



**Fârâbî’de Tanım Teorisi ve Tanım Teorisinin Burhân
Teorisiyle İlişkisi**

Mustafa ÜLKÜ

Yüksek Lisans Tezi

Eskişehir, 2023

**FÂRÂBÎ'DE TANIM TEORİSİ VE TANIM TEORİSİNİN
BURHAN TEORİSİYLE İLİŞKİSİ**

Mustafa ÜLKÜ

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Eskişehir, 2023

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Mustafa ÜLKÜ tarafından hazırlanan **Fârâbî’de Tanım Teorisi ve Tanım Teorisinin Burhân Teorisiyle İlişkisi** başlıklı bu çalışma/...../2023 tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı** tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Üye Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER

Üye Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

Üye Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU

Üye Doç. Dr. Şerefettin ADSOY

Danışman

ONAY

...../...../2023

Prof. Dr. Oytun MEÇİK

Enstitü Müdürü

...../...../2023

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Mustafa ÜLKÜ

ÖZ

FÂRÂBÎ'DE TANIM TEORİSİ VE TANIM TEORİSİNİN BURHAN TEORİSİYLE İLİŞKİSİ

ÜLKÜ, Mustafa

Yüksek Lisans, 2023

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Şerefettin ADSOY

Fârâbî; mantığın sistemleştiricisi “Birinci Öğretmen” Aristoteles’in ardından mantığa hak ettiği değeri yeniden kazandırması ve burhânı yeniden felsefenin temeli haline getirmesi sebebiyle “İkinci Öğretmen” olarak anılan bir meşşâî filozoftur. Fârâbî, İslam Felsefesine yön vermiş ve kendisinden sonrakiler için bir kıstas noktası haline gelmiştir. Felsefenin temeline burhânı yerleştiren Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde tanım teorisine genişçe yer vermiş ve burhan ile tanım teorisi arasındaki ilişkinin altını çizmiştir. İbn Sînâ’ya kadar burhânla birlikte ele alınan tanım teorisi İbn Sînâ’ dan sonra burhandan ayrılmış ve mantığın tasavvurat bahsinde incelenmiştir. Söz konusu bu değişiklik basit bir konum değişikliğinin ötesinde ciddi dönüşümlere sebep olmuştur.

Tarif, “şeyin tasavvurunun ve onun temyiz edilmesinin sebebi olan şey” olarak tarif edilmektedir. Tarif, kendi içinde özsel (tanım) ve ilintisel (betim) olarak ikiye ayrılmaktadır. Özsel tanım, “bir şeyin mahiyetine delalet eden söz” olarak tanımlanmaktadır. Özsel tanımda, bir şeyin kurucu unsurları bir araya getirilerek, yüklem olmada o şeye eşit bir tamlama elde edilmektedir. Zihinde, ilgili şeyin temsilcisi haline gelen bu tamlamanın nasıl meydana getirildiği, yüklemelerin nasıl elde edildiği ve tanımla tanımlanan arasındaki uygunluğun-eşitliğin nasıl sağlandığı konuları tanım teorisi kapsamında incelenmektedir.

Burhân, yakînî (kesin) öncüllerden oluşturulmuş bir kıyastır. Burhânda ulaşılmak istenen amaç, elde edilmiş yakînî öncülleri kullanmak suretiyle yakînî sonuçlara ulaşmaktır. Burhân sayesinde ulaşılan sonuçlar da yakînî olacağı için bu sonuçlar, sonraki burhânlar için birer öncül olacak ve bu süreç, sürekli devam ederek bilgi alanının genişletilmesini sağlayacaktır. Her kıyas; büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terimden oluşmakta ve kıyas, bu üç parçanın birbirleriyle irtibatlandırılması yoluyla işlev göstermektedir. Bu üç terimin tanımlarının en başta (burhan kurulmadan önce) nasıl bilindiği konusu da tanım teorisini yakından ilgilendirmektedir.

Bilginin çoğaltılması için bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bir hareket izlenmektedir. Bu nedenle; burhânda kullanılan terimlerin anlamlarının ve tanımlarının daha önceden biliniyor olması gerekmektedir. Bilinenlerden hareketle

ortaya çıkarılmış bilinmeyen (burhanın sonucu, yeni bilinen) de yine başka bir şeyin anlamı ya da tanımı olabilir. Haliyle tanım ve burhân arasında karşılıklı etkileşime dayanan bir ilişki bulunmaktadır. “Nedir?” ve “neden?” soruları arasındaki yakınlıkta da kendisini gösteren bu ilişki ancak tanım teorisi ve burhan teorisi birlikte ele alındığında açıkça anlaşılabilir.

Tanımlar da burhanlar da ancak kullanılan içeriğin kesinliği ölçüsünde bir kesinlikle sonuç vermektedir. Tanım teorisinin ve burhan teorisinin içerikten bağımsız ve evrensel kesinliğe sahip bir işleyiş şeması bulunmaktadır. İlgili şemalar tespit edilip değişmez sabitler olarak ortaya koyulduğunda mantık; kıstas/ölçüt olma görevini şüphesiz lâıykıyla yerine getirecektir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Fârâbî, Tanım, Burhân.

ABSTRACT

DEFINITION THEORY IN AL-FÂRÂBÎ AND ITS RELATIONSHIP WITH DEMONSTRATION THEORY

ÜLKÜ, Mustafa

Master's Degree, 2023

Department of Philosophy and Religious Studies

Supervisor: Assoc. Prof. Şerefettin ADSOY

Al-Fârâbî was a peripatetic philosopher known as the "Second Teacher" after Aristotle, the "First Teacher", the systematizer of logic, for restoring logic to its rightful value and making demonstration the basis of philosophy once again. Al-Fârâbî shaped Islamic philosophy and became a standard for those who came after him. In his *Kitâb al-Burhân*, al-Fârâbî, who placed demonstration at the foundation of philosophy, dealt extensively with the theory of definition and emphasized the relationship between demonstration and the theory of definition. The theory of definition, which until Avicenna had been treated together with demonstration, was separated from demonstration after Avicenna and analyzed in the section on concepts in logic. This change in question caused serious transformations beyond a simple change of position.

"Târif" is defined as "that which is the cause of the conception of a thing and its distinction". Definition is divided into two categories: substantive (definition) and correlative (description). A substantive definition is defined as "a word that indicates the essence of a thing. In a substantive definition, the constituent elements of a thing are brought together to form a phrase that is equivalent to that thing in terms of being a predicate. The questions of how this phrase, which becomes the representative of the relevant thing in the mind, is formed, how predicates are obtained, and how the congruence between the definition and the defined is ensured are investigated within the framework of the theory of definition.

Burhân is a syllogism formed from certain (yakînî) premises. The aim of the demonstration is to arrive at certain conclusions by using the certain premises obtained. Since the conclusions reached by the demonstration will also be certain, these conclusions will be the premises for the subsequent demonstrations, and this process will continue continuously, expanding the field of knowledge. Each syllogism is composed of three terms: major, minor, and intermediate, and the syllogism works by relating these three parts to each other. The question of how the definitions of these three terms are known in the first place (before the demonstration is established) is closely related to the theory of definition.

To increase knowledge, one moves from the known to the unknown. Therefore, the meanings and definitions of the terms used in the demonstration must be known beforehand. The unknown (the result of the demonstration, the new known) that is revealed on the basis of the known can also be the meaning or definition of something else. Thus, there is a relationship based on mutual interaction between definition and demonstration. This relationship, which manifests itself in the closeness of the questions "What is it?" and "Why?", can be clearly understood only when the theory of definition and the theory of demonstration are considered together.

Both definitions and demonstrations produce results with certainty only to the extent of the certainty of the content used. The theory of definition and the theory of demonstration have a working scheme that is independent of content and has universal certainty. If the relevant schemes are identified and presented as immutable constants, logic will undoubtedly fulfill its task of being a criterion/measure.

Keywords: Logic, al-Fârâbî, Definition, Demonstration.



İÇİNDEKİLER

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	iv
ÖZ	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ	xi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	19
TANIM TEORİSİ	19
1.1. Kavram ve Lafız	21
1.1.1. Müfret ve Mürekkep Lafız	23
1.1.2. Lafız-Anlam İlişkisi.....	26
1.2. Mutlak Yükleme ve Mutlak Olmayan Yükleme	28
1.3. Mahiyete Yönelik Sorular.....	31
1.4. Zâtî ve Arazî Tümel.....	34
1.5. Beş Tümel	37
1.5.1. Cins ve Tür	38
1.5.2. Fasil (Ayrım)	43
1.5.3. Hâssa (Özgülük)	45
1.5.4. Araz (İlinti).....	47
1.6. Porphyrios Ağacı	50
1.7. Tarif	58
1.7.1. Tanım (Hadd)	60
1.7.2. Betim (Resm)	64
1.7.3. Kaplam Temelli Tarifler.....	65
1.7.3.1. Taksim (Bölme)	66
1.7.3.2. Terkip (Birleştirme)	69
İKİNCİ BÖLÜM.....	71
TANIM TEORİSİ VE BURHAN TEORİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ	71
2.1. Burhân.....	71
2.2. Aristoteles ve İkinci Analitikler.....	74
2.2.1. Bilgi	75
2.2.2. Bilginin Konusu	76
2.2.3. Bilginin Mahiyeti	77
2.2.4. İspat, Öncülleri ve Kuruluş Biçimleri	78
2.2.4.1. Zâtî Yüklemler	80
2.2.4.2. Kesinlik, Önce ve Sonra.....	81
2.2.4.3. Tesadüf ve Gereklik.....	82
2.2.5. Araştırma Soruları	83
2.2.5.1. Özün Araştırılması	84
2.2.5.2. İnsan İdraki	86
2.2.6. Tanım ve Burhân	87
2.3. Fârâbî ve Kitâbu'l-Burhân	89
2.3.1. Tam Tasavvur ve Tam Tasdik.....	90
2.3.2. Burhânın Elde Ediliş Biçimleri	91
2.3.2.1. Mutlak Burhân ve Tanım	92
2.3.2.2. Önce Gelen ve Sonra Gelen	92
2.3.2.3. Yakın Sebep ve Uzak Sebep	95
2.3.2.4. Genellik Olan ve Özel Olan (Kaplama).....	96

2.3.3. Tanımın Elde Ediliş Biçimleri.....	97
2.3.3.1. Tanımın Unsurları	99
2.3.3.2. Tanıma Giden Yol.....	100
2.3.3.3. Bölme ve Birleştirme	101
2.3.3.4. Tanımın Sınıfları	102
2.3.3.5. Takyid ve Tasdik.....	103
2.3.4. Tanımların Burhân Biçimine Getirilişleri.....	105
SONUÇ	117
KAYNAKÇA	123



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Kavramlar Arası İlişkiler	30
Şekil 2. Fârâbî'nin Farazî Kavram Hiyerarşisi	41
Şekil 3. Müttekâbil Ayrımlarla Oluşturulmuş Porphyrios Ağacı.....	52
Şekil 4. Hamdi Ragıp Atademir'in Kavram Hiyerarşisi	53
Şekil 5. Alternatif Bir Kavram Hiyerarşisi	54
Şekil 6. Sembolik Tanım Teorisi Şeması.....	118
Şekil 7. Sembolik Burhan Teorisi Şeması	119
Şekil 8. Tanım (Nedir?) ve Burhan (Neden?) Arasındaki İlişki	120

GİRİŞ

Fârâbî, birinci öğretmen olarak anılan Aristoteles'in ardından ikinci öğretmen mahlasını hak etmiş bir meşşâî filozoftur. İslam felsefesinin kurucu filozofu olarak kabul edebileceğimiz Fârâbî, kurduğu felsefî sistemiyle kendisinden sonrakiler için oldukça belirleyici bir konuma sahiptir. Aristoteles'e yapılmış hatalı yorumları düzeltmiş ve kendisine kadarki süreçte yaşanan kopukluk ve eksiklikleri gidermiştir. Fârâbî'nin ikinci öğretmen olarak anılmasının sebebi, Aristoteles mantığını bir bütün olarak işlemesi ve aradan geçen onca zamandan sonra onu yeniden özgün biçimine kavuşturmasıdır. Mantık, Fârâbî için oldukça merkezî bir konuma sahiptir. Meşşâî gelenek içinde -deyim yerindeyse- İslâm Felsefesi için yeni bir felsefî sistem inşâ eden filozofumuz, sistemini temellendireceği zemin olarak mantığı seçmiştir.¹ Özellikle burhân konusuna yaklaşımıyla ispat ve bilgi hakkındaki görüşleri onun felsefesinin temelini oluşturmaktadır.

Fârâbî, bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmaktadır. Tasavvurun maksadı tanım, tasdik maksadı ise burhândır. Kısaca tanım "bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz", burhân ise "kesin öncüllerden oluşturulmuş bir kıyas" olarak ifade edilmektedir. Filozofumuza göre mantık ile kendisine ulaşılmak istenen amaç burhândır. Tasdik zirve noktası olarak kabul edebileceğimiz burhân, ancak belli bir bilgi edinme sürecinin ardından elde edilebilmektedir. Kısaca ifade edecek olursak; kavramdan tanıma, tanımdan önermeye, önermeden kıyasa, kıyastan burhâna bir yol izlenmektedir. İki önemli amaç olan tanım ve burhân arasında da sıkı bir bağ bulunmaktadır. Biz de çalışmamızda bu bağa odaklanarak tanım teorisini ve tanım teorisinin burhân teorisine olan ilişkisini konu edinmekteyiz.

Araştırmamıza başlarken cevaplamayı hedeflediğimiz sorular şunlardı: Tanım teorisini nedir? Tanımın ilkeleri nelerdir? Tanım ile amaçlanan gaye nedir? Tanım hangi aşamalardan geçerek meydana gelir? Tanımın işlevi ve kapsamı nedir? Tanım ile tanımlanan arasında nasıl bir ilişki vardır? Hiç bilinmeyen bir şey hakkında bilgi edinmek ve o şeyi tanımlamak nasıl mümkün olabilmektedir? Tanım teorisini nerede ve nasıl işlev görmektedir?

Araştırmamızı yalnızca tanım teorisine sınırlı tutacak olsaydık sormaya ve cevaplamaya çalıştığımız sorularımız bu sorularla sınırlı kalacaktı. Ancak

¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 13.

çalışmamızın ilerleyen aşamalarında doğal olarak şu sorular ortaya çıktı: Tanım teorisi ve burhân teorisini birinci öğretmen Aristoteles ve ikinci öğretmen Fârâbî, niçin aynı kitap içerisinde ve birlikte ele almaktadır? Tanım teorisi ve burhân teorisi arasında nasıl bir ilişki vardır? Tanım teorisi ve burhân teorisinin benzer yönleri ve farklı yönleri nelerdir? İnsanın bilme-öğrenme işlemi sırasında tanım ve burhân nasıl bir işlev icra etmektedir? Bilgilerimizi nasıl elde eder, temellendirir ya da kanıtlarız? Tanımlarımız ve ispatlarımız neye dayanmaktadır? Tanım ve ispat arasındaki ilişki bizim için ne ifade etmektedir? Eklenen sorulardan da anlaşılacağı üzere çalışmamızın ilerleyen aşamalarında, tanım teorisi araştırmamız başlangıçtaki kapsamını aşarak ispat teorisine uzanmaktadır.

Aristoteles ve Fârâbî'nin *İkinci Analitikler* ve *Burhân* kitapları ve yine düşüncülerimizin konuyla ilgisi bulunan diğer eserlerini incelediğimizde, tanım konusu tıpkı burhân konusuyla olduğu gibi aslında birçok konuyla sıkı sıkıya bir ilişki içerisinde. Zira tasdike dayalı bilgilerimiz neticede belli tasavvurlara dayanmaktadır ve bu tasavvurların sağlıklı bir şekilde oluşturulması ve kullanılması yine tanım teorisi sayesinde mümkün olabilmektedir. Tıpkı mantık ile mantıklı olmak ya da gramer bilmekle grameri doğru kullanmak arasındaki bağ gibi tanım teorisini bilmekle doğru tasavvurlara sahip olmak arasında da sıkı bir bağ bulunmaktadır.

Mantık biliminde uzmanlaşmamış yahut mantık eğitimi almamış bir kişi de mantıklı düşünebilir. Ancak ne zaman mantıklı düşünüp ne zaman bir mantık hatası yaptığının farkına hemen varamayabilir. Gramer için de benzer bir durum söz konusudur. Bir kişi gramer biliminde uzmanlaşmadan yahut gramer eğitimi almadan da doğru konuşabilir ancak bir hata yapıp yapmadığının farkına hemen varamayabilir. Mantık ve gramer örneklerinde olduğu gibi bir kişi tanım teorisini bilmiyor olsa da doğru tasavvurlara sahip olabilir. Ancak sahip olduğu tasavvurların sağlamlığını, doğruluğunu ve geçerliliğini denetlemek için bir kıstasa ihtiyaç duyar.

Nasıl ki her mantık bilen her daim mantıklı ve mantık hatasından hâlî kalamıyorsa ya da her gramer bilen her daim gramer kurallarına uygun ve hatasız konuşmıyorsa, tıpkı bunun gibi tanım teorisini bilen her kişi de her daim doğru tasavvurlara sahip olacağının garantisine sahip değildir.

Bilimin, mutlak doğruluğu ve kesinliği ortaya koyma iddiası olmaktan ziyade; ulaştığı bilgileri organize ederek sistematik hale getirme çabası olduğuna ilişkin

yaygın bir kabul vardır. Buna bağılı olarak bazen doğru bildiklerimiz değişebilir, gelişebilir ya da güncellenebilir. Aynı durum tanım ve tanımlamalarımızda da görülmektedir. Doğru olduğuna kanaat getirdiğimiz bilgilerimiz değişebilir, gelişebilir, güncellenebilir. Ancak bilimde nasıl ki doğa yasaları yahut bilimsel sabitler gibi bazı kıstaslar varsa yahut kabul ediliyorsa, düşünmeye dair zihinsel eylemlerimizde de birtakım sabitler ve kıstaslar bulunmaktadır. Bilim benzetmesi ile tanım konusu arasındaki bağı kuracak olursak: tanım konusu işlenirken bizim peşine düştüğümüz husus özellikle tanımın ilkeleri, işleyişi ve olmazsa olmazlarıdır. Zira bizim araştırma konumuz olan tanım belli bir şeyin tanımı değil öncesi ve sonrasıyla bizzat tanımın nasıl ortaya koyulabildiğiyle ilgilidir.

Mantığın bizzat kendisi akıl yürütme eylemimizin sağlıklı bir şekilde neticelenmesi adına denetleme fonksiyonunu icra eden bir mekanizmadır. Mantığın tasavvurât bölümünde bu işleyişin nitelikli bir biçimde nihayetlenmesi amaçlanan aşama da tanım aşamasıdır. Tasavvurlar ise harice ait suretleri oluşturduğumuz, onları belli bir düzen ve sistem içinde ele aldığımız farklı aşamaların ve işlemlerin bulunduğu alandır.

Sağlıklı bir çıkarım yapabilmek için doğru tasavvurlara sahip olmamız gerekir. Yani bir şeyin bir şeye yüklenip yüklenmediğini söyleyebilmemiz için öncelikle o şeyin ne olduğuna dair bir ön bilgiye sahip olmamız gerekir. İşte tanım konusu da tam bu noktada devreye girmektedir. Tanım teorisinin burhân teorisiyle olan ilişkisi de en açık biçimde tasavvur ve tasdik arasındaki bu ilişkide kendisini göstermektedir.

Çalışmamız giriş, iki müstakil bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte araştırmamızın konusunu, yöntemini, amacını ve sınırlılıklarını ifade ettik. Çalışmanın içeriğinin daha sağlıklı bir temelde ele alınması adına Fârâbî ve Mantığa dair kısa bir açıklamada bulunduk. Bu açıklamayı bir ön bilgi vermek ve araştırma zeminini kısaca betimlemek maksadıyla olabildiğince kısa tuttuk.

Araştırmamızın asıl odaklandığı konu, tanım teorisidir. Tanım teorisinin açık bir şekilde anlaşılabilmesi için de bu teorinin burhân teorisiyle nasıl bir bağına sahip olduğunun açıklanması gerekmektedir. Bu nedenle burhân teorisi de ana konumuz olmamakla birlikte, dolaylı yoldan -tanım teorisine olan bağı ölçüsünde- araştırmamızın konusu dahilindedir. Tanım ve burhân ilişkisine odaklanırken araştırmamızda hareket noktası olarak Fârâbî'yi seçtik. Fârâbî'nin bu konudaki

görüşlerini Aristoteles'in görüşleriyle karşılaştırdık. İsmi geçen filozoflarımız konumuz için birer karşılaştırma noktası işlevi görmektedir. Araştırmamızın amacı; tanım teorisinin, Aristoteles ve Fârâbî nezdinde nasıl ele alındığını açıkladıktan sonra söz konusu teorinin bağımsız bir iskeletini ortaya koyabilmektir. Araştırmamız kişi merkezli değil konu merkezli olduğu için filozoflarımızın biyografileri ya da mantık alanı dışındaki görüşleri araştırmamız için ancak ikincil bir öneme sahiptir. Bu nedenle çalışma boyunca hem kalıplaşmış ifade ve anlatım biçimlerinden hem de konuyla doğrudan bağı bulunmayan hususlara değinmekten kaçınmaya özen göstereceğiz.

Giriş bölümünde bu konuyu neden seçtiğimize, çalışmayı hangi amaçla yaptığımıza ve bu amaca nasıl bir yolla ulaşabileceğimize ilişkin detayları verdik. Kısaca; neyi, neden/niçin ve nasıl araştırıyoruz sorularına yanıt vermeye gayret ettiğimiz bu bölümde kavramlara kısaca değinerek sonraki iki bölümde ne yapmaya çalıştığımızı özetledik.

“Tanım Teorisi” başlığını taşıyan birinci bölümümüzde, tanım teorisini ayrıntılı bir biçimde inceledik. Bu başlıkta hem tanım teorisine dair yaygın olarak bilinen biçimsel açıklamalara atıflarda bulunduk hem de tanımın içeriğine ve işleyişine dair çeşitli çözümler yaptık. Şunu en başta açıkça ifade etmemiz gerekir ki; biz, “tanım” derken aslında ‘özel tanım’ı kastediyoruz. Bilindiği üzere tanım konusu klasik metinlerin genelinde tasavvurlar bölümünün tarifler başlığı altında incelenmekte ve önce ‘özel tanım’ (*hadd*) ve ‘ilintisel betim’ (*resm*) olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu iki başlık da kendi içinde tam ve eksik olarak ikiye ayrıldıktan sonra ortaya; tam özel tanım (*hadd-i tâm*), eksik özel tanım (*hadd-i nâkıs*), tam ilintisel betim (*resm-i tâm*) ve eksik ilintisel betim (*resm-i nâkıs*) biçiminde dört başlık çıkmaktadır. Bizim asıl üzerinde durduğumuz ve aynı zamanda çalışmamızın merkezi haline getirdiğimiz tarif türü, özel tanımdır. Bu dört tarif ya da tanım türü birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğundan doğal olarak özel tanıma anlatırken diğer tarif türlerine değinmemek mümkün değildir. Arapçada tarif ile kastedilen anlamın Türkçede tanım ile kastedilebiliyor olması ve tarif, tanım ve betimin bazen birbirinin yerine kullanılması sonucu bir kavram karmaşası ortaya çıkmaktadır. Çalışmamızda bu karmaşaya düşmemek için olabildiğince dikkat etmeye çalıştık ve tanım ile neyi kastettiğimizi açık bir biçimde dile getirdik. Eğer metin içerisinde tanım kelimesi hiçbir açıklama olmaksızın yalnızca ‘tanım’ biçiminde kullanılmışsa; onunla kastedilen, özel tanımdır. Çalışmamız her ne kadar biçimsel bir çerçeveye sahipse de

bu çalışmada asıl amaçladığımız; tanım teorisinin içeriği ve işleyişinin tam olarak nasıl olduğunu açıklamaktır. Bunu sağlayabildiğimizdeyse tanım teorisinin burhân teorisi ile olan ilişkisine geçebileceğiz. Bu nedenle birinci bölümde tanım konusunu alabildiğimiz kadar temelden ele almaya gayret ettik. Öyle ki tanımın ne olduğuna geçmeden evvel; kavram ve lafız, lafız ve anlam ilişkisi, mutlak yükleme ve mutlak olmayan yükleme gibi en temel hususları açık bir biçimde ifade etmeye gayret ettik. Gerekli ön bilgiyi verdiğimizizi düşündüğümüzdeyse tanımın malzemesi olan beş tûmeli açıklayıp ardından tanımın ne olduğuna ve çeşitlerine geçtik. Tanımın elde edilme yollarına da kısaca değindikten sonra bölümü sonlandırdık.

“Tanım Teorisi ve Burhân Teorisi Arasındaki İlişki” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise Aristoteles ve Fârâbî’nin tanım ve burhâna dair görüşlerini analiz ettik. Zamansal (kronolojik) bir sıraya göre yerleştirmeyi uygun gördüğümüz için önce Aristoteles ardından Fârâbî’ye yer verdik. Başlıklarda kullanılan “İkinci Analitikler” ve “Burhân” ifadeleri kasıtlı olarak orijinallerine bağlı kalınarak seçilmiştir. Zira tanım ve burhân konularının birlikte ele alındığı kitaba verilen isim dahi, düşünürün o konuya yaklaşımına dair bazı ipuçları sunmaktadır. İkinci bölümde belli bir simetri yakalayabilmek ve konu dizilimine ve ilişkilendirmesine işaret edebilmek adına düşünürlerimizin *İkinci Analitikler* ya da *Burhân* kitaplarının akışına uygun bir analiz faaliyeti yürüttük. Her ne kadar kaynaklara bağlı kalsak da bu bölümde de tıpkı ilk bölümde yapmaya çalıştığımız gibi biçimsel çerçeveye bağlı kalarak, içerik ve işleyişe dair açıklamalarda ve çıkarımlarda bulunmaya gayret ettik. Haliyle içeriğimiz basit bir özet değil; büyük oranda analiz, sentez ve açıklamadır. Zira ikinci bölümde düşünürlerimizin çerçevelerini takip etmekle birlikte daha çok tanım teorisi ve burhân teorisi arasındaki ilişkiyi vurgulayabilecek bir kurgu meydana getirmeye çalıştık. Düşüncelerimizi ve bulgularımızı düşünürlerimizin metinleriyle temellendirmeye, desteklemeye ve açıklamaya özen gösterdik. Haliyle her ne kadar çerçeve ve akış, klasik düşünürlerimizi esas alarak hazırlandıysa da içerik kısmında konuşan, açıklayan, bağları kuran ve üslûbu meydana getiren kişi araştırmacının kendisidir.

Son olarak “Sonuç” başlığında çalışmamızdaki temel kavramlarımıza, yine çalışmamızdaki bulguları esas alarak kısaca değindikten sonra araştırma amacımıza ne kadar ulaşabildiğimizi tespit ve ifade ettik. Çalışma çerçevesinde ulaştığımız ana bulgular ve yan bulguları kısaca özetledik ve çalışmamızın bu konuda ileride yapılacak olan çalışmalar için hangi durumlarda işlevsel/faydalı olabileceğine değindik. Son

olarak çalışmamızda kısaca bahsettiğimiz ancak derinlemesine araştırılmayı bekleyen bazı soruları ve konu başlıklarını kısaca ifade ederek çalışmamızı sonlandırdık.

Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu, Fârâbî’de tanım teorisi ve tanım teorisinin burhân teorisiyle ilişkisidir. Tanım teorisi mantık tarihi içerisinde belli bir döneme kadar burhân kitabının içerisinde, daha doğrusu ikinci analitikler kapsamında burhân konusu ile birlikte inceleniyorken belli bir dönemden sonra tasavvurât bölümünde müstakil bir başlık olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu değişikliğin İbn Sînâ ile başladığını söyleyebiliriz. Bilindiği üzere İbn Sînâ *Kitâbu’ş-Şifâ*’nın *II. Analitikler* kitabında burhân teorisiyle birlikte tanım teorisine ve bu iki teori arasındaki ilişkilere değinmektedir. Ancak İbn Sînâ’nın hayatının sonlarına doğru yazdığı ve mantık sistemine son biçimini verdiği *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)* adlı eserinde tanım teorisi yalnızca tasavvurlar bölümünde ele alınmaktadır. Burhân konusu işlenirken bilimsel sorular (metâlib) başlığı altında; nedir, var mıdır, hangisidir, niçindir, nasıldır, nerededir, ne zamandır sorularına yer verilmekte ama bir konu olarak tanımdan bahsedilmemektedir.² Burhânın ayrıntılı bir biçimde analiz edildiği bu bölümde, daha önce *II. Analitikler*’de gördüğünüz tanım teorisi ve burhân teorisi arasındaki ilişki incelenmemiştir.³ Tanım konusu bizâtihi tanım konusu olarak yalnızca tasavvurât konularının işlendiği kısımda işlenmektedir.⁴ Tanım teorisinin burhân teorisi içerisinde incelenmesinin bırakılmasının bu eserle başlamış olduğu kanaatindeyiz. Bilindiği üzere İbn Sînâ, kendisinden sonraki tüm İslam mantıkçıları etkilemiş bir düşünürdür ve kendisinden sonra gelenlerin bu eserdeki sistematigi ve işleyişi kendilerine model almış olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Tanım teorisinin incelendiği yerdeki bu değişiklik yalnızca biçimsel bir değişiklik olmakla kalmamış, İbn Sînâ sonrası mantıkçıların tanım teorisine bakış açılarına dair bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. Zira tanım teorisini tasavvurun bir konusu olarak görüp tasavvurlar başlığı altında inceleyip tamamlamak farklı bir yaklaşım, tasdik başlığı altında tanım teorisine ve tanım teorisinin tasdik türleriyle ilişkisine genişçe yer vermek farklı bir yaklaşımdır.

² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 74.

³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, 70-75.

⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve’t-Tenbihât)*, 13-20.

Konumuzun merkezinde tanım teorisi ve Fârâbî'nin tanım teorisine dair görüşleri bulunmaktadır. Konumuzun uzanım noktası ise burhân teorisi ve tanım teorisinin burhân teorisiyle olan ilişkisidir. Bu konuyu incelerken de yine Fârâbî'nin bu konuya dair görüşlerine özellikle önem gösterdik. Fârâbî'nin bu konuya dair tutumu ve konumunu berraklaştırmaya gayret ettik.

Fârâbî'nin görüşlerini karşılaştırmak ve konumlandırmak maksadıyla Aristoteles'in konuya dair görüşlerine de yer verdik. Tanımın mahiyetine ilişkin geniş bir açıklamada bulunmamıza karşın burhâna dair sınırlı bir açıklama yapmakla yetindik. Ardından da tanım teorisi ile burhân teorisi arasındaki ilişkiye yönelik, düşünürlerimizin gerekçeleriyle beraber görüşlerine dikkat çektik.

Çalışmamızda, aktarımlar ve betimlemeler bolca bulunsa da tahlil ve terkip (analiz ve sentez) içerikli paragraflar yoğunluktadır. Haliyle günümüzdeki bir araştırmacının tanım konusundan ne anladığı, nasıl anladığı ve nasıl anlattığı da dolaylı yoldan bu araştırmanın bir konusu durumundadır. Kısaca; araştırmacının da araştırmanın etkin bir parçası olmaya çalıştığı bu çalışmada, araştırmacının bu konuya dair tutumu da araştırma konusunun dolaylı yoldan bir parçası olarak görülebilir.

Araştırmanın Yöntemi

Fârâbî'de tanım teorisi ve tanım teorisinin burhân teorisiyle olan ilişkisini incelerken öncelikle Fârâbî'nin kendi eserlerini esas aldık. Fârâbî'nin kendi eserlerinde tanım ve burhân teorisine dair açıklamalarını inceleyip analiz ettik. Ardından Fârâbî'nin öncülü diyebileceğimiz Aristoteles'in tanım ve burhân teorisine ilişkin görüşlerini yine bizzat kendi eserleri üzerinden ve ikincil eserler üzerinden inceleyip analiz edebildiğimiz ölçüde özlü bir biçimde ortaya koyduk. Benzerlik ve farklılıklara işaret ederek tanım teorisi ve burhân teorisinin mahiyet ve işleyişine dair çerçeveyi netleştirmeye gayret ettik. Sonucunda da Fârâbî'nin tanım teorisi ve tanım teorisinin burhân teorisiyle olan ilişkisini Aristoteles'le de ilişkilendirerek net bir biçimde ortaya koymaya çalıştık. Haliyle analiz ve sentez yöntemiyle hem iki kavramın kökenini hem de tarihsel süreçteki dönüşümünü incelediğimiz için çalışmamız hem kavramsal hem de tarihsel bir çalışma olma anlamında bir kavramın tarihi üzerine bir inceleme olarak da görülebilir.

Bir terime yüklenen anlamı yalnızca yükleyen kişinin tam olarak kavrayabileceğini göz önünde bulunduracak olursak; tezimizde yöntem olarak

düşünürlerimizin ana eserlerine niçin ciddi bir ağırlık verdiğimiz de daha anlaşılır bir hale gelmektedir. İzini sürdüğümüz kavramların işaret ettikleri manaları, mümkün olduğu ölçüde belirgin kılmaya çalıştık ve kavramlara kendimizden menkul anlamlar yüklememek için elimizden geldiğince nesnel kalmaya çaba sarf ettik.

Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı, öncelikle tanım teorisinin mahiyetini açık bir biçimde ortaya koyabilmektir. Tanım teorisinin burhân teorisiyle yahut diğer tasdik türleriyle olan ilişkisi ise çalışmamızın yan amacı durumundadır. Asıl amacımız olan tanım teorisinin mahiyetini açık ve seçik kılmak adına yan amaçlardan bahsederken bile ilgili konuların tanım teorisiyle olan ilişkilerinin altını çizmeye özen gösterdik. Amacımıza doğru ilerlerken hem bir kavramın izini sürmeye çalıştık hem de ilgili kavramla aynı düzlemde kendisiyle bağlantılı olan hususlara atıfta bulunmakla beraber aralarındaki ilişkiyi açıklamaya da gayret ettik.

Yaygın olarak kabul edildiği üzere, tanım teorisi tasavvurât bölümünün amacı olduğu gibi tasdikât bölümünün de bir ön aşamasıdır. Haliyle bir düşünürün tanım teorisine yaklaşımı ve tanım teorisinden ne anladığı hem mantığa dair görüşlerini hem de bütüncül olarak düşünme biçimini anlamamızda anahtar bir işlev görmektedir. Bu yüzden biz de tanım teorisini yalnızca dikey bir kesit olarak yahut belli bir zaman ve mekânda tek bir fotoğrafını çekerek açıklamaya çalışmak yerine, tarihsel süreçteki dönüşümünü incelemeye çalıştık.

Dil, bir canlı gibi sürekli değişip geliştiği için terimlerimizin anlamları da çeşitli değişim ve dönüşümlere maruz kalmaktadır. Hatta tanımlarımız ve tanımlamalarımız dahi süreç içerisinde değişebilmektedir. Biz de çalışmamızda bu değişen içerisinde değişmeyen aramaya gayret ettik. Değişen kısımları ve değişmeyen kısımları ortaya koyarak, özellikle değişmeyen ve değişmemesi gereken sabitleri belirlemeye çaba gösterdik.

Kapsam ve Sınırlılıklar

Mantık tarihi, mantığı sistemli bir biçimde sunması sebebiyle Aristoteles ile başlatılsa da mantığın geçmişi insanlığın geçmişi kadar geriye uzanmaktadır. Bir bilim olarak mantık ortaya koyulmasa dahi insanlık, konuşurken/düşünürken belli bir mantığa göre konuşmuş ve bir şeyleri isimlendirmiş/tanımlamıştır. Sistematik mantığın başlangıcıyla birlikte de günümüze değin ulaşan bir mantık literatürü inşa

edilmiştir. Literatürde mantığa, tanıma ve burhâna dair oldukça fazla şey söylenmiş birçok farklı görüş ortaya koyulmuştur. Çalışmamız içinde bu konulara dair tüm görüşlere yer vermemiz mümkün değildir. Çalışmamızın alanı Fârâbî ve Aristoteles'in tanım ve burhân konusuna dair görüşleri ile sınırlandırılmıştır.

Mantık tarihi açısından Aristoteles "birinci öğretmen", Fârâbî ise "ikinci öğretmen" olarak isimlendirilmektedir. Bu iki öğretmen, kendilerinden sonra gelen mantıkçılar için birer başlama noktası olarak görülmekte ve birçok mantıkçı onlardan ilham alarak onların adımlarını takip ederek bu alanda çalışmalar yürütmektedir. Bu nedenle biz de çalışmamızda mantık için mihenk taşı yahut başlama noktası olarak görülen bu iki filozofumuzun -özellikle- mantığa dair eserlerini temel aldık. Araştırmamız boyunca izlediğimiz yolu resmedebilmek adına kendisinden faydalandığımız eserlerin bazılarını burada zikretmeyi uygun gördük. Bazılarından doğrudan alıntılarda bulunsak dahi bazı eserler bazen bir fikir sahibi olmamızı sağladı bazen de cevaplayamadığımız bir soruya yanıt oldu. Bu nedenle kendisinden faydalandığımız eserlerin bir kısmını burada anmamız yerinde olacaktır.

Fârâbî tanım konusuna, teorik çerçevede, daha çok mantık eserlerinde ve özellikle de *Kitâbu'l-Burhân*'da yer vermektedir.⁵ Tanım teorisinin kullanımı ve örnekleri için Fârâbî'nin diğer eserlerine de başvurmamız gerekir. Ana konumuz "tanım teorisi ve burhân teorisi ilişkisi" olduğu için başvurduğumuz kaynaklar arasında hareket noktamız Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* isimli eseri oldu. Burhân ve tanım teorisinin ayrıntılı olarak işlendiği diğer eserleri de *Burhân*la ilişkisi bağlamında inceledik ve çalışmamıza bir çerçeve ve yol haritası çizdik. Ardından bu çerçevemizi Fârâbî, Fârâbî ve mantık, tanım ve burhân üzerine yapılmış ikincil çalışmaları inceleyerek gerektiği yerlerde ekleme ve çıkarmalar yaparak genişlettik.

Fârâbî'nin; *Kitâbu'l-Burhân* adlı eseri bizim için bir karşılaştırma noktası görevi görmüştür. Filozofumuzun diğer çalışmalarında bulunan, konuya dair görüşlerini de yine bu temel kaynakla karşılaştırarak incelemeye özen gösterdik. Fârâbî'nin mantığa dair; *Elfâz*, *Hurûf*, *Fusûlu'l-Hamse*, *et-Tavtiâ*, *Îsâgûcî*, *Kitâbu'l-Makûlât*, *Kitâbu'l-Hatâbe*, *Îhsâu'l-Ulûm* adlı eserleri de yine çokça başvurduğumuz eserlerden bazılarıdır.⁶ Konulara örnekler bulmak yahut Fârâbî'nin yaklaşımını daha

⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020).

⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021); Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker

da netleştirebilmek adına başvurduğumuz; *Medînetü'l-Fâzıla*, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Fusûsü'l-Hikme*, *Kitâbu'l-Fusûs fi'l-Hikme*, *Kitâbü'l-Mille*, *Tahsilü's-Saâde*, *Tenbîh alâ Sebîli's-Seâde*, *Fusûlün Müntezea*, *Fusûlu'l-Medenî*, *Uyûn el-Mesâil*, *Âdâbu'l-Mulûkiyye* eserleri de bizim için oldukça faydalı olmuştur.

Fârâbî üzerine yapılmış ufuk açıcı bazı çalışmalar şunlardır: *Varlık ve Akıl*, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, *Fârâbî'nin Mutlak Burhân Teorisi*, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, *Farabi ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı*, *Fârâbî ve Okulu*, *Fârâbî ve Quine'da Dil Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, *Fârâbî İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*, *İslâm'da Felsefe ve Farabî I*.⁷

Fârâbî hakkında bilgi sahibi olmak için Yaşar Aydın'ın *Fârâbî* adlı eserini temel almakla birlikte şu kaynaklardan da çokça faydalandık: *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*, *İslam Düşünürleri Fârâbî*, *Muallim-i Sâni Fârâbî*, *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi*.⁸ Ayrıca Fârâbî'yi konu edinen; *Uluslararası İbn Türk*, *Harezmî*, *Fârâbî*, *Beyrûnî*, ve *İbn Sînâ Sempozyumu*, *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, *Medeniyet Düşünürü Farabi* isimli sempozyumlara dair bildiri metinlerinden de faydalandık.⁹

(İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Fârâbî, "Fusûlu'l-Hamse", çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 32-57; Fârâbî, "et-Tavtia", çev. Yaşar Aydın, *Mantiğa Giriş Risâleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 14-31; Fârâbî, "İsâgüci Kitabı", çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 58-89; Fârâbî, "Kategoriler (Kitâbu'l-Makûlât)", çev. Ali Tekin, *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 15-62; Fârâbî, "Retorik (Kitâbu'l-Hatâbe)", çev. Ali Tekin, *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 63-103; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

⁷ Ali Tekin, *Varlık ve Akıl (Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009); Aytekin Özel, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi (Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi)* (Bursa: Emin Yayınları, 2012); Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Küken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001); M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990); Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2019); Mustafa Yeşil, *Fârâbî ve Quine'da Dil Anlam ve Doğruluk İlişkisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019); Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020); Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi* (İstanbul: Köprü Kitap, 2019); Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Cavit Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabî I* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972).

⁸ Aydın, *Fârâbî*; Kolektif, *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*, ed. Gürbüz Deniz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017); Mübahat Türker-Küyel, *İslam Düşünürleri Fârâbî (Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri II)* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, ts.); Mehmet Ali Aynî, *Muallim-i Sâni Fârâbî* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020); Ejder Okumuş, *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi* (İnsan Yayınları, 2019).

⁹ *Uluslararası İbn Türk*, *Harezmî*, *Fârâbî*, *Beyrûnî*, ve *İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara, 9-12 Eylül, 1985) (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990); Fehrullah Terkan - Şenol Korkut (ed.), *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara 7-8 Ekim 2004) (Ankara: Elis Yayınları, 2005);

Aristoteles'in çalışmalarını incelerken onun *İkinci Analitikler* adlı eseri bizim için bir karşılaştırma noktası görevi görmüştür.¹⁰ Filozofumuzun diğer çalışmalarında bulunan, konuya dair görüşlerini de yine bu temel kaynakla karşılaştırarak incelemeye özen gösterdik. *Organon Külliyyâtı*'nın diğer eserleri de elbette ki bir yapbozun parçaları kadar kıymetliydi: *Kategoryalar*, *Önerme*, *Birinci Analitikler*, *Topikler*, *Poetika*, *Retorik*, *Sofistçe Çürütmeler*.¹¹ Aristoteles'in tanım ve burhâna dair örnekleri için de şu eserleri inceledik: *Fizik*, *Metafizik*, *Atinaluların Devleti*.¹² Aristoteles'i anlayabilmek adına Aristoteles hakkında okuduğumuz başlıca eserlerse şunlardı: *Aristoteles*, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*.¹³

Tanım ve burhâna dair daha önce yapılmış ve kendisinden faydalandığımız yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları şunlardı: *Farabi'de Burhân*, *İbn Rüşd'de Burhân*, *Klasik Mantıkta Burhân*, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi*, *Terminolojide Tanım Tipolojisi*, *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı*, *Aristoteles'te Epistemenin Temeli Olarak Tanım*, *Cüveynî'de Tanım Teorisi*, *İbn-i Hazm'da Tanım Teorisi*, *İşârât Geleneği Bağlamında Tanım*.¹⁴

Bekir Karlığa (ed.), *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum 13-15 Kasım 2014 Bildiriler* (Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı, 2014).

¹⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951); Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020).

¹¹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019); Aristoteles, *Organon I Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947); Aristoteles, *Organon II Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947); Aristoteles, *Organon III Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1950); Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1952); Aristoteles, *Poetika (Şiir Sanatı Üzerine)*, çev. Ari Çokona - Ömer Aygün (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); Aristoteles, *Retorik*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022); Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019).

¹² Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019); Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996); Aristoteles, *Atinaluların Devleti*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022).

