dil biliminin ve semantiğinin de temel kavramlarından olmuştur ki delâlet, modern dil bilimi ve semantiğinde ‘signification, reference, denotation’ gibi kelimelerle ifade edilir; ancak başka bir anlamda. Esasen böyle bir karşılaştırma yapmak ta bu çalışmanın konusu açısından uygun değildir.

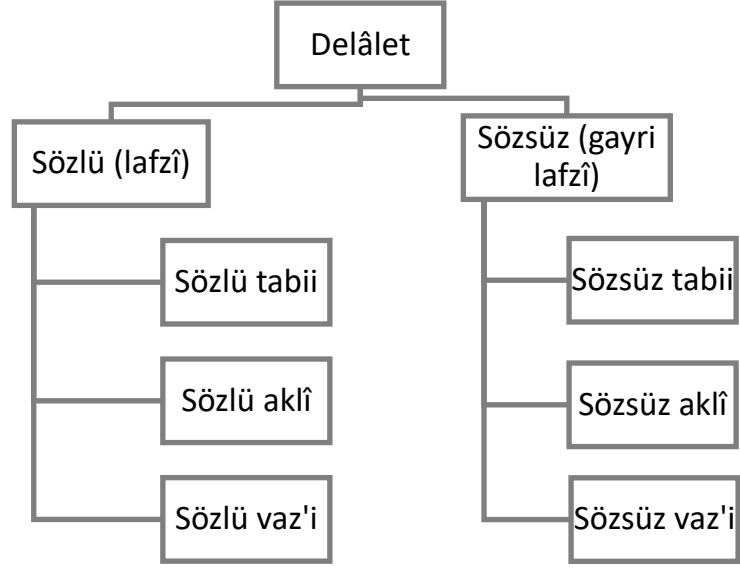
Akıl iki şey arasındaki bağı her ne zaman kurduğunda, bu bazen, sadece zihin planında akledilirler (ma’kûller) arasında kurulurken, bazen de duyularla elde edilen tecrübe, öğrenme sonucu bilgi, görgü, insanlar arası iletişim ve ortak kullanım gibi duyu alanının verileriyle kurulmaktadır.

Delâletin, sözle kurulabildiği gibi sözlere ihtiyaç duyulmadan da ifade edilebildiklerini belirtmiştik. Yani sözlü ve sözsüz delâlet şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bunların her biri de kendi arasında, tabii, akli ve vaz’i olarak üçe ayrılır. İzmirli bu mevzuda şöyle der: “Bir lafzın ma’nâya delâleti bazen vaz’ vâsıtasıyla olur, insanın hayvân-ı nâtika delâleti gibi; bazen akıl vâsıtasıyla olur, duvar arkasından işitilen lâfzın vücûd-ı mütekellime delâleti gibi; bazen de tab’ vâsıtasıyla olur, “âh” lâfzın[ın] mutlak bir vech’e delâleti misillü.”⁵²

⁵¹ Cürcani, *Tarîfat*, s.105.

⁵² İzmirli, *Mi’yarü-l Ulûm*, s.11, G.T: Bir sözün manaya delâleti bazen vaz aracıyla olur. İnsanın konuşan hayvana delâleti gibi. Bazen akıl aracıyla olur. Duvarın arkasından duyulan sesin konuşan bir canlıya delâleti gibi. Bazen de tabii olarak anlaşılır. ‘ah!’ sözünün ağrıya delâleti ve benzeri.

Eğer bunu tablolaştırmak istersek şu şekilde olacaktır⁵³:



Tablo 2: İzmirli’de delâlet ve kısımları

Yukarıdaki tabloyu ve İzmirli’nin Mi’yarı-ı Ulûm’undaki görüşlerini birleştirerek delâlet ve kısımlarını incelemeye başlayabiliriz.

2.2.4. Delâletin Kısımları

2.2.4.1. Sözsüz delâlet ve kısımları

İster lafzî, ister ğayri lafzî olsun bütün delâletler üç kısma ayrılır:

Sözsüz (ğayri lafzî) de kendi aralarında üçe taksim olunur:

- 1) Sözsüz (ğayri lafzî) tabii delâlet: Yüz kızarmasının utanmaya delâleti böyledir.
- 2) Sözsüz (ğayri lafzî) aklî delâlet: Bir eserin müessire delâleti ğayri lafzî aklî delâlettir.
- 3) Sözsüz (ğayri lafzî) vaz’i delâlet: Yazılar, işaretler, rütbeler bu delâlettendir.

2.2.4.2. Sözlü delâlet ve kısımları

Sözlü (lafzî) delâlet: adından da anlaşılacağı gibi sözle ifade edilen delâletlerdir.

- 1) Sözlü tabii delâlet: ağızdan çıkan bazı sözcüklerin tek başına bir anlama gelmeyip delâlet yoluyla anlamlı olmasıdır. Mesela; ahh, off gibi nidaların, hangi dilde olursa olsun ağrıya delâleti bunlardandır.

⁵³ İbrahim Çapak, “Kavram Mantığı”, *Mantık El Kitabı* (edit. İsmail Köz, Ali Çetin (edit.)), Grafiker Yay., Ankara, 2016, s.75.

2) Sözlü aklî delâlet: akıl yoluyla elde edilen delâlettir. İşitilen sözün onu söyleyene delâleti bunlardandır.

3) Sözlü vaz'î delâlet: "insan" teriminin "konuşan hayvana" delâleti gibi.

İzmirli İsmail Hakkı "Bunlardan muteber olan delâlet-i lafziye-i vaz'iyedir. Tabayı'u ukul-i beşeriye muhtelif olmakla delâlet-i akliye, delâlet-i tabiiyye zabt olunamaz. Zabt olunmayınca mantıkta muteber olunmaz."⁵⁴ der.

Dolayısıyla mantık büyük oranda lafzi vaz'î delâletle ilgilenir. Bu konuyu biraz daha açalım. Zira öncelikle mantık ilmi lafızlarla manalar arasındaki ilişkiler üzerinde durur. Mantığın temel gayesi doğru ve tutarlı düşünmedir. İnsan düşüncelerini esas itibariyle sözle ifade edebildiği ve başkalarının düşüncelerini de söz yardımıyla anlayabildiği için mantık ilminde düşünceyi ifade eden dilin önemli yeri vardır. Buna karşılık fiil, işaret, durum, sükut, renk gibi şeylerin belli bir anlam ifade etmesiyle gerçekleşen gayri lafzi delâletler mantığın daha az dikkatini çeker. Öte yandan lafzi akli ve lafzi tabii delâletler de mantık ilmin için böyledir. Çünkü bunların ilkinde delâlet eden sözün anlamı değil sesidir.⁵⁵ Nitekim sadece konuşulanı duymakla konuşanın kim olduğunun anlaşılması halinde konuşulan sözün anlamından değil konuşanın sesinin delâletinden faydalanılır ve "bu filanın sesi" veya "bu insan sesidir" denir. Ayrıca taklit örneğinde olduğu gibi bu delâletin yanıltıcı olabilmesi, insanların akli ve zihni bakımdan farklı seviyelerde olmaları da lafzi akli delâletin mantık ilmi dışında tutulmasına gerekçe gösterilmiştir.

Lafzî tabii delâlete gelince, "insanın herhangi bir tabii halin etkisiyle çıkardığı sesler her zaman aynı ve tutarlı anlamlara delâlet etmez; zira bu delâletler belirsiz, izafi ve sübjektiftir. Tabii olarak çıkan "ahh", "off" gibi ses veya sözlerin anlamlarının yeterince belirli olmaması yanında parça parça olması, bir bilgi, düşünce veya hükmü doğru ve tutarlı biçimde ifade edecek söz dizileri meydana getirmemeleri de bu tür delâletlerin mantık ilminin dışında bırakılmasına sebep olmuştur. Mantık ilminin asıl konusunu teşkil eden lafzî vaz'î delâletle esas olan, bir sözün doğru bir tasavvur veya tasdike ulaştırarak şekilde sabit ve kesin bir anlam taşımasıdır. Bu bakımdan lafzî vaz'î delâlet bir fikri ifade etmeye veya ondan faydalanmaya, öğrenme ve öğretmeye en

⁵⁴ İzmirli, *Mi'yar-u-l Ulûm*, s.11, G.T: mantık açısından geçerli olan sözlü vaz'î delâlettir. Ancak bütün insanların akılları çeşitli çeşitli olunca akli delâlet, sınır çizilemeyeceğinden de tabii delâlet geçerli olmaz.

⁵⁵ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 60.

elverişli delâlet çeşididir. Ayrıca lafzî vaz'î delâlet bir kere vazedildikten sonra kişilere göre değişmeksizin daima aynı anlamı korur; akıl, idrak ve duyu alanına giren bütün bilgi objelerini ifade edebildiğinden en kapsamlı delâlettir.”⁵⁶

2.2.4.3. Sözlü vaz'î (belirlenmiş/konulmuş) delâletin kısımları

İzmirli İsmail Hakkı, konuya netlik kazandırmak açısından öncelikle vaz' terimini şöyle tanımlar: “Vaz', bir şeyi diğer bir şeye ta'yin-i tahsisidir ki şey-i evvel idrak olduğu zaman şey-i sani de anlaşılır.”⁵⁷

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, manaya konu olabilen lafzın delâleti; mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç şekilde ele alınır.

1) *Mutabakat Yoluyla Delâlet:* Lafzın konunun lehi olan mananın tamamına delâleti mutabakat yoluyla delâlettir.⁵⁸ Adın konulduğu şeye karşılık gelmesidir. Uygunluk, örtüşme sağlamasıdır. Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine mutabakat yoluyla delâlet denir. Mesela; ev teriminin eve delâlet etmesi böyledir.

2) *Tazammun Yoluyla Delâlet:* Kastedilen kavramın kendini oluşturan her bir cüz'e de sahipliğini gösteren delâlet çeşididir.⁵⁹ Tazammun bir şeyin başka bir şeyi de içermesidir. “Masa” sözcüğünün masanın ayaklarına delâleti tazammundur. Masa ayakları olmadan var olamayacağına göre masa kelimesi onun ayaklarını da içerir.⁶⁰ “Ev” kelimesini kullandığımızda aynı zamanda duvarlarını, tavanını, vs. de kastetmiş oluruz. Bütünü ifade eden kavramlar parçalarını da ifade etmiş olurlar. Ancak bunun tersi delâleti aynı şeyi ifade etmez. Yani duvar, evin tamamına delâlet edemez.

3) *İltizam Yoluyla Delâlet:* Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir.⁶¹ Mesela "mahluk" lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun, Halıka delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahluk lafzı Halık fikrini içermemekle birlikte zihin mahluk lafzından dolayı ve zorunlu olarak (bi'l-iltizam) Halık fikrine varmaktadır. İzmirli, ma'nâya zihinde lâzım gelen hâric bir şeye

⁵⁶ Bolay, “Delâlet”, s. 119.

⁵⁷ İzmirli, Mi'yarü-l Ulûm, s.11, G.T: Vaz' öyle bir şeydir ki bir şey belirtildiğinde beraberinde ikinci bir şeyi hakkında da bilgi vermiş olur.

⁵⁸ İzmirli, a.g.e., s.11.

⁵⁹ İzmirli, a.g.e., s.11.

⁶⁰ İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 38.

⁶¹ İzmirli, Mi'yarü-l Ulûm, s.11.

delâletinin “iltizâm” olduğunu belirtir. Devamında şu örneği verir: “ ‘İnsân’ lafzının hayvân-ı nâtik mecmû‘una delâleti “mutâbıkî” ve ikisinden yalnız birine delâleti “tazammunî” ve kâbil-i ilm ile san‘at-ı kitâbete delâleti iltizâmîdir.”⁶²

Delâlet konusunu bu şekilde ele aldıktan sonra İzmirli, “delâlet-i mutâbikiyyenin bulunduğu her mahalde tazammunî ve iltizâmî bulunmaz. Fakat tazammuniyye ile iltizâmiyyenin bulunduğu mahalde mutâbikiyye bulunur. Delâlet-i iltizâmiyye ve tazammuniyye yalnız muhâverede mu‘teberdir. Delâlet-i iltizâmiyyede mu‘teber olan lüzûm-ı zihniyyedir. Zira “a‘mâ”nın “basar”a delâleti zihindedir.”⁶³ diyerek iltizam, tazammun ve mutabakatın farklarını ortaya koymaktadır. İbn Sina da “ev” örneğini vererek bu konuyu yorumlar. Ona göre tavan duvarı gerektirir (iltizam), fakat onu tazammun etmez; ev duvarı hem gerektirir hem de tazammun eder. Gazali’ye göre ilimlerde kullanılan ve kavramlarda kendisine dayanılarak karar verilen mutabakat ve tazammun metotlarıdır. İltizam ise ilimlerde kullanılmaz. Çünkü gerektirenin de gerektireni vardır ve bu sınırsız nesnelere çağrıştırır. Bu nedenle iltizam yoluyla anlaşmak mümkün değildir.

Delâlet kavramının anlamını, bazı alimlerin yaptıkları delâlet tanımını ve nihayet İzmirli’nin delâlet tanımını ve bu konudaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Gördük ki delâlet oldukça önemli bir konu. İzmirli de bu konuyu bilimlerin temeli ve kaynağı saymaktadır.

Bilimlerin temeli sağlam bir delâlet anlayışı gerektirmektedir. Açık ve seçik bir şekilde yapılan tanımlar, kurulan cümleler, iki şey arasındaki delâletin tam mutabakatı, araştırmacı açısından, geçerli ve doğru bilgi toplama aşamasının vazgeçilemez unsurudur. İzmirli bunun farkında olarak eserlerinde delâlet bahsi üzerinde durmuş ve onu bilimlerin oluşumunun ön hazırlığı olarak görmüştür.

2.2. LAFIZ ÇEŞİTLERİ:

Basit (Müfred) Lafız: İzmirli’ye göre lafız ya müfreddir (tekildir) ya da bileşiktir (mürekkebirdir).⁶⁴ Müfred lafız, ‘bir parçası, kendisinden bizzat kastedilen anlam

⁶² İzmirli, a.g.e., s.12, G.T: “insan” kavramının “konuşan hayvan topluluğuna” delâleti, mutabakat, iki kavramdan yalnız birine delâleti, tazammun, zihin yardımıyla bilme ve yazmaya delâleti, iltizamdır.

⁶³ İzmirli, a.g.e., s. 12.

⁶⁴ İzmirli, Felsefe Dersleri, s.74

bütününün bir parçasına delâlet etmeyen lafızdır.’ şeklinde tanımlanır.⁶⁵ Bu aşamadan sonra İzmirli, İbni Sina’nın aynı tarzında örnekleri ele alıp inceler. O’na göre müfred lafız, tek bir kelime ile ifade edilen lafızlardır. Mesela; ağaç, insan, at gibi.⁶⁶ Müfred lafzının bir cüz’iyle manasının bir cüz’üne delâleti kast olunur. Mesela; insan müfreddir. ‘İn’ ve ‘san’ ayrı ayrı ‘insan’ anlamının iki parçasına delâlet etmezler. Zira bu lafzın “*mecmu-u bi-l mutabaka hayvan-ı natıka delâlet eder.*”⁶⁷ Yoksa bir harfiyle hayvana diğer harfiyle natıka delâlet etmez. ‘Abdullah’ lafzı bir şahsın ismi olduğu durumda mecmununun ancak o şahsa delâleti kasd olunmakla müfred olur. Mesela bunun gibi dersek ki ‘ Abdurrahman’ lafzı, ‘Rahman’ın kulu’ olarak kasd edilmez. O hayvan-ı natıka, yani insana delâlet eder. Kasd edilen mananın bir parçası değil, o şahsın kendisidir.⁶⁸ Mesela; İstanbul’u fetheden Osmanlı padişahı müfreddir ve Fatih Sultan Mehmed’i kast eder.

İzmirli, açıklamasını arttırarak, “‘hayvan-ı natık’ bir şahsa isim olursa müfred ve anlamı ‘ hayvan-ı natık maa teşahhus’ olur. Burada her ne kadar kasd edilen mananın cüz’üne delâleti varsa da alemiyyet halinde kasd edilen değildir.”⁶⁹ der. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi. Şu halde müfred lafzın parçası, onun bilfiil parçası olduğu sürece kesinlikle hiç bir şeye delâlet etmez. Ancak, işaret edilen izafeti bulduğumuzda bilkuvve delâlet etmesi mümkündür. Bu izafet ise söyleyenin onunla bir delâleti kast etmesidir.⁷⁰

Basit lafızlar zihindeki varlık durumlarına göre mürekkebi lafızlardan önce gelirler. Müfred lafızlar teklik ifade ederler. Her ne kadar çok özellik taşırsa taşısın bu teklik kasd edilenin ilk ve en saf halidir. Diyebiliriz ki en arınmış salt bir tek varlığı ifade eden lafızdır. Diğer varlıklardan ayrı tasavvur edilmiştir. Bu bakımdan denilebilir ki müfred lafızlar, zihnin mantıksal düşüncesinin ilk edinimleridir.⁷¹

İzmirli’yle yakın zamanlarda yaşamış, Ahmet Cevdet Paşa da bu konuda aynı görüşleri dile getirir. Ona göre; “Bir lafzın bir cüz’ü (yani anlamlı sözlerin seslerinden

⁶⁵ İbni Sina, *Kitabuş-Şifa*, (çev. Ömer Türker), Litera Yayınları, İstanbul: 2006, s.19.

⁶⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.74

⁶⁷ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s.13, G.T: Tümü uygunlukla konuşan hayvana delâlet eder.

⁶⁸ İzmirli, a.g.e., s.13.

⁶⁹ İzmirli, a.g.e., s.13, G.T: konuşan hayvan bir kişiye isim olursa tekil ve anlamı kişileşmiş konuşan hayvan olur. Burada her ne kadar kastedilen anlamın bir kısmına delâleti varsa da varlık halinde kast edilen değildir.

⁷⁰ İbni Sina, *Kitabuş-Şifa*, ss.19-20.

⁷¹ Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul: Notos yay., 2014, s.74

herhangi birisi) ile bu sözün mutabık olduğu manânın bir kısmı kastedilmiyorsa, bu söze Tekil (müfred)”⁷² denir.

İzmirli, basit lafzın ilimlerdeki kullanım şekline de değinir: “Müfred lafzı fenn-i iştikakta nesneye ve cem’a, fenn-i nahivde muzafa, bundan başka cümle ve mürekkebe mukabil isti’mal olunur.”⁷³

Fiiller ise mutlak olaya vaz’ olunmakla basit olur.⁷⁴

Bileşik (Mürekkebe) Lafız: Bileşik lafız, bütünden kastedilen anlamın bir parçası olan anlama bizzat delâlet eden, onun bir parçası olabilen lafızdır.⁷⁵ İzmirli, mürekkebe lafzın birlik haline gelmiş (ittihad etmiş) bir çok lafızdan oluştuğunu, tümünün aynı şeyi işaret ettiğini belirtir. Mesela; ‘1453 yılında Osmanlı padişahı İstanbul’u fethetmiştir.’ Lafızları hepsi birden Fatih Sultan Mehmed’i işaret eder.⁷⁶ Görüldüğü üzere her bir lafız kendi başına ayrı manası olan lafızlardır. Hiç biri tek başına delâlet edilen şeyi işaret etmez. Ancak toplamı (mecmuu) kastedilen manayı verir.

Bileşik lafız, basit lafızlardan meydana gelir, denilebilir. Nitekim bileşik lafızlarda her bir lafız kendi başına anlamı olabilir. Bunun bir sakıncası olmaz. Mesela; Abdulmelik lafzı tek bir kişiye işaret ederse basit, Abdulmelik ismi, Melik’in kölesi anlamında kullanılırsa bileşik olur.⁷⁷

İzmirli bileşik lafızları ikiye ayırır:

1) Tam Bileşik Lafızlar (Mürekkebe-i Tam):

İzmirli’nin açıklamasıyla tam bileşik lafız, ‘kendisine sükut sahih olur, eğer doğruya ve yalnızca muhtemel olursa; haber ve önerme olmazsa inşa olur.’⁷⁸ İnşa, emir, yasak, soru, temenni, terci, taaccüb, nida, kasem çeşitlerine ayrılır.⁷⁹

Mürekkebe-i tam başka bir deyişle, işitenin beklediği diğer bir lafza muhtaç olmayandır. Mesela; ‘Zeyd ayaktadır.’ Gibi.

⁷² Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedad*, s.16

⁷³ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s. 13, G.T: basit lafız türetme ilminde nesne ve topluluğa, dilbilgisinde tamlanana bundan başka cümle ve bileşiğe karşılık ortaya çıkarılır.

⁷⁴ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s. 13.

⁷⁵ İbni Sina, *Kitabuş-Şifa*, s. 17.

⁷⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 74.

⁷⁷ Gazali, *Mi’yar-ul İlmi*, s. 77.

⁷⁸ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s. 14.

⁷⁹ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s. 14.

2) Eksik Bileşik Lafızlar (Mürekkebi Gayri-i Tam):

İzmirli, bu çeşit bileşik lafız da ikiye ayırır: ‘Eğer ikinci birinci için kayd olursa, terkiib, izafî ve tafsili olursa, ‘takyidi’⁸⁰ olur. Hayvan-ı natik gibi, edat ile isim ve kelimeden mürekkebi olursa, ‘ğayri takyidi’ olur.⁸¹

İzmirli’nin bu şekilde bileşik lafız iki ayrımı aynen Gazali’nin ayrımına benzemektedir. O da lafızları önce, basit ve bileşik diye ayırır. Daha sonra bileşik lafız da tam ve eksik şeklinde ikiye ayırır.⁸² Ancak İzmirli’nin, tam olmayan bileşik lafız ikiye ayırıp takyidi ve gayri takyidi şeklinde ifade etmesi dikkat çekicidir.

Şahsi-Tekil- Lafız: Tek olan bir mevzuun ve ya vakıanın lafızdır.⁸³ Örneğin; Decartes, ay, İbni Rüşd, Balkan Savaşları gibi. İzmirli, bu lafız çeşidine çok fazla açıklama yapmamıştır. Şahsi lafız çeşidine klasik mantıkta pek rastlanmamaktadır. Ahmet Cevdet Paşa’nın – yakın zamanı paylaşımlarına rağmen- böyle bir sınıflaması mevcut değildir.⁸⁴

Tikel (Cüz’ i) Lafız: Bir lafız bir bütünün yalnızca bir bölümünü kastediyorsa cüz’i adını alır. Başka bir ifadeyle, bütün ferdleri ifade eden lafızlardır. Mesela; ‘Ali’ lafız gibi. Zihnimizde hasıl olan sadece o görüp bildiğimiz ‘Ali’dir.⁸⁵ Diğer bir deyişle eğer müfret kelimenin manâsı, bir ferdi, bir varlığı ifade ediyorsa, ona tekil (cüz’î) denir.⁸⁶

Tümel (Küllî) Lafız: Birçok konuya uygun olan tasavvura ‘tümel (külli)’ denir. Tümel lafız, uygulandığı konulardan oluşan zihni formdur.⁸⁷ İzmirli’nin bu şekilde tümel tarifî, İbn Sina’nın tarifini akla getirmektedir. İbn Sina şöyle demişti: “Küllî, ortak tek bir anlamı olan birçok şeye delalet edendir.”⁸⁸ Cürcani’ye göre ise tümel, “kendisi tekil olup anlamı çoğulu gösteren lafızdır.”⁸⁹

⁸⁰ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s. 14, G.T: eğer ikinci birinci için kayıt olursa, birleştirme, görelî ve ayrıma tabî tutulmuşsa ‘kayıtlanmış’ olur.

⁸¹ İzmirli burada Cürcani ile benzer sınıflama ve örnekleme yapmıştır. Daha geniş bilgi için bakılabilir. (Tarifat, ss. 208-209)

⁸² Gazali, *Mi’yarul İlmi*, s. 58.

⁸³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.75, *Mi’yar-ul Ulûm*’ da lafız ve türlerin de şahsi adı yoktur.

⁸⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s.16

⁸⁵ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s. 15, *Felsefe Dersleri*. s. 74

⁸⁶ Ahmet Cevdet paşa, *miyar-ı sedad*, s.16

⁸⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.78, G.T: Tümel uygulandığı konulardan oluşan zihni formdur.

⁸⁸ İbn Sina, Necat, çev. Kübra Şenel, Kabcacı yay. İstanbul, 2012, s. 13.

⁸⁹ Cürcani, *Tarifat*, s.189.

İzmirli de klasik tanımlara benzer şekilde tarif eder: “Müfred mücerred mefhumunu tasavvur, kesirin beyninde şirket vukuundan men etmezse külli, men ederse cüz’i olur. İnsan ve Zeyd gibi.”⁹⁰ Başka bir deyişle şu şekilde ifade eder: “Manayı müfred, teşahhus ve taayyün ederse cüz’i, ism-i alem; efrad-ı şamil ve sadık olursa külli, ism-i âmm olur.”⁹¹

Yukarıdaki tariflerden anlaşılıyor ki tümel lafızlar, bir lafız altında bir çok şeyin tasavvurunu içerir. Mesela; (yukarıda kastedilen) ‘insan’ lafzı. Her nasıl sıfatlar alırlarsa alsınlar ‘insan’ işte o tüm insanların ortak adıdır.

Somut (Muşahhas) Lafız: Somut lafzın en kısa ve anlaşılır açıklamayı Semerkandi yapar. Ona göre “somut lafızlar alemdeki şeyler içindir.”⁹² İzmirli, bu durumu şöyle izah eder: “zihnin dışında bir konusu olan lafızdır.”⁹³ İzmirli, “mahkumun aleyhleri ile mevzuu veya küllileri ile müttehid olan lafız”⁹⁴ olarak tanımlar. Ona göre eğer kastedilen lafız dış dünyada karşılığını cisimsel olarak karşılıyorsa somuttur. Mesela; âlim, fâzıl gibi. ⁹⁵

Soyut (Mücerred) Lafız: İzmirli’ye göre soyut, zihnin dışında karşılığı bulunmayan lafızlardır. Yani “hükmolundukları şeyden (mahkumun aleyhlerinden) veya tümellerinden (küllilerinden) fikren ayrılan lafızlardır.”⁹⁶ Mesela; ilim, fazilet gibi.

İzmirli, bu kısımda Boirac’ın lafızları tasavvurla aynı anlamda kullandığını belirtir.⁹⁷ Bu sebeple de onun, somut ve soyutu, tasavvur ile aynı anlamda tarif ettiğini⁹⁸ ifade eder. Boirac, sıfatlar ve fiillerin mutlak bir manada kullandıklarında soyut, somut tanımların özelliklerini ifade ettiklerin de de somut olduklarını belirtir.⁹⁹ İzmirli de onunkine benzer tarzda açıklamalarda bulunur.

Genelde soyut lafız, sıfatlardan ve fiillerden oluşur. Nitekim siyahlık, siyah sıfatından, hareket, hareket etmek fiilinden oluşmuştur. Sıfat ve fiiller de kendi

⁹⁰ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s.19, G.T: tekil soyut anlamını tasavvur, çoğulun arasında ayırtmazsa tümel, ayırtırsa tikel olur, insan ve Zeyd gibi.

⁹¹ İzmirli, *Mi’yar-ul Ulûm*, s.20, G.T: tekilin anlamı somutlaşır ve belirirse tikel, alem ismi, fertleri kapsayan ve doğru olursa tümel, genel isim olur.

⁹² Semerkandi, *Kıstas’ul Efkâr*, s. 90.

⁹³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 75.

⁹⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.74, G:T: hükmolunan ile konu veya tümelleri ile birlik sağlayan lafızdır.

⁹⁵ İzmirli, a.g.e., s.74.

⁹⁶ İzmirli, a.g.e., s.75.

⁹⁷ Boirac, *İlm-i Mantık*, s. 9, *Felsefe Dersleri*, s.75.

⁹⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 75.

⁹⁹ Boirac, *İlm-i Mantık*, s. 9, İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 75.

aralarında soyut veya somut olabilirler. Mesela; uyumak, kırmızı lafızları mücerred, ‘bu çocuk uyuyor, bu çiçek kırmızıdır’, şeklinde ifade edilirse de somut olurlar. “Bu tarz sınıflamalardan olacak ki Aristoteles kategorileri (ma’kulat-ı aşere veya enva-ı tasavvuratı) kabul etmişti.”¹⁰⁰ der İzmirli.

İbn Sina’nın çalışmalarında iki lafız çeşidi daha vardır; zâti (özel) ve arazi (ilintisel) lafız.¹⁰¹

3. KATEGORİLER (MA’KULAT-I AŞERA)

Bir lafzın delâlet ettiği ve işaret edilen bu şeylerden birinin nitelendiği her aklî anlama kategori adı verilir.¹⁰²

İzmirli, kategoriler konusunu bir şeye sorulan sorular bağlamında değerlendirilip adlandırıldığından bahseder. Bunlar:

- 1- Nedir? Kimdir?
- 2- Ne kadardır?
- 3- Nasıldır?
- 4- Kime mensuptur?
- 5- Nerededir?
- 6- Ne zaman?
- 7- Ne taraftadır?
- 8- Ne giyer?
- 9- Ne işler?
- 10- Ne kabul eder?¹⁰³

Yukarıdaki soruların her biri bir şey hakkındaki merakı gidermek ve o şeyin mahiyeti hakkında bilgi vermesi içindir. Sorulara verilen cevaplara göre ayrı ayrı zihnin sınıfsal ayırım yaptığı bölümlere göre ‘*kategori*’ adı verilmiştir. Kategoriler ve yorumları

¹⁰⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 75.

¹⁰¹ Bkz. İbni Sina, *Necat*, s.13, *Mantığa Giriş*, ss. 24-26.

¹⁰² Farabi, *Harfler Kitabı*, s.4.

¹⁰³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.76.

da doğaldır ki -çok ciddi ayrımlar olmasa da- çeşitli iddaları beraberinde getirmiştir. Bunlara yeri ve zamanı geldikçe değinilecektir.¹⁰⁴

Kategorilerin tertibi, aynı şekilde klasik mantıkta çokça kullanılmaktadır. Bu şekilde on kategorinin ilk verileri Aristoteles'ten günümüze kadar gelmiştir. Aristoteles'te kısaca "hiç bir bağıntısı olmayan deyimler öz, nicelik, nitelik, görelilik, mekan, zaman, sahip olma, durum, etki ve edilgi ifade etmektedirler. Kısaca söylenecek olursa, söz gelimi, 'insan, at' özdür; 'iki dirsek uzun, üç dirsek uzun' niceliktir; 'ak, gramerci', nitelik; 'misil, yarım, daha büyük' görelilik; 'Lykeion'da, Agora'da' nerelik; 'dün, geçen yıl' zaman; 'yatmıştır, oturmuştur' durum; 'ayakkabıları ayağındadır, silâhlıdır' sahip olma; 'o kesiyor, o yakıyor' etki; 'o kesiliyor' edilgidir."¹⁰⁵

İzmirli, on kategoriden birincisine, 'me'kula-i cevher'¹⁰⁶ (cevher kategorisi) der. bu şekilde isimlendirme mantıkçılar arasında oldukça yaygındır. Bunun dışında, 'zât',öz, 'mevcud' kelimeleri de benzer şekilde ya da aynen kullanılmıştır. Farabi, işaret edilen duyulur nesneye – ki bununla kesinlikle hiçbir şey nitelenmez ve nitelendiğinde de bu nitelenme ancak araz yoluyla ve doğal akışın dışında olur- ve işaret edilen bu nesnenin ne olduğunu tanıtan şeye mutlak olarak zât denildiği gibi, cevher demenin de öteden beri alışlagelmiş bir durum olduğunu belirtir.¹⁰⁷ Kendisi de bu kullanımı şöyle ifade eder: "“Şeyin cevheri sözü”, şeyin zâtı, mahiyeti ve mahiyetinin bir parçası anlamına geldiğinden kendinde zât olan ve kesinlikle bir şeyin zâtı olmayan şey bir şeye izafe edilmeksizin ve bir şeyle kayıtlanmaksızın mutlak olarak cevher ve mutlak olarak zâttır."¹⁰⁸

İzmirli de benzer şekilde cevherin, maddenin özüne ait tasavvuru karşıladığını belirtir ve bunu 'tasavvur-u maddiye'¹⁰⁹ (maddi tasavvur) olarak adlandırır. O altısına ise 'ma'kule-i araz'¹¹⁰ (ilinti kategorileri)der ve 'tasavvur-u mücerrede'¹¹¹ (soyut tasavvura) ye ait olduğunu belirtir.¹¹² Tasavvuru bu şekilde ikiye ayırma sebebini de şöyle açıklar: Tasavvurat, tasdikatin ön şartı olması itibariyle, genel mnatıkta itibara

¹⁰⁴ Geniş bilgi için bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, çev. H. Ragıp Atademir, Ankara: MEB. Yayınları,1964, İbn Sina, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2010.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Hamdi Ragıp atademir, Ankara: MEB Yayınları, 1963, 4.pasaj

¹⁰⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77.

¹⁰⁷ Farabi, *Harfler Kitabı*, s. 4.

¹⁰⁸ Farabi, a.g.e., s. 4.

¹⁰⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 77.

¹¹⁰ İzmirli, a.g.e., s. 77.

¹¹¹ İzmirli, a.g.e., s. 77.

¹¹² İzmirli, a.g.e., s. 77.

değer olduğundan ve bazen konu bazen yüklem olarak bulunduğu tasavvuratı bu noktaya binaen somut ve soyut kısımlarına ayırmak doğru olur.¹¹³

İzmirli'nin bu somut ve soyut ayrımı özgün bir ayrım olduğu söylenebilir. Nitekim kategoriler bazen sadece araz veya ilinti olarak ifade edilmiştir. Ahmet Cevdet Paşa, cevherden sonraki dokuz kategoriye 'ilinti' demektedir.¹¹⁴

Ayrıca İzmirli, 'zati olarak nefse mevzu istihzar eden tasavvur, tasavvur-u meşhus, nefse mahmul istihzar eden tasavvur da tasavvur-u mücerredir.'¹¹⁵ diyerek kişileştirilmiş tasavvur ve soyutlanmış tasavvur şeklinde bir sınıflama daha yapılabileceğini belirtir.

Kategorilerin, mantık ilminin mi yoksa başka bir disiplinin mi konusu olduğu tartışmaya yol açmıştır. Ali Sedad, kategoriler konusunun mantığı değil de metafiziği alakadar ettiğini, İslam müfekkirlere mantığa dair olumsuz tavır sergileyenlerin, mantığın bu kısmını hedef aldıklarını, bundan dolayı, sonradan gelmiş mantıkçıların da bu kısmı mantık kitaplarından attıklarını vurgular. Ancak kategorilerin en genel kavramlar olduğu düşünüldüğünden tekara mantık konularına dahil edilmiştir.¹¹⁶

İzmirli kategoriler hakkında kısaca bilgi verdikten sonra 'külli' (tümel) konusuna geçer. Zannımızca kategorileri tümel kabul ettiğinden konuyu anlaşılır kılmayı hedeflemektedir.

3.1.TÜMEL (KÜLLİ) KAVRAMI

İzmirli'ye göre, "bir tasavvurun birçok konuya uygun olmasına tümeller (külliyyat), bu özelliğe sahip olan tasavvura da tümel (külli)"¹¹⁷ denir. (Günümüz Türkçesinde külli yerine daha çok 'genel' ve 'tümel' kelimeleri kullanılır.¹¹⁸)

İzmirli, tümelin bütün fertlerine aynı surette uygulanabilir olduğunu belirtir.¹¹⁹ Mi'yârul Ulûm'daki tanımı ise Semerkandi'nin tanımı¹²⁰ ile aynıdır. İzmirli ordaki

¹¹³ İzmirli, a.g.e., s.77.

¹¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedad*, s. 47.

¹¹⁵ İzmirli, a.g.e., s.77.

¹¹⁶ Ali Sedad, *Mizânul Ukûl*, s.4-5, Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 29.

¹¹⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.78.

¹¹⁸ Lügat, "Tümel" <https://www.lugdat.com/k%C3%BClli/1/1>, erişim: 29.12.2018.

¹¹⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.78.

¹²⁰ Semerkandi, *Kıstasul Efkar*, s. 102.

tümel tanımını şöyledir: “tekil soyut anlamın tasavvuru çoğunluğun arasında birliktelik meydana gelmesini engellmezse tümel olur.”¹²¹

İzmirli'ye göre Descartes de “zâid (arttırılmış), nakıs (eksiltilmiş) aynı türün arazları arasında bulunur. Yoksa fertlerinin mahiyeti veya tasavvuru arasında bulunmaz.’ demekle aynı anlamı kastedmiş oluyor.”¹²² Ayrıca İzmirli, Descartes’in suret ve mahiyet dediği şeyin, zât (öz) veya tasavvur-u külli (tümel tasavvur) olduğunu savunur.¹²³

3.2.KATEGORİLER

3.2.1. Cevher (Töz)

Cevher klasik mantıkta, “varlığı kendinden olan, sıfatlarından arınsa da varlığını devam ettiren şey,¹²⁴ yaratılış, asıl maya, özellik, yaratılıştaki değer, kendi kendine bir varlığı olup gerçekleşmek için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan”¹²⁵ şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca Gazali, cevher ile konuda olmayan varlığı kasteder. Ona göre var olan ya cevherdir ya da araz (ilinti)dir. Cevher, konu ile varlıkta kalması kendisine ilişen ve yerleşen bir şeyin onu varlıkta tutması sayesinde olmayıp kendi başına varlıkta kalan yakın mahalli ifade eder. Cisim ona ilişen renk, koku gibi özellikler onun varlıkta kalmasını sağlamaz. Bunlar ilintilerdir.¹²⁶

Farabi'ye gelince o cevheri, “‘o nedir?’ yüklemine dışındaki bir yükleme yüklenmediğinden dolayı da başka bir şeyle kayıtlanamaksızın cevher olmuştur.”¹²⁷ şeklinde ifade eder.

İzmirli, cevherin uzun uzun tarifini yapmaz. Ona göre cevher kısaca; ‘zâtı (özü) ile kaim olan şey’¹²⁸dir. İzmirli mahiyeti (kimliği) ikiye ayırır. Cevher ve araz (ilinti). Cevher de iki türlü olur: cevher-i maddi, cevher-i nâmi.¹²⁹

¹²¹ İzmirli, *Mi'yâru'l Ulûm*, s. 11.

¹²² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.78.

¹²³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.78.

¹²⁴ İbni Sina, a.g.e., s. 57.

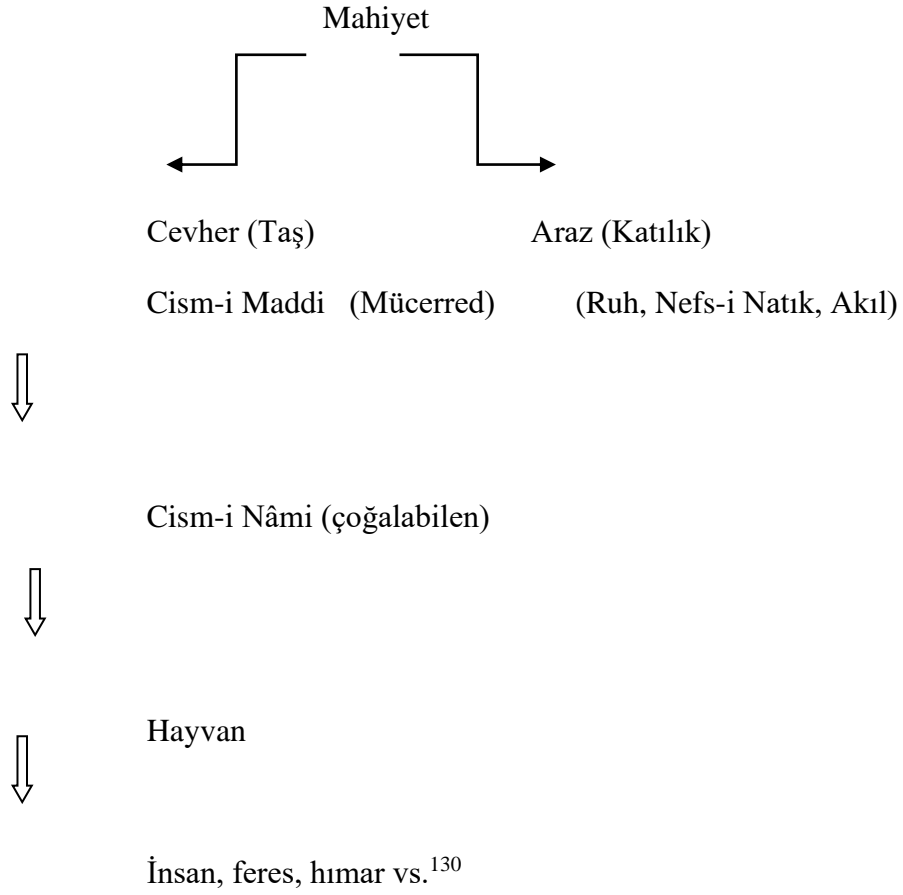
¹²⁵ Cürcani, a.g.e., s. 81.

¹²⁶ Gazali, *Mi'yaru-l İlm*, s. 466.

¹²⁷ Farabi, *Harfler Kitabı*, s. 4.

¹²⁸ İzmirli, *Mi'yar-ul Ulûm*, s. 19, İzmirli, *Metafizik*, s.216.

¹²⁹ İzmirli, *Mi'yar-ul Ulûm*, s. 20.



Tablo 3: İzmirli'nin mahiyeti sınıflandırması

Yukarıdaki gibi bir aşamalı sınıflamaya Gazali'nin çalışmalarında rastlanmaktadır.¹³¹

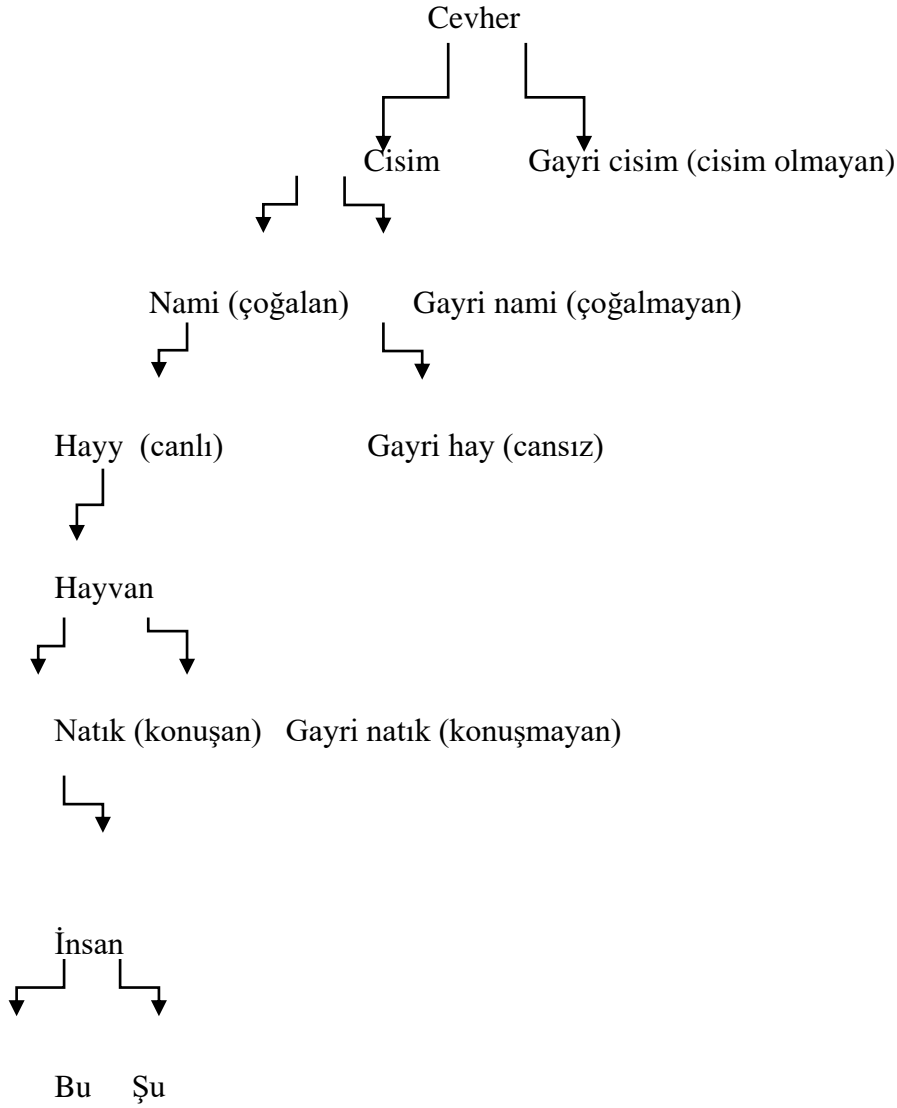
İzmirli burada klasik tavrın dışında daha farklı bir söylemle cevheri sınıflandırmaktadır. Nitekim genelde bazen cevher; cevher-i ferd, cevher-i mücerred ve cevher-i ulvi olarak üçe ayrılarak incelenmiştir. Cevher-i ferd, bir cismin bölünmez ufaklıktaki parçalarından her biri olarak; cevher-i mücerred, mutlak, katıksız cevher, madde halinde olmayan ve evrenin ruhunu oluşturan nesne; cevher-i ulvi ise, yüce cevher, felek, şeklinde tarif edilmiştir.¹³² Gazali de cevheri, herhangi bir mevzuda olmayan ancak mevzuya yüklem olması muhtemel olmayan cevher ve mevzuda olmayan ancak mevzuya yüklem olması mümkün olan cevher olarak ikiye ayırır.¹³³ Yine çok yerde rastlanabileceği gibi aşağıda gösterilen ağaç şeması da kullanılır:

¹³⁰ İzmirli, *Mi'yar-ul Ulûm*, s. 20.

¹³¹ Gazali, *Mi'yâru'l İlmi*, s. 472.

¹³² Cürçani, *Tarîfat*, ss. 81-82.

¹³³ Gazali, *Mi'yaru-l İlmi*, s. 467.



Tablo 4: Mantıkçıların yaygın olarak kullandığı cevher tablosu.

Yukarıdaki şemayı İzmirli çalışmasında “kudema-i mantıkıyyun (mantığın ileri gelenleri) kullanırdı”¹³⁴ diyerek aktarır. Aynı tabloyu Gazali’nin ifadelerinden oluşturmak mümkündür.¹³⁵ Nitekim İzmirli, burada da klasik anlayışın dışına çıkmamıştır.

İzmirli’ye göre cevher-i maddi veya cisim, eb’ad-ı selaseyi (üç boyutu) (en, boy, derinlik) kabul edendir. Cism-i nâmi, neşvü nema (büyüme ve gelişme) ile husule gelendir. ‘hayvan’ cism-i nami ve hasse ve müteharrik bi-l iradedir. ‘İnsan’,

¹³⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 91, *İlm-i Mantık*, s. 12.

¹³⁵ Gazali, *Mi’yârü-l İlm*, s. 472.

hayvan-ı natık, ‘feres’ hayvan-ı sahil, ‘hımar’ hayvan-ı nahik, ‘nâtık’, zata nispetle en-nutk (mücerred) maddeden hali olan cevherdir.¹³⁶

3.2.1.1.Cevherin özellikleri

- 1- Cevher azalıp çoğalmaz,¹³⁷
- 2- Bir konuyu içinde değildir, bir konunun yüklemi de değildir.¹³⁸
- 3- Cevherde öyle bir güç vardır ki bazı yüklemeleri alır bazı yüklemeleri almaz.¹³⁹
- 4- Bir varlığın cevheri başka, özü başka, varlığı başkadır.¹⁴⁰
- 5- Cevher iki şeye sahiptir: öz ve kuvve.¹⁴¹
- 6- Cevher kendi özü ile vardır. Başka bir şeyle var değildir.¹⁴²

İzmirli, *Metafizik*’te öz ve cevher arasındaki bağıntıyı ele aldığı konular olsun, Aristoteles’ten yapılan çeviriler ya da alıntılarda olsun cevher yerine ‘öz’ kelimesi kullanıldığı görülür.¹⁴³

3.2.2.Nicelik (Kemmiyyet):

Bir şeye sorulan, o şeyin miktar sıfatlarını gösteren ‘Ne kadar? , ‘kaç?’ sorusunun cevabını verir. Buna günümüzde ‘nicelik’ denmektedir. Kemmiyyet, uzunluk, derinlik, ağırlık gibi artıp çoğalabilen, azalıp eksilebilen nicelikleri barındırır.

Aristoteles’te, “nicelik ya sürekli ya süresizdir. Diğer taraftan nicelik ya aralarında birbirine göre bir durumu olan bölümlerden ya da birbirine göre bir durumu olmayan bölümlerden meydana gelmiştir. Süresiz nicelik, sayı ve söz; sürekli nicelik çizgi, düzey, cisim; bundan başka, zaman ve mekan.”¹⁴⁴

Gazali, kemmiyeti ikiye ayırır: 1- muttasıl (bitişik, sürekli, değişmez), 2- munfasıl (ayrık, ayrılabilen, geçici). Muttasıl kemmiyeti de Gazali ikiye ayırır: konumlu

¹³⁶ İzmirli, *Mi'yar-ul Ulûm*, s. 20, G.T: hayvan cisimli, özellik ve istekle hareket edendir. İnsan konuşan hayvan, at kişneyen, eşek anıran hayvan, konuşan, zâta oranla konuşma, maddeden sayılmayan soyut cevherdir.

¹³⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 5. Bölüm, İzmirli, *Metafizik*, s. 83.

¹³⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 5. Bölüm, İzmirli, *Metafizik*, s. 83.

¹³⁹ İzmirli, *Metafizik*, s. 86.

¹⁴⁰ İzmirli, *Metafizik*, s. 84.

¹⁴¹ İzmirli, *Metafizik*, s. 83.

¹⁴² İzmirli, *Metafizik*, s. 83.

¹⁴³ Örnek: Aristoteles, *Kategoriler*, 5. Bölüm, Öner, *Klasik Mantık*, s. 29.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm 6.

olan ve konumlu olmayan kemmiyettir. Konumlu olan, parçalarının süreklilik, bitişiklik, varlıkta devamlılık ve beraber varlığa gelme özelliği olandır. Öyle ki bu parçalardan her birine ‘*diğerine göre nerede bulunduğu*’nu göstererek işaret etmek mümkündür. Buna göre bu niceliğin bir kısmı, çizgi gibi sadece bir tek açıdan bölünmeyi kabul eder. Bir kısmı da iki dik açılar üzerinde kesişen iki yönde bölünmeyi kabul eder ki bu da yüzeydir. Diğer bir kısmı ise birbiri üzerinde varlıkta olan üç yönden de kabul eder ki bu da cisimdir.¹⁴⁵

İzmirli, kemiyeti sadece “‘ ne kadardır?’ sorusuna verilen cevaptır.”¹⁴⁶ diyerek açıklar. Daha sonra da kısaca örneklendirir. Mesela; Kaç sene? , kaç metre? gibi. Şu cevaplar kemiyeti gösterir; üç tanedir, beş yıldır, kumaş on metredir, gibi.¹⁴⁷ buradaki örneklerden hareketle görülür ki nicelik de zıtlık kabul etmiyor. Mesela; beş senenin zıttı olamaz.¹⁴⁸ Bu konuda İzmirli, herhangi bir eleştiri ya da yorum yapmadığı görülür.

3.2.3.Nitelik (Keyfiyet)

Klasik mantıkta nitelik, bir şeyin nasıllığını belirten sıfatlardır. Bir şeyin sahip olduğu özellikleri nitelik olarak gösterir. Keyfiyet, olumlu ya da olumsuz nitelikler içerebilir. Hatta zıt durumlar da niteliği ifade edebilir. Ancak birbirine zıt iki nitelik aynı anda aynı şeyde bulunmaz. Keyfiyet çeşitli şekillerde belirtilebilir. Mesela; durum nitelikleri, hal nitelikleri, duygu nitelikleri, gibi.

Aristoteles, nitelik için: “Nitelik diye kendisiyle bir şeyin nasıl olduğu söylenen terim ederim. Fakat nitelik birçok anlamlar alan terimlerden biridir.”¹⁴⁹ der. Onun ifadeleriyle nitelik çeşitlerini ele alalım: “Niteliğin türlerinden birine ‘hal’ ve ‘istidat’ denebilir. Ancak hal daha çok sürekliliği, duraklılığı yönüyle istidattan farklıdır. Mesela; ‘bilim’ ve ‘erdem’ haldirler.”¹⁵⁰

Başka bir nitelik çeşidi de, duygu niteliklerinden ve uygulamalardan teşkil edilmiştir. Mesela; tatlılık, acılık, ekşilik ve bu tarz bütün özelliklerdir. Bunlara ilaveten

¹⁴⁵ Gazali, *Mi'yarı-l İlm*, s. 473.

¹⁴⁶ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 13, *Felsefe Dersleri*, s. 76.

¹⁴⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 77, *İlm-i Mantık*, s.13.

¹⁴⁸ Aristoteles: Üstelik, nicelik hiçbir zıt kabul etmez. Belli niceliklere gelince, onların zıtları olmadığı apaçıktır. Üç dirsek uzun, ve ya iki dirsek uzun, düzey ve ya bu türlü bir başka nicelikte olduğu gibi, zıtları yoktur.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm 8.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm. 8.

aklık ve karalık, sıcaklık ve soğukluk da eklenebilir.¹⁵¹ İzmirli, keyfiyete, tatlıdır, sarışıdır,¹⁵² gibi örnekler verir. Demek ki nitelik konusunda duygu niteliklerini vurgulamıştır.

