

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İBN SÎNÂ'DA KONU, İLKE VE MESELE

ÖMER ODABAŞ

2501170165

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER

İSTANBUL-2020

ÖZ

İBN SÎNÂ'DA KONU, İLKE VE MESELE

ÖMER ODABAŞ

Bu tez çerçevesinde İbn Sînâ'nın (v. 428/1037) *Burhân Kitabı* merkeze alınarak, bilimlerin üç sacayağını oluşturan konu, ilke ve mesele kavramları incelenecektir. Felsefe tarihinde ilk kez Aristoteles (v. m.ö. 322) tarafından vazedilmiş olan bu üç kavram, genel olarak bir bilimin araştırma sahasını ve bu araştırması sırasında dayanması gereken esasları belirlemektedir. Böylece bilimlerin birbirinden ayrılması ve her bilimin var olanların bir kısmını incelemesi mümkün olmaktadır. Bu anlamda söz konusu üç kavram, sadece felsefi disiplinlerin değil, şer'î ilimlerin de kayıtsız kalmadığı bir bütünlük arz etmektedir. Öyle ki, müteahhir dönem İslâm düşüncesinde bu üçüyle temellendirilmemiş bilgiler topluluğu, ilim veya bilim olarak da anılmamıştır. Dolayısıyla bu üç kavram, adeta bilimsel bir faaliyetin ölçüsü olarak kabul edilmiştir.

Çalışmamızın ilk bölümünde, ilke kavramının mahiyeti ve farklı cihetlerden sınıfları incelenmiştir. Böylece öncelikle epistemolojik açıdan bir şeyleri bilmenin imkânı vazedilerek bilimsel bir faaliyete zemin hazırlanmış, daha sonra ilkeler, bilimsel anlamda ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, konu kavramının izi sürülmüştür. Bu bağlamda bilimlerin birbirinden ayrışmasını sağlayan konularının mahiyetleri ele alınmış, farklı itibarlara göre sınıfları incelenmiştir. Son olarak bir bilimin meselelerine dair ayrıntılı bir analiz yapılmış, o bilimde kurulan bir önermenin konusu ve yüklemine neler olabileceği örneklerle belirtilmiştir. Bunun bir uzantısı olarak zâtî arazlar bahsi, İbn Sînâ sonrası literatür de göz önünde bulundurulmak sûretiyle ele alınmıştır. Ardından genel bir değerlendirmenin yapıldığı sonuç bölümüyle çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Konu, İlke, Mesele, Vazedilmiş Asıl, Musâdere, Zâtî Arazlar.

ABSTRACT

SUBJECT, PRINCIPLE AND PROBLEM IN AVICENNA

ÖMER ODABAŞ

Within the framework of this thesis the book “Burhān” of Avicenna (d. 428/1037) will be taken to the center and the concepts subject, principle and problem that are the three pillars of the sciences will be examined. These concepts, which were first proposed by Aristotle (d. 322 B.C) in the history of philosophy, generally determine the field of research of a science and the principles on which the science should be based. Thus, it is possible for the sciences to be separated from each other and each science to examine some of the existing things. In this sense, aforementioned concepts constitute an integrity with which neither philosophical disciplines nor disciplines of religious sciences can be unconcerned. In fact, in the period of the later theologians in Islam, the collection of information that is not based on these three concepts is not known as science. Therefore, these three concepts have been accepted as a measure of scientific activity.

In the first part of our study the meaning of the concept of principle and its classes are examined from different views. Thus, firstly, the opportunity to know something in terms of epistemology is provided and a ground is prepared for the scientific activity; then principles are discussed in scientific terms. In the second part, the concept of the subject is analyzed. In this context, the nature of the subjects that differentiate the sciences from each other are discussed and their classes are examined according to different reputations. Finally, a detailed analysis of the problems of a science is made and the subject and predicate of a proposition which is established in that science are given with examples. As an extension of this, the topic of essential accident is taken into consideration by analyzing also the literature after Avicenna. And finally, our work is concluded with a final chapter that covers the general evaluation of the topic.

Key Words: Avicenna, Subject, Principle, Problem, Posited Principles, Postulate, Essential Accident.

ÖNSÖZ

Son zamanlarda İslâm felsefesi ve mantık alanında yapılan çalışmalar, hem nicelik hem de nitelik olarak bir hayli artmıştır. Fakat tarihsel süreçte olduğu gibi, bugün de mantık çalışmaları daha ziyade sûrî mantık üzerinden ilerlemekte, beş sanattan oluşan maddî (içeriksel, informel) mantık ise, devasa hacimlerde eserler telif edilmiş olmasına rağmen, ne yazık ki göz ardı edilmektedir. Umulur ki bu durum, yakın gelecekte maddî mantık üzerine yapılacak nitelikli çalışmalarla daha da iyiye gidecektir. Böylece oldukça erken dönemlere karşılık gelmesine rağmen, henüz akademik anlamda gün yüzüne çıkarılmamış maddî mantığa dair çalışmalar hız kazanacaktır.

Bu anlamda bilindiği üzere İbn Sînâ'nın vazettiği dokuz kitaplık mantık külliyyatının beşi, beş sanata karşılık gelecek şekilde maddî mantığa dairdir. Bu kitapların beşincisi ve sistem açısından en önemlisi ise, *Burhân Kitabı*'dır. Öyle ki, mantığa dair diğer kitaplar da, aslında burhân melekelerini elde etmek için öğrenilmektedir. *Burhân Kitabı*'nda ise, tüm felsefî bilimlerde bilfiil kullanılan oldukça önemli üç kavram vazedilmektedir: Konu, ilke ve mesele. Bir bilimi o bilim yapan bu üç kavram, Meşşâî felsefenin bilim anlayışının özünü ifade etmektedir denilse, herhalde abartılmış olmaz. Zira bir bilime başlamadan önce bu üçünün, ya bilfiil zikredilerek ya da sadece niyet edilerek vazedilmiş olması zorunludur. Aksi halde neyin nasıl araştırılacağını bilmek mümkün olmayacak, dolayısıyla bilimsel bir faaliyetten de söz edilemeyecektir.

İşte çalışmamızın amacı, İbn Sînâ merkezli olarak bu üç kavramın mahiyetini ele almak, farklı sınıflarını incelemek ve bunlara dair ayrıntılı bir resim sunmaktır. İbn Sînâ sonrasında da hem kelâm hem tasavvuf disiplinleri tarafından genel kabul gören bu üç sacayağı fıkıh, kelâm, tasavvuf vb. şer'î ilimlere de uygulanmıştır. Fakat normal olarak her disiplin bunu, kendi anlayışına göre yeni bir hiyerarşi doğrultusunda yapmıştır. Bu anlamda ilk kez Aristoteles'in vazettiği bu üç kavram, kendisinden yüzyıllar sonra çok daha geliştirilerek farklı farklı sahalarda bilfiil uygulanmış, daha da ileri bir seviyeye taşınmıştır. Dolayısıyla hem Meşşâî felsefe adına hem de genel olarak İslâm düşüncesi adına oldukça önemli bir

meseledir. Bu farkındalık içerisinde âzami dikkatle gücümüz yettiği kadarıyla meseleleri vazetmeye çalıştık. Buna rağmen varsa bir hata, bu bizden kaynaklıdır.

Bu vesileyle başta kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e medyûn-i şükrânım. Nitekim onun hem ilmî hem akademik anlamda ömür boyu heybemde taşıyacağım kıymetli tavsiyeleri yanı sıra, son derece titiz okumaları neticesinde yaptığı geri dönüşleri sayesinde çalışmamı tamamlayabildiğimi belirtmeliyim.

Metafizik ve mantık derslerindeki telkinleriyle bu konuyu çalışmamı sağlayan muhterem hocalarım Prof. Dr. Muhittin Macit ve Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya da müteşekkirim. Zira onların derslerde yaptığı atıflar, neredeyse her aşamada benim için yol gösterici oldu. Ayrıca çalışmamı okuyup ziyadesiyle istifade ettiğim geri dönüşler yapan Doç. Dr. Veysel Kaya hocama da teşekkür ederim.

İbn Sînâ'nın *Burhân Kitabı*'nın oldukça zor bir dile sahip olduğu malumdur. Kıymetli tavsiyeleriyle bu zorlukları aşmamı sağlayan Ar. Gör. Zeynel Abidin Hüseyini'ye de ayrıca teşekkür ederim. Zira o Dr. Eymen Mısırî'nin *Burhân* derslerinden beni haberdar etmeseydi, metinde kapalı kalan noktaları anlamam da mümkün olamayabilirdi. Bu anlamda gıyabında Dr. Mısırî'ye de şükrân borçlu olduğumu belirtmem gerekir.

Tez dönemi boyunca maddî-manevî katkılarını esirgemeyen Diyanet Vakfı'na da teşekkür ederim. Onların destekleri sayesinde tüm zamanımı çalışmaya ayırabilme fırsatı buldum.

Son olarak, eğitim hayatım boyunca yanımda olan ve doğru yaptığım her işte beni destekleyen anne ve babama ayrıca minnettarım. Her evlat gibi, onlara olan borcumu ne yapsam ödeyemem.

Ömer Odabaş

Nisan, 2020

İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR LİSTESİ.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İLKELER: MÂHİYETİ, KONUMU VE FARKLI CİHETLERDEN SINIFLARI

I. İlke Kavramının Felsefedeki Kullanımlarına Dair Bir Giriş	10
II. İlk İkelere Giriş: Bilgi, Öğretim ve Öğrenimin Doğası.....	13
III. Kıyasın Maddeleri Bağlamında İlk İkelere	23
IV. Farklı Cihetlerden İlkelerin Kısımları.....	32
A. Tasavvurî ve Tasdikî Olması Cihetinden İlkeler.....	32
1. Tasavvurî ve Tasdikî İlkelere Giriş: Bilimsel Sorular (Metâlib)	32
2. Tasavvurî İlkeler	38
a. Bir Sanatın Konusunun Arazları Olan Tasavvurî İlkeler	38
b. Bir Sanatın Konusu, Konusunun Parçaları veya Konusunun Tikelleri Olan Tasavvurî İlkeler	41
3. Tasdikî İlkeler	48
B. Talebenin Kabul Ediş Niteliği Cihetinden İlkeler: Vazedilmiş Asıllar ve Müsâdereler.....	49
C. Genel ve Özel Olması Cihetinden İlkeler.....	58
1. Genel ve Özel İlkeler.....	58
2. Genel ve Özel İlkeler Bağlamında İlke-Mesele İlişkisi	60
3. Bir İlkenin Özel veya Genel Olduğunun Anlaşılması.....	65

4. Genel İlkelerin Özelleştirilmesi	67
D. Varlık Burhânı ve Neden Burhânı Vermesi Cihetinden İlkeler	68
1. Burhânın Mâhiyeti: Varlık Burhânı ve Neden Burhânı	69
2. Bilimlerin Varlık Burhânı ve Neden Burhânı Vermesinin Niteliği	72
3. Yakın ve Uzak İllet, Bizzât ve Bilaraz İllet ve Bilfiil ve Bilkuvve İllet	76
4. Dört Sebep: Hangi Bilimlerin, Hangi Sebeplerin İlkesini Verdiğine Dair	78
E. Sonlu Olması Cihetinden İlkeler.....	81
F. Olumlu ve Olumsuz Olması Cihetinden İlkeler.....	82
V. Sonuç	83

İKİNCİ BÖLÜM

KONU: MÂHİYETİ, DURUMLARI VE SINIFLARI

I. Konu Kavramının Felsefedeki Kullanımlarına Dair Bir Giriş.....	85
II. Bilimlerin Konularına Dair Genel Bir Çerçeve	86
III. Bilimlerin Konularının Ayrıntılı Olarak İncelenmesi: Bilimler ve Konularının Farklı Cihetlerden Sınıfları	91
A. Farklılık ve Ortaklık Cihetinden Bilimlerin Konuları.....	91
B. Tekil ve Çok Olması Cihetinden Bilimlerin Konuları.....	97
C. Mutlak ve Mukayyed Olması Cihetinden Bilimlerin Konuları	98
D. Tümel ve Tikel Olması Cihetinden Bilimler ve Konuları	99
E. Hiyerarşik Cihetinden Bilimler ve Konuları.....	104
IV. Sonuç.....	106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MESELELER: MÂHİYETİ, NİTELİKLERİ VE ZÂTÎ ARAZLARI

I. Mesele Kavramının Felsefedeki Kullanımlarına Dair Bir Giriş	109
II. Bilimin Meselelerinin Çözümlemesi Bağlamında Burhânî Öncüllerin Şartları	110
III. Bir Bilimin Meselelerinin Belirlenmesi	119

A. Bilimlerdeki Önergelerin Konularının Belirlenmesi.....	119
B. Bilimlerdeki Önergelerin Yüklemlerinin Belirlenmesi: Zâtî Arazlar	124
1. Meselenin Konusu İtibariyle Zâtî Arazın Anlaşılması.....	131
2. Bilimin Konusu İtibariyle Zâtî Arazın Anlaşılması	143
C. Zâtîlerin Farklı Cihetlerden Sınıfları	145
1. Konunun Tümilliğine Yüklene Cihetinden Zâtîler	145
2. Bir Konuya Özgü ve Evvelî Olması Cihetinden Zâtîler	148
3. Konunun Böleni (Mukassim) Olması Cihetinden Zâtîler	150
4. Mutlak ve Mukâbil Olması Cihetinden Zâtî Arazlar	153
IV. Sonuç.....	155
SONUÇ.....	156
KAYNAKÇA	159

KISALTMALAR LİSTESİ

a. mlf.	:	Aynı Müellif
bkz.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviri
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	:	Editör
h.	:	Hicrî
thk.	:	Tahkik
vr.	:	Varak
v.	:	Vefât
m.ö.	:	Milattan Önce
m.s.	:	Milattan Sonra
t.y.	:	Tarih Yok
vb.	:	Ve Benzeri

GİRİŞ

I. Konu, İlke ve Meseleye Dair Genel Bir Çerçeve

Felsefe tarihinin hangi dönemle başlaması gerektiği hususu, uzmanlar arasında tartışmalıdır. Zira bazıları Antik Yunan öncesinde bir felsefenin varlığını kabul etmezken, bazıları felsefe tarihini, insanlık tarihiyle özdeşleştirmektedir. Fakat bu farklılığa rağmen, neredeyse herkes tarafından kabul edilen bir husus vardır: Klasik felsefenin tüm konularını kapsayacak şekilde ilk sistematik külliyatı vazeden isim, Aristoteles'tir. Bu anlamda Aristoteles, botanikten zoolojiye, aritmetikten geometriye ve metafizikten mantığa kadar birçok bilim dalını kapsayan külliyatı ile, klasik felsefe ve bilim tarihinin merkezindeki isimdir. O, bu külliyatta vazettiği bilimleri, üç önemli kavramla birbirine bağlamıştır: Konu, ilke ve mesele.

İlk kez Aristoteles tarafından nedenselliğe dayalı bütüncül bir sistem içerisinde kullanılan bu kavramlar, Meşşâî filozoflar nezdinde bir bilimi o bilim yapan üç sacayağı olarak kabul edilmektedir. Nitekim Aristoteles, her burhânî bilimde üç şey bulunması gerektiğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, kendilerinin mevcut olduğunu kabul ettiğimiz şeylerdir. Zira bunlar herhangi bir şekilde tartışma konusu edilmeksizin, doğrudan müsellem kabul edilirler. İşte bu, bir bilimin konusudur. İkincisi ise, “ulûm-i müte‘ârife” (aksiyom) diye isimlendirilen ve herkesçe bilinen şeylerdir. Bunlar, kendilerine dayanılarak diğer şeylerin açıklandığı evvelî öncüllerdir ve bir bilimin ilkeleridir. Üçüncüsü ise Aristoteles'in zâtî arazları kastederek “etkilenimler” (te‘şîrât) dediği¹ ve bir bilimin açıklamakla yükümlü olduğu şeylerdir. İşte bunlar da o bilimin meseleleridir. Aristoteles bunlardan ilki olan konunun, kendisinde (fihi) burhân getirilen, ikincisi olan ilkelerin, kendilerinden

¹ Aristoteles meseleler için bazen “etkilenimler” veya “zâtî etkilenimler” demektedir. Böyle isimlendirmesinin nedeni, bunların cevherlerdeki etkilenimlerden ibaret olmasıdır. “Zâtî” ile kayıtlınamaları da, bir türe özgü olduklarını göstermektedir. Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ ise bunlara “zâtî araz” diyecektir. (Ali Tekin, **Varlık ve Akıl-Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 132. (Bundan sonra kısaca “Varlık ve Akıl” şeklinde anılacaktır.))

(minhâ) burhân getirilen ve üçüncüsü olan meselelerin, kendilerine (aleyhâ) burhân getirilen olduğunu ifade etmektedir.²

Aristoteles konu, ilke ve mesele kavramlarının her birini, farklı cihetlerden farklı sınıflara ayırmaktadır. Fakat belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın *Burhân Kitabı*'nda olduğu gibi ayrıntılı ve çok sayıda farklı tasnifi Aristoteles'in *Burhân*'ında görmek mümkün değildir. Nitekim söz konusu iki kitabın hacimleri de bunu teyit eder niteliktedir. Buna göre en başta felsefi bilimlerin konuları teorik ve pratik olmak üzere iki sınıfa ayrılır. Varlığı bizden bağımsız olan fizik, matematik ve metafizik bilimleri teorik, insan iradesine bağlı olan ahlâk, ev idaresi ve siyaset ise pratiktir. Ayrıca teorik olanların farklı alt dalları da bulunmaktadır. Yine felsefi bilimlerden bir kısmı, diğer bir kısmını kapsamaktadır. Söz gelimi geometri optiğin ve aritmetik mûsikinin üstündedir. İşte bu gibi bilimler arasında geçişlilik olabilir ve tek bir şeye dair her ikisi de burhân getirebilir. Fakat bu bilimlerden üstteki bilim neden burhânını verirken, alttaki bilim varlık burhânını vermektedir. Eğer bu gibi bir kapsayıcılık durumu söz konusu değilse, iki bilimin meseleleri arasında herhangi bir geçişlilik de olmaz. Bu anlamda geometrik olanlar, aritmetik olanlarla kanıtlanamaz.³

Aristoteles'e göre bilimlerde getirilen burhânların başlangıç noktası sayılan ilkeler de farklı sınıflara ayrılmaktadır. En başta tüm bilimler veya birden fazla bilim arasında ortak olanlar ve tek bir bilime özgü olanlar olmak üzere iki sınıf ilkedен söz edilebilir. Bunun dışında kullanıldıkları bilimde orta terim getirilmesi mümkün olmayan ilkeler, vaz' (tez) ve aksiyom (müte'ârif) olmak üzere de iki sınıfa ayrılır. Vaz', herhangi bir şeyi düşünmek için kişide bulunması zorunlu olmayan öncüllerdir. Zira bunlar apaçık öncüller değildir. Aksiyom ise herhangi bir şeyi düşünmek için mutlaka kişide bulunmalıdır. Zira apaçık öncüller, düşüncenin ilkeleridir. Vaz'lar ise mahiyeti bildirirlerse tanım, varlığı bildirirlerse vazedilmiş asıl veya mûsâdere olarak isimlendirilir. Vazedilmiş asıl, talebenin, hocanın vazedilmiş olduğu bir ilkeyi gönül hoşnutluğu ile kabul etmesi durumu iken, mûsâdere, talebenin bu ilkeyi hocanın düşüncesine aykırı bir zanla veya hiçbir zannı olmaksızın alması durumunu ifade

² Aristoteles, **Kitâbü'l-Burhân**, Mantıku Aristû içinde, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire, Mektebetu Nahzati'l-Mısriyye, 1949, C. 2, s. 339, 340.

³ Tekin, **Varlık ve Akıl**, s. 116-119.

etmektedir. Aristoteles ilkeleri ayrıca, tümel olumlu olanlar ve tümel olumsuz olanlar olmak üzere de iki kısma ayırmaktadır. Zira her ilke, bir varlığı olumlamak suretinde vazedilmiş değildir. Fakat asıl mesabesindeki ilkeler, tümel olumlu olanlardır.

Son olarak Aristoteles bilimlerin meselelerini de ele almaktır. Farklı itibarlara göre “netice”, “metâlib” veya “zâtî etkilenim” olarak da andığı meseleleri, bir bilimde çözülmesi gereken asıl problemler olarak görmektedir.⁴ Bir bilimin meseleleri, o bilimin konusunun zâtî arazları olduğu için, zâtî arazları da incelemektedir. Buna göre zâtî, üçgenin tanımında çizginin bulunması gibi konularının tanımlarında bulunan yüklemelerin yanı sıra, tek ve çiftin tanımında sayının bulunması gibi konuları tanımlarında bulunan yüklemelere de denmektedir. Bunlardan ilki İbn Sînâ’nın “mukavvim zâtî” dediği zâtî iken, ikincisi zâtî arazlardır ve çalışmamız bağlamında asıl kayda değer olan zâtî de budur. Bu zâtî arazlar bir şeyde, ya insanda gülmenin bulunması gibi mutlak olarak veya sayının ya tek ya da çift olması gibi mukâbillik yoluyla bulunurlar.⁵ Böylece Aristoteles, kısaca aktarıldığı üzere az da olsa zâtî arazlara dair bir anlatı sunmaktadır. Fakat bu kısa anlatı, kendisinden sonraki filozofların da kalkış noktası olacaktır. Nitekim çalışmamızın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere, Fârâbî, İbn Sînâ ve ondan sonraki filozoflar zâtî arazları çok daha ayrıntılı bir şekilde incelemekte, bunların nasıl tespit edileceğine dair Aristoteles’te göremediğimiz açıklamalar yapmaktadır.

İleride İbn Sînâ özelinde ayrıntılı olarak incelenecek olsa da, Aristoteles’e dair anlatıyı netleştirmesi bakımından konu, ilke ve mesele üçlüsü, doğa bilimi üzerinden kısaca şöyle örneklendirilebilir: Doğa biliminin konusu, hareketli ve sâkin olması bakımından cisimdir. İlkelerinden biri ise, söz gelimi metafizikten aldığı “Cisim, madde ve sûtretten oluşur” önermesidir. Bu anlamda hiçbir bilim, konusu ve ilkesini tartışamaz. Zira -metafizik dışındaki- her bilime konusu ve ilkeleri üst bir bilim tarafından verilir ve o bilim, herhangi bir sorgulama yapmaksızın bunları peşinen kabul eder. Bir bilimin tartışması mümkün olan şey ise, o bilimin meseleleridir. Çünkü konusunu bir üst bilimden müsellemler olarak alan her bilim,

⁴ Tekin, **Varlık ve Akıl**, s. 119-133.

⁵ Aristoteles, **Kitâbü’l-Burhân**, s. 321-324; İbn Rüşd, **Telhîsü Kitâbi’l-Burhân**, çev. Hacı Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 41-43.

konusunu değilse de, konusunun zâtî arazlarını bu bilimde araştırır ve onlara dair burhânlar getirir. İşte bu burhânları getirirken de, yine üst bilimden müsellemler olarak aldığı ilkelere dayanır. Söz gelimi metafizik, cismin madde ve sûretten oluşmasını bir ilke olarak doğa bilimine verdiğinde, doğa bilimi bu ve benzeri ilkelere dayanarak cismin, bölünemeyen en küçük parçalardan oluşmasının mümkün olmadığına dair burhânlar getirir. İşte böylece tüm bilimler, hiyerarşik bir düzen doğrultusunda üst bilimden konu ve ilkelerini müsellemler olarak alıp kendi meselelerini temellendirir. Daha sonra bu temellendirme sırasında altında bulunan bilimin konu ve ilkelerini kendi meseleleri dâhilinde tartışarak, o da kendi altındaki bilime bunları verir. Böylece her bilimin konu, ilke ve meseleleri vazedilmiş olur. İşte bu tabloda göze çarpan en önemli şey, sistemin bir bütünlük fikri üzerine kurulu olduğudur.

Klasik felsefeyi modern dönem felsefelerinden ayıran en önemli husus, belki de bu bütünlük fikrine sahip olmasıdır. Bu anlamda eşyanın tamamını her bir bilimin konuları altında paylaştıran bu izan, ancak evrene bir bütün olarak bakan zihinlerin ürünü olabilir. Nitekim bu sistemde bilimlerin en üstünü olan metafizik, varlık olmak bakımından varlığı konu edinerek tüm eşyaya ilişkin ilk ilkeleri vazedir. Daha sonra bilinen en genel şeyi konu edinmiş bu bilim, tikel bilimlere konularını dağıtarak, var olanlar potasını bu bilimler arasında eritir. Böylece en ulvî varlık olan Tanrı'dan, en süflî varlık olan maddeye kadar her şey, bilimlerin konuları arasında paylaştırılmış olur. İşte Meşşâî felsefenin bilim anlayışı, mahsûsât dünyasını aşan metafizik de içerisinde olmak üzere, tam olarak budur.

Olaya bu cihetten bakılınca, Güney Asyalı mütefekkirlerden Attas'ın modernizm ve postmodernizme dair bazı tespitlerinde ne kadar haklı olduğu da açığa çıkacaktır. Zira ona göre bu ikisi, kendi başına bir dünya-görüşü olarak tanımlanabilecek bir şeyi teklif etmek adına bir tutarlılığa sahip değildir. Çünkü bu anlamda dünya-görüşü ile yapboz gibi bir resim arasında sunî bir benzerlik vardır. Şöyle ki, modern düşünce yapbozunun sadece herhangi bir tutarlı resmi tarif edemiyor olması şöyle dursun, pek çok parçası da bu tür bir resmin yapısına uygun değildir. Bu anlamda modernite, tüm parçaları tamamlanmamış olan eksik bir resimdir. Zira bir dünya-görüşünü yansıtacak büyük ölçekli ontolojik bir sistem kabul etmemenin yanı sıra, doğruluk ile gerçeklik ve doğruluk ile değerler arasında

bir ayrılık söz konusu olduğunda, doğru bir dünya-görüşü de hiçbir şekilde ortaya çıkmayacaktır.⁶

Şimdi, bilindiği üzere Aristoteles'in metinlerini yorumlayan Yeni-Platoncu şârihler, İslâm dünyasında yapılan felsefede bir şekilde etkili olmuşlardır. Bu anlamda İbn Sînâ, ne kendinden önceki ne de kendinden sonraki düşünürlere nasip olmayacak derecede geniş bir müktesebatla, Yeni-Platoncu şârihlerin görüşleriyle birlikte Aristoteles'in külliyyatını yeniden şekillendirmiş, bunların tamamını *eş-Şifâ* adlı ansiklopedik eserinde varetmiştir. Öyle ki, İslâm düşüncesi bağlamında İbn Sînâ'nın eserlerinin, Aristoteles'i gölgede bıraktığı rahatlıkla söylenebilir. Bu bağlamda kendisinden önceki birikimi bir elemeye tâbi tutması, kendisinden sonraki birikimi de derinden etkilemiş olması bakımından İbn Sînâ, konu, ilke ve mesele kavramlarının izinin sürülebileceği en önemli filozof olmalıdır. Zira çalışmamıza ilişkin Aristoteles'in eserlerinde oldukça kapalı, kısa ve özlü bir biçimde ifade edilen bir çok mesele, Yeni-Platoncu şârihlerin ve Fârâbî'nin elinden geçerek, İbn Sînâ'nın özgün ve eleştirel yorumlarıyla büyük oranda şekillenmiştir. Bu anlamda İbn Sînâ sonrası mantık literatüründe bu üç kavram incelendiğinde, bunların tamamına yakınının temel kaynağının, İbn Sînâ'nın *Burhân Kitabı* olduğu da rahatlıkla görülecektir. Esasında bu durum, fizik olsun metafizik olsun birçok bahiste de böyledir. Fakat bunların arasında bir fark vardır: İbn Sînâ'nın söz gelimi metafizik veya fiziğe dair bir veya birçok görüşüne, müteahhir dönemde oldukça farklı itirazlar ve yorumlar geldiği görülebilir. Zira bilindiği üzere Gazzâlî (v. 505/1111) sonrası kelâm ve İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) sonrası tasavvuf, ciddi bir dönüşüm yaşamıştır. Ancak aynı şeyi konu, ilke ve mesele bağlamında söylemek bu denli kolay olmayabilir. Zira İbn Sînâ'dan sonra bu üç sacayağı kelâmcılar ve sûfîler tarafından ciddi bir itiraz yöneltilmeksizin kabul edilmiş ve fakat içeriği, kelâmî veya tasavvufî paradigmaya göre değiştirilmiştir. Söz gelimi felâsifenin elinde tümel bilim metafizik iken, mütekellimûnun elinde kelâm ve sûfîlerin elinde tasavvuf olmuştur.

O halde netice itibariyle iki sebepten dolayı bilimlerin bu üç sacayağının araştırılabileceği en iyi kaynak İbn Sînâ olmalıdır. Birincisi, birçok kitabında olduğu

⁶ S. Muhammed Nakib el-Attas, **İslâm Metafiziğine Prolegomena**, çev. İlker Kömbe, İstanbul, Küre Yayınları, 2016, s. 16.

gibi, *Burhân Kitabı*'nda da kendisinden önceki Aristoteles şarihleri ile hesaplaşıp kendi fikirlerini vazetmiştir. Bunu bazen doğrudan isim vermek sûretiyle yapsa da, genelde herhangi bir isim vermemeyi tercih etmektedir. İkincisi ise, bir çok meselede olduğu gibi, söz konusu üç kavramın İslâm düşüncesi tarafından benimsenmesinde, İbn Sînâ'nın yorumları oldukça merkezî bir yer işgal etmiştir.

Şimdi, çalışmamız bağlamında İbn Sînâ öncesi ve sonrası temel kaynakları ele almak adına, ilgili literatürün incelenmesi uygun olacaktır. Bunu takiben söz konusu literatür üzerinden bir yöntem belirlenerek konuya giriş yapılacaktır.

II. Literatür Değerlendirmesi ve Yöntem

Meşşâî filozoflarca metafizik, doğa bilimi vb. birçok bilime başlangıç yapılırken konu, ilke ve mesele kavramlarına atıf yapılmakta, yerine göre kısa açıklamalarla bunların niteliği ele alınmaktadır. Fakat söz konusu üç kavramın sistematik bir biçimde ele alındığı asıl yer, *Burhân Kitabı*'dır. Bu anlamda Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *Burhân*'ları, İbn Rüşd'ün (v. 595/1198) ise *Burhân* şerhleri merkezî bir yer tutmaktadır. Fakat burada tek tek *Burhân* literatürü ele alınmayacaktır. Zira çalışmamızın konusu tüm kapsamıyla burhân sanatı değildir. Aksine, tez konusuyla ilişkili olan literatür incelenerek genel bir çerçeve ortaya koymaya çalışılacaktır.⁷

Çalışmamızın merkezinde İbn Sînâ'nın *Burhân*'ı bulunacaktır. Fakat bununla birlikte yer yer Aristoteles, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün *Burhân*'larına da atıflar yapılacaktır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Burhân*'ı ele alınırken, zaman zaman muasır araştırmacı Dr. Eymen Mısırî tarafından *Burhân*'ın ilk makalesine yazılmış şerhten de faydalanılacaktır. Bunlar dışında İbn Sînâ'nın konuya ilişkin *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki kısa açıklamaları ve bunlar üzerine yazılan şerhler de önemine binaen göz önünde bulundurulacaktır. Zira *Burhân* üzerine yazılmış herhangi bir klasik şerhin olmaması, *İşârât*'ın ilgili kısımlarına Tûsî (v. 672/1274), Fahreddin er-Râzî

⁷ Geniş bir *Burhân* literatürü değerlendirmesi için bkz. Hacı Kaya, **İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi**, Basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2013, s. 4-14; Tekin, **Varlık ve Akıl**, s. 17-21, 47-58, 62.

(v. 606/1210), Kutbuddîn er-Râzî (v. 766/1365) vb. filozoflar tarafından yazılmış şerhlerin kıymetini daha da arttırmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Metafizik* kitabına da atıflar yapılacaktır. Zira bu üç kavramın metafiziksel bir zemin olmaksızın tartışılması, resmin tamamını görmeyi zorlaştırmaktadır. Böylece *Burhân* literatürü ve İbn Sînâ'nın diğer eserleri üzerinden kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Bunlar dışında bazı müteahhir dönem mantık kitapları ve şerhleri, İbn Sînâ'nın *Burhân Kitabı*'nı veciz bir şekilde özetlemesi veya yeniden ele alması dolayısıyla kayda değerdir. Söz gelimi Tûsî'nin *Tecrîdü'l-mantık* adlı eseri üzerine Hillî'nin (v. 726/1325) yazdığı şerh, Urmevî'nin (v. 682/1283) *Metâli'ü'l-envâr*'ı üzerine Kutbuddîn er-Râzî'nin yazdığı şerh, Hûnecî'nin (v. 646/1248) *Keşfü'l-esrâr*'ı üzerine Kâtibî'nin (v. 675/1277) yazdığı şerh veya Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *Tehzîbü'l-mantık*'ı üzerine Yezdî'nin (v. 981/1573) yazdığı şerh bunlardan bazılarıdır. Söz konusu telif ve şerhlerde, bazen “bilimlerin parçaları” (eczâu'l-'ulûm) başlığı altında, bazen beş sanattan biri olarak *Burhân Kitabı* incelenirken, bazen de herhangi bir başlığa hasretmeksizin dağınık bir biçimde konu, ilke ve mesele başlıkları ele alınmaktadır. Burada ise mezkûr telif ve şerhler, özellikle zâtî arazlar bahsi ele alınırken göz önünde bulundurulacaktır.

Bunlar dışında yine müteahhir dönem bilimler tasnifi kitapları da konu, ilke ve mesele kavramlarına dair genel bir çerçeve sunmaktadır. Söz gelimi Kâtib Çelebî'nin (v. 1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'u veya Saçaklızâde'nin (v. 1145/1732) *Tertîbü'l-'ulûm*'u bunlardan bazılarıdır. Fakat burada daha ziyade, söz konusu filozofların tamamından sonra geldiği ve dolayısıyla daha kuşatıcı bir muhtevaya sahip olduğu için yer yer Sıddîk Hasân Kannevcî'nin (v. 1307/1890) *Ebcedü'l-'ulûm*'undan faydalanılacaktır. Ayrıca her ne kadar çalışmamız bağlamında pek göz önünde bulundurulmuş değilse de, Molla Lütî'nin (v. 900/1495) *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fî mevzû'âti'l-'ulûmi'l-luğaviyye* isimli eseri bir çok şer'î, aklî ve lugavî ilmin konu, ilke ve meselelerini vermesi açısından önemlidir. Yine Ali Receb es-Sâlihî'nin (v. 1324/1906) *Tahkîkü mebâdi'i'l-'ulûmi'l-ehad aşer* adlı eseri de, giriş kısmında özlü bir konu, ilke ve mesele anlatısı sunmaktadır. Yine söz konusu üç kavramı

incelemesi dolayısıyla muasır araştırmacı İbrahim Kaçkan'ın Arapça olarak kaleme aldığı '*İlmu*'l- '*ulûm* adlı kısa risale de bu bağlamda zikredilebilir.

Bunlar dışında İngilizce literatürde *The Unity of Science in the Arabic Tradition* adlı ortak çalışmada bu kavramların muhtevasına değinilmiş, yer yer kısa açıklamalar yapılmıştır. Yine Riccardo Strobino'nun *Avicenna's Kitāb al-Burhān, II.7 and its Latin Translation by Gundissalinus: Context and Text* adlı çalışmasında bu kavramlara ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Türkçe'de ise Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları* adlı bir makale kaleme almış, burada özet bir şekilde söz konusu üç kavramın muhtevasını *Burhân Kitabı* merkezinde incelemiştir. Yine Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi* adlı çalışmasının birinci bölümünde, daha ziyade müteahhir dönem mantıkçı ve kelâmcıları üzerinden konuyu ele almış, sadece fikhî bağlamda kalmayıp genel olarak bu üç kavramın doğasını temellendirmiştir. Benzer şekilde Murat Şimşek, *Mevzû-Mebâdî-Mesâil-Gâye Bağlamında Fıkıh ve Usûlü* adında bir makale yazmış, başlığından da belli olduğu üzere daha ziyade fikhî bağlamda konuyu ele almıştır. Yine Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* adlı çalışmasında daha ziyade tasavvufî bağlamda bu konuyu incelemiştir. Bunlar dışında Fârâbî ve Aristoteles merkezli olarak Ali Tekin'in *Varlık ve Akıl*, İbn Sînâ merkezli olarak Hacı Kaya'nın *İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi* ve İbn Rüşd merkezli olarak Mehmet Fatih Birgül'ün *İbn Rüşd'de Burhân* adlı çalışmalarında da bu üç kavram ele alınmıştır.

Çalışmamızı buraya kadar aktarılan diğer çalışmalardan farklı kılan husus, bu üç kavramı müstakil olarak inceleyip problematik bir tarzda ve ayrıntılı bir şekilde ele alıyor olmasıdır. Zira mezkûr eserlerin tamamında konu, ilke ve mesele üçlüsü, ya asıl anlatılacak olanlara bir giriş olarak, ya burhân sanatının bölümlerinden bir bölüm olarak ya da tedrise uygun olması için veya farklı bir gerekçeyle özet olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla hiçbirisi, bu üç kavramı problematize etme amacıyla ayrıntılı bir şekilde yazılmış değildir. Ayrıca üçüncü bölümde incelenecek olan zâtî arazlar meselesi de, görebildiğimiz kadarıyla ne mezkûr

Çalışmalarda ne de başka bir çalışmada tafsilatlı bir şekilde ele alınmıştır. Bununla birlikte üzerinde titizlikle durulması gereken oldukça önemli bir meseledir.

Böylece bu genel çerçeveden sonra tek tek bilimlerin konu, ilke ve meselelerini temellendirmek üzere yeni bir başlığa geçilmesi uygun olur. İbn Sînâ'nın anlatımıyla örtüşmesi ve yeri geldiğinde açıklanacak bazı durumlar dolayısıyla, öncelikle bir bilimin ilkeleri ele alınacak, daha sonra konuları ve meseleleri incelenecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İLKELER: MÂHİYETİ, KONUMU VE FARKLI CİHETLERDEN SINIFLARI

I. İlke Kavramının Felsefedeki Kullanımlarına Dair Bir Giriş

Aristoteles'in "arkhe" dediği ve tercüme faaliyetleri sırasında "mebde" (çoğulu mebâdî) şeklinde çevrilmiş olan kavram, Türkçede "ilke" ve Lâtince "principle" şeklinde kullanılırken, modern Batı dillerinde Latince kökten gelen kelimeler tercih edilmektedir. Bunun yanı sıra ilke kavramının İslâm felsefesi metinlerinde "evvel" veya çoğulu olarak "evâil" şeklinde ifade edildiği de görülmektedir. Bunun Türkçedeki karşılığı ise "ilk" şeklindedir. İlke, kelime anlamı olarak başlangıç, temel, köken ve esas gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlama uygun olarak felsefî ıstılâhta mantıksal, epistemolojik, ontolojik, etik vb. bağlamlarda kullanılmaktadır. Söz gelimi ontolojik olarak ilke, başka varlıkların nihaî ve en yüksek nedeni olan fâil ya da gâî nedenler için kullanılırken, değer açısından eylemde temele alınan pratik kurallara karşılık gelmektedir. Keza zamansal olarak belli bir dilim aralığında en eski olan varlığa da ilke denmektedir. Görüldüğü üzere ilkenin aynı aslî anlama delâlet eden farklı kullanımları bulunmaktadır. Bu gibi farklılıklar bağlamında Meşşâî felsefe açısından ilke kavramının izinin sürülebileceği en iyi isim, şüphesiz Aristoteles'tir. Nitekim burada da bu kavram, Aristoteles merkeze alınarak ve daha ziyade konuyla ilgili anlamlarına odaklanarak incelenecektir.⁸

Aristoteles *Metafizik* kitabında ilke (ibtidâ/arkhe) kavramının altı farklı kullanımından söz etmekte ve kısaca her birini açıklayarak örneklendirmektedir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in bunu yapması, metafizikte mevcut olması bakımından

⁸ Daha da ayrıntılı bilgi için bkz. Rıza Tevfik, **Kâmûs-ı Felsefe**, haz. Recep Alpyağıl, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 273; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 546, 547; İlhan Kutluer, "Mebde", **DİA**, C. 28, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s. 210-211.

mevcudun ilkeleri araştırıldığı için, öncelikle ilkenin anlamlarını ayırıştırma gayesine matuftur. Buna göre birinci olarak ilke, hareketin ilk olarak kendisinden başladığı şeye denir. Söz gelimi bir yolun başlangıç noktası, onun ilkesidir. İkinci anlamıyla ise ilke, bir şeyin başlangıcı yapılmaya en uygun noktasına verilen addır. Örneğin öğretim sırasında anlatılacak olan şeyin en başından ve ilk kısmından başlanmaz, aksine başlanması en uygun ve en kolay olacak noktasından başlanır. İşte kendisinden başlanılan bu nokta, öğretimin ilkesidir. Üçüncü anlamıyla ilke, bir şeyde içkin olarak bulunan ve o şeyi ilk olarak meydana getiren şeye denir. Mesela bir evin temeli, o evin ilkesidir. Dördüncü olarak ise ilke, bir şeyde içkin olarak bulunmasa da, o şeyi ilk olarak meydana getiren şeye söylenir. Söz gelimi çocuk, maddî sebebi olan anne ve uzak fâil sebebi olan babadan meydana gelir. İşte bu anlamda bir şeyin maddî ve fâil sebeplerine de ilke denir. Beşinci olarak ilke, seçimleri vasıtasıyla bir şeyleri değiştirme gücüne sahip kimselere denir. Bunun örneği şehirleri yöneten hükümdarlardır ve bunlar, şehirlerdeki değişimin gâî (ereksel) sebebidirler. Ayrıca sınaî ve tabîî sanatlarda da gâî sebebin konumu önemlidir. Dolayısıyla gâî sebepler de ilke olarak anılır. Altıncı olarak ilke, kendisinden hareketle başka şeyleri bildiğimiz şeylere denir. Söz gelimi burhânî kıyasın öncüllerine ilke denmesi böyledir. Zira onlar kıyasın neticesinin ilkesidirler.⁹

Aristoteles'in aktardığı bu kullanımlardan özellikle ikincisi ve altıncısında, çalışmamız bağlamında ele alınacak anlamlara işaret edilmektedir. Nitekim burada daha ziyade epistemolojik cihetten ilkenin anlamı kullanılacaktır. Buna göre mantıkta ilke, her tür akıl yürütmenin kendisine dayandığı düşünce yasasını ve bir çıkarımın başına yerleştirilen ve kendisi başka önermelerden elde edilmemiş olan önermeyi ifade etmektedir. Yine bilimlerde ilke, bir bilimi yönlendirici işleve sahip olmanın yanı sıra, söz konusu bilimdeki araştırmanın kendisine bağlı olduğu ve fenomenleri açıklama hususunda vazgeçilmez bir temel olan genel önerme, yasa ya

⁹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2016, s. 109; İbn Rüşd, **Metafizik Büyük Şerhi**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2016, C. 1, s. 751-762. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, bizim ilkenin beşinci anlamının örneği olarak aktardığımız hükümdarlara ve sanatların kendisi için icra edildiği şeylere ilke denmesi, Y. Gurur Sev'in *Metafizik* tercümesinde beşinci ve altıncı kullanım şeklinde ayrı ayrı aktarılmıştır. Ancak İbn Rüşd bu ikisini açık bir şekilde gâî sebebe ilke denmesi bağlamında ele almaktadır. Dolayısıyla bu iki örnek iki farklı sınıfı ifade ediyor değildir.

da kurallara denmektedir. İşte bu çerçeve içerisinde, kendisi başka ilke ya da akıl yürütmelerin bir sonucu olmayan ilkeye “ilk ilke” adı verilir. Buna göre ilk ilkeler, bir sistemin temelinde bulunan ve sistemin varlığı ve tutarlılığının kendisine bağlı olduğu apaçık (bedihî) yasaları ve her tür bilginin temelinde bulunan evrensel doğruları tanımlar. Söz gelimi “Bir şey ya vardır ya yoktur” önermesi bu gibi bir ilk ilkedir. Öte yandan ilkeler her zaman apaçık ve evrensel değildir. Bu durumda da araştırmaya yön vermek ve düzen kazandırmak için kullanılırlar. Nitekim bunun niteliği ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.¹⁰

Aristoteles’te olduğu gibi İslâm düşüncesinde de mebd kavramının aynı aslî anlamı çağrıştıran farklı kullanımlarına rastlanabilir. Buna göre kanıtların dayandığı temel öncüller anlamıyla mebd kavramına, eş anlamlısı olan evvel ile birlikte *Organon*’un klasik Arapça tercümelerinde rastlanmaktadır. Keza ilk İslâm filozofu Kindî (v. 252/866), aynı şey hakkında hem “O odur” hem de “O, o değildir” şeklindeki iki önermenin çelişik olduğunu aklın doğrudan ve zorunlu olarak kavradığını belirtirken, bu ilkelere işaret etmektedir. Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar tarafından mebd kavramı, “bilimlerin ilkeleri” anlamında da kullanılmıştır.¹¹ İşte bu iki anlam, buradaki maksadı ifade etmektedir. Bunlar dışında mebd her ne kadar varlığın kaynağı¹², hareketin çıkış noktası¹³, maddî ve sûrî sebep¹⁴, kıyasın maddeleri¹⁵ vb. anlamlarda kullanılmışsa da, bunların şu anki konuyla bir alakası yoktur.

Böylece ilkenin kavramsal araştırmasına dair genel bir çerçeve oluşturulmuştur. Bu başlıkta son olarak bizzât İbn Sînâ tarafından, burada söz konusu edilen ilkenin ne olduğunun vazedilmesi yerinde olur:

¹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 458, 459.

¹¹ Kutluer, “Mebde”, s. 210, 211.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, s. 12.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 256.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 8.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2015, s. 17.

“İlkeler, o sanatın kendilerinden hareketle kanıtlandığı ve, ya açıklığı nedeniyle, ya da o sanatta kanıtlanmayacak ve ancak o bilimden daha yüce bir bilimde kanıtlanacak kadar yüceliği nedeniyle, yahut da o bilimde kanıtlanmayacak ve ancak onun daha aşağısındaki bir bilimde kanıtlanacak kadar düşüklüğü nedeniyle -ki bu azdır- o bilimde açıklanmayan öncüllerdir... (Bu anlamda) burhân, ilkelerden oluşturulur.”¹⁶

İşte burada ilkelere dair yapılan araştırma boyunca, adeta bu tanımın açılmış hali ele alınacak, tek tek her bir durumun niteliği uzantılarıyla birlikte incelenecektir. Şimdi, İbn Sînâ'nın anlatımına uygun bir şekilde bunun daha genel bir çerçevede incelenmesi uygun olacaktır.

II. İlk İkelere Giriş: Bilgi, Öğretim ve Öğrenimin Doğası

İlkeler bir cihetten, ilk olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısımda incelenebilir. Ancak anlatıma uygun olması açısından burada daha ziyade ilk ilkeler incelenecek, ilk olmayanlar ise ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Tefekkür yoluyla elde edilen tüm bilgilerin temelini oluşturan ilk ilkeler, sistem içerisinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Zira felsefî bilimler bütününden bahsetmek bir yana, bir şey hakkında yargıda bulunabilmek için dahi –her ne kadar farkında olunmasa da- bir şekilde ilk ilkelere dayanılması gerekir. Ancak ilk ilkelerin bu hayatî konumunun, öncelikle öğretim ve öğrenimin nasıl gerçekleştiği ve bilginin nasıl elde edildiği tespit edilerek ortaya koyulmalıdır. Böylece neden bu ilkeler olmaksızın bilme eyleminin mümkün olmadığı görülecek ve bu temel üzerine bir bütün inşa edilmeye çalışılacaktır.

Buna göre ilk olarak bilgi (ilim), öğretim (ta‘lîm) ve öğrenimin (ta‘allüm) mâhiyetinin ele alınması gerekir. Öğretim ve öğrenim denilen şey, tek bir hakikate

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 102.

râcidir ve o da bilginin aktarılmasıdır. Şöyle ki, bilgi fâiline nispet edilirse “öğretim”, onu kabul eden münfaile (edilgin) nispet edilirse “öğrenim” diye isimlendirilir. Bu durumda öğretim ve öğrenim zât bakımından bir, ama itibar bakımından ikidir. Bu, hareket ile de örneklendirilebilir. Nitekim hareket ele nispet edilirse hareket eden, o elin hareket ettirdiği bir cisme nispet edilirse hareket ettirilen olur. Bu ikisi arasında ise tek bir hakikat vardır ve o da harekettir. Bilgi, öğretim ve öğrenim arasında da işte böyle bir ilişki vardır.¹⁷ Şimdi burhân sanatında söz konusu olan öğretim ve öğrenimin incelenmesi yerinde olur.

İbn Sînâ öncelikle zihinsel ve düşünsel olan öğretim ve öğrenimle, böyle olmayanların arasını ayırmaktadır. Buna göre marangozluk gibi zanaata (sınâî), şiir ezberlemek gibi aşlamaya (telkînî) veya talebenin hocasının inancına yakınlık duyması gibi taklide dayalı (taklîdî) öğrenim ve öğretimlerin hiçbiri zihinsel ve düşünsel değildir. Zira bunların hiçbiri ne tanımlanabilir, ne de onlara burhân getirilebilir. Zihinsel ve düşünsel olan öğrenim ve öğretim ise, hocadan işitilen veya talebenin bizzât kendisi tarafından akledilen¹⁸ bir söz ile elde edilir ve neticede ortaya daha önce bulunmayan bir tasavvur veya tasdik çıkar; yani tanım ve burhân.¹⁹

Zihinsel öğretim ve öğrenim iki insan arasında olabileceği gibi, farklı cihetlerden bir insan ile kendisi arasında da olabilir. Mesela bir kişi kıyastaki orta terimi seziyorsa (hads), bu sezgisi cihetinden öğreten olurken, kıyastan sonucu çıkarması cihetinden öğrenen olur.²⁰ Burada ayrıca şu da belirtilmelidir ki, her ne kadar İbn Sînâ *Burhân*’da ilk makalenin üçüncü faslının başında mücmel bir şekilde zihinsel ve düşünsel olmayan sanatları da öğretme ve öğrenme başlığı altında zikretse de, ilerleyen satırlarda öğretme ve öğrenme ile akledilir ve tümel olanların idrâkini kastetmekte olduğunu belirtmekte, tikellerin idrâkini ise bilgi (ilim) değil marifet olarak kabul ettiğini söyleyerek önceki sözünü tafsil etmektedir.²¹ Şimdi

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 7; Eymen Mısrî, *Düstûru’l-hükemâ fî şerhi Burhânî’s-şifâ*, İran, Mektebetu Ğadîr, 2015, s. 85. (Bu eser bundan sonra kısaca “Düstûr” şeklinde anılacaktır.)

¹⁸ Hocadan işitilen söze “anlayışsal” (fehmi), talebenin bizzât aklettiği söze “düşünsel” (fikrî) denir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*; Mısrî, *Düstûr*, s. 87.)

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 7; Mısrî, *Düstûr*, s. 85-87.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 7.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 9.

sonuç olarak şu söylenebilir ki, zihinsel öğretim ve öğrenimde hocadan işitme veya talebenin bizzât akletmesi yoluyla mutlaka daha önce bulunmayan bir tasavvur ya da tasdik ortaya çıkmalıdır. Ancak bu birisinin inanç veya düşüncesini taklit etmek, birisinin telkinlerine maruz kalmak veya pratik bir sanatla uğraşmak şeklinde olmamalıdır. Düşünsel olmayan diğer sanatlarda da talebenin akletmesi veya hocasından işitmesi bir şekilde söz konusu olabilir. Ancak düşünsel bir eylemde bunlar merkezî konumdadır.

Peki işitme veya düşünce yoluyla olan bu öğretim veya öğrenim nasıl gerçekleşecektir? Öncelikle Aristoteles'in *Burhân*'ının ilk cümlesi olan²² ve Fârâbî ve İbn Sînâ'da da merkezî bir yer tutan şu ilke hatırlatılmalıdır: "Her zihinsel öğretim ve öğrenim ancak daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir." Zira apaçık (bedihî) olmayıp öğretim ve öğrenimle gerçekleşen her tasavvur ve tasdik, ancak daha önce hocadan işitilen veya bizzât düşünülen bir sözden sonra ortaya çıkabilir. Fakat daha önce işitilen veya akledilen bu söz, rastlantısal olarak değil de, matlûba dair bilfiil değilse bile bilkuvve bir bilgi olması yönünden²³ biliniyor olmalıdır.²⁴ Şimdi, İbn Sînâ'nın bu ifadelerinde dikkat çekilmesi gereken üç husus bulunmaktadır.²⁵

²² Aristoteles, **Kitâbü'l-Burhân**, C. 2, s. 309. Ayrıca burada şunun da belirtilmesi yerinde olur: Bu konu Aristoteles'in *Burhân*'ının ilk faslında ele alınmaktadır. İbn Sînâ ise ilk iki faslında burhân sanatının amacına ve diğer bilimlere göre mertebesine dair oldukça faydalı açıklamalar yapılmaktan sonra, üçüncü faslında bu konuyu incelemektedir. Bu, İbn Sînâ'nın *Burhân*'ının, bir Aristoteles şerhi olmadığını gösteren özgün yönlerinden birisidir. (Mısri, **Düstûr**, s. 84.)

²³ Buradaki "bilkuvve" ifadesi ile iki ihtimalden biri kastedilmektedir. Birincisi, tariflerin parçalarının veya kıyasların terimlerinin mevcut olması ve belirli bir kalıpta tertip edilmiş bir şekilde bulunmasıdır. Ancak bu durum, matlûbu tam illet yönünden değil, gerektirme (iktizâ) yönünden verir. Bu gerektirme, formel olarak kıyasın küçük ve büyük öncülü sıralandığında, bu ikisinden neticenin zorunlu olarak çıkmasını gerektirme şeklindedir. Ancak sadece A'nın B olması ve B'nin C olmasından, A'nın da C olduğu kesin bir şekilde çıkmaz. Zira tam illeti vermemiştir. İşte birinci ihtimale göre buradaki bilkuvve ile, matlûba dair tam illeti vermese de, en azından kıyasın kalıbı itibarıyla bilkuvve olması gerektiği anlaşılabılır. İkinci ihtimale göreyse bilkuvve ile kastedilen, matlûba ulaşmanın derece derece olmasıdır. Şöyle ki, bir kıyasta büyük öncül bilinmeyip sadece küçük öncül bilinse de, bu kıyasın matlûba ulaştırması onun bir özelliğidir. Ancak bu ulaştırma için, büyük öncülün küçük öncüle eklenmesi beklenmektedir. İşte bu anlamda bilkuvve, küçük öncülün hazırda bulunması ve matlûbun elde edilebilmesi için, büyük öncülün ona eklenmesini bekleme halinin varlığı olmaktadır. (Mısri, **Düstûr**, s. 92, 93.)

²⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân**, s. 8.

²⁵ Bununla birlikte liste daha da uzatılabilir. Zira İbn Sînâ bu satırlarda konuyla alakalı olup da Aristoteles'ten sonra ve kendisinden önce gelen birçok düşüncüyü eleştirmekte ve kendi fikirlerini vazetmektedir. Konu için yeterli olduğu düşünüldüğünden dolayı, bu üç önemli husus aktarılmakla iktifa edilmiştir.

1. Öncelikle -ister işitilmiş ister akledilmiş olsun ve ister hakiki ister itibarî bilimler²⁶ olsun- bu öğretim tikel değil de tümel akledilir mefhumlarla ilişkili olmalıdır. Çünkü mutlak olarak bilim ile hedeflenen, tümel kanunların verilmesidir.²⁷

2. İbn Sînâ, Aristoteles'in "Her zihinsel öğretim ve öğrenim ancak daha önce var olan bir bilgiyle gerçekleşir" sözüne ilişkin bazı yanlış anlamaları eleştirmektedir. Buna göre bu sözdeki "zihinsel" ifadesi, bazı kimselerin zannettiği gibi zihinsel olan öğretim ve öğrenimi, duyuşsal olan öğretim ve öğrenimden ayırma amacı gütmemektedir. Zira zaten İbn Sînâ'ya göre duyuyla elde edilene bilgi denmeyeceği gibi, bu öğretim ve öğrenim de değildir. Aksine duyuyla elde edilen şey marifet, bunun eyleme dökülmesi de tanıtmaya (tarîf) ve tanıma (taarruf) olur. Buna göre daha önce zikri geçen marangozluk ve şiir ezberleme gibi sanatsal şeylerin tamamı da tanıma ve tanıtmaya olmaktadır.

3. Yine "Her zihinsel öğretim ve öğrenim, daha önceki bir bilgiyle gerçekleşir" sözündeki "öncelik", rastlantısal olarak meydana gelmiş herhangi bir öncelik demek değildir. Aksine öğretim ve öğrenimde yararlı olan ve tıpkı illetin ma'lûlle birlikte meydana gelmesi gibi bir önceliktir. Yani söz gelimi bir kıyasın küçük, orta ve büyük terimleri sağlıklı bir şekilde bir araya getirilirse, orta terim, büyük terimin küçük terimde bulunmasının illeti olur ve böylece öğretim ve öğrenimde yararlı olan bir netice ortaya çıkar. Ancak bu, marifete konu olan duyular için geçerli değildir. Zira öncüllerden sonucun çıkmasının zorunlu olması gibi, bir şeye dair birinci duyumsama, o şeye dair ikinci bir duyumsamaya bizi götürmez. Ayrıca birinci duyumsama, ikinci duyumsamaya götüren sebebin bir parçası da

²⁶ Hakiki bilimler, konusu cisim olan doğa bilimi, konusu mevcut olan metafizik ve konusu sayı olan aritmetik gibi bilimlerdir. İtibarî olanlar ise, konusu kelime olan sarf ve nahiv veya konusu mükelleflerin fiilleri olan fıkıh gibi ilimlerdir. (Mısırî, **Düstûr**, s. 89.) Teorik (ve hakiki) bilimlerin metafizik, doğa bilimi ve matematiğe hasredilmesinin sebebi, mevcutların doğa bakımından bu üç kısma ayrılmasıdır ve bunda insanın irade ve ihtiyarı söz konusu değildir. (İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: el-Medhal**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, s. 7.)