¹³ W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020); Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (İstanbul: Köprü Kitap, 2019); Francis Macdonald Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, çev. A. M. Celâl Şengör - Senem Onan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

¹⁴ Ahmet Yıldız, *Fârâbî'de Burhân* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002); Mehmet Fatih Birgül, *İbn Rüşd'de Burhân* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009); Mustafa Bajrami, *Klasik Mantıkta Burhân* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1998); Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993); Muhammet Çelik, *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014); Nilay Girişen, *Terminolojide Tanım Tipolojisi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2019); Sümeyye Taştekin, *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mehmet Taha Karagöz, *Aristoteles'te Epistemenin Temeli Olarak Tanım* (İstanbul: Galatasaray

Mantık tarihi içerisinde Aristoteles ve Fârâbî'yi konumlandırmakla birlikte tanım ve burhâna dair yaklaşımlarını belirginleştirebilmek amacıyla şu eserlerden faydalandık: *Mantık Felsefesi, İçerik Bakımından Kıyas, Mantık Tarihi -İlkçağ-, Mantık Tarihi -Ortaçağ-, İslam Mantık Tarihi* (N. Rescher), *İslam Mantık Tarihi* (T. Street), *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar, İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-, İslam Felsefesine Giriş, Ebherî İśâgûcî ve Şerhi, Kâtibî Şemsiyye Risâlesi, İśâgûcî -Mantiğa Giriş-, İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği, Isagoge*.¹⁵

İçerisine nüfuz etmeye gayret ettikçe daha da derinleşen tanım konusunu anlama çabamızda, tanım konusuna dair yazılmış bilimsel makaleler bize çok yardımcı oldu. Kendisinden faydalandığımız tüm çalışmaları eksiksiz bir biçimde burada zikretmemiz mümkün olmasa da, daha sonra tanım konusu hakkında araştırma yapmaya başlayacak olanların bizim uzun zaman içinde ulaştığımız bilgilere daha hızlı ulaşmalarına yardımcı olması bakımından başlıca eserleri burada zikretmemizde yarar olacağı kanaatindeyiz: *Tam Tanımın İmkânı Üzerine, Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?, Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu, Tanrı'nın Tanımlanması, Türkçede Ad Verme ve Tanımlama, Türkçede Tanım Cümleleri, el-Evvel'in Tanımı (Haddi) Olur Mu?, Gazali'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu, Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım, Aristoteles'in Sayı Tanımı, Tanım ve Tanıma Üzerine, Fârâbî'nin Tanım Gerektirme Karşılaştırma ve Lafız Değişimiyle Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı, Kelamcuların Tanım Kuramları, Tanımlar Üzerine,*

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020); Mehmet Aktaş, *Cüveynî'de Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020); İbrahim Ülbeği, *İbn-i Hazm'da Tanım Teorisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022); Ferhat Menekşe, *İşârât Geleneği Bağlamında Tanım; Fahreddin Er-Râzî ve Sirâceddin El-Urmevî Örneği* (Dicle: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁵ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003); Necmettin Pehlivan, *İçerik Bakımından Kıyas* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005); Nazlı İnönü, *Mantık Tarihi İlkçağ* (İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2017); Nazlı İnönü, *Mantık Tarihi Ortaçağ* (İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2019); Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016); Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019); M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2018); Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019); Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İśâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020); Ferruh Özpilavcı, *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021); Ebherî, *İśâgûcî Mantiğa Giriş*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016); Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantiği Kâtibi ve Kutbüddin Râzî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020); Porphyrios, *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986).

*Tanımın Birliği Sorunu, Adın Tanımına Yeni Bir Yaklaşım, Anlamlandırma Tanımlama.*¹⁶

Fârâbî ve Mantık

Fârâbî'nin hayatı hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlıdır. Elde bulunan bilgilerin de önemli bir kısmı şüphe taşımaktadır. Fârâbî'nin 870 yılında Mâverâünnehir'in önemli merkezlerinden biri olan Fârâb ilinin (eski adı Otrar) Vesiç kasabasında doğduğunu; Rey, Belh, Merv, Semerkant, Buhara, Taşkent gibi önemli ticaret ve kültür merkezlerini gezdiğini; en sonunda Bağdat'a gelip felsefî faaliyetinin önemli bir bölümünü burada icra ettiğini, hayatının sonlarına doğru Şam'a gittiğini ve 950 yılında orada vefât ettiğini söyleyebiliriz.¹⁷ Literatürde Fârâbî'nin hayatı hakkında nicelik bakımından çokça ve nitelik bakımından kapsamlı çalışmalar¹⁸ halihazırda

¹⁶ Mehmet Özturan, "Taşkoprîzâde'nin Fahreddin Râzî Eleştirisi: Tam Tanımın İmkânı Üzerine", *Uluslararası Taşkoprîlüzâde Sempozyumu, 18-20 Kasım 2016, Özet Kitapçığı*, (ts.), 17; Mehmet Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 83-114; Hülya Altunya, "Klasik Mantık Açısından Tanrı'nın Tanımlanamazlığı Sorunu -Gazzâlî-İbn Rüşd Bağlamında-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Şubat 2012), 59-81; Hülya Altunya, "Mantıksal Bir Sorun Olarak Tanrı'nın Tanımlanması: Gazzâlî'nin Filozoflara Eleştirisi", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011, Bildiriler Kitabı*, (2014), 297-306; Şahin Baranoğlu, "Türkçede Ad Verme ve Tanımlama", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* V/1 (2005), 21-29; Celal Demir, "Türkçede Tanım Cümleleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 2 (2007), 21-34; Gürbüz Deniz, "el-Evvel'in Tanımı (Haddi) Olur mu?", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, (2019), 73-85; Refik el-Acem, "Gazalî'nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu", çev. Ahmet Kayacık, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazâlî Özel Sayısı] (2000), 321-340; Adem Evmeş, "Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım: İskilipli Âtîf Efendi'de Tanım Teorisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2022), 625-640; İhsan Fazlıoğlu, "Aristoteles'in Sayı Tanımı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* VIII/15 (Şubat 2003), 127-138; Abdurrahim Karadeniz, "Tanım ve Tanıma Üzerine", *Hece* VI/31 (1999), 10-12; Hacı Kaya, "Fârâbî'nin Tanım, Gerektirme, Karşılaştırma ve Lafız Değişimiyle Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı", *al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* III/3 (2019), 151-170; Muhit Mert, "Kelamcılarının Tanım Kuramları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2002), 61-70; Enver Uysal, "Tanımlar Üzerine (İhvan-ı Safa Risalelerinde Kırkbirinci Risale)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/6 (1994), 403-411; İbrahim Halil Üçer, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkar fi Redd'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 22 (2012), 97-122; Engin Yılmaz, "Adın Tanımına Yeni Bir Yaklaşım", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* V/4 (2010), 742-746; Hamza Zülfikar, "Anlamlandırma, Tanımlama", *Türk Dili: Dil ve Edebiyat Dergisi* CVI/749 (2014), 15-21.

¹⁷ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995); Aydın, *Fârâbî*, 23-24; İnönü, *Mantık Tarihi Ortaçağ*, 23; Kaya, *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-*, 145; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 230-231; Street, *İslam Mantık Tarihi*, 32; Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, 201; Rescher, *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, 29.

¹⁸ Bkz. Aydın, *Fârâbî*; Türker-Küyel, *İslam Düşünürleri Fârâbî (Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri II)*; Yaşar Aydın - Mehmet Fatih Birgül (ed.), *Fârâbî Medine'den Medeniyete* (Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021); Aynî, *Muallim-i Sâni Fârâbî*; Enver Demirpolat - Rahime Çelik (ed.), *Muallim-i Sani Uzlukoğlu Fârâbî* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2020); Fatih Erdoğan, *Fârâbî* (İstanbul: Maviçatı Yayınları, 2017); Şahin Filiz, *Fârâbî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005); Mürsel Gündoğdu, *Fârâbî* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2020); Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ*

bulduğundan, biz burada Fârâbî'nin hayatı için geniş bir yer ayırmaya ihtiyaç duymadık.

İslam düşüncesinde siyaset ve metafiziği, müzik ve mantığı Fârâbî'yi dikkate almadan yazmak ve kavramak mümkün değildir. Fârâbî sonrasında -özellikle İbn Rüşd'e kadar olan dönemde- tarih sahnesine çıkmış filozofların büyük bir bölümü Fârâbî'nin çizdiği yolda hareket etmiştir. İslam ve felsefenin bir araya getirilmesinde Fârâbî, teolojik düşünme yöntemini değil de felsefî düşünme yöntemini tercih etmesi yönüyle gerçek bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Yöntemi ve etkisi göz önünde bulundurularak Fârâbî, İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olarak da vasıflandırılmaktadır. Yaşar Aydın'ın da belirttiği gibi Fârâbî, her şeyden önce bir mantıkçıdır. Zira Fârâbî, felsefe öğrenmeye başlamanın ancak iyi bir mantık eğitimi aldıktan sonra mümkün olabileceğine vurgu yapmaktadır.¹⁹

Aristoteles'ten sonra Hristiyanlığın hüküm sürdüğü dönemlere kadar mantık, felsefî eğitimin önemli bir parçası olarak görülüp müfredatta kendisine öncelikli olarak yer bulsa da Hristiyanlığın hüküm sürdüğü, dinî kaygı ve baskıların arttığı dönemlerde çeşitli sansürlere ve kırılmalara maruz kalmıştır. Uzunca bir süre devam eden bu baskı ve sansür döneminin ardından Fârâbî, mantığı olması gerektiği gibi özgün ve sansürsüz olarak ele alıp işleyerek ve hatta yorumlarıyla genişleterek yeniden hayata döndüren ve işlevsel kılan kişi olarak görülmektedir. Mantığın kurucusu olması sebebiyle “ilk öğretmen” olarak bilinen Aristoteles'in ardından, Fârâbî'nin “ikinci öğretmen” olarak nitelendirilmesi, onun mantığın özgün haline sadık kalmak suretiyle sansürden kurtararak ona müfredattaki asıl yerini vermesiyle yakından ilgilidir.²⁰

Fârâbî felsefesinde temel kavram, mutluluktur. Bilindiği üzere çalışmalarını büyük oranda ahlak ve siyaset alanlarına yönelmiş olan Fârâbî'ye göre ahlakın, siyasetin ve hatta felsefenin temel gayesi mutluluktur. İnsanın asıl amacı mutluluktur ve her insan, bizzat doğası gereği mutlu olmayı ister. Kesin bilgiye götüren bir araç olması bakımından mantık hem bilimlerle hem de mutlulukla yakın bir bağlantı

Düşüncesine Etkisi; Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Farabi* (İşaret Yayınları, 2019); Kolektif, *Farabi (el-Muallimu's-Sani)* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018); Netton, *Fârâbî ve Okulu*; Okumuş, *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi*; Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019); Mirac Serhendli, *Fârâbî* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015); Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Farabi I*; Hüseyin Gazi Topdemir, *Farabi / Fikir Mimarları Dizisi* (Say Yayınları, 2017); Burhan Ulutan, *Fârâbî Felsefesi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999).

¹⁹ Aydın, *Fârâbî*, 17.

²⁰ Aydın, *Fârâbî*, 17.

içindedir. Fârâbî'ye göre nasıl ki felsefe olmadan hayatın anlamını ve varlığı kavramak mümkün değilse söz konusu bu kavrayış olmadan da mutluluğa ulaşmak mümkün değildir.²¹

Fârâbî felsefesinde farklı bağlamlarda karşımıza çıkan bu mantık/felsefe ve mutluluk ilişkisi oldukça önemlidir. Felsefeyi nazarî (teorik) felsefe ve amelî (pratik) felsefe olarak ikiye ayıran Fârâbî'ye göre; nazarî felsefe, sadece bilinen ve insan iradesiyle değişmeyen konuları ele alırken amelî felsefe, sadece bilinmekle kalmayıp insan iradesiyle değişebilen konuları ele almaktadır.²² Mantık, bir araç olması bakımından felsefenin tümünde kullanıldığı için insanın asıl maksadı olan mutluluğa ulaşmasında yeri ve önemi oldukça büyüktür. Zira mutluluğa ulaşmak maksadıyla icra edilen amelî felsefenin yöntemi de mantıktır. İnsanın asıl gayesi mutluluksa ve mutluluğa amelî felsefe aracılığıyla ulaşıyorsak, amelî felsefe yaparken de mantığı bir araç olarak kullanıyorsak; mantık, araçların aracı konumundadır ve önceliklidir.

Fârâbî'ye göre doğru düşünmenin yegâne ölçütü, mantık sanatıdır.²³ Çünkü mantık sanatı bize kendi görüşlerimizin, başkalarının görüşlerinin ve başkalarının bize yönelttiği eleştirilerin hangilerinin -kesin bir şekilde- doğru ya da yanlış olduğunu anlayabilme imkânı verme gücüne sahiptir. Kasıtlı/bilinçli yanlışları bir kenara bırakacak olursak, insanı hataya yönelten en önemli unsurlar bulanık bir zihin ve tutarsız düşüncelerdir. Fikir yürütmenin, önermelerin bir araya getirilmesiyle, önermelerin de terimlerin yan yana getirilmesiyle meydana geldiğini ve her terimin de bir tanıma sahip olduğunu kabul edecek olursak; bir sonuç olarak ortaya çıkan bulanık zihin ve tutarsız düşüncelerin, fikir yürütme faaliyetimizin temelini oluşturan unsurlardan biri olan tanımın, gerektiği gibi belirginleştirilememesinden kaynaklanıyor olma ihtimalini de dikkate almakta fayda vardır. Yalnızca bireysel düşünce ve çıkarımlarımız esnasında değil toplumsal kabullerimiz ve ortak paydalarımız konusunda da belirlediğimiz ve üzerinde anlaşmaya vardığımız ya da anlaşmaya vardığımızı düşündüğümüz tanımların etkisi göz önünde bulundurulmaya değerdir.

Mantık, bir kıstas/ölçüttür; ancak mantığın işlevsel olabilmesi için doğru anlaşılıp doğru kullanılması gerekmektedir. Düşünme işlemi bir inşa faaliyeti olarak

²¹ Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 145.

²² Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 73-74.

²³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 9.

düşünecek olursak, inşa ettiğimiz yapının temelinde bulunan bir eksiklik ya da bozukluk tüm yapının varlığını ya da en azından sağlamlığını tehdit edecektir. İşte bu yüzden biz de çalışmamızda akıl yürütmenin en temel parçalarından biri olan tanımlara odaklanıyoruz. Şerefettin ADSOY'un da ifade ettiği gibi mantık: “kesin ve geçerli bilginin hangi ilkelerin esas alınmasıyla elde edilebileceğini belirtmekle beraber doğru, geçerli ve tutarlı bilgi diye takdim edilen verilerin ne derece geçerli ve bilgi olma niteliği taşıdığını ortaya koyma” görevini yerine getirir.²⁴ Mantık ilkelerinin ilki olan özdeşlik, diğer ilkelerin de kendisinden türediği ana ilkedir. Özdeşliğin vurgusu ise tutarlılıktır. Özdeşlik ilkesi, bir şey her ne ise odur olarak özetlenebilir. Tutarlılık da bir terimin herhangi bir akıl yürütme süreci boyunca en başta yüklendiği anlama sâdik kalması ve süreç içerisinde değişime uğramamasıdır. Başlangıçta tercih edilen dayanağın geçerli bir dayanak olması ve süreç boyunca da aynı kalması durumunda tutarlılık sağlanmış olur. Mantık da bu geçerlilik, tutarlılık ve temellendirmeyi ölçen bir sanattır. Mantık, kendi başına bir sanattır ve herhangi bir sanatın parçası olarak görülmek zorunda değildir. Düşünmeyi kullanan tüm sanatların bir yöntemi olduğu için mantık, diğer tüm sanatlardan önce gelir.²⁵

Fârâbî'ye göre mantığın gayesi, burhânlarla ulaşmak olduğu için *Kitâbu'l-Burhân* eseri ayrı bir öneme sahiptir. Tanım konusu da *Kitâbu'l-Burhân*'da genişçe işlenen bir konu olması sebebiyle burhân kadar olmasa da burhândan hemen sonra ya da bizzat sağlıklı bir burhân için olmazsa olmaz bir değere sahiptir. Bu nedenle biz de çalışmamıza tanım konusunu merkeze alıp derinlemesine bir analizini yaparak başlamayı uygun gördük.

Tanım teorisini konu edineceğimiz birinci bölüme geçmeden evvel ifade etmemiz gerekir ki; teoriyi felsefî bir sorun olarak ele alıp gücümüzün yettiği ölçüde çözümledik. Çözümlemelerimiz sonucunda öze ve tüm arazlarından arındırılmış saf bir tanım teorisine ulaşmayı hedefledik. Bilindiği üzere mantığın konusu ikinci makuller yani bizâtihi düşünülürlerdir. Mantık her ne kadar dilde kendisini gösterse ve bir ifade aracı olarak dili kullansa da dil ile sınırlandırılabilir bir alan değildir. Ancak elimizde dil dışında bir araç bulunmadığı için zorunlu olarak mantıksal işlemlerimizi dil aracılığıyla ifade etmekteyiz. Haliyle dil ile mantık arasındaki bu geçişkenlik; yer yer dilin mantığı, çoğunlukla da mantığın dili etkilemesi şeklinde

²⁴ Şerefettin Adsoy, *Aldatanların Söylem Dili Safsata* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 9.

²⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 148.

kendisini göstermektedir. Bizim amacımız dilin ardındaki mantığa erişmeye çalışmak ve mantıksal işleyişi olabildiğince dilden bağımsız bir biçimde ifade etmektir. Ancak paradoks da tam olarak burada başlamaktadır. Mantığın dil üstü ve aslında dilden bağımsız olduğunu da yine ancak dil aracılığıyla ve dil üzerinden anlatmamız gerekmektedir. Bu zor ve karmaşık işe başlarken öncelikle tanım teorisini tüm içeriğiyle ve açıklamalarıyla birlikte sunacak, teoriyi parçalarına ayırabildiğimiz kadar ayıracak ve neticesinde de dilin imkân verdiği ölçüde soyutlaştırarak ifade etmeye çaba göstereceğiz. Bu uğurda Fârâbî'nin sembolik örneklendirmelerinden ve mantıksal işleyişi semboller üzerinden serimleyişinden de oldukça faydalandığımızı belirtmeliyiz.





BİRİNCİ BÖLÜM

TANIM TEORİSİ

Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de tanımı, “bir nesnenin ne olduğunu açıklayan tümel ve olumlu söz” olarak tarif etmektedir.²⁶ *Topika (Cedel)* kitabındaysa daha tam bir biçimde “tarif, nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür” olarak tanımlamakta ve tanımın ismin yerine kullanılabileceğini, bu amaçla da kullanıldığını ifade etmektedir.²⁷

Fârâbî'ye göre ise tanım, “O nedir?” sorusuna cevap olmaya elverişli bir sözdür. Tanım denilince asıl kastedilen, türün (özellikle de en alt türün) tanımıdır. Tanım, yüklem olmada türe eşit olur ve gerektiğinde türün yerine de kullanılabilir.²⁸ Fârâbî, tanımı kısaca “açıklayan söz” (el-kavlü’ş-şârih) biçiminde de ifade etmektedir.²⁹ Açıklayan söz, türün ne anlama geldiğini açıklayan ve türün anlaşılmasını sağlayan sözdür.

İbn Sînâ'nın da kısaca ifade ettiği gibi tanım, “bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz”dür.³⁰ Kısaca tanım, bir şeyin ne olduğunu bize açıklayan ve türün anlaşılmasını sağlayan bir sözdür. Tanım sayesinde bir şeyin zihindeki tasavvurunun sınırları belirlenerek o şey açık ve seçik bir biçimde tarif edilebilir. Tanım teorisi ise bu işlemin nasıl sağlandığı, hangi aşamalardan geçildiği, hangi amaç ve araçlarla sonuca ulaşıldığı gibi başlıkları barındıran ve tanımı her yönüyle inceleme konusu edinen teorinin adıdır. Tanımı incelemeye başlarken de mahiyeti, tasavvuru zihinde canlandırmanın ne anlama geldiğini ifade edebilmek adına önce tasavvurları ayırarak başlamamız gerekir.

Tasavvurlar, eksik ve tam tasavvurlar olmak üzere ikiye ayrılır. Eksik tasavvurlar, gönderimde buldukları şeyin tasavvurunun zihinde tam olarak meydana getirilmesi hususunda yetersiz oldukları için eksik olarak isimlendirilir. Tasavvurların en tam olanıysa tanımların meydana getirdiği tasavvurlardır.³¹ Tam tasavvurlar, gönderimde buldukları şeyin tasavvurunun zihinde tam olarak meydana getirilmesini sağladıkları için tam olarak isimlendirilirler. Tanım yani Arapça

²⁶ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 91.

²⁷ Aristoteles, *Organon V Topikler*, 9.

²⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 86.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbihât)*, 16.

³¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

ifadesiyle “hadd”; bir tasavvurun özsel sınırlarını belirleme, belirginleştirme ve keskinleştirme işlemi olduğu için; tam bir tasavvurun, meydana getirilme amacına uygun olarak, gönderimde bulunduğu şeyin zihinde açık ve seçik bir biçimde belirmesini sağlaması gerekmektedir. Zira tam tanımda amaç, özün/mahiyetin ortaya tam olarak koyulabilmesidir. Tanımlanan şey, tanımda ortaya koyulan iki kurucu unsur olmadan var olamayacaktır. Tanımlanan şey, tanımda ifade edilen unsurların toplamından fazla olabilir ancak asla eksik olamaz.³² Tanımda öncelikli amaç, lafızlar vasıtasıyla bir şeyin mahiyetine/özüne tam bir delâleti sağlayabilmektir.³³ Örneğin insanın mahiyetini/özünü, “düşünen hayvan”³⁴ olarak ifade ettiğimizde; insanın insan olmak için öncelikle bu iki yüklemi taşıyor olması gerekir. “Unsurların toplamından fazla olabilir” ifadesiyle kastımız ise; insan aynı zamanda gülen, doktor ya da mutlu da olabilir. Ama bu ek özelliklerin de ona yüklenebilmesi için öncelikle özün/mahiyetin eksiksiz bir şekilde ortaya koyulması gerekir. Tıpkı bir anahtarın, kilidi açması esnasında olduğu gibi; anahtarın kıvrımlarından biri eksik olursa, söz konusu eksiklikten dolayı ve aynı şekilde fazladan kıvrımlar bulunuyorsa da söz konusu fazlalıktan dolayı kilidin açılmaması gibi tanım meydana getirilirken de tasavvurlar zihinde bir eksiklik ya da fazlalık olmadan tam bir şekilde canlandırılmalıdır. Aksi takdirde zihinde meydana getirilmeye çalışılan suret ya eksik ya fazla ya da tümüyle farklı olacaktır. Bu durum mantıkta kısaca; tanımın, “efrâdını câmi, ağıârını mâni” olması gerektiği şeklinde ifade edilmektedir.

Burhân gibi tanım da birden fazla parçadan meydana gelir. Bir tanım, en az iki parçadan oluşur. Tanımda, bir şeyin ne olduğu ve hangi şey olduğu sorularına yanıt

³² Porphyrios, *Isagoge*, 44.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 41.

³⁴ Düşünen hayvan ifadesi, Arapçadaki “hayvânu’n-nâtık” ifadesinin doğrudan Türkçeye çevrilmiş halidir. Nâtık ifadesi, anlam alanı açısından yalnızca düşünmekten daha geniş bir alana sahiptir. Nutk, düşünmeyi kapsadığı gibi farklı zihinsel ve dilsel süreçleri de kapsayan karmaşık bir sözcüktür. Fârâbi’ye göre nutk sözcüğü üç anlama gelmektedir: (1) insanın düşünülürleri kendisi ile aklettiği yeti, (2) kavrama yoluyla insan nefsinde oluşan düşünülürler (iç konuşma, en-nutku’d-dâhil), (3) içte olanı dil ile ifade etme (en-nutku’l-hâric). Mantık biliminin ismi de nâtık sözcüğünden türetilmiştir. Fârâbi’ye göre bu sanatın mantık olarak isimlendirilmesi: (a) düşünülürlerin kanunlarını vermesi, (b) bütün dillerin ortak kanunlarını vermesi, (c) düşünme yetisini doğruya yönlendirmesi, (d) düşünmede ve konuşmada hatadan koruması sebebiyledir. Bkz. Fârâbi, “et-Tavtîa”, 24. Haliyle burada düşünme ile kastedilen yukarıda bahsedilen tüm zihinsel ve dilsel süreçleri kapsayan şemsiye bir kavramdır. Çalışma boyunca kullanılan ‘düşünen’ ifadeleri ‘nutk’ sözcüğünün tüm anlamı göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Anlama, belleme, kavrama, fikretme, konuşma, düşünme, çıkarım yapma ve bu bağlamda eylemde bulunma gibi anlamlara gelen nutk sözcüğüne dair ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Adsoy, *Aldatanların Söylem Dili Safsata*, 13. Mantığın ne olduğuna dair ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Şerefettin Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 25-30.

arandığı için örneğin; insan için ne olduğu sorusuna cevap veren “hayvan” cinsi ve hangi hayvan olduğu sorusuna cevap veren “düşünen” ayrımı birlikte bulunur. Tanımın parçalarından bazıları tanımlanana yüklem olabilirken bazıları da yüklem olamaz. Fârâbî'nin verdiği örneği aktaracak olursak “Daire, içerisinde bir nokta bulunan, bir parçanın (çizginin) kendisini çevrelediği ve bu noktadan çevre çizgisine doğru çıkan her doğrusal çizginin eşit olduğu bir şekildir”. Söz konusu örnekte; şekil, daireye yüklem yapılabilirken, bir parça (çizgi) daireye yüklem yapılamaz. Daire bir şekildir ancak bir parça (çizgi) değildir. Parça (çizgi) ancak dairenin yüklemının bir parçası olabilir. Zikredilen tanımda fasıl, “bir parçanın (çizginin) çevrelediği” ifadesidir ve bir parça (çizgi) ifadesi bizzat tanımın aslî bir parçası olarak görülmek yerine tanımın parçasının parçası olarak görülebilir. Tanımladığımız şeye doğrudan yüklem olamayan şey, tanımın tam bir parçası değildir; ancak tanımın parçasının parçası olabilir. Zira tanımın tam parçası olan ifadeler tanımlanana yüklem olabilirler. Tanımın bölünmeyen/tam parçalarına tekil (müfret) lafız, bileşik (mürekkep) lafız ya da söz unsurlarından herhangi biri delâlet edebilir.³⁵ Haliyle bir tanımın sağlamlığından söz edebilmek için onu doğru bir biçimde parçalayabilmemiz ve parçaların da sağlamlığını denetleyebilmemiz gerekmektedir. Tanım yapılırken kullanılan temel unsur lafızlar olduğu için tanım konusuna başlarken incelemeye en temelden, lafızlardan başlamamız gerekmektedir.

1.1. Kavram ve Lafız

Kavram; zihnin, nesnelere ayrılamayan niteliklerini nesnelere ayırarak düşünebilme anlamında, soyutlama yolu ile “şey”e ait kendisinde oluşturduğu tasarımdır.³⁶ Kavram, dil ile ifade edildiğinde lafız (terim) adını alır. Kavram, bazen tek bir kelimeyle ifade edilebilirken bazen de birden fazla kelimeyle ifade edilebilir. Örneğin “insan” dediğimizde tek bir kelimeyle, “Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi” dediğimizde birden fazla kelimeyle bir kavrama işaret etmiş oluruz. Kavram ile kelime aynı şey değildir.³⁷ Kavram, zihinde oluşmuş olup da kelimelerle kendisine gönderimde bulunulan şeydir; yoksa her kelime kendi başına birer kavram değildir.

³⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24-25.

³⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 499.

³⁷ İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 177-178.

Kavram ile hayal de birbirinden farklıdır. Hayal, özel olanı kavram ise genel olanı ifade eder. Hayal, göz önüne getirilebilir yahut zihinde görsel olarak canlandırılabilir; kavram ise zihinde görsel olarak canlandırılmaz. Örneğin “Ankâ Kuşu’nun hayalini” zihnimizde canlandırabilir, gözümüzün önüne getirebiliriz. Ankâ Kuşu kavramını “küllerinden doğma özelliğine sahip, mitolojik bir canlı” olarak ya da benzeri ayırıcı özellikleriyle ifade edebiliriz ama gözümüzde canlandıramayız.

Anlamalı lafız (terim), belli bir anlama delâlet eden veya belli bir anlamı çağrıştıran sözcük için kullanılır. Sözcükler, bir anlamı ifade etmek için bir araya getirilen seslerden oluşurlar. Bir araya getirilen seslerin sözcük olabilmesi için bir anlam ifade ediyor olmaları gerekir.³⁸ Kavramın dil ile ifadesi olan lafız, “dil içinde bir anlamı ifade eden en küçük birimdir”. Lafızlar, akıl yürütmelerin en küçük birimi ya da en temel yapıtaşdır. Bu özelliği sebebiyle lafızlar konusu, mantık konuları arasında ilk/öncelikli olma ayrıcalığına sahiptir.³⁹ Mantığın asıl ilgilendiği alan, kavramlar yani kavranmış olanlardır. Ancak zorunlu olarak; düşüncelerimizi, fikirlerimizi ifade etmek için lafızlara (terimlere) ihtiyaç duyarız.⁴⁰ Yazılı metinlerin anlamlarını lafızlar üzerinden kavramak mecburiyetindeyizdir. Yalnızca lafızların ezberlenmesi yeterli değildir. Asıl amaçlanan, lafızların anlamlarının öğrenilmesi ya da kavramlara ulaşılmasıdır.⁴¹ Kavramlara ulaşıldıktan sonra kavramlar, uygun şekillerde bir araya getirilerek yeni terkipler oluşturulabilecektir. Yoksa, yalnızca lafızların yan yana getirilmeleri kendi başına yeterli olmayacaktır. Örneğin “Tanrı, yoktur” diyen ve “tanrı” ile “yok” lafızlarını “dır” bağı ile bir araya getiren bir ateist, tanrı kavramı ve yok kavramıyla neyi kastettiğini ifade edemiyorsa, söylediği lafız anlamdan/gönderimden yoksundur.

Lafızlar konusuna öncelik verilmesi; bizâtihi lafızların, mantığın temeli olmasından değil kavramların yalnızca lafızlarla dile getirilebiliyor olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ’ya göre; mantıkta lafızların incelenmesi zorunluluktan kaynaklanan bir durumdur. Ona göre mantıkçı, doğrudan lafızlarla ilgilenmez; mantıkçının lafızlarla ilgilenmesinin sebebi lafızların, iletişimin ve konuşmanın zorunlu aracı olmasıdır. Mantık, yalnızca anlamlar düşünülerek sadece düşünce

³⁸ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 205.

³⁹ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 308.

⁴⁰ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 57-58.

⁴¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 14.

gücüyle öğrenilebilseydi sözcüklere ihtiyaç kalmazdı.⁴² Anlaşıldığı gibi, lafızların önceliği ve gerekliliği belli bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Yine de lafız, kavramlara ulaşmak için kullanabileceğimiz yegâne köprü olduğu için oldukça önemli ve önceliklidir.

Lafızlar; isim, fiil ve edat (Arapçada harfler) olarak üçe ayrılmaktadır. İsim ve fiili edattan ayıran husus; isim ve fiilin kendi başlarına birer anlamları olmasına rağmen edatın kendi başına bir anlama sahip olmamasıdır. İsim ve fiili birbirinden ayıran husus ise; ismin belli bir zamana delâlet etmemesine karşın fiilin belli bir zamana delâlet etmesidir.

Fârâbî, bir lafza eklenen ya da bir lafızdan çıkarılan herhangi bir harfin, lafzın anlamında küçük ya da büyük bir değişim meydana getirdiğini belirtmektedir.⁴³ Bu uyarısı bizim için oldukça mühimdir; zira daha sonra tanım konusunu ayrıntılı bir biçimde incelerken tanımlara eklenen ya da çıkarılan herhangi bir kelimenin ne kadar hayati bir öneme sahip olduğuna dikkat çekeceğiz. Örneğin “insan” ve “insansı” kelimelerini düşündüğümüzde; ilk bakışta birbirlerine çok yakın bir anlama sahip olduklarına hükmedebiliriz. Ancak bir şeyin insansı olması onun insan olmaması anlamına gelir yani insansı kelimesi bizzat insanın değillesidir. Bir şeye “insansı” diyorsak ona “insan değildir” dediğimizi peşinen kabul ederiz. İnsansı robot dediğimizde bu şey bir robottur, insan değildir ancak insanla benzer özellikler taşımaktadır. Tıpkı bunun gibi bir kelimeye eklenen ya da çıkarılan harfler gibi bir tanıma eklenen ya da çıkarılan kelimeler de tanımın anlamını baştan aşağı değiştirebilir, bizi kastımızın tam tersi bir yöne götürebilir.

1.1.1. Müfret ve Mürekkep Lafız

Birden fazla lafzın birleşmesiyle meydana gelen birliktelikleri mürekkep lafızlar olarak adlandırmaktayız. Lafızların bir araya gelme biçimleri ve bu bir araya gelişlerin doğurduğu sonuçlar ise farklı farklıdır. Haliyle mürekkep lafızlar da kendi içinde bölümlenmektedir. Mürekkep lafız türleri birbirlerinden hem gramatik olarak hem de mantıksal olarak ciddi anlamda farklılaşır.

Fârâbî, sıfat-mevsuf birleşmesini; kendisine yüklenilen ve yüklenen ya da haber -yani kendisi ile haberde bulunulan ve habere konu olan- olarak da ifade

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 16.

⁴³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu’l-Elfâzi’l-Müsta’mele fi’l-Mantık)*, 16-18.

etmektedir. Mantık sanatında ise bu birlikteliğin kısaca “konu ve yüklem birlikteliği” olarak da ifade edildiğini belirtmektedir.⁴⁴ Biz Türkçede örneğin “akıllı telefon” dediğimiz zaman akıllı sıfatını telefon ismiyle birleştiririz ve bir sıfat tamlaması elde ederiz. Ancak Fârâbî’nin verdiği örnekte “Zeyd gidiyor” cümlesi de bir sıfat-mevsuf ilişkisi olarak ele alınıyor ve burada Zeyd konu/sıfatlandırılan, gidiyor ise yüklem/sıfat olarak nitelendiriliyor. Söz konusu sıfat-mevsuf ile konu-yüklem benzerliği Arapça açısından anlaşılır bir durumken Türkçemizde bu durum farklılaşmaktadır. Fârâbî, ihbârî/haberî yani bize bir haber bildiren cümlelerle bize bir şeyin niteliğini sıfatını bildiren terkipleri birbirine yakınlaştırmaktadır. Arapça açısından böyle bir yoruma gidilmesi hem gramatik olarak hem de kullanım çeşitliliği bakımından anlaşılırdır. Ancak Türkçemizde sıfat tamlamaları ile yüklem/haber bildiren cümleler birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin “düşünen hayvan” ifadesi bir sıfat tamlamasıdır ancak “düşünen hayvan, ölümlüdür” ifadesi bir cümledir. Türkçe ve Arapça arasındaki bu farklılaşma daha sonraları “tanım ifadeleri, birer cümle ya da önerme midir?” sorusunda tekrar kendini gösterecektir. Türkçemiz açısından kısaca; haber bildiren, yüklemi bulunan birleşmeler birer cümledir ancak haber bildirmeyen ve yüklemi olmayan niteleme birleşmeleri birer sıfat tamlamasıdır.

Birleşik lafızlarda temelde yapılması gereken ayırım, sözün tam ve anlaşılır olup olmamasıdır. Söz, bir haber bildiriyorsa ve artık söze “-dır, -dir” bağı eklenebiliyorsa o cümle bir haber cümlesidir ve tam bir cümledir; önerme olma özelliğine de sahiptir. “Mantık talebesi, tezini yazıyor” dediğimizde, cümlede bulunan yazma eylemi talebe öznesine yüklenmektedir. Haliyle aslında bu cümle özünde, yazma yüklemi ve talebe konusundan ibarettir. Talebenin mantık talebesi olması ya da yazılanın tez olması konunun ve yüklem birer açıklaması konumundadır ve dilersek bu söze “-dır, -dir” ekleyerek aynı sözü “Mantık talebesi, tezini yazmaktadır” olarak da ifade edebiliriz. “Ay, beyazdır” ifadesindeyse aynı şekilde beyaz yüklemi, Ay konusuna yüklenmektedir ve zaten “-dır, -dir” ifadesi açıkça görülebilmektedir. “Yazıyor” yüklemi fiil olduğu için ilk cümle fiil cümlesi, “beyazdır” yüklemi isim olduğu için ikinci cümle isim cümlesidir ancak iki durumda da bir yüklenilen (konu) ve bir yüklenen (yüklem) mevcuttur. Burada bizim için mühim olan husus, tanımın da

⁴⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 44-46.

bir söz olmasıdır ki tanım, Mantık'ta “açıklayıcı söz (kavl-i şârih)” olarak ifade edilmektedir.

Tam olmayan mürekkep lafızlar, bir haber bildirmeyen lafızlardır. Örneğin “her zaman gülen” ifadesi bir mürekkep lafızdır ancak tam değildir çünkü bir haber bildirmez. Ancak bu lafız kullanılarak tam ve anlamlı bir bütün elde edilebilir. Örneğin “Her zaman gülen, aslında mutlu değildir” cümlesinde “her zaman gülen”i konu olarak alıp ona “aslında mutlu değil” yüklemine yükleyerek tam bir mürekkep lafız elde ettik. Ancak burada bizim için önemli olan ve altını çizmek istediğimiz husus; tam olmayan mürekkep lafızların tanım ifadesi içindeki kullanımları ve durumlarıdır. Örneğin “İnsan, her zaman düşünen” cümlesi örneğinde “her zaman düşünen” mürekkep lafzı insana yüklem olabilirken; “her” ve “zaman” kelimeleri kendi başlarına “insan” lafzına yüklem olamazlar. Bu açık örnekte bu ayırım çok önemli değilmiş gibi görünse de bazı safsata türlerinde bu gibi kelime oyunları ve yükleme işlemlerine başvurularak daha ayrıntılı ve ilk bakışta anlaşılması zor olan bazı kullanım türlerinin oldukça yaygın olduğu dikkatten kaçmamalıdır.

Tanım ile mürekkep lafız ilişkisinde son olarak altını çizmek istediğimiz husus ise; tanımın her daim bir mürekkep lafız olması, ne zaman tam mürekkep ne zaman tam olmayan mürekkep lafız olduğunun ayırdına varılabilmesidir. Tanım, her zaman mürekkep bir lafız olmalıdır zira tek bir kelime ile tanım yapılamaz. Özellikle tam tanım söz konusu olduğunda tanımın sağlanabilmesi için yakın cins ve yakın ayrıma ihtiyaç duyulmaktadır. Madde ve form gibi düşünecek olursak ne maddesiz formun ne de formsuz maddenin bizim için bir anlamı vardır. Duyusal idrakimiz için bu ikisinin birlikte bulunması zorunludur. Ancak tam bir tanım elde ettiğimizde dahi hala tam mürekkep lafız elde etmiş olmayız. “İnsan, düşünen hayvandır” cümlesindeki tanım ifadesi “düşünen hayvan” tamlamasından ibarettir ve bu ifade kendi başına tam bir mürekkep lafız ya da önerme değildir. Tanım ile tanımlanan bir araya getirilip birlikte ifade edildiği zaman, tam bir mürekkep lafız ya da önerme elde edilmiş olur. Haliyle tanımlanan “insan” ile tanım olan “düşünen hayvan” ibaresi birlikte kullanıldığı zaman, biz hem bir mürekkep lafız hem de önerme formunda bir yapı elde etmiş oluruz. Ancak önerme formundaki bu yapının gerçekten bir önerme olup olmadığı da tartışmalı bir husustur. Şerefettin ADSOY’un da -sözlü olarak- ifade ettiği gibi kısaca: *“Tanım ve tanımlanandan mürekkep bir cümle, her ne kadar önerme formunda gözüke de bir kavrama yani zihindeki bir hale gönderimde bulunduğundan bir diğer*

ifade ile tasavvura dâir olduğundan tasavvur başlığı altında ele alınmaktadır". Daha sonra yeri geleceği için burada kısaca değinmekle yetineceğiz: "İnsan, düşünen hayvandır" ifadesinde "düşünen hayvan" ile "insan" zaten aynı şeye gönderimde bulunduğu için tam tanım cümlelerinde yüklenen ve yüklenilen eşit olduğundan bunun yeni bir bilgi vermediği ve ancak "A, A'dır" biçiminde totolojik bir önerme biçimine sahip olduğu düşünülebilir. Böyle düşünenler için "insan, düşünen hayvandır" demekle "insan, insandır" demek arasında bir fark yoktur. Ayrıca tanım cümleleri birer açıklayıcı söz olduğu için hakîkî tanımlarda değil de özellikle itibari, lafzi tanımlarda tanım ile tanımlanan arasındaki ilişki öznel bir görüş bildirebileceğinden bu ve benzeri tanımlara doğru ya da yanlış demenin yersiz olabileceği de düşünülebilir. Ancak belirttiğimiz üzere bu konu daha sonra geleceği için burada bu kadarlık bir ön bilgiyle yetiniyoruz ve lafızlarla asıl kastımız ve ulaşmak istediğimiz amacımız olan anlamlar konusuna geçiyoruz.

1.1.2. Lafız-Anlam İlişkisi

"Mantık, lafızlarla ilgilenmez anlamlarla ilgilenir" ifadesi klasik kaynaklarda sıkça geçen ve yaygın olarak kullanılan bir ifadedir. Biz de daha önce İbn Sînâ'dan alıntı yapıp benzeri bir ifadeye yer vermiştik. Lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi açıklarken bu ifadeyi merkeze alacağız. Lafızlar, yalnızca konuşmada/dilde sıralanır; asıl sıralama zihinde yapılan sıralamadır. Amaç; zihnin, sıralanan lafızlardan hareket ederek ulaşmaya çalıştığı, düşünülür anlamlardır yani lafızların işaret ettikleridir yoksa lafızların kendileri değildir. Zihinde sıralananlar ise düşünülürlerdir, lafızlar değildir.⁴⁵

Mantığın alanını belirginleştirmeye çalışırken kendisinden faydalanacağımız üç terim lafız, anlam ve manadır. Dilimizde her ne kadar anlam ve mana eş anlamlı olarak kullanılsa da kastımızı daha kolay ifade edebilmek adına aralarında bir ayrıma gideceğiz. Bir lafzın anlamı, o lafzın zihinde karşılık geldiği gönderimidir. Örneğin "insan" dediğimizde insan lafzının anlamı, "düşünen hayvan"dır. Söz konusu bu anlam, dış dünyadaki bir manaya karşılık gelir. Kısaca dış dünyada kendinde manası olan şeyler, insan idrakinden geçerek zihinde düşünülürler (anlamlar) meydana getirirler. Genel anlamıyla tasavvur da diyebileceğimiz bu anlamlar, belli manalarla

⁴⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 130-132.

eşleşirler. Varlık (nesne/gösterilen), zihin (kavram/gösteren) ve işaret (sembol/gösterge) arasındaki bağlantıyı düşünebiliriz.⁴⁶

Mantık, varlığı zihnî boyuttaki haliyle ele aldığından onun hariçteki aslıyla doğrudan ilgilenmez. Varlık bilimi yahut varlığa dair bilimler farklı konu, yöntem ve amaçlara sahip olan ve varlığı inceleyen bilimlerdir. İşaret bilimi, göstergebilim, gramer ve benzeri bilimlerde işaretleri, lafızları, sembolleri yani genel anlamda dili inceleyen bilimlerdir. Mantık ise varlık ve işaret arasında kalan kavram alanında konumlanmaktadır. Mantık, anlamlarla ilgilenen ve yalnızca düşünülürler üzerinden işlemler yürütülen bir alandır. Kavramlar ancak dil aracılığıyla dile getirilebildikleri için kavramsal işlemlerimizi dil üzerinden ifade ederiz. Bu nedenle söz, lafız ve benzeri ifadeleri kullanıp bunlar arasındaki ilişkileri açıklarken asıl ulaşılmaya çalışılan, zihinde kavramların birbirleriyle olan ilişkileridir. Ortaya koyulan lafızlar ve dil kullanımı üzerinden zihindeki kavramlar, anlamlar ya da düşünülürlerin izi sürülmektedir.

Sözün nelerden oluştuğu, sözün mahiyeti, sözün delâleti gibi hususların her biri, doğru bir tanım yapmak için bize gerekli olan unsurlardan bazılarıdır. Fârâbî; “iki lafız dilde nasıl birleşiyorsa, onların her ikisinin anlamları da aynı şekilde nefiste birleşir” ifadesini kullanmaktadır.⁴⁷ Yani biz “Ay, beyazdır” sözünü ifade ettiğimizde yalnızca iki kelimeyi yan yana getirmiş olmayız; aynı zamanda zihnimizde “Ay” kavramıyla “beyazlık” kavramını bir araya getiririz. Bu yüzden bir cümle kurmak demek yalnızca kelimeleri yan yana dizmek değil, aynı zamanda zihnimizdeki suretleri de düzenlemek ve bu düzen doğrultusunda ifade etmek demektir. Tanım yaparken de biz, belli kavramları bir araya getirmekle basit birer terkip elde etmeye çalışmayız. Aslında yaptığımız, zihnimizdeki suretleri anlamlandırma, ayrıştırma ve sınıflandırma işidir. Örneğin “İnsan, düşünen canlıdır” ve “İnsan, düşünen ölümlüdür” ifadelerini karşılaştırabiliriz. İbarede bulunan “canlı ve ölümlü” ifadeleri basit bir sözcük farklılığı gibi görünse de bu iki ifadenin zihin dünyamızdaki karşılığı, sebep oldukları dünya görüşleri, yaşayış biçimleri ve düşünce yapıları, aslında kurduğumuz cümlelerin ve yaptığımız tanımların yeri geldiğinde ne kadar hayati ve temel olduklarının bir göstergesi olarak alınabilir. Zira “İnsan, düşünen canlıdır” terkipini, insanın tam özsel tanımı kabul eden biri için insandan başka düşünen bir canlı yoktur. Ancak “İnsan,

⁴⁶ Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 23.