Diğer bir nitelik çeşidi de, her varlığa ait olan kılık, şekil ve bundan başka, doğruluk ve eğrilik gibi ve bunlara benzer başka diğer özellikleri de içerir. Gerçekte bir şey bu özelliklere göre sıfatlanmıştır. Çünkü varlığın üç ya da dört köşeli olduğu ve ya doğru ve ya eğri olduğu için böyle bir niteliğe sahiptir, denir ve her şeye özelliğini veren sùrettir.¹⁵³

Başka bir nitelik çeşidi de, doğal bir yetenek veya yeteneksizliğe göre belirtilen her şeyin, sözünü ettiğimiz zamanda kullandığımız nitelik çeşididir. Çünkü bu özelliklerden her birinin o kişi için tasdik edilmesi o kişinin her hangi bir istidadı sebebiyle olmayıp bir şeyi kolayca yapması veya hiç bir şeyin etkisinde kalmamak konusunda doğal bir yetenek veya yeteneksizliği sayesinde. Söz gelimi, iyi güreşçiler veya koşucular her hangi bir istidatta bulunmaları sayesinde değil, bazı idmanları kolayca yapmakta doğal bir yeteneğe sahip olmalarından ötürü böyle adlandırılmışlardır.¹⁵⁴

Ahmet Cevdet Paşa, az bir farkla niteliği şöyle sınıflandırır:

a) Beş duyu ile hissedilenler; renkler, kokular, acılar ve tatlılar gibi,

b) Sürekli ve süreksiz niceliğe ilinti olan haller; (bir şeydeki) doğruluk ve yuvarlak gibi şekil bildirirler,

c) Keyfiyet bildiren haller; katılık ve yumuşaklık gibi

d) Ruhsal kabiliyetlere (keyfiyât-ı nefsâniye) ait nitelikler; bu da sağlam bilgi ve tecrübe ile olursa meleke, değilse hâl ile isimlenir.¹⁵⁵

Niteliğin karşıtı olur: Adalet-adaletsizlik, kara-ak, gibi.¹⁵⁶ Nitelikler çokluk azlık da alabilirler. Gerçekte, ‘ak bir nesne’ bir başka bir ak nesneden ‘daha çok veya daha az aktır’ ve adaletli bir kişi bir başkasından daha çok veya daha az adaletlidir’,

¹⁵¹ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm. 8.

¹⁵² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77, *İlm-i Mantık*, s.13.

¹⁵³ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm. 8.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm. 8.

¹⁵⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 49.

¹⁵⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s.31

denilebilir.¹⁵⁷ İzmirli, niteliği sadece örneklendirmiştir. Herhangi bir yorum ya da karşılaştırma yapmamıştır.

3.2.4.Görelilik (İzâfet)

Biri diğerine kıyasla söylenebilen durumlardır. Bir şeyin diğerine bağlı olarak sahip olduğu özelliklerdir. Göreli olan şeyler, mahiyetleri başkalarına mutlak ya da başka bir tarz nispetle kıyaslama yoluyla söylenen şeylerdir.¹⁵⁸ Mesela; babalık, komşuluk, kardeşlik. İki şey birbirine göre değerlendirildiğinden bu kelime kullanılmıştır.

Aristoteles için görelilik demek bütün varlığı, başka nesnelere bağlı olduğu veya herhangi özelliğiyle bir başka şeye bağlı olduğu söylenenlerden ibaret olan şeylere denir. Söz gelimi, ‘en büyük’, büyüklüğü başka bir şeye göre söylenmiş olmasından dolayıdır. Çünkü onun ‘büyük’ olması bir şeye göre nisbetlidir.¹⁵⁹ Miktar varlığı bir başka şey hakkında söylenmiş olmaktan oluşan şeydir. Çünkü miktar bir şeye göredir; bu bütün diğer görelilik unsurları için de böyledir. İstidat, durum, duyum, gibi şeyler de görelidir.¹⁶⁰

Görelilik kavramlarının zıtları olabilir; bilim, bilimsizliğin zıttıdır. Azlık- çokluk kabul ederler. Bağdaşlıdır, aralarında zamandaşlık vardır.¹⁶¹

İzmirli, göreliliğe ‘kime mensuptur?, kimin oğludur?’ gibi örnekler verir. Ona göre de görelilik, aidiyet belirtir. Mesela; Ferid’in oğlu, Emirzâde gibi.¹⁶² Kendisinin bu konuda Aristoteles’in kullanımını benimsediği görülmektedir.

3.2.5.Yer (Eyne)

Yer, mekanda olanın, içinde bulunduğu mekana nispetiyle tamamlanır. Yer hakikati, şeyin mekanında oluşudur.¹⁶³ ‘Nerede?’ sorusunun cevabıdır. Bir şeyin yerini belirtir. Evde, okulda, gibi.

İzmirli, Arapça bir soru edatı olan ‘eyne’ yi kullanır.¹⁶⁴ Aristo ile benzer şekilde mekan özelliğini ifade eder. Bir şeyin yer aldığı konumu hakkındaki tasavvurlardan

¹⁵⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm 8.

¹⁵⁸ İbn Sina, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2010, s. 137.

¹⁵⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm 7.

¹⁶⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm 7.

¹⁶¹ Emiroğlu, a.g.e., s. 76

¹⁶² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77, *İlm-i Mantık*, s. 13.

¹⁶³ İbn Sina, *Kategoriler*, s. 219.

oluşur. Doğrudan (bizzatihi) olabildiği gibi- evde, Darul Fünun’da- dolaylı (izafi) olarak da – yanında, sağında, karşısında- belirtilebilirler.¹⁶⁵ Yer kategorisi, İbn Sina’ya göre zıtlık kabul eder.¹⁶⁶ İzmirli bu konuda açıklama yapmamıştır.

3.2.6.Zaman (Meta)

İbn Sina, zaman kategorisini, “bu şeyin zamana bir tür bağlantısıdır ve bu şeyin oluşunun, zamanın kendisinde veya bir ucunda bulunmasıdır.”¹⁶⁷ diyerek açıklar. Ona göre, hakiki belirli tek bir zamana birçok şey nispet edilebilir ve bunlardan her biri zamanda mutabakat yoluyla bulunur.¹⁶⁸

İzmirli de kısaca, meta, zaman belirten soru edatıdır. ‘Ne zaman?’ sorusudur. Bir şeyin sahip olduğu özelliği zaman olarak belirtir. Mesela; bu gün, Mayıs ayında gibi.”¹⁶⁹ diyerek açıklar.

3.2.7.Durum (Vaz’)

Durum, bir şeyin durumunu belirten kategoridir. Durum (vaz’): Bir şeyin bazı parçalarının diğer bazı parçalarına veya kendisinin dışında olan şeylere göre ona ilinti olan durumudur. Mesela; ayakta durmak, sandalye üzerinde oturmak veya yastığa dayanmak yahut diz çöküp oturmak gibi.¹⁷⁰ Bu özellik her cisimde bulunur.¹⁷¹ Mesela insan için uyumak, oturmak, cisimler için hareket halinde olmak gibi. Vaz’, bir şeyin bir şeyin başka bir durumuna da gelebileceğini gösterdiğinden geçici olabilir.

Durum, bazen o anda sahip olunan durumu da gösterebilir; ayakta duruyor, gibi.¹⁷²

3.2.8.Sahiplik (Meleke)

Sahiplik bildiren kategoridir. Sahip olma (mülk veya iyelik): Bir şeyin tamamen kendisine sahip olma, yahut bazı parçalarını kuşatıp onun intikali yani bir yere gitmesi ve giden şeyler sebebiyle ilinti olan durumdur.¹⁷³ Mesela; Pantolon giymek, sarık ve

¹⁶⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 76, *İlm-i Mantık*, s.13

¹⁶⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 77.

¹⁶⁶ İbn Sina, *Kategoriler*, s. 220.

¹⁶⁷ İbn Sina, *Kategoriler*, s. 221.

¹⁶⁸ İbn Sina, *Kategoriler*, s. 222.

¹⁶⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, ss.77-76.

¹⁷⁰ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedad*, s. 50.

¹⁷¹ Emiroğlu, a.g.e., s. 77.

¹⁷² İzmirli, *İlm-i Mantık*, s.14.

¹⁷³ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedad*, s. 50.

yüzük takmak gibi. Merak edilen şeyin neye sahip olduğunu ortaya çıkarmak için belirtilen özelliktir. Eşyalı, ayakkabılı, gibi. sahiplik iki kısma ayrılır. İradi (isteğe bağlı) ve gayri iradi (isteğe bağlı olmayan). İnsan için atkılı olmak iradi, ağaç için kabuklu olmak gayri iradidir.¹⁷⁴ İzmirli, bu kategoriyi, ‘*elinde bir kılıç vardı.*’¹⁷⁵ Cümlesiyle örneklendirir. Kısaca değinir. Uzun açıklama yapmaz.

3.2.9.Etki (Fii)

‘ O ne yapar? sorusunun cevabıdır. Kısaca bir şeyin bir şey üzerinde etki oluşturmasıdır. Mesela; kırıyor, döküyor, yazıyor, gibi. İzmirli, ‘ *o kılıcı büktü*’ şeklinde örnek verir.¹⁷⁶

3.2.10.Edilgi (İnfial)

‘Ona ne yapılıyor, ne yapılmıştır?’ sorularına cevap veren kategoridir. Mesela; ‘kolu yoruldu.’ gibi.¹⁷⁷

Son iki kategori birbiriyle ifade edilir. Yani etki yapılan yerde etki edilen de bulunur. Bir edilgi tasavvur edildiğinde etki edenin de mevcut olduğu tasavvur edilir.

Şu ana kadar zikredilen sorulara İzmirli, ‘es’ile-i aşere’ veya ‘mesail-i aşere’ (on soru) olarak ifade eder.¹⁷⁸ Ona göre birinci kategoriye ‘ *mekulat-ı cevher*’(cevher kategorisi), diğer dokuz kategoriye de ‘*araz*’(ilinti) denir. Araz tasavvuru mücerrede aittir. Diğer dokuz kategori tartışıla gelmiştir, ortak ka66bulü yoktur.¹⁷⁹

Bu kısımda İzmirli, tasavvurun mücerred ve muşahhas olarak ayrılmasının yerinde olacağını belirtir. Çünkü buna göre zati olarak nefse mevzua istihzar eden tasavvur muşahhas, nefse mahmulu istihzar eden ise mücerredir.¹⁸⁰

Bu iki kategori, yani etki ve edilgi de zıtlık alırlar. Çokluk ve azlığa elverişlidirler. Isıtma, soğutmanın zıddıdır, ısıtılma soğutulmanın, sevinmek üzgün olmanın zıddıdır, bu ise zıtlık demektir. Azlık ve çokluğa gelince: bir şey az veya çok

¹⁷⁴ Emiroğlu, a.g.e., s.78.

¹⁷⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77, İlm-i Mantık, s.14.

¹⁷⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77.

¹⁷⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77, İlm-i Mantık, s. 14.

¹⁷⁸ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s.13.

¹⁷⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77.

¹⁸⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.77.

ısıtılabilir, az veya çok ısıtılmış olabilir. Demek ki etki ve edilgi de azlık-çokluğa elverişlidir.¹⁸¹

Son olarak diyebiliriz ki Kant'ın belirttiği gibi “*kategoriler zihnin bizim bir şey hakkında düşünebilmemizi sağlayan*”¹⁸² bağıntıdır.

4. İÇLEM VE KAPLAM (TAZAMMUN VE ŞÜMUL)

4.1. BAĞINTI (NİSBİ TASAVVURAT)

Genel olarak mantık, doğrudan doğruya şeylerin nispetinden bahsetmez. Onun için önemli olan nisbi tasavvurattır. Nisbet, mantıkta “aynı cinsten iki büyüklük arasında ölçüdeki bir göreliliktir.”¹⁸³ şeklinde tanımlanır.

İzmirli'ye göre eşya arasında bulunan nisbetlere (maiyet, tevali, illiyet) bedel mantıkta tasavvurat arasında bulunan uygunluk veya uygunsuzluk (adem mutabakatı), başka bir deyişle ika' (olma) ve ittiza' (olmama) nisbetleri aranır. Tasavvurat arasındaki bu ika' ve ittiza' nisbetleri (icab ve selb) tasavvuratın işlem ve kaplamalarının neticesidir.¹⁸⁴ Bu sebeple öncelikle bu konuya açıklık getirmek gerekir. Nitekim bu iki durum herhangi bir kavramın, terimin ve dahi hiç olmazsa günlük konuşmalarımızda kullandığımız her bir kelimenin anlaşılır olmasını sağlar.¹⁸⁵ Çünkü işlem ve kaplam bir şeyin başka şeyler arasındaki konumu hakkında bilgi verir.

İzmirli'nin yorumu nispetin öncelikle işlem ve kaplamı hakkındadır. Ancak nispet, zaman, mekan, görelilik, sahiplik gibi kategorileri belirlemesi açısından da önemlidir.¹⁸⁶

Gazali'nin bağıntıyı sınıflandırması daha açıklayıcıdır. O çeşitli özelliklerine göre bağıntıları sınıflandırır:

- 1- Varlıkların algılandıkları araca nisbetleri¹⁸⁷,
- 2- Varlıkların genellik ve özellik bakımından nisbetleri¹⁸⁸,

¹⁸¹ Aristoteles, *Kategoriler*, Bölüm 9.

¹⁸² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.129.

¹⁸³ Farabi, *Harfler Kitabı*, s. 23.

¹⁸⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.78, *İlm-i Mantık*, s. 9.

¹⁸⁵ Emiroğlu, a.g.e., s. 67.

¹⁸⁶ Farabi, *Harfler Kitabı*, s. 24.

¹⁸⁷ Gazali, *Mi'yarul İlm*, s. 78.

¹⁸⁸ Gazali, a.g.e., s. 84.

- 3- Varlıkların dış dünyada belirli hale gelmesi ve gelmemesi bakımından nisbetleri¹⁸⁹,
- 4- Bazı manaların diğerlerine nisbetleri¹⁹⁰,
- 5- Zati ve arazi olmaları bakımından nisbetleri¹⁹¹,
- 6- Mahiyetleri bakımından nisbetleri.¹⁹²

İzmirli'ye göre bir tasavvurun sınırlarını o tasavvurun kendisi için mümkün olan ferd ve sıfatlar belirler. Bu sebepten her tasavvurun iki hassası vardır; işlem ve kaplam.¹⁹³

İzmirli'de işlem, kendinden daha basit parçaları kapsar. Mesela 'üçgen' tasavvuru üç kenarı olan bir şekildir. İnsanın işlem, havyan, omurgalı, memeli, konuşan vs.dir.¹⁹⁴ İşlem yani tazammun, içine aldığı fertlerin ortak özelliklerini kendinde toplar. Yine, 'insan' için, iki ayaklılık, akıllılık, duyarlılık gibi nitelikler onun işlemi oluşturur.¹⁹⁵ Tüm bu özellikler insanın işlem oluşturur. Çünkü bu özellikler insan daha basittir. Kendinden başka bir tayin edicisi de yoktur. İnsanın bu manalara delaletine '*delâlet-i maa-l vasf*' (sıfatlarıyla delâlet) denir.¹⁹⁶ İzmirli'nin çalışmalarında işlem ve kaplamın özellikleri hakkında belirttiklerine değinelim;

“ Tazammun tasavvurun madde-i hassasıdır. Şumul ise tasavvurun küre-i tatbiki ve ya dairesidir. Tazammun tasavvur için bir keyfiyet-i dahiliyedir. Tazammunu teşkil eden evsaf tasavvur tarafından bila vasıta eş'ar olunur. Şumulu teşkil eden mevzuat tasavvur tarafından vasıtalı olarak eş'ar olunur. Bir tasavvurun tazammunu tarif ile eş'ar olunur. Mesela; insan hayvan-ı natıkadır veya omurgalıdır, denir.”¹⁹⁷

'Varlık' kaplamı en geniş olan tasavvurdur. “Çünkü "varlık" kavramı, "canlı" yı, "hayvan"ı,"insan"ı ve 'insan'ın alt türlerine işaret eder, hepsini kapsar. "Canlı" kavramı,

¹⁸⁹ Gazali, a.g.e., s. 84.

¹⁹⁰ Gazali, Mi'yarul İlm, s. 86.

¹⁹¹ Gazali, a.g.e., s. 92.

¹⁹² Gazali, a.g.e., s. 102.

¹⁹³ İzmirli, Felsefe Dersleri, s.79.

¹⁹⁴ İzmirli, a.g.e., s. 79

¹⁹⁵ Emiroğlu, a.g.e., s. 67.

¹⁹⁶ İzmirli, Felsefe Dersleri, s.79, İlm-i Mantık, s.9

¹⁹⁷ İzmirli, a.g.e., s. 80, G.T: işlem tasavvurun özel maddesidir. Kaplam ise tasavvurun uygulama alanı veya dairesidir. İşlem tasavvur için bir içeriksel niteliklerdir. İşlemi teşkil eden sıfatlar tasavvur tarafından aracısız ortaya çıkarılır. Kaplamı teşkil eden konular tasavvur tarafından aracılı olarak ortaya çıkarılır. Bir tasavvurun işlemi tarif ile ortaya çıkar. Mesela; insan konuşan hayvandır ve omurgalıdır, denir.

"hayvan" ve "insan" kavramını işaret etmesiyle, onları kapsamıyla beraber, "varlık" kavramını işaret etmez, onu kapsamaz."¹⁹⁸ Yine yukarıda verdiğimiz Porphyrius ağacını hatırlayacak olursak en geniş kaplamı en geniş tasavvur olarak görülecektir.

4.2. İÇLEM VE KAPLAM (TAZAMMUN VE ŞUMUL) ARASINDAKİ İLİŞKİ

Genelde tasavvuratın, az çok hem işlem ve hem de kaplamı olduğu için bu ikisi arasında bir ilişki beklemek pek doğaldır. İkisi arasında zıtlık vardır. Bu durum “işlem ile kaplam arasında bir ters orantı olduğunu gösterebilir. Buna işlem ile kaplamın ‘ters orantılığı kuralı’ denir. Bu şu demektir: Bir kavramın kaplamı çoğalınca işlemi, işlemi çoğalınca kaplamı azalır.”¹⁹⁹

Tasavvurlar biri diğeriyle anlaşılabilen şeylerdir veya bu birinci tasavvur ikinci tasavvurun kaplamı dairesindedir. Öyle ki “‘fani’ insanın işlemi ile anlaşılır olur. Ya da insan faninin kaplamındadır”, demek aynı anlama gelir. Bir şeyin kaplamı gayet dar iken işlemi oldukça geniştir.

Tasavvurun kaplamı ne nisbette fazla ise o nisbette tasavvuru (sınırsız) gayri müteayyin olur.²⁰⁰ Mesela; Descartes kavramında kaplam tek fakat işlemi sınırlı değildir. Kaplam ile ittisa’ (genişlik), işlem ile ittihaz (açıklık) hasıl olur.²⁰¹

Doğan özleme göre, Aristoteles, “nesnelere belirten kavramlar arasındaki bağıntıyı, tekil kavram-genel kavram bağlamında ele alarak başlar. Aristoteles, her tekil nesnenin, diğer tekil nesnelere ayrı duran bir tekliğe sahip olduğunu belirtir. Tekil nesnelere fiziksel açıdan bir değişim ve oluş içinde olduklarını söyler. Ancak onların kendi kendileriyle özdeş kalıp, değişmeyen ve oluş sürecine dahil olmayan yönleri de bulunmaktadır. Bir tekil nesnede değişmeyen, sabit kalan bu yönü, tekil nesnenin oluş süreci içerisinde gözlenen tüm özelliklerinin de içeren, onun dayanağı durumunda olur ki ve buna ‘töz’ denir. Öbür yandan, ortak özelliklerini gösteren genel bir kavram altında, tekil nesnelere, bir sınıfın üyeleri de olurlar ve Aristoteles'e göre, tekil nesnelere bilinebilmeleri için, tekil nesnelere ortak özelliklerini belirleyen genel kavramlara sahip olmaları zorunludur.”²⁰² İzmirli’de bu açıdan şeylerin özelliklerine göre tasavvurlarının

¹⁹⁸ Doğan Özlem, Mantık, s. 95.

¹⁹⁹ Doğan Özlem, Mantık, s. 95.

²⁰⁰ İzmirli, Felsefe Dersleri, s.81.

²⁰¹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s.81.

²⁰² Aristoteles, Kategoriler, Bölüm 5, Doğan Özlem, Mantık, s. 97.

kapsamlı olduğunu ve birbirleriyle ortak özellikleri arttıkça kaplamaların da arttığını belirtmiştir.²⁰³

4.3. KAPLAM (ŞUMUL) VE İÇLEM (TAZAMMUN) ARASINDA BAZI NİSBETLER(BAĞINTILAR)

İzmirli bu kısımda şeylerin sahip olduğu özellikleri ve aralarındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Ancak genel olarak konuya bakmak açısından incelendiğinde içlem ve kaplam birbiriyle kıyaslanırsa ortaya bir takım nisbetler çıkar. İzmirli'nin konu akışı böyledir.

4.3.1.Nisbet ve Çeşitleri

Genel anlamda mantıkta'nisbet' kavramı üzerinde durulacak daha sonra izmirli'deki açıklamalarına değineceğiz. Nisbet sözlükte “yakınlık, iki şey arasındaki ilişki, bir niceliğin veya sayının diğerine göre olan durumu” gibi anlamlara gelir. Mantıktaki anlamı “iki kavram arasında duyu veya akılla kurulan ilişkiye “nisbet ve izâfet (bağlı) ilişkisi”²⁰⁴ şeklindedir. “Terimler arası bağıntılar çeşitli açılardan değerlendirilmektedir. Bunlardan biri de mutlak ve nisbî olma durumudur. Mutlak terim, başka bir nesnenin varlığına ihtiyaç olmadan bir nesneye işaret eden terimdir; ‘dağ’, ‘deniz’ ve ‘ağaç’ bu çeşit terimlerdir. Terimin, bir başka nesne olmadan işaret ettiği nesne düşünülemezse bu terimlere de ‘nisbî terim’ denir. Meselâ ‘baba’ teriminin bir kişiye işaret edebilmesi için o kişinin çocuğunun var olması gerekir. Öyleyse ‘baba’ ve ‘çocuk’ terimleri arasındaki ilişki nisbettir.” Farabi’ye göre matematikçiler nisbetin bir çeşit izâfet olduğunu söyler, mantıkçılar ise izâfetten daha genel olduğunu, ancak izâfetin ise bir çeşit nisbet sayılması gerektiğini savunurlar. Ayrıca izâfet kategorilerden sayıldığı halde, nisbet bir kategori değildir. Ancak mantıkçılar nisbet ilişkisinin sadece izâfet, mekan, zaman ve sahiplik kategorilerinde söz konusu olduğunu söylerler.”²⁰⁵Kavramlar arası ilişkiyi belirleyen bu terimlerden ikisinden hangisinin daha genel olduğu konusunda fikir birliği yoktur. İbn Sina’ya göre “tavan” ve “duvar” terimleri arasındaki anlam ilişkisi bakımından nisbetin izâfetten

²⁰³ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 80.

²⁰⁴ Mahmut Kaya, “Nisbet”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nisbet>, erişim: 03.05.2018

²⁰⁵ Farabi, Harfler Kitabı, s. 83.

farklı olduğunu belirtir. Çünkü kavramların zihindeki çağrışımları izâfet değildir, nisbettir. Nisbetler kendi içinde tekrar ele alınırsa bu ilişki izâfet olur.²⁰⁶

Diğer taraftan, “mantıkta iki kavram arasında, doğruluk ve kapsamı açısından dört çeşit bağıntıdan birinin olduğu kabul edilir. Bunlardan ilki eşitliktir (müsâvat). Eğer iki kavramdan ikisi de diğerinin tüm üyelerini karşılırsa bu iki kavram arasında eşitlik vardır. ‘Canlı-duyarlı’, ‘konuşan-gülen’ kavramları arasındaki eşitlik ilişkisidir. Bu husus şu şekilde ifade edilebilir: ‘Her canlı duyarlıdır; her duyarlı olan canlıdır. Her konuşan güler; her gülen konuşandır.’ İkinci çeşit nisbet aykırılıktır (mübâyenet); eğer iki kavramdan ikisi de diğerinin hiçbir üyesini kapsamıyorsa bu iki kavram arasında aykırılık vardır. ‘İnsan-melek’, ‘kuş-balık’ kavramları gibi. Bunun önerme şeklindeki ifadesi şöyledir: ‘Hiçbir insan melek değildir, hiçbir kuş balık değildir.’ Üçüncü nisbet tam girişimlilik (umum ve husus mutlak); iki kavramdan sadece biri diğerinin tüm üyelerini kapsıyorsa bunlar arasında ‘tam girişimlilik’ vardır. Mesela; ‘insan-canlı’, ‘balık-yüzen’ kavramları arasında bu türden bir nisbet vardır. Buna göre, ‘her insan canlıdır, fakat her canlı insan değildir. Her balık yüzer, fakat her yüzen balık değildir.’ Dördüncü nisbet çeşidi, ‘eksik girişimlilik’ tir (umum ve husus min vech). Eğer iki kavramdan ikisi de diğerinin bazı üyelerini kapsıyorsa aralarında ‘eksik girişimlilik’ vardır. ‘Memeli-balık’, ‘Hintli-müslüman’ kavramları arasında bu çeşit ilişki vardır. Buna göre, “bazı memeliler balıktır, bazı balıklar memelidir. Bazı Hintliler müslümandır, bazı müslümanlar Hintli’dir.”²⁰⁷

Farabi, nisbet konusunu sorulduğunda önce ‘izâfet’ der. “Daha sonra ‘mekanı resmederiz sonra zamanı resmederiz ve en son olarak da sahipliği resmederiz”²⁰⁸ açıklamasını yapar.

Şimdi tüm bunları İzmirli’ye göre ele alıp inceleyelim:

4.3.1.1. Tam girişimlilik (Nisbet-i tabüyet, husus-u mutlak)

Biri diğerine dahil olan iki lafız arasındaki nisbettir. Bu lafızların birinin kapsamı diğerinin kapsamından daha azdır. İzmirli bunu şöyle ifade eder: “İki küllinin yalnız biri diğerinin cem-i efradına sadık olursa beyinlerinde umum ve husus mutlak

²⁰⁶ İbn Sînâ, Kategoriler, ss. 145-146.

²⁰⁷ Kaya, a.g.m., <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=laf%C4%B1z>, Erişim:10.08.2018

²⁰⁸ Farabi, Harfler Kitabı, s. 24.

bulunur. Biri mutlaka eam diğeri mutlaka ehass olur. ‘insan’ ve ‘hayvan’ gibi.²⁰⁹ ‘insan’ ve ‘beyaz ırk’ gibi. Bu iki kavramdan yukarıda olana ‘alî (yüce)’ ve aşağıda olana ‘sâfil (alt)’ veya ‘tabii’ adı verilir.²¹⁰

İki “kavram”dan yalnız biri (tek yönlü) diğerrinin bütün fertlerini içine alıyorsa, bunlar arasında tam - girişimlilik (umum ve husus- mutlak) vardır. Yani biri kesin / belirli olarak daha genel, diğeri ise belirli olarak daha özeldir. Mesela, hayvan yani canlı kavramı “insan” kavramına göre daha genel, “insan” ise ona göre daha özeldir. Çünkü, “her insan hayvandır fakat her hayvan insan değildir; bazıları, at, inek ve kuş gibi hayvanlardır.”²¹¹

4.3.1.2. Bağdaşlık (Nisbet-i Tenasuk, Tecânis)

Bağdaşlık, yüce (alîye) ile alt (alettesâvi) olan iki kavram arasındaki nisbettir. Yani bir kapsamın iki kaplamı arasındaki nisbettir. Mesela; fazilet genel (eâm (alî))dir. Yiğitlik ile görgü faziletin iki tabiidir. (Ehass). Yiğitlik ile görgü arasındaki nisbet, bağdaşlıktır. (nisbet-i tenasuk) Fakat fazilet ile yiğitlik veya görgü arasındaki nisbet, doğaldır. (nisbet-i tabiidir.)²¹²

İzmirli, “iki lafız veya tasavvur arasında ne nisbet-i tenasuk ne de nisbeti tabii yoksa böyle lafız veya tasavvurata ‘mütefavete’ denir. Nitekim omurgalı ile üçgen, omurgalı ile beyaz renk mefhumları arasında ne nisbet-i tenasuk ne de nisbet-i tabii bulunmadığından bunlar ‘tasavvurat-ı mütefavete’ denir.”²¹³ Bu şekilde bir ayrıma gitmenin amacı beş tümelde anlaşılmayı kolaylaştırmaktır. Tabii sadece hassa değil diğerr bazıları da (cins, tür, ferd, araz) bulunur. Bundan dolayı bazı yeni mantıkçılar nazarında hassa göz ardı edilmiştir.(metruktur).²¹⁴

İzmirli yeni mantıkçıların ‘hasa’ konusunu atlamalarını eleştirir. Ona göre Paul Janet ve G.L. Fonsagrive gibi mantıkçıların bu konuya hassasiyet göstermelerine rağmen bir kısım yenilikçilerin buna uzak kalmalarını olumlu bulmaz. Hatta Port- Royal mantıkçıları da külliyyat-ı hamseyi her şeyiyle beraber ele almışlardır. İzmirli bu

²⁰⁹ İzmirli, *Mi'yar-ul Ulûm*, s. 17, G.T: iki tûmelin yalnız biri diğerrinin toplam fertlerine sahip olursa aralarında tam girişimlilik bulunur. Biri mutlaka genel diğeri özel olur.

²¹⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 81.

²¹¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedad*, s. 20.

²¹² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 82.

²¹³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 82.

²¹⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 82.

aşamada ‘peki ne yapmalıyız?’²¹⁵ diye sorar. Yine kendisi bu konuda taktir ettiği Boirac’ın tertibini kullanacağını belirtir.²¹⁶ Biz de İzmirli’nin değindiği bu tertip içerisinde, İzmirlinin beş tümel konusunu şimdilik nisbet konusunu bölmek adına daha sonra ayrı bir başlık olarak değineceğiz.

Birçok mantık kitabında bağıntı dört tanedir. Ancak İzmirli, *Felsefe Dersleri’nde* beş, bağdaşlık bağıntısını da ekleyerek sayıyı beşe çıkarmıştır. *Miyaru-l Ulûm’da* ise bu sayı yine alışılmış bir tarzda dört tanedir. Pek kısa bir zaman önce yazmış olan Ahmet Cevdet, bağıntıları iki farklı bir şekilde, (İzmirli’nin sanki iki eserindeki sınıflamayı daha da geniş) ele alıp inceler. O, eşitlik, tam ve eksik girişimlilik ve aykırılığa ilaveten ayrıca bir sınıflama yapar: “Kavramlar arası bu dört ilişki (nispet), bazen kaplam (fertler) itibari ile olmayıp ancak zaman ve durumlara göre meydana gelmeleri itibariyle aranır.”²¹⁷ diyerek yine dörde ayırır.

1. İki kavram her zaman ve her durumda birbirinden ayrılmazlarsa (yani iki kavram aynı durum ve zamanda gerçekleşiyorsa) bu ikisi birbirine eşittir. Aralarında tümel birleşme (ittisal-i küllî) vardır. “Güneşin doğması” ile “gündüzün mevcut olması” gibi ki;

“Her ne zaman Güneş doğarsa, gündüz olur.”

“Her ne zaman gündüz olursa, Güneş doğmuş bulunur.”

2. İki kavram hiçbir şekilde birlikte bulunmazlarsa, aralarında aykırılık (mübayenet) vardır. “Güneşin doğması” ile “gecenin olması” gibi ki “her ne zaman Güneş doğarsa gece olmaz.” “Her ne zaman gece olursa, Güneş olmaz.”²¹⁸
3. Eğer bu iki kavramdan yalnız biri, her hal ve vakitte diğeri den ayrılmayıp da diğeri ondan bazı hal ve vakitlerde ayrılırsa, aralarında tam-girişimlilik (umum ve husus mutlak) bulunur. Evin aydınlığı ile Güneşin doğması gibi ki, elbet Güneş doğunca ev de aydınlık olur. Fakat, her ne vakit evin içi aydınlansa, Güneşin doğmuş olması gerekmez. Çünkü lamba ile de ev aydınlık olabilir.²¹⁹

²¹⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 83.

²¹⁶ İzmirli, a.g.e., s. 83.

²¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yârı Sedad*, s. 21.

²¹⁸ Ahmet Cevdet Paşa, a.g.e., s. 21.

²¹⁹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedad*, s. 22.

4. İki kavramdan biri bulunur da diğeri bazen bulunursa, aralarında eksik-girişimlik vardır. “Güneşin doğması ile rüzgarın esmesi gibi ki, bazen Güneş doğarken rüzgar da eser, bazen Güneş doğarken rüzgar da esmez ve bazen geceleyin eser.”²²⁰

Bu tarz sınıflamalar göz önüne alındığında görülür ki İzmirli'nin sınıflaması genel kabul görmüş sınıflamalardan farklıdır.

4.3.1.3.Eşitlik (Nisbet-i tesavi, Müsâvât)

İzmirli' ye göre aynı lafzı ifade eden iki farklı lafız arasında bulunan nispettir.²²¹ Yani iki lafızdan ikisi de diğerrinin bütün üyelerini karşılarsa ikisi arasında eşitlik vardır. Ayrıca İzmirli aynı tarifi bir de şöyle ifade eder: “İki küllinin her biri diğerrinin cem'i efradına şamil olursa yek diğerrine ‘müsavi’ olurlar. ‘insan’ ile ‘beşer’ gibi.”²²² Başka bir örnekle ‘ mantığın kurucusu ‘ ile ‘mantığın ustası’ arasındaki nisbet, eşitlik bağıntısıdır. Çünkü her ikisi de ‘Aristoteles’e delâlet eder.²²³ Daha açık ifade ile iki ‘kavram’ın her biri, diğerrinin her ferdini kapsıyorsa aralarında eşitlik olduğu söylenebilir. ‘konuşan’ ile ‘gülen’ böyledir, ikisi de insanın özel niteliklerinden olup “her gülen” konuşandır “her konuşan” gülendir, denir.²²⁴

İzmirli, lafızlar aynı kaplama sahip olsalar da aynı işleme sahip olamayacağını belirtir. Eğer lafızlar hem aynı kaplama ve hem aynı işleme sahip olurlarsa buna ‘nisbet-i ayniyet’²²⁵ (aynılık) denilmesi gerektiğini savunur.

4.3.1.4.Ayrıklık (Nisbet-i tebâyün, Mübâyenet)

Bu nisbet çeşidi ‘ayrıklık’ demektir. İki tümelin ikisi de diğerrinin hiçbir üyesine sahip olmazsa ‘ayrık’ olurlar. ‘insan’ ve ‘at’ gibi. ‘İnsan’ lafzının hiçbir üyesi, ‘at’ lafzının içine, ‘at’ lafzının hiçbir üyesi de ‘insan’ lafzının içine girmez. Demek ki “hiçbir ‘at’, ‘insan’ değildir ve hiçbir ‘insan’ ‘at’ değildir.”²²⁶ Başka bir tanım da şöyledir “ iki kavramın hiçbirini, diğerrinin hiçbir üyesini kapsamazsa, aralarında ayrıklık

²²⁰ Ahmet Cevdet Paşa, a.g.e., s. 22.

²²¹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 84.

²²² İzmirli, Mi'yar-ul Ulûm, s. 17.

²²³ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 84.

²²⁴ Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedad, s. 20.

²²⁵ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 85.

²²⁶ Öner, Klasik Mantık, s. 32.

(mübâyenet) vardır. İnsan ile at gibi. Çünkü “hiçbir insan at değildir”, “hiçbir at da insan değildir”.²²⁷

İzmirli, farklı bir tarzda aykırılığı iki kısma ayırıp incelemektedir. 1- tezat, 2- tenakuz. Zıtlık (Tezat), iki lafız arasındaki zıtlık siyah ve beyaz gibidir. Çelişki (Tenakuz) ise canlı ile cansız, beyaz ile beyaz olmayan arasındaki nisbet gibidir.

4.3.1.5. Eksik girişimlilik (Nisbet-i teşbik, Umum min vech)

İzmirli eksik girişimliliği şöyle ifade eder: “Kısmen mutabık olan iki lafızın nisbetidir.”²²⁸ Başka bir deyişle; ‘iki külli iki maddede iftirak ederlerse beyinlerinde umum ve husus min vech bulunur. Her biri yek diğerine nisbetle min vech eâm ve min vech ehass olurlar. ‘insan’ ile ‘beyaz’ gibi.²²⁹

İki lafızdan her biri (nispeti itibariyle) diğerinin yalnız bazı fertlerinde gerçekleşiyorsa, bunlardan her biri diğerine göre eksik girişimli (umum ve husus-min vech) olur. Buna göre bu iki lafızdan birinin bir varlıktaki nispetleri, doğru (ve müspet), iki varlığa nispetleri ise yanlıştır. (Yani bu iki tümel kavram varlığın bir bölümünde birleşir, diğer bölümünde ayrışır.) ‘Beyaz’ ile ‘insan’ gibi ki, insanların bazısı beyazdır; beyazların bazısı da insandır. Görüldüğü gibi ‘beyaz insan’da iki kavram birleşir; fakat zenci ile leylek farklı olurlar. Çünkü zenci insandır, ama beyaz değildir, leylek ise beyazdır, fakat insan değildir.²³⁰

Eksik girişimlilik diyebileceğimiz bu nispet, bazı lafızların bazı fertlerinin diğer lafızın bazı fertleri içinde olmasını belirtir. Memeli lafızının bazı fertleri balık lafzı içine, balık lafızının da bazı fertleri memeli lafzına dahildir. Yani bazı memeliler balıktır, bazı balıklar da memelidir.²³¹

İzmirli’ye göre, cüz’iler daima birbirine mübâyin olur. Cüz’i ile ona şamil olan külli beyinde umum ve husus mutlak, şamil olmayan külli beyinde mübâyenet bulunur.²³²

²²⁷ Ahmet Cevdet Paşa, a.g.e., s. 20.

²²⁸ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 85.

²²⁹ İzmirli, Mi’yârul Ulûm, s.18, G.T: iki tümel iki maddede ayrı düşerlerse aralarında eksik girişimlilik bulunur. Her biri diğerine oranla genellik yönüyle ve özel yönüyle eksik kalmış olurlar.

²³⁰ Ahmet Cevdet Paşa, Mi’yâr-ı Sedad, ss. 20-21.

²³¹ Öner, age. s.33

²³² İzmirli, Mi’yârul Ulûm, s.18

Lafızlar arasındaki nispetler aynı zamanda hakikat ve mahiyetin de incelenmesini gerektirir. Yeri gelince biz de bu ve benzeri lafızları İzmirli'in görüşüne göre aktaracağız.

5. HAKİKAT, MAHİYYET, HÜVİYYET

Bir mantık terimi olarak hakikat kavramı (el-hakikatü'l-akliyye) bir düşüncenin dış dünyadaki uygunluğunu ifade eder. Aynı mantıkî anlayışla 'hakk' terimi de "bir önermede hükmün gerçekle örtüşmesi" şeklinde tanımlanmıştır.²³³ Genelde bir şey için sorulan "nedir?"in cevabı, o şeyin hakikatini ve dolayısıyla tanımını belirtir. Her tanımlananın hakikatinin, tanımında var olduğunu gösterir. Çünkü tanımda tanımlananın sûreti, unsuru ve illeti mevcuttur.²³⁴

İzmirli, zihinde gerçekliği olmayanın dış dünyada da mevcut olamayacağını savunur. Bu sebeple "mefhum-u külli efrad-ı hariciyesinin zımında bulunduğu cihetle 'hakikat', efrad-ı zihniyesine nisbetle 'mahiyet' adını alır."²³⁵ Fertler, karalık, kırmızılık, büyüklük gibi sıfatlarla birbirinden ayrılır. İşte bu çeşit somutlaşmayla hakikat 'hüviyet' adını alır.²³⁶ Hüviyet, çekirdeğin ağacı içermesi gibi, bir şeyin gerçekliğini ihtiva eder.²³⁷

İzmirli mahiyeti ikiye ayırır:

1- Gerçek mahiyet (Mahiyet-i hakikiye): insan ve at gibi hariçte mevcut olan mahiyettir. Bunlara itibarımızın dahili olmayarak nefsü'l emrde kendisinden hariç olmayan şey onun zatisi ve hariç olan onun arazisidir. Eşyanın zatiyyat ve araziyyatını temyiz ve ta'yin ise onun künhüne ve hakikatine vakıf olmaya tevakkuf eder.²³⁸

2- Görelî mahiyet (Mahiyet-i itibariye): İzmirli'ye göre zihinde mevcud-u mütemayiz olduğundan zatiyyat ve araziyyatı kolayca temyiz olunur. Mesela; üç kenarı

²³³ Cürcani, Tarifat, s. 88

²³⁴ Mustafa Çağrırcı, "Hakikat", TDV İslam Ansiklopedisi, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=150177&idno2=c150096#2>, erişim:16.08.2018.

²³⁵ İzmirli, Mi'yarul Ulûm, s. 19.

²³⁶ İzmirli, a.g.e., s. 17.

²³⁷ Cürcani, Tarifat, s. 250.

²³⁸ İzmirli, *Mi'yarul Ulûm*, s.18, G.T: insan ve at gibi dış dünyada var olan mahiyettir. Bunlara elimizde olmayarak kendi hakikatinin dışında olmayan şey onun özü ve dışında olan onun ilintisidir. Şeylerin özlük ve ilintiliğini ayırmak ve yerini belirlemek ise onun toplamına ve gerçekliğine sahiplik sağlar.

olan şekle ‘üçgen’ denilerek üçgene bir mahiyet-i itibariye eklenmiş olur. Üç kenarı olmak zatiyyatı, bunların dışında üçgene arız olan ahval da arzıyatı olur.²³⁹

Klasik mantıkta, İzmirli’nin bu iki çeşit mahiyetten ayrı olarak mahiyet-i nev’iyye (tür mahiyeti) ve mahiyet-i cinsiye (cins mahiyeti) şeklinde iki çeşit daha mahiyet daha vardır.²⁴⁰

Mahiyet, akli görünüşler ve ya biçimlerdir. Mahiyete meydana gelmesi bakımından, ‘zât ve hakikat’, meydana gelmesinden sonra belirme ve kişi yönünden ‘hüviyyet’ denir. Külli hakikatler, mahiyet zihinde ortaklık kabul ederler. Teayyün (açıklık) ise zihinde kesinlikle ortaklık kabul etmez, teayyün ve teşahhusla (kişiselleştirme) temayüz meydana gelir.²⁴¹

Semerkandi, bir şeyin mahiyetinin o şeyin ne ise o olduğu şey olduğunu belirtir. Ona göre, mahiyetin eş anlamlıları, ‘zât, hakikat ve cevher’dir.²⁴²

6. ÖZSEL (ZÂTÎ) VE İLİNTİSEL (ARAZÎ)

Sözlükte “‘sahip’ manasındaki ‘zû’ kelimesinin müennesi olan zât ‘kimse, şahıs, tabiat’ gibi anlamları yanında akli ilimlerde ‘bir şeyin kendisi (nefsi), aynı, cevheri, bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati’; daha özel olarak ‘varlığı başkasına bağımlı olmayan, niteleyen değil nitelenen gerçeklik’ gibi terim anlamlarıyla izah edilir.”²⁴³

Zât, mahiyet ve hakikat terimleri çoğunlukla aynı anlamda ve birbirinin yerine kullanılır.²⁴⁴ “Kendi kendisiyle var olan, varlığını sürdürmesi için başka bir şeye dayanmayan” şeklindeki tanımıyla zât cevherle de aynı manaya gelir. Nitekim Fârâbî, “Biz cevherle bir şeyin zâtını ve kendisini kastediyoruz”²⁴⁵ der. İzmirli de zât kavramını ‘bir şeyi o şey yapan’ gibi bir yaklaşımla kullanır. Nitekim zâtı, ‘bir tasavvurun mahmulat-ı zaruriyyesi’²⁴⁶ olarak tanımlar. Zati, her şeyden evvel tasavvur edilen

²³⁹ İzmirli, *Mi’yârul Ulûm*, s.19, G.T: zihinde varlığı ayrılmış halde olduğundan özü ve ilintileri kolayca ayırt edilir. Mesela; üç kenarı olan şekle üçgen denilerek görelî gerçeklik eklenmiş olur. Üç kenarı olmak özü, bunların ışında üçgene ilinti olan hallerde ilintileri oluşturur.

²⁴⁰ Bakınız. Cürcanî, *Tarîfat*, s.199.

²⁴¹ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 231.

²⁴² Semerkandi, *Kıstasul Efkâr*, s.110.

²⁴³ Osman Demir, “Zât”, TDV İslam Ansiklopedisi, <http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=z%C3%A2ti>. erişim:30.08.2018.

²⁴⁴ Demir, a.g.m., s. 178.

²⁴⁵ Farabî, *Harfler Kitabı*, s.104.

²⁴⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 98, G.T: Bir tasavvurun zorunlu olarak yüklendiği şeylerdir.

şeydir. Yani tasavvurun evsaf-ı zaruriyyesidir. Arazi ise evsaf-ı mümkünesidir.²⁴⁷ Ona göre zât lâ yeteğayyirdir. Hem mahmulat-ı cinsiye ve hem mahmulat-ı nev’iyye ve fasliyyesi mecmuudur.²⁴⁸

İbni Sina, zati konusuna şöyle bir açıklama getirmişti: “Bir şeyin mahiyetinin tespitinde kendisine ihtiyaç duyulan ve o şeyin hem mahiyetine dahil olan hem de mahiyetinin bir parçası durumunda bulunan yüklemidir. İnsan için cisim, üçgen için şekil bunlara örnektir.”²⁴⁹

Bu kısımda İzmirli’nin zâti hakkındaki görüşleri kendine özgü olduğu söylenebilir. Çünkü ‘her şeyden evvel tasavvur edilen’ şeklindeki görüşü zâti için üzerinde düşünülmesi ve yorumlanması gereken bir tanımdır.

Boirac’ın sınıflamasından bahseden İzmirli, onun lafızlar konusunu işlerken, içlem ve kaplamadan sonra cins, nev ve faslı ayrı, arazi ayrı gösterdiğinden bahseder. Onun üçüne zati dediğini, zatiden bahsetmediğini vurgulamaktadır.²⁵⁰

İzmirli’ye göre varlık; zât, mahiyet demektir.²⁵¹ Tabiattaki varlıkların bir zât ve mahiyeti olduğu gibi zihinsel varlıkların da bir zât ve mahiyeti vardır.²⁵² Bu şekilde bir yorum daha önce ele almış olduğumuz tasavvurun kavram yerine kullanılmaması gerektiği fikrimizi desteklemektedir.

İzmirli savunur ki demirin nasıl bir zâtı var ise üçgenin de öylece bir zâtı vardır. Bir varlık dışta meydana gelmeden önce zâtının tasavvur edilmiş olması gerekir. Mesela; bir üçgen önce tasarlanır; mümkün olmak üzere zihinde tasavvur edilir sonra gerçekte var olur.²⁵³

Varlık ile zât arasında bir takım benzerlikler olsa da o ikisini birbirini yerine kullanamayız. Şu gördüğümüz varlıklardan her biri için varlık zâti değildir. Varlığını ancak bize tecrübe bildirmiştir. Çünkü bu varlıkların hiçbiri bize zorunlu olarak

²⁴⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 88, G.T: zâti, her şeyden önce tasavvur edilen şeydir. Yani tasavvurun zorunlu sıfatlarıdır. Arazi ise mümkün olabilen sıfatlarıdır.

²⁴⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 98, G.T: ona göre zât, değişken olmayandır. Hem cins olarak yüklendiği ve hem tür ve ayırım olarak yüklendiklerinin toplamıdır.

²⁴⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, ss.9,13.

²⁵⁰ Boirac, *İlm-i Mantık*, s. 13, İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.88.

²⁵¹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 231.

²⁵² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 88.

²⁵³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 88.

görünmüyor. Bu durumda bu varlıklar ezeli değildir. Onların başlangıcına, kaynağına bakılmalıdır.²⁵⁴

İzmirli, varlığın zât üzerine zait olup olmaması konusunda tartışmalar bulunduğunu bu sebepten kendisi de bir örnekle bu duruma kendi fikirleri ile açıklık kazandırmaya çalışır: ışıttıcı olan bir varlığın üç mertebesi bulunabilir:

1- Başkasıyla ışıttıcıdır; ışığı başka birinden alınmadır. Güneşten ışık alan yeryüzü gibi burada bir ışıttıcı var, bir de ışığa bağlı olmayan ışık var, bir de ışık veren güneş vardır.²⁵⁵

2- Kendinden ışıttıcıdır, aydınlatıcıdır; şu kadar ki ışık kendisine bağlı değildir. Güneş cismi böyledir; kendinden ışıttıcıdır. Ancak zât üzerine zâit bir ışık ile ışıttıcıdır.²⁵⁶

3- Kendinden ışıttıcıdır; fakat ışık zâtı üzerine zâit (eklenmiş) değildir, kendisine muğayir (aykırı) değildir. Güneş ışığı böyledir; özü ışığı gerektirmektedir. Zâtından ışığın geri kalması, ayrılması mümkün değildir.²⁵⁷

İzmirli, bu mertebelerin açıklamalarını verir. Ona göre, birinci mertebede varlık başkasıyla varlıktır, başkası onu icad eder, bu varlığın bir zâtı bir de zâtına aykırı bir varlığı, bir de her ikisine aykırı bir varlığı vardır. Filozoflara ve kelam bilginlerinin çoğuna göre mümkünün mahiyetleri gibi.²⁵⁸

İkinci mertebede varlık, başkası olan bir varlık ile bizzat mevcuttur. Burada bir zât bir de zâtına aykırı varlık vardır. Ancak zâtına göre varlığın zattan ayrılması imkansızdır. Ancak bu varlığı tasavvur mümkündür. Burada tasavvur mümkün, tasavvur edilen müstahildir. Kelam bilginlerinin çoğuna göre 'Vâcibü'l- Vücûd' böyledir.²⁵⁹

Üçüncü mertebede varlık aynı olan bir varlık ile bizzat mevcuttur, burada zâtına aykırı bir varlık yoktur. Zâttan ayrılması da tasavvur edilmesi de imkansızdır. Müslüman filozoflara göre zorunlu varlık 'Vâcibü'l- Vücûd' böyledir.²⁶⁰

İzmirli, çok fazla bu konudaki tartışmalara değinmemiş, O sadece kendi görüşlerini belirtmiştir.²⁶¹

²⁵⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 232.

²⁵⁵ İzmirli, a.g.e., s. 232.

²⁵⁶ İzmirli, a.g.e., s. 233.

²⁵⁷ İzmirli, a.g.e., s. 233.

²⁵⁸ İzmirli, a.g.e., s. 233.

²⁵⁹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 233

²⁶⁰ İzmirli, a.g.e., ss. 232-233

Zâtın özelliklerine gelince, İzmirli üç madde halinde özetlemiştir.

1- Zât parçalanamaz, parçalarına ayrılabilen değildir. Çünkü onun mukavvim kanunu olan zâti nitelik bir başka zâti oluşturmaksızın ayırt edilemez.²⁶²

2- Zât değişmez, değişiklik kabul etmez. Çünkü zâti bir nitelik gaib olacak olursa artık kendisinin zâti olamaz, başka bir zât olur.²⁶³

3- Zât ezelidir. Yani Müslüman deyişle mahiyet bir yaratıcının yapması ile değildir; mahiyet varlık ile nitelenmesidir.²⁶⁴

7. BEŞ TÜMEL (KÜLLİYAT-I HAMSE)

Mantık tarihinde, “beş tümeli oluşturan kavramlar ilk defa Aristo tarafından ele alınmış, Plotinus'un öğrencisi Porphyrios Aristoteles'in Kategoriler'ine giriş olarak yazdığı *Isaguci* adlı eserinde beş külli daha ayrıntılı ve sistemli bir şekilde incelemiş, İslam mantıkçıları beş tümel ve buna bağlı olarak cins hakkındaki görüş ve açıklamalarında esas itibariyle kısmen Aristoteles'ten ve daha çok da Porphyrios'tan faydalanmışlardır.”²⁶⁵

İzmirli'ye göre mantığın ana kısmını oluşturan fertlerdir. Zirvesi ise en külli mefhum (mana) dır. Bu en külli olan mana ekser mantıkçıya göre mevcut veya varlıktır. Çünkü mevcudun kendisi de, mahmula, araza, keyfiyete ayrılır.²⁶⁶ Ona göre her tasavvur zikredilecek olan izah-ı hamseden birine dahildir. İzah-ı hamse tasavvuratın en külli tertibatı olduğundan Porphyrios'tan itibaren ‘külliyyat’ adıyla anılmıştır.²⁶⁷

Beş tümel (Külliyyat-ı hamse) şunlardır:

7.1.CİNS

Genel olarak ifade edilecek olursa cins: "Asıl, nevileri ihtiva eden mahiyet" anlamındaki cins, mantıkta tümel varlık veya kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi

²⁶¹ Bu konu ile ilgili bkz: Farabi, *Kitabu-l Huruf*, ss.104-146, İbni Sina, *Kitabuş-Şifa*, ss. 26-33, Kutbuttin Razi, *Tümellerin Tahkiki Risalesi*, ss. 20-38, Gazali, *Mi'yar-ul İlm*, ss.78-108.

²⁶² İzmirli, a.g.e., s. 233

²⁶³ İzmirli, a.g.e., s. 234

²⁶⁴ İzmirli, a.g.e., ss .233-234

²⁶⁵ M. Naci Bolay, “Beş Külli”, TDV İslam Ansiklopedisi, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c08/c080015.pdf>, erişim: 30.08.2018.

²⁶⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 86.

²⁶⁷ İzmirli, a.g.e., s. 86.

ifade eden beş küllinin ilki ve en kapsamlı alanı²⁶⁸ olarak tarif edilir. Ayrıca cins; ‘nev’ileri çeşitli olan bir çokluğa delâlet eden isimdir.’²⁶⁹ Yine cins, ‘zâtilerin en genel olanıdır.’²⁷⁰

Farabi’ ye göre, “iki şeyin cevherlerinde benzeştiği iki basit yüklem daha genel olanı ‘cins’²⁷¹ olarak isimlendirilir. İbn Sina için cins, ‘ O nedir?’in cevabında türleri dolayısıyla farklı olan birçok şeye söylenendir.’²⁷²

İzmirli, cinsi, külli ile bağlantılı olarak ve soru cevap bağlamında tanımlar. Ona göre cins; “Bir küllidir ki hakikatleri muhtelif olanlardan, ‘o nedir?’ diye sorulduğunda söylenir.’²⁷³ Yine cins, “birçok envaa şamil olan küllidir.’²⁷⁴ Bu sebeple sadece birine ‘O nedir?’ diye sorup cevap alamayız. Bu kısımda İzmirli sanki İbn Sina’ ya yakın bir yaklaşım sergilemektedir. Nitekim İbn Sina başka bir yerde de;

“...kimi söylenenler tek bir şeye söylenir. Kimi söylenenler ise çok şeye söylenirler. Çok şeye söylenenler en yakın cins gibidirler. Çok şeye olmaksızın söylenenler ise cinsi içermez.’²⁷⁵ şeklinde açıklama yapmıştır.