²⁷ Burada şöyle bir itiraz gelebilir: "Eğer bilim tümel kanunları hedefliyorsa, mesela tarih ilminin durumu nasıl olur?" Buna şöyle cevap verilir: "Tarih ilminin konusu geçmiş zamanlarda belirli bir devirde gerçekleşmiş hadiselerdir ve bu da tümel bir şeydir. Bu anlamda mesela bir şahıs olan Napolyon'un hayatı tarihte incelense bile, bu onun belirli bir şahıs olması yönünden yapılan bir inceleme değildir. Aksine onun kral veya komutan olması yönündendir. Keza ricâl ilmi de böyledir. Zira bu ilimde herhangi bir hadis râvisi, tikel bir şahıs olması yönünden incelenmez. Aksine hadislerin râvilerinden biri olması yönünden incelenir." (Mısırî, **Düstûr**, s. 89.)

değildir ve ikinciye ulaşmaya dair bir yarar da sağlamaz. Zira bu ikisi ayrı duyumsamalardır.²⁸

O halde Aristoteles'in "önceki bir bilgiyle" sözünün anlamı, zaman bakımından değil, zât bakımından önceliktir. Zira önceki bir bilginin yeni bir bilgiye ulaştırması gerekir ve ulaştıran önceki bilgi, yeni bilginin oluşmasının illetidir. İlet ise zât bakımından ma'lûlden önce gelir. O halde önceki bilgi de yeni bilgiden zât bakımından öncedir. İbn Sînâ bunu bir örnekle şöyle açıklamaktadır:

"Sen bir büyük terim, bir orta terim ve bir de küçük terim varsaysan ve orta terim, küçük terim için var olsa ve sen de büyük terimin küçük terim için var olduğu sonucunu çıkarmak için büyük terimin orta terim için var olup olmadığı sonucuna bakacak olsan, büyük terimin orta terim için var olduğu açığa çıktığı anda, küçük terim için var olduğu da açıklık kazanır. Böylece bir şeyi beklemeye ve küçük terimi büyük terimle telif etmeye gerek duymazsın. Bilakis aynı anda iki şey açıklık kazanır ve büyük terimin orta terim için var olduğunu bulduktan sonra, onun küçük terim için var olup olmadığını zamanın en küçük bir parçasında bile soruşturamazsın. Ancak söz konusu önceki bilgi, zât bakımından öncedir ve bizzât ilk talep ona yöneliktir."²⁹

²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 8-10; Mısri, *Düstûr*, s. 88-97.

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 11; Mısri, *Düstûr*, s. 118. Ayrıca İbn Sînâ'nın bu örneği somut şeyler üzerinden şöyle belirginleştirilebilir: "Tüm insanlar canlıdır; tüm canlılar cisimdir" şeklinde bir kıyas olsun. Şimdi buradaki orta terim olan "canlı", küçük terim olan "tüm insanlar" için geçerlidir. Peki büyük terim olan "cisim", "tüm insanlar" küçük terimi için de geçerli midir? Bunun geçerli ve var olduğu sonucunu çıkarmak için büyük terim olan "cismın", orta terim olan "canlı" için var olup olmadığını öğrenmek adına, büyük terimin orta terimde olup olmadığına bakılır. Böylece küçük terim ile büyük terim arasında illiyet kurulur. Büyük terimin orta terim için var olduğu anlaşıldığı anda, bir daha küçük terimi büyük terimle telif etmeye gerek duymaksızın, aynı anda büyük terimin orta terim için de var olduğu sonucu çıkar ve iki şey birlikte açıklık kazanır. Böylece kıyasın neticesi "O halde tüm insanlar cisimdir" şeklinde olur. Burada en küçük bir zamanda bile soruşturma yapılmaz. Ancak söz konusu "cisim" büyük teriminin, "tüm canlılar" orta terimi için geçerli olduğu şeklindeki önceki bilgi, zât bakımından büyük terimin küçük terim için de geçerli olduğu şeklindeki bilgiden öncedir ve bizzât ilk talep edilen de budur. Çünkü eğer büyük terimin orta terim için varlığı bilinirse, neticede zikredilen büyük terimin küçük terim için varlığı, zaten zamansal bir boşluk olmaksızın bilinecektir. İşte Aristoteles'in her bilgi için önceki bir bilginin gerekliliği şeklindeki sözü, tıpkı büyük terimin orta terim için var olduğu bilgisinin, büyük terimin küçük terim için de var olduğu şeklindeki bilgiye zâtî önceliği gibidir. Bu konu, gerek burada aktarılan anlamıyla

Böylece bu sistemde, tüm öğretim ve öğrenimlerin ancak daha önceki bir bilgiyle elde edilebileceği ortaya koyulmuştur. Peki bunun niteliği nasıl olacaktır? Bilgi ancak bir tasavvur veya tasdik olabileceğine göre, bu niteliğin de onlar üzerinden incelenmesi gerekmektedir. Tasavvur da tasdik bir tür ilkesi olduğu için, önce tasavvurdan başlanması uygun olacaktır. Zira her tasdik edilen tasavvur edildiği halde, her tasavvur edilen tasdik edilmiş değildir.³⁰ Şimdi buna göre tasavvur için önce tanımın veya resmin parçalarının bulunması gerekmektedir. Söz gelimi canlının anlamının ve sonra düşünenin anlamının bilinmesi, insana dair tasavvurî bilginin elde edilebilmesi (husûl) için yeterlidir. Tasdik için ise önce üç şeyin bulunması gerekir: birincisi, matlûbun tasavvurudur. Zira mesela “Âlem hâdistir” matlûbunun tasdik edilebilmesi için, önce bu önermenin konusunun ve yüklemine anlaşılmaması gerekmektedir. İkincisi, bu matlûba ulaştıran öncüllerin tasavvurudur. Çünkü “Âlem değişkendir” küçük öncülünün ve “Her değişken hâdistir” büyük öncülünün konularının ve yüklemelerinin tasavvur edilmesi; yani küçük, orta ve büyük terimlerin, tasavvur olarak bilinmesi gerekmektedir. Üçüncüsü, bu öncüllerin tasdik edilmesidir. Böylece onlara dair tasavvurdan sonra, tasdik edilmeleri mümkün olur ve yüklemelerinin konuları için sabit olduğuna hükmedilir. İşte bu üç bilinen (malûm) elde bulunuyorsa, kesin bir şekilde onlardan bir netice çıkmaktadır. O halde düşünsel bir hareketin iki şeyden oluştuğunu söylenebilir: ilki, matlûp için uygun olan bilgileri bir araya getirmek ve ikincisi, bunları doğru bir şekilde sıralamaktır.³¹

Böylece apaçık (bedihî) olmayıp ancak öğretim ve öğrenim yoluyla gerçekleşen tasavvur ve tasdiklerden önce bilinmesi gereken şeyler olduğu belirtilmiş oldu. Peki apaçık olmayan bu tasavvur ve tasdikler, geriye doğru sonsuza dek gidebilir mi? Yani hasmın iddia ettiği gibi apaçık olsun olmasın tüm bilgilerin orta terim vasıtasıyla önceki bir bilgiye dayanması mümkün müdür? Meşşâî gelenek açısından böyle bir şey imkânsızdır. Zira bütün yüklemeler ve dolayısıyla orta terimler sonludur ve aksinin kabulü halinde bilgi imkânsız hale gelir. Dolayısıyla öğretim ve

epistemik ve gerekse de illetin varlığının ma'lûlünün varlığını zorunlu kılması anlamında ontolojik boyutuyla, kelâmcılarla filozoflar arasındaki ihtilaflı konulardan birisidir.

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 3.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 8; Mısırî, *Düstûr*, s. 94, 95.

öğrenim yoluyla elde edilen tasavvur ve tasdiklerin, herhangi bir aracı olmaksızın elde edilen ve bir öğretim ve öğrenime dayanmayan evvelî tasavvur ve tasdiklerde son bulması gerekir.³² İşte bilme sürecinin temelini oluşturan bu tasavvurlar, “mevcut”, “bir” ve “şey” gibi nefiste anlamları evvelî olarak şekillenen kavramlardır ve bunlar tasavvur edilmeye eşyanın en önceliklisidir. Bunların yanı sıra “çok”, “vâcib”, “mümkün”, “mümteni”, “muhâl” ve “zorunlu” kavramları da apaçıktır.³³ Tüm bu kavramlar tarif edilmek istenseler, bu gerçekte bilinmeyen bir şeyi tarif değil, bir isim veya alâmet vasıtasıyla uyarı (tenbîh) ve hatırlatmadan (ihtâr) ibaret bir tarif olur. Dolayısıyla bu kavramların tam tarifinin yapılması, zaten çok açık olduklarından dolayı mümkün değildir. Çünkü bir şey kendisinden daha kapalı bir kavramla tanımlanamaz. Böylece İbn Sînâ bilginin iki kısmından merkezî konumda olan tasavvurların temelini inşa etmektedir.

İbn Sînâ ikinci kısım olan tasdikleri de benzer şekilde temellendirmektedir. Buna göre sözlerin (tasdiklerin) hak olmaya en layığı, doğruluğu sürekli olandır. Doğruluğu sürekli olanların en hak olanı ise, doğruluğu bir illete (orta terime) bağlı olmayıp evvelî olanlardır. İşte son tahlilde her şeyin kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan her şeye bilkuvv ve bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilki şudur: “Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur.” Yani bir yüklem bir konuya ya yüklenebilir ya da yüklenemez. Dolayısıyla mesela şöyle denilemez: “İnsan canlıdır ve insan canlı değildir.” Çünkü bu ikisi arasında bir orta yol yoktur.³⁴ Yine “Bütün parçadan büyüktür” veya “Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir” gibi ilkeler de ilk ilkelere aittir ve herhangi bir orta terim veya öğretim olmaksızın elde

³² İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 26; 177; 264. Ayrıca İbn Sînâ ikinci makalenin birinci faslında neden ilk ilkelere ihtiyaç duyulduğunu, bunlar olmaksızın bilgi imkânının nasıl ortadan kalktığını ve döngüyle (devr) açıklamanın neden gerçek bir açıklama olmadığını delilleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde aktarmaktadır. Ancak çalışmamız için bu kadarının yeterli olduğu düşünüldüğünden dolayı, bu kısımlara girilmemiştir.

³³ Vâcib, mümkün ve mümteni kavramlarının hepsi apaçık olsa da, vâcib kavramı bunlar arasında öncelikli olarak tasavvur edilmeye layıktır. Çünkü o, varlığı pekişmiş (te’ekküdü’l-vücûd) olandır. (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât**, s. 33)

³⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât**, s. 28, 32, 33, 46, 47, 93. Ayrıca bu ilkeye ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Macit, **İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, İstanbul, Litera Yayınları, 2012, s. 25-32; Harun Kuşlu, “Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles’in Sofizm Eleştirisi”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, 2012.

edilirler.³⁵ Kendiliğinden açık olan şeyler değişmeyeceğine göre, bu ilkelerin de değişimleri ve oldukları halden başka bir halde olmaları imkânsızdır.³⁶ Bunlar ilk ilkeler olduğu için, onların tasdik bakımından ilkeleri yoktur. Ancak tasavvur bakımından ilkeleri vardır. Eğer bu ilkelere dair bir bilgisizlik söz konusuysa, bu onların tasavvurî ilkelerinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Yani söz gelimi “Bütün, parçadan büyüktür” ilkesinin anlaşılmamasının sebebi, ancak “bütün”, “parça” veya “büyük” kavramlarının anlaşılmamasından kaynaklanabilir. İşte bu tasdikî ilkelerin tasavvurî ilkeleri, -aklî olarak değil de- duyu, tahayyül ve tevehhümle elde edilebilir.³⁷ Bunlar bu yolla elde edildikten sonra ise, bir tasdik

³⁵ Burada farklı bir görüş olarak Tabâtabâî'nin (v. 1981) *el-Burhân fi'l-mantık* adlı eserinin tahkik ve ta'likini gerçekleştiren Gâlip el-Ka'bî'nin, mezkûr eserin dipnotlarındaki bazı mülâhazalarının aktarılmasında fayda vardır. Buna göre Ka'bî, Tabâtabâî de dâhil olmak üzere kadîm filozoflar tarafından evvelî olarak addedilen “Bütün parçadan büyüktür” veya “İki çelişğin (aynı anda) refedilmesi imkânsızdır” gibi önermelerin, aslında fitrîyyât türünden önermeler olduğunu söylemektedir. Zira ona göre günümüzdeki bazı bozuk fırkaların ileri sürdüğü şüpheler kadîm filozoflar zamanında henüz ortaya çıkmamış olduğundan, onlar, bu tip önermeleri parçalarına ayırarak tahlil etmeye ihtiyaç duymamışlar ve evvelî olduğunu söylemişlerdir. Ancak günümüzde durum böyle değildir. Ka'bî *Nazariyyetü'l-ma'rife* adlı kitabında mezkûr modern şüpheleri zikrettiğini belirtmişse de, konu bu olmadığı için aktarmaya gerek duyulmamıştır. Fakat burada meseleyi en azından bir önermeyi ele alarak incelemekte fayda vardır. Buna göre öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Ka'bî, sadece “İki çelişğin bir araya gelmesi imkânsızdır” önermesinin evvelî olduğunu kabul etmektedir. Diğerleri ise bir şekilde buna dayanırlar. Söz gelimi kadîm filozoflar tarafından evvelî kabul edilen “Bütün parçadan büyüktür” önermesi ele alındığında ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Bütün, iki veya daha fazla parçanın birlikteliğinden ibarettir. İki parçadan oluştuğu varsayılan bir bütünün parçasından “küçük” olması, aklın bedâhetiyle geçersizdir. Bu durumda geriye iki ihtimal kalır ki, o da bütünün parçasına “eşit” veya ondan “büyük” olmasıdır. Eşit olması ihtimali de imkânsızdır. Çünkü eğer eşit olsalardı, iki parçadan oluşan bütünün, bu bütüne eşit olduğu farz edilen parçasının varlığı, tıpkı yokluğu gibi olurdu. Yani yokluğu ve varlığı bir olurdu ki, bu, iki çelişğin bir araya gelmesi demektir. Ancak bu parçanın bütünde bir etkisi vardır ve varlığı ve yokluğu bir değildir. O halde ona eşit değildir ve bu, iki çelişğin bir araya gelmesinin imkânsız oluşuna dayalıdır. Bu durumda geriye tek bir seçenek kalmaktadır ki, o da bütünün parçasından büyük olduğudur. İşte Ka'bî'ye göre böylece bu önermenin orta terimi, tek evvelî önerme olan “İki çelişğin bir araya gelmesi imkânsızdır” önermesine dayanmıştır ve evvelî değildir. Keza “İki çelişğin aynı anda refedilmesi imkânsızdır” önermesi de bunun gibi evvelî değildir. Ona göre bu önermelerde bir orta terim bulunmaktadır, ancak bunlarda tatbik merhalesine ihtiyaç duyulmaz. Çünkü nefis bu merhaleden müstağnî olduğu için, onu aşarak doğrudan önermedeki anlamı kavrar. Fitrî önermelerin kıyaslarının kendileriyle birlikte olmasının anlamı da budur. (Tabâtabâî, *el-Burhân fi'l-mantık*, thk. Gâlip el-Ka'bî, Kum, İntişârât-ı Medyen, 2007, s. 78-81.) Burada farklı bir görüş olması dolayısıyla Gâlip el-Ka'bî'nin düşünceleri sadece aktarılmakla iktifa edilmiştir. Araştırma konusu doğrudan bu olmadığı için, onun düşüncelerinin doğruluğu veya yanlışlığı ayrı bir araştırmaya bırakılmıştır.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 196, 197, 264.

³⁷ Bu da en nihayetinde duyuya indirgenebilir. Zira tahayyül ve tevehhüm duyudan bağımsız bir şey değildir. Fakat belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ her ne kadar *Burhân Kitabı*'nda kısaca değinmişse de, bu ilk ilkelerin nasıl oluştuğunun ve nelerden hareketle elde edildiğinin tespiti, aslında *Burhân Kitabı*'nın işi değildir. Nitekim Fârâbî'nin de ifade ettiği üzere bu, felsefedeki (metafizik) matlûplardan birisidir. Bu anlamda *Burhân Kitabı*'nda onların nasıl elde edildiğinin bilinmemesi, onlara dair kesinliğini ortadan kaldırmamaktadır. Bununla birlikte bu sanatta ilk ilkeler hakkında bilinmesi gereken şey,

meydana getirmek üzere analiz (tahlîl) ve senteze (terkîp) tâbi tutulurlar ve böylece onlardan bir anlam oluşturulur. İşte ancak bu aşamadan sonra ilk ilkeler bizzât ve herhangi bir öğretim ve öğrenime gerek kalmaksızın akledilebilir. Zira terkinin söz konusu olduğu bu tasavvur, tasdikî ilk ilkelerin ilkesidir.³⁸

Şimdi, bu ilk ilkelere bir başka orta terim aracılığıyla burhân getirilemeyeceği belirtilmişti. Peki bu durum, bu ilk ilkelerin hiçbir şekilde ispata konu olmayacağı anlamına gelir mi? Sistem içerisinde bunun cevabı olumsuzdur. Zira her ne kadar kabul edilmesi zorunlu olan bu ilkeler ve özellikle de ilk ilke olan “Her şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz doğrudur” ilkesi, mugâlatacılar ve inatçılarla konuşma durumu dışında bilimlerde bir orta terim getirilmek sûretiyle bilfiil vazedilemezse de, bilfiil olmayan üç ayrı şekilde vazedilebilir.

Bunlardan birincisi, büyük öncülün olumlu olması durumunda, onun olumsuz olarak doğru olmasının ve olumsuz olması durumunda, olumlu olarak doğru olmasının mümkün olmadığına ve sonucun da bu durumda olduğuna inanmaktır. Bu inanç açıkça söylenmese de kişide daima vardır. Zira olumlu ile olumsuzun bir araya gelemeyeceği daima bilinmektedir. Mesela “Yazan insandır” dendiğinde, “Yazan insan değildir” sözü gizlenmiş olur. Yani birinci söylenerek, zımnen ikincisi gizlenmiş sayılır. İşte bu, ilkelerin ilkesi olan ilk ilkeyi vazetmenin birinci yoludur.

İkinci yol ise hulfî (ters) kıyastır. Buna göre şayet “A, B’dir” sözü yanlış ise, “A, B değildir” sözü mutlaka doğru olmalıdır. Bu durumda söz konusu “Her şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz doğrudur” şeklindeki ilk ilke yine gizli olmakta ve onun gücü de büyük öncülün gücü olmaktadır. Yani mezkûr ilke büyük öncül görevi görmektedir. Zira adeta “A, B’dir sözü yanlış ise, A, B değildir sözü mutlaka doğrudur” sözü söylendikten sonra şöyle denmektedir: “Çünkü her şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz doğrudur.” İşte bu da ilk ilkeyi vazetmenin ikinci yoludur.

onların sınıflarının belirtilmesi, betimlenmesi ve sayımının yapılması ile, diğer öncüllerin onların seviyesine nasıl çıkarılacağı anlatılmasıdır. (Fârâbî, **Kitâbü’l-Burhân**, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2014, s. 22.)

³⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 264. Bu bağlamda İbn Rüşd’te özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerine dair bkz. Mehmet Fatih Birgül, **İbn Rüşd’de Burhân**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2013, s. 98-105.

Üçüncü yola gelince o, ilk ikisinden daha farklıdır. Çünkü burada ilkenin - ileride ayrıntılı olarak görüleceği üzere- hem konusu hem de yüklemi belirli bir bilime yönelik özelleştirmeye tâbi tutulur. Şöyle ki, “Her şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz doğrudur” sözündeki “şey” yerine “ölçü”, “ya olumlu ya da olumsuz doğrudur” yerine de “ya ayrıdır ya da ortaktır” sözü koyulur. Bu durumda bu genel ilke, belirli bir bilime özgü kılınmış olur. Zira “ortak olma” ve “ayrı olma” belirli bir sanata özgü olumlu ve olumsuz durumlardır. Keza ölçü de böyledir. Böylelikle ilk ilke özelleştirilerek, özel bir sanat bağlamında vazedilmiş olur.³⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta daha vardır. O da herhangi bir bilimde burhân getirilemeyen öncüllerin, bilgi dünyasının ilk ilkeleri olmasının zorunlu olmayışdır. Buna göre mesela konusu cisim olan doğa biliminde (‘ilmu’t-tabi’î) kullanılan “Ateş hafiftir” veya “Toprak ağırdır” gibi öncüller, ilk ilkeler olmadıkları halde burhân ile kanıtlanamazlar. Bir kimse bu öncüllerden şüphe duysa, ateşe ârız olan hafiflik ve toprağa ârız olan ağırlık şeklindeki zâtî arazlar, o kişiye ancak duyuya dayanan tümevarımla gösterilebilir. Zira her iki öncülün de konularına ârız olan zâtî arazlar, ilkin duyu yoluyla elde edilmekte ve sonradan bu tikel anlamlardan tümel aklî anlam soyutlanmaktadır. Duyu bilgisi (müşâhedât) ise zaten apaçıktır. Ancak sadece duyuya dayanan tümevarım yoluyla açıklanıp, burhânî olarak kanıtlanmasa da –çünkü burhânı yoktur- farkındalık uyandıran bu yöntem, doğa bilimi ve geometri gibi ilkin duyu yoluyla elde edilen bilimlere özeldir. Zira evvelî olarak ilişen zâtî arazların çoğu, duyuya dayalı tümevarım yoluyla akıl için açık hale gelmezler.⁴⁰ Buna metafizikte temellendirilen “Birden ancak bir çıkar” ilkesi örnek verilebilir. Çünkü bu ilke, ancak aklî olarak temellendirilebilir.⁴¹

Bu son pasajın ele alınmasının esas sebebi şudur: Tüm bilgilerin temelini oluşturan ilk ilkelerin ilk ilke olmalarının sebebi, onlara burhân getirilemiyor olması değildir. Çünkü bedihî veya kabulü zorunlu olan önermeler altı sınıftır ve bunların hiçbirine burhân getirilemez. Aksine onların ilk ilke olmalarının sebebi, sırf (mahza)

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 137.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 165, 168.

⁴¹ Eymen Mısıri, *Burhân dersleri*, çevrimiçi, www.aqlilayah.com, 15.06.2019, kayıt 128. (Bundan sonra sadece “Burhân dersleri” şeklinde ifade edilecektir.)

akıl ile zorunlu bir şekilde elde edilebilir olmalarıdır. Bunu daha yakından görmek maksadıyla yeni bir başlıkta kıyasın maddelerinin veya İbn Sînâ'nın *Burhân*'da isimlendirdiği üzere “kıyasın ilkeleri”nin ele alınması uygun olacaktır. Bunu yaparken de yer yer İbn Sînâ ile önceki filozoflar arasındaki bazı farklılıklara işaret edilecektir.

III. Kıyasın Maddeleri Bağlamında İlk İlkeler

Bilindiği üzere bir kıyasın sûrî ve maddî olmak üzere iki yönü vardır. Formel ve informel olarak da adlandırılan bu yönlerin ilki, kıyasın sırf sûret itibariyle doğru bir şekilde tertip edilmiş olmasından ibarettir. Bu anlamda –bilgi içeriği ister doğru ister yanlış olsun- sûret itibariyle doğru bir şekilde sıralanmış öncüllerden, bir netice çıkmak zorundadır. Söz gelimi birinci şekil ile “Ali kanatlıdır” ve “Tüm kanatlılar uçar” öncüllerinden kurulu bir kıyastan, zorunlu olarak “Ali uçar” neticesi çıkar ama, bu doğru bir netice değildir. Dolayısıyla kıyasın sûrî yönü neticenin doğru olmasını garanti etmez. Sûret açısından doğru olduktan sonra neticenin doğruluğunun veya yanlışlığının söz konusu olduğu yön ise kıyasın maddî yönüdür ki, burada da ilk ilkeler işte bu yön itibariyle ele alınacaktır.

İlk ilkeler, aslında kıyasın maddeleri içerisinde zikredilen evveliyât türü önermelerdir. İbn Sînâ'nın kıyasın maddelerine dair ayrıntılı açıklama ve tasnifleri ise, onun *Kitâbü'l-Burhân*⁴², *en-Necât*⁴³ ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*⁴⁴ adlı temel eserlerinde görülmekte ve her birinde de farklı cihetlerden yapılan taksimlerle konu ele alınmaktadır. Ayrıca oldukça kısa da olsa *'Uyûnu'l-hikme*⁴⁵ gibi diğer bazı eserlerinde de bu hususa ilişkin açıklamalara rastlamak mümkündür. Burada konu, son dönem çalışmalarından olması hasebiyle bazı şerhleriyle birlikte *İşârât* merkezli olarak ele alınacak ve diğer eserlerine de yer yer atıflarda bulunulacaktır. Ancak bu

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 13-17.

⁴³ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2012, s. 59-64.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 50-56.

⁴⁵ İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut, Dâru'l-kalem, 1980, s. 11-14.

yapılırken tek tek her bir kıyas maddesi üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade, konuyla ilgili olan evveliyât türü önermelere ve onunla ilişkili olanlara odaklanılacak ve diğerlerinde ayrıntıya girilmeyecektir.

İbn Sînâ kıyas yapanların ve onların yolundan giden temsil ve tümevarım ehlinin kullandığı önermeleri dört sınıfa ayırmaktadır.⁴⁶ Bunların ilki “müsellemât”, yani doğru kabul edilenler; ikincisi “maznûnât ve mâ ma‘ahâ”, yani doğru zannedilenler ve bunlarla birlikte ele alınanlar; üçüncüsü “müşebbihât bi gayrihâ”, yani ilk ikisine benzeyenler ve dördüncüsü de “muhayyelât”, yani hayale dayalı önermelerdir. Müsellemât da ya bizce kesin doğru olanlar anlamında “mu‘tekedât”tır ya da başkasından doğru kabul ettiğimiz önermeler anlamında “me‘huzât”tır. Mu‘tekedât ise kabulü zorunlu olanlar (vâcib kabûlühâ), yaygın doğru olanlar (meşhûrât) ve vehmî olanlar (vehmiyyât) şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. Kabulü zorunlu olanlar altı tanedir ve ilki evvelî önermelerdir.

İlk ilkelerden ibaret olan evvelî önermeler, herhangi bir haricî sebep olmaksızın saf aklın bizâtihi ve doğası gereği zorunlu gördüğü önermelerdir. Akıl bunların terimlerini kühüyle tasavvur edince, tasdik de gerçekleşir. Zira diğer önermelerin illeti haricî bir sebep iken, evvelî önermelerin illeti sadece önermenin parçalarının tasavvur edilmesidir ve tasavvur edildiğinde anlam da hemen açığa çıkar. Dolayısıyla tasdikın meydana gelmesindeki duraksama (tevakkuf), ancak terkibe dair tasavvurun ve kavrayışın gerçekleşmesinden kaynaklanabilir. Şayet akıl, parçalarını tasavvur ettikten sonra evvelî yargılarda duraksıyorsa, bu ya eblehlerde ve çocuklarda olduğu gibi fitrî (garîza) bir eksiklikten, ya da avamdan ve cahillerden bazılarında olduğu gibi evvelî önermelere karşı olan inançlarla fitratın aldatmacasından kaynaklanabilir.

⁴⁶ Burada şunu belirtelim ki, yapacak olduğumuz bu taksim zatî değil arazîdir. Çünkü göreceğimiz üzere burada kıyasın maddelerinin kısımları farklı itibarlarla birbirinin altına girebilmektedir. İbn Sînâ bundan dolayı önermeleri dört türe değil dört sınıfa ayırmıştır. (Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-şerhi't-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî**, İran, en-Neşrû'l-belâğa, 2014, C. 1, s. 214. Bundan sonra kısaca “Şerhu'l-İşârât” olarak anılacaktır.)

İbn Sînâ *İşârât*'ta, *en-Necât* ve *Burhân*'daki taksiminin aksine evvelî önermeleri de iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki herkes için açık olanlardır (celiyyun li'l-küll) ve bu tip önermelerin konusunun ve yüklemine tasavvuru ve irtibatı, tam ve kâmil anlamda açıktır. Bu durumda yukarıda bahsedilen şekilde sadece önermenin konu ve yüklemine tasavvuru ile tasdik gerçekleşir. İbn Sînâ bu tip önermelere dair herhangi bir örnek zikretmezken, Fahreddin er-Râzî “Şey (aynı anda) olumlama ve olumsuzlamadan yoksun olamaz” önermesini, Urmevî ise “Bir ikinin yarısıdır” önermesini örnek vermektedir. İkincisi olan kapalı olabilenlerde (rubbemâ hafâ) ise konu ve yüklemine tasavvurundaki kapalılık nedeniyle teemmüle ihtiyaç vardır. Çünkü bu durumda önermenin parçaları tam ve kâmil anlamda değil, bazı gerekleri (levâzım) ve ilişenleri (avâriz) ile bilinmektedir. Ancak bu, önermenin konu ve yüklemine tasavvurlarının kendisine kapalı olduğu kimse için geçerlidir. Açık olduğu kimseye ise bu önermeler de açıktır ve bu kısmı tasdik etmek parlak zihinler için zor değildir. Yine Fahreddin Râzî ve Urmevî'ye göre bu tip önermelerin örneği, ilerde görüleceği üzere matematik biliminde temellendirilen “Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir” şeklindeki evvelî önermedir.⁴⁷ Görüldüğü üzere ilk kısımdaki ilkeler tüm bilimlere kuşatıyorken, ikinci kısımdaki ilkeler biri veya bazılarıyla sınırlıdır.

Ancak burada bir problem var gibi görünmektedir. Râzî ve Urmevî mezkûr ilkeyi bazen kapalı olan evvelî önermelere örnek olarak vermişse de, Fârâbî bu ilkeyi tüm insanlar arasında ortak kabul etmektedir.⁴⁸ Fakat hemen belirtilmelidir ki, İbn Sînâ da ayrıntıya girmeksizin genel olarak ilk ilkelere bahsettiği yerlerde, “Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir” ilkesini “celiyyun li'l-küll” dediği ilk ilkelere aynı bağlamda zikretmekte ve aralarındaki farka dair bir herhangi bir uyarıda bulunmamaktadır.⁴⁹ O halde - Râzî ve Urmevî'nin örneklendirmesine göre- İbn Sînâ'nın bu ilkeyi bazen kapalı olabilen evvelîler içerisinde değerlendirmesi,

⁴⁷ İbn Sînâ, *İşarat*, s. 50; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 213-215; Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzade, İran, Mektebetü Felsefe-i İslâmî, 1963, C. 1, s. 259, 260; Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ammâr et-Temîmî, İran, Merkez 'Uş al-Muhammed li'l-bahsi'l-ilmî, 2017, C. 1, s. 271.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera, 2018, s. 81; a. mlf., *et-Tavtiya*, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî içinde, C. 1, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987, s. 65.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 196.

Fârâbî'ye rağmen yapılmış bir değerlendirme olmamalıdır. Zira her iki filozof da icmâlî olarak yaptığı açıklamalarda bu ilkeyi tüm insanlar arasında ortak kabul etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'daki gibi açık ve sistematik olmasa da, Fârâbî'de de buna benzer bir ayırım söz konusudur. Şöyle ki, o da mantık ve nahiv sanatının birbirine karşı konumunu değerlendirdiği bir başlıkta, insanın bilgisine konu olan şeyleri üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki İbn Sînâ'nın "celiyyun li'l-küll" dediği önermelere karşılık gelecek şekilde, akl-ı selim sahibi her insanın kendisinden yoksun kalamayacağı evvelî önermelerdir. Bunun örneği "Her şey parçasından büyüktür" ve "İnsan attan başkadır" gibi önermelerdir. Fârâbî bunları "ulûm-i meşhûre" ve "evâil-i müte'ârife" şeklinde isimlendirir ki, ona göre insan diliyle bunları inkâr etse de zihnen edemez. Çünkü bunlara aykırı olacak şekilde bir tasdik gerçekleşemez. İkincisi ise bazı insanların bilip bazısının bilmediği önermelerdir ve bunlardan da bazısına kolaylıkla vakıf olunabilir. Bu da İbn Sînâ'nın "rubbemâ hafâ" dediği evvelî önermelere tekâbül ediyor görünmektedir. Sonuncusu ise ancak evvelî önermeler aracılığıyla ulaşılan ve bütün insanların hakkında bilgi sahibi olmadığı düşünce ve akıl yürütmeye dayalı önermelerdir ki, bunlar zaten konunun dışındadır. Böylece kabulü zorunlu önermelerin ilki olan evvelî önermeler tamamlanmıştır.⁵⁰

İkincisi olan müşâhedât ise iki kısma ayrılmaktadır ve bunlardan ilki mahsûsât denilen duyuyla ve ikincisi itibarî önermeler denilen iç güçlerin müşâhadesiyle tasdik edilen önermelerdir. Kabulü zorunlu önermelerin üçüncüsü mücerrebâtır ve bunlar tekrar eden müşâhedeleri takip eden önerme ve hükümlerdir. Dördüncüsü de mücerrebatın mecrasında ortaya çıkan ve yargılarının ilkesi nefsin çok güçlü sezgisi (hads) olan önermelerdir ki, bunlar mücerrebâtla birlikte olan hadsiyyâtır. Beşincisi mütevâtirâtır ve bunlar aksi mümkün olmakla birlikte, yapılan rivayetlerin çokluğu sebebiyle şüphenin ortadan kalktığı ve nefsin tam bir sükûnete erdiği önermelerdir. Şöyle ki, rivayetlerin vukuu hakkındaki şüphe, bu rivayetlerin ittifakı ve örtüşmesi yoluyla ortadan kalkar. Altıncısı ve sonuncusu ise fitriyyât diye de anılan ve kıyasları kendileri ile birlikte olan önermelerdir. Böylece

⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, Ürdün, thk. Sehban Halifat, Menşûrâtü'l-Cam'iatü'l-Ürdüniyye, 1987, s. 233. Ayrıca Fârâbî'de kıyasın maddesine dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Tekin, *Varlık ve Akıl*, s. 244-257.

müşellemât türü önermelerin ilki olan mu'tekedâtın üç kısmından biri olan kabulü zorunlu önermeler sona ermektedir.⁵¹

İşârât'ta mu'tekedâtın ikincisi, doğruluğu zorunlu değil ama yaygın olan meşhûrât türü önermelerdir. İbn Sînâ *Burhân*'da meşhûrâtı mutlak ve sınırlı (mahdûd) olarak iki kısımda incelemektedir. Mutlak olan, tüm insanlar arasında yaygın iken, sınırlı olanın şöhreti belirli bir dine veya sanat erbabına dayanmaktadır⁵² ve bu tip bir ayırım –birazdan görüleceği üzere- *Fârâbî*'de de vardır. *en-Necât*'ta ise böyle bir ayırım yoktur.⁵³ Konu açısından asıl önemi hâiz olan ise, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ikili meşhûrât ayırımıdır. Buna göre burada meşhûr önermelerin ilki, “evveliyyât ve onun gibi olanlar”dır. Ancak bunların böyle olmaları daha önce ele alınan kabullerinin zorunlu olmaları bakımından değil, insanların genelinin onların doğruluğunu itiraf etmesi ve dolayısıyla meşhûr olmaları bakımındandır. Yani evvelî önermelerin ifade ettiği bilgi değeri açısından bir değişim söz konusu değildir, ancak bu iki durum arasında evvelî önermelere bakılan cihete göre bir farklılık vardır.⁵⁴ Meşhûrâtın ikincisine gelince, o “mahmûde” diye isimlendirilir ve asıl meşhûr önermelerden kasıt da budur. Bu tip önermelerin dayanağı şöhretten başka bir şey değildir. Çünkü bunları kabul ve itiraf etmeye yönelik herhangi bir eğitim görmemiş ve doğasında merhamet, utanma, onur gibi şeyler olmayan bir insan, salt akı, vehmi ve hissiyle başbaşa kaldığında bunları tasdik edemez. Hatta belki de bunlardan habersiz olup tevakkuf bile edebilir. Örneğin “Hırsızlık yapmak ve yalan söylemek çirkindir”, “Adalet güzeldir”, “Zulüm çirkindir” ve “Nimet verene şükür zorunludur” gibi hükümler böyledir. Keza her ne kadar din insanların böyle vehmetmesini önlemişse de, çoğunluğun doğasında bulunan acıma hissine uyarak canlı kesmeyi çirkin bulması da bu cins yargılardandır. Çünkü salt akıl bu gibi hükümlerden

⁵¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 50-52; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 219.

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 16.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 63.

⁵⁴ Buradan ayrıca şu da anlaşılmaktadır ki, konunun başında belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın önermeleri dört türe değil de dört sınıfa ayırmasının sebebi de bu gibi durumlardır. Zira ilk ilkeler olan evveliyyât türü önermeler bir cihetten kabulü zorunlu önermeler olurken, diğer bir cihetten meşhûrâtın altında yer alabilmektedir. Böyle bir durum ise tür-cins ilişkisine sahip şeyler için mümkün değildir.

hiçbirini zorunlu kılmaz ve bunlar doğru olsalar bile doğrulukları aklın fitratıyla açıklanamaz.⁵⁵

İbn Sînâ'nın güzeli ve çirkinini belirleyen bu gibi önermeleri evvelî değil de meşhûr önermeler kapsamında değerlendirme hususundaki bu ısrarı, gerek *İşârât* ve gerekse *Burhân*'da özellikle göze çarpmaktadır. Onun bu ısrarının muhataplarından birinin Mu'tezile olduğu anlaşılmaktadır; ancak Fârâbî'nin de bazı kısa açıklamaları, onun bu gibi önermeleri evvelî kabul ettiğini ihsas ettirmektedir. Buna göre Fârâbî'de güzel ve çirkin olan şeylerle ilgili ahlâkî önermeler de bütün insanlarda ortak olarak bulunan ilk akledilirler arasındadır.⁵⁶ Zira gerçekten de Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında makullerin akleden nefiste nasıl meydana geldiğini açıklarken bu tip bir ifade kullanmakta ve şöyle söylemektedir:

“(Bütün insanlar için) ortak olan ilk makuller üç sınıftır. Birinci sınıf: Amelî becerilerin ilkeleri. İkinci sınıf: Özelliği itibariyle insanın yapmasına konu olan şeylerde güzel (cemîl) ve çirkinin (kabîh) tanınmasını sağlayan ilkeler. Üçüncü sınıf: Gökler, İlk Sebep ve bütün diğer ilkeler gibi, özellikleri itibariyle insanın yapmasına konu olmayan mevcutların ve onların ilkelerinin ve mertebelerinin bilinmesinde ve bunlardan meydana gelme özelliğine sahip olan şeylerin bilinmesinde kullanılan ilkeler.”⁵⁷

Görüldüğü üzere Fârâbî burada güzeli ve çirkinini belirleyen ilkeleri de ilk akledilirler içerisinde değerlendirmektedir. Ancak o her ne kadar bir ahlâk ve siyaset kitabı olan *el-Medînetü'l-fâzıla*'da böyle bir ifade kullanmışsa da, *et-Tavtîa* adlı mantık kitabında kıyasın maddelerini sayarken açık bir şekilde ilk akledilir ile bu gibi meşhûr önermelerin arasını ayırmaktadır. Buna göre o, asla bir düşünme ve akıl

⁵⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 52; a. mlf., *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 15, 16.

⁵⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul, İsam Yayınları, 2008, s. 63, 106; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes, on Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992, s. 51.

⁵⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-fâzıla*, s. 162.

yürütme olmaksızın bilinen önermeleri dört sınıfa ayırmaktadır. Bunlar makbûlât, meşhûrât ve mahsûsât türü önermeler ile ilk akledilirlerdir. İlk akledilirler “Her üç tek sayıdır” ve “Her bütün parçasından büyüktür” gibi nefislerde hazır olarak bulunan önermelerdir. Meşhûrât ise iki kısımdır ve ilki tıpkı İbn Sînâ’daki gibi “Anne babaya iyilik vâciptir” ve “Nimet veren şükür güzel, nankörlük çirkindir” şeklindeki önermelerdir. Bu ilk kısım tüm insanlar arasında yaygın olan görüşler olabileceği gibi, insanların çoğunluğu veya o toplumun alimleri ya da alimlerinin çoğunluğu arasında da yaygın olabilir. İkinci kısım ise sadece her sanatın ehli veya o sanatlarda mahir olan kimseler nezdinde meşhûr olan önermelerdir ki, tabiplerin tıp sanatında kullandığı önermeler buna örnek olarak verilebilir.⁵⁸ Sonuç olarak Fârâbî her ne kadar *el-Medînetü’l-fâzıla*’da herhangi bir örnek vermeksizin ve ayrıntılı bir açıklama yapmaksızın güzeli ve çirkini ifade eden önermeleri ilk akledilirler kapsamında ele almışsa da, mantığa dair eserinde bu husustaki tutumu şüpheyne mahal bırakmayacak derecede açıktır.

İbn Sînâ, doğasında merhamet, utanma, onur gibi şeyler bulunmayan ve herhangi bir eğitim de almamış olan bir insanın, salt aklı, vehmi ve hissiyle güzele ve çirkine dair ahlakî önermeleri bilemeyeceğini vurgularken, asıl muhatabı Mu‘tezile’dir. Zira Mu‘tezile’ye göre, herhangi bir faydası olmayan ve kendisinden daha büyük bir zararı defetmeyen bir yalanı söyleyen veya bir faydası olmayan ve kendisinden daha büyük bir zararı defetmeyecek şekilde bir şeye zarar veren kimse, nazârî değil de zorunlu olarak zemmedilmeyi hak eder. Zira onlara göre bunun aksini söyleyen, bir vecihte yalanın ve zulmün zemme müstehak olmadığını veya bu ikisinin methedilmeye müstehak olduğunu söylemiş olur. Bu ise zorunlu olarak bâtıldır. Zulmün ve yalan söylemenin zemmedilmeye müstehak olmadığını söylemek ile, zorunlu olarak bilinen diğer şeyleri inkâr etmek arasında hiçbir fark yoktur.⁵⁹ İşte bu, Mu‘tezile’nin iyi ve güzeli belirleyen ahlakî önermelere dair klasik tavrıdır ve kelâmcılar arasında hüsün-kubuh bahisleri çerçevesinde tartışılmaktadır. İbn Sînâ’da ise bu tip önermelerin kabulü zorunlu önermeler olmadığı belirtilmiştir.

⁵⁸ Fârâbî, *et-Tavti’a*, s. 64, 65.

⁵⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mahmut Muhammed Kasım, Kahire, ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-te‘lif ve’t-terceme, 1951, C.6, s. 18.

Şimdi, mu'tekedâtın üçüncüsü ise vehmiyyâttır. Bunlar da insan vehmi kendileri hakkında çok güçlü yargılarda bulunduğu halde yanlış olan önermelerdir. Böylece müsellemler önermelerin bizce kesin doğru olan mu'tekedât kısmı sona ermektedir.

Müsellemlerin ikincisi olan ve me'hûzât denilen başkasından doğru kabul edilen önermelere gelince, bunların ilki makbûlâtıdır ve bu da bir veya birden çok uzmandan (ehl-i tahsîl) veya hüsnüzan duyulan bir önderden (imâm) alınan görüşlerdir. Söz gelimi Meşşâîler'den feleğin beşinci doğa olduğunu veya rasathane gözlemcilerinden gözlemlerinin asıllarını alıp kabul etmek buna örnek olarak verilebilir. Bazen de atasözlerinde olduğu gibi kendisinden kabul edilen herhangi birisine nispet edilmeyen makbûlât türü önermeler de olabilir.

Me'huzatın ikincisi olan takrîriyyâta gelince, bunlar muhatabın teslim etmesinden, yani doğru olarak bilmesinden dolayı doğru diye alınan öncüllerdir veya bilimlerin ilkelerinde kabul ve ikrâr edilmesi gereken önermelerdir. Bu kabul ve ikrâr bir tür çekinceyle birlikte olursa, bu durumda onlara "müsâdarât" adı verilir. Şayet bir çeşit müsâmaha ve gönül hoşnutluğu ile olursa da, bu durumda "usûl-i mevzû'a" (vazedilmiş asıllar) denir. İbn Sînâ *İşârât*'ın aksine *Burhân*'da, takrîriyyâtın bu iki kısmını on dört kıyas ilkesini saydıktan sonra müstakil olarak ele almaktadır. Zira ona göre bunlar da kıyasın ilkesidir ancak bu kıyas yapan açısından değil, hoca açısından geçerlidir. Çünkü henüz talebe hocanın vazettiği ilkeyi bir kabul olarak aldığından, onu tam anlamıyla biliyor değildir. Bu durum, hocanın talebeyi başka bir şeyin açıklamasını onun üzerine inşa etmek amacıyla bir şeyi kabul etmekle ve vazetmekle yükümlü tutması, talebenin de o şeyi kabul ve vazetmesi şeklinde gerçekleşir.⁶⁰ Makbûlât ve takrîriyyât şeklindeki bu ikili ayrımın farkına dair gerek metin gerekse de şerhlerde ayrıntılı bilgi bulunmasa da,⁶¹ takrîriyyâtın makbûlâta

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 54; a. mlf., *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 17-20; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 224, Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, C. 1, s. 283.

⁶¹ Ancak Tûsî "denilmiştir ki" (kîle) ifadesiyle bu iki tür önermelerin farkına kısaca şöyle işaret etmektedir: "Me'hûzât ya mertebesi itibarıyla daha üstte olan birinden kabul etme (teslîm) şeklinde olur ki bu makbûlâtıdır. Ya da kendinden daha altta olan birinden kabul etme şeklinde olur ki bu da bilimlerin ilkelerinde vazedilmiş olanlardır ya da mukâbil olandan alınır ki o da tartışmalarda söz konusu olur. İşte bu son ikisi takrîriyyâttır." (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 224.) Ancak Tûsî'nin

dayalı önermelerin daha özel bir formu olduğu anlaşılmaktadır. Zira her ikisinde de ilk etapta delile dayanmayan bir kabul söz konusudur ki, İbn Sînâ da bu sebeple ikisini de me'hûzât başlığında ele almıştır. Ancak takrîriyyât, karşılıklı diyaloglarda ve özellikle bilimlerin öğrenim ve öğretimi sırasında işlevsellik kazanmaktadır. Bu da takrîriyyât türü önermelerin bir ilke olarak vazedilmesi sûretiyle gerçekleşmektedir ki, böyle önermeler tam da bu noktada araştırmamıza konu olmaktadır. Bu husus önemine binaen müstakil bir başlık altında inceleneceği için, şimdilik kıyasın maddeleri içerisindeki konumu itibarıyla açıklamakla yetinilmiştir. Ayrıca böylece müsellemler denilen doğru kabul edilen önermeler de sona ermektedir.

Kıyas yapanların ve temsil ve tümevarım ehlinin kullandığı dört sınıf önermenin ikincisi olan doğru zannedilenler ve bunlarla birlikte ele alınanlara (mahnûnât ve mâ ma'ahâ) gelince, her ne kadar söz konusu önermelerle kanıtlama yapan kimse bunları kesin önerme gibi kullansa da, nefsinde onların gâlip zan olduğuna kanaat getirir. Bunu yaparken de inancın kesinliği, mukâbilinden tamamen sarfinazar etmez. Üçüncüsü “müşebbehât bi gayrihâ” denilen ilk ikisine benzeyenlerdir. Bunlar özünde öyle olmamakla birlikte, evveliyât ve onlarla birlikte olan önermeler ile meşhûrâta benzeyen önermelerdir. Bu benzeşim de ya lafız ya da anlam vasıtasıyla olur. Dördüncüsü ise “muhayyelât” adı verilen hayale dayalı önermelerdir. Bunlar, söylendikleri zaman nefste daralma (kabz) veya genişleme (bast) türünden bir tesir yapan önermelerdir. Bu bazen tasdikin tesirini artırırken bazen de onunla beraber tasdik olmaz. Mesela acı bir şeye öykünme (muhâkât) yoluyla “Bal acı ve kusturucudur” sözü ve hükmünün nefste yaptığı şey buna örnek olarak verilebilir.⁶² Bu son üç kısım konuyla doğrudan olarak ilişkili olmadığından dolayı ayrıntıya girmeksizin aktarıldı. Böylece ilk ilkeler, kıyasların maddeleri bağlamında da ele alınmış oldu.

“denilmiştir” şeklinde ifade etmesinden de anlaşıldığı üzere, bu görüşü kabul etmesi mümkün değildir. Zira ileride görüleceği üzere vazedilmiş asıllarda merteye bakımından altta bulunan birinden ilke alınması gibi bir şart söz konusu değildir ve hatta hoca, talebe için asıllar vazedir.

⁶² İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 54.

Sonuç olarak İbn Sînâ ve diğer Meşşâî filozoflar apaçık olduğundan dolayı burhâna ihtiyaç duymayan kavram ve önermeler üzerine bilme sürecini inşa etmektedir. İlk ilkeler ise evveliyyât denilen bu apaçık önermeler olmaktadır ve bunlar sistemin üzerine inşa edildiği temellerdir. Ancak bu ilk ilkelerin doğruluğunun bir tür ön kabul veya iman ile sabit olduğu zannedilmemelidir. Zira yer yer belirtildiği gibi bunlar kanıtlanmak istense de kanıtlanamazlar. Bu durumda yapılması gereken onlara burhân getirmek değil, onlarla başka şeylere burhân getirmektir. Böylece ilk ilkelerin mâhiyeti ve konumu belirginlik kazandıktan sonra, farklı cihetleri itibariyle ilkeler kısımlara ayrılarak, daha ayrıntılı bir şekilde incelenebilir.

IV. Farklı Cihetlerden İlkelerin Kısımları

A. Tasavvurî ve Tasdikî Olması Cihetinden İlkeler

1. Tasavvurî ve Tasdikî İlkelere Giriş: Bilimsel Sorular (Metâlib)

Buraya kadar aktarılanlar ile, her nazarî bilginin bir önceki bilgiye dayandığı ve bunun böyle geriye doğru sonsuza dek gitmeyip, evvelî olan bazı ilk ilkelerde son bulduğu görülmüş oldu. Nazarî olan bilgilerin ise bir kıyasla oluştuğu ve bu kıyasın öncüllerinde kullanılan maddenin niteliğine göre, sonucun niteliğinin de ortaya çıktığı aktarıldı. Söz gelimi burhânî öncüllerden oluşan bir kıyasın neticesi de kesindir. Peki kıyas yoluyla düşünme nasıl olmaktadır? Daha önce de değinildiği gibi bu iki aşamalıdır: birincisi, elde bir matlûp vardır ve bir orta terim bulup kıyas yapılarak bu matlûp bilfiil tasdik edilmeye çalışılır. Söz gelimi “Alem hadistir” matlûbunu elde etmek için, alem ve hadis olan şeyler arasındaki müşterek bir vasfı, yani orta terimi bulmak amacıyla matlûptan öncüllere gidilir. Orta terimi bulduktan sonra, ikinci aşamada tekrar öncüllerden matlûba dönülür ve böylece matlûp bilfiil tasdik edilmiş olur. Peki bilimsel soruların (metâlib) buradaki konumu nedir? Şöyle

ki, eldeki matlûba bakıldığında, bunun, ancak birazdan ayrıntılı bir şekilde aktarılabilecek olan bilimsel sorulardan birinin cevabı olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi “Alem hadistir” matlûbu, bileşik “mi” sorusunun cevabında söylenir. Yani aslında bu matlûpta, bileşik “mi” sorusu ile “Alem hadis midir değil midir?” sorusunun cevabı talep edilir. Dolayısıyla burada zikredilecek olan her soru, bazen tasavvur ve bazen tasdik ifade etmek üzere, mutlaka bilgi edinme anlamında bu tip bir işlevselliğe sahiptir.

Peki bunun asıl konu olan ilkelerle ilişkisi nedir? Şüphesiz bu sistem bir bütünlük içerisinde inşa edilmiştir. Bu anlamda İbn Sînâ bilimlerin ilkeleri kullanış niteliğini ortaya koymadan önce, bilimsel soruları tasnif ederek bir zemin oluşturmaktadır. Zira her ilke aynı işleve sahip değildir ve tıpkı bilimsel sorularda olduğu gibi kimi ilkeler bir tasavvur, kimisi ise bir tasdik oluşturmaktadır. Yani herhangi bir bilimde kullanılan bir ilke, bu bilimsel sorulardan birinin cevabı olmakta ve buna göre tasavvurî veya tasdikî ilke adını almaktadır. İşte İbn Sînâ bunu ortaya koymak için, bir şey hakkında bilimsel olarak sorulması mümkün olan tüm soruları tasnif etmekte ve daha sonra bu sorular üzerinden ilimlerin ilkeleri hangi şekillerle kullandığını açıklamaktadır. Böylece ilkeler ile bilimsel sorular birbirine bağlanmaktadır. O halde öncelikle bu soruların incelenmesi uygun olacaktır.⁶³

Buna göre bilimsel sorular birinci taksimle üç kısımdır. Daha sonra bunların her biri de iki kısma ayrılarak, ikinci taksimle altı kısma ayrılmış olurlar. Bu kısımların tamamı da zâtî bilimsel sorulardır veya Tûsî'nin ifadesiyle “asıllar” ve “tümeller”dir. Bunlar, ister hakiki ister itibarî olsun, birbirinden farklı olan birçok bilimde kullanılmaktadır. “Fer‘î” ve “tikel” olanlar ise sadece bazı bilimlere özeldirler. Söz gelimi “O nerede?” ve “O ne zaman?” soruları metafizikte

⁶³ Bilimsel soruları ele almadan önce belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ bu hususta büyük ölçüde Aristoteles'ten faydalanmışsa da, bilimsel sorular hususundaki ayrıntılı ve özgün açıklamalarından dolayı Fârâbî'nin de özellikle anılması yerinde olacaktır. Buna göre “ne”, “hangi”, “nasıl” ve “mi” olmak üzere dört aslı sorunun her birine dair oldukça doyurucu açıklamaları ihtiva eden Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* u, İbn Sînâ'nın muhtemel kaynaklarından biri olmalıdır. (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu, 2015, s. 214-224.)

kullanılmazlar. Bilakis doğa bilimi gibi sadece maddî şeylerle ilişkili olan bilimlerde kullanılırlar. Şimdi önce aslî olanların görülmesi uygun olur.⁶⁴

Aslî soruların birincisi “ne” (mâ) sorusu, ikincisi “mi” (hel) sorusu ve üçüncüsü “niçin” (lime) sorusudur. Bunların ilki bir tasavvur talep ederken, diğer ikisi tasdik talep ederler. Bu soruların her biri de iki kısma ayrılarak ikinci taksimi oluştururlar ve bunlar da aslî sorulardır.⁶⁵ Şimdi ilkinden başlanması uygun olur.

Ne sorusunun birincisi ismin anlamının talep edildiği sorularken, ikincisi zâtın hakikatının talep edildiği sorulardır. Birincisinde, en ilkel anlamda bir şeye delâlet eden ismin ne anlama geldiği talep edilir. Söz gelimi “Boşluk nedir?” veya “Anka nedir?” soruları böyle sorulardır. Zira bunların ne olduğunu bilmeyen kimse, ilk olarak “Anka ne demektir?” diye soracaktır. Ancak bu aşamada henüz matlûbun var olup olmadığı bilinmez ve bu sorunun cevabı bir bilgi değil marifet oluşturur. İbn Sînâ bu kısmı “mecazî tanım” olarak isimlendirmektedir. İkincisi ve hakiki tanım olan zâtın hakikatının talep edildiği sorularda ise, o zâtın tanımını ve mâhiyeti talep edilir. Bir şeyin mâhiyetine dair soru ise, o şeyin a’yânda tahakkuk etmesinin bir uzantısıdır. Çünkü bir şey tahakkuk etmemiş ve sabit değilse veya bir başka ifadeyle ma’dûmsa, onun hakikati de mâhiyeti de yoktur. Dolayısıyla bir şeyin mâhiyetine dair soru, o şeyin var olan bir şey olduğunu ispât ettikten sonra sorulur ve neticede bu sorunun cevabında akledilirlerde olduğu gibi bir bilgi (ilim) elde edilir. Söz gelimi “Hareket nedir?” veya “Mekân nedir?” gibi sorular buna örnektir. Zira bu şeylerin varlıkları (inniyet) müsellemdir ve bunu herkes bilmektedir. Ancak onların mâhiyetleri kapalıdır ve bu hususta pek çok görüş vardır.⁶⁶

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 18; Mısri, *Düstûr*, s. 198, 199, 208; Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 309.

⁶⁵ Tûsî bu altı aslî sorunun “ana sorular” (ümmühâtü’l-metâlib) şeklinde isimlendirildiğini bildirmekte, devamında “denildi ki” (kîle) ifadesiyle aslında birinci taksimdeki üç sorunun ana sorular olduğunu, altı sorunun ise bilkuvve ana sorulara dâhil olduğunu söylendiğini belirtmektedir. (Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 309.) Konuşmanın zeminini tesis eden bu sorulara dair ilgi ve alaka, bir sûfî olan İbnü’l-Arabî’nin (v. 638/1240) felsefesinde de görülmektedir. Nitekim o da bu temel soruları “ana sorular” şeklinde isimlendirmekte, her birini ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. (Kadir Özköse, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin İbn Rüşd ile Görüşmesi, *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul, 2009, s. 227.)

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 18, 19, 24, 226; Mısri, *Düstûr*, s. 199-200.

İkinci soru olan “mi” (hel) sorusu ise, basit ve bileşik (mürekkeb) olmak üzere iki kısımdır. Basit olan birincisi, mutlak anlamda “Şey var mıdır?” sorusudur. Yani sırf bir şeyin var olup olmadığını talep eder. Söz gelimi ne anlama geldiklerini bildikten sonra, “Anka var mıdır?” veya “Cin var mıdır?” diye sormak böyledir. Bileşik olan ikincisi ise, o şeyin hakikatini bildikten sonra, varlığının bir yönü hakkında sorulur ve “Bu şey şöyle şöyle var mıdır, yoksa şöyle şöyle var değil midir?” şeklinde ifade edilir. Mesela “İnsan canlı olarak var mıdır, yoksa canlı olarak var değil midir?⁶⁷” veya “Cin hâdis midir?” gibi. İşte bu bileşik “mi” sorusu, iki tip varlık ifade eder. Çünkü bir şeyde bir şeyin sabit olması, bizzât o şeyin sabit olmasının bir uzantısıdır.⁶⁸

Soruların üçüncüsü ise “niçin” (lime) sorusudur. Bu soru, ancak bir şeyin varlığı veya o şeyin bir tür varlığı ispât edildikten sonra sorulur ve iki kısma ayrılır: söz bakımından niçin sorusu ve kendinde şey bakımından niçin sorusu. Bunların her ikisi de illeti talep etse de, Mısırî’nin ifadesiyle birincisi ispât makamında, ikincisi sübût makamında talep eder. Yani söz bakımından niçin sorusu, orta terimi talep eder ve orta terim, bir matlûp netice veren kıyasta, söze inanmanın ve o sözü tasdik etmenin illetidir. Ancak burada orta terim, küçük terim ile büyük terim arasındaki illiyeti sadece söz boyutunda kurmakta ve ona göre neticeyi vermektedir. Durumun hariçte veya kendinde böyle olup olmadığı ise, bu aşamada bilinmemektedir. Niçin sorusunun ikincisi olan kendinde şey bakımından niçin sorusunda ise, orta terim o şeyin kendinde varlığının illetini oluşturmaktadır. Yani orta terim tasdikte ve sözde illet olduğu gibi, o şeyin kendindeki varlığında da illet olmaktadır. Ancak burada sözde veya hariçte illet olması, ikinci bir itibarlardır. Zira ilk itibar kendinde illeti olmasına yöneliktir.⁶⁹ Yeri geldiğinde daha da ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere

⁶⁷ Bu soruda “varlık” (mevcut) yüklem değil rabıttır. Ancak bilindiği üzere normalde zamir (huve) makamında olan mevcut lafzı veya bizzât zamir, yani rabıta, Arap dilinde zikredilmemektedir. Burada İbn Sînâ’nın özellikle zikretmesinin sebebi ise, teknik bir konuyu ele alıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu sorunun anlamı ilk anlaşılan anlamda “İnsan canlı mıdır değil midir?” şeklindedir.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 18, 19, 24; Mısırî, *Düstûr*, s. 202.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 18, 19; Mısırî, *Düstûr*, s. 203-206. Bu bağlamda Mısırî’nin şu uyarısının aktarılmasında fayda vardır: Varlığın yönlerini iyice anlamak gerekir. Buna göre hariçte (ayan) varlık, zihinlerde varlık ve kendinde (nefsü’l-emr) varlık olmak üzere üç varlık boyutundan bahsedilebilir. Konunun yüklemi için –ispâtından değil de- sübûtundan bahsederken, diğer itibarlara bakmaksızın üçüncü anlamdaki varlık durumuna bakılır. Söz gelimi “Kar beyazdır” önermesi hariçte,

İbn Sînâ, varlık burhânını (burhân-ı innî) ve niçin burhânını (burhân-ı limmî) bu ayrım zemininde temellendirmekte ve söz konusu ayrımı, bazen açık ve bazen kapalı bir şekilde sistemin bütününde kullanmaktadır.