⁴⁷ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 46.

düşünen ölümlüdür” terkiğini insanın tam özsel tanımını olarak kabul eden kişi için insandan başka düşünen canlılar da olabilir. Örneğin belki cinler, melekler ya da farklı yaşam formlarıyla diğer bazı metafizik varlıklar da canlılık ve düşünmek tümellerine ortak olabilirler. Bizzat Porphyrios, *Isagoge*'de “akıllı olma” ayrımının tek başına kullanıldığında hem insanı hem de tanrıyı kapsadığını söylemektedir.⁴⁸ Bu nedenle Porphyrios, insanı tanımlarken “akıllılık ve ölümlülük” ifadelerini birlikte kullanır.⁴⁹ Zira Porphyrios'a göre “akıllı ve ölümlü” ayrımı, insanın kurucu ayrımıyken “akıllı ve ölümsüz”, tanrının kurucu ayrımıdır.⁵⁰

1.2. Mutlak Yükleleme ve Mutlak Olmayan Yükleleme

Mutlak yüklem ve mutlak olmayan yüklem ayrımında; yüklemi, konuya “her” ifadesiyle mi yoksa “bazı” ifadesiyle mi yüklediğimizi sorgulamaktayız. Örneğin “Her insan, düşünür” ifadesinde “düşünmek”, insana mutlak olarak yüklenmiştir; yani insan sınıfına giren ne kadar birey varsa onların her biri “düşünmek” yüklemine taşımaktadır. Ancak “Bazı insanlar, vefalıdır” ifadesinde “vefalı olmak”, insana mutlak olarak değil mutlak olmayan (mukayyet) bir şekilde yüklenmiştir. Yani insan kelimesi bazı kelimesi ile kayıt altına alınmıştır, sınırlandırılmıştır. Bu yüzden biz, bu cümlenin gereğince akıl yürütecek olursak; her insandan vefa beklemeyiz aksine bazı insanlardan vefa bekleriz çünkü vefa, insana mutlak yükleme yoluyla yüklenemez. Zira vefalı olmak insan için mutlak bir yüklem değildir. Mutlak olmayan bir yüklelemenin mutlakmış gibi alınması ciddi karmaşalara sebebiyet verebilir. Örneğin “İnsan, nankördür”⁵¹ ayetini örnek verecek olursak; nankör, insan için mutlak bir yüklem olarak alınıyor gibi gözükse de bu mümkün değildir. Mühmele dediğimiz bu gibi niceliği olmayan yani konusunun önünde bir niceleyici bulunmayan önermeler bu nedenle tikel kabul edilirler. “İnsan, nankördür” ifadesini tümel bir yükleleme olarak alamayız; zira örneğin Hz. Peygamber, nankör değildir. Tek bir istisnası dahi varsa bir yüklelemenin mutlak olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bir önermenin mutlak olmaması onun yaygın olmasına engel değildir. Hz. Peygamber nankör olmayabilir ancak insanların çok büyük bir çoğunluğu nankör olabilir; nankörlük çok yaygın bir insan özelliği olabilir. Ancak bir özellik ne kadar yaygın olursa olsun eğer istisnasız

⁴⁸ Porphyrios, *Isagoge*, 47.

⁴⁹ Porphyrios, *Isagoge*, 53.

⁵⁰ Porphyrios, *Isagoge*, 42.

⁵¹ İbrâhim Süresi 14/34. Bkz. Abdulkadir Şener vd. (ed.), *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016), 259.

her ferde zorunlu olarak yüklem olamıyorsa o yükleme ancak mutlak olmayan bir yüklemedir. İşte bu yüzden biz tanım konusunda mutlak yüklemlere ulaşmaya çaba göstereceğiz. Zira tanım; bir şeyin doğasını, değişmeyen temel özelliklerini ortaya çıkarma çabasıdır. Bir şeyin doğasını belirlemeye çalışırken her ne kadar tecrübemizden ve yaygın gözlemlerden hareket ediyor olsak da ulaşabildiğimiz ölçüde değişmez yüklemlere ulaşmaya çaba göstermekteyiz.

Genellik, özellik ilişkisini de yine mutlak olan ve mutlak olmayan yükleme üzerinden gösterebiliriz. Fârâbî'nin verdiği örneği zikredecek olursak; “hayvan”, “insan”a mutlak yükleme ile yüklenir ancak “insan”, “hayvan”a mutlak olmayan yükleme ile yüklenir. Çünkü yukarıda da örneğini verdiğimiz üzere hayvanın insana yüklem olmasında “her” ifadesi kullanılabilirken; insanın hayvana yüklem olmasında “her” ifadesi kullanılmamakta onun yerine “bazı” ifadesi kullanılabilir. Bir şeyin cinsi, cinsinin cinsi ve bu şekilde en üst cinse kadar olan cinsler o şeye mutlak yüklemeyle yüklenir. Örneğin “Her insan; hayvandır, beslenendir, cisimdir”⁵² cümlesinde; cisim beslenenin, beslenen hayvanın, hayvan da insanın cinsidir ve bu nedenle bu tümellerin/cinslerin her üçü de insana mutlak yükleme yoluyla yüklenebilir. Cins-tür ilişkisini düşünecek olursak; en üstte bulunan üstün cins en genel kavram, en altta bulunan son tür ise en özel kavramdır. Cinsler türlerinden daha genel, türler cinslerinden daha özeldir. Haliyle cins, türe mutlak yükleme ile yüklenirken; tür, cinse ancak mutlak olmayan yükleme ile yüklenebilir.

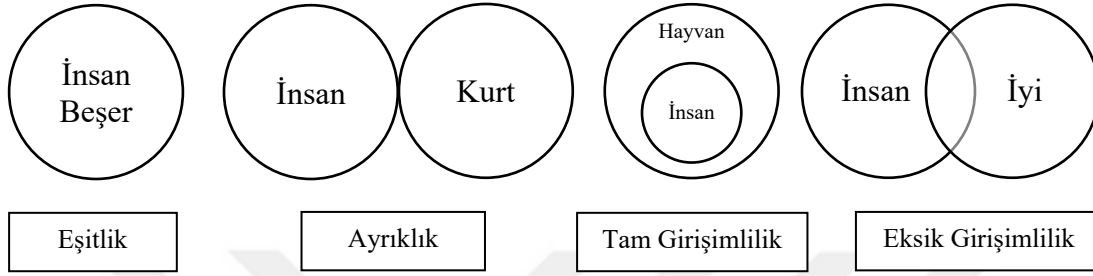
Genellik ve özellik ilişkisini mantığın tasavvurlar bölümünün önemli bir konusu olan kavramlar arası ilişkiler ile de ilişkilendirebiliriz. Kavramlar arasında dört farklı ilişki biçimi bulunmaktadır: tam girişimlilik, eksik girişimlilik, eşitlik, ayrıklık. Eşitlik, iki kavramın kapsamının birbirine eşit olması durumudur. Örneğin insan ve beşer arasında eşitlik vardır; her insan beşerdir ve her beşer de insandır. Ayrıklık, iki kavramın kapsamlarının hiç kesişmediği bir durumdur. Örneğin insan ve kurt arasında ayrıklık vardır; hiçbir insan kurt değildir ve hiçbir kurt da insan değildir. Tam girişimlilik, bir kavramın kapsamının bir başka kavram tarafından tamamen kapsandığı durumdur. Örneğin insan ve hayvan arasında tam girişimlilik vardır; her insan hayvandır ancak her hayvan insan değil, bazı hayvanlar insandır. Eksik girişimlilik, iki

⁵² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 56-58.

kavramın birbirini tümüyle kapsamadığı ancak iki kavramın kaplamaları arasında bir kesişimin olduğu durumdur. Örneğin insan ve iyi arasında eksik girişimlilik vardır; bazı insanlar iyidir ve bazı iyiler de insandır. Bu ilişkileri kümeler aracılığıyla görselleştirelim:

Şekil 1.

Kavramlar Arası İlişkiler



Aynı cinsin altındaki bir türü diğerlerinden ayıran zâtî ayrımla, ayrılan tür arasında eşitlik bulunur; çünkü zâtî ayırım türe özgüdür ve o türe ait tüm fertlerde zorunlu olarak içkindir. Hayvan cinsi altında düşünecek olursak düşünen ve insan tümelleri (ayırım ve tür) arasında eşitlik ilişkisi bulunur.

Aynı cinsin altındaki iki farklı tür arasında ayrıklık ilişkisi bulunur; çünkü bu iki tür her ne kadar cinsteki ortaklıkları sebebiyle cinsin özelliklerini birlikte taşıyor olsalar da zâtî ayrımları sebebiyle birbirlerinden tümüyle ayrılırlar. Hayvan cinsi altında düşünecek olursak insan ve kurt arasında ayrıklık ilişkisi bulunur.

Cins ve cinsin türü arasında tam girişimlilik ilişkisi bulunur. Cins, kapsayan küme olarak türü kapsar ve tür, cins tarafından kapsanır; çünkü aynı cinse ait tüm türler her ne kadar zâtî ayrımlarla ayrılırsalar da o cinsin taşıdığı özellikleri taşımada ortaktır. Hayvan cinsi ve bu cins altında bulunan insan türü arasında tam girişimlilik ilişkisi bulunur.

Tür ve türün arazları arasında eksik girişimlilik ilişkisi bulunur; çünkü araz başka türlerde de bulunmasının yanı sıra ilgili türün tüm fertlerinde bulunmak zorunda değildir. İnsan türü ve bu türün ayrılabilen arazi olan iyi arasında eksik girişimlilik ilişkisi bulunur.

Cins ve türlerin birbirlerine göre durumuna da kısaca değindiğimize göre artık söz konusu bu cins ve türlerin nasıl elde edildiklerine geçebiliriz.

1.3. Mahiyete Yönelik Sorular

“Nedir?” sorusu, bir şeyi tanımlamaya çalışırken kullanılan bir başlangıç noktasıdır. “Nedir?” sorusuyla, bir şeyin zâtının bilgisine ulaşmayı hedefleriz. Aslında Fârâbî’ye göre “nedir?” sorusuyla biz ya bir şeyin zâtının bilgisini ya da bir ismin anlamının bilgisini talep ederiz. Zât hakkındaki bilgimizle o şeyi, diğer şeylerden ayırma/ayrıştırma gücüne sahip oluruz. Sorumuzu zâta yönelttiğimiz için sorduğumuz “nedir?” sorusu ya müfret bir isme ya da müfret konumunda bulunan bir isme yöneliktir.⁵³

Müfret lafız; “parçasıyla, delâlet etmiş olduğu anlamın parçasına delâlet kastedilmeyen” lafızdır. Örneğin “insan” lafzının bir parçası (“in” veya “san”) insan lafzının anlamına delâlet etmez. Mürekkep lafız ise lafzın bir parçasının lafzın tamamının delâlet etmiş olduğu anlama delâleti bulunan lafızdır. Örneğin “taş atan” lafzının bir parçası (“taş” veya “atan”) taş atan lafzının anlamına delâlet eder.⁵⁴ Lafzının bir parçasıyla, lafzın tümünün delâlet ettiği anlamın bir parçasına delâlet edebilen lafız, mürekkep lafızdır. Lafzın bir parçasıyla, lafzın tümünün delâlet ettiği anlamın bir parçasına delâlet edemeyen lafız ise müfret lafızdır.

Yapı bakımından bileşik olsalar da bir parçası, koyulan anlama delâlet etmeyen özel isimler yahut lakaplar da müfret lafız kabul edilir. Örneğin “Abdullah” ismi “Abd” (kul) ve “Allah” lafızlarının bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bir kişiye özel isim olması amacıyla koyulmuş olan Abdullah ismi, o kişiye isim olması bakımından müfret bir isim olarak kabul edilir. Zira lafzın parçalarından kastedilen anlam ile lafzın bütününe kastettiği anlam farklıdır. Ancak başka bir örnekte Abdurrahman lafzı bir sıfat olarak “Rahmân’ın kulu” anlamında kullanılırsa; bu durumda Abdurrahman lafzı, mürekkep bir lafız konumunda olur. Çünkü lafzın bir parçası, lafzın tamamının koyulduğu anlama delâlet edebilir.⁵⁵ Tembel hayvan ya da taş atan lafızları da mürekkep lafza örnek olarak verilebilir. Zira tembel hayvan ile kastedilen şey tembel olma özelliğiyle bilinen bir hayvandır; haliyle lafzın iki parçası da tembel hayvana delâlet edebilmektedir. Taş atan lafzında da benzer olarak taş ve atan lafızları bir araya getirilmiştir ve lafzın bir parçası, lafzın tamamının koyulduğu anlama delâlet edebilir. Mürekkep lafız kendi içinde tam ve tam olmayan olarak ikiye ayrılır. Tam mürekkep

⁵³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 30.

⁵⁴ Özpilavcı, *Ebherî İsbâgüci ve Şerhi*, 34.

⁵⁵ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 238-240.

lafızlar da kendi içinde ihbârî ve inşâî olarak ikiye ayrılır.⁵⁶ Bizim burada verdiğimiz mürekkep lafız örnekleri, tam olmayan mürekkep lafız sınıfına girmektedir. Zira daha önce tanım ifadelerinin tam olmayan mürekkep lafız biçiminde ifade edildiklerinden bahsetmiştik.

Fârâbî'nin verdiği örneğe sadık kalacak olursak; “Ay tutulması” dediğimizde her ne kadar “Ay” ve “tutulmak” iki farklı lafız olsalar ve bu lafızların farklı anlamlara gönderimleri bulunsa da bir tamlama olarak “Ay tutulması” ifadesi Ay’ın tutulması durumuna/olayına gönderimde bulunur ve tek bir anlamı ifade eder. Biz Ay tutulması dediğimizde “Ay” kelimesini ayrı “tutulma” kelimesini ayrı düşünmeyiz, aksine bizzat Ay tutulması durumunun kendisini zihnimizde canlandırırız. Dilimizden bir örnekle durumu pekiştirmek istersek: bir Türk müzik grubu ismi olan “Yüksek Sadakat” ifadesi büyük harflerle yazıldığında yüksek ve sadakat kelimelerinden bağımsız olarak bir müzik grubunun ismi olur ve gönderimi zihinde tek bir anlam olarak bulunur. Ancak cümle içinde geçen “yüksek sadakat” ifadesi bağıllık anlamındaki sadakat ve bir sıfat olan yüksek kelimelerinin bir birleşimidir; zihinde de iki ayrı anlamın birleştirilmesi olarak ortaya çıkar. Üzerinde önemle durduğumuz bu konu, çalışmamız için oldukça önemlidir; çünkü bir şeyi tanımlarken tanımladığımız şeyin bizzat kelimeler olmadığının, bizim tanımlamaya çalıştığımız şeyin aslında zihnimizde bulunan anlamlar/tasavvurlar olduğunun her daim farkında olmamız gerekmektedir. Eğer lafızlarda takılır, kavram ve anlam düzeyine geçemezsek, amacımıza ulaşamamışız demektir.

“Hangi şeydir?” sorusuyla, “nedir?” sorusu aracılığıyla ulaştığımız cinsi sınırlandırır, cins içerisinde belli bir noktaya odaklanırız. Daha önce tanımın “efrâdını câmi ağyârını mâni” olduğundan söz etmiştik. “Nedir?” sorusu tanımın efradını câmi olmasını sağlayan soru olarak görülebilir. “İnsan nedir?” dediğimizde; “insan, hayvandır” diyerek insanın yakın cinsi olan hayvanı ifade ederiz. Ancak hayvan cinsinin altında bulunan tek tür, insan değildir; haliyle her hayvan, insan değildir. İnsan fertlerinin tümüne işaret etmekle birlikte insan olmayan diğer hayvan türlerine ve fertlerine de işaret ederiz. “Hangi?” sorusuyla ayrıma ulaşabilir ve tanımda bulunması gereken “ağyârını mâni” özelliğini sağlayabiliriz. “İnsan, hangi hayvandır?” dediğimizde; “insan, düşünen hayvandır” cevabını veririz ve düşünmeyen yani insan

⁵⁶ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 241.

olmayan tüm hayvanları tanımın dışında tutarız. Birinci aşamada “nedir?” sorusu ile cinsi elde edip ikinci aşamada “hangi?” sorusuyla cinsi, ayırım aracılığıyla sınırlandırarak tanımı elde ederiz. Bu iki soru değişmese de bu iki soruya vereceğimiz cevapların kalitesi tanımımızın ya da tarifimizin türünü belirleyecektir; tam özsel tanım, eksik özsel tanım, tam ilintisel betim, eksik ilintisel betim. Aynı şekilde sorulara verdiğimiz yanıtta kelime dizilimi dahi yanıtımızın niteliğini ve neliğini belirlemede oldukça önemlidir.

“Nedir?” sorusuna vereceğimiz yanıtın niteliği kelime dizilimine göre de değişmektedir. Örneğin erik ağacını göstererek, “nedir?” diye sorarsak: “Bu bir erik ağacıdır” ya da “Bu, erik veren bir ağaçtır” gibi iki farklı şekilde cevap verebiliriz. Bu cevaplar şekilsel olarak birbirlerine çok benzer gözükseler de anlamları/içerikleri bakımından oldukça farklılardır. Birinci cevap, şeyin yalnızca ismini bize bildirirken; ikinci cevap, şeyin cinsini (ağaç) ve ayırımını (erik vermek) bize mürekkep bir lafızla bildirmektedir. Haliyle birinci cevap bir tanım ifadesi değilken, ikinci cevap bir tanım ifadesidir. Fârâbî de bu yüzden birinci ifade biçiminin (erik ağacı) isim bildirdiğini, ikinci ifade biçimininse (erik veren ağaç) mahiyet bildirdiğini belirtmektedir. Zira ikinci ifade biçimi; şeyin ne olduğunu, cevherini, inniyyetini ve doğasını yani kısaca şeyin mahiyetini bildirir.⁵⁷ Bu yüzden birinci cevap değil yalnızca ikinci cevap; şeyin neliğine, tabiatına/doğasına, cevherine, mahiyetine, inniyyetine delâlet eden bir sözdür. Söz konusu farklılığın anlamıysa şudur: biz ona erik ağacı ismini verdiğimiz için o bir erik ağacı değildir; aksine o erik veren bir ağaç olduğu için biz ona erik ağacı ismini vermekteyiz. Tanım, zâta delâlet eden bir söz olduğu için iki örnekten yalnızca ikincisi bir tanım olarak alınabilir. Zira erik ağacının isminin erik ağacı olması dil ile ilgili bir husustur ve bu isimler uzlaşımaldır. Biz, erik ağacına başka bir isim de verebilir ve örneğin plum tree (ing.) de diyebilirdik. Ancak onun ağaç olmağı ve erik vermeği hususu dil ile ilgili bir husus değildir. Lafızlarla ifade ediyor olsak da burada asıl maksat o şeyin -ki burada o şey erik ağacı- ne olduğunu, mahiyetini, doğasını, anlamını tasavvur edebilmek ve tanım aracılığıyla tasavvur ettirebilmektir. Burada yaptığımız iş, ağaç olmağı ve erik vermeği zâtî olarak o şeye yüklemektir. Erik veren ağaç ifadesinde ağaç, o şeyin cinsi; erik vermesi de o şeyin ayırımıdır. Kısaca: “o nedir?” diye sorduğumuzda “o bir ağaçtır” deriz. “O hangi ağaçtır?” diye sorulduğundaysa “o, erik veren bir ağaçtır” diye cevap veririz ve erik ağacının zâtını

⁵⁷ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 32.

ifade etmiş oluruz. Zâtını ifade etmekle de şunu kast ediyoruz: Erik ağacından erik vermeklik özelliğini aldığımızda, o da diğer ağaçlardan herhangi bir ağaç olacaktır. Ağaç özelliğini de aldığımızdaysa geride cins de kalmayacaktır. Söz konusu anlamı bizim zihnimize var eden ve onu ayakta tutan iki unsur; onun (cinsi) ağaç olması ve (ayrımı) erik vermesidir. Haliyle erik ağacı mefhumunu zihnimize ayakta tutan iki zâtîyi bir araya getirerek erik veren ağacı zihnimize tasavvur etmekte, meydana getirmekteyiz. İki zâtîden birini çıkardığımızdaysa artık o şeyi “tam” olarak tanıyamıyoruz/ayıramıyoruz demektir.

Nitelikler kendi içinde zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâtî nitelik, cevheri vâir eden; arazî nitelik ise cevheri vâir eden zâta bağlı olarak cevherde meydana gelen niteliktir.⁵⁸ Örnekte verdiğimiz cins ve ayırım ise zâtî niteliklerdendir. Cins ve ayırımdan bahsettik ve mahiyetin en mükemmel biçimde bu iki unsur aracılığıyla ifade edilebileceğini belirttik. Tür, cins, ayırım, hâssa ve arazdan oluşan beş tûmelin ne olduğunu ve tanımda nasıl bir konuma sahip olduğunu açıklamaya geçmeden evvel zâtî ve arazî kavramlarına değinmemiz yerinde olacaktır.

1.4. Zâtî ve Arazî Tûmeler

Tûmelerin zâtî ve arazî olanlarını birbirinden ayırmadan evvel tûmelin ne olduğunu açıklamamız yerinde olur. Aristoteles’e göre tûmel; birden çok şeyi aynı anlamda topladığı gibi aynı anlamı birden çok şeye veren bir akledilirdir.⁵⁹ Fârâbî’ye göre tûmel; bir konudan daha fazlasına yüklenme özelliğine sahip olan kavramdır. Tikel ise; bir konudan daha çoğuna yüklenme özelliğine sahip olmayan kavramdır.⁶⁰ Ebherî’ye göre tûmel; mefhumunu tasavvur etmenin, mefhumda başkalarının da ortak olmasına mânî olmayan kavramdır. Tikel ise; mefhumunu tasavvur etmenin, mefhumda başkalarının da ortak olmasına mânî olan kavramdır.⁶¹

Aristoteles’e göre algı fiilinin konusu fert ise de duyum, tûmel olana yöneliktir.⁶² Örneğin bir insanı algıladığımızda “Mustafa, insandır” diyebiliriz ama “İnsan, Mustafa’dır” diyemeyiz. Mustafa tikeli, insan tûmeli tarafından kapsamaktadır. Mustafa bir insan ferdi olsa da onun algılanmasında zihinde insan tûmeli duyumsanır ve insan ferdi, insan tûmeli ışığında algılanır. Dünyayı tanıma,

⁵⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 34.

⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1038b, s. 391. akt. Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 138.

⁶⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 48.

⁶¹ Özpilavcı, *Ebherî İsâgüci ve Şerhi*, 34.

⁶² Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 135.

tanımlama ve anlamlandırma çabasında insanın başvurduğu yollardan biri olan tanım teorisi de hangi tikelin hangi tümel altında bulunması gerektiğinin netleştirilmesi çabasının bir ürünüdür. Doğru bir yükleme ve sınıflama yapabilmek için de hangi tümelin zâtî hangi tümelin arazî olduğu; hangi arazîlerin geçici hangi arazîlerin kalıcı olduğu gibi hususları bilmemiz gerekmektedir.

Beş tümele geçmeden evvel, tümellerin mahiyetleri ve çeşitlerinin anlaşılması amacıyla zâtî ve arazî terimlerinin açıklanması gerekmektedir. “X, Y’nin zâtî tümelidir ya da Y, Z’nin arazî tümelidir” derken ne kast edilmektedir? Yahut somut bir örnek üzerinden örnekleyecek olursak: Neden düşünmek insan için zâtî bir ayırım yani fasılken; gülmek insan için arazî bir ayırım yani hâssadır? Zira kastedildiği anlamıyla tümeller vasıtasıyla düşünmek yani nutkiyyet ve şaşırma dayanan gülme eylemi de yalnızca insana has ve yüklem olmada insana eşit kabul edilmektedir. Ancak insan için bu tümellerden bir tanesi zâtî kabul edilirken diğeri arazî kabul edilmektedir. Öncelikle zâtî ve arazînin tariflerini zikrederek başlayabiliriz.

Zâtî (özel), “cüz’iyyâtının kaplamı altındakilerin hakikatine dahil olan”dır. Arazî ise zâtînin aksine “cüz’iyyâtının kaplamı altındakilerin hakikatine dahil olmayan”dır.⁶³ Zâtî, kendi tikellerinin hakikatinde yer alır; arazî ise bunun aksine kendi tikellerinin hakikatinde yer almaz. Başka bir ifadeyle; bir şeyin mahiyetine/hakikatine dahil olan ve mananın anlaşılması kendisine bağlı olan tümel *zâtî*; bir şeyin mahiyetine/hakikatine dahil olmayıp mananın anlaşılmasının kendisine bağlı olmadığı tümel *arazî*dir. Zâtî de kendi içinde genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel zâtî ile cins, özel zâtî ile de fasıl kastedilmektedir.⁶⁴ Kısaca ifade edecek olursak; yüklenen kavram, yüklenilen kavramın özüne dahilse zâtî, özüne dahil değilse arazîdir.

Bir şeyin hakikati yahut zâtî/özü derken kastettiğimiz; herhangi bir şeyin konu olma vasfını kazanması için sahip olması gereken asgarî şartlardır. Konu olmakla kastettiğimiz şey ise bir şeyin “kendisine yüklem yüklenebilme” özelliğine sahip olmasıdır. Bazı şeyler yalnızca diğer bazı şeylere yüklenerek var olabilirler. Diğer bazı şeyler ise bu yüklenen şeylerin kendilerine yüklediği konu olma özelliğine sahiptir.

⁶³ Özpilavcı, *Ebherî İsbâgüci ve Şerhi*, 34.

⁶⁴ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 269.

Bir Şeye, konu olma vasfını kazandırırken onu bir zât olarak belirginleŐtirmemiz gerekir. Zâtî dediğimiz tümeller de söz konusu bu zâtın kurucu yüklemeleri olurlar. Daha sonra burhân bölümünde ayrıntılı bir biçimde incelenecek olan zâtî tümeller bir çeşit eleme yöntemiyle elde edilir. Önce bir insanı sonra birçok insanı gözlemler, onlarda ortak olanları bir araya getiririz. Ardından bu ortak olanlarda, “olmasa da olur” dediklerimizle “olmazsa olmaz” dediklerimizi ayırŐtırmaya çalışırız. Olmasa da olur dediklerimiz, o Şey için arazî yüklem olurken; olmazsa olmaz dediklerimiz zâtî yüklem olur. Örneğin insan; düşünen, yürüyen, gülen, uyuyan, yazan, görendir. Ancak bir insan; yürümese, gülmese, uyumasa, yazmasa, görmese de insandır. Oysa düşünmek insan için olmazsa olmazdır. Zira diğer hayvanlardan bizi ayıran yegâne ayrışma noktamız düşünmektir. Haliyle düşünmek, insan için zâtî; yürümek, gülmek, uyumak, yazmak ve görmek, insan için arazîdir.

Ayırım başlığında göreceğimiz üzere ayırımın bir özelliği de türe özgü olmasıdır. Ayırım aracılığıyla bir tür, ait olduğu cinsin altında bulunan diğer türlerden kesin bir biçimde ayrılır. Zira söz konusu ayırım, yalnızca o türde bulunur. Hayvan cinsinin altında bulunan insan için düşünmek böyledir. Hayvanlar arasında yalnızca insan düşünmektedir. Ancak bilindiği üzere gülmek de yalnızca insana özgü kabul edilmektedir. Haliyle düşünmek ve gülmek, bir türe özgü olmada ortaktır. Bu ortaklığa rağmen düşünmek insan için zâtîyken, gülmek arazîdir. Gülmek ve düşünmek arasındaki farkı ortaya koyduğumuzda zâtî ve arazî arasındaki ayrımı da açıklığa kavuŐturmuŐ olacağız. Aradaki fark ise Şudur: Zâtînin yokluğu türün yokluğunu gerektirirken, arazînin yokluğu türün yokluğunu gerektirmez. Diğer bir deyiŐle türün meydana gelmesi için zâtî yüklemine zorunlu olarak mevcut olması gerekirken, arazî yüklemine zorunlu olarak mevcut olması gerekmez. Gülmek yüklemine kaldırdığımızda insan, var olmaya devam edebilirken; düşünmek yüklemine kaldırdığımızda ortada insan diye bir tür de kalmaz.

Zâtîler, diğer tüm yüklemelerinin o konuya yüklenmesini mümkün kılan zemin durumundadır. Örneğin insanın temel genel zâtîsi (cinsi) olan hayvan ile temel özel zâtîsi (faslı) olan düşünmek böyledir. Daha sonra Porphyrios Ağacı’nda göreceğimiz üzere; bu iki zâtî de kendilerinin bağlı oldukları tümellerin zâtîlerinin sahip olduğu tüm özelliklere sahiptir. İfademizi kısaca açık hale getirmeye çalıŐırsak: İnsan, düşünen hayvandır. Hayvan, iradesiyle hareket eden canlıdır. Canlı, duyumsayan cisimdir. Cisim, yer kaplayan cevherdir. Haliyle insan; düşünen, iradesiyle hareket

eden, duyumsayan, yer kaplayan bir cevherdir. İnsana yüklem olabilen her şey de söz konusu bu zemin üzerinden mümkün olur. Örneğin insana gülen diyebilmemiz için ya da insanın gülebilmesi için zaten düşünmeye ihtiyacı vardır. Kastedilen gülme eylemi belli bir şaşırma neticesinde gerçekleşen bilinçli bir tepkidir. Aksine hayvanlarda da gözlemlenebilen gülme refleksi değildir. Bu gülmenin gerçekleşmesi de düşünme zemini üzerinden mümkündür. İnsanın büyük ya da küçük olması onun cisim olması zemini üzerinden gerçekleşir. Örnekler bu şekilde çoğaltılabilir; ancak kastımızı ifade edebildiğimiz kanaatindeyiz.

Tanım denilen terkip, ancak genel zâtî ve özel zâtînin bir araya getirilmesiyle elde edilir. Düşünmek, insan için zâtîdir ancak insan türünü var etmek için kendi başına yeterli değildir. Düşünmenin kendisi insan değildir; düşünen hayvan insandır. Ayrımın, yüklem olmada türe eşit olması ayrımın tek başına tanım olabileceği yanlışlığına sebep olabilir. Mecazi olarak “düşünen” ifadesi insanın tanımı olarak kabul edilebilir; ancak geçerli ve doğru bir tanım için ayrımın yakın cins ile birlikte zikredilmesi zorunludur. Kısaca ifade edecek olursak: hayvan cinsi ve düşünen faslı, insan türünü var etmede ayrı ayrı ele alındıklarında ancak birer gerek şart olurlar ve ikisinden biri olmadan tür var olmaz; ancak ikisi bir araya getirildiğinde yeter şart sağlanmış olur ve tür ortaya çıkar. Haliyle zâtî ve arazî ayrımının bilinmesi, doğru zâtîlerin elde edilmesi ve doğru bir biçimde bir araya getirilmesi, tanımın elde edilmesinde temel bir basamaktır. Zâtî ve arazîlerin elde edilmesi, sınıflandırılması ve bir araya getirilmesi ise beş tümel başlığı altında ele alınmaktadır. Bu sayede tanım yapmak isteyen kişi; tanımı meydana getirirken kullanacağı malzemeler olan tümelleri tanıyabilir, ayırt edebilir, sınıflandırabilir ve doğru bir biçimde kullanabilir.

1.5. Beş Tümel

Tümel, dış gerçekliğin idraki neticesinde depoladığımız verilerin soyutlanmasıyla elde edilen bir düşünülür türüdür. Tümelin oluşumu, dış dünyadaki nesnelere idrakiyle başlayıp zihinde bir kavramın meydana getirilmesine kadar devam eden bir süreci kapsar. Tümelin oluşumu, nasıl idrak edildiği konusunda psikolojiyi, nasıl oluştuğu konusunda mantığı, ne ifade ettiği konusunda epistemolojiyi ilgilendiren oldukça girift bir süreçtir. Dış duyu, ortak duyu, hayal, vehim ve hafıza

gibi çok aşamalı bir süreci kapsayan tümel oluşumu, konumuzla kesişiyor olsa da tam olarak konumuza dahil olmadığı için yalnızca değinmekle yetindik.⁶⁵

Beş tümel, en genel tümeller olarak kabul edilen en üst beş sınıftır. Cins, tür, fasıl, hâssa ve arazdan oluşan bu beş tümel, kendileri aracılığıyla diğer tümelleri sınıflandırdığımız üst başlıklar olarak görülebilir. “O, nedir?” sorusunu ancak tümellerin bazılarıyla cevaplayabiliriz.⁶⁶ Örneğin birini gösterip “o, nedir?” dediğimizde; “o, insandır” deriz. “İnsan, nedir?” dediğimizdeyse onun cinsini belirtmemiz gerekir ve “insan, hayvandır” deriz. Son aşamada artık “insan, hangi hayvandır?” dediğimizdeyse onun ayrımını belirtmemiz gerekir ki bu durumda “insan, düşünen hayvandır” biçiminde bir cevap vermemiz gerekir.

Beş tümel, yukarıda zikredilen sorulara cevap vermemizi sağlayan beş müfret tümel lafızdır. Beş tümel kısaca; cins, tür, ayırım, hâssa ve arazdır. Beş tümel, tarifin en temel unsurlarıdır. Bir tarif yapmaya giriştiğimizde kullanacağımız unsurlar bu beş tümeldir ve bu beş tûmelin farklı biçimlerde birleşmelerinden farklı tarif türleri meydana gelir.

İnsanı düşündüğümüzde “insan” kavramı, türdür. İnsanın, kapsamına girdiği “hayvan” tûmeli ise insanın cinsidir. İnsan türünü hayvan cinsinin altında bulunan diğer türlerden kesin bir şekilde ayırmaya yarayan “düşünen” tûmeli ise ayırımdır. Yalnızca insana özgü olan, diğer türlerde olmamakla birlikte insanın özünü ifade etmekte tek başına yeterli olmayan “gülen” tûmeli ise hâssadır. İnsanın farklı türlerle paylaştığı ve ortak olduğu -örneğin- “yürümek” tûmeli ise arazdır. Kısaca ifade edip örneklendirdiğimiz bu beş tûmeli açıklamaya geçebiliriz.

1.5.1. Cins ve Tür

Cins, “o nedir?” sorusuna cevâben “hakikat bakımından birbirinden farklı olan çoklar için söylenen” tûmeldir. İslam mantıkçılarına göre cins; hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan şeylere, “o nedir?” diye sorulduğunda söylenen sözdür. Bir türün doğrudan doğruya bağlandığı terim ise onun yakın cinsidir. Örneğin “at ve insan nedir?” diye sorduğumuzda ikisinin ortak olduğu “hayvan” tûmeliyle cevap veririz ki hayvan, at ve insanın cinsidir.

⁶⁵ Tûmel ve tûmelin oluşumu hakkında ayrıntılı bir açıklama için bkz. Adsoy, *Aklımı Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 138-147.

⁶⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 60.

Tür ise, “o nedir?” sorusuna cevaben “hakikatleri bakımından birbirlerinden farklı olmaksızın adet bakımından birbirinden farklı olan çoklar için söylenen” tümeldir.⁶⁷ Örneğin; “Ali ve Ayşe nedir?” diye sorduğumuzda ikisinin ortak olduğu “insan” tümeliyle cevap veririz ki insan, Ali ve Ayşe’nin türüdür. Söz konusu bu hakikat ve adet bakımından farklı olma durumu; bir terimin bağlı olduğu tümelin, o terimin cinsi mi yoksa türü mü olduğunu belirlemektedir.

Hakikat bakımından farklılıkla kastettiğimiz, iki kavramın mahiyetlerinin zâtî bir ayrımla birbirlerinden ayrılabilir olması durumudur. Örneğin “düşünen hayvan” ve “kişneyen hayvan” her ne kadar ikisi de ortak olarak hayvan olsalar da düşünmek ve kişnemek ayrımları zâtî birer ayırım oldukları için bu iki kavramı birbirinden kesin bir biçimde ayırır. İki şeyi birbirinden ayırırken “o iki şey hakikatinde yahut hadd-i zâtında nedir?” diye sorduğumuzda aldığımız yanıtlar farklıysa, o iki şey hakikat bakımından farklıdır; aksi durumda yani verilen cevabın aynı olduğu durumdaysa hakikatleri bakımından farklı değildir. Zâtî olarak birbirinden ayrı olmayan ancak arazlarda farklılaşan kavramlar ise hakikatleri bakımından değil yalnızca adetleri bakımından farklıdır/çoktur.

Oluşturan/kuran (mukavvim) ve bölen (mukassim) ayrımlar, bir cinsi bölen ve bir türü meydana getiren ayrımlardır. Örneğin canlı cinsi “iradesiyle hareket eden” ayrımıyla kendi içinde iradesiyle hareket eden canlı (hayvan) ve iradesiyle hareket etmeyen canlı (hayvan olmayan -canlı-) olmak üzere bölünür. “İradesiyle hareket eden” ayrımı, canlı tümeline eklenerek yeni bir tür meydana getirilir ki; bu tür de “hayvan”dır. Haliyle “iradesiyle hareket etmek” ayrımı canlı cinsi için bölen (mukassim) bir ayırımken hayvan türü için oluşturulan/kuran (mukavvim) bir ayırımdır. Zira hayvan türünün genel canlı cinsinden ayrışıp ayrı bir tür olarak kendini var edebilmesi (kurabilmesi) ancak bu zâtî ayırım aracılığıyla mümkün olur. Tür, cinsten ayrıştığında kendi başına düşünülür tümel bir varlık (zât) kazanır. Bu varlık alanının sınırları da cins ve ayırımın toplamı ile belirlenir.

Bir şey “hadd-i zâtında nedir?” diye sorduğumuzda talep ettiğimiz yanıt, bu tümelin sınırlarını belirlemeye yönelik bir yanıttır. Örneğin “insan, hadd-i zâtında nedir?” diye sorduğumuzda tam tanımıyla “düşünen hayvandır” cevabını verebiliriz. Bir şeyin -tam- tanımı da o şeyin yakın cinsi ve yakın faslının bir araya getirilmesiyle

⁶⁷ Özpilavcı, *Ebherî İśâgûcî ve Şerhi*, 36.

elde edilir. Birden fazla şeye aynı soruyu sormak isteyip “Ali ve Ayşe nedir?” desek; “insandır” yani “düşünen hayvandır” cevabı hem Ali hem de Ayşe için geçerli olur. Haliyle Ali ve Ayşe’nin hakikatte, tanım bakımından yani hadd-i zâtında eşit oldukları anlaşılır ve bu ikisinin bağlı olduğu tümele de (insan) tür denilir. Aynı türü paylaşan fertlerin hadd-i zâtında eşit olmaları gerekirken aynı cinsi paylaşan türlerin hadd-i zâtları farklı olabilir. Örneğin “Schrödinger ve Schrödinger’in kedisi nedir?” diye sorduğumuzda “hayvan” tümeliyle yanıt verebiliriz. Schrödinger, hadd-i zâtında “düşünen hayvan” iken, Schrödinger’in kedisi hadd-i zâtında “miyavlayan hayvan”dır. Haliyle hakikatleri farklı olan bu iki türün bir kesişim noktası vardır ki o da ikisinin de “hayvan” olmasıdır. Bu nedenle hayvan, kedi ve insan türlerini kapsayan bir cinstir.

Cins, hakikatleri ve adetleri farklı olan çoklar üzerine söylenen tümelken; tür, hakikatleri bir, adetleri farklı olan çoklar üzerine söylenen tümeldir. “Ortak zâtî vasıflara sahip olan kavramların (terimlerin), bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terim” olarak ifade edebileceğimiz cins ve tür duruma göre görelidir.⁶⁸ Daha sonra Porphyrios Ağacı üzerinden görselleştirip açıklayacağımız üzere son tür ve üstün cins dışındaki tümeller görelidir. Ancak bu görelilik tarif yöntemi konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Adsoy; cins ve türü, görelilik olmayacak bir biçimde yeniden tanımlanmıştır. Cins, “hakikatleri bakımından birbirinden farklı olan birden çok şeyin sahip olduğu ortak özellikler bütünlüğü”dür. Tür ise “özleri bakımından aynı olan birden çok şeyin sahip olduğu ortak özellikler bütünlüğü”dür.⁶⁹ Bahsi geçen bu yeni tanımlarda cins ve türün bir ortaklığa gönderim için kullanıldığı açıkça görülebilmektedir. Bu sayede hem tümelin ortaklığa dayanan doğasına atıfta bulunulmakta hem de cins ve tür, görelilik olmayan bir biçimde ayrı ayrı tanımlanabilmektedir. Tümelin belirlenimi, deyim yerindeyse bir eleme işlemidir. Ortak olmayan her şeyin elenmesi neticesinde elde kalan son ortaklıklar sayesinde tür ve cins meydana gelmektedir.

Cins; alt cins, üstün cins ve ara cins olmak üzere üçe ayrılır. Kendi üstünde başka bir cins bulunmayan son cins, üstün cins; kendi altında başka cinsin bulunmadığı ve türlerin sıralanmaya başladığı cins, alt cins (ya da en özel cins); altında ve üstünde cinsin bulunduğu cins de ara cinstir.⁷⁰ Tam tanım yapmak istediğimizde bizim ihtiyaç

⁶⁸ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 75.

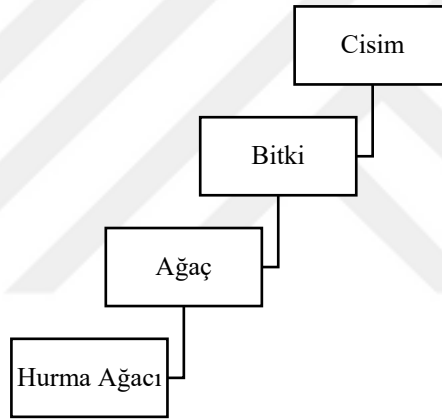
⁶⁹ Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 152-154.

⁷⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 64.

duyacağımız cins ise yakın cinstir. Zira bizim tanımını yapmaya çabaladığımız şey, türdür ve türü en iyi ifade edecek olan cins de türün hemen altında bulunduğu, yakın cinsidir. Cins ve tür sıralamasında cins ve türün göreliliğini ifade etmiştik. Örneğin bir cinsin altında bulunan cinsler de o cinsin türleri olarak isimlendirilebilir. Bu durumda tür ismini alan o cins, kendi üstündeki cinse göre tür konumundadır. Göreliliği tür olarak da ifade edilen bu durum, son türe gelindiğinde farklılaşır. Zira göreliliği türler zâtında cins olabilirler ve altlarında farklı cinsler de sıralanabilir. Ancak asıl türe yani en altta bulunan türe geldiğimizde artık onun altında yalnızca fertler bulunabilir. Fârâbî bu son türü; en son tür, türlerin türü, altında tür bulunmayan tür olarak da ifade etmektedir.⁷¹

Şekil 2.

Fârâbî'nin Farazî Kavram Hiyerarşisi



Görelilik durumunu bizzat Fârâbî'nin verdiği örneğin, şekil üzerinde gösterilmek suretiyle açıklanmasının, konunun daha anlaşılır bir hale getirilmesinde faydalı olacağını düşündük. Yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere; en genel cins cisim, onun türü bitki, onun türü ağaç, onun türü de hurma ağacıdır. Tersten gidecek olursak; en özel tür hurma ağacı, onun cinsi ağaç, onun cinsi bitki, onun cinsi ise cisimdir. Ortada kalan tümellerden bitkiyi merkeze alacak olursak bitki, cismin bir türüken ağacın da cinsi durumundadır. Ağaç ise bitkinin bir türü olmasının yanı sıra hurma ağacının da cinsidir. Cins ve türlerin kendi aralarındaki görelilik durumuna ek olarak Fârâbî, yukarıda çizdiğimiz ve açıkladığımız hiyerarşide cismi “en yüksek cins” olarak alacağını ifade etmektedir.⁷² Bildiğimiz üzere Porphyrios Ağacı’nda çıkılabilecek en

⁷¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 72.

⁷² Fârâbî, “İsâgüci Kitabı”, 64.

üst cins, en yüksek cins olarak kabul edilir ve onun üstünde başka bir cins bulunmaz/bulunamaz. Ancak burada Fârâbî, örnek olarak verdiği ağaçta en yüksek cins olarak cismi kullanmaktadır. Oysa biz biliyoruz ki cisim, yer kaplayan/somut cevherdir. Yer kaplamayan/soyut cevher de vardır. Haliyle cismin üstünde bulunması gereken en yüksek cins cevher olmalıdır. Fârâbî'nin bu ifadesi oldukça önemlidir. Zira örnek olarak verilmiş olan Porphyrios Ağacı bilinçli olarak, bir kesit alınarak verilmiştir. Her ağacın ya da hiyerarşinin en yüksek, en genel, en alt, en özel ifadeleri ağacın basamaklandırılması aşamasında farklılıklar gösterebilir. Farklı bir dünya görüşüne sahip birinin çizeceği bir Porphyrios Ağacı'nda; örneğin soyut gerçeklik yadsınıp en yüksek cins cisim/madde olarak alınabilir ve varlık anlayışı kendi hiyerarşisini doğrulayabilir. Burada önemli olan husus ağaç basamaklarının içeriği değil doldurulma biçimidir. Hiyerarşinin kurulma biçimi ve en üst, en alt, en özel, en genel gibi ifadelendirmeler her zaman sabittir ancak içerik; zamana, kültüre ve düşünceye göre değişebilir, gelişebilir, şekillendirilebilir.