Görülüyor ki İzmirli, aynen İbn Sina gibi, tek türe sorulacak soruyla cins için uygun cevabı elde etmenin mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Mesela; ‘insan, at, kuş nedir?’ diye sorulduğunda ‘hayvandır’ denilir. Ancak ‘İnsan nedir? Diye sorulduğunda ‘hayvandır.’ demek yeterli değildir. ‘Hayvan-ı nâtıktır.’ demek daha uygun olacaktır. Zira sorunun amacı insanın tam hakikatini elde etmektir. Cevap olarak verilen hayvan ise sadece bir cüz’üdür.’²⁷⁶

Genel olarak ifade edecek olursak, cinsin altında birçok ortak özelliğe sahip şeyler bulunur. Bunlar her açıdan değil, bazı ortak özellikler taşıdığından aynı cins altında toplanırlar. Cinsin tanımı için bunların hepsinin ayrı ayrı bilinmesine gerek yoktur. Şeylerin mahiyetleri farklı ise ve sonra mahiyetleri farklı olan bu şeylere, başka bir şey söylenmişse o şey ‘cins’ olur. Aslında tümünün ortaklığında bulunan o şey

²⁶⁸ Hasan Katipoğlu, ‘Cins’ , Tdv İslam Ansk., s. 18, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cins> erişim: 30.08.2018.

²⁶⁹ Cürcani, *Tarifat*, s.77.

²⁷⁰ Gazali, *Mi’yar-ul İlm*, s. 95.

²⁷¹ Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 26.

²⁷² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 15.

²⁷³ İzmirli, *Mi’yarul Ulûm*, s. 21.

²⁷⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.86, *İlm-i Mantık*, s.10.

²⁷⁵ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, (eş-Şifa), s. 42.

²⁷⁶ İzmirli, *Mi’yarul Ulûm*, s. 21.

cinstir. İşte ‘o nedir?’ derken bunu kastederiz.²⁷⁷ Nitekim Necati Öner içlemi bakımından cinsi, “bir vasıflar yığını”²⁷⁸ olarak değerlendirir.

İzmirli’ye göre, alt cinsin türü daima üst cinsin tazammununa sahiptir. Şu kadar ki o türe aynı cinsin çeşitli türlerinden ayrılan kendi fasl-ı karibi ilave olunmuş olur.²⁷⁹

Cinsin türlerine gelince İzmirli pek alışılmış olduğu tarzda, yani klasik mantıktaki gibi bir sınıflama yapar.

Yakın Cins (Cinsi- Karîb): Yakın cins, bir türün doğrudan doğruya bağlandığı terimdir.²⁸⁰ İzmirli, yakın cinsi “aralarında başka cins bulunmayan cins”²⁸¹ şeklinde tanımlar. Yakın cins, daha özel ve dar kapsamlı cinstir. Araya başka cinsler girmez. Dar denmesinin sebebi budur. İnsana nisbetle hayvan, hayvana nisbetle çoğalan, yakın cinstir.²⁸² Örneklerinde olduğu gibi.

Uzak Cins (Cins-i Ba’id): Uzak cins, aralarında bulunan cinsler sayesinde bağlandığı terimdir.²⁸³ İzmirli için uzak cins, “aralarında başka cins bulunan cinstir”²⁸⁴. İnsana nisbetle çoğalan cisim, hayvana nisbetle mutlak cisim, çoğalan cisme nisbetle cevher, uzak cinstir.²⁸⁵

İzmirli, İslam mantıkçılarının yaptığı sınıflamaya uyararak cinsin mertebelerini sıralar:

- 1- Yüksek cins (Cins-i âli): En geniş kapsamlı cinstir. ²⁸⁶
- 2- Cinsler cinsi (Cinsü'l ecnas): Yüksek cins, orta cinslerle bunların altındaki türleri ve bu türlere giren tek tek varlıkları (şahısları) kapsadığından ona "cinslerin cinsi" -Gazali bu cinse, ‘cinsler cinsi’ demişti.²⁸⁷ -de (cinsü'l ecnas) denilmiş ve bunun başka herhangi bir cinsin altında yani kapsamında gösterilemez.

²⁷⁷ İbni Sina, *Mantiğa Giriş*, s. 43.

²⁷⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 25.

²⁷⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 89.

²⁸⁰ Emiroğlu, a.g.e., s.70.

²⁸¹ İzmirli, *Mi'yarü'l Ulûm*, s. 21.

²⁸² İzmirli, a.g.e., s. 21.

²⁸³ Emiroğlu, a.g.e., s.70.

²⁸⁴ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s.12.

²⁸⁵ İzmirli, *Mi'yarü'l Ulûm*, s.21.

²⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 21.

²⁸⁷ Gazali, a.g.e., s.110.

3- Orta cins (Cins-i mutavassıt): Ortada bulunur. Bir yakın cins ile bir uzak veya yüksek cins arasında kalan cins veya cinslere de denir.

4- Aşağı cins (Cins-i sâfil): En aşağıda bulunur.

Yukarıdaki dört çeşit cinse İzmirli alışılmışın dışında beşinci bir cins çeşidi ekler:

5- Tekil cins (Cins-i münferid): Üstünde ve altında, yani altında ve üstünde cins bulunmaz.²⁸⁸ İzmirli'ye göre buna misal cevherin cinsiyetini inkar edenlere göre 'akıl' olabilir. Ancak cevherin cinsiyetine hükmedenlere misal bulamamışlardır. İzmirli, cins-i münferidin tertibde muteber olmadığını belirtir. O da cins-i âliden muteber bir şey tasavvur olunamayacağını dile getirir.²⁸⁹ Hatırlanacak olursa, İbn Sina'ya göre en yüksek cins, cinsler cinsidir ve bu da 'cevher'dir.²⁹⁰

İzmirli, cinsler tablosu üzerinde konuyu daha anlaşılır kılmak ister:

Cinsler			Ayırt ediciliği (mümeyyizleri)			
Yüksek cins	Cevher		Kaim bizzatihi			
Orta cins	Cisim		Kabil-i eb'ad			
Orta cins	Çoğalan cisim		Çoğalan			
Alt cins	Hayvan		Hassas, hareket eden iradeli			
Tür	İnsan	Feres	Hımar	Konuşan	kişineylen	gülsen

Tablo 5: İzmirli'de cinslerin mertebeleri

²⁸⁸ İzmirli, a.g.e., s. 22.

²⁸⁹ İzmirli, a.g.e., s. 22.

²⁹⁰ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 55.

Yukarıdaki tablo yorumlanacak olursa İzmirlî, İbn Sina ve Gazalî'nin cins sınıflamasına ve tarzına uymuştur.²⁹¹ Cins- aliye cevher alması da İbn Sina'nın görüşünü anımsatmaktadır.

7.2.TÜR (NEV')

Tür, cinsin altında bulunur. Cinsle kısmen benzer özellikler taşır. İbn Sina ise genelde tümeller, özeldir tür terimiyle ilgili olarak kendisinden önceki birikimi ayrıntılı biçimde ele almış ve yeniden üretmiştir.²⁹² Filozof tür terimine dair iki tanım üzerinde önemle durmaktadır. Bunlardan ilki, "O nedir sorusunun cevabında söylenen iki tümelden daha özeli"²⁹³ şeklindedir ve "her şeyin mahiyeti ve suretindeki hakikatidir."²⁹⁴ Diğer bir tanım ise, "iki şeyin cevherleri bakımından benzeştiği iki basit yüklemde daha özel olanına"²⁹⁵ tür denmesi şeklindedir. Bu tanımda iki tümelle kastedilen cins ve tür olup her ikisi de bir nesne hakkında sorulan 'O nedir?' sorusunun cevabını vermekte ortaktır. Ancak ikisini ayıran türün cinsten daha özel bir kavram oluşudur. Diğer tanım ise "'O nedir?' sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen"²⁹⁶ şeklindedir.

Denilebilir ki tür de ilintileri olan bir şeydir. Şeye sorulan her soru o şeyin ilintilerini ifade eder.²⁹⁷

İzmirlî'nin tanımına gelince ona göre tür; "birçok ferde sahip ve diğer bir tümelde yüklem olan tümeldir."²⁹⁸ Diğer bir tanımı ise şu şekildedir: "Tür bir tümeldir ki hakikatleri bir fakat somut ilintilerle ayrılabilen olan çok parçalardan veya birinden onlar veya o nedir? diye sorulduğunda söylenir."²⁹⁹ Görülüyor ki tür hem altında başka türler olan hem de bazı özellikleri diğer türler ve cinsle ortak olanıdır. İzmirlî, yine burada da Gazalî'nin benzeri ifadeler kullanmaktadır. O cins için "kendisinden daha külli bir şey bulunmayan, o şeyin mahiyetine dahil olan, 'o nedir?' sorusuna cevap

²⁹¹ Bkz. Gazalî, *Mî'yâru'l İlmi*, ss. 128-130.

²⁹² İlhan Kutluer, "Nevi", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr> erişim: 05.09.2018.

²⁹³ İbni Sina, *Kitabü'l-Şifa': Mantığa Giriş*, s. 55.

²⁹⁴ İbni Sina, a.g.e., s. 42.

²⁹⁵ Farabî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s.26.

²⁹⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.16.

²⁹⁷ Farabî, *Kitabu'l Hurûf*, s.46

²⁹⁸ İzmirlî, *Felsefe Dersleri*, s.86, *İlm-i Mantık*, s.10

²⁹⁹ İzmirlî, *Mî'yaru'l Ulûm*, s.22

olarak söylenebilen şeydir.”³⁰⁰ demiştir. İzmirli’nin tanımları kendinden önceki tanımlardan derlenmiş ve onların bir araya getirilmiş hali gibidir.

İzmirli örnekleri değerlendirir: Zeyd, Osman ve Amr denildiğinde³⁰¹ veya sadece Osman denildiğinde her iki durumda da insan denilir. “Zira sâil tamamı mahiyeti talep etmekle her ikisinde mahiyetin tamamı insandır. Tür hem birinden hem bir kaçından sorulduğunda cevap olarak verilir.”³⁰²

İzmirli, türün fertlerinin cüz’i hakiki olduğunu ve altında bulunan tümele de ‘sınıf’ dendiğini ifade eder. Zenci, Rumi gibi.³⁰³

İzmirli, türü iki kısma ayırır:

- 1- *Gerçek tür (Nev’i hakiki)*: Nev’i hakikinin altında cins olmaz. İnsan, gibi.³⁰⁴
- 2- *Görelî tür (Nev’i izafî)*: Altında cinsler bulunur. İnsan hayvana, hayvan çoğalan cisme, türeyen cisim, cisme, cisim cevhere nisbetle görelî tür olur.³⁰⁵

İbn Sina, türü de *üst tür, orta tür ve aşağı tür* olarak sınıflandırır. Yüksek tür, kesinlikle tür olmayan cinsler cinsinin altındadır. Orta tür hem türdür hem de cinstir ve onun cinsi de türdür. Aşağı türün altında kesinlikle tür bulunmaz ve cins değildir.³⁰⁶

İzmirli’nin sınıflaması Semerkandi’de de mevcuttur.³⁰⁷ Ahmet Cevdet Paşa da aynı şekilde ele alır. O hakiki türe, ‘*türlerin türü*’³⁰⁸ adını verir. Ancak o türlerin görelî olamayacağını belirtir. “Aksi halde beş tümelin dışında bir tümel bulunmuş olur.”³⁰⁹ Ali Sedad da türü bu şekilde ele alır.³¹⁰

İzmirli, türü de cins gibi dört mertebeye ayırır: Yüksek tür (nev’-i âlî): cisim, orta tür (nev’-i mutavassıt) hayvan, alt tür (nev’-i sâfil): insan gibi. Tekil tür (nev’-i münferid) cevherin cinsiyetine kail olanlara göre akıl gibi, cinsiyeti inkar edenler misal bulamamışlardır.³¹¹

³⁰⁰ Gazali, *Mi’yârul İlmi*, s.96

³⁰¹ İzmirli, Gazali’nin aynı örnekleri kullanmıştır. Bkz. *Mi’yârul İlmi*, s. 96.

³⁰² İzmirli, *Mi’yâru-l Ulûm*, s. 22.

³⁰³ İzmirli, *Mi’yâru-l Ulûm*, s.22.

³⁰⁴ İzmirli, a.g.e., s.22.

³⁰⁵ İzmirli, a.g.e., s. 22.

³⁰⁶ İbn Sina, *Mantûğa Giriş*, s.55.

³⁰⁷ Semerkandi, *Kıstasul Efkar*, s.134.

³⁰⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s.42.

³⁰⁹ Semerkandi, *Kıstasul Efkar*, s.138.

³¹⁰ Ali Sedad, *Mizanu’l Ukul*, s.180.

³¹¹ İzmirli, *Mi’yâru-l Ulûm*, s. 22.

İzmirli'ye göre tür, mahiyet ve hakikatin aynıdır.³¹² O bu durumu şöyle açıklar: “Efrad nev'in her birinde nev' ile teşahhusat bulursa da teşahhusat arazi olmakla efradın mahiyetinde muteber değildir. ‘Zeyd ve Bekir hayvan-ı natık meattaşahhustur’ diye tarif olunur. Avarız-ı muşahhasa itibar edilmediğinden zeyd ve Bekir'in mahiyeti hayvan-ı natıktan ibaret kalır. İnsanın mahiyeti hayvan ile natıktan mürekkebdir. Burada insan nev', hayvan cinstir.cins ile kariben zikredilecek olan fasıl mahiyyetde dahil, araziler yani araz-ı âmm-u hass, mahiyetten hariçdir. Bazen nev' hariç de şems gibi şahs-ı vahide munhasır olur. O suretde ancak ‘bi-l haseb-l hususiye nedir ?’ diye suale cevap olur.”³¹³

7.3.AYRIM (FASIL)

Sözlükte “kesmek, uzaklaştırmak, ayırmak” mânasına gelen fasıl (fasl) isim olarak “iki şey arasındaki boşluk veya engel”³¹⁴ demektir. Türkçe’de ‘ayrım’ kavramıyla da ifade edilen fasl, bir mantık terimi olarak hem bir şeyi diğerinden ayıran herhangi bir niteliği, hem de bu niteliklerin en önemli ve en ayırıcı olanını belirtmek üzere kullanılır; meselâ insanı insan yapan ve sadece ona has olan “konuşma” niteliği gibi.³¹⁵

İbn Sina, faslı, ikinci anlamda olmak üzere şöyle tarif etmiştir: “Fasıl, bir cinsin altında yer alan tür (nevi) hakkında, ‘O şey nedir?’ sorusuna verilen cevaptır”³¹⁶ Bir başka deyişle fasıl varlığa yüklenen ve varlığın özünüyle ilgili bir küllîdir.³¹⁷ O mantıkçıların, bir şeyin başka şeyden ayrıştığı her anlama, ister tümel olsun ister tikel olsun fasıl adını verdiklerini belirtir.³¹⁸ Daha sonra ise bu mantıkçıların bu ismi bir şeyin zatında ayrışmasını sağlayan şeye taşımış olduklarını belirtir. Böylece fasıl, öncelik ve sonralık bakımından üç şeye söylenen yapmışlardır: genel, özel ve özelin özeli.³¹⁹ Ancak bu sınıflamaları açıkladıktan sonra beş tümelden biri olabilecek fasılın tanımını

³¹² İzmirli, a.g.e., s. 23.

³¹³ İzmirli, Mi'yar-u Ulûm, s. 23.

³¹⁴ Hasan Hatipoğlu, “Fasl”, TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasil--mantik>, erişim: 04.04.2019.

³¹⁵ Hatipoğlu, a. g. m.

³¹⁶ İbni sina, *Necât*, s. 16, Hatipoğlu, a.g.m.

³¹⁷ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s.65, Hatipoğlu, a.g.m.

³¹⁸ İbn Sina, a.g.e., s. 65.

³¹⁹ İbn Sina, a.g.e., ss. 65-66-67.

yapar: “O kendi zâtında cinsinden hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenen tekil tùmeldir.”³²⁰

Farabi ise “ayırım, türün, cinste ortak olduğu başka bir türden cevherinde kendisi ile ayrıştığı yüklemidir.”³²¹ şeklinde tanımlar.

Daha sonraki İslâm mantıkçıları bu tariften hareketle faslı, “Bir şeyin hakikatinin ne olduğu sorusuna verilen cevaptır”³²² şeklinde tanımlamışlardır.

Bu terim günümüz mantık kitaplarında daha açık olarak şu şekilde tanımlanır: “Fasıl, aynı cinsin türlerinden birini gösteren ve onu diğer türlerden ayırt eden ana karakterler bütünüdür.”³²³

İzmirli, İbn Sina’nın tarifine benzer şekilde, faslın ‘o nedir?’ sorusuna verilen cevap olduğunu belirtir.³²⁴ Ona göre “fasıl, bir nev’ takvim ve aynı cins olan enva-ı saireden temyiz eder. Fasıl, bir mahiyeti cinsinde müşarık olan diğer mahiyetten fasl-u temyiz eder. Ona müstakil bir mahiyet kılar. İnsan mahiyetini hayvaniyyetde müşarık olan feres, bakar mahiyetlerinden fasl eden natık gibi.”³²⁵

Fasıl, bir küllidir ki bir şeyden ‘zatında hangi şeydir?’ diye sorulduğunda söylenir. ‘Hangi şey?’ diye sorulduğunda aslında o şeyi diğer şeylerden ayırıcı özellikleri sorulmuş olur. Yani kendisi dışındakilerden mahiyetiyle ayrışması durumunun iliştiği zatı hakkındadır. Mahiyetin parçalarından fasıl adını alan şey, türün zatına ilişen ve de ona tabi olan bu arazlara delâlet etmesi içindir.³²⁶

İzmirli’ye göre, hülâsa cins ile faslın birleşmesiyle mahiyet hasıl olur ki o mahiyete ‘tür’ derler. Tarif ve mahiyette evvela efradına şamil olmak için cins, saniyen ağyarını men eylemek için fasıl lazımdır.³²⁷ diyerek ayırımın tarif için önemini ortaya koyar ki onun bu ayırımı yukarıda belirttiğimiz İbn Sina’nın sınıflamasından farklıdır.

Fasıl iki türlü olur:

³²⁰ İbn Sina, a.g.e., s. 68.

³²¹ Farabi, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, s. 28

³²² Cürcani, *Tarifât*, s. 172.

³²³ Emiroğlu, a.g.e., s.71.

³²⁴ İzmirli, *Mi’yar-u-l Ulûm*, s. 24, *İlm-i Mantık*, s. 10.

³²⁵ İzmirli, *Mi’yar-u-l Ulûm*, s. 24.

³²⁶ Farabi, *Kitabu-l Hurûf*, s. 244.

³²⁷ İzmirli, *Mi’yar-u-l Ulûm*, s. 25.

- 1- Fasl-1 karib (yakın ayırım): Eğer bir temel özellik bir türü yakın cinsindeki ortaklarından ayırt ediyorsa buna fasl-1 karib³²⁸,
- 2- Fasl-1 baid (uzak ayırım): Uzak cinsindeki ortaklarından ayırt ediyorsa buna da fasl-1 baid³²⁹ denir.

Meselâ ‘duyuya sahip olma’ hayvan için yakın fasıl, insan için uzak fasıldır. İnsanın yakın faslı ise ‘konuşma’dır. Çünkü ‘duyuya sahip olma’ karakteri hayvanı, yakın cinsi olan ‘üreyen cisim’deki (el-cismü’n-nâmî) ortaklarının tamamından ayırt ederken insanı canlılar içinde yer alan bitkilerden ayırt edip diğer hayvan türlerinden ayırmaz. Buna karşılık insanın yakın faslı olan “konuşma” onu yakın cinsindeki bütün ortaklarından ayırt eder.³³⁰ İzmirli’ nin ayırım hakkındaki görüşleri çok açıklayıcı değildir. Hatırlanacak olursa Farabi, ayırımı oldukça farklı sınıflandırmıştı: 1- oluşturucu ayırım, 2- karşılıklı ayırım³³¹ İzmirli, bu ya da daha başka ayırım çeşitlerinden bahsetmemiştir. O sadece genel kabul görmüş ayırım çeşitlerinden kısaca bahsetmiş, yorum yapmamıştır.

7.4.ÖZGÜLÜK (HASSA)

Bir şeyi başka bir şey den cevheri dışında bir şeyle ayıran yükleme ‘hassa’³³² denir. Hassa yalnız bir hakikatın ferdleri üzerine arazi olarak söylenmiş bir söz, bir küllidir.³³³ Hassa türün tali derecedeki vasıflarıdır.

İbn Sina, mantıkçılar tarafından hassanın iki anlamda kullanılmış olduğunu belirtir. Birincisi hassa ister mutlak olsun ister bir şeye kıyasla söylenmiş olsun, bir şey için özgü olarak geçen her anlama denmektedir. İkincisi, türden sadece bir şeye özgü olan ve diğer şeylerde mevcut olmayan şeye denir. Sonra hassa adı bazen bununla birlikte bu kısımdan her zamanda ve türde mevcut olan şeye özgü kılınır.³³⁴ Dedikten sonra birtakım eleştiri ve yorumlara yer verir.³³⁵ Ancak onun hassa tanımı tam olarak şöyledir: “‘O şey hangisidir?’ sorusunun cevabında tek bir türe, bizzat değil bilaraz

³²⁸ İzmirli, a.g.e., s. 25.

³²⁹ İzmirli, a.g.e., s. 25.

³³⁰ İzmirli, a.g.e., s. 25, *Felsefe Dersleri*, s. 87, Hatipoğlu, a.g.m.

³³¹ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ss.46-47-48

³³² Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s.26

³³³ Cürcani, *Tarifat*, s. 96.

³³⁴ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s.75.

³³⁵ Bkz. İbn Sina, *Mantığa Giriş*, ss. 75-79.

olarak ya cinsin türüne delâlet eden bir tümeldir ya da cinsle bulunmayan türe delâlet eden bir tümeldir.”³³⁶

İzmirli’ye gelince ona göre hassa, fasla tabi olan faslın neticesi olan küllidir.³³⁷ İnsana nisbetle bil kuvve katip gibi. Gerek tüm ferdlerinde bulunmuş olsun gerekse, insana nisbetle bi-l fiil katip gibi bazı ferdlerinde bulunmuş olsun ikisi de müsavidir.³³⁸

İzmirli hassaya bir dik üçgen kuralı vererek örneklendirir: İki dik kenarın kareleri toplamı, hipotenüsün karesine eşittir: $AB^2 + BC = AC^2$ ³³⁹

İzmirli, hassayı sınıflarına ayırmaz. Nitekim sınıflamayı yapanlar genelde şu şekilde yapmışlardır. Bir örnekle açıklamak gerekirse, hassa-i lazım ve hassa-i mufarık. Hassa-i lazım, mahiyetten ayrılmaz. İnsan için bilkuvve gülmek gibi. hassa-i mufarık ise mahiyetten ayrılabilir. İnsan için bilfiil gülmek gibi.³⁴⁰ Semerkandi ise üç ayrı sınıfa ayırır hassayı: 1- lazım olan kapsamlı, 2- ayrılan kapsamlı, 3-kapsamlı olmayan.³⁴¹

7.5.İLİNTİ (ARAZ)

Genel olarak araz, varlığında kendisiyle kaim olduğu bir yere muhtaç olan mevcuttur. Mesela, rengin var olması için cisme ihtiyaç duyması gibi.³⁴² İbni Sina, cevherin zıddı saydığı arazı kısaca "bir konuda bulunan durum"³⁴³ şeklinde tarif etmiştir. Bu durum yüklendiği şey ile başkası arasında ortak bir vasıftır. Bu sebepten ‘araz’ adını alır.³⁴⁴

İzmirli, varlıkların arazları bakımından beş sınıfı olduğunu idda eder. Bunlar şu şekildedir:

1- Mümkün: Öyle bir varlıktır ki düşüncesi asla bir çelişki içermez.³⁴⁵ Mümkün de iki kısımdır: gerçek ve imkansız.

Gerçek: Dışta var olan varlıktır.

³³⁶ İbn Sina, *Necat*, s.16.

³³⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 87, *İlm-i Mantık*, s.10.

³³⁸ Cürcani, *Tarifat*, s. 96.

³³⁹ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 10.

³⁴⁰ Ladikli Mehmet Çelebi, “Zübdetül Beyan”, Mantık Risaleleri, haz. İbrahim Çapak ve diğerleri, İstanbul: T.Y.E.K.B. Yayınları, 2015, s.75.

³⁴¹ Semerkandi, *Kıstasul Efkar*, s. 146.

³⁴² Cürcani, *Tarifat*, s. 152.

³⁴³ İbni sina, *Kitabuş Şifa*, ss.38, 76

³⁴⁴ İbni sina, a.g.e., s.38

³⁴⁵ İzmirli, *Metafizik*, s. 80.

İmkansız: Düşüncesi çelişki içeren varlıktır.

- 2- Araz ya mümkün olur ya da vacip olur. Mümkün, ne varlığında ne de yokluğunda zorunluluk bulunan varlıktır. Vacip, zâtı varlığını gerektiren varlıktır.³⁴⁶
- 3- Ya sonlu olur ya da sonsuz olur.³⁴⁷
- 4- Ya izâfî (görelî) olur ya da mutlak olur.³⁴⁸
- 5- Ya eksik olur ya da tam olur.³⁴⁹

İzmirli'ye göre araz, mevzuu fesada uğramaksızın vücudu ve ademi mümkün olan küllidir. Yani mahalden infikakı caiz olan küllidir ki infikakı sebebiyle muhaline fesad gelmez.³⁵⁰ Burada İbn Sina'nın görüşleri açıklanmış gibidir. O "tür bakımından farklı çok şeye bizzat olmayarak söylenendir."³⁵¹ İnsana nisbetle sarı, esmer, hür, esir, sıcak mefhumları gibi.³⁵²

İzmirli, Fonsegrive'e göre 'ilk dördünün zati'³⁵³ olduğunu savunduğunu, kendisinin de aynı fikirde olduğunu dile getirir.

İzmirli'ye göre, "külli-i zati la yeteğayyirdir. Külli-i arazi mütehavvildir, fanidir, uluma dahil olamaz."³⁵⁴

Denilebilir ki bir "araz, mutlaka bir cevherde veya kendisi bir cevhere bağlı başka bir arazda bulunur. Çünkü arazın dayanağı cevherdir; bu sebeple de arazın varlık mertebesindeki yeri cevherden sonradır."³⁵⁵

İzmirli, arazı dört kısma ayırır:

³⁴⁶ İzmirli, a.g.e., s. 80.

³⁴⁷ İzmirli, a.g.e., s. 80.

³⁴⁸ İzmirli, a.g.e., s. 80.

³⁴⁹ İzmirli, a.g.e., s. 80.

³⁵⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 88, *İlm-i Mantık*, s.11,G.T: ilinti konuyu bozmadan varlığı ve yokluğu mümkün olan tümeldir. Yani yerinden ayrılması mümkün olan tümeldir ki bu ayrılığı sebebiyle yerine bozukluk gelmez.

³⁵¹ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s.77.

³⁵² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.88, *İlm-i Mantık*, s.11.

³⁵³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.88

³⁵⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.88, G.T: Zâti tümeller değişken değildir. Tümel ilintiler değişkendir, geçicidir, ilimlere dahil olamaz.

³⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", TDV İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz> erişim: 20.09.2018.

- 1- Ayrılamayan ilinti (Araz-1 lâzım): Türe veya cinse mutlak yüklemle yüklenen arazdır ve bu ayrılmayan arzadır.³⁵⁶ İzmirli’de ise Araz, mahiyetten ayrılmıyorsa buna araz-1 lâzım denir.³⁵⁷ Mesela; insana nisbetle bi-l kuvve katip gibi.³⁵⁸
- 2- Ayrılabilen ilinti (Araz-1 müfârik): Bu çeşit araz da türe veya cinse mutlak olmayan yüklemle yüklenir.³⁵⁹ İzmirli’de de arazi mahiyetten ayrılabiliyorsa buna ayrılabilen ilinti denir. Bu yok olması, ya hızlı olandır ya da yavaş olandır. Mesela; utananın kızarması hızlı, saçların ağarması yavaş müfâriktir.³⁶⁰ Farabi, ayrılabilen arazi, ikiye ayırır: bir kısmı, belli bir bireye, her zaman yüklenme özelliğine sahiptir. Bir kısmı ise, bazen yüklenme bazen yüklenmeme özelliğine sahiptir. Ayakta durma ve oturma buna örnektir.³⁶¹
- 3- Özsel ilinti (Araz-1 hâss): Bir şeyden ‘bi-l hasebi-l araz hangi şeydir?’ diye sorulduğunda verilen cevaptır.³⁶²
- 4- Genel ilinti (Araz-1 âmm): Bir küllidir ki bir hakikatin ve ondan başka ferdleri üzerine söylenmiştir.³⁶³ Bu sınıfı da yine ikiye ayırıp incelemek mümkün olmuştur. 1- araz-1 âmm-1 lazım (ayrılamayan genel ilinti), hariçte olup ondan ayrılması mümkün olmayan arazdır. Mesela, insan için bilkuvve yürüyen olmak gibi. 2- araz-1 âmm-1 mufarik (ayrılabilen genel ilinti): mahiyetten ayrılması mümkün olan şeydir. İnsan için bil fiil yürüyen olmak gibi.³⁶⁴

İbn Sina sadece ‘genel ilinti’ ifadesini kullanır. Onda herhangi bir araz sınıflaması yoktur.³⁶⁵ Farabi ise arazi sadece araz-1 lazım ve müfârik olarak iki çeşit şeklinde sınıflandırmıştır.³⁶⁶ Anlaşılan şu ki, İzmirli, kendi zamanına kadar olan sınıflamaları bir arada vermiştir. Bu açıdan dikkat çekicidir. Ayrıca çokça kullanılmamış olan önemli gördüğü bazı ayrımlara az da olsa değinmiş, göz ardı etmemiştir: “Elhasıl, mahiyete bir takım evsaf, ahval arız olur. Bu evsaf bir nev’e mahsus olursa ‘hassa’ ve ‘araz-1 hass’, bir nev’e mahsus olmayıp da diğer nev’lerde bulunursa ‘araz-1 âmm’ denir. Nitekim gülmek insanın hassası, nefes almak ve yürümek

³⁵⁶ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.49.

³⁵⁷ İzmirli, *Mi’yâru’l Ulûm*, s. 25.

³⁵⁸ İzmirli, a.g.e., s. 25.

³⁵⁹ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 49.

³⁶⁰ İzmirli, *Mi’yâru’l Ulûm*, s. 25.

³⁶¹ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.50

³⁶² İzmirli, *Mi’yâru’l Ulûm*, s. 25.

³⁶³ İzmirli, a.g.e., s. 25

³⁶⁴ Ladikli Mehmet Çelebi, “Zübdetül Beyan”, s.76

³⁶⁵ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 77, Necat, s. 17.

³⁶⁶ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ss. 50-51

araz-1 ammdır. Yürümek ve nefes almak insana nisbetle araz-1 âmm olursa da hayvana nisbetle araz-1 hâss olur.³⁶⁷ şeklinde ifade etmiştir.

8. TÜMELLERİN (KÜLLİYATIN) SINIFLANDIRILMASI

İzmirli, tümelleri özelliklerini yorumlayarak sınıflandırmak ister. Bu amaçla maddeler halinde görüşlerini belirtir. Biz de burada onun yorumlarına yer verdik.

- 1- İzmirli'ye göre tümellerin ilk dördü zâtı teşkil eder.³⁶⁸
- 2- Tümelin zâtı (Küllî-i zati), değişken değildir. (La yeteğayyirdir.) tümelin ilintisi (Küllî-i arazi) değişkendir (müttehvidir), geçicidir (fanidir), ilimlere dahil olamaz.³⁶⁹
- 3- Zati, her şeyden önce tasavvur ettiğimizdir. Yani tasavvurun zorunlu sıfatlarıdır (evsaf-1 zaruriyesidir). İlinti ise mümkün olan sıfatlarıdır (evsaf-1 mümkünesidir.) yerinden ayrılabilir.³⁷⁰
- 4- Kapsamı daha fazla olana yüksek (ali), kapsamı daha az olana alt(safil) ve tabi' ve bir şeyin içeriğinde olanlara cinsler, içerikte yer alanlara tür denir.³⁷¹
- 5- Cinsin altında yakın ayrımları vasıtasıyla ayrılmış bir çok tür bulunur.³⁷²
- 6- Yüksek cinse (Ecnas- 1 aliye) ye nisbetle tür olanlar, alt türlere nisbetle cins oluyor.³⁷³
- 7- Alt cinsin (Cins-i safilin) türü daima yüksek cinsin içlemine sahiptir. Şu kadar ki türü aynı cinsin çeşitli türlerinde ayrılan kendi yakın ayrımı ilave olunmuş oluyor. Bundan dolayı cins için doğru olan tür için de doğru, yanlış olan da yanlıştır. Fakat bunun tersi için aynı şey geçerli değildir.³⁷⁴ Çünkü cinsler türe mutlak yüklemle yüklenirleri türler ise cinse mutlek olmayan yüklemle yüklenirler.³⁷⁵ Her türe has olan sıfatların hiçbiri cinsin ilemine dahil olamaz. Bu iki kural kıyasın hareket noktasıdır.³⁷⁶

³⁶⁷ İzmirli *Mi'yârul Ulûm*, s. 25, G.T: sonuçta mahiyete birtakım sıfatlar ve haller ilişir. Bu sıfatlar bir türe mahsus olursa 'hassa ve araz-1 hass', bir türe mahsus olmayıp da diğer türlerde bulunursa genel ilinti denir. Nitekim gülmek insanın hassası, nefes almak ve yürümek genel ilintisidir. Yürümek ve nefes almak insana nisbetle genel ilinti olursa da hayvana nisbetle araz-1 hass olur.

³⁶⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 88

³⁶⁹ İzmirli, a.g.e., s.88

³⁷⁰ İzmirli, a.g.e., s.89.

³⁷¹ İzmirli, a.g.e., s.89.

³⁷² İzmirli, a.g.e., s.89.

³⁷³ İzmirli a.g.e., s.89.

³⁷⁴ İzmirli, a.g.e., s.89.

³⁷⁵ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.40.

³⁷⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.89.

- 8- Yüksek cinsin (Cins-i ali) diğerlerinden daha çok kaplamı vardır. Asla tür olamaz.³⁷⁷ Çünkü cins, yüklem olmada kendisine ortak olan bütün türlere mutlak yüklemle yüklenir.³⁷⁸
- 9- Alt türün daha az kaplamı vardır, asla cins olamaz.³⁷⁹
- 10 - Mutlak cins (Cins-i mutlak), alt türde gerçek tür oluyor. Yüksek cins ile alt türden maddesi hem cins ve hem tür olduğundan onlara göreli cins ve göreli tür derler.³⁸⁰
- 11- Arap mantıkçıları ‘bir şeyin iki yakın ayrımı olmaz’ derler. Hatta hayvanın tarifinde bahsedilen hassa ile kendi iradesiyle hareket etme, ikisi de hayvanın yakın ayrımı değildir. Belki her biri hayvanın ayrımı için bir eserdir. Çünkü ayrımın hakikati, en yakın özellikleri (ekarib-i asarı) demektir.³⁸¹

9. LAFIZLAR NAZARİYESİ

İzmirli'nin lafızlar hakkında tüm fikirlerini bir araya toplayarak maddelendirir. Bu konudaki görüşlerine değinelim:

- 1- Lafızlar, doğrudan doğruya tasavvurata ve eşyanın kendilerine delâlet eder.³⁸²
- 2- Lafızlar, doğal olarak tasavvurdan ayrılmıştır. Fakat Lafızları, tasavvurdan ayırmamak gelenek haline gelmiştir.³⁸³
- 3- Lafızlar, ile tasavvur arasındaki irtibat telaffuzda onları bir itibar ediyor. Fakat tasavvur ruh gibi, lafız beden gibi olmaktadır.³⁸⁴
- 4- Telaffuzda lafız eşyanın kendileri için mefruzdur (gizlidir). Lafızlar denilene eşya (şeyler) da denir.³⁸⁵

³⁷⁷ İzmirli, a.g.e., s.89.

³⁷⁸ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 41.

³⁷⁹ İzmirli, a.g.e., s. 90.

³⁸⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 90.

³⁸¹ İzmirli, a.g.e., s. 91.

³⁸² İzmirli, a.g.e., s. 92, G.T: lafızları doğal olarak tasavvurdan ayrılmıştır. Fakat lafızları tasavvurdan ayırmamak gelenek haline gelmiştir.

³⁸³ İzmirli, a.g.e., s. 92.

³⁸⁴ İzmirli, a.g.e., s. 92.

³⁸⁵ İzmirli, a.g.e., s. 92.

- 5- Olumsuz lafız daima tasavvurda olumlu bir şeyi iktiza eder. Zira her tasavvur olumludur. Mesela; nankörün asla şükran olmayacağını iktiza eder.³⁸⁶
- 6- Soyut lafızlar, ayrıdır. Mesela; insanlık ile ilim, sağlık ile matematik ayrıdır.³⁸⁷
- 7- Bir lafzın sınırları ilerleyerek genişleyebilir. (Hudud-u müşahhısa mütesabık olabilir.)³⁸⁸
- 8- Her lafız tümel alt türünde dolaylı olarak ifade olunur. Yani tümel alt türünde aynı manada gizli olur.³⁸⁹
- 9- Cins ve tür olan lafızlar cevher olarak ifade olunur. İnsan hayvandır, Ekrem insandır, gibi.³⁹⁰
- 10- Ayrım (Fasıl), hassa, ilinti (araz) olanlar sıfat olarak ifade olunur. İnsan konuşandır, keşfe gücü yetendir, âlim ve faziletlidir³⁹¹, gibi.

10. TARİF

Tarif konusu her ne kadar mantığın kavramlar ve önermeler açısından önem arz edip inceleniyorsa da ontoloji, epistemoloji ve metodoloji açısından da oldukça önemlidir. Çünkü tarif ya da tanım bilgi edinmenin ilk ve en önemli aşamasıdır. Nitekim anlaşılır olmayan bir tarif ile doğru sonuçlar elde edilemez. İslam alimleri de tarif konusunu ele almış ve bazen de bu konu hakkında eserlerinde tartışmalara yer vermişlerdir.³⁹²

10.1. TARİFİN TANIMI

Kelime olarak Arapça, ‘a-r-f’ kökünden gelen ta’rîf (تعريف) "bildirme, yol gösterme" sözcüğünden alıntıdır. Arapça olan sözcük, *irfân* (عرفان) "bilme" sözcüğünün

³⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 92.

³⁸⁷ İzmirli, a.g.e., s. 93.

³⁸⁸ İzmirli, a.g.e., s. 93.

³⁸⁹ İzmirli, a.g.e., s.93,

³⁹⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.93

³⁹¹ İzmirli, a.g.e., s.93, (İzmirli, bu görüşleri Bousset'inkiyle benzer olduğunu belirtir.

³⁹² Gazali, *Mi'yarul-Ilm*, ss.384-412, Semerkandi, *Kıstasul-Efkar*, ss.150-169.

tef'îl vezni (II) mastarıdır.³⁹³ Sözlükte “tanıtmak, belirtmek, bildirmek” anlamındaki tarîfi mantık, usul ve kelâm âlimleri “kendisinin bilinmesi başka bir şeyin bilgisini gerektiren söz”³⁹⁴ mânasında kullanırlar.

İstılahi olarak ise tarif, bilinmesi diğer bir şeyi bilmeyi gerektiren husus zikretmekten ibarettir. Yani bir şeyi bütün gereklerini içine alır bir biçimde bir ibare ile anlatmadır.³⁹⁵ Tanım, tanımlananın işaret ve simgesidir. Öyle ise mananın, tanımlanana tam ve eksiksiz uyması gerekir.³⁹⁶

Aristoteles için tanım, “ya nesnenin ne olduğunu ya da adının ne olduğunu göstermektir.”³⁹⁷

İslam mantıkçıları tarif veya tanım için ‘kavl-i şarih’ ve ‘hadd’ ifadelerini kullanmışlardır. ‘Kavl’ denmekle tarifin hüküm içeren müellef bir söz olduğu, ‘şarih’ denmekle de tarifin mahiyeti künhü ile açıklananı yani tanımlananı, dışında kalan şeylerin hepsinden temyiz edici olması kastedilmiştir.³⁹⁸

Farabi, tarifi, “cins ve ayırmadan veya cins ve belli bir türden yüklem olmada eşit olmaları durumunda iki ya da daha çok ayırmadan oluşan her yüklem bu türün ‘tanım’ı olur. ‘düşünen hayvan’ ve ya düşünen ölümlü hayvan’ gibi.”³⁹⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

İbn Sina’ya göre tanım, bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür.⁴⁰⁰ Gazali ise, bilginin iki kısma ayrıldığını, bunun da biri varlıkların zâtlarının bilgisidir ki buna ‘tasavvur’ dendiğini, diğerinin ise zâtların birbirine olumlu veya olumsuz olarak nisbet edilmesine ilişkin bilgi olduğunu ve buna da ‘tasdik’ adı verildiğini belirtir. Böylelikle tasdike ulaşmak hüccet ile, tam tasavvura ulaşmak ise tanım ile mümkün olmaktadır.⁴⁰¹ Tanım-lamak bilgi elde etmek açısından oldukça önemli olduğundan gerek Batılı filozoflar gerek İslam filozofları ve kelimacılar tarafından hem önemli bir şekilde ele alınıp incelenmiş hem de birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Biz de burada İzmirli’inin tanımın ön aşaması olarak kabul ettiği tasavvuru inceledik. Daha sonraki

³⁹³ Etimoloji Türkçe, “Tarif”, <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/tarif>, erişim: 21.08.2018.

³⁹⁴ Ömer Türker, “Tarif”, TDV İslam Ansiklopedisi, <http://www.islamansiklopedisi.info/>, erişim: 21.08.2018.

³⁹⁵ Cürcani, *Tarifat*, s. 62.

³⁹⁶ Gazali, *Mi'yarul İlmi*, s. 390.

³⁹⁷ Aristoteles, 2. *Analitikler*, Bölüm 7.

³⁹⁸ Emiroğlu, a.g.e., s. 81.

³⁹⁹ Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 28.

⁴⁰⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.16.

⁴⁰¹ Gazali, *Miyarul İlmi*, s. 383.

bölümde ise tasavvurun ve dolaylı olarak tanımın bilgi edinmedeki rolünü ele alıp inceleyeceğiz. Nitekim bu, tek başına incelenebilecek bir konudur.

10.2. İZMİRLİ'YE GÖRE TARİF

İzmirli, “bir tasavvurun tazammununun ve tasavvur vasıtasıyla bir lafzın manasının tahlil-i tâmmıdır.”⁴⁰² diyerek tarifin tanımını yapmaktadır. Yine başka bir yerde, “Tarif bir ilimdir ki onunla nefis bir mefhumun tazammununu tayin eder. Yani fikir mahmulatı evsaf-ı zatiyyesine ayırır.”⁴⁰³ ve “tarif, mahiyet-i eşyayı ya künhü ve hakikatiyle veya sairlerinden mütemeyyiz olacak vech ile şerh-ü izah eder.”⁴⁰⁴ İzmirli dördüncü bir tanım olarak da “tarif, bir şeyin hakikat ve mahiyet-i zâtiyyesine delâlet eden mürekkebdir.”⁴⁰⁵ demektedir.

İbn Sina, tarifin amacının bir şeyin mahiyetine lafızla delâlet etmek olduğunu belirtir.⁴⁰⁶

Tarif, varlıkların veya olayların özünü anlatır. Tarif bir varlığın özünü yani yüklemelerinin değişmez bağıntılarını bildirirse adını korur. Eğer bir şeyin özünü yani o şeyi oluşturan özellikler arasındaki değişmez bağıntıları bildirirse bilimsel anlamda buna ‘kanun’ denir. Tarifler akıl yürütme ile ispatlanmadığı için tariflerin ilke olmasında hiçbir şüphe yoktur. Tarifler insan tecrübesine dayanarak, deneysel bilgiler içinde aracısız olarak bulunmuştur. Eğer tarifler bir takım deneysel yürütme ile ispatlanmış olsa idi ilke olmazlardı. Belki sonuç olurlardı. Bu durumda ilk tarifleri burhanla ispat etmek gerekecekti.⁴⁰⁷

Yukarıdaki ifadelere İzmirli, bir örnek vererek açıklar:

Deney bize bir taşın suya batması esnasında yapmış olduğu daireleri ve gökkuşağı gibi yaklaşık olarak daire olan birtakım şekilleri gösterir. Bu daireler aracılığı ile insan nefsi gerçek bir daire şeklini ve bu dairelerin bütün dış noktalarının bir iç noktaya (merkezine) eşit mesafede olduğunu insan anlar. Böyle tanınmış olan dairenin hangi şekilde oluşacağını insan düşünür. Bu dairenin bir düz çizginin bir nokta etrafında dönmesi vasıtasıyla çizilmiş olduğunu insan görür. Buna dayanarak dairenin oluşma

⁴⁰² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 101, G.T: Bir tasavvurun içleminin ve tasavvur aracılığıyla bir lafzın anlamının tam bir analizidir.

⁴⁰³ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 14, G.T: tarif bir ilimdir ki onunla kişi anlamın içlemini oluşturur. Yani fikir yüklenileni özsel sıfatlarına ayırır.

⁴⁰⁴ İzmirli, *Mi'yâru'l Ulûm*, s. 28, G.T: Tarif şeylerin mahiyetini aslı ve gerçekliğiyle veya diğerlerinden ayırt edici olacak yönüyle açıklamasını yapar.

⁴⁰⁵ İzmirli, *Mi'yâru'l Ulûm*, s. 28, G.T: tarif bir şeyin gerçeklik ve özsel mahiyetine delâlet eden bileşiktir.

⁴⁰⁶ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s. 41.

⁴⁰⁷ İzmirli, *Metodoloji*, s. 34.

kanununun ifade edilmesiyle dairenin tarifi ortaya çıkar. Bu durumda dairenin tarifi şöyle olur: Bir düz çizginin bir nokta etrafında dönmesi vasıtasıyla çizilmiş olan bir eğri ve bir düz şekildir.⁴⁰⁸

İzmirli tarif için iki özellik belirler:

1- Öncelikle tarif bir önermedir (kazıyyedir). Zira tarif konunun kaplamını açıklamaktan ve sahip olduğu gerekli içeriği izah etmekten ibarettir. Mesela; güneş tasavvuru, yıldız olmak açısından yıldızdır, denilir. Görülüyor ki burada zihnin iki ameli vardır: Bir tasavvuru izah etmek, güneş tasavvurunu izah gibi. Diğeri gerekliliktir (icabdır). Yıldız sıfatı güneşe gereklilikle isnad olunur. Her iki amel de önerme ile ifade edilir.⁴⁰⁹

2-İkinci olarak tarif bir döndürülmüş önermedir. Çünkü her tarifte yüklem konu ile birbirine denktir. Yüklem konu yerine kullanılabilir. Konu yüklem, yüklem konu olabilir. Mesela; insanı, konuşan hayvan ile tarif edelim: Eğer her konuşan hayvan insan olmazsa bu tarif asla doğru olamaz. Bazı konuşan hayvan insan olmazsa buna tarif denemez. Bilakis insan fanidir, diye tarif olunamaz. Çünkü her fani insan değildir. Tarif, tarif edilenin tamamına ve yalnız tanımaya dayalı olmalıdır, kuralı bundan türemiştir.⁴¹⁰ Alimler bu kuralı şöyle ifade eder: ‘Tarif, efrâdını cami’, ağyârını mani’ olmalıdır. Yani tam olmalıdır.

Klasik mantık kitaplarında tarif konusu ile ilişkili olarak karşımıza birtakım tabirler çıkar: Hadd ve resm. İzmirli bunları tarifin çeşitleri olarak ele alır, aynı anlamda kullanmaz. Bu açıdan dikkat çekicidir. Çünkü gerek İbn Sina gerekse Farabi, tanımın yerine ‘hadd’ kelimelerini kullanırlar.⁴¹¹ Ahmet Cevdet Paşa ise hadd ve resmi tanım çeşidi olarak ifade eder. “Tanım (tarif), ya (Kavl-u Şârih) öze ait tanım (Had) veya ilintiye ait tanım (Resm) diye ikiye ayrılır. Bunların her biri de tam veya nakıs olurlar.”⁴¹²

⁴⁰⁸ İzmirli, *Metodoloji*, s. 35.

⁴⁰⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.101.

⁴¹⁰ İzmirli, a.g.e., s.101.

⁴¹¹ Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, ss.29,30,54, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.51,52,53, İbn Sina, *Mantığa Giriş*, s.41, *İşaretler ve Tembihler*, ss.16,17.

⁴¹² Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s.55.

10.3. HADD VE RESM

Hadd, kelime olarak “engel olma, sınır koyma anlamlarına gelir”.⁴¹³ İstlahi olarak ise, “bir kavramın özünü tanıtan ve başka kavramlardan farkını belirleyen tanımlama işlemi için kullanılan mantık terimidir.”⁴¹⁴ İzmirli, tarif sırf zâti özelliklerden birleşmiş olursa buna “hadd”⁴¹⁵ adı verileceğini belirtir. Ve eğer tarif, zâti ve ilintilerden meydana gelirse “resm” adını alır. İzmirli’ nin bu açıklaması, İbn Sina ile aynı sayılır. İbn Sina şöyle der: “Resmin en güzel durumu şöyledir: önce yakın ve uzak cins konur, sonra arazlar ve hassaların tamamı getirilir.”⁴¹⁶

Farabi ise bu konuya şöyle açıklık getirir: “Cins ve hassadan veya cins ve ilinekten veya belli bir türe yüklem olmada eşit olmaları durumunda iki ya da daha çok ilinekten oluşan, bu türün resmi olur.”⁴¹⁷

İzmirli hem haddi hem de resmi kendi aralarında ikiye ayırır:

1-Hadd-i Tâm (tam özsel tanım)⁴¹⁸: İzmirli, “Zâtiyyâtın tamamına havi olursa “hadd-i tam” denir. Bir şeyin cins-i karibi ile fasl-ı karibinden oluşur. İnsanı, hayvan-ı natık ile ve suyu, akışkan sıvı olarak tarif etmektir.”⁴¹⁹ şeklinde ifade eder. Yani, “bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. İnsanı konuşan hayvanla tanım gibi. Hayvan insanın yakın cinsi, konuşma ise yakın ayırımındır.”⁴²⁰

2-Hadd-i Nâkıs (eksik ilintisel tanım)⁴²¹: İzmirli, “Zâtiyyâtın bazısı noksan olursa ona da “hadd-i nâkıs” denir. Bir şeyin cins-i baidi ile fasl-ı karibinden oluşur. İnsanı cism-i natık ile tarif gibi.”⁴²² Yani, “Bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. İnsan konuşan cisimdir dersek, insanın eksik özsel tanımını yapmış oluruz.”⁴²³

3-Resm-i Tâm (tam ilintisel tanım):⁴²⁴ İzmirli bunu şöyle açıklar: “Zâti ve araziden mürekkebe olduğu takdirde cins-i karib ile hassadan mürekkebe olursa ‘resm-i tam’ olur. Bir şeyin cins-i karibi ile hassa-i lazimesinden oluşur. Mesela: “İnsan gülen

⁴¹³ <http://www.osmanlicaturkce.com/?k=hadd&t=@>, erişim:31.08.2018

⁴¹⁴ <http://www.islamansiklopedisi.info/>, erişim:31.08.2018

⁴¹⁵ İzmirli, *Mi'yâru'l Ulûm*, s. 18.

⁴¹⁶ İbn Sina, *Mantûğa Giriş*, s. 42.

⁴¹⁷ Farabi, *Mantûğa Giriş Risaleleri*, s.30.

⁴¹⁸ Bu şekilde kullanım için bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 36.

⁴¹⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, 103.

⁴²⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.36

⁴²¹ Bu şekilde ifade için bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 37.

⁴²² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 103.

⁴²³ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.37

⁴²⁴ Bu şekilde ifade için bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 37.

canlıdır” önermesinde görüldüğü üzere insanın yakın cinsi olan “canlı” ile onun ayrılmaz bir özelliği olan “gülen”den meydana gelmiştir. Şayed cins-i karib ile fasl-ı karib ve hassa ile birlikte irad olunursa hadd-i tammdam ekmele, resm-i tamm olur. İnsanı gülen konuşan hayvan şeklinde tarif gibi.”⁴²⁵ Yani, “bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. İnsanı, gülücü bir hayvandır diye tanımlamak gibi.”⁴²⁶

4-Resm-i Nâkıs (eksik ilintisel tanım):⁴²⁷ İzmirli, “Cins-i karibden ma’ada zati ile arazilerden yahut mecmuu hakikat-ı vahideye muhtas olursa “resm-i nâkıs” denir.”⁴²⁸ Mesela, “İnsan iki ayağı üzerinde yürüyen, geniş tırnaklı, bedeni tüysüz, dik duran ve yapısı gereği gülen bir canlıdır” ifadesinde insana yüklenmiş ve araz çeşidinden olan niteliklerin hepsi birden tek bir hakikati, yani insanı tarif etmektedir. Bu çeşit tarife tarif-i tavsili de denmiştir.”⁴²⁹ şeklinde açıklar. Bu demektir ki, “bir şeyin ilintileri ile ve ya uzak cinsinin ile ilintisinden oluşturulan tanımına denir. ‘İnsan uyuyandır’ veya ‘insan uyuyan cisimdir’ şeklinde yapılan tanımlar bu tarz tanımlar olarak gösterilebilir.”⁴³⁰

İzmirli’nin bu sınıflamasına benzer bir sınıflamaya Ladikli Mehmet Çelebi (?-1500), “Zübdetül Beyan” ında yer vermiştir.⁴³¹ Yine İsmail Ferruh Efendi (ö.1840), Mantık Risalesi’nde aynı tarz bir sınıflama yapmıştır.⁴³²

İzmirli’ye göre bir şeyin hadd-i tamı artamaz. Bir şeyi temsil ve taksim ile izah etmek, resm-i nâkıs kabilindedir. Vacib Teala gibi hakikat-ı basita asla hadd ile muarrif ve muarref olamaz. Cevher gibi basit olan hakikat ise hadd ile muarref olamazsa da muarrif olabilir. Nev’i sâfil olan mürekkebler hadd ile muarrif olamaz. Fakat onlar mürekkeb olduğu cihetle muarref olabilir. Nev’i safilden başka mürekkebler hem muarrif hem de muarref olur. Basit şeyler sadece resm-i nâkıs ile tarif olunur.⁴³³

⁴²⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 103.