O halde aslî sorular toplamda altı tanedir: açıklayıcı “ne” sorusu (mâ-i şârihe), hakikati veren “ne” sorusu (mâ-i hakîka), basit “mi” sorusu (hel-i basîta), bileşik “mi” sorusu (hel-i mürekkebe), isbâtî “niçin” sorusu (lime isbâtiyye) ve sübûtî “niçin” sorusu (lime sübûtiyye).

Bunların dışında kalan hangi (eyyü), nasıl (keyf), nice (kem), nerede (eyne) ve ne zaman (metâ) gibi soruların ise tamamı fer‘îdir.⁷⁰ Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi, bu sorular tüm bilimlerde kullanılmazlar. Söz gelimi metafiziğin meselelerinden olan Tanrı için “O nerededir?” diye sorulmaz. İkincisi ise, bu fer‘î soruların tamamı, bileşik “mi” sorusuna râci olurlar. Mesela “Zeyd nerededir?” diye sorulduğunda, aslında “Zeyd evde midir?” sorusu sorulmuş olur. Veya “O hangi canlıdır?” diye sorulduğunda, “Zeyd düşünen canlı mıdır?” diye sorulmuş olur.⁷¹

Böylece aslî ve fer‘î olmak üzere bilimsel sorular tasnif edilmiş oldu. Ancak bu sorulara ilişkin temas edilmesi gereken oldukça önemli bir husus vardır: Tasavvur ve tasdiki talep etmekten ibaret olan bu soruların birbirlerine öncelikleri var mıdır ve varsa bu ne şekilde gerçekleşir? İbn Sînâ’ya göre bu sorulardan ilk önce gelmesi gereken isim bakımından olan “ne” sorusudur. Çünkü öncelikle bir şeyin isminin anlamı bilinmelidir ki, ondan olumlu veya olumsuz şekilde bahsedilmesi mümkün olsun. Yani tasdik için önce tanım seviyesine ulaşmış olmasa da bir tasavvur

“İnsan tümeldir” önermesi zihinlerde olmak üzere, her ikisi de vâkıada ve kendinde haktır. O halde sübût makamında varlığın zihnî ve haricî boyutu dikkate alınmaz. (Mısırî, **Düstûr**, s. 205.)

⁷⁰ Ancak İbn Sînâ “hangi” sorusunu diğerlerinden ayırır. Çünkü bu soru diğer fer‘î sorulardan daha basit ve daha özel olup, matlûba delâleti daha güçlüdür. Zira bu soru ile, bir şeyin ona özgü olan niteliklerle diğerlerinden temyiz edilmesi talep edilir. Ona özgü olan bu nitelikler ise, o şeyin zâtına dâhildir. Zâta dâhil olanlar da, diğer fer‘î sorulardaki gibi sınırsız olan arazlardan daha özel olurlar. Bundan dolayı bu sorunun cevabı ya fasıl ya da somut (muşahhas) arazlardır. Yani “ne” sorusunda olduğu gibi, bu soruyla da bir tasavvur talep edilmektedir. Böylelikle İbn Sînâ “hangi” sorusunu fer‘î olanlardan, aslî veya bir diğer ifadeyle zâtî olanlara katmaktadır ki, bu zaten pek çok mantık kitabında da görülen bir durumdur. (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 18, 19; Mısırî, **Düstûr**, s. 207-208.) Nitekim Tûsî de *İşârât* şerhinde, *İşârât*’ın bazı nüshalarında “hangi” sorusunun asıl sorulardan sayıldığını belirtmektedir. (Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, C. 1, s. 311.)

⁷¹ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 18, 19; Mısırî, **Düstûr**, s. 206-207.

gerekmektedir. Dolayısıyla bir şeye dair soru yöneltilirken, her şeyden önce o şeyin isminin anlamı –eğer bilinmiyorsa- talep edilir. Ancak bu boyutta henüz o şeyin var olup olmadığı bilinmemektedir. Çünkü henüz sadece isminin anlamı bilinmektedir. Dolayısıyla bu sorudan sonra ikinci olarak basit “mi” sorusu sorulmalıdır. Böylece mutlak anlamda o şeyin var olup olmadığı sorulur ve bir tasdik meydana gelir. Eğer o şey varsa ve soru soran kimse de tahkik ehli biriye, üçüncü olarak tekrar tasavvura dönülerek o şeye kendinde gerçekleşmesi bakımından olan “ne” sorusu yöneltir ve böylece tanım elde edilir. Söz gelimi “Hareketin zâtı nedir?” diye soran bir kimse, ilk iki aşamayı aşmıştır ve kendi nezdinde var olan bir şeyin neliğini (mâiyyet) sormaktadır. Dördüncü olarak bileşik “mi” sorusu gelir ve böylece o şeyin varlığı ve hakiki tanımı bilindikten sonra, herhangi bir şekilde varlığı sorulur. Beşinci sırada isbâtî olan “niçin” sorusu gelir ve onu da son sıradaki sübûtî olan “niçin” sorusu takip eder.⁷²

Tanım, mevcûdun hakiki tanımı olsa bile, işin başında bu sözün, isim bakımından mı yoksa zat bakımından mı tanım olduğu anlaşılmaz. Çünkü henüz o şey hakkında bir bilgi söz konusu değildir. Bu, ancak zatın mevcut olduğu bilindikten sonra anlaşılabilir. Söz gelimi Öklides’in *Ustukussâtü'l-hendese* adlı geometri kitabının başında üçgen, dörtgen vb. şekillerin tanımlarını ilke olarak vermesi zikredilebilir. Bu tanımlar aslında hakiki tanımlardır. Ancak ilk etapta talebe için ismin açıklaması bakımından tanım olurlar. Zira üçgen, dörtgen vb. lafızlar her talebe için bilinen kavramlar olmayabilir. Böylece talebe henüz bilimin meselelerine girmeden önce bunların anlamlarını kavrayarak işe başlar. Kitabın ilerleyen bahislerinde bu şekillerin varlıkları kanıtlandıktan sonra ise, aynı tanım zât bakımından tanıma dönüşür.⁷³

Böylece bilimsel sorular, bilimlerin tasavvurî ve tasdikî ilkelerine dair bir ön hazırlık olacak şekilde tamamlanmış oldu. Bundan sonra yapılması gereken şey, bu sorular ile ilkelerin ilişkisini tasavvur ve tasdik cihetinden ele almaktadır. Buna göre ilkeler, bilimlerin başında zikredilmeleri ve öğretimin onlarla başlaması hususunda

⁷² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 19, 21, 201, 202; Mısırî, *Düstûr*, s. 209.

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 19; Mısırî, *Düstûr*, s. 212.

farklı farklıdır. İbn Sînâ ifade ettikleri anlamlara göre öncelikle iki tür ilkedен söz etmektedir. Şöyle ki, ilkeler içerisinde zikredilen şeylerden bazıları tekil (müfred), bazıları ise bileşik (mürekkeb) anlamlar ifade ederler. Yine tekil anlamlar ifade eden ilkelerin de kendi içerisinde iki kısmı vardır. Tekil anlamlar ile bir tasavvur oluşurken, bileşik anlamlar ile bir tasdik oluşur. Zira “Şu şöyledir” şeklinde bir haber bildiren bileşim (terkîb-i haberî) tasdik içinken, bir şeyin tanımı tekil veya tekil hükmünde olan şeyler içindir.⁷⁴ Şimdi önemine binaen bunların her birinin müstakil başlıklar altında incelenmesi uygun olur.

2. Tasavvurî İlkeler

a. Bir Sanatın Konusunun Arazları Olan Tasavvurî İlkeler

Daha kolay anlaşılması adına bu başlığa mahsus olarak, öncelikle bir örnek üzerinden konunun ele alınması ve ardından teorik zeminin oluşturulması uygun olacaktır. Bilindiği gibi metafiziğin sunumuna göre, geometrinin konusu mutlak olarak ölçüdür (miktâr-ı mutlak) ve meseleleri, ölçünün zâtî arazları olan üçgen, dörtgen vb. şekillerdir. Burada örneklendirilecek şey ise ilkeleridir. Buna göre ilk kez bir geometri kitabı ile muhatap olan bir talebe, bu bilimde kullanılan üçgen, yedigen vb. kavramların ne anlama geldiğini bilmiyor olabilir. Çünkü bunlar apaçık kavramlar değildir. Ancak bizzât bilimin meseleleri içerisinde bu kavramlar sıklıkla kullanılacağından dolayı, talebenin henüz bilimin başlangıcında bu kavramlara vâkıf olması gerekir. Dolayısıyla onların anlamlarını bilmelidir. Fakat üçgen, kare vb. şekillerin varlıklarını temellendiren bilim de bizzât geometridir. İşte bu durumda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Öklides’in *Ustukussâtü’l-hendese* adlı geometri kitabında olduğu gibi, bu bilimin başında bu şekillerin tanımları yapılır ve talebeden sorgusuz sualsiz bunları kabul etmesi beklenir. Ancak bu tanımlar kendiliğinde zâtın hakikatini ifade edip, ikinci türden “ne” sorusunun cevabında söylenme özelliğine sahip olsalar da, bu konumda talebe bu tanımı ancak ismin açıklaması bakımından

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 20; Mısırî, *Düstûr*, s. 223.

alabilir. Çünkü henüz o şekillerin varlıkları kanıtlanmış değildir. İlmin ilerleyen safhalarında basit “mi” sorusu ile bu şekillerin varlıkları bizzât geometride kanıtlandıktan sonra, artık talebe mâhiyetsel anlamı veren ikinci “ne” sorusunun cevabında söylenebilecek şekilde bu tanımları bilmiş olur. Yani tanım aynı olsa da, talebenin tanımlara bakış açısı farklılaşır. Bu durumda bu şekillerin, sadece tanımları geometrinin bir ilkesi olur. Varlıkları ise bu bilimin bir meselesidir. Anlatımı kolaylaştırmak adına bu örnek ile konu açıklığa kavuşturulduktan sonra, artık teorik zemin inşa edilebilir.

Bir sanatın konusunun zâtî arazlarından ibaret olan bu ilkelerde, bu zâtî arazların sadece tanımları zikredilir ve onların varlıklarına dair herhangi bir şey söylenmez. Hatta bu tanımın ismin açıklaması bakımından mı yoksa zatın hakikati bakımından mı tanım olduğu da belirtilmez. Böylece o şeyin, -niteliği ileride açıklanacağı üzere- bu sanatın konusunun zâtî arazlarından olup olmadığı bilinir. O şeyin varlığı ise, bizzât bu bilimde kanıtlanır. Dolayısıyla mezkûr zâtî arazların bu sanatın konusu için mevcut olduğunun incelenmesi, bizzât yine bu sanatın meselelerindendir.⁷⁵

İbn Sînâ burada, bu hususta ileriye sürülmüş veya sürülmesi mümkün olan bazı şüpheleri zikretmektedir. Bunlar üç maddede toplanarak ele alınabilir. Buna göre birinci şüphe şudur: Üçgen, dörtgen vb. arazların, geometri sanatının konusu için bilinmeyen oldukları halde, kendiliklerinde açık kavramlar olması mümkün değil midir? İbn Sînâ’nın buna cevabı olumsuzdur. Çünkü bu arazların kendiliklerinde sabit olması ile, geometrinin konusu için sabit olmaları bir ve aynı şeydir. Zira varlıklarının bu bilimde kanıtlandığını belirtilmişti. Bu durumda böyle bir ayırım yapılamaz. Ayrıca –zâtî arazlar bahsinde görüleceği üzere- zaten bu kavramların tanımlarından da geometrinin konusuna ait oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla açık oldukları halde geometri için bilinmemeleri mümkün değildir.

İkinci şüphe şu şekildedir: Bu arazların varlıklarının geometrinin konusu için açık oldukları söylenemez mi? Bunu söylemek de mümkün değildir. Zira bir

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 20, 222, 226.

bilimde kanıtlanan şeyin varlığı o bilimin meselesidir ve bir bilimin meselesi, o bilim için açık değildir; aksine açıklığa kavuşturulması gereken bir şeydir. Dolayısıyla o arazların sanatın konusu için varlıkları (bileşik mi) ve hatta mutlak olarak varlıkları (basit mi) bu sanatın meselesidir. Bu arazların varlıkları bu sanatta temellendirildiği için, onların sanatın konusu için varlıkları ile mutlak varlıkları aynı şeydir.

Üçüncü şüphe ise şudur: İlkelerde bu arazların tanımlarının yanı sıra varlıklarının da temellendirilmesi mümkündür, denemez mi? Bu zâtî arazları kanıtlayan bizzât bu bilim olacağından dolayı, onların varlıklarının bir ilke olarak alınması mümkün değildir. Ayrıca böyle bir varsayım, o şeyin kendisini öncelemesi anlamına gelecektir ve o şey, bizzât kendisi için ilke olacaktır.⁷⁶

Şimdi, burada açıklığa kavuşturulması gereken bir nokta vardır: Madem üçgen ve kare gibi şekillerin varlıkları geometri biliminin meselesidir ve bu şekiller bizzât bu bilimde kanıtlanmaktadır, o halde bilimin başında bu şekillerin tanımlarını tedrisin sağlanması için bir ilke olarak veren bilim hangisidir? İbn Sînâ ve önceki filozoflar bu hususta bir açıklama yapmasalar da, öyle görünüyor ki bilimin başında bu şekillerin anlamlarını bir ilke olarak veren de yine geometri hocasıdır. Çünkü bu tarz ilke verme, sadece öğrenim ve öğretimi mümkün kılmak için, varlıkları apaçık olmayan üçgen ve kare gibi lafızlardan kastedilen anlamları ortaya koyma amacı taşımaktadır. Yani geometrici bunların anlamlarını zaten bilmektedir, ancak bu bilime yeni başlayan talebenin de bilmesi için kitabın başlangıcında bunları vermektedir. Dolayısıyla bu ilkeler –ileride görüleceği üzere metafiziğin diğer bilimlere ilke vermesi gibi- üstteki bilimin alttaki bilime ilke vermesi vb. şeklinde bir şey değildir.

Peki şekiller özelinde metafiziğin geometri ile ilke alışverişi nasıl olmaktadır? İbn Sînâ bunun cevabını da *Metafizik*'te vermektedir. Buna göre şekillerin varlıklarını ispatlamak için duyu verisi yeterli değildir. Dolayısıyla bunların varlıklarına dair burhân getirilmesi gerekir. Peki bu nasıl olacaktır? Üçgen, dörtgen, küre, silindir, koni vb. tüm şekillerin varlıkları, ancak dairenin varlığını

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 20; Mısırî, *Düstûr*, s. 220-225.

kabul ettikten sonra açıklık kazanmaktadır. Eğer daire mümkünse, diğer şekillerin varlıkları da mümkündür. Dairenin varlığı ise metafizikte kanıtlanmaktadır. O halde geometricinin, metafizikçiden yardım almaksızın herhangi bir şeklin varlığını kanıtlaması mümkün değildir. Mesela bir örnek ile üçgenin daire üzerinden nasıl kanıtlandığı ele alınabilir. Buna göre iki eşit daire, her biri diğerinin merkezinden geçecek şekilde yanyana çizilir. Bu durumda bu iki daire yukarı ve aşağıdaki iki noktada kesişmiş olurlar. Böylece biri iki merkez arasında, ikisi ise iki merkezden kesişim noktasına uzanmak üzere, toplamda üç kenar oluşur ve bir eşkenar üçgen ortaya çıkar. İşte geometrici diğer tüm şekilleri de bu yöntemle kanıtlar.⁷⁷ İbn Sînâ *Metafizik*'te dairenin bu merkezî konumuna dair yaptığı açıklamalardan sonra muhalif görüşlerin fikirlerini eleyerek dairenin varlığını ispatlamakta ve ayrıca daha önce doğa bilimlerinde de dairenin varlığının bir yönden açıklandığını belirtmektedir.⁷⁸ Böylece metafizik dairenin varlığını tam anlamıyla kanıtlayıp, geometriye bunu varlığı müsellem bir ilke olarak vermektedir. Daha sonra geometrici de daire üzerinden diğer şekillerin varlıklarını kanıtlamaktadır. Dairenin varlığı geometriye müsellem bir şey olarak verileceğinden dolayı, geometricinin bu ilkede dairenin ne olduğunu ve onun var olduğunu bilmesi gerekir. Dolayısıyla kanaatimizce metafizik ile geometri arasındaki bu tip bir ilke alışverişi, hem tanımın hem de varlığın verildiği bir ilke alışverişi olmalıdır. O halde şimdi tanım ve varlığın verildiği ilkelerin görülmesi uygun olur.

b. Bir Sanatın Konusu, Konusunun Parçaları veya Konusunun Tikelleri Olan Tasavvurî İlkeler

Konunun arazları olan ilkelerde sadece arazların tanımları vazedilmekteydi. Bu ilkelerde ise hem tanımlar hem de varlıklar vazedilmektedir. Yani bunların hem anlamları anlaşılmalı hem de var oldukları ve bu varlıklarının hakikat olduğu kabul

⁷⁷ Molla Sadrâ (v. 1050/1641) birçok şeklin tek tek daireden nasıl türetildiğini şerhinde ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Bkz. Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlâhiyyât*, thk. Najafquli Habibi, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1962, C. 1, s. 633-635.)

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 130, 133; Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlâhiyyât*, C. 1, s. 633.

edilmelidir. Çünkü onların mâhiyetleri anlaşılmazsa, herhangi bir durumunun bilinmesi de mümkün olmaz. Varlıkları kabul edilmeyince de, bir şeyin onlar için var olmasını talep etmek imkânsız hale gelir. Yani bir şeye bileşik “mi” sorusunu sorabilmek için, o şeyin basit “mi” ve ondan önce de “ne” sorusunun cevabında söylenmiş olması gerekir. *Burhân*’a göre hem tanımı hem varlığı vazedilen bu ilkeler, ya bizzât sanatın konusudur ya da konusundan olanlardır.⁷⁹ *İşârât*’ta ise ya bizzât sanatın konusu, ya konusunun parçası (cüz‘ül-mevzû‘) ya da konusunun tikelleri (cüz‘îyyâtü’l-mevzû‘) olmak üzere üç kısımdır.⁸⁰ O halde konunun parçaları ve konunun tikellerinin, *Burhân*’daki “konudan olanlar” ifadesinin açılmış şekli olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Tûsî de bunu desteklercesine hem tanımı hem varlığı vazedilen bu ilkelerin ya bizzât sanatın konusu ya da konusuna dâhil olanlar olduğunu belirtmektedir.⁸¹ O halde tekil olup tasavvurî anlamlar ifade eden ve kendilerinde hem mâhiyet hem varlık anlamı vazedilen bu ilkeler, *Burhân*’ın icmâlî taksiminde ya sanatın konusu ya da konusundan olanlar iken, *İşârât*’ın tafsîlî taksiminde ya sanatın konusu, ya konusunun parçaları ya da konusunun tikelleridir denebilir ki, burada esas alınacak olan da budur.⁸²

Şimdi burada, açıklığa kavuşturulması gereken bir mesele ele alınmalıdır. Buna göre yukarıda *Burhân*’dan aktarılan pasaj, konuya ilişkin İbn Sînâ’nın birinci makalenin beşinci faslında yaptığı açıklamadır. Ancak yine *Burhân*’ın ikinci makalesinin onuncu faslına bakıldığında, yukarıdaki açıklamaların, konuların, konunun parçalarının veya tikellerinin sadece bir kısmına ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbn Sînâ burada sanatın konusunun hem tasdik hem tasavvur

⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 20; Mısırî, *Düstûr*, s. 220.

⁸⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât*, s. 72.

⁸¹ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 300.

⁸² Ayrıca burada belirtilmesi gerekir ki, İbn Sînâ *Burhân*’da tekil anlamlar ifade eden ilkelerin bir kısmının sanatın konusunun zâtî arazları olduğunu, bir kısmının da sanatın konusunun bütünlüğüne dâhil olduğunu (dâhil fî cümleti’l-mevzû‘) söylemektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 20.) İlki, bir önceki başlığın konusuydu. İkincisi ise bu başlığın konusudur ancak, bu başlığın tamamını kuşatmamaktadır. Aksine konunun bütünlüğüne dâhil olanlar, öyle anlaşıyor ki, sadece konunun parçası ve tikelleri olan tekil ilkelerdir. Sanatın konusu olan tekil ilke ise, konunun bütünlüğüne dâhil olmaktan ziyade bizzât konunun kendisi olduğu için, konunun bütünlüğüne dâhil olanlar zümresinden değildir. Nitekim Tûsî’nin mezkûr anlatımı da bunu desteklemektedir. Dolayısıyla kanaatimizce bu başlıkta İbn Sînâ’nın *Burhân*’daki taksiminden ziyade, daha açık ve kapsayıcı olan *İşârât*’taki taksimi esas alınmalıdır.

edilmesi gerektiğini söylemekte ve bunun her zaman aynı nitelikte olmadığını göstermek adına sanatların konularına dair bazı taksimler yapmaktadır. Buna göre birinci kısımdaki konular, varlığı açık (zâhir), tanımı ise kapalı (hafî) olanlardır ve bunların varlıkları vazedilmez; doğa biliminin konusu olan doğal cisim gibi. İkinci kısımdaki konular ise, tanımı ve varlığı kapalı olanlardır ve bunların hem tanımları hem varlıkları vazedilir. Söz gelimi sayı ve bir ile nokta böyledir. Bununla birlikte bazı durumlarda bir şeyin hem tanımı hem varlığı kapalı olduğu halde, sadece tanımı zikredilir. Çünkü bazen bu durumda o şeyin tanımının zât bakımından tanım olduğu anlaşılır. Hatırlanacağı üzere zât bakımından tanım üçüncü aşamada gelir ve ondan önce o şeyin varlığı zaten ortaya koyulur. Geometrinin başındaki “Nokta, parçası olmayan şeydir” sözü buna örnektir. Üçüncü kısımdaki konular ise, her ikisinin de açık olduğu konulardır ve bu durumda ikisinin de vazedilmesi külfetten başka bir şey olmaz.⁸³ Mesela metafiziğin konusu olan varlık böyledir.

İbn Sînâ’nın bu değerlendirmesi göz önünde bulundurulduğunda, bir sanatın konusu, konusunun parçası ve tikellerine dair birinci makalenin beşinci faslındaki açıklamaları, yukarıdaki üç kısımdan sadece ikincisine -ve onun da istisnâî olan ikinci durumu hariç- tekâbül etmektedir. Çünkü hem varlığı hem tanımı vazedilen sadece odur. Birinci kısmın varlığı ise açık olduğundan, sadece tanımı vazedilmelidir ve bu, onun da bu başlık altında ele alınmasına engel değildir. Zira birazdan görüleceği gibi o da bir bilimin konusu, konusunun parçaları veya tikelleri zümresindendir. Fakat varlığı açık olduğundan, sadece tanımı vazedilmekte ve netice itibariyle hem varlığı hem tanımı bilinmiş olmaktadır. Üçüncü kısımda ise her ikisi de açıktır ve herhangi bir vaz‘ söz konusu değildir. Dolayısıyla konu dışıdır. Zaten konunun hem tanımının ve hem de varlığının açık olması, metafizik dışında başka bir bilim için söz konusu değildir. O halde İbn Sînâ’nın birinci makaledeki bu hususa ilişkin açıklamaları, sadece hem tanımı hem de varlığı kapalı olan konu, konunun parçası ve konunun tikellerine özeldir. Nitekim birazdan görüleceği üzere orada verdiği birlik örneği de bunu desteklemektedir. Çünkü birliğin hem tanımı hem varlığı kapalıdır ve ikisi de ilkede vazedilir. Ancak ifade edildiği gibi bu durum,

⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 131.

sadece tanımı vazedilen ilkelerin de bu başlık altında ele alınmasına engel değildir. Şimdi bu açıklamadan sonra artık konu hakkında örnekler verilmesi uygun olur.

Bu tip tasavvurî ilkelerin bizzât sanatın konusu, konusunun parçaları veya konusunun tikelleri olabileceği ifade edilmişti. *İşârât* şârihi Tûsî sanatın bizzât konusu olmasına, söz gelimi konusu cisim olan doğa biliminde “Cisim, üç boyutu kâbil cevherdir” şeklindeki tasavvurî ilkenin⁸⁴ vazedilmesini örnek vermektedir. Konusunun parçası olmasına yine doğa bilimi bağlamında, “Heyûlâ, özelliği sadece (sûreti) kabul etmek olandır” ilkesinin vazedilmesini örnek verirken, konunun tikelleri olmasına, “Basit cisim, sûretleri farklı olan cisimlerden oluşmayandır” ilkesini örnek vermektedir.⁸⁵ Bilindiği üzere cisim, madde ve sûretten oluşur ve üçü de metafiziğin meselelerinden olan birer cevherdir. Doğa bilimi ise bunları müsellemler olarak alır.⁸⁶ Bu kavramların hem varlıklarının hem mâhiyetlerinin bilinmesi gerekir. Zira var oldukları bilinmezse, doğa biliminin konusu bilinmemiş olur ve dolayısıyla konusunun zâtî arazları da bilinemez. Böyle bir bilimin de araştırarak belirli bir şeyi olmaz. Söz gelimi cismin anlamı ve var olduğu bilinmezse, onun hâdis mi kadîm mi olduğu da araştırılamaz.⁸⁷

İbn Sînâ *Burhân*'da bu tip ilkelerin sanatın konusu olmasına örnek vermezken, sanatın konusunun bütünlüğüne dâhil olmasına aritmetiğin ('ilmu'l-'aded) başında zikredilen birliği örnek vermektedir.⁸⁸ Buna göre birliğin, “birlik olması açısından bölünmeyi kabul etmeyendir” şeklindeki tanımının bilinmesi ve bunun mevcut bir şey olduğunun itiraf edilmesi gerekir. İşte ancak bu aşamadan sonra aritmetiğin meselelerine girilebilir. Çünkü aritmetiğin konusu olan mutlak

⁸⁴ Örnek önerme formunda olduğundan dolayı tasavvurî ilke olduğunu özellikle vurgulama ihtiyacı hissedildi. Zira bilindiği üzere tanımlar her ne kadar önerme formunda olsa da, tasdik değil tasavvur olurlar.

⁸⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 72; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 299, 300.

⁸⁶ Bununla birlikte madde ve sûret apaçık değilken, cisim varlığı itibarıyla apaçıktır. Bu yüzden metafizikte dahi varlığı kanıtlanmaya çalışılmaz. Ancak apaçık olması, doğa bilimci ile metafizikçinin cismi aynı açıdan incelemesini gerektirmez. Zira metafizikçi var olması cihetinden incelerken, doğa bilimci hareket ve sükûna konu olması cihetinden inceler. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 2, 83.)

⁸⁷ Mısıri, *Düstûr*, s. 220.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 20.

sayının tamamı, ancak birlikten sonra gelebilir.⁸⁹ Fakat burada bir hususun açıklığa kavuşturulması gerekir: İbn Sînâ'nın *Burhân*'da sanatın konusunun bütünlüğüne dâhil olanlara dair verdiği bu birlik örneği, *İşârât*'taki konunun parçası olan kısma mı, yoksa konunun tikeli olan kısma mı tekâbül etmektedir? Görebildiğimiz kadarıyla *İşârât* şerhlerinde de zikredilmeyen *Burhân*'daki bu örnek, hem tanımı hem varlığı vaz edilmiş tasavvurî ilkelerin, konunun parçası olan kısma karşılık gelmemektedir. Zira bilindiği üzere mutlak sayının tanımı "ayrışık nicelik" (kemm-i munfasıl) şeklindedir ve bir, ne sayının cinsi olan "nicelik"te, ne de faslı olan "ayrışık"da alınmış değildir. Aritmetiğin bizzât konusu olmadığı da kesin olduğuna göre, geriye tek bir seçenek kalmaktadır: Mezkûr birlik örneği, konunun tikeli olan tekil ilkelere yönelik olmalıdır. Zira geriye başka bir ihtimal kalmadığından dolayı, Tûsî'nin verdiği örnekte basît cisim nasıl cismin bir tikeli ise, bir de, -aritmetikçi nazarında- mutlak sayının bir tikeli olmalıdır.

Ancak hulfî kıyas yoluyla İbn Sînâ'nın ifadelerinden uyarlanan bu anlatıda üç problem var gibi görünmektedir. İlki, yukarıda bir, İbn Sînâ'nın mevcut tasnifi göz önünde bulundurularak mutlak sayının bir ferdi kabul edilmiştir. Ancak İbn Sînâ *Metafizik*'te "bir"i sayı olarak görmeyip, aksine onu tüm sayıların ve hatta bitişik (muttasıl) ve ayrışık (munfasıl) tüm niceliklerin ilkesi olarak görmektedir.⁹⁰ Bu durumda ortada bir çelişki yok mudur?

Göze çarpan ikinci husus, aritmetiğin konusunun tikeli olan birliğin ve doğa biliminin konusu olan cismin, hem mâhiyetleri hem de varlıkları ile ilke olarak verilmelerinin gerekmesidir. Ancak bu durum, İbn Sînâ'nın yine *Metafizik*'teki bazı ifadeleri ile çelişiyor gibi görünmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere *Metafizik*'te İbn Sînâ, birlik ve çokluk gibi kavramların apaçık olduğunu söylemekte ve bunların sağlıklı bir tariflerinin yapılmasını mümkün görmemektedir.⁹¹ Hatta birlik ve varlık kavramlarının benzerliğine dikkat çekmekte, bunların birbirine sevk eden (müsâvık) kavramlar olduğunu belirtmektedir. Çünkü her var olan bir olduğu

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 20, 193; Mısırî, *Düstûr*, s. 223; Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlâhiyyât*, C. 1, s. 425.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât*, s. 85.

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât*, s. 28, 92, 93; Molla Sadrâ, *Şerhu'l-İlâhiyyât*, C. 1, s. 425.

gibi, her bir olan da mutlaka vardır.⁹² Keza cismin de varlığı itibariyle apaçık olduğunu söyleyip herhangi bir kanıtlama yapmamakta, aksine tarifini revize etmekle yetinmektedir.⁹³ O halde eğer bu kavramlar apaçıkça, neden bir başka bilime hem mâhiyeti hem de varlığı ile ilke olarak verilmeye ihtiyaç duyulmuştur? Apaçık kavramları herkesin bilmesi gerekmez mi?

Bu iki problemin aslında tek bir çözümü vardır. Buna göre Meşşâilik, metafizik biliminin bilimlerin en şerefli olarak konuşulduğu bir sistematığa sahiptir. Bu sistemde tüm bilimler, mevcut olması bakımından mevcudu inceleyen ve en geniş konuya sahip olan metafiziğin altında yer almaktadır. Zira tüm tikel bilimlerin ilkeleri, bu en genel bilimde temellendirilir. Bundan dolayı metafizik dışındaki tüm bilimler, adeta bitişik şartlı önermeleri kanıtlarlar. Söz gelimi geometrideki “Falan üçgen vardır” önermesi, aslında “Eğer daire varsa” önbitişenine (mukaddem) bağlıdır. Dolayısıyla geometrici ancak şartlı bir öncül kurarak, “Eğer daire varsa, falan üçgen vardır” diyebilir. Çünkü metafiziğe ulaşıldığında mezkûr önermedeki “Eğer daire varsa” önbitişeninin varlığı açıklanarak, dairenin varlığı kanıtlanır ve ancak bu durumda önermenin “Falan üçgen vardır” artbitişeninin (tâlîsinin) mevcut olduğuna dair burhân tamamlanır. Bu durumda sanki hiçbir tikel bilim, şartlı olmayan bir önermeyi kanıtlamamaktadır. Zira hepsinin artbitişeninin doğruluğu, metafizikten alınan önbitişenlere bağlıdır.⁹⁴ Hal böyle olunca, olabilecek en yüksek seviyede soyutluk, metafiziksel bilgiyle ulaşıldığında gerçekleşir. Bu ise esas itibariyle “Bir şey vardır” önermesinin, hiçbir kuşku barındırmayacak ve aksi alınamayacak derecede kavranması demektir.⁹⁵ O halde birinci maddede işaret edilen probleme ilişkin olarak birliğin tüm sayıların ilkesi olması ve kendisinin sayı olmaması, keza ikinci problemle ilişkin olarak birliğin ve cismin bedihî kavramlar olması, ancak bir metafizikçi için mümkün olabilir. Zira bizzât İbn Sînâ *Metafizik*’te bunların bedihîliğinden bahsetmekte, *Burhân*’da ise buna hiç yer vermeyerek, aksine

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 24; Molla Sadrâ, *Şerhu’l-İlâhiyyât*, C. 1, s. 423.

⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 83.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 112. Ayrıca daha önce aktarıldığı üzere, örnekte “Eğer daire varsa, falan üçgen vardır” denmesinin sebebi, dairenin varlığının metafizikte ispât edilerek, diğer bilimlere ilke olarak verilmesidir.

⁹⁵ Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2019, s. 23.

varlıkları ve tanımları vazedilen bir ilke olarak tikel bilimlere verilmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü metafizikçi için bedihî olan bu kavramlar, aritmetikçi veya doğa bilimcisi için böyle değildir ve açıklanmalarına ihtiyaç duyulur. Keza birlik *Metafizik*'te tüm sayıların ilkesi olarak kabul edilirken, *Aritmetik*'te bu gerçek anlamda sağlanamıyor olmalıdır. Durum böyle anlaşıldığında, ortada herhangi bir problem kalmamaktadır.

Göze çarpan üçüncü problem, tekil anlamlar ifade eden bir ilkenin anlamının verilmesinin yanı sıra, varlığının da kabul edilmesi gerektiğine dairdir. Halbuki tanıma ve dolayısıyla tasavvurata râci olan “ne” ve “hangi” sorularının tekil anlamlar verdiği, tasdikata râci olan “mi” ve “niçin” sorularının ise bileşik anlamlar verdiği söylenmişti. Bu başlıkta ise cisim, madde, birlik vb. örnekler tekil anlamlar veren ilkelere dâhil edildi ama, onların hem anlamının bilinmesinin hem de varlığının kabul edilmesinin gerektiği söylendi. Varlık ve yokluk ifade eden soru bileşik anlamlar verdiğine göre, bu örneklerin tekil anlamlar veren ilkeler başlığı altında zikredilmesi bir çelişki barındırmaz mı? Öyle görünüyor ki bu durumu şöyle anlamak gerekir: Bu başlıkta ilke olarak aktarılan cisim, madde, sûret ve bir gibi şeylerin her biri birer kavramdır ve tekil anlamdır; önerme ve bileşik anlam değildir. Şimdi, bu kavramların her biri apaçık olmadığından dolayı, ilk olarak onların mâhiyetlerinin ilke dâhilinde vazedilmesi gerekir. Ancak bunlar bilimlerin bizzât konuları, konularının parçaları ve tikelleri olduğu için, varlıklarının da kabul edilmesi elzemdir. Çünkü her bilim konusunu müsellemler olarak alır ve asla tartışmaz. Dolayısıyla zorunlu olarak mâhiyetlerinin yanı sıra varlıkları da verili olmalıdır. Fakat bunların her biri birer kavram olduğundan, -her ne kadar varlıkları da verili olsa da- merkezî konumda olan mâhiyetlerinin verili olmasıdır. İşte bundan dolayı İbn Sînâ bu kısmı da tekiler içerisinde değerlendirmiş olmalıdır.⁹⁶

Ayrıca burada dikkat çekilmesi gereken bir başka önemli husus bulunmaktadır. Buna göre verilen örneklerden de açıkça anlaşıldığı üzere ilke, her

⁹⁶ Nitekim Mısıfî de bu zâhirî tenâkuza dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: “Doğrusu Şeyh’in burada maskadı, konu ve parçalarının anlamlarının –ki bunlar tekil anlamlardır- mâhiyeti ve varlığı ile bilinmesinin gerekmesidir. Yoksa varlıklarının tekil anlamlar olduğunu kastediyor değildir.” (Mısıfî, *Düstûr*, s. 225.)

zaman bir önerme veya o bilime hazırlık mâhiyetindeki bir kavram olmamakta, bazı durumlarda bizzât bilimin konusunun tanımı olmaktadır. Mesela doğa bilimi için cismin tanımı böyledir. Öyle görünüyor ki bu gibi durumlarda üstteki bilim alttaki bilime önce konusunu verip, sonra da konusunun tanımını bir ilke olarak vermektedir.

Netice itibariyle burhânda makbul olan tasavvurî ilkelerin mutlaka bilime dâhil olması gerektiği ve bunların da iki tür olduğu söylenebilir. İlki, bilimin konusunun zâtî arazlarının mâhiyetleri verilen ilkelerdir; geometri için üçgen gibi. İkincisi ise bilimin konusunun, konusunun parçalarının veya konusunun tikellerinin mâhiyetlerinin ve varlıklarının verildiği ilkelerdir; aritmetik için bir, doğa bilimi için cisim, madde ve sûret gibi. Bunların dışındaki hiçbir tekil ilke, burhânî bilimlerde kullanılmaz.⁹⁷ Böylece tasavvurî ilkeler tamamlandı ve geriye bileşiklerden ibaret olan tasdikî ilkeler kaldı. Şimdi bunların görülmesi uygun olur.

3. Tasdikî İlkeler

Bu ilkelerde sadece basit “mi” sorusunun cevabı olarak şeyin mevcut olduğu veya mevcut olmadığı ortaya koyulur. Dolayısıyla bunlardaki maksat bir tasdik oluşturmaktır. Söz gelimi tüm bilimlerde kullanılan “Şey, çelişğin iki tarafının birinden yoksun kalamaz” gibi apaçık (müte‘ârâf) önermeler veya matematikçilerin “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittirler” gibi vazedilmiş asılları, bileşik ve tasdikî ilkelerdir. O halde bunlarda tanım ve mâhiyet verme anlamı tahakkuk etmez. Bilakis bu ilkelerin var olup olmama (heliyyet) ile kabul edilmesi gerekir ve böylece onların sayesinde bilimin meseleri ortaya koyulur.⁹⁸

Bu tip ilkelerin mâhiyetleri değil sadece varlıkları vazedilir. Çünkü bu ilkelerin kullanıldığı bilimdeki herhangi bir matlûbun elde edilmesi sırasında, söz konusu ilkelerin tasavvuruna ve mâhiyetlerine bakılmaz. Aksine asıl gözetilen

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 20, 21; Mısri, *Düstûr*, s. 219, 220.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 19, 20; Mısri, *Düstûr*, s. 220-222.

onların tasdik edilmesidir. Yani bu ilkeler tasavvur edilmiş olması cihetinden değil, tasdik edilmiş olması cihetinden kullanılır. Zira matlûp, onun tasdik edilmesine bağlıdır.⁹⁹ Ayrıca bu ilkeler önerme formunda olduğu için, asıl maksadının mâhiyet değil varlık anlamı vermek olması doğal bir sonuçtur.

İbn Sînâ *İşârât*'ta bu tasdikî ilkeleri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi apaçık olanlardır ve bunlar, mutlak olarak ilkedirler. İkincisi ise açık olmayıp teslim edilmesi gereken ilkelere ve bunlar mutlak olarak değil, bunu alıp üzerine bir şeyler bina eden bilim için ilke olurlar. Bu ikinci kısım da duruma göre vazedilmiş asıl veya müsâdere olur ki, bunun niteliği bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.¹⁰⁰

Böylelikle bilimsel sorular zemininde bilimlerin ilkelerinin hangi şekillerde belirlendiğini ortaya koyulmuş oldu. Sonuç olarak bazı ilkelere sadece mâhiyet, bazısında hem mâhiyet hem varlık, bazısında ise sadece varlık verme anlamı bulunur. Bunların ilk ikisi tekil ve tasavvurî ilke iken, sonuncusu bileşik ve tasdikîdir. Bu ilkeler bilimlerin başında zikredilir ve talebeden onları, bilfiil kanıtlanıncaya kadar sırf hocasına güvenerek kabul etmesi beklenir. Peki talebe bu ilkeleri aslında benimsemediği halde kabul ediyorsa, yahut tam tersine hocasına karşı gönül hoşnutluğu besleyerek kabul edip alıyorsa, bu ilkelerin durumu nasıl olur? İşte bu ve bunun etrafında şekillenen bazı soruların cevaplarını görmek için yeni bir başlığa geçilmesi uygun olur.

B. Talebenin Kabul Ediş Niteliği Cihetinden İlkeler:

Vazedilmiş Asıllar ve Müsâdereler¹⁰¹

Bir bilime başlanırken her zaman apaçık öncüller kullanılmaz. Bazı durumlarda talebeden, ona kapalı gelen birtakım öncülleri sorgusuz sualsiz kabul

⁹⁹ Mısırî, *Düstûr*, s. 222.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 72; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 299, 300.

¹⁰¹ Vazedilmiş asıl İngilizce'de "Posited principles", müsâdere ise bazen "postulate" bazen de "axiom" olarak karşılanmaktadır. (Ilai Alon, Shukri Abed, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 525, 681-683.)

etmesi beklenir. Zira bu öncüllerin kanıtlamaları başka yerlerde yapılmaktadır. Ancak hocanın talebeyi kabul etmekle yükümlü tuttuğu öncüller apaçık olmadığından dolayı, talebe ilkeleri her zaman aynı nitelikte kabul etmiyor olabilir. Çünkü bazen hem zâhiri hem bâtını ile kabul ederken, bazen zâhiren kabul ediyor gibi görünse de, bâtınında ilkenin muhtevası içine sinmemiş olabilir. İşte bu gibi durumlarda itibarî olarak ilkenin ismi de değişmektedir. Zira hoca tarafından vazedilen vaz'î öncüller, talebenin onları kabul ediş niteliğine göre vazedilmiş asıl veya müsâdere olmaktadır.

Bu anlamda açık olmayan ve başka bir yerde açıklanması gereken öncüller, tedris sırasında kolaylık sağlaması için hoca tarafından talebeye sunulur ve talebenin bunları kabul etmesi beklenir. Burada talebeden kabul etmesi beklenen bu öncüller, talebe için makbûlât türü öncüller olmaktadır. İşte bu durumda talebe henüz makbûlât sınıfında bulunan bu öncülleri hocasına karşı hoşgörü ve hüsnüzan besleyerek kabul ediyorsa, buna “vazedilmiş asıl” denir. Ancak hocasının kabul etmekle yükümlü tuttuğu bu öncüllere karşı hocasından başka bir zanna sahipse –ki bu zıtlık mukâbilliğidir- ya da bir zanna sahip değilse –ki bu da olumsuzluk mukâbilliğidir-, bu durumda buna “müsâdere” denir. Böylece kendiliğinden açık olmayan bir ilke bir itibarla vazedilmiş asıl, bir itibarla da müsâdere olmaktadır.¹⁰²

Burada önemli bir noktaya işaret edilmesi gerekir. Talebe tarafından kabul edilen önerme makbûlât kabilinden olduğu için, -vazedilmiş asıl bile olsa-, henüz o bilfiil burhânî değildir. Çünkü bu önerme kendiliğinde burhânî olsa dahi, talebenin ona dair inancı sarsılıp yok olabilir. Dolayısıyla önermenin doğruluğu bilfiil kanıtlanana kadar, talebe nezdinde henüz bilkuvve burhânîdir. Böylece vazedilmiş asıl ile müsâdere arasındaki fark ortaya koyulmuştur.¹⁰³

Şimdi, tam da bu bağlamda İbn Sînâ'nın *Burhân*'daki bazı ifadeleri yanlış anlaşılmaya müsait olup, vazedilmiş asıl ile müsâdere arasında bahsi geçen farkın

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 59-62.

¹⁰³ Mısrî, *Düstûr*, s. 675, 676.

dışında bir başka fark varmış gibi ihsas ettirmektedir. Bundan dolayı bu ifadelerin geçtiği pasajın özellikle aktarılıp açıklığa kavuşturulması yerinde olur.

“Özetle müsâderede tekit edilen şey, talebe nezdinde hocanın düşüncesine mukâbil bir zan bulunmasıdır. Hatta en muhtemel olan müsâderenin, ona dair bir zannı olmasa bile, talebenin kabul etmekle yükümlü bulunduğu şey olmasıdır. (Müsâdere olan bu önerme) ister (bilimin meselesi olmayan) ilkelerden, isterse de –daha sonra açıklanan ve önceki derecede teslim edilmesine müsâmağa gösterilen meseleler gibi- aynıyla bu bilimdeki meselelerden olsun, farketmez. O halde kendiliğinde açık olmayan tek bir ilke, bir itibarla vazedilmiş asıl, bir itibarla müsâdere olur. Bazen bu gibi bir itibar, o sanatın ilkesinde değil de, aksine –(bu ilke) o sanatta açıklandığında- sanatın bazı meselelerinin ilkesinde bulunur. İşte bu ilke için ‘müsâdere’ denir. Öklides’in kitabında vazedilen şeyin –ki o iki çizginin, iki açıdan eksik olanın yönünde karşılaşmasıdır- müsâdere olması en uygundur. Çünkü oradaki orta terim, geometriden gelmektedir.”¹⁰⁴

Aktarılan bu paragrafın son satırları, sanki bir bilimin başlangıcında vazedilen ve ilerleyen aşamalarında açıklanan ilkelerin, sadece müsâdere olabileceğini ihsas ettirmektedir. Ancak İbn Sînâ’nın buradaki maksadı bu olmadığı gibi, böyle bir durum da söz konusu değildir. Zira vazedilmiş asıl ile müsâdereyi birbirinden ayıran yegâne unsur, talebenin onları kabul ediş niteliğinden başka bir şey değildir.

Buna göre burada İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu şey şudur: Bir bilimde ilke olarak kullanılan bir önerme, başka bir bilimde açıklanabilir. Bu ilke, talebenin onu kabul ediş durumuna göre ya vazedilmiş asıl ya da müsâdere olur. Yine bir bilimde ilke olarak kullanılan bir önerme, bizzât o bilimin ilerleyen meselelerinde de

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 61.

açıklanabilir. Bu durumda o ilkenin açıklaması, o bilimin bir meselesi olur ve sadece tedrisi kolaylaştırmak için ilke olarak vazedilir. İşte bu ikinci durumda da bir önceki durumda olduğu gibi ikili bir itibar vardır ve talebenin kabul ediş durumuna göre vazedilmiş asıl veya müsâdere olur. Bunun örneği, Öklides’in kitabında bir ilke olarak vazettiği ve ilerleyen meselelerde açıkladığı, iki çizginin, iki açıdan eksik olanın yönünde karşılaşmasını ifade eden¹⁰⁵ önermedir. İşte bu örnek sadece, bir bilimin kullandığı ilkenin, o bilimin meselesi olabileceğine dair zikredilmiş bir örnektir. Müsâdere özelinde konuştuğu için de, ona örnek olarak verilmiştir. Yoksa geometride kullanılan bu ilkenin, vazedilmiş asıl olmasının önünde hiçbir engel yoktur. O halde buradaki kasıt, bir bilimin kendi kullandığı ilkeyi kendisinin açıklaması durumunda, o ilkenin ancak müsâdere olabileceği gibi bir şey asla değildir.

Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka husus daha vardır. Buna göre bu gibi vaz‘larda öncüllerin apaçık olmadığı, başka bir yerde açıklanmak üzere talebenin onları kabul etmekle yükümlü tutulduğu ifade edildi. Ancak bunun bazı istisnaları vardır. Şöyle ki, bazı durumlarda talebede doğuştan gelen veya hastalık ve yaşlılık nedeniyle sonradan ortaya çıkan bir noksanlık bulunabilir veya makbûl ve meşhûr görüşlerle fitratı karışmış olabilir. İşte bu durumlarda talebe, evvelî bilgileri evvelî olarak tasavvur edemeyebilir. Böylece aslında apaçık olan evvelî bilgiler, “ona kıyasla” vaz‘lar haline gelir. Bundan önce görülenlerde talebeye kıyasla vaz‘ konumunda olanlar ise, kendiliğinde evvelî değil ama burhânî olan ilkelerdi. Yine bazen lafız anlaşılmaz ve bir başka lafızla değiştirilmeye ihtiyaç duyar. Zira herhangi bir kişi nezdinde evvelî önermenin tasdik edilmesi evvelî olsa da, tasavvuru evvelî olmayabilir. Söz gelimi “Olumlu ve olumsuzun bir araya gelmesi imkânsızdır” önermesi anlaşılmadığında, “olumlu” kavramının yerine “varlık” ve “olumsuz” kavramının yerine “yokluk” lafızları vazedilir ve böylece o kişi nezdinde hem

¹⁰⁵ Bu şöyle örneklendirilebilir: Yatay ve düz bir doğru parçası olsun. Daha sonra bu doğruyu, sağ tarafta 60, sol tarafta 120 derecelik bir açı oluşturacak şekilde dikey ve sağ tarafa eğimli olarak kesen ikinci bir doğru olsun. İşte bu iki doğru parçası, iki açıdan eksik olan 60 derecelik açı yönünde karşılaşmış (mültakî) olurlar.

tasavvur hem tasdik apaçık hale gelir.¹⁰⁶ Bununla birlikte bu gibi apaçık önermelerin böyle bir yolla vazedilmesi, oldukça külfetli bir iştir. Zira bunları inkâr eden kimse, aklıyla değil diliyle, iç sözle değil dış sözle inkâr etmektedir. Dolayısıyla birisi bu apaçık önermeler hususunda tartışmaya girdi diye, bunlar vazedilmiş asıl veya müsâdere olmazlar.¹⁰⁷ Bazı durumlarda da anlam kapalı olduğu için anlaşılmaz ve bir süre sonra anlaşılınca teslim edilir. Bu kapalılık bazen tümel, soyut ve hayal edilebilirlikten uzak olmasından kaynaklanır. Böylesi durumlarda muhatap, tümelin tikellerini tümevarıma tâbi tutar ve bu ona tümel evvelî anlamı hatırlatır.¹⁰⁸ Böylece tümevarım, asıl maksada ulaşmak için bir tür vaz' olur.

Böylece vazedilmiş asıl ve müsâderenin ne olduğu ve bu ikisinin arasında ne gibi farklar bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bunlar veciz bir şekilde şöyle özetlenebilir: İki hususta her ikisi de müşterektir: ikisi de kendiliklerinde ve hoca nezdinde burhânîdir ve yine ikisi de talebe nezdinde burhânî değildir. Zira açıklanmaksızın alınırlar. Ayrıldıkları nokta ise şudur: Talebe vazedilmiş aslı hüsnükabul ile alırken, müsâdereyi çekinceyle alır.¹⁰⁹

Vazedilmiş asıllar sistem içerisinde oldukça önemli bir konuma sahiptir. Zira onlar bir bilimdeki bazı meselelerin veya tüm meselenin o bilimde kendisine dayandığı son şeydir. Çünkü her burhânî bilginin ancak kendisinden önce gelen bir başka burhânî bilgiyle bilinebileceği, ama bunun sonsuza dek gidemeyeceği belirtilmişti. İşte bir vazedilmiş asla dayanılarak oluşturulan önermeler de, geriye doğru ancak bu asıllara kadar gidebilir. O vazedilmiş aslın da dayandığı burhâna ise, ancak o aslın kanıtlandığı bilimde vakıf olunabilir. Eğer bu vazedilmiş asıl bilimin meselelerinden biriye de, ancak o mertebeye gelindiğinde bilinebilir. Şayet bir bilimde kullanılan vazedilmiş asıl, bir başka bilimde veya kullanıldığı bilimin ilerleyen mertebelerinde kanıtlanmıyorsa, bu burhânî bir yöntem olmaz. O halde burhâna uygun olabilmesi için, vazedilmiş asılların da zamanı geldiğinde burhânî bir

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 58; Mısrî, *Düstûr*, s. 690.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 131.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 58.

¹⁰⁹ Mısrî, *Düstûr*, s. 702.

şekilde açıklanması, bu açıklamaların da en nihayetinde mutlak olarak orta terimi bulunmayan öncüllere dayanması gerekir.¹¹⁰

Vazedilmiş asılların önemi bağlamında İbn Sînâ *Burhân*’da, kendinden önce gelmiş birçok grubu, bu iki kavramı yanlış anlamaları veya hatalı kullanmaları sebebiyle eleştirmektedir.¹¹¹ Çalışmanın kapsamını aşmaması adına bunlara yer verilmedi. Ancak burada şu sorunun cevaplanması yerinde olur: İbn Sînâ’nın mezkûr iki kavramın işlevselliğine dair bu titiz tutumunun sebebi nedir? Bu sorunun cevabını daha genel bir çerçeve dâhilinde yine kendisi vermektedir. Buna göre burhânın işlevi, bilinmeyene (mechûl) dair kesin bir tasdik oluşturmaktadır. Bu tasdik ise ancak burhânın ilkeleri sebebiyle oluşabilir. Dolayısıyla burhânî bir neticeye ulaşmak için, burhânın ilkelerinin tasdik edilmiş olması gerekir. Ancak burhânın tüm ilkelerinin veya sadece müsâdere olmayan ilkelerinin tasdik edilmesi, neticeye burhânî denilebilmesi için yeterli değildir. Aksine, burhânın ilkelerinin tasdik edilmesi, neticenin tasdik edilmesinden daha sağlam ve öncelikli olmalıdır. Keza bu ilkelerin mukâbillerinin tekzip edilmesi de, neticenin mukâbillerinin tekzip edilmesinden daha şiddetli olmalıdır.

Peki bunun sebebi nedir? İki şey varsayılın ve bu ikisi de bir anlamda ortak olsunlar. Söz gelimi zorunlu varlığın da mümkün varlığın da “varlık” anlamında ortak olması gibi. Burada varlık anlamının, zorunlu varlıkta daha sağlam ve daha çok olması gerekir. Çünkü diğeri ma’lûl iken, o illettir. İşte tıpkı bunun gibi, bir kıyasın neticesi de öncülleri (ilkeleri) sayesinde meydana geldiği için, öncüllerinin neticeden daha sağlam ve öncelikli olması gerekir. Fakat bu durum, neticedeki bir eksiklik sebebiyle değildir. Aksine bazen ortak bir anlama sahip olan iki şey doğa bakımından

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 169, 177.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 58-62.

Ayrıca bu bağlamda Tûsî, “faziletli şârih” diyerek isim vermeden Fahreddin Râzî’yi eleştirmektedir. Zira Tûsî’ye göre Râzî, kabulü zorunlu olan öncülleri “vaz’lar” olarak isimlendirmiştir. Halbuki -daha önce ifade edildiği üzere hastalık vb. bir sebep dolayısıyla oluşan istisnâî durumlar hariç- kabulü zorunlu önermeler asla vaz’ olamazlar. Çünkü zaten apaçıktırlar. Keza Tûsî’ye göre Râzî, gönül hoşnutluğu ile teslim edilen ilkeleri “müsâdere” olarak isimlendirmiştir ki, Tûsî’ye göre bu da açıkça yanlıştır. Tûsî, Râzî’nin nasıl böyle bir şey söylediğini bilmediğini belirtmekte ve bunun belki de müstensihlerden kaynaklandığını ifade etmektedir. (Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 301.) Râzî’nin *İşârât* şerhinde, gerçekten de Tûsî’nin dikkat çektiği problemler bulunmaktadır. (Fahreddin Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, C. 1, s. 351.)

eşit olur, ama içlerinden birisi, ortak oldukları bu anlama diğerinden daha önce sahip olur. Bu durumda daha önce sahip olan, o ortak anlama daha layık olur. Zira nefis bunlardan daha önce olanı bizzât ona yönelerek tasdik etmişken, sonra olanı, önce olana yönelerek tasdik eder.¹¹² O halde bir bilimde kurulan kıyaslardan burhânî sonuçlar elde edebilmek için, bu bilimin başında vazedilen ilkelerin, o bilimdeki diğer şeylerden daha sağlam ve öncelikli olarak tasdik edilmesi gerekir. Bu da ancak o ilkeyi vazedilmiş asıl olarak kabul etmekle mümkündür ve böylece ilkelerle elde edilen neticeler de burhânî olurlar.

Şimdi, buraya kadar aktarılanlar sadece önermelere dairdi. Peki, önermeler gibi tanımlar da bilimlerin başında zikredilen ilkelerden biri olamaz mı? Daha önce tasavvurî ilkelerde görüldüğü üzere bu pek tabii mümkündür ve bilfiil de kullanılmaktadır. Ancak tanımın ilke oluşu ile önermenin ilke oluşu arasında bazı benzerlikler olsa da, birçok farklar da vardır. Benzerlik yönlerinden başlanacak olursa, ilk benzerlik, tanımın bazen bir öncül biçiminde (hey’et) söylenmesidir. Söz gelimi matematiksel bir tasavvurî ilke olarak “Birlik, nicelikle bölünmeyendir” denildiğinde, buradaki asıl amaç tanımdır, ama biçim itibarıyla bu bir önermedir. Zira bu tanıma telkin etmenin, öncül biçiminde söylenen bir sözden başka bir yolu yoktur.¹¹³ İkinci benzerlik yönleri ise, her ikisi de hocadan işitildiği için, kişinin kendi tefekkürüne dayanmazlar ve dolayısıyla “anlayışsal” (fehmi) olurlar.¹¹⁴ İşte bilimlerin başında ilke olarak zikredilen tanım ile önermenin benzerlik yönleri bunlardır.