Cins ve tür konusunda, çalışmamız kapsamında dikkatten kaçmaması gereken husus; bazı kabullerimizin daha en başta Fârâbî tarafından sorgulanmış olmasıdır. Örneğin Fârâbî'nin ifadesine göre; en yüksek cinsin yalnızca bir tane mi yoksa birden fazla mı olabileceği konusu belirsizdir. Fârâbî, sorgulamasına devam ederken; en yüksek cinsi -birden fazla olma ihtimalinden dolayı- birden fazlaymış gibi kabul edeceğini ifade etmektedir.⁷³ Söz konusu ifade, bizim için oldukça önemlidir zira Fârâbî burada en yüksek cinsin görelî olma ihtimalini ortaya koyarak aslında beş tûmelin de görelî ve uzlaşım sal olabileceğini ima etmektedir. Beş tûmelin görelî olabileceğini göz önünde bulundurursak şu sonuca varıyoruz: Tıpkı lafızlarımız gibi tanımlarımız ve tanımlamalarımız da uzlaşım sal olma ihtimaline sahiptir. Modern dönemde insan için farklı farklı tarif ifadelerinin kullanıldığı bilinen bir husustur. Örneğin; bilen insan için *homo sapiens*, alet yapan insan için *homo faber*, medenileşme öncesi haliyle insan için *homo naturalis*, elindeki imkanlardan en yüksek faydayı sağlamaya çaba gösteren ve iktisat merkezli düşünen insan için *homo economicus*, medenileşmiş ve sosyalleşmiş insan için ise *homo socius* tarifleri kullanılır.⁷⁴ Bu tarifler her ne kadar kendi tabloları içerisinde belli bakış açılarından ortaya koyulmuş tarifler olsalar da bir şeyi tarif etme sürecinde bakış açısı farklılığının ne denli önemli

⁷³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 68.

⁷⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 422-423.

olduğunun emareleri olarak görülebilirler. Örneğin insan dışında başka bir hayvanın nâtlık anlamında bir düşünme kuvvesine sahip olduğu ortaya çiksa, ancak bu insan olmayan düşünen hayvan bir iktisâdî düşünme kuvvesine de sahip olmasa bu durumda insanın yeni tanımını “iktisâdî düşünen hayvan” olacaktır.

1.5.2. Fasil (Ayrım)

Ayrım, “o kendi zâtında hangi şeydir?” sorusu aracılığıyla türü, cinste ortak olduğu diğer türlerden ayıran, türe özgü tümeldir. Adsoy’un tanımına göre ayrım, “aynı cinsin altında bulunan ve hakikatleri bakımından birbirinden farklı olanların farklılığını ifade eden özellikler bütünlüğü”dür.⁷⁵

“O, zâtı bakımından hangisidir?” sorusuyla, zâtî ayrımlara ulaşırız. Zâtî ayrımlar, türün zâtî ayrımı ve cinsin zâtî ayrımı olarak ikiye ayrılır. Ayrım da kendi içinde mukavvim (oluşturan, kuran, var eden) ve mukassim (bölen) olarak ikiye ayrılır.⁷⁶ Var eden ve bölen ayrımı anlamamız için yukarıda bahsettiğimiz mutlak yükleme ve mutlak olmayan yüklelemeyi hatırlamamız gerekir. Örneğin insan için düşünmek, var eden bir ayrımdır çünkü düşünmek, insana mutlak yükleme yoluyla yüklenir; yani “her insan, düşünendir”. Ancak aynı düşünmek ayrımı, hayvan tümeli için bölen bir ayrımdır. Çünkü “her hayvan düşünendir” diyemeyiz, yalnızca “bazı hayvanlar düşünendir” diyebiliriz. Bu durumda düşünmek ayrımı hayvan tümelini düşünenler ve düşünmeyenler olarak böler. Bu bölme sonucunda düşünen/konuşan hayvan türü ortaya çıkar ki bu da insanı ifade eder. İnsanı, düşünme ayrımıyla aynı cinsin altındaki diğer türlerden ayırırız. Bu durumda düşünme, insan için var eden bir ayrımdır yani insanı insan yapan şey, onun düşünmesiyken ve insan düşünmekle var olurken; hayvan için düşünme, bölen bir ayrımdır ve hayvanları düşünenler ve düşünmeyenler olarak böler. Herhangi bir türün var eden ayrımı, aynı türün ait olduğu cinsin de bölen ayrımıdır. Türün var eden ayrımı, var ettiği türe mutlak yükleme ile yüklenebilirken; aynı ayrım, türün, altında bulunduğu cinse ancak mutlak olmayan yükleme ile yüklenebilir: kısaca “her insan, düşünendir; bazı düşünenler hayvandır”.

Mütekabil (karşılıklı) ayrım ifadesi ise; sınıflarının fertlerinin diğer sınıfların fertleriyle karışmasına engel olan en az iki ayrım için kullanılır. Örneğin insanın

⁷⁵ Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 156.

⁷⁶ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 74.

ayrımı olan “düşünen” ile atın ayrımı olan “kişneyen” kavramları arasında bir ayrıklık ilişkisi vardır. Zira hiçbir düşünen, kişneyen değildir ve hiçbir kişneyen de düşünen değildir: aslında hiçbir insan, at değildir ve hiçbir at da insan değildir. Bu yüzden karşılıklı ayrımlar “olmayan/değil” şeklinde de ifade edilir: örneğin “düşünen” ayrımının mütekabili “düşünen olmayan”dır. Ayrımın asıl amacı da zaten; türü, cinsten kendisiyle ortaklığı bulunan diğer türlerden ayırmaktır. Bu yüzden ayrım için; “aynı cinsin altında olanların arasını temyiz eden şey”, “cins bakımından farklı olmayan şeylerin, kendisiyle farklılaştığı şey” ifadeleri kullanılır.⁷⁷

Fârâbî'nin, *Elfâz*'ın ayrım konusunun sonunda ifade ettiği “türden daha genel olan ayrımlar” ibaresi ise oldukça önemlidir. Fârâbî, türden genel olan ayrımlarla; farklı cinslerin altında bulunan ama kendi bulunduğu cinsin altındaki türlerden belli bir tanesini ayırt etmek için kullanılan ayrımı kastetmektedir.⁷⁸ Fârâbî, burada belli bir örnek zikretmediği için ibarenin kendisi kapalıdır ancak diğer eserlerini ve yukarıda bahsettiğimiz tümellerin göreliliği durumunu da göz önünde bulundurduğumuzda varacağımız sonuç şudur: Varsayalım ki cevher, en üst cins olsun. Cevheri, cismani cevher (cisim) ve cismani olmayan cevher olarak ikiye bölelim. Cisimleri canlı ve cansız olarak, canlıyı hayvan ve bitki olarak, hayvanı da düşünen ve düşünmeyen olarak bölelim. Sonuç olarak düşünen hayvan türüne yani insana ulaşırız. Cevher cinsine geri dönelim ve bu kez cismani cevher (cisim) başlığından değil, cismani olmayan cevher başlığından aşağı doğru inelim. Cismani olmayan cevheri, canlı ve cansız; canlıyı da düşünen ve düşünmeyen olarak bölelim. Örneğin kişi, inancı gereği cinleri de düşünen canlı sınıfına yerleştirebilir. Bu durumda düşünme ayrımı hem insan için hem de cin için kullanılabilir. Ancak cin ve insan, cevher başlığının altında cismani olan ve cismani olmayan yol ayrımında birbirlerinden ayrıldıkları için en aşağıda aynı sınıfın altında yer alamazlar. Ama yine de ikisini de kendi cinsleri altındaki diğer türlerden ayıran ayrım, düşünmeleridir. Kanaatimizce Fârâbî, “türden daha genel olan ayrım” ifadesiyle bunu kastetmektedir. Bir diğer ifade ile Fârâbî, bir varlık hiyerarşisi ve sınıflandırma ortaya koymaktadır. Yaptığımız her sınıflandırma ve konumlandırma çabası, bizim varlığa bir düzen verme çabamızdır. Fârâbî en üst cinsin göreliliğini, zâtî ayrımın bile türden daha genel olabileceğini ifade ederek aslında, tarihsel bir gerçeklik olarak, Aristo'dan miras aldığı tanım teorisini

⁷⁷ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 76-78.

⁷⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 78.

kendi varlık hiyerarşisine uygulamakla birlikte aynı teoriyi kendi varlık hiyerarşisine ve dünya görüşüne uygulamak istemesi muhtemel olan ardılları için bir açık kapı bırakmaktadır. Mantığı kendi varlık anlayışıyla birleştirerek yine kendi diliyle anlatan Fârâbî, mantığın evrenselliğinin farkındalığıyla hareket ederek aslında özelde tanım teorisinin ve genelde mantığın bir yöntem/alet olduğunun ve farklı dünya görüşlerine ya da varlık anlayışlarına da uygulanabileceğinin altını çizmektedir. Araştırmamızın temel savunularından biri de tam olarak bu husustur.

1.5.3. Hâssa (Özgülük)

Hâssa, “sadece tek bir hakikatin (kaplamı) altındakilere, arazî bir söz (yüklem) olarak söylenen tümel”dir.⁷⁹ Adsoy’un tanımına göre hâssa, “sadece bir türe ait olan ârizî özellikler bütünlüğü”dür.⁸⁰ Hâssa, arazın aksine tek bir hakikate özgüdür. Onun özgülük olarak isimlendirilmesi de söz konusu tümelin tıpkı ayırım gibi yalnızca türe özgü olmasındandır. İlintinin aksine hâssanın varlığı, belli bir türün varlığına bağlıdır. Hâssa, türe özgü bir özgülük olduğu için türün yokluğu hâssanın da yokluğunu gerektirecektir.⁸¹ Örneğin filozof olmak insanın hâssasıdır. Çünkü filozof olmak, hayvanlar arasında yalnızca insana özgüdür. Her insan, bil-kuvve olarak filozof olabilir. Ancak filozof olmak, düşünmek ayırımının üzerine temellenir. Haliyle hâssa bir bakıma ayırımın çıktıkları olarak görülebilir. Gülmek, filozof olmak, bir dinin mükellefi olmak gibi hâssalar, ancak düşünmek yüklemine bulunduğu bir konuya ek yüklem olarak yüklenebilirler.

İkinci bölümde öncelik ve sonralık başlığında inceleyeceğimiz üzere; kuvve olarak düşünme özelliğine sahip olmak, kuvve olarak filozof olmayı da beraberinde getirecektir. Zaman bakımından eşzamanlı olan bu iki yüklem varlık önceliği bakımından ardışıktır. Düşünmek, önce; filozof olmak, sonra olduğu için düşünmek ayırım, filozof olmak hâssadır. Çünkü düşünmek doğrudan ve zâtî bir ayırımken filozof olmak dolaylı ve arazî bir ayırımdır.

“O, hâli bakımından nedir?” sorusuyla, hâssaya ulaşırız. Hâssanın ayrımla ortak noktası, yüklem olmada konuya eşit olmasıdır. Düşünen ya da gülen dediğimizde zihnimize yalnızca insan türü canlanır; çünkü düşünmek de gülmek de yalnızca insana özgüdür. Ancak ayırım olan düşünme, insanın zâtî bir özelliği; hâssa olan

⁷⁹ Özpilavcı, *Ebherî İlsâgûcî ve Şerhi*, 36.

⁸⁰ Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 158.

⁸¹ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 154.

gölme insanın arazî bir özelliğidir. Daha önce değindiğimiz üzere bir şeyin zâtî olması, onun o şeyden ayrı olarak asla düşünülememesi ve bizzat o şeyi var etmesi anlamına gelirken, arazî olması ise şeyin o özellik olmadan da düşünülebilmesi anlamına gelir. Düşünmek de gülme de insana özgüdür, başka bir tür bu iki özelliği insanla paylaşamazlar. Aradaki fark; insan türünü ortaya çıkaran tanımda ihtiyaç duyulan kurucu ayırımın düşünmek olmasıdır. Gülme ise ancak düşünmek yüklemının mevcut olduğu durumda sonradan ortaya çıkabilecek vasıtalı (ek) bir yüklemidir. İnsanın bir tür olarak var olmak için düşünmeye ihtiyacı vardır ancak gülmeye ihtiyacı yoktur. Düşünmek yüklemının gülme yüklemine bil-kuvve olarak beraberinde getirmesi ise başka bir durumdur. Ayırıcı nokta insanın hadd-i zâtının yani tam tanımının gülmele değil düşünmele meydana getirilmesidir.

Tıpkı ayırım gibi hâssa da insana mutlak yüklemleme ile yüklenebilir; yani “her insan, gülendir ya da her gülen, insandır” denilebilir. Bazı durumlardaysa hâssa, yalnızca mutlak olmayan yüklemleme ile yüklenebilir; örneğin “her doktor insandır ya da bazı insanlar, doktordur” denilebilir. Birinci sınıfa *mutlak hâssa*, ikinci sınıfa *mutlak olmayan hâssa* denilir. Ancak dikkat edilmelidir ki birinci çıkarımda “gülen”, bil-kuvve (potansiyel); ikinci çıkarımda “doktor”, bil-fiil (aktüel) olarak kullanılmaktadır.

İkinci bölümde bil-kuvve ve bil-fiil işlenirken bu ayırma değinilecektir. Örneğin deli, bebek yahut bitkisel hayattaki hasta bil-fiil düşünmemektedir. Haliyle bu durumlardaki insan fertlerinin insan olup olmadıkları sorgulanmaya açık bir duruma gelmiş gibi gözükmektedir. Oysa burada iki durum gözden kaçmamalıdır: birincisi ve en önemlisi, zaten tanım, ferдин tanımı değil türün tanımıdır. İkincisi tanımda mevcut yüklemelerin her durumda bil-fiil gözlemlenmesi beklenmez. Aksi durumda “uyuyan insan” tabiri bir oksimoron ifade halini alır çünkü insan uyuduğu esnada kastedilen anlamda bir düşünme işlemini gerçekleştiremez. Ancak deli, bebek yahut bitkisel hayattaki hasta hala bil-kuvve düşünen olarak görülür. Bebek, deli ve bitkisel hayattaki hastanın gelecekte tekrar düşünebilecek olma ihtimalleri onları insan türü içinde tutmaya yetmektedir. Ayrıca bu imkân, bireysel bir yüklemlemenin konusu da değildir.

İnsan, düşünen hayvandır; hayvan iradesiyle hareket eden canlı, canlı ise duyumsayan cisimdir. Haliyle canlının duyumsama yüklemine sahip olması beklenir; ölümler ise duyumsayamaz. Bu durumda ölmüş biri hakkında “insan mıdır?”, “değil

midir?” gibi bir sorunun gündeme geleceği vehmi ortaya çıkabilir. Ancak tanımın tümeller üzerinden kavramsal bir çerçeve ile genel olan üzerine yapılan bir yüklemleme olduğu gözden kaçmamalıdır. Öncelikle “canlı” ifadesiyle kastedilen ‘an’da “diri” olmak değil, üç zamandan birinde canlı yüklemine yüklenebilme özelliğine sahip olmaktır. Yukarıda değindiğimiz “ferdin değil türün tanımı vardır” ifadesini burada da tekrar edebiliriz. “Tümellerin doğası ve neliği” üzerine daha ayrıntılı bilgi edinmek için *Boethius Mantığında Beş Tümel* başlıklı çalışmaya göz atılabilir.⁸²

Çalışmamız açısından asıl önemli olan nokta, ayırım ile hâssayı birbirinden ayırabilmektir. Kısaca özetlemek istersek, Fârâbî’nin de ifade ettiği gibi: bir şeyi başkasından cevheri bakımından değil halleri bakımından ayırıştırıyorsak bu ayırt eden şeye hâssa, bir şeyi başkasından halleri bakımından değil cevheri bakımından ayırıştırıyorsak bu ayırt eden şeye fasıl (ayırım) deriz.⁸³

1.5.4. Araz (İlinti)

Araz, “birbirinden farklı hakikatlerin (kaplamı) altındakilere, arazî bir söz (yüklem) olarak söylenen tümel”dir.⁸⁴ Adsoy’un tanımına göre araz, “hakikatleri farklı olan birden çok türün arazî olarak sahip olduğu özellikler bütünlüğü”dür.⁸⁵ Araz, hâssanın aksine tek bir hakikate özgü değildir. Onun araz olarak isimlendirilmesi de söz konusu tümelin diğer tüm türlere de ilişebilme özelliğine sahip olmasındandır. Hâssanın aksine arazın varlığı belli bir türün varlığına bağlı değildir. Araz, türe özgü olmayan bir özellik olduğu için türün yokluğu arazın de yokluğunu gerektirmez.⁸⁶

“O, hali bakımından hangi şeydir?” ya da “o, nasıldır?” gibi sorulara cevap olarak verilen ve birden çok türe yüklem olarak yüklenebilen tümele araz denir. Türkçede ilinti olarak adlandırılmasının sebebi, arazın birçok şeye ilişebilme özelliğine sahip olmasıdır.

Araz kendi içinde “ayrılmayan araz” ve “ayrılabilen araz” olarak ikiye ayrılır. Yüklemleme bahsini hatırlayacak olursak, kısaca; ayrılmayan araz, mutlak yüklemleme ile yüklenirken ayrılabilen araz, mutlak olmayan yüklemleme ile

⁸² İsmail Küçükbaşol, *Boethius Mantığında Beş Tümel* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁸³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 80-82.

⁸⁴ Özpilavcı, *Ebherî İsâgüci ve Şerhi*, 36.

⁸⁵ Adsoy, *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*, 159.

⁸⁶ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 154.

yüklenir. Ateşin sıcaklığını örnek alacak olursak; ateşin sıcak olması ayrılamayan bir arazdır. Zira sıcak olmaklığı ateş olmaktan ayıramayız. Ancak sıcaklık başka şeylerde de bulunabilir. Bu nedenle “her ateş, sıcaktır” diyerek sıcak olmaklığı ateşe, mutlak yüklemleme yoluyla yükleyebiliriz. İnsanın yürümesini örnek alacak olursak; insanın yürüyen olması ayrılabilen bir arazdır. Zira yürüyen olmaklığı insan olmaktan ayırabiliriz. Sıcaklık gibi yürümek de başka şeylerde de bulunabilir. Ancak “her insan, yürüyendir” diyemeyiz, mutlak yüklemleme ile yükleyemeyiz; çünkü bazı insanlar yürüyemeyebilir. Ayrıca tanımın ve yüklemlemenin tümel üzerine yapıldığını ve istisnâî tikelleri doğrudan ilgilendirmedini tekrar hatırlatmamızda yarar vardır.

“O, nasıldır?” diye sorduğumuzdaysa iyi veya kötü gibi cevaplar verebiliriz. İyi olmak ve kötü olmak yalnızca bir türe özgü değildir, neredeyse her şey iyi ya da kötü olabilir. İyi olmak, etik bağlamda alındığında insan için ayrılabilen bir arazdır. Zira iyi olmak vasfı insanda bulunabilir de insandan ayrılabilir de. Ancak yukarıda Fârâbî’nin ayrımlar hususunda işaret ettiğini düşündüğümüz hususa biz de burada farklı bir bağlamda işaret etmeye çabalayacağız. İyi olmak vasfını etik bağlamda ele aldığımızda neyi ya da kimi ahlakın öznesi olarak görüp görmediğimize göre durum, değişiklik arz edecektir. Örneğin “bir aslanın, geyiği parçalaması iyi midir?” diye sorduğumuzda; hayvanları özgür irade sahibi görmediğimiz için ahlakın da öznesi saymazsak, iyi olmak vasfını bu eyleme yüklemleyemeyiz.

Benzer bir biçimde tanrı kavramını ele alabiliriz. Ancak örneğe başlamadan evvel burada “tanrı” kavramının ismî tanımı üzerinden örneğimizi inşâ edeceğimizi belirtmeliyiz. Dilsel olarak yapay bir Porphyrios Ağacı çizseydik ve tanrı lafzını da bir tür olarak konumlandırsaydık ne tür sonuçlara varabilirdik? Bilindiği üzere tanrı tasavvurları kültürden kültüre değişiklik göstermektedir. Örneğin hikmet sahibi, âdil ve her şeye gücü yeten mükemmel bir tanrının kötülük yapması düşünülemez. İyi olmak -müşekkek de olsa- insana da yüklenebilecek bir yüklemdir. Bu durumda “iyi” yüklemine araz kabul ederiz. Kabullerimiz gereği tanrıya “iyi olmamak” yüklemine yükleyemeyeceğimiz için de “iyi” yüklemi tanrının ayrılamayan bir yüklemi haline gelir. Ön kabullerimiz, “iyi” olmayı tanrının ayrılamaz bir arazı haline getirir. Bu noktada varsayımlarımızın sayısının arttığının ve tanrıyı da ahlakın bir öznesi olarak kabul ettiğimizin farkında olmalıyız. Aksi durumda “tanrı, iyinin ve kötünün ötesindedir” ya da “iyi olmamak” yüklemine karşılığı olarak “kötü olmak”

yüklemının gerekli olmadığı ve “nötr” bir noktanın da mümkün olduğu gibi itirazlar getirilebilir.

Tanrı kavramımızın içeriğini mitsel hikayelerden esinlenerek doldurduğumuzdaysa farklı bir sonuca varırız. Örneğin Yunan Mitolojisinden Prometheus’un hikayesini örnek olarak alalım. Yaygın olarak bilinen hikayeye göre Prometheus tanrılardan ateşi çalan tanrıdır. Ateşi çalmasının yanı sıra mevcut düzene iktidara (Olympos Meclisi) baş kaldırmış, isyan etmiştir. Hırsızlık ve isyan suçlarını “iyi olmayan” ya da “kötü” olarak nitelersek, çizdiğimiz tabloda iyi olmak tanrılar için ayrılamayan araz olarak görülemeyecektir. Diğer tanrılar hala masum, günahsız ve iyi olabilirler. Ancak türün kapsamına giren en az bir fert yüklem dışına çıkabiliyorsa bu durumda o yüklem mutlak yükleme ile yüklenemez ve ayrılamayan araz olarak da görülemez. Haliyle mevcut durumda Yunan Tanrıları için “iyi” yüklemi ayrılabilir bir arazdır. Varmak istediğimiz sonuç şudur: terimlerimiz aynı olsa da içerikler değişmekte ve bir yüklem bir senaryoda ayrılamayan araz olabilirken aynı gibi görünen yüklem farklı bir senaryoda ayrılabilen araz olabilir.

Burada işaret etmeye çalıştığımız husus şudur: Özelden tanım, genelde mantık, bir yöntem/alettir ve içerikten çok işleyişe odaklanır. Öncüllerinizi, kabullerinizi, inançlarınızı değiştirirseniz varacağınız sonuçlar da aynı doğrultuda değişiklik gösterir.

“İyi” yüklemine tanrı kavramının ayrılabilir ya da ayrılamaz arazı olarak kabul etmek ya da etmemek, bir mantıkçı olarak, bizim doğrudan ilgilendiğimiz bir konu değildir. Bizim işaret etmeye çalıştığımız; bir arazı ayrılabilir ve ayrılamayan yapan şeyin ne olduğudur. Ayrılabilir ve ayrılamaz arazın ne oldukları ve şartları belirlendikten sonra kişilerin bazı şeyleri ayrılabilir diğer bazılarını ise ayrılamaz görmeleri bir inanç/görüş meselesidir ve tanım teorisini ya da mantığı doğrudan ilgilendirmez. Biz de bu çalışmada işleyişe dikkat çekmeye çabalamakla birlikte söz konusu farklılıkların nasıl ortaya çıktığına işaret etmekle yetinmekteyiz.

1.6. Porphyrios Ağacı

Porphyrios, Plotinus'un öğrencisi ve şârihi olmakla birlikte Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserine bir giriş olması amacıyla yazdığı "*Eisagoge*" adlı eseriyle tanınan bir felsefeci ve mantıkçıdır.⁸⁷

Îsâgûcî (*Eisagoge*), Grekçe giriş anlamına gelmektedir. İslam mantık tarihinde Îsâgûcî adıyla eserler yazıldığı gibi yine aynı anlama gelen Medhal adıyla da benzer içerikli eserler kaleme alınmıştır. Kindî, İbn Tayyib es-Serahsî ve Ebu Bekir Zekerriyya er-Râzî'nin, Porphyrios Îsâgûcî'sine ihtisarları ve Ebu Bişr Mettâ b. Yûnus'un şerhi ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan Îsâgûcîlerin ilki Fârâbî'nin *Îsâgûcî*sidir. İhvân-ı Safâ'nın *Resâil* adlı eserinde de yine Îsâgûcî başlığını taşıyan bir bölüm bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eseri de mantığa giriş içeriğiyle yazılmış olan Medhal başlığıyla başlamaktadır.⁸⁸

Eisagoge adlı eser daha sonraları Ebherî tarafından kaleme alınan ve İslam coğrafyasında özellikle mantık öğretiminde *Eisagoge*'den çok daha ünlü ve yaygın olan "Îsâgûcî" adlı eser ile karıştırılabilmektedir. *Eisagoge* yalnızca kategorilere bir giriş olması amacıyla yazılmış ve beş tümeli kendisine konu edinen bir eserken Îsâgûcî, herhangi bir ilme başlayanların bilmeleri gereken temel yöntemi (mantığı) anlatan ve mantığın tüm konularını öz bir biçimde sunan bir mantık eseridir. İki eserin bir kıyası için Hamdi Ragıp Atademir'in *Porphyrios ve Ebherî'nin İsağocileri* başlıklı çalışmasına göz atılabilir.⁸⁹

İsağoge'yi dilimize kazandıran çevirmenlerden biri olan Betül Çötüksöken'in de ifade ettiği üzere Porphyrios, felsefe tarihinde tümeler tartışmasının başlatıcısı olarak görülebilir. Daha sonraları Boethius, Roscelinus, Abelardus ve Ockhamlı William tarafından farklı bağlamlar ve derinliklerde incelenen tümeler konusu modern felsefede de kendisine yer bulmuştur.⁹⁰

Tümeler sorunu, felsefe tarihinde oldukça köklü bir tartışmanın kaynağıdır. Kavramlar nasıl oluşur, düşünen ile düşünülen (var olan) arasında nasıl bir ilişki vardır, tümelin gerçekliği var mıdır gibi sorular etrafında gerçekleştirilen tümeler

⁸⁷ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 274.

⁸⁸ Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, 13-16.

⁸⁹ Hamdi Ragıp Atademir, "Porphyrios ve Ebherî'nin İsağoci'leri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* VI/5 (1948), 461-468.

⁹⁰ Porphyrios, *İsağoge*, 8.

tartışmasının öneminin sebebi; tümellere dair fikrimizin tüm dünya/gerçeklik görüşümüzü etkileyebilecek kadar temel olmasıdır. *Isagoge*'nin açıklamalı yorumunu ilk yapan düşünür, Boethius'tur. Konuyla ilgili derinlikli bir bilgi sahibi olmak için *Boethius Mantığında Beş Tümel* adlı çalışmaya göz atılabilir.⁹¹

Düşünen bir varlık olan insan, var olanı ancak kendi düşünme yapısı aracılığıyla kavrayabilir. Varlığı anlamak da tek tek varlıklar arasındaki ilişkileri belirgin kılmakla mümkündür. Var olanların niteliklerini belirlemek, onları sınıflandırmak ve bölmek de var olanı anlamada kullanacağımız yöntemlerdir. Tanıma, tanımlama ve sınıflandırma işlemlerini anlatırken bazı noktaların karanlıkta kalacağını ve bu karanlık noktaların bir kısmının araştırma alanımıza dahil edilmediklerini hatırlatmamız gerekmektedir. Örneğin; “tek tek nesnelere belli bir tümel altında sıralanmaları nasıl mümkündür?” kısacası “bir tümel nasıl meydana gelmiştir?”; “tümelin kaynağı nedir?” gibi soruların yanıtlarını burada aramayacağız. İkinci bölümde ihtiyacımız olduğu kadarıyla değineceğimiz bu konu, bizim bir aksiyom olarak tümeli hazır bulduğumuz varsayımı aracılığıyla görmezden gelinecektir. Zira bireyden tümele nasıl geçildiği sorusu bizzat Porphyrios'ta dahi açıklığa kavuşturulmayan mühim karanlık noktalardan biridir.⁹²

Porphyrios'a göre Aristoteles'in *Kategoriler* öğretisini öğrenmek isteyen bir öğrenci; cinsin, ayrımın, türün, hâssanın ve arazın ne olduğunu bilmek zorundadır. Bu bilgi tanım, bölme ve tanıtlamada oldukça işlevsel ve gereklidir.⁹³ İşte bu noktada Porphyrios; cinsin, ayrımın, türün, hâssanın ve arazın anlaşılması için bir varlık hiyerarşisi tablosu resmetmektedir. Tözün kendisi bir cinstir. Tözün altında cisim, cismin altında canlı, canlının altında hayvan, hayvanın altında akıllı hayvan, akıllı hayvanın altında da insan bulunmaktadır. İnsan son türdür ve insanın altında artık Sokrates ve Platon gibi tek tek fertler bulunmaktadır. Bu terimlerden en genel olanı tözdür ve cins denilmeye en layık olanı da tözdür. En özel olan terim ise insandır ve tür denilmeye en layık olanı da odur. Bu iki terim arasında sıralanan terimler ise görelî cins ve görelî türlerdir. Bu bilgiler doğrultusunda bizzat Porphyrios tarafından resmedilen ağacı bir şekil aracılığıyla gösterelim.⁹⁴

⁹¹ Küçükbaşol, *Boethius Mantığında Beş Tümel*.

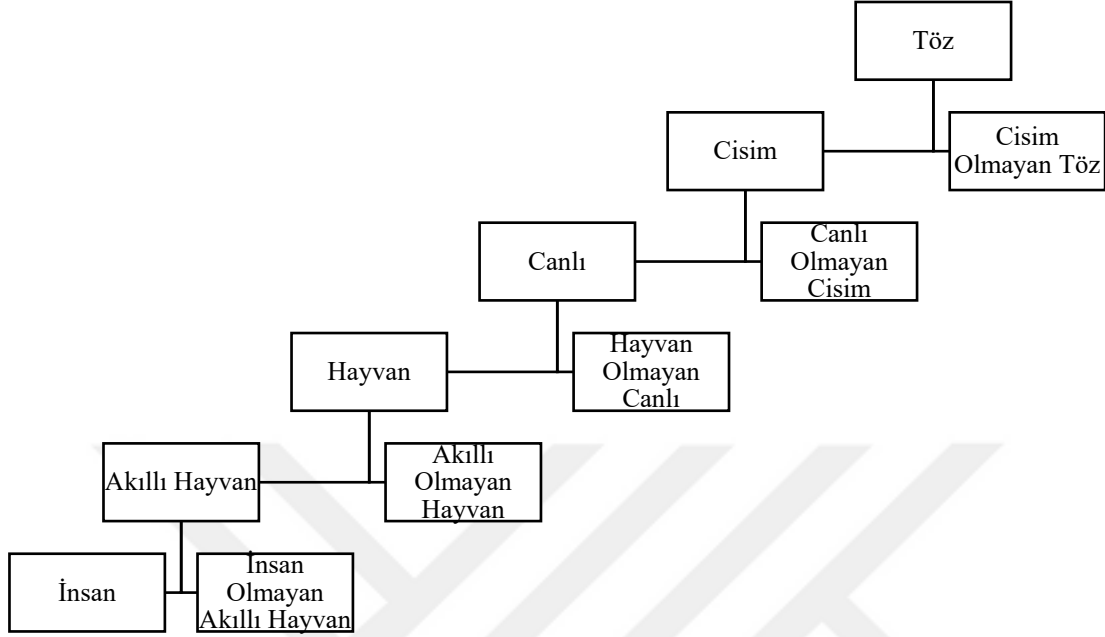
⁹² Porphyrios, *Isagoge*, 16.

⁹³ Porphyrios, *Isagoge*, 31.

⁹⁴ Porphyrios, *Isagoge*, 35.

Şekil 3.

Mütekâbil Ayırımlarla Oluşturulmuş Porphyrios Ağacı

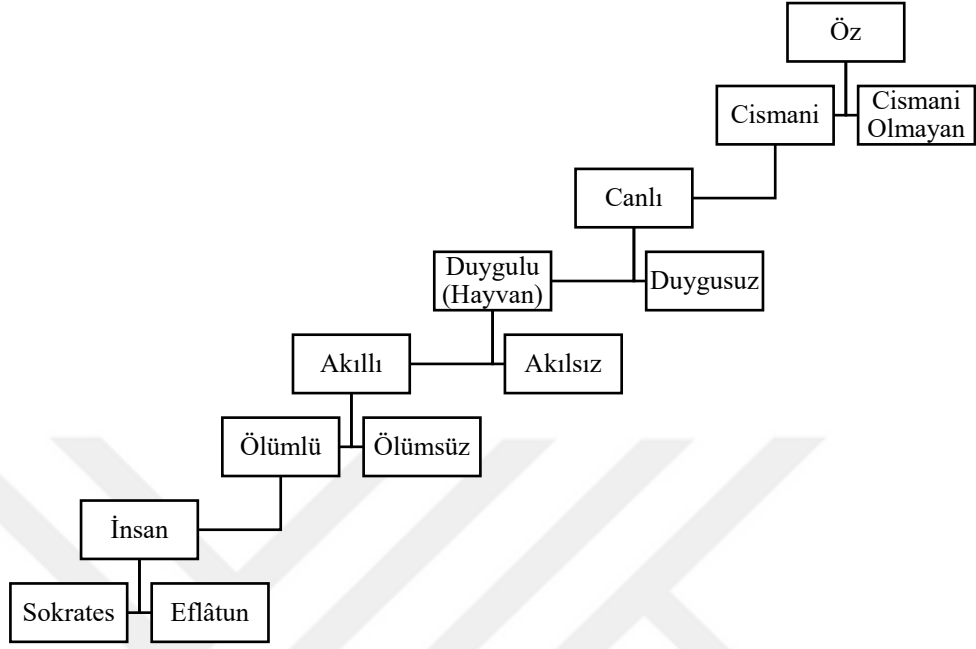


Porphyrios Ağacı'nın Hamdi Ragıp Atademir tarafından anlaşıldığı biçimiyle düzenlenmiş halini de farklı bir örnek olması açısından tablo biçiminde göstereceğiz.⁹⁵ Atademir'in resmettiği tabloyu alıntılamanızın sebebi, ağacın anlaşılmasında bazı farklılıklar bulunabileceğinin bir örneğini göstermektir. Zira Porphyrios'un insan türünü ve insan fertlerini konumlandığı kavram sıralamasında örneğin ölümlülük ve ölümsüzlük ayrımları bulunmamaktadır. Ancak *Isagoge*'nin farklı bölümlerinde bu ayrıma değinilmekte ve tabloya farklı bir boyut kazandırılmaktadır. Haliyle esas aldığımız terimler ve ayrımlar tablonun biçimini bir hayli değiştirmektedir.

⁹⁵ Porphyrios, *Isagoge*, 83.

Şekil 4.

Hamdi Ragıp Atademir'in Kavram Hiyerarşisi



Görüldüğü üzere Atademir'in çizdiği tabloda ilk tabloya ek olarak ölümlü ve ölümsüz ayrımıyla birlikte insan türünün fertlerine de yer verilmiştir. Ayrıca bölümlenmeler mütekabil ayrımlarla yapılmak yerine karşıt kavramlar üzerinden yapılmıştır. Oysa mütekabil ayrımlarda kavramların çelişikleri kullanılmaktadır. Örneğin canlı kavramının çelişiği canlı olmayandır; cansız ise canlıdan ayrı bambaşka bir kavramdır. Tablo anlaşılırken “tür ve diğerleri” biçiminde okunursa kastedilen anlam daha kolay anlaşılacaktır. Örneğin “duygulu canlılar ve diğerleri”, “insan ve diğerleri”, “canlı cisimler ve diğerleri” gibi.

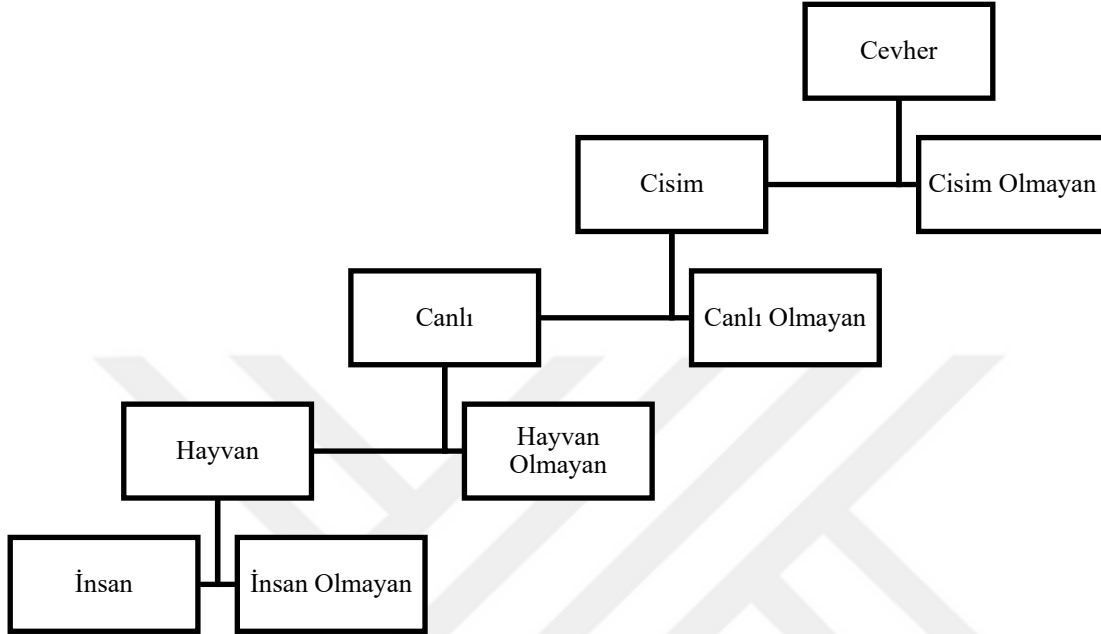
Porphyrios Ağacı, bir çeşit kavram sınıflandırmasıdır.⁹⁶ Porphyrios Ağacı denilince her ne kadar Porphyrios'un *Isagoge* adlı eserinde ifade ettiği kavram sınıflandırmasının esas alındığı tablo kastedilse de farklı ağaçlar da çizilebilmektedir. Daha önce geçtiği üzere üst cinsin farklı kabul edilmesi ve bazı varlıklara yaklaşım farklılığı gibi çeşitli sebepler, söz konusu bu ağacın içeriğinde bazı değişikliklere sebep olabilmektedir. Ancak ağacın biçimsel yapısı ve işleyişi her tabloda aynı kalmaktadır. Bizim için esas olan da bu sabit işleyiştir. Şimdi biz söz konusu bu varlık

⁹⁶ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 274.

hiyerarşisi tablosunun bir benzerini çizelim ve tablo üzerinden açıklamalarımızı yapalım.

Şekil 5.

Alternatif Bir Kavram Hiyerarşisi



Varlık hiyerarşisini resmetmeye çalıştığımız tablomuz ya da genel kullanımıyla “ağacımız” yukarıdaki biçimdedir. Ancak en baştan ifade etmeliyiz ki yukarıdaki tablo ne gerçekliğin nesnel bir resmidir ne de bizim varlık hiyerarşimizin bir modellemesidir. Örneklendirmenin kolaylaşması için sadeleştirilmiş tamamen varsayımsal bir tablo çizilmiştir. Beş tükümü, göreliliği, yakınlığı ve uzaklığı anlatırken zihnimizde bu tablo hazır bulunacaktır. Verilen örneklerin anlamlı olabilmesi de bu tablonun esas alınması ön şartının kabul edildiği varsayımına dayanacaktır. Öncelikle tabloda aşağı ve yukarı hareketin ne anlama geldiği ve bu hareketlerin nasıl gerçekleştirildiği konusuyla başlayacağız.

Porphyrios Ağacı, üstün cins ile başlatılır. Tablomuzda üstün cins, cevherdir. En tepede bulunduğu için ve kendisi başka bir cinsin altında olmadığı için cevher, üstün cinstir. Üstün cins çeşitli yollarla bölünerek aşağı doğru inilir. Örneğin müteakbil ayrımlarla bölme yoluyla aşağı inmek istersek tıpkı tablomuzdaki gibi cevheri “cisim” ve “cisim olmayan” olarak bölebiliriz. Ancak türlerin açıkça ifade edildiği, kurucu ayrımlarla bölme gibi alternatif bir yol da mümkündür. Örneğin cevheri, “somut (yer kaplayan)” ve “soyut (yer kaplamayan)” olarak bölebiliriz. Kurucu ayrımlarla bölme işlemi sırasında türlerin tümüne ulaşıldığı konusunda mutlak

bir kesinliğe varılamayacağı için mütakabil ayrımlarla bölme işlemini tercih etmekteyiz. Örneğin hayvan cinsini; balık, kuş, insan olarak bölebiliriz. Dışarıdan bakıldığında hayvan cinsinin altında yalnızca balık, kuş ve insan türlerinin bulunduğu vehmi ortaya çıkabilir. Oysaki örneğin böcekler de bu cinsin bir türüdür. Bu nedenle mütakabil ayrımlarla bölme gerçekleştiğinde bilinen tür açıkça ifade edilir ve bilinmeyen tüm türler değilleme yoluyla bir kerede ifade edilir. İnsan ve insan olmayan dediğimizde; bilinmeyen, bilinen ya da bilinecek olan diğer tüm hayvanları zaten insan olmayan biçiminde ifade etmiş oluruz.

Ağaçta yukarıdan aşağı doğru mütakabil ayrımlarla bölerek inelim. Üstün cins olan cevhere “yer kaplayan” ayrımını eklersek “cisim” tümelini, “yer kaplayan olmayan” ayrımını eklersek “cisim olmayan cevher” tümelini elde ederiz. Cisim, cevherin bir türü; cevher de cismin cinsi olur. Cisme “duyumsayan” ayrımını eklersek “canlı” tümelini, “duyumsayan olmayan” ayrımını eklersek “canlı olmayan cisim” tümelini (örneğin taş) elde ederiz. Canlı, cismin bir türü; cisim de canlının cinsi olur. Canlıya “iradesiyle hareket eden” ayrımını eklersek “hayvan” tümelini, “iradesiyle hareket eden olmayan” ayrımını eklersek “hayvan olmayan canlı” tümelini (örneğin bitki) elde ederiz. Hayvan, canlının bir türü; canlı da hayvanın cinsi olur. Hayvana “düşünen” ayrımını eklersek “insan” tümelini, “düşünen olmayan” ayrımını eklersek “insan olmayan hayvan” tümelini (örneğin balık) elde ederiz. İnsan, hayvanın bir türü; hayvan da insanın cinsi olur. Geldiğimiz noktada insana yükleyebileceğimiz zâtî/özel bir ayırım bulunmamaktadır. Bu nedenle insan artık son türdür ve son türün altında ya sınıflar ya da doğrudan fertler bulunur.

İnsan türü altında yapay bir öğretmen sınıfı ya da doğal bir beyaz tenliler sınıfı üretilebilir. Ancak ortaya koyulan ayırım noktalarının hiçbiri bir insan ferdini diğer insan ferdinden zâtî bir biçimde ayırmaya yetmeyecektir. İki farklı tür olan at ve insanı düşünelim ve ata hadd-i zâtında “kişneyen hayvan”, insana da “düşünen hayvan” diyelim. Her ne kadar hayvan cinsinde bir ortaklıkları olsa da insanın ve atın ayrımları bu iki tümeli bambaşka iki tür haline getirmektedir. Bu iki türün kurucu unsurları bambaşka iki ayrımla meydana getirilmiştir. Ancak beyaz insan ve beyaz olmayan insan ya da öğretmen olan insan ve öğretmen olmayan insan yine “düşünen hayvan” tanımında ortaklaşırlar. Yani hadd-i zâtında aynı tür olmaları durumu değişmez. Diğer arazi özellikler ve farklılıklar yeni bir tür meydana getirmek için yeterli değildir.

İnsanı son tür, cevheri de üstün cins kabul ettiğimiz tablomuzda insanın yakın cinsi, hayvandır. Yakın denilmesinin sebebi, tabloda bu iki tümel arasına herhangi başka bir tümelin girmemiş olmasıdır. İki tümelin arasına en az bir tümel girdiğinde bu iki tümel birbirine uzak kabul edilir. Örneğin canlı, insanın uzak cinsidir. Yakın fasıl; türü, altında bulunduğu yakın cinsinde paydaş olduğu diğer türlerden ayıran zâtî ayrımıdır. Örneğin at ve insan, hayvan yakın cinsi altında yan yana sıralanırlar. İnsanı hem attan hem de hayvan tümelindeki diğer paydaşlarından ayıran yakın fasıl, düşünen tümelidir. Farklı bir örnekte “insan, iradesiyle hareket eden canlıdır” dersek bu ifade insanı bitkiden ayırmaya yeter. Zira bitki, iradesiyle hareket eden bir canlı değildir. İkinci örneğimizde düşünen ayrımı atlanıp doğrudan iradesiyle hareket eden ayrımına geçildiği için bu ayrıma ancak uzak ayırım diyebiliriz. Uzak ayrıma ayırım denilmesi onun bir türü, yakın cinsi olmayan bir cinsin altında paydaş olduğu diğer türlerden ayırması sebebiyledir. Ancak uzak ayırım, tam tanımı meydana getiren yakın ayırımdan farklı olarak türü meydana getirme, kurma özelliğine sahip değildir. “Türün tam tanımı meydana getirilirken yakın cins ve yakın fasıl kullanılır” ifadesinde kastedilen yakınlık, araya başka bir tümelin girmemiş olması durumudur.

Cins ve tür, Porphyrios Ağacı’ndaki konumları gereği görelilik gösterebilirler. Üstün cinsten son türe inerken aradaki tümeller hem cins hem de tür olabilir. Örneğin canlı, cisim altındaki canlı ve cansız türlerinden biri olduğu için türdür. Ancak canlı aynı zamanda altında hayvan ve bitki türlerinin sıralandığı bir cinstir. Haliyle kendi üstünde bir cins bulunan tümeller tür, kendi altında bir tür bulunan tümeller cinstir. Tablodan da görülebileceği üzere iki tümel hariç tüm tümeller söz konusu bu görelilik özelliğine sahiptir. Göreliliğin istisnası olan iki tümel, üstün cins ve son türdür. Çünkü üstün cins, başka bir cinse bağlı olmadığı için tür olma özelliğine sahip değildir ve yalnızca cinstir. Son türün de altında başka türler sıralanmadığı için cins olma özelliğine sahip değildir. Bu iki tümel dışındaki tüm tümeller birbirleriyle olan ilişkileri ve birbirlerine göre konumları esas alınarak isimlendirilirler.