⁴²⁶ Öner *Klasik Mantık*, s.37.

⁴²⁷ Bu çeviri şekli de Öner’e aittir. Bkz. *Klasik Mantık*, s. 37.

⁴²⁸ İzmirli, *Mi’yârul Ulûm*, s. 19.

⁴²⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 103.

⁴³⁰ Öner, *Klasik Mantık*, s. 37.

⁴³¹ Ladikli Mehmet Çelebi, *Zübdetü’l Beyan*, s. 78.

⁴³² İsmail Ferruh Efendi, “Mantık Risalesi”, *Mantık Risaleleri*, haz. İbrahim Çapak, İstanbul: T.Y.E.K.B. Yayınları, 2015, ss.102-103.

⁴³³ İzmirli, *Mi’yârul Ulûm*, s. 20.

10.4. TARİF ÇEŞİTLERİ

Klasik mantıkta tarif (tanım) çeşitleri beş tümele göre yapılan tarifler diye ayrı ayrı çeşitlendirilir ve açıklanır. Ancak günümüzde en çok karşılaştığımız tarif çeşitleri şunlardır:

1-Tam Özsel Tarif: Bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından yapılan tariftir. “insan düşünen canlıdır.” Tarifinde, “canlı”, “insan” için yakın cinsi, “insan” canlılık türü, “düşünen” ise insanın ayrımıdır.⁴³⁴

2-Tam İlintisel Tarif: Bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tariftir. “insan gülme özelliği olan canlıdır” gibi. Bu tarifte “canlı” insanın uzak cinsi, gülme özelliğine sahip olması da onun hassasıdır.⁴³⁵

3-Eksik İlintisel Tarif: Bir şeyin uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tariftir. “insan uyuma özelliği olan cisimdir” gibi. Bu tarifte “canlı” insanın uzak cinsi, “uyuma” ise ilintidir.⁴³⁶

Yukarıdaki şekilde sınıflamaya ‘beş tümele göre sınıflama’⁴³⁷ da denilmiştir.

İzmirli, tarifi bir önerme olarak ele alır ve önermeler çerçevesinde tarif hakkında yorumlar yapar. Ona göre tarif bize konunun tasavvurunu öğretir. Her konunun yegane bir tasavvuru vardır. Eğer bir konunun tasavvurunu tayin için bir çok önerme bulunursa bu önerme o tasavvurun konusu onun zatı add olunmaz. Belki nisbetleri add olunur. O halde bu bir tarif olmaz. Olsa olsa resm olur.⁴³⁸ Aristoteles “Mademki tarife bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz diye bakılmaktadır, onun nevelerinden birinin ismin ifade ettiğini açıklayan bir söz, başka deyimle özü ifade edenden farklı sırf itibarî bir sözdür: Bu, sözgelimi, üçgen teriminin ifade ettiği şey, üçgen adı verilmesi yönünden bir şeklin ne olduğu olacaktır.”⁴³⁹ diyerek ismin bir tanım olamayacağını belirtir.

İzmirli, devamında şunları belirtir:

“Kazıyye-i maklubede mahmul mevzuun zatını izah eder. Binaenaleyh mevzu evsaf-ı saniye ile tarif olunamaz. Belki kaffe-i evsafın neş’et ettiği evsaf-ı külliye ve asliyye ile tarif olunur. Buna mebna efrad-ı şahsiye , ecnas-ı aliye, tasavvur-u basite kabil tarif değildir. Tarif bize bir mevzuun zatını izah ve bu sebeple zatı i’lam

⁴³⁴ Çapak, “Kavramlar Mantığı”, s. 104, Doğan Özlem, *Mantık*, s. 110.

⁴³⁵ Çapak, a.g.m., s. 104, Doğan Özlem, *Mantık*, s. 110, Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yar-ı Sedad*, s. 55.

⁴³⁶ Çapak, a.g.m., s. 104, Doğan Özlem, *Mantık*, s.110.

⁴³⁷ Çapak, a.g.m., s. 104.

⁴³⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 103.

⁴³⁹ Aristoteles, 2. *Analitikler*, Bölüm 10.

edeceğinden bu mevzua evvelce bildiğimiz bir vasıf vasıtasıyla aynı zümrenin muhteviyatından olan diğer mevzulardan temyiz etmek lazımdır. *Mesela*; ‘insan hayvan-ı natıktır’ diyebilir. Burada evvelce bildiğimiz hayvan ve natık sıfatlarıyla hayvanın cinsinin muhteviyatından olan feres, bakar ve saireden temyiz ediyoruz. Bu iki sıfattan hayvan cins, natık fasıldır. Demek oluyor ki cins ve fasıl ile tarif, tarifi yalnız bir kaidesi değil belki tarifi zatıdır. Her tarifi kanun-u zatiyesidir.”⁴⁴⁰ İbn Sina bunu tersinden yola çıkarak ifade etmişti: “...kaçınılmaz olarak o (tanım) şeyin kaim kılanlarını bütünüyle kapsar. Dolayısıyla o, şeyin cinsinin ve fasılının bileşiminden ibarettir. Zira onun ortak kaim kılanları cinsi, özel kaim kılanı ise fasıldır. Bileşimin ortak ve özel olan şeyleri bir araya gelmedikçe şeyin bileşik hakikati tanımlanmaz. Tanımlamada amaç rast gele ayırt etmek değildir.”⁴⁴¹

İzmirli’nin görüşleri Farabi’nin görüşlerini de anımsatmaktadır. Çünkü o, “tanımın şeyle ilgili olarak iki şeyi bildirdiğini onlardan birinin şeyin zatını ve cevherini, ikincisinin ise kendinin dışındaki her şeyden ayrışmasını sağlayan şeyi bildirmesi olduğunu”⁴⁴² ifade eder.

İzmirli’nin yorumladığı şekilde tanımın amacı, bir şeyin içlem ve kaplamını en sade ve doğru şekilde ifade edebilmektir.⁴⁴³ Yeterince kapsamlı ve aynı ya da benzeri özellikteki diğer şeylerden ayırt edici olması gerekir. Farabi için “tek bir türün bir çok resmi olabilir. Fakat onun birden çok tanımının olması imkansız olup her tür için sadece tek bir tanım vardır.”⁴⁴⁴

İzmirli, kendinden önceki ve o anki kitaplarda yer alan tüm tarif çeşitlerini bir araya toplar. İzmirli’ye göre tarif çeşitleri şunlardır:

⁴⁴⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 103, G.T: Ters döndürülmüş önermede yüklem konunun özünü izah eder. bu sebepten konu ikinci sıfatlarla tarif edilemez. Belki tüm sıfatların gösterdiği asıl ve tümel sıfatlarla tarif edilir. Bununla şahsi fertler, cinslerin en geniş, basit tasavvur tarif için kabul edilemez. Tarif bize bir konunun özünü izah ve bu sebeple özü belirteceğinden bu konuya daha önce bildiğimiz sıfat vasıtasıyla aynı grubun içeriğinden olan diğer konulardan ayırt etmek lazımdır. *Mesela*: insan konuşan hayvandır, diyebilir. Burada daha önce bildiğimiz hayvan ve konuşan sıfatlarıyla hayvan cinsinin içeriğinden olan at, öküz ve diğerlerinden ayırt ediyoruz. Bu iki sıfattan hayvan cins, konuşan ayrımdır. Demek oluyor ki cins ve ayırım ile tarif, tarifi yalnız bir kuralı değil belki tarifi özüdür. Her tarifi zorunlu kuralıdır.

⁴⁴¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.16

⁴⁴² Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s.52

⁴⁴³ Gazali, *Mi’yârul İlm*, s.386

⁴⁴⁴ Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s.28

10.4.1. Gerçek Tarif (Tarif-i Hakiki)

Bir şeyin bütün zati özelliklerini ortaya koyarak onu tarif etmeye gerçek tarif (*tarif-i hakiki*) denir. Gerçek tarif ile bir şeyin zati ve mahiyeti ortaya konur. Bu tür tarifte tarifi yapılan şeyin tüm zati özelliklerinin zikredilmesi gerekir. Mesela; canlı nedir? diye sorulduğunda “canlı duyarlı cisimdir” denirse tarifin tam olması hususunda yeterli olacaktır. Ancak yine de bir eksiklik vardır. Buna bir de “isteği ile hareket eden” ifadelerinin eklenmesi gerekir. Bunun sebebi aklın, canlının haikatının esasını bu iki özellik sayesinde kavrayabilmesidir. Sadece o şeyi başka bir şeyden ayırmak, bir form oluşturmak isteyen biri ise canlının tarifinde ayrıca “cisim” kelimesini kullanmasa da “duyarlı” kelimesiyle yetinir.⁴⁴⁵

Klasik mantıkta tarif çeşitleri farklı farklı sınıflandırılmıştır. Bazılarını yukarıda verdik. Ancak İzmirli de kendi görüşleri bazı tarifler⁴⁴⁶ çerçevesinde çeşitlendirme yapmıştır. İzmirli, gerçek tarifi, “dış dünyada mevcut olan bir mahiyeti izah etmektir”⁴⁴⁷ şeklinde izah eder. İnsanı dört şekilde tarif gibi. Konuşan, yürüyen, hareket eden, akıllı, gibi.

10.4.2. Adsal Tanım (Tarif-i İsmi)

Bir ismin manasını izah etmektir. İzmirli’ye göre tarif-i ismi, tam olarak soyutlama ile oluşur (mücerred-i itlaktır).⁴⁴⁸ Mesela; ruhu iki türlü tarif edelim: Öncelikle ruh fikrin kaynağıdır, diyelim. Bu tarifte ruhun mahiyetine bakılmaksızın sadece ruh kelimesini eklemekle yetiniyoruz. İşte bu tarif adsal tariftir. Burada ruh bir kaynak oluyor. Fakat kaynağın ne olduğu bilinmiyor. Artık ikinci bir tarife ihtiyaç duyuluyor. İkinci tarif ise ruh bir nefsanî cevherdir, muhtardır, ebedidir. Bu ikinci tarifte ruhun mahiyeti izah olunduğu belirtiliyor. Halbuki birinci tarif tercümeyle ihtiyaç duyurdu.⁴⁴⁹

Farabi, adsal tanımı direkt olarak ‘isim’⁴⁵⁰ olarak ifade eder. Tanım çeşidi olarak görmez. Ona göre isim, şeyin anlamını ve mahiyetini, öz ve ayrıntı olmaksızın genel olarak belirtirken, tanım onun anlamını ve mahiyetini, onu var eden şeylerle öz ve

⁴⁴⁵ Çapak, “Kavramlar Mantığı”, s.105

⁴⁴⁶ Gazali, *Mi'yaru-l İlm*, s.386, Kutbuttin Razi, *Kıtasu-l Efkar*, s.151,

⁴⁴⁷ İzmirli, *İlmi Mantık*, s. 14, Mi'yâru'l Ulum, s.29

⁴⁴⁸ İzmirli, *İlmi Mantık*, s. 14.

⁴⁴⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 107.

⁴⁵⁰ Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 88.

ayrıntılı olarak bildirir.⁴⁵¹ Dolayısıyla ismi olmayanın tanımı veya resmi isminin yerine kullanılır.⁴⁵² İzmirli ise bu durumu şu şekilde ifade eder: “Tarif-i ismi bir tarif-i nakısdır.”⁴⁵³ Yani eksik tanım olarak kabul etmektedir. Demek ki yine de adın yerine değil, tarifin bir çeşidi olarak görmektedir. Ahmet Cevdet Paşa, “Adsal (ismî) tamın, bir isimden anlaşılın anlamı, hariçte var olduğuna bakmaksızın sadece isminden keşif ve izah etmektir.“Anka” kavramını tanımlamak gibi”⁴⁵⁴ diyerek o da bir tanım çeşidi olarak ele almaktadır.

10.4.3.Lafzi Tanım (Tarif-i Lafzi)

Sadece sözcüğün açıklandığı tariftir. Mesela; öğretmen nedir? sorusuna, “öğretmen muallimdir” demek tarif-i lafzidir. İzmirli, kapalı bir lafzı daha açık bir lafızla açıklamaya çalışmak olarak nitelendirir. Esteri, katır ile tarif etmek böyledir.”⁴⁵⁵ Ahmet Cevdet Paşa, kapalı bir sözü, delâlette ondan daha açık bir sözle (yani diyerek) açık etmek olduğunu belirtir. O da “Hayme”yi çadır, “ester”i de katır ile açıklamanın bu tanımdan olduğunu belirtir.⁴⁵⁶ Her ne kadar bir amaca dayandırılarak tanım çeşitleri arasında yer verilmişse de Doğan Özlem bunu ‘*totoloji*’⁴⁵⁷ olarak değerlendirir.

10.4.4.Matematiksel Tanım (Tarif-i Riyâzi)

Matematiksel tanımlar hesap ilimlerinde kullanılır. Bu tür tanımlar kesindir, zorunludur, değişmezdir. Burhanın gerçek ilkesidir. Mesela; “eşkenar üçgen üç kenarı eşit olan üçgendir,”⁴⁵⁸ gibi.

10.4.5.Deneysel Tanım (Tarif-i Tecrübi)

İzmirli bu çeşit tanımın doğa bilimlerinde kullanılan tarifler olduğunu ileri sürer. Kuluçkanın, parazitin, pasın tanımları gibi.⁴⁵⁹

İzmirli, son iki tariften uzun uzun bahsetmez. O daha çok gerçek ve adsal üzerinde durur. Ona göre tarifin bu iki kısma ayrılması bir takım sonuçlar doğurur:

⁴⁵¹ Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 88.

⁴⁵² Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, s. 88.

⁴⁵³ İzmirli, *İlmi Mantık*, s. 14.

⁴⁵⁴ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedad*, s. 57.

⁴⁵⁵ İzmirli, *Mi'yâru'l- Ulûm*, s.31.

⁴⁵⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 59.

⁴⁵⁷ Doğan Özlem, *Klasik Mantık*, s. 59.

⁴⁵⁸ İzmirli, *Metodoloji*, ss. 32-38, *İlmi Mantık*, s.16.

⁴⁵⁹ İzmirli, *Metodoloji*, s. 32, *İlmi Mantık*, s.16, Emiroğlu, *Klasik Mantık*, s. 86.

- 1- Adsal tarif tercihe bağı veya fuzulidir. Çünkü adsal tarif bir kelimenin manasını düzenleyen veyahut onu imal eden kimsenin iradesine tabidir.⁴⁶⁰
- 2- Gerçek tarif, tercihe bağı veya fuzuli değildir. Çünkü şeylerin tabiatı bizim uğraşımıza tabi değildir.⁴⁶¹
- 3- Adsal tarif itiraz kabul etmez. İspat olunmaya ihtiyacı yoktur. Bu netice birinci neticenin bir dayanağıdır.⁴⁶²
- 4- Gerçek tarif itiraz kabul eder ve ispatlanmalıdır. Bu netice ikinci neticenin bir dayanağıdır.⁴⁶³
- 5- Adsal tarif çoğunlukla bir araştırmanın başlangıcıdır. Bunda şüphe yoktur.⁴⁶⁴
- 6- Gerçek tarif sonuçtur. Bunda da şüphe yoktur.⁴⁶⁵

İzmirli bu ayrımın ancak mantıksal bakış açısında kıymete haiz olduğunu belirtir.⁴⁶⁶ Oysaki tarifin konusu ne kelimedir ne de şeydir. Tarif, adsal veya şey diye sınıflanamaz. Belki tarifin konusu tasavvurdur.⁴⁶⁷ İzmirli bu görüşüyle Gazali'nin fikirlerini hatırlatmaktadır. Gazali bu konuyu şöyle yorumlar: “öyle ise tanım, bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür.”⁴⁶⁸

İzmirli'ye göre tarif-i ismi kelimenin sesini değil, manasını tarifdir. Yani bu manaya bağı olan tasavvuru, nefse hiç olmazsa mümkün olan bir şeyi, zorunlulukla algılatan tasavvuru tarifdir.⁴⁶⁹

Gazali'de, İzmirli'nin ifade etmek istediği ifadeler daha anlaşılır bir şekilde yer alır. Çünkü Gazali, tanım konusuna 'isim' ve resm'i tanıtarak başlar ve tanıma daha verimli ön hazırlık yapar. O na göre, bir şey en genel şekilde ifade edilirse buna 'isim' veya 'lakap' adı verilir. Açıklayıcı bir şekilde ifade edilirse 'tanım', sadece betimlenerek anlatılıyorsa 'resm' adı verilir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 107, G.T: Adsal tarif isteğe bağı ya da gereksizdir. Çünkü adsal tarif bir kelimenin manasını kurmak veya onu kuran kişinin isteğine bağıdır.

⁴⁶¹ İzmirli, a.g.e., s.107, G.T: Gerçek tarif isteğe bağı ve gereksiz değildir. çünkü şeylerin yapısı bizim değişimlerimize bağı değildir.

⁴⁶² İzmirli, a.g.e., s.107.

⁴⁶³ İzmirli, a.g.e., s. 107.

⁴⁶⁴ İzmirli, a.g.e., s. 108.

⁴⁶⁵ İzmirli, a.g.e., s. 108.

⁴⁶⁶ İzmirli, a.g.e., s. 108.

⁴⁶⁷ İzmirli, a.g.e., s. 108.

⁴⁶⁸ Gazali, *Mi'yarul İlm*, s. 388.

⁴⁶⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 108

⁴⁷⁰ Gazali, *Mi'yarul İlm*, s. 386, ayrıca bkz. Semerkandi, *Kistasul Efkar*, ss. 150-152

İzmirli, tanım hakkında: “Tarif-i hakiki zata me’huz olan şeyi tarif değildir. Çünkü şeyi tahkik afaki (harici) itibariyle ferd-i şahsidir. Bu itibar ile kabil-i tarif değildir. Belki bir şeyi tarif, o şey hakkında edindiğimiz tasavvuru ve daha doğrusu o tasavvura aid olan cinsi bizzarura bir kelime ile ifade olunan tasavvuru tarif demektir. Demek oluyor ki hem tarif-i ismi olsun hem tarif-i hakiki olsun tasavvuru tarif ve ya tahlilden ibarettir.”⁴⁷¹

İzmirli, yukarıdaki açıklamalara bakılacak olunursa o, gerçek tarifi geçerli bir tarif olarak kabul etmiyor ancak yine de tasavvur ve tahlil içerdiğinden adsal ve gerçek tarifi yine de göz önünde tutuyor. Yine İzmirli yukarıdaki ifadelere dayanarak tarifi ancak iki nisbet altında fark olunabileceğini belirtir: birincisi, mahiyeti tasavvur, ikincisi tahlil.⁴⁷² Bu çerçevede aşağıdaki yorumları elde eder:

- 1- Tasavvur, bazen herkesin bildiği bir kelimenin müste’mil fihi ile lisanen ifade olunur. Bazen bilakis o tasavvuru tarif etmek davasında bulunan ve onu tarif etmek için gerek bir kelime ile gerek manayı müste’mil fihi ile isti’mal eden kimseye hass olur. Birinci surette gerçek tarif ikinci surette adsal tarif olabilir.⁴⁷³
- 2- Diğer cihetten tasavvurun tahlilinden maksad bazen tanıttirmek veyahut yeterli derecede onu anlaşılır kılmaktır. Ta ki onu cahile bile zor olmaksızın konuya uygulamak mümkün olsun ve bazen tasavvurun tahlilinden maksat tamamıyla tasavvuru bildirmek veya ayırt edilir kılmaktır.⁴⁷⁴

İslam mantıkçıları açısından önemli olan tanımı yapılan varlık alanıdır. Tanımı yapılmış olanın varlığı ya zihnin dışındadır; önceden görülmüş gibi bu tarz bir kavramın hem mahiyeti hem de gerçekliği mevcuttur veya tanımı yapılanın mevcudiyeti yalnız zihindedir, yani yalnız mahiyeti vardır. Birincideki tanıma gerçek tanım, ikincideki tanıma ise adsal tanım denmiştir.⁴⁷⁵

İzmirli’ye göre birinci surette tasavvurun içlemin tüm unsurlarını belirtmek zorunlu değildir. Yalnız onu tanıtmak için yeterli olan unsurlar ile yetinilir. Eğer

⁴⁷¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 108, G.T: Gerçek tarif öze ait olan şeyi tarif değildir. Çünkü şeyi araştırmak kişiseldir. Bu açıdan kabul edilir tarif değildir. Belki bir şeyi tarif, o şey hakkında edindiğimiz tasavvuru ve daha doğrusu o tasavvura ait olan cinsi zorunlu olarak bir kelime ile ifade olunan tasavvuru tarif demektir. Demek oluyor ki hem adsal tarif ve hem gerçek tarif olsun tasavvuru tarif veya analizinden ibarettir.

⁴⁷² İzmirli, a.g.e., ss. 108-109.

⁴⁷³ İzmirli, a.g.e., s. 108.

⁴⁷⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 109.

⁴⁷⁵ Necati öner, *Klasik Mantık*, s. 40.

unsurları sayısız ise hangisi olursa olsun ancak tam olunabilir. İkinci surette ise unsurlar tam olmalıdır.⁴⁷⁶

Sonuçta denilebilir ki adsal isim eksiktir.⁴⁷⁷ İbn Sina, varlığı olmayanın tanımının da olamayacağını belirtir. Ancak o şeyin ismi olabileceğini belirtir.⁴⁷⁸

İzmirli, gerçek tarifin tarifi tamdır. Bununla şu iki tarif izah edilmiş oluyor. Tarif-i ismi az çok keyfidir. Çünkü evvela tasavvuru izaha tahsis olunan kelimeyi seçmek vardır. İkincisi, tasavvuru tanıtmaya tahsis olunan kaplamın unsurlarını seçmek vardır. Artık her araştırmada çoğunlukla niçin adsal tarif ile açık olunduğu, gerçek tarif ile son bulunduğu anlaşılır.”⁴⁷⁹

İzmirli, bu tarif sınıflamalarının Arap mantıkçılarında da aynen geçtiğini belirtir. Ancak yine de batılı mantıkçıları da göz önüne alarak tarifi başka açılardan da sınıflandırır. Şimdi o sınıflamaya bakalım:

a)

- 1- Özsel (Zâtî)Tarif: en güçlü sıfatlarla yapılan tariftir.⁴⁸⁰
- 2- İlintisel (Arazî) Tarif: birleşen sıfatlarla yapılan tariftir.⁴⁸¹

b)

- 1- Analitik Tarif (Tarif-i Tahlili): Yani bir terimi analiz ederek veya öğelerini göstererek tarif etmektir. Mesela; suyu bir oksijen iki hidrojenle açıklamak gibi.⁴⁸²
- 2- Sentetik Tarif (Tarif-i Terkibi): Bir manaya yeni unsurlar ilave etmek suretiyle yapılır.⁴⁸³

İzmirli her ikisini aynı örnek üzerinde açıklayarak izah eder: ‘Üslub’ kelimesini örnek vererek tarif ederken herkesin bu kelime hakkında kabul ettiği manayı “araştırma sırasında fikri izah etme sanatıdır”, demenin analitik tariff olduğunu belirtir. Ya da her

⁴⁷⁶ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 109.

⁴⁷⁷ İzmirli Felsefe Dersleri, s. 109.

⁴⁷⁸ İbn Sina, Necat, s. 77.

⁴⁷⁹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 110.

⁴⁸⁰ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 110.

⁴⁸¹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 110.

⁴⁸² İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 110.

⁴⁸³ İzmirli, a.g.e., s. 110.

kesin görmediği sıfatlar ile tarif edelim: üslub, fikirlere vaz' olunan şartları ve hareketidir, bu tarif de sentetik tariftir.⁴⁸⁴

c)

- 1- Dedüktif Tanım (Tarif-i istikrai): Genelleştirme ile elde edilen tariftir.
- 2- Endüktif Tarif (Tarif-i ta'lili): Tasavvuru hal etmekten ibarettir. Mesela; bir üçgenin üç özeliğini kullanarak tarif etmek yeterlidir. Ancak üçgen üç kenarı olan cisimdir, demek dedüktif tariftir.

d)

- 1- Hesap tarifi (Tarif-i hendesi): Matematik veya Geometri ilimlerine aittir. Zorunlu ve kesindir.⁴⁸⁵
- 2- Empirik tarif (Tarif-i tedribi): Doğa ve fizik ilimlerinin yaptıkları tariflerdir. Fiziksel tarifler yine sürelidir. Nitekim bir hadisenin veya bir meçhul halin cins veya nev'e diye tasavvur edilen tasvvurun ta'dil olmayacağından asla emin olunmaz.⁴⁸⁶

İzmirli, empirik ile hesap tarifi arasında birtakım farkların olduğunu ifade eder: Empirik tarif bütün nesnelere düzenleyen bütün sıfatları saymaktan ibarettir. Buna dayanarak empirik tarif, İzmirli'ye göre tam ve mükemmel değildir, sınırlıdır. Doğal bilimlerde en basit olan düşünceler en karmaşık olan düşüncelerden çözümlenme yoluyla elde edilir. Bununla birlikte doğal bilimlerde cinslerin tarifinden türlerin tarifini tümdengelim yoluyla çıkarmak, mesela omurgalı hayvan tanımından tümdengelim yoluyla memeli hayvanların, kuşların, sürüngenlerin tarifini çıkarmak mümkün olmaz.⁴⁸⁷

Matematik ilimlerde en karmaşık olan düşünceler en basit olan düşüncelerden bireşim yoluyla elde edilir. Bununla birlikte geometride üçgenin genel tarifinden tümdengelim yoluyla eşit kenar üçgen veya çeşitkenar üçgen tarifi çıkarmak mümkündür.

⁴⁸⁴ İzmirli, a.g.e., s. 110.

⁴⁸⁵ İzmirli, a.g.e., s. 111.

⁴⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 111.

⁴⁸⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 111.

Empirik tarif önceki sınıflama üzerine dayanır. Hendesi tarif hiçbir sınıflamaya bağlı değildir. Özetle empirik tarif doğal bilimlerin sonucu ve özettir. Bu bilimlere çokça sağladığı yararı vardır.⁴⁸⁸

İzmirli'nin tanım çeşitleri oldukça fazladır. Bu sebepten denebilir ki tanım konusunu geniş ve verimli şekilde ele alıp incelemiştir. Çünkü mantık kitaplarında genelde yapılan sınıflamalar şu şekildedir:

- “1. Uzak cins ve ayırım gözetilerek yapılan tarif: İnsan iki gözlü varlıktır.
2. Uzak cins ve türsel ayırım gözetilerek yapılan tarif : İnsan akıllı varlıktır.
3. Yakın cins ve ayırım gözetilerek yapılan tarif: İnsan iki gözlü hayvandır.
4. Yakın cins ve türsel ayırım gözetilerek yapılan tarif: İnsan akıllı hayvandır.”⁴⁸⁹

Günümüzde yukarıdaki ayrımlar iki başlık altında toplanmıştır: İşlemsel tarif, kapsamsal tarif.⁴⁹⁰ Görülüyor ki İzmirli, hemen hemen tüm tanım çeşitlerine değinmiştir. Sadece küçük sayılabilecek bir detayla Ahmet Cevdet Paşa'nın değindiği, tembihi tanıma yer vermemiştir. Ahmet Cevdet Paşa, “hatırlatıcı (tembihi) tanım: Bazen tanım, öyle yeni bir tasavvur ortaya koymak için değil fakat, karşımızdakinin zihninde saklı ve gizli kalmış üslup ve şekilleri hatırına getirmek için olur. İşte buna da “hatırlatıcı / uyarıcı tanım denir.”⁴⁹¹ şeklinde ifade eder.

10.5. TARİFİN HATALARI

İzmirli'nin tarif hataları ile ilgili görüşleri genel olarak incelendiğinde Semerkandi gibi, tarifteki bozukluklar ya mana yönünden ya lafız yönünden ya da her ikisinden kaynaklandığını belirttiği görülür.⁴⁹² Çünkü o, bu durumları üç ayrı başlık halinde incelemek yerine bir arada ve kısaca maddeler halinde verir⁴⁹³:

1- Tarif, gereksizi içermeyecek derecede geniş, gereğini dışarıda bırakacak kadar dar olmamalıdır.⁴⁹⁴

2- Tarif, gereğinden fazla sıfatları içermemelidir.⁴⁹⁵

⁴⁸⁸ İzmirli, *Metodoloji*, s. 68.

⁴⁸⁹ Özlem, *Klasik Mantık*, s. 110.

⁴⁹⁰ Özlem, a.g.e., s. 111.

⁴⁹¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 59.

⁴⁹² Semerkandi, *Kıstasul Efkar*, s.162.

⁴⁹³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 112.

⁴⁹⁴ İzmirli, a.g.e., s. 112.

- 3- Tarif kendini tekrar etmemelidir. Mesela; ziya nurdur, gibi.⁴⁹⁶
- 4- Bir şeyi daha müphemî (belirsiz) ile tarif etmek hatalıdır.⁴⁹⁷
- 5- Devir (kısır döngü) oluşturmak hatadır. Yani tarif edilen birinci ve ikinciye sürekli birbiriyle tarif etmektir. Mesela; a'yı b ile, b'yi de a ile tarif etmek böyledir.⁴⁹⁸
- 6- Tarifi, mecaz anlam ile tarif etmektir.⁴⁹⁹
- 7- Olumlu şeyi olumsuzla ile tarif etmektir. Mesela; adalet, adaletsiz olmayandır.⁵⁰⁰

10.6. TARİFİN KURALLARI

- 1- Tarif veciz olmalıdır. Çünkü tarif ancak cins ve ayrımı bildirir.⁵⁰¹
- 2- Tarif anlaşılır olmalıdır. Çünkü tarif ancak izah için yapılır. Bu sebepten yeterince açıklayıcı olmalıdır.⁵⁰²
- 3- Tarif gereğinden çok, uzun ya da çok kısa olmamalıdır.⁵⁰³ Çünkü kısaltmak bazı ayrımları atmakla olur. Bu da eksikliğe yol açar. Uzun olması da cins yerine yakın cinsin tanımını alınmış olur ki yanlışlara yol açar.⁵⁰⁴
- 4- Bir şeyi kendinden daha karışık ve belirsiz olan bir şeyle açıklanmamalıdır.⁵⁰⁵
- 5- Tarif dolaylı bir şekilde yapılmalıdır. Anlamı tam karşılamayan ifadelerden kaçınılmalıdır.⁵⁰⁶ Zatin kendisi değil, ilintileriyle tanım yapılmalıdır.

⁴⁹⁵ İzmirli, a.g.e., s. 112.

⁴⁹⁶ İzmirli, a.g.e., s. 112.

⁴⁹⁷ İzmirli, a.g.e., s. 112.

⁴⁹⁸ İzmirli, a.g.e., s. 112.

⁴⁹⁹ İzmirli, a.g.e., s. 112.

⁵⁰⁰ İzmirli, a.g.e., s. 112, *Mi'yârul Ulum*, s. 30.

⁵⁰¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.113, *Mi'yârul Ulum*, s. 31.

⁵⁰² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 113, *Mi'yârul Ulum*, s. 31.

⁵⁰³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 113, *Mi'yârul Ulum*, s. 31.

⁵⁰⁴ Gazali, *Mi'yarul İlm*, s.390, *Farabi, Kitabul Burhan*, s.31.

⁵⁰⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 113, *Mi'yârul Ulum*, s. 31.

⁵⁰⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 112, *Mi'yârul Ulum*, s. 31.

6- Bilinmeyen, pek az duyulmuş kelimelerle tariftten kaçınılmalıdır.⁵⁰⁷ Çünkü tarifte asıl olan sonrakini önceden bilinenle açıklamaktır.⁵⁰⁸

İzmirli'ye göre bu maddelerden birinci ve ikinci kurallar görecelidir. Üçüncü kural, zâti ve mutlaklıdır. Üçüncü kural olmadan, tarif, tarif olmaz.⁵⁰⁹

11. TAKSİM (SINIFLANDIRMA-BÖLME)

11.1.TANIMI

Taksim, terimleri kaplamalarına göre ayırmaktır. Başka bir ifade ile varlıkları cins ve türlerine bölerek onları bir düzen içinde göstermektir.⁵¹⁰ İzmirli'ye göre taksim, cinsleri çeşitli türlere ayırmaktır.⁵¹¹ Sınıflandırmada, sınıflamaya tabi tutulacak şeyler benzerlik ve farklılıklarına göre ayrılır ve basitten karmaşıklığa gidecek şekilde sıralanır.⁵¹²

İzmirli, taksim konusunun tarif için önemli olduğunu belirterek “ağyarını mani’ efradını cami’ babında taksimin gereğinden bahseder. Bu sebepten taksim, tarifin tartısı ve tamamlayıcısıdır.⁵¹³ Ona göre de taksim “bir tasavvurun işlemi tahlilden ibarettir. Bununla tümeli parçalarına böler. Bu yönüyle parçaların her birini ayrı ayrı birbirinin ardına sıralayarak tümel de sınıflarına ayrılmış olur. Cinsler de tümelin parçası olduğundan bu sınıflama aynı zamanda cinsleri de sınıflamış olacaktır.⁵¹⁴

Sınıflama, öncelikle varlıkların incelenmesini kolaylaştırmak veya aralarındaki bağları ortaya çıkarmak amacıyla varlıkların her birini sıfatlarına göre cins ve türlere ayırmaktır. Sınıflama öncelikle varlıkların bütününi hiç olmazsa sınırlı olarak öyle bir düzen altına alır ki, adeta varlıklardan her birinin sabit ve ulaşılması kolay olan bir yerini gösterir bir fihristi gibi olur. İkinci olarak varlıkların birbirleri arasında bulunan benzerlik ve farklılık bağlarını özel kılar. Bu bağlar varlıkları az çok benzer ve farklı olmalarına göre birbirlerine yakınlaştırır veya uzaklaştırır.⁵¹⁵

Taksim bazı durumlarda tarifin yerini tutar. Çünkü taksim tasavvuru o kadar seçilebilir kılamazsa da oldukça anlaşılır kılar. Ancak taksim çoğunlukla tarifin

⁵⁰⁷ İzmirli, *Mi'yâru'l Ulum*, s. 31, *Felsefe Dersleri*, s. 112.

⁵⁰⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s.s. 16-17.

⁵⁰⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 113.

⁵¹⁰ İzmirli, *İlmi Mantık*, s.16.

⁵¹¹ İzmirli, *İlmi Mantık*, s.16.

⁵¹² Çapak, “Kavramlar Mantığı”, s.114.

⁵¹³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.113.

⁵¹⁴ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s.16.

⁵¹⁵ İzmirli, *Metodoloji*, s.59-60

tamamlayıcısıdır. Bu sebepten tarif, taksim üzerine kurulmalıdır. Buradan da taksim kuralları ortaya çıkar.⁵¹⁶ İbn Sina ifadeleri kesin ifadelerle “tanım bölmeyle elde edilmez.” demiştir. Ona göre bölme ancak kısımlar, belirlenir, hiç birini diğerine bizatihi yüklem yapmaz. Bölme tanımın başlangıcı olamaz.⁵¹⁷ Dolayısıyla İzmirli, ‘*bazı durumlarda tanımın yerini tutar diyerek*’ farklı bir görüş beyan etmiştir. Aristoteles bunu kurallara bağlamıştı: “sınıflamalar yoluyla bir tarif yapmak için üç kaideye riayet etmek gerekir: özün için de bulunan yüklemeleri almalıdır; sonra, bunları sıralarına göre düzenlemeli, hangisinin birinci veya ikinci olduğunu söylemeli; nihayet, istisnasız bunların hepsini, almalıdır.”⁵¹⁸ Farabi, taksim tanımı katkısı olduğunu belirtir. Ona göre bölme, tanımın parçalarının iyi bir şekilde düzenlenmesini sağlar.⁵¹⁹ Ve bölmenin en iyi yardımcı olduğu konu, cinsi zati fasıllarına böldüğü durumdur.⁵²⁰

11.2.TAKSİMİN KAİDELERİ

Taksim üç genel kaidesi vardır⁵²¹ ki bunlara riayet edildiğinde iyi bir sınıflama yapılabilir.

- 1- Taksim tam olmalıdır. Taksimde ne hariçte ferd bırakılacak nede fazla ferdler olacaktır. Gereksiz yere arttırma çoğaltma yapılmamalıdır.⁵²²
- 2- Her tür veya cins ait olduğu sınıfta yer alacaktır. Bütün varlıklar sadece ilgili oldukları tür içinde zikredilmelidir. Yani muhkem olmalıdır.⁵²³
- 3- Taksimi yapılacak hiçbir varlık iki ayrı tür içinde yer almamalıdır. Yani taksim ğayr-i kabildir.⁵²⁴

İzmirli, yine doğa bilimleri için üzerinde durduğu taksim bahsinde taksim kaidelerini üç ilkeyle ifade eder: 1- genel ilişkiler ilkesi, 2- sıfatlara tabilik ilkesi, 3- doğal dizi ilkesi.⁵²⁵

⁵¹⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.114, *İlm-i Mantık*, s.16.

⁵¹⁷ İbn Sina, *Necat*, s.75.

⁵¹⁸ Aristoteles, 2. *Analitikler*, Bölüm 13.

⁵¹⁹ Farabi, *Kitabu-l Burhan*, s.32.

⁵²⁰ Farabi, *Kitabu-l Burhan*, s.32.

⁵²¹ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 16, *Felsefe Dersleri*, s. 114.

⁵²² İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 16, *Felsefe Dersleri*, s. 114.

⁵²³ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 16, *Felsefe Dersleri*, s. 114.

⁵²⁴ İzmirli, *İlm-i Mantık*, s. 16, *Felsefe Dersleri*, s. 114.

- 1- Genel ilişkiler ilkesi: İzmirliye göre varlıklar arasında genellikle bir ilişki vardır. Aynı sınıfta bulunan varlıklar, birbirinden ne kadar az farklı olursa ve diğer sınıflarda olanlara ne kadar benzemezse o oranda benzer olur.⁵²⁶
- 2- Sınıflara tabilik ilkesi: varlıkların sıfatları iki bölümdür. Biri ilintili sıfatlar, diğeri özsel sıfatlardır. (hassa) daha önce de belirttiğimiz gibi ilintili sıfatlar ayrılabilen, özsel sıfatlar ise ayrılamayan sıfatlardır. Sıfatların birbiriyle olan düzen ve tabiiyet bağları deneysel metottur ve kısmen de tümünden gelişimsel metottur.⁵²⁷
- 3- Doğal dizi ilkesi: doğal dizi ilkesinin çözeceği sorun şudur: kümeleri hangi düzen üzere ayırmak gerekir? Genel sıfatlar daha önemlidir. Çünkü kendinden daha özel olan bütün sıfatları kapsamına alır. Daha özel sınıfların önemi özel olmaları oranında azdır. Bilimsel olan sınıflama bu ilke üzerine kurulmuştur.⁵²⁸

11.3.TAKSİMİN ÇEŞİTLERİ

İzmirli, taksimi de tarif gibi hakiki ve ismi olmak üzere ikiye ayırır.⁵²⁹ Yine İzmirli taksimi, doğa bilimlerinde kullanılan bir yöntem olarak şu şekilde sınıflandırır:

1- *Suni Taksim*: Varlıklardan her birinin sabit ve ulaşılması kolay olan yerini gösterir bir fihrist düzenine sahip olduğundan kolaylık sağlar. Suni taksim, öneme göre değil belki tanınması kolay olmasına göre seçilmiş bir takım sıfatlara dayanır. Bunun benzeri bir kütüphaneyi kitapların ciltlerine göre düzenlemektir. Botanikçilerden Linne'in (bitkiler ve hayvanlar için ikili isimlendirmeyi başlatmıştır) bitkileri sınıflaması buna iyi bir örnektir. O, bitkileri erkek ve dişi olmalarına göre taksim etmiştir.

Suni taksim bilime başlangıç için gereklidir. Fakat hiçbir bilimsel değeri yoktur.⁵³⁰

⁵²⁵ İzmirli, *Metodoloji*, s. 61.

⁵²⁶ İzmirli, *Metodoloji*, s. 61.

⁵²⁷ İzmirli, *Metodoloji*, s. 62-63.

⁵²⁸ İzmirli, *Metodoloji*, ss. 62-63.

⁵²⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.114, (başka yerde açıklama ya da aynı şeye rastlamadım. O yüzden açıklanamadı.)

⁵³⁰ İzmirli, *Metodoloji*, s. 60.

2- *Doğal Taksim*: Doğal taksim, hem varlıklardan her birinin sabit ve kolay ulaşılır bir yerinin belirlemesi hem de varlıkların birbirleri arasında bulunan ve varlıkları birbirine yakınlaştıran ya da uzaklaştıran benzerlik ve farklılık bağlarını özelleştirmeye hizmet eder.

Doğal taksim iki amaç, suni taksim yalnız bir amaç takip eder. Suni taksim varlıkları cinsiyet sıfatlarına göre tanımlar. Doğal taksim ise açık ve gizli sıfatlar ve bilhassa önemli veya özsel olan sıfatların tümüne dayanır. Bunu benzeri bir kütüphaneyi kitapların bahsettiği konulara göre düzenlemektedir.

Suni taksim hayvanları, bitkileri ve madenleri cinsiyet sıfatlarına göre tanımak için bir araçtır.⁵³¹

Görüldüğü gibi İzmirli sınıflama konusunu hem mantık açısından hem de metot açısından ele alıp incelemiştir. Her iki durumu da yorumlamış, değerli bilgiler sunmuştur.

⁵³¹ İzmirli, Metodoloji, s. 61.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İZMİRLİ’NİN TASAVVUR MANTIĞININ EPİSTEMOLOJİK OLARAK İNCELENMESİ

1. GENEL OLARAK BİLGİNİN İMKANI PROBLEMİ

İnsanlık tarihi boyunca insanın, dış dünya ile gerek etkileşimden dolayı gerekse meraktan diğer varlıklar hakkında veri biriktirme çabası var olagelmıştır. Buna ‘bilme, bilgi sahibi olma gereği ya da hükmetme güdüsü’ diyelim yine de her durumda insanlık bir bilinmeyen üzerine kafa yormuştur.

İzmirli, bilgi kaynaklı edinimlerimizin kaynağını merak, hayret ve insanın bilmeye olan isteğinin sebep olduğunu belirtir.¹ Yani bu durum ‘insandan varlığa’ doğru akan bir süreçtir. İster ilk çağlar isterse modern çağlar ya da günümüzde olsun ve ya gelecekte olsun bu hep böyle devam edecektir. Etkileşim arttıkça birikimde artacak ve bu hep böyle devam edecektir şüphesiz.

Bilgi, özne ile nesne arasında kurulmuş bir bağdan oluştuğuna bakılırsa, söz konusu bağlar sadece özne yani bilen-suje tarafından oluşturulabilir. Çünkü nesneyle karşılaşan, onu algılayan, anlamaya çalışan ve açıklama getiren öznedir. Bu bağları, bilgi aktarını ve bu bilgi bağlantılarını meydana getiren de etkin öznedir. Nesne yani bilinen, öznenin ilgi alanındaki pasif konumda bulunan bir olay, olgu ve ya varlıktır.

Aristoteles, *Metafizik* adlı kitabına da bilgiyle alakalı bir açıklamayla başlar. Ona kalırsa insan, yapısı gereğince bilmek ister. Bunun için gerekçe, insanın duyularından, bilhassa da en çok bilgi elde eden görme duyusundan dolayı sahip olduğu hazdır. Duyular yalnızca insana yarar sağladıklarından değil, kendi başlarına da haz kaynağıdır. İnsan deneyin yanısıra zanaat ilaveten uslamayla yaşar.²

Deney ruhta genel olan, çokluğun tümü içinde aynı olan, çokluğun dışındaki bilgi kaynağıdır. Deney insandaki hafızanın oluşmasını sağlamaktadır. Çünkü aynı şeyle ilgili bir çok anı bir deney olanağı yaratır. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*’ de de aynı şeyle ilişkin anıların deney olduğunu söyler.

Deney bilim (episteme) ile zanaata çok benzemektedir. Ancak, bilim ve zanaata deney vasıtasıyla ulaşılır. Aristoteles bu noktada Gorgias’ın öğrencilerinden olan

¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.4.

² Cemal Güzel, “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 / Cilt: 20 / Sayı: 1, s. 128.

Agrigenteli Polos'tan –onun bu düşünceye katıldığını belirterek– bir alıntı yapar: Deney zanaatı, deneyden yoksunluk da rastlantıyı ortaya çıkarır. Deney oluşla alakalı ise zanaatın bilgisinin başlangıç noktası ortaya çıkmış olur. Deney aracılığıyla elde edilen birçok kavramdan, belli nesnelere kümesi hakkında genel bir hüküm üretildiğinde zanaat oluşur. Çünkü, Aristoteles'e göre kişiye, bir ilacın Sokrates'e, Kallias'a ve daha başka çok kişiye fayda sağladığı hükmünü kazandıran deneydir. Ne var ki, ilacın belli bir sınıfın elemanı olan, belli yapıya sahip tüm bireylerdeki belirli hastalığına fayda sağladığına dair yargıya varmak ise zanaattır.³

Faal özne, bilinçli ve de akıllı olarak ya kendisi dışındaki bir varlığı bilmek ister ya da bilgi nesnesi yaparak kendisini kavramak ister. Nesnelere yönelmiş özne, onlar hakkında düşünerek, zihinsel bir etkinlik meydana getirir. Bu etkileşim sonucu kavramlara, kavramlardan hareketle önermelere ve sonrasında ise çıkarımlara ulaşılır. İşte, varılan bu son nokta insana bilgiyi verir.⁴ İzmirli de suje- obje arasındaki ilişkiyi önemser. Yalnız o bu iki kavram yerine sujenin oluşturduğu 'mevzu ve mahmul' kavramlarını kullanır.⁵ Yani özne ve yüklem denilebilir.

Bu tarz yaklaşım Aristoteles' de mevcuttur. O da II. Analitiklerde, özne yüklem bağlamında ilmi bilgiyi açıklamıştır. O bu konuda şunları belirtir:

“Konunun bütünü hakkında tasdik edilenden” ben bu konunun ne herhangi başka bir haline yükletilip başka bir haline yükletilmemiş olanı, ne de herhangi bir anda yükletilip başka bir anda yükletilmemiş olanı kast etmiyorum: Söz gelimi, hayvan, her insan hakkın da denilmişse ve bunun bir insan olduğunu söylemek doğru ise bir hayvan olduğunu söylemek de doğrudur; şimdi birinci önerme doğru ise öbürü de aynı zamanda doğrudur. Nokta her çizgiye yüklenmişse, vaziyet aynıdır. İspatı şudur ki, bir yüklemenin konunun bütünlüğü hakkında doğru olup olmadığını bilmek hususunda bize sual sorulduğu zaman, yaptığımız itirazların bu yüklemenin filân halde veya falan anda yapılmadığına taallük eder.”⁶ Bu aşamada Gazali akla gelmektedir. Nitekim o da nesne özne ilişkisine değinirken, nesnenin kendini iki şekilde bilinir kıldığını belirtir: 1- kendi zâtı, 2- varlıktaki bulunuşuna göre yani diğer varlıklarla bağına göre.⁷ o ikinci aşamada

³ Aristoteles, 2. *Çözümlemeler*, 980 a-b, 981: a, Güzel, a.g.m. s.128. (naklen).

⁴ Çüçen, a.g.e, s. 4.

⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 5.

⁶ Aristoteles, 2. analitikler, Bölüm 13.

⁷ Gazali, *Mi'yar-u Ulum*, s. 496.

bulunan varlığın, diğer varlıklarla bağının durumuna göre değerlendirmenin de bazı sağlıklı kaidelerle ortaya konacağını belirtir. İzmirli'nin de Gazali'ye benzer şekilde ifade ettiği gibi bu durum, tanımlama eşyanın 'illet'i sayesinde gerçekleşir.⁸ Aristoteles de 'Bir ozan şu üç olanaktan birini zorunlu olarak taklit edecektir: 1- nesnelere nasıl idiyeler ya da nasılsalar öyle; 2- nesnelere söylenenlere ya da insanların inançlarına göre nasılsalar öyle; 3- nesnelere nasıl olmaları gerekiyorsa öyle.⁹ Gerçek bilgiye ulaşmak için de bir takım ipuçların ihtiyaç vardır ki Aristoteles'e göre özne ve yüklem arasındaki bağ bu açıdan önem arz etmektedir. Bu bağları 4 grupta toplamak mümkündür. 1) Özne-yüklem bağıntısı bir nitelemedir, yani yüklem öznenin bir niteliğini vermesi olarak yorumlanabilir. 2) aynı bağıntı, üyenin bağlı bulunduğu sınıf ile bir üyenin arasındaki bağıntıdır. 3) Bir alt sınıf ve bu sınıfı kapsayan üye arasındaki bağıntıdır. 4) Özne ile yüklem bağıntısı özdeşliğe dayanır. Burada özne ve yüklem işaret ettiği sınıflar aynı şeyi göstermektedir, biri diğerinin yerine kullanılabilir.¹⁰

Bacon, tümevarımla elde edilen verilerin daha geçerli olduğunu savunur. Ve mantığın neden tümevarımı çokça kullanmadığını eleştirir.¹¹

Kant'ın, aklın yetersiz kalışını, kendi sorularını dahi yanıtlamada yeterli olmadığı fikriyle belirtir. sonra birtakım deneyci görüşün akıl ve duyular hakkındaki görüşleriyle bir an aynı noktaya gelmektedir. Ancak, Kant, özgün olarak görgücülüğün sorunu olarak belirtilen, tüm bilgilerin deney sayesinde elde edildiği ve doğruluk değerini kazandığı, bundan başka bir bilgiden bahs edilemeyeceği vs. ifade edilen iddialara zaman değer vermemiştir. Kant'a göre, empirizmin, bilgilerin deneyden çıktığı iddiası önemlidir ama bu sadece aklın bir hizmetidir. O, "Tüm bilgilerimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz, ama tüm bilginin deneyim ile başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz."¹² sözleriyle deneyci görüşünün sadece doğru verileri sağlayamayacağını belirtmiştir.

Aslında Kant her ne kadar akla güvenmemişse de yine de akıl sayesinde bu çıkmazdan çıkabilmiştir.¹³

⁸ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 260.

⁹ Aristoteles, 1. Analitikler, s. 269.

¹⁰ İsmail Köz, Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi, AüİFD Cilt XL/LL (2002) Sayı 2, s. 367.

¹¹ Francis Bacon, Novum Organum, çev: Talip Kabadayı, Bilgesu yay. Ankara, 2015, s. 31

¹² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 37-38.

¹³ Ali Taşkın, "İmmanuel Kant'da Bilginin Kaynağı Problemi", Cumhuriyetesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (2002), s. 281.

Her şeyin bilgisine sahip olunup olunmayacağı konusunda iki temel fikir meydana gelmiştir. 1- İnsanın her şeyi bilmesi mümkün değildir. 2- insanın dışında var olan mutlak şeyler vardır ve insan bunları sahip oldukları yetenekler sayesinde bilebilir.

Mutlak doğru yoktur, her şeyin bilgisine ulaşamayız kanısında olanlar, bilginin akıl ya duyu verilerinden elde ettiğinden iki durumda da güvenilir bilgi elde edemez. Çünkü akıl ve duyu organları aldatıcıdır. Sofistler ve septikler bu görüşte olanlardır.

Diğer taraftan ikinci bir varlık iddası, mutlak doğru bilginin mevcut olduğunu, bunun insan iradesi dışında bağımsız olarak var olduğunu ancak insanın çabasıyla bu doğru bilgiye ulaşabileceğini savunur. ‘İnsan çabası’ kavramı şunlara delalet eder: 1- akıl, (rasyonalistler), Sokrates, Platon, Aristoteles, Farabi, Descartes, Spinoza, Hegel vs. 2- deney, (empirizm), Locke, Hume, Berkeley vs. 3- fayda, (pragmatizm), James, Dewey vs.4- sezgi (entüisyonizm), Bergson, Gazali, 5- olgular, (pozitivizm), Comte, Mach, 6- hem deney hem akıl, (kritisizm), Kant, 7- çözümleyici dil, (analitik felsefe), Wittgenstein, Reichenbach, Carnap, B.Russell, 8- görüngü, akıl ve duyular, (fenomenoloji), E. Husserl vs.

Genel olarak bakıldığında bilgiye hakim olma, bir süreç neticesinde gerçekleşmiştir. Geleneksel İslam felsefesinde ‘düşünme’ psikolojinin bir konusu olarak kabul edilmiştir. Ancak zihinsel bir süreç içerisinde düşünmeyi açıklamak, aslında insanın bilgisini temellendirmeye yönelik olmuştur, belki İslam kelimcilerinin yaptığı gibi ya da daha fazla analitik düşünme, bilgiye yönelen zihnin faaliyeti veya bilme gayreti olarak görülmüştür.¹⁴

2. GENEL OLARAK EPİSTEMOLOJİ

2.1. EPİSTEMOLOJİNİN TANIMI

2.1.1.Epistemolojinin Sözlük Anlamı

Yunanca episteme (bilgi) ve logos (kuram/bilim) sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşur.¹⁵ İlk defa Platon’da rastlanmış ve kullanılmıştır.

¹⁴ İlhan Kutluer, “Düşünme”, TDV İslam Ansiklopedisi, s. 56, <http://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme> erişim: 02.01.2019.