Farklılık yönleri ise tespit edebildiğimiz kadarıyla dört tanedir. Birincisi, “bir”e dair mezkûr tanımdaki amaç, birliği konu yapıp ona bir yüklemi yüklemek değildir. Aksine, birlik isminin anlamının ve birliğin zâtının tasavvur edilmesidir. İkincisi, önermelerdeki tartışma tasdik anlamında olurken, tanımlardaki tartışma tasavvurda gerçekleşen bir hatada olur. Yani önermede hükmün, tanımda anlamın vâkıya uygunluğu söz konusudur. Üçüncü ve en önemli farka gelince, vaz’î öncül,

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 59.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 58.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 9.

tanımın alamayacağı iki ismi alır: vazedilmiş asıl ve müsâdere. Zira tanım da öncüller gibi vaz‘dır ama vazedilmiş asıl veya müsâdere değildir. Çünkü tanımlar bir hüküm bildirmediği için, onlarda bir olumlama ve olumsuzlama söz konusu olmaz.¹¹⁵ Tanımların dışındakiler ise ancak bileşik ilkeler olabilir ve bir tasdik ifade etmeleri şarttır. O halde bir şeyin vazedilmiş asıl veya müsâdere olması, o şeyin ancak bir önerme olması durumunda mümkündür. Buna göre geometri biliminin başında ilke olarak zikredilen daire, üçgen, dörtgen vb. tanımların hiçbirisi vazedilmiş asıl veya müsâdere değildir ve bunların varlıkları değil, sadece tanımları vazedilir. Bununla birlikte her biri birer vaz‘dır.¹¹⁶ Buna bağlı olarak da dördüncü fark şudur: Vazedilmiş asıllar bir önerme olduklarından dolayı, mutlaka tümel ya da tikel olmak sûretiyle nicelikli olurlar. Oysa tanımlarda böyle bir durum söz konusu değildir.¹¹⁷

Böylece vazedilmiş asıl ile tanımlar da görüldüğüne göre, son olarak bunların bilimlerdeki kullanımlarına dair bazı farklılıklara işaret edilmesi yerinde olur. Zira tüm bilimler tanımları bir ilke olarak kullansa da, her birinin vazedilmiş asılları kullandığı söylenemez. Şimdi bu bağlamda bilimler, üç kısma ayrılarak incelenebilir. Birinci kısımdaki bilimlerin ilkeleri zaten apaçık önermelerden oluştuğu için, onlarda vazedilmiş asıllara ihtiyaç duyulmaz. Mesela aritmetikte

¹¹⁵ Mısri burada kayda değer bir bilgi paylaşmaktadır. Buna göre “asıl”, “kanûn” ve “kaide” lafızlarından her biri, bir hükmün varlığını gerektirir. Bu sebeple tanım vaz‘ olsa da, vazedilmiş “asıl” olamaz. (Mısri, **Düstûr**, s. 682.)

¹¹⁶ Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Daha önce ilkeler iki temel kısma ayrılmıştı: tekil ve bileşik ilkeler. Tekil ilkeler ise ya bir sanatın konusunun arazları idi ya da o sanatın konusu, konusunun parçaları ve konusunun tikelleri idi. İlkinde sadece mâhiyet verilirken, ikincisinde hem mâhiyet hem varlık verilmekteydi, ancak bununla birlikte asıl gözetilen mâhiyetti. Bileşik ilkede ise sadece tasdik anlamı verilmekteydi.

Şimdi, bu durumda sanatın konusunun arazları olan ilkelerin vazedilmiş asıl olmaması gayet açıktır. Çünkü sırf mâhiyet anlamı vardır ve vazedilmiş asıllarda mâhiyet anlamı tahakkuk etmez. Keza bileşik ilkelerin de vazedilmiş asıl olmaları gayet açıktır. Çünkü tasdikî anlamlara sahiptirler. Ancak hem tanım hem varlık bildiren ve bir bilimin konusu, konusunun parçaları ya da tikelleri olan şeyleri ihtiva eden ilkelerin durumu ne olacaktır? Bunların vazedilmiş asıl veya müsâdere olması mümkün müdür? İbn Sînâ buna yönelik özel bir açıklama yapmamaktadır. Fakat öyle anlaşıyor ki bu tip ilkeler her ne kadar tekil ilke sınıfında olsa bile, tanımlarının yanı sıra varlıklarının da vazedilmiş olması cihetinden vazedilmiş asıl olurlar. Zira İbn Sînâ açıkça şöyle söylemektedir: “Sayı, bir ve nokta gibi varlığı ve tanımı kapalı konunun varlığını da vazetmektedirler. Onun varlığının vazedilmesi, sanatın vazedilmiş asıllar denilen ilkelerindendir.” (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 130.) Keza -her ne kadar herhangi bir cihet farkına atıf yapmasa da- Mısri de konunun ve konunun bütününe dâhil olan şeylerin vazedilmiş asıl olabileceğini ifade etmektedir. (Mısri, **Düstûr**, s. 222.)

¹¹⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 20, 58, 132.

sadece tanımlar ve evvelî¹¹⁸ önermeler kullanılır ve daha sonra bunlara dayanılarak aritmetik biliminin meseleleri ortaya koyulur.¹¹⁹ Aritmetik'te kullanılan ve vazedilmiş asıl olmasına ihtiyaç duyulmayan bu açık ilkeler, mutlak olarak sayının özelliklerinin aktarıldığı ilk makalede çokça zikredilmektedir. Bunlardan ilki ve en meşhuru, “Her sayı, iki tarafının (toplamının) yarısıdır” önermesidir. Bu iki taraftaki iki sayı, azlık ve çokluk cihetinden bu sayıyı izlerler. Mesela beş, altı ve dördün toplamının yarısıdır. Keza o, yedi ve üçün de, sekiz ve ikinin de, dokuz ve birin de toplamının yarısıdır.¹²⁰ İbn Sînâ aritmetik biliminde buna benzer birçok ilke zikretmektedir. Aktarılan örnekte de görüldüğü üzere, bu gibi bir önermeyi vazedilmiş asıl yapmanın bir anlamı yoktur. Zira ya herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadan, ya da çok basit bir açıklamayla kısa sürede anlaşılabilir niteliktedir. Dolayısıyla talebenin kendi tefekkürüyle değil de, hocaya olan hüsnüzannı sebebiyle bu tip önermeleri kabul etmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

İkinci kısımdaki bilimlerde ise hem tanımlar hem bedihî önermeler hem de vazedilmiş asıllar kullanılır. Mesela geometri böyledir. Aynı zamanda bu bilimde kullanılan ilkenin vazedilmiş asıl olduğu ve kanıtlamasının başka bir yerde yapıldığı da tasrih edilir. Üçüncü kısımdaki bilimlerde ise hem tanımlar hem evvelî önermeler hem de vazedilmiş asıllar kullanılmaktadır ancak, bu bilimlerde ilkeler karışık bir haldedir ve hangisinin vazedilmiş asıl olup hangisinin olmadığı netleştirilmemiştir. Zira burada kullanılan bazı önermeler, aslında vazedilmiş asıl oldukları söylenmeden ve bedihî önermelerden ayırt edilmeden kullanılmaktadır. Doğa bilimi bu gibi bilimlere örnek olarak zikredilebilir.¹²¹

¹¹⁸ Buradaki evvelî, kıyasın maddeleri bağlamında zikredilen evvelîden daha esnek anlamda bir evvelî olmalıdır. Zira kanaatimizce buradaki kasıt, vazedilmiş asıl yapmaya gerek duyulmayacak kadar açık olan veya kolaylıkla açıklanabilen anlamında evvelîdir.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 59.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Hisâb*, thk. Abdülhamid Latîfî, İran, Mektebetu Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefî, 1984, s. 18.

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 59; Mısıri, *Düstûr*, s. 693.

C.Genel ve Özel Olması Cihetinden İlkeler

1. Genel ve Özel İlkeler

İlimlerin ilkeleri daha önce de aktarıldığı gibi, ya tasavvurî ya da tasdikîdir. İbn Sînâ tasavvurî ilkeleri özel ve genel diye iki kısma bilfiil ayırmasa da, bütünlüğü sağlama açısından genel muhtevaya uyumlu bir şekilde bu ayrımın yapılması gereklidir. Buna göre genel tasavvurî ilkeler, bir başka şeyle tanımlanamayacak kadar anlamı apaçık olan kavramlardır. Söz gelimi varlık, yokluk ve mümkün gibi. Özel tasavvurî ilkeler ise, tanımını açıklanmaya muhtaç olan ilkelerdir. Geometri biliminin başında ilke olarak verilen üçgen, dörtgen vb. şekillerin tanımları buna örnek olarak verilebilir.

Bilimlerin tasdikî olan ilkeleri de özel ve genel olarak iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, bir bilime özgü olan özel ilkelerdir. Söz gelimi “Hareket vardır” önermesi doğa bilimine, “Her ölçü (bilkuvve) sonsuza dek bölünebilir” veya “Her ölçü, ya rasyonel ya da irrasyoneldir” önermesi geometriye ve “Her sayı, ya ilktir ya da bileşiktir” önermesi aritmetiğe özgü bir ilkedir. Bu ilkelerin tamamı bu bilimlerin konularına ve zâtî arazlarına özgü ilkelerdir. Bu gibi durumlarda hiçbir şekilde ilkeler arasında bir mutâbakat söz konusu olmaz. Zira her bilimin ilkesi farklı olup kendine özgüdür ve aralarında bir ortaklık yoktur.

İkincisi olan genel ilkeler ise, iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, mutlak olarak tüm bilimleri kapsayan genel ilkelerdir. Mesela “Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur” önermesi, -ister bir başka bilimin altında olsun, isterse de olmasın- tüm bilimler arasında ortaktır. Ancak bu ortaklık, bu ilkenin tüm bilimler tarafından bir şekilde o bilimin konusu veya meselesi dâhilinde açıklanması anlamında bir ortaklık değildir. Aksine tüm bilimlerin açıklamalarının, bu ilkeye dayanması şeklinde bir ortaklıktır. Zira bu ilkeler, mevcut olması bakımından mevcudu inceleyen metafiziğin ilkelerindendir ve bunlar, bir kısmı nicelik, bir kısmı nitelik ve bir kısmı da daha farklı şeyler olan mevcutların tamamının durumlarını açıklamak için kullanılır. Ancak ileride ayrıntılı bir şekilde

ele alınacağı üzere onlar, bilimin konusuyla özelleştirilmedikleri sürece, o bilimde bilfiil kullanılamazlar. Aksine bilkuvve kullanılırlar. Bu ilkeler mutlak olduklarından dolayı, yüklemelerinin konularına olumlu veya olumsuz yüklenebilmesi için bir başka orta terime ihtiyaçları yoktur. Zira onların tamamı apaçık öncüllerdir ve hiçbir bilimin meselesi olup da kanıtlanabilir nitelikte değildirler. Şöhret, kabul ve teslim gibi aklın dışındaki şeylerle kazanılmayan bu gibi öncüllere “el-‘ilmu’l-müte‘arâf” (aksiyom) veya “kabulü zorunlu öncüller” denir.

İkincisi ise, birkaç bilimin genel ilkeleridir. Söz gelimi “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittir” önermesi, geometri ve onun altındaki astronomi, aritmetik ve onun altındaki mûsiki ve başka bazı bilimlerin ortak olduğu bir ilkedir. Bu ilke, kendisinde bir çeşit ölçü (takdîr) bulunmayan bir şeyde kullanılamaz. Çünkü mezkûr ilkedeki bir şeye eşit olan şeylerin eşitliği, ancak niceliklerde ve niceliğe sahip olan şeylerde söz konusu olabilir. Ne bizzât nicelik ne de nicelik sahibi olmayan şeylere ise eşitlik, ancak isim ortaklığıyla (iştirâk) yüklenebilir. O halde konusu itibariyle bir kısmı diğerinin altında yer almayan bilimlerin özel bir ilkede ortak olmaları, kesinlikle mümkün değildir.¹²²

Sadece bazı bilimler arasında ortak olan bu genel ilkelerin ortaklığı, iki şekilde olabilir. Birincisi, bu ortaklığın aynı mertebede bulunan iki bilim arasında olmasıdır. Söz gelimi iki matematiksel bilim olan geometri ve aritmetik arasında, “Bir şeye eşit olan şeyler, birbirine eşittir” ilkesinin ortak olması böyledir. İkincisi ise, bu ortaklığın farklı mertebelerde bulunan iki bilim arasında olmasıdır. Mesela iki matematiksel bilim olan geometri ve optik biliminin (‘ilmu’l-menâzır), mezkûr ilkede ortaklığı böyledir. Zira bu ilke önce geometriye, sonra optik bilimine aittir. Çünkü optik, geometrinin altında yer almaktadır. Keza aritmetik ve mûsiki için de aynı durum geçerlidir.¹²³ Böylece bu başlık altında söylenecek olanlar tamamlanmıştır. O halde bu özel ve genel ilkelerin bilimlerin meseleleri ile olan ilişkisini görmek üzere yeni bir başlığa geçilmesi uygun olur.

¹²² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 57, 102, 103, 193, 194; Mısrî, *Düstûr*, s. 678.

¹²³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 57, 114, 189.

2. Genel ve Özel İlkeler Bağlamında İlke-Mesele İlişkisi

Kısımları aktarılan özel ilkeler, ya bilimin tüm meseleleri ya da bir veya birkaç meselesi için özel ilke olurlar. Genel ilkelerin aksine bunların orta terimlerinin bulunması mümkündür ve bunlar, kullanıldıkları bilimde bir kabul (vaz‘) olarak vazedilirler. Böylece anlatacak olduğu başka şeyleri bunların üzerine inşa etmek üzere hoca, talebeyi bunları kabul etmekle yükümlü tutar. Ancak bu özel ilkelerin orta terimlerinin, bizzât ilke olarak kullanıldıkları bilimde bulunması mümkün olsa da, o bilimde kullanıldıkları mertebede bulunmazlar. Söz gelimi bu ilke bilimin başında kullanılıyorsa, orta terimi de bilimin başında olmaz. Peki bu ilkelerin orta terimleri nerede, daha doğrusu hangi bilimin meselesinde olabilir? İbn Sînâ bunun ancak şu üç yerden birinde bulunabileceğini ifade etmektedir: ya o bilimin dışındaki bir bilimin meselesinde bulunur ve bu da ancak (1) o bilimden önceki bir bilim veya (2) o bilimle beraber bulunan bir bilim olabilir. Ya da (3) ilkenin kullanıldığı mertebeden sonraki mertebelerde bulunmak kaydıyla bizzât bu bilimin meselesinde bulunur. Ayrıca orta terimin bilimin dışında bulunduğu ilk iki tür ilke bilimin tüm meseleleri için vazedilmişken, orta terimin bizzât bilimin meselelerinde bulunduğu üçüncü ilke, bilimin bazı meseleleri için vazedilmiştir.¹²⁴ Şimdi bu üçünün ayrıntılı bir şekilde incelenmesi uygun olur.¹²⁵

Özel ilkenin orta teriminin bu ilkenin kullanıldığı bilimden önceki bir bilimde bulunmasına gelince, buradaki öncelik, zamansal veya kabule dayalı (vaz‘î) bir öncelik değil, doğal (tabi‘î) bir önceliktir. Söz gelimi metafizik, doğa biliminden ve geometriden doğal olarak daha öncedir. Bu iki bilimin konuları olan cisim ve

¹²⁴ Burada bir noktaya değinilmesi yerinde olur. Şimdiye kadar bir bilimde kullanılan ilkeler özel ilke, bazı bilimlerde veya tüm bilimlerde kullanılan ilkeler ise genel ilke olarak görüldü. Ancak İbn Sînâ yine *Burhân*’da özel ilke ve genel ilke kavramlarını, bu anlamından daha özel bir anlamda daha kullanmaktadır. Buna göre eğer bir ilke bir bilimin meselelerinin bir kısmı için ilke ise ve bizzât bu sanatta açıklanıyorsa, bu özel ilke olur. İlke eğer bir bilimin tüm meseleleri için ilke ise ve ancak bir başka sanatta açıklanabiliyorsa, bu da genel ilke olur. Mesela optiğin bazı ilkeleri özel ilkelere ve hem onda kullanılıp hem onda açıklanırlar. Bazı ilkeleri ise genel ilkelere ve onda kullanılıp, bir üst bilim olan geometride açıklanırlar. Böylece geometrinin meselesi, bir cihetten optiğin ilkesi olmaktadır. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 139.) Keza bu kullanıma *Ebcedü’l-ulûm* sahibi Sıddîk Hasan Han Kannevci de işaret etmiştir. (Sıddîk Hasan Han Kannevci, *Ebcedü’l-ulûm*, thk. Abdülcebbâr Zekâr, Şam, Menşûratü vüzerâtü’s-sekâfeti ve’l-irşâdi’l-kavmî, 1978, C. 1, s. 48.)

¹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 17, 57, 104.

ölçünün hükümlerinin var olmaları bakımından açıklanması ise, metafizik biliminin meselelerindendir.

Özel ilkenin orta teriminin, bu ilkenin kullanıldığı bilimle birlikte olan bir başka bilimde bulunmasına gelince, bundan kasıt bu iki bilimin aynı seviyede olmalarıdır. Örneğin konusu ayrışık nicelikler olan aritmetik ve bitişik nicelikler olan geometri bilimlerinin arasındaki ilke alışverişi böyledir.

Özel ilkenin orta teriminin, daha sonraki mertebelerde olmak kaydıyla bizzât bu ilkenin kullanıldığı bilimde bulunmasına gelince, bundan kasıt ilkenin bilimin başlangıcında vazedilmesi ve daha sonraki meselelerinde açıklanmasıdır. Söz gelimi metafizikte ilkin tümellerle başlanır, sonra soyut varlıklara (mücerredât) geçilir. Zira soyut varlıkların anlaşılması, varlığa dair genel hükümlerin anlaşılmasına bağlıdır. Bu bağlamda bilimlerdeki fasıllarda ve bablarda gelişigüzel bir sıralama yoktur. Bilakis sonrakilerin öncekilere bağlı olduğu burhânî bir tertip söz konusudur.¹²⁶

Böylece ilkeler ile meselelerin ilişkisi ortaya koyulmuştur. Ancak İbn Sînâ bu üçlü taksimden farklı olarak, buna benzer olan başka bir cihetten de ilke-mesele ilişkisini ele almaktadır. Buna göre bir bilimde ilke olanın, bir başka bilimde mesele olması iki şekilde gerçekleşir.

Birincisi, iki bilimin konuları, genellik ve özellik bakımından farklı olurlar. Bu durumda da iki ihtimal söz konusudur.

İlki, aşağıdaki bilimin ilkesi, daha yüce olan bilimin meselesi olur ve burada açıklanır. Bir sanatın ilkesinin, o sanatın üstündeki bir ilkede kanıtlanmasının sebebi ise, bu ilkenin yüceliği (celâl) sebebiyle ancak üst bir sanatta kanıtlanabilir nitelikte olmasıdır. İşte bu, gerçek ilke (mebde-i hakîkî) olur. Tûsî'nin örneğiyle, cismin heyûlâ ve sûretten oluşması ve illetlerin sayısının dört olması, metafiziğin meselesi, doğa biliminin ilkesidir. Keza kanaatimizce Tanrı'nın mesajlarını insanlara ulaştıran

¹²⁶ Mısrî, **Düstûr**, s. 673, 674.

bir peygamberin zorunluluğunun metafiziğin meselesinde kanıtlanması ve ahlâkta ilk başkan şeklinde bir ilke olarak kullanılması buna örnek olabilir.

İkincisi, bir ilke aşağıdaki bilimin meselesi, daha yüce bilimin ise ilkesi olur. Bir sanatın ilkesinin, o sanatın altındaki sanatta kanıtlanmasının sebebi ise, o sanata göre bu ilkenin daha düşük bir seviyede bulunmasıdır. Mesela Tûsî'ye göre cismin bölünemeyen en küçük parçalardan (el-cüz' ellezi lâ yetecezzâ) oluşmasının imkânsız oluşu, doğa biliminin meselesi ve metafiziğin ilkesidir. Tûsî böylece bu ilkenin metafizikte heyûlâyı ispat etmek için bir vazedilmiş asıl olarak kullanıldığını belirtmektedir.¹²⁷ Keza kanaatimizce İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te, bölünemeyen en küçük parçanın imkânsız oluşuna dair zikrettiği bazı ilkeler de buna örnek olarak verilebilir. Söz gelimi "Her çizgi, iki eşit kısma bölünebilir" veya "Bir çap, bir kenarla ortak değildir" gibi ilkeler, atomculuğun iptali bağlamında metafizikte

¹²⁷ Bilimlerin en üstünü olarak metafiziğin, altındaki tikel bilimlerden ilke alması, ilk bakışta sistem açısından problemliliği gibi görünmektedir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla belirli şartlara riayet edilmesi halinde, bunda herhangi bir beis yoktur. Zira bazı durumlarda metafizik, Tûsî'nin de belirttiği gibi altındaki bilimlerden ilke alabilir. Nitekim İbn Sînâ'nın *Burhân*'daki ifadelerinde ve *Metafizik*'teki genel anlatısında, bunun mutlak olarak reddedilmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Aksine İbn Sînâ *Burhân*'da nadiren de olsa bunun mümkün olduğunu belirtmekte, hatta *Metafizik*'te bunun bilfiil uygulandığını ifade etmektedir. Buna göre İbn Sînâ, doğa bilimi ve matematiğin, metafizikten önce öğrenilmesi gerektiğini söylemektedir. Doğa biliminin önce öğrenilmesinin sebebi ise, bu bilimde temellendirilen oluş-bozuluş, değişim, mekân, zaman veya her hareketlinin bir hareket ettiricisinin olması ve bunların da ilk hareket ettiriciye varmaları gibi şeylerin, metafizikte "müselleme" olarak kabul edilmesidir. Hal böyle olunca önce doğa bilimi öğrenilmeli, sonra doğa biliminin meselelerinde öğrenilen şeyler, metafizikte müselleme olarak kabul edilmelidir. Keza matematiğin de benzer bir gerekçeden dolayı metafizikten önce öğrenilmesi gerekmektedir. Zira Vâcîp Teâlâ'nın âlemi nasıl yönettiğinin ve ruhanî meleklerin ve feleklerin durumunun nasıl olduğunun bilinmesi, ancak astronomiden sonra mümkündür. Astronomi ise aritmetik ve geometri vasıtasıyla kendisine ulaşılan bir bilimdir. O halde önce bunlar öğrenilmelidir. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât*, s. 17.) Benzer bir tavır Fârâbî'de de görmek mümkündür. (Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 114,116.)

Bu bağlamda Tûsî mevcut durumu göz önünde bulundurarak, üstteki bilimin alttaki bilimden ilke almasını bir şart ile kayıtlamıştır: Kısır döngü (devr) oluşmasını diye, alttaki bilimin meselesi ve üstteki bilimin ilkesi olan şey, üstteki bilimde inşa edilmemelidir. Aksine alttaki bilimin bizzât kendi bünyesinde inşa edilerek üstteki bilime ilke olarak verilmelidir. (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 304.) Böylece üstteki bilim alttaki bilimin varlık sebebi olup onun meşruiyeti sağlandıktan sonra, alttaki bilim kendi meselesi dâhilinde yeni ilkeler vazederek üstteki bilime verir ve bu, herhangi bir çelişkiyi gerektirmez. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu tip ilke alışverişi, gerçek anlamda bir ilke alışverişi değildir. Zira bu alışveriş gerçek anlamda, ancak ilkenin üstteki bilimden alttaki bilime verilmesiyle mümkün olur.

Tûsî'nin bu uyarısı aslında *Metafizik*'te aynı şekliyle geçmekte, fakat İbn Sînâ fazladan bir şey daha söylemektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, böylesi durumlarda geometri veya doğa bilimi, ilkeyi, duyuya konu olması bakımından varlığıyla (burhân-ı innî) verirken, metafizik -özellikle de gâî sebebi vermek sûretiyle- illetiyle (burhân-ı limmî) vermektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât*, s. 17.)

kullanılsa da, aslında geometride kanıtlanan ilkelerdir. Ancak bilimler arasında bu ikinci şekildeki ilke alışverişi oldukça az gerçekleşmektedir.¹²⁸

Üstteki bir disiplinde kanıtlanan ilke gerçek ilke iken, ikincisi, kişiye kıyasla ilkedir. Kişiye kıyasla ilke olmasının anlamı ise şudur: Daha özel olan, daha genel olan ile açıklanır ve varlık kazanır. Bu, doğa ve nefsü'l-emr (yani ontoloji) açısındandır. Söz gelimi insan, canlı ile bilinir. İnsan nezdinde ise (yani epistemoloji bakımından) canlı, insan ile bilinir. İşte bundan dolayı daha genel olanın daha özel olanla açıklanması, kişiye kıyasla ilke olur. Ancak doğada durum bunun tam tersidir. Dolayısıyla daha özel olanın daha genel olanla açıklanması nefsü'l-emr'de olmalıdır.

Bir bilimde ilke olanın bir başka bilimde mesele olmasının ikinci şekli ise, iki bilim genellik ve özellik bakımından farklılaşmadığında söz konusu olur. Mesela aritmetik ve geometri bilimlerinden birinin ilkesinin, diğerinin meselesi olması böyledir. Öyle ki, Öklides'in *Unsurlar* adlı geometri kitabının onuncu makalesindeki ilkelerin çoğu, aritmetiğin meselelerinde kanıtlanmış ilkelerdir. İşte böylesi bir durum, ancak iki bilimin konusu veya konusunun cinsi arasında ortaklık olduğunda söz konusu olur. Bilindiği üzere aritmetik ve geometri de, konularının cinsi olan nicelikte ortaklırlar.¹²⁹

Şimdi, İbn Sînâ ilkeleri temellendirirken, sıklıkla bir hususta uyarıda bulunmaktadır. Buna göre ilkeler ister apaçık ve genel, isterse de açıklanabilir ve özel olsunlar, ilk ilke olarak kullanıldıkları bilimlerin meselelerinde kesinlikle açıklanamazlar. Yani bir bilimin ilk ilkesi, o bilimin meselesi olamaz.¹³⁰ Bu bağlamda İbn Sînâ, Aristoteles tarafından “mesele” kavramının hakiki anlamı dışında kullanıldığı bir pasajda, ilke ile meselenin farkında dair bazı uyarılarda bulunmakta ve burada, meselenin aksine ilkenin, bir bilimde kanıtlanamayacağını göstermektedir. Buna göre Aristoteles, ilkelerin meseleleri anlama noktasındaki merkezî konumunu vurgulamak adına, mecazen mesele diyerek ilkeyi kastetmiştir, ancak bazı kimseler

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 102, 114, 130; a. mlf., *Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât*, s. 133; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 304.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 114; Mısıri, *Burhân dersleri*, kayıt 92.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 130, 140; a. mlf., *Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât*; s. 3.

bunu anlamamış ve yanlış yorumlamıştır. İşin doğrusu ise şu şekildedir: Mesele iki şekilde anlaşılabilir. Birisi hakiki anlamıdır ki, bunun tam karşılığı “matlûp”tur. Bu, bir bilimin konusunun zâtî arazları olan hakiki anlamdaki meseledir. İkincisi ise mecazî anlamıdır ve bunun karşılığı “ilke”dir. Zira ilkeler bir bilimin meselelerinin kavranmasında faydalı olduğu için, ilkelere de mecazen mesele denmiştir. Ancak her ne kadar ilke ve matlûplar bilimlerdeki başka matlûplar için fayda sağlamaları bakımından farklılaşmasa da, her ikisi de mesele oluşu yönünden farklılaşırlar. Peki bu farklılaşma yönünün mâhiyeti nedir? Öncelikle matlûbun hakiki, ilkenin mecazî anlamda mesele olduğu tekrarlanmalıdır. Konu açısından asıl önemli olan farka gelince, mesele anlamı iyice incelendiğinde, bir ilkenin, ilkesi olduğu bilimin bir meselesi olmasının imkânsızlığı ortaya çıkar. Çünkü bir bilimin meselesi, onun bir parçasıdır ve o bilimin ilkeleri ile kazanılır. Bu sebeple hiçbir bilim erbabı, o bilimin erbabı olması cihetinden kendi biliminin ilkelerini açıklayamaz. Söz gelimi geometrici olması bakımından geometrici, geometrinin ilkelerini ispatlayamaz. Aksine bunları metafizikten müsellemler olarak alır. Keza optikçi de kendi biliminin ilkelerini geometriden müsellemler olarak alır ve onları ispatlayamaz. Eğer optikçi bu ilkeleri ispatlamayı üstlenirse, artık geometrici haline gelir ve bu cihetten ispatlar. Keza geometrici de kendi ilkelerini açıklamayı üstlenirse, o da metafizikçi haline gelir ve bu cihetten ispatlar. Tüm bilimlerin ilkeleri ise, metafizik biliminde açıklanır. Onun ilkeleri ise apaçıktır ve ispatlanamaz. Nasıl ki hiçbir bilim erbabı kendi ilkelerini ispatlayamıyorsa, kendi ilkelerini kabul etmeyenlerle de bir tartışmaya giremez. Çünkü bu, o bilim erbabını aşan bir şeydir. Bu bağlamda bir bilimin erbabının, her soruya cevap vermesi de gerekmez. Aksine mesela geometrici, geometrik sorulara cevap vermelidir. Keza soran kişi de kime ne hakkında soracağını bilmelidir. Söz gelimi geometriciye soru soran, geometrik ilkeler üzerine inşa edilmiş geometrik meseleler hakkında soruyorsa, isabet etmiştir. İşte bu anlamda Meşşâî sistemde bilimler arasında tam bir hiyerarşi ve tertip bulunmaktadır denebilir.¹³¹

Fakat burada temas edilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Buna göre İbn Sînâ ısrarla bir bilimin kendi ilkesini ispatlayamayacağını söylemektedir.

¹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 140.

Ancak, bu durumda geometrinin başında üçgen, dörtgen gibi şekillerin tanımlarının ilke olarak verilip, daha sonra aynı bilimde bu ilkelerin varlıklarının kanıtlanması nasıl anlaşılmalıdır? Zira burada bir bilim açıkça kendi ilkesini ispatlamaktadır. Öyle görünüyor ki bu gibi durumlar şöyle anlaşılmalıdır: Geometri biliminin kendi meselesini bilimin başında ilke olarak vazetmesi, tamamen talebenin anlatılan şeyleri kolaylıkla kavraması amacına matuftur. Yoksa hoca zaten geometrici olması açısından bu ilkelerin hakikatini bilmektedir. Dolayısıyla bir bilimin kendi ilkesini kanıtlaması, sadece ilkenin o bilimin bazı meseleleri için ilke olması durumunda geçerlidir ve bu, pedagojik olarak kolaylık sağlama amacı güden istisnâ bir durumdur. Bir bilimin ilkesi o bilimin tüm meselelerini kuşatan bir ilke olduğunda ise, o bilimde kanıtlanması imkânsızdır ve bu aslolandır. Çünkü bu durumda hem talebe hem de hoca, geometrici olması açısından bu ilkenin hakikatini bilmemektedir. Aksine ilke bir başka bilimde kanıtlanmakta ve o bilimde müsellemler olarak alınmaktadır. Kanaatimizce buranın böyle anlaşılması gerekir. Böylece genel ve özel ilkelerin, bilimlerin meseleleri ile olan ilişkisi ortaya koyulmuştur.

3. Bir İlkenin Özel veya Genel Olduğunun Anlaşılması

Buraya kadar aktarılanlardan sonra, bir önermenin özel veya genel bir ilke olmasını belirleyen temel ölçütün ne olduğunun ele alınması uygun olur. Buna göre eğer bir ilke özelse, ilke olan bu önermenin konusu mutlaka şu dört şeyden biri olmalıdır: sanatın konusu, sanatın konusunun türleri, sanatın konusunun parçaları veya sanatın konusunun zâtî arazları. Yani özel ilke olan önermenin konusu, ya bizzât ilke olarak kullanıldığı sanatın konusu ya da konunun altındaki mezkûr üç şeyden biri olmalıdır.¹³² Özel ilkenin konusunun sanatın konusu olmasının örneği, “Sayı, ya tek ya çifttir” önermesidir. Zira aritmetiğin konusu olan mutlak sayı, önermenin konusunda alınmıştır. Sanatın konusunun türleri olmasının örneği,

¹³² Burada “ilkenin konusu” ile kastın, konu ve yüklemden oluşan bir önermenin konusu olduğu, “sanatın konusu” ile de kastın da -mesela doğa biliminin konusu olan cisim gibi- bir bilimin konusu olduğu açık olsa da, hatırlatmakta fayda vardır.

“Bileşik cisim, dört unsurdan oluşmuştur” önermesidir. Çünkü doğa biliminin konusu cisimdir ve onun bir türü, önermenin konusu olmuştur. Sanatın konusunun parçaları olmasının örneği ise “Madde ve sûret, cevherdir” önermesidir. Zira doğa biliminin konusu olan cismin parçaları, önermenin konusunda alınmıştır. Son olarak sanatın konusunun zâtî arazları olmasına gelince, bunun örneği daha önce de zikredilmiş olan “İki çizgi, iki açıdan eksik olanın yönünde karşılaşır” önermesidir. Zira üçgen, dörtgen vb. gibi çizgi de, geometrinin konusu olan mutlak ölçünün zâtî arazıdır.

İşte böylece bir ilkenin sadece konusuna bakılarak onun özel veya genel olduğu anlaşılabilir. Peki özel ilkeyi genel olandan ayırırken, ilkenin yüklemine hiçbir etkisi yok mudur? Şöyle ki, ilkelerin yüklemeleri ister bilimin konusuna özgü olsun, isterse de olmasın farketmez; eğer ilke olan önermenin konusu belirtilen dört kısımdan birisine giriyorsa, o ilke özel ilkedir. Peki bir ilkenin yüklemi bilime özgü olmadığı halde, ilke nasıl özel olabilir? Eğer konu belirtilen dört kısımdan birisine dâhilse, yüklemi zâhiren ve lafızda özel olmasa da, hakikatte ve anlamda özeldir. Söz gelimi “zıtlık” kavramı, mevcut olması bakımından mevcudun zâtî arazıdır ve metafizikte incelenir. Ama metafizik dışındaki bilimlerde de kullanılabilir. Zira doğa biliminde “Hareket ve sükun zıttır” veya ahlâkta “Cesaret ve korkaklık zıttır” denebilir. İşte bu örneklerde bu önermelerin konuları bilime özel olduğu için, haricî bir etkiye gerek kalmadan yüklemeleri de o bilimle tahsis edilmiş olmaktadır. Yani bu önermelerde mutlak zıtlık değil de, doğa bilimine veya ahlâka özel zıtlık kastedilmektedir. Keza eşitlik, geometrinin de aritmetiğin de konusuna değil, aksine bu ikisinin de cinsi olan mutlak niceliğe özgüdür. Ancak bununla birlikte aritmetikte yüklem olarak kullanılan eşitlik sayısal eşitlik, geometride kullanılan ise ölçüsel eşitliktir. Yine “Her çift sayı, iki eşit parçaya bölünür” dendiğinde, buradaki yüklem aslında sayının cinsi olan nicelik için özeldir. Çünkü ölçüler de iki eşit parçaya bölünebilir. Ancak her hâlükârda eğer konu özelse, gerisinin bir önemi yoktur. O halde bir ilkenin özel olup olmadığını belirlemedeki yegâne ölçüt, onun konusunun özel olup olmadığıdır. Zira bu şart sağlanmışsa, -zâhiren farklı görünse de- yüklem de o sanat için özelleştirilerek (tahsis) kullanılmış olur.

Peki, mesela geometride kullanılan bir ilkedeki konu “İki çelişğin bir araya gelmesi imkânsızdır” örneğindeki gibi sanatın konusunun dışındaysa (hâric) veya “Tüm nicelikler, ya iki eşit parçaya bölünür ya da bölünmez” önermesi gibi sanatın konusundan daha genelse, bu durumda ne olur? Şüphesiz bu durumda ilke özel olmaz, aksine ya ilk örnekteki gibi tüm bilimler için ya da ikinci örnekteki gibi bazı bilimler için genel olur. Ancak bu genel ilkeler de oldukları gibi özel bilimlerde kullanılmazlar. Aksine o bilimle özelleştirilerek kullanılırlar. Şimdi bunun nasıl olduğunun yeni bir başlıkta görülmesi uygun olur.¹³³

4. Genel İlkelerin Özelleştirilmesi

Genel ilkeler bilimlerde ya bilkuvve ya da bilfiil kullanılırlar. Bilkuvve kullanıldıklarında bir öncül olarak zikredilmezler. Aksine bunların yalnızca gücü (kuvve) kullanılarak “Eğer falan doğru değilse, onun mukâbili olan falan doğrudur” denilir ve bu hükmün bir gerekçesi olarak “Çünkü her şey hakkında ya olumsuzlama, ya da olumlama doğrudur” diye ayrıca zikredilmez. Çünkü bu zaten meşhurdur ve ancak mugâlata yapanları ve inkârcıları susturma sırasında kullanılır. Genel ilkelerin bilfiil kullanımı ise, o ilkelerin kullanıldığı bilim için özelleştirilmesi yoluyla olur. Bu özelleştirme de iki şekildedir. Birincisi, ilkenin hem konusunu hem yüklemine özelleştirmektir. Söz gelimi “Her şey hakkında, ya olumsuzlama da olumlama doğrudur” ilkesinin anlamı korunarak, konusu ve yüklemi değiştirilip geometri bilimine şöyle uyarlanır: “Her ölçü ya ortaktır ya da ayrıdır.” Genel ilkenin ikinci özelleştirilme şekli ise sadece konusunun özelleştirilmesidir. Söz gelimi “Bir şeye eşit olan her şey, birbirine eşittir” önermesinin sadece konusu değiştirilerek, “Bir ölçüye eşit ölçülerin hepsi, birbirine eşittir” önermesinin oluşturulması böyledir.¹³⁴ İbn Sînâ her ne kadar *Burhân*’ın ikinci makalesinin altıncı faslında genel ilkelerin özelleştirilmesini mezkûr iki şekille kısıtlamış ve Tûsî de *İşârât* şerhinde bunu esas

¹³³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 103, 104; Mısrî, *Burhân dersleri*, kayıt 84.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 103, 104.

almışsa da¹³⁵, kanaatimizce yine ikinci makalenin dokuzuncu faslında Bryson’a atıfla bunun, istisnâî durumlarda geçerli olduğu anlaşılan üçüncü bir şeklini vazetmektedir. Buna göre “Bütün parçadan daha fazladır (ezyed)” ilkesi, öncelikle mutlak nicelik içindir ve bu sebeple genel ilkedir. Daha sonra geometrinin konusu olan ölçüye veya aritmetiğin konusu olan sayıya -ki ölçü ve sayı niceliğin türleridir- özel kılınarak, bu iki bilimde kullanılır. Bu ise mezkûr ilkenin konusunu koruyarak, yüklemine değiştirmekle olur. Söz gelimi geometride “Bütün parçadan daha büyüktür (a‘zam)” denilirken, aritmetikte “Bütün parçadan daha büyüktür (ekber)” denilir.¹³⁶ Böylece bazı ilkeler, yüklemeleri özelleştirilmek sûretiyle de özelleştirilmiş olur. İşte birden fazla bilim için geçerli olan genel ilkeler, toplamda bu üç şekilde özelleştirilebilir.

D.Varlık Burhânı ve Neden Burhânı Vermesi Cihetinden İlkeler

Daha önce bir bilimin ilkesinin, o bilimin ilerleyen mertebelerinde kanıtlanabileceği gibi, o bilimin dışındaki daha düşük veya daha yüce bilimlerde de kanıtlanabileceği söylenmişti. Ancak burada aslolanın, bir bilimin kendi ilkesini kanıtlamaması olduğu da belirtilmişti. Çünkü hiçbir bilim erbabı, o bilimin erbabı olması bakımından kendi ilkelerini açıklamaz. İşte tam da bu nokta, varlık burhânı (burhân-ı innî) ve neden burhânı (burhân-ı limmî) bağlamında hayatî öneme sahiptir. Zira burhân teorisinin omurgasını oluşturan bu ikili ayrım, bilimlerin ilkeleri kullanış niteliği bağlamında da oldukça etkilidir. Şöyle ki, bir ilkenin kanıtlaması yapılmaksızın sırf varlığı ile alındığı bilimlerde, o ilke varlık burhânı ile kabul edilmiş olmaktadır. Sebeplilerin ancak sebepleri ile kesin olarak bilinebildiği¹³⁷ bu sistemde, doğal olarak ilkenin neden burhânı ile verilmesi ve gerçek anlamda kanıtlanması, o ilke hangi bilimin meselesi ise ancak o bilimde mümkün olabilir. İşte aktarılan bu genel tablonun ayrıntılarını görmek adına ilkin kısaca varlık burhânı ve

¹³⁵ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 301.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 122.

¹³⁷ Bu prensip hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul, İsam yayınları, 2019, s. 256-258.

neden burhânının mâhiyeti incelenecek, daha sonra bunun bilfiil bilimlerde nasıl uygulandığı gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Burhânın Mâhiyeti: Varlık Burhânı ve Neden Burhânı

Burhân, ancak bir orta terimle kanıtlanabilir nitelikteki bilgilere getirilebilir. Bu tip bilgiler ise kazanılmış (müktesep) bilgilerdir. İbn Sînâ'ya göre kazanılmış bilgiler üç sınıftır. İlki, vakıya mutabık olsun veya olmasın, tasavvur ve tasdiklerin her türlüşünü kapsayacak şekildeki kullanımdır ki, bu, kazanılmış bilginin en geniş anlamıdır. İkincisi, bundan daha özel olup, “yakîne benzer” (şibh-i yakîn) şeklinde isimlendirilir. Zira burada herhangi bir şeyin bir şekilde olduğu veya olmadığı kesin olarak bilinir ancak, bunun daima böyle olup olmadığı bilinmez. Dolayısıyla kesinlik, bir süreliğine söz konusudur. Üçüncüsü ise her ikisinden de daha özel bir anlamdır. Zira burada hem bir şeyin herhangi bir şekilde olduğuna veya olmadığına dair bir inanç, hem de onun bu durumunun devamlı oluşuna dair ikinci bir inanç vardır. İşte bu anlamdaki kazanılmış bilgi, gerçek bilgidir ve asla zâil olmaz. Zira bu bilgi, (1) şeyin kendiliğindeki halinin kesin oluşu, (2) bu kesinliğin devamlı oluşu ve (3) bunun vâkıya mutâbık oluşu şeklinde üç yakînî bilgi verir.¹³⁸

Peki burhân nedir? İşte burhân, üçüncü anlamdaki bu kesin öncüllerden oluşan kıyaslara denir.¹³⁹ Burhânî kıyasın öncülleri mezkûr üç yerde de kesin olduğu için, neticesi de bu üç yerde kesinlik sağlar.¹⁴⁰ Şimdi burhânın türlerini görmeden önce, iki ana burhân türü arasındaki iki temel farkın kısaca aktarılmasında fayda vardır. Buna göre birazdan ele alınacak olan varlık burhânı ile neden burhânını

¹³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 1, 27; Mısırî, *Düstûr*, s. 280-285.

¹³⁹ İbn Sînâ burada özet olarak aktarılmasında fayda olan bazı uyarılarda bulunmaktadır. Buna göre bazı Aristoteles şârihleri, burhânın neticesi kesin olan kıyaslar olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu İbn Sînâ'ya göre isabetli bir yorum değildir. Aksine burhân, öncülleri kesin olan kıyastır. Çünkü her ne kadar kesin netice denilince sonuçların da kesin olacağı garanti edilse de, burhânî kıyasın öncüllerinin kesin olması onun kendiliğinde bir durum iken, sonucunun kesin olması kıyasın neticesindeki bir durumdur. Kendiliğindeki durumun ise tarifte zikredilmesi daha uygun olur. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 27, 28.)

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 27, 28.

birbirinden ayıran en önemli birinci unsur şudur: Varlık burhânında bir şeyin şöyle şöyle olduğuna dair illet sadece kıyasın öncüllerini tasdik ederken epistemik boyutta verilmekteyken, neden burhânında hem kıyasın öncüllerini tasdik ederken epistemik boyutta, hem de varlık bakımından ontolojik boyutta verilmektedir. İkinci fark ise şudur: Varlık burhânında genelde ma'lûlden illete gidilirken, neden burhânında illetten ma'lûle gidilmektedir. Meselenin anlaşılması adına icmâlen aktarılan söz konusu iki burhân türü ve aralarındaki iki farkın ayrıntılarında bazı önemli noktalar vardır ki, şimdi bunların daha kuşatıcı bir şekilde görülmesi uygun olur.

İbn Sînâ varlık burhânına dair toplamda iki türden söz etmektedir. Bunlar mutlak varlık burhânı ve delildir.

Birincisi olan mutlak varlık burhânında orta terim, büyük terimin küçük terimde bulunmasının illeti ve ma'lûlü değildir. Aksine, hem büyük terim hem de orta terim, tek bir illetin ma'lûlüdürler. Dolayısıyla burada orta terim ile büyük terim arasında illet-ma'lûl ilişkisi olmasa da, birbirlerinin görelisidirler (muzâyif) veya her ikisinin de illetine nispeti eşit olup, birlikte arız olurlar yahut da her ikisi de doğada birlikte bulunan başka bir şey olurlar. Bu bir örnek ile açıklanabilir. “Bu hummalıya ağır hastalığında koyu beyaz bir idrar arız olmuştur” küçük öncülü ve “Bunun arız olduğu her insanın beyin menenjiti olmasından korkulur” büyük öncülünden, “Bu hummalının beyin menenjiti olmasından korkulur” neticesi çıkar. Ancak bu kıyasın orta terimi olan “beyaz idrar” ve büyük terimi olan “menenjit”, varlık boyutunda tek bir illetin ma'lûlüdürler ki, o da “keskin karışımların başa doğru hareket etmesi”dir. Dolayısıyla varlık bakımından orta terim ve büyük terim arasında herhangi bir şekilde illet-ma'lûl ilişkisi yoktur. Ancak bilgi boyutunda; yani öncüllerin teslim edilmesinden hareketle söz bakımından, orta terim büyük terimin küçük terimde bulunmasının illetidir. Daha açık bir ifadeyle, kıyasın neticesinde belirtildiği gibi bu hummalının beyin menenjiti olmasından korkulur, ancak bunun varlıktaki illeti küçük öncülde belirtildiği gibi bu hummalıya ağır hastalığında koyu beyaz bir idrarın arız olması değildir. Bilakis koyu beyaz bir idrarın arız olmasının da beyin menenjitinin de varlıktaki illeti aynıdır. O halde burada hem sonuçtan yola çıkılıp bir başka sonuca gidilmiştir, hem de illet söz bakımından verilmiştir.

Varlık burhânının ikincisi olan delilde ise, kıyasın doğası gereği bilgi bakımından orta terim yine büyük terimin küçük terimde bulunmasının illetidir. Ancak varlık boyutunda orta terim, büyük terimin küçük terimde var olmasının ma'lûlû ve sonucudur. Söz gelimi “Bu ahşap yanar” küçük öncülü ve “Yanan her şeye ateş dokunmuştur” büyük öncülü, “Bu ahşaba ateş dokunmuştur” neticesini verir. Ancak burada orta terim olan yanmak, büyük terim olan ateşin dokunmasının, küçük terim olan ahşaptaki varlığının bir sonucu ve ma'lûlûdûr. Yani büyük terim küçük terim için var olduğu anda, yanma orta terimi belirir. İşte bu, illeti ma'lûlden hareketle açıklamaktır. Böylece varlık burhânının iki türü görülmüş oldu.¹⁴¹

Mutlak olarak burhân ile kastedilen neden burhânına gelince, belirtildiği gibi burada kıyas hem bilgi hem de varlık bakımından illeti verir ve böylece kıyastaki orta terim, her iki boyutta da büyük terimin küçük terimde var olmasının veya olmamasının illeti olur. Söz gelimi “Bu odun ateşe temas etmiştir” ve “Ateşe temas eden her odun yanar” öncülleri, “O halde bu odun yanar” neticesini verir. Burada büyük terim olan odunun yanması ma'lûl iken, ona ateşin temas etmiş olması orta terimi illetir ve bu, hem bilgi hem de varlık boyutunda geçerlidir. İbn Sînâ'ya göre neden burhânı iki şekilde gerçekleşir. İlki, orta terimin, hem büyük terimin kendisinin, hem de onun küçük terimde bulunmasının illeti olmasıdır. İkincisi ise, orta terimin, büyük terimin kendiliğindeki varlığının sebebi olmayıp, onun sadece küçük terimdeki varlığının sebebi olmasıdır. İbn Sînâ bunların ikisini de neden burhânına dâhil ederken, Aristoteles ve İbn Rüşd ikincisini dışarda bırakmaktadır. Böylece burhânın türleri, asıl konuya zemin olacak şekilde kısaca ele alınmıştır.¹⁴² Fakat son olarak varlık burhânına dair bazı hususlar zikredilmelidir.

Mutlak olarak varlık burhânı iki şey hakkında söz konusu olabilir: varlığının bir sebebi olanlar ve olmayanlar. Sebepliler ancak sebepleriyle kesin olarak bilindiği

¹⁴¹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 28, 29. Aynı şekilde tam tümevarım da delil denilen varlık burhânına râcidir. Ancak esas konu için bu kadarının yeterli olması dolayısıyla, tam tümevarımın varlık burhânı oluşunun niteliğini incelenmeyecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 28; Mısri, **Düstûr**, s. 292-296.

¹⁴² İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 29, 30, 31; Mısri, **Düstûr**, s. 314, 315, 325; İbn Rüşd, **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, Silsiletü't-Türâsiyye, 1984, s. 186. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bu kaynaklara bakılabilir.

için, varlık burhânı onlar hakkında kesin bilgi vermez. Sebebi olmayan şeyler hakkında ise, -bu konunun başında aktarılan üç bilgi anlamından- en özel anlamda kesin bilgi verir. Mutlak olarak varlık burhânı, burhânların en üstünüdür. Zira sebebi olmayan fâil ve gâî illetlerin çokça zikredildiği ilâhiyat bahisleri, bu burhâna dayanır. Söz gelimi Tanrı'nın varlığının bir illeti yoktur ve dolayısıyla o, ancak mutlak varlık burhânı ile kesin olarak bilinebilir.¹⁴³ Ancak bazen üstteki bilimde nedeniyle birlikte kanıtlanan bir ilke, alttaki bilim tarafından kanıtlanmış olarak alınmadığı için, neden burhânı ile değil varlık burhânı ile alınmaktadır. İşte varlık burhânı ve neden burhânı şeklindeki ayrım da, tam da bu noktada konuya dâhil olmaktadır. Şimdi bunu temellendirmek üzere yeni bir başlığa geçilmesi uygun olur.¹⁴⁴

2. Bilimlerin Varlık Burhânı ve Neden Burhânı Vermesinin Niteliği

Meşşâî filozofların bilimler tasnifinde üst ve alt bilimler arasında bazı ortaklıklar olsa da, özellikle ilkelerin kullanımı bağlamında ciddi farklılıklar vardır. Söz gelimi bazen üstteki bilimde burhân ile kanıtlanmış bir şekilde vazedilen bir ilke, alttaki bilimde burhân ile bilinmeksizin kabul edilebilmektedir. İşte bu, burhânın bir bilimden diğer bilime nakledilmesinin şekillerinden biridir. Şimdi burada bunların sınıfları ve varlık ve neden burhânı ile ilişkileri ele alınacaktır.

Buna göre “burhânın nakli” sözü iki şekilde söylenmektedir. Bunlardan birincisi, tıpkı vazedilmiş asıllarda olduğu gibi, bir şeyin bir bilimde ilke olarak alınması ve burhânının bir başka bilimde olmasıdır. Bu durumda ilke, ilke olarak alındığı bilimde tartışılmaksızın kabul ve teslim edilirken, burhân ile kanıtlanması

¹⁴³ İbn Sînâ bu hususta şöyle söylemektedir: “İleti bilinmeyen şey hakkında kesinlik olmaz’ sözünün değersizliği için şu yeterlidir: Bu söz, onu söyleyenin Yüce Yaratıcı hakkında kesin bir bilgisi olmamasını gerektirmektedir. Çünkü Yaratıcının sebebi yoktur. Dolayısıyla o kimse, boş yere bilgi elde etmeye çabaladığını itiraf etmiş olmaktadır. Zira bilginin kendisi için talep edildiği şeyden yoksundur ki, bu, Şanı Yüce Yaratıcıya dair kesin bilgidir.” (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 81.) Ayrıca bu konuda yapılmış bir değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 119-125.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 35; Mısıri, **Düstûr**, s. 313, 371, 372, 384.

diğer bilime havale edilmektedir. Daha önce de çokça ele alınan bu anlam, Mısırî'nin ifadesiyle mecazî olarak burhânın nakledilmesidir. Zira burada aslında ilkeyi alan bilim, o ilkenin burhânî olduğunu bilmeksizin almaktadır. Dolayısıyla ilkeyi kabul eden açısından nakledilen şey burhân değildir. Ancak neticede bu da bir tür nakil olduğu için, mecazen burhânın nakli olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁵ Söz gelimi geometri ve optik veya aritmetik ve mûsiki bilimlerinin arasında böyle bir ilke alışverişi olabilir. Bu bilimlerden üstteki bilim alttaki bilime ilke verdiğinde ve bu ilke alttaki bilim tarafından kendi konusuyla özelleştirilmeksizin kabul edildiğinde, bu durumda alttaki bilim ilkeyi bir vaz' olarak almış olur. Zira alttaki bilimde kanıtlaması yapılmamıştır. İşte bu durumda üstteki bilim neden burhânını, alttaki bilim ise varlık burhânını vermiş olur. Çünkü varlıklarının bir illeti olan bu ilkeler hakkındaki kesinlik, ancak burhânı illetiyile veren üstteki bilimde meydana gelebilir. Ancak bu örnekteki durum, tamamen burhânın nakledilmesinin birinci anlamından ibarettir. Zira aynı örnek ikinci anlamıyla farklı bir durumda olacaktır.

Buna göre burhânın nakli ile kastedilen ikinci ve asıl şey, bir ilkenin bir bilimin meselesinde incelenip temellendirilmesi ve başka bir bilimden gelen orta terimle de o ilkeye burhân getirilebilmesidir. Yani tek bir ilkenin, iki bilimin meselesinde kanıtlanabilir nitelikte olması ve böylece bu ilkenin hakikatine iki bilimde de vakıf olunabilmesidir. İşte bu durumda kıyasın terimleri, her iki bilimde de bulunmaya elverişli olur. Ancak burhânın naklinin bu ikinci anlamı, sadece iki bilim konuda ortak olup, birisi diğerinin altında olduğu zaman mümkündür. Birinin diğerinin altında olması ise ya tam girişimlilikle (umûm-husûs mutlak) birinin diğerinin bir parçası olması, ya da eksik girişimlilikle (umûm-husûs min vech) birinin bir cihetten diğerinin altında bulunması şeklindedir. İlkinin örneği geometri ve konilerdir. Zira konilere dair yapılan bir inceleme, geometri biliminin konusu olan mutlak ölçünün bir parçasıdır. İkincinin örneği ise tıp ve doğa bilimi, geometri ve optik veya metafizik ve geometridir. Geometri ve optik örneği üzerinden gidilecek olursa, geometride çizgi, mutlak ve sırf geometrik olarak incelenip, buna dair bir ilke vazedilirken, optikte geometrik ölçülerle, ama görsel olması ve göze ilişmesi

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 116, 117; Mısırî, *Burhân dersleri*, kayıt 93.

açısından incelenmektedir. Bunun bir sonucu olarak geometride mutlak olan ilke, optikte özelleştirilerek vazedilmektedir. Böylece genel bilim özel bilime illeti verir ve bir ilkenin neden burhânı ile bilinmesi, her iki bilim için de mümkün olur. Netice itibariyle burada herhangi bir kabul ve teslim söz konusu olmayıp, tamamen burhânî bir nakil gerçekleşmekte, üst bilimdeki kesinlik alt bilimde de bulunmaktadır.¹⁴⁶

Böylece bundan önce anlatılanları ve bu başlıkta anlatılacak olanları yeniden şekillendiren net bir ayrım görülmüştür. İbn Sînâ'nın bilimler arasında gerçekleşen ilke alışverişlerine dair açıklamalarının tamamı da bu ikili ayrım zemininde okunmalıdır. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, konularında ortak olan bilimler arasında alt-üst ilişkisi varsa ve üstteki bilimin meselesinde kanıtlanan ilke alttaki bilimde özelleştirilerek alınıyorsa, bu ilke alttaki bilimde de aynı üstteki bilimdeki gibi illetiyle burhânî olarak bilinir. Ancak aynı ilke bu sûrette alınmıyorsa veya bilimler arasında bir alt-üst ilişkisi yoksa, o zaman burhânî olarak bilinmeyip, vazedilmiş asıl veya müsâdere olarak kabul ve teslim edilerek alınır. Şimdi tam da bu noktada iki hususun açıklığa kavuşturulması gerekir:

Birinci husus: İbn Sînâ'ya göre bazı kimseler –burhânın naklinin birinci anlamıyla alınması durumunda- üstteki bilimin neden burhânı verdiği meselenin “aynısında”, alttaki bilimin varlık burhânı verdiğini zannetmektedir. Fakat bu doğru değildir. Zira aksi takdirde üst ve alt konumunda olan iki bilimin meseleleri ve zâtî arazları aynı olurdu. Böyle olunca da bir bilimin illet ve diğer bilimin varlık burhânını vermesi mümkün olmazdı. Çünkü her bilim ancak kendi zâtî arazlarını kanıtlar. Dolayısıyla üstteki bilim eğer burhânın naklinin birinci anlamıyla illeti veriyorsa, bu durumda zaten vaz‘ olarak verir. Eğer ikinci anlamıyla veriyorsa,

¹⁴⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 110-117, 152. İkinci anlamdaki burhânın nakline daha somut bir örnek verilebilir. Şöyle ki, geometride mutlak olarak vazedilen “İki paralel çizgi, asla kesişmez” ilkesi, optik biliminin konusuyla özelleştirilerek, “Göze ilişen iki paralel ışın çizgisi, asla kesişmez” ilkesine dönüştürülür. Böylece tek bir burhân, iki farklı şekilde iki bilimde de burhânî olarak bilinmiş olur. (Mısri, **Burhân dersleri**, kayıt 93.)

Ayrıca burada bir hususu belirtmekte fayda görüyoruz. İbn Sînâ burhânın nakliyle kastettiği bu ikili ayrımı yaptıktan sonra, kitabın herhangi bir faslında bu ayrım temelinde olduğunu açıkça belirtmeksizin, mezkûr konu hakkında bazı açıklamalar yapmaktadır. Bu gibi durumlarda bu ikili ayrım göz önünde bulundurulmayınca, yanlış sonuçlara varılabilmektedir. Burada, İbn Sînâ'nın açıkça zikretmediği yerlerde de –sanki zikretmişçesine- bu ayrım temelinde meseleler ele alınarak aktarılmıştır.

alttaki bilim ilkeyi özelleştirerek aldığı için, zaten aynı meselede ortak olmayacaklardır. O halde her iki durumda da meselede ortaklık mümkün değildir.¹⁴⁷

İkinci husus: Alt-üst ilişkisi bulunmayan bilimlerde sadece birinci anlamıyla burhânın nakli mümkündür. Yani iki bilimden biri neden burhânın verirken, diğeri varlık burhânını vermektedir. Ancak biri diğerrinin üstünde olan bilimlerin aksine bu bilimlerde, iki farklı burhân, bir ve aynı meselede verilmektedir. Söz gelimi matematik, semavî cisimlerin küreselliği veya yeryüzünün küresel olup evrenin merkezinde bulunması hususunda delil ile varlık burhânı verirken, doğa bilimi neden burhânını verir.¹⁴⁸ Keza denizci (mellâh) astronomik ilkelerin varlığını bilirken, astronom (müneccim) bunları illetiyle bilir.¹⁴⁹ O halde bu gibi bilimlerde meseleler aynı, delillerin niteliği ise farklıdır.