Porphyrios Ağacı’nda aşağı inebilmemizi sağlayan şey, cinsi zâtî olarak bölebileceğimiz ayrımlara ulaşabilmemizdir. Örneğin canlı cinsi, iradesiyle hareket etme ayrımıyla hayvan türünü; hayvan cinsi, düşünen ayrımıyla insan türünü ortaya çıkarmıştır. Yapılan işlem temelde, zemin tümel olarak kullanılacak tümeli (cinsi) belirlemek ve bu cinsi kendi içinde bölmeye gücü yetebilecek bir zâtî ayrımı (fasıl) tespit etmektir. İşlem gerçekleştiğinde ortaya yeni bir tür çıkmıştır ve daha önce tür

olarak adlandırılan tümel artık cins olabilme vasfını da kazanmıştır. Tablo üzerindeki dikey hareketin amacı bir kavramın nereden geldiğini ya da nereye gidebileceğini saptayabilmektir. Her yeni türde varlığa dair bilgimize yeni bir ayırım eklenmektedir. Ayırışma sağlandıkça bilginiz de çeşitlenmekte ve artmaktadır. Haliyle asıl amaç fertlere ulaşana kadar son türleri belirginleştirebilmek ve keşfedilebilecek tüm alternatif türleri -haliyle zâtî ayımları- keşfedebilmektir. Tanıma ve tanımlama işleminin gayesi de bu keşfin sınırlarını, başlama ve bitiş noktalarını belirginleştirmektir.

Doğru cinsleri doğru zâtî ayımlarla birleştirdiğimizde yeni türler meydana getiririz. Haliyle bir cins hakkında keşfedilecek her yeni zâtî ayırım yeni bir türün doğması anlamına gelmektedir. Türler arttıkça da varlığa dair bilginiz çeşitlenmekte ve derinleşmektedir. Bir türün ortaya çıkması ve tek bir terimle isimlendirilmesinin ardında o kavramın varlık hiyerarşisinde konumlandırılmış olması durumu bulunmaktadır. Örneğin insana insan deyişimiz yani onu bu isimle çağırışımız ne anlama gelmektedir? Öncelikle insan ismini verdiğimiz canlının isminin anlamını ortaya koyarız; düşünen hayvan. Düşünen hayvan, dış dünyada gözlemlediğimiz tek tek tüm insan fertlerinin kendisinde ortaklaştığı temel kurucu tümellerdir. Düşünen olması onu yakın cinsin altında bulunduğu paydaşlarından ayıran zâtî ayırımıdır. Hayvan olması ise kökleri en üst tümele varan bir derinliğe sahiptir. Zira hayvan, iradesiyle hareket eden canlıdır. Canlı; beslenen, üreyen, büyüyen, duyumsayan cisimdir. Cisim, yer kaplayan cevherdir. Geldiğimiz noktada biz insanın; düşünen, iradesiyle hareket eden, duyumsayan, yer kaplayan bir cevher olduğunu söylemekteyiz. İnsana insan isminin verilmesi ve insan ismiyle de düşünen hayvanın kastedilmesi demek yalnızca iki terimin yan yana getirilmesi demek değil dış dünyada gözlemlediğimiz insan fertlerinin varlık hiyerarşimizde ve zihnimizde konumlandırılması demektir.

Bölümün başlangıcında ifade edilen karanlık noktalardan bir tanesine burada işaret etmekle yetinecek olursak: Porphyrios Ağacı yukarıdan aşağı mı yoksa aşağıdan yukarı mı çizilmektedir? Biz örneklerimizi işletirken hep üst cinsten son türe, düşey bir yol izledik. Bunun sebebini bölümün başlangıcında “tümelleri zaten verili aksiyomlar olarak varsayacağımızı” belirterek ifade etmiştik. Oysa konu oldukça çetrefillidir. Bölme (taksim) ve Birleştirme (terkip) başlıklarında kısaca çözemsek de çözümleyeceğimiz meselelerden biri de budur. Birey, diğer insanları gözlemleyip

onlarda ortak olanı bir tümel haline getirmekte ve son türü oluşturup oradan varlığa doğru dikey bir zihinsel işlem mi yürütmektedir yoksa en tepedeki üstün cinsi aksiyom olarak kabul edip varsayımsal tümeler üzerinden düşey bir zihinsel işlem mi yürütmektedir? Düşey hareket gerçekleştirilse dahi sonrasında dikey bir doğrulama sürecinin başlayacağı da aşikardır. Tezimizin ikinci bölümünde tanım ve burhân ilişkisi meselesinde de çözüme kavuşturulmaya çalışılan konulardan biri ve belki de en önemlisi budur. Her ne kadar ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde analizini yapacak olsak da kısaca bir ön bilgi verecek olursak: Porphyrios Ağacı'nın çizimi, tümelerin ve bilginin oluşumu mantık yerine psikoloji, nöroloji, epistemoloji, biyoloji gibi alanlarda incelenmesi gereken bir konudur. *Aristoteles ve İkinci Analitikler* başlığında tekrar geleceği üzere Aristoteles de bu konuyu *Kitâbu'n-Nefs* kitabında işleyeceğini ifade etmektedir.

Mantık, bilinenden bilinmeyene giderken insanı düşünmede hataya düşmekten koruyan kuralları veren bir âlet-i kânûniyye olduğu için bilinenin nasıl bilindiği meselesi mantıkçı için birincil ve doğrudan bir mesele değildir. Mantıkçının Porphyrios Ağacı ile işi, “verili şemada cinslerden türler nasıl meydana gelir?”, “yeni türlerin sınırları nasıl belirlenir?” sorularında belirginleşmektedir. Bir mantıkçı için temel soru “tanım nasıl meydana getirilir?” sorusudur.

1.7. Tarif

Tarif ya da kavli-î şârih, “bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz” anlamına gelmektedir. Tarif eden (muarrif); “tasavvuru, o şeyin tasavvur edilmesini veya kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilmesini gerektiren”dir.⁹⁷ Tarif edilen hem bir terim hem de bir terimin zihinde karşılık geldiği kavram olabilir. Fârâbî'nin mantık tarifinden hatırlayacak olursak kısaca nutk-u dahilî (iç konuşma ya da düşünürler) ve nutk-u haricî (dış konuşma ya da terimler/lafızlar) mantığın karşılık geldiği üç anlamdan ikisidir.

Açıklanan şeyin varlık durumuna göre tarif, ismî tarif ve hakîkî tarif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İsmî tarifte açıklanan, yalnızca kelimenin karşılık geldiği anlamken hakîkî tarifte açıklanan, gerçek bir varlıktır. Gerçek ile kastettiğimiz, dış dünyada var olan şeylerdir. Örneğin özgürlüğün yalnızca ismî bir tarifi yapılabilirken insanın hakîkî bir tarifi de yapılabilir. Zira dış dünyada özgürlük diye kendi başına

⁹⁷ Özpilavcı, *Kâtibi Şemsiyye Risâlesi*, 86.

kaim bir nesne bulunmamaktadır. Oysa insan, dış dünyada kendi başına kaim bir nesnedir.

İsmî tarif ve hakîkî tarif de kendi içinde tam özsel tanım (hadd-i tâm), eksik özsel tanım (hadd-i nâkıs), tam ilintisel betim (resm-i tâm) ve eksik ilintisel betim (resm-i nâkıs) olmak üzere dörde ayrılmaktadır. İsmî ve hakîkî ayrımı, tarif edilen şeyin varlık durumuna göre belirlenirken; tam ve eksik olma, özsel ve ilintisel olma, tanım ve betim olma tarif sırasında kullanılan tümellere ve bu tümellerin Porphyrios Ağacı'ndaki konumuna yani türü var etmedeki rolüne göre belirlenir.

Tanım, hiçbir sıfat almadan ve açıklama yapılmadan kullanıldığında genellikle son türün hakîkî bir tam özsel tanımı anlaşılır. Örneğin ilk akla gelen “düşünen hayvan” tanımı, gerçek bir varlık olan insanın yakın cins ve yakın ayrımıyla meydana getirilmiş bir tam özsel tanımdır.

Yüklem olmada türe eşit olan, bir parçası cinse diğer parçası ayrıma delâlet eden mürekkep lafza türün tanımı denir.⁹⁸ “Düşünen hayvan” ifadesi, insanın yüklem olduğu her yerde insan yerine kullanılabilir. Bu nedenle düşünen hayvan, insanın tam tanımı olarak kabul edilir. Eğer söz konusu mürekkep lafız, yüklem olmada türe eşit olmaz da türden daha geniş olursa bu durumda o tarif, eksik ilintisel betim olur. Örneğin “uyuyan hayvan” ifadesi, insana yüklem olarak yüklenebilir. Ancak aynı ifade diğer birçok hayvana da eşit derecede yüklem olabilir. Bu nedenle “uyuyan hayvan” ifadesi insan için yalnızca eksik ilintisel betim olabilir.

İsim, tanım ve betime göre daha geniş bir alandır. Zira tek bir şey için birçok isim kullanılabilir. Bir şeye ait farklı isimler, bir şeyin farklı yönlerine delâlet edebildiği gibi birçok isim tek bir anlama da delâlet edebilir. Tanımın, bir şeyin belli bir ismi bakımından yapıldığı hususu dikkatten kaçmamalıdır. Zira Fârâbî de “tanım, isim bakımından yapılıır” diyerek bu hususa dikkat çekmektedir.⁹⁹ Türlerin tanımları, genellikle türlerin isimleri yerine de kullanılabilir. Örneğin insan demek yerine düşünen hayvan, at demek yerine kişneyen hayvan da diyebiliriz. Bazen şeyin tanımı, şeyin yerine kullanılabilir ve şey ile tanımı arasında bir fark olmadığı zannedilebilir. Çünkü tanımın kendisinden oluştuğu parçalar, tanımlananın kendilerinden var edildiği parçalardır.

⁹⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 86.

⁹⁹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 92.

Şeyin ismi ve tanımı, şeyin tanımı ve kendisi arasındaki ilişkiye ikinci bölümde değineceğiz. Ancak kısaca basit bir örnek üzerinden örneklendirelim: İnsan, dış dünyada var olan; kendisi için bir isim ve tanım bulunmasa dahi bizim zihnimizden bağımsız olarak varlığını devam ettiren bir canlıdır. İnsanın duyumsanması/tecrübe edilmesi ve bir düşünülür halini alması sonucu bir insan tasavvuru meydana getirilir. İnsanlarda ortak olan zâtî vasıfların belirlenmesi sonucu bu tasavvurun kurucu zâtîleri belirlenir ve insanın tanımı elde edilir ki bu da “düşünen hayvan” olarak ifade edilir. Kısaca tek bir terimle ifade edilebilmesi için “düşünen hayvan”, insan olarak isimlendirilir. İnsan ismi, insanın tanımının aynısı değil yalnızca tanıma gönderimi bulunan bir terimdir. Düşünen hayvan da bizim dış dünya aracılığıyla elde ettiğimiz tasavvurun keşfedilmiş kurucu zâtîleridir. Ancak kusursuz bir tam özsel tanım dahi yapsak, elde etmiş olduğumuz tanım yani zihnimizde bulunan tasavvur ile dış dünyada gerçekliği bulunan insan bir ve aynı şey değildir. İnsan ismi, insanın tanımı ve dış dünyadaki insan, her ne kadar yüklem olmada birbirlerine eşit olsalar da her üçü de apayrı şeylerdir.

1.7.1. Tanım (Hadd)

Tanım (hadd), sözlükte “bir terimin ana nitelikleri ve esaslı karakterleriyle belirtilmesi” biçiminde tarif edilmektedir.¹⁰⁰ “bir şeyi başka bir şeyden ayıran özellik”¹⁰¹ olarak tarif edilen karakter kavramı, tanımın amacını en iyi biçimde ortaya koyan kavramdır. Tanımla ulaşılmaya çalışılan amaç da bir kavramın diğer kavramlardan kesin bir biçimde ayrılmasıdır.

Tam/yetkin tanım yalnızca tek bir şeye aittir ve o şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayırt etmek için kullanılır. Tanım, şey hakkında; biri şeyin cinsi ve diğeri de şeyin kendisi dışındakilerden ayrışmasını sağlayan ayırım olmak üzere iki tümeli bildirir. Bu yüzden tanım, evlerin ve arazilerin sınırlarına (hudud) benzetilir. Tanımın bir sınır (had) olarak isimlendirilmesi de yine bu sebeptendir.¹⁰² Çünkü bir evin sınırı eve aittir; yine aynı sınır o evi diğer evlerden bu sınırla ayırır ve evin kendisini müstakil bir biçimde var eder.

Özü (mahiyeti) meydana getiren (kuran) temel unsurlar bir araya getirilerek oluşturulan tarif, özsel tanım adını alır. Özü meydana getiren tümeller eğer türün yakın

¹⁰⁰ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 300.

¹⁰¹ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 492.

¹⁰² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 88.

cinsi ve yakın ayrımıysa söz konusu tanım, tam özsel tanım olur. Tam ile kastedilen, tanımın eksik ya da fazla olmaması ve mahiyetin, zihinde saf bir biçimde her ne ise o olarak tasavvur edilmesini sağlamasıdır. Eğer daha iyi bir tanım mümkünken ondan daha azıyla yetiniliyorsa söz konusu tanım, eksik özsel bir tanım olacaktır. Örneğin “düşünen hayvan” ifadesindeki hayvan, insanın yakın cinsi ve düşünen de insanın yakın ayrımıdır. İnsan türü için cins seçiminde hayvandan daha özel bir cins, ayırım seçiminde de düşünenenden daha temel bir ayırım bulunmadığı için bu tanım tam özsel bir tanımdır. İnsanın yakın cinsi olan hayvanı görmezden gelip onun üstünde bulunan cinslerden birini tercih ederek ortaya koyacağımız tanım ise eksik bir tanım olacaktır. Örneğin “düşünen canlı” tanımı her ne kadar yakın ayrımla kurulmuş olsa da yakın cins olan hayvan atlanıp bir üst cins olan canlı cinsi tercih edildiği için bu tanım ancak eksik özsel bir tanım olacaktır.

Fârâbî, tanımı tarif ederken belli şartlar belirlemekte ve belli basamakları takip etmektedir.

- (1) Tanımlamada kullandığımız lafızlar, tümel olmalıdır.
- (2) Türün her bireyi, tanımda belirtilen tümellerden ortak pay almalıdır.
- (3) Tanım, müfret bir lafızdan değil mürekkep bir lafızdan oluşmalıdır.
- (4) Tanım, “nedir?” sorusuna cevap olma özelliğine sahip olmalıdır.
- (5) Tanım, cins ve ayırımdan oluşmalıdır.¹⁰³

Bu şartlar karşılandığında ortaya türün tanımı çıkacaktır.

Tanım, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, “efrâdını câmi, ağyârını mâni” olmalıdır. Yani bir tanım, içine alması gereken tüm fertleri içine almalı; aynı zamanda içine almaması gereken hiçbir ferdi de dışarıda bırakmalıdır. Örneğin “düşünen hayvan” derken biz; hayvan cinsiyle, insanı oluşturan bütün fertlerle beraber hayvaniyet noktasında ortak olunan diğer türleri de dahil etmekte (efrâdını câmi), düşünen ayrımıyla da insan türünü, hayvan cinsi altındaki ortaklarından ayrı tutmaktayız (ağyârını mâni). Ancak durumun çetrefilli bir hal aldığı nokta da tam olarak burasıdır. Hayvan diyerek tüm fertleri toplamak daha kolayken, bir türü diğer türlerden kesin bir biçimde ayırmak oldukça zordur. Örneğin telefonu, “birbirinden uzak yerlerde bulunan kişiler ve düzenekler arasında bilgi alışverişini sağlayan

¹⁰³ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu 'l-Elfâzi 'l-Müsta 'mele fi 'l-Mantık)*, 86.

elektrikli ses alıp verme aygıtı” olarak tarif edersek; modern bilgisayarları dışarıda tutan ayırım tam olarak nedir? Kısaca; bir telefon ile bir bilgisayarı ya da bir tableti ayıran temel ayırım nedir? Bilindiği üzere sim kart girişi bulunan, arama yapılabilen tabletler; boyut bakımından da birbirine yakın akıllı telefonlar ve tabletler bulunmaktadır. Haliyle telefonu, benzeri diğer cihazlardan ayıracak temel karakteristik özellik ne olmalıdır? Belki “bilgisayardan ve tableten farklı olarak doğrudan icat ediliş, üretiliş ve kullanımının temel amacı iletişim kurmak olan” (elektronik aygıt) biçiminde amaçsal bir ayrıma gidebiliriz. Mevcut durumda kısmen ayırışmayı sağlayacak olan bu güncelleme muhtemeldir ki önümüzdeki birkaç on yıl içerisinde yetersiz kalacaktır. Zira telefonun ne olduğuna dair bakışımız, amacımız ve yaklaşımımız dahi günden güne değişmektedir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, bazı ayırım noktalarının zaman içerisinde küçük de olsa güncellemelere ihtiyaç duyabileceğidir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere genel ilerleyiş ve beklenti türsel ayrımlara gidileceği ve çeşitliliğin artacağı yönünde olsa da özellikle doğal olmayan teknoloji gibi alanlarda ayırışmanın aksine bazı türsel birleşmeler ve bütünleşmeler gerçekleşebilmektedir. Yakın gelecekte telefonun, ayrı bir cihaz türü olmaktan çıkıp yalnızca bilgisayarların bir işlevi konumuna gelmesi muhtemel gözükmektedir.

Tam tanımlar, türün ismi yerine de kullanılabilir. Örneğin insan isminin kullanıldığı her yerde insan ismi yerine “düşünen hayvan” ifadesi de kullanılabilir. Zira insan ve “düşünen hayvan” yüklem olmada birbirine eşittir. Yüklem olmada eşit olmakla kastedilen; iki yüklemlemenin birbirine, “her insan, düşünen hayvandır; her düşünen hayvan, insandır” olarak eşit bir şekilde döndürülebilmesidir. Mantıkta döndürmeler konusuna küçük bir göndermede bulunacak olursak; tümel olumsuz önerme (E) yine tümel olumsuz (E) olarak kendisine döndürülebilirken, tümel olumlu önerme (A) tikel olumlu önerme (I) olarak döndürülebilir. Örnekle açıklayacak olursak: “her insan, hayvandır” tümel olumlu (A) önermesinin düz döndürmesi “bazı hayvanlar insandır” tikel olumlu (I) önermesidir. Zira tümel olumluyu yine tümel olumlu olarak döndürecek olursak “her hayvan, insandır” tümel olumlu önermesini elde ederiz ki bu önerme vakıyla mutabık değildir yani doğru değil, yanlıştır. Bunun sebebi tümel olumlu önermelerde konunun tümel alınmasına karşı yüklem tikel olarak alınmasıdır.¹⁰⁴ Ancak tam tanım amacıyla yapılan yüklemlemeler bu durumun istisnasıdır. Yani; “her insan, düşünen hayvandır ve her düşünen hayvan da insandır”.

¹⁰⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 131-134.

Çünkü tam tanım amacıyla yapılan yüklemlerde hem konu hem de yüklem kapsamının tamamıyla alınır. Zira tanımlama dediğimiz faaliyetin amacı da konu ve yüklem arasındaki bu eşitliği sağlayabilmektir. Konu ve yüklem arasındaki bu eşitlik durumu daha sonraları; tanımın, bir önerme kabul edilip edilemeyeceği hususunda önemli bir rol oynayacaktır.

Bir tarif, bir tür için eksik ilintisel betim olabilirken aynı türün üstünde bulunan cinslerden birinin tam özsel tanımı yerine geçebilir. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere tanım, yalnızca son tür için yapılmaz; görelî türler de kendi içlerinde birbirlerinden ayrılırlar ve haliyle tanımlanırlar. Örneğin insan için eksik ilintisel betim ifadesi olan “duyarlı canlı” ya da “idrak sahibi canlı” ifadesi, canlı cinsinin altında bulunan ve canlı cinsinin bir türü kabul edilen hayvan türünü bitki türünden ayırır ve hayvan tümelini tam tanım yoluyla tanımlar. Hayvan tümeli insan türü için bir cinsken, canlı cinsinin altında bulunduğu için de canlı cinsine göre bir türdür. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi bir cinsin tam tanımı, aynı cinsin altında sıralanan türlerin de eksik ilintisel betimi durumundadır.

Yetkin (tam) tanım, bazen bir cins ve bir ayırım olmak üzere iki parçadan oluşurken bazen de ikiden fazla parçadan oluşabilir. Tam tanım, iki parçadan daha az olamaz çünkü bir şeyin tanım olabilmesi için mürekkep lafız olması yani müfret olmaması gerekir.¹⁰⁵ Tam tanımda, cins düşer de geriye yalnızca zâtî ayırım bırakılırsa bu zâtî ayırım yüklem olmada yine türe eşit olur ancak artık bir tam tanım olarak kabul edilmez. “Düşünen hayvan” tanımında bulunan “hayvan” cinsini atacak olursak “düşünen” zâtî ayırımı insanla yüklem olmada hala eşittir ancak “düşünen” lafzı, kendi başına insanın bir tam tanımı olarak alınamaz. Tanımdan, cins değil de zâtî ayırım çıkarılırsa geriye kalan kısım tanım olarak alınamayacağı gibi yüklem olmada türe eşit de olamaz.

Yakın cinsin ve yakın ayırımın birlikte açıkça ifade edilmesinin gerekliliği, türden genel olma ihtimali taşıyan ayırımların başka türlere de yüklenebilmesinin mümkün olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin daha önce geçtiği gibi bizzat Porphyrios’un hiyerarşisini düşünecek olursak: insan, düşünen ölümlü hayvandır. Porphyrios’a göre yalnızca “düşünen” dediğimizde; tanrıları, melekleri, cinleri ya da diğer bazı metafizik varlıkları da düşünen tümeline ortak ederiz. Bu nedenle insanın

¹⁰⁵ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu 'l-Elfâzi 'l-Müsta 'mele fi 'l-Mantık)*, 90.

yerinin tam olarak netleştirilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Başka bir bakış açısından; “düşünen” ifadesinin nutkiyyet bildirdiğini ve herhangi bir zihinsel faaliyet olmayıp yalnızca insana özgü bir düşünme biçimi olduğunu kabul edebiliriz. Böyle bir kabule de sahip olsak; özelde tanım konusunda genelde de mantıkta, mümkün olduğunca kaçınmamız gereken eş sesli (homophone) ve eş anlamlı (synonym) terimlerin alanına girmiş oluruz. Tanım konusunun asıl amacının ayrıştırmak ve belirginleştirmek olduğunu hatırlayacak olursak; eş seslilik ve eş anlamlılığın amacımıza hizmet etmeyeceği açık bir biçimde kendini gösterecektir.

1.7.2. Betim (Resm)

Betim (resm, description), tanımın (hadd, definition) aksine yakın ayırım kullanılmadan bir türün zihinde tasavvur edilmesini sağlayan açıklayıcı sözdür. Betimde, tek bir zâtî ayırıcı özellik (fasıl) vurgulanmaz. Ya hâssanın yakın cinsle birlikte zikredilmesiyle ya da arazî özelliklerden birçoğunun toplanmasıyla, türün tasavvuru oluşturulmaya çalışılır. Fasıl, aynı cinsin altında yalnızca tek bir türe özgüken arazî özellikler hem aynı cinsin altında hem de diğer cinslerin altında farklı türlerde ortak olma imkanına sahiptir. Farklı türlerde de bulunması mümkün olan bazı arazların bilinçli olarak bir araya getirilmesi sonucunda zihinde tek bir türün tasavvuru sağlanabilir. *Îsâgûci*’deki örneğiyle “iki ayağı üzerinde yürüyen, tırnakları enli, derisi görünen-kürksüz, dik duran, tabiatı icabı gülücü olan” dediğimizde insanın eksik betimini vermiş oluruz.¹⁰⁶ İki ayaklı olmak, yürüyen olmak ve diğer arazlar insanda bulunduğu gibi diğer birçok hayvanda da bulunabilir. Ancak zikredilen arazların hepsinin bir arada bulunmasıyla insan türünün tasavvuru diğer türlerden ayrı bir biçimde zihinde meydana getirilebilir. Tanım teorisinden maksat tam tanım olsa da gündelik hayatta bir tasavvur hakkındaki bilgimiz büyük oranda betim düzeyindedir. Çünkü bir türü keşfettiğimizde onun kurucu zâtî tümellerini bir anda tespit edemeyebiliriz. Haliyle onu diğer arazî özelliklerinin bir toplamıyla tarif ederiz. Eğer ayrışmayı sağlayacak tarif cümlesini elde etmişsek, gündelik hayat açısından -benzer bir tasavvurun bu terkimimize ortak olacağı zamana kadar- yeterli bir tasavvur meydana getirmişiz demektir.

Betim (resm), tanımdan “o nedir?” sorusuna, yüklelemede türe eşit bir zâtî ayrımla cevap verilmemesiyle ayrılır. Tıpkı tanım gibi betimde de mürekkep bir lafız,

¹⁰⁶ Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûci ve Şerhi*, 38.

türe veya cinse eşit olabilir. Örneğin “gülen hayvan” dediğimizde yine insan ile eşit kapsamlı bir yüklem elde ederiz. Ama “gülmek”, insanın ayrımı olmadığı için bu mürekkep lafız bir tanım olarak alınamaz, ancak betim olarak alınabilir.¹⁰⁷ Zira gülmek, insanın ayrımı değil ancak hâssasıdır. Beş tümele değindiğimiz kısımda ayrım ile hâssa arasındaki farktan bahsetmiştik. Hâssa belli bir türe has (özgü) olmakla ayrıma benziyor olsa da türü var etme konusunda ayrımdan ayrılır. Hâssa ile yapılan betimler türe eşit yüklem olabildiği için tam betim olarak adlandırılırken hâssa ile değil de arazlarla yapılan betimler türe eşit yüklem olmadığı için tam olmayan (eksik) betim olarak adlandırılır.¹⁰⁸

Tanım, yakın cins ve zâtî ayrımdan oluştuğu için cinsi ya da zâtî ayrımı olmayan şeyler için tam bir tanımın yapılması mümkün değildir. Örneğin yüksek cinslerin, kendi üstlerinde bir cins olmadığı için tam tanımları yapılamaz. Aynı şekilde zâtî ayrımı bulunmayan ya da henüz bulunamayan şeylerin de tam tanımları yapılamaz. Bu gibi durumlarda tam tanım yerine betime başvurulur. Zira bir şeyin cinsi ya da zâtî ayrımı bilinmiyor olsa dahi bazı arazlarının bulunması ve bilinmesi mümkündür. Bu yüzden tam tanımını yapamadığımız şeylerin betimlerini yapabilmemiz mümkündür. Tarif konusunu bitirdiğimize göre artık tarife yardımcı unsurlar olan bölme (taksim) ve birleştirme (terkip) konularına geçebiliriz.

1.7.3. Kaplam Temelli Tarifler

Tarifin elde edilmesi işlemi takip edilen çeşitli yollar bulunmaktadır. Fârâbî öncesindeki genel kabule göre tarifin elde edilmesinde kullanılan üç yol; taksim, terkip ve burhân yoludur. Ancak Fârâbî, burhân yolunun bir teselsüle sebebiyet vermesi nedeniyle geçersiz olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹ Burhân dışındaki yollar olan taksim ve terkip ise tarifte işlevsel olarak kullanılacak diğer iki yoldur.

Taksim ve terkip yolları arasındaki temel ayrım; taksimde, tümelden tikele gidilirken terkipte, tikelden tümele gidilmesidir. Platon ve Aristoteles felsefelerini kıyaslayacak olursak; Platon’da ‘ide’den (tümelden) dış dünyaya (tikele), Aristoteles’te tecrübeden (tikelden) genele (tümele) bir hareket olduğu yaygın olarak bilinmektedir. Haliyle Platon felsefesinde ve Platon’un tariflerinde taksim yöntemi

¹⁰⁷ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 88.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 88.

¹⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31-33.

daha yaygınken Aristoteles felsefesinde ve Aristoteles'in tariflerinde terkip yöntemi daha yaygındır.

Taksim ve terkip yollarının yukarıdan aşağı ve aşağıdan yukarı olma durumları, iki yol arasında ciddi bir karşıtlığa sebebiyet vermez. İki yol da temelde hipotetiktir; bir varsayımla başlar. Sürecin sonunda varsayımlar test edilir ve testi geçen, doğrulanan varsayımlar geçerli/doğru kabul edilir. Haliyle izlenen yollardan ziyade temel yöntemi anlayabilmek daha öncelikli ve önemlidir. Zira tarif söz konusu olduğunda söz konusu yollar arasında bir değer hiyerarşisine gidilmez. Bir yolun ya da yöntemin değerini belirleyecek olan; kendisi vasıtasıyla ortaya koyulan tarifin dış dünyaya tatbik edilebilirliği, uygunluğudur.

Taksim ve terkipi analiz ettiğimiz başlıklarda bu iki yolu kendi işleyişleri içerisinde ele alacağız. Bu iki yol her ne kadar birbirine alternatif ya da karşıt iki yolmuş gibi gözükse de aslında birbirlerini tamamlayan ve aynı amaca yönelik tek bir yolun iki farklı görünümüdür. Taksim ve terkip yollarını ayrı ayrı çözümledikten sonra bu iki yolun birbirlerini nasıl tamamladıklarına ve birlikte nasıl iş gördüklerine değineceğiz.

1.7.3.1. Taksim (Bölme)

Bölme “bir terimin içine aldığı fertleri, ortak vasıflarına göre ayırmak” anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Fert ile kastedilen dış dünyadaki tekil nesnelere yahut bireyler değildir. Örneğin canlı cinsinin bölünmesi sonucu meydana getirilen hayvan ve bitki tümelleri canlı cinsinin birer ferdi durumundadır. Bölme sonucunda fertleşme/ayırışma sağlanır ve kapsamı daha dar, anlaşılması daha kolay tümeller meydana getirilir. Örneğin canlının kapsamı ve hayvanın kapsamı düşünüldüğünde hayvanın kapsamının canlıya göre daha dar bir alanı kapsadığı görülebilir.

Bir tümelin altında bulunan ve tümele mutlak olmayan yükleme ile yüklenen tümellerin, karşılıklı/mütekabil bir biçimde birbirlerinden ayrılmaları işlemine bölme denir. “Ya, ya da” bağlaçları bir tümeli bölmede kullanılan en işlevsel araçlardır. Örneğin cisim ya canlı ya da canlı değil; canlı ya idrak sahibi ya da idrak sahibi değildir. Bu sayede cismi, canlı ve canlı olmayan; canlıyı da idrak sahibi olan ve idrak sahibi olmayan olmak üzere böldük. Yaptığımız işlemde bölünen “cisim”,

¹¹⁰ Emiroğlu - Altunya, *Örnekleleriyle Mantık Sözlüğü*, 56.

bölen şeyler “canlı ve cansız”dır. Bölme işleminin sonucunda elde ettiklerimiz, “bölmeden meydana gelen şeyler” ya da “tümelin kendilerine bölündüğü şeyler” olarak adlandırılır.¹¹¹ Elde edilen söz konusu bu tümeller, birbirinin paydaşdır/bölüşenidir; zira ortak bir tümel altında sıralanırlar ve aynı ortak tümeli (cinsi ya da türü) paylaşırlar.

Bölme işlemi esnasında “bazısı/bir kısmı” ifadelerini de kullanabiliriz. Bölme işlemi “bazısı/bir kısmı” ifadesi kullanılarak yapıldığında bu işleme aynı zamanda “kısımlara ayırma” işlemi de denir.¹¹² Bölünen şey bir cins ise, söz konusu cins türlerinin oluşturucu zâtî ayrımıyla bölünür. Zira türler, cinsin zâtî ayrımlarla bölünmesiyle oluşur. Örneğin hayvan cinsi, düşünen hayvan ve kişneyen hayvan olarak bölünebilir. Tür sayısı sonsuza dek artmaya devam edebilir. Ancak burada hayvanların bazısı kişneyendir bazısı ise düşünenidir diyerek, küçük çapta bir bölme işleminin nasıl yapıldığını örneklendirmeyi amaçladığımız için bölme işlemi iki tümelle sınırladık.

Bölme işlemi esnasında ismi olmayan türler ortaya çıkabilir. Örneğin hayvan cinsini bölerken “-her durumda- hızlı hızlı soluyan hayvan” türüne ulaşmış olalım. Daha önce bu tür, isimlendirilmemişse; türün cinsi ve ayrımı, onun ismi yerine kullanılır. Yeni bulduğumuz tür, kendisine yeni bir isim koyuluncaya kadar “hızlı hızlı soluyan hayvan” olarak isimlendirilir. Daha önce zikretmiş olduğumuz “tembel hayvan” da burada örnek olarak alınabilir. Zira söz konusu hayvan, İngilizcede “sloth” olarak isimlendirilmesine rağmen Türkçede “tembel hayvan” olarak isimlendirilmektedir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi, kendi sınıfı içerisinde en yavaş hareket eden hayvan olmasıdır. Cinsi olan hayvan ve ayrımı olan tembelin birlikte alınmasıyla bizim için hem bir tanım hem de tanımın isim yerine kullanılması için bir örnek durumundadır.

Bölme işlemi, altında zâtî ayrımlarla ayrılmaya elverişli türlerin bulunmadığı son türü buluncaya dek devam eder. Bölme işlemi en son türde son bulur ve en son tür, kendi içinde yalnızca arazlarla bölünebilir. Örneğin “insan” türü, kendi içinde zâtî ayrımlarla ayrılmayacağından yani aslında her insan özünde/zâtında insan olmağı yönünden ortak olduğundan ve bir insanı diğerinden ayıran şey zâtî bir ayrım yerine

¹¹¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu 'l-Elfâzi 'l-Müsta 'mele fi 'l-Mantık)*, 96.

¹¹² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu 'l-Elfâzi 'l-Müsta 'mele fi 'l-Mantık)*, 98.

arazî bir ayırım olacağından insan türü kendi içinde bölünemez ve son tür adını alır. Son türlerin altlarında yeni türler değil fertler/bireyler sıralanır. Bireyler kendi içinde arazlarla ayrılırlar. Örneğin insan ya mühendistir ya da mühendis değildir. Tıpkı Bunun gibi insan türü kendi içinde; çocuk, yaşlı, genç, mühendis, doktor, aşçı, inançlı, inançsız, cesur, korkak gibi arazî ayrımlarla ayrılır. Ancak bu ayrımların hiçbiri zâtî değildir, arazîdir ve arazî ayrımlarla bölme işlemi yeni bir tür meydana getirmez.

Bölme denilince iki çeşit bölme akla gelmektedir. Birinci tür bölme küll'ün eczâsına taksimi ya da bütünün parçalarına bölünmesi olarak isimlendirilir. Bu bölmede bir bütün, kendini meydana getiren parçalarına bölünür. Örneğin insan vücudunu; gövde, kafa, kollar ve bacaklar olarak bölmek bir bütünü parçalarına bölmektir. İkinci tür bölme ise küll'inin cüz'iyâtına taksimi ya da tümelin tikellerine bölünmesi olarak isimlendirilir. Bu bölmedeyse bir tümel, kapsadığı tikellere bölünür. Örneğin canlı tümelini, bitki ve hayvan olarak bölmek bir tümeli parçalarına bölmektir. Bizi asıl ilgilendiren de ikinci bölme yani tümelin tikellerine bölünmesidir.

Bölme, mümkün olduğu kadar tam olmalıdır. Örneğin canlı tümelini bitki ve hayvan olarak ikiye böldüğümüzde bu iki tür haricinde yeni türlerin de mevcut olması mümkündür. Ancak biz, sahip olduğumuz bilgilere dayanarak en tam bölmeyi gerçekleştirmeye çalışırız. Özellikle doğal türlerde yeni bir türün keşfedilmesi ve tam bölmenin zamanla eksik bir bölme halini alması mümkün olabilir ve söz konusu bölme yeni türün de eklenmesiyle yeniden tam bölme adını alabilir. Bir şey mutlak olarak “vardır ya da yoktur” dediğimizde bu, tam bir bölmedir. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Biraz var ya da biraz yok gibi yeni seçenekler mevcut değildir. Bölmenin tam olmaması bazı safsata çeşitlerine kapı aralayabilir ve zemin hazırlayabilir. Örneğin bir ülkenin vatandaşlarını “X partiye oy verenler” ve “vatan hainleri” olarak bölmek, bölmenin tam olmamasından kaynaklanan bir safsatadır. Zira X partiye oy vermek ve vatan haini olmanın dışında da politik tutum ve duruşlar mevcut olabilir. Haliyle bölmenin eksik olması bir sorun değil ancak eksik bölmenin tam bir bölmeymiş gibi sunulması bir sorundur.

Bölme sonucunda elde edilen bölümler, bölünenin aynısı ya da tümüyle ondan ayrı bir şey olmamalıdır. Ayrı olmaya örnek olarak; insan ya “kara canlısı”dır ya da “metafizik bir varlık”tır demek iki ayrı düzlemde yapılan açıklamaları birbirine katarak bir bölmeye girişmek demektir ve hatalıdır. Aynı olmaya örnek olarak da bizzat çalıştığımız konuyla ilgili karşılaştığımız dilsel bir güçlüğü örnek göstermek

isteriz. Arapça kavlı-i şârih (açıklayıcı söz) ya da tarif konusu kendi içinde hadd ve resm olarak bölünür. Hadd ve resm de kendi içinde tam ve eksik olarak bölünür. Türkçedeysen tanım denilince genel olarak tarif konusunun tümü kastedilir. Tanımı da kendi içinde tanım ve betim olarak bölmemiz gerekir. Ancak tanım cinsinin yine aynı ismi taşıyan bir türe sahip olması gariptir. Bir şeyin kendisine bölünmemesi gerekir. Burada her ne kadar iki tanım ifadesiyle kastedilenler farklı olsa da bu eş seslilik durumu da istenmeyen bir durumdur. Haliyle doğru bölme; tarifi, tanım ve betim olarak bölünmesiyle gerçekleşmektedir.

1.7.3.2. Terkip (Birleştirme)

Terkip ya da birleştirme, en son türlerin cins ve ayrımlarıyla alınmaları ve ayrımların atılarak tek bir cins altında toplanmalarıyla gerçekleştirilen bir işlemdir. İnsan ve atı örnek olarak düşündüğümüzde; düşünen hayvan ve konuşan hayvan ifadelerinden ayrımları atıp hayvan cinsine ulaşırız. Netice olarak deriz ki; her ikisi de hayvan cinsi altındadır. Bu şekilde türden cins'e yükseliriz ve bir birleştirme işlemi uygulamış oluruz. Birleştirme işlemi en yüksek cins'e ulaşıncaya kadar sürdürebiliriz.

Birleştirme işlemiyle, en son türlerden en yüksek cinslere ulaşana kadar yükselirken; bölme işlemiyle de en yüksek cinsten en son türlere inebiliriz. Terkip sayesinde sayı bakımından çok olanları birleştirir ve en sonunda en yüksek cinsteki birliğe kadar ulaşabiliriz. Bölmedeyse sayı bakımından daha az olandan ya da en yüksek birlikten (en yüksek cinsten) başlayarak çokluğa ve ayrımlara ulaşabiliriz. Tanımlama işlemi de söz konusu bu yukarı çıkış ve aşağı inişler neticesinde belirginleşen varlık hiyerarşimize dayanır. Bölme, birleştirme ve tanım aslında bizim hem varlığı anlama ve anlamlandırma hem de zihin dünyamızdaki varlık hiyerarşisine bir düzen verme çabamıza hizmet eder.

Bölme ve birleştirmenin mahiyeti ve kaynağı hakkında bazı soru işaretleri mevcuttur. Tümeller tartışmasının da temelini oluşturan kaynak problemi hem Porphyrios Ağacı'nda hem de bölme ve birleştirme işlemlerinde kendisini göstermektedir. Ağacın işleyişini ve tümellerin birbirleriyle olan ilişkilerini tarif etmiş olmak, onların kaynağını göstermek anlamına gelmemektedir. En başta söylediğimiz üzere biz zaten verili olan bir ağaç üzerinde işlemler gerçekleştirmekteyiz. Porphyrios Ağacı'ndaki hareketin, başlangıçta aşağıdan yukarı doğru mu yoksa yukarıdan aşağı

doğru mu kurgulanmış olduğu konusu tartışmalı bir konudur. Tümellerin oluşumu, mahiyeti, gerçekliği gibi konular çalışmamızın ana konusu olmamakla birlikte ikinci bölümde bu konulara ihtiyaç duyduğumuz ölçüde atıfta bulunulacaktır. Epistemoloji ve psikoloji arasında sıkışıp kalan bu konuyu tümüyle çözümlemek yahut da çözmeye girişmek bizim çalışma alanımızın dışında kalmaktadır.

Birinci bölümde tanım teorisinin ne olduğunu ve nasıl işlediğini açık bir biçimde izah etmeye çalıştık. Birinci bölüm, tanımın daha çok biçimsel kurgusuna ve işleyişine odaklanmaktaydı. İkinici bölümdeyse tanımın ve tanımla ilişkisi bakımından burhânın biçimden çok içerikle ilişkisi ve işleyişi yönüne odaklanacağız. Sonuçta da biçim, içerik ve işleyiş açısından bir sentez sunmayı amaçlamaktayız.

İKİNCİ BÖLÜM

TANIM TEORİSİ VE BURHAN TEORİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Tanım teorisine ayırdığımız birinci bölümün ardından ikinci bölümde öncelikle burhânın ya da burhân teorisinin ne olduğunu tanımlar ve tarifler üzerinden belirginleştirmeye çalışacağız. Kavramsal çerçeve çizildikten sonra da Aristoteles ve Fârâbî'nin burhânı ve tanımı birlikte içeren *İkinci Analitikler* ya da *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserlerini karşılaştırmalı olarak analiz edeceğiz. Burhân ve tanım konusunda kurucu filozoflar diyebileceğimiz bu filozoflarımız ardıllarını bir hayli etkilemiş olan öncüler oldukları için incelememizde ana omurgayı oluşturmuşlardır. Eserlerin bir bütün halinde incelenmesinin sebebi ise ilgili filozofun konuya dair kurgusunun bir bütünlük içinde resmedilebilmesidir. Çalışmamızda burhân ve tanım ilişkisinin zamana ve filozofa göre değişim ve dönüşümünü de incelediğimiz için eserlerin kendi bağlamlarında analiz edilmesi ve neticesinde de bir karşılaştırmanın yapılması, konuya dair görüşlerin nasıl anlaşıldığı, zaman içerisinde nasıl bir dönüşüme uğradığı ve birbirleri arasında ne gibi benzerlik ve farklılıklar bulunduğunun anlaşılmasında faydalı olacaktır. Analiz sırasında her ne kadar burhân konusu ağırlıkta olacak olsa da bizim asıl amacımız burhân teorisi ile tanım teorisi arasındaki bağı açıklamak olduğu için sıkça açıklamalarda bulunacak ve konuların tanım teorisi ile nasıl bir ilgisinin olduğunun bir izahını yapacağız. Kurgumuza öncelikle kavramsal çerçeve ile yani burhânın ne anlama geldiği ve hangi anlamlarda kullanıldığı ile başlayacağız.

2.1. Burhân

Burhân, doğruluğunda şüphe olmayan, açık ve kesin delil anlamına gelmektedir. Arapçada “delil getirmek, berraklaştırmak” anlamına gelen “b-r-h” kökünden geldiği kabul edilen burhân, Kur’ân-ı Kerîm’de “hak ile batılı birbirinden ayıran kesin delil” anlamında kullanılmaktadır.¹¹³ Dinî anlamda burhân, şüpheleri ortadan kaldıran ve itirazlara yer bırakmayan; doğruyla yanlışı, hakla batılı ayıran bir delildir. Burhân teriminin, bir ispat metodu ve kıyas türü olarak kullanılması Aristoteles’in *İkinci Analitikler* adlı eserinin 10. yüzyılda Ebû Bişr Mattâ b. Yunus tarafından Arapçaya tercüme edilmesiyle yaygınlık kazanmıştır. Fârâbî’ye göre burhân; kesin bilgi verdiği için hikmetlerin hikmeti ve ilimlerin ilmidir. Burhân; diğer

¹¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/429-430.

dördü safсата, şiir, hitabet ve cedel olan beş sanattan biri hatta değer bakımından ilkidir. İltir, zira yalnızca burhânın öncülleri yakîniyyâttan (kesin bilgilerden) oluşur ve yalnızca burhânın sonucu kesinlik arz eder.¹¹⁴

Fârâbî'nin mantığa verdiği değer ve mantığa dair çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda mantığın Fârâbî nezdindeki önemi bir kez daha anlaşılacaktır. Mantık alanına geldiğimizde Fârâbî'nin asıl odaklandığı, önem ve öncelik verdiği konuya burhândır. Zira Fârâbî'ye göre mantık sanatının gayesi, amacı, maksadı burhândır.¹¹⁵ Fârâbî'nin izinden gittiği Aristoteles de burhâna yani ikinci analitiklere ayrı bir önem vermektedir.