¹⁵ A. Kadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname* II, 2003/2, s.3

2.1.2.Epistemolojinin Terim Anlamı

Epistemoloji, felsefenin bilişsel süreçlerinin oluşmasından öte, bilgiyi genel olarak inceleyen, bilgiyle alakalı problemleri araştıran, bilgi kaynağını ve doğasını, doğruluğunu ve de sınırlarını irdeleyen bilim dalıdır.¹⁶ Bilgi kuramı ve ya epistemoloji şeklinde isimlendirilen felsefe disiplini genel olarak insan bilgisinin sınırlarını, kaynağını, doğruluğunu ve doğasını inceler. Epistemoloji, bilgileri artırmakla ya da mesela; yıldızları ya da yumuşakçaları gözlemlenmek gibi yeni deney sahaları keşfetmekle ilgilenmemektedir. Aksine, epistemoloji bilimsel kavramların ve teorilerin yapılarını ve oluşum süreçlerini inceler. Epistemoloji, aynı zamanda Kabul görmüş, bilim adamlarının benimsediği yöntemler üzerinde de çalışır. Daha net ifade etmek gerekirse denilebilir ki epistemoloji, aslında sınırları belli olan dört analiz ve düşünme sahası sunmaktadır:

1. Bilimsel teorilerin ve kavramların yapısı ve de niteliği. Buna bazı durumlarda ‘teorilerin sentaksı’ da denilmiştir;
2. Bilimsel teorilerin ve kavramların kapsamı ve de konusu. Buna benzer şekilde bunlara ‘teorilerin semantiği’ de denilmiştir;
3. Bilimsel yöntem,
4. Bilimsel girişimin değeri, sınırları.¹⁷

Felsefe ve bilim felsefesinin hem ortak hem de farklı özellikleri bulunmaktadır. Felsefe ve bilimin ortak ya da farklı olan yönlerini sıralı bir şekilde vermeye çalışalım. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1- İki de kesin ve güvenilir bir bilgiyi (episteme) elde etmeye çalışırlar.
- 2- İki de akla dayanır ve kendilerini akli dayanaklarla haklı çıkarmaya çalışırlar.
- 3- İki de bilgiyi elde ederken yöntemli, sistematik ve bilinçli, bir yöntem kullanırlar.
- 4- İki de kavram ve soyutlamaları kullanarak ilke ve yasalara varırlar.

Bilimin felsefeden farklı yönleri de şunlardır :

¹⁶ Felsefe.gen, “Epistemoloji nedir?”, http://www.felsefe.gen.tr/epistemoloji_nedir_ne_demektir.asp, erişim: 21.10.2018.

¹⁷ Jean-Claude Simard, “Epistemoloji” çev: Ramazan Adıbelli, Bilimname II, 2003/2, s.13.

1- Bilimin yöntemi, araştırma teknikleri ve bulguları öğretilbilir ve yinelenebilir iken felsefeninkiler öznedir, herkesin üzerinde uzlaşacağı standartlar bulmak zordur.

2- Bilimin temelinde teknik olabilir ancak felsefe böyle değildir, o daha çok entelektüel bir süreçtir.

3-Bilim sadece olay ve olguları incelerken felsefenin konusu daha geniştir.

4- Felsefenin kavram ve soyutlamaları bilimine göre geneldir.

5-Bilimsel önermeler sınanabilir. Ancak felsefede önermelerin kendi aralarında tutarlı olması yeterlidir.¹⁸

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden yola çıkarak diyebiliriz ki, aslında felsefe her ne kadar gerçeğin peşindeyse de içerik ve yöntem olarak oldukça farklıdır. Felsefe, gördüğümüz, karşılaştığımız şeyleri sorgulayarak, perspektifleri farklı olan açılardan değerlendirmeye tabi tutar ve kavramaya çalışır. Kendimiz, çevre ve dünyayla ilgili tecrübeleriz bilginin konusu olabilir. Her dönemde ve toplumda felsefi sorular olmuş, yenileri eklenmiş ve filozoflar tarafından farklı cevaplar aranmıştır. Her yeni cevap ve ya öneri yeni bir problem ve sorunları da getirerek devam eder. Böylece soru sorma, insanı araştırma yapmaya, öğrenmeye, bilgi toplamaya sevk eden temel felsefi tavır olmuştur. Cevaplar ve çözüm getirmeye çalışmalar, felsefi görüşleri veya kuramları meydana getirmiştir. Her yöntem ve ya kuram, varlık, insan ve değerleri hakkında rasyonel, evrensel gerçekliği olan bir bilgiyi sunmaya çalışır. Böylece felsefe, insan, doğa, mutlak varlık, iyi, güzel, adalet, özgürlük ve gerçek bilgiye yönelmiş olduğu sorular ve bunlara verilen cevaplardan meydana gelen sürekli devam eden bir entelektüel gayrettir.¹⁹ Felsefenin bir mekanı ve zamanı, sınırı yoktur. Belki konularına çağlarda değişen, söz konusu olan şeyler yön vermiştir. Ama her ne olursa olsun, felsefe, sorgulama işinden vazgeçmemiştir.

Bilim felsefesinin, konusu ne olursa olsun bilginin geçerli ve doğru olması için sorması gereken sorular ve cevaplar üzerinde durur. Bilim felsefesinin gayesi bilim ve bilimsel bilginin verileriyle bir görüş oluşturmak ya da bilimsel anlamda bir yaşam gerçekleştirmek değildir. Bilim felsefesi, dünya görüşleri ya da değer yargılarını

¹⁸ Lokman Çilingir, "Bilim Felsefesi", <https://www.dicle.edu.tr/Contents/eb14cd4e-c691-491f-9b59-0093514c9403.pdf>, s.4-5, erişim: 27.01.2019.

¹⁹ Çilingir, Bilim Felsefesi, s. 5.

araştırmaz. Bilim felsefesinin yegane amacı bilimi anlamaktır. Ancak bu amaca dair oldukça farklı yaklaşımlar vardır. Yine de önemli olan şey, ‘bilimsel düşünce, zihniyete’ sahip olmaktır. Çünkü bilimsel bir tavıra sahip insan, hakikati arayan, olgu ve olaylara dyönelmiş, hükümlerinde nesnel, tutarlı kişidir.²⁰

Bilim felsefecisinin görevi, bilimi anlamaya çalışmak, anlamlandırabilmek için bilim ve bilimsel bilgi üzerinde çalışmalarda bulunmaktır. Bilimi anlamak için, işleyişini, yapısını bilmek gerekir. Bilim felsefecisinin önemli diğer görevlerinden biri de bilimsel alanda kullanılan yöntemlerin farkında olmak, tanımak ve eleştirel bir gözle bakmaktır. Anoloji (benzetme), tümevarım ve tümdengelim, sınıflama gibi hüküm oluşturma süreçleri ile deney, gözlem, ölçme, gibi yöntemleri anlamayabilmelidir. Bunlarla beraber, olguların, olayların nedenlerinin açıklanması ile buluşlar ve doğrulamanın nasıl sağlandığını araştırmalıdır. Diğer yandan da bilimsel faaliyetler sonunda oluşan teoriyi, teorinin seçilmesini, teorinin o konuyla ilişkisini belirtebilmeli, bilimsel kanunlar, hipotezler, aksiyo, bunun gibi şeyler ile bilimin rasyonel ve deneysel dayanaklarını anlayabilmelidir. Ayrıca bilimin, diğer bilgi türleri arasında veya insan eylemleri içindeki yerini, kültür-bilim ve bilim-toplum ilişkisini görebilmelidir. Bununla tarihin seyri içerisinde bilimin işlevini, konumunu değerlendirebilir.²¹

Tüm bu değerlendirmeler aynı zamanda yapılan veya yapılacak olan epistemoloji tanımlarının nasıl olması gerektiği hakkında veri sağlamaktadır.

2.1. ÇEŞİTLİ EPİSTEMOLOJİ TANIMI YORUMLARI

Felsefe vakıa ilimlerden yardım ister; çünkü bu bilgi verilerinin nasıl oluştuğunu anlamak için fizik ve fizyolojinin yardımına ihtiyacı duyar, nitekim psikoloji de şuurda duyumların, hayallerin nasıl işlediğini göstermek için felsefeye yardım eder. Yine de ilimlerin yaptıklarını birleştirmek felsefeyi meydana getirmez. Çünkü onun konusu fiziki ya da psikolojik olayları incelemek değildir, diğer yandan bilginin içindekilerini tahlil edebilir, bilginin kaynağını konuşabilir, tartışabilir. Nesnelere ilişkisini inceleyebilir. Bu tarzda kurulan felsefeye bilgi nazariyesi denir.²²

Episteme kavramına ilk defa Platon’da rastlanmaktadır. O epistemeyi bilgi anlamında kullanır. Onun felsefesinde iki temel kavram vardır. Episteme ve doksa. Biz

²⁰ Çilingir, a.g.m., s. 18.

²¹ Çilingir, a.g.m., s. 19.

²² Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s.39.

episteme'yi duyularla elde edemeyiz. Nesnelere bize oldukları gibi görünmezler. Örneğin, eşit görünen iki çubuk alırsak, bu bazı kişilere eşit görülür bazılarına göre eşit değildir. Eşit veya eşitlik kavramı (equal itself) n bağımsız olarak bir varlığı vardır. Bu kişilere ve nesnelere göre değişmeyen objektif bir eşitliktir. Bu ide veya kavram olarak herkeste vardır ve biz bunu dış deneyden alamayız.²³

‘Bilgi’ gündelik hayatta en çok kullandığımız kelimelerden biridir. Onu çoğu kez istediğimiz şekilde, düşündüğümüz veya amaçladığımız şeyi başkalarına aktarmak için kullanırız. Ancak ‘bilme’ kelimesini her kullandığımızda aynı türden şeyleri kastetmeyiz. Genel olarak felsefe özelde epistemoloji, ‘bilmenin’ günlük kullanımına daha yakından bakarak anlamlarını, kullanım farklılıklarını ve belirsizlikleri ortaya koyar.²⁴

2.2. MODERN EPİSTEMOLOJİNİN GENEL KURAMLARI

2.3.1. İçselcilik ve Dışsalcılık

İçselcilik, bir kişi için tamamen iç dünyasından hareketle bilgi elde etmesidir. Dışsalcılık ise dış dünyanın verilerinden hareketle bilgi elde etmektir. Bu iki konu epistemolojinin tartışmalı iki konusudur.²⁵ İçselci görüş, sahip olduğu bilinç durumuna göre düşünmek suretiyle, düşündüğü mümkün herhangi bir inanç hususunda, bu inancı destekleyecek verecek olan epistemik kaideler kümesini formül etmeyi varsayar. Onun formüllediği epistemik kaideler, tabiri caizse, sadece koltuğunda otururken bir kişinin, dışarıdan yardım almadan başvurabileceği kaidelerdir. Kısaca kişi, sadece kendi zihin durumunu içince kalarak düşünmeye çalışır.²⁶

Dışsalcılığa göre kişi ‘güvenilir’ yöntemlerle elde edilen inançlar, farkında olmazsa bile gerekçelendirilmiş olabilmektedir. Yani “kişinin inançlarının gerekçelendirilmiş olma statüsü, epistemik olarak içselleştirilmeye ihtiyaç bırakmayacak bir şekilde dışsal koşullara dayandırılmaktadır.”²⁷

²³ İhsan Turgut, “Platon'da Bilgi Türleri”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/733/9356.pdf>, s. 354 (naklen).

²⁴ Hasan Yücel Başdemir, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Ankara: Hitit Kitap Yayınları, 2011, s. 25.

²⁵ <https://www.iep.utm.edu/int-ext/>, erişim:10.12.2018,(İngilizce tam metin için bakınız.)

²⁶ Kemal Batak, *Epistemik İçselcilik Ve Dışsalcılık*, KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 12 (2008) s. 43

²⁷ Ahmet Cüneyt Gültekin, *Çağdaş Epistemolojide İçselcilik/Dışsalcılık Tartışması*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.s.67-68.

Bunun aksine içselci yaklaşımda, inanca sahip bir kişi, içselleştirme yapsa bile, ön plana çıkarılmaktadır. Dışsalcılıkta gereksiz görülen, inançların temellendirildiği kognitif erişim koşulu, içselcilikte temellendirilmeye getirilmiş bir sınırlama olarak karşılanmaktadır. Bu bağlamda içselciliğin temel tezi, gerekçelendirmenin mümkün olabilmesi için inanca dair sebeplerin özneye açık ya da ‘içsel’ olması gerektiği şeklindedir.²⁸

İzmirli’ nin ‘her ne vasıta ile olursa olsun ben hükmümün vakıata uygun olduğundan emin olmalıyım.’²⁹ İfadelerini incelemek gerekir. Çünkü İzmirli ‘marifetin (doğru bilginin) bu şekilde gerçekleşeceğini savunur.

Bu aşamada Gettier’ den bahsetmek gerekecektir. Bir felsefeci olan Gettier 1963 yılında gerekçelendirilmiş doğru kanının bilgi olamayacağını gösteren iddialar ortaya koymuştur.³⁰ Daha sonra ‘*Gettier tipi örnekler*’ denilecek benzer örnekler olmuştur. ‘Gettier tipi örnekleri’ savunan felsefeciler bilginin üç gerekli şartı olması gerektiğini kabul ediyorlar; bu üç şart yetersiz olursa eğer o zaman dördüncü bir şart arıyorlar. Böyle bir şartın aranmasına da ‘*Gettier problemi*’ deniyor.³¹ Biz burada üç farklı Gettier tipi örneği sergiliyoruz. İlk iki örnek şu iki ilkeye dayanır.

S, P yi biliyor ise;

1. P, doğrudur.
2. S P ye inanır.
3. S’nin P’ye inanması haklılandırılır.³²

Bu üç maddenin yorumunu yapalım. Bu standart bilgi analizinin en temel özelliği burada söz konusu olan bilginin önermesel bir bilgi olmasıdır.

Teo Grünberg, önermeler üzerinden şöyle bilgi tanımının çeşitli kullanımlarını şöyle değerlendirir:

“1. ‘Olduğunu bilme’ anlamında kullanılışı

²⁸ Gültekin, a.g.m., s. 67.

²⁹ İzmirli, Felsefe Dersleri, s. 4.

³⁰ Bkz. Edmund L. Gettier, “İs Justified True Belief Knowledge?” Analysis, S.23, No:6, June 1963, Oxford University Press on Behalf of the Analysis Commite, ss. 121-123, Türkçesi için: Edmund L. Gettier, “ Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”, Epistemoloji, (Temel Metinler), çev. Hasan Yücel Başdemir, Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2010, ss.51-54.

³¹ Teo Grünberg, Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9482.pdf>, erişim: 04.01.2019, Teo Grünberg, Epistemik Mantık, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2007, ss. 27-35.

³² Zekiye Kutlusoy, Günümüz Epistemolojisine Bir Bakış, s. 5. Pdf.

(II) a, p olduğunu biliyor (a, p olduğunu bilir)

2-‘İş bilme’ anlamında kullanılışı

(6) a, b işini yapmasını biliyor

biçimindeki önermelerde "biliyor" iş bilme anlamında kullanılıyor.

3- ‘Bir konuyu bilme’ anlamında kullanılışı

(9) a, b'yi biliyor

biçimindeki ‘biliyor’ bir konuyu bilme anlamında kullanılıyor.”³³

Yukarıdaki bilgi tanımları Gettier ‘e kadar geleneksel olarak kabul görmüş bilgi tanımlarıydı. Ancak Gettier 2.5 sayfalık makalesinde bu klasik bilgi teorilerinin tekrar gözden geçirilmesine sebep olmuştur. Gettier oluşturduğu örneklerle bilgi olabilmek için haklılandırılmış-doğru-inancın gerekli olsa bile yeterli olmadığını sergiler. S gerçekte doğru olan P’ye inanmış ve bu inancı haklılandırmış olsa da P’yi bilmeyebilir.³⁴

Gettier’in bu savı birçok eleştiri ve yoruma neden olmuştur. Kimi haklı buldu, kimi çürütmeye çalıştı.³⁵

Burada belirtelim ki İzmirli’nin bilgi tanımı da geleneksel tanıma uygundur. Zihinde oluşturduğu doğruluğun dışarıdaki gerçekliğe doğrulaması gerektiğine mutabık olmasını ifade etmiştir. Ancak bunun nasıl olacağını eserlerinin genelinden elde ederiz, Şöyle ki İslam Filozoflarından vahyin tartışmasız doğruluğunu, batılı filozoflardan ve yine İslam Filozoflarının da katkısıyla aklın hakimiyetini, yine duyu organlarının aldaticılığını, yine tecrübeye de yer vererek yani deneyi de göz ardı etmeyerek bilginin sağlam ve doğru olacağına inanır.

İzmirli’ye göre insan önce düşünür, düşündükten sonra bilir, bildikten sonra anlar, bildikten sonra anlar.³⁶ Görülüyor ki İzmirli için, inanmak bilgi için yeterli değildir. O ‘insan bir şeyi tahayyül eder veya ona inanır. Böylece bilmeksizin düşünmüş olur.’ der. Burada belki de ‘bilmeksizin düşünmüş olur’ ifadesi inanmayı içerir. Gettier’in fikirlerinden oldukça farklıdır. Gettier’in ‘inanç’ dediği İzmirli’nin henüz bilgi aşamasında olmadığını belirttiği tahayyüldür.

³³ Teo Grünberg, Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9482.pdf>, erişim:04.01.2019

³⁴ Zekiye Kutlusoy, Günümüz Epistemolojisine Bir Bakış, s. 5.

³⁵ Bkz. Emin Oral, “Gettier Platon’a Karşı”, *Özne 24. Kitap*- Bahar 2016: Platon, Lehrer, K. and Paxson, T Jr.: "Knowledge: Undefeated Justified True Belier", *Journal of Philosophy* 66 (I 970).

³⁶ İzmirli, Yeni İlmî Kelam, s. 200.

İzmirli için ‘tasdik’ doğru bilgi elde etmek açısından önemlidir. O “bir şey mümkün veya zihni olarak tasavvur edilir. Fakat gerçekten var mıdır, burası bilinmez. İşte bu durumda ilim gerçek şeylerle (nesne-varlık) ilgili olur. Gerçeğe uygun olan tasdikten ibaret olur.”³⁷ diyerek doğrunun sadece inançtan ibaret olmadığını belirtir.

3. GENEL OLARAK MANTIK VE EPİSTEMOLOJİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bilme ile düşünme, birer ruhsal olaydır, ama bunlar belirli bir amacı, belirli bir işlevi olan ruhsal durumlardır. Bu amaç ya da işleve de ‘doğruluk’ denir. Düşünme, doğru bir düşünme olmak ister ya da onun böyle olması gerekir. Bunun gibi, bilme de doğru olan bir bilgi olmak ister, ya da onun böyle olması gereklidir. Demek ki, bilgi teorisi ile mantık, ikisi de sadece ‘doğru’ya yönelmiş olan, doğru olmayı amaç edinen bilme ve düşünme ile uğraşırlar. Örneğin mantığın kanunları, gerçekte nasıl düşünüldüğünü gösteren, düşünme olaylarının gidişini betimleyen kanunlar olmayıp, doğru olmak ya da doğru olan sonuçlara varmak istiyorsa, zihnimizin nasıl bir yolda yürümesi gerektiğini gösteren kanunlardır. Demek ki, bilgi teorisi ve mantık, doğru olan bilginin yolu ve yöntemi üzerine bir bilimdirler.³⁸

Felsefe, bilindiği gibi hakikate ulaşma çabasıdır. Özellikle de bilgi felsefesi genel geçer bilgilerin nasıl elde edileceğini yorumlar ve eleştirir.

Mantığın ve epistemolojinin bazı konuları direk, bazı konuları ise dolaylı olarak birbiriyle ilişkilidir.

Objeye düşünülebilir şeydir. Bir objeye yönelmek, düşünmenin özelliği gereğidir; ama objenin- belirli bir objenin değil, genellikle objenin-ne olduğunu ancak düşünme ile kavrayabiliriz; Burada bilgi teorisi ile mantığı bilme ve düşünme psikolojisinden ayıran başka bir ayırımı da elde etmiş oluyoruz: Bilgi teorisi ile mantık objelerle bağıntısı olan, ayrıca objeler üzerinde doğru bir bilme ve düşünme da olmak isteyen bilmek ve düşünmekle ilgilidirler. Bunu başka türlü de söyleyebiliriz: Mantık, genellikle objelerin bilimidir ya da düşünmenin objelerinin bilimidir; çünkü düşünmek, objeleri düşünmek demektir.³⁹

³⁷ İzmirli, a.g.e., s. 200.

³⁸ Von Aster, “Bilgi Teorisi ve Mantık”, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, s. 11.

³⁹ Von Aster, a.g.e., s.11.

Ayrıca, bilgi teorisi ile mantığı üçüncü bir bakımdan da belirleyebiliriz, belirlememiz de gerekir. Her bilme, belirli bir sonuca varmaya ve bu sonuca belirli bir anlatım, dille bir anlatım ya da daha genel olarak işaretlerle bir anlatım kazandırmaya çalışır. Bilginin sonucu, ancak dilsel bir anlatımla sağlam, anı aşan ve bildirilebilir bir biçim kazanmak ister. Her bilme saptanabilir ve bildirilebilir bir bilgi olmaya çalışır ve bilgiye ancak bu dille saptanmış sonucu bakımından tam anlamıyla ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ denilebilir.⁴⁰

Mantık, bilginin biçimini çözümleyerek, doğru düşünmenin ilkelerini ortaya koyup formüle eder. Önermelerin içerikleriyle ilgilenmeyen, deneyden bağımsız bir akıl bilgisidir. Formel bilim olup kesinlik taşır. Akıl yürütme kalıplarıyla ilgilidir. Doğru – yanlış gibi değerleri kullanır fakat bunları tanımlamaz ve tartışmaz.

Bu çıkarım, gerçeklikle uyuşmamasına rağmen mantıksal bakımdan doğrudur. Bilginin “içerik” olarak ele alınması ise bilgi felsefesinin konusudur.

1-İnsan neyi bilebilir?

2-Bilgilerimizin olanak ve sınırları nelerdir?

3-Gerçeklik, doğruluk nedir?

Gibi sorular ve cevapları bilgi teorisinin konusuna girer. Mantık, bilginin formuyla ilgilenirken; epistemoloji içeriğiyle ilgilenir. Bilgi kuramında ele alınan bilgi, mantık ilkelerine uygun olmak durumundadır.⁴¹

Mantıkçının asıl görevi sözün kaidelerini ve bunlarla tarif ve benzerlerinin nasıl oluşturulduğunu, ispatın kaidelerini ve bunları kullanarak kıyas ve benzerlerinin nasıl meydana getirildiğini açıklamaktır.⁴²

Mantık, kendi içinde ne amaçla kullanıldığı konusuyla ilgilenmez. Ama hemen daha yukarı da bahsettiğimiz gibi, mantık olmadan bilgi elde etmek de mümkün değildir. Bilginin değeri konusunda epistemolojik sorulara yer vermiştik: Bilgimizin doğruluğu ne anlama gelir? Kesin bilgi mümkün mü? Ya da sadece ihtimali taşıyan bir bilgi doğruluk derecesine mi ulaşabilir? Aslında bazılarına göre kesin bilgi belki tanımlanabilir. ‘Kesin bilgi’, içeriğe bakılmadan bir form bilgisinden, bir özdeşliğe

⁴⁰ Von Aster, a.g.e., s.13.

⁴¹ <http://www.wikisitesi.com/epistemoloji-ve-mantik-iliskisi.html>, erişim:15.12.18

⁴² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

sahip bir bilgidir. Buna mukabil duyuşsal içerikli bir bilgi, deney bilgisi her zaman bir olasılık değeri barındırır. ‘Kavramlar Mantığı’ konusunda belirttiğimiz gibi, nesnelere ilişkin kavramlarımızın eksiksiz, kusursuz tanımlanma olanağı yoktur.⁴³

Bilim felsefesinin alanına müdahil olmadan, bilim ve mantık arasındaki bağlantıyı, mantıksal yapı olarak bilimin hakkında şunları belirtebiliriz: Bilim, deney sonucu elde ettiği verileri açıklamak için, mantığın formunu kullanmak zorunda kalır. Bilimde açıklamak demek, bir tümevarım kalıbı içindeki öncülleri ve tümel önerme şeklindeki yasalardan, sonuç durumundaki önermeleri ve tikel önerme olan empirik önermeleri çıkarabilmek, yani, olgulara dair tekil ilişkileri en genel bir yasanın kapsamına dahil edebilmektir. Dahası bilimsel açıklama demek, mantıkî açıdan da geçerli, içerik yönünden olgusal olarak doğrulanabilen önermelerden kurulmuş bir tümevarımdır. Belki de en değerlisi bilimsel kuramın, en üstten en alta kadar yasaların dayandığı bazı temel tanımlama önermelerini kullanarak yani tekil deney verilerine kadar inen bir akıl yürütme olarak kendini gösterir. Pratikte mantığın bilim açısından ne denli önemli olduğunu burada görmekteyiz.⁴⁴

Aristoteles için bilim öğretileridir. Her ‘dianoetik öğretim’ ile her ‘dianoetik öğrenme’ de edinilmiş bilgilere, önceden bilinmiş olanlara dayanır, bunları kullanır. Aristoteles’e göre bir şeyin olanaklığı önceden bilinebilir. Çelişmezlik, üçüncü seçeneğin imkansızlığı gibi kaideler ön şart olarak alınmalıdır. Bunlara uygunluk gereklidir. Bu kaideler öğrenmenin başlangıcıdır. Sonradan ne hakkında konuşulduğu bilinmelidir. Bu özellikler bilgi hakkındaki ön verilerdir. Daha sonra da ne olmadığı ne olduğu bilgisi lazım gelir. Bu üç sürecin şartları yerine geldiğinde öğrenme süreci başlamış olur.⁴⁵

Ayrıca biliyoruz ki Aristoteles mantığın kaidelerini, fizik, metafizik bilgilere de uygulamıştır. Bu sebeple onun açısından mantık, bilimlerle aynı değildir. Konumu farklıdır. O bir alet, bir metot, bütün bilimler için giriş mahiyetindedir.⁴⁶

Aristoteles, mantığın kurucusu olarak, bu konuda da görüş belirtmiştir. Aristoteles, algılanmış şeyleri, ‘kavramlar’ şeklinde bir araya getirip sınıflandırmış, bu

⁴³ Özlem, *Klasik Mantık*, s.341.

⁴⁴ Özlem, *age*, s. 345.

⁴⁵ Güzel, “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, s. 137.

⁴⁶ Köz, “Aristoteles Mantığı ile Bilim- Felsefe İlişkisi”, s. 372.

şekilde yeni bilgilere ulaşmaya çalışmıştır. Bu süreçte de kıyası kullanır. Kıyas onun için sınıflayıcı, nitelikli alettir.⁴⁷

Aristoteles'in kıyas anlayışı şöyledir: 'bilmek' denilen şey aslında ispat vasıtasıyla bilmektir. 'İspat' dediği de ilmî kıyastır. 'İlmî' dediği de 'ilmi meydana getiren kıyastır. 'İlmî bilgi' ortaya konulan şeylerden oluşuyorsa ispatçının da öncüllerini bu doğrultuda oluşturması gerekir. Çünkü ilim doğru, doğrudan doğruya aşamalı hareket eden, sonuçoluşturmaktan daha ziyade bilinene ulaştıracak ve sonucun sebeplerini sağlayacak olan öncüllerden yola çıkması gereklidir. Bu oluşumun amacı bu şartlarla ispat edilen şeyin ilkeleri uygun sonuç da verecektir. Bir kıyasın bu şartlara sahip olması her zaman mümkün olmayabilir. Ancak bu durumda şartlar, bir ispat olmaz, çünkü ilim için bir anlam taşımaz. Öncüllerin doğru olması zorunludur. Çünkü doğru değilse, mesela, diyagonalin ölçülürlüğü bilmek mümkün olmaz. Bunların ilk ve ispata öuhtaç olmayan olmaları gereklidir, aksi halde ispatları olmayanın kesin doğruluğu yoktur. Bunun nedeni ispat olunabilen şeylerin ilmi, alakalı ilim söz konusu konusu olamıyorsa, o şeyin ispatına erişmekten başka bir şey çıkmaz. Öncüller sonucun sebebi olmalı, sonuçtan çok daha bilinir olmalı ve sonucun öncesinde bulunmalıdırlar. 'Sebepl' derken şunu kastederiz: Bir nesnenin ilmi ancak sebebi bilindiği zaman elde edilir. 'Önce olması' demek bilgi olarak da önce olmaları demektir. Bu 'önce gelen bilgi', sadece gösterilen ikinci bir şekilde anlaşılmaktan oluşmayan, ayrıca nesnenin var olduğunun bilinmesinden de ibarettir. 'Önce ve daha iyi bilen'in anlamı: Ne tabiatı gereği önce gelenin ile önce olanın arasında, ne de yapısı gereği daha çok bilinen ile çok bilinen olan aynılık, özdeşlik bulunmamasıdır. 'Önce ve daha iyi bilinen' demek 'duyumlamaya en yakın şeyleri, kesin olarak önce ve daha iyi bilinen'den de duyulardan en uzak şeyler' anlaşılır. Bir yandan bütüncül sebepler duyumlardan en uzak olanlarken, diğer taraftan bu sebepler en yakın olanlardır. 'Öncüller ilk olmalıdır', yani temel ilkeler olmalıdırlar, çünkü ilk ilke ile ilkeyi özdeşleştiriyorum. Bir ispat ilkesi bir doğrudan doğruya önermedir."⁴⁸

Aristoteles'e göre, bir önerme, tek bir konuya tek bir yüklem yüklediğinde bir ifadenin bir ve ya öbür kısmıdır. Gelişigüzel bir bölümü aldığında diyalektik olmuş olur; doğru olduğundan dolayı belli bir kısmı alırsa ispatçı olmuş olur. Bir iddia, bir

⁴⁷ Kız, a.g.m., s. 368.

⁴⁸ Aristoteles, II. Analitikler, İlim ve İspat, Bölüm 2.

çelişmenin kısımlarından herhangi biridir. Bir çelişme, kendi halinden hiçbir orta içermeyen karşı olumdur. Bir konuyu bir yükleme birleştiren çelişmenin kısmı bir tasdik, konuya dair bir yüklemi inkâr eden kısım da bir inkârdır.”⁴⁹

Aristoteles, bir kıyasın ilkesine, ispat edilmemekle birlikte, bir şey öğrenmeye çalışan için gerekli olmuyorsa ‘tez’ demektir. Eğer bir şey öğrenmek isteyen için lüzumlu ise, ‘aksiyom’ olduğunu belirtmektedir. ⁵⁰ Gerçekte, bu çeşit bazı gerçekler ki bunlara ‘aksiyom’ adı verilir. Bir tez ifadenin bölümlerinden her hangi birini aldığı zaman, söz gelimi, bir şeyin var olduğunu veya bir şeyin var olmadığını söylediği zaman, bir hipotezdir; aksi, bir ‘tarif olur. Aristoteles’e göre tarif bir tez kabul edilir. Çünkü aritmetikte birlik niceliğe göre bölünemeyen şeydir. Ama bu bir hipotez değildir, çünkü ‘birlik’in neliğini tarif etmek ile ‘birlik’in varlığını kabul etmek aynı değildir.⁵¹

Biz bir nesnenin varlık nedenini bildiğimize, nedenin de o nesnenin nedeni olduğunu bildiğimize ve bundan ayrıca, nesnenin, olduğundan başka şekilde olamayacağına inandığımız an, bu nesnenin ilmine sofist vari sırf ilintilerle değil, mutlak tarzda bildiğimizi sanırız. İlmi bilginin yapısı şüphesiz böyledir. Bunun sebebi hem bilgi sahibi olmayanların hem de bilgi sahibi olanların durumudur: Birinci durumdakiler, bildirdiğimiz davranırlar ve öyle zannederler. Diğer durumda, bilenler, gerçekten, aynı şekilde hareket ederler. Bu durumlardan ilmin konusunun asıl manasının, olduğundan ayrı şekilde olmayan bir şey olduğunu gösterir.⁵²

İbn Sina, mantıktan beklentinin, düşünme esnasında insanı şaşırmaktan koruyacak kurallara ilişkin bir aracın bulunması olduğunu belirtir. Burada kullandığı düşünmenin ise insanın zihnindeki mevcut bilgilerden, mevcut olmayan bilgilere kararlılıkla geçmek arzusu halini kastetmek olduğunu ifade eder.⁵³ Ona göre bu tarz bilgiler de bir kavram veya hüküm olabilir. Hükümler ise mutlak doğru, mümkün doğru insanların doğru saydığı hükümlerdir. Bu zihinde mevcut olanlardan mevcut olmayanlara geçiş, bir yapı ve sıralama gerektirirler ki bunlar işlemin yapılacağı yerdir. İşte bu yapı ve sıralama, tutarlı, tutarsızken tutarlıya benzer veya tutarsızken tutarlıya benzediği sanılacak ve tutarsız şekilde meydana gelebilir.⁵⁴ Demek ki mantık insana,

⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., a.y.

⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., a.y.

⁵¹ Aristoteles, a.g.e., a.y.

⁵² Aristoteles, a.g.e., a.y.

⁵³ İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, s. 2.

⁵⁴ İbn Sina, a.g.e., s. 2.

İbn Sina'ya göre, kazanılmış bilgilerden, kazanılacak bilgilere geçiş işlemlerini, bu bilgilerin vasıflarını, geçiş işlemlerinin doğru veya doğru olmadan meydana getiren yapıların sınıflarını ve sıralamalarını, bunların sayısını kavratan bir ilimdir. İbn Sina burada edinilmiş ve edinilecek bilgiler arasında doğru bir ilişkiyi mantığın kuracağını belirterek epistemolojik açıdan mantığın yararını ortaya koymaktadır.⁵⁵

Bacon, tümevarımla gerçek bilgiye ulaşmayı daha kolay ve güvenilir kabul ettiğinden mantığın tümevarımla çokça ilgili olmasını ister. Ayrıca o mantığın bilimler alanında daha çok yetkiye sahip olması gerektiğini şu sözleriyle eleştirel bir tarzda dile getirir. "Mantıkçılar bilimlerin ilkelerini tek tek bilimlerden ödünç alırlar; ardından zihnin bu ilk mefhumlarına itibar gösterirler ve sonuçta sağlıklı duyularının dolaysız algılarından hoşnut olurlar. Gelgelelim bizim durumumuz şudur: gerçek mantık tek tek bilimlerin alanlarına, bu bilimlerin kendi ilkelerinden daha büyük bir yetkiyle girmelidir ve bu sözde ilkeleri ne dereceye kadar sağlam temellendirdiklerine dair bir açıklama getirmeye zorlamalıdır."⁵⁶

Bilginin kaynağına dair soruların cevaplarını ele almak bilgi kuramının sahasına girmeyi gerekli kılar. Burada bilginin kaynağı probleminde takınılan tavır ve kabul gören iddiaları göz ardı ederek, bilginin oluşumuna eğilerek, bilgide iki yönü, rasyonel/mantıksal yönü ile duyusal yönü hakkında bir görüş belirtebilir ve bilgi açısından uygulamalı mantığın yerine değinebiliriz.⁵⁷

Doğan Özlem, "zihnimizin apriori koşulları arasında mantık ilkelerinin ve mantıksal düşünme formlarının bulunduğu ve bunların bu koşullar arasında başat oldukları açıktır. Böyle görüldüğünde, ister bu koşulları empiristler gibi duyusal kaynaklı olup sonradan soyutlama yoluyla zihni oluşturan ve zihinde yer eden şeyler (Locke: tabula rasa) sayalım ister bunları rasyonalistler gibi a priori ve hatta doğuştan kabul edelim; bilginin oluşumunda iki temel yön olduğunu görmezden gelemeziz."⁵⁸ Yorumunu yaparak hem doğuştan hem de deney ve akla dayanan yönlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Yine ona göre, "böyle görüldüğünde, bilgimizi tek bir kaynağa bağlamak yerine, onu rasyonel/mantıksal öğelerle duyusal öğelerin bir biresimi saymak fırsatını buluruz. Bilgiye böyle bir biresim olarak bakmak, geleneksel deney

⁵⁵ İbn Sina, a.g.e., s. 2.

⁵⁶ Bacon, *Novum Organum*, s. 33.

⁵⁷ Özlem, *Klasik Mantık*, s.341.

⁵⁸ Özlem, a.g.e., s. 341.

bilgisi-akıl bilgisi ayırımının da yeniden değerlendirilmesine fırsat hazırlar. Mantıksal önermelerin analitik/totolojik karakterini biliyoruz. Onlar her hangi bir içeriğe bağlı olmadan, formları gereği doğrulukları hemen saptanabilen önermelerdir. İşte bu anlamda deneyden bağımsız bir akıl bilgisinden söz etmeye hakkımız vardır ve bu bilgi, zihinsel öğelerle duyusal öğelerin birleşimi olmaması anlamında salt, analitik ve a prioridir. Bu nedenle, günümüzde zihnin belli ölçülerde "özerk" bir alan olduğu belirtilir. Buna karşılık deney bilgisi, tam da zihinsel öğelerle duyusal öğelerin bir birleşimi olması anlamında, sentetik ve aposterioridir ve bu özellik, deney bilgisinde de rasyonel/mantıksal yönün zaten içermiş halde bulunduğunu göstermesi bakımından önemlidir."⁵⁹

Her bilim disiplini, kendi gerçekliklerini belirten ayrı ayrı önermeler arasında tutarlı mantıksal bir düzen oluşturur. Bu düzenin mantıki işleyişini kontrol etmek, işleyişi düzeltmek mantık kuralları olmadan imkansızdır.⁶⁰

Şafak Ural'a göre, mantık, dili sembolik duruma getirmektedir. Çünkü o böylece dil vasıtasıyla yapılan akıl yürütmelerini formel işlemler şeklinde ifade etme ve denetleme imkanı vermektedir. Mantık denilen sembolik sistem, formel olmayan (fizik, kimya, biyoloji gibi deneysel bilimler ve formel (matematik, geometri) ile sosyal bilimler) bilimlerde uygulanıp bu disiplinlerdeki akıl yürütmelerin nasıl oluşturulduğunu, buradaki kavramlar arasında mevcut ilişkileri ortaya çıkarabilme imkanını vermektedir."⁶¹

Filozofların bazıları, mantığın has bir sahası ve yapısının olduğunu, başka bir bilim içinde olmadığını, diğer taraftan en genel hali ile bu diğer bilimlerin imkanının ideal şartlarını irdelediğini ifade eder. Buna ilaveten mantık bilimlerin ortak anlam yapısını, formlarını belirleme görevini üstlenir.⁶²

Carnap, dilin sentaksı ile ilgilenmiş, sağlam bir bilimin anlam bilimi açısından uygun olması gerektiğini belirtir.⁶³ Bu durum bize mantığın kavramları incelemesini hatırlatır.

⁵⁹ Özlem, a.g.e., s. 342.

⁶⁰ Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe- Bilim İlişkisi", s.372.

⁶¹ Şafak Ural, *Sembolik Mantık ve Uygulaması*, Sayı: 26'dan Ayrı Basım, İstanbul: Felsefe Arşivi, 1987, s. 143.

⁶² Köz, a.g.m., s. 372.

⁶³ Zeki Özcan, *Dil Felsefesi 1*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2014, s.s.78 (naklen).

Frege için iki tür mantık vardır. Dil olarak mantık ve hesaplama olarak mantık. Birincisi elenemez anlamında mantığın evrenselliği doktrininden doğar. Mantığın evrenselliği, mantığımızdan ve onun yönelimsel yorumundan kaçmamızın imkansız olması demektir. Mantığın evrenselliği doktrininin kaçınılmaz sonucu şudur: Hiçbir şey mantık sistemimizin dışında söylenemez ve söylenmemelidir.⁶⁴

Frege, mantık felsefesinin etkisiyle şunu kabul etti: mantıksal kategoriler doğada doğrudan görünür. İyi düzenlenmiş dil, düzenleme kurallarına sahiptir. Fakat var oluş dilde anlamlı kurallar koymaya izin vermez. Varoluşla ilgili önermeleri ifade etmeye çalıştığımız gündelik dilin cümleleri yapısal bakımdan kusurludur.⁶⁵ Bu sebepten olacak ki Frege, mantığın gündelik dilin etkisinden kurtulması gerektiğini düşünmüştür.

Özetle her ne kadar zaman aktıkça mantıktan beklentiler de farklılık göstermiş olsa da denilmiştir ki klasik mantık, mantıktan beklenen bugünkü görevleri için, Ortaçağ'daki bilimler açısından yeterlidir. Hatta mantık, bütün bilimler için, bilimlere bir giriş, bir alet, bir metot olarak genel kabul görmüştür. Renaissance'tan itibaren, bilimlerde ve felsefede meydana gelen değişimlerle harekete geçen yeni metot arayışları; sonuçta da yeni mantık ihtiyaçlarının baş gösterdiği görülmüştür. Yeni bilimler için bir yeni mantık fikri başta cazip karşılanırken sonraları yeni mantık çalışmalarının aslında yeni bir mantığın tek bir mantık biliminin birer devamı olduğu anlaşılmıştır.⁶⁶

4. TASAVVURUN EPİSTEMOLOJİK DEĞERLENDİRMESİ

4.1. BAZI İSLAM MANTIKÇILARINDA YA DA FİLOZOFLARINDA TASAVVUR KONUSU

Tasavvur bir zihin faaliyetidir. Dolayısıyla zihin faaliyetlerine dair bir çok yorum yapılmıştır. Bazılarına değinmek gerekir.

Farabi, Aristoteles geleneğini izleyerek, zihnin, genel olarak düşüncenin varlık dünyası ile tam bir örtüşme içerisinde bulunabileceğini, yani bilen-bilinen arasında tam uyumun sağlanabileceğini görüşündedir.⁶⁷

⁶⁴ Özcan, a.g.e., s.78.

⁶⁵ Özcan, a.g.e., s.41.

⁶⁶ Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe- Bilim İlişkisi", s. 373.

⁶⁷ Yaşar Aydın, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname* IV, 2004/1, 5-16, s. 7.

Farabi, bilgiyi, -bilindiği gibi- kavramlar ve hükümler, yani tasavvurat ve tasdik olarak başlıca iki kategoriye ayırmaktadır. “Bilgi ismi, daha önce de belirttiğimiz gibi, genel olarak iki anlamda kullanılır; birincisi tasdik, ikincisi ise tasavvur” Bundan dolayı, sahip olduğumuz bilgiler, ya kavramlar ya da hükümler olarak zihnimizde yer alır. Mesela; İnsan, hayvan, güneş, bitki, gibi kavramlar, yani nesnelere hakkındaki ilk tasavvurlarımız verdiğimiz hükümlerle de özneye yüklenerek olumlu veya olumsuz, doğru veya yanlış önermeler oluşturur. Farabi, güneş, ay, akıl ve nefis gibi doğru ve yanlışla ilgisi bulunmayan tasavvurların ‘mutlak tasavvurlar’, “gökler, iç içe geçmiş kürelerden oluşmaktadır” cümlesinde geçen ve doğrulanması da yanlışlanması da mümkün olan, dolayısıyla hüküm bildiren önermelere ise ‘tasdikli tasavvurlar’⁶⁸ adını vermektedir.

Farabi için düşüncemiz, varlık ile yani mutlak tasavvurlar ve tasdikli tasavvurlar vasıtasıyla iletişime geçmektedir. Öyleyse, bilgi ya tasavvur ya da tasdikli tasavvur olur. Böylece ‘hüküm’ olarak bahs edebiliriz. Buna göre, tasdikli tasavvurlarımızda, zihnimizin tasavvur ettiği şeyle, tasavvur edilen şeyin zihnin dışındaki varlığı örtüşme halinde ise doğru olana, aksi durumda yanlış olana ulaşılmış olur.⁶⁹ Buna göre, düşünme faaliyeti farklı tasavvurların birbirlerine olumlu veya olumsuz bir şekilde yüklem yapılarak gerçekleştirildiği bir faaliyettir. Mutlak tasavvurlar, bireylerden hareketle yapılan soyutlamalara, tasdikli tasavvurlar ise bu soyutlamalardan oluşturduğumuz kavramlara dayanır. Alemin sonradan yaratılmış olmasını idda eden bir hüküm, tabii olarak, ‘alem’ ve ‘yaratılmış’ kavramlarının bulunmasını gerektirir. Farabi’ye göre, bunlarında ötesinde, düşünmeyi mümkün yapan ve anlamını duyularla bir ilişki içerisinde sahip olmadığımız kavramlar da mevcuttur. Yani, bunlar, hem tanımı oluşturulmayacak derecede açıktırlar, açık-seçiktirler, hem de tanımlanabilecek bir yapıya da sahip değildirler. Zorunluluk, varlık, imkan gibi tasavvurlar bunlara örnektirler. Farabi, burada, Aristoteles geleneğinin silsilesinin sonsuza kadar devam etmesini kabul görmeyen anlayışı doğrultusunda, düşüncelerin, kendilerinden önce başka bir takım tasavvurlarının bulunmadığı bir ilk tasavvurlarının bulunması gerektiğini savunmaktadır.⁷⁰

⁶⁸ Aydın, agm, s.8

⁶⁹ Aydın, agm, s. 8

⁷⁰ Aydın, agm, s. 9

Farabi, tasavvurun farklı bir boyutuna dikkat çekerek öğrenme ve öğretme sürecindeki yerine değinir. O, öğretmenin kaliteli bir öğrenme sağlamak için üç yol izlemesi gerektiğini savunur. Birincisi öğrencinin söz konusu şeyi tasavvur etmesi, yani öğretmenin kastettiği manayı anlamasıdır. İkincisi, öğretmenin kastettiği mananın veya tasavvur ettiği şeyin öğrencide tasdik olunması, üçüncüsü ise tasavvur ettiği veya tasdik edilen şeyin öğrencinin bellekesidir. Diyebiliriz ki Farabi öğretimin temelinde de öğretici ve öğrenen arasındaki ortak tasavvurun oluşturulmasına dayandırmaktadır.⁷¹

Ayrıca belirtmek gerekirse, kavram bir şeyin zihindeki formu olduğundan bu şey ya bir küme, bir sınıfa, ya da bir şahsa ait olur. Bu halde kavram, karşılığı olan bir şeyi gösterir. Mesela; 'insan' teriminin işaret ettiği şey insan sınıfını, 'Sokrates' teriminin gösterdiği şey ise bir şahsa aittir. İşaret edilen şey bir sınıfın adı olduğu zaman bu terimlere 'genel terim', buna karşın bir şahsı gösteren terim 'tekil terim'dir. Her genel terim kaplam olarak bir sınıfa işaret eder. Bu sınıftan maksat terimin uygulandığı şeyler topluluğu, kümesidir. Bireyler, klasik mantıkta, 'tür' denilen doğal sınıflara ayrılır. Böylelikle tür, genel bir terimin işaret ettiği şeydir. Başka bir ifadeyle tür, genel terimin bir kaplamıdır. Bu çeşit terimler arasındaki bağıntılar, bu terimlerin kaplamalarında yer alan türler arasında bulunan ilişkilerdir. Öyle ki sınıflamada bahsedilen, kavramların göstermiş olduğu sınıflamadır.⁷²

İbn Sina duyulur tikellerin bilgisinin, bilgi (ilm) değil tanıma (ma'rifet) diye adlandırılmasının daha uygun olduğu kanaatindedir. Tikel olanın bilgisi bir öğretim ve öğrenim değil ancak tanıma ve tanıtmaya (ta'rif ve taarrüf) olmalıdır. İbn Sina'ya göre, öğretim ve öğrenim ifadesi tümel olanın bilgisini ifade eder ve bu anlarda 'zihinsel' kaydını bunun ayrımı olarak görmeye gerek yoktur. Oysa bazıları 'her zihinsel öğretim ve öğrenim önceki bir bilgiye dayanır' derken buradaki 'zihinsel' ifadesini, öğrenilen şeyi duyusaldan (hissi) ayıran bir ayrım olarak görmüşlerdir ki İbn Sina'ya göre bunu bu bağlamda bir ayrım olarak görmeye gerek yoktur, çünkü zaten öğretim ve öğrenim daha ziyade tanıma ve tanıtmaya değil disiplin edilmiş bilgiye ilişkindir. Şayet bir insan bir insana duyusuna ilişkin bir şeyi gösterse ona daha önce sahip olmadığı duyulur bir şeyin idrakini vermiş olur. Burada duyusuna ilişkin bir şeyi bir başkasına gösteren kişi hakkında 'öğretti' denilemeyeceği gibi kendisine duyusal olanın gösterildiği kişi

⁷¹ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 60.

⁷² İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", s. 366.

hakkında da 'öğrendi' denilmez. İki kişi arasındaki bu iletişim öğretim ve öğrenimden daha ziyade tanıma ve tanıtmadır. İbn Sina, eğer duyuşsal olanın öğretilmesiyle kişide bir sanat melekesi meydana getirilmek istenirse bunun da öğretim ve öğrenim diye adlandırılabilceğini ifade etmekle birlikte yine bunun da tanıma ve tanıtmaya diye adlandırılmasının daha uygun olacağı kanaatinde dir.⁷³

İbn Sina'ya göre bir şey idrak edildiğinde, o şeyin sûretini alınmış olur. İdrak edilen, maddi bir şey ise eğer, bu şeyin sûreti maddeden soyutlanmış olarak alınır. Fakat soyutlamalar, sınıflamaları ve dereceleri ayrı olan şeydir. Çünkü maddi sûrete maddiyatı sebebiyle bir takım özellikler ulaşır ki, onlar bu sûrete sahip olsa da ona ait değildirler. Bazen sûreti çekip almak, tüm maddi özelliklerinden veya bir kısmından çekip çıkarmakla olur. Bazen de, maddeden ve madde yönünden ilişkin tüm özelliklerden soyutlayıp, tam bir çekip almakla olur.⁷⁴

Ona göre, akıl, sırf bilgiye yöneldiğinde, tümel konularla ilgili düşünmeyi gerçekleştirir. Oysa ki aklın idrak edebileceği tümel sûretler ve anlamlar, ilk etapta ne kendinde ne de başka bir yerde bulunmaz. Ancak onların elde edilmesi gerekir. Bu durumda akıl, tümel sûretler karşısında ilkin kuvve halinde almaya açık haldedir. İbn Sina kuvve durumundaki aklın alıcılığı için üç basamak belirler. İlk olarak, mutlak yetenek halidir. Bu durumda fiile çıkabilen hiçbir şey olmaz. İbn Sina bu dereceyi, bebekteki yazma yeteneğine benzetir ve ona 'maddi akıl' adını verir. Bu niteliği şu sebepten almıştır: Nasıl ki, her çeşit maddi sureti taşıyan maddeyse, onlara konu oluyorsa, mutlak yetenek sayılan akıl da her türlü mümkün sûreti taşıyabilir ve onlara konu olabilir. İkinci basamağa gelince, yeteneğin vasıtasız fiile çıkmasını sağlayan ilk makullerin oluştuğu haldir.⁷⁵ İbn Sina'daki tasavvur kelimesini hayal olarak çevirmişlerdir bu yerinde değil. Şöyle der o: hayali sûreti idrak etme hayal (veya musavvira) yeteneğinin fiili olarak görülür. Bazı durumlarda hayal etme yeteneği de ona katılır. Yetenek olarak bakıldığında hayal, 'nereden gelirse gelsin duyulur sûretlerin belirlediği (irtisam) ve saklandığı son yerdir'. Hayal etmenin sûretler üzerinde tahlil ve terkip sayesinde ürettiği yeni sûretler hayalde saklanır; bazen hayali sûret, hayalle ortak duyuya ulaşır ve dışarıda varlığı olmasa da ondan sesler işitilir, renkler algılanır. Son

⁷³ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa*, II. Analitikler, s. 9, Hacı Kaya, "İbn Sina Epistemolojisinde Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilme Süreci", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 2014, s.3.

⁷⁴ İbn Sina, *Necat*, s. 207, Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", s.112.

⁷⁵ İbn Sina, a.g.e., ss. 204- 205, Cihan, a.g.m., s.112.

durumda akli yetenekler susmuş veya düşünen nefis kendini hayal ile vehmin akışına bırakır veya onlarla çok meşgul olduğu zaman bu durum ortaya çıkar.

İbn Sina, Aristoteles'in "her türlü zihinsel ve düşünsel (fikri-zihni) öğretim ve öğrenim daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir" önermesi hakkında "her öğretim ve öğrenim zihinseldir, diyenin sözü her öğretim ve öğrenim düşünseldir diyen kimsenin sözü kadar doğru değildir, çünkü ikinci sözün sahibi, düşünsel sözülle duyusalı (hissi) dışarıda bırakmaktadır" şeklinde yorum yapanlara katılmamaktadır. Zira bu yorumu yapanlar da önceki mantıkçıların düştüğü hataya düşmüşler ve hatta ilaveten 'zihinsel zihinle kazanılandır, zihin ise duyudan farklıdır; şu halde zihinsel, duyuyla kazanılandır ayırt etmeye ne gerek var!' görüşünü ileri sürerek başka bir hata daha yapmışlardır.⁷⁶

İbn Sina ise tam aksine zihinsel kavramının düşünsel kavramından daha uygun olduğu kanısındadır. Çünkü İbn Sina'ya göre zihinsel kavramı düşünselden (fikri), sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. İbn Sina şöyle diyor:

"Bana göre zihinsel düşünselden daha uygundur. Çünkü zihinsel, düşünselden, sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. Düşünsel bir tür taleple olan demektir. Dolayısıyla düşünselde talep edilen bir şey olur ve nefis kıyasın yapılmasında zikredildiği şekilde orta terimi talep eder. Nefis orta terimi buluncaya kadar birbiriyle ilişkili şeylere uğramaya devam eder. Sezgisel ise talep edilen şey zihne görüldüğünde orta terimin, herhangi bir talep olmaksızın zihinde canlanmasıdır. Yahut iki öncülünden biri zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonuç ortaya çıkar. Anlamaya dayalı olana gelince bu, orta terimin taleple ve görünmeyle değil dışarıdan bir öğreticiden işitmeye meydana gelir. Halbuki zihin bütün bunları (yani düşünce, sezgi ve anlamayı) içine alan şeydir. Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan akli şeyler olduğuna göre bu, ya düşünce ya sezgi ya da anlama yoluyla olacaktır. Bu yalnızca tasdikte değil tasavvurda da böyledir. Şu halde onların 'zihinsel öğretim ve öğrenim' sözü daha doğrudur."⁷⁷

⁷⁶ Hacı Kaya, a.g.m., s. 8.

⁷⁷ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, II. Analitikler* (Burhan), ss. 9-10, Adnan Gürsoy, "İbn Sina Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri", İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bahar 2014/5, s.178.