Böylece varlık ve neden burhânının bilimlerin ilke alışverişinde nasıl işlevsellik kazandığını görülmüş oldu. Bütün bunların sonucu olarak İbn Sînâ'nın özellikle vurguladığı iki önemli husus belirtilmelidir. Birincisi, illetin bir kıyasla bilindiği ve varlığın duyuyula mevcut olduğudur.¹⁵⁰ İkincisi ise, varlığın, illetin gerçekleştiği şeyden başka bir şeyde gerçekleştiğidir. Buna göre pratik bilimlerle uğraşanlar, duyumsamaya dayalı tecrübe ve sınama (imtihân) ile elde edilen öncüllerle kıyaslar kurarlar. Söz gelimi denizci, “Bu vakit, falan yıldızın o yerde bulunmasının vakti değildir, çünkü falan yıldız henüz doğmamıştır” der. Keza doğa bilimci “Bu gökkuşağı, yarım daire değildir, çünkü güneş ufukta değildir” der. Böylece denizci sınama ve tecrübeden elde edilen öncülleri, doğa bilimci ise yakın illet olmayıp uzak illet sayılan bir öncülü almış olur. Zira güneşin ufukta olması, gökkuşağının yarım daire olmasının yakın illeti değildir. Onun yakın illeti ise, gökkuşağının kutbunun ufukta olmasıdır. Bu yakın illetin açıklanması ise, ancak

¹⁴⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 124.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 127.

¹⁴⁹ Bilindiği üzere kadîm zamanlarda denizciler, deniz yolculukları sırasında havayı veya yönü tayin etme hususunda astronomik verilerden faydalanmaktaydı. Bu pasajı da bu bağlamda anlamak gerekir.

¹⁵⁰ Burada varlığın duyuyula mevcut olması ile kastedilen, bir kıyas olması ve bu kıyasın neticesinin duyumsanan olması değildir. Aksine bu kıyasın öncüllerinin, bir kimsenin duyu yoluyla elde ettiği ve bu sebeple neticeyi nedeniyle değil de varlığıyla veren öncüller olmaları kastedilir. Ancak öncüllerin aksine netice, nazarî ve burhânîdir. Fakat orta terimi bir başka bilimdedir. Bu yüzden kimi bu neticeyi varlığıyla bilirken, kimi illetiyle bilir. (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 154, 155.)

optik bilimde mümkündür.¹⁵¹ Peki, yakın illet ve uzak illet nedir? Şimdi bunu ve illetin diğer bazı kısımlarını görmek üzere yeni bir başlığa geçilmesi uygun olur.

3. Yakın ve Uzak İlet, Bizzât ve Bilaraz İlet ve Bilfiil ve Bilkuvve İlet

Bilimler arasında gerçekleşen ilke alışverişinde, ilkenin iletiyle verilmesi ile varlığıyla verilmesi arasındaki fark ele alındı. Şimdi iletiyle verilen ilkenin, ne tür bir illet ile verildiğinin görülmesi gerekir. Zira illetler yakın ve uzak, zâtî ve arazî ve bilfiil ve bilkuvv ve olabirler. Ayrıca illetin bu üç farklı durumu, bir sonraki başlıkta görüleceği üzere fâil, gâî, maddî ve sûrî dört illetin her biri için geçerlidir.

Şimdi, dört illettten bir kısmı yakın ve bir kısmı uzak illettir.¹⁵² Söz gelimi bir kimsenin ateşlenmesinin uzak fâil illeti tıkanıklık, yakın fâil illeti enfeksiyondur.¹⁵³ Peki bunun bilimlerin ilke alışverişi nezdindeki yeri nedir? Bir önceki başlıkta ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere, tek bir ilke bir bilimde varlık burhânı ile verilirken, bir başka bilimde illet burhânı ile verilebilmektedir. İşte bu durumda ilke, varlık burhânı ile verildiği bilimde uzak iletiyle biliniyorken, neden burhânı ile verildiği bilimde yakın iletiyle bilinmektedir. Böylece her iki bilimde kurulan kıyasta da illet verilirken, bu kıyaslar yakın ve uzak illeti verme noktasında farklılaşırlar. Ayrıca uzak illeti veren kıyasta, yakın illeti ve yakın ma'lûlû barındıran orta terime muhtaç olan bir öncül bulunur ve bundan dolayı bu kıyasta, tahkik

¹⁵¹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 154, 155.

¹⁵² İbn Sînâ yer yer ilk illeti, yakın illetle aynı anlamda kullanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 148.

¹⁵³ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 233. Ayrıca tercümede “tıkanıklık” olarak aktarılan kelimenin arapça karşılığı metinde “şidde” olarak geçmektedir. Ancak Mısri doğrusunun “südde” olup, bunun da safranın tıkanıklığı anlamında “insidâdü's-safrâ” olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte mütercim Ömer Türker'in aktardığı üzere metnin muhakkiki Affi, bu kelimenin oburluk anlamındaki “şereh” olması gerektiğini belirtmektedir. Zira oburluk çok yemenin ve enfeksiyonun, enfeksiyon da ateşlenmenin sebebidir. Dolayısıyla oburluk ateşlenmenin uzak sebebi olmaktadır. Ancak bu yorumun zorlama olduğu anlaşılmaktadır. Burada, daha makul olması hasebiyle bu yorumlardan ilki tercih edilmiştir. (İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, s. 560; Mısri, **Burhân dersleri**, kayıt 176.)

edilmiş illet verilmemiş olur. Yakın illeti veren kıyasta ise böyle bir şey söz konusu değildir. Bu durumda bir ilkenin illetinin yakın ve uzak olarak verilmesi, aslında onun varlık ve neden burhânı ile verilmesinden ibaret olmaktadır.¹⁵⁴ Ancak İbn Sînâ bazı yerlerde varlık ve neden burhânı yerine yakın ve uzak illet diyerek, meseleyi başka bir cihetten izah etmektedir.¹⁵⁵ Bu kısmın örneği, bir önceki başlıkta denizci, doğa bilimci ve optikçi bağlamında zikredilen örnektir. Böylece bu kısım tamamlandıktan sonra, illetin bizzât ve bilaraz olduğu hallerin görülmesi uygun olur.

Dört illetin her biri bizzât olabileceği gibi, bilaraz da olabilir. Söz gelimi duvarın yıkılmasının bizzât fâil ilkesi ağırlık iken, bilaraz fâil ilkesi duvarı tutan desteğin kırılmasıdır.¹⁵⁶ Bizzât ve bilaraz illetin bilimler arası ilke alışverişindeki yerine gelince, bazı bilimler bir ilkenin bizzât illetini verirken, bazı bilimler ancak bilaraz illetini verebilmektedir. Söz gelimi konusu insan bedeni olan tıp sanatı, doğa biliminin altındaki bir bilim olmasına rağmen onun meselelerinden biri olan mutlak hareketi incelerse, velev ki doğru bir yargıda bulunmuş bile olsa, illeti ve dolayısıyla burhânı bilaraz vermiş olur. Zira mutlak hareket, doğal cisim olması cihetinden bileşik cisme ârız olur. Dolayısıyla ancak konusu değişken olması bakımından doğal cisim olan doğa biliminde incelenebilir ve bu bilimde bizzât illetiyle ilke vazedilebilir. Eğer tıp sanatında incelenecek olursa, tıp, doğa biliminin aynı olur ve böylece tıp, baytarlık ve çiftçiliği de kapsar. Çünkü eğer mutlak hareket tıpta incelenecekse, tıbbın hareket nokta-i nazarından hayvan ve bitkileri de incelemesi gerekir. Böyle olunca da imkânsız bir durum ortaya çıkar. Bu sebeple her bilim ancak bizzât illetlerini verebileceği meseleleri incelemeli ve ilke vazetmelidir. Dolayısıyla tıp sanatında da hareket, ancak tıbbın konusu olan insana özgü kılınması cihetinden incelenebilir. İşte bu durumda incelediği meselelere ve ilkelere dair burhânları bizzât verebilir. Mutlak harekete dair bir ilke ise, tıp sanatının tümel bilimi olan doğa biliminde vazedilebilir.¹⁵⁷

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 148.

¹⁵⁵ Bu yerler için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 155, 188, 253-255.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 233, 234.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 80. Daha farklı bir örnek için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 140.

Son olarak bilfiil ve bilkuvv ve illete gelince, yine dört sebepten her biri bazen bilfiil ve bazen bilkuvv olur.¹⁵⁸ Bunun bilimlerin ilkeleri bağlamındaki örneği ise, daha önce zikredildiği üzere genel ilkelerin bilimlerde bilkuvv ya da bilfiil kullanımınıdır. Bilkuvv kullanıldıklarında bir öncül olarak zikredilmezler ve yalnızca güçleri kullanılarak “Eğer falan doğru değilse, onun mukâbili olan falan doğrudur” denilir. Böylece tüm bilgilerin kaynağı olan bu genel ilkeler, onlara dayanılarak vazedilen diğer bilgiler için bilkuvv illet değeri taşırlar. Bilfiil kullanımları ise, o ilkelerin kullanıldığı bilim için özelleştirilmesi yoluyla olur ve bu durumda da bilfiil illet değeri taşırlar.¹⁵⁹ Böylece bu başlık altında söylenecekler tamamlanmıştır. Şimdi, burada sık sık değinilen dört sebep ile ilkelerin ilişkisini temellendirmek üzere yeni bir başlığa geçilmesi yerinde olur.¹⁶⁰

4. Dört Sebep: Hangi Bilimlerin, Hangi Sebeplerin İlkesini Verdiğine Dair

Gerçek burhânlar, ancak bu burhânların illetlerini bilmekle mümkün olur. İletler ise dört tanedir ve yerine göre burhân, bunlardan her biri olabilir. Bu anlamda dört illetin veya sebebin bilfiil bilimlerin ilkelerindeki kullanımı, konu için önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla birkaç örnek üzerinden kısaca değinilmesinde fayda vardır.

Daha önce yücelik ve aşağılıkta farklı olan iki bilimden, çoğunlukla üstteki bilimin illeti veren burhânı tamamlayıp alttaki bilime verdiği ifade edilmişti. Bu durumda bir ilkenin illeti, sadece üstteki bilimde bulunur. Ancak bazen tek bir öncül

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 234. İbn Sînâ bilfiil ve bilkuvv illetleri, diğerlerinde olduğu gibi dört sebep bağlamında tek tek ele alarak örneklendirmemektedir. Dolayısıyla burada da tek tek her birine dair örnek zikredilmemiştir. Ayrıca devamında İbn Sînâ aktarılan bu üç kısmın dışında illetin özel ve genel, tikel ve tümel olabildiğine de çok kısa bir şekilde değinilmektedir.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 103, 104.

¹⁶⁰ Fakat belirtmek gerekir ki, bu satırlarda illiyet ve dört sebep meselesi, sadece konuyla ilişkisi olan kısımları itibariyle kısaca ele alınacaktır. Bu hususta müstakil bir çalışma için ise bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi*, Basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2013. Ayrıca bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, Litera Yayınları, İstanbul, 2006, s. 113-135.

hakkında iki farklı bilimde, iki farklı sebeple, iki farklı burhân getirilebilir. Böylesi durumlarda bu öncül hakkında alttaki bilim dört sebepten birini verirken, üstteki bilim o sebebi önceleyen ve hatta onun illeti olan başka bir sebebi verir.¹⁶¹ Sonuçta her ne kadar iki bilim de neden burhânını verse de, aşağıda olan bilim illeti tam olarak vermemiş olur. İşte bu gibi meseleler farklı cihetlerden olmak kaydıyla her iki bilimde de tekrarlanırlar. Şimdi bu bağlamda iki örnek verilerek konu açıklığa kavuşturulacaktır.

Birinci örnek, doğa biliminin ve metafiziğin, ilk hareketin düzenli, aynı (teşâbüh) ve sabit oluşunu inceleme hususunda ortak olmalarıdır.¹⁶² Ancak buna dair doğa bilimi, hızlılık ve yavaşlık gibi oluş-bozuluş alemine dair herhangi bir zıtlığı barındırmayan sûret ile, dört unsurdan bileşik olmayıp bozuluşa ve değişime uğramayan basit maddenin illetini verir. Dolayısıyla doğa biliminde sadece maddî ve sûrî illet ile burhân getirilebilir. Ayüstü aleme dair şeylere burhân getirileceğinden dolayı da, hem maddî hem sûrî illet herhangi bir oluş-bozuluş veya bileşimden yoksundur.¹⁶³ Peki ilk hareketin düzenli ve sonsuz oluşuna dair fâil ve gâî illetler nerede verilir? Şüphesiz sırf iyilikten (hayr-ı mahz) ve sırf akıldan ibaret olan

¹⁶¹ Birazdan örnek üzerinden ayrıntılı bir şekilde aktarılacağı üzere alttaki bilim maddî veya sûrî sebebi verirken, üstteki bilim fâil veya gâî sebebi vermektedir. Nitekim fâil ve gâî sebep, diğer iki sebepten öncedir ve onların sebebidir. Yine maddî ve sûrî sebebi doğa bilimi verirken, fâil ve gâî sebebi metafizik vermektedir.

¹⁶² Bilindiği üzere İbn Sînâ hareketi dört kısma ayırmaktadır. İlki, nicelikten niceliğe harekettir. Bu hareket eğer artma yönünde olursa büyüme veya genişleme hareketi, azalma yönünde olursa küçülme veya yoğunlaşma hareketi diye isimlendirilir. İkincisi, nitelikten niteliğe harekettir ve dönüşüm (istihâle) hareketi olarak isimlendirilir. Üçüncüsü, bir yerden bir yere olan harekettir ve intikal diye isimlendirilir. Dördüncüsü ise bir konumdan bir konuma doğru gerçekleşen harekettir ve konumsal (vaz'î) hareket olarak isimlendirilir. Örneğin gökkürelerin dairesel hareketi böyledir. Diğer hareketli varlıkların aksine ayüstü alemdeki varlıkların hareketi, dairesel, tek yönlü, düzenli ve devamlı bir şekildedir. Gökkürelerin bu sonsuz hareketini iradeyle gerçekleştiren şey ise felekî nefistir. (Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 81, 82.) İşte İbn Sînâ'nın yukarıda kastettiği ilk hareket, bu dördüncüsüdür. Zira ilk hareket gökküreleriyle başlar ve onların hareketi sabittir.

¹⁶³ İbn Sînâ'nın ifadelerinden doğa biliminin gökkürelerin hareketlerinin sonsuzluğuna ve düzenli oluşuna dair sadece maddî ve sûrî illeti verdiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak bunun niteliğinin ne şekilde gerçekleştiği oldukça kapalı görünmektedir. Fakat bu kısaca şöyle açıklanabilir: Doğa biliminde feleklerin hareketinin sonsuz ve düzenli oluşuna, feleğin tabiatı üzerinden burhân getirilir. Buna göre ayüstü alemdeki felekler de tıpkı ayaltı alemdeki cisimler gibi madde ve sûretten oluşur. Ancak ayaltı alemin aksine feleklerin kendilerine özgü türsel sûretlerinde herhangi bir oluş ve bozuluş söz konusu değildir ve maddeleri de ayaltı alemdeki gibi dört unsurdan bileşik olmayıp, basittir. Bu iki veri doğa biliminde elde edilince, oluş ve bozuluşa maruz kalmayıp basitliğin olduğu yerde sürekliliğin de bulunduğu anlaşılarak, feleklere ait ilk hareketin devamlı ve düzenli olduğu sonucuna ulaşılır. (Mısırî, **Burhân dersleri**, kayıt 101.)

mufârik fâil illeti ve sırf varlıktan ibaret olan ilk gâî illeti, ancak metafizik verebilir.¹⁶⁴ Böylece tek bir ilkeye iki farklı bilimde iki farklı sebeple burhân getirilmiş olur. Ancak doğa biliminde neden burhânı, maddî ve sûrî illet mevcut olduğu müddetçe ilk hareketin sonsuz ve aynı oluşu şeklinde verilirken, metafizikte hem neden burhânı mutlak ve devamlı olarak olarak verilir, hem de -fâil ve gâî sebepler daha önce olup diğer iki sebebin sebebi oldukları için- maddî ve sûrî sebeplerin devamlılığının illeti verilir.¹⁶⁵

Yine bu bağlamda ikinci bir örnek zikredilebilir. Yeryüzü, diğer gökcisimleri gibi her ne kadar uzaktan küresel ve düz görünse de, yakından bakıldığında girintili ve çıkıntılıdır. Yerin yüzeyinin küresel olmayıp dağlardan ve denizlerden oluşmasına dair maddî ve sûrî sebep doğa bilimi tarafından verilirken, gâî sebep metafizik tarafından verilmektedir. Şöyle ki, rastlantısal olarak yeryüzünde herhangi bir toprak parçası bozuluşa uğrayıp, orada yine rastlantısal şekillere sahip olan büyük çukurlar oluştuğunda, su, doğası gereği bu çukurlara doğru akar. Çünkü suyun aksine yer kurudur ve bizâtihi birtakım şekillere giremez. Su ise arttırıldığında veya eksiltildiğinde kendi basit ve küresel şeklini korumaya devam eder. Söz gelimi bir toprak parçasının üzerine bir çukur açılrsa, o çukur orada kalır. Ancak su dolu bir kovaya batırarak ondan bir bardak su alırsa, herhangi bir boşluk oluşmaz ve su, kendi şeklini korumaya devam eder. İşte suyun bu kalıcı çukurlara dolmasıyla birlikte, zamanla çukurların etrafındaki yerlerde dağlar ve tepeler oluşur ve böylece, yeryüzü girintili ve çıkıntılı olur. Bu, yerin yüzeyinin küresel olmayışına dair maddî ve sûrî sebeple doğa biliminde getirilen neden burhânıdır. Metafizik ise bunun illetini söz gelimi gâî sebep cihetinden verir. Şöyle ki, yerin yüzeyi bir şekilde bozuluşa uğrayıp çukurlar oluşmasa ve dümdüz olsaydı, kâinattaki varlıkların kendi doğal mekanlarında bulunması mümkün olmazdı. Çünkü akacak bir çukur bulamayan su, tüm yeryüzünü kaplardı ve bu durumda doğanın dengesi bozulurdu. Böylelikle metafizik de yerin yüzeyinin küresel olmamasına dair neden burhânını, gâî illetle

¹⁶⁴ Bu örneğin daha ayrıntılı bir analizi için *İşârât*'ın doğa bilimleri bölümünün altıncı namatına bakılabilir.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 124, 125.

birlikte vermektedir.¹⁶⁶ Bu örnekle birlikte bu başlığa dair söylenecekler de tamamlanmıştır.

E.Sonlu Olması Cihetinden İlkeler

Aslında konu bütünlüğünü sağlamak adına, daha önce bilginin temellendirilmesi bağlamında ilkelerin mutlaka bir noktada son bulması gerektiği ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştı. Ancak burada yeni bir başlık altında bazı küçük eklemelerle özet olarak bunun yeniden belirtilmesi uygun olacaktır. Zira ilkelerin sonlu oluşları da, onların incelendiği cihetlerden bir cihettir ve burada zikredilmesi gerekir. Buna göre ister apaçık öncüller olsun isterse de vazedilmiş asıl veya müsâdere olsun, bilimlerin tüm ilkeleri sonludur. Yani geriye doğru sonsuza dek gidemezler. Zira bunların her birinin orta terimleri sonludur ve en nihayetinde mutlak olarak orta terimsiz öncüllere dayanırlar. Bununla birlikte bu ilkeler sayesinde elde edilen matlûplar, bilkuvve sınırsızdır. Çünkü her ne kadar herhangi bir sanat ile o sanatın konusunun arazları arasında mümkün olan nispetler kendiliklerinde bilfiil sınırlı olsa da, farklı itibarlar ve farklı izafetler göz önünde bulundurulduğunda, matlûplar bilkuvve sınırsız olurlar. Söz gelimi, ikizkenar üçgenin iki açısının eşit oluşu, bu ikizkenar üçgenin kendiliğinde zorunlu olarak bulunan bir şeydir. Ancak bir dairenin veya beşgenin içerisine çizilmiş bir üçgene göreli olarak ikizkenar üçgenin iki açısının eşit oluşu, henüz varlık kazanmış (muhasalatü'l-vücûd) bir şey değildir. Çünkü bu gibi itibar ve izafetler farazîdir ve aklın ikizkenar üçgenin başka şekillerle olmasını varsaydığı mümkün ilişkiler cihetinden meydana gelirler.¹⁶⁷

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*; Mısri, *Burhân dersleri*, kayıt 102.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 194, 195.

F. Olumlu ve Olumsuz Olması Cihetinden İlkeler

Apaçık olsun veya olmasın bilimlerde kullanılan tasdik formundaki tüm ilkeler –ki tüm ilkeler tûmeldir-, olumlu olabilecekleri gibi, olumsuz da olabilirler. Olumlu ilkeler olumlu burhânların ve olumsuz ilkeler olumsuz burhânların ilkesidir. Ancak olumlu olanlar daha üstündür ve –ilke olsun olmasın- bu tüm burhânî önermeler için geçerlidir. Şimdi beş maddede bunun gerekçelerinin incelenmesi uygun olur.

İlkin, olumlu burhânlar olumlu öncüllerden oluştuğu için, haricî bir şeye ihtiyaç duymazlar. Olumsuzlar ise olumlularla elde edilirler. Çünkü sadece olumsuz öncüllerden bir netice çıkmaz. O halde olumsuzları kullanıp orta terimleri arttırmanın bir faydası olmayacağına göre, olumlu burhânları kullanmak daha evlâdır. Zira azdaki hata, çoktaki hatadan daha azdır.

İkincisi, hem bilinmek hem de var olmak için ikinci bir şeye muhtaç olmayan, ama ikincinin kendisine muhtaç olduğu şey, daha önce ve daha bilinirdir.

Üçüncüsü, olumlu burhânlarda orta terimin diğer iki terime nispeti, sadece olumludur. Olumsuzlarda ise baskın olan taraf olumlu olandır. Keza olumlu burhânlar oluşturmak üzere bileşik kıyas kurup, olumlu burhânların terimlerinin sayısı arttırılmak istendiğinde, bu arttırılan terim de olumlu olur. Halbuki olumsuz burhânda bu tip bir artışa gidildiğinde de, baskın olan olumlu taraf olur.

Dördüncüsü, olumlu burhânlar daha basittir ve bu sebeple daha öncedir. Zira iki terim ve bir bağ (râbita) ile tamamlanırlar. Olumsuzlar ise iki terim ve bir bağın yanı sıra, bir olumsuzluk harfine ihtiyaç duyarlar.

Beşincisi, olumlular daha bilinirdir. Zira vücûdî olan her anlam bizâtihi bilinir; mesela varlık ve melekler gibi. Olumsuzlar ise ancak vücûdî anlama kıyasla bilinebilir. Çünkü ademî bir anlamdır.¹⁶⁸

Böylece olumlu burhânların olumsuzlardan üstün olduğu ortaya çıkmıştır. Zira olumsuz bir burhân, bir şeyin sahip olduklarını değil, olmadıklarını gösterir. Bu ise o şey için zâtî olmayan bir durumdur ve sonsuza dek o şeyde bulunmayanlar zikredilebilir. Fakat olumsuz bir önerme, tüm kapsamıyla sadece ve sadece olumsuz bir anlam ima etmiyor olabilir: Yani basît olumsuz olmak zorunda değildir. Aksine olumsuz olsa da, olumlu bir anlamı zımnında barındırabilir. İşte bu durumlarda olumsuz önermenin gücü, ma'dule olumlunun gücüne denktir. Söz gelimi “Bârî Teâlâ aciz değildir” önermesi böyledir. Zira bu önermenin zâhiri olumsuzdur, ancak hakikati, O’nun kâdir olduğunu olumlamaktan ibarettir. Keza Aristoteles’in feleğin zıddı olmadığına dair getirdiği burhân da böyledir. Buna göre “Felek fesada uğramaz” ve “Her fesada uğramayanın zıddı yoktur” öncüllerinden çıkan “Feleğin zıddı yoktur” neticesinin zâhiri olumsuzdur. Ancak bu netice, feleğin sabit ve daim olduğunu olumlamak demektir. Çünkü zıttı olmayan sabittir. İşte burhânî olumsuzların çoğu da, neredeyse bu gibi ma'dule olumlu kuvvetinde olan olumsuzlardan oluşmaktadır.¹⁶⁹

V.Sonuç

Burada kadar aktarılanlarla açığa çıkmıştır ki, ilkeler en temelde iki kısımda ele alınmaktadır. Birincisi ilk ilkeler iken, ikincisi böyle olmayanlardır. İlk ilkeler ise iki cihetten incelenebilir. Birincisi, tüm nazarî bilgilerin temeli olması cihetinden ilk ilkeler iken, ikincisi, bilfiil bilimler arasındaki alışverişe konu olması cihetinden ilk ilkelerdir. İşte bu anlamda ilk etapta tüm nazarî bilgilerin temeli olması cihetinden ilk ilkeler ele alınarak, bir şeyleri bilebilmenin imkânı vazedilmiştir. Daha sonra bu zemin üzerinde bilimlerin gerek ilk ilkeleri ve gerekse de ilk olmayan ilkeleri hangi

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 179, 185-187.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 157; Mısırî, *Burhân dersleri*, kayıt 122.

şekillerde alıp verdiği ele alınmış, bu ilkelerin farklı cihetlerden sınıfları incelenerek başlık sonlandırılmıştır. Böylece adeta hiçbir şeyi bilmenin mümkün olmadığını iddia eden bir kimseye karşı bir şeyleri bilmenin imkânı ilk ilkelerle vazedilmiş, ardından bu ilk ilkeler ve onlardan türeyen ilk olmayan ilkelerle bilimlerin temel dayanak noktaları inşa edilmiştir.

Belirtmek gerekir ki, ilkin bilimlerin konularının, ikinci olarak ise ilkelerinin ele alınması da mümkün olabilirdi. Zira bunlardan her ikisi de üst bilim tarafından verilir fakat, bir bilimin konuları, ilkelerinden daha merkezîdir.¹⁷⁰ Ancak bilginin imkânı ilk ilkeler üzerinden inşa edildiği için, öncelikle ilkelerden başlanması daha uygun görülmüştür. Nitekim eğer bir şeyler bilinemiyorsa, neyin anlatıldığının da bir önemi yoktur. Ayrıca önce ilkelerin ele alınması, *Burhân Kitabı*'nın tertibine de uymaktadır. Böylece bu zemin üzerinde bilimlerin konularının ele alınması uygun olacaktır.

¹⁷⁰ Nitekim Yusuf Daşdemir, ilkin bilimlerin konularını incelemiştir. Bkz. Yusuf Daşdemir, “İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Ankara, 2012, s. 243.

İKİNCİ BÖLÜM

KONU: MÂHİYETİ, DURUMLARI VE SINIFLARI

I. Konu Kavramının Felsefedeki Kullanımlarına Dair Bir

Giriş

Türkçe’de “konu”, Grekçe’de “hüpokeimenon” ve Batı dillerinde “object”, “matter” ve “subject” olarak ifade edilen bu terim, Arapça’da “vaz” kökünden türeyen “mevzû” kavramıyla karşılanmaktadır. Literal anlamı itibariyle Arapça’da vaz‘, kaldırmanın (ref‘) zıttıdır ve bir şeyi bir yere koymak, yerleştirmek, sabitlemek, dizmek vb. anlamlara gelmektedir. Söz gelimi “Falan, bir şeyi bir mekânda vazetti” demek, o şeyi orada sabitledi anlamına gelmektedir.¹⁷¹ Keza Türkçe’de de “konu”, “koymak” fiilinin dönüşlü hali olan “konmak” fiilinden türetilmiş olmalıdır.¹⁷² Felsefî olarak ise konu veya mevzû kavramı mantık, doğa bilimi, metafizik vb. bilimler bağlamında farklı anlamlara gelebilmektedir. Söz gelimi mantıkta konu, yüklemli bir önermede, yüklemnin kendisine yüklendiği şeye verilen addır. Keza doğa bilimi veya metafizikte konu, “tüm yönlerden kendisine hulûl eden (hâll) bir şey olmaksızın var olabilen mahal” anlamında kullanılmaktadır. Örneğin insan cevheri, arazların mahalli olması dolayısıyla bir konudur. Yine zihinde var olan şeye “konu” dendiği de rivayet edilmektedir. İşte bu mezkûr anlamların tamamı, bu çalışmanın asıl maksadının dışında yer almaktadır. Zira burada “konu” ile kastedilen, bir bilimin konusudur. Bir bilimin konusu ise, o bilimde zâtî arazlarının araştırıldığı şeye denmektedir. Söz gelimi tıp, hasta ve sağlıklı olması bakımından insan bedeninin zâtî arazlarını incelemektedir. Keza nahiv, irâb ve binâ bakımından kelimelerin zâtî arazlarını incelemektedir. İşte burada konu ile kastedilen asıl anlam, onunla bir

¹⁷¹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, thk. Ahmet Fâris, Beyrut, Dâru’s-sâdır, t.y., C. 8., s. 396-399; Tehânevî, **Mevsû’âtü keşşâfi ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-‘ulûm**, thk. Ali Dahrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, s. 1670.

¹⁷² Tekin, **Varlık ve Akıl**, s. 116.

bilimin konusunun kastedildiği bu anlamıdır.¹⁷³ Bir bilimde zâtî arazları araştırılan şeye konu veya mevzû‘ denmesinin sebebi ise, bu bilimin konusunun bir üst bilim tarafından vazedilmiş (mevzû‘) olmasıdır. Böylece herhangi bir bilimin erbabı o bilimde zâtî arazlarını inceleyeceği şeyi tartışmaksızın teslim almakta, bu anlamda da bu şey “vazedilmiş” olmaktadır.¹⁷⁴ Şimdi, bunun daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi uygun olur.

II. Bilimlerin Konularına Dair Genel Bir Çerçeve

Bilimlerin konularının nasıl ortaya çıktığına dair bir soruşturma yapıldığında, Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) ve onu takiben Kannevcî’nin açıklamalarının buna dair genel bir tasavvur verdiği görülmektedir. Dolayısıyla kısaca zikredilmesinde fayda vardır. Buna göre insanın kemâli, gücü yettiğinde mevcutların özünü (ayn) bilmesiyle mümkün olmaktadır. Mevcutların özüne dair marifet ise, (felsefî bilimler açısından) kendisine dayanan bir ifade kalıbına dökülmeksizin imkânsızdır. Zira onlar sürekli değişip dönüşmektedirler. Hal böyle olunca, zâtî veya arazî olarak mevcutların özüne karşılık gelen tümel mefhûmların vazedilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Böylece sonsuza dek bâkî olan tümel bilgiler elde edilebilmesi için, mevcutlara karşılık gelmesi bakımından bu tümel mefhûmların halleri araştırılmıştır. Bu haller sayıca çok olup, belli bir düzene sokulması (zabt) zor ve karışık olunca, tek tek her bir tümel mefhûmun zâtî arazları dikkate alınarak bu mefhûmların her biri tek bir bilim olarak kabul edilmiştir. Daha sonra da bu mefhûmlar, bu bilimin konusu olarak isimlendirilmiştir. Böylece tek tek bilimlerin konuları ortaya çıkmış, her biri diğerinden konusuyla ayrılmıştır. Daha sonra bu konuların zâtî arazları daha da genelleştirilmiş ve ayrıntıları ileride ele

¹⁷³ Tehânevî, *Mevsû‘âtü Keşşâfî ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-‘ulûm*, s. 1670; Cürçânî, *Mu‘cemu’t-ta‘rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire, Dâru’l-fadîle, 2004, s. 199.

¹⁷⁴ Müellifi meçhûl, *Şerhu’l-Mûlahhas*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, no. 345, vr. 139b.

alınacağı üzere farklı şekillerde açıklanmıştır. Netice itibariyle zamanla bilimler, bu bilimlerin konuları ve konularının zâtî arazları ortaya çıkmıştır.¹⁷⁵

Şimdi, İbn Sînâ'ya göre hiçbir bilim kendi konusunu kanıtlamamakta, aksine her bilim, konusunun zâtî arazlarını kanıtlamaktadır.¹⁷⁶ Bu zâtî arazlar ise,

¹⁷⁵ Kâtib Çelebi, **İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair**, Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler içinde, çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, s. 420, 421; Kannevcı, **Ebcü'dü'l-ulûm**, C. 1, s. 73.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân**, s. 131; İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: el-İlâhiyyât**, s. 3, 4.

Ayrıca İbn Sînâ bu duruma istinaden, *Metafizik*'in ilk makalesinin ilk iki faslında, Tanrı'nın asla metafiziğin konusu olamayacağını ifade etmektedir. Zira metafizikte Tanrı'nın varlığına dair burhânlar getirilmektedir. Halbuki bir bilimin kendi konusunu kanıtlamayacağı varsayılmıştı. O halde geriye Tanrı'nın, metafiziğin meselelerinden bir mesele olması kalmaktadır. Peki hiçbir bilim kendi konusunu kanıtlayamazsa ve metafizikten daha üst bir bilim de yoksa, bu durumda metafiziğin konusunu kim kanıtlayacaktır? Metafiziğin konusu olan varlık olmak bakımından varlık apaçık (bedîhî) bir şey olduğundan dolayı, onun konusunun kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur. Keza daha önce ifade edildiği üzere onun ilkelerinin de birçoğu apaçık ve evvelî olup, kanıtlanabilirlikten uzaktır. Dolayısıyla hiçbir bilim onun konusunu yahut evvelî ilkelerini kanıtlamamakta, böylece metafiziğin en üst bilim oluşuna hâlel gelmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme**, İslam Felsefenin Özgünlüğü içinde, ed. Mehmet Vural, Ankara, Elis Yayınları, 2009; Macit, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, s. 70-75; Yasin Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek-Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 137-175.

Ayrıca bu bağlamda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya yönelik bir itirazı da ele alınmalıdır. Buna göre İbn Rüşd, bir bilimde, mutlak olarak o bilimin konusunun kanıtlanamayacağını kabul etmemekte, Aristoteles'in de bu görüşte olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre Aristoteles "Bir sanatın konusunun sebeplerini vermesi mümkün değildir" derken, buradaki sebepler ile sanatın konusunun "cinsinin" sebeplerinin kastedildiğini belirtmekte, yoksa sanatın konusuna özgü sebepler kastedilmediğini ifade etmektedir. Daha sonra bunu şöyle açmaktadır: Tikel bir sanat, konusunun sebeplerini, tümel sanat cihetinden veremez. Dolayısıyla söz gelimi doğa bilimi cismin sebebini, varlık olması bakımından asla veremez. Bu anlamda İbn Rüşd'e göre doğa bilimcisi, konusu olan cismin sebepleri olan ilk madde ve ilk hareket ettiriciye dair, deliller (burhân-ı innî) ile varlık burhânı getirebilir. Nitekim Aristoteles de *es-Sima'u't-tabî'î* adlı doğa bilimi kitabında ilk maddeye ve ilk ilkeye dair delil getirmiştir. Fakat bu ikisi doğa biliminde mutlak burhân ile hem varlık hem sebebiyle kanıtlanamaz. Zira bu, metafiziğin işidir. İşte İbn Rüşd'e göre sadece varlık burhânı getirmesi anlamında bir bilim, konusuna ve dahası ilkelerine burhân getirebilir. (İbn Rüşd, **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, s. 297, 298.) İbn Rüşd'ü bu sonuca götüren şey, onun, İbn Sînâ'nın varlık burhânını muteber bir burhân türü olarak görmediğini düşünmesi olmasıdır. Zira İbn Rüşd bu durumu açıkça belirtmekte ve İbn Sînâ'ya karşı -daha mufassal çalışmalarda zikredilmesi daha uygun olan- uzun itirazlar getirmektedir. (İbn Rüşd, **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, s. 347-351.) Fakat İbn Sînâ'nın *Burhân Kitabı*'nda veya *İşârât*'ında, varlık burhânını inkâr ettiğine yönelik herhangi bir ifadeye rastlamış değiliz. Aksine sebebi olmadığı için Tanrı'nın, ancak varlık burhânı ile kanıtlanabileceğini savunduğu daha önce belirtilmişti. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın varlık burhânını kabul etmediğini söylemek, onun, Tanrı'nın varlığının bilgisinden şüphe eden biri olduğunu söylemekten farksız görünmektedir. İbn Rüşd'ü böyle bir fikre götüren şeyin tam olarak İbn Sînâ'nın hangi kitabındaki hangi ifadesi olduğu, daha mufassal çalışmalarda açıklığa kavuşturulmalıdır. Zira İbn Rüşd onu, herhangi bir kitabına atf yapmaksızın eleştirmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın *Metafizik*'inin başında Tanrı'ya dair araştırmanın ancak metafiziğin altında yapılması gerektiğine dair ifadeleri, İbn Rüşd'ün bu sonuca varmasında etkili olmuş olabilir. Ayrıca bu konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Amos Bertolacci, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", **Medioevo**, 2007, s. 61-97.

niteliği ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, o bilimin meseleleri olmaktadır. Bir bilimin kendi konusunu kanıtlamıyor olmasına gelince, öyle görünüyor ki bu durum, Meşşâilik'te tüm bilimlerin, tam bir hiyerarşik tertip doğrultusunda vazedilmiş olmasının doğal bir sonucudur. Bu anlamda her tikel bilimin bir üst bilimi vardır ve bu bilimlerin en üstünde de metafizik bulunmaktadır. Tümel bir bilim olarak metafiziğin işlevlerinden biri ise, altındaki tikel bilimlerin konularını ve ilkelerini vermesidir. Bu durum, metafiziğin, varlık olmak bakımından varlığı konu edinmiş olması dolayısıyladır. Zira o, bu cihetten varlığın tamamını konu edinirken, varlığın türü gibi¹⁷⁷ olan belirli parçalarını tikel bilimlere konu olarak dağıtmaktadır. Tikel bilimlere düşen ise, metafizik tarafından kendilerine verilmiş konularının, zâtî arazlarını araştırmak ve bunlara dair burhânlar getirmektir. Bunu yaparken de yine üst bilimlerden aldıkları ilkeleri kullanmaktadırlar. Böylece felsefî bilimlere konu olması mümkün olan tüm varlık sahası, hangi esaslara dayanılarak araştırma yapılacağı vazedilerek, felsefe çatısı altında farklı bilimlere dağıtılmaktadır.¹⁷⁸

Tikel bilimlerin konularını veren metafizik, bunu iki farklı şekilde yapmaktadır. İlki, tikel de olsa bir bilimin konusunun apaçık olması durumudur. Söz gelimi doğa biliminin konusu olan cisim böyledir. Dolayısıyla cismin varlığı metafizikte dahi kanıtlanmaksızın doğa bilimine konu olarak verilmektedir. Fakat öyle anlaşıyor ki metafizikçi, doğa bilimcisinin cismi hangi cihetten inceleyeceğini belirleyerek bunu yapmaktadır. İkincisi ise, bir bilimin konusunun ispata gerek duyması durumudur. Söz gelimi nefsin varlığı apaçık değildir ve metafizikte varlığı kanıtlanarak farklı nefis türleri halinde tikel bilimlere konu olarak verilmektedir.¹⁷⁹ Bu bağlamda daha önce de belirtildiği üzere her hâlükârda bir bilimde, konusunun ne

¹⁷⁷ İbn Sînâ yer yer varlığı “cins gibi” ve onun sınıflarını da “tür gibi” şeklinde nitelemektedir. Bunun sebebi, varlığın, tıpkı cins bir kavramın türlerine bölünmesi gibi, sınıflara bölünebilir nitelikte olmasıdır. Fakat bu benzerliğe rağmen varlık, asla bir cins değildir. Çünkü bu durumda onun mütevâtî bir lafız olması gerekmektedir. Halbuki İbn Sînâ metafiziğinin temel argümanı, varlığın müşekkeke bir kavram olduğudur. İşte bundan dolayı İbn Sînâ yer yer varlığı “cins gibi” ve onun sınıflarını “tür gibi” şeklinde nitelemekte, fakat hiçbir zaman “cins” veya “tür” dememektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Macit, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, s. 147-154.

¹⁷⁸ Bu pasajda ifade edilen şeyin Aristoteles merkezli bir anlatımı için bkz. Cemal Güzel, “Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2003, s. 130.

¹⁷⁹ Mısrî, **Düstûr**, s. 221.

olduğunun mutlaka anlaşılması gerekmektedir. Aksi halde konunun zâtî arazlarının araştırılması mümkün değildir. Söz gelimi cismin anlamı ve hakikati anlaşılmadığında, onun zâtî arazlarını talep etmek de mümkün olmamaktadır.¹⁸⁰ Bu anlamda en başta sanatın konusunun hem tasdik hem tasavvur edilmesi gerekmektedir. Fakat bu, konunun hem varlığının hem tanımının kapalı olması durumunda geçerlidir. Söz gelimi geometrinin konusu olan sayı böyledir. Eğer doğa biliminde olduğu gibi varlığı açıksa, sadece tanımı vazedilmelidir. Metafizikte ikisi de açık olduğundan, herhangi bir vaz' söz konusu değildir.¹⁸¹ Ayrıca her ne şekilde olursa olsun bir bilimin konusu, mutlaka tümel bir şey olmalıdır. Duyuyla algılanıp kendisine işaret edilebilen tikel bir şey ise, asla bir bilimde konu yapılamaz. Zira bilimlerin konularının hakikatleriyle birlikte vazedilmiş olması zorunludur ve bu, ancak konuların tümel olmasıyla sağlanabilir. Böylece bu konular için talep edilen hükümler, gerçek hükümler olmaktadır.¹⁸²

Bilimleri birbirinden ayıran yahut onları birbiriyle ilişkilendiren, o bilimlerin konularıdır. Bu anlamda her bilimin konusu, ontolojik bir temele karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu temel, bilimlerin bölümlenmesindeki en esaslı kriterdir. Bundan dolayı bir filozofun ontolojisi ile bilimlere bakışı arasında tam bir tutarlılık bulunmaktadır. Zira varlık mertebeleri hakkında bir fikri olmayanın, bilimler arası ilişki ve ayrımlar konusunda sistematik olarak temellendirilmiş bir fikre sahip olması da çok zordur. Çünkü varlık alanlarıyla bilimler, birbirine tekâbül etmektedir.¹⁸³ Bu bağlamda bilimlerin konularına göre farklılaştığı bu sistemde, temelde teorik ve pratik olmak üzere iki tür bilimden bahsedilebilir. Teorik bilimlerin konularının varlıkları, bizim dilememize ve fiilimize bağlı değildir. Söz gelimi doğal nesneler veya Tanrı ve akıl gibi gayrî maddî varlıklar böyledir. Pratik bilimlerin konularının varlıkları ise, bizim dilememiz ve fiilimizle meydana gelmektedir. Söz gelimi eylemlerimiz ve bunların sonuçları böyledir. Var olanlar doğaları bakımından üç kısma ayrıldığı için, teorik bilimler de üç kısma ayrılmaktadır: doğa bilimi,

¹⁸⁰ Mİsrî, **Düstûr**, s. 220.

¹⁸¹ İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 130.

¹⁸² Mİsrî, **Düstûr**, s. 215.

¹⁸³ İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s. 139.

matematik ve metafizik. Doğa biliminin konusu hareketli ve sâkin olması bakımından cisim iken, matematiğin konusu zihinde maddeden soyutlanmış ya da madde ile birlikte alınan ölçü veya sayıdır. Metafiziğin konusu ise belirtildiği üzere varlık olmak bakımından varlıktır. Bunlardan her biri de kendi içerisinde aslî ve fer‘î olanlar olmak üzere iki temel kısma ayrılmakta, böylece -metafizik hariç- her birinin konuları daha da özelleşmektedir. İşte bu üç teorik bilim ve dalları, çalışmamız boyunca genelde atıf yapılmış ve yapılacak olan kısımlardır. Keza insanî varlık durumu da toplamda üç kısımda tebellür etmektedir. Buna göre pratik bilimlerde insan, ya bir birey olması bakımından ya da başka bireylerle birlikte olması bakımından incelenebilir. Başka bireylerle birlikte olması ise, ya aile ile birliktelik bakımından ya da toplumla birliktelik bakımından söz konusu olabilir. İşte insanın bu üç farklı durumu, üç farklı pratik bilimin ortaya çıkmasının sebebidir: ahlâk, ev idaresi ve siyaset.¹⁸⁴ Öyle görünüyor ki bu kısımlar, varlığın değil de insanın farklı durumları bakımından bilimlerin sınıflarını ifade ettiği için onlara burhân getirilemediğinden, İbn Sînâ tarafından *Burhân Kitabı*’nda pek göz önünde bulundurulmamıştır. Zira ahlâk veya siyaset bilimine dair verdiği örnekler oldukça azdır. Keza Aristoteles de bunlardan asla bir bilim dalı olarak bahsetmemektedir. Çünkü kişi söz gelimi erdemi, ne olduğunu bilmek için değil, iyi olmak için araştırmalıdır. Yoksa bu gibi konuların bir faydası söz konusu değildir.¹⁸⁵

Teorik ve pratik bilimlerin genel olarak sınıfları bunlardan ibarettir. Fakat son olarak mantığın zikredilmesi uygun olur. Konusu bilinenden bilinmeye ulaştırması bakımından ikinci akledilirler olan mantık, insana teorik ve pratik bilimlerde fayda sağlaması itibarıyla bir alet iken, kendi bütünlüğü itibarıyla teorik bir bilimdir.¹⁸⁶ İşte bundan dolayı İbn Sînâ, mantığın bir alet mi yoksa teorik bir bilim mi olduğu hususunu tartışmayı hem yanlış hem de gereksiz görmektedir. Yanlıştır, çünkü teorik veya pratik olduğunu iddia edenler aynı lafızlarla farklı

¹⁸⁴ Alper, **İbn Sînâ**, s. 53-61

¹⁸⁵ Güzel, “Aristoteles’te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik”, s. 131.

¹⁸⁶ Alper, **İbn Sînâ**, s. 53-61; İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât**, s. 8, 9.

şeyleri kastetmektedirler. Gereksizdir, çünkü bu tür şeylerle uğraşmanın hiçbir faydası yoktur.¹⁸⁷

Böylece bir bilimin konusu ile ne kastedildiği belirtilmiş, konuların hangi durumlarda ne şekilde olduğuna dair bir tasavvur verilmiş, buna bağlı olarak teorik, pratik ve alet olmak üzere felsefi bilimlerin genel olarak sınıfları, bu bilimlerin konuları itibariyle ele alınmıştır. Şimdi, daha da ayrıntılı bir inceleme yapmak adına, konuları itibariyle bilimlerin farklı cihetlerden sınıflarının ele alınması uygun olur. Bilimler de en temelde konularının farklı olmasıyla birbirinden ayrıldığı için, ilk olarak bu cihetten konuların sınıflarının incelenmesi isabetli olacaktır.

III. Bilimlerin Konularının Ayrıntılı Olarak İncelenmesi:

Bilimler ve Konularının Farklı Cihetlerden Sınıfları

İbn Sînâ *Burhân Kitabı*'nın farklı meseleleri bağlamında, bilimlerin konularını da farklı cihetlerden tasnife tâbi tutmaktadır. Hatta denilebilir ki, bir bilimin konusundan bahsettiği hemen hemen her yerde, bu konuları farklı şekillerde sınıflandırarak ayırmaktadır. Bu tasniflerin birbiriyle ortak yönleri varsa da, temelde hepsi ayrı cihetlerden konuyu incelemektedir. Burada, *Burhân Kitabı*'nda dağınık bir şekilde bulunan söz konusu tasniflerin tamamı bir araya getirilerek, toplamda beş farklı cihetten bilimlerin konuları sınıflandırılmıştır. Şimdi tek tek bunların ele alınması uygun olur.

A. Farklılık ve Ortaklık Cihetinden Bilimlerin Konuları

Belirtildiği üzere bilimlerin birbirinden farklı (muhtelif) olmasını sağlayan şey, onların konularının birbirinden farklı olmasıdır. Bu farklılık ise ya her iki

¹⁸⁷ Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 66, 67.

bilimde de konuların farklı olmasıyladır ya da konuların aynı olup, konuyu ele alış itibarlarının farklı olmasıyladır. Şimdi bunların ilkinden başlayarak tüm sınıflarının ele alınması, ayrıca bu sırada hangi noktalarda ortak olduklarının da incelenmesi uygun olur.¹⁸⁸

1. Konuları farklı olan bilimler: Bazen iki veya daha fazla bilimin konuları farklı şeyler olmaktadır. Ancak bu farklılık da ya mutlak olarak bilimler arasında hiçbir karışma (müdâhele) olmaksızın ya da bir şeyde bir bilimin konusunun diğerine ortak olması sûretiyle gerçekleşmektedir. Şimdi bu iki sınıfın ele alınması yerinde olur.

1.1. Bir karışma olmaksızın, mutlak olarak farklı olan konular: Bu türden farklılık, iki sınıfta incelenmektedir:

1.1.1. Birincisi, mutlak olarak farklı olan konuların bir cinste ortak olmasıdır. Söz gelimi aritmetik ve geometrinin konuları mutlak olarak farklıdır ancak, tek bir cinsin türü olmada ortaklıklar. Zira sayı ve ölçü, nicelik cinsinin türleridir. Kâtibî bu gibi bilimlerin “mertebece eşit bilimler” (mütesâvî fi’l-mertebe) şeklinde isimlendirildiğini belirtmektedir.

1.1.2. İkincisi ise, mutlak olarak farklı olan konuların bir cinste ortak olmamasıdır. Söz gelimi doğa bilimi ve aritmetik böyledir. Zira ilkinin konusu değişmesi bakımından cisim, ikincinin konusu ise sayıdır. Kâtibî bu gibi bilimlerin “ayrık” (mütebâyin) olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.

1.2. Bir şeyde ortak olup, birbirine karışan konular: Bu türden konu farklılığı da iki sınıfta incelenmektedir:

1.2.1. Bir şeyde ortak olup birbirine karışan konuların birincisi, her iki konuda da hem ortak (müşterek) hem ayrık (mütebâyin) bir şey bulunması yoluyla gerçekleşmektedir. Söz gelimi tıp ve ahlâk bilimleri böyledir. Zira her ikisi de canlı

¹⁸⁸ Konular bu cihetten incelenirken, İbn Sînâ’nın *Burhân*’ı göz ardı edilmeksizin, daha ziyade Kâtibî’nin *Şerhu Keşfi’l-esrâr*’ı merkezli gidilecektir. Zira burada Kâtibî, İbn Sînâ ile aynı şeyi, aynı örnekler ve hatta cümlelerle, fakat daha anlaşılır ve özlü bir şekilde aktarmaktadır. Bununla birlikte bu hususta herhangi bir meselede ona muhâlefet ediyor da değildir.

olması cihetinden insan nefsinin güçlerinde ortaklırlar. Yani insanın cinsi olan hayvanî nefiste bulunan şehvî kuvvet ve gazabî kuvvet gibi şeylerde ortak olurlar. Fakat tıp, konusu olan insanın bedenini ve organlarını incelemekle özelleşirken, ahlâk da konusu olan düşünen nefsi ve onun amelî güçlerini incelemekle özelleşmektedir.

1.2.2. İkincisi ise, iki konunun arasında bir genellik-özellik ilişkisi bulunması yoluyla bir şeyde ortak olup, birbirine karışmalarıdır. Bu ilişki ise iki şekilde olmaktadır:

1.2.2.1. Birincisi, daha genel olanın daha özel olana yüklem olmasıdır. Bu da iki şekilde gerçekleşmektedir:

1.2.2.1.1. Birincisi, konulardan daha genel olanın “cins” olmasıdır. Bu da iki sınıftır.

1.2.2.1.1.1. Birincisi, daha özel olandaki araştırmanın, kendisine kurucu bir faslın bitişmesi sebebiyle “tür” olması bakımından olmasıdır. Bu durumda genel olan cins olurken, özel olan tür olmaktadır. Söz gelimi mücessemâtın (cisimli şeyler) bir türü olan konilerin veya ölçülerin bir türü olan mücessemâtın araştırılması böyledir. Bu durumda daha özel olan bilimdeki araştırma, daha genel olan bilimin bir parçası olur ve bu şekilde bir tür-cins ilişkisiyle ortak olurlar.¹⁸⁹

1.2.2.1.1.2. İkincisi, daha özel olandaki araştırmanın, ilkindeki gibi kendisine kurucu bir faslın bitişmesi sebebiyle olmaması, aksine, bu fasla tâbi olan bir “ârız” cihetinden olması durumudur. Yani burada genel olan cins, özel olan tür değil de türün ârız olmaktadır. Bu ârız da iki şeyden biri olabilir:

¹⁸⁹ Geometri, ölçülerin zâtî arazlarını inceler. Koniler bilimi ise, geometrinin dallarından biridir. Bu bilim, koni şeklindeki cisimlerin şekillerini ve kesitlerini inceler ve koni şeklindeki cisimli şeylere ârız olan arazlara, geometrik burhânlar getirir. (Hüseyin İsmail-Yusuf Melik, **et-Ta’rîf ve tabsîtü’l-ulûm**, Lübnan, Dâru’l-Fârâbî, 2015, s. 52.) Dolayısıyla ölçüler bir cins olup, onun altında mücessem olanlar ve olmayanlar bulunmakta, mücessem olanların da koni şeklinde olanları ayrı bir tür olup, buradan koniler bilimi neşet etmektedir. Cins ve tür ilişkisine sahip bu gibi konuların ortaklığı ise, mücessemâtta ancak ölçü sahibi olan cisimlerin ve koniler biliminde de ancak cisimli konilerin zâtî arazlarının araştırılması dolayısıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla koniler cisimli olma hususunda mücessemâtla, mücessemât da ölçü sahibi olması hususunda ölçülerle ortak olur.

1.2.2.1.1.2.1. Birincisi, “zâtında karar kılmış bir hey’et” olan ârızdır. Bu da iki sınıftır.

1.2.2.1.1.2.1.1. Birincisi, konunun “zâtî arazı” olan ârızdır. Söz gelimi tıbbın konusu, “sağlıklı ve hasta olması cihetinden insan bedeni” şeklindedir ve bunun zâtî arazlarını inceler. İnsan bedeni ise, doğa biliminin konusu olan cismin bir türüdür.

1.2.2.1.1.2.1.2. İkincisi, konunun “uzak arazı” olan ârızdır. Söz gelimi mücessemâtın veya geometrinin altında hareketli küreleri incelemek böyledir. Zira hareket, küreler için uzak arazıdır ve dolayısıyla onu, mücessemâtın altında incelemek gerekmektedir. Burada küreler, hareket uzak arazıyla birlikte tek bir şey olarak alınmakta ve küreler biliminde, hareket uzak arazıyla birlikte olması yönünden küreye ilişkin zâtî arazlar incelenmektedir.

1.2.2.1.1.2.2. Genel olan cins olurken özel olanın ârız olmasının ikincisi ise, bu ârızın “sırf bir nispet” olmasıdır. Söz gelimi göze bitişen (mukterin) çizgileri inceleyen optik ilmi böyledir. Zira çizgi, geometrinin konusundan olan ölçünün bir türüdür ve göze bitişmek, ona ârız olmuş bir arazıdır. Böylece geometrinin konusu bu arazla birlikte tek bir şey olarak alınır. Bu arazın sırf nispet olmasının sebebi ise, çizginin göze nispet edilmesidir.

1.2.2.1.2. Aralarında bir genellik-özellik ilişkisi bulunması sûretiyle ortak olan ve daha genel olanın daha özel olana yüklem olduğu konuların ikincisi, konulardan daha genel olanın “lâzım” olmasıdır. Söz gelimi mevcut ve bir böyledir. Zira mevcut, metafiziğin konusudur ve onun altındaki bilimlerin bu bilimin bir parçası olması mümkün değildir. Çünkü onun altındaki bilimler, ne kurucu zâtî ne de zâtî araz olmak üzere metafiziğin konusunun zâtîsi değildirler. Aksine bu bilimler, metafiziğin altında yer almaktadırlar.

1.2.2.2. Aralarında bir genellik-özellik ilişkisi bulunması yoluyla bir şeyde ortak olup, birbirine karışan konuların ikincisi, daha genel olanın daha özel olana yüklem olmamasıdır. Bu ise, daha özel olanın, daha genel konunun bir türüne ârız olması halinde mümkündür. Söz gelimi melodilerin (neğemât), doğa biliminin konusuna

nispet edilmeleri böyledir. Zira melodiler, doğa biliminin konusu olan cismin bazı türlerine ârız olmaktadır. Çünkü melodi, ancak cisimsel bir şeyden meydana çıkabilir. Öyle anlaşıyor ki bu cisimsel şeyler çalgı aletleridir. Bununla birlikte doğada bulunan herhangi bir doğal cisimden düzenli veya düzensiz melodilerin sâdır olması da mümkündür. Fakat her hâlükârda bunlar cismin bir türü olmaktadır.

Peki bu durumda mûsiki, doğa biliminin altında mı yer almaktadır? Bunun cevabı olumsuzdur. Zira mûsiki, melodileri, zâtları itibariyle incelemeyebilir. Aksine melodiler cismin bir türüne ârız olduğu için bu, doğa biliminin işidir. Ancak mûsiki, melodilere ve melodilerin cinsi olan niteliğe ârız olan uzak bir şeyin, bu melodilere ârız olması cihetinden zâtî arazlarını inceler. Bu uzak şey ise, aritmetiğin konusu olan sayıdır. Zira sayı, melodilere ve niteliklere ârız olan bir nicelik türüdür. Dolayısıyla mûsiki, aritmetiğin altında yer almaktadır. Söz konusu cihetten melodilere ârız olan zâtî arazlara gelince, bunlar, uyum (ittifâk) ve uyumsuzluk (ihtilâf) gibi melodilere ârız olan zâtî arazlardır. Zira bazı melodiler bazılarıyla uyumlu, diğer bazılarıyla ise uyumsuzdur.¹⁹⁰

Böylece iki konudan daha genel olan (cisim) ile daha özel olan (melodiler) arasında bir ortaklık sağlanmıştır. Zira zâtları itibariyle melodiler, cismin türlerinin ârızıdır ve yine melodiler, bir şekilde mûsikinin konusunda da bulunmaktadır. Fakat neticede mûsikide melodiler zâtları itibariyle değil, aritmetiğin konusu olan sayının onlara ârız olması cihetinden incelendiği için, daha genel konu olan “cisim”, daha özel konu olan “sayının ârız olması cihetinden melodiler”e yüklenemez. İşte bundan dolayı mûsiki, onun konusu olan melodileri kuşatan doğa biliminin altında değil, ona ârız olan sayıları içeren aritmetiğin altında yer almak zorundadır. Bununla birlikte aritmetik, onun bir parçası da değildir. Zira burada, daha genel olanın daha özele

¹⁹⁰ Bu anlamda zâtî arazlar bahsinde ele alındığı üzere nasıl sayılara ittifak ve ihtilaf ârız oluyorsa, melodilere de ârız olmaktadır. İşte tam da bu gibi durumlardan dolayı mûsiki, aritmetiğin altında yer alıyor olmalıdır.

yüklem olamayacağı belirtilmişti. Böylece konuları farklı olan bilimlerin farklı itibarları sona ermiştir.¹⁹¹

2. Konuları aynı olan, itibarları farklı olan bilimler: Buraya kadar aktarılanlar, konuları zât bakımından farklı olan iki bilimin, hangi noktalarda farklılaştıkları ve hangi noktalarda ortak olduklarına dair. Burada ise konuları zât bakımından aynı olan, ancak konuyu ele alış itibarları farklı olan bilimlere ele alınacaktır ki¹⁹², bunlar da iki sınıfta incelenmektedir:

2.1. Birincisi, tek bir konunun zâtî arazlarını bir bilimin mutlak olarak, diğerinin ise herhangi bir itibarla kayıtlanmış olarak incelemesidir. Söz gelimi mutlak olarak insan bedeni, doğa biliminin konusunun bir türüdür. Tıbbın konusu ise, sağlıklı ve hasta olması cihetinden insan bedenidir. Bu durumda doğa bilimi insan bedeninin zâtî arazlarını mutlak olarak incelerken, tıp, söz konusu cihetten insan bedeninin zâtî arazlarını incelemektedir.