Söz konusu Aristoteles olduğunda, onun yaşadığı çağı ve kültürel zemini göz önünde bulunduramızda yarar vardır. Kültürel çeşitliliğin getirmiş olduğu, bilgide belirsizlik ve bunun sebep olduğu şüphecilik, Aristoteles'i bir yöntem arayışına itmiş gibi gözükmektedir.¹¹⁶ Fârâbî'nin de İslam ve felsefenin yan yana ya da karşı karşıya geldiği ve kültürel hareketliliğin yoğunlaştığı bir dönemde yaşadığını düşünecek olursak; filozoflarımızın burhâna yani ikinci analitiklere ayrı bir önem vermesinin sebebinin daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Burhân, bilimsel bilginin ölçütüdür ve kısaca “felsefe nasıl yapılır?” sorusuna bir cevap niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla burhân teorisi, bir yöntem arayışı olarak değerlendirilebilir. Fârâbî'nin bir felsefe sistemi ortaya koyduğunu kabul ettiğimizde ve her sistemin bir yöneme ihtiyacı olduğunu düşündüğümüzde Fârâbî'nin sisteminin ve felsefesinin temelini yani yöntemini burhân teorisinin oluşturduğunu gözlemleyebiliriz. Zira Fârâbî sonrası İslam filozofları için de burhân “ilmî bilginin kriteri” olarak görülmüştür. Bir ispat teorisi ve kıyas türü olarak burhân hem epistemolojik açıdan kesinliğin hem de metodolojik açıdan ilmîliğin kriteridir, ölçütüdür.¹¹⁷ Biz de bu yüzden öncelikle Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eserini analiz edecek ve elimizden geldiğince burhân teorisi ve tanım teorisi arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret edeceğiz.

Burhân; amacı kesin bilgiyi elde etmek olan, öncülleri yakîniyyâttan meydana getirilmiş bir kıyastır.¹¹⁸ Burhân; kendileriyle zorunlu kesin bilgi elde edilen yakînî

¹¹⁴ Yavuz, “Burhan”, 6/429-430.

¹¹⁵ Yıldız, *Fârâbî'de Burhân*, 8.

¹¹⁶ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 42.

¹¹⁷ Yıldız, *Fârâbî'de Burhân*, 16.

¹¹⁸ Özpilavcı, *Ebherî İlsâgûcî ve Şerhi*, 177.

öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür.¹¹⁹ Gerçek ilim ya da apodeiktik (burhân); kabul edilebilir ya da öyle olduğu zannedilen öncüllerden değil, objektif ilişkileri ifade eden genel ve zorunlu önermelerden hareket eden ilimdir.¹²⁰ Analitik yani mantık da bir ilim değil zorunlu ve ispatçı ilmin (apodeiktik ya da burhânın) bir aleti konumundadır.¹²¹ Açık hakikatin bilgisinin amaçlandığı hakîkî ilimler için burhân dışında bir yol yoktur.¹²² W. D. Ross'a göre de Aristoteles, *İkinci Analitikler*'in ikinci bölümünde burhânı (kanıtlamayı) “kendisiyle tanıma ulaşılan bir araç” olarak ele almaktadır.¹²³

Burhâna dair söylenen bu sözleri bir araya getirmekle varmak istediğimiz nokta; burhânı tarif edişimize göre burhânın neliğinin ve konumunun farklılık gösterdiğine işaret edebilmektir. Burhân için “kıyaslardan bir kıyastır” yahut “bir kıyas türüdür” dediğimizde burhân, beş sanattan bir sanat, kıyaslardan bir kıyastır ve onu diğer dört sanattan ayıran da burhânın yakînî öncüllerden oluşması ve kesin sonuç vermesidir. Ancak burhân için “mantığın temel gayesidir” dediğimizdeyse burhân, kıyaslardan bir kıyas olmanın ötesinde kendi başına tesis edilmeye çalışılan bir bilimdir. Hatta mantığın burhâna kadar olan konuları tabir-i caizse burhâna bir giriş ve hazırlık gibidir; asıl amaçlanan burhânın elde edilebilmesidir. W. D. Ross'un da altını çizdiği gibi eğer burhân, kendisiyle tanıma ulaşılan bir araçsa burhân, yine mantığın temelidir; ancak varılmak istenen son nokta değil bu son noktaya varmayı sağlayan tek geçerli yoldur.

Burhânı kıyaslardan bir kıyas olarak görürsek örneğin Ebherî'nin *İsâgûcisi*'nde olduğu gibi burhânı tanımlayıp hangi öncüllerden meydana geldiğinden bahsetmekle yetinebiliriz. Ancak burhânı, mantığın esas gayesi olarak görürsek mantığın her aşamasında, mantığın her konusunun burhânla nasıl bir bağının olduğunun sorgulamasını yapmak durumunda kalırız. Yok eğer burhân; tanıma ulaşmakta bir araçsa, mantık ve burhân aslında insanın gerçekliği modelleme, tanıma ve tanımlama sürecinde kullandığı tek geçerli yöntem olmuş olur.

¹¹⁹ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 207.

¹²⁰ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 87.

¹²¹ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 92.

¹²² Muhammed Rıza Muzaffer, *Mantık*, çev. Necmettin Pehlivan vd. (Ankara: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2021), 245.

¹²³ Ross, *Aristoteles*, 90.

Birinci yaklaşımda, yani kıyaslardan bir kıyas olma durumunda burhânın biçimsel bir tarifıyla yetinilebiliyorsa da ikinci yaklaşımda, yani mantığın gayesi ve kesin bilginin bilimi olma durumunda burhânın derinlemesine bir analizi ve açıklaması gerekmektedir. Üçüncü yaklaşım olan; burhânın tanıma ulaşmada bir araç olması yaklaşımında ise gerçekliği olduğu gibi modelleme gayretinde olan insanın neden tek geçerli yolunun mantık ve burhân olduğunun, bu modellemenin neden ve nasıl yapıldığının, insan idrakinde ve bilgisinde tanım ve burhânın nasıl bir rol oynadığının derinlemesine bir analizi gerekmektedir.

Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in ikinci bölümünün sonunda inceleme konusu ettiği “duyulabilir algı, ayırt etme gücü, izlenim devamı ve direnişi, hatıra, algı ve duyum arasındaki ilişki, aklın işleyişi” gibi konuları göz önünde bulundurduğumuzda W. D. Ross'un da ifade ettiği gibi tanım ve burhânın gerçekliği modelleme yolunda iki önemli araç olduğu sonucuna varmaktayız. Ancak bu durumda tanımların ilke mi yoksa sonuç mu oldukları, onlarla mı yola çıkıldığı yoksa yolun sonunda mı onların elde edildiği, başlangıçta burhânın nasıl mümkün olduğu gibi sorular gündeme gelmektedir. Bizim burada amacımız, burhâna ve tanıma dair farklı yaklaşımların olduğunun altını çizmek ve genel hatlarıyla bir çerçeve oluşturabilmektir. Buradan itibaren artık filozoflarımızın kendi eserlerini temel alarak onların bu konudaki görüşlerini gerekçeleriyle birlikte ifade etmeye, birbirleriyle bağlantılandırmaya gayret edeceğiz. Hem zaman bakımından hem de önem bakımından önce geldiği için incelememize Aristoteles ve *İkinci Analitikler* adlı eseriyle başlayacağız.

2.2. Aristoteles ve İkinci Analitikler

İkinci Analitikler, Aristoteles'in mantık eserleri arasında merkezî bir konuma sahiptir. J. Tricot'un ifadesiyle; “sebebin analitik bilgisi ve ispatçı ilmin kendisi” olan ikinci analitikler, Aristoteles'in mantığa dair eserleri arasında ana bölüm konumundadır. Ancak yine Tricot'un ifadesine göre *İkinci Analitikler*, Aristoteles'in son dönem olgunlaşmış eserlerinden önce kaleme alınmıştır ve bu sebeple bazı hususlarda (özellikle sebepler teorisi) kararsızlıklar barındırmaktadır.¹²⁴ Bu nedenle eserin anlaşılması ve açıklanması konusunda bazı güçlüklerle karşılaşılabilir. Biz de bazı hususlara nüfuz etmek ve teoriye vâkıf olmak konusunda zorlandığımızı ve vukûfiyetimiz konusunda şüphelerimizin olduğunu itiraf etmek durumundayız.

¹²⁴ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 1.

Ancak elimizden geldiği kadarıyla *İkinci Analitikler*'i anlamaya, açıklamaya ve konuların tanım teorisiyle ilgisini belirtmeye gayret edeceğiz.

2.2.1. Bilgi

Tanım ve burhân konusu bilgi ve bilginin unsurları konularıyla doğrudan ilgili oldukları için öncelikle bilginin oluşumu bahsiyle başlıyoruz. İstidlal aracılığıyla edinilen bilgilerde bazı bilgiler bazı bilgilerden önce gelir. Yani biz, yeni bilgilerimizi, mevcut bilgilerimiz üzerine temellendiririz. Kıyas kurulurken terimler hakkındaki bilgimiz bütüncüdür yani biz onları bütüncül olarak biliriz ancak mutlak anlamda bilmeyiz.

Bilgimiz, ispatı olan ya da ispatı kabul edilene dayandırılmak suretiyle mutlak olarak bilinir. Bu yüzden biz istidlal ile bir bilgi elde ederken; daha önce bildiklerimizi tekrar öğreniyor gibi bir izlenim ortaya çıksa da aslında biz yeni bilgiyi daha önce aynı nispette ve aynı tarzda bilmemekteyizdir.¹²⁵ Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'e başlarken yaptığı bu açıklama, daha sonraları kıyasa yöneltilecek olan bazı eleştirilere peşinen bir cevap durumundadır. Örneğin "bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates ölümlüdür, o halde Sokrates insandır" şeklindeki bir akıl yürütme işleminde Sokrates'in ölümlü ve insan olduğunun daha en başta bilindiği söylenebilir. Ancak Aristoteles'in ifadelerinden anladığımız kadarıyla Sokrates'in ölümlü ve insan olduğu bütüncül olarak biliniyor olsa da bu istidlal ile sağlaması yapılmadığı sürece mutlak olarak bilinmez. İstidlal yoluyla daha önce bütüncül yolla bildiğimiz şeylerin sağlamasını yapabiliriz ve onları mutlak yolla bilebiliriz. Yüklelemelerimizi daha sağlıklı bir şekilde yapabilmemiz için bu yola başvurmamız zorunludur.

Tanım, burhân yoluyla elde edilmiyor olsa da tanımın sağlaması burhân yoluyla yapılabilmektedir. Zira daha sonra ifade edileceği gibi tanım, burhân biçimine getirilebilir. Tanım ve burhân arasında şekil bakımından bir döndürme yapılabilir.

Tanımda "nedir?", burhânda "niçin" ya da "neden" sorularına cevap aransa da sebepler teorisi zemininde bir ortaklık vardır ve bu ortaklık sebebiyle çeşitli benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Söz konusu ortaklıklar, tanımın ve burhânın kendileriyle elde edildiği sorular ve tanım ile burhânın birbirlerine döndürülebilmeleri

¹²⁵ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 3-5.

konuları daha sonra bağlamı geldiğinde ayrıntılı bir biçimde açıklanacağı için burada kısaca işaret etmekle yetiniyoruz.

2.2.2. Bilginin Konusu

Bilginin konusu, Aristoteles'e göre -öz manasında- olduğundan başka türlü olamayanlardır. Bilmek de sebepleri bilmek olduğuna göre bizim asıl amacımız, öze taalluk eden sebepleri ortaya koyabilmektir. Bilindiği üzere Aristoteles'e göre sebepler dörttür:

(1) Maddî sebep; bir şeyin, bir parçası olarak kendisinden yapıldığı madde.

(2) Formel sebep; form veya model, yani özün tanımı, onu içinde bulunduran cinsler ve tanımın içinde bulunan kısımlar.

(3) Fâil sebep; değişmenin veya sükûnetin kendisinden başladığı ilk ilke, karar veren, yapan.

(4) Gâi sebep; erek, yani bir şeyin kendisi için olduğu şey, amaçlanan şey.¹²⁶

Bir şeyin ilmini, o şeyin sebebini bildiğimizde elde edebiliriz. Bu yüzden temellendirmeye başlarken ve bilgimizi inşa ederken daha önce ve daha iyi bilinen sebeplerden hareket etmemiz gerekir. Sebeplerin doğruluğuna olan inancımız, sonucun doğruluğuna olan inancımızdan daha fazla olmalıdır. Mutlak olarak ilim sahibi olan kişi, sarsılmaz olmalıdır.¹²⁷ Aksi halde zanlarımız ve sanılarımızdan kesin bilgiye ulaşmamız mümkün olurdu ki bu durum olanaksızdır. Olması gereken ise doğruluğu zorunlu ve kesin ilkelerden hareket ederek diğer yükleme ve doğrulama işlemlerimizi gerçekleştirmemizdir.

Tanım teorisi, “öz manasında olduğundan başka türlü olamayan” a ve bunun ifadesine/açıklamasına ulaşma çabası olduğu için tanımlar, burhânlar için birer hareket noktası durumundadır. Görüldüğü üzere bölümün başında değindiğimiz “tanımlar, burhânların ilkeleri mi yoksa sonuçları mıdır?” sorusuna kısaca değinmiş bulunmaktayız. Demek ki tanımlar, başlangıçta burhânlar için birer ilkedir yani burhânda kullanılan temel malzemelerdendir.

¹²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 236-239.

¹²⁷ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 6-9.

2.2.3. Bilginin Mahiyeti

Mutlak anlamda ilim ile kastedilen “olduğundan başka olması imkânsız olan”dır. Gündelik yaşantıda ve hayatın değişken akışı içerisinde söz konusu bu kesinliğe ulaşmak pek de mümkün olmadığı için; tanımlar ve burhânlar, tümeller üzerinden ya da tümeller vasıtasıyla meydana getirilirler. Tabir-i caizse tümeller, değişenin içindeki değişmeyi tespit etme faaliyeti olarak görülebilirler. Örneğin her insan, her birey farklı özelliklere sahiptir. Her ferdi, içine alabilecek ve ferdi olmayanları da dışarıda tutabilecek olan söze “tanım” demekteyiz. “Düşünen hayvan” dediğimizde; düşünen ve hayvan tümelleri yani cins ve ayırım, tüm o değişenlerin arasından değişmeyenin bulunup ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

İspat, gerekli öncüller temel alınarak ortaya koyulmuş bir kıyastır. Söz konusu bu ispat işlemlerini yaparken de tanımda olduğu gibi tümellere ihtiyaç duyarız. Gerekliliğin (ya da gerektirmenin) sağlanması amacıyla, örneğin akıl yürütmede; her insan ferdine belli bir yüklemlemenin yapılabilmesi için tüm insan fertlerini içine alan insan tümeli kullanılır.

Mutlak çıkarımlar yaparken, nesnenin özüne dahil olan yüklemeleri esas almaya özen gösteririz. Nesnenin özünü ifade edebilmemiz ise tanımla mümkündür. Zira bir şeyin tabiatını/doğasını araştırırken biz o şeyin tanımına yani zâtî kurucu yüklemelerine bakarız.¹²⁸ Örneğin siyah bir kuşu tanımaya ve tanımlamaya çalışırken onun siyah oluşundan değil kanatlı oluşundan hareket ederiz. Zira bir kuş siyah olmayabilir, başka renklerde de olabilir ancak kuş olduğu için kanatlı olmak durumundadır. Zâtî kurucu yüklem derken de bir şeyi var eden ve o şey olmadan kendisinin de var olamayacağı yüklemeleri kastediyoruz. Verdiğimiz örnekte de kuş için siyahlık bir zâtî kurucu yüklem değilken kanatlı olmak bir zâtî kurucu yüklemidir.

Aristoteles, yüklemeleri kendi kendine yüklemeler ve arazlar olarak ayırırken de bu farka işaret etmektedir. İlintiler, siyahlık ve kuş örneğinde olduğu gibi zorunlu olarak gerekli olmayan arazlara işaret ederken; kendi kendine yüklemeler, kanatlı olmak ve kuş gibi zorunlu olarak gerekli olan zâtî yüklemelere işaret etmektedir. Aristoteles’e göre gerçek anlamda ilmin konusu da söz konusu bu zâtî yüklemelerdir. Gerçek anlamda ispat ise yüklem konuya bütüncül olarak yüklenmesiyle, tasdik

¹²⁸ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 13.

edilmesiyle gerçekleşir.¹²⁹ Tanım teorisi de zâtî yüklemelerin peşinde olduğu için tanımlar ve tarifler, ilmin ve ispatın temel malzemeleri olarak görülebilir.

2.2.4. İspat, Öncülleri ve Kuruluş Biçimleri

İspatçı ilim, gerekli ilkelerden hareket eder ve esas yüklemeler de gerekli olarak nesnelere yüklenirler. Her yüklem ya bir konuya aittir yani onun için gereklidir/zorunludur ya da konunun bir ilintisidir. Zorunlu yüklemelerin ve gerekli bağıntıların peşinde olmak, ispatın karakteridir.

Bir şeyin neden var olduğunun sebebi bilinmiyorsa gerçek anlamda ilmî bilgiye sahip değildir. Nedenin bilgisine ulaşabilmemiz için de söz konusu zâtî, gerekli, zorunlu yüklemeleri araştırırız. Akıl yürütme sırasında ispat sebebimiz, orta terimdir. Yani orta terim, ispat için zorunludur/gereklidir. Kendisi aracılığıyla çıkarımda bulunduğumuz orta terim, konusu için gerekli/zorunlu olduğunda ve kurallara uyulduğunda sonuç da gerekli/zorunlu olur. Bu yüzden ispat yapılırken gerekli/zorunlu bir orta terime ihtiyaç vardır.

Aristoteles'in kendi kendine yüklemeler dediği zâtî yüklemeler değil de kendi kendine olmayan yüklemeler yani arazlar kullanılırsa ispatçı ilim ortaya koyulamaz. Öz bakımından ait olan yüklemeler zorunlu/gereklilikleri için ilmî ispatların konusunun öze dair sonuçlar olduğu ve bu ispatların da öze taalluk eden öncüllerden meydana getirildikleri anlaşılmaktadır.¹³⁰

İspatta belli bir cins temel/zemin olarak alınır ve ispat boyunca bir cinsten başka bir cins sığırma yapılmaz. Cins, ispatta öze ait yüklemelerin ortaya çıkarıldığı konu durumundadır. Orta terimler de gerekli olarak ortak bir cinsten çıkarılır. Sonuçların da öncüllerle aynı cinsten olmaları gerekmektedir.¹³¹ Cins ortaklığının gerekliliği ve yüklemelerin niteliği konusu da yine tanım teorisi ve burhân teorisinin kesişim noktalarından biridir. Zira hiçbir ortaklığı bulunmayan ve herhangi bir cinsi paylaşmayan iki kavram arasında olumlu bir yükleme yapılamaz. Aslında her kıyasta birbirine yaklaştırılan iki terim (büyük terim ve küçük terim), orta terim kümesinde kesişirler. Orta terim, küçük terimi kapsayan ve büyük terim tarafından da

¹²⁹ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 14-16.

¹³⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 20-22.

¹³¹ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 27.

kapsanan terimdir. Haliyle orta terim iki terimi birbirine yaklaştıran bir köprü görevi görmektedir.

Kıyasın kendileriyle ortaya koyulduğu öncüller, tümel (bütüncül) iseler, kıyasın sonucu da tümel (bütüncül) olur ve öncesiz-sonrasız olarak doğrulanır ya da yanlışlanır. Zira ispat esnasında biz, zaman içerisinde değişmeyen özün peşinde olduğumuz için hareket noktamız ve varmak istediğimiz hedefimiz de zamana ve mekâna göre değişmeyen özlerdir. Zira Aristoteles'e göre; yok olabilen, zaman içerisinde değişebilen şeyler için mutlak anlamda ispat ya da ilim ortaya koyulamaz. Aksi takdirde yalnızca muvakkat yani belli bir vakitle sınırlandırılmış malumatlar elde edilebilir.

Tanımlar söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Zira tanım ya ispatın ilkesi ya terimlerin sıralanışı bakımından farklı bir ispat ya da ispatın sonucudur. Bu yüzden tanımlarda da zaman içerisinde değişmeyen özün bilgisi kuşatılmaya çalışılır.

Olgu, farklı bir ilmin konusudur. "Neden?" sorusu ise yüklemelerin öz bakımından ait oluşlarını inceleyen daha yüksek bir ilmin konusudur.¹³² Zira Aristoteles'e göre; sorulan her soruya cevap vermek gerekli değildir. Soruların uğraşılan ilmin sınırlarına dâhil olması gerekmektedir.¹³³ Tanım, fertler hakkında tafsili (ayrıntılı ve ayırıcı) bilgiler vermez. Aksine yalnızca tümeler hakkında (özellikle tür için) kurucu unsurları ortaya koyar. Fertlerin arazları, buldukları durumlar ve ek özellikleri ise tanımın inceleme alanının dışında kalır.

Özün bilgisinin peşine de ancak birinci şekil ile düşebiliriz. Kıyas şekillerinden birinci şekil, şekiller arasındaki en ilmî şekildir. Nedenin bilgisine ulaşmak amacıyla ortaya koyulan "nedenin kıyası" bu şekilde ortaya koyulur. Aristoteles'e göre ilmin en öz vasfı da nedeni göz önünde tutmak ve nedenin bilgisine ulaşmaktır. İkinci şekil ile bu mümkün değildir zira ikinci şekil ile olumlu kıyas elde edilmez; özün bilgisi tasdikle yani oluqlamayla ortaya koyulur. Üçüncü şekil ile de bu mümkün değildir zira üçüncü şekilde olumlu sonuç elde edilse bile sonuç tümel/bütüncül değildir; özün bilgisi tümel/bütüncül olarak ortaya koyulur. Ayrıca birinci şeklin, diğer şekillere

¹³² Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 24-26.

¹³³ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 33.

ihtiyacı yoktur ancak diğer şekillerin doğrulanması için birinci şekle ihtiyacı vardır. Bu nedenlerden dolayı ilim için kullanılması gereken şekil birinci şekildir.¹³⁴

Bir önerme, nitelik bakımından ya olumlu ya olumsuz, nicelik bakımından ise ya tümel ya tikel olur. Aristoteles'e göre de tikel karşısında tümel, olumsuz karşısında da olumlu, üstündür. En iyi ispat, bize daha çok şey bildiren ispattır ve tümellik ile olumlama bize daha çok şey bildirir. İspat ile kastedilen, sebebin ve nedenin ispatı olduğu için ve tümel olumlu önerme daha çok sebep olmaya layık olduğundan dolayı üstündür.¹³⁵

İspat; tikel olduğunda sonsuza doğru, tümel olduğunda yalın olana ve sınıra doğru ilerler. Nesnelere, sonsuz olmaları bakımından bilinemezler ancak sonlu olmaları bakımından bilinebilirler. Bu yüzden bizim nesnelere bilmemiz tikel olmaları bakımından çok tümel olmaları bakımındandır. Tümeli bilen tikeli de bilir ancak tikeli bilen tümeli kesin olarak bilemez. Tümeli bildiğimizde kuvve halinde tikeli de biliriz. Tümel ispat, kavranabilir ancak tikel ispat, duyumda son bulur. Aristoteles'e göre varlığın, yokluktan önce olması gibi olumluluk da olumsuzluktan öncedir. Ayrıca kendisiyle ispat yapılanın ispat edilenden daha kesin olması gerekir. Olumlu ispatın doğası/tabiatı ilkenin doğasına/tabiatına daha uygundur.¹³⁶

Tanımların da konularına tümel ve olumlu olarak yüklenmeleri gerekir. Örneğin "insan, düşünen hayvandır" dediğimizde insan tümeliyle tüm insan fertlerini kastederiz ve yüklemlemeyi tümel olarak yaparız. Ayrıca "dır" ifadesiyle de yüklemlemenin olumluluk bakımından yapıldığını görebiliriz. "Bazı insanlar, beyaz değildir" dediğimizde ise bazı insanlarla hangi insanların kastedilip hangilerinin kastedilmediği açık değildir. "Değildir" dediğimizdeyse "beyaz değilse o zaman nedir?" sorusuyla karşılaşılabiriz. Beyaz değildir ancak beyaz dışında her şey olabilir. Böylesi bir sonsuzluğa düşmemek amacıyla tanımlarda ulaşılmaya çalışılan nicelik, tümellik ve nitelik de olumluluktur.

2.2.4.1. Zâtî Yüklemeler

Zâtî yüklemeler, sınırlıdır. Zira tanım mümkünse yani mahiyet bilinebilirse, zâtî yüklemelerin de sonsuz olmaması gerekir. Tanım esnasında aradığımız yüklemeler, araz

¹³⁴ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 40.

¹³⁵ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 66-68.

¹³⁶ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 70-74.

durumdaki yüklemeler değil öze ait ve öz için gerekli yüklemelerdir. Tanımda aranılan yüklem araz durumunda olan değil daima öze ait olandır. Özü ifade eden yüklemeler, bir türü diğer türlerden ayırmaya yarayan terkipleri meydana getirmede kullanılırlar.¹³⁷

Özü ifade eden yüklemelerin aksine özü ifade etmeyen yüklemeler yani arazlar, bir türü diğer türlerden ayırmada yetersiz kalır. Örneğin insan için “düşünen hayvan” dediğimizde insan; hayvan olmakla hayvan olmayanlardan ayrılır ve hayvanlarla ortak paydada buluşur. Düşünen olmakla da diğer hayvanlardan ayrılır ve kendi türünü meydana getirir. Ancak insan, yürüyen canlıdır deseydik; canlı demekle bir hayvan olan insanı bitkilerden dahi ayırt edemeyecektik ve yürüyen olmasıyla da tüm yürüyenlerle ortaklaşacağı için yine kendine has bir tür meydana getiremeyecektik.

Türü meydana getirdiğimizdeyse; tür ile türün tanımını karşılıklı olarak birbirine yükleyebiliriz. Bu durumu tam özsel tanımın aksolunabilirlik, döndürülebilirlik özelliği olarak ifade ederiz.¹³⁸ Örneğin her insan, düşünen hayvandır ve her düşünen hayvan da insandır. Bize bu imkânı sağlayan tümeller ise cins ve ayırmadır. Bu tabiata sahip olan yani bir cinsi ve ayırımı olan her şey tanımlanabilir. Ancak yüklenecek zâtî yüklemelerin sonsuz olduğu ya da yüklenecek zâtî bir yüklem olmadığı kabul edilirse tam özsel tanım da imkânsız bir hal alır.

2.2.4.2. Kesinlik, Önce ve Sonra

Sonuç, öncüller aracılığıyla bilinir. Eğer öncülleri bilemiyorsak, sonucu da bilemeyiz. Benzer bir biçimde eğer öncülleri kesin bir şekilde bilemiyorsak sonucu da kesin bir şekilde bilemeyiz.¹³⁹ Yukarıda da belirttiğimiz üzere sonuçta elde ettiğimiz kesinlik, öncüllerde sahip olduğumuz kesinliğin ötesine geçemez. Haliyle her sağlam sonuç, sağlam öncüllere dayanır. İspat da zâtlere yani kendi kendine nesnelere ait olana taalluk ettiğine göre burada tanımda önce ve sonralığa da değinmemiz gerekir. Örneğin insanı, “düşünen hayvan” olarak tanımlamamız için; hayvan cinsini ve düşünen ayırımını önceden bilmemiz gerekir. Tanımlama işleminin kendisi bir açıklama işlemi olduğu için açıklanması gereken şeyden daha kapalı olan terimlerle bir şeyi açıklayamayız.

¹³⁷ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 57.

¹³⁸ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 62.

¹³⁹ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 60-61.

Aristoteles'in de kısaca ifade ettiği gibi: “Sonucun kendilerinden çıkarıldığı öncüller, sonucun kendinden öncedirler”. Bölme ve birleştirme işlemleri de burada devreye girmektedir. Örneğin bölmede en üstte bulunan cinsten en altta bulunan türe ulaşırken arada kalan tümelleri de bilmemiz, açıklayabilmemiz gerekir. Cismi cisim olmayandan, canlıyı canlı olmayandan, hayvanı hayvan olmayandan, düşüneni düşünen olmayandan ayırt ederek insan türüne kadar ulaşırız. Haliyle bu hiyerarşide, insana ulaşana kadar kullandığımız tümellerin de ne anlam ifade ettiklerini biliyor olmamız gerekir. Tanımda asıl olan son türün tanımı olsa da son türe ulaşabilmek için yukarıdaki tüm görelî cinsleri ve görelî türleri de kendi içinde tanımlayabiliyor olmamız gerekir.

2.2.4.3. Tesadüf ve Gerekliklik

Tesadüf, zorunlu bir biçimde gerçekleşmeyen ve doğanın alışılmış kurallarına da uymayan olaylar için kullanılan bir ifadedir. Aristoteles tesadüfü/rastlantıyı, amacı olmayan ya da amacı bilinmeyen durumları ifade etmek için kullanmaktadır. Tesadüf, ârîzî olarak gerçekleşen yani zorunlu/sürekli ya da çoğunlukla gerçekleşmeyen olayları ifade eder.¹⁴⁰

Art arda gerçekleşen iki olay arasında nedensel bir bağ bulunuyorsa bu duruma gerekliklik, nedensel bir bağ bulunmuyorsa bu duruma tesadüf/rastlantı adını veririz. Örneğin deniz seviyesinde su, yüz derecede kaynar. Yüz derecelik ısı, suyun kaynamasının nedenidir; haliyle yüz derecelik ısı, suyun kaynamasını gerektirir. Tesadüfe örnek olarak da her sabah saat sekizde metroya binen bir yolcuyu örnek olarak verebiliriz. Yolcumuz her sabah saat tam sekizde metro durağında hazır bulunmaktadır ve her sabah saat tam sekizde yani yolcumuzun durağa gelmesiyle birlikte tren de gelmektedir. İlk bakışta yolcunun gelişiyle trenin gelişi arasında nedensel bir bağ varmış gibi gözükse de aslında aradaki bağ tamamen rastlantısal/tesadüfidir. Yolcunun geliş vaktiyle trenin gelişi aynı anda gerçekleşmekte ve birbirine denk düşmektedir. İki olgunun aynı anda gerçekleştiği her durum bir zorunluluk/gerektirme durumu değildir.

Tesadüfî bir biçimde meydana gelen olgular, ispatın konusu değildir. Tesadüfen meydana gelmiş bir olayda gerekliklik yoktur ve çok defa aynı şekilde vâkî

¹⁴⁰ Aristoteles ve Fârâbî’de rastlantı konusuna dâir ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Erdoğan, “Aristoteles ve Fârâbî’nin Felsefesinde Rastlantının Yeri”, *Felsefe Dünyası* 42 (2005), 65-85.

olmaz, düzenin dışında gerçekleşir. Tesadüf olgusunda gereklilik bağı olmadığı için ve olgu, sabit/düzenli gerçekleşmediği için ispat söz konusu olmaz. Tanımda da yüklenen yüklem örneğin insanın düşünen olması, tesadüfen gerçekleşen bir durum değildir. Tanımda cinse eklenen, o türün tesadüfen sahip olduğu bir özellik değil, aksine sürekli ve zorunlu olarak sahip olduğu bir ayrımdır.

Duyum aracılığıyla da ilmî bilgiyi ortaya koymak mümkün değildir. Zira duyum ile tümel olanın yani bütün hallerde geçerli olanın algılanması imkânsızdır. Çünkü duyum, ferdî olanla ilgilidir ama ilim, tümel olana yöneliktir. Bu durum, duyum olmadan tümel olana ulaştığımız anlamına da gelmez. Olgu üzerinde tekrarlanan gözlemler ile tümelin bilgisi elde edilmeye çalışılır; zira tümel de hususi durumların çokluğundan, nedensel bir bağ ile tekrarlanmasının gözlenmesinden ortaya çıkar. Tümel değerli yapan da söz konusu bu nedensel bağıdır.¹⁴¹ Fert ve tümel arasındaki ilişkiyi düşünecek olursak; tanım, türün tanımıdır ancak tüm fertler o tanımın içine girerler ve tanımdan ortak pay alırlar.

Nedensel bağı ve nedenin bilgisini elde ettiğimizde ilmî bilgiyi elde etmiş oluruz. “Neden?” ise Aristoteles’e göre orta terimdir. Olduğundan başka türlü olamayan mahiyetlerin ve hakikatlerin ortaya koyulması da nedenin bilgisinin ortaya koyulmasıyla olur.¹⁴² Örneğin konu insan olduğunda hayvan yüklemi, insan için zorunlu bir yüklem değildir. Hayvan yüklemi olmadan insan türünü ortaya koymamız mümkün değildir. Ancak yürüyen yüklemi, insan için zorunlu olmadığı için yürüyen yüklemi olmadan da insan türü ortaya koyulabilir. Ortada bir insan türü varsa zorunlu olarak hayvan cinsinin de önceden var olması gerekir ancak bu durumun tersi zorunlu değildir. Hayvan cinsi olduğu zaman insan türü de zorunlu olarak var olmalıdır, denemez. Yağmur varsa bulut da vardır ancak bulut her var olduğunda yağmur da zorunlu olarak var olacak değildir.

2.2.5. Araştırma Soruları

Araştırma esnasında sorulan dört türlü soru (temel bilimsel sorular) vardır. Birincisi şeyin kendisinin sorgulandığı soru, ikincisi şeyin nedenine dair soru, üçüncüsü şeyin var olup olmadığına dair soru ve son soru da şeyin ne olduğuna dair sorudur. Şeyi bildiğimizde onun neden olduğunu sorarız. Şeyin var olduğunu

¹⁴¹ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 77-79.

¹⁴² Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 84.

bildiğimizde de onun ne olduğunu araştırırız: Örneğin “insan nedir ya da Tanrı nedir?” gibi. Bilgimiz de bu sorular neticesinde ortaya çıkar. Aslında biz bütün bu sorgulama işlemi boyunca ya bir orta terimin var olup olmadığını ya da hangi orta terim olduğunu sormaktayızdır. Orta terim ise sebeptir ve bütün sorgulamalarımızın asıl konusu da odur. Bir şeyin tabiatıyla neden var olduğu arasında bir özdeşlik bulunur. Örneğin “Ay tutulması nedir?” diye sorduğumuzda: “Dünyanın Güneş ile Ay arasına girmesiyle Ay’ın ışıktan mahrum oluşu” cevabını veririz. “Ay tutulması neden vardır?” ya da “Ay neden bir tutulmaya maruz kalır?” diye sorduğumuzda: “Dünya, Güneş ile Ay arasına girdiği vakit ışığın yok oluşu sebebiyle” cevabını veririz. Aristoteles’e göre bu iki cevap özdeştir. Birisinde tutulmanın ne olduğunu diğerinde ise tutulmanın neden olduğunu sorgularız ve cevaplarız. Tanım ve burhân benzerliği de işte tam bu noktadadır. Zira Aristoteles’e göre “bir nesnenin ne olduğunu bilmek onun neden var olduğunu bilmek demektir”. Haliyle anlıyoruz ki bütün sorgulama işlemlerimiz aslında orta terimin araştırılmasından ibarettir. Tanım bir şeyin ne olduğuna taalluk eder ve bir şeyin ne olduğunu açıklayan her söz de tümel ve olumludur. İspatı olan her şeyin tanımı olmak zorunda değildir. Örneğin ilk ilkeler ya da ilk hakikatlerin kendileri ispat edilemezler. İspatta bir yüklem bir konuya ait olduğunu ya da ait olmadığını ortaya koyarız. Tanımda ise bir unsur diğer unsura tasdik anlamında yüklenmiş değildir.¹⁴³ Daha sonraları tanım cümlesinin bir önerme olup olmadığı tartışmalarında da görülebileceği gibi tanımın kendisi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir haber cümlesi olarak görülmemektedir. Oysa burhânda bulunan öncüller ve sonuç, doğrulanabilir ve yanlışlanabilir birer haber cümlesidir. Aristoteles’e göre bir şeyin ne olduğunu ispat etmek ve bir yüklemleme olgusunu ispat etmek birbirlerinden farklıdır.

2.2.5.1. Özün Araştırılması

Bir şeyin özünü ararken, söz konusu tümelin fertlerinin özdeş olarak sahip olduğu unsuru araştırmakla işe başlarız. Örneğin gururun özünü araştıran Aristoteles, öncelikle bizce iyi bilinen gururlu insanları gözümüzün önüne getirmemizi ister. Ardından gözümüzün önüne getirdiğimiz bu insanların hepsinin ortak olarak paylaştığı unsurun ne olduğunu araştırmaya koyuluruz. Alkibiades, Akhilleus ve Aias’ı gururlu insanlara örnek olarak veren Aristoteles, bu üç gururlu kişinin ortak özelliğinin “harekete tahammül edememek” olduğunu belirtir. Alkibiades’i savaşa, Akhilleus’u

¹⁴³ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 87-92.

öfkeye ve Aias'ı da kendini öldürmeye götüren şey “harekete tahammül edememe” durumudur. Ancak örnekleri değiştirip Lysandros ve Sokrates'in gururunu mercek altına aldığımızda bu iki kişinin sahip olduğu ortak durum “iyi ve kötü talihe karşı ilgisizlik” durumudur. Eğer “harekete tahammül edememek” ve “iyi ve kötü talihe karşı ilgisizlik” arasında da ortak bir unsura ulaşabilirsek bu durumda gururun tanımını ifade edebiliriz. Yok eğer bu iki unsuru ortak bir paydada bir araya getiremezsek bu durumda iki farklı gurur çeşidi olduğunu söyleriz. Homonim yani eş sesliliğe ve bunun sonucunda da anlaşmazlığa düşmemizin sebebi de genellikle bu ayrımlara gerektiği kadar dikkat etmiyor oluşumuz olsa gerektir.¹⁴⁴

Tanımlarımızın iletişimde ne kadar önemli olduğunun altını bir kez daha çizmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. İletişim esnasında taraflardan biri belli bir terimi kendi bağlamı ve çerçevesi içinde farklı bir şekilde tarif edip konuşmasını kendi tarifi üzerinden inşa edebilir. Haliyle sağlıklı bir iletişimin sağlanması amacıyla tarafların kullandıkları terimleri nasıl tanımladıkları ya da tarif ettiklerinin sorulması ve bir açıklama talep edilmesi, iletişimin karşılıklı olarak sağlıklı bir şekilde inşa edilebilmesi için gereklidir. Tanım teorisinin asıl amacı olarak görebileceğimiz tam tanımlarla ulaşılmaya çalışılan hedef de zaten tarafların üzerinde anlaşmaya varabileceği ve itiraz edemeyecekleri zâtî tanımlara ulaşabilmektir. İletişim esnasında kullanılan tanımlar hakîkî mahiyetlerin tanımları değil de itibarî mahiyetlerin tanımları da olsa kişilerin söz konusu terimleri tam olarak nasıl ve neden o şekilde tanımladıklarını belirtmeleri, iletişimin daha sağlıklı olması için faydalı olacaktır.

Konu, sebep ve sonuç, karşılıklı bir biçimde birbirleri hakkında tasdik olduğunda hakikat ortaya çıkacaktır. Orta terim de yine aynı şekilde karşılıklı olabilir. Zira ortam terim, büyük terimin bir tarifi durumundadır. Bu nedenle her ilim, bir tanımdan ya da tariften hareket eder. Aynı sonuç, birden fazla sebeple ortaya çıkabilir. Ancak tür yönünden özdeş konularda bu durum geçerli değildir. Zira sebep, konunun tümel kapsamına girmesini mümkün kılan şeydir.¹⁴⁵

Tanımlama faaliyetiyle de biz sebeplerin ve mahiyetlerin açıklanmasını hedefleriz. Özün araştırılması anlamına gelen tanımlama faaliyeti hem ispat teorisi olan burhâna sağlam bir zemin hazırlaması hem de tasavvurlarımızı sağlamlaştırması

¹⁴⁴ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 122-124.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 130-133.

sayesinde insanın evreni anlama ve anlamlandırma çabasında kullandığı en gerekli araçlardan biridir.

2.2.5.2. İnsan İdraki

İnsan, doğuştan bir ayırt etme gücüne sahiptir. Doğuştan gelen bu ayırt etme gücüne, duyulabilir algı adını veren Aristoteles, bu algının bütün hayvanlarda ortak olduğunu söyler. Ancak bu algı her ne kadar bütün hayvanlarda ortak olsa da bazı hayvanlarda bir izlenim devamlılığı ve direnişi hâsıl olurken diğerlerinde bu durum meydana gelmez.

İzlenim devamlılığı ve direnişi olmayan hayvanlar yalnızca mutlak olarak algırlar. Devam ve direnişin meydana geldiği hayvanlar ise duyumdan elde ettiklerini, ruhlarında duyulabilir birer izlenim olarak muhafaza ederler. Bu sayede hatıra ve hafıza ortaya çıkar. Algının konusu fertlerdir ancak duyum, bütüncüle dairedir. Ruhta depolanan bu izlenimlerin ilk kaynağı, duyulabilir algı ve fertlerdir. Bu nedenle Aristoteles, ilkelerin gerekli olarak tümevarım yoluyla elde edildiğini ifade etmektedir.¹⁴⁶

İnsanı diğer hayvanlardan ayıran ayrımı; tanıma, tanımlama ve sınıflandırma özelliğidir. Yakın cinsi olan hayvanın bir türü olan insan, hayvan olmağı bakımından diğer hayvanlarla ortaktır. Ancak onu diğer türlerden ayıran, düşünmesi ve konuşmasıdır. Tanıma, tanımlama, sınıflandırma ve ispat işlemleri de insanı insan yapan ve onu diğer hayvanlardan ayıran düşünmenin araçlarıdır.

İkinci Analitikler'in ikinci bölümünün son konusundan anladığımız kadarıyla Aristoteles, burhân ve tanım teorisinin aslında insan idraki ve bilgisinin elde edilmesi ve düzenlenmesi sırasında kullanılan iki araç olduğunu bizlere anlatmaktadır. Haliyle bu konunun öncesi ve sonrasıyla anlaşılabilmesi için Aristoteles'in *Peri Psûkhe (De Anima)* ya da İslam Kültüründe bilinen ismiyle "*Kitâbu'n-Nefs*" adlı eserinin de burhân, tanım, bilgi ve idrak bağlamında bir okumasının yapılması gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Birinci Öğretmen Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eserini analiz edip burhân teorisi ile tanım teorisi arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret ettiğimize göre, artık İkinci Öğretmen Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserini analiz etmeye ve

¹⁴⁶ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 134-136.

yine aynı şekilde bu eserden hareketle elimizden geldiğince burhân teorisi ve tanım teorisi arasındaki benzerlik ve farklılıklara işaret etmeye geçebiliriz.

2.2.6. Tanım ve Burhân

Tanım, bize bir şeyin ne olduğunu bildirirken ispat, bir yüklem bir konuya ait olup olmadığını bildirir.¹⁴⁷ Kıyasta bir orta terim aracılığıyla bir yüklem, bir konu hakkında ispat edilir; ancak tanım esnasında mahiyet tanımlanana hastır ve onun özünü ifade eder. Mahiyet, kıyas işlemi sonuçlanmadan evvel zaten belirlenmiştir. Yani biz tanımı burhân vasıtasıyla elde etmeyiz. Aristoteles'e göre de bu durum bizi, -birbirini karşılayan terimlerle ispatlama çabası olacağı için- ispat edilmesi gerekeni delil yerine alma hatasına götürür. Tanım, bölme yoluyla da elde edilemez. Zira bazı şeylerin varlığının kanıtlanmasından, başka varlıkların da zorunlu olarak var olacağı sonucuna geçilemez. Bu yüzden bölme de ancak tümevarım düzeyinde bir ispat yöntemi olabilir.¹⁴⁸ Tümevarımın gerçekleşip gerçekleşmediğinden -tüm fertlerin eksiksiz kuşatılıp kuşatılmadığından- emin olunamayacağı gibi bölme yoluyla da öz, ispat edilemez. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi cins ve tür arasındaki nedensellik bağı ancak tek yönlü olarak kurulabilir. Çift yönlü nedenselliğe bir örnek verecek olursak: Her ne zaman ki baba varsa evlat da vardır ve ne zaman evlat varsa baba da vardır. Babanın varlığı evladın varlığını, evladın varlığı da babanın varlığını, zorunlu olarak gerektirir. Ancak cins ve tür arasındaki bağı düşünüp görelilik durumunu da dikkate aldığımızda, bir türün varlığı zorunlu olarak cinsinin varlığını gerektirecektir. Yani insan varsa hayvan zorunlu olarak vardır. Hayvan varsa canlı zorunlu olarak vardır. Ancak hayvan cinsi var olduğu için zorunlu olarak insan türünün de var olduğunu söyleyemeyiz. Bazı şeylerin var olduğunun bilinmesiyle başka bazı şeylerin de gerekli olarak var olduğu her zaman gösterilemez.¹⁴⁹

İnsanın ya da herhangi bir şeyin, ne olduğu bilindiği vakit onun var olduğu da gerekli olarak bilinir. Zira var olmayan bir şeyin ne olduğunu da bilemeyiz. Bu durum hakîki tanımlar için geçerlidir. Örneğin insanın tanımı yapılır ve insanın var olduğu bilinir. Ancak bir terimin ya da ismin tanımı yapıldığı zaman o şeyin zorunlu olarak -hariçte- var olması gerekmez. Aristoteles bu duruma örnek olarak teke-geyik terimini gösterir. Teke-geyiğin ne olduğu söylenebilir ancak onun ne olduğunun söylenmesi

¹⁴⁷ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 93.

¹⁴⁸ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 95-96.