İbn Sina düşüncesinde “üç çeşit tasavvur vardır: Üç tasavvur arasında bazı farklar olduğunu belirtmek gerekir. Birinci tasavvur, bilfiil sabit bir şey olarak bulunurken, ikincisi elde edilmiş fakat bir yere bırakılmış bir şey görünümündedir. İbn Sina'nın terimleriyle birinci tasavvur “müstefad akıl” derecesi iken ikinci tasavvur “bilfiil akıl” derecesidir. Üçüncü tasavvur, ikisinden de farklı görünmektedir. Birinciden farkı, düşüncede tertip ve düzen mevcut değildir. Onda önceden kazanılan bir bilgiye dayanarak yeni bilgilere ilke gibi olan bir durum vardır. İkinciden farkı ise nesnesinden uzaklaşma yoktur. Onda nesneye bilfiil bakış vardır. İbn Sina üçüncü tasavvur şeklini, “bil kuvve bilmek” diye nitelemenin doğru olmayacağını belirtir.”⁷⁸ Zira bu tasavvurda sahibinde bilfiil ortaya çıkan bir bilgi mevcuttur ve o bunu bilir. İsteddiği vakit o şeyi bilir. Fiilen bilinmeyenin, insanda bilinen olduğu söylenemez. Aslında bu tasavvurda olan şey, basit olarak kişide bilinen bir şeyi, diğer bir tarzda bilme vardır. Soruya cevap verenin basit bir şekilde kendinde mevcut olan şeyi ifade etmeye başladığı an öğrettiği şeyle beraber o da ikinci olarak bilgiyi öğrenmiş olur.⁷⁹

Fahrettin Râzî, tasdik şeklindeki bilginin oluşumunu tasavvur şeklindeki bilginin bulunmasına bağlar. Yani tasavvur yoksa tasdik gerçekleşmez. Fakat tasdik olmadan da tasavvur şeklindeki bilginin bulunabileceğini belirtir.⁸⁰ Ona göre iç ve dış duyular vardır. Bunlar bilgi edinme açısından oldukça önemlidir. Dış duyular bilinen beş duyu iken, iç duyular, Dış duyularda olduğu gibi iç duyuların da beş tane olduğunu belirten Râzî, bunların bir kısmının idrak görevi yaptığını bir kısmının da idrak edilen verileri kullandığını belirtir. İdrak görevi yapan iç duyuların “hiss-i müşterek”, “vehim”, “hayal” ve “hafıza” yetileri olarak dört olduğunu, bu verileri hem idrak eden hem de kullanan anlamında “müdrake” ve “mutasarrıfa” olarak isimlendirdiği iç duyu ise “müfekkire” yetisidir.⁸¹

Sonuçta varılan kanaat şudur ki; İslam mantıkçıları tasavvurun, bilginin temeli olduğunu kabul etmekte ve savunmaktadırlar.

⁷⁸ Cihan, a.g.m., s.116, Geniş bilgi için bkz: Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, ss. 59-66.

⁷⁹ Râzî, *Mealim*, s.3, Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 54. (naklen).

⁸⁰ Bozkurt, age, s. 143.

⁸¹ Bozkurt, age, s. 143.

4.2. BAZI BATILI MANTIKÇI/ FELSEFECİLERİNDE TASAVVUR VEYA BENZER KAVRAMLAR

4.2.1. Bazı Rasyonalistler

4.2.1.1. Aristoteles

Aristoteles, bilgi elde etme sürecini tanımlama ve ilk zihinde ortak anlam oluşturulmasıyla başlatır. Bu anlamlandırma ilk olan, töz hakkındadır. Ve tek başına ne onaylanır ne de red edilir.⁸²

Aristoteles'e göre “aklı a priori olarak varlıktan ayrı, bağımsız düşünemeyiz. Varlıktaki düzen ve işleyiş düşünmemize de yansır. Ancak bu şekilde düşünen özne ile düşünülen nesne arasındaki karşılıklı bağıntı kavranabilir. Daha doğrusu akıl ve gerçeklik arasında uyum düşünülebilir. Gerçekliğin yapısı aklınkine uygun olduğundan mantık ilkeleri gerçek üzerine dayanmaktadır.⁸³ Aristoteles için ispata dayanan ve gerçek ilim ancak şeylerin aslına cevap olacak olan tanımla varılacağından, tikel-tümel kavramlar arasında bağlantılar kurarak bunlarla şeyleri sınıflara ayırıp tanımlıyor. Bu sebeple Aristoteles, mantıkta ve felsefede nesnelere sınıflayarak ve tanımlayarak işe başlar. Nitekim tanımlar, mantığın da temel taşları olan kavramları meydana getirir. Kavramlar sınıfları işaret eder. Klasik mantığın, temeli üzerine dayanan kavramlar arasındaki ilişkiye dayanan bir mantık yapısı vardır. Dolayısıyla Aristoteles ilk olarak kavramlar felsefesi ile ilgilenir. Duyu verilerinden başka bilgiye sahip olmayan teciller içinde tümeli; böylece ‘öz’ veya ‘kavram’ı kabul etmiş oluyor.”⁸⁴ Çünkü Aristoteles, varlığı yani nesne fikrini kavramsal açıdan çözümler. Aristoteles'in ilk gayesi, algılanabilir nesnenin varlık şartlarını ilkece yine algılanabilecek karşılıkları bulunan kavramlarla açıklamaktır. En temel şartlara konu olan kavramlar fikrin bölünemeyen ve çözümlenemeyen hareket noktalarıdır. Bu açıdan Aristoteles'in mantığı, yüklem ve konu olarak görülen genel iki kavram arasındaki formel şeklin ait olduğu kurallara değinir. Bu halde formel mantık, kavramlar ve kavramlar arası bağlar üzerinde önemle durur.⁸⁵

⁸² Aristoteles, *I. Kategoriler*, 5. Paraf, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Meb yay., Ankara, 1963.

⁸³ Köz, *Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi*, AÜİFD Cilt XL/LL (2002) Sayı 2 s.355-374, s.358.

⁸⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, Atademir'in Önsözü, ss. ix-x.

⁸⁵ Köz, a.g.m., s. 365.

“Kavram bir objenin zihindeki tasavvurudur” bu şekilde kavram tanımı klasik mantığımızda yaygındır. Dolayısıyla İzmirli de bu tanımı kullanmaktadır. Aynı şekilde tasavvur ve kavramı ayrı ayrı ele almaktadır.

Ruhta bazen doğru ve yanlış ile alakalı olmayan kavramlar, bazen de gerekli şekilde doğru veya yanlış olan kavramlar olduğu gibi, söz için de böyledir. Çünkü doğru ya da yanlış, birleştirirken ve ayırırken olur. İsimler ve fiiller, kendilerine hiçbir şey ilave edilmezse, ne birleştirme ne de ayırma olmayan kavramlar gibidirler; insan ve ak gibi. Çünkü ikisi henüz doğru ya da yanlıştır denemez. İşte bu durumun bir ispatı: ‘Teke - geyik’in bir mânası vardır; ama mutlak şekilde veya zamanla bağlantılı olarak var veya yok olur. O bu haliyle doğru ya da yanlış değildir.⁸⁶

4.2.1.2. Platon

İnsan bir şeyin, nesne ya da olayın, duyular aracılığıyla farkına varır, yani o şeyin algılanması oluşur. Öyleyse algılamak, o şeyden haberdar olmak, onun izlenimini edinmek, basit anlamda bilgisini almaktır. Ancak bu bilgi ilkel bir bilgi şeklindedir ve , başkasıyla paylaşamaz.. Bu şekil edinim hayvanlarda da mevcuttur. Algılananın asıl bilgisi edinmek bir kavramın içinde yer almasıyla olur. Tabi ki kavramlardan önce tasavvurunun oluşması gerekir.⁸⁷ Bu bakımdan, İzmirli’nin bilginin oluşması süreci ile Platonunkine benzemektedir. Bilgi ile sanı arasındaki bu ayrım nedir? Bilgi sahibi olan bir kişi, var-olan bir şeyin bilgisine sahiptir. Çünkü “hiçlik”in bilgisinden söz edemeyiz. İdealar vardırırlar ve gerçektirler ve hatta Platon söz konusu olduğunda kelimenin tam anlamıyla tek gerçekliklerdir. O halde yalnız onların bilgisi söz konusudur. Dolayısıyla bilgide hata yoktur. Bu mantıksal olarak olanaksızdır. Çünkü nesnelere vardır ve gerçektir. Yeter ki akıl o düzeyde bulunsun, onları kavrayabilsin. Fakat sanıda hata vardır. Var-olmayan bir şeyin sanısı olamaz; ama var-olan bir şeyin de sanısı olamaz. Platon için var-olan şeyin sanısı varsa, bu sanı değil fakat bilgidir. Dolayısıyla sanı yani doksa hem var, hem var-olmayan ya da yarı var olan algılanır tikellerdir. Platon Devlet, Phaidon ve daha başka diyaloglarda bu tikellere, var olanlarla ya da gerçek olanlarla (idealar), var-olmayanlar ya da gerçek olmayanlar arasında bir yer vermekte, tikellere yarı gerçektir demektedir. mağara, çizgi ve güneş benzetmelerini bunun için geliştirmişti. İşte bu yarı gerçek varlıkları olan şeylerin, yani algılanır tikellerin, bilgi’si

⁸⁶ Aristoteles, *Organon 2, Önergeler*, bölüm 1.

⁸⁷ Bkz. Tuba Köksal, *Bilgi edinme Sürecinde Platon ve Farabi’nin İdealar Kuramının Rolü*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 24.

değil, sanısı vardır. Platon Protagoras'ın göreceliğine ve Herakleitos' un akış kuramına dayanarak tikelleri yalnız göreceli ve değişken değil, aynı zamanda çelişkili kabul etmektedir.⁸⁸

Platon, bilgi ile sanıya aklın iki ayrı durumu olarak baktığı gibi, bu iki durumu karşılayan nesnelere de iki ayrı durumda (hiyerarşik olarak) bakmaktadır. Bilgide Platon için az bilme ya da çok bilme söz konusu değildir. Platon bilgide kesinlik olduğunu bir şey ya da durumun ya bilineceğini ya da bilenemeyeceğini belirtir. Ve bu durum için de yeterli ve zorunlu koşulların olması aksi durumda ise bilgi durumunun söz konusu olamayacağını belirtir. Nitekim Platon'un düalizminin doğasında da sanı düzeyinde epistemeden söz edilemez; aynı şekilde idealar düzeyinde de sanıdan söz edilemez.⁸⁹

Platon düşüncenin alanı söz konusu olunca da tıpkı duyu dünyasında olduğu gibi aynı şekilde iki bilgi türünden bahseder. Bunlardan birincisi duysal varlıkları değil de, sayılar, üçgenler, düzlemler, doğrular, gibi matematiğe ait nesnelere konu eden matematiksel bilgilerdir. Ayrıca Platon ve düşünsel alan söz konusu olduğunda ikinci bir bilgi türünden de bahseder ki bu duysal dünyaya ait artık ilişkisi kalmamış nous'tur ve bu tarz bilgi, idealarla mutlak tanışıklığı olan rasyonel bir kavrama, genel kavramların akla dayanan arı bilgisidir.⁹⁰

4.2.1.3.Sokrates

Sokrates, akılda var olan bilgileri 'doğurtma' yöntemini kullanır. O, aynı şekilde, dilin yapısıyla ilgilenerek düşünme, tanım, anlam, mantık konularını ele almıştır. O anki dönemde kavram karmaşasının hakim olduğunu, bu durumun ahlaki alanda da görüldüğünü belirten Sokrates, bilgelik, adalet, cesaret, v.b. kavramların anlamlarının bilinmezse, bilgece, adilce ya da cesurca eylemlerden söz edilemeyeceğini savunmuştur. Çünkü ortak kavramlarla konuşan insanlar, bu kavramlarla farklı manaları kastediyorlarsa Sokrates'e göre, bu durumda, insanlar anlaşıklarını sanacak ve sonuç, karmaşadan başka bir şey olmayacaktır. Karmaşa, Sokrates için, sosyal iletişim, ahlak ve bilim yönünden olur. Ona göre, bilimsel olarak kavramları, ortak anlamdan farklı bir şekilde kullanan biriyle tartışmak, bir kavga yol açabilir, hiçbir sonuç elde edilemez ve ahlaki alanda da, söz konusu kavramlar ahlaki fikirlerle uyumadığı zaman, sonuçta bir

⁸⁸ Abdullah Demir, "Platon'da İdea-Tikel İlişkisi: Episteme ve Doksa", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 2015, s. 296.

⁸⁹ Demir, a.g.m., s. 296.

⁹⁰ Demir, a.g.m., s. 294.

anarşi meydana gelir. Sokrates bu karmaşayı sona erdirme, insanları ahlaki gelişmelerinde yardımcı olmak için, doğutma ve yeniden oluşturma yöntemiyle, bir tanım yöntemi oluşturmuş ve tartışmalarında, evrensel değerlerin gerekliliğini ve gerçek anlamını benimsetmeye çalışmıştır.⁹¹

4.2.1.4.Descartes

Descartes için düşünme faaliyeti oldukça önemlidir. O “biran hiçbir şey bilmediğimizi, hiçbir şeyden emin olmadığımızı varsayalım”⁹² diyerek şüphe yöntemini başlatır.

Ona göre, dış duyular yanıltıcıdır. İç duyular da yeterli değildir. İkisi de doğru bilgiyi sağlamıyorsa her şey şüpheye dönüşür. Ancak sadece düşünebildiği için kendinden şüphe edemez ve “düşünüyorum o halde varım!”⁹³ der. Düşünme, demek ki tüm doğru verilerin kaynağı olacaktır. Şu halde, “Cogito, zihni bir sezgi ile kavranan, ilk ve tek, fakat zorunlu bir hakikattir. Cogito, bulunan ilk hakikat ve bu itibarla felsefenin ilk ilkesi olmakla kalmaz, aynı zamanda, bize, hakikatin ölçütünü de verir; çünkü bu ilk hakikat, açık ve seçiktir. Şu halde, açık ve seçik olarak tasavvur ettiğimiz her şey, doğrudur.”⁹⁴

4.2.1.5.Spinoza

Spinoza, tanımların keyfi olmadığını kabul etmiş, akli güçlerimizin ideleri oluşturabildiğini, nesnelere yapısını doğru bir şekilde yansıtabileceğini belirtmiştir. Ona göre her tanım ve açık, seçik fikir-ide doğru kabul edilir. Bu yöntemi uygulamak, bilginin doğruluk ölçüsü açısından doğruluğun tutarlılık ölçüsünü meydana getirmiştir. Doğru idelerin eksiksiz ve sistematik bir şekilde düzenlenmesi gerçekliğin doğru bir halini verecektir. Burada Spinoza'nın meşhur sözü devreye girer: İdelerin düzeni ve bağlantısı, nesnelere düzeni ve bağlantısı ile bir ve aynı şeydir.⁹⁵ Yine Spinoza'ya göre bilgi elde etmenin üç yolu vardır: algı yada imgelem, akıl ve sezgi. Anlığımız, tekil

⁹¹ <http://www.sanatteorisi.com/sanatteorisi.asp?sayfa=Makaleler&icerik=Goster&id=2570>, erişim: 03.12.2018

⁹² Descartes, Hakikatin Araştırılması ve Dünya ya da Işık Üzerine Bir Deneme, s. 22

⁹³ Descartes, a.g.e., s.22

⁹⁴ Descartes, Metod Üzerine, s.31-33, Ülker Öktem, “Descartes'ta Bilginin Kesinliği Problemi”, s. 316, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9499.pdf>, erişim:04.12. 2018.

⁹⁵ http://www.felsefe.gen.tr/filozoflar/baruch_spinoza_yontem_ve_bilgi_anlayisi.asp, erişim: 06.12.2018

şeylerden hareketle genel bir ideye ulaşır. Bu aşamada belirleyici olan “imgelem”dir. İmgelem, şeyleri mümkün (zorunlu olmayan) tarzda görmemizin bir nedeni olur. Tamamen uygun olmadığında, net olmayan bir çeşit deneyden –harici şeylerden-etkilenmeden kaynaklanan bu tarz bilgiler, insanın yanılmasına yol açar. Bu bilgilerle insan, dışarıda olan bitenleri mümkünmüş gibi algılar. Bu durumda şeylerin nedenleri kavrayamaz..

Aklın konumuna gelince onun bilgisi ikinci tarz bilgidir. Akıl verisi olan bilgi, her insanda bulunur ve tekil şeylerin yapısına bağlı olan mevcut kavramlardan meydana oluşur. Söz konusu kavramlar imgelemde bahsedilen genel idelerden farklıdır. Akıl bilgisi, “imge-idelerden” farklı şekilde uygunluk gösterir. Riyazi (hesaplamalara dayanan) bilimlerin temelini oluşturur.

Sezgiye gelince, sezginin sağladığı bilgi, akli bilgidен sonra gelir. O aklın bilgisine dayanır ve onun neticesidir. Şeylerin tam olarak uygun olan bilgisi, düşünenin tümel olduğu, yani tanrının bilgisine gdayanır. Bu şekilde elde edilen, tek tek varlıkların bilgisinden hareketle meydana gelen sistemli bir bütünün topluca bilgisinin sahibini, düşüneni, yetkin, erdemli ve mutlu kılar. Spinoza’ya göre, insanın en büyük gayreti tanrıyı bilmek olmalıdır. Bu durmumda insan şeyleri üçüncü, yetkin ve güçlü bir bilgi çeşidi ile bilmektir.⁹⁶

4.2.1.6.Leibniz

Leibniz, ruhumuzun gizliliklerinde sadece kavramlar ve düşüncelerin mevcut olmadığını, insanın farkında olmadan, karşılıklarının gerçek varlık alanında bulunmadığına inanıldığı bir çok ilkeler ve özdeş olan gerçekliklerin mevcut olduğu düşüncesindedir.⁹⁷

Leibniz'in ‘doğuştan fikirler’le ilgili fikri eleştirilir. Bu konuya dair büyük anlaşmazlıkların olduğunu iddia eden “Bertrand Russell, Leibniz ile Locke arasında geçen şu diyalogu vererek sorunu ortaya koymaya çalışmaktadır. “... Locke sorar, ‘fikir düşüncenin objesidir’ demek doğru mudur? Leibniz ise bu soruya ‘iç objeyi eklemek koşuluyla’ kabul ederim’ der. Şöyle devam eder; ‘fikir, düşünce tabiatıyla kendisine

⁹⁶ <http://www.cangungen.com/2011/03/08/baruch-spinoza-1632-1677/erişim:23.12.2018>

⁹⁷ Kutsi Kahveci, *Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Aklın İlkeleri*, Sosyal Bilimler Dergisi -Journal of Social Sciences - 6. Sayı: 31. Aralık, 2006, s.158

benzeyen gerçek düşüncelerle ortaya çıkacak ve sona erecektir. Fakat obje olmak, düşüncelerden önce ya da sonra gerçekleşebilmektedir. Bundan dolayı fikir, akılda bulunmasına rağmen bilgi değildir istek de değildir. Diğer yandan düşünce de değildir.”⁹⁸

4.2.1.7. John Locke

John Locke’un bilgi görüşünde en çok üzerinde durduğu terim ‘ide’dir, ide bütün bilgilerimizin temelini oluşturur. Locke göre ide, genel ifadesiyle zihnin mutlak her nesnelisini kapsar. Düşüncenin her formu ide ile ifade edilir. Bu form içinde kavramlar ve tümeller de vardır. Mesela; ‘düşünme’, ‘aklık’, ‘devim’, ‘sevme’ gibi genel kavramlar birer idedir. Locke harici dünyanın gerçeklik durumunu sınırlarken şu gerekçeleri kullanır:

“a) Locke’un deneyciliğinde sağduyuya bağımlılık. Dolayısıyla filozofa göre, ideler dış dünyanın somut nesnelere iz düşümleri (imgeleri)dir.

b) Algı, içerik olarak dış dünya ile tutarlı bir yapıya sahiptir.”⁹⁹

Her ne kadar deneyci olarak görülse de Locke, tanımlanacak şeylerin idelerinin zihinde dış- iç dünyamızda karşılığının olmasını savunur. Çünkü deneyle de olsa tanımlanmayan şeyin bilgisi de olmayacaktır. Locke, sahip olduğumuz bütün bilgilerimizin kaynağı olarak deneyi görmekte ve deneyi de ikiye ayırmaktadır. İlk olarak, dış duyum(dış deney), ikincisi ise iç duyum (iç deney)dir. İkinci tecrübemize konu olan dış dünyadaki duyumlanan varlıklar, ikincisinde ise duyumlanan varlıkların bizde oluşturduğu izler üzerine zihnin gerçekleştirdiği çeşitli eylemlerdir.¹⁰⁰ Bu bağlamda Locke yine şöyle demektedir: “Algılama yalnızca zihnin izlenimi aldığı sıradadır. Herkes gördüğü, işittiği, duyumladığı vb. zaman kendisinin ne yaptığı üzerinde düşünerek algılamanın ne olduğunu benim anlatacağımdan daha iyi anlar.”¹⁰¹

4.2.2. Hem Akil Hem Deney

⁹⁸ Kutsi Kahveci, “Epistemolojik Bir Problem Olarak; İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme/İnsan Zihni Üzerine Yeni Bir Deneme”, *Journal of Social Sciences*. 4(32), 2004, s.182. (naklen)

⁹⁹ İbrahim Bor, “John Locke Epistemolojisinde Bilgi ve İman”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24 (2011/2), s. 40.

¹⁰⁰ Cengiz Kılıç, “John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 18 Sayı: 58 (Kış 2014), s.460.

¹⁰¹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 116, (naklen: Kutsi Kahveci, *Algı ve Bilinç Üzerine*, s.120)

4.2.1.1.Kant

Modern bilimin gelişmesine bağlı olarak yeni bir fikir şekline de rastlanmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi klasik mantık, varlık değerleriyle işleyen düşünce kurallarını açıklamıştır. Bunun tersine modern bilim olgularla, daha çok onların matematiksel ifade edilebilmeleriyle alakadar olur. Denilebilir ki bu şekilde yeni bir düşünce formu oluşmuştur. Fakat söz konusu düşünce formu asla akli dışarıda bırakmıyor; onunla yol alıyor. Klasik felsefenin konularından biri mutlak değer oluşturur. Bilimin konusu ise görelî olgulardır. Yeni konuya bir yeni mantık gerekmektedir.¹⁰² Bu sebeple mantığın mantıksal ifadesi gündeme gelmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki deneysel olgular için de bağlantı akıl ve mantık sayesinde kurulmaktadır. Hem akıl hem deney önemli görenlerden bahsedecek olursak başta Immanuel Kant gelir. Bundan dolayı burada Kant'ın görüşlerine yer vereceğiz.

Kant, bir tarafta akıl ve deneyin birlikteliği zorluklarından söz ederken -Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinde- insanın dahili ve harici dünyasının tefekkürünü yaptığını, bundan kendisini alamadığını ifade eder. İnsanın bilgiye olan ilgisini ise şu ifadelerle anlatmaya çalışır: “Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımız uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duysal izlenimlerin ham gerecini nesnelere deneyim denilen bir bilgisine işlemek için zihin etkinliğimizi harekete geçiren nesnelere yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar.”¹⁰³ Diğer taraftan Kant, deneyimin hiçbir surette zekamızı sınırlamayacağını ifade eder. Deneyimin, bize neyin var olduğunu konusunda yardımcı olsa da varlığın zorunlu bir şekilde başka türlü değil de öyle olması gerektiğini gösterir. Bu yüzden deneyim bize asla gerçek evrenselliği sunamaz. Akıl bu tür bilgilerle doyurulmaktan çokça doldurulur. Fakat filozof, deneyimin akli tatmin etmekten çok uyardığını, daha da ileri giderek bilgilerin peşinde koşmasının sebebi olduğunu belirtir. Yani akıl bir arayış içindedir ve içi zorunluluk sahibi evrensel nitelikli bilginin ardınırsa koşmaktan kendini bir an alamaz. Bu özellikteki bilgi kavramını ifade

¹⁰² Kız, a.g.m., s.368.

¹⁰³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev, Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017.

etmek için Kant, sınanmaktan bağımsız, açık ve mutlak kabul ettiği bilgi için ‘a priori’ kavramını kullanır.¹⁰⁴

4.3.İZMİRLİ’NİN BİLGİ TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

İzmirli, bilgi kelimesine benzer şekilde bir kullanımla “marifet” kavramını kullanır. Ancak o, daha çok ‘doğru bilgi’ anlamında kullanır. Ona göre meraktan hareketle elde ettiğimiz her şey marifettir. Yeter ki gerçeklikle uyuşsun. Aksi takdirde elde ettiğimiz veriler her ne kadar hüküm içerse de gerçekliğe ulaşamıyorsa marifet sayılmaz. Denilebilir ki İzmirli aslında doğru bilgi için ‘marifet’ kavramını kullanmaktadır. Daha önceki bölümde de değindiğimiz gibi ‘marifet-i âmiyane’ kavramını İzmirli, “hiçbir çaba sarf etmeden elde edilen, bayağı, sıradan bilgi” anlamında kullanmıştır. Çünkü o yanlış bilgilerle kurulan cümleler için: ‘...bu cümlede hüküm vardır, fakat marifet yoktur.’¹⁰⁵ der. Düzensiz bilgi, günü gününe kişisel tecrübe, nakil ve tanıklık ile kazanılır. Bu tür bilgiler zanniyat ile, cehl-i mürekkeb ile karışıktır. Bunlar tikel olaylara ait bilgiler olsa da tikel olaylar arasındaki ilişkiyi disiplinli bir şekilde düzenli olarak açıklamaz. Bu tür bilgiler perakende bilgiler olduğundan, Spencer’in dediği gibi, birleşmemiş olan bilgilerden ibarettir.¹⁰⁶

Bilgi, İzmirli’ye göre doğru ya da yanlış her hangi bir hüküm bildiren ifadelerdir.¹⁰⁷ İzmirli *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde doğru bilgiye ulaşma çabalarını sınıflandırır. Biri dini, diğeri de felsefi iki yoldan söz etmektedir. Dini yolu naklin yanında hem duyulara ve tecrübeye, hem de akıl ve muhakemeye dayandırmakta ve onları birer bilgi sebebi olarak görmekte; ancak, aklın duyu ve tecrübe dünyasıyla sınırlı olduğu vurgulanırken, dinde taklide düşmekten koruma gibi önemli bir fonksiyonunun bulunduğu da hatırlatmaktadır. Felsefi yolun, dini yolla karşılaştırıldığında, daha karmaşık ve daha güvensiz bir yol olduğunu ve duyuların alanı dışına çıkamayacağını belirtmekte ve küçümsemektedir.¹⁰⁸

İzmirli’ye göre bilginin kaynakları üçtür: ‘sağlam duyular’, ‘doğru haber’ ve ‘akıl’. Bunlar insan bilgisinin kaynaklarıdır. Allah’ın bilgisinin kaynağı ve sebebinin bizzat kendi ‘Zatı’ olduğu ve zatı gereği, O’nun bilmek için başka herhangi bir sebebe

¹⁰⁴ Taşkın, “Immanuel Kant’da Bilginin Kaynağı Problemi”, s. 284.

¹⁰⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 5.

¹⁰⁶ İzmirli, *Mi’yârul Ulum*, s. 5, Emiroğlu, “İzmirlinin Mantık Anlayışı”, s. 187.

¹⁰⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, ss.4-5

¹⁰⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s.47-55, Özcan, “İzmirli’nin Bilgi Teorisi”, s. 28.

muhtaç olmadığını belirtmekte ve insan bilgisinin kaynaklarını tek tek ele alıp şu bilgilere yer vermektedir: Duyumuzla meydana gelen ve duyulara dayanan bilgiler zorunlu bilgilerdir, yani aklın, doğruluğuna açıkça hükmettiği bilgilerdir. Haber ise ‘mütevâtır haber’ ve ‘Peygamber’in haberi’ diye iki kısma ayırmakta ve ‘duyulur’ ve de aklın mümkün olan şeylerle ilgili mütevâtır haberin kesin bilgi verdiği kaydedilmektedir. Peygamber'in haberinin doğru bilgi vermesinin bizzat peygamberin haberi olmasından dolayı mümkün olduğu; dolayısıyla, ancak ‘duyulur şeyler’ le ilgili olması halinde zorunlu bilgi, aksi halde mahiyeti gereği ‘istidlali bilgi’ sağladığı ifade etmektedir. Aklın da düşünme (nazar) ve delil getirme (istidlâl) diye ifade edilen faaliyetleriyle elde edilen bilgilerin şüpheden yoksun olamayacağını; bu nedenle, aklın, bilhassa dinde, ‘nakil’ ile desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁹

İzmirli İsmail Hakkı, insanlar bilgiyi üç şekilde kazanırlar dedikten sonra, bunları şöylece belirtir: “Ma' rifet-i 'amiyane (ilk bilgiler), ilim, felsefe.” Bunlardan ma'rifet-i 'amiyane, tecrübe ile kazanılan, yerine göre zanlarla dolu bilgilerdir. İlim ise, “bir bilgi maddesi hakkında bir takım doğru bilgilerin toplamıdır ki o doğru bilgiler akıl yürütmeye elde edilmiştir (bil istidlâldir), bir metodu (tarık-ı tavsili) vardır, anlaşılırdır, kesin bilgiyi amaç edinir. İlim, anlama ve açıklama ihtiyacından ortaya çıkmıştır.”¹¹⁰

Bütün bu bilgilerden elde ediliyor ki İzmirli, dini ve dini olmayan bilgi şeklinde bir ayırım dahilinde bilgi kavramını değerlendirmiştir. Nitekim dini bilgi farklı kaynaklara dini olmayan bilgiler farklı kaynaklara dayandırmıştır. Dini yöntemler kullanılsın ya da kullanılsın merak sahibi insanın amacı merakını gidermek ve doğru bilgiye ulaşmaktır. Yine de İzmirli, insani olmayan bilgilerin daha güçlü olduğuna kanaat getirir ve ona göre ilahi olan daha şüphe götürmezdir.

4.4.İZMİRLİ'DE TASAVVUR- BİLGİ İLİŞKİSİ

Hatırlatmak gerekirse İzmirli tasavvuru, ‘lafza tealluk eden fiil-i zihni’¹¹¹ olarak tarif eder. Ona göre bir şey ilk formunu zihinde elde eder. Bu bakımdan İbn Sina'nın görüşlerini benimsediği söylenebilir. Çünkü İbn Sina'da tasavvur kelimesi oldukça

¹⁰⁹ Özcan, a.g.m., s. 28.

¹¹⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 3-4, Şeker, “İzmirli İsmail Hakkı'nın "Tasnif-i Ulum" Adlı Eseri”, s. 150.

¹¹¹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.65.

yaygın bir kullanıma sahiptir.¹¹² İkisi arasındaki zaman farkı ve bilgi birikimi de göz önüne alınırsa her ikisinin de ‘tasavvur’ kelimesini isteyerek ve özellikle kullandıkları söylenebilir. İzmirli şöyle der: “... bilinmeyen bilinmeyen karşısındadır. Bir şey bazen sırf tasavvur olarak bilinir. Bazen de tasavvurla beraber hüküm olarak bilinir. Her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğunu bilmemiz gibi.”¹¹³ Ayrıca İzmirli, ilk prensiplerin insan bilgisinin temelleri olduğunu ileri sürer.¹¹⁴

Görülüyor ki aslında her bilgi, İzmirli’ye göre öncelikle zihinde en ilkel halinde sureti tasavvur edilerek elde edilmektedir. Burada Gazali’nin bilgi hakkında söyledikleri akla gelir: “bilgi iki kısımdır: ilki ağacı, göğü ve benzerini bilmen gibi varlıkların zatlarının bilgisidir. Bu bilgi türüne ‘tasavvur’ denilir. Diğer bilgi türü ise tasavvura konu olan bu zatların olumlu ya da olumsuz olarak birbirine nisbet edilmesinin bilgisidir. Doğrusu sen ‘insan’ ve ‘taş’ı bunların zatlarını tasavvur etme yoluyla anlarsın, sonra da bu zatların birini diğeri hakkında olumlayarak ya da olumsuzlayarak hüküm verirsin. İşte bu bilgiye de tasdik denir.”¹¹⁵

İzmirli’nin ‘fiil-i zihni’ adlandırmasının bu açıdan bakıldığında Gazali’nin yukarıdaki söylemlerine benzediği söylenebilir.

Yine İzmirli’nin bu kullanımını zihnin tasavvurdan önce de bir takım işlevlerde geçtiğini anımsatmaktadır. Nitekim John Locke görüşleri bu konuya ışık tutmaktadır. O şöyle der: “Algılama zihnin idelerimiz üzerine uygulanan ilk yetisi olduğundan, düşünümünden elde ettiğimiz ilk ve en basit idedir ve kimileri ona genellikle düşünme der. Oysa düşünme genellikle zihnin, belli dereceden bir istençli, dikkatli bir şeyi incelediği sırada kendi ideleri üzerinde yaptığı ve zihnin etkin olduğu bir tür işlemi imler. Çünkü çıplak algılama sırasında zihin, büyük bölümüyle edİlgindir; algıladığını algılamadan edemez”¹¹⁶ Bu söylemiyle Locke’un, tasavvurdan önceki aşamaları anlattığı düşünülebilir.

¹¹² İbn Sina’nın Arapça eserlerinde “tasavvur” kelimesi çokça geçer, bazı çevirciler bu kelimeye “kavram” kelimesini uygun görülse de tasavvur kelimesinin aynı şekilde alınmasının daha uygun olacağını kanaatindeyim. Çünkü bu daha açıklayıcı olacaktır.

¹¹³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy ve diğeri, Litera Yayınları, İstanbul, s. 3, 15. Prf.

¹¹⁴ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s.199.

¹¹⁵ Gazali, *Miyarü-l İlm*, s.44.

¹¹⁶ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992, s. 116, (alıntı: Kutsi Kahveci, *Algı ve Bilinç Üzerine*, s. 120.)

Denilebilir ki, insan için duyulara dayanan deneyimlerin nesnelere dair olmasa bile bu kavramlar sayesinde nesnelere bilgisini oluşturmak imkan dahilindedir. Fakat bu tarz nesnelere kavramları, mantıkî açıdan, duyulara bağlı deneyimimizden soyutlama yoluyla elde ettiğimiz deneysel kavramlar olmayacaktır. Çünkü onlar bizim duyulara bağlı olarak algılayabileceğimiz nesnelere ilgili değildir. Bu tür kavramlar, yukarıda belirttiğimiz gibi ‘a priori’ kavramlardır ve onlar nesnel bir geçerliliğe sahip olduklarında, tüm deneylerden ilişkisiz olarak geçerli olmaları gerekir. Bu kavramlar vasıtasıyla bizim için bilgisi mümkün olan ve biricik dünyada kabul edilen duyular dünyasının ötesine geçmiş oluruz. Bu bakımdan insan, bilginin kaynağı açısından duyulanabilir dünyayla yetinmeyip, kendi zihninin de gerekli olduğu fikrine kapılır.¹¹⁷

İzmirli’nin tasavvur tanımında kullandığı ikinci ifade ise ‘lafza tealluk eden’ dir. ‘tealluk’ kelimesi , ‘alakalı olmak’ anlamına gelmektedir.¹¹⁸ Denilebilir ki bu anlamda tasavvurun lafızla, sözle ifade edilebilecek durumda olması gerekir. Bu demektir ki İzmirliye göre söze dökülemeyen zihni faaliyetler de olacaktır; ancak bunlar tasavvur-u zihni olarak kalacaklardır.

İzmirli’nin yukarıdaki fikirleri David Hume’un fikirlerini akla getirmektedir. David Hume, zihnin faaliyetlerini açıklamak için ‘ressam’ örneğini kullanır.

“...anı ne denli yeniye düşünce o denli durudur ve ne zaman uzun bir aradan sonra nesnesi üzerinde düşünmeye geri dönecek olursa, her zaman o düşüncesi bütünüyle silinmiş olmasa da oldukça bozulmuş olur. Sık sık bellekteki düşüncelerin çok zayıflayıp güçsüzeleştiklerinden kuşkuya düşeriz ve her hangi bir imgenin düşten mi yoksa bellekten mi geldiğini belirleme söz konusu olduğunda imge bu ikinci yetiyi ayırt edecek denli diri renklerle çizilmediği zaman güçlük çekeriz..... Belleğin bir düşüncesinin kuvvet ve diriliğini yitirerek imgelemin bir düşüncesi olarak alınacağı bir düzeye dek bozulabilmesi gibi, öte yandan imgelemin bir düşüncesi de belleğin bir düşüncesi yerine geçecek denli kuvvet ve dirilik kazanabilir.”¹¹⁹ Bu sebeple David Hume da bu karmaşıklık anında ‘düşünce de de olaylar arasındaki değişmez neden

¹¹⁷ Kutsi Kahveci, “Epistemolojik Bir Problem Olarak; İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme/İnsan Zihni Üzerine Yeni Bir Deneme”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 4(32), 2004, s.167.

¹¹⁸ <https://www.luggat.com/index.php#ceviri>, erişim: 22.12.2018

¹¹⁹ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay.İstanbul, 2016, s.99.

sonuç ilişkisinin ne denli güçlüyse ifadelerde o denli ‘diri ve kuvvetli’¹²⁰ olacağını belirtir.

Bazı filozoflar özellikle Leibniz, nesnelerin kendilerinden zihne geçiş olduğunu savunur. İzmirli’in kastettiği içten dışa oluşumun tersini savunur. Leibniz, ikinci nitelikte, onların nereden ve nasıl elde edildikleri ile alakalı olarak, varlıkların öz olarak kavranması ve tespit edilmesi sonucunda bizde anlam kazanabileceklerini ifade eder. Zihin bu seviyeden sonra meydana getirdiği kavramlar kullanarak başka varlıklar için de nitelikler tasavvur edilebilir. Bunun nedeni Leibniz’in, cisimlerin yapısına dayanan özellikler algılandığında, onların artık bundan sonra mantıki vasıflarının olabileceğini belirtir.¹²¹

Descartes’e göre de zihnin faaliyetleri sırasında oluşan şeyler kavramlardır. Zihin kavramlar oluşturarak bilgiyi meydana getirir. Daha sonrasında bu kavramları imgelem yardımıyla kullanmaya başlar.¹²²

John Locke, her ne kadar ‘*insan zihni doğuştan boş bir levhadır.*’ dese de bilginin elde edilmesi aşamalarını açıklarken bilginin ikinci unsuru olan uyuşma ya da uyuşmama konusunda Locke, dört farklı sınıflama yapar: Birinci sınıflama özdeşlik ya da başkalıktır. Mesela; “mavi sarı değildir” örneğinde olduğu gibi. Burada bir idenin kendisi olup başkası olmadığını özdeşlik ilkesini oluşturur. Locke’a göre her ne kadar mantıkçılar bunu genel ilkeler haline getirmişlerse de bu verinin ilk uygulaması tikellerle başlar. İkincisi ise bağıntıdır. İki ide arasındaki ilişkinin algılanması zihnin bu ideler arasında bağıntıları kurmasıyla mümkündür.¹²³ Locke, zihnin otoritesi olmadan bilginin elde edilemeyeceğini savunur. Ona göre nesneden elde edilen ide kesin ve diğer yandan sezgiseldir. İdelerin açıklığı ve bilginin açıklığı aynı anlama gelmez. Bilginin açıklık olması demek, algının açık ya da kapalı olmasıyla, dolayısıyla idelerin, uyuşup uyuşmaması ile ilgilidir. Bu durumda idelerin edinilmesinde zihin pasifken, bunların bilgiye dönüşmesinde zihnin aktif olması gerektiği anlaşılır.¹²⁴

¹²⁰ Hume, a.g.e., s.101.

¹²¹ Kahveci, a.g.m., s.173.

¹²² İlyas Altuner, “Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, ISSN:1303-8303, June 2011, V. 1, s.y

¹²³ İbrahim Bor, “John Locke Epistemolojisinde Bilgi ve İman”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:XIII, Sayı: 24 (2011/2), s. 32.

¹²⁴ İbrahim Bor, John Locke Epistemolojisinde Bilgi ve İman, s. 39.

İzmirli'nin bilgi edinmede tasavvurları ilk aşama olarak kabul ettiğini daha önce de belirtmiştik.

İzmirli'nin görüşleri ve karşılaştırmalı fikirler göz önüne alındığında kendisinin hem iç bilgiye ve hem akla önem verdiğini anlamak mümkündür. Nitekim o eserlerinde konuları işlerken ifadeleri bu yöndedir. Metafizik adlı eserinde şunları dile getirir: "... ilk tasavvurlar, nesnelere tamamiyle birliğine erişmek için zihnin kullandığı değişik araçlar olur. Bununla birlikte zihinde kesin olarak a priori olan şey birlik ihtiyacıdır ki ilk tasavvurlar bunun az çok yakın olan sonuçlarıdır."¹²⁵ Refik Ergin, bu çalışmaya çeviri yaparken İzmirli'nin yukarıda geçen ifadelerinin üzerinde önemle durulması gerektiğini, çünkü birçok eserinde aynı görüşleri savunduğunu, dolayısıyla ilk tasavvurların oluşumu açıdan ilgi çekici bir yorum olduğunu belirtir.¹²⁶

İzmirli, zihnimizi aşan yetkimizin ve yeteneğimizin dışında olan bazı ifadeleri açıklarken "... üç tasavvur (mutlak, sonsuz ve yetkin) izafi, sınırlı ve eksik olan tecrübemizin doğrudan doğruya nesnesi olarak algılanamaz. ...sonsuz olarak akıl, sonsuz olarak güzellik, sonsuz olarak güç düşünülebilir olacaktır. İşte bu mutlak varlık Cenab-ı Hakk'tır."¹²⁷

İzmirli'nin bu görüşü İbn Sina'nın insan bilgi edinme süreci hakkındaki belirttikleri akla gelmektedir. Ona göre, "idrak fiili, nesnenin kendini/aslını değil, ondan alınan veya soyutlanan surete sahip olmak demektir. Artık bizde nesnenin "bir yönüne" veya "tamamına" ilişkin maddesinden soyutlanmış bir suret vardır. Bu suret kendiliğinden değil, bizzat nefis tarafından yönlendirilen ve yönetilen bir fiille bize ulaşmış; suretler içinden biri, seçilerek bizde meydana gelmiştir. Bu yönüyle idrak, seçilen nesneyle ilgili dikkat veya şuur içeren bir bağlantı görünümündedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, idrak edilen her suretin dışarıda bilfiil var olması da zorunlu değildir, geometrik şekillerin çoğunda olduğu gibi."¹²⁸

İbn Sina'nın eserlerinde 'musavvera' kavramını kullandığını görürüz. Hayali sureti idrak etmeyi, "musavvira yetisinin fiili olarak görülür. Bazı durumlarda

¹²⁵ İzmirli, Metafizik, çev. Refik Ergin, Ötüken yay. İstanbul, 2012, s. 97.

¹²⁶ İzmirli, Metafizik, s. 97, dipnot.

¹²⁷ İzmirli, Metafizik, s. 98

¹²⁸ İbn Sina, *İşarat*, III, 334-335., A. Kamil Cihan, *İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış*, Bilimname II, 2003/2, s. 104.

mütehayyile yetisi de ona katılır. Yeti olarak hayal, nereden gelirse gelsin duyulur suretlerin belirlediği ve saklandığı son yerdir.”¹²⁹

İbn Sina, zihinsel tasavvurun düşünsel tasavvurdan daha uygun olduğu kanısındadır. Çünkü İbn Sina'ya göre zihinsel tasavvur, düşünselden (fikri), sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir.¹³⁰

Gazali'ye göre tasavvur edilemeyen bir şey de zamanla tasavvura dönüştürülerek öğrenilir. “eğer dersin ‘nasıl olur da insan tasavvuri bilgiyi bilmeyip tarife ihtiyaç duyar?’ şöyle cevap veririz: bir kişi boşluk nedir? Doluluk nedir? Melek nedir? Şeytan nedir? ve ukar nedir? gibi manasını bilmediği bir isim işittiğinde ona, ukar şaraptır. Eğer o bilinen adıyla şarabı anlamazsa ona tamamıyla anlatılır ve şarap üzümün sıkılmasıyla elde edilen sarhoş eden bir içkidir, denilir. Böylece kişi için şarabın zatıyla ilgili tasavvuri bilgi oluşur.”¹³¹

Tasavvurlar kaynaklı bir bilgi elde edilebileceği fikri akla ‘peki her insanda aynı şekilde mevcut tasavvurlar var mıdır? Sorusunu getirmektedir. Leibnez bu konuya eğilmiş ve ‘evrensel bir karakterizmin olup olamayacağını tartışmıştır.’¹³²

İzmirli, genel geçer tasavvurların olduğunu belirterek bir bakıma İbn Sina'da ki gibi ‘soyutlama’ yöntemini hatırlatmaktadır. Çünkü o tasavvurları da sınıflandırır ve nasıl olduklarını açıklamaya çalışır.¹³³(tasavvur konusunda bunlara değinilmişti.)

Kant'a göre, insan için geçerli olan bilgi, filozoflar ve fizikçilerin dünyasında tabiat konumundadır. Fizikçilerin tabiatı bir olgu olarak görüp incelemeye çalışmaları gibi, filozoflar da bilgi elde etmek için aynı metodu kullanmaktadırlar. Kant, bütün uğraşını bilginin imkanı, kaynağı ve sınırına dair soruları yeni bir bakışla incelemeye ayırmıştır. Bilgiye dair çokça fikirlerini *Arı Usun Eleştirisi* adlı çalışmasında ortaya koymuştur. Bu eserin girişinde bilginin kaynağı, bu konudaki tartışmalara ayırır. Kant, bilginin kaynağı ile ilgili alakalı şu ifadelerle yer verir: “Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımız uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve

¹²⁹ Cihan, a.g.m., s. 110.

¹³⁰ Hacı Kaya, “İbn Sina Epistemolojisinde Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilme Süreci”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 2014, S.7

¹³¹ Gazali, *Miyaru'l İlmi*, s.46

¹³² Daha geniş bilgi için bakınız: Kutsi Kahveci, “Evrensel Karakterizm Üzerine”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 2(28-29), 2002, 299-311.

¹³³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, ss. 66-69.

bağlayarak ya da ayırarak duyuusal izlenimlerin ham gerecini nesnelere deneyim denilen bir bilgisine işlemek için zihin etkinliğimizi harekete geçiren nesnelere yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar.”¹³⁴ Yine o, “deneyden bağımsız ve önce gelen bir bilgi vardır, sıradan zihin bile hiçbir zaman onlarsız olamaz.” Fikrine de sahiptir.¹³⁵

Görülüyor ki İzmirli, şeylerin zihinde var olmasını kabul eder. Ancak mahiyeti hakkında bilgi vermez. Sadece dış dünyadan elde edilen sıfatlarla zihinde nasıl giydirildiğini tasavvur çeşitleriyle ortaya koyar. Tabii ki o da kabul eder ki “mahiyetin zihindeki varlığı somut bir var oluş değildir. Böyle bir durumda mahiyet, kendi varlığından önce varlık kazanmış olur ki, bu saçmadır. Mahiyetin zihinsel varlığından bahsetmek, varlığı çeşitli nitelikleriyle zihinde kavramak demektir. Bir şeyin zihnen kavramak ise, ona zihinde varlık vermekle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre mahiyeti varlıktan ayrı olarak düşünmek ancak zihinsel planda gerçekleşmektedir.”¹³⁶

Ancak Quine, kavramların, açıklama güçlerini ve kognitif içeriklerini zihinsel süreçlerden almadığını belirterek farklı bir açıdan bakmaktadır. O yine de zihinsel süreçlerin varlığını inkar etmez. Fakat anlamı zihinsel durumlardan ibaret gibi de görmez.¹³⁷

İzmirli, dış dünyanın bizim açımızdan iki yönü olduğunu, birincisinin duyularımıza hitap ettiğini ikincisinin ise duyular üstü olduğunu, bizim sadece onun alametlerini duyulmayabildiğimizi belirtir.¹³⁸

Gazali, bir şeyin varlığının ya dış dünyada ya da zihinlerde olacağını belirtir. Ona göre, eğer dış dünyada ise bu durumda mukavvim olan zatilerin hepsinin hazır bulunması gerekir. Yok eğer zihinlerde ise bu varlık, dış dünyadaki varlığın imgesidir ve ona mutabıktır. Öyle ki böylece bilgin dedikleri budur. Çünkü bir şeyi bilmenin anlamı, o şeyin suret, hakikat ve imgesinin zihinde varlık kazanmasından başka bir şey değildir. Bu aynı zamanda bir şeyin aynada suretinin aynada görülmesi gibidir. Ancak

¹³⁴ Kant, a.g.e., s. 39.

¹³⁵ Kant, a.g.e., ss. 47-48, Taşkın, a.g.m., s. 285.

¹³⁶ Peker, İbn Sina'nın Kavram Anlayışı, s. 168.

¹³⁷ Özcan, a.g.e., s. 151.

¹³⁸ İzmirli, *Metafizik*, s. 116.

aynada yalnızca duylulara ait olanların imgeleri vardır. Oysa zihin akledilirlerin misallerinin varlık kazandığı bir aynadır.¹³⁹

İzmirli'ye göre insanların ilk aşamada gerek kendi duyumlarına gerek dıştaki eşyaya ait tasavvurları kazanır.¹⁴⁰

Kant, bir şeyi düşünmekle onu bilmenin aynı şey olmadığını belirtir. Ona göre, “bilgiye iki etmen düşer: ilk olarak kavram ki onun vasıtasıyla genel olarak bir nesne düşünülür. İkinci olarak da sezgi ki bu nesne onun yoluyla verilir.”¹⁴¹

Kripke'ye göre bir kelimenin anlamını bilmek en azından bu kelimeyi kullanmayı bilmektir. Pek çok durumda kelimeyi referansta bulunduğu şeylere doğru olarak uygulamaya yetkin olmak demektir.¹⁴² İşte İzmirli' nin belirttiği bu ön tasavvurlar kelimelerin içeriğinden önce olduğundan, tasavvur edebilen için bu kullanım çok kolay olacaktır. Hatta Quine, daha da ileri görüş belirterek, dil öğrenmenin mantıkla geliştiğini belirtir. Çünkü ona göre dili öğrenme ve kavramsal bir şema oluşturma temel hakikatleri kavramakla olur. Önce kısa sözcüklerle, daha sonra karmaşık önermelerle konuşmayı öğreniriz.¹⁴³

İzmirli'ye göre bu tasavvurlar tikeldir, somuttur, teemmülden ve tümel kavramadan öncedir.¹⁴⁴ Aynı zamanda Locke için ; “Duyular önce tikel ideleri içeri alır, henüz boş olan odayı döşemeye başlar. Zihinde adım adım onların bir bölümünü tanıdıkça onları belleğe yerleştirir ve adlandırır. Daha sonra zihin daha da ileri gider, onları soyutlar ve adım adım genel adlan kullanmayı öğrenir.”¹⁴⁵ Sonra bu bilgi görülen alem alanında yeniden ortaya çıkar. Daha sonra da ilim uygulamaya konulur. Eşya arasındaki nisbet düşünülüp kavranır. Bundan önce yalnız eşya düşünülüp kavrandığı halde bu aşamada eşya arasındaki nisbetler düşünülüp kavranır. Burada ikinci aşamada yeni tasavvurlar meydana gelir. Bu tasavvurlar ise tùmeldir, soyuttur.¹⁴⁶ Önceki tasavvurlar var olanı, özel olayları ifade ettiği halde, bu yeni tasavvurlar, tasdikler, akıl

¹³⁹ Gazali, *Miyaru'l İlm*, s. 99-100.

¹⁴⁰ İzmirli, *Metafizik*, s. 116.

¹⁴¹ Kant, a.g.e., s. 127.

¹⁴² Özcan, a.g.e., s. 137.

¹⁴³ Özcan a.g.e., s. 149.

¹⁴⁴ İzmirli, *Metafizik*, s. 116.

¹⁴⁵ Kahveci, a.g.m., s. 169

¹⁴⁶ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 201.

yürütmeler, delil getirmeler çerçevesinde bir zincir oluşturarak eşyanın benzerliklerini insan ruhuna (nefs- i natika) bildirir.¹⁴⁷

Bacon, ilk tasavvurların ispatlanmasına çalışılmamasını belirtir. O,

“ Tikellerden az sayıdaki ilk savlara doğru, sonra da ara ilk savlara doğru, birinin üstüne diğerini, ta ki en genel olanlara ulaşılacak biçimde gerçekleştirildiğinden, işte o vakit kişi bilimlere dair bir beklenti içerisine girebilir.”¹⁴⁸ şeklinde yorumlar.

David Hume, bu zincir için, ‘değişmez birliktelik’ diye adlandırır.¹⁴⁹ O, “(zihinsel süreçte)... İlerlerken ayırımına varmadan neden ve etki arasında yeni bir ilişki keşfetmişizdir. Onu en az beklediğimiz ve bütünüyle bir başka konuyla uğraştığımız sırada. Bu ilişki onların değişmez birliktelikleridir. Eğer bu bağıntılar zihinde bir karmaşaya yol açarsa o zaman gözlemlemeye devam edilmelidir. Çünkü zihin ve dış dünya ‘zorunlu bir bağıntı’ içindedir.”¹⁵⁰

Leibniz, izmirli’nin bahsetmiş olduğu ‘ikinci tasavvurların oluşumu’ için, “Leibniz, ikincil niteliklerin ve onların nereden ve nasıl kavrandıkları ile ilgili olarak, varlıkların özünün kavranması ve saptanması neticesinde bizde anlamlandırılacaklarını belirtir. Zihin bu aşamadan sonra oluşturduğu bu kavramları kullanarak diğer varlıklar hakkında da nitelikler tasvirlemesi yapabilir. Çünkü Leibniz cisimlerin oluşumlarına dayanan nitelikler algılandığı zaman, onların artık bu aşamadan sonra mantıki niteliklerinin olabileceğini söyler.”¹⁵¹

Dolayısıyla İzmirli de idealistlerin dış dünyanın varlığını, tam tersine realistlerin de zihni varlığı kabul etmedikleri için eleştirir.¹⁵²

Bacon, her ne kadar doğa bilimleriyle ilgilendiğinden dolayı dış dünyayı daha fazla güvenilir bulsa da , “tümevarım tasarımına dahil edilmesi gereken pek çok şey vardır.... Sadece ilk savları keşfetmek için değil aynı zamanda kavramları tanımlamak için”¹⁵³ de bir çeşit tümevarıma ihtiyacımız olacaktır.

¹⁴⁷ İzmirli, a.g.e., s. 201.

¹⁴⁸ Bacon, *Novum Organum*, s. 104.

¹⁴⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 101.

¹⁵⁰ Hume, a.g.e., s. 101.