2.2. İkincisi, tek bir konunun zâtî arazlarını her iki bilimin de kayıtlanmış olarak incelemesi, ancak bunu farklı kayıtlarla yapmalarıdır. Söz gelimi doğa bilimci de astronom da (müneccim) feleğin cirmini veya âlemin cismini incelemektedir. Ancak doğa bilimci bunu hareketli ve sâkin olmaları cihetinden yaparken, astronom onlarda

¹⁹¹ İbn Sînâ bu bağlamda, 1.2.2.1.1.2.1.2’de zikredilen sınıf ile 1.2.2.2 şeklindeki bu sınıf arasındaki farka değinmektedir. Buna göre hareketli kürelerin örnek verildiği ilk sınıf ile melodilerin örnek verildiği bu kısım arasındaki fark şudur: Hareketli küreler bilimi, ona bitişen hareket uzak arazını inceleyen doğa biliminin altına girmemektedir. Aksine konusunu kuşatan bilimin altındadır. Konusu da “hareketli küreler” olduğu için bu bilim, geometrinin altında bulunmaktadır. Oysa mûsiki böyle değildir. Zira mûsiki, ona bitişen sayı uzak arazını inceleyen aritmetiğin altında yer almakta, doğa biliminin altında bulunmamaktadır. (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 112.) İşte bu sebeple geometriye yüklenen şeyler küreler bilimine de yüklenebilirken, doğa bilimine yüklenen şeyler mûsikiye yüklenememektedir. Zira küreler geometrinin konusunun türlerinden bir tür iken, melodiler, aritmetiğin konusunun türlerinden bir tür değildir. İşte genel olan konunun özel olana yüklenip yüklenememesi de bu gibi durumlardan ibarettir.

¹⁹² Bununla birlikte tek bir şeyin iki bilimin konusu olamayacağını söyleyenler de olmuştur. Fakat Kannevci’nin aktardığı kadarıyla Sadruşşerîa (v. 747/1346), İbn Sînâ ile hemfikir kalarak bunun imkânsız olmadığını ifade etmektedir. Zira tek bir şeyin farklı türlerde arazları olabilir ve her bilim, bunlardan birini inceleyebilir. Ancak Kannevci, Sadruşşerîa’nın bu sözü üzerine burada aktarılmayan iki mülâhaza bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kannevci, **Ebcü’l-ulûm**, C. 1, s. 77, 78.

niceliğın bulunması cihetinden yapar. Böylece konuları aynı olup, itibarları farklı olan bilimler de ortaya koyulmuştur.¹⁹³

B. Tekil ve Çok Olması Cihetinden Bilimlerin Konuları

Bazı bilimlerin tek bir konusu olurken, bazı bilimlerin ise birden fazla konusu olur. İşte bilimler bu cihetten, iki temel sınıfa ayrılmaktadır:

1. Konusu tekil olan bilimler: Bazı bilimlerin konuları tekil (müfred) olur. Söz gelimi aritmetiğın konusunun sayı olması böyledir.

2. Konusu çok olan bilimler: Bazı bilimlerin de birden fazla konusu olur ancak, bu konuların tamamı, onları birleştiren (müttahid) bir şeyde ortak olurlar. Bunun ise *Burhân*'da zikredilen dört sınıfı vardır:

2.1. Birincisi, birden fazla olan bu konuların, onları birleştiren bir “cinsten” ortak olmaları durumudur. Söz gelimi çizgi, yüzey ve cismin, onları birleştiren “ölçü” cinsinde ortak olmaları böyledir.¹⁹⁴

2.2. İkincisi, birden fazla olan bu konuların, aralarında bulunan “bitişik bir ilişkide” (münâsebet-i muttasıla) ortak olmaları durumudur. Söz gelimi nokta, çizgi, yüzey ve cismin ortaklığı böyledir. Zira noktanın çizgiye nispeti, çizginin yüzeye ve yüzeyin cisme nispeti gibidir. Bu anlamda her birinin arasında kesintisiz bir ilişki vardır.¹⁹⁵

¹⁹³ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 109-114; Kâtibî, **Şerhu Keşfi’l-esrâr**, thk. Enver Şahin, Basılmamış doktora tezi, Rize, 2019, s. 1276-1279.

Ayrıca bir bilimin konusunun bir şey ile kayıtlanması İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflarda “bu cihetten” (min ciheti) şeklinde ifade edilirken, sonraki alimler daha ziyade “bu haysiyetten” (min haysü) şeklinde bir kullanımı tercih etmiştir. (Asım Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 68-71.)

¹⁹⁴ Ayrıca belirtmek gerekir ki cismin varlığı apaçık iken, yüzey ve çizginin varlığı metafizikte temellendirilmektedir. Dolayısıyla bunların her biri doğa biliminin değil, metafiziğın mesâilindendir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât**, s. 102.

¹⁹⁵ Cinsten ve sürekli bir ilişkide ortak olan konulara dair verilen örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, her ikisi de geometri bilimi için söz konusudur. Fakat burada bir itibar farklılığı vardır. Zira çizgi, yüzey ve cisim konuları ölçü cinsinde ortak olurken, bu listenin başına “nokta” eklendiğinde, mezkûr

2.3. Üçüncüsü, birden fazla olan bu konuların, tek bir gayede ortak olmaları durumudur. Söz gelimi unsurlar (erkân), mizaçlar, karışımlar (ahlât), organlar, kuvveler ve fiiller gibi tıp biliminin konuları, sağlığa nispet edilme noktasında ortaklırlar. Zira insan sağlığını korumak, bu bilimin gayesidir. Fakat bu durum, mezkûr şeyler tek bir konunun parçaları değil de, tıp biliminin konuları olarak alındıklarına geçerlidir.

2.4. Dördüncüsü, birden fazla olan bu konuların, tek bir ilkede ortak olmaları durumudur. Söz gelimi kelâm ilminin konuları, tek bir ilkeye nispet edilme noktasında ortaklırlar. Bu ilke ise ya şeriata itaat ilkesidir ya da bu konuların ilahî olmaları ilkesidir.¹⁹⁶

C.Mutlak ve Mukayyed Olması Cihetinden Bilimlerin Konuları

Bazı bilimlerin konuları herhangi bir sıfatla kayıtlanmayıp mutlak olarak alınırken, bazıları ise bir sıfatla takyid edilerek alınmaktadır. O halde bu cihetten konular iki sınıfta incelenebilir:

1. Konusu mutlak olarak alınan bilimler: Bu gibi bilimlerin konuları, herhangi bir anlamın eklenmesi gibi bir şart koşulmaksızın, doğası ve hüviyeti cihetinden mutlak olarak alınırlar. Daha sonra bu bilimde, konunun mutlak zâtî

konular ölçü cinsinde ortak olmaktan çıkıp, sürekli bir ilişkide ortaklığa dönüşmektedir. Öyle anlaşıyor ki bunun sebebi, noktanın bir ölçü olmayıp, aksine tüm ölçülerin kendisinden neşet ettiği bir ilke olmasıdır. Zira noktanın boyutu yoktur. Dolayısıyla nokta listeye dâhil edildiğinde mezkûr konuların ölçü cinsi altında birleşmeleri imkansız hâle gelmekte ve aralarındaki ilişki illet-ma'lûl ilişkisine dönüşerek “sürekli ilişki” adını almaktadır. Zira cisimler yüzeylerden, yüzeyler çizgilerden ve çizgiler de noktalardan oluşmaktadır.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 104. Ayrıca Fârâbî’de bilimlerin konularının tek ve çok olmasına dair bkz. Fârâbî, **Kitâbü’l-Burhân**, s. 106-110. Yine bu bağlamda kısaca belirtmek gerekir ki, Sadruşşerâ bir bilimin birden fazla konusu olmasını, kendisinden önce benimsendiği şekliyle kabul etmemektedir. Teftâzânî ise bu görüşü eleştirmekte, birden fazla şeyin aralarında bir tenâsüp olması durumunda bir bilimin konuları olabileceğini belirtmektedir. Keza Molla Fenârî de bir bilimin birden fazla konusunun olmasını tecviz etmekte, fakat aslolanın tek olduğunu belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi ve gerekçelendirmeler için bkz. Köksal, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, s. 68-71.

arazları talep edilir. Söz gelimi aritmetiğin konusu olan sayı, herhangi bir nitelikle kayıtlanamaksızın alınır ve bu bilimde, mutlak olarak sayının zâtî arazları talep edilir.

2. Konusu mukayyed olarak alınan bilimler: Bu gibi bilimlerin konuları da, bir anlamın o konunun tabiatına eklenmesi (yani ârız olması) şartıyla alınır ve daha sonra bu bilimde, konuya eklenen bu anlam cihetinden konunun zâtî arazları talep edilir. Fakat konuya eklenerek onu kayıtlayan bu anlam, konunun tabiatını türlere ayıracak bir fasıl olmamalıdır. Tûsî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere İbn Sînâ bununla, söz konusu eklenmiş anlamın konunun “kurucu zâtîsi” değil, “zâtî veya uzak arazı” olmasını kastetmektedir. İbn Sînâ burada bu kısma, “hareketli kürelerin” ârızlarının incelenmesini örnek vererek iktifa etmektedir. Nitekim görüldüğü üzere küreler, mutlak olarak alınmayıp “hareketli” ile kayıtlanmış ve bu şekliyle hareketli küreler biliminin konusu olmuştur. Tûsî ise bunu, uzak arazı ile kayıtlanan konulara örnek vererek, zâtî arazı ile kayıtlananlara da doğa biliminin konusu olan “değişmesi bakımından doğal cisim” örnek vermektedir. Zira burada doğal cisim, zâtî arazı olan değişme (tağayyür) ile kayıtlanarak alınmıştır.¹⁹⁷

D. Tümel ve Tikel Olması Cihetinden Bilimler ve Konuları

İbn Sînâ bir başka cihetten bilimleri, tümel ve tikel olarak iki sınıfa ayırmaktadır. Bu anlamıyla tümel bilim sadece metafizik iken, diğer tüm felsefî bilimler tikeldir. Tümel ve tikel bilim ile kastedilen de genelde budur.¹⁹⁸ Fakat İbn Sînâ'nın *Burhân*'daki tüm ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, tek bir bilimin farklı itibarlara göre tümel ve tikel olabileceği net bir şekilde görülmektedir. O halde tümellik ve tikellik cihetinden bilimlerin tasnifi de bu doğrultuda yapılmalıdır. Bununla birlikte burada yapılacak olan tasnif görebildiğimiz kadarıyla bilfiil İbn Sînâ veya bir başkası tarafından yapılmış değilse de, *Burhân*'ın satır aralarında açık bir

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 104; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 298; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, Menşûrât-ı Bidarfer, 1972, s. 327.

¹⁹⁸ Nitekim Fârâbî'de de böyledir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 106-108.

şekilde bulunmaktadır. Şimdi, bu doğrultuda bilimler üç temel kısma ayrılmaktadır. İlki, asla tikel olmayan tümel bilimler; ikincisi, itibara göre tümel ve tikel olabilen bilimler ve üçüncüsü, asla tümel olmayan tikel bilimlerdir.

1. Asla tikel olmayan tümel bilimler: Bu sınıf, sadece metafiziğe özgüdür. Zira en kuşatıcı konuya sahip olması dolayısıyla metafizik, asla herhangi bir bilimin altında yer almamaktadır. Aksine tüm bilimler metafiziğin altında bulunmaktadır. Bu anlamda metafizik, tüm bilimlerin varlık sebebidir denilebilir. Zira metafizik onlara konularını ve ilkelerini vermektedir. Bu ise, varlığın hallerini ve onun kısımları ve türleri gibi olan şeyleri inceleyen metafiziğin, bu incelemesi sırasında belirli bir özelleşmeye (tahsis) ulaşması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi en soyut anlamda varlık olmak bakımından varlığa dair metafiziksel bir inceleme, bu soyutluktan bir derece kaybedip doğa biliminin konusunun ortaya çıktığı bir özelleşmeye ulaştığında, artık orada daha fazla araştırma yapmamakta ve o özelleşmiş varlığı, doğa bilimine teslim etmektedir. Keza matematiğin konusunun ortaya çıktığı bir özelleşmeye ulaştığında da, o özelleşmiş varlığı matematiğe teslim edip, daha fazla üzerinde durmamaktadır. Yine daha özel bilimin ilkeleri daha yüce bilimin meseleleri olduğu için, metafiziğin altındaki bilimlerin ilkeleri de yine onun tarafından verilmektedir. Alttaki bilimler ise tartışmaksızın hem konusunu hem ilkelerini teslim almakta, fakat konusunun zâtî arazlarından ibaret olan meselelerini incelemekte ve durumlarını açıklığa kavuşturmaktadır. Zira alttaki bilimin kendisinden şüphe duyabileceği şeyler ancak bunlardır.¹⁹⁹ İşte bu durumdan dolayı daha önce de ifade edildiği gibi İbn Sînâ, metafiziğin altındaki bütün bilimlerin adeta bitişik şartlı önermeleri kanıtladığını belirtmektedir. İlk felsefeye ulaşıldığında ise, kıyasın önbitişeninin varlığı açıklanarak, burhân gerçek anlamda tamamlanmış olmaktadır. Bu durumda sanki hiçbir tikel bilim, şartı olmayan bir önermeyi kanıtlamamaktadır.²⁰⁰

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 12, 13; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 102, 112.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 112.

Şimdi, bu kısımda aktarılan metafizik, asla tikel bir bilim olamaz. Zira konusu en geniş bilimdir. Fakat her bilim böyle değildir. Çünkü bazı bilimler farklı itibarlara göre tümel ve tikel olmaktadır ki, şimdi de bu kısmın görülmesi uygun olur.

2. Kişinin itibarına göre tümel ve tikel olabilen bilimler: Belirtildiği üzere görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ, bilfiil böyle bir kısmın varlığından bahsetmemektedir. Fakat o, açıkça şöyle söylemektedir: “Aynı şekilde tıp gibi tikel bir sanatın konusu ‘insan bedeni’ olduğunda ve insan olması cihetinden insana ârız olmayan, (aksine cisim olması cihetinden ârız olan) ‘mutlak karalık’ ve ‘mutlak hareket’ gibi uzak bir ârız (tıpta) talep edildiğinde, tıp, tümel doğa biliminin aynı olur ve tikel bir bilim olmaz.” Bunun sebebi ise karalık arazının, insana, bir tür bileşimle bileşik cisim olması bakımından ârız olmasıdır. Keza hareket de insana, doğal cisim olması bakımından ârız olmaktadır. O halde insana ârız olan mutlak karalık ve mutlak hareket, tıpta incelenemez, aksine onun tümel bilimi olan doğa biliminde incelenebilir.²⁰¹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ başka yerlerde her ne kadar metafizik dışındaki tüm bilimleri tikel bilimler olarak görse de, burada açıkça alt-üst ilişkisi içerisindeki bilimlerin üstte olanını tümel, altta olanını tikel olarak isimlendirmektedir. İşte bu itibar farkına göre bir bilim metafiziğe kıyasla tikel, altındaki bilime kıyasla -şayet altında bir bilim varsa- tümel olmaktadır. Peki, bir bilimin altında bir başka bilim yoksa, bu durumda bu bilim nasıl değerlendirilir? Şimdi bu kısmın görülmesi uygun olur.

3. Asla tümel olmayan tikel bilimler: İbn Sînâ’ya göre doğa biliminin altında fizik ve oluş-bozuluş gibi aslî, tıp ve astroloji gibi fer‘î bilimler bulunmaktadır. Keza matematiğin altında aritmetik ve geometri gibi aslî, cebir ve optik gibi fer‘î bilimler yer almaktadır.²⁰² Fakat tıp ve astroloji veya cebir ve optik gibi fer‘î bilimlerin altında herhangi bir bilim bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar, asla tümel olmayan tikel bilimler olmalıdır. Zira altlarında kendilerine kıyasla tümel

²⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 80.

²⁰² Alper, *İbn Sînâ*, s. 60.

olacakları tikel bilimler yoktur. O halde kanaatimizce bu üç kısmın böyle anlaşılması gerekmektedir. Şimdi, tümel bilimin sadece metafizik olduğu genel itibara göre, tikel bilimin hangi sebepten dolayı tikel bilim olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunulması uygun olur. Buna göre tümel bilim olan metafiziğin konusunun varlık olmak bakımından varlık olmasına karşın, bunun altındaki tikel bilimlerin konuları, mutlak olarak varlık değil de, daha özel bir varlık mertebesi olmaktadır. Bu anlamda her tikel bilim konulardan bir konu varsayarak o konunun zâtî arazlarını inceler. Şayet böyle olmazsa tikel bilim, tikel bilim olmaktan çıkar ve her bilim bir diğerine müdâhil olur. Söz gelimi aritmetiğin başlı başına bir konusu vardır ki, bu, sayıdır. Dolayısıyla aritmetikçi, sayı olması bakımından sayıya ârız olanları incelemektedir. Şayet aritmetikçi sayının cinsi olan nicelik olması bakımından sayıya ârız olanları inceleyseydi, konusu sayı değil, nicelik olurdu. Keza ölçü sahibi olması bakımından sayıyı inceleyseydi de, bu inceleme geometrik bir inceleme olurdu. Yine hem ölçü hem sayı olması bakımından sayıyı inceleyseydi, bu durumda geometri ve aritmetik tek bir bilim haline gelirdi. Keza var olması bakımından sayıya ârız olanları inceleyseydi de, bu durumda aritmetik metafizikten ayrılamaz hale gelir ve tümel ve tikel bilimlerden bahsedilemezdi. İşte tam da bundan dolayı hiçbir bilimde, konusunun uzak arazları araştırılmaz.²⁰³ Söz gelimi aritmetiğin konusu olan sayının varlığı, aritmetikçi için uzak bir arazdır. Dolayısıyla o, bunun araştırmasını asla yapamaz. Fakat belirtmek gerekir ki bunu, aritmetikçi olması bakımından yapamaz. Yoksa bir filozof hem aritmetikçi hem metafizikçi olması durumunda, metafizikçi olması bakımından sayının varlığını inceleyebilir. Böylece bu cihetten konunun sınıfları ortaya koyulmuştur.

Ancak burada, bilimlerin tümel ve tikel oluşuna dair müteahhir kelâmcılar ve sûfîler üzerindeki yansımaları kısaca değinmekte fayda vardır. Bu anlamda görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ'nın özelde metafiziği tümel bilim kabul etmesinin ve genelde konu, ilke ve mesele kavramlarına dair anlatısının, kelâmî paradigma çerçevesinde sistematik olarak en erken yansıması, Gazzâlî üzerinden gerçekleşmiştir. Zira felâsifeyle bir hesaplaşmaya giren Gazzâlî, bir bilimin o bilim

²⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 79, 80.

olmasını sağlayan söz konusu üç sacayağını, içeriğini şer'î ilimlerle değiştirmek sûretiyle büyük oranda alımlamıştır. Şöyle ki, vefatından iki yıl önce kaleme aldığı *el-Mustasfâ* adlı fıkıh usûlü eserinde o, kelâmı tümel ilim olarak kabul edip en üstte değerlendirirken, altına da tefsir, hadis, fıkıh vb. tikel ilimleri yerleştirmiştir. Keza kelâmın konusunu var olanlar (mevcûd) şeklinde belirlemiş ve onun, tikel ilimlere ilkelerini ve konularını verdiğini ifade etmiştir. Söz gelimi kelâm ilmi, Allah'ın varlığını, risaletin sübûtunu veya kutsal kitapların hak oluşunu ispat ederek, bunları birer ilke olarak tikel ilimlere dağıtır. Bu anlamda muhaddis, tekrar peygamberin sübûtunu tartışmaz ve sadece ona isnad edilen sözlerin sübûtunu araştırır. Keza tefsirci de Kur'ân'ın sübûtunu araştırmaksızın, sadece onun tefsirini yapar.²⁰⁴ Gazzâlî'nin şer'î ilimlere tatbik ettiği bu tablonun, aynıyla felâsifenin bilimler sisteminden uyarlandığı açıktır.

Müteahhir dönemin bir diğer önemli yansıması ise, sûfiler üzerinden gerçekleşmiştir. Nitekim tasavvuf da Sadreddin Konevî üzerinden aynı tecrübeyi yaşamıştır. Bu ise yine metafizik örneği üzerinden kısaca ele alınabilir. Konevî, tasavvufî metafiziğin en değerli ilim olduğu bir sistematik dâhilinde konu, ilke ve mesele kavramlarını kendi sistemine derc etmiştir. Fakat Tanrı ve âlemi iki farklı kategoride değerlendiren İbn Sînâ ve Gazzâlî'de tümel bilimin konusu varlık olmak bakımından varlık iken, vahdet-i vücûdçu bir sûfî olan Konevî'de metafiziğin konusu Hak olmaktadır. Zira varlık tektir ve o da Hak'tır. Bu anlamda İbn Sînâ'ya göre metafiziğin nihaî hedefi olan Tanrı, Konevî'ye göre metafiziğin konusudur. Zira ona göre varlık olmak bakımından varlık, Hak'tır. Tasavvufî metafiziğin ilkeleri ise, ilahî isimlerdir. Zira Tanrı'yı bilmek, isimleri bilmektir ve her varlık sonsuz sayıdaki bir isim yoluyla Tanrı'ya bağlanır. Bu ilmin meseleleri ise, söz konusu ilahî isimlerden ibaret olan ilkelere dayanılarak ortaya çıkan şeylerdir. Bunlar ise bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, mevâtınlar vb. tasavvufî kavramlardan ibarettir. Metafiziğin tikel ilimlerle ilişkisi ise, Tanrı'nın bilgisinin her şeyin bilgisini kuşatıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda metafiziği bilen, tüm eşyayı

²⁰⁴ Ömer Mahir Alper, **Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği**, Akademide Felsefe, Hikmet ve Din içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Zonguldak, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 58-61.

genel olarak biliyor demektir. Zira bu bir anlamda, âlemin illetinin bilgisini vermektedir. Gerçek bilgi ise, ancak illet bilgisiyle elde edilebilir. Böylece konu, ilke ve mesele kavramlarının, sûfiler üzerindeki yansımalarına da kısaca değinilmiştir.²⁰⁵

E. Hiyerarşik Cihetinden Bilimler ve Konuları

Burhân Kitabı'nın üçüncü makalesinin üçüncü faslında İbn Sînâ, daha önce farklı vesilelerle farklı fasıllarda ayrıntılı olarak ele aldığı varlık ve neden burhân hakkında bazı açıklamalar yapmakta, bunların bilimlerdeki farklılığını incelemektedir. Fakat bu sefer daha önce bu konuya ilişkin anlattığı şeyleri, Aristoteles'in sözleriyle paralelleştirme amacı taşıdığını belirtmektedir.²⁰⁶ İşte bu fasılda varlık ve neden burhânına dair yaptığı açıklamaların bir uzantısı olarak İbn Sînâ, Aristoteles'e atıfla ve fakat ona katılmak sûretiyle, daha öncekilerden farklı bir cihetten konu ve bilimler tasnifi yapmaktadır. Dolayısıyla önemli bilgiler ihtiva etmesi hasebiyle bu başlık altında mutlaka zikredilmesi gerekmektedir. Buna göre bilimler altlık ve üstlük cihetinden üç kısma ayrılmaktadır. İlki, bir bilimin tamamının diğer bilimin altında bulunmasıdır. İkincisi, bir bilimin bir parçasının veya bir diğer tabirle bazı meselelerinin diğerinin altında bulunmasıdır ve üçüncüsü, bir bilimin sadece bir meselesinin diğer bir bilimin altında bulunmasıdır. Şimdi bu üç sınıfın ayrıntılı olarak incelenmesi uygun olur.

1. Bir bilimin tamamının diğer bilimin altında bulunması: Bazen bir bilim, mutlak olarak bir diğer bilimi kuşatır. Söz gelimi geometri optiği veya aritmetik mûsikiyi böyle kuşatmaktadır. Bu bilimlerde “neredeyse” alttaki ve üstteki bilimler isimce eşit anlamlı (mütevâtî) olmaktadırlar. Burada İbn Sînâ kasıtlı olarak “neredeyse” dendiğini ve “hakikatte” denmediğini özellikle belirtmektedir. Zira her ne kadar söz konusu alt-üst ilişkisine sahip bilimlerin bu ortaklığı eşit anlamlıya

²⁰⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yayınları, 2015, s. 95-105; a. mlf., ““Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2007, s. 33.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 148.

benzese de, iki gerekçeden dolayı böyle değildir. Birincisi, söz konusu bilimler nispette tam bir ortaklıkla ortak değildir. Zira söz gelimi mûsiki mutlak olarak sayıyı değil, melodilerde bulunan sayıyı incelemektedir. Halbuki aritmetikçi mutlak olarak sayıyı incelemektedir. İkincisi ise, iki bilim inceledikleri şeyde ortak olsalar bile, bu incelenen şeye nispetleri eşzamanlı değildir. Zira önce birine, daha sonra diğerinedir. Bu ise aralarında mutlak bir eşit anlamlılık (tevâtu-i sırf) olmasını engellemektedir. Dolayısıyla söz konusu nispette aralarında öncelik (takdîm), sonralık (te'hîr), hak etme (istihkâk), eksiklik (nuksân) ve fazlalık (ziyâde) bulunması hasebiyle iki konu farklılaşmaktadır.²⁰⁷

2. Bir bilimin bir parçasının diğer bilimin altında bulunması: Bazen bir bilimin meselelerinin sadece bir kısmı bir başka bilimin altında yer almaktadır. Söz gelimi gözün aydınlatıcı bir şeye -(mesela Ay'a)- yansımından ortaya çıkan hâle²⁰⁸ veya yine gözün pürüzsüz ve parlak olmayan renkli bir şeye yansımından ortaya çıkan gökkuşağına dair incelemeler, doğa biliminin bir parçasıdır. Fakat bunlar önce optiğin ve sonra geometrinin altında yer almaktadırlar. İşte bu durumda doğa biliminin tamamı değil, sadece bazı meseleleri optik ve geometrinin altında bulunmuş olmaktadır.

3. Bir bilimin herhangi bir meselesinin diğer bilimin altında bulunması: Bazen bir bilimin tamamının veya bazı meselelerinin değil, sadece herhangi bir meselesinin aynıyla bir başka bilimin altında yer alması denk gelmektedir. Bu anlamda bir sanatın konusunun uzak arazları olabilir. Söz gelimi yaraya, o yaranın daire şeklini almasının ârız olması böyledir. İşte bu uzak araz, zâtî bir arazı gerektirmektedir ki, bu zâtî araz da daire şeklindeki yaranın zor iyileşmesidir. O halde yaraya, “daire şeklinde olma” uzak arazı vasıtasıyla, “zor iyileşme” zâtî arazı ârız olmaktadır. Fakat bu, sistem açısından problemlı bir şeyi de beraberinde

²⁰⁷ Bilindiği üzere bir kavramın birden fazla şeye öncelik, sonralık, eksiklik vb. farklı mertebelerde yüklenmesi, o kavramın müşekkek olması dolayısıyladır. Bu anlamda müşekkek ile mütevâtî birbirinin tam karşıtıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Macit, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, s. 112-126; a. mlf., “Teşkîk”, **DİA**, C. 40, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 567-568; Yasin Apaydın, **Tabatabaî'de Varlık Felsefesi**, İstanbul, Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 131-145.

²⁰⁸ Bilindiği üzere hâle, gökcisimlerinin çevresinde görülen ışıık halkasıdır. Söz gelimi yılın bazı zamanlarında Ay'ın etrafında oluşın ışıık halkası, bir hâledir.

getirmez mi? Zira bir bilimde, o bilimin konusu için uzak bir arazdan bahsedilmekte, ve hatta buradan hareketle zâtî bir araza ulaşılmaktadır. İbn Sînâ bu durumun farkında olduğu için, söz konusu uzak arazın (tıbba uygun bir şekilde) özelleştirilmesi gerektiğini söyler. Öyle anlaşıyor ki bu, tıpta daireyi mutlak olarak değil de, “dairesele yara” şeklinde alarak, bir şekilde onun konusuna özgü kılmakla sağlanmaktadır. Tıpkı aritmetikte eşitliği mutlak olarak değil de, “sayısal eşitlik” olarak almak gibi. Şayet bu özelleştirme yapılmazsa, söz konusu uzak arazın herhangi bir zâtî araza götürmesi de mümkün olmamaktadır. Fakat her hâlükârda dairesele yaraların zor iyileşmesinin illeti, dairesellik uzak ârazının geldiği geometride verilmektedir. Bu anlamda tabip yuvarlak yaraların daha yavaş iyileşeceğine hükmederken, geometrici “Çünkü daire, en kuşatıcı şekildir” diyerek bunun illetini vermektedir.²⁰⁹ Böylece üstte ve altta bulunması cihetinden konunun tasnifi de ele alınmıştır.

IV. Sonuç

Buraya kadar aktarılanlardan da anlaşıldığı üzere, bir bilimin konusu oldukça farklı cihetlerden ele alınabilir. Ancak bir şekilde diğer tasniflerin muhtevasına derc edildiği için ayrıca zikredilmeye ihtiyaç duyulmamış olan başka bazı tasnifler de vardır. Söz gelimi bir bilimin diğerinden daha üstün ve faziletli olması, ya konusunun ya delillerinin ya da gaye ve semeresinin ondan daha üstün olmasıyla mümkün olabilir. Bu anlamda buradan da ayrı bir konu tasnifi çıkarmak mümkünse de, hem konu hem delil hem de gaye ve semere bakımından bilimlerin en üstünün metafizik olduğu açık olduğundan dolayı, ayrıca zikredilmeye gerek duyulmamıştır.²¹⁰ Keza bir başka tasnife göre bilimler, ancak üç şeyden dolayı birbirinden daha derinlikli (istiksâ) olabilirler. Birincisi, iki bilimden birinin herhangi bir meseleye dair hem varlık hem illeti verirken, diğerinin sadece varlığı vermesidir. İkincisi, iki bilimden biri herhangi bir şeyi maddeden soyutlayarak ele alırken,

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 151-154.

²¹⁰ Molla Sadrâ, *Şerhu’l-İlâhiyyât*, C. 1, s. 20.

diğerinin maddesiyle birlikte incelemesidir. Üçüncüsü ise, bir bilimin ilk konusunun, ancak diğer zait şeylerin kendisinden olumsuzlanması şartıyla basît bir anlam olması mümkün iken, diğer bilimin ilk konusunun, bir ziyadenin kendisi için olumlanması şartıyla basît bir anlam olmasıdır. İlkinde herhangi bir meseleye dair hem varlık hem illeti veren, ikincisinde bir şeyi maddeden soyutlayarak inceleyen ve üçüncüsünde zait bir şeyin kendisinden olumsuzlanmasıyla basît bir anlam olabilen bilimler, mukâbillerinden daha derinlikli olmaktadır. Bilimlerin bu cihetten tasnifi, bir şekilde onların konuları ile ilişkilendirilerek de ele alınabilir. Fakat İbn Sînâ'nın söz konusu tasnifi ele alış tarzı bu yönde olmayıp, ayrıca daha önce bu kısımlara farklı vesilelerle değinildiği için, örnek verilmeksizin kısaca zikredilerek iktifa edilmiştir.²¹¹

Son olarak, bilimlerin konularının mutlak veya mukayyed oluşuna dair bazı hususların altının çizilmesi yerinde olur. Buna göre muasır İranlı araştırmacı Misbâh Yezdî, bazı durumlarda bilimlerin konularının mutlak olarak alındığını, ancak gerçekte mutlak olarak o bilimin konusu olmadıklarını ifade etmektedir. Bu gibi durumlarda mutlak ve mukayyed olan konuları ayırabilmek, oldukça önemlidir. Zira konuya ilişkin kayıtlar, birçok bilimin ortaya çıkıp her birinin farklı farklı olmasını sağlamaktadır. Söz gelimi dâhilî bileşimler ve unsurların bileşimi ve çözülmesine

²¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 188.

Burada, bilimlerin konularına dair müteahhir dönem isimlerinden Molla Fenârî'nin (v. 834/1431) katkılarını kısaca değinmek yerinde olur. Ebherî'nin (v. 663/1265) *İsâgûcî*'sine yazdığı şerhin başında vazettiği “cihet-i vahde” kavramsallaştırmasıyla Molla Fenârî, kendisinden sonra küçük çaplı bir literatürün oluşmasını sağlamıştır denebilir. Nitekim Fenârî'nin *İsâgûcî* şerhinin tamamına yazılmış *Kavl-i Ahmed haşiyesi* ve bunun da haşiyesi olan İmâdî haşiyesi gibi çalışmalar bir yana, Mehmed Emin Şirvânî'nin (v. 1627) özellikle cihet-i vahde bahsine ayırmış olduğu şerhi bu bağlamda önemlidir. Daha sonra Kara Halîl (v. 1711) ve Velîyüddin Cârullah da (v. 1738) Şirvânî'nin bu şerhine birer haşiyeye yazmışlardır. (Kenan Tekin, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası* içinde, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, s. 25.)

Cihet-i vahde, en genel anlamıyla şöyle izah edilebilir: Mahiyeti itibarıyla çeşitli meselelerden oluşması dolayısıyla bir tür çokluk teşkil eden bir bilimi öğrenmek isteyen kişinin, söz konusu bilime, bu çokluğu itibarı bir birlik haline getiren ve “cihet-i vahde” denen bir vecheden yaklaşması gerekmektedir. İşte çok ve muhtelif olan meselelerin bir şey sayılmasını ve belirli bir bilim altında toplanmasını sağlayan şey de bu “cihet”tir. Söz konusu cihet de zâtî ve arazî olmak üzere iki kısımdır. Cihet-i vahdet-i zâtîyye, bir bilimin meselelerini zaptedip bunların tek bir bilim sayılmasını sağlayan konu iken, cihet-i vahdet-i araziyye, o bilimle ulaşılmak istenen gayedir. Her bilim, bu iki cihete göre farklı şekillerde tarif edilebilir. Böylece kısaca Molla Fenârî'nin bilimlerin konusuna dair tartışmalara olan orijinal katkısı da ele alınmıştır. (Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 66, 67; Ferruh Özpilavcı, *İsâgûcî ve Şerhi*, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, s. 67.)

ilişkin özellikler bakımından madde, kimya biliminin konusudur. Fakat zâhirî değişimler ve bu zâhirî değişimler neticesinde ortaya çıkan özellikler bakımından madde, fiziğin konusudur. O halde bir bilimin konusu olduğu söylenen şeyin, mutlak olarak mı, yoksa zikredilmemiş olsa da bir kayıtle birlikte mi bu bilimin konusu olduğuna dikkat edilmelidir. Bu bağlamda çoğunlukla genel olan bilimin konusu mutlak olarak alınırken, bu konuya kayıtların eklenmesiyle özel bilimlerin konuları ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi cisim, doğa biliminin tamamının konusu olarak kabul edilmektedir. Daha sonra cisme mesela “madenî”, “nebâtî” veya “felekî” gibi kayıtlar eklenerek, mineraloji (‘ilmü’l-ma‘den), botanik (‘ilmü’n-nebât) vb. bilimlerin konuları ortaya çıkmaktadır.²¹²

Çalışmanın en başından buraya kadar bir bilimin konusuna ve ilkelerine dair İbn Sînâ’nın ve yer yer farklı filozofların görüşleri ortaya koyulmuştur. Fakat bir bilimi o bilim yapan asıl şey, onun meseleleridir. Zira her bilim diğer ikisini müsellem olarak kabul ederken, meselelerini bizzât kendisi ispatlamaktadır. Bu anlamda Sâvî’nin (v. 540/1145) *Besâir*’i, Tûsî’nin *Tecrîdü’l-mantık*’ı, Kâtibî’nin *Câmi’ü’l-dekâik*’i ve Şemsiyye’si gibi mantık kitaplarında veya Kâtib Çelebi’nin *Keşfü’z-zünûn*’u, Kannevî’nin *Ebcedü’l-ulûm*’u gibi bilimler tasnifi kitaplarında konu, ilke ve mesele kavramları, “bilimlerin parçaları” (eczâu’l-‘ulûm) veya “bilimlerin halleri” (ahvâlu’l-‘ulûm) başlığı altında ele alınsa da, aynı kitaplarda konu ve ilkelerin bilimlerin parçalarından sayılmasının müsamaha yoluyla olduğu da belirtilmektedir. Zira her bilimin hakikati, meseleleridir ve sadece onlara burhân getirilir. Diğerleri ise mesele ile olan sıkı ilişkisi dolayısıyla bilimlerin parçalarından sayılmaktadır.²¹³ O halde bundan sonra ele alınacak olanların, bir bilim açısından en önemli şeyler olduğu söylenebilir. Buna göre bilimlerin meselelerinin neler olduğunu, bunların hangi esaslara göre belirlendiğini ve bu ikisinin uzantılarını incelemek üzere yeni bir bölüme geçilmesi uygun olur.

²¹² Misbâh Yezdî, *el-Menhecü’l-cedîd fî ta’lîmî’l-felsefe*, çev. Muhammed Abdü’l-Münim el-Hakanî, Kum, Müessesetü neşri’l-İslâmî, 1986, s. 77, 78.

²¹³ Yezdî, *Haşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık*, thk. Müessesetü’l-neşri’l-İslâmî, Beyrut, Dâru ihyâi’t-türâsi’l-arabî, 1. baskı, s. 384; Kannevî, *Ebcedü’l-ulûm*, C. 1, s. 72. Bu anlamda İbn Sînâ görebildiğimiz kadarıyla “bilimlerin parçaları” şeklinde bir ifade kullanmış değilse de, bir bilimin meselesinin, o bilimin parçası olduğunu söylemektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 140.)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MESELELER: MÂHIYETİ, NİTELİKLERİ VE ZÂTÎ ARAZLARI

I. Mesele Kavramının Felsefedeki Kullanımlarına Dair Bir

Giriş

Türkçe’de “mesele”, “problem” veya “sorun” ve Grekçe’de “problêma”, “aporia” veya “zêtein” şeklinde ifade edilen bu kavram, Batı dillerinde “question”, “problem” veya “case” kelimeleriyle karşılanmaktadır.²¹⁴ Buna uygun olarak Arapça’da da duruma göre “mesâil”, “metâlib”, “mebâhis” veya “netâic” kavramları kullanılmaktadır. Zira Arapça’da bir bilimin meseleleri, araştırmanın (bahs) kendisi üzerinde gerçekleşmesi cihetinden “mebâhis”, kendisinden sorulması cihetinden “mesâil”, konu için varlığının talep edilmesi cihetinden “metâlib” ve burhânlardan çıkarılması cihetinden “netâic” olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla lafızlar itibarların farklılığına göre değişse de, müsemma birdir.²¹⁵ Fakat görebildiğimiz kadarıyla “mesele” veya çoğulu olarak “mesâil” şeklindeki kullanım, en yaygın olanıdır. Felsefî bilimlerde mesâil, genelde bir bilimin meselelerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Fakat nadiren de olsa bir önermenin yüklemi için kullanıldığı da vâkidir.²¹⁶

Daha önce bir bilimin konusunun, o bilimde zâtî arazları araştırılan şey olduğu ifade edilmişti. İşte bu araştırma durumu, bir bilimin meselesi dâhilinde gerçekleşmektedir. Zira her bilim konusunu müsellemler olarak alırken, meselesini bizzât kendisi ispatlamaktadır. Bu bağlamda meseleler, Hillî’nin veciz ifadesiyle şöyle tanımlanabilir: “Meseleler, bir bilime özgü olup, yüklemelerinin konularına nispet edilmesinden şüphe duyulan önermelerdir. Eğer bu önermeler apaçık

²¹⁴ Tehânevî, *Mevsû’âtü keşşâfi ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-‘ulûm*, s. 1525; Tekin, *Varlık ve Akıl*, s. 130.

²¹⁵ Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr şerhu Metâli’i’l-envâr fi’l-mantık*, thk. Mahfûz Ebî Bekr, Kahire, Mektebetü’s-sekâfeti’l-dîniyye, 2015, s. 51.

²¹⁶ Tehânevî, *Mevsû’âtü keşşâfi ıstılâhâtî’l-funûn ve’l-‘ulûm*, s. 1525.

değillse, bu bilimde onlara dair burhânlar getirilir. Her bilim, konuları itibariyle meseleleriyle özelleşmektedir.”²¹⁷ Hillî’nin “Konuları itibariyle meseleleriyle özelleşmektedir” demesinin sebebi, bir bilimde öncelikli olarak konusunun vazedilmesi, bunu takiben konusunun zâtî arazları olan meselelerinin tebellür etmesidir. Söz gelimi aritmetikte öncelikle konusu olan sayı vazedilmekte, daha sonra sayıya ârız olan eksik, tam, çift, tek, eşit vb. zâtî arazlar, o bilimin meselelerini oluşturmaktadır. Keza önce metafiziğin konusu olan varlık vazedilmekte, daha sonra varlığın zâtî arazları olan kuvve-fiil, zorunluluk-imbân, öncelik-sonralık vb. zâtî arazlar, o bilimde mesele olmaktadır. Nitekim bu durum, ilerleyen aşamalarda daha net bir şekilde görülecektir. O halde meselenin mahiyetini daha ayrıntılı bir şekilde görmek adına, bir sonraki başlığa geçilmesi uygun olur.

II. Bilimin Meselelerinin Çözümlemesi Bağlamında Burhânî Öncüllerin Şartları

Her bilim, kendi konusuna göre bir takım soru ve sorunları çözüme kavuşturmaktadır. Bu anlamda söz gelimi metafizik, “Alem kadîm midir değil midir?” sorusunu veya fizik, “Cisim sonsuza dek bölünebilir mi bölünemez mi?” sorusunu cevaplamaktadır. İşte bunlar, o bilimlerin meseleleridir. Her bilimde kendi meselesi olan bu gibi sorular cevaplanırken, doğal olarak kıyaslar kurulmaktadır. Kıyas da en nihayetinde öncüllerden oluştuğu için, bir bilimin meselelerinin burhânî bir yolla çözüme kavuşturulması, bu kıyasları oluşturan öncüllerin niteliklerini bilmeye bağlıdır. Dolayısıyla bilimlerin meselelerine dair sağlıklı bir tasavvura sahip olunması için, söz konusu öncüllerin şartları ve nitelikleri mutlaka incelenmelidir. Nitekim bu şartları taşıyarak “burhânî öncül” (el-mukaddimetü’l-burhâniyye) adını alan önermeler, bir bilimde elde edilen bilginin kesinliğinden bahsedilebilmesi için olmazsa olmazlardır. Öyle ki, söz konusu şartları taşımayan öncüller velev ki tesadüfen burhânî öncüllerle aynı neticeyi verseler bile, burhânın sınırları dışında

²¹⁷ Hillî, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi Mantiki’t-tecrîd*, s. 329.

kalacaktır. Ayrıca bu inceleme, ileride ele alınacak olan zâtî arazlar bahsinin asıl tartışma zeminini de tesis edecektir. Zira bir sistem filozofu olması hasebiyle İbn Sînâ, her şeyi birbirine bağlayarak bir bütün inşa etmekte ve bu anlamda zâtî arazları, burhânî öncüllerin şartlarının bir devamı olarak ele almaktadır.

Bu bağlamda gerek İbn Sînâ'nın ve gerekse de ondan önceki veya sonraki filozofların *Burhân*ları dikkatle incelendiğinde, her birinde burhânî öncüllerin taşınması gereken şartlara ve bunların uzamlarına dair oldukça hacimli bir yer ayrıldığı görülecektir.²¹⁸ İbn Sînâ ise *Burhân*'ın ilk iki makalesinde ve *İşârât*'ın birinci ve dokuzuncu nehcinde burhânî öncüllerin şartlarına dair farklı bağlamlarda bazı açıklamalar yapmaktadır. Buna göre *Burhân*'ın birinci makalesinin yedi, sekiz ve on birinci fasıllarında bunların bir kısmını zikretmekte, ikinci makalede ise zikrettiği bu nitelik ve şartların bir kısmını ayrıntılı olarak inceleyip, oldukça önemli olan başka bazı şartları da ele almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla her iki kitapta dağınık bir şekilde bulunan on bir şart ve niteliğin toplu olarak incelenmesi uygun olacaktır.²¹⁹

1. Burhânî öncüller, “zât bakımından” (yani ontolojik olarak) bu öncüllerin sonuçlarından daha öncedir. Zira illet zât olarak ma'lûlden önce bulunur.

2. Burhânî öncüller, kişi nezdinde “zaman bakımından” bu öncüllerin sonuçlarından daha öncedir.

²¹⁸ Söz gelimi Aristoteles ve Fârâbî'ye göre burhânî öncüllerin şartlarının bazılarına dair bir değerlendirme için bkz. Tekin, *Varlık ve Akıl*, s. 106-114, 296-302. Yine İbn Rüşd'e göre bu şartlar için bkz. Birgül, *İbn Rüşd'te Burhân*, s. 198-209.

²¹⁹ Belirtilmesi gerekir ki, İbn Sînâ farklı bağlamlarda bu şartların her birini tek başına ele aldığı için, burada da buna uygun olarak incelendi. Nitekim tarafımızca on bir olarak tespit edilen bu şartlar, aslında birbirine indirgenerek daha da azaltılabilirler. Söz gelimi İbn Rüşd, sekizinci şartta aktarılan burhânî öncüllerin zorunlu olması gerektiği şartının, bütüne yüklenme, tümel olarak yüklenme ve bizzât yüklenme şeklindeki üç özelliğe sahip olduğunu söyler. (İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 217.) Burada ise her biri tek tek ele alınmıştır. Bu bağlamda burhânî öncüllerin şartlarının beş ile sınırlandırıldığı daha dar çerçeveli bir tasnif için bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 295-297. Keza yedi ile sınırlandırılan bir başka tasnifler için bkz. Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, s. 320, 321; Haydarî, *el-Mukarrer fî şerhi Mantiki'l-Muzaffer*, Beyrut, Dâru'l-meheccetî'l-beyza, 2001, s. 532-536.

3. Burhânî öncüller, neticenin ancak kendisiyle bilinmesi dolayısıyla kişi nezdinde “bilgi bakımından” bu öncüllerin sonuçlarından daha öncedir ki, bu zaten kıyasın bir özelliğidir.

4. Burhânî öncüllerin doğru (sâdık) olmaları gerekir. Zira böylece onlardan çıkan netice de doğru olur.

5. Burhânî öncüller illet olduklarına göre, ma'lûlleri olan netice için münâsip olmaları gerekir. Bu da öncüller ile neticenin ya aynı bilimde ya da aralarında bir ortaklık söz konusu olan birden fazla bilimde bulunması ile mümkündür. Söz gelimi tabip, dairenin daha kuşatıcı olmasından hareketle daire şeklindeki yaraların daha zor iyileştiği şeklinde bir kıyas kursa, buradaki öncüller netice için münâsip olmaz. İşte bu gibi kıyaslar delildir, yoksa gerçek burhân değildir. Zira geometrik bir büyük öncül kullanılarak bununla doğa bilimine dair bir matlûp açıklanmaya çalışılmış²²⁰ ve öncüller ile netice arasındaki münâsip illetin ne olduğu açıklığa kavuşturulamamıştır.²²¹

6. Burhânî öncüllerin ilkelerinin (evâil), kendiliğinden açık olan evvelî öncüllerden²²² veya bu evvelîlerle açıklanmış öncüllerden olması gerekir. Ayrıca üçüncü şartta zikredilen bilgideki öncelik kişi nezdinde iken, bu maddedeki öncelik doğadaki öncelik²²³dir.

7. Burhânî öncüllerde zâtî arazlar olan yüklemelerin konuları için lüzûmunun, ya bizâtihi ya da başkası aracılığıyla zihinde açık (beyyin) olması gerekir. Nitekim yüklem on birinci şartta belirtileceği üzere konuya evvelî ve aracısız olarak yükleniyorsa onun için bizâtihi açık olurken, bir aracıyla yükleniyorsa

²²⁰ Burada tabibin dayandığı kıyasın tahlili şöyle yapılabilir: Bu yara daireseldir. Her dairesel yaranın iyileşmesi zordur. Bu yaranın iyileşmesi zordur. Bu kıyasın büyük öncülü, “Daire, kuşatıcılık bakımından en büyüktür” şeklindeki geometrik öncüle dayanmaktadır. Ancak tıbbî ve geometrik bu iki öncül arasında münâsebet bulunmadığı için, kıyasın büyük öncülü doğru da olsa, neticesi burhânî değildir. (Mısri, **Düstûr**, s. 618, 619.)

²²¹ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 53. Fakat daha önce ifade edildiği üzere söz konusu uzak arazın bilimin konusuyla özelleştirilmesi durumu istisnadır. Ayrıca bu örnek dışında İbn Sînâ isim vererek Bryson’u, münâsip olmayan öncüllerden hareketle dairenin dörtgen oluşu şeklinde bir çıkarımda bulunması hasebiyle eleştirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 121, 122.

²²² İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 53.

²²³ Mısri, **Düstûr**, s. 623.

bu aracı yoluyla açık olur; fakat zâtî arazların konuya nispeti mutlaka açık olmalıdır.²²⁴

8. Burhânî öncüllerin zorunlu olmaları gerekir. Onların zorunlu olmalarının anlamı ise, değişime (tağayyür) uğramayan ve bulundukları halden başka bir halde olması imkânsız olan bilgiyi ifade etmeleridir.²²⁵ Nitekim İbn Sînâ bu anlama birinci

²²⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 8; Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 1, s. 51.

²²⁵ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân**, s. 67, 69. Burada, üzerinde durulan sekizinci şart bağlamında yapılacak olan bazı ayrımların anlaşılması açısından oldukça önemli olan bir hususa işaret edilmesi gerekir. İbn Sînâ zorunlunun bu anlamının dışında burhân sanatında faydalı olan diğer anlamlarını da belirtmek amacıyla, kipleri itibariyle zorunlu denilen şekilleri saymaktadır. Buna göre zorunlu üç şekilde söylenebilir. Birincisi, herhangi bir şart olmaksızın mutlak varlık bakımından söylenendir ve bunun, yok farz edilmesi imkânsızdır. *İşârât*'ta bu kısma "Allah Teâlâ vardır" önermesini örnek vermektedir. İkincisi, mutlak yokluk bakımından söylenen zorunluluktur ve bunun, var olarak farz edilmesi imkânsızdır. Bunun örneği "Kare üçgen yoktur" olmalıdır. Zorunlunun üçüncü şekli ise, önermenin konusuna ilkindeki gibi "mutlak varlık" veya ikincisindeki gibi "mutlak yokluk" yüklenmesi yoluyla değil de, konu için herhangi bir niteliğin olumlanması veya olumsuzlanması hasebiyle söylenmesidir. Bu da beş kısma ayrılır. İlki, olumsuzlama ve olumlanmanın ezelden ebede sürekli olmasıdır. Söz gelimi "Yüce Yaratıcı birdir" önermesi gibi. İkincisi, konu için bir niteliğin ilkindeki gibi mutlak olarak sürekli değil de, konunun zâtı mevcut olduğu müddetçe olumlanması veya olumsuzlanmasıdır. Örneğin "Bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır" önermesi gibi. Nitekim her insan fesâda uğradığı için, insanın canlılıkla nitelenmesi ancak zâtı var olduğu müddetçe mümkündür. Üçüncüsü ise, ikincisindeki gibi konunun zâtı mevcut oldukça değil, aksine, zâtı, kendisiyle birlikte konu kılındığı anlam ile nitelendiği sürece bu nitelik konu için devamlı olur. Söz gelimi "Her beyaz (olan şey) zorunlu olarak göz için ayırıştırıcı bir renge sahiptir" önermesi böyledir. Zira o şeydeki bu beyazlık ne ezeli ve ebedidir, ne de zât mevcut olduğu sürece mevcuttur. Dolayısıyla göz için ayırıştırıcı bir renge sahip olmak şeklindeki yüklem, zât bu renge sahip olduğu sürece zorunludur. Dördüncüsü, önermede zorunluluğun, yüklem mevcut olduğu sürece devam etmesi şartıyla bulunmasıdır. Bu ise zaten her mevcutta ve tüm zorunluluk şekillerinde bulunur. Zira zorunlu olan ve olmayan her mevcudun mevcut oldukça, "mevcut olduğu sürece mevcut olma" şartı ile mevcut olmaması mümkün değildir. Ancak mezkûr şart ortadan kaldırıldığında yüklemine zorunluluğu da ortadan kalkan şeyler hakkında bu şart kısmı, ayrıca zikredilir. Söz gelimi "Her insan 'oturduğu sürece' zorunlu olarak oturmaktadır" denerek, "oturduğu sürece" şeklindeki olduğu sürece mevcut olma şartı ayrıca zikredilir. Yoksa şart zikredilmeksizin "İnsan, zorunlulukla oturmaktadır" denilerek sükût edilmez. Zira bu doğru bir önerme olmaz. Zorunlulardan olan bu kipin maddesi her konu ve her vakitte mümkündür ve böylece diğerlerinden ayrılır. Beşincisi, önermedeki zorunluluğun konu ve yüklem şartına değil, kesinlikle bir vakit şartına bağlı olmasıdır. Söz gelimi "Ay, zorunlu olarak tutulur" önermesi böyledir. Zira burada ayın tutulmasının zorunluluğu, herhangi bir vaktin gelmiş olmasına bağlıdır ve o vakit geldiğinde ayın tutulmaması mümkün değildir.

Bunlardan konu için herhangi bir niteliğin olumlanması veya olumsuzlanması hasebiyle söylenen zorunlu önermelerin dördüncü kısmı olan önermedeki zorunluluğun yüklemine mevcudiyetine bağlı olması şartının, bizâtihi zorunlu olan burhanî sonuçların çıkarılmasına bir katkısı yoktur. Aksine bu şartın, daha ziyade kipi itibariyle mümkün maddelerde ve mümkün sonuçların çıkarılmasında kullanılması uygun olur. Geri kalan kısımlar ise birazdan göreceğimiz üzere yüklemlerinin zâtî olması durumunda burhânda kullanılırlar. Çünkü bu durumda yakînî öncüller olup yakînî sonuçlar verirler. Yakînî sonuçlar vermelerinin sebebi, zorunlu oldukları cihetlerinin asla değişime uğramamasıdır. (İbn Sînâ, **Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân**, s. 67-69; a. mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s.31.) Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ'nın bu dördüncü şartı çoğunlukla gerçekleşen mümkün önermelere özgü görmesinin sebebi şudur: Bu şart her ne kadar zorunlu ve mümkün olan tüm önermelerde bulunsun da, zorunlu önermeler açısından işlevsel değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın da dediği gibi onların yüklemeleri, aktarılan belirli şartlar dâhilinde zaten konularında zorunlulukla tahakkuk

makalenin yedi ve sekizinci fasıllarında da işaret etmiştir. Buna göre kazanılmış bilginin anlamlarından biri de, “Şu şöyledir” şeklinde bir tasdiki gerçekleştirdikten sonra, “Böyle olmaması da mümkün değildir” şeklinde ikinci bir tasdiki gerçekleştiren önermelerdir. İşte bu, zorunlu olan sürekli bir bilgidir.²²⁶ Ancak zorunlunun bu anlamı, *Burhân Kitabı*’ndaki anlamıdır. İbn Sînâ zorunlu kavramının *Burhân Kitabı* ve *Kıyas Kitabı*’ndaki anlamlarının farklılığına dair bazı uyarılarda bulunmaktadır. Buna göre *Kıyâs Kitabı*’nda “Tüm C’ler zorunlu olarak B’dir” dendiğinde şu kastedilir: Kiplerden hangisiyle olursa olsun, ister sürekli, ister zorunlu, ister herhangi bir vakitte veya ister zorunlu olmayan bir varlıkla olmak sûretiyle C ile nitelenen her şey, C ile nitelenmese bile, her vakitte ve sürekli olarak

etmektedir. Dolayısıyla yüklemelerinin mevcudiyeti şartıyla mevcut olma şeklindeki durum, zorunlu önermelerde bir anlam ifade etmez. Söz gelimi “İki, çifttir” önermesinin yüklemi ile konusu arasında zaten zorunlu bir ilişki vardır ve “İki, çift olduğu sürece çifttir” denemez. Ancak “çoğunlukla gerçekleşen” mümkün önermelerin yüklemeleri konuları için zorunlu olmadığından, onlarda yüklem konuları için bulunması şartı kullanılabilir. Fakat belirtildiği gibi onlarda yüklem konuya yüklenmesi imkân dâhilinde olduğundan, yukarıdaki mezkûr örnekteki gibi ayrıca “oturduğu sürece” kaydının eklenmesi gerekir.