¹⁴⁹ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 100.

onu zorunlu olarak var etmez.¹⁵⁰ Biz bu terimle ya da isimle sadece neyi ifade ettiğimizi açıklarız. Örneğin Anka Kuşu derken, küllerinden doğan efsanevi bir kuşu kast ederiz. Ancak Anka Kuşu itibari bir mahiyet olduğu için onun isminin açıklanması onun zorunlu olarak var olmasını gerektirmez. Zira insanın var olup olmadığını bilmek başka bir şey, insanın ne olduğunu bilmek başka bir şeydir. Örneğin geometride üçgen teriminin anlamı açıklanır ancak üçgenin dış dünyadaki varlığı kanıtlanmış olmaz.

Tanım aracılığıyla biz, bir şeyin ne olduğunu biliriz ancak o şeyin var olup olmadığı ayrı bir meseledir. Tanım, tanım olması bakımından şeyin var olup olmadığını ya da tanımı yapılan şeyin tanımda iddia olunduğu şekilde olduğunu ispatlayamaz. Tanım dediğimiz şey ya bir şeyin ne olduğunu ya da adının ne anlama geldiğini gösterir. Gerçekte var olmayan şeyler de bazı isimlerle/adlarla ifade edilebilir. Bir ismin şu anlama değil de bu anlama gelmesi, ispat konusu değildir. Haliyle tanım ve burhân bir ve aynı şey değildir. Tanımın konusu ve burhânın konusu da özdeş değildir. Sonuç olarak tanım hiçbir şeyi tasdik etmez ya da ispatlamaz. Aynı şekilde öz de ne tanımla ne de burhânla kanıtlanamaz. Ancak burada bir şeyin özünün tanımla ya da burhânla kanıtlanması durumuyla, tanımla ya da burhânla ifade edilmesi durumunu birbirinden ayırmamız gerekir. Bir şeyin özü tanımla ifade edilebilir ve bu tanım, burhân biçimine de getirilebilir. Ancak özü bilinmeyen bir şeyin neliği yalnızca tanım ya da burhânla sıfırdan inşa edilemez.

Bir nesnenin ne olduğunu bilmek demek onun varlığının sebebini bilmek demektir. Sebep, özün kendisinden başka bir şey olduğunda ve ispat da mümkün olduğunda, sebep orta terimdir. İspat da kıyasın birinci şekliyle ortaya koyulur. Zira bu sayede ispat edilmek istenen sonuç hem tümel hem de olumlu olur. İspat, kendisi de bir öz olan orta terim aracılığıyla yapılır. Söz konusu hakîkî mahiyetler olduğunda bir şeyin ne olduğunu bilmek demek, onun var olup olmadığını da bilmek demektir.

Yüklemlemede nedeni araştırmak da o şeyin ne olduğunu araştırmakla eşdeğerdir. Örneğin “gök gürültüsü nedir?” diye sorduğumuzda “bir bulutta ateşin sönmesidir” diye cevap verebiliriz. “Gök neden gürler?” diye sorduğumuzda “ateşin bulutta sönmesinden dolayı” cevabını veririz ki bu iki cevap aynı şeyi ifade eder. Gök gürlemesinin neden gerçekleştiğini ifade etmekle gök gürlemesinin ne olduğunu ifade etmek birbirinden farklıdır. “Neden?” diye sorduğumuzda “ateşin bulutlarda

¹⁵⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 101-105.

sönmesinden dolayı” cevabını alırız. “Nedir?” diye sorduğumuzdaysa “bulutlarda sönen ateşin gürültüsü” cevabını alırız. Haliyle aynı söz, iki farklı şekilde ifade edilmiş olur. “Neden” diye sorduğumuzda ispata yönelik bir soru sormuş oluruz ancak “nedir?” diye sorduğumuzda tanıma yönelik bir soru sormuşuzdur.¹⁵¹

2.3. Fârâbî ve Kitâbu’l-Burhân

Fârâbî’ye göre burhânî kıyas, doğru ve kesin bilgi verdiği için felsefenin ideal yöntemi olarak kabul edilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Fârâbî, mantığın da felsefenin de merkezine burhânı koyar; asıl gaye ve amaç olarak da burhânı görür. Öyle ki erdemli toplumun da temelinde burhânî düşünme bulunur. Burhân teorisi yalnızca bilgi teorisi açısından değil siyaset, ahlak ve metafizik teorileri açısından da merkezî bir öneme sahiptir.

Yaşar Aydın’ın *Elfâz*’ın girişinde mantık için ifade ettiği düşünceler, aynıyla burhân teorisi için de kullanılabilir. Burhân, kişinin zihin berraklığını sağlamasında önemli bir araçtır. Kesin bilgi teorisi olarak da ifade edilebilecek burhân teorisi, kişiyi tutarsızlıktan ve çelişkiden kurtarmak için en ideal yoldur. Yalnızca kişisel değil toplumsal zihin berraklığı açısından da burhân, ortak bir epistemolojik zemin sağlaması ve mevcut zemini sağlamlaştırması yönlerinden de hayati bir öneme sahiptir. Genelde mantık özeldeyse burhân teorisi, doğru ile yanlış ayırt etme hususunda kullanılabilir yegâne objektif kontrol aracıdır.¹⁵²

Filozofumuz için oldukça önemli olan ve felsefesinin her alanında merkezi bir yeri bulunan burhân teorisinin işlendiği *Kitâbu’l-Burhân*’da “*Tanım ve Çeşitleri*” adı altında ayrı bir bölüm açılmış olması ayrıca dikkate değerdir. Zira yukarıda bahsettiğimiz kişisel ve toplumsal zihin berraklığının ve ortak epistemolojik zeminin sağlanabilmesi için burhân teorisi göz ardı edilemeyecek bir öneme sahip olduğu gibi tanım konusu da görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. İbn Sînâ’nın *İkinci Analitikler*’inde karşılaşacağımız üzere aslında *Kitâbu’l-Burhân* ifadesi, bu kitabın içeriğini ifade etmekte eksik kalmaktadır.¹⁵³ Zira *İkinci Analitikler*’i ifade etmek istiyorsak aslında “*Burhân ve Tanım Kitabı*” dememiz daha uygun gibi gözükmektedir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu kitapların isimleri dahi filozoflarımızın bu konuya yaklaşımları hakkında bazı ipuçları barındırmaktadır.

¹⁵¹ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 107.

¹⁵² Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu’l-Elfâzi’l-Müsta’mele fi’l-Mantık)*, 9-10.

¹⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ II. Analitikler*, 3.

Fârâbî'ye göre asıl amaç burhân, tanım da burhânın ilkesi olduğu için kitaba bizzat gayenin ismi verilerek “*Burhân Kitabı*” denilmiştir.

2.3.1. Tam Tasavvur ve Tam Tasdik

Kitâbu'l-Burhân'ı analiz etmeye başlarken; Fârâbî'nin meşhur “Mantık sanatının en yüce amacı, burhânlara vâkıf olmaktır”¹⁵⁴ ifadesi bizim için oldukça önemlidir. Zira Fârâbî, *Burhân Kitabı*'nda burhân (kesin bilgi) teorisini açıklarken “*Tanım ve Çeşitleri*”¹⁵⁵ için ayrı bir başlık açar ve tanıma genişçe yer verir.

Fârâbî, mantığı kıyas merkezli olarak değil burhân merkezli olarak ele alır. Her ne kadar burhân da diğer kıyas formları gibi bir kıyas formu biçiminde ifade ediliyor olsa da içerik, işleyiş ve sonuç bakımından diğer kıyas formlarından daha değerli ve önceliklidir. Kavramlar önermeler için, önermeler kıyaslar için, kıyaslar da burhân için hazırlıktır ve asıl amaç burhâna (kesin bilgiye) ulaşmaktır.

Fârâbî, bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tasavvur bölümünün amacı tam tasavvurlara yani tam tanıma ulaşmakken tasdik bölümünün amacıysa tam tasdiklere yani burhâna ulaşmaktır.

Tam tasdik, kesin bir şekilde tasdiktir. Tam tasavvur ise şeyin kendine özgü şekilde zâtını ifade eden şeylerle tasavvurudur. Aslında tam tasavvur; şeyi, tanımının delâlet ettiği şeyler ile tasavvurdur. Doğru ise zihinde inanılan şey ile zihin dışında bulunanın şeyin birbirine mutabık (uygun) olması durumudur.¹⁵⁶ Bir tanımlama faaliyetinin amacı da tam tasavvuru elde etmek ve tam tasavvurun doğruluğundan emin olmaktır. Örneğin insanı “düşünen hayvan” olarak tasavvur ettiğimizde; yakın cins ve yakın ayırım aracılığıyla bir tasavvur meydana getirdiğimiz için tam bir tasavvur elde etmiş oluruz. İnsanın düşünen hayvan olması ve düşünen olmasıyla da diğer tüm hayvanlardan ayrılması durumu hem tecrübeyle hem de akılla tasdiklendiğinde artık doğru bir tam tasavvur elde etmiş oluruz.

Tam tasavvur ve tam tasdik konusunu geçerlilik ve doğruluk bakımından değerlendirebiliriz. Tam tasdik için ulaştığımız ve kesin bir inançla doğruluğuna inandığımız sonucun hem yapı hem içerik bakımından doğru ve geçerli olması gerekir. Bir kıyasın formu geçerli olabilir ancak içeriği doğru olmayabilir. Örneğin: “her yeşil

¹⁵⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-Mantık)*, 130.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 24.

¹⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 1.

araba ağlar; benim arabam yeşildir; benim arabam ağlar” çıkarımında her ne kadar yapısal geçerlilik sağlansa yani genel kıyas ve çıkarım kurallarına uyulsa da içerik (her yeşil arabanın ağlaması) doğru olmadığı için ulaşılan sonuç da doğru değildir yani dış dünyaya tatbik edilemez. “Bütün İstanbullular insandır; bütün İstanbullular nefes alır; bütün insanlar nefes alır” çıkarımındaysa her ne kadar sonucumuz (bütün insanların nefes alması) doğru olsa da çıkarım genel kıyas kurallarına aykırı olduğu için geçersizdir zira üçüncü şekilden kurulan bu kıyasta sonuç daima tikel olmalıdır. Her ne kadar sonuç, dış dünyaya tatbik edilebilir olsa da süreç hatalıdır. “Her insan ölümlüdür; Sokrates insandır; Sokrates ölümlüdür” çıkarımında hem yapısal geçerlilik hem de içeriksel doğruluk sağlanmıştır. Haliyle ne sürecin geçerliliği ne de sonucun doğruluğu açısından herhangi bir sorun yoktur ve sonuç dış dünyaya tatbik edilebilir.

Tam tasavvur için de benzer bir durum söz konusudur. Ortaya koyulacak tanımın tam tasavvur olması için hem yapısal geçerliliğe hem de içeriksel doğruluğa sahip olması gerekmektedir. Yapısal olarak tam tanım, yakın cins ve yakın ayırmadan meydana gelmeli; yakın cins ve yakın ayırım olarak ortaya koyulan tümellerin, doğru tespit edilmiş ve dış dünyaya tatbik edilebilir, dış dünyada test edilebilir olmaları gerekmektedir. Yapısal geçerliliğin tespiti görevi tümüyle mantık bilimine aitken içeriksel doğruluğun tespiti önerme içeriğinin ait olduğu ilgili alan bilgisiyle sağlanabilir.

2.3.2. Burhânın Elde Ediliş Biçimleri

Fârâbî, burhânı; doğal olarak elde edilenler ve tecrübe ile meydana gelenler olarak ikiye ayırır. Doğal olarak elde edilenler, insanın doğuştan sahip olduğu insana ait doğal ilk öncüller ve ilkelerdir. Tecrübe ile elde edilenler ise tümevarıma benzetilir.

Kesin bilgi de üç kısma ayrılır:

- (1) Bir şeyin varlığının bilgisi (burhân-ı innî).
- (2) Bir şeyin neden var olduğunun bilgisi (burhân-ı limmî).
- (3) Hem şeyin varlığının hem de neden var olduğunun bilgisi (mutlak burhân).

Bir şeyin sebebinin bilgisini talep etmeden önce o şeyin var olduğunu bir ön kabul olarak kabul etmiş olmamız gerekir. Merâtibu'l-Vücûd denilen varlık hiyerarşisi ya da varlık mertebeleri bizim konumuzla tam olarak ilgili olmadığı için burada o konuya girmeyeceğiz. Lakin bir şeyin tanımı istendiğinde o şeyin var olduğunun

(hangi boyut ve düzlemde olursa olsun) bir ön kabul olarak kabul edildiğini gözden kaçırmamalıyız. Örneğin üçgenin tanımı istendiğinde üçgenin geometride bir şekil olduğunun; Anka'nın tanımı istendiğinde Anka'nın mitolojik bir varlık olduğunun ve bu ikisinin neticede var olduklarının en baştan kabul edilmesi gerekir.

2.3.2.1. Mutlak Burhân ve Tanım

Mutlak burhân, varlık ve sebebi birlikte ifade eden burhândır. Sebepler ise dört çeşittir: maddi yani şeyin maddesi, sûrî yani şeyin biçimi, fâil yani şeyin yapanı, gâî yani şeyin amacı/gayesi.¹⁵⁷

Burhân ve tanımın benzerliği özellikle mutlak burhân ile tam tanım arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bilmek, sebepleri bilmek olduğu için burhânda ortaya koyulan sebep, bazı durumlarda mahiyetin bilgisi olan tanımla örtüşebilir. Örneğin “Ay neden tutulur?” dediğimizde “yer yuvarlağının Güneş ile Ay arasına girmesi sebebiyle” tutulur cevabını verebiliriz. “Ay tutulması nedir?” dediğimizde de aynı şekilde “yer yuvarlağının Güneş ile Ay arasına girmesi durumu” cevabını verebiliriz. Birinci örnekte “neden?” sorusuna cevap vermekteyken ikinci örnekte “nedir?” sorusuna cevap vermekteyiz. Görüldüğü üzere cevaplar neredeyse birbirinin aynıdır.

Mutlak burhân ile tam tanım arasında bazen yalnızca şekilsel bir fark bulunur. Şekilsel farklar da yine burhân ve tanımın oluştuğu unsurlarla ilgilidir. Yükleme bahsini hatırlayacak olursak; burhânda bir yükleme işlemi varken tanımda yalnızca bir kayıtlama (takyid) işlemi vardır. Aradaki farkı daha belirgin bir biçimde ortaya koyabilmek için tanımın unsurlarını ve ilişki biçimlerine ilerleyen bölümlerde değineceğiz.

2.3.2.2. Önce Gelen ve Sonra Gelen

Önce gelen ve sonra gelen bahsinde Fârâbî, öncelik ve sonralık kavramlarını tahlil etmektedir. Bir şey bir şeyden bilgi ve varlık bakımından ya da zaman ve doğa bakımından önce ya da sonra gelebilir.

Tanımlamaya çalıştığımız şey, en baştan varlığını kabul ettiğimiz ya da varsaydığımız bir şeydir. Mutlak ve kesin zorunluluğun sağlanabilmesi için değişmez bir zeminin ortaya koyulması gerekir. Bilindiği üzere Fârâbî bazı örneklerde insanı, “iki ayaklı yürüyen hayvan” olarak tarif etmektedir. Fârâbî'nin o günkü bilgisi

¹⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 236-239.

ölçüsünde iki ayağı üzerinde yürüyen tek hayvan olarak insan biliniyor olsa da günümüzde bilinmektedir ki “bipedal” hayvanlar da bulunmaktadır. Haliyle o gün için ayırıcı olan ve doğru kabul edilebilecek olan bir tanım, günümüz için eksik kalabilmektedir. “İki ayaklı yürüyen hayvan” örneğinde olduğu gibi, yaptığımız bazı tarifler, değişmez ve kesin bilgilerimiz üzerine değil mevcut bilgilerimiz üzerine inşa edilmektedir. Şeyin “neden var olduğu” sorusuna gelince; yine bu soruyu sormak için de o şeyin varlığının bilgisinin bu sorudan önce bizde oluşmuş olması gerekir.

Mutlak tanımda, tanımın parçaları tanımlanandan önce gelir ve bu parçalar da kendi içlerinde bir öncelik-sonralığa sahiptir. Tanımın parçalarının tanımlanandan önce gelmesi, burhânın parçalarının sonuçtan ya da sonuçlardan önce gelmesine benzetilebilir.¹⁵⁸

Önce gelen ve sonra gelen konusu, burhân ile tanımları karşılaştırırken üzerinde duracağımız temel konulardan biridir. Bir şeyle başka bir şey arasında nedensel bir bağ kurarken hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu anlamak bazen kolay gibi gözükse de bazı durumlarda oldukça zordur. Bir örnek vermek gerekirse; “tüm yüzücüler, geniş omuzludur o halde yüzmek omuzları genişletir” gibi bir çıkarımda bulunabiliriz. Ancak belki de geniş omuzlu insanlar yüzücülüğe yönelmekte ve omuzları geniş olduğu için de ayrıca başarılı olmaktadır. Sonuç olarak mevcut başarılı yüzücüler geniş omuzlu olabilir ama bunun sebebi yüzmenin omuzları genişletmesi olmayabilir. Yani kısaca ifade edecek olursak; yüzücü olmak, omuzların genişlemesinin sebebi değil de geniş omuzlu olmak başarılı bir yüzücü olmanın sebebi olabilir. Ya da örneğin Harvard iyi bir üniversite olduğu için mi öğrencileri kalitelidir yoksa öğrencileri kaliteli olduğu için mi Harvard iyi bir üniversitedir. Bu durumun tanım teorisindeki bağlantısına da kısaca bir örnek vermek istersek; “insan, düşünen olduğu için gülerdir, gülen olduğu için düşünen değildir”. Zira gülmeye de belli bir düşünme faaliyeti koşuluyla gerçekleştiği için düşünmek, gülmeye öncelenir ve tanımda önce gelen yani düşünme esas alınır.

Parçaları önce gelen tanımlar, mutlak tanımlardır ve bunlara “tanım” adının verilmesi daha doğrudur. Parçaları sonra gelen tanımlara gelince, bunlara mutlak olarak tanım adı verilmez. Bunlar, ancak resim (betim) veya sonra gelen tanım olarak adlandırılırlar.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

Tanımın parçalarından her birinin, tanımlanması istenen şey için varlığı açık olmadıkça bu parçalardan tanım oluşturulması mümkün olmaz. Bundan dolayı, tanım yapmadan önce, bu şeylerden başlı başına her birinin tanımlanması istenen şey için var olduğu bilgisinin bizde daha önceden bulunması gerekir. Öyleyse tanım yapmadan önce, tanımın parçalarının tanımlanan şey için varlığı ya kendiliğinden ya da burhânlarla bilinmiş olmalıdır. Bunlardan her biri bilindiğinde, tanım yapmaya başlanabilir.¹⁵⁹ Yukarıda örneğini verdiğimiz düşünen ve gülen ayrımını hatırlayacak olursak; düşünmek, insan türünün ortaya çıkması için önce gelirken gülmek, insan türü ortaya çıktıktan sonra gerçekleşebilir. Bu yüzden düşünme ile yapılan tarif, gülme ile yapılan tariften daha tamdır ve öncedir.

Fârâbî, öncelik ve sonralık bahsinde; dış dünya verilerinin duyu ile idrak edilmeleri noktasında tümellere göre önce geldikleri, tümellerinse dış dünya verilerine göre sonra geldiklerini belirtmektedir. Bu ifade oldukça önemlidir zira tanımlama ve anlamlandırma faaliyetinin kendisi söz konusu tümellerle yürütülür.

Duyu verilerinin tümellere öncelenmesi aynı şekilde duyu verilerinin tanımlara da öncelenmesi anlamına gelmektedir. Tanımlarımızı belirleyen şey tümellerimiz, tümellerimizi belirleyen şey de tekeller/tekilller yani duyu verilerinin bizzat kendileridir. O halde; asıl olan, dış dünyadaki gerçekliktir ve gerçeklik; tanımlarımız/tanımlamalarımız, tümellerimiz ya da algımıza göre belirlenmez/şekillenmez. Aksine bizim tanımlarımız/tanımlamalarımız, tümellerimiz ya da algımız dış dünyadaki gerçekliğe göre belirlenmeli/şekillenmelidir.

Tanımlarımızın sosyal gerçekliğimizi ve kültürümüzü inşa etmede oldukça işlevsel ve etkili olduğu bilinen bir husustur. Ancak sosyal gerçekliğimiz ve kültürümüz ile nesnel gerçeklik arasındaki ayrılık büyür de bir uçurum halini alırsa; inşa ettiğimiz sosyal gerçeklik ya da kültür bizi nesnel gerçeklikten soyutlayan bir sanal gerçeklik halini alabilir.

Gerçek, somut ve nesnel bir gerçeklik var mıdır yoksa gerçeklik dediğimiz olgunun kendisi dahi kurgulanmış ve belli bir sınıf tarafından kabul görmüş bir şey midir? Bu konu, çalışmamızın sınırlarını bir hayli aşmaktadır. Bu konuda “epistemik

¹⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29-30.

cemaat” ifadesine ve aynı başlığı taşıyan bir çalışmaya atıfta bulunmakla yetinebiliriz.¹⁶⁰

Bizim burada amacımız yalnızca; tanımların ve tanımlamaların bir kısmının birer sosyal/kültürel inşa süreci faaliyetleri olduklarına yahut olabileceklerine işaret etmektir. Öncelik ve sonralık konusunu açıkladığımızı göre sebeplerde yakınlık ve uzaklık konusuna geçebiliriz. Tıpkı öncelik ve sonralık gibi yakınlık ve uzaklık konusunda ortaya çıkabilecek bir karmaşa birçok yanlış anlaşılmaya sebep olabilmektedir.

2.3.2.3. Yakın Sebep ve Uzak Sebep

Yakın sebep ve uzak sebep konusunda Fârâbî'nin örneğini zikredecek olursak: “Asma neden yaprağını kışın döker?”, “çünkü o, geniş yapraklıdır”, “neden geniş yapraklı ağaçlar, yaprağını döker?”, “çünkü yaprağın ağaç üzerinde tutunmasına sebep olan nem, geniş yapraklılarda daha çabuk yayılır”. Söz konusu bu “neden sorusu zinciri”, sebepleri ardı ardına dizmek için oluşturulur. Bu sayede araştırmacı, yakın sebepleri ve uzak sebepleri bir bir dizebilir. Ancak Fârâbî'nin de ifade ettiği üzere tüm bu örneklerde dahi söz konusu edilen sebepler uzak sebeplerdir ve bu uzak sebeplerle var olanın nasıl var olduğu açıklanabilmiş değildir.

Yakın sebeplerin ortaya koyulması için araştırma yapmak ve yalnızca uzak sebeplerle yetinmemek gerekir. Çoğu zaman bir şeyin yakın sebebi verilir ama yine de o şeyin neden var olduğuna ilişkin soru, var olmayı sürdürür. Fârâbî'nin şu sözü, konuyu özlü bir biçimde özetlemektedir: “*Sebebi bilinmek istenen hiçbir şeyde o şeyin neden var olduğu sorusunun devam ettiği bir cevapla yetinmemek gerekir*”.¹⁶¹

Tanım teorisinde de biz bir şeyin mahiyetine erişmeye çabaladığımız için o şeyin kurucu unsurlarını bulana kadar sorgulama işlemine devam ederiz. Her şeyin, kurucu unsurları aracılığıyla tam tanım biçiminde tanımlanması mümkün olmasa da ulaşılmaya çalışılan amaç budur. Burada dikkat edilmesi gereken husus, yakın sebeplerle uzak sebeplerin birbirleriyle karıştırılmamasıdır.

İnsan, bir cisimdir ya da diğer bir ifadeyle insanın var olma sebeplerinden biri cisim olmasıdır. Ancak cisim, insanın olsa olsa uzak sebebi olabilir. Hayvan, canlıya

¹⁶⁰ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018).

¹⁶¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 21-23.

ve canlı da cisme göre daha yakın sebeptir. İnsanın duyarlı (hisseden) olması bir ayrımdır. Duyarlı olmakla insan, duyarlı olmayan canlılardan yani bitkilerden ayrılır. Ancak diğer hayvanlarla hala ortaktır. Bu yüzden duyarlı, hayvanın yakın ayrımdan insanın uzak ayrımdır.

Tanım işleminde ulaşılmaya çalışılan da en yakın sebepler yani yakın cins ve yakın ayrımdır. Yakınlık ve uzaklık konusunu açıkladığımızı göre tanımın parçalarındaki bir diğer ilişki biçimi olan genellik ve özellik ilişkisine geçebiliriz.

2.3.2.4. Genellik Olan ve Özel Olan (Kaplama)

Tanımın tam parçalarından bazıları tanımlanandan daha genel olabilirken parçalardan bazıları tanımlanana eşittir. Eğer tanımın tam parçası tanımlanana yüklem olmada eşit olursa; bu tam parça, bazı durumlarda tanımın yerine kullanılabilir.¹⁶²

İnsanın tanımı olarak kullanılan “düşünen hayvan” ifadesini örnek olarak alacak olursak; hayvan, insana göre daha genel bir yüklem ve insandan başkalarına da yüklenebilir ama düşünen ayrımı insanla eşit bir yüklem olarak kullanılabilir. Bu durumda “düşünen”, burhânın sonucu, “hayvan” ise burhânın ilkesi, “düşünen hayvan” ise vaz’ bakımından “değişen burhân olan tanım” olarak adlandırılabilir.

Fârâbî’ye göre tanımların en mükemmeli de sonda belirtilen “düşünen hayvan” tanımıdır. Zira mutlak olarak burhân ile kanıtlanabilen bir durumda burhânın parçaları birebir tanımın parçaları olarak alınabilir. Aynı şekilde bir şey, mutlak olarak tanımlandığında o tanımın parçaları, burhânın parçaları olarak alınabilir. Örneğin “gök gürültüsü, rüzgârın buluttaki hareketi dolayısıyla buluttaki sestir” ifadesinde kullanılan tanım biçimini “rüzgâr, bulutta hareket etmektedir; rüzgârda ses vardır; o halde bulutta ses vardır” ifadesinde kullanılan burhân biçimine dönüştürebiliriz.

Tanımın parçaları bazı durumlarda, tanımlanan şeyin dışındaki şeylerdir. Fârâbî bu dıştaki şeyleri üçe ayırır:

- (1) Şeyin gayesi ya da gayeleri,
- (2) Şeyin faili ya da failleri,
- (3) Şeyin kendisinde bulunduğu şey ya da şeyler.¹⁶³

¹⁶² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 25.

¹⁶³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 26.

Örneğin nefsi, “kendisinden idrakin ve idrake tâbî fiillerin meydana geldiği organa sahip doğal cismin yetkinliği” olarak tanımlarsak bu tanımda kullanılan “organa sahip doğal cisim” ve “kendisinden idrakin ve idrake tabi fiillerin meydana geldiği” ifadeleri nefis dışında ayrı iki şeydir. Ancak “organa sahip doğal cisim” ifadesi, şeyin (ki burada nefis) kendisinde bulunduğu şeye; “kendisinden idrakin ve idrake tâbî fiillerin meydana geldiği” ifadesi, şeyin (ki burada nefis) gayesine gönderimde bulunmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi tanımda fail ve gaye birlikte bulunursa gayeye gönderimi bulunan parça burhânın ilkesi, faile gönderimi bulunan parça ise burhânın sonucu konumundadır. Örneğin duvarı; “ustanın, çatıyı taşıması amacıyla meydana getirdiği cisim” olarak tanımlarsak burada “çatıyı taşıması için” ifadesi burhânın ilkesi, “ustanın meydana getirdiği” cisim ifadesi ise burhânın sonucudur.

2.3.3. Tanımın Elde Ediliş Biçimleri

Tanımlama işleminde faydalı olduğu düşünülen, Fârâbî'nin eskilerden öğrenildiğini söylediği, üç yol bulunmaktadır.¹⁶⁴ Bu yollardan ilki, Ksenokrates'e atfedilen yoldur ki bu yolda, tanımın gönderimde bulunduğu şeye uygun olduğunun mutlak burhân aracılığıyla kanıtlanması gerekir. İkinci yol, Platon'a atfedilen yoldur ki bu yolda tanım, bölme (taksim) aracılığıyla meydana getirilir. Üçüncü yol ise Aristoteles'e atfedilir ve bu yolda tanım, birleştirme (terkip) yoluyla meydana getirilir.¹⁶⁵ Yaygın olarak kullanılan ve oldukça geçerli bir yöntem olduğu düşünülen bölme yöntemini açıklamakla başlayabiliriz.

Bölme yoluyla tanım yaparken, şeyin hangi cinse ait olduğunu bulmakla işe başlarız. Eğer şeyin yakın cinsine ulaşabiliyorsak önce yakın cins alırız. Ancak yakın cinse ulaşamadığımız durumlarda yüksek cinsi başlangıç noktası olarak alırız. Yüksek cinsi, birbirinin mütekabili iki ayrımla böleriz. Sonrasında tanımlamak istediğimiz şeyin, iki bölünenden hangisinin altında bulunacağını belirleriz. İhtiyacımız olan bölüneni tespit ettikten sonra, bölmede kullandığımız ayrımla kendisini böldüğümüz cinsi bir araya getirip bir tanım meydana getiririz. Eğer, meydana getirdiğimiz cins ve ayırım terkihi tanımlamaya çalıştığımız şey ile yüklem olmada eşit konumdaysa işlem tamamlanmış olur. Eğer elde ettiğimiz terkip tanımlamak istediğimiz şeye nazaran

¹⁶⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 31.

daha genelse, bölme işlemine -eğer mümkünse- devam edilmelidir. İşlemin sorunsuz devam edebilmesi için öncelikle cinsleri bölen zâtî ayrımlara vakıf olmamız ve doğru cinsi analiz ettiğimizden emin olmamız gerekir.

Bölme işlemi, bize tek başına tanıyı veremez. Bölme, genel bir biçimde zihinde canlandırılan ve birbirlerinden belirgin bir biçimde ayrılmayan, özet olarak bilinen kavramları, birbirlerinden belirgin bir biçimde ayırmamızı sağlar. Bu sayede söz konusu kavramların her birini bütünden ayırılmış müstakil bir biçimde zihnimizde canlandırabiliriz. Bölme, tanımlamada tanımın parçalarının sistemli ve düzgün bir şekilde düzenlenmesini sağlar.¹⁶⁶

Birleştirme (terkip) yoluyla tanım yaparken, tanımlamak istediğimiz şeyin fertlerini araştırarak işe başlarız. Fertleri tespit ettikten sonra, “o nedir?” sorusuyla fertlerin yüklemelerini araştırırız. Elde ettiğimiz yüklemelerin hangilerinin cins olup hangilerinin cins olmadığını saptamaya çalışırız. Ardından cinsleri karşılaştırarak en özel cinsi elde etmeye çabalarız. Birleştirme işlemi, toplamı tanımlanmak istenen şeye yüklem olmada eşit olan bir terkip buluncaya kadar sürdürürüz.¹⁶⁷

Birleştirme (terkip) sayesinde tanımlamaya çalıştığımız şeyin cinsinin, cinsinin cinsinin ve daha üst cinslerin diğer cinslerden belirgin bir şekilde ayrışmasını sağlamayı amaçlarız. Daha önce “*Aristoteles ve İkinci Analitikler*” başlığında gördüğümüz, gururun tanımlanması işlemi bu durumun en güzel örneklerinden biridir.

Birleştirme yöntemi, tecrübeden tümele giden bir yol olarak görülebilir. Gözlem, veri toplama, veri analizi, analiz ve sentez aşamalarından oluşan bu yöntemle dış dünyadan elde ettiğimiz verileri gerektiği şekilde düzenleyebilir, gerekli başlıkların altına yerleştirebilir, eğer gerekli başlık yoksa eldeki verilere dayanarak yeni başlıkları oluşturabiliriz. Haliyle gözleme ve tecrübeye önem veren herkes ve her bilim için aslında tanıma giden asıl yol, birleştirme yoludur. Ancak birleştirme işleminde her zaman tam tümevarım sağlanamayacağı için her zaman kesin başlıklandırılmalar ve sınıflandırmalar mümkün olmayabilir.

Herhangi bir ilimde ulaşılmak istenen derinleşme, o ilimde yetecek kadardır. Birçok konuda kesinliğe ulaşmak mümkün olmayabilir ya da mümkün olsa da o konu hakkında kesinliğe ulaşacak gerekli donanıma sahip olmayabiliriz. Kesinliğe

¹⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30-31.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 33-35.

ulaşmanın mümkün olmadığı durumlarda, kesinliğe ulaşmamız mümkün oluncaya kadar, ulaştığımız tasdik miktarıyla yetinmemiz imkânsız değildir.¹⁶⁸ Öyleyse herhangi bir konuda yeteri kadar ya da gücümüzün yettiği ölçüde kesinliği aramalıyız. Fârâbî'nin bu tutumu, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi gelişime ve değişime açık bir bilim insanının tutumuna benzemektedir.

2.3.3.1. Tanımın Unsurları

Tanımların kendisinden oluştuğu unsurlar; uzak cins, yakın cins ya da cins benzeri, uzak fasıl, yakın fasıl ya da fasıl benzeridir.¹⁶⁹ İlginç bir biçimde Fârâbî burada ve bazı yerlerde tanım ve tarif ifadelerini, birbirlerinin yerine ya da eşanlamlıymış gibi kullanmaktadır. Buradaki kullanımda tanımlar ifadesiyle kastedilenin yalnızca tam tanım olmadığı açıktır. Fârâbî burada geçen parçalara birer örnek vermektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için örnekleri aynen aktarmayı uygun gördük.

Yakın cins: Daire, *düz şekildir*.

Uzak cins: Daire, *şekildir* ya da daire, bir *büyüküktür*.

Cinsin benzeri: İnsan, *et ve kemik sahibidir*.

Yakın fasıl: Daireyi *tek bir çizgi çevreler*.

Uzak fasıl: Daireyi, *çizgi çevreler*.

Fasıl benzeri: Kalp, *doğuştan gelen sıcaklığın kaynağıdır*.

Yakın fasıl bazen konuya özgü olabilir. Fasıl, zâtî olup daimî olarak konunun/cinsin altındaki bir türe özgü olursa, ortaya çıkan şeye tanım denir.¹⁷⁰ Belli bir cinsin altında belli bir türü aynı cinsin altındaki diğer türlerden kesin bir biçimde ayıran ve kaplamı türe eşit olan ayrımlara zâtî ayırım denir.

İnsanın düşünen olması insanı, hayvan cinsi altındaki diğer türlerden kesin bir biçimde ayırır. Bu nedenle düşünen, insan için zâtî bir ayrımdır ve insana özgüdür diyebiliriz. Ancak örneğin insanın yürüyen olması, insanı yüzen ya da uçan hayvanlardan ayırsa da diğer yürüyen hayvanlardan kesin bir biçimde ayıramaz. Bu nedenle yürüyen, insan için ancak arazî bir ayırım olarak alınabilir.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 49.

¹⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 9.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 10.

Zâtî ve arazî ayırımını yaparken kastımız; her şart ve koşulda türü aynı cinsin altındaki diğer türlerden kesin bir biçimde ayıran ayrımlar zâtî ayrımlar, bazı şart ve koşullarda diğer türlerden ayıran ayrımlar ise arazî ayrımlardır.

2.3.3.2. Tanıma Giden Yol

Bir şeyi tanımlamak istediğimizde önce o şeyin cinsine ulaşmaya çalışırız. Sonra da cinse yükleyebileceğimiz yüklemeleri elde etmeye çabalarız. Eğer cins ve cinse eklediğimiz parçalar yüklem olmada tanımlanana eşit olursa, elde ettiğimiz bu terkibe tam tanım deriz.¹⁷¹

“Bir, mevcut ve şey” ya asla cins olamazlar ya da farklı bir anlamda cins olabilirler. Zira söz konusu üç kelime, şeyin zihinde var olmasını ya da kurulmasını (kıvâm, mukavvim) sağlayan herhangi bir parçaya kesin olarak delâlet etmezler, aksine yalnızca genel bir biçimde hayal ettirirler. Bu nedenle cins, ikiye ayrılır; şeyi yalnızca genel bir biçimde hayal ettirenler ve şeyi genel bir biçimde hayal ettirmekle birlikte şeyin kuruluşunu, zihinde var edilmesini sağlayan bir parçaya delâlet edenler. Fârâbî, her ikisine de cins adını vermekle birlikte asıl cinsin ikincisi olduğunu belirtmektedir.¹⁷²

Tarifin eksikliği; sebebi bildirmemesi ya da yanlış/hatalı bildirmesinden kaynaklanır. Daha yakın sebeplerle tarif, daha tam bir tariftir. Daha uzak sebeplerle tarif ise daha eksik bir tariftir.¹⁷³ Cinslerin ya da sebeplerin yakınlığı ve uzaklığı tarifin derecesini belirleyecektir.

Bir türün kurucu cinsi, onun yakın cinsidir ve kurucu ayırım da yakın cinsi bölen ayırımdır. İnsanı insan yapan, hayvan olması ve düşünen olmasıdır; yani insan adında bir türün var olmasının sebebi düşünme ayırımına sahip olmasıdır. Bu tanım, sebebi bildirdiği ve yakın cinsle yakın ayırımın birleşiminden oluştuğu için tam olarak kabul edilmektedir. Ayrıca insan; düşünen sonra, düşünen de hayvandan sonra gelmektedir. Öncelik ve sonralık bağlantısına da dikkat edip, önce gelenle tanımladığımız için bu tanım yine tam bir tanımdır.

¹⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 30.

¹⁷² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 28.

¹⁷³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 29.

2.3.3.3. Bölme ve Birleştirme

Tanım, özün içindeki yüklemeleri belirleme faaliyetidir. Özün içinde aradığımız yüklemeler ise herhangi birer yüklem değil özün öz olarak ortaya çıkabilmesi için gerekli olan yüklemelerdir. Cins, kuvve (güç) halinde türü, içinde barındırır. Ancak cins, kaplam bakımından türden daha geniştir ve birçok türe aynı anda yüklenebilir. Örneğin hayvan cinsi, insan türünü, kuvve halinde içinde barındırır ama aynı zamanda güvercin için de bir yüklem olma özelliğine sahiptir. Bizim belirlemeye çalıştığımız öz ise konunun cevherinin fertlere uyacağı bir çeşit sonuncu yüklemlemedir. Sonuçta elde edeceğimiz tanım, konunun özünün özdeşidir.¹⁷⁴ Örneğin düşünen hayvan dediğimizde insanın özünü ifade ederiz ve insan ile düşünen hayvan birbirinin özdeşi olmuş olur. Zira bu tanım aracılığıyla biz cinsi, en küçük bölünemez türüne bölmüş oluruz. İnsan kendi içinde artık türlere bölünemeyecek bir tür olmuş olur ve insan cevherini elde etmişizdir. İnsan için yaptığımız bu işlemi diğer türler için de yaptığımızda cinsin kuvve olarak alabileceği yüklemeleri belirlemiş oluruz. Örneğin hayvan; düşünen, kişneyen, havlayan yüklemelerini alabilir ve altında yeni türler meydana getirebilir.

Bölme dediğimiz işlem; cinsin zâtî yüklemelerle, kuvve olarak kendisinde bulundurduğu türlere ayrılması işlemidir. Birleştirme ise bölme işleminin aksine artık ortaya çıkmış müstakil türlerin ayrımlarının atılmasıyla söz konusu türlerin tek bir cins olarak toplanmalarıdır. Tanımlanan her şey aslında iki unsurdan mürekkep olduğundan ve tam tanımı elde etmek için ihtiyacımız olan unsurlar cins ve ayırım olduğundan; bölme işlemi cinslerden türlere, birleştirme işlemi ise türlerden cinslere bir hareket veya geçiştir.¹⁷⁵

Bölme yoluyla bir tanımı ifade etmek istersek üç aşamalı bir yol izleriz. Öncelikle cins olarak seçilen bir tümel kendi içinde zâtî ayrımlarla bölünür. Örneğin hayvan tümelini cins olarak seçip onu düşünen, kişneyen ve havlayan olarak bölebiliriz. Yahut yeni bir tür olduğunu düşündüğümüz bir varlığı diğer varlıklardan ayırdığına inandığımız bir zâtî ayırımı esas alıp cinsi müteakbil ayrımlarla böleriz; örneğin hayvanı düşünen ve düşünen olmayan olarak bölmek gibi. Sonra bu iki yüklem hangisinin önce, hangisinin sonra olduğunun bilincinde olmalıyız; insan için

¹⁷⁴ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 118.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 119.

hayvanın önce, düşünenin sonra olması gibi. Çünkü hayvan cinsi olmadan düşünen ayrımını kendisine tatbik edebileceğimiz bir zemin ya da konudan mahrum kalırız. Cins, konu olması bakımından önce olduğu için önce cins, ardından da ayrımı tespit ederiz.

Tanımın ifade edilişi dilden dile farklılık gösterdiği için önceleri bir kural gibi belirlenen dilsel öncelik ve sonralık meselesini, zâtî öncelik ve sonralık meselesiyle karşılaştırmamız olasıdır. Örneğin Arapçada insanın tanımı için kullanılan “hayvânu’n-nâtık” ifadesinde cins olan hayvan önce, ayrım olan nâtık sonradır. Zâtî öncelik bakımından da önce konu olan hayvân, sonra yüklem olan nâtık gelmektedir. Burada konu ve yüklem ifadelerini, bir önermeyi oluşturan unsurlar anlamında değil bir tür yan anlamda kullanılmaktadır. Daha sonra da geleceği üzere tanım ifadesinin kendisi bizâtihi bir önerme değildir. Buradaki konu ve yüklem ifadelerini tamlayan ve tamlanan olarak anlayabiliriz. Cins, zâtî önceliğini hiçbir dilde yahut ifadede kaybetmez; zira cinsin zâtî önceliği yalnızca gramatik bir ifadeden ibaret değildir. Ancak tanımın ifadesinde cinsi ve ayrımı ifade etmek için kullanılan terimler kullanılan dilin gramatik yapısına göre yer değişebilir. Örneğin Arapçada “hayvânu’n-nâtık” olarak ifade edilen insan tanımı Türkçede “düşünen hayvan” olarak ifade edilir. Türkçede; tamlayan önce, tamlanan sonra ifade edildiği için böyle bir farklılık meydana gelir.

Gramatik öncelik ve sonralık değişse de zâtî öncelik ve sonralık her dilde ve ifadede aynı kalır. Zira tanım, dil aracılığıyla ifade ediliyor olsa da tanımın bizzat kendisi dilsel bir belirlenim olmanın ötesinde varlığa dair bir tespittir. Neticede insan türünün tanımı “düşünen hayvan” olarak ifade edilmiş olur.¹⁷⁶

2.3.3.4. Tanımın Sınıfları

Fârâbî, tanım hakkında söylediklerini tanım sınıflarının tümünü göz önünde bulundurarak söylediğini belirtmektedir. Ancak *Burhân*'da “*eskiden ve günümüzde pek çok insan, tanımın cins ve fasıllardan terkip edildiğini söylemeyi alışkanlık edinmişlerdir; o halde onların bu hususta söylediklerini ele almamız ve bunun hangi sınıfa dahil olduğunu açıklamamız gerekir*” diyerek burhân benzetmesi üzerinden serimlediği tanım teorisini farklı bir açıdan ele almaya başlar.¹⁷⁷ Buradan anlıyoruz ki

¹⁷⁶ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, 121.

¹⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 27.

Fârâbî'nin tanıma yaklaşımı, tanımın burhânın ilkesi olması bakımındandır. Yani aslında amaç burhândır ve tanım da burhâna ulaşmada kullanılan en önemli araçlardan biridir.

Bir şeyi tarif etmenin çeşitli yolları bulunmaktadır. Cins ve ayırımın birleşmesiyle meydana getirilen tanımların ayrımları, tanımlananın dışında değil bizzat tanımlanandadır. Zira tanımın ayırım parçası, şeyin hüviyetinin ve varlığının kendisi sebebiyle olduğu şeye gönderimde bulunur.

İnsanın bir tür olarak var olma sebebi “düşünen” ayırımına sahip olmasıdır. Haliyle “düşünen” ayırımı, zaten türü var eden ayırmadır. Ancak “düşünen”, zaten insandan ayrı bir şey olmadığı için bizzat tanımlanandadır. Bunun aksine beyazlığı örnek olarak verseydik; insan, beyazdır diyebilirdik ancak beyazlık insan olmanın kurucu unsuru değildir. İnsan dışında birçok şey beyaz olabilir. Bu yüzden bir şeyin bizzat ne olduğunu tanımlarken onun kurucu unsurlarını bir araya getirmeye çabalarız.

Özel fiiller ile bir şey tanımlanırken bir şeyin kendisine özgü suretinden meydana geldiğinde suretin fiilleri, suretin gayeleri olur ve o şey söz konusu özel fiilleriyle tanımlanır. Örneğin Fârâbî; hurmayı, “meyve veren bir ağaçtır” biçiminde tanımlamaktadır.¹⁷⁸ Bizim daha önce örneğini verdiğimiz ve açıklamasını yaptığımız “erik veren ağaç” ifademiz de bu konuya yönelik bir örnektir. “Erik veren ağaç” tanımlamasının ayrıntılı bir açıklaması için ilgili bölüme (Mahiyete Yönelik Sorular başlığının son paragrafına) bakılabilir.

2.3.3.5. Takyid ve Tasdik

Tanımın unsurları arasındaki ilişki, bir kayıtlama (takyid) ilişkisidir. Tanımın kendisi bir hüküm belirtmediği için önerme değildir. “Düşünen hayvan” ifadesi insanın tanımıdır ancak olduğu şekliyle yalnızca bir tamlamadır. Tanımlanan şey ile tanım bir araya getirilip bir önerme olarak ifade edilebilir: “İnsan, düşünen hayvandır” dediğimizde artık bir önerme elde etmiş oluruz.