¹⁵¹ Kahveci, a.g.m., s. 24.

¹⁵² İzmirli, *Metafizik*, s. 116, İzmirli’ye göre dış varlıklar, madde, ruh ve cenab-ı hakk’tır. *Metafizik* s. 107.

¹⁵³ Bacon, a.g.e., s. 105.

İzmirli'nin bu görüşlerine benzer ifadeleri Semerkandi' nin "... Yatağın suretinin henüz varlığa çıkmadan önce marangozun bizzat zihnindeki mevcut sureti gibidir."¹⁵⁴

İzmirli'ye göre bilginin veya ilmin kendine özgü bir biçimi ve maddesi vardır ki birbirinden ayrılabilir değildir. Maddesi tasavvur ettiğimiz şeylerin kendileridir. Buna bağlı olarak ilk tasavvur ettiğimiz şeylerden, yani dıştan gelir, tamamen infialidir. (edilgendir). Zihindeki şeylerin sadece intibamı alan, belleyen bu edilgen bölüme 'tecrübe' denir.¹⁵⁵ Tecrübe, David Hume'a göre, neden ve etki düşüncesi bize tüm geçmiş durumlarda şu ya da bu tikel nesnelere değişmez olarak birbirleriyle bağlantılı olduklarını bildiren 'deneyim'den türer ve bunlardan birine benzer bir nesnenin onun izleniminden dolaysızca bulunması gerektiğinden, bundan çıkararak ona her zaman eşlik edene benzer bir nesnenin varoluşunu kabul ederiz. Biz hiçbir deneyimde bulunmadığımız nesnelere için edinimlerimiz, deneyimde bulduğumuz arasında bir 'andırım' kabul edilmesi üzerine kurulur.¹⁵⁶

İzmirli, "zihnimizin özel bir çabası vardır ki bu da aklıdır."¹⁵⁷ Kantın dediği gibi ilmin maddelerini tedarik eden tecrübedir; fakat ona biçim veren akıldır.

Bacon'a göre de "işin sırrı zihnin gözlerini şeylerin kendilerinden uzaklaştırmasına meydan vermemek ve imgelerini tam olarak oldukları gibi edinmesini sağlamaktır."¹⁵⁸ diyerek, "akıl ışığını veren"¹⁵⁹ Yüce Yaratıcı'ya şükranlarını sunar.

İlim tasdikten ibaret olunca, tasdik de tasavvur ile geçince, tasavvur ilmin kısımlarından değil, belki mahiyetine dahil bir unsur olmuş olur. Genelme vasıtasıyla oluşan şekle "tümel tasavvur" denir.¹⁶⁰ Tümel tasavvur ya gözleme, nesnelere ait olur ki tanımlara, tabiat bilgisinin sınıflandırılmasına imkan verir yahut nisbet ile ilgili olur ki kanunlardan ibaret kalır.¹⁶¹

Tasavvur çeşitlerinden açık tasavvur, bize eşyayı tamamıyla tanıtır. Lezzet ve elem tasavvurları gibi açık tasavvurun açık olan unsurları ayrılabilir ise ona 'temayüz

¹⁵⁴ Semerkandi, *Kıstasu-l Efkar*, s. 109.

¹⁵⁵ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 202.

¹⁵⁶ Hume, a.g.e., s.103.

¹⁵⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 202.

¹⁵⁸ Bacon, a.g.e., s. 41.

¹⁵⁹ Bacon, a.g.e., s. 42.

¹⁶⁰ İzmirli, a.g.e., s. 202.

¹⁶¹ İzmirli, a.g.e., a.y.

eden tasavvur' (tasavvur-u mütemayiz) denir. Yoksa ayır edilemez tasavvur, 'tasavvur-u mültebis'¹⁶² olur.

Açık tasavvurdaki açıklık tecrübe ile temayüz eden tasavvurdaki açıklık ise tahlil yoluyla meydana gelir. Açık tasavvur daha genel, mütemayiz tasavvur ise daha özeldir. Mültebis tasavvurda tahlil bulunmadığından, fikirde kapalı bir yön kalır. İşte oraya çelişki bir boşluk bulup girer.¹⁶³

Çelişkili tasavvurlardan, çelişkilerden kurtulmak için tek çözüm elden geldiğince tahlil yaparak mültebis tasavvuru, temayüz tasavvura dönüştürmektir.¹⁶⁴ Ancak Bacon dediği gibi "zihin zahmetli uğraşa girmemek adına, tümellere sıçramaya bayılır, böylece dinlenebilsin, zira deneyimden çok çabuk bıkar."¹⁶⁵ Belki de bu anlamda en çok uğraş sarf eden Descartes olmuştur. Çünkü o, düşünceye dayanak bulmak amacıyla olan şüpheden yola çıkmıştır. Bu durum Platon'nun 'aisthesis' ile 'onta' arasındaki gibi değil, tersine epistemolojik açıdan bir yöntemsel davranımdır. Descartes'ın ideası şuna dayanır : her şeyden şüphe ettikten sonra şüpheyi de ortadan kaldırır. Şüphe ile birlikte yeniden gerekçelendirerek gerçeklik peşine düşer ve en sonunda Descartes, sürekli olarak ego cogitoyu bulur ve özne kendi kendinin bilgisine dönüşür."¹⁶⁶

Bir tasavvur diğer bir tasavvurdan açıkça ayırt edilemiyorsa ona 'gizli tasavvur' denir. Bu açık tasavvurun karşıtıdır.¹⁶⁷ Sonuçta "denilebilir ki, bundan dolayı hepimizin mantık ilkelerine, özellikle çelişmezlik ilkesine ilişkin içgüdüsel bir bilgisi bulunmaktadır. Bu ilkeyi kullanmamız bizim onu zorunlu olarak açık ve seçik bir bilgisine sahip olduğumuz anlamına gelmemektedir. Sadece hepimizin bu ilkeyi içgüdüsel olarak kullandığımız hemen hemen hayatımızın her safhasında açıkça gözlenmektedir."¹⁶⁸

4.5.İZMİRLİ'NİN BEŞ TÜMEL TANIMLARININ EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Beş tümelin aslında mantık bakımından önemli olan kısmı, kavramlar arasındaki cins, tür ve işlem- kaplam ilişkisini formel seviyede belirlemek ve bununla yetinmektir.

¹⁶² İzmirli, a.g.e., a.y.

¹⁶³ İzmirli, a.g.e., a.y.

¹⁶⁴ İzmirli, a.g.e., a.y.

¹⁶⁵ Bacon, a.g.e., s. 52.

¹⁶⁶ Altuner, a.g.m., s.7.

¹⁶⁷ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 202.

¹⁶⁸ Kahveci, a.g.m., s. 176.

Nesnelerin vasıflarını belirlemek, nesnelere cins ve türlerine ayırmak ve buradan hareket ederek bir ‘nesnelere düzeni’ne ya da bir ‘varlıklar sistemi’ ne ulaşmak, mantığın konusu değil, bu konuda mantıktan yararlanması mecburi olan felsefenin ve bilimlerin konusudur. Mesela; ‘hayvan’ ve ‘insan’ kavramların birbirlerine karşı konumları konusunda o, yalnızca, cinsi içine alan, türün içine giren bakımından mantıksal zorunluluk ile ilgilenir. Bu mantıksal zorunluluğun varlık dünyasında veya gerçeklikte ne kadar kendisini gösterdiğini belirlemek ise, filozofun ve bilim adamının uğraşına bağlı kalacaktır.¹⁶⁹ Ancak epistemik açıdan bu kavramların incelenmesi mantık ilminin desteği olmadan sağlıklı olmayacaktır. Be sebepten belki burada iki tavrın farkında olmak gerekecektir. Çünkü bu iki yol kavramsal hiyerarşiye yol gösterici olacaktır. Biz bu iki yolun Doğan Özlem’in çalışmasından elde edeceğiz. Şöyle ki:

“1-Rasyonel yol: a) Tüm var olanın kendisinden çıktığı, bu varlıkları içine aldığı düşünülen, yani kaplam olarak en üstte yer edinen, üzerinde hiçbir kavram bulunmayan, kavramdan hareket ederek; tüm varlıkları, bu kavramın cins ve türleri halinde aşağıya doğru sıralamaktır. Bu yol, özellikle Aristoteles örneğinde olduğu gibi, hemen hemen tüm ontologların ve metafizikçilerin izlediği yol bu yoldur, b) Aynı yol matematiksel hesaplamaları kullanan ilimlerde ortaktır. Mesela; Geometri. Geometride, tüm geometrik uzay, bir noktalar uzayı olarak tasarlanır. Aristoteles, ontolojisinde, birinci tözleri, kendi başına olan ve kendileriyle özdeş, değişmeyen tekler olarak ele almıştı. Eğer analogik olarak uygunsa, geometrinin birinci tözleri için de, ‘kendi başına ve kendileriyle özdeş’ denilebilir, aynı zamanda bunlar boyutsuz ve cisimsiz ‘nokta’lardır. Artık çizginin, “iki nokta arasındaki noktalar toplamı” olarak tanımlaması mümkün hale gelir ve geometri böylece, yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen dedüktif ve diskursif kavram düzeni şeklinde kurulmuş olur. Artık bir kürenin bir düzlemle kesitinin bir çember olacağını kanıtlamamız mümkün olacaktır. Ontolojide olduğu gibi, matematikte de, bir bakıma en üstteki kavramlarımızı içkin olarak tanımlamak, bunların kaplamalarını da konu alanlarının tümünü içine alacak surette belirlediğimizden dolayı, bir “varlık sistemi” veya bir “geometrik bir sistem” kurmak mümkün olmaktadır. Buradan da hareketle, en baştaki kavramların tanımlarını değiştirerek diğer bir kavram sistemi kurmak olarak

¹⁶⁹ Özlem, *Mantık*, s. 100.

anlaşılabilir. Rasyonel yolda yönteminde türsel ayrıma ve ilintiye yer verilmeyecektir.”¹⁷⁰

“2-Empirik yol: bu yol daha çok doğa bilimlerinde kullanılmaktadır. Deney ve gözlemden hareket edilir. Fiziksel nesnelerin özelliklerinden- daha öncede değindiğimiz gibi- bazıları deney ve gözlemin konusu olabilir. Saptanabilen özelliklere göre, nesnelerin genel kavramlarını oluşturabilir ve nesneler arasındaki kaplam ve içlem ilişkisi kurmaya çalışılır. Böylelikle doğa bilimleri, deneyi kullanarak elde ettiği özellikleri, cins ve tür, içlem ve kaplam ilişkisine göre, bir kavramsal düzen içerisinde kavramaya çalışır. Ancak, her ne kadar deney ve gözlem, nesnelerin özelliklerini gösterse de, bunların bir arada olmalarında bir rasyonel zorunluluk olduğu söylenemez. Yine de biz, bu özellikleri birbirine doğru yoldan bağlantı kurarak, rasyonel bir doğa betimlemesine ve açıklamasına ulaşmak isteriz. Yani bilimlerin yaptığı şey, deneysel olarak elde edilen verileri, rasyonel yoldan birbirine bağlama işi olmaktadır. Bilimlerde, ontoloji ve matematikteki gibi, bu amaçla, tüm nesneler için, bu nesnelerin taşıyıcısı olan ve temeli oluşturan bir nesne, mesela; ‘parçacık, atom, elektron,’ gibi bir şey tasarlarlar.”¹⁷¹

Biz burada beş tûmelin epistemik açıdan yorumlarına daha fazla yer vereceğiz. Nitekim önceki bölüm de aynı konuların İzmirli’nin görüşleri merkezli olarak çeşitli yorumlara yer vermiştik.

Cins:Hatırlatmak gerekirse İzmirli, cins tarifi yaparken “öyle bir küllidir ki hakikatleri muhtelif olanlardan o nedir diye sorulduğunda söylenir, diye tarif olunur. Yalnız biri için aynı soruya cevap olarak söylenemez.”¹⁷² Aristoteles, cinslerin bilimsel anlamda ispat olunamayacağını belirtir. Ona bu durumu; “İspatta bir cinsten öbür cinse geçilemez: Söz gelimi, bir geometri önermesi aritmetikte tasdik ve ispat olunamaz. Gerçekte, ispatta üç unsur vardır: İlk olarak, ispat olunan şey, veya sonuç, yani kendi kendine herhangi bir cinse ait olarak bir yüklem; İkincisi aksiyomlar ve ispatın kendilerine göre zincirlendiği aksiyomlar; üçüncüsü de cins, ispatın, özlük hassa ve yüklemelerini meydana çıkardığı konu. Yardımlarıyla ispatın yapıldığı aksiyomlar aynı olabilirler. Fakat türlü cinsler halinde, aritmetik ve geometri için olduğu gibi,

¹⁷⁰ Özlem, *Mantık*, s. 101.

¹⁷¹ Özlem, a.g.e., s.102

¹⁷² İzmirli, *Mi'yaru-l Ulûm*, s. 21.

aritmetik ispat, miktarların birtakım sayılar olduğu farz edilmedikçe, miktarların hassalarına tatbik olunamaz.”¹⁷³ şeklinde ifade eder.

Cinsin fertleri türlerdir. Cins klasik olarak cins-i karib ve cinsi baid olarak ikiye ayrılır. Cinsin altında bulunan her tür, türün özelliklerine sahip olurken, aynı zamanda kendisini hem cinsten, hem de tür içerisindeki diğer türlerden farklı kılan, ayırıcı özelliklere sahiptir. Özetle denebilir ki türler cinslere oranla daha fazla özelliği barındırırlar.¹⁷⁴

İzmirli'nin bu yorumlarının Farabi'nin fikirlerini akla getirdiği söylenebilir. Ona göre, daha genel olan daha özel olana mutlak yüklemle yüklendiğinde, daha özel olan da daha genel olana mutlak olmayan bir yüklemle yüklendiğine göre ve tür her zaman cinslerden daha özel ve cinsler de daha genel olduğuna göre, cinsler türe mutlak yüklemle yüklenir. Cinslere gelince genellik sıralamasına göre, onların daha genel olanları, özellik sıralamasına göre daha özel olanlarına yüklemle yüklenirler. Tür ise bireye yüklenir ve 'o nedir?' sorusunun cevabında kullanılması uygun olur. Ama bu sorunun cevabında bir tümele asla mutlak yüklemle yüklenmez. Tür, böyle bir yüklemle sadece bireylere yüklenir. Cinsler ise türün, mutlak yüklemle yüklendiği bireylere yüklenebilir ve tür hakkında sorulan 'o nedir?' sorusunun cevabında türe yüklenir.¹⁷⁵ Gazali'nin bu yükleme çeşitlerini yine yukarıdaki ifadelerden farklı fakat aynı anlama gelecek şekilde yorumlandığı görülür.¹⁷⁶ Ancak İzmirli sadece şart belirtmeden türlerin daha fazla özelliğe sahip olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Yukarıdaki görüşleri dikkate alınırsa İzmirli için cinsler türler kadar çok özelliğe sahip değillerse tür kadar da bilgi de veremezler. İzmirli'ye göre bir var olanın cevheri başka, zatı başka, varlığı başkadır.¹⁷⁷ O cevheri, varlığın, en mükemmel son, saf hali olarak görür. Ayrıca o 'bir var olanın cevherini somut varlığı ile karıştırılmamalıdır.'¹⁷⁸ der. Bu tarz bir yorum İslam mantıkçılarında oldukça yaygındır.

¹⁷³ Aristoteles, 2. *Analitikler*, bölüm 7.

¹⁷⁴ Özlem, *Mantık*, s. 95.

¹⁷⁵ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ss.39-40.

¹⁷⁶ Gazali, *Miyaru'l İlmi*, s. 96.

¹⁷⁷ İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, s. 234.

¹⁷⁸ İzmirli, a.g.e., s. 234.

İbni Sina varlığın adı ile kendisinin özünü karıştırmamak gerektiğini belirtir. Soyutlanarak elde edilen öz, en son varılacak yerdir. Artık bu herhangi bir arazla ilgili değildir.¹⁷⁹

Farabi' ye göre en genel tümel bir bireye yüklem olmada kendisinden daha özel sadece tek bir tümele ortak olmadığına ve cins de türden daha genel olduğuna göre bu durumda o (en genel tümel), bireye yüklem olmada tek bir türe ortak olmaz, birden daha çok türe ortak olur.¹⁸⁰

İbn Rüşd, akıl edilirlerin kuvve halinde dış dünyada varoluşu, onların türde ortak fertlerde ortak doğa olması yönüyledir. Türde ortak fertleri ortak doğasına 'heyülani sûret' (maddesel biçim) adı da verilir.¹⁸¹

Semerkandi de, akli tümelin varlığını, zihni ve tümel varlığın gerçekleşmesine dayandırmaktadır.¹⁸² Dolayısıyla ona göre kim akli varlığı inkar ederse akli tümelin gerçekleşmesini de inkar etmiş olur.

Bu görüşü batılı bazı filozofların 'töz' kavramına benzemektedir. Nitekim onlara göre de varlığın değişmez son halidir, bir bakıma çekirdeğidir.

Gazali, mantıkçıların on tane cins kabul ettiklerini, bunların birinin cevher dokuzunun araz olduğunu belirtir. Dokuzu şudur: nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum, iyelik, etki ve edilgidir. İşte bu on kategori bir araya gelerek 'bilgi' yi oluşturur.¹⁸³ İzmirli'de aynı ifadelere rastlanılmasa da aynı mantıkla konular ele alınmıştır.

Aleksandros Aphrodisiens, öncekilerden bazı kişilerin sandığı gibi, cinsin ve tümelin, zatinin ve kaim bir dış varlığının olmadığı, ama bu ikisinin saf şeylerin arazları olduğunu ve onları açıklama sunmak için açığa çıkmış olduğunu temellendirmeye çalışır. O, zatiyla canlı ve onun özü tümel değildir. Bu durumda, sayıca tek bir canlı bilemevcutsa onun duyulara sahip, nefes alıp verebilen bir cevher olmasından dolayıdır. Onun ancak sûreti farklı birçok şeye sıfat olduğu için o, tümel olur.bu durumda

¹⁷⁹ Bilal Kuşpınar, "İbn Sina'da İbgi Teorisi", (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 1991, s. 63.

¹⁸⁰ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 41.

¹⁸¹ Ahmet Kamil Cihan, "İbn Rüşd' de Bilginin Kaynağı", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, No: 17, s. 110.

¹⁸² Semerkandi, *Kıstasu'l Efkâr*, s.108.

¹⁸³ Gazali, *Miyaru'l İlm*, s. 112.

‘canlı’dan ‘tümel’ ismi araz olur. Çünkü şeyin cevherinde yoksa, onda araz olmuştur.’¹⁸⁴

İzmirli, ‘cins için sadık olan tür için de sadıktır, cins için kazib olan tür için de kazibdir.’¹⁸⁵ Diyerek karşılıklı cins ve tür beraberliğine vurgu yapar.¹⁸⁶ Cinsler içinde cins-i ali’nin diğerlerine göre daha fazla şumulu vardır. Asla tür olamaz. Nev-i safilin diğerlerinden daha az şumulu vardır. Asla cins olamaz. Demek ki cins-i ali kaid-il ecnas, cins-i mutlak, nev-i safil de nev-i hakiki oluyor.¹⁸⁷ Farabi, yüksek cins asla bir cinsin altında sıralanamayacağını belirtir. Aksine cinslerin onun altında sıralandığını belirtir.¹⁸⁸ Dolayısıyla cinsi ali detaycı değildir, genel bilgi verir. İzmirli’ ye göre Cins-i ali ile nev-i safilden maddesi hem cins hem nev olduğundan onlara cins-i izafi veya nev-i izafi denir.¹⁸⁹

Tür: Cinsin alt sınıfıdır. Tür, İzmirli’ye göre, mahiyet ve hakikatin aynıdır. Ancak yine de fertler açısından daha özel değildir. İzmirli, türün özelliklerini de arazi olarak kabul eder ve ‘pek muteber’ bulmaz.¹⁹⁰ Dolayısıyla her ne kadar az çok varlık hakkında bilgi verse de yine tam değildir. Henüz özü hakkında bilgi edinemeyiz.

Aristoteles’e göre, aynı nevi içinde bulunan nesnelere, nev’in öz hassasına sahip olan, ona sahip olmayana tercih olunur. Her ikisi ona sahip isler, daha fazla sahip olanı tercih edilmelidir.¹⁹¹

İzmirli burada yine İbni Sina’nınkine benzer görüşü takip etmiştir. Nitekim İbni Sina, cinsi, türle ve ya türü cinsle anlatamayız. Bu yeterli olmaz.¹⁹²

Platon, her ne kadar yalnızca ideaların bilgisi söz konusu olsa da son dönem diyaloglarından Theaitetos’ta, tikellerden hareketle “bilgi nedir?”in soruşturmasını yapar ve nihayetinde ulaştığı bilginin ne olduğu değil ne olmadığıdır.¹⁹³ Ancak tür olarak tür, cinsin görelisi olması bakımından tanımında alınmazsa bile cinsin tanımını

¹⁸⁴ Aleksandros Aphrodisiens, “Tümeller Üzerine”, çev. Ali Tekin, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 6, Ekim 2014.

¹⁸⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.79.

¹⁸⁶ İzmirli, a.g.e., s. 89.

¹⁸⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 89.

¹⁸⁸ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 43.

¹⁸⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 90.

¹⁹⁰ İzmirli, *Miyaru’l Ulum*, s. 22.

¹⁹¹ Aristoteles, *Topikler*, Başka Yerler, bölüm 3.

¹⁹² İbni Sina, *Kitabuş Şifa*, s. 44.

¹⁹³ Demir, a.g.m., s. 297.

tamamlar. Eğer tür bakımından farklılıklar ile mahiyet ve suret bakımından farklılıklar kastedilirse cinsin tanımı tamamlanır.¹⁹⁴

İzmirli'ye göre “*aynı cinsin altında fasl-ı karibleri vasıtasıyla birbirinden ayrılmış birçok tür bulunur ve buna da tasnif adı verilir.*”¹⁹⁵ İzmirli'nin bu ifadelerini Platon felsefesinde açıklamaya çalışalım. Bilginin elde ediliş aşamalarında Platon'a göre, “bir doğru alınır ve ikiye bölünür. Bölünme sonunda elde edilen kesitlerden altta olanı, içinde yaşadığımız ve duyu organlarıyla algıladığımız bireysel nesnelere oluşan duyusal dünyayı göstermektedir. Üstte olan kesit ise, akılla anlaşılabilir tümel ya da özlerden, tür ve cinslerden meydana gelen, akılla anlaşılabilir idealar dünyasını temsil eder. Varlık bakımından, her şeyin ilk örneklerinden, arketiplerinden/prototiplerinden oluşan idealar dünyası, alttaki kesitin gösterdiği duyusal dünyadaki nesnelere, ilk örneklerinden, arketiplerinden pay alarak varlığa gelirler.”¹⁹⁶

Bölünmüş çizgide, varlık açısından aşağıya doğru bir iniş olurken, yani üsttekiler bir alttakilerin varlık sebebiyken, bilgi açısından yukarıya bir çıkış olur., Çünkü gerçek bilgi, değişkenlik göstermeyen, akılla anlaşılabilir varlıkların ve gerçek sebeplerin bilgisidir.¹⁹⁷ İzmirli, Paul Janet' in bu sebepten külliye sadece cins ve tür olarak ikiye ayırdığından bahseder.¹⁹⁸

İzmirli'ye göre cins için doğru olan tür için de doğrudur. Cins için yanlış olan tür için de yanlıştır. Ancak tersi zorunlu olmaz. Zira her türe has olan sıfatın hiçbiri cinsin tazammununa dahil olamaz. Bu iki kural kıyasın hareket noktasını oluşturmaktadır.¹⁹⁹

Aristoteles'e göre, her hangi bir sorunla karşılaşıldığında şunlar yapılır: “Ayıklama yöntemi incelenen bütün konularda müşterek olan cinsi vaz etmekten: Söz gelimi, bunlar hayvanlar ise her hayvana ait olan hassaların neler olduğunu koymaktan ibarettir. Bu hassalar bir kere kazanıldı mı, kalan sınıfların ilkinde dönülür: bütün bu sınıfa ait olan neticelerin neler olduğu sorulur: Bu, söz gelimi, kuş ise her kuşa ait olan hassalar nelerdir; ve daima en yakın sınıfın hassalarını ele alarak böylece devam olunur. Bundan böyle umumi cinse tâbi olan sınıfların hangi karakter gereğince yüklemelerine

¹⁹⁴ İbni Sina, *Kitabuş Şifa*, s. 46.

¹⁹⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 79.

¹⁹⁶ Demir, a.g.m., s. 293.

¹⁹⁷ Demir, a.g.m., a.y.

¹⁹⁸ Paul Janet'in bahsi geçen , “Felsefe Tarihi ve Problemleri” kitabı Fransız dilinden kaleme alınmıştır. Türkçe' ye yapılan her hangi bir çevirisine rastlamadım.

¹⁹⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 89.

sahip olduklarını, söz gelimi, hangi karakter gereğince insanın veya atın yüklemelerine sahip olduğunu söyleyebileceğimiz apaçıktır. Anın hayvan, B nin her bir hayvanın yüklemeleri ve C D E nin de bazı hayvan neveleri olduğunu kabul edelim, O zaman hangi karakter gereğince B nin D ye ait olduğu açıkça görülür: A gereğince olur; ve öbür nevelere ait olması da yine A dolaysıyladır. Öbür sınıflar için de tatbik olunan hep aynı kaidedir.”²⁰⁰

Fasıl: Hangi şeydir? Sorusuna cevap teşkil eder. Mahiyetleri aynı olan diğer bir şeyden ayırt edilmeyi sağlar. Fasl bilgi açısından önemlidir. Zira cins ve faslın birleşmesiyle bir mahiyet oluşur ki bu da türdür. Tarif de efradına şamil olmak için cins, ağyarını men eylemek için fasıl lazımdır.²⁰¹

Gazali, tür ile faslın farklarını açıklarken, ilk etapta sorularının bile farklı olduğunu belirtir. Türe, ‘o nedir?’ derken, fasla, ‘o hangi şeydir?’ sorusu sorulur.²⁰² Dolayısıyla bir şey hakkında bilgi sahibi olmak ve diğer türlerden ayırt edebilmek için yakın ve uzak ayrımlarına dikkat edilmelidir.

İzmirli, burada arap mantıkçıların göz önüne alarak şöyle der: “Arap mantıkçıyunu, bir şeyin iki fasl-ı karibi olmaz, derler. Hatta hayvan tarifinde zikr olunan hisas ile müdrük bil iradenin ikisi de hayvanın fasl-ı karibi değildir. Belki her biri hayvanın faslı için bir eserdir. Çünkü faslın hakikatı ekrab-ı asar demektir. Nitekim nutk insanın ekrab-ı asarıdır. Fakat his ve teharrük-i bil iradeden birinin diğeri üzerine takdimi hakkında iştibah hasıl olmakla her birine fasıl-ı hayvan denilmiştir.

Semerkandi’ye göre, faslın ayrık (faal akıl) ile birlikte olmasından diğerlerinden müstağni olmasını kabul etmiyoruz. Çünkü oluşa çıkmada cinse ihtiyaç duyar. Bundan dolayı bekası hakkında da böyle olması niçin caiz olmasın? Doğrusu Semerkandi’ye göre budur. Çünkü ayrık ile beraber cins, faslın tam sebebidir. Tam sebep de beka konusunda yeterlidir.²⁰³

İzmirli, yukarıdaki ifadelere binaen, “fasl-ı karibe iki misal getirmekliğimizden iki fasl-ı karibin ta’didini tecviz ediyor zannında bulunulmasın. Fonseğrive, Züveydini, Paul Janet, hayvan-ı natıkı misal getirdiklerinden her ikisini zikre mecbur

²⁰⁰ Aristoteles, 2. *Analitikler*, Bölüm 14.

²⁰¹ İzmirli, *Mi’yarü’l-Ulum*, s. 24.

²⁰² Gazali, *Mi’yarü’l-İlm*, s. 100.

²⁰³ Semerkandi, *Kıstasü’l-Efkar*, s. 142.

olduk.”²⁰⁴diyerek aslında klasik görüşü reddetmediğini belirtir. Dahası bunu desteklemek için Boirac’a başvurur. Boirac,, “külli-i zatiye, cins, nev, fasıldan ibarettir diyor. Kudema-i mantıkıyyunun kazaya-i zatiye ve araziye tefriki bundan neş’et ediyor idi. Kazaya-i zatiye ‘ bir tasavvura kendi tazammununda veya zatında mahvi olan bir mahmule icaben isnad olunan kazıyye’ , kazıye-i araziyye ‘bir tasavvura kendi tazammununa yabancı olan bir mahmule icaben isnad olunan kazıyyedir.’²⁰⁵ diye ifade eder.

Farabi, belli bir türün oluşturucu ayrımları bu türün bireylerine yüklendiğini ve aynı şekilde bir cinsin oluşturucu ayrımları da bu cinsin türlerine mutlak yüklemle yüklendiğini belirtir. Yine aynı şekilde biri diğerinin altında bulunan iki cinsten daha yukarıda olanın oluşturucu ayrımı daha aşağıda olan cinse mutlak yüklemle yüklendiğini ifade eder. ayrıca o, ‘şey nasıldır?’ sorusunun cevabında cevap olanların tamamının, ‘o hangi şeydir?’ sorusunun cevabında da alınması mümkün olduğunu ve ayrım da ‘o nasıldır?’ yoluyla yüklendiğine göre bu türün özsel ayrımlarının

(Yukarıdaki iddalar) Bu ise Kant’ın hükm-i tahlili ve hükm-i ta’lifi diye yapmış olduğu tarifin aynıdır.

Hassa²⁰⁶: İzmirli, ‘fasla tabi olan faslın faslın neticesi olan küllidir.’²⁰⁷ diye tanımlamıştı. ‘Özellik’ anlamında da kullanılan hassa ‘bir tek gerçekliğe ait özellik’ tir.²⁰⁸ Hassa ferde ait özellikler hakkında bilgi verdiğiinden tarif ve tasnif açısından önemli bir yere sahiptir.²⁰⁹

Aristoteles, hassaların diğer şeylere olan ilişkilerini belirlemenin mahiyetine değinir. Ona göre, görelilik denilen hassa, ilintiye tatbik edilebilen yerlerin yardımıyla incelenmelidir ve bir şeye ait olup öbürüne ait olmamakta bulunup bulunmadığını görmelidir.²¹⁰

²⁰⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 91.

²⁰⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 92, G.T: zâti tümel, cins, tür, ayırmadan oluşur, diyor. Eski mantıkçıların zâti ve ilintili önerme ayrımı yapmaları bundan dolayıdır. Zâti önerme bir tasavvura kendi işlemine ve ya özünde sahip olduğu bir yükleme bağlı olarak oluşturulan önerme, ilintili önerme ise bir tasavvura kendi işlemine yabancı olan yükleme dayanarak oluşturulan önermedir.

²⁰⁶ İzmirli, *Miyarul Ulum*’da hassa yerine araz-ı hass ve araz-ı amm kelimelerini kullanır.

²⁰⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 87.

²⁰⁸ İzmirli, *Mi’yarul Ulum* s. 26.

²⁰⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s.72.

²¹⁰ Aristoteles, *Topikler*, 4. Kitap, 1. Bölüm.

Semerkandi için, beş tümelden biri olan hassa, betim (resm) ile tarif olunmuş hassadır ve hassaların en üstünü, betimde (resmde) faydalı olması sebebiyle, “açık-kapsamlı” lazımı olandır. Bazen hassa her biri hassa olan şeylerden daha genel olan işlerden oluşabilir ve bu da yüksek cinsler için tarif etmede fayda veren betimler gibi bileşik hassa olarak isimlendirilir. Bazen de böyle olmaz, ‘basit hassa’ olarak isimlendirilir. Örneğin insan için gülen gibi.²¹¹

Araz: Bir tek şeye ait olabilen veya olamayan şeydir. İlinti de denmektedir. Arazilara sahip bir şey saf halde değildir. O şeyi tanıtmak için kullanılır. Ancak özü hakkında bilgi vermez. Varlıktan soyutlanabilir. Varlıktan bir şey eksiltmez. İzmirli, arazların tek başına var olamayacaklarını savunur.²¹² İzmirli, araz için ‘ayrılması da birleşmesi de mümkün olan küllidir.’²¹³ Bu tanım aslında oldukça yaygındır.

İlkin Aristo açısından bu tarz bir yorumdan çok ne zaman ve hangi şartlarda arazın iliştiği sorulan soruların cevabına yön verir. Nitekim o, “Konunun bütünü hakkında tasdik edilen’ den ben bu konunun ne her hangi başka bir haline yükletilip başka bir haline yükletilmemiş olanı, ne de her hangi bir an da yükletilip başka bir anda yükletilmemiş olanı kastetmiyorum: Söz gelimi, hayvan, her insan hakkında denilmişse ve bunun bir insan olduğunu söylemek doğru ise bir hayvan olduğunu söylemek de doğrudur; şimdi birinci önerme doğru ise öbürü de aynı zamanda doğrudur. Nokta her çizgiye yüklenmişse, vaziyet aynıdır. İspatı şudur ki, bir yüklemenin konunun bütünlüğü hakkında doğru olup olmadığını bilmek hususunda bize sual sorulduğu zaman, yaptığımız itirazların bu yüklemenin filân halde veya falan anda yapılmadığına taallûk eder.²¹⁴ demektedir.

Son olarak Ibn Sina’nın tüm bu tümellerden bilgi elde etmekle ilgili görüşlerine değinelim: İbn Sina’ya göre nasıl ki bilinen bir şey tasavvur ve tasdik olmak üzere iki yönden biliniyorsa henüz bilinmeyenlerin bilinmemesi de yine tasavvur ve tasdik yönünden olmak üzere iki yöndendir. Tasavvur bakımından bilinmeyen şey, tanımlanıncaya kadar onun anlamı kavranamaz. Tasdik bakımından bilinmeyen şey ise hakkında bilgi sahibi olup zihinde ona ilişkin yargı oluşuncaya dek tasdik bakımından

²¹¹ Semerkandi, a.g.e., s. 146.

²¹² İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 216.

²¹³ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 88.

²¹⁴ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, 4. Bölüm.

bilinemez. Örneğin; 'bilkuvve dik açının iki kenarını kesen kiriş olmasının' bilinmemesi gibi.²¹⁵

Dolayısıyla bunlardan her birinin bilinmesi kazanım (kesb) iledir. Bunların kazanılmasının da İbn Sina, önceki bir bilinen ve bu bilinene ait bir yapısal özellik (hey'e) ve sıfatla mümkün olduğunu söyler. Bu yapısal özellik ve sıfat sayesinde zihin, yapısal özelliğin ve sıfatın bilgisinden bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktadır.²¹⁶

Ahmet Cevdet Paşa, “Beş Tümelde ilk üçü yani, tür, cins ve ayırım, özsel(zâtî) olana dahil; özgü (hassa) ile ilinti (âraz-i amm) ise ilintisel olana dahildir.”²¹⁷ diye ifade eder. O ,“ Çünkü tümel (külli) başlangıçta ikiye ayrılır. Şöyle ki: Bir “tümel” diğer bir şeyin yüklemi olursa, o şey ister “tümel” istese “tikel” olsun, yüklem olan “tümel”, eğer o şeyin zatından ve hakikatinden hariç değilse, özsel (zatî); eğer hariç ise ilintisel (ârazî)dir.”²¹⁸ şeklinde açıklama getirir.

Sonuçta denilebilir ki tekil lafızların bu beş durumunu bilmenin, bileşik lafızları bilmeyi kolaylaştırması açısından önemlidir. Dolayısıyla mantıkta kastedilen terkipler bileşik olan lafızların durumunu bilmede tekil lafızların bütün durumlarına ihtiyaç duyulmaz. Fakat bilinmeleri mantık açısından yarar sağlayan şeylerdir. Bileşik lafızlar mantık açısından tasavvur ve tasdiklerin ifade edilmesinde kullanılır.²¹⁹

4.6. İZMİRLİ' NİN KATEGORİ ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İlimlerin bir çoğunda (belki de hepsinde), makuller, kendilerine delalet eden lafızlardan ve zihinde onlara ilişen zikredilen arazlardan soyutlanmış olarak, zihin dışındaki şeylerin makulleri olmaları bakımından alınırlar. Fakat insan o haller sayesinde bilinir hale gelmeleri için bunları, o hallerle almaya mecbur kalır. Bunlar bilindiklerinde ise o hallerden soyutlanmış olarak alır. Bunları o hallerle almaya mecbur kalır ve bunlardan bilmeyi istedikleri o haller sayesinde sonuçlar haline gelirler ki bunları öğrendiğinde o haller bunlardan soyutlanır, yahut bunlarla kastedilen her ne kadar o hallerden ayrılmasalar bile, o hallere sahip olmaları bakımından değil, başka

²¹⁵ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 3.

²¹⁶ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa, Mantığa Giriş (Medhal)*, s. 11.

²¹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 30.

²¹⁸ Ahmet Cevdet paşa, a.g.e., s. 30.

²¹⁹ İbn Sina, *Kategoriler*, (çev. Muhittin Macit) , İstanbul: Litera Yayınları, 2010, ss. 2-3.

bakımdan alınmalarıdır.²²⁰ İşte bu yapıya sahip olmalarından dolayı kategorilerin içerdiği şeylerin bir kısmı insan iradesiyle var olur. Bir kısmı da insan iradesinden bağımsız olarak var olur. Bunlar içerisinde insan iradesiyle var olanları medeni ilim inceler ve insan iradesinden bağımsız var olanları ise doğa ilimleri inceler.²²¹

Matematik ise bunların nicelik sınıflarını ve o nicelik türlerinin mahiyetlerinin onlarda diğer kategorilerden bulunmasını gerektirdiği şeyleri, zihninde onları soyutladıktan ve onlara eklenen ve ilişen diğer şeylerden arındırdıktan sonra –ister bu şeyler insan iradesinden kaynaklansın isterse kaynaklanmasın fark etmez.- inceler.matematikçi kategorilerden, kesinlikle hiçbir şeye yüklenmeyen işaret edilir. Duyuluru ve bu işaret edilire ve bu işaret edilir olan şeye eklenmeleri ve ilişkileri bakımından nicelik türlerini incelemeyiz, aksine o türleri zihninde bu işaret edilirden ve işaret edilir olandan soyutlayarak inceler.²²²

Doğa ilimleri ise, işaret edilirin tek tek fertlerinin hepsini ve bu işaret olanın türlerinin mahiyetinin var olmasını gerektirdiği diğer kategorileri inceler. Yine matematiğin incelediği şeyleri, bu durumda olmaları bakımından inceler. Çünkü matematiğin incelediği şeylerin çoğu hatta tamamı, bu işaret edilir olanın türlerinin mahiyetinin onlarda var olmasını gerektirdiği şeylerdir. Dolayısıyla matematik, işaret edilir olanın türlerinin tamamından arınmış olarak inceler, doğa ilmi ise bu işaret edilir olanın türleri olmaları bakımından inceler. Matematik bunların sebepleri içinde yalnızca onların her birinin ne olduğuyla yetinirken doğa ilmi incelediği şeylerin hepsinin sebeplerinin tamamını verir.²²³

Bacon'a göre, hakikate varmak için iki yol vardır ve bunların birincisi: duyu ve tikellerden başlayarak en genel ilk savlara atlamaktır. İkinci yol ise, ilk savları duyu ve tikellerden hareketle sonunda en genel ilk savlara ulaşmak için durmadan ilerleyerek, sorgulayarak elde eder.²²⁴ Aslında her iki yol da duyu ve tikellerden başlar ve en tümel olana ulaşınca durur; bununla beraber birbirinden ziyadesiyle farklıdırlar. Zira bu yollardan birisi deneyimdir ve tikellerle sadece üstünkörü ilgilenir, diğeri bunlarla adamakıllı ve gereği gibi uğraşır; ilki daha baştan beri bir seri soyut ve içi boş tümeller

²²⁰ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 9.

²²¹ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 9.

²²² Farabi, a.g.e., s. 9.

²²³ Farabi, a.g.e., a.y.

²²⁴ Bacon, a.g.e., s. 51.

oluştururken, diğeri yapısı gereği daha çok iyi bilinen şeylere yönelip adım adım ilerler.²²⁵

Kategori kelimesi Aristoteles'e göre "yüklemi gösterir. Varlığın yahut bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli sınıflandır. En geniş anlamı ile alınırsa kategorilerin sayısı sınırsızdır. Fakat felsefede daima belli sayıda kategoriden bahsedilir. Bunlar temel yüklemeler, daha doğrusu temel kavramlardır. Aristoteles, Organon' un birinci kitabını bunlara ayırmıştır. Aristo' cu geleneğe uyarak mantıkçıların çoğu bunları en genel kavramlar diye ele alırlar."²²⁶

İzmirli, kategoriler bahsinde klasik söylemin dışına çıkmamış, Aristoteles çizgisinden devam etmiştir.²²⁷

Bilmek, bir şeyin kurallarını, sebeplerini bilmektir. 'Bir şeyin her zaman öyle olması' bir şeyin sebebini belirten yeterli bir kural olarak görülmez. Bu ifadeler Aristoteles'in bilgi ve bilim konusundaki savlarıdır. Çünkü onun görüşünde bilimin konusu temelinde olduğundan farklı olmayandır. Onun için bilmek demek ispat aracılığıyla bilmektir, zorunlu sonucu sunması için ispatı da değişken olmayan öz üzerine kurmuştur. Onun tüm sisteminin esasında yatan anlayış, ilmin vazgeçilmez vasfı 'niçin?' sorusunu göz önüne almaktır. Aristoteles, bu 'niçin ?'in bilgisini sağlamada sebeple bağdaştırdığı özün yüklü olduğu orta terime ağırlık verir. Ona göre 'orta terim' özdür. Onun için öncelikle dikkat edilecek konu özün tasdik edilmesidir. Öz, bir varlığın temel karakterlerinin toplamıdır. İlimin konusu zorunlu ve tümel olduğundan özü bulunmalıdır. Çünkü kıyaslar kural olarak hep formel özü alır, sadece özün kıyası olabilmektedir.²²⁸

Aristoteles için, "bir şey bir konuya olduğu gibi, bir başka şeye de yüklendiğinden yüklem hakkında tasdik edilmiş olan her şeyin konu hakkında da tasdik edilmesi gerekecektir: Söz gelimi, insan fert olarak alınan bir insana yüklenmiştir, ve bir yandan da, hayvan, insan'a yüklenmiştir. Öyleyse fert olarak alınan insana hayvanda yüklenebilecektir. Çünkü fert olarak alınan insan hem insandır, hem de hayvan. Aynı ayrı birbirlerine bağlı olmayan cinslerin ayrılıkları da spesifik olarak başka başka

²²⁵ Bacon, a.g.e., s. 52.

²²⁶ Öner, *Klasik Mantık*, s. 28.

²²⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.76.

²²⁸ İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XL/LL (2002) Sayı 2, s.359.

olacaktır. Söz gelimi: Hayvan ve bilim; yürüyen ve iki ayaklı; kanatlı ve suda yaşayan, hayvan ayrımlarıdır. Bu ayrımlardan hiçbiri bilim için bir ayırım değildir. Çünkü bir bilim, bir bilimden iki ayaklı olması yönünden ayrılmaz. — Buna karşılık birbirlerine bağlı cinsler içinde, hiçbir şey onların ayrılıklarını aynı ayrılıklar olmaktan alıkoymaz. Çünkü daha yüksek cinsler altlarında kalan az yüksek cinslerin yüklemeleridir. O türlü ki yüklemelerin bütün ayrımları konunun da ayrımları olacaktır.”²²⁹

Farabi’ye göre kategoriler, varlığın geçerli olması için yüklemleme tarzına göre sınıflandırmadır. Bunun sebebi tanımlananın çeşitli kategorilerde bulunmasından kaynaklanan farklılıklar sebebiyledir. Kimi zaman tanımlara da farklılıklar arız olur. Makullerin iki çeşidi vardır. İlki kaynağı hissedilebilen (tecrübi) makullerdir. Ancak kaynağı hissedilemeyen makuller de mevcuttur. Bunlar ilk makuller gibi açık olmazsalar da vardır. Ayrıca ilk makullerin konusu tikel/tekil, ikincil makuller ise tümeldirler.²³⁰

Farabi’nin açıklamalarına binaen ortaya çıkan şudur ki, burhan ve ya ispat, gibi bilim açısından önemli sayılan iki konu, öncelikle sebep sonuç bilgisine dayanan akıl yürütmenin adıdır. Nedenler de, Aristoteles’in belirttiği formuyla bilindiği üzere, dört tane olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu bakımdan, bu dört nedenin mutlak bilgisini veren her kıyas, burhan olarak iadlandırılır. Söz konusu dört neden ve onlarla ilişkili olanlar, nedeni oldukları şey ile, uzak ve ya yakın, ilineksel ve ya özsel, genel ve ya özel, bil kuvve ve ya bilfiil ilişkili olabileceklerine göre, ilineksel olanı hariç, hepsi burhan sınıfına girer. “Nedenin bilgisini ilineksel olarak veren kıyaslar ise, kesinlikle burhana dahil değildir.”²³¹ Şunu belirtmek gerekir ki, özsel, özel, yakın ve bilfiil sonucu veren burhan, bu anlamda en geçerli olan burhandır. Zaten burhani kıyaslar ile ilk planda amaçlanan sebepler de, bu vasıftaki sebeplerdir ve bu sebepler, burhani kıyaslarda ‘orta terim’ olarak yer alır.²³²

Aristoteles’ten sonraki dönemlerde kategorilere hakkında en dikkat çekici yorum Kant’a aittir. Kant’a göre kategoriler akledilirlerin a priori kalıplarıdır. Kant’ın kategoriler anlayışı ile Aristo’nunki çok farklıdır. Aristo’ya göre kategoriler varlığa aittir Kant’a göre, da ise kategoriler zihne aittir; bunlar zihinde tecrübeden önce mevcuttur ve

²²⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, 3. Bölüm.

²³⁰ Fârâbî, *Kitabu’l-Hurûf*, s. 6.

²³¹ Farabi, *Kitabu’l-Burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 26.

²³² Aydınlı, a.g.m., s.16.

bilgi ancak bunlar vasıtasıyla elde edilir. Dışarıdan bana gelen intibalar, ancak zihnimdeki bu kalıplardan geçtikten sonra bilgi haline gelirler. Kant'a göre kategoriler, nicelik, nitelik, görelilik ve modalite olmak üzere dörde ayrılır. Bunlar da aralarında üçer üçer bölünerek on iki kategori elde edilmiş olur²³³

4.7. İZMİRLİ' NİN TANIM TEORİSİNİN EPİSTEMOLOJİK BAKIMDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilen ve bilinen ilişkisinin bir sonucu olan bilgi, varlığın zihindeki bir yansıması olan kavramlarla ifade edilir. Kavram haline getirme insana has bir durumdur. İnsan harici dünyayı algılar, çeşitli aşamalardan geçirerek kavramı elde eder. Böylece, bir varlık, bir konu, insan zihninde bir kavramla eşleşir. Fakat rasyonalist görüşe göre bazı temel kavramlar ve bazı ilkelerin doğuştan zihinde mevcut oldukları sonucuna ulaşırız. Öyle ki, insan için duyuşal tecrübelerimizin nesnelere bağlı olmayan kavramlarla, nesnelere bilgisine ulaşmak mümkündür. Bu tür nesnelere kavramları, mantıksal içerikleri gereği, duyuşal tecrübelerimizin soyutlama yoluyla oluşan deneysel olmayan kavramlardır. Çünkü onlar duyuşal olarak algılayabileceğimiz nesnelere dair değildirler. Bu çeşit kavramlar a priori kavramlar olup nesnel geçerliliğe ulaştıklarında, her tür deneyden alakasız olarak geçerli olmalıdırlar. Bu kavramlar vasıtasıyla bilgisi mümkün olan ve duyuşal dünyasının ilerisine geçilmiş olur. Böylelikle insan, bilgisinin kaynağını bulmak için duyuşal dünyasıyla yetinmez, zihnin kendisinin de lazım olduğunu anlar.²³⁴

Mantık alanında tek filozof olmamasına rağmen mantık ilkelerini en derli toplu belirleyen Aristoteles olmuştur. Onun adına nispetle 'Aristo mantığı' şeklinde isimlendirilen mantık ilkeleri vardır. İslam düşüncesi üzerinde oldukça tesir bıraktığı bilinen Aristoteles'in mantık anlayışı, hem İslam filozofları hem de kelamcıları üzerinde izler bırakmıştır. Kelam tarihinde yetkin dönem olarak bilinen ve Gazzali ile başlayan Müteahhirûn kelamcıları, kelama felsefî bakış açıları getirmişler ve kelamın problemlerini felsefî kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Bu dönemki kelamcıların felsefeye ve filozoflara yönelik yapmış oldukları ağır eleştiriler göz ardı edilecek olursa, bir taraftan felsefe ve filozofları eleştirip onlara meşruiyyet sorunu yaşatırken bir taraftan da felsefeyi, kelama katarak felsefe de yapmışlardır. İslam filozoflarının yoğun

²³³ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 94, Öner, *Klasik Mantık*, s. 32.

²³⁴ Kahveci, a.g.m., s.168.

bir şekilde etkilendikleri Aristoteles felsefesi ve mantığı bu etkileşimin döneminin en önemli unsuru olmuştur.²³⁵

Aristoteles, kategorilerden hareketle çeşitli adlandırmaların ortaya çıkabileceğini belirtir ve birden fazla nitelikler de tanımını oluşturur. “.....niteliklerdir; vasıflandırılan nesnelere gelince, onlar da bu niteliklere göre adlandırılan veya başka her hangi bir tarzda onlara tâbi bulunan nesnelerdir. — Böylece birçok hallerde ve hattâ hemen hemen her zaman, vasıflandırılan nesnenin adı (nitelikten) çıkmadır: söz gelimi, aklık adını aka; gramer gramerciye; adalet, adaletliye vermiştir ve hep böyledir.”²³⁶

İzmirli, tanım için klasik mantıkçıların yaptığı ‘efradını cami, ağyarını mani bırakan’ şeklindeki temel söylemin arkasında durur.

İzmirli, bir tanımın iki özelliği barındırması gerektiğini ifade eder: birincisi izah, ikincisi ise icabdır. Her iki özellik bir önerme ile ifade edilir.²³⁷ Burada Aristoteles’in yorumlarını çağrıştırdığı söylenebilir. O, “Madem ki tarif etmek ya nesnenin ne olduğunu, ya adının ne ifade ettiğini göstermektir, bizce, nesnenin ne olduğunu mutlak olarak ispat etmezse tarif ad ile aynı mânayı haiz olan bir sözden başka bir şey olmayacağı sonucu çıkarılabilir. Fakat bu bir saçmalıktır. İlk gerçekte, hem cevher olmayan şeyin, hem de hiç var olmayan şeyin tarifi olacaktır, çünkü bir ad ile, var olmayan şeyler bile ifade olunabilir. Bundan başka, bütün sözler bir takım tarifler olacaklardır, çünkü her zaman herhangi bir söze bir ad takılabilir, öyle ki bizim diyeceğimiz her şey tariften başka bir şey olmayacak, hattâ İlias bile bir tarif olacaktır. Nihayet, hiçbir ispat filân adın filân şey mânasına geldiğini ispat edemediğine göre, bunun sonucu olarak, tarifler de bize bunu bildiremezler.”²³⁸

İzmirli, bir tanımı kaziye-i mucibe (olumlu önerme) olarak kabul ettiğinden, mahmulun mevzu, mevzuun da mahmul olabileceğini savunur. Kendisinin bu ifadesini ulemamızın ‘efradını cami’ ağyarını mani’ dedikleri kaide olduğunu söyler²³⁹

Aristoteles, bu açıdan, tarifin yeni bir bilgi vermediğinden bahseder. O, “Tarifler hipotez değildir (çünkü var olan veya var olmayan hakkında hiçbir şey beyan etmez

²³⁵ Mustafa Bozkurt, “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirün Kelamcıları Üzerindeki Etkisi (Fahreddin Râzî Örneği)”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 2, sayı:3 (Ocak-Haziran 2009), s. 236.

²³⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 8. Bölüm

²³⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.101, G.T: izah- açıklamak, icab- gereklilik.

²³⁸ Aristoteles, 2. *Analitikler*, 7.bölüm.

²³⁹ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 101.

ler); ama hipotezler öncüller için girerler. Tarifler yalnız anlaşılmalı olmayı gerektirirler, bu ise şüphesiz, işitilen her şeyin de bir hipotez olmadığı iddia edilmedikçe, bir hipotez olgusu değildir. Bunun aksine olarak, bazı nesnelere konulup, sırf bu nesnelere konulmuş olduğundan sonuç çıktığı zaman hipotez vardır. Her ne kadar yanlış olanı kullanmak caiz değilse de, geometricinin, ne bir ayak uzunluğunda, ne de doğru olmadığı halde çizilen çizginin bir ayak uzunluğunda, veya doğru olduğunu tasdik etmekle yanlış olanı kullandığını iddia eden bazılarının ileri sürdükleri gibi, geometricinin bir takım yanlış hipotezler koyduğunu da aynı şekilde kabul etmemelidir. Gerçekte, geometrici sözünü ettiği bölümcül çizgi dolayısıyla hiçbir sonuç çıkarmayıp, sonucu sadece şekillerinin ifade ettikleri kavramlardan çıkarır. Bundan başka, her postülat gibi, her hipotezde ya bütüncül veya bölümcüdür. Halbuki tarif ne o, ne de öbürüdür.”²⁴⁰ diyerek tarifin durumunu belirlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla tarif bilim açısından veri sağlamaz; ancak bilim adamı tarifler sayesinde ortak bilimsel bir dil oluştururlar.

Yine Aristoteles, orta terim aracılığıyla sonuca ulaşan, yani uç terimin üçüncüde bulunduğunu orta terim aracılığıyla tanımlayan tasım ise yine bilinen öncülleri ele aldığı belirtir; epagogeden önce gelir, daha bilindir, genelden yola çıkar. Bundan çıkan sonuç da tasımı olmayan, tasımın kendilerine dayandığı ilkelerin (yani epagoge) olduğudur.²⁴¹

İzmirli, ayrıca “tarif yegane bir kazıyedir. Çünkü tarif bize mevzuun tasavvurunu öğretir. Her mevzuun yegane bir tasavvuru vardır. Tarif bu tasavvuru tayininden ibaret olmakla yegane bir kazıyye olmuş olur.”²⁴²der.