Ayrıca burada sistem açısından oldukça önemli bir hususa dikkat çekilmesi gerekir. Sözü geçen kısmın bizâtihi burhânî neticelerde bir katkısının olmayıp çoğunlukla gerçekleşen mümkün önermelerde (mümkün-i ekserî) söz konusu olması, bu çoğunlukla gerçekleşen mümkün önermelerin burhân sanatında muteber olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Tabâtabâî’nin de belirttiği üzere sürekli olmayan ancak çoğunlukla gerçekleşen öncüller bir şekilde sürekli öncüllere râcîdir ve onlardan burhân oluşturulabilir. (Tabâtabâî, *el-Burhân fî’l-mantık*, s. 127.) Tam da bu sebeple olsa gerek, İbn Sînâ *İşârât*’ta burhânî kıyasların kabulü zorunlu öncüllerden oluştuğunu belirtmekte, devamında bu öncüllerin kipinin zorunlu da mümkün de olabileceğini söylemektedir. (İbn Sînâ, *el-İşârât ve’tenbîhât*, s. 70.) Bu bağlamda İbn Sînâ’nın *İşârât*’taki ifadelerini şerh eden Tûsî’nin açıklamaları dikkate değerdir. Buna göre filozofların çoğunluğu burhânî öncüllerin sadece zorunlu öncüllerden oluştuğunu kabul ederken, İbn Sînâ gibi bir kısmı çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerden de oluşabileceğini söylemektedir. Buna göre mümkün önermeler ya Müslümanlara iyilik yapmak gibi sırf mümkün olur ya da Ay tutulması gibi vücûdî olur. Ana konudan uzaklaştırdığı için ayrıntılarını burada zikredilmeyen vücûdî ise, ya erkekte sakal olması gibi çoğunlukla (mümkün-i ekserî), ya canlı (hayvân) için erkeklik gibi eşit bir şekilde (mümkün-i mütesâvî) ya da insanda bir parmak fazla olması gibi azınlıkla (mümkün-i akallî) gerçekleşir. İşte burhân sanatında makbul olan mümkün, sözü geçen çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerdir. (Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 292.) İbn Sînâ bu gibi mümkün önermeleri göz ardı etmiş değildir. Zira *Burhân*’da tecrübenin yakın bildirmesi bağlamında da belirttiği üzere, “Tesadüfen olan şey, sürekli veya çoğunlukla gerçekleşmez.” Burada “sürekli” olan zorunluya, çoğunlukla olan ise “mümkün-i ekserî”ye işaret ediyor olmalıdır. Dolayısıyla söz konusu çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin de bir illeti vardır, ancak burhânî öncüller ve sonuçlar derecesinde kesin değildir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 42.) Ancak burada bir hususun göz ardı edilmemesi gerekir. Zira Sühreverdî’nin de (v. 587/1191) belirttiği üzere mümkünlere dair burhân, onların vuku bulmasına üzerine değil, imkânı üzerine getirilir. Bu anlamda çoğunlukla gerçekleşen mümkünler, vuku bulması nazar-ı itibara alındığında zan oluşturan bir hüccet olmaktadır. (Sühreverdî, *Mantıku’t-Telvîhât*, thk. Ali Ekber Feyyâz, Tahran, İntişârât-ı danişgâh-ı Tahran, 1955, s. 80.) Ayrıca İbn Sînâ’nın çoğunlukla gerçekleşen şeyler hakkında burhân olamayacağını iddia eden bir şârihe yönelttiği eleştiriler ve Tûsî’nin mezkûr üçlü mümkün ayrımının asıl kaynağı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 190, 191.

²²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 27.

B ile nitelenir. Yani mutlak olarak kıyâsı inceleyen *Kıyâs Kitabı*’nda önermenin kipi nazar-ı dikkate alınmayarak tüm durumlarda yüklem konuya yüklenir ve dolayısıyla orada önermenin hangi durumlarda doğru olduğundan emin olunamaz.²²⁷ Aksine bundan ancak önermenin gerçek anlamda zorunlu oluşunun söz konusu olduğu *Burhân Kitabı*’nda emin olunabilir. Zira *Burhân*’da “Tüm C’ler zorunlu olarak B’dir” dendiğinde, bununla, *Kıyâs*’taki gibi her durumda konunun yüklemle nitelenmesi kastedilmez. Aksine “Zorunlu olarak C olmakla nitelenen her şey, B ile nitelenir” anlamı ve hatta bundan daha genel bir anlam kastedilir: “C olmakla nitelenen her şey, C olmakla nitelendiği sürece B olmakla nitelenir.”²²⁸ Yani burhân sanatında aslolan, konunun zâtı, kendisiyle birlikte konu kılındığı anlam ile nitelendiği sürece bu niteliğin konu için devamlı olmasıdır ki, bu, az önce zorunlunun burhânda kullanılması mümkün olan anlamlarını açıklarken değinilen üçüncü şeklin üçüncü şıkkıdır. Bununla birlikte üçüncü şeklin ikinci şıkkı olan “zâtı mevcut oldukça” şeklindeki şart burada olmasa da, bir soruna yol açmaz. Çünkü

²²⁷ Zorunluluk kavramının bu anlamı, genelde mantık kitaplarının kıyâs bahsinde tümel bir hüküm verildiğinde kastedilen zorunluluktur ve bununla sadece yüklem konuya için tüm zamanlarda bulunduğu kastedilir. Söz gelimi “İnsan canlıdır” dendiğinde, “İnsan sürekli olarak canlıdır” anlamı kastedilir ve insanın ölmesi halinde canlı olup olmayacağına ilişkin bir açıklama getirmez. İşte tam da bundan dolayı sürekli yakîn ifade etmez. Nitekim bu yakîn burhân sanatında verilir. Bu bağlamda Mısıri, *Kıyâs Kitabı*’nda yüklem konunun vasfı’l-ünvânına yüklendiğini, dolayısıyla vasfı değişirse hükmün de değişeceğini belirtmektedir. Söz gelimi *Kıyâs Kitabı*’nda “Yazıcı zorunlu olarak parmakları hareket edendir” dendiğinde, bu her durumu ve her zamanı kapsayan bir hüküm olduğundan, önerme doğru olmaz. Çünkü yazıcı her durumda yazı yazıyor değildir ve bu sebepten dolayı burhân sanatında bir konuya bir nitelik mutlak olarak yüklenmez. Mezkûr örneğe “yazı yazdığı sürece” kaydının eklenmesi ise burhânda söz konusudur ve ancak bu şekilde sürekli yakîn sağlanabilir. (Mısıri, *Burhân dersleri*, kayıt 59.)

²²⁸ Farkedildiği üzere bu anlamlardan ilki meşrûta-i âmme (genel şartlı) iken, daha genel olan ikincisi örfiyye-i âmme (genel örfi) olur. Bunlardan ilkinde konunun niteliği (vasfı’l-mevzû) şartıyla yüklem konuya için sabit oluşunun ya da ondan olumsuzlanmasının “zorunluluğu” ile hükmedilir. İkincisinin bundan farkı ise zorunluluğu ile değil, “devamlılığı” ile hükmedilmesidir. Söz gelimi “Her yazan, yazan olduğu müddetçe devamlı olarak parmakları hareketli olandır” önermesi böyledir. Nitekim İbn Sînâ’nın bu ikincisini daha genel bir anlam olarak görmesi Kâtibî’nin şu ifadesinde de göze çarpar: “Örfiyye-i âmme, meşrûta-i âmme ve dâime-i mutlakadan (mutlak devamlı) daha geneldir. Çünkü o ikisi bu kipi istilzâm eder; ancak bu onları etmez.” (Kâtibî, *Şemsîyye Risalesi*, thk. ve çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınları, 2017, s. 328.) O halde Tabâtabâ’nın de belirttiği gibi *Burhân Kitabı*’nda kullanılan önermeler, kipi örfiyye-i âmme olan önermelerdir. (Tabâtabâî, *el-Burhân fî’l-mantık*, s. 124.) Nitekim İbn Sînâ bunu *Kıyâs Kitabı*’nda da belirtmiştir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 31.)

Burhân Kitabı’ndaki zorunlu yüklemeler, cinsler, fasıllar ve lâzım olan²²⁹ zâtî arazlardır.

O halde öyle anlaşılıyor ki her ne kadar İbn Sînâ zorunlu kavramının burhânî sonuçlar çıkarılırken kullanılması elverişli olan anlamlarını önce üç ana şekilde vazetmiş ve sonra da üçüncüsünü beş kısma ayırmışsa da, burhân sanatında kriter olarak kabul edilen üçüncü şeklin üçüncü kısmıdır. Yani zât konu kılınan anlam ile nitelendiği sürece bu niteliğin konu için zorunlu olmasıdır. Çünkü bir şey bir türle nitelendiğinde, o türün cinsi, faslı, tanımı ve lâzımıyla sürekli olarak nitelenmek zorunda değildir. Aksine ancak o türle nitelendiği sürece bunlarla nitelenebilir. Diğer kısımlara gelince, dördüncü kısmın burhânî neticelerde bir faydası yoktur. Anlaşılan o ki geri kalanların kullanılmasında bir sakınca görülmemektedir.²³⁰

9. Yedinci şartla bağlantılı olarak burhânî öncüllerin tümel (külli) olması gerekir. Ancak İbn Sînâ bunun ne anlama geldiğini, “bütüne söylenme” (el-makûl ‘ale’l-küll) ifadesinin *Burhân Kitabı*’ndaki anlamının, *Kıyâs Kitabı*’ndaki anlamından farklı oluşundan başlayarak açıklamaktadır. Buna göre *Kıyâs Kitabı*’nda tümel önerme, konuyla nitelenenlerin her biri için yüklem olumlanması veya olumsuzlanması anlamına gelir. Bununla birlikte burada olumlama ve olumsuzlamanın tüm zamanlarda (devamlı) olması şeklindeki ikinci bir şart yoktur. Hatta mutlaklarda²³¹ yüklem, konuyla nitelenenlerin her birinde bir vakitte bulunup başka bir vakitte bulunmaması mümkündür. *Burhân Kitabı*’nda “bütüne söylenmenin” anlamı ise şudur: Konuyla nitelenenlerin her biri yüklemle nitelenmiştir veya nitelenmemiştir. Ancak bu mutlak olarak tüm zamanlarda değildir, aksine mezkûr ikinci şart gözetilerek, konuyla nitelenenlerin konuyla nitelendiği tüm

²²⁹ Farkedildiği üzere İbn Sînâ, kasıtlı olarak “lâzım olan zâtî arazlar” demektedir. Zira bilfiil gülücülük gibi lâzım olmayan ve insandan ayrılabilen zâtî arazlar, burhânî öncüllerin tüm zamanlarda geçerli oluşunu ortadan kaldırdığından dolayı makbul değildir.

²³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 69, 70.

²³¹ İbn Sînâ’nın burada “mutlaklar” ile mutlak-i âmme (genel mutlak) önermeleri kastettiği açıktır. Nitekim *İşârât*’ta bu önermeler, zorunluluk, süreklilik veya bunlar dışında herhangi bir zamanda veya imkân tarzında oluşu belirtilmeksizin, yalnızca hükmün açıklandığı önermeler olarak tanımlanmaktadır. (İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 30.) Dolayısıyla bu önermelerde bazı durumlarda konunun yüklemle nitelenmemesi mümkündür.

zamanlardadır. Zira bu burhânî öncüller (mutlak olarak tümel değildir), zorunlu olan tümellerdir.²³²

Böylece *Burhân Kitabı*’ndaki bütüne söylenen, *Kıyâs Kitabı*’ndakinden tüm zamanlarda söylenme şeklindeki ikinci bir şart ile ayrılır. Ancak bazen *Burhân Kitabı*’ndaki “tümel” de, yine *Burhân*’daki bütüne söylenenden ayrılır. Zira *Burhân*’daki tümel yüklem, fertlerin her birine, tüm zamanlarda ve üçüncü bir şart olarak “evvelî” bir şekilde söylenendir. O halde Tûsî’nin de belirttiği gibi burhânî öncüllerin tümel olması, ancak bu üç şartın bir araya gelmesiyle mümkündür ve şu şekilde ifade edilebilir: Önermenin yüklemine, konudaki tüm şahıslara, tüm zamanlarda ve evvelî olarak yüklenmesidir. Buna göre “Tüm insanlar cisimdir” dendiğinde, bu evvelî bir önerme olmaz.²³³ Ancak öyle görünüyor ki mezkûr ikinci şartın gözetildiği zamanlarda bütüne söylenen olur. Bu şart da gözetilmezse, *Kıyâs Kitabı*’ndaki bütüne söylenen olmalıdır. Şimdi, mezkûr örneğin neden evvelî olmadığının yeni bir şartta incelenmesi uygun olacaktır.²³⁴

10. Burhânî öncüllerin yüklemelerinin, -tümel olmalarıyla bağlantılı olarak- konuları için evvelî olmaları gerekir. Bu ise bir örnekle kısaca şöyle açıklanabilir: Cins, fasıl veya lâzım araz gibi bir şey A konusunun tümelliğine yüklem olduğunda, bu şey ilk önce A konusundan daha genel bir şey olan B konusuna yüklem olup, B konusu vasıtasıyla da A konusuna yüklem olmuyorsa, o yüklem konu için evvelî olur. Söz gelimi “Tüm insanlar cisimdir” dediğimizde, cisim yüklemi, insan konusu için evvelî olmaz. Çünkü cisim, önce canlıya yüklem olur ve canlı aracılığıyla insana yüklenebilir.²³⁵

Aslında yüklemelerin konu için evvelî olması şartı bu örnekte aktarılandan çok daha uzun ve önemli ayrımları barındırmaktadır. Ancak bu şart İbn Sînâ

²³² Onların bu zorunluluğu iki şekilde ortadan kalkar: Ya konulardan biri hakkında yüklemle verilen hükmün mevcut olmadığı söylenir. Mesela insan için yazı yazmak gibi. Çünkü her insan, yazan değildir. Ya da konuyla nitelenenlerin bazısının, bir zamanda yüklemle nitelenmediği söylenir. Buna çocuk örnek verilebilir. Çünkü çocuk, âlim sıfatıyla nitelenmez. İşte bu ikisi, bütüne söylenmenin zorunlu oluşunu ortadan kaldırır. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 70.)

²³³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 70, 83; Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 296.

²³⁴ Ayrıca burhânî öncüllerin tümel oluşuyla ilgili bazı tartışmalar için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 117-120 ve 181-185. Yine filozofların bu husustaki ihtilaflarına ve İbn Rüşd’ün Fârâbî’ye yönelik eleştirilerine dair bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi’l-Burhân*, s. 229.

²³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 83.

tarafından zâtî arazlar ile bütünleşik olarak ele alındığı için, burada işaret etmekle iktifa edilerek daha sonra zâtî arazlarla birlikte ayrıntılı olarak incelenecektir.

11. Burhânî öncüllerin sonuncu²³⁶ ve en önemli şartı, zâtî olmaları gerektiğidir. Buna göre burhânî öncüllerin zâtî konularının yüklemeleri de zâtî olmalıdır ve uzak (garîb) yüklemeler olmamalıdır. Çünkü uzak yüklemeler, illet olamazlar. Şayet burhânî yüklemelerin uzak olması mümkün olsaydı, burhânın ilkeleri illet olamazdı ve dolayısıyla sonucun da illetleri olamazlardı.²³⁷

Şimdi, sonuncu şartta kısaca zikredilen zâtî kavramı, bu kavramın farklı anlamları, bu anlamlardan biri olarak zâtî arazları ve bunların onuncu şartta belirtilen evvelî kavramıyla ilişkisi aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Ancak bundan önce bir hususun tekit edilmesi gerekir: Burada ele alınan şartların hepsi, asla sarsılmayacak yakînî bir hüküm ifade edecek şekilde yüklem konuya her durumda ve zamanda devamlı olarak yüklenmesini sağlamaya yönelik şartlardır. Böylece bir bilimin meselesinde bu dakîk şartlara riayet edilerek burhân yoluyla elde edilen bir bilgi, ezeli ve ebedî olur. İşte bundan dolayı İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles gibi tikel ve bozuluşa uğrayan şeyler hakkında burhân getirilemeyeceğini ifade etmektedir. Aksine onların ancak o anda hangi durumda oldukları hakkında bir kıyas kurulabilir. Yoksa asla değişmeyeceklerini kanıtlayan bir burhânları olamaz. Nitekim tümel bilgiden kuşku duymak mümkün değilken, tikel bilginin nesnesi olan şey duyu alanının dışına çıktığında, ondan şüphe duyulabilir. Söz gelimi “Zeyd, canlıdır” önermesinin doğruluğundan şüphe edilebilir. Çünkü Zeyd ölmüş ve bozuluşa uğramışsa, artık canlı değildir. Halbuki tümel bilgilerde bu gibi bir durum asla söz konusu olmaz. O halde bu gibi bozuluşa uğrayan tikel şeylerin bilgisi, (tümelin altında yer almaları sebebiyle) ancak araz yoluyla olmaktadır.²³⁸ Ayrıca bu bağlamda Tabâtabâî (v. 1981), itibarî ilimlerdeki²³⁹ önermelere de burhân getirilemeyeceğini belirtmektedir. Zira bu önermelerde ne zorunluluk ne de tümellik bulunmaz.²⁴⁰

²³⁶ Çalışmamızda bu şartın son sırada yer alması, sadece anlatıma uygun olması açısındandır. Dolayısıyla itibaridir.

²³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 72.

²³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 117, 118.

²³⁹ Hatırlanacağı üzere itibarî ilimler, konusu kelime olan sarf ve nahiv veya konusu mükelleflerin fiilleri olan fıkıh gibi ilimlerdir. (Mısri, *Düstûr*, s. 89.)

²⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Burhân fi’l-mantık*, s. 125-127.

Şimdi, yukarıda ele alınan şartların sonuncusu olarak zikredilen yüklemelerin zâtî olması gerektiği şartı, zâtî arazlar bahsini içerisinde barındırdığı için, bilimlerin birbirlerine karşı konumunu belirleme, onların sınırlarını, alanlarını ve hiyerarşisini anlama noktasında belki de en önemli şarttır denebilir. O halde bu şart yeni bir başlıkta derinlemesine incelenmelidir. Fakat zâtî arazlar bir önermenin yükleminden ibaret olup, önermenin konusu da yükleminden önce geldiği için, ilkin bir bilimin meselesi dahilinde kurulabilecek önermelerin konularının neler olabileceği ele alınmalıdır. Ardından bu önermelerin yüklemleri incelenecek ve zâtî arazlar da burada söz konusu olacaktır.

III. Bir Bilimin Meselelerinin Belirlenmesi

Bilindiği üzere bir bilimin konusu, o bilimde kendisinin zâtî arazlarının araştırıldığı şeydir. Bu anlamda hiçbir bilim kendi konusunu kanıtlamaz, aksine zâtî arazlarını kanıtlar ki, işte o bilimin meseleleri de bunlardan oluşmaktadır. Nitekim meseleler, yüklemelerinin konularına nispetlerinin talep edildiği öncüllere denmektedir. Bu anlamda genel olarak bir bilimin konusu, konusunun türleri ve konusunun ârırları, o bilimin meseleleri olan önermelerin “konularını” oluştururken, bu üç şeyin zâtî arazları, söz konusu önermelerin “yüklemlerini” oluşturmaktadır. O halde bir bilimin meselelerinin konuları ve zâtî arazları üzerine yapılan bir incelemenin, bilimlerin meselelerinin sınırlarını da açığa çıkaracağı söylenebilir. Böylelikle bilimlerin araştırma alanları hakkında daha dakîk bir tasavvura sahip olunabilir. Şimdi bu amaca yönelik bilimlerin meseleleri dahilinde kurulabilecek önermelerin konularının ele alınması uygun olacaktır.²⁴¹

A.Bilimlerdeki Önermelerin Konularının Belirlenmesi

Yukarıda ifade edildiği üzere bir bilimin meselelerine dair konuşabilmek için, önerme formunda beliren bu meselelerin önce konularının ve daha sonra

²⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 102, 131.

yüklemlerinin neler olabileceği hakkında bir tasavvura sahip olunması gerekir. Fakat ifade edilmesi gerekir ki, burada tanımlar ve şartlı önermeler ele alınmayacaktır. Zira tanımlar, ancak yüklemli önermeler formunda ifade edilebilir niteliktedirler.²⁴² Keza şartlı önermeler de (en nihayetinde iki yüklemli önermeden ibaret olduğu için), yüklemli önermelere tâbi olmaktadır.²⁴³ O halde sadece yüklemli önermelerin ele alınmasıyla, bunların tamamı da incelenmiş olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre bir bilimin meseleleri olan önermelerin konuları, ya o bilimin konusunun bütünlüğüne dâhil (dâhil fî cümleti'l-mevzû') olurlar ya da zâtî araz olurlar. Bilimin konusunun bütünlüğüne dâhil olan konular da iki sınıftır. İlki, bilimin konusu iken, ikincisi, bilimin konusunun türleridir. Zâtî araz olanlar ise dört sınıftır. İlki, bilimin konusunun zâtî arazı; ikincisi, bilimin konusunun türlerinin zâtî arazı; üçüncüsü, bilimin konusunun zâtî arazının zâtî arazı ve dördüncüsü, bilimin konusunun zâtî arazının bir türünün zâtî arazıdır.²⁴⁴

Burada bir hususa dikkat çekilmesi gerekir. Fark edildiği üzere bir bilimin meselesi dâhilinde kurulması mümkün olan önermelerin konuları, ya o bilimin konusu ya da konusunun türleri, zâtî arazları vb. şeklindeki uzantıları olmaktadır. Dolayısıyla bilimin konusu, o bilimin meselesinin konusunun neler olabileceğini belirlemede temel kriterdir. İşte tam da bundan dolayı Fârâbî şöyle söylemektedir: “Her meselenin, konu olan parçası, ‘varsayılan’ (mefrûd) ve ‘verilen’ (mu‘dâ) diye adlandırılır. Yüklem olan parçası ise ‘matlûp’ diye adlandırılır.”²⁴⁵ Bunun sebebi ise açıktır: Bilimin konusu verili bir şey olduğundan, o bilimin meselelerinin konuları da verili olmaktadır. Zira meselenin konuları, bilimin konusundan bağımsız bir şey değildir. Böylece bu noktaya dikkat çekildikten sonra, yukarıda zikredilen sınıfların her birinin incelenmesine geçilebilir.

1. Meselenin konusunun, bilimin konusunun bütünlüğüne dâhil olması:

1.1. Meselenin konusunun, bilimin konusu olması: Söz gelimi doğa biliminde sorulan, “Cisim, sonsuza dek bölünebilir mi?” sorusu(nun cevabı) böyledir. Zira bu

²⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 58.

²⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbü’l-Burhân*, s. 100.

sorunun cevabı olan önermenin konusu, doğa biliminin de konusudur.²⁴⁶ Kâtibî ise bu kısma geometriye dair “Her ölçü (miktâr), ya diğer bir ölçüyle ortaktır (müşârik) ya da ondan ayrıdır (mübâyin)” önermesini örnek vermektedir.²⁴⁷ Nitekim görüldüğü üzere meselenin konusu, geometri biliminin konusu olan ölçüdür. Keza Urmevî (v. 682/1283) de, “Sayı, eksiktir (nâkıs)” önermesini örnek vermektedir. Zira sayı, aritmetiğin konusudur.²⁴⁸

1.2. Meselenin konusunun, bilimin konusunun türü olması: Söz gelimi “Suda hapsedilmiş hava, doğal olarak mı yoksa bir zorlayıcının baskısıyla mı yukarı doğru gider?” sorusu(nun cevabı) olan önermenin konusu, doğa biliminin konusu olan cismin bir türüdür.²⁴⁹ Kâtibî ise buna, aritmetiğe dair “Altı, tam sayıdır” önermesini örnek vermektedir. Zira altı, aritmetiğin konusu olan sayının bir türüdür.²⁵⁰

2. Meselenin konusunun, zâtî araz olması:

2.1. Meselenin konusunun, bilimin konusunun zâtî arazı olması: Söz gelimi “Şöyle olan bir hareket, şöyle olan bir harekete zıt mıdır?” sorusunun cevabı olan önerme böyledir. Zira hareket, doğa biliminin konusu olan cismin zâtî bir arazıdır.²⁵¹ Kâtibî ise buna örnek olarak, “Her üçgenin, iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir” geometrik önermesini vermektedir. Zira görüldüğü üzere önermenin konusu olan üçgen, bilimin konusu olan ölçünün zâtî arazıdır.²⁵²

2.2. Meselenin konusunun, bilimin konusunun türlerinin zâtî arazı olması: Söz gelimi “Güneş ışıışı, ısıtıcı mıdır?” sorusunun cevabı olan önermenin konusu buna örnek olabilir. Zira güneşin ışıışı, güneş türünün zâtî arazıdır.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁴⁷ Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemiyye fî’l-mantık*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman, Dâru’n-nûri’l-mübîn, 2011, s. 385. Bu bağlamda Teftâzânî iki ölçünün ortak olmasını, bu iki ölçünün bir dışında başka bir ortak bölene sahip olması şeklinde açıklar. Söz gelimi dört ve altı, bir dışında ikiye de bölünebilir. Böyle olmayan sayılara ise ayrık sayılar denir. Örneğin dört ve beşin tek ortak bölene birdir.

²⁴⁸ Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi’u’l-esrâr şerhu Metâli’i’l-envâr fî’l-mantık*, s. 51.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁵⁰ Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, s. 439; Kâtibî, *Câmi’ü’l-dekâik*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no. 1612, vr. 146b.

²⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁵² Kâtibî, *Câmi’ü’l-dekâik*, vr. 146b. İşte bu durumda -İbn Sînâ veya Kâtibî açıkça söylemese de- bilimin meselesi olan önermenin konusu bilimin konusunun zâtî arazı, yüklemi de bilimin konusunun zâtî arazının zâtî arazı olmaktadır. Zira belirtildiği gibi üçgen nasıl ölçünün zâtî arazı ise, iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması da üçgenin zâtî arazıdır ve ister eşkenar, ister ikizkenar, isterse de çeşitkenar üçgen olsun, bu durum tüm üçgenlerde zâtî gereği bulunmak zorundadır.

2.3. Meselenin konusunun, bilimin konusunun zâtî arazlarının zâtî arazı olması: Söz gelimi “Zaman, sükûndan sonra mıdır?” sorusunun cevabı böyledir. Zira zaman, doğa biliminin konusu olan cismin zâtî arazı olan hareketin, zâtî bir arazıdır.

2.4. Meselenin konusunun, bilimin konusunun zâtî arazının bir türünün zâtî arazı olması: Söz gelimi “Hareketin yavaşlaması, sükûnun araya girmesinden mi kaynaklanmaktadır?” sorusunun cevabı olan önermenin konusu böyledir. Zira doğa biliminin konusu olan cismin zâtî arazı harekettir. Hareketin de bilindiği üzere unsurî ve felekî olmak üzere iki türü vardır. İşte yavaş hareket de, unsurî hareketin bir zâtî arazıdır. Zira felekî hareket düzenlidir ve hızlilik ve yavaşlıkla nitelenemez. Böylece meselenin konusu, bilimin konusunun zâtî arazının bir türünün zâtî arazı olmaktadır.²⁵³

Buraya kadar aktarılanlar, İbn Sînâ'nın *Burhân*'ında geçmektedir. Bir de *Burhân*'dakilere benzerlik gösteren, ancak görebildiğimiz kadarıyla *Burhân*'da zikredilmemiş olan başka bazı kısımlar da vardır ki, bunlar şu üç sınıfta mütalaa edilebilirler:

1. Meselenin konusunun, zâtî arazıyla “birlikte” bilimin konusu olması: Söz gelimi “Bir başka ölçüden ayrı olan her ölçü, o başka ölçüyle cinsdeş olan tüm ölçülerden de ayrıdır” şeklindeki geometrik önerme buna örnek olabilir. Nitekim görüldüğü üzere geometrinin konusu olan ölçü, zâtî arazı olan “ayrı olmak” ile birlikte alınarak önermenin konusu olmuştur.²⁵⁴

2. Meselenin konusunun, zâtî arazıyla “birlikte” bilimin konusunun türü olması: Söz gelimi “Bir çizginin üzerinde bulunan her düz çizginin, iki yanında oluşan iki açısı, ya iki dik açıdır ya da iki dik açiya eşittir”²⁵⁵ şeklindeki geometrik önerme böyledir. Zira bir çizginin üzerinde bulunan her düz çizgiye, iki yanında iki açı oluşması durumu zâtî gereği ârız olur.²⁵⁶

²⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁵⁴ Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, s. 439; Kâtibî, *Câmi’ü’l-dekâik*, vr. 146b.

²⁵⁵ Yani yatay bir çizgi ve daha sonra bu yatay çizgiyi ortadan dikey olarak kesen düz bir çizgi farz edildiğinde, bu dikey çizginin sağ tarafında iki ve sol tarafında iki açı oluşmuştur. Eğer yatay çizgi de düzse, dikey çizgi düz olduğundan dolayı, sağ ve sol tarafta ikiye tane dik açı oluşacaktır. Eğer yatay çizgi düz değilse de, iki dik açı oluşmasa da, toplamaları iki dik açiya eşit olan ikiye tane açı oluşacaktır.

²⁵⁶ Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, s. 439; Kâtibî, *Câmi’ü’l-dekâik*, vr. 146b.

3. Meselenin konusunun, bilimin konusunun zâtî arazlarının türü olması: Kâtibî'nin ne *Şemsiyye*'de ne de *Cami'ü'd-dekâik*'te yer verdiği, ancak Kutbüddîn er-Râzî'nin (v. 766/1365) *Şemsiyye*'yi ve *Metâli'u'l-envâr*'ı şerh ederken zikrettiği bu kısmın örneği, “Her ikizkenar üçgenin, taban açıları da birbirine eşittir” veya “Çiftin çifti, eksiktir (nâkıs)” önermeleridir.²⁵⁷ Zira ilk örnekte geometrinin konusu olan ölçünün zâtî arazi olan üçgenin bir türü, önermenin konusu olmuştur. Önermenin yüklemi ise, bilimin konusunun zâtî arazının türünün zâtî arazıdır. Çünkü taban açılarının birbirine eşit olması durumu, ikizkenar üçgenin zâtî bir özelliğidir. Keza ikinci örnekteki önermenin konusu da, aritmetiğin konusu olan sayının zâtî arazi olan çiftin, bir türü olan çiftin çiftidir.

Böylece bir bilimin meselesi bağlamında kurulabilecek önermelerin, konuları bakımından sınırlarının ne olduğu açığa çıkmıştır. İbn Sînâ dışındaki filozoflardan aktarılanlar da dâhil olmak üzere bunların tamamı kısaca şöyle ifade edilebilir: Bir bilimin meselesinin konusu, (1) ya o bilimin konusudur, (2) ya o bilimin konusunun türüdür, (3) ya o bilimin konusunun zâtî arazıdır, (4) ya o bilimin konusunun türünün zâtî arazıdır, (5) ya o bilimin konusunun zâtî arazlarının zâtî arazıdır, (6) ya o bilimin konusunun zâtî arazının bir türünün zâtî arazıdır, (7) ya zâtî araziyle birlikte bilimin konusudur, (8) ya zâtî araziyle birlikte bilimin konusunun türüdür, (9) ya da bilimin konusunun zâtî arazlarının türüdür.

Ancak burada bir hususa dikkat edilmesi gerekir. Bu dokuz sınıfın her biri, her bilimin meselesinin konusu olamaz. Nitekim metafiziğin konusu olan “varlık olmak bakımından varlık”, bir cins değildir. Dolayısıyla türleri de yoktur. Bu bağlamda İbn Sînâ, bilimin meselelerinin konularından bazılarının cinslere ve türlere benzediklerini, ama öyle olmadıklarını belirtir. Teşvik yoluyla çok şeye söylenen bu kavramlar, bulundukları şeylerin mahiyetlerine dâhil değildirler, ama bununla birlikte onların lâzımıdır. Söz gelimi “varlık” ve “birlik” kavramları böyledir. Zira bunlar bir cihetten yüce cinsler (ecnâs-ı âliye) gibi birçok şeye söylenir ama, türlerin mahiyetlerine dâhil olmazlar. (Yani söz gelimi insan mahiyeti “düşünen canlı” şeklinde açıldığında, burada “varlık” kavramı görülmez.) Bu kavramlara, kuvve-fiil,

²⁵⁷ Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, Menşûrât-ı Bidarfer, 2005, s. 471; Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr fî'l-mantık*, s. 51.

illet-ma'lûl ve zorunlu-mümkün gibi, metafizikte incelenen zâtî arazlar ârız olur. Bu arazlar, bazen de varlık ve birliğin türleri gibi olan şeylere de ârız olurlar.²⁵⁸ O halde zikredilen bu kısımların tamamının metafizik için geçerli olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu açıklamadan sonra önermelerin yüklemeleri bakımından sınırlarının ne olduğunun belirlenmesi uygun olur ki, zâtî arazlar da burada söz konusu olmaktadır.

B. Bilimlerdeki Önermelerin Yüklemelerinin Belirlenmesi:

Zâtî Arazlar²⁵⁹

Zâtî arazların niteliği ele alınmadan önce, zâtînin hangi anlamlara geldiği ve bunlardan hangisinin zâtî arazlara delalet ettiği incelenmelidir. Zira bu durumun, hem İbn Sînâ'nın hem de ondan önceki ve sonraki filozofların felsefe ve mantık kitaplarında adet halini aldığı söylenebilir.²⁶⁰ Bu bağlamda İbn Sînâ bir şey için “o bizâtihidir” denmesini görebildiğimiz kadarıyla beş farklı anlamda ele almaktadır. Bu anlamlardan ilk ikisi yükleme (haml) ve konu yapmaya (vaz') özgüdür ki, *Burhân Kitabı*'nda dikkate alınanlar da bunlardır. Diğerleri ise her ne kadar bizâtihi diye isimlendirilse de, *Burhân*'da muteber değillerdir. Şimdi daha ziyade *Burhân*'dakilere yoğunlaşmak sûretiyle zâtînin bu anlamlarının ele alınması uygun olur.

²⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 87.

²⁵⁹ Belirtilmesi gerekir ki, İbn Sînâ'nın zâtî arazları ele aldığı ikinci makalenin iki ve üçüncü fasılları oldukça zor bir tertibe sahiptir. Zira müteahhir dönem mantık kitaplarındaki gibi bir meseleyi madde madde açık ve net bir şekilde aktarma üslubunu genelde benimsemeyen İbn Sînâ, bu tutumunu herhalde en bariz zâtî arazlar konusundaki tasniflerinde göstermektedir. Burada ise İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, bütüncül bir okumayla ele alınarak madde madde aktarılmaya çalışılacaktır. Bu açıklamanın yapılmasının nedeni, zâtî arazlar konusu ele alınırken *Burhân*'ın atıf yapılacak yerleri bizzat kitaptan açılıp bakıldığında, buradaki düzen ve netliğin görülemeyeceği dolayısıyla, okuyucunun, konunun yanlış mülâhaza edildiğini düşünmesini engellemeye çalışmaktır. Nitekim bu satırlardaki amaç, farklılıklara da işaret etmek kaydıyla müteahhir mantık kitaplarından da faydalanarak, belli bir düzen içerisinde ikinci makalenin iki ve üçüncü fasıllarını aktarmak olacaktır. Ayrıca konunun anlaşılması için hayati önem taşıyan Tûsî'nin yorumlarına da sık sık atıf yapılacaktır.

²⁶⁰ Nitekim zâtînin farklı anlamlarına İbn Sînâ öncesinde Aristoteles (*Aristoteles*, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 322-324.) ve Fârâbî'de de (*Fârâbî*, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 32.) değinildiği gibi, İbn Sînâ sonrası müteahhir dönem bazı mantık kitaplarında da dikkat çekilmiştir. Söz gelimi Fahreddin er-Râzî *Mülâhhas*'ta “zâtînin anlamları” başlığında, onu ilk önce yükleme ilişkili olan ve böyle olmayan anlamlar şeklinde ikiye ayırmakta, daha sonra yükleme ilişkili olan zâtînin anlamlarını sekiz farklı sınıfta incelemektedir. Ardından bu sınıfların sonucunda *Burhân Kitabı*'ndaki zâtî arazi ele almakta ve onun da altı kısmı olduğunu söyleyerek her birini kısa ve özlü bir şekilde açıklamaktadır. (Fahreddin er-Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, thk. Ahad Ferâmerz Karamelêkî ve Âdine Asgarinejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003, s. 47-49.)

1. Birinci cihetten zâtî, bir şeye “o nedir yoluyla” (min tarîki mâ huve) söylenen ve o şeyin tanımına dâhil olan her şeye denir. Öyle ki, bu cihetten “zâtî” denmesiyle, “o nedir yoluyla söylenen” denmesi eşittir. Bu anlamda zâtî, bir şeyin cinsi, cinsinin cinsi, faslı, cinsinin faslı, tanımı ve o şeyin zâtının tüm kurucu unsurları (mukavvimât) olur. Söz gelimi üçgen için “çizgi” veya sonlu çizgi olması bakımından sonlu çizgi için “nokta” böyledir.²⁶¹ İbn Sînâ’ya göre bu, Aristoteles’in *Burhân*’ında da aynı şekilde geçmektedir.²⁶² Ayrıca İbn Sînâ, zâtînin bu anlamının asla matlûp olamayacağını özellikle vurgular. Zira bir şeyin mahiyetinin dış dünyada (a’yan) ve zihinlerde varlık kazanması için, mutlaka mahiyetini kuran parçalarının da hâzır bulunması gerekir. Dolayısıyla her ne kadar Tûsî’nin “cedelcilerden zâhir ehli olanlar” diye nitelediği kimseler kabul etmese de, bir şey kurucusu olan zâtîleri olmaksızın zaten bilinemeyeceğinden, bu zâtîlerin matlûp olması da imkansız olur.²⁶³ Bununla birlikte İbn Sînâ, tıpkı evvelî önermelerde de olduğu gibi, selim bir fitrat sahibi olmayan kimselerin anlaması için bu gibi kurucu zâtîlerin varlığına tenbih yoluyla dikkat çekilebileceğini ifade etmekte, ayrıca bazı istisnâî durumlarda bu gibi zâtîlerin varlıklarının kanıtlanabileceğini ve önermelerde yüklem olabileceklerini belirtmektedir.²⁶⁴

Şimdi, zâtînin bu anlamının, *İsâgûcî*, yani *Medhal*’deki anlamıyla zâtî olduğunun belirtilmesi uygun olur.²⁶⁵ Fakat bu, az önce de değinildiği üzere *Burhân Kitabı*’nda dikkate alınmadığı anlamına gelmez. Bununla birlikte mezkûr nedenler dolayısıyla matlûp olamayacakları için, Tûsî’nin de dediği gibi burhândaki matlûplar

²⁶¹ Bilindiği üzere noktalar bir araya gelerek çizgiyi, çizgiler bir araya gelerek üçgeni oluşturur. Böylece noktalar çizginin, çizgiler de üçgenin mahiyetini kuran unsurlar olurlar. Bu bağlamda çizginin tanımı “iki tarafında iki nokta olan, genişliği bulunmayan uzunluk” şeklindeyken, üçgenin tanımı “üç düz çizginin ihata ettiği şekil” olarak yapılır. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Usûlü’l-Hendese*, Thk. Abdülhamîd Sabra, Abdülhamîd Latîfî, İran, Mektebetu Ayetullahi’l-Uzmâ el-Mar’âşî en-Necefî, 1984, s. 16, 17.)

²⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 72. Ayrıca İbn Sînâ devamında kısaca cins ve faslın, türün mahiyetine dâhil olma hususundaki derecelerini aktarır ve bu bağlamda adını zikretmeksizin *Medhal*’e atıfla, “o nedir’in cevabında söylenen” ile “o nedir yoluyla söylenen” arasındaki farka dair bazı kısa açıklamalarda bulunur. Bu ikisi arasındaki fark için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Medhal*, s. 85; a. mlf., *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Cedel*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2008, s. 38; a. mlf., *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 9-12.

²⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 7; Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 297; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 105.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 106-108.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 75.

zâtî arazlar olmaktadır.²⁶⁶ Son olarak belirtilmesi gerekir ki, Râzî, muhakkiklerin “zâtî” kavramını bu anlama vazettiklerini söyler.²⁶⁷ Nitekim Tûsî’ye göre de çoğunluk, “zâtî” dediğinde bu birinci anlamı kastetmektedir. Ancak zâtînin burhân sanatında asıl mesabesinde olan ikinci bir anlamı vardır ki, bu, kurucu zâtîlerden daha genel bir anlama sahiptir. Zira *Burhân*’daki “zâtî”, mahiyetin kurucusu olan zâtî ile birlikte, zâtî arazları da kapsamaktadır. Ancak çoğunluk, bu ikincisini “zâtî” olarak görmemektedir.²⁶⁸ Şimdi bu ikinci anlam ele alınabilir.

2. İkinci cihetten zâtî ile, “zâtî arazlar” ve “o nedir yoluyla bir şeye ârız olanlar” kastedilmekte²⁶⁹ ve bunu ifade etmek için yer yer “levâhık” dendiği de görülmektedir.²⁷⁰ İngilizcede ise “essential accident” şeklinde kullanılmaktadır.²⁷¹ O nedir yoluyla bir şeye ârız olanların “zâtî arazlar” şeklinde isimlendirilmesinin sebebi ise, bu arazların, bilimin konusuna, konusunun cinsine, konusunun türüne veya bir arazına özgü olmalarıdır.²⁷² Bunlar, her ne kadar kurucu zâtîler gibi mahiyetin bir parçası olmasa da, tıpkı onlar gibi sürekli olarak mahiyetle birlikte bulunurlar, ancak, şeyin mahiyeti oluştuktan sonra ona ârız olurlar. Bir şeyin zâtî araz olabilmesi için ise, o şeyin bir başka şeye arız olması ve arız olanın tanımında şu dördünden bir tanesinin alınması gerekir: ya ârız olduğu şey, ya ârız olduğu şeyin konusu, ya ârız olduğu şeyin cinsi ya da ârız olduğu şeyin cinsinin konusu. İşte bu dört durumdan biri gerçekleşmişse, orada zâtî arazdan bahsedilebilir. Ancak ayrıntıları ileride görüleceği üzere, zâtî arazın anlaşılmasını sağlayan bu dört kriter, bilimin meselesinin itibarına göredir. Bunun dışında bir de bilimin konusu itibara alınarak

²⁶⁶ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 297.

²⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 44.

²⁶⁸ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 39, 40, 46, 58, 59. İbn Sînâ’nın sadece kurucu zâtîleri zâtî olarak görenlere dair eleştirileri için bkz. *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 75-78.

²⁶⁹ İbn Sînâ’nın kurucu zâtîleri “o nedir yoluyla söylenenler” şeklinde isimlendirmesine karşılık, zâtî arazları “o nedir yoluyla ârız olanlar” şeklinde isimlendirmesi, fark edildiği üzere önemli nüansları ihtiva etmektedir. Nitekim; *Burhân*’da ve *İşârât*’ta bazı mantıkçıları bu ikisini ayırt edememeleri sebebiyle eleştirmektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 75; a. mlf, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 9.)

²⁷⁰ Hillî, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi Mantiki’t-tecrîd*, s. 326.

²⁷¹ Ilai Alon, Shukri Abed, *Al-Fârâbî’s Philosophical Lexicon*, s. 262.

²⁷² Sâvî, *el-Besâirü’n-Nasîriyye fî ‘ilmi’l-mantık*, thk. Hasan el-Merâğî, Tahran, Müessesetü’s-sâdık, 1970, s. 399, 400.

zâtî arazlar tespit edilebilir. Böylece bu şart ileride ele alınacağı için, burada kısaca aktarmakla iktifa edilmiştir.²⁷³

3. Üçüncü cihetten zâtî, ilk ikisinde olduğu gibi konu ve yüklem yapılmaya elverişli olmadığı gibi²⁷⁴, burhân sanatında kullanılmaya da yaraşır değildir. Buna göre anlamı bir konu üzerine (‘alâ mevzû’) veya bir konuda (fî mevzû’) söylenmeyip, kendi zâtıyla kâim olan şeye “bizâtihi” denir ki, işte bu gibi anlamlar cevherî anlamlardır. Ancak söz gelimi “yürüyen” (mâşî) gibi arazî anlamlara gelince, bunlara bizâtihi denmez. Zira bunlar hem kendi zâtlarının anlamlarını hem de cevherî bir anlam olmadıkları için bu zâtların konusu olan anlamları gerektirirler ve böylece “bizâtihi” olmaktan çıkarlar.²⁷⁵

4. Dördüncü cihetten zâtî, bir şeyin sebebi olup onu zorunlu kılan şeye denir. Söz gelimi bir canlının boğazlanmasıyla birlikte ölümü gerçekleştiğinde, “Ölüm, rastlantısal (ittifâkî) olarak ârız oldu” denmez. Aksine ölüm, boğazlamayı bizâtihi takip eder. Dolayısıyla bu takip, mesela insanın yürürken bir hazine bulması gibi rastlantısal değildir.²⁷⁶

5. Beşinci cihetten zâtî, bir şeye evvelî olarak ârız olan arazlara denir. Burada evvelî ile, önce başka bir şeye, sonra o şeye arız olmamak kastedilir. Dolayısıyla ârız ile ârız olunan arasında vasıta olmamalıdır. Söz gelimi bir cismin beyaz olması, onun yüzeyinin beyaz olmasına bağlıdır. Dolayısıyla önce “Yüzey beyazdır” denir ve ardından “Cisim beyazdır” denebilir. Bu durumda beyazlık cisim için değil, beyaz için evvelî olur.²⁷⁷

Böylece İbn Sînâ’nın *Burhân*’da zikrettiği kadarıyla zâtînin farklı anlamları ele alınmıştır. Bununla birlikte diğer kitaplarında daha farklı anlamları olması mümkünse de, konunun sınırları açısından bu kadarı yeterli görülmektedir. Nitekim

²⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73, 74; a. mlf., *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 7, 8.

²⁷⁴ Konu ve yüklem yapılmaya elverişli olmamaktan kasıt, öyle görünüyorki zâtînin bu ve bundan sonraki anlamlarının, epistemolojik cihetten ziyade ontolojik cihetten zâtî olmaları sebebiyledir.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73. Ayrıca belirtilmesi gerekir ki, üçüncü cihetten zâtî burhân sanatında itibar edilen anlamlardan biri olmadığı için, kısaca değinilmekle iktifa edildi. Ancak “bir konu üzerine” ve “bir konuda” söylenmenin niteliğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları, 2010, s. 19-22.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 74.

²⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 75. Burada bir hususa dikkat edilmesi gerekir. Söz konusu beşinci cihette “evvelî” ile kastedilen, onuncu şartta incelenen evvelî ile aynı şey değildir. Zira burada “beyaz” yüklemi, ne “yüzey” ne de “cisim” konularının cinsi, faslı veya lâzım arazı değildir. Halbuki orada bunlar şart koşulmuştu.

zâtînin aktarılan beş anlamından sadece ilk ikisi burhân sanatında muteberdir. Kurucu zâtîler olan ilkinin matlup olamayacağı ve onun daha ziyade sûrî mantığı inceleyen *Medhal*'de ele alınan zâtî olduğu belirtilmişti. O halde maddî mantığı ele alan *Burhân*'da itibar edilen asıl zâtî, zâtî arazlardır. Böylece zâtînin anlamları ele alınmıştır. Şimdi sadece zâtî arazlar üzerine yoğunlaşılabilir.

Son türden en yüce cinse kadar olan her bir türün ve cinsin, zâtî arazları vardır. Söz gelimi insanın zâtî arazı gülmek, cevherin zâtî arazı bir konuda bulunmayan mevcut olmak ve umûr-i âmmeden olan varlığın zâtî arazı birlik ve çokluktur.²⁷⁸ Dolayısıyla zâtî arazlar meselesi, tüm bilimlerin birincil meselesidir denebilir. Zira bir bilimde neyin araştırılacağını belirleyen temel kavram, zâtî arazlardır. Nitekim burhânî bir araştırmadan söz ediliyorsa, mutlaka o araştırmada kurulan önermelerin yüklemeleri, konularının ya kurucu anlamda ya da zâtî araz anlamında zâtîleri olmalıdır. Böylece her bilim kendi meselelerini incelemiş olur ve bilimlerin birbirinin alanlarına müdâhil olmasının önüne geçilir. Neticede her bilimde o bilimin konusunun veya konularının zâtî arazları incelenerek yakînî neticeler elde edilir. Peki, bir önermenin yüklemine, konusu için zâtî araz olup olmadığı nasıl anlaşılabilir?

Bir yüklemine konusu için zâtî araz olup olmadığını tespit etme hususunda, iki temel kriter vardır. İbn Sînâ bu durumu belirtmektedir ancak, onun ifadelerinden bunun ne kadar önemli bir ayrım olduğunu çıkarabilmek oldukça zordur. Nitekim Tûsî gibi *İşârât* şarihleri bu ayrımın önemini üzerinde durmakta ve İbn Sînâ'nın ifadelerini bu ayrım zemininde değerlendirmektedir. Buna göre Tûsî, bir yüklemine konusu için zâtî araz olmasını anlamının iki yolundan bahseder. Birincisi, bilimin meselesi olan “önermenin konusunu” nazar-ı itibara alarak yapılırken, ikincisi, “bilimin konusunu” nazar-ı itibara alarak yapılır.²⁷⁹ Tek tek ele alınacağı üzere bunlardan ilkinin farklı farklı sınıfları vardır ve ikinciye oranla çok daha dakıktır. Söz konusu ikincisi ise daha kısa ve kısıtlı yoldan zâtî arazı tespit etmeye

²⁷⁸ Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, çev. Molla Hüsrev, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddîn Cârullâh, no. 1348, vr. 104a.

²⁷⁹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 60; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, s. 321-323.

yaramaktadır denebilir. Peki, Tûsî veya diğer *İşârât* şarihlerini, zâtî arazı tespit etmede kullanılan “meselenin konusu” ve “bilimin konusu” şeklindeki bu ikili ayrımı yapmaya, İbn Sînâ’nın hangi ifadesi götürmüş olmalıdır? Belirtilmesi gerekir ki, İbn Sînâ’nın bu meseleye dair *İşârât*’taki açıklamaları oldukça kapalı ve dar kapsamlıdır.²⁸⁰ Meselenin asıl tartışıldığı zemin ise *Burhân*’daki bir ifadesidir ve *İşârât* şarihleri de bu ifadeden hareketle bu temel ayrımı yapmış olmalıdırlar. Buna göre İbn Sînâ *Burhân*’da şöyle söylemektedir:

“Burhânî öncüllerdeki her yüklem, ya tanımında konunun kendisinin alındığı ya da konunun tanımında alınan yüklem değildir.²⁸¹ Ancak şöyle denebilir: Öncüllerin yüklemeleri, ya konularının tanımlarında alınırlar ya da onların tanımlarında (önermenin konusu değil), ‘sanatın konusu’ alınır. Veya şöyle denebilir: Öncüllerin yüklemeleri, ya konularının tanımlarında alınırlar ya da konular veya o sanatta konunun kurucu unsurları olan şeyler onların tanımlarında alınırlar.”²⁸²

İbn Sînâ bu kısa pasajda, aslında meselenin anlaşılması adına hayatî önem taşıyan söz konusu ikili ayrımı vazetmektedir. Zira “Ancak şöyle denebilir” ifadesinin ardından gelen “(Burhânî) öncüllerin yüklemeleri, ya konularının tanımlarında alınırlar” ifadesi ile belirtildiği gibi kurucu anlamda zâtîleri kastetmektedir. Söz gelimi “İnsan düşünendir” dendiğinde, önermenin konusunun tanımında, yüklemi alınmaktadır. Zira onun kurucu zâtîsidir. Dolayısıyla bu kısım

²⁸⁰ Örneğin bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 9.

²⁸¹ “Tanımında konunun kendisinin alındığı burhânî öncüllerin yüklemeleri” ile, “İnsan (bilkuvve) şaşırcıdır” örneğindeki gibi konusuna evvelî olarak ârız olan zâtî arazlar kastedilmektedir. Ancak devamında İbn Sînâ’nın da söyleyeceği gibi, her zâtî araz evvelî olarak konusuna yüklenmez. İşte bunlar, evvelî olsun olmasın burhândaki asıl maksûd olan zâtîlerdir. “Konunun tanımında alınan burhânî öncüllerin yüklemeleri” ile ise, kurucu anlamındaki zâtîler kastedilir. Söz gelimi “İnsan canlıdır” örneğinde, önermenin konusunun tanımında, yüklemi alınır. İşte bunlar, daha önce de belirtildiği gibi *İsâgûcî*’deki anlamıyla zâtîdir. *Burhân*’daki zâtînin ise her ikisini de kapsadığı belirtilmişti. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın bu ifadesinin anlamı şudur: “Her zâtî yüklem, ya evvelî zâtî arazlar ya da kurucu zâtîler değildir. Bazen evvelî olmayan zâtî arazlar da olabilir.”

²⁸² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73.

konunun dışındadır.²⁸³ Devamındaki “Ya da onların tanımlarında sanatın konusu alınır” ifadesi ise, asıl konu olan zâtî arazların nasıl tespit edileceğini göstermektedir. Buna göre bir önermenin yüklemine tanımında, o önermenin kurulduğu bilimin konusu alınır, yüklem, önermenin konusu için zâtî araz olur. Böylece “bilimin konusu” itibariyle zâtî arazların nasıl tespit edildiği genel olarak ortaya koyulmuştur.

Yukarıdaki pasajda “Veya şöyle denebilir” şeklindeki uyarıdan sonra gelen ifade ise, o bilimdeki herhangi bir meselenin konusu; yani “önermenin konusu” itibariyle zâtî arazın anlaşılmasının yolunu göstermektedir. Buna göre “Öncüllerin yüklemeleri, ya konularının tanımlarında alınırlar” ifadesi, belirtildiği üzere kurucu zâtîleri vermektedir ve dolayısıyla konunun dışındadır. Bundan sonra gelen “Ya da konular veya o sanatta konunun kurucu unsurları olan şeyler, onların (yüklemlerin) tanımlarında alınırlar” ifadesi ise, bir yüklem konusu için zâtî araz olup olmadığının, “meselenin konusu” itibariyle nasıl anlaşılacağını göstermektedir ve bu da ikinci temel kriterdir.

Burada belirtmek gerekir ki, gerek bilimin konusu itibariyle olsun gerek meselenin konusu itibariyle olsun, İbn Sînâ her ikisinde de, önermenin yüklemine, konusu için “kurucu anlamda zâtî” olup olmadığını anlamının yolunu da tekrar etmektedir. Zira pasajın başında zâtî yüklemelerden biri olan “zâtî arazlar”ın değil, genel anlamda “zâtî yüklemeler”in neler olduğunu söyleyeceğini ifade etmektedir. Kurucular da zâtî olduğu için, onların nasıl anlaşılacağını da her iki kısımda tekrar etmiştir. Dolayısıyla iki temel kriterde değişen şey, zâtî arazın nasıl anlaşılacağıdır. Nitekim Tûsî’nin *Tecrîdü’l-mantık*’taki anlatısı ve Hillî’nin şerhi de buna tam uygunluk sağlamaktadır. Zira o, kurucu anlamda zâtî ile zâtî arazların tek bir ifadeyle anlaşılabilirliğini söylemektedir: “Ya konunun tanımında alınanlar ya da konu, tanımında alınanlar.” Hillî ilkinin kurucu zâtîler, ikincisinin ise zâtî arazlar olduğunu

²⁸³ İbn Rüşd konusunun tanımında alınan bu zâtî yüklemelerin, ya tam bir tanım ya da tanımın bir parçası olabileceğini belirtmektedir. Tanımın bir parçası olmaları ise, ya fasıl ya cins ya da fasıl veya cinsin parçaları olmaları şeklinde gerçekleşir. Örneklerle birlikte ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, *Şerhu’l-Burhân*, s. 219-220.

belirtmektedir.²⁸⁴ Keza Tûsî *İşârât* şerhinde ve Kutbüddîn er-Râzî, Tûsî'nin şerhinin şerhinde aynı şeyi söylemektedir.²⁸⁵

O halde sonuç olarak şöyle söylenebilir: Zâtî arazlar ya “bilimin konusu” itibariyle anlaşılırlar ki, bunun şartı, önermenin yüklemine tanımında, bilimin konusunun alınmasıdır. Ya da “meselenin konusu” itibariyle anlaşılırlar ki, bunun şartı da, önermenin yüklemine tanımında, önermenin konusunun veya konusunun kurucusu olan şeylerin alınmasıdır. Bu ikinci kısmı Fârâbî de açıkça zikretmektedir ancak,²⁸⁶ görebildiğimiz kadarıyla bilimin konusu itibariyle zâtî arazların anlaşılmasına dair herhangi bir pasaj İbn Sînâ öncesi Müslüman filozoflarda veya Aristoteles'te yoktur. Şimdi, ilkinin daha kolay anlaşılmasını sağlayacağı için, ikincisinden başlayarak bu iki sınıfın ayrıntılı olarak incelenmesi uygun olur.

1. Meselenin Konusu İtibariyle Zâtî Arazın Anlaşılması

Öncelikle her ne kadar açık olsa da, “meselenin konusu” ile, bir bilimdeki herhangi bir önermenin konusunun kastedildiği belirtilmelidir. Bu durumda meselenin konusu itibariyle zâtî arazlar söz konusu olduğunda, önermenin yüklemine tanımında, o önermenin konusunun veya konusunun kurucularının alınıp alınmadığına bakılır. İşte bu itibarla zâtî arazlardan söz edilebilmesi için, şu dört durumdan birinin gerçekleşmiş olması gerekir:

1. Zâtî arazın tanımında, “âriz olunan şey” (ma'rûz) alınır. Yani önermenin yüklemine tanımında, önermenin konusu bulunur. Söz gelimi basık burunluluğun (futûse) tanımında burnun, çiftin tanımında sayının veya doğrunun tanımında çizginin alınması böyledir.²⁸⁷ Keza Tûsî'nin verdiği örneğe göre eksiğin (nâkıs) tanımında sayının alınması da böyledir. Nitekim “Sayı, eksiktir” dendiğinde,

²⁸⁴ Hillî, *el-Cevheru'n-Nadîd fî Şerhi Mantiki't-tecrîd*, s. 321, 322.

²⁸⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 61; Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu's-Şerhi'l-İşârât*, C. 1., s. 58.

²⁸⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, s. 34.

²⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 73.

önermenin yüklemine tanımında, konusu alınır.²⁸⁸ Şimdi meselenin pekişmesi için bu örneklerin ayrıntılı bir şekilde ele alınması uygun olur. Buna göre “Burun, basıktır” (el-enf efdas) önermesinin yüklemi olan basıklık, burna ârız olmuş bir arazdır ve bu açıktır. Ancak basıklığın burun için “zâtî” bir araz olup olmadığını anlamın yolu, basıklığın tarifine bakmaktan geçmektedir. Nitekim basıklığın tarifi de “burunda olan çöküntü” (et-tak‘îru ellezî yekûnu fi’l-enf)²⁸⁹ şeklinde olduğu için, o, burnun zâtî arazı olur. Zira görüldüğü üzere basıklığın tarifinde, kendisinin ârız olduğu şey olan “burun” alınmıştır. Aynı şekilde çiftin tanımında²⁹⁰ ârız olduğu sayı, doğrunun tanımında²⁹¹ ârız olduğu çizgi, eksiğin tanımında²⁹² ârız olduğu sayı alınır ve böylece bunlar konularının zâtî arazları olurlar.²⁹³

Bu maddede söz konusu olan zâtî arazlar, herhangi bir aracıya gerek duymaksızın konularına evvelî olarak ve zâtları gereği ârız olurlar. Söz gelimi “şaşıran” (müte‘accib) zâtî arazı insana, herhangi bir aracıya gerek duymaksızın evvelî olarak ârız olur.²⁹⁴

2. Zâtî arazın tanımında, ârız olunan şeyin “konusu” (yani ma‘rûzun ma‘rûzu) alınır. Yani önermenin yüklemine tanımında, önermenin konusunun konusu bulunur.²⁹⁵ Tûsî’nin örneğine göre “Tek (ferd), eksiktir” dendiğinde,

²⁸⁸ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 60. Sayının eksik olmasını Tûsî’nin *İşârât* şerhinin şârihi Kutbüddîn er-Râzî şöyle açıklar: Sayının parçaları, onun varsayılmış bölenleridir. Eğer bu bölenlerin (toplamı) o sayıya eşitse, sayı “tam” olur. Söz gelimi altının bölenleri bir, iki ve üçtür. Bu bölenlerin toplamı da altıya eşit olduğundan, altı, tam sayıdır. Eğer bir sayının bölenlerinin toplamı kendisinden fazlaysa, sayı “fazla” (zâid) olur ki, bunun örneği on ikidir. Eğer sayının bölenlerinin toplamı kendisinden fazla değilse de, buna da “eksik” denir ve bunun örneği de dördtür. (Kutbüddîn er-Râzî, *el-İşârât ve’t-tenbîhât me’a’s-şerhi’t-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî*, İran, en-Neşrû’l-belâğâ, 2014, C. 1, s. 58. Bundan sonra kısaca “Şerhu’s-Şerhi’l-İşârât” şeklinde anılacaktır.)