Burhânın parçaları birbirlerine yüklenebilirken tanımın parçaları birbirlerine yüklenmez aksine birbirleriyle kayıt altına alınırlar. Hayvan, düşünen ayırımıyla kayıt altına alınır ve insan türünü meydana getirip türün tanımı olmuş olur. Bu nedenle burhân ve tanım arasında biçimsel olarak da bir fark bulunmaktadır.

¹⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 28.

Tanımın tasdik değil de bir takyid olduğunun bilincine varmak oldukça önemlidir; zira tanımın bir önerme olarak kabul edilmesi ya da edilmemesi arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Eğer tanımı bir önerme kabul edersek; “insan, düşünen hayvandır” dediğimizde aslında “A, A’dır” demiş olmaktadır. Tıpkı “bekâr, evli olmayandır” dediğimizde olduğu gibi aynı şeyi farklı kelimelerle ifade etmiş oluruz. Elbette ki totolojiler de boş ve anlamsız değildir. “İnsan, düşünen hayvandır” dediğimizde her ne kadar aynı şeyi ifade ediyor olsak da insanın tanımını bilmeyen bir dinleyici için bu ifade yeni bir bilgi olabilir.

Tanımın bir önerme kabul edilmesi durumunun sebep olduğu güçlükler bununla sınırlı değildir. Döndürme konusunu ele alırsak; tümel olumlu önerme tikel olumlu olarak döndürülür. Bir örnekle belirginleştirmek istersek; “her insan, hayvandır ancak bazı hayvanlar insandır”. “Her insan, hayvandır” önermesi, tümel olumlu bir önerme olduğu için hayvan yüklemi, kaplamının bir kısmıyla alınır ve haliyle döndürme esnasında tümel olarak değil tikel olarak döndürülür. Olumsuz önerme durumunda bir örnek verirsek; “hiçbir insan, balık değildir ve hiçbir balık da insan değildir”. Görüldüğü üzere örnekteki tümel olumsuz önermemizde yüklem, kaplamının tümüyle alındığı için döndürüldüğünde yine tümel olarak ifade edilebilir. Ancak tanım cümlesini bir önerme olarak kabul edip tümel bir biçimde ifade ettiğimizde yani “her insan, düşünen hayvandır” dediğimizde, bu tümel olumlu önermeyi yine tümel olumlu önerme olarak döndürürüz zira “her düşünen hayvan, insandır”. Tümel olumlu önermenin tikel olarak döndürülmesi ve olumlu önermelerde yüklem kaplamının bir kısmıyla alınıyor olması durumları askıya alınmış olur. Dağıtılmışlığın iki aksiyomuna göre; olumlu önermelerde yüklem, kaplamının bir kısmıyla, olumsuz önermelerde yüklem, kaplamının tümüyle alınır. Tanım içerikli cümleleri bu kuralların birer istisnası olarak görmek de mümkündür. Ancak konusu ve yüklemi eşit olan ifadeleri önerme olarak değil de tanım ifadesi olarak görmek de diğer bir çözümdür.

Tanım ile tanımlananın birlikte ifade edildiği cümlelerin önerme olması ya da olmaması durumunun burhân konusuyla olan diğer bağıysa, burhânların ilkeleri ve sonuçları ile doğrudan ilgilidir. Bilindiği üzere burhânların içeriklerinin meydana getirildiği hareket noktaları, kesinliğin kendisiyle kurulduğu bilgilerdir. Bu bilgiler örneğin “bütünün parçadan büyük olması” gibi a priori (deney öncesi) aksiyomlara

gönderimde bulunarak elde edilebilir. Burhânın gücü ve kesinliği de dayandığı bu kesin öncüllerden gelmektedir.

Totoloji, kendi içinde bir kesinlik barındırmaktadır. Özdeşlik ilkesinden hatırlayacak olursak; “A, A’dır” yani “bir şey kendisiyle özdeştir” ya da “bir şey ne ise odur” ifadeleri mümkün olabilecek en üst düzey kesinliği bize sunmaktadır. Yeni bir bilgi verip vermemesinden bağımsızlık olarak “A, A’dır” ifadesi kendi içinde zorunlu olarak doğrudur. Burhânların hareket noktalarından en güçlüsü olan bu aksiyomlar gibi tanımların da sonucunda böylesi bir kesinliğe ulaşma çabası olduğu söylenebilir. “İnsan, düşünen hayvandır” ifadesi de tıpkı “A, A’dır” ifadesinde olduğu gibi “bir şey ne ise odur, kendisiyle özdeştir” ifadesine benzemektedir.

Burhânların ilkeleri gereği bir aksiyomdan geldikleri, tanımların -özellikle tam tanımların- da sonuçları gereği bir aksiyoma doğru ilerledikleri söylenebilir. Bu açıdan baktığımızda aslında tam tanım yaparken insan, sahip olduğu kesin ilkeleri kendisine bir dayanak noktası belirleyerek gücü ve tecrübesinin yettiği ölçüde kesin tanımları ortaya koymaya, -mümkünse- onları ilkeleştirmeye çalışmaktadır. “Düşünen hayvan” tanımı bir kez kesinleşti mi, “insan” ile özdeş olur ve kendi içinde bir kesinlik ifade eder. Artık insan üzerine söylenen her söz, bu tanım ya da kesinlik üzerine inşa edilir.

Burhân ile tanım arasında biçimsel farklar bulunduğu gibi bazı içeriksel benzerlikler de bulunmaktadır. Fârâbî, tanımları ve tanımların parçalarını burhânlarda ve burhânların parçaları olarak kullanmakla bazı mantıksal işlemler yürütmektedir. Bu sayede tanım ve burhân arasındaki sıkı ilişkiyi de örnekler üzerinden serimlemektedir. Tanım ve burhân arasındaki ilişkiyi ve geçişkenliği daha net görebilmek adına Fârâbî’nin tanımları, burhân biçimine getirme örneklerine yer vermemiz yerinde olacaktır.

2.3.4. Tanımların Burhân Biçimine Getirilişleri

Burhânların kendilerinden meydana getirildiği öncüller ya da öncüllerin parçalarının bazıları bir cinse özel, bazılarıysa geneldir. Burhânların kendilerinden oluştuğu öncüllerin parçalarının birbirlerine yüklenme biçimleri de farklı farklıdır.¹⁷⁹

Terkipler ve yüklemlemelerin sağlıklı olabilmesi için ya her iki tarafın tanımlarının ya da tanımlarının parçalarının birbirleriyle ilişki içinde olmaları gerekir.

¹⁷⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 12-13.

İki şeyin tanımlarında yakın ya da uzak bir ortak noktanın bulunması karşılıklı yüklemlemenin geçerliliği ve sağlığı açısından önemlidir. Fârâbî, *Burhân*'da söz konusu bu parçaların bazısının diğer bazısına nispeti durumunu terkip sınıfları aracılığıyla ortaya koymuştur.¹⁸⁰

Konunun daha iyi anlaşılması ve orijinalliğinin bozulmaması için terkip sınıflarını, açıklamalarını ve örneklerini aslına uygun bir şekilde almayı uygun gördük. Terkip sınıflarını, açıklamalarını ve örneklerini anlamaya yardımcı olması açısından yeni bir biçimde düzenledik.

Fârâbî, önce terkip sınıfını ardından o terkip sınıfına ait kipleri ve en son da kiplerin açıklamalarıyla örneklerini sunarken biz, kiplerin açıklama ve örneklerine kiplerin hemen altlarında yer verdik. Burhânlarla tanımların kesişim noktası olarak görülebilecek bu terkipler oldukça önemli olduğu için içerik konusunda elimizden geldiğince metne sadık kalmaya özen gösterdik.

I. Birinci Terkip Sınıfı

(1) A, B'nin tanımıdır.

B, C'nin tanımıdır.

Birinci kip, iki sonuçtan birini verir: Ya A, C'nin tanımıdır ya da parçaların tanımı, onun tanımıdır. A'nın, C'nin tanımı olduğu sonucunu veren yerde şayet C'nin iki tanımı olursa, bu ikisinden biri diğerinin açıklamasında alınır.

Birinci kipi örnekleri:

- Her insan, düşünen canlıdır.
- Her düşünen canlı, iki ayaklı yürüyendir.
- O halde insan, iki ayaklı yürüyen canlıdır.

İkinci seçenekte sözü edildiği üzere; parçaların tanımının onun tanımı olduğunu sonuç veren yere gelince bu ilk taraf, her biri C'nin tanımının parçalarından birinin tanımı olan sözlerden terkip edilmiş bir söz olarak alınırsa gerçekleşir.

(2) A, B'nin cinsidir.

B, C'nin cinsidir.

¹⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13.

İkinci kipin örneği:

- Her insan, canlıdır.
- Her canlı, cisimdir.
- O halde her insan, cisimdir.

(3)A, B'nin faslıdır.

B, C'nin faslıdır.

Üçüncü kipin örneği:

- Her insan, düşünendir
- Her düşünen, idrak edendir
- O halde her insan idrak edendir.

(4)A'nın tanımı B'dir.

B'nin tanımı C'dir.

Dördüncü kip, birinci kipin tersidir. Bununla birlikte A'nın kendi tanımının parçalarına ait tanımların bütünü için varlığını intaç eder.

Dördüncü kipin örneği:

- Duyumsayan ve iki ayağıyla hareket eden her cisim, iki ayaklı yürüyen canlıdır.
- Her iki ayaklı yürüyen canlı, insandır.

(5)A'nın faslı B'dir.

B'nin faslı C'dir.

Beşinci kipin örneği:

- Bir organdan daha fazlasıyla idrak eden her şey, duyumsayandır.
- Her duyumsayan, canlıdır.
- O halde bir organdan daha fazlasıyla idrak eden her şey, canlıdır.

Beşinci kipi; fasılları, tanımlananlara eşit olanlar hakkında da oluşturmak mümkündür. Fakat bu burhân, sebebi vermez yalnızca varlığı verir ve faslın faslı için şeyin varlığını intaç eder.

(6)A'nın tanımında B vardır.

B'nin tanımında C vardır.

Altıncı kipin örneği:

- Her insan, şaşırandır.
- Her şaşırın, gülendir.

Altıncı kip, A'nın kendi tanımının parçasına yüklenmesi sonucunu verir. Bu durum da ancak özel zâtî arazlarda olur.

(7)A'nın tanımında B'nin cinsi vardır.
B'nin tanımında C'nin cinsi vardır.

Yedinci kipte; B'nin ve C'nin cinslerinden birinin diğerine nispeti daha önce geçen nispetlerden biri olmazsa bu terkip burhân olmaz. Eğer burhân olması kararlaştırılmışsa, bu durumda B'nin cinsinin C'nin cinsi için zâtî olması ya da C'nin cinsinin B'nin cinsi için zâtî olması gerekir ve bu durumda, daimî zâtî arazı sonuç verir. Verdiği sonuç da ilk olan ve ilk olmayan, özel olan ve özel olmayan olabilir.

(8)A, B'nin tanımındadır.
B, C'nin tanımındadır.

Sekizinci kip, altıncı kipin tersidir. Sekizinci kipin örneği, altıncı kipin örneğinin tersidir ve sebebi vermeyip sadece varlığı verir.

Sekiz farklı kipi bulunan yukarıdaki birinci terkip sınıfı, kendilerinde büyük terimin orta terime, orta terimin de küçük terime nispeti olan terkiplerden oluşan ilk sınıftır.¹⁸¹

II. İkinci Terkip Sınıfı

(1)A ve B, C'nin tanımlarıdır.

Birinci kip, A'nın C'nin tanımı olduğu sonucunu verir.

(2)A ve B, C'nin iki faslıdır.

İkinci kip, A'nın C'nin faslı olduğu sonucunu verir ki, bu ya daha geneldir ya da eşittir.

(3)A ve B'nin tanımlarında C vardır.

Üçüncü kip, sebebi vermeyen fakat sadece varlığı veren burhândır ve sonucun konusuna özgü yüklemi intaç eder. Sebebi vermemesinin nedeni şudur: Eğer sebebi

¹⁸¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 13-14.

vermesi amaçlanmışsa, bu durumda, A ve B'den her birinin diğerine bir girdisinin olması gerekir. Böyle olduğu zaman ise birinci sınıfın altıncı kipine dönüşür.

(4)A ve B'nin tanımlarında C'nin cinsi vardır.

Dördüncü kip aracılığıyla tüm burhân kipleri yani illet burhânı ile varlık burhânı oluşturulabilir. Bu kip, ilk ve özel olan ile ilk ve özel olmayanı intaç eder. İlimlerdeki burhânların çoğu dikkatlice düşünüldüğünde ve incelendiğinde söz konusu burhânların bu kipe döndüğü görülebilir.¹⁸²

III. Üçüncü Terkip Sınıfı

(1)A, B'nin tanımıdır.

B, C'nin cinsidir.

Birinci kip, C'nin cinsinin tanımının C için mevcut olduğu sonucunu verir.

Birinci kipin örneği:

- Her insan, canlıdır;
- Her canlı, duyumsayan ve beslenen cisimdir.

(2)A, B'nin tanımıdır.

B, C'nin faslıdır.

İkinci kip, C'nin faslının tanımının C için mevcut olduğu sonucunu verir.

İkinci kipin örneği:

- Her insan, düşünenidir.
- Her düşünen, teemmül ve bir kıyasla idrak edendir.
- Her insan, teemmül ve bir kıyasla idrak edendir.

(3)A, B'nin tanımıdır.

B'nin tanımı C'dir.

Üçüncü kip, sadece varlığı veren burhândır ve ancak muhtelif tanımları olan şeyler hakkında düzenlenir. Bir şeyin iki tanımı bulunduğu anda, bu tür bir terkip ile bu şeyin iki tanımından birinin diğerine için var olduğu açığa çıkar.

Üçüncü kipin örneği:

- Her iki ayaklı yürüyen canlı insandır.

¹⁸² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 15.

- Her insan düşünen canlıdır.

(4)A, B'nin tanımıdır.

B'nin tanımının parçası, C'dir.

Dördüncü kip, muhtelif tanımlarının bulunması mümkün olan şeyler hakkında düzenlenir. B'nin konusu, iki tanımından birinin parçalarından bir parça olup yüklemi de diğeri olursa, bu terkinin sonuı vermesi mümkündür. Ama orta terimin -ki bu B'dir- sadece tek bir tanım bulunduğunda onun konusu -ki bu C'dir- parça olur. Dolayısıyla tanımın bütününe varlığının o bütününe parçalarının bir kısmı için olduğı bu terkipte açığa çıkar.

Dördüncü kipiin örneğı:

- Düşünen canlının varlığının düşünen için olduğunun açığa çıkmasıdır ki, bu saçmadır.

(5)A, B'nin tanımıdır.

B'nin tanımının parçası, C'nin cinsidir.

Beşinci kip, burhândır ve hem varlığı hem de sebebi intaç eder. Ayrıca bazen sadece varlığı intaç eder.

Beşinci kipiin örneğı:

- Her çift sayıyla çarpılan sayı, çift sayıdır.
- Her çift sayı, iki eşit kısma bölünür.

(6)A, B'nin tanımıdır.

B'nin faslı, C'dir.

Altıncı kipiin durumu, dördüncü kipiin durumu gibidir. Her ikisi de sadece varlığı intaç eder.

IV. Dördüncü Terkip Sınıfı

(1)A, B'nin cinsidir.

B, C'nin tanımıdır.

Birinci kip, ancak A, C'nin tanımında açıkça belirtilmediğinde kullanılır ve C'nin tanımının cinsini intaç eder.

Birinci kipiin örneğı:

- Her insan, düşünen canlıdır.

- Her düşünen canlı, cisimdir.
- O halde her insan, cisimdir.

(2)A, B'nin cinsidir.

B, C'nin faslıdır.

İkinci kip, C'nin faslının cinsidir.

İkinci kipi örnekleri:

- Her canlı, duyumsayandır.
- Her duyumsayan, algılayandır.
- O halde her canlı algılayandır.

(3)A, B'nin cinsidir.

B'nin tanımı C'dir.

Üçüncü kip, sadece varlığı intaç eden burhândır. Şöyle ki; şeyin sebebi, sonucun konusudur. Zira şeyin cinsinin varlığını ancak onun tanımı için intaç etmektedir. Ayrıca bu cins, o şeyin tanımında açıkça belirtilmeyen bir cins olarak bulunmuş olmalıdır.

Üçüncü kipi örnekleri:

- Her düşünen canlı, insandır.
- Her insan cisimdir.
- O halde her düşünen canlı cisimdir.

(4)A, B'nin cinsidir.

B'nin tanımının parçası, C'dir.

Dördüncü kip de aynı şekilde sadece varlığı intaç eden burhândır. Şöyle ki, şeyin tanımının parçası -ki bu, onun sebeplerinden birisidir- sonuçta konu olarak bulunmaktadır.

Dördüncü kipi örnekleri:

- Her insan, gülendir.
- Her gülen, tebessüm sahibidir.

(5)A, B'nin cinsidir.

B'nin tanımının parçası, C'nin cinsidir.

Beşinci kip, illet burhânı ve varlık burhânı olur.

Beşinci kipin örneği:

- Çift sayıyla çarpılan her sayı, çifttir.
- Her çift sayı, nitelik sahibidir.

V. Beşinci Terkip Sınıfı

(1)A, B'nin faslıdır.

B, C'nin cinsidir.

Birinci kip, varlığı ve sebebi veren tam burhândır ve C'nin cinsinin faslını intaç eder.

Birinci kipin örneği:

- Her insan, canlıdır
- Her canlı, duyumsayandır
- O halde her insan duyumsayandır.

(2)A, B'nin faslıdır.

B'nin tanımı, C'dir.

İkinci kip, ancak B'nin iki farklı tanımı olduğunda düzenlenir. Ama onun tek bir tanımı olursa, bu terkip hiçbir şey intaç etmez

İkinci kipin örneği:

- Her düşünen canlı, insandır.
- Her insan, düşünendir.
- Her düşünen canlı, düşünendir.

Fakat “Her iki ayaklı yürüyen canlı, insandır; her insan, düşünendir” sözümüzde olduğu gibi onun iki tanımı olduğunda iki tanımdan birinin parçasının varlığını diğer tanımın bütünü için intaç etmiş olur. Bu da şöyledir: Her iki ayaklı yürüyen canlı, düşünendir. Bununla birlikte o sadece varlığı verir.

(3)A, B'nin faslıdır.

B'nin tanımının parçası, C'dir.

Fârâbî, üçüncü kip için herhangi bir açıklamada bulunmamakta ve herhangi bir örnek de vermemektedir. Bu durumun sebebi, altıncı terkip sınıfının üçüncü ve dördüncü kiplerindekiyle benzer olabilir. Zira söz konusu kipler için Fârâbî yalnızca “bu kipin örneği nadiren bulunur” demekle yetinmektedir.

(4)A, B'nin faslıdır.

B'nin tanımının parçası, C'nin parçasıdır.

Dördüncü kip, bazen şeyin nedenini bazen de sadece varlığını verir ve C'nin zâtî arazını intaç eder

Dördüncü kipin örneği:

- Birbirine nispeti sayının sayıya nispeti gibi olan çizgiler, ortaktır.
- Ortak olanları ise tek bir miktar ölçer.
- O halde birbirine nispeti sayının sayıya nispeti gibi olan çizgileri tek bir miktar ölçer.

VI.Altıncı Terkip Sınıfı

Bu terkipten ancak dört kip meydana gelir. Çünkü A'nın tanımı B olduğu ve B, C'nin tanımı olduğunda A ve C'nin, aynı şeye söylenen eş anlamlı iki isim olması gerekir.

(1)A'nın tanımı, B'dir.

B, C'nin cinsidir.

Birinci kip, A'nın, C'nin de cinsi olduğunu intaç eder ve orta terim, bir şeyin cinsinin tanımı olur. Zira şeyin cinsinin tanımı aynı zamanda şeyin cinsidir.

Birinci kipin örneği:

- Her daire, düz bir yüzeydir.
- Her düz yüzey, düzdür.

(2)A'nın tanımı, B'dir.

B, C'nin faslıdır.

İkinci kip, şeyin faslıdır.

İkinci kipin örneği:

- Her dairede bir nokta vardır ki, o noktadan çevreye doğru çıkan çizgiler eşittir.
- Durumu böyle olan nokta, merkezdir.
- O halde her dairede bir merkez vardır.

(3)A'nın tanımı, B'dir.

B'nin tanımında C vardır.

Üçüncü kipin örneği nadiren bulunur.

(4)A'nın tanımı, B'dir.

B'nin tanımının parçası, C'nin cinsidir.

Dördüncü kipin örneği de aynı şekilde nadiren bulunur.

VII. Yedinci Terkip Sınıfı

(1)A'nın tanımında B vardır.

B, C'nin cinsidir.

Birinci kip, C'nin cinsine özel olanı intaç eder.

Birinci kipin örneği:

- Her insan, canlıdır
- Her canlı, şevk sahibidir
- O halde her insan, şevk sahibidir.

(2)A'nın tanımında B vardır.

B, C'nin faslıdır.

İkinci kip, şeyin faslına özgü olanı intaç eder.

İkinci kipin örneği:

- Her insan, düşünendir.
- Her düşünen, görüş sahibidir.

(3)A'nın tanımında B vardır.

B'nin tanımı C'dir.

Üçüncü kip, şeye özgü olanı intaç eder.

Üçüncü kipin örneği:

- Her düşünen canlı, insandır.
- Her insan, gülerdir.

(4)A'nın tanımında B vardır.

B'nin tanımının parçası, C'nin cinsidir.

Dördüncü kipin örneği:

- Her insan, iki ayaklıdır.
- Her iki ayaklı, yürüyendir.

VIII. Sekizinci Terkip Sınıfı

Sekizinci terkip sınıfında bulunan kiplerin tümü, zâtî arazları intaç eder.

(1)A'nın tanımının parçası, B'nin cinsidir.

B, C'nin tanımındır.

Birinci kipin örneği:

- Her iki dik açı, düz bir çizgi üzerinde dik olarak bulunan düz bir çizginin iki yanından çıkan iki eşit açıdır.
- Bunlar, dikey çizginin iki tarafından çıkar.
- O halde her iki dik açı, dikey çizginin iki yanından çıkar.

(2)A'nın tanımının parçası, B'nin cinsidir.

B, C'nin cinsidir.

İkinci kipin örneği:

- Her ikizkenar üçgen, üçgendir.
- Her üçgenin üç açısı, iki dik açığa eşittir.
- Her ikizkenar üçgenin üç açısı, iki dik açığa eşittir.

(3)A'nın tanımının parçası, B'nin cinsidir.

B, C'nin faslıdır.

Üçüncü kipin örneği:

- Her üçgeni, üç doğru çizgi çevreler.
- Üç doğru çizginin çevrelediği şey, doğru açılara sahiptir.

(4)A'nın tanımının parçası, B'nin cinsidir.

B'nin tanımı C'dir.

Dördüncü kipin örneği:

- Her üç doğru çizginin çevrelediği şekil, üçgendir.
- Her üçgenin üç açısı, iki dik açığa eşittir.

Tanımlar ve burhânlar her ne kadar karşımıza daima içerikli bir biçimde çıksalar da hem tanım konusunun hem de burhân konusunun temelinde işlemsel şemalar ve aksiyomlar bulunur. Fârâbî de bu durumun farkında olarak önce şematik işleyişi sunmakta, ardından ilgili çerçeve şemalara içerikler eklemektedir.

İçerik hakkında mutlak kesinliğe ulaşmanın mümkün olmadığı hususlarda dahi içeriğin aksiyomatik şemaya uygun olup olmadığı semboller üzerinden denetlenebilir ve ilgili önermenin yapısal geçerliliği sorgulanabilir; doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir. Haliyle bir tanımın, önermenin ya da kıyasın doğruluğunu tespit etmeye geçmeden evvel öncelikli olarak onun yapısal/mantıksal geçerliliği sorgulanır.

Fârâbî, burhân ve tanım ilişkilendirmesini öncelikle sembolik işleyişi üzerinden sunmuştur. Daha önce de geçtiği üzere hem burhân hem de tanım; tümel, olumlu, kesin olanın zamana ve duruma göre değişmeyen bilgisini elde etme çabasıdır. Tek tek nesnelere yani duyulurlar dünyası her daim bir değişim içinde olduğu için aslolan, değişmeyen tümellerin ve bu tümeller arasındaki değişmez işleyişin tespitidir.

SONUÇ

Tam özsel tanım, bir şeyin kurucu unsurlarının tespit edilip ilgili kavramların bir araya getirilmesiyle elde edilir. Yakın cins ve yakın fasıldan meydana gelen bu tamlama, tam özsel tanım olur ve tanımlananla, yüklem olmada eşitlik kazanır. Varlıkların tümünü taşıyamadığımız için zorunlu olarak onların tasavvurlarını taşıyız. Tasavvurların en tam olanı ve ilgili şeyin özünü eksiksiz bir biçimde ifade edeni de tam özsel tanım olduğu için ideal bir tasavvur, bir şeyin tam özsel tanımıyla olur.

Tanım, cümle haline getirilmeye elverişli bir tamlamadır. Yalın haliyle tanım, bir önerme değildir ancak önerme biçimine getirilebilir. Önerme biçimine getirilmiş tanım, sorgulanmaya ve test edilmeye açık hale gelir. Sorgulama ve test etme işlemi, burhan (bilimsel kanıtlama) yöntemiyle gerçekleştirilir. Biçimsel ve içeriksel gereklilikleri karşılayan geçerli bir burhanın sonucunda doğrulanmış tanım, kanıtlanmış bilgi hükmü taşır. Burhan aracılığıyla doğruluğu denetlenmeyen tanım, yalnızca varsayımsal (hipotetik) bir doğruluk değerine sahiptir.

Tanımın elde edilme süreci ile tümevarım ve tümelin oluşumu süreçleri arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Aristoteles ve Fârâbî'nin örneklerinde de gördüğümüz üzere tümevarım, tümel ve tanım; tek tek fertlerin araştırılması sonucuyla elde edilir. Haliyle tanımı elde ederken fertler incelenir ve ortaklıklar sınıflandırılır. Ferde ait öz yani onu o yapan kurucu unsurlar, tespit edilmeye çalışılır. Dış dünyanın gözlenmesiyle elde edilen tanım; yine dış dünyaya tatbik edilerek uygunluk, eşitlik ve doğruluk bakımından denetlenir.

Tanımın denetlenmesi süreci, tanımın ait olduğu varlık alanına göre farklılık gösterir. Bir ismin, kavramın, terimin anlamının açıklandığı adsal tanımlar; ismin, kavramın, terimin ait olduğu sistematik yapı içerisinde denetlenir. Adsal tanımlarda; bir görelilik meydana gelebilir ve benzer ifadeler, farklı biçimlerde ve farklı açılardan tanımlanabilir. Bir şeyin mahiyetinin o şeyin kurucu unsurlarıyla ifade edildiği hakiki tanımlarda ise tanım ve tanımlanan arasında gerçek bir eşitlik bulunur. Bu tür tanımlar, dış dünyaya tatbik edilebilir, denetlenebilir, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir.

Burhan, varsayımsal (hipotetik) tanımların denetlendiği bir mekanizma olduğu gibi kendisi de tanımlarla işlem yapan bir kıyas türüdür. Haliyle burhan ve tanım arasında sıkı bir karşılıklı etkileşim ilişkisi bulunmaktadır. Tek tek fertlerden elde edilen gözlem ve deney verileri; varsayımsal, sınanmaya hazır bir tanım ifadesi

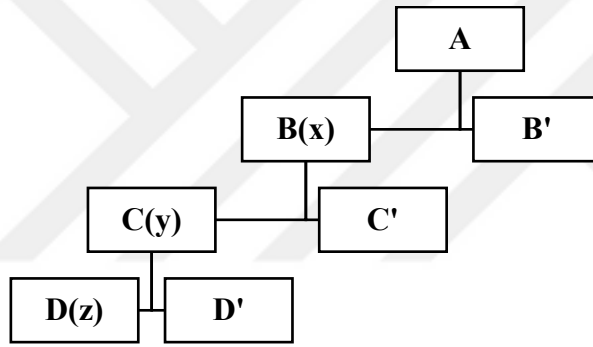
meydana getirmek için kullanılır. Tanım ifadesi bir önerme biçimine getirilip daha az bilinen bu önerme daha fazla bilinen başka bir önerme aracılığıyla doğrulanır. Daha iyi bilinen önerme, burhanın öncülü olmaya elverişli olan yakînî (evveliyyât, fitriyyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât, mütevâtirât) önermelerden biri olabilir.

Bir burhanın geçerli olması ve bir tanımın tam özsel olması için biçimsel ve içeriksel şartların karşılanması gerekir. Biçimsel şartların tümü mantık tarafından denetlenirken içeriksel şartlar, içeriğin ilgili olduğu bilim dalı ve mantık tarafından denetlenir.

Tanım teorisi ve burhan teorisinin kesin ve evrensel işleyişlerini birer şema üzerinden açıklayabiliriz:

Şekil 6.

Sembolik Tanım Teorisi Şeması



Şemada en üst cins (A), son tür ise (D)'dir. En üst cins olan (A), kendi üstünde bir cinse ve kendisini benzerlerinden ayıran bir fasla sahip olmadığı için tanımlanamazdır. (A); bir aksiyom, ilke ya da başlangıç noktasıdır. Son tür olan (D), kendisini bölecek zâtî bir fasla sahip olmadığı için yeni türler meydana getiremez. (B) ve (C), görelî tür ya da görelî cinstir. (D), doğrudan (C)'ye bağlı olduğu için (D), (C)'nin türü; (C), (D)'nin yakın cinsidir. (D) ve (D)'yi birbirinden ayıran (z), aynı cins altında bir türü diğer tüm türlerden ayırdığı için yakın fasıldır. Şemaya göre (D)'nin tam özsel tanımı (C)+(z)'dir. Tanımın, önerme biçimine getirilmiş hali ise (D=C+z) olarak ifade edilir. Verili tablo üzerinde tanım teorisinin sembolik işleyişi, bu biçimdedir. Bir tanım ifadesinin doğruluğu bu sembolik şema üzerinden denetlenir. Tablonun içerik bakımından doldurulmuş bir hali kullanılarak ortaya koyulan bir tanım, öncelikle bu şemaya uygunluğu açısından denetlenir.

($D=C+z$) ifadesini, (insan=hayvan+düşünen) olarak içeriklendirdiğimizde (insan, düşünen hayvandır) tanım önermesini elde ederiz. Tanımla tanımlanandan meydana gelen bu önermenin çözümlemesi (tür=yakın cins+yakın fasıl) biçiminde yapılır. İçerikli tabloda ilgili vasıflar (tür olmaklık, yakın cins olmaklık, yakın fasıl olmaklık) denetlenir ve tanımın biçimsel doğruluğu sorgulanır. Biçimsel doğruluk elde edildiğindeyse artık tanım, tanımlanana tatbik edilmek suretiyle içeriksel olarak doğrulanır. Tam tanımın; (tür=yakın cins+yakın fasıl) olarak ifade edilen formülü, değişmeyecek olan evrensel şemadır. “İnsan, düşünen hayvandır” tanım önermesi; insan, tür; düşünen, yakın ayırım; hayvan, yakın cins olmaklık şartlarını yerine getirdiği sürece uygunluk, eşitlik ve doğruluk şartlarını karşılamaktadır. *İkinci Analitikler* çözümlememizin son başlığında da ifade ettiğimiz gibi; insanın canlı oluşu, düşünen oluşu gibi hususlar *Kitâbu'n-Nefs*'te (günümüzdeyse biyolojide ve psikolojide) incelenmektedir.

Şekil 7.

Sembolik Burhan Teorisi Şeması



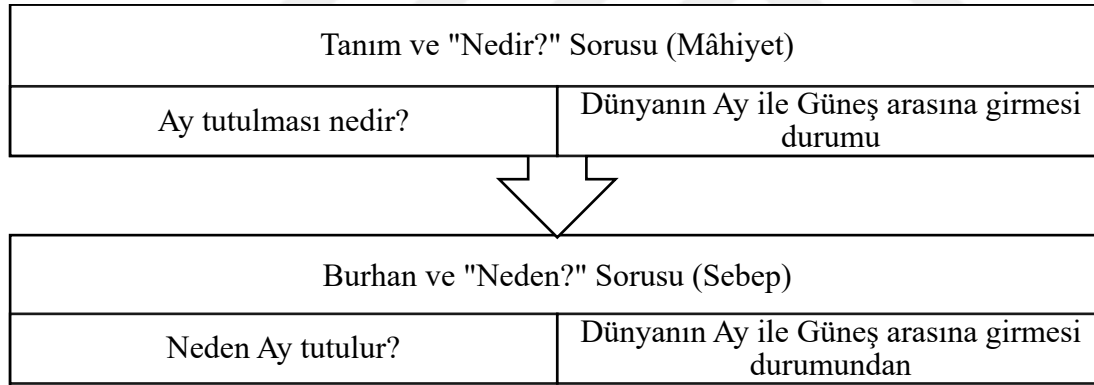
Şemada (A), (B)'nin (B) de (C)'nin kapsamına girmekte; (C), (B)'yi (B) de (A)'yi içermektedir. Bu durumda, (C)>(B)>(A)'dır. (A), küçük terim; (B), orta terim; (C), büyük terimdir. (A)'nın bulunduğu birinci öncül, küçük öncül; (C)'nin bulunduğu ikinci öncül, büyük öncüldür. Öyleyse (C), (A)'yı kapsamakta; (A), (C) tarafından içerilmektedir. Büyük terim (C)'nin sahip olduğu tüm özellikler orta terim olan (B) aracılığıyla küçük terim olan (A)'ya yüklenmektedir. (A)'nın, (C) kümesine dahil olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumda (C), (A)'nın bir üst kümesi yahut tanım teorisindeki söylenişle cinsi olmaktadır. Burhanın doğru sonuç vermesi için öncelikle kıyasın genel kurallarına ardından ilgili şeklin özel kurallarına uyulmalıdır. Tüm kurallara uyulduğunda ve terimler doğru bir biçimde bir araya getirildiğinde burhanın sonucu zorunlu olarak doğru olacaktır.

(A, B'dir; B, C'dir) öncüllerini (Sokrates insandır; her insan ölümlüdür) olarak içeriklendirdiğimizde (A, C'dir) yani (Sokrates ölümlüdür) sonucunu elde ederiz. Biçimsel kurallara uyulduğunda; sonuç, öncüllerden zorunlu olarak çıkmaktadır. Biçimsel doğruluk sağlandığıdaysa içeriksel doğruluk denetlenmektedir. Sokrates'in insan olup olmadığı, her insanın ölümlü olup olmadığı ise ilgili bilim dalları tarafından sorgulanmalı ve doğrulanmalıdır. İlgili bilim dalları bu sorgulama ve doğrulama işlemini de yine mantık, tanım teorisi ve burhan (ispat) teorisi aracılığıyla yapmaktadır.

Tanım teorisi ve burhan teorisi arasındaki ilişki, "nedir?" ve "neden?" soruları arasındaki sıkı ilişkide kendini gösterir. Nedensellik düşüncesini felsefeye sistemli bir biçimde kazandıran Aristoteles'in ve dolayısıyla Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi her şeyin bir mahiyeti (nedir?) ve bir sebebi (neden?) vardır. Tanım (nedir?) ve burhan (neden?) arasındaki bu ilişkiyi bir şema üzerinde göstereyim:

Şekil 8.

Tanım (Nedir?) ve Burhan (Neden?) Arasındaki İlişki



Bir şeyin tabiatıyla neden var olduğu arasında bir özdeşlik bulunur. Örneğin insan türünün nedeni, hayvan türünde bir canlının düşünebilme yetisine sahip olmasıdır ve insan, düşünen hayvandır.

Bireyden elde edilen veriler aracılığıyla varsayımsal bir tanım tamlamasına ulaşılır. Ulaşılan tanım tamlaması, bir tanım önermesine dönüştürülüp burhanın küçük öncülü olarak alınıp doğruluğu kanıtlanmış bir öncül aracılığıyla doğrulanır. Doğrulanan tanım önermesi, yeni oluşturulacak varsayımsal tanım tamlamaları için bir temel olarak kullanılır. Bilgi, bu biçimde birikimli bir biçimde ilerletilir. Bilinenler aracılığıyla bilinmeyenler bilinir hale getirilir. Bilginin elde edilmesi ve

sınıflandırılması süreci, tanım teorisi ve burhan teorisinin karşılıklı etkileşimi sayesinde mümkün olur.

Mantık, tanım teorisi ve burhan teorisi; doğru veriler sağlandığında kusursuz bir biçimde çalışan bir makineye benzetilebilir. Tüm bilimlere bir giriş olup tüm bilimler için bir araç olma vasfına sahip olan mantık, sembolik şemalarla da ifade ettiğimiz gibi, vaad ettiği evrensel ve zorunlu kesinliği biçimsel olarak garanti etmektedir. Bilginin edinilmesi ve bilimin gelişmesi sürecinde mantık; tutarlılığı ve geçerliliği denetleyen, elde edilen verilerin doğru bir biçimde sınıflandırılmasını sağlayan, insanı düşünmede hataya düşmekten koruyan bir ölçüttür.





KAYNAKÇA

- Acem, Refik el-. “Gazali’nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu”. çev. Ahmet Kayacık. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000), 321-340.
- Adsoy, Şerefettin. *Aklını Kullanacaklar İçin Mantık (Tasavvurât)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Adsoy, Şerefettin. *Aldatanların Söylem Dili Safsata*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Aktaş, Mehmet. *Cüveynî’de Tanım Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Altunya, Hülya. “Klasik Mantık Açısından Tanrı’nın Tanımlanamazlığı Sorunu - Gazzâlî-İbn Rüşd Bağlamında-”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Şubat 2012), 59-81.
- Altunya, Hülya. “Mantıksal Bir Sorun Olarak Tanrı’nın Tanımlanması: Gazzâlî’nin Filozoflara Eleştirisi”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu 12-14 Mayıs 2011, Bildiriler Kitabı*, 297-306.
- Aristoteles. *Atinalıların Devleti*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon I Kategoriyalar*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Aristoteles. *Organon II Önerme*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Aristoteles. *Organon III Birinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1950.
- Aristoteles. *Organon IV İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1952.
- Aristoteles. *Poetika (Şiir Sanatı Üzerine)*. çev. Ari Çokona - Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

- Aristoteles. *Retorik*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Atademir, Hamdi Ragıp. "Porphyrios ve Ebherî'nin İsağoci'leri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* VI/5 (1948), 461-468.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- Aydınlı, Yaşar - Mehmet Fatih Birgül (ed.). *Fârâbî Medine'den Medeniyete*. Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Ayık, Hasan. *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Aynî, Mehmet Ali. *Muallim-i Sâni Fârâbî*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2020.
- Bajrami, Mustafa. *Klasik Mantıkta Burhân*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1998.
- Baranoğlu, Şahin. "Türkçede Ad Verme ve Tanımlama". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* V/1 (2005), 21-29.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Birgül, Mehmet Fatih. *İbn Rüşd'de Burhân*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2009.
- Bolay, M. Naci. *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. Celâl Şengör - Senem Onan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Çelik, Muhammet. *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

- Demir, Celal. “Türkçede Tanım Cümleleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 2* (2007), 21-34.
- Demirpolat, Enver - Rahime Çelik (ed.). *Muallim-i Sani Uzluoğlu Fârâbî*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2020.
- Deniz, Gürbüz. “el-Evvel’in Tanımı (Haddi) Olur mu?” *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, 73-85.
- Ebherî. *İsâgûcî Mantığa Giriş*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Erdoğan, Fatih. *Fârâbî*. İstanbul: Maviçatı Yayınları, 2017.
- Erdoğan, İsmail. “Aristoteles ve Fârâbî’nin Felsefesinde Rastlantının Yeri”. *Felsefe Dünyası* 42 (2005), 65-85.
- Evmeş, Adem. “Kavramsal Bilgiye Ulaşma Yolu Olarak Tanım: İskilipli Âtîf Efendi’de Tanım Teorisi”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* VI/2 (2022), 625-640.
- Fârâbî. “et-Tavtıa”. çev. Yaşar Aydınli. *Mantığa Giriş Risâleleri*. 14-31. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. “Fusûlu’l-Hamse”. çev. Yaşar Aydınli. *Mantığa Giriş Risâleleri*. 32-57. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu’l-Hurûf)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Fârâbî. “İsâgûcî Kitabı”. çev. Yaşar Aydınli. 58-89. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. “Kategoriler (Kitâbu’l-Makûlât)”. çev. Ali Tekin. *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu’l-Makûlât ve Kitâbu’l-Hatâbe)*. 15-62. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar (Kitâbu’l-Elfâzi’l-Müsta’mele fi’l-Mantık)*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. “Retorik (Kitâbu’l-Hatâbe)”. çev. Ali Tekin. *Kategoriler ve Retorik (Kitâbu’l-Makûlât ve Kitâbu’l-Hatâbe)*. 63-103. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Fazlıoğlu, İhsan. "Aristoteles'in Sayı Tanımı". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* VIII/15 (Şubat 2003), 127-138.
- Filiz, Şahin. *Fârâbî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Girişen, Nilay. *Terminolojide Tanım Tipolojisi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2019.
- Gündoğdu, Mürsel. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Hammond, Robert. *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*. çev. Uluğ Nutku - Gülnihal Küken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ II. Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İnönü, Nazlı. *Mantık Tarihi İlkçağ*. İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2017.
- İnönü, Nazlı. *Mantık Tarihi Ortaçağ*. İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2019.
- Karadeniz, Abdurrahim. "Tanım ve Tanıma Üzerine". *Hece* VI/31 (1999), 10-12.
- Karagöz, Mehmet Taha. *Aristoteles'te Epistemenin Temeli Olarak Tanım*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karlığa, Bekir. *Bir Medeniyet Düşünürü Farabi*. İşaret Yayınları, 2019.
- Karlığa, Bekir (ed.). *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum 13-15 Kasım 2014 Bildiriler*. Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı, 2014.
- Kaya, Hacı. "Fârâbî'nin Tanım, Gerektirme, Karşılaştırma ve Lafiz Değişimiyle Metafizik Perspektiften İnşa Ettiği Mantıksal İlkeler Kuramı". *al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* III/3 (2019), 151-170.
- Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler-*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 2018.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kolektif. *Fârâbî (el-Muallimu's-Sânî)*. ed. Gürbüz Deniz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Kolektif. *Farabi (el-Muallimu's-Sani)*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- Köz, İsmail. *Mantık Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

- Küçükbaşol, İsmail. *Boethius Mantığında Beş Tümel*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Menekşe, Ferhat. *İşârât Geleneği Bağlamında Tanım; Fahreddin Er-Râzî ve Sirâceddin El-Urmevî Örneği*. Dicle: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Mert, Muhit. “Kelamcıların Tanım Kuramları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 61-70.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Mantık*. çev. Necmettin Pehlivan vd. Ankara: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2021.
- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Okumuş, Ejder. *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi*. İnsan Yayınları, 2019.
- Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Özcan, Hanifi. *Fârâbî'nin İki Eseri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Özel, Aytekin. *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi (Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi)*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Özpilavcı, Ferruh. *Kâtibî Şemsiyye Risâlesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Özturan, Mehmet. “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/3 (2018), 83-114.
- Özturan, Mehmet. “Taşköprüzâde'nin Fahreddin Râzî Eleştirisi: Tam Tanımın İmkânı Üzerine”. *Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, 18-20 Kasım 2016, Özet Kitapçığı*, 17.
- Pehlivan, Necmettin. *İçerik Bakımından Kıyas*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Porphyrios. *Isagoge*. çev. Betül Çotuksöken. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

- Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2020.
- Serhendli, Mirac. *Fârâbî*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Street, Tony. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Sunar, Cavit. *İslâm'da Felsefe ve Farabî I*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.
- Şener, Abdulkadir vd. (ed.). *Yüce Kur'an ve Açıklamalı - Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2016.
- Taştekin, Sümeyye. *Klasik Mantıkta Tam Tanım ve İmkânı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tekin, Ali. *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl (Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Terkan, Fehrullah - Şenol Korkut (ed.). *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri (Ankara 7-8 Ekim 2004)*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *Farabi / Fikir Mimarları Dizisi*. Say Yayınları, 2017.
- Türker-Küyel, Mübahat. *İslam Düşünürleri Fârâbî (Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri II)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, ts.
- Ulutan, Burhan. *Fârâbî Felsefesi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999.
- Uysal, Enver. "Tanımlar Üzerine (İhvan-ı Safa Risalelerinde Kırkbirinci Risale)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/6 (1994), 403-411.
- Üçer, İbrahim Halil. "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkar fî Reddi'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 22 (2012), 97-122.
- Ülbeği, İbrahim. *İbn-i Hazm'da Tanım Teorisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yeşil, Mustafa. *Fârâbî ve Quine'da Dil Anlam ve Doğruluk İlişkisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Yıldız, Ahmet. *Fârâbî'de Burhân*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2002.

Yılmaz, Engin. “Adın Tanımına Yeni Bir Yaklaşım”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* V/4 (2010), 742-746.

Zülfikar, Hamza. “Anlamlandırma, Tanımlama”. *Türk Dili: Dil ve Edebiyat Dergisi* CVI/749 (2014), 15-21.

Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbi, Beyrûni, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 9-12 Eylül, 1985). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.