İzmirli, tarifin bir önermeyle ifade edildiğini ve bunların çeşitlerini neler olduğunu açıklamaya çalışır. Önerme, kavramlara yüklenen olumlu ve olumsuzluk yani bir kavramın belirttiği bir şeyde bahsedilen özelliğin olup olmadığını söylemenin tek yolu ise, kavramı öznesini yüklemde barındıran bir önerme oluşturmaktır. Bu açıdan, önerme, kavrama ait bir iddia taşır veya başka söylemle, önerme, kavram hakkında dilsel vasıtayla ortaya konulan bir iddiadır. Kavramın gösterdiği şeyde kastedilen vasfın bulunduğunu iddia etme demek, kavramın kendisi ile yine kavram olarak söylenen bir şeyle o vasıf arasında ilişki kurmak demektir.²⁴³

²⁴⁰ Aristoteles, 2. *Analitikler*, Bölüm 10.

²⁴¹ Güzel, a.g.m., s.137.

²⁴² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 101.

²⁴³ Özlem, *Mantık*, s. 127.

Aristoteles'e göre, bir önermenin veya bir problemin ifade ettiği şey, bir tanımdan, bir özellikten, bir cinsten veya bir ilinekten kaynaklanmaktadır. Zira yüklem o şeyin tanımı olabilir; yüklem o şeyin vasfı olabilir; yüklem o şeyin cinsi de olabilir; yüklem o şeyin ilineği de olabilir.²⁴⁴

İzmirli'ye göre, bir tarifte bir çok kazıyye-i zımniye bulunabilir. Fakat bunların hepsi bir tasavvura raci'dir. Eğer bir mevzuun tasavvurunu tayin için bir kazaya bulunur ise bu kazaya o tasavvurun mevzuu, onun zatı add olunmaz. Belki nisbetleri add olunur. O halde bu bir tarif olmaz, resm olur.²⁴⁵

İzmirli'nin belirtmiş olduğu gibi önermenin ifade ettiği tasavvurlar, daha doğrusu tasavvurdan sonraki aşama olan kavramlar, daha sonrasında tanım, bir ya da birden fazla önermeyle de ifade edilebilir. Önceki bölümde özellikle 'tanım' konusunda bahsettiklerimiz hatırlandığında, bir kavramın içeriğini, yani manasını önermeler kurarak ortaya çıkarabileceğimiz aşikardır. Bu durumda kavram-önerme bağıntısı, ayrı iki şey arasında mevcut bir ilişki olmaz da bir şeyin kendi anlamıyla olan bir ilişkisidir. diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, kavram- önerme bağıntısı, kavramın kendini dil içinde önerme formu vasıtasıyla açığa vurması, kendisini önerme ile ortaya koymasında beliren bir ilişkidir. Nedense, bu açığa çıkma, kendini gösterme eylemi, son bulamaz; bir kavramın işlemi ve kapsamı sınırsız olabilir ve önermeler bu nedenle kavramın işleminin bir bölümünü elde edebilirler. Diğer taraftan, önerme, kavramın kapsamını ve bilhassa işlemini dille ortaya koyma aracıdır. Kavram ancak sınırlı olmayan sayıda önerme ile işaret edilebilir bir anlam potansiyeline sahip olmakta, kendini asla büsbütün açmamaktadır.²⁴⁶

Yine İzmirli'ye göre, kazıyye-i maktube de mahmul mevzuun zatını izah eder. Binaenaleyh mevzu evsaf-ı saniye ile tarif olunamaz. Belki kaffe-i evsafın neşet ettiği evsaf-ı külliye ve asliye ile tarif olunur. Buna mebna efrad-ı şahsiyeye ecnas-ı aliye, tasavvurat-ı basite kabil tarif değildir.²⁴⁷

²⁴⁴ Güzel, a.g.m., s. 137.

²⁴⁵ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 101, G.T: bir tarifte bir çok amaçlı önerme bulunabilir. Fakat bunların hepsi bir tasavvura döner. Eğer bir konunun tasavvurunu oluşturmak için bir önerme bulunur ise bu önerme o tasavvurun konusu, onun özü sayılmaz. Belki bağıntıları olarak sayılabilir. O halde bu bir tarif olmaz , resim olur.

²⁴⁶ Özlem, *Mantık*, s. 128.

²⁴⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 102, G.T: Ters önermede yüklem konunun özünü açıklar. Ancak konu ikincil sıfatlarla tarif olunamaz. belki gerekli sıfatların oluşturduğu tümel ve asıl sıfatlarla tarif olunabilir. Bundan dolayı şahsi fertler, büyük cins, basit tasavvur tarif için kabul edilmez.

İzmirli, tarifin bize bir mevzuun zatını izah ve bu sebeple zata i'lam edeceğinden (göstereceğinden) bu mevzuya evvelce bir vasıf vasıtasıyla aynı zümrenin muhteviyatından olan diğer mevzulardan temyiz etmesi lazımdır.²⁴⁸ Dolayısıyla aynı özelliklere sahip gruptan ayırt edici bir bilgi sunulmalıdır. Aksi takdirde tarif yeterince açık ve seçik olmaz.

Yine 'tanım' konusunda bahsettiklerimizi hatırlayacak olursak: İki çeşit tanımdan da söz etmiştik: 1. Nesnel tanım (eşya tanımı), 2. Adsal tanım. Kavramlar gerçekte var olan şeyleri (masa gibi) gösteriyorsa, bu kavramların tanımları nesnel tanım; sadece düşünülmüş ve ad konulmuş şeylere (nokta, sayı, masal devri vb.) işaret ediyorsa, bu kavramların tanımları da ad tanımları olmaktadır. Ama tanım önermelerinin formu her iki türde de değişmemektedir. Bu açıdan burada bağın iki görevi olduğu ortaya çıkmaktadır: 1.ontolojik veya epistemolojik, 2.mantıksal. Her iki görev de, nesne tanımında bulunur. Yani bir nesne tanımı yapılırken 'Masa vardır.' denildiğinde, cümledeki 'dır', nesnenin ontolojik bakımdan 'var' olduğunu belirtme görevi (ontolojik görev) ve özneyi yükleme bağlama görevi (mantıksal görev) gibi iki görevi beraber yüklenmiştir.²⁴⁹

İzmirli için, demek ki cins ve fasıl ile tarif, tarifin yalnız bir kaidesi değil belki tarifin zatıdır, her tarifin kanun-u külliyesidir.²⁵⁰

Gerçekte, aynı bir nesneyi aynı yöntemle göre tarif etmek ve ispat yoluyla bilmek imkan dahilinde midir, yoksa imkansız mıdır diye sorulursa Aristoteles'ten yardım alabiliriz. Çünkü "tarif nesnenin ne olduğunu işaret eder, bir nesnenin neliğini açıklayan her şeyde bütünsel ve olumlu olur, oysaki kıyasların bir bölümü olumsuz olabilir, öbür kısmı da bölümcül olmayabilir: söz gelimi, ikinci şekli bütün kıyasları olumsuzdur. Üçüncüden olanlar bütüncül değildir. Ayrıca, birinci şeklin olumlu sonuçları tarif bile olunamazlar: söz gelimi, her üçgenin iki dik açısı eşit açıları vardır. Bunun sebebi şudur ki ispat olunabileni bilmek, onun ispatına sahip olmaktır. Bunun sonucu olarak, bu tabiattaki sonuçların ispatı olabilirse onların bir de tarifine sahip olunamayacağı apaçıktır. Aksi takdirde böyle bir sonuç ispatı elde edilmeden tarifi

²⁴⁸ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 102.

²⁴⁹ Özlem, *Mantık*, ss. 129-130.

²⁵⁰ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.103, G.T: cins ve ayırım ile yapılan tarif tarifin yalnız bir kuralı değil belki tarifin özüdür. Her tarifin genel kanunudur.

gereğince de bilinebilecektir, çünkü biri olmadan öbürünün elde olunabilmesine hiç bir mani yoktur.”²⁵¹

Bazıları ‘ cins ve fasl ile tarif bir nev’dir’ diyor. Arap mantığıyunu ise ‘tarifin bir nev’idir’ diyor.²⁵² Belki bu Arapçanın söz diziminden kaynaklanıyordur. Çünkü Arapların söz diziminde, parçaların ilki her zaman cinstir.²⁵³

Farabi düşüncesinde tanımlar, cinslerden ve özsel ayrımlardan oluştuğuna göre bundan, cinsi olmayan şey için bir tanımın olamayacağı sonucu çıkar. Aynı şekilde özsel ayrımları olmayan şey için de bir tanımın olması mümkün değildir.yüksek cinslerin kendi üstlerinde cinsleri bulunmadığına göre, onların da tanımlarının olmaması gerekir. Cinsleri olmayan şeyler için veya özsel ayrımları olmayan şeyler için bir takım ilineklerin olması imkansız olmadığına göre, aynı sebepten dolayı, onlar için bir takım resmlerin olması da imkansız değildir. Şu halde, yüksek cinsler için de bir takım resmlerin olması imkansız değildir. Orta cinsler için de aynı şekilde.²⁵⁴

Descartes, düşünmenin eşya için doğru izaha götürebileceğini, dolayısıyla bir tanımlama çabası içine girmenin yersiz ve yetersiz hatta boş bir uğraş olduğunu belirtir. O ‘Hakikatın Araştırılması ve Dünya ya da Işık Üzerine Deneme’ adlı eserinde bu fikirlerini şöyle dile getirir: “..... insanın bunları (tanımları) kendisinden başka bir yoldan öğrenmesi imkansız olduğu gibi, kendi tecrübesinden, kendi bilincinden veyahut herkesin kendini incelediğinde deneyimlediği iç tanıklıktan başka bir yolla bunları idrak etmesi de imkansızdır..... bu bize o hususta bilinebilecek her şeyi öğrettiği gibi, hem de en isabetli tanımlardan daha fazla şey ifade eder.”²⁵⁵ Görülüyor ki Descartes, tanım oluşturmaktan ziyade, şeyler üzerinde düşünmenin doğru bilgi açısından daha etkili olduğunu savunmaktadır.²⁵⁶

²⁵¹ Aristoteles, 2. *Analitikler*, 2. Kitap, 3.bölüm

²⁵² İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s.103, G.T: Bazıları cins ve ayırım ile tarif bir türdür, diyor. Arap mantıkçıları da tarifin bir türüdür, demektedir.

²⁵³ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Eklediği çeviri sözleri, s. 53.

²⁵⁴ Farabi, a.g.m., s. 53.

²⁵⁵ Descartes, *Hakikatın Araştırılması ve Dünya ya da Işık Üzerine Deneme*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011, s. 37.

²⁵⁶ Descartes, *a.g.e.*, s.36-37.

İzmirli, hangi çeşit tarif olursa olsun, çoğunlukla sadece cins ve fasl ile tarif yeterli olmaz. Belki cins-i karib ve fasl-ı karib ile yapılan tarif yeterli olabilir. İşte bu tarife arap mantığıyununun ‘hadd-i tam’ dediğini belirtir.²⁵⁷

Burada Semerkandi’ nin de şöyle bir yorumu vardır: “Şeyin tarifinin cüzlerinin tamamıyla yapılmasının bizzat kendisiyle tarif olduğu fikrini kabul etmez. çünkü tanımlayanın tanımlanana delaleti, tanımlananın lafzının tanımlayana delaletiyle aynı olursa şey ancak bu durumda kendisiyle tanımlanmış olur. İnsanın tarifinde ‘o beşerdir.’, hareketin tarifinde ‘o nakildir.’ Denilmesi gibi. ancak ayrıntılandırma yoluyla ise bu, şeyin bizzat kendisiyle tarifi değildir. aynı şekilde bütünün tarif eden, cüz ya tariften müstağni olduğu için, ya da onun dışında bir şeyle tarif edildiği için cüzün tanımlanmasını gerektirmez. Harici olanla tarif, onun tarif edilene has olduğunun bilinmesine dayanmaz. Çünkü hassanın bilinmesi, ihtisasın bilinmemesine rağmen mahiyetin bilinmesini gerektirebilir. Şayet bunu kabul edecek olsak bile, mahiyetin her hangi bir şekilde tasavvuru ihtisasın bilinmesinde yeterli olabilir. Tıpkı belirli bir cismin, belirli bir mekanı işgal etmek hassasına sahip olduğunu bilmek, ancak bunun ve bunun dışındaki başka şeylerin hakikatini bilmemek gibi.”²⁵⁸

Gazali, tanımında her zaman yakın cins yer alır ve zati olan fasılların da tümü getirilirse, bu tanıma ilave yapmak uygun olmaz. Tanımın maddesi ve sureti ile ilgili bu şartları bildiğin zaman bir şeyin tek tanımının olduğunu ve tanımın uzatmaya ve kısaltmaya müsait olmadığını da bilmiş olursun. Çünkü tanıma kısaltmak bazı fasılları atmakla olur ki bu da tanımda eksikliklidir. Tanımı uzatmak da cins yerine yakın cinsin tanımını zikretmekle olur. Mesela insanın tanımında duyuları olan, iradesi ile hareket eden, nefis sahibi, natık ve ölümlü cisimdir.sözü gibi.²⁵⁹ Gazali’ nin bu yorumlarının çerçevesinde farabiyi hatırlayacak olursak o şöyle yorumlamıştır: “ne zaman türün, yüklem olmada kendisine eşit bir tanıma olursa ve tanımın parçalarına türden daha genel bir yüklem eklenirse, yüklem olmada eşitlik olduğu gibi kalır, buna örnek ‘iki ayaklı, yürüyen, hareket eden hayvan’ sözüdür. Tanıma yüklem olmada türe eşit bir tümel eklendiğinde de durum böyledir. Buna örnek ‘ iki ayaklı yürüyen gülen hayvan’ sözüdür. Tanımın parçalarına, türden daha özel bir yüklem eklendiğinde, tanımın türe

²⁵⁷ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 103, G.T: hangi çeşit tarif olursa olsun, çoğunlukla sadece cins ve ayırım ile tarif yeterli olmaz. Belki yakın cins ve yakın ayırım ile yapılan tarif yeterli olabilir. İşte bu tarife Arap mantıkçıları ‘hadd-i tâmm’ derler.

²⁵⁸ Semerkandi, *Kıtasu'l Efkar*, s. 158.

²⁵⁹ Gazali, *Miyaru'l İlm*, s. 390.

eşitliği ortadan kalkar. Buna örnek ‘yürüyen, iki ayaklı, doktor hayvan’ sözüdür. Çünkü bu ‘doktor’ eki insanın yüklendiğinden daha azına yüklenir.”²⁶⁰

Farabi de tanım için ‘hadd’ kelimesini kullanır²⁶¹. Ona göre tanımın, bir şeyin sınırlarını ve yerini belirlemesi açısından ilim nazarında önemi büyüktür.²⁶² Onun için yetkin bir tanım, bazen iki parçadan, yani bir cins ve bir ayırmadan oluşur. Bazen de iki parçadan daha çoğunda, yani üç veya daha fazlasından oluşur. İki parçadan oluştuğunda, iki parçadan her hangi biri çıkarılırsa, kalan parça tanım olmaz, şundan dolayı ki kalan parçaya müfred bir lafız delalet eder. Halbuki tanıma mürekkebi bir lafız delalet eder.²⁶³

İzmirli yine, “kazıyye-i mahlube tahlilidir. Çünkü mahmul mevzuun, mevzu mahmulun tahlilinden hasıl değildir. Bu tahlil, tahlil-i tam olduğundan mahmul mutlak olarak mevzu ile mütekeffî veya mahmul mevzuun aynıdır. Kazıyye-i mahlube olmasının sebebi budur.”²⁶⁴ der.

Burada akla gelen, bir tanımın kapsamı gereken arazların, ilintilerin yüklenmiş olması gereken bir önerme şeklinde olması gerektiğidir. Gazali bu konuya şöyle bir açıklama getirir: “Arazların tümü mevzu üzerindedir. Fakat arazlar şu kısımlara ayrılır: 1. Bir mevzuya yüklem yapma yoluyla kullanılanlar, 2. Bir mevzuya yüklem yapılmayanlar. Buna göre bir mevzuya yüklem olanlar tümel arazlardır.”²⁶⁵

Bilgi felsefesi açısından tanımın oldukça önemli bir yeri vardır. İlk çağ filozoflarından itibaren bilginin elde edilmesi tanımın tam olarak yapılmasıyla gerçekleşebileceğini savunan filozoflar olmuştur. Nitekim platon ‘tanımı olmayan şeyin var olamayacağını’ savunur. Platon’un diyaloglarında tanımın önemini özetlerken ilk ikisi epistemik diğeryse aksiyomatik olmak üzere üç tezde ifade etdilmektedir.

1-Bir şeyin tanımı bilinmediğinde, bu durumda onun o olup olmadığını bilgi sahibi olamayız.

²⁶⁰ Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, s. 53.

²⁶¹ Farabi, a.g.e., s. 51.

²⁶² Farabi, a.g.e., s. 52.

²⁶³ Farabi, a.g.e., s. 53.

²⁶⁴ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 104, G.T: Ters önerme analize eder. çünkü yüklem konunun konu yükleminden oluşur. Bu analiz, tam analiz olduğundan yüklem kesin bir şekilde konu ile sınırlanmış ve ya yüklem konunun aynıdır. Bu sebeple ters önerme olur.

²⁶⁵ Gazali, a.g.e., s. 472.

2-Bir şeyin tanımı bilinmediğinde, bu durumda hangi yüklem onay yüklenemeyeceğini bilemeyiz.

3-Bir şeyin tanımı bilinmediğinde, yine o şeyin nasıl bilfiil hale getirilebileceğini bilemeyiz.

Platon tanıma dayalı bilgiyi bütün başaka tanıma dayalı olmayan bilgilerin esas saymaktadır.²⁶⁶

Gazali, tanımın bilgi için önemini ortaya koyarken tasavvurdan başlar. Ona göre “hakiki bilgi peşinde olanlar tanımdan, sadece o şeyi diğerlerinden ayırt etmesini değil, zihinlerde o şeyin mahiyetini edebilmeyi ve hakikatini canlandırabilmeyi beklerler. Ancak zihinde tasavvurun tam olarak hasıl olduğu her durumda o şeyin diğer fertlerden ayırt edilmesi de bunu takip ederek gerçekleşir.”²⁶⁷

Yukarıda bahsedilen tüm fikir ve yorumlar tarifin epistemolojinin en önemli basamağını teşkil ettiğini göstermektedir.

²⁶⁶ Muhammet Çelik, “Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: 2014, s.20.

²⁶⁷ Gazali, a.g.e., s. 386

SONUÇ

İzmirli İsmail Hakkı, yaşadığı dönemin en önemli alimlerinden biridir. O çalışmalarını yeniyle eskinin sentezi olarak oluşturmuştur. Birçok alanda olduğu gibi mantık ilmine dair pek çok çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmamızda biz de onun değerli çalışmaları arasında mantığın tasavvurat bölümünü ele alıp inceledik. Onun 'nın mantığın en önemli bölümüne yani tasavvurata ilişkin birçok fikirleri mevcuttur. Hemen işin başında o tasavvur kavramını çok önemli tutar. İzmirli tasavvuru “ lafza tealluk eden fiil-i zihni” olarak tanımlar. Yani diyebiliriz ki lafzın anlamını karşılayan zihinsel faaliyetlerin tümüne ‘tasavvur’ demektir. O kendisiyle aynı yada yakın zamanda yaşamış olan batılı filozofların da görüşlerini okuruyla paylaşır. Mesela, Bossuet tasavvuru “ idda olunan bir konunun hakikatini hazırlayan şey” olarak tarif ediyor. Poul Janet ise “lafız, tasavvuru bildiren şeydir. İfade olunan şeye lafız adı verilir.” şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla o ‘tasavvur’u kavram ile aynı değil, kavramın oluşumunu sağlayan zihni faaliyet olarak görmektedir. Ayrıca o bu fikrinde sabittir ve tasavvuru çeşitlerine de ayırarak sunar. Tasavvur-u a’yan ve tasavvur-u araz, tasavvur-u basit ve tasavvur-u mürekkeb, tasavvur-u cüz’ i, tasavvur-u şahsi, tasavvur-u külli, tasavvur-u vazih (açık) ve mütemayiz (seçik) olur ve müphem (belirsiz) ve mütelebbis (karmaşık) tasavvur ya sadık (doğru, hak) ve ya kâzib (yanlış, batıl). Görüldüğü gibi o tasavvuru farklı sınıflara ayırmıştır. O tasavvura benzeyen, bazen de onun yerine kullanılabilmiş kelimeleri de ızah eder:

Hayal (sûret-i mahsuse): Hayal, unsurları ayırıp bir konuyla ilişkilendiren aklın(zihnin) faaliyetlerinin bir sonucu değildir. Belki bir ön duyumlamanın sade bir tasviridir. Üçgenin hayal edilmesi gibi. İzmirli, hayal kelimesini tanımladıktan sonra yorumlar. Ona göre tasavvur, duyuşal idrak olunamayan şeylerde de bulunabilir. Çünkü kişi bu işleri de tasavvur eder. Ruh ve Cenab-ı Hak tasavvurları gibi. Hayal, duyulanabilirlere özgüdür. Tasavvur mantığın bir bölümüdür. Hayal mantık üstüdür.

İmaj: Tasavvur ile imaj arasında fark vardır. Tasavvur; soyutlama, genelleme, düzenleme gibi zihnin eylemlerinin sonucudur ki zihnin eylemleri çeşitli unsurları ayırt edip hiç olmazsa mümkün bir konuya bağlar. Nitekim her iki kenar bir diğerinden ayırt edilmek suretiyle oluşan üç düz çizgiden oluşmuş bir şekil, ‘üçgen’ tasavvurudur. Ancak imajda bunlar söz konusu değildir.

İzmirli, lafızların da tasavvurdan farklı şeyler olduğunu belirtir. Ona göre, lafızlar denilen her şeye tasavvur denilebilir. Fakat tasavvurlar denilen her şeye lafız denilemez. Bir şey henüz ifade edilmemişken zihinde var olabilir. Ancak elfaz (lafızlar) zihindeki faaliyetin dışı vurumu, dille ifadesidir. Bu sebepten tasavvur, kavram ve ya lafzın bir bakıma tanımını içerecek şekilde özellikler barındırdığını belirtebiliriz. Mesela ‘sarı’ kelimesi renk itibariyle; ‘baba’ kelimesi sahiplik itibariyle tasavvur edilir.

İzmirli, lafızları günümüzde kullanılan kavram kelimesine benzer şekilde kullanır. Bunun sebebi ise lafızların çeşitleri ve örnekleri açısından benzerlik göstermeleridir. Lafızların çeşitleri İzmirli’ ye göre şöyledir: Lafz-1 müsbet (pozitif), tasdik olunan lafızdır. Mesela; fazilet, ilim lafızları gibi. lafz-1 menfi (negatif), inkar olunan lafızdır; tam olmayan, cesur olmayan gibi lafızlardır. Lafız ya müfred (tekil) ya da mürekkeb (çoğul) olur. Müfred bir lafza döner. Ağaç, at, insan lafızları gibi. Mürekkeb birleşmiş birçok lafızdır ki mecburen aynı şeyi açıklar. Mesela ;”O, Osmanlı padişahıdır ki İstanbul’u 1453’te fethetmiştir.” Sözleri topluca Fatih Sultan Mehmed’i gösterir. Lafız ya şahsi veya cüz’i veya külli olur. Lafız ya müşahhas (somut) veya mücerred (soyut) olur. Lafz-1 müşahhas mahkumun aleyhleri ile veya küllileriyle birleşik olan lafızdır. Mesela; alim, fazıl, insan-1 natık lafzı müşahhas, ilim, fazilet, insan, nutuk lafz-1 mücerredir.

İzmirli, delâletin lafızlara hazırlık aşaması olarak önce gelmesi taraftarı gibidir. Lafızları tek tek detaylı olarak incelemeyen önce delâlet bahsini aktarır.

İzmirli delâleti *Mi’yarul Ulum* adlı eserinde şöyle tanımlar: “Delâlet, bir şeyin bir hale mülâbis olmasıdır ki onu iyi bilmek şey-i âharı bilmeyi iktizâ eder.” Yani diyebiliriz ki: Delâlet bir şeyin bir hale dönüşmesidir ki onu iyi bilmek onun sonrasını da bilmeyi içerir. Yani ona göre de delâlet, bir şeyden hareketle başka bir şeyi ortaya koymaya yararandır. Diğer bazı eserlerine baktığımızda ise “manaya delâleti olmayana, zihinde kalana ‘şey’ dediğini görmekteyiz.

İzmirli’ye göre, bir sözün manaya delâleti bazen vaz’ aracıyla olur. ‘İnsan’ın ‘konuşan hayvan’a delâleti gibi. Bazen delâlet akıl aracıyla olur. Duvarın arkasından gelen sesin, konuşan bir canlıya delâlet etmesi, gibi. Delâlet bazen de tabii(doğal) olarak anlaşılır. ‘ah!’ sözünün ağrıya delâleti ve benzeri gibi.

İster lafzî, ister ğayri lafzî olsun bütün delâletler üç kısma ayrılır: Sözsüz (ğayri lafzî) tabii delâlet: Yüz kızarmasının utanmaya delâleti böyledir. Sözsüz (ğayri lafzî)

aklî delâlet: Bir eserin müessire delâleti ğayri lafzî aklî delâlettir. Sözsüz (ğayri lafzî) vaz’i delâlet: Yazılar, işaretler, rütbeler bu delâlettendir.

Sözlü delâlet de üçe ayrılır: Sözlü tabii delâlet: ağızdan çıkan bazı sözcüklerin tek başına bir anlama gelmeyip delâlet yoluyla anlamlı olmasıdır. Mesela; ahh, off gibi nidaların, hangi dilde olursa olsun ağrıya delâleti bunlardandır. Sözlü aklî delâlet: akıl yoluyla elde edilen delâlettir. İşitilen sözün onu söyleyene delâleti bunlardandır. Sözlü vaz’i delâlet: “insan” teriminin “konuşan hayvana” delâleti gibi.

İzmirli’ye göre, mantık açısından geçerli olan sözlü vaz’i delâlettir. Ancak bütün insanların akılları çeşitli çeşitli olunca aklî delâlet, sınır çizilemeyeceğinden de tabii delâlet geçerli olmaz.

Lafızlar konusuna gelince, İzmirli oldukça çok lafız çeşitlerinden bahseder: Tekil (Müfred) Lafız, Bileşik (Mürekkeb) Lafız, Şahsi Lafız: Cüz’ i (Tekil) Lafız: Külli (Tümel) Lafız, Muşahhas (Somut) Lafız: Mücerred (Soyut) Lafız.

İzmirli bu kısımda Boirac’ın lafızları tasavvurla aynı anlamda kullandığını belirtir. Bu sebepten de onun, muşahhas ve mücerredi, tasavvur ile aynı anlamda tarif ettiğini ifade eder. Boirac, sıfatlar ve fiillerin mutlak bir manada kullandıklarında mücerred, muşahhas tanımların özelliklerini ifade ettiklerin de de muşahhas olduklarını belirtir. İzmirli de onunkine benzer tarzda açıklamalarda bulunur.

Genelde mücerred lafız, sıfatlardan ve fiillerden oluşur. Nitekim siyahlık, siyah sıfatından, hareket, hareket etmek fiilinden oluşmuştur. Sıfat ve fiiller de kendi aralarında mücerred veya muşahhas olabilirler. Mesela; uyumak, kırmızı lafızları mücerred, ‘ bu çocuk uyuyor, bu çiçek kırmızıdır’, şeklinde ifade edilirlerse de muşahhas olurlar. “Bu tarz sınıflamalardan olacak ki Aristo ma’kulat-ı aşere veya enva-ı tasavvurâtı kabul etmişti.” der İzmirli.

Kategoriler, sorulan soruların cevaplarına göre şekillenmiştir. Soruların her biri bir şey hakkındaki merakı gidermek ve o şeyin mahiyeti hakkında malumat vermesi içindir. Sorulara verilen cevaplara göre ayrı ayrı zihnin sınıfsal ayırım yaptığı bölümlere göre ‘*kategori*’ adı verilmiştir.

İzmirli, mahiyeti ikiye ayırır. Cevher ve araz.Cevher de iki türlü olur: cevher-i maddi, cevher-i nâmi. İzmirliye göre cevher-i maddi veya cisim, eb’ad-ı selaseyi (en, boy, derinlik) kabul edendir. Cism-i nâmi, neşvü nema (büyümek ve gelişmek) ile husule gelendir. ‘hayvan’ cism-i nami ve hassa ve müteharrik bi-l iradedir. ‘İnsan’,

hayvan-ı natık, ‘feres’ hayvan-ı sahil, ‘hımar’ hayvan-ı nahik, ‘nâtık, zata nispetle en-nutk (mücerred) maddeden hali olan cevherdir.

İzmirliye göre eşya arasında bulunan nisbetlere (maiyet, tevali, illiyet) bedel mantıkta tasavvurat arasında bulunan mutabakat veya adem mutabakatı, başka bir deyişle ika’ ve ittiza’ nisbetleri aranır. Tasavvurat arasındaki bu ika’ ve ittiza’ nisbetleri (icab ve selb) tasavvuratın tazammun ve şumullarının neticesidir. Bu sebepten öncelikle bu konuya açıklık getirmek gerekir. Nitekim bu iki durum herhangi bir kavramın, terimin ve dahi hiç olmazsa günlük konuşmalarımızda kullandığımız her bir kelimenin anlaşılır olmasını sağlar. Çünkü şumul ve tazammun bir şeyin başka şeyler arasındaki konumu hakkında bilgi verir.

İzmirli’nin yorumu nispetin öncelikle işlem ve kaplamı hakkındadır. Ancak nispet, zaman, mekan, görelilik, sahiplik gibi kategorileri belirlemesi açıdan da önemlidir.

İzmirli’ye göre mantığın ana kısmını oluşturan fertlerdir. Zirvesi ise en külli mefhum (mana) dır. Bu en külli olan mana ekser mantıkçıya göre mevcut veya varlıktır. Çünkü mevcudun kendisi de, mahmula, araza, keyfiyete ayrılır. Ona göre her tasavvur zikredilecek olan izah-ı hamseden birine dahildir. İzah-ı hamse tasavvuratın en külli tertibatı olduğundan Porphyrios’tan itibaren ‘külliyyat’ adıyla anılmıştır.

İzmirli, İslam mantıkçılarının yaptığı sınıflamaya uyarak cinsin mertebelerini sıralar:

Cins-i âli: En geniş kapsamlı cinstir. Cinsü’l ecnas: Yüksek cins, orta cinslerle bunların altındaki türleri ve bu türlere giren tek tek varlıkları (şahısları) kapsadığından ona "cinslerin cinsi" (cinsü’l ecnas) denilmiş ve bunun başka herhangi bir cinsin altında yani kapsamında gösterilemez. Cins-i mutavassıt: Ortada bulunur. Bir yakın cins ile bir uzak veya yüksek cins arasında kalan cins veya cinslere de denir. Cins-i sâfil: En aşağıda bulunur. Bu dört çeşit cins İzmirli, alışılmışın dışında beşinci bir cins çeşidi ekler: Cins-i münferid: Fevkinde ve tahtında, yani altında ve üstünde cins bulunmayan cinstir.

İzmirli, nev’i de cins gibi dört mertebeye ayırır: nev’-i âlî, cisim, nev’-i mutavassıt hayvan, nev’-i sâfil insan gibi. nev’-i münferid cevherin cinsiyetine kail olanlara göre akıl gibi, cinsiyeti inkar edenler misal bulamamışlardır.

İzmirli'ye göre nev' mahiyet ve hakikatin aynısıdır.¹ “Efrad nev'in her birinde nev' ile teşahhusat bulursa da teşahhusat arazi olmakla efradın mahiyetinde muteber değildir. ‘Zeyd ve Bekir hayvan-ı natık meattaşahhustur’ diye tarif olunur. Avarız-ı muşahhasa itibar edilmediğinden zeyd ve Bekir'in mahiyeti hayvan-ı natıktan ibaret kalır. İnsanın mahiyeti hayvan ile natıktan mürekkebdir. Burada insan nev', hayvan cinstir.cins ile kariben zikredilecek olan fasıl mahiyetde dahil, araziler yani araz-ı âmm-u hass, mahiyetten hariçdir. Bazen nev' hariç de şems gibi şahs-ı vahide munhasır olur. O suretde ancak ‘bi-l hasebi-l hususiye nedir’ diye suale cevap olur.

İzmirli, nev'in (türün) efradının cüz'i hakiki olduğunu ve altında bulunan külliye de ‘sınıf’ dendiğini ifade eder. Zenci, Rumi gibi.

İzmirli, nev'i iki kısma ayırır: *Nev'i hakiki*: Nev'i hakikinin altında cins olmaz. İnsan, gibi. *Nev'i izafî*: Altında cinsler bulunur. İnsan hayvana, hayvan cism-i nâmiye, cism-i nami cisme, cisim cevhere nisbetle nev'i izafî olur.

İzmirli'ye göre, fasıl, bir nev' takvim ve aynı cins olan enva-ı saireden temyiz eder. Fasıl, bir mahiyeti cinsinde müşarık olan diğer mahiyetten fasl-u temyiz eder. Ona müstakil bir mahiyet kılar. İnsan mahiyetini hayvaniyyetde müşarık olan feres, bakar mahiyetlerinden fasl eden natık gibi.

İzmirli'ye göre, cins ile faslın birleşmesiyle mahiyet hasıl olur ki o mahiyete nev' derler. O, Tarif ve mahiyetde evvela efradına şamil olmak için cins, saniyen ağıyarını men eylemek için fasıl lazımdır.” diyerek ayırımın tarif için önemini ortaya koyar.

İzmirli' ye gelince ona göre hassa, fasla tabi olan faslın neticesi olan küllidir. İzmirli, arazı dörde ayırır. Araz-ı lâzım, araz-ı müfârik, araz-ı hâss, araz-ı âmm. İzmirli' ye göre külliyatın ilk dördü zatı teşkil eder.

İzmirli, tarifin bir çok şekilde tanımını yapar: 1- bir tasavvurun tazammununun ve tasavvur vasıtasıyla bir lafzın manasının tahlil-i tâmmıdır. 2- Tarif bir ilimdir ki onunla nefis bir mefhumun tazammununu tayin eder. Yani fikir mahmulatı evsaf-ı zatiyyesine ayırır: 3- Tarif, mahiyet-i eşyayı ya kühü ve hakikatiyle veya sairlerinden mütemeyyiz olacak vech ile şerh-ü izah eder. 4- Tarif, bir şeyin hakikat ve mahiyet-i zâtiyyesine delâlet eden mürekkebdir. İzmirli, resim ve haddin de tarife benzer

¹ İzmirli, *Mi'yarü-l Ulûm*, s. 23

olduğunu ancak bunların tanımla aynı şekilde kullanılamayacağını belirtir. Çok sayıda tarif çeşidi verir: Gerçek Tarif (Tarif-i Hakiki), Adsal Tanım (Tarif-i İsmi), Lafzi Tanım (Tarif-i Lafzi), Matematiksel Tanım (Tarif-i Riyâzi), Deneysel Tanım (Tarif-i Tecrübi). Yine İzmirli, batıdaki eserlere de bakarak farklı açılardan şu tarif çeşitlerine de değinir: Zâtî (özel) Tanım (Tarif-i Zâtî), Arazi (ilintisel) Tanım (Tarif-i Arazi), Analitik Tanım (Tarif-i Tahlili), Sentetik Tanım (Tarif-i Terkibi), Dedüktif Tanım (Tarif-i istikrai), Endüktif Tanım (Tarif-i ta'lili), Geometrik tanım (Tarif-i hendesi), Empirik tanım (Tarif-i tedribi).

İzmirli'ye göre taksim, cinsleri çeşitli türlere ayırmaktır. Sınıflandırmada, sınıflamaya tabi tutulacak şeyler benzerlik ve farklılıklarına göre ayrılır ve basitten karmaşıklığa gidecek şekilde sıralanır.

İzmirli'nin fikirlerinin epistemik açıdan değerlendirmesine gelince onu, 'her ne vasıta ile olursa olsun ben hükmümün vakıata uygun olduğundan emin olmalıyım.' ifadeleri dikkat çeker. Çünkü İzmirli 'marifetin (doğru bilginin) bu şekilde gerçekleşeceğini savunur.

İzmirli'ye göre insan önce düşünür, düşündükten sonra bilir, bildikten sonra anlar. Görülüyor ki İzmirli için, inanmak bilgi için yeterli değildir. Gettier 'in 'inanç' dediği İzmirli'nin henüz bilgi aşamasında olmadığını belirttiği tahayyüldür.

İzmirli için 'tasdik' doğru bilgi elde etmek açısından önemlidir. Ona göre, bir şey mümkün veya zihni olarak tasavvur edilir. Fakat gerçekten var mıdır, burası bilinmez. İşte bu durumda ilim gerçek şeylerle (nesne-varlık) ilgili olur. "Gerçeğe uygun olan tasdikten ibaret olur." diyerek doğrunun sadece inançtan ibaret olmadığını belirtir.

Bilgi, İzmirli'ye göre öncelikle zihinde en ilkel halinde sureti tasavvur edilerek elde edilmektedir. İzmirli'ye göre ilk tasavvurlar tikeldir, somuttur, teemmülden ve tümel kavramadan öncedir.

İzmirli'ye göre bilginin veya ilmin kendine özgü bir biçimi ve maddesi vardır ki birbirinden ayrılabilir değildir. Maddesi tasavvur ettiğimiz şeylerin kendileridir. Buna bağlı olarak ilk tasavvur ettiğimiz şeylerden, yani dıştan gelir, tamamen infialidir. (edilgendir). Zihindeki şeylerin sadece intibamı alan, belleyen bu edilgen bölüme 'tecrübe' denir. İzmirli'ye göre, zihnimizin özel bir çabası vardır ki bu da aklıdır.

İzmirli'ye göre cins için doğru olan tür için de doğrudur. Cins için yanlış olan tür için de yanlıştır. Ancak tersi zorunlu olmaz. Zira her türe has olan sıfatın hiçbiri cinsin tazammununa dahil olamaz. Bu iki kural kıyasın hareket noktasını oluşturmaktadır.

Hassa ferde ait özellikler hakkında bilgi verdiğiinden tarif ve tasnif açısından önemli bir yere sahiptir.

Arazilara sahip bir şey saf halde değildir. O şeyi tanıtmak için kullanılır. Ancak özü hakkında bilgi vermez. Varlıktan soyutlanabilir. Varlıktan bir şey eksiltmez. İzmirli, arazların tek başına var olamayacaklarını savunur.

Bilmek, bir şeyin ilkelerini, nedenlerini bilmek demek olacağından kategoriler bilgi için vazgeçilmezdir. bu sebepten kategorilerin bilgi açısından önemi büyüktür.

İzmirli, önermenin ifade ettiği tasavvurlar, daha doğrusu tasavvurdan sonraki aşama olan kavramlar ve daha sonrasında tanım, bir ya da birden fazla önermeyle de ifade edilebilir. Tarif ise önermeyle ifade edilir.

Yaptığımız çalışmanın sonunda yukarıda ifade ettiğimiz gibi oldukça çok sayıda değerli fikir ve yorumlar edindik.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, 1. b, Ankara: Ferc Yayınları. 1998),
- Ali b. Ömer Kâtibî, *El-Risâletü 'ş-Şemsiyye fi'l-kava'idi'l-mantikiyye*, thk. Muhsin Bîdarfer, 3. b, Kum:Menşûrat-ı Bîdarfer, 2005,
- Ali Sedad, *Mizânu-l Ukûl*, çev. İbrahim Çapak vd , İstanbul:T. Y. E. K. B. Yayınları, 2015.
- Altuner, İlyas, “Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, ISSN:1303-8303, June 2011, V. 1.
- Aphrodisiens, Aleksandros, Tümeleler Üzerine, çev. Ali Tekin, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 6, Ekim 2014.
- Arapça Sözlük “Tasavvur” ,www.arapçasözlük.gen.tr. (15.01.2018)
- Aristoteles, *I. Kategoriler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: MebYayınları, 1963.
- Aristoteles, *II. Analitikler, İlim ve İsbat*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul 1: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Meb Yay. 1963.
- Aster, Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Atademir, H. Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Ünivertesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 124.
- Aydınlı, Yaşar, “Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname IV*, 2004/1, 5-16.
- Bacon, Francis,*Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı, Ankara : BilgeSu Yayınları, 2015.
- Başdemir, Hasan Yücel, *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Ankara: Hitit Kitap Yayınları, 2011.
- Batak, Kemal, “Epistemik İçselcilik ve Dışsalcılık”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2008).
- Bingöl, Abdulkuddûs “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil,” dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9483.pdf. s.111

- Birinci, Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, [https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#1\(05.01.2019\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#1(05.01.2019)).
- Boirac, Emile, *İlm-i Mantık*, çev. Reşat Nuri Güntekin, İstanbul:Kanaat Kitap ve Basım, h.1330.
- Bolay, M. Naci, “*Delâlet*”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, www.islamansiklopedisi.info, (05-01-2018).
- Bor, İbrahim, “John Locke Epistemolojisinde Bilgi ve İman”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XIII, Sayı: 24 (2011/2).
- Bozkurt, Mustafa, “Aristo Mantığındaki Tanım Teorisinin Müteahhirûn Kelamcıları Üzerindeki Etkisi (Fahreddin Râzî Örneği)”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 2, Sayı: 3 Ocak-Haziran 2009.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*, (Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Cihan , Ahmet Kamil, “İbn Rüşd’ de Bilginin Kaynağı”, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü
- Cihan, A. Kamil, “İbn Sina’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname II*, 2003/2.
- Cürcani, *Tarifât*, ter. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çapak, İbrahim, “İzmirli’de Akıl Yürütme”, *Darü-l Fünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğler*, 18-19 Kasım 2009, İstanbul, 2010.
- Çapak, İbrahim, “Kavram Mantığı”, *Mantık El Kitabı*, edit. İsmail Köz, Ali Çetin, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Çapak, İbrahim, *Gazali’nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi’ye Etkisi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Çelik, Muhammet, Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi, (Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Çetinkaya, Bayram Ali, “İzmirli İsmail Hakkı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*; Sayı: 19, Mart 2011, Belier', Journal of Philosophy 66 (I 970).
- Çetinkaya, Özün, *Francis Bacon’da Bilim ve Ütopya*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir : Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Çilingir, Lokman, “Bilim Felsefesi” <https://www.dicle.edu.tr/Contents/eb14cd4e-c691-491f-9b59-0093514c9403.pdf>, s.4-5, (27.01.2019).
- Çüçen, Abdulkadir, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname II*, 2003/2.

- Demir, Abdullah, “ Platon’da İdea-Tikel İlişkisi: Epİsteme ve Doksa”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 2015.
- Descartes, Rene, “*Hakikatın Araştırılması ve Dünya ya da Işık Üzerine Deneme*”, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2011.
- Descartes, Rene, “*Metod Üzerine Konuşma*”, çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Emiroğlu, İbrahim, ‘Mantık’ , Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, pdf. [https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik\(05.01.2019\)](https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik(05.01.2019)).
- Emiroğlu, İbrahim, “İzmirli’nin Mantık Anlayışı”, İzmirli sempozyumu 1995, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996,
- Farabi, *Kitab Al- Huruf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2015.
- Farabi, *Kitabu-l Burhan*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Farabi, *Mantığa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydınli, İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Farabi, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, ter. Yaşar Aydınli, İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Filizok, Rıza, “Mantık ve Anlam Problemi”, ege-edebiyat.org. (03.01.2018).
- Gazali, *Mi ’yar-ul İlm*, Beyrut, Lübnan, t.y.
- Gazali, *Mi ’yaru-l İlm*, İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Yay.,2013.
- Gelenbevi, İsmail, *Fenn-i Mantık*, yy., ty.
- Grünberg, Teo, “Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9482.pdf>, erişim:04.01.2019.
- Gültekin, Ahmet Cüneyt, *Çağdaş Epistemolojide İçselcilik/Dışsalcilik Tartışması*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Güngen, Can, “*Spinoza*”, <http://www.cangungen.com/2011/03/08/baruch-spinoza-1632-1677/>, (23.12.2018).
- Güzel, Cemal, “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2003 / Cilt: 20 / Sayı: 1.
- Hızır, Nusret, “*Hakikat Kavramı Üzerine I*”, dctfdergisi.ankara.edu.tr,(20-01-2018).
- Hizmetli, Sabri, “*İsmail Hakkı İzmirli’nin Hayatı, Eserleri ve Mezhep Anlayışı* (1)”, *Milli Eğitim ve Kültür Dergisi*, yıl:5, Sayı: 18, Ankara, 1982.

<http://bilgidostum.com/2014/09/29/bilim-ile-sanat-arasindaki-fark-nedir/>,

erişim:07.04.2018

<http://dusundurensozler.blogspot.com.tr/2008/03/mantk-nedir.html>

Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2016.

İbn Sina, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

İbn Sina, *en-Necat*, nşr. Muhyiddin Sabri Kurdî, Kahire: 1938.

İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sina, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2010.

İbni Sina, *Kitabuş-Şifa*, çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Fenn-i Menahic*, Süleymaniye Kütüphanesi, evrak kayıt: 3750,

İzmirli, İsmail Hakkı, *Metodoloji*, sad: Refik Ergin), İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, sad: Sabri Hizmetli), Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330,

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3746.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012

İzmirli, İsmail Hakkı, *Mantık-ı Tatbiki ve ya Fenn-i Esâlib*, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3750

İzmirli, İsmail Hakkı, *Metafizik*, çev. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Mi'yâru-l Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3743.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassal*, haz. ve sad. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Tasnif-i Ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, kayıt no: 3759.

Kahveci, Kutsi, “ Ontolojik ve Epistemolojik Açından Aklın İlkeleri”, *Sosyal Bilimler Dergisi -Journal of Social Sciences* - 6. Sayı: 31. Aralık, 2006.

Kahveci, Kutsi, “Epistemolojik Bir Problem Olarak; İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme/İnsan Zihni Üzerine Yeni Bir Deneme”, *Journal of Social Sciences*. 4(32), 2004.

- Kahveci, Kutsi, “Evrensel Karakterizm Üzerine”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 2(28-29), 2002.
- Kant, Immanuel, *Arı usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2017.
- Katipoğlu, Hasan, "Cins", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/cins#1> (22.07.2019).
- Katipoğlu, Hasan, "Fasil", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasil--mantik>, (04.04.2019).
- Kaya, Hacı, “İbn Sina Epistemolojisinde Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilme Süreci”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 2014.
- Kayacık, Ahmet, *Endülüs’de Mantık*, Kayseri:Tez-Mer Ofset, 2012
- Kılıç, Cengiz, “John Locke: Bilginin Kaynağı ve İdeler Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi Yıl: 18 Sayı: 58*, Kış 2014.
- Köksal, Tuba, *Bilgi edinme Sürecinde Platon ve Farabi’nin İdealar Kuramının Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara:Gazi üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.
- Köz, “İsmail, Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XL/LL (2002) Sayı 2.
- Köz, İsmail, “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLIII (2002) Sayı: 1.
- Kuşpınar, Bilal, *İbn Sina’da İblgi Teorisi*, (Doktora Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,1991.
- Kutbuttin Razi, “Tümellerin Tahkiki Risalesi”, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kutluer, İlhan, "Düşünme", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dusunme> (22.07.2019).
- Kutlusoy, Zekiye, “Günümüz Epistemolojisine Bir Bakış”, y.y. t.y.
- Ladikli, Mehmet Çelebi, “Zübdetül Beyan”, Mantık Risaleleri, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Lehrer, K. and Paxson, T Jr.: "Knowledge: Undefeated Justified True", <http://faculty.fiu.edu/~hauptli/LehrerandPaxson%27sKnowledge--UndefeatedJTB.html> (20.07.2019)

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul :Ara Yayıncılık, 1992.

İzmirli, Celaleddin, *İzmirli İsmail Hakkı'nın Hayatı, Eserleri, Dini ve Felsefi İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi, ve Vefatı*, İstanbul :Hilmi Kitapevi, 1946.

Mahmut Kaya, "Tasavvur", Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur> (22.07.2019).

Oral, Emin, "Gettier Platon'a Karşı", *Özne* 24. Kitap- Bahar 2016: Platon.

Öktem, Ülker, "Descartes'ta Bilginin Kesinliği Problemi", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9499.pdf>, erişim:04.12. 2018.

Öner, Necati, "Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı", https://archive.org/stream/NecatinerTanzimattanSonraTrkiyedeLimVeMantkAnlay/necati%20%20C3%B6ner%20%20tanzimattan%20sonra%20t%C3%BCrkiyede%20lim%20ve%20mant%C4%B1k%20anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1_djvu.txt (20.07.2019)

Öner, Necati, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fak. Dergisi, sayı:11, Erzurum,1993.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Bilim Yayınları. 1998.

Özcan, Hanifi, "İzmirli'de Bilgi Teorisi", İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, Ankara: Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 1996.

Özcan, Zeki, *Dil Felsefesi 1*, İstanbul: Sentez Yayınları. 2014.

Özel, AYTEKİN, "İki Farklı Mantık: Kavramlar Mantığı Ve Tasavvurlar Mantığı", VII. Mantık Çalıştayı Metinleri, : Vedat Demir ve Şafak Ural, İstanbul:Mantık Derneği Yayınları, 2017.

Özervarlı, M. Sait "İzmirli, İsmail Hakkı", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/izmirli-ismail-hakki#2-ilmi-sahsiyeti-ve-gorusleri> (02.07.2019).

Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul: Notos yayınları, 2014.

Peker, Hidayet, "İbni Sina'nın Kavram Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, Sayı: 1, 2001.

Selçuk, Remziye, "İzmirli İsmail Hakkı'dan Hareketle "Delâlet" Üzerine Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 22 Sayı: 75 (Yaz 2018), ss. 65-

74.

http://www.ekevakademi.org/Makaleler/821016177_06%20Remziye%20SELCUK.pdf, (18.07.2019)

Selçuk, Remziye . "İzmirli İsmail Hakkı'da "Tasavvur"un Anlamı". Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 13 (Kasım 2018): 133-142.

Semerikandi, *Kıstasu-l Efkar*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,2014.

Simard, Jean-Claude, "Epistemoloji" çev: Ramazan Adıbelli, *Bilimname II*, 2003/2.

Sözlük, <http://www.osmanlicaturkce.com>, (18.03.2018).

Sözlük, "Tasavvur", <http://www.arapcasozluk.gen.tr>, (04.03.2018).

Sözlük, "Amiyâne", <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/amiyane>, (04.03.2018).

Sözlük, "Amiyâne", <https://www.luggat.com/index.php#ceviri>, (22.12.2018).

Sözlük, "Mantık", Etimolojiturkce.com.tr, (14.01.2018).

Sözlük, "Tarif", <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/tarif>, (21.08.2018).

Şeker, Mehmet, 'İzmirli İsmail Hakkı 'nın "Tasnif-i Ulum" Adlı Eseri' , İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu, Ankara: TDV Yayınları,1996.

Taşkın, Ali, "İmmanuel Kant'da Bilginin Kaynağı Problemi", <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/347.pdf> (01.02.2019)

Taylan, Necip, "Bilgi", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi> (22.07.2019).

Turgut, İhsan, "Platon'da Bilgi Türleri", <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/733/9356.pdf>

Ural, Şafak, *Sembolik Mantık ve Uygulaması*, İstanbul: Felsefe Arşivi, Sayı: 26'dan Ayrı Basım, 1987.

Ülken, Hilmi Ziya, "İzmirli İsmail Hakkı", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998

Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.

Y.y. "Epistemoloji ve Mantık İlişkisi", <http://www.wikisitesi.com/epistemoloji-ve-mantik-iliskisi.html>, (15.12.18).

Y.y. "Sokrates ve Felsefesi",
<http://www.sanatteorisi.com/sanatteorisi.asp?sayfa=Makaleler&icerik=Goster&id=2570>(03.12.2018).

Yavuz, Yusuf Şevki "Delil", Tdv İslâm Ansiklopedisi,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/delil#1>, (31.03.2019).

Yayınları, No: 17, 1994.

Yıldırım, Ömer, "Epistemoloji",
http://www.felsefe.gen.tr/epistemoloji_nedir_ne_demektir.asp, (21.10.2018).

Yıldırım, Ömer, "Kritisiz",
http://www.felsefe.gen.tr/felsefe_akimlari/kritisizm_elestiricilik_nedir_ne_demektir.asp(06.04.2018).

Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâik*,yy.tr.

ÖZGEÇMİŞ

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Adı, Soyadı	Remziye	SELÇUK
Doğum Yeri ve Yılı	Kahta /ADİYAMAN	01.09.1980
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce	71
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1994 2000	Malatya – İmam-Hatip Orta Okulu ve Lisesi
Lisans	2002 2006	Erciyes Üniversitesi- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Yüksek Lisans	2006 2009	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Bilim Dalı(İlahiyat Fakültesi)
Doktora	2015	Uludağ Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü- Felsefe ve Din Bilimleri- Mantık Bilim Dalı, (İlahiyat Fakültesi) (devam ediyor)
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2007 2008	Adıyaman /Gölbaşı Kurugeçit İlköğretim Okulu- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
2.	2008 2011	Aydın Çeştepe İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
3.	2011 2013	Bursa Dörtçelik İlköğretim Okulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
	2013 devam	Bursa-Nilüfer- Emirkoop İlkokulu- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	Memursen	
Katıldığı Proje ve Toplantılar	NİLÜFER KAYMAKAMLIĞI DEĞERLER EĞİTİMİ PROJESİ (NİLDEP)	
Yayımlar:	“İzmirli İsmail Hakkı’ dan Hareketle Delâlet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme” Ekev Akademi Dergisi, s.75 “İzmirli İsmail Hakkı’ da Tasavvurun Anlamı” Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s.13 “Osmanlı’nın Son Dönemi Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Mantıkçı: İzmirli, İsmail Hakkı” Mantık Sempozyum Bildirisi Bingöl Üniv. Nisan, 2019	
İletişim (e-posta):	remziyeselcuk80@gmail.com	
	Tarih İmza Adı Soyadı	12.11.2018 

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Remziye SELÇUK
Tez Adı	İsmail Hakkı İzmirli'de Tasavvur Mantığı
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Doç.Dr. Aytekin ÖZEL
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 12.05.2019