²⁸⁹ Kâtibî, *Câmi’ü’l-dekâik*, vr. 145a.

²⁹⁰ Çiftin tanımı “İki eşit parçaya bölünen sayı” şeklindedir. (Kâşî, *Miftâh al-Hisâb, Volume I: Aritmetic*, çev. Nuh Aydın-Lakhdar Hammoudi, İsviçre, Birkhäuser Press, 2019, s. 33.)

²⁹¹ Doğrunun tanımı “Üzerindeki noktalara göre eşit olarak yatan çizgi” şeklindedir. (Öklid, *Elemanlar*, çev. Ali Sinan Sertöz, Ankara, Tübitak Yayınları, 2019, s. 1.)

²⁹² Eksik, Kutbüddîn er-Râzî’nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle şöyle tanımlanabilir: “Bölenlerinin toplamı, kendisinden fazla olmayan sayı.” Ancak ilginç bir şekilde Hillî, eksiğin, parçalarından daha az olan sayılara söylendiğini belirtmekte, yukarıda Kutbüddîn er-Râzî’nin “fazla” olanlara verdiği “on iki” örneğini, “eksik” dediği kısma vermektedir. (Hillî, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi Mantiki’t-tecrîd*, s. 323.)

²⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’s-Sifâ: el-Burhân*, s. 73; Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık*, Beyrut, Dârü’t-te‘âruf li’l-matbû‘ât, 2006, s. 326; Haydarî, *el-Mukarrer fî şerhi mantiki’l-Muzaffer*, s. 536.

²⁹⁴ Yezdî, *Haşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık*, s. 184; Hillî, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi Mantiki’t-tecrîd*, s. 326.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’s-Sifâ: el-Burhân*, s. 73, 74.

önermenin konusu olan “tek” arazının konusu “sayı”, önermenin yüklemine tanımıyla alınmaktadır.²⁹⁶ Keza İbn Sînâ’ya göre açılar bir cihetten iki dik açıya eşit olanın tanımında, iki paralelden çıkanın (hâric) alınması da böyledir. Zira açılar bir cihetten iki dik açıya eşit olan, önce açıya ârız olur, açı vasıtasıyla da iki paralelden çıkana ârız olur. Tanımında ârız olduğu şeyin ârız olduğu bu şey alındığında ise, o, ilk ârız olduğu şeyin zâtî arazı olur.²⁹⁷

Bu maddede söz konusu olan zâtî arazlar, önermenin konusuna evvelî olarak ârız olan bir başka zâtî araz vasıtasıyla konularının zâtî arazları olurlar. Söz gelimi insana önce “şaşıran” zâtî arazı, onun aracılığıyla da “gülen” zâtî arazı ârız olur.²⁹⁸ Bu durumda adeta şöyle bir kıyas kurulmuştur: “İnsan şaşırandır. – Her şaşıran (bilkuvve) gülerdir. – O halde insan (bilkuvve) gülerdir.” Görüldüğü üzere şaşırmak, gülmek ile insanı birbirine bağlayan bir vasıta olmuştur.

3. Zâtî arazın tanımında, ârız olunan şeyin “cinsi”, yani önermenin konusunun cinsi alınır.²⁹⁹ Tûsî’nin örneğine göre “Üç, eksiktir (nâkıs)” dendiğinde, eksik olma durumu, üçe ârız olmuştur. Bu durumda önermenin yüklemi olan “eksiklik” arazının tanımında, “üç” konusunun cinsi olan “sayı” alındığına göre, yüklem, konu için zâtî araz olmaktadır.³⁰⁰

İbn Sînâ ise bu kısma, “orantı” (münâsebet) veya “eşitlik” (müsâvât) arazlarının, bitişik nicelik olan “ölçü” veya ayrışık nicelik olan “sayı” konularına ârız

²⁹⁶ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 60.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73. İbn Sînâ’nın verdiği bu örnek oldukça kapalı görünse de, daha anlaşılır bir şekilde şöyle ifade edilebilir: Birbirine paralel olan iki yatay çizgiyi, aşağıdan yukarıya doğru dikey olarak kesen üçüncü bir çizgi tasavvur edildiğinde, bu üçüncü çizgiye ilk olarak bir açı ârız olmuş olur. Zira bu çizginin paralellerle kesiştiği noktalarda açılar meydana gelir. İkinci olarak ise bu üçüncü çizginin aynı cihete bakan herhangi iki taraftaki açısının iki dik açıya eşit olması ona ârız olur. Bu durumda üçüncü çizgiye ilk olarak açı, açı vasıtasıyla da ikinci olarak iki dik açıya eşit olan ârız olmuş olur. Söz konusu üçüncü çizgi, İbn Sînâ’nın “iki paralelden çıkan” (hâric mine’l-mütevâziyeyn) dediği çizgidir. İşte bu durumda en son ortaya çıkan iki dik açıya eşit olanın tanımında, onun evvelâ ârız olduğu şey olan açı değil de, açının da ârız olduğu şey olan “iki paralelden çıkan” üçüncü çizgi alınır, bu durumda ârızın tanımında ârız olunan değil, onun da ârız olduğu konusu alınmış olur. (Mısri, *Burhân dersleri*, kayıt 62.)

²⁹⁸ Yezdî, *Hâşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık*, s. 184; Hillî, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi Mantiki’t-tecrîd*, s. 326.

²⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73, 74.

³⁰⁰ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 60. Ayrıca bu gibi durumlarda tanımında konusunun cinsi alınması hasebiyle konusunun zâtî arazı olan yüklem, bizzât konusunun cinsinin de zâtî arazı olurlar. Zira bu sefer de konusu tanımlarında alınmış olur. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 85.) Söz gelimi “İki, çifttir” dendiğinde, yüklem tanımında konusunun cinsi olan “sayı” alındığından konusunun zâtî arazıdır. Öbür taraftan “Sayı, çifttir” dendiğinde de tanımında konusu alınacağından, evleviyetle konusu için zâtî araz olmaktadır.

olmasını örnek vermektedir. Çünkü orantı ve eşitlik zâtî arazlarının tanımlarında, sayı ve ölçünün cinsi olan “nicelik” alınmaktadır.³⁰¹ Dolayısıyla orantı ve eşitlik, nicelik olmaları hasebiyle sayı ve ölçüye ârız olurlar. Fakat İbn Sînâ bu örnekleri, aslında bir önceki veya bir sonraki maddede temas etmesi de mümkün olan oldukça önemli bir konuya değinmek için kasıtlı olarak vermektedir. Zira görüldüğü üzere orantı ve eşitlik zâtî arazları, ne sadece geometri ne de sadece aritmetiğin konusuyla sınırlandırılmazlar. Çünkü her iki bilimin konusuna da ârız olmuşlardır. İşte bu gibi önermenin konusundan daha genel olan bir şey vasıtasıyla önermenin konusuna ârız olan yüklemelerin zâtî araz olmasının bir şartı vardır: Bu sanatlarda genel şekliyle (vech-i âmm) kullanılamazlar, aksine, hangi sanatta kullanılacaklarsa o sanatın konusuyla tahsis edilmeleri gerekir.³⁰² Eğer tahsis edilmeden kullanılırlarsa, bu durumda zâtî değil uzak araz olurlar ve uzak arazlar, burhânî sanatlarda matlûp olamazlar. Dolayısıyla tahsis edilerek uzaklıkları (garabet) giderilmelidir.³⁰³ Nitekim söz konusu orantı ve eşitlik de, hem bitişik hem ayrışık niceliklere ârız olup bu sanatların konularından daha genel olduğu için, bu sanatlarda tahsis edilerek kullanılır. Bu anlamda orantı ve eşitlik geometride mutlak olarak değil, “ölçüsel orantı” (münâsebet-i miktârî) ve “ölçüsel eşitlik” (müsâvât-ı miktârî) olarak alınırken, aritmetikte “sayısal orantı” (münâsebet-i adedî) ve “sayısal eşitlik” (müsâvât-ı adedî) olarak alınır. Söz gelimi bir çizginin eşitliğinden bahsedildiğinde, mutlak eşitlik değil, bir başka çizgiye eşit oluşu ona yüklenir ve böylece tahsis edilmiş olur. Tûsî’nin de belirttiği gibi “mutlak orantı” veya “mutlak eşitlik” ise, sayı veya ölçünün değil, onların cinsi olan niceliğin zâtî arazıdır.³⁰⁴ İbn Sînâ’nın birden fazla bilimde kullanılan zâtî arazlara verdiği bir diğer örnek ise “zıt” kavramının doğa bilimindeki kullanımınıdır. Zira bu bilimin meselesi olan herhangi bir önermenin

³⁰¹ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 73, 87. Nitekim eşitliğin tanımı, “niceliğin kendisinde ittifak” (el-ittifâk fî nefsi’l-kemmiye) ve orantının tanımı “Başka bir niceliğe göreli olarak nicelik oluştaki ittifak” (el-ittifâk fî kevnî’l-kemmiyyeti muzafeten ilâ gayrihâ) şeklindedir. (Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, C. 1., s. 64.)

³⁰² İbn Sînâ’nın bu şartı üçüncü kriterde ele almış olması okuyucuyu yanıltmamalıdır. Zira bu durum, önermenin konusundan daha genel bir kavram vasıtasıyla önermenin konusu için zâtî araz olan tüm yüklemeler için geçerlidir ki, iki, üç ve dördüncü maddelerdeki zâtî arazların tamamı, önermenin konusundan daha genel bir şey vasıtasıyla konularının zâtî arazları olmaktadır. O halde ilk madde dışındakilerin tamamı için aynı şart geçerlidir.

³⁰³ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 79.

³⁰⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 73; Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, C. 1., s. 60.

konusuna ârız olan zıtlık, doğa biliminin konusu olan “sâkin ve hareketli olması bakımından cisim” ile tahsis edilmiş olan zıtlıktır.³⁰⁵ Yine kuvve ve fiil zâtî arazlarının doğa biliminde kullanılması da böyledir. Fakat buradaki fark, kuvve ve fiilin, doğa biliminin konusunun cinsine değil de, “cinsi gibi” olan mevcut olması bakımından mevcuda özgü zâtî arazlar olmasıdır.³⁰⁶

Sonuç olarak şu durum ortaya çıkmaktadır: Zâtî arazın meselenin konusundan genel olmasında bir beis yoktur. Ancak bu durumda tanımında, meselenin konusu alınmaz, aksine bu maddede olduğu gibi meselenin konusunun cinsi veya ikinci maddede olduğu gibi meselenin konusunun konusu ya da bir sonraki maddede olacağı gibi bundan daha genel bir şey alınır. Bu çıtanın en fazla ulaşabileceği sınır ise, bir sonraki başlıkta görülecek olan “bilimin konusu”dur. Yani bir zâtî arazın tanımında en fazla bilimin konusu alınabilir. Eğer bilimin konusundan daha genel bir şey alınırsa, bu durumda tahsise gidilmesi gerekir. Bu tahsis ise ya bir söz ile açıkça söylenir ya da açıkça söylenmese de fiilî olarak buna niyet edilir. Aksi halde yüklem, o bilimdeki önermenin konusunun zâtî arazı olmaz. Aksine bir üst bilimdeki konunun zâtî arazı olur.³⁰⁷

Bu maddede söz konusu olan zâtî arazlar, konularının parçaları sayesinde konularına ârız olurlar. Yani söz konusu zâtî arazlar konularının parçaları için evvelî iken, konuları için değildir ve ancak parçaları sayesinde konularının zâtî arazları olurlar. Konularının parçaları ise ya cinsidir ki bu, konudan daha genel olandır; ya da faslıdır ki bu, konuya eşit olandır. İbn Sînâ *Burhân*’ın bu satırlarında, sadece konudan daha genel olan parçası dolayısıyla konusunun zâtî arazı olanları zikretmektedir ve bunun örneği, yukarıda Tûsî’den aktarılan “Üç, eksiktir”

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73. Burada, İbn Sînâ’nın “zıt” kavramını kullanımına dair bazı mülâhazalarda bulunulması faydalı olacaktır. Buna göre ifade edildiği gibi İbn Sînâ *Burhân*’da, doğa biliminde zıtlık kavramının mutlak olarak kullanılmadığını, aksine doğa biliminin konusuyla tahsis edildiğini söylemektedir. Tam da buna uygun olarak doğa biliminde, siyahlık-beyazlık, sıcaklık-soğukluk, küçüklük-büyüklik veya hareketli-sâkin gibi fiziksel kategorilerin zıtlığını incelemektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: es-Sima‘u’t-tabî‘î*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilav, İstanbul, Litera Yayınları, 2005, C. 2., s. 137-152.) Ve yine buna uygun olarak metafizikte, varlık olması bakımından varlığa ârız olan “gerçek anlamda zıtlık” (et-tezâd bi’l-hakika) dediği mutlak zıtlığı incelemektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 25.) İşte İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ* külliyatında vazettiği kendisine hayran bırakan bu bütünlük, belki de onun gerçek bir sistem filozofu olmasını sağlayan şeydir.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 107.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73, 74.

önermesidir. Zira “eksik” zâtî arazı, “sayı” için evvelî olarak zâtî araz iken, “üç” için de sayı vasıtasıyla zâtî arazdır. Çünkü eksik, sayının yüklemi yapıldığında, tanımında doğrudan konusu alınmış olmaktadır. Veya Hillî, ihtiyarî hareketin insana, canlı olması hasebiyle ârız olmasını örnek vermektedir.³⁰⁸ Keza bazı görüşlere göre cinsinin cinsi veya faslı aracılığıyla konuya ârız olanlar da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Buna göre cisim olması hasebiyle yer kaplamanın (tahayyüz) insana ârız olması ilkinin, düşünen olması hasebiyle konuşmanın (tekellüm) insana ârız olması ise ikincinin örneğidir.³⁰⁹

4. Son olarak zâtî arazın tanımında, ârız olduğu şeyin cinsinin konusu alınır.³¹⁰ Tûsî bu kısma, “Çiftin çifti, eksiktir” önermesini örnek vermektedir.³¹¹ Nitekim “çiftin çifti”, “çift” cinsinin bir türüdür ve o, Kutbüddîn er-Râzî’nin açıklamalarından istifadeyle şöyle tanımlanabilir: “Bire kadar bölünebilen sayı.” Söz gelimi sekiz ikiye bölünerek dört, dört ikiye bölünerek iki ve iki ikiye bölünerek bir elde edilir.³¹² Şimdi, çiftin çiftinin cinsi çifttir ve çift de “sayı” konusuna ârız olmaktadır. Bu durumda “eksik” yüklemine önermenin konusunun cinsinin konusu olan “sayı” alınmaktadır ve yüklem, konunun zâtî arazı olmaktadır.

Böylece meselenin konusu itibariyle zâtî arazları belirlemede kullanılan kriterlerin neler olduğu ortaya koyulmuştur. Tûsî bunları toplu olarak şöyle resmetmektedir: Zâtî arazlar, tanımında, (1) konusunun, (2) konusunun ârız olduğu şeyin, (3) konusunun kurucusunun³¹³ veya (4) konusunun cinsinin ârız olduğu şeyin

³⁰⁸ Hillî, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi Mantiki’t-tecrîd*, s. 326.

³⁰⁹ Yezdî, *Haşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık*, s. 184.

³¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 74.

³¹¹ Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 60.

³¹² Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu’ş-Şerhi’l-İşârât*, C. 1., s. 58. Ayrıca metnin devamında çiftin çiftinin yanı sıra iki kavrama daha verilmektedir. Buna göre çiftin çifti, ta ki bire kadar ikiye bölünebilen sayılara deniyordu. Bir de böyle olmayanlar vardır. İşte bu kısmın bir kereden fazla ikiye bölünebilen çift sayılarına “tekin ve çiftin çifti”, sadece bir kere ikiye bölünebilen çift sayılarına da “tekin çifti” denir. İlkinin örneği on iki, ikincisinin örneği altı olmalıdır.

³¹³ Burada İbn Sînâ ile Tûsî arasındaki bir kullanım farklılığına işaret edilmesi uygun olur. Tûsî sadece tanımında konusunun cinsi alınan zâtî arazları “kurucular” (mukavvimât) diye isimlendirirken, İbn Sînâ iki, üç ve dördüncü maddede zikredilenlerin tamamını “kurucular” başlığı altında ele almaktadır. (Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, C. 1, s. 60; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 74.)

Ayrıca burada bir hususa daha dikkat çekilmelidir. Bir zâtî arazın tanımında konusunun kurucusunun alınması, sadece cins ve fasla hasredilemez. Aksine, cinsin cinsi gibi uzak cinsler de bu kısımda ele alınmalıdır. Nitekim İbn Rüşd buna dikkat çekmiş, yüklem tanımında konusunun cinsinin cinsinin de alınabileceğini ifade etmiştir. (İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi’l-Burhân*, s. 220.) O halde kurucu ile, sadece cins ve fasıl kastediliyor değildir. Bu durum, her ne kadar *Burhân*’da ve *İşârât*’ta

alındığı arazlara denir. Konusunun kurucusunun zâtî arazın tanımında alınması durumunda, o bilimin araştırma alanı dışına çıkmayacak şekilde takyid edilmesi gerekir. Zira zâtî arazın tanımında bilimin dışında kalan konunun cinsi alınırsa, bu zâtî araz diye isimlendirilmez.³¹⁴

bilfiil zikretmese de, İbn Sînâ açısından da makbul karşılanmak zorundadır. Aksi halde sayı için zâtî araz olan orantının, tek tek sayı türleri için zâtî araz olması mümkün olmazdı. Zira söz gelimi “2/4 ile 4/8 orantılıdır” dendiğinde, bu önermenin yüklemine tanımında, konusunun cinsinin cinsi alınmaktadır. Eğer tanımında konusunun cinsinin cinsi alınan yüklem zâtî araz olarak değerlendirilmezse, orantı, sayının zâtî arazı olduğu halde, tek tek sayıların zâtî arazı olamaz. Halbuki sayı için zâtî araz olan orantının, sayının türleri için zâtî araz olmaması imkânsızdır. O halde tanımında konusunun cinsinin cinsi alınan yüklem de, İbn Sînâ açısından zâtî arazlar olmak durumundadır. Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla bu kısmı bilfiil zikretmemiştir.

³¹⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, C. 1, s. 60; Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd*, s. 323.

Burada, *Burhân*'da zâtî arazların ele alınışına dair iki hususa dikkat çekilmesi gerekir. Birincisi şudur: İbn Sînâ, öncelikle yukarıda aktarılan dört kriterden ilk üçünü zikrederek, bunlara zâtî arazlar dendiğini belirtmektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 73.) Hemen ardından tanımında konusu alınan zâtî arazları değil de, “kurucular” başlığı altında yukarıda aktarılan son üç kısımdaki zâtî arazları zikretmektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 74.) Böylece İbn Sînâ ilk etapta yukarıda aktarılan dört kısmın ilk üçünü zikretmektedir ki, bunlardan ilkinde yüklem tanımında konusu alınırken, diğer ikisinde kurucuları alınır. Hemen ardından yaptığı ikinci tasnifi ise sadece kuruculara hasretmektedir ve ancak, bir önceki tasnifte bulunmayan yeni bir kriter vazetmektedir ki, bu, yukarıda aktarılan dördüncü maddedir. Böylece İbn Sînâ toplamda dört kriter vazeder ve yukarıda da bunların tamamı bir arada verilmiştir. Nitekim mesele müteahhir dönemde de böyle ele alınmaktadır.

Burada dikkat çekilecek ikinci husus ise, *Burhân*'da zâtî arazlara dair verilen bazı örneklerin muhtevasına dairdir. Buna göre üstad, tanımında konusunun kurucusu alınan zâtî arazları, yukarıda zikredilmeyen daha farklı şekillerde de örneklemiştir. Nitekim tanımında ârız olduğu şeyin “konusunun” alındığı zâtî arazlara iki farklı örnek vermektedir. Bunlardan ilki, çift sayı ile tek sayının çarpımında sayının alınmasıyken, ikincisi, dik açılı üçgenin hipotenüsünün kendisiyle çarpımının, diğer iki kenarın kendileriyle çarpımına eşit oluşunun tanımında, üçgenin alınmasıdır ki, burada zâtî arazın konusu dik açılı üçgendir. Keza tanımında ârız olduğu şeyin “cinsinin” alınmasına da dik açılı üçgenin tanımında yüzeyin alınmasını örnek vermektedir. Zira yüzey, dik açılı üçgenin cinsinin konusudur. Son olarak tanımında ârız olduğu şeyin cinsinin konusu alınanlara da çiftin çiftinin tanımında sayının alınmasını örnek vermektedir. (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân*, s. 74.) Ancak belirtilmesi gerekir ki, bu örneklerin neredeyse tamamı müsâmahalı bir şekilde verilmiş olmalıdır ve İbn Sînâ felsefesi açısından bizzât varlıktaki karşılıkları böyle değildir. Bu sebeple metinde daha farklı örnekler aktarılmış, burada da en azından bunlara işaret etme ihtiyacı hissedilmiştir.

Şimdi, söz konusu müsâmahalı kullanımı göstermesi açısından, bu örneklerden iki tanesinin değerlendirilmesi yerinde olur. Buna göre belirtildiği gibi İbn Sînâ, tanımında ârız olduğu şeyin konusu alınan zâtî arazlara, “hipotenüsünün kendisiyle çarpımının, diğer iki kenarın kendileriyle çarpımına eşit oluşu” zâtî arazının tanımında, bu zâtî arazın ârız olduğu şeyin konusu olan “üçgen”in alınmasını örnek vermektedir. Bu zâtî arazın konusu, İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi “dik açılı üçgen”dir. Zira dik açılı üçgenin hipotenüsünün kendisiyle çarpımı, diğer iki kenarın kendileriyle çarpımına eşittir. Böylece dik açılı üçgen kâim olduktan sonra, bu zâtî araz ona ârız olur. Bu durumda ortaya şöyle bir önerme çıkmaktadır: “Dik açılı üçgenin, hipotenüsünün kendisiyle çarpımı, diğer iki kenarın kendileriyle çarpımına eşittir.” Ancak problem, bu zâtî arazın tanımında “üçgen”in alınmasıdır. Zira örnek tanımında ârız olduğu şeyin konusu alınan zâtî arazlara dair olduğu halde, söz konusu zâtî arazın tanımında, ârız olduğu dik açılı üçgenin konusu değil, “cinsi” alınmaktadır. Zira üçgen, dik açılı üçgenin cinsidir, konusu değildir. Dolayısıyla bu örneğin “tanımında ârız olduğu şeyin konusu alınan zâtî arazlar” başlığı altında değerlendirilmesi halinde, üçgen, dik açılı üçgenin konusu olacaktır. Halbuki üçgen onun cinsidir ve dolayısıyla bu örneğin, “tanımında ârız olduğu şeyin

Burada ayrıca bir şey daha ortaya çıkmıştır. Buna göre Tûsî'nin de belirttiği üzere zâtî arazlar, konularına eşit olabildiği gibi, onlardan daha özel veya daha genel de olabilirler. İlkini örneği insana gülmenin ârız olması, ikincinin örneği sayıya çiftin ârız olması ve üçüncünün örneği sekize çiftin ârız olmasıdır. Bunların her biri de zâtî arazlardır.³¹⁵

Şimdi, meselenin konusu itibariyle zâtî arazların tespit edilmesi meselesinde özellikle değinilmesi gereken iki önemli husus vardır ki, burada bunların ele alınması uygun olacaktır.

Birinci husus, nelerin zâtî arazlar “olmadığını” göstererek, bu konuda filozofların görüşlerini aktarmak olacaktır. Bu da, Yezdî'nin *Tehzîb* haşiyesinin muhaşşîlerinden Mirza Muhammed Ali'den nakille, konuya bir vasıtayla yüklenmesi veya evvelî olarak yüklenmesi bakımından zâtî ve uzak tüm arazları içeren kuşatıcı bir tasnif ile ele alınacaktır. Buna göre arazlar, şu yedi sınıftır:

1. Konuya evvelî olarak ve bizzât yüklenen arazlar. Şaşırmamanın insana ârız olması gibi.
2. Konuya, konuyla eşit olan parçası sebebiyle yüklenen arazlar. İnsana, düşünen olması sebebiyle konuşmanın ârız olması gibi.
3. Konuya, konunun dışında olup ona eşit olan bir şey sebebiyle yüklenen arazlar. İnsana, şaşıran olması sebebiyle gülmenin ârız olması gibi.³¹⁶

cinsi alınan zâtî arazlar” başlığı altında zikredilmesi daha uygun olacaktır. Buradaki kullanımı ise ancak müsâmahalı bir kullanım olabilir.

İkinci olarak, tanımında ârız olduğu şeyin cinsinin konusu alınanlara dair çiftin çiftinin tanımında sayının alınmasının örnek verilmesi ele alınabilir. Buna göre çifti çifti, ancak iki çiftin çarpımından oluşan bir sayıya ârız olabilir. Bu anlamda mesela “Sekiz, çiftin çiftidir” denildiğinde, önermenin yüklemine tanımında alınan “sayı”, ârız olunan şeyin cinsinin konusu değildir, sadece cinsidir. Dolayısıyla bu örneğin, kriterlerin ikincisi olan “tanımında ârız olunan şeyin cinsi alınan zâtî arazlar” kısmında verilmesi daha doğru olurdu. O halde “tanımında ârız olunan şeyin cinsinin konusu alınanlar” kısmında zikredilmesinin müsâmahalı bir kullanım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

³¹⁵ Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, vr. 104b.

³¹⁶ Burada akla şöyle bir soru gelebilir: “Hemen yukarıda insana gülmenin ârız olması, konusuna eşit olan zâtî arazlara örnek verilmişken, burada insana gülmenin, şaşırmaması sebebiyle ârız olduğu söylenmektedir. Bu bir çelişki değil midir?” İlerde ayrıntılarıyla ele alınacak olsa da, burada kısaca şu söylenebilir: Şaşıрма zâtî arazı insan konusuna eşittir, gülme zâtî arazı da şaşırmaya eşittir. Eşitliğin korunduğu bu gibi durumlarda, en baştaki ile en sondaki de birbirine eşit olmaktadır. Bu yüzden insan gülücü olmak için önce şaşırmacı olmak zorunda olsa da, her ikisi de insan konusuna eşit zâtî arazlardır.

4. Konuya, konudan daha genel olan parçası sebebiyle yüklenen arazlar. İnsana, canlı olması sebebiyle ihtiyarî hareketin ârız olması gibi.
5. Konuya, konunun dışında olup ondan daha genel olan bir şey sebebiyle yüklenen arazlar. Cisim olması sebebiyle beyaz olana, yer kaplamanın ârız olması gibi.
6. Konuya, konunun dışında olup ondan daha özel olan bir şey sebebiyle yüklenen arazlar. İnsan olması sebebiyle canlıya, gülmenin ârız olması gibi.
7. Konuya, konunun dışında olup ondan ayrı (mübâyin) bir şey sebebiyle yüklenen arazlar. Güneş ışınlarının vurmasıyla birlikte suya, sıcaklığın ârız olması gibi.

Bu yedi sınıftan ilk üçü ittifakla zâtî araz iken, son üçü ittifakla uzak arazdır. Dördüncüsü ise filozoflar arasında ihtilaflıdır. Zira dördüncü kısım müteahhir filozoflara göre zâtî arazlar kapsamında değerlendirilirken³¹⁷, mütekaddimûna göre uzak arazlardandır. Müteahhir filozoflardan bir grup ise mütekaddimûnun bu görüşünü sürdürmüştür. Söz gelimi Yezdî, bunlardan birisidir.³¹⁸ Ancak her ne kadar mütekaddimûna göre dördüncü kısmın zâtî arazlardan sayılmadığı söylenmişse de, buraya kadar aktarılanlardan açık bir şekilde anlaşıldığına göre, bu sadece bilimin konusuyla tahsis edilmediği durumlarda geçerlidir. Zira İbn Sînâ, konudan daha

³¹⁷ Söz gelimi Urmevî dördüncü kısmı zâtî arazlardan saymaktadır. (Kutbüddîn er-Râzî, **Levâmî‘u’l-esrâr şerhu Metâli‘i’l-envâr fî’l-mantık**, s. 49, 50.)

³¹⁸ Yezdî, **Haşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık**, s. 185.

Ayrıca Kara Halîl, mütekaddim filozofların konuya, konudan daha genel olan parçası sebebiyle yüklenen arazları zâtî arazlar kapsamında değerlendirmemesine karşın, müteahhirûnun buna muhâlif olmasına dair şöyle söylemektedir: “...(Müteahhirûnun görüşü daha genel olan parça vasıtasıyla konuya yüklenenlerin zâtî arazlar olduğu yönündeyken), kudemanın görüşü, daha genel olan parça vasıtasıyla ilişen şeyin uzak arazlardan olduğu yönündedir. (Kudema tarafından) daha genel parça vasıtasıyla ilişen bu şey bir sanatta araştırıldığında, o sanatın konusuna eşit olan bir şeyle takyid edilir. Fakat bu kayıt (bilfiil) zikredilmediğinde, müteahhirûn o şeyin (bir kayıtla değil de) mutlak olarak araştırıldığını sanmışlardır. Bu ise yanlış bir zandır...” (Kara Halîl, **Haşiyetü kavli Ahmed ‘alâ fevâdi’l-Fenariyye me‘a hâşiyeta’l-‘İmâdî ve Kara Halîl**, thk. Ebû Cafer ez-Zâhirî, Mardin, Dâru tahkîki’l-kitâb, 2019, s. 86.) Bu ifadelere göre Kara Halîl, müteahhir filozofların konudan daha genel olan parçası sebebiyle ona yüklenen arazları zâtî arazlar olarak değerlendirmelerini, mütekaddim filozofları tam anlamamalarına bağlamaktadır. Zira söz gelimi eşitlik sayıya yüklendiğinde, bunun daima “sayısal eşitlik” olduğu söylenmez. Aksine daha önce ifade edildiği gibi bazen de buna sadece niyet edilir. İşte bu gibi bilfiil zikredilmediği durumlarda müteahhir filozoflar, mutlak olarak konusuna, konudan daha genel parçası sebebiyle yüklenenlerin de zâtî arazlar olacağını sanmışlardır. Halbuki mütekaddimûn bunu, -bazen zikrederek bazen de niyet ederek- konusuyla özelleştirilmesi şartıyla kayıtlamıştır. Kara Halîl bu hususta, müteahhirûnun yolunun tahkik yolu olmadığını ifade etmektedir. Ancak bununla birlikte o, müdakkiklerden birinin, bu konudaki tartışmanın bu gibi lafzî bir tartışma olmadığını söylediğini de açık bir şekilde belirtmektedir. Metnin muhakkikine göre bu müdakkik, Mîrzâ Cân’dır.

genel olan parça aracılığıyla yüklemın konu için zâtî araz olmasını, bilimin konusuyla tahsis edilmesi halinde mümkün görmektedir. İbn Sînâ aynı zamanda Aristoteles'in de böyle düşündüğünü, ancak bunu açıkça söylemediğini belirtmektedir.³¹⁹ Fakat öyle görünüyor ki İbn Rüşd bunu kabul ediyor değildir. Zira Aristoteles'in ifadelerini şerh ederken, konunun cinsinin bilimin konusundan daha genel olması durumunda tahsise gidilmesi gerektiği gibi bir durumdan söz etmemekte, aksine, bilimin konusundan daha genel olanların (mutlak olarak) zâtî araz olamayacağını ifade etmektedir. Zira ona göre söz gelimi hem bitişik hem ayrışık nicelikleri kapsadığı iddia edilen orantı ve eşitlik gibi zâtî arazlar, zannedildiği gibi birden fazla bilimin konusunu kapsıyor değildirler. Yine bu bağlamda İbn Rüşd, yüklemın tanımında alınan cinsin, sanattan daha genel olmaması gerektiği şartını kabul etmemesi nedeniyle Fârâbî'yi eleştirmektedir. Zira İbn Rüşd'e göre Fârâbî, zâtî arazları ilk olanlarla olmayanlar şeklinde iki kısma ayırmaktadır. İlk olanlar, sanatın konusu olan cins kavramın kendisine bölündüğü şeylerdir. Bir örnek zikretmemişse de bununla, söz gelimi sayının tek'e ve çift'e bölünmesini kastetmektedir. İlk olmayan zâtî arazlara gelince, bunlar, sanatın konusunun cinsinin bölündüğü zâtî arazlardır. Bunun örneği de sayının cinsi olan niceliğin, orantılı olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılması olmalıdır. Anlaşılan o ki bu durumda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Bilimin konusunu aşmayan zâtî arazlar ilk zâtî arazlarken, aşanlar ilk olmasa da yine de zâtî arazlardır. Böylece Fârâbî tanımında konusunun cins kavramları alınan zâtî arazlara dair problemi, onları ilk olanlar ve olmayanlar şeklinde iki kısma ayırarak aşmaya çalışmıştır denebilir. Ancak İbn Rüşd bunun açık bir galat olduğunu ifade etmektedir. Zira kısaca ifade etmek gerekirse böyle bir kabul, bilimlerin birbirinden ayrışmasını imkânsız hale getirecektir.³²⁰

İkinci husus, zâtî arazların doğasına ilişkin bir şüpheye dairdir. Zira şöyle bir soru sorulabilir: “Burhânî öncüllerin şartları ele alınırken, onların konuları için evvelî olması gerektiği söylenmişti. Dolayısıyla zâtî arazların konularına, herhangi bir aracıyla değil de, evvelî olarak yüklenmeleri gerekirdi. Halbuki yukarıdaki dört

³¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 73, 74.

³²⁰ İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 220, 221. (İbn Rüşd'ün, bu durumun neden bilimlerin birbirinden ayrışmasını imkânsız hale getireceğine dair gerekçelendirmesi için aynı yere bakılabilir.)

kriter ele alındığında, sadece ilkinde yüklem konuya evvelî olarak yüklenmekte, diğerlerinde ise mahiyetinin bir parçası veya parçasının kurucuları sebebiyle yüklenmektedir. Bu durum bir çelişki barındırmaz mı?”

Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Bir şeyin parçası veya o şeye eşit olup varlığıyla var olan ve yokluğuyla yok olan şey, zorunlu olarak o şeyin zâtının dışında değildir. Zira insan, herhangi bir külfete girmeksizin cisimdir ve cisim, onun zâtıdır. Keza düşünme, insanın zâtına dâhil olan parçası olup, zâtının dışında bir şey değildir. Yine şaşırma, insanın zâtî özelliklerinden olup, onunla birlikte vardır ve yok olmasıyla da yok olur.³²¹ Dolayısıyla varlık bakımından gülmenin insana yüklenmesi için önce şaşırmanın ona yüklenmesi gerekse de, bilkuvve gülme, insanın zâtından ayrı bir şey değildir.

Bu, söz konusu probleme dair verilebilecek cevaplardan birisidir. Bunun dışında zaten İbn Sînâ da durumun farkında olup, evvelî olan zâtî arazlarla böyle olmayanların arasını ayırmakta, bu ikisini karıştırmamak gerektiği hususunda uyarıda bulunmaktadır:

“...Bazen ‘bizâtihi’ ve ‘zâtî’ lafızları kullanılır ve onunla (*Burhân Kitabı*’nda) denildiği gibi tanımında konunun veya konunun kurucusu olan şeyin alındığı ârız kastedilir. Bazen de bundan daha özel ve incelenmesi (tahkîk) daha şiddetli bir anlama (bizâtihi) denilir ki, bununla da bir şeye zâtî gereği veya o şey olması açısından ârız olanlar kastedilir; yoksa o şeyden daha genel ve daha özel şeyler sebebiyle ârız olanlar kastedilmez. İlk Talim’de bu (özel) anlamda kullanıldığında, evvelîlik şartını kesinlikle tazammun etmektedir.³²² (Fakat genel anlamda kullanıldığında zâtî arazlarda evvelîlik şartı yoktur.) Bundan dolayı (daha genel veya daha özel bir şey sebebiyle ârız olmak gibi) bir istisna ve (eşitlikle ârız olmak gibi) bir şart olmaksızın ondan, (yani zâtî arazdan, mutlak olarak) evvelî olması gerektiği sonucu çıkarılmıştır. (Halbuki durum böyle değildir.) Bu anlaşılmadığında, karıştırılmış, nakzedilmiş ve şöyle denmiştir: ‘Bizâtihi denmesi gereken şey, bir şey için kendi olmaklığı bakımından olandır. (Yani

³²¹ Yezdî, *Haşiye ‘alâ Tehzîbi’l-mantık*, s. 184.

³²² Burada “Evvelîlik şartını kesinlikle tazammun etmektedir” ifadesindeki “yatazammanu” fiilinin başında “kad” eki varsa da, bu ek burada “bazen” anlamından ziyade, “kesinlik” anlamı taşımaktadır. Zira bağlam tam da buna göredir. Ayrıca Arap dili grameri açısından muzâri fiilin başına gelen “kad” ekinin, nadiren de olsa kesinlik ifade etmesinde bir sakınca yoktur.

zâtî arazlar, ancak konusuna eşit olanlardır.)’ Bu karışıklığın sebebi ise, (zâtî kavramının kullanımına dair) bu ilk ortaklığın anlaşılmasındır....”³²³

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, zâtî arazlar dendiğinde iki anlam kastedildiğini, bunlardan birinin ise daha özel bir anlamda zâtî araz olduğunu söylemektedir. Bu özel anlam, sadece evvelî olarak konularına ârız olan zâtî arazları ifade etmektedir. Genel anlam ise, evvelî olsun olmasın, tüm zâtî arazları kuşatmaktadır. Nitekim bu durum İbn Rüşd’ün, “Her evvelî zâtîdir, ama her zâtî evvelî değildir” şeklindeki ifadesinde de göze çarpmaktadır. O halde burhânî öncüllerin yüklemelerinin -ki bu yüklemeler kurucu zâtîler de zâtî arazlar da olabilirler- konuları için evvelî olması ile kastedilen, ya “İnsan, canlıdır” gibi kurucu zâtîlerin konuya evvelî olarak yüklendiği durumlardır ya da “İnsan, bilkuvve şaşırcıdır” gibi evvelî zâtî arazların konuya evvelî olarak yüklendiği durumlardır ki, bu, özel anlamda zâtî arazlara karşılık gelmektedir. Dolayısıyla daha önce zikredilen burhânî öncüllerin yüklemelerinin konuları için evvelî olması şartı zâtî arazlar bağlamında ele alındığında, bu, sadece yukarıda “özel anlamdaki zâtî arazlar” şeklinde ifade edilen şeye tekâbül etmektedir. Bununla birlikte konusu tanımında alınmayanlar ve dolayısıyla konuları için evvelî olmayanlar da “genel anlamda zâtî arazlar” olmaktadır. Nitekim Tabâtabâî de bunu tekit ederek zâtî arazları iki kısma ayırmakta, ilkinin bir vasıtayla bir şeye yüklendiğini, ikincisinin ise böyle olmayıp evvelî bir şekilde yüklendiğini belirtmektedir.³²⁴

Ayrıca bu bağlamda bir hususa daha işaret etmek gerekmektedir. Zira İbn Sînâ, “evvelî öncül” ile “yüklemi evvelî olan öncül” mefhumlarının birbirine karıştırılmaması hususunda okuyucu uyarmaktadır. Çünkü evvelî öncül, konusu ile yüklemi arasında tasdikte herhangi bir aracı olmasına ihtiyaç duymayan öncüllere denir ki, bunlar daha önce “ilk ilkeler” adı altında incelenmişti. Söz gelimi “Bir şey, ya vardır ya yoktur” önermesi gibi. Ancak yüklemi evvelî öncüller çoğunlukla vasıtalara ihtiyaç duymaktadırlar. Çünkü en nihayetinde bedihî öncüller olmadıklarından dolayı, konuları ile yüklemeleri tasavvur edildiği anda önermenin

³²³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 75.

³²⁴ Tabâtabâî, *el-Burhân fî’l-mantık*, s. 118.

anlamının ortaya çıkması da mümkün değildir. Nitekim evvelîye örnek olarak zikredilen “Üçgen, iç açıları iki dik açıya eşit olandır” önermesinde, konusu ile yüklemi arasında her biri de geometride temellendirilen birçok orta terim bulunmaktadır. Çünkü neticede bu bedihî bir önerme değildir ve orta terimlerle temellendirilmesi gerekir. Ancak bu orta terimlerin hepsi de eşittir. Dolayısıyla yüklemın konu için evvelî olmasına bir engel teşkil etmemektedir. O halde evvelî demek, zâtî arazla konu arasında vasıta olmaması demek değildir.³²⁵

Böylece bilimin meselesi itibariyle zâtî arazların tespit edilmesinin niteliği ve bu niteliğe dair bazı durumlar vazedildiğine göre, bilimin konusu itibariyle zâtî arazların nasıl tespit edileceğinin incelenmesi uygun olur.

2. Bilimin Konusu İtibariyle Zâtî Arazın Anlaşılması

İfade edildiği üzere bilimin konusu nazar-ı itibara alınarak bir önermenin yüklemının konusu için zâtî araz olup olmadığını anlamının yolu, o önermenin yüklemının tanımında, bilimin konusunun alınıp alınmamasından geçmektedir. İlginç bir şekilde buna dair *Burhân, el-Cevheru'n-nadîd, Şerhu'l-İşârât, Tehzîbü'l-mantık, Levamî'ü'l-esrâr, Câmi'ü'd-dekâik* gibi klasik sayılabilecek mantık eserlerinde veya *Ebcedü'l-ulûm* ve *el-Mukarrer fî şerhi mantiki'l-Muzaffer* gibi yakın dönem çalışmalarının hiçbirinde herhangi bir örnek zikredilmemektedir. Ancak burada daha öncekilerden hareketle bazı örnekler verilebilir. Söz gelimi “Dört, eksiktir” dendiğinde, önermenin yüklemının tanımında, bilimin konusu alınır. Zira “eksik”, daha önce ifade edildiği üzere “Bölenlerinin toplamı, kendisinden fazla olmayan sayı” şeklinde tanımlanmakta ve böylece aritmetiğin konusu olan “sayı”, eksiğin tanımında alınmaktadır. Keza çiftin “İki eşit parçaya bölünebilen sayı” şeklindeki tanımı göz önünde bulundurulduğunda, “İki, çifttir” şeklindeki önermede de aynı durum geçerli olmaktadır.

Burada bazı hususlara dikkat çekilmesi yerinde olur. Buna göre mezkûr iki örnek, bilimin konusu bakımından zâtî araz olduğu gibi, meselenin konusu

³²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 84, 85.

bakımından da zâtî arazdır. Zira meselenin konusu başlığındaki üçüncü maddede belirtildiği üzere, tanımlarında, ârız oldukları şey olan önermenin konusunun cinsi alınmaktadır. Bu duruma benzer şekilde dikkat çeken ikinci husus ise şudur: Burhânî bilimlerdeki önermelerin konularının neler olabileceğinin aktarıldığı başlığın ilk maddesi, “bilimin konusu” idi. Buna verilen örneklerden biri ise “Sayı, eksiktir” şeklindeydi. İşte konusu bilimin konusu olan bu gibi önermelerin yüklemelerinde, önermenin konusu alınıyorsa, bunların da zâtî araz oluşları hem bilimin konusu hem de meselenin konusu itibariyle tespit edilebilir niteliktedir. Dolayısıyla bazı durumlarda bir yüklem zâtî araz olup olmadığı, hem bilimin konusu hem de meselenin konusu itibariyle tespit edilmektedir.

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: “Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere meselenin konusu itibariyle zâtî arazı tespit ederken birçok kriter vazedildiği halde, bilimin konusu itibariyle vazedilen bu kriter, neden tek başına bir kriter olabilecek niteliktedir?” Burada, *Ebcedü'l-ulûm* sahibi Sıddîk Hasan Han Kannevcî'den, bu soruya cevap teşkil edeceğini düşündüğümüz bir pasajın aktarılması yerinde olur: “...Bilimin meselelerinin konuları, bilimin konusuna râcîdir. Zira bilimin konusu, meselelerinin konularının kendisine doğru çözümlendiği şeydir. (Yani bilimin meselelerinin konuları asıl kaynağına doğru tahlil edilirse, en son bilimin konusunda durulur.) İşte bu, ‘Kendisinin zâtî arazlarının araştırıldığı şeydir’ şeklindeki konunun tarifinde kastedilendir.”³²⁶ Bu anlamda Kannevcî'nin de ifade ettiği gibi bir bilimin konusu, o bilim için en merkezî şeydir denebilir. Dolayısıyla onun bir zâtî arazın tanımında alınması, başlı başına bir kriter sayılmak için yeterli olmalıdır.

Şimdi, zâtî arazlara dair bu anlatımdan sonra, onun farklı cihetlerden kısımlarının ele alınması gerekir. Zira İbn Sînâ *Burhân Kitabı*'nın ikinci makalesinin üçüncü faslının neredeyse tamamını buna ayırmaktadır. Belirtmek gerekir ki bu fasıl, *Burhân*'ın en zor ve karışık faslıdır denebilir. Zira İbn Sînâ'nın ardı ardına yaptığı mufassal taksimler, okuyucuyu bir hayli yormaktadır. Bununla birlikte burada yapılan dakik ayrımlar, görebildiğimiz kadarıyla müteahhir mantık kitaplarında bu

³²⁶ Sıddîk Hasan Han Kannevcî, *Ebcedü'l-ulûm*, C. 1, s. 44.

haliyle bulunmamaktadır.³²⁷ Bu sebeple hem konunun iyice anlaşılması hem de bu meseleye dair zengin bir içerik sunması hasebiyle söz konusu fasıl, zâtî arazlar açısından oldukça önemlidir. Şimdi bunların yeni bir başlıkta incelenmesi uygun olur.

C.Zâtîlerin Farklı Cihetlerden Sınıfları

İbn Sînâ *Burhân*'ın ikinci makalesinin üçüncü faslında zâtînin farklı cihetlerden kısımlarını ele aldığı sırada, bazen kurucu zâtîler ve zâtî arazları tek bir taksimin farklı kısımları olarak incelerken, bazen de net bir şekilde aralarını ayırarak her birini müstakil olarak tasnif etmektedir. Burada sadece zâtî arazları incelediği yerler de ele alınabilirdi ancak, bu, zâtî arazları kurucu zâtîlerle bir bütün olarak ele aldığı yerleri görmezden gelmek demektir. Dolayısıyla asıl odak noktasını zâtî arazlar oluşturmak üzere, her ikisini birlikte ele aldığı tasnifler de aktarılacak sûretiyle konu incelenecektir. Bu inceleme esnasında hem kurucu zâtîlerin hem de zâtî arazların ele alındığı tasnifler “zâtî”, sadece zâtî arazların ele alındığı tasnifler ise “zâtî araz” başlıklarıyla ele alınacaktır. Ayrıca bunu yaparken, daha önce farklı vesilelerle aktarılmış şeylere de yer verilmeyecektir.

1. Konunun Tümülliğine Yüklenmesi Cihetinden Zâtîler

Burhânın şartlarını zikrederken ifade edildiği üzere *Burhân*'daki anlamıyla tümelliğin sağlanması için üç şartın bir arada bulunması gerekmektedir. Zira *Burhân*'da bir yüklemün tümel olması, (1) o yüklemün konudaki tüm şahıslara, (2)

³²⁷ Fakat belirtmek gerekir ki Hünecî'nin *Keşfu'l-esrâr*'ına Kâtibî'nin yazdığı şerh, bu hususta birçok mantık kitabından daha ayrıntılı bilgileri ihtiva etmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın *Burhân*'da zâtî arazlara dair yaptığı taksimlerin tamamı, daha kısa ve özlü bir biçimde ve tartışmalara girmeksizin burada da bulunmaktadır. (Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, s. 1264-1270.) Hatta söz konusu kitapta burhân sanatına ayrılmış olan üçüncü fasıl, *Burhân Kitabı*'nda geçen neredeyse tüm meseleleri özlü bir şekilde vermesi bakımından oldukça kıymetlidir. Ayrıca burada Fârâbî'nin de anılması yerinde olur. Zira İbn Sînâ tarafından yapılmış olup aşağıda aktarılan tasniflerin geneli, daha kısa ve özlü bir biçimde Fârâbî'nin *Burhân*'ında da bulunmaktadır. Bkz. Fârâbî, **Kitâbü'l-Burhân**, s. 32-42. Fakat belirtmek gerekir ki, Fârâbî söz konusu tasnifleri problematik bir tarzda ele almaktan ziyade, doğrudan neticeyi vermeyi tercih etmektedir.

tüm zamanlarda ve (3) evvelî olarak yüklenmesiyle mümkündür.³²⁸ Dolayısıyla bir zâtî arazın konunun tümelliğine yüklenmesi, bu üç şartın bulunmasıyla tahakkuk etmektedir. Şimdi, bu cihetten zâtîlerin, konunun tümelliğine yüklenenler ve yüklenmeyenler olarak iki temel kısımda ele alınması uygun olur.

1. Konusunun tümelliğine yüklenen zâtîler: Evvelî olarak, konusunun tüm fertlerine ve tüm zamanlarda yüklenen zâtî yüklem, cins, fasıl ve lâzım arazlar gibi şeylerden oluşmakta ve iki kısma ayrılmaktadır:

1.1. Konusundan genel olan evvelî zâtîler: Söz gelimi “İnsan, canlıdır” önermesinin yüklemi olan “canlı” kurucu zâtîsi, konusu olan insandan daha geneldir. Fakat mahiyetinin bir parçası olması hasebiyle evvelî olarak ona yüklenmektedir. Buradan, konusunun tümelliğine yüklenen zâtîlerin, bazen bir şeyin mahiyetine dâhil olduğu da anlaşılmaktadır. İbn Sînâ bu kısma girebilecek bir zâtî araz örneği vermemektedir.³²⁹

1.2. Konusuyla eşit olan evvelî zâtîler: Söz gelimi “Üçgen, iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olandır” önermesinin yüklemi olan zâtî araz böyledir. Fakat aynı zâtî araz ikizkenar üçgene, üçgen vasıtasıyla yüklem olur. Buradan, konusunun tümelliğine yüklenen zâtîlerin, bazen bir şeyin zâtî arazı olduğu da anlaşılmaktadır. İbn Sînâ her ne kadar zikretmese de bu kısmın kurucu zâtîlere dair örneği, “İnsan, düşünendir” şeklinde olduğu açıktır.³³⁰

2. Konusunun tümelliğine yüklenmeyen zâtîler: Bunlar, (cins ve fasıl gibi) bir şeyin zâtına dâhil olan zâtîlerden olamazlar. Zira “İnsan, canlıdır” veya “İnsan, düşünendir” denildiğinde, yüklem, konularının tüm fertlerini, tüm zamanlarda ve evvelî olarak kuşatmaktadır. Aksine bunlar, şu iki kısımdan oluşur:

2.1. Konunun türlerinin mahiyetlerine dâhil kurucular olup, konudan daha özel olan ve evvelî olmayanlar: İbn Sînâ her ne kadar zikretmese de, bu kısmın örneği, “Canlı,

³²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 83.

³²⁹ Öyle anlaşıyor ki bunun sebebi şudur: Zâtî arazlar, kurucu zâtîler gibi mahiyetin parçası olmadıklarından dolayı, hem konusundan daha genel olup, hem de konuya evvelî olarak yüklenemezler. Nitekim konularından daha genel olmaları halinde de tahsise gidildiği için, yine konularına eşit olmaktadır ve bu kısma girememektedirler. Dolayısıyla konusundan genel olan evvelî zâtîler, sadece kurucu zâtîlerin daha genel olan parçasıdır ki, o da cinsidir.

³³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 83, 84.

düşünendir” denmesi gibidir. Zira burada yüklem, konunun değil de konunun bir türü olan insanın mahiyetine dâhildir. Bu sebeple konudan daha özel olup konu için evvelî değildir, aksine konunun türü için evvelîdir. Dolayısıyla konunun tümelliğine yüklenmez, sadece konunun türlerinin bir kısmına yüklenir. Bununla birlikte konunun türünün faslı olan yüklem, cins bir kavram olan konuyu evvelî olarak bölmesi (taksîm) yönünden konu için evvelîdir. Ama mesela cismi bölmesi yönünden düşünen, evvelî değildir. Dolayısıyla doğrudan konuya yüklenmesi bakımından evvelî değilse de, konuyu kısımlara ayırması cihetinden evvelidir.

2.2. Konuya özgü olup onun için evvelî olan, ama bununla birlikte konudan daha özel olan zâtî arazlar: İbn Sînâ bu kısma, hareketli ve sâkinin, cismin zâtî arazı olmasını örnek vermektedir. Şöyle ki, “Cisim, hareketlidir” dendiğinde, yüklem, konuya özgü ve onun için evvelî olmakla birlikte, konunun tüm fertlerini kuşatmayıp ondan daha özeldir. Zira her cisim hareketli değildir. Fakat İbn Sînâ’nın özellikle vurguladığı üzere bu zâtî arazlar tekâbül yoluyla konuya yüklenirlerse, bu durumda konunun tümelliğine yüklenmiş olurlar. Söz gelimi “Cisim, ya hareketlidir ya sâkindir” dendiğinde, yüklem tekâbül yoluyla konuya yüklenmiştir ve dolayısıyla konunun tüm fertlerini kuşatmıştır. Zira hiçbir cisim, hareketli veya sâkin olmanın dışında kalmaz.³³¹

İbn Sînâ burada bir hususa dikkat çekmektedir. Buna göre cismin hareketli veya sâkin olmayı kabule hazır hale gelmesi için, belirli (mu‘ayyen) bir türe dönüşmeye (sayrûre) ihtiyacı yoktur. Zira bu zâtî arazlar, bizzat onun evvelî zâtî arazlarıdır. Dolayısıyla cismin hareketli olmak için canlıya dönüşmesi gerekmez. Fakat cisim, gülen olmak için canlı ve hatta insan olmaya ihtiyaç duyar. Zira gülmek, insanın zâtî arazıdır. Böylece zâtîlerden her bir sınıfın, konunun tümelliğine yüklenmesi cihetinden niteliği ortaya koyulmuştur.³³²

³³¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 84, 85.

³³² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 85.

2. Bir Konuya Özgü ve Evvelî Olması Cihetinden Zâtîler

Yine hem kurucu zâtîler hem de zâtî arazlar, sadece bir konuya özgü olabilir veya birden fazla konuda bulunabilirler. Aynı zamanda bu konuda bulunmaları, evvelî olarak veya aracı yoluyla olabilir. İşte zâtîler bu cihetlerden de bazı sınıflara ayrılmaktadır. Şimdi burada kurucu zâtîlerin ve zâtî arazların söz konusu cihetten ayrı ayrı ele alınmaları uygun olacaktır.

1. Kurucu Zâtîler

1.1. Konuya özgü olan evvelî kurucu zâtîler: Bunlarla, tanımlar ve bazı fasıllar gibi, bir şeyin mahiyetini kuran zâtîler kastedilir. Söz gelimi “Canlı, duyumsayandır” dendiğinde, önermenin yüklemi olan fasıl, hem konuya özgüdür hem evvelîdir hem de kurucu zâtîdir. Keza “İnsan, düşünen canlıdır” dendiğinde, yüklem olan tanım, hem konuya özgüdür hem evvelîdir hem de kurucu zâtîdir.

1.2. Konuya özgü olmayan evvelî kurucu zâtîler: Bunlarla, cinsler ve bazı fasıllar gibi, bir şeyin mahiyetini kuran zâtîler kastedilir. Söz gelimi çiftin faslı iki eşite bölünmedir ve bu fasıl, sadece çifte has değildir. Nitekim bir çizgi de iki eşit kısma bölünebilir. Dolayısıyla bu fasıl çift için evvelî ve kurucudur ancak, ona özgü değildir. Keza düşünmenin insan ile melek arasında ortak olduğunu söyleyenlere göre, insan için düşünme faslı da konuya özgü olmayan, ama evvelî ve kurucu olan bir zâtîdir. Cinse gelince, bu açık olsa da, “İnsan, canlıdır” şeklinde örneklendirilebilir. Nitekim buradaki yüklem, konuya evvelî olarak yüklenip onun kurucu zâtîsidir ancak, sadece insana özgü değildir. Nitekim başka canlılar da vardır.³³³

2. Zâtî Arazlar

2.1. Konuya özgü olmayıp, ondan daha genel olan evvelî zâtî arazlar: Bunun örneği tek bir cihetten olan iki açının, iki dik açıya eşit olmasıdır.³³⁴ Bu iki dik açıya eşit olmaklığın özel olmamasının nedeni ise, birden fazla şeyde bulunmasıdır. Çünkü o,

³³³ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 85, 86.

³³⁴ Tek bir cihetten olan iki açının iki dik açıya eşit olması ile kasıt şudur: Yatay bir doğru çizgiyi, sağ taraftaki açıyı 70 derece ve sol taraftaki açıyı 110 derece yapacak şekilde dikey olarak kesen ikinci bir çizgi düşünüldüğünde, bu durumda yatay çizginin ister alt tarafında, ister üst tarafında kalan açılar olsun, tek bir tarafa bakan açılar toplamı, iki dik açıya eşit olacaktır. (Mısırî, **Burhân dersleri**, kayıt 72.)

iki çizgi üzerine bulunup, o iki çizginin iki mütebâdil açısını eşit hale getiren çizgide de evvelî olarak bulunur.³³⁵ Bunun dışında yine iki çizgi üzerinde bulunup hâricî açıyı mukâbil iç açı gibi yapan çizgide de evvelî olarak bulunur ancak, maksat hâsıl olduğu için burada bunun ayrıntılarına girilmeyecektir. O halde iki dik açıya eşit olma zâtî arazı, İbn Sînâ'nın bilfiil zikrettiği üç şeyde bulunur ve her birinde de evvelîdir. Bununla birlikte hiçbirine de özgü değildir. Dolayısıyla zâtî araz, konudan daha geneldir.

Yine İbn Sînâ bu kısma girebilecek “çift” zâtî arazını örnek vermektedir. Nitekim çift, tekin çiftle çarpımının (mesela altı) zâtî arazı olabileceği gibi, çiftin çiftle çarpımının da (mesela sekiz) zâtî arazı olabilir. Dolayısıyla bir konuya özgü değildir. Buna rağmen her birinin zâtîsidir, zira çiftin konusu olan mesela altı sayının cinsi olan “sayı”, çiftin tanımında alınmaktadır. Bu ise daha önce ifade edildiği üzere bir şeyin zâtî araz sayılabilmesi için yeterlidir.

Ayrıca İbn Sînâ bu gibi konusuna özgü olmayan zâtî arazların, umûm-husûs min vech yoluyla konusuna yüklenebileceğini belirtmektedir. Söz gelimi eşitlik (müsâvât), sayının zâtî arazıdır. Çünkü sayının cinsi olan “nicelik”, eşitliğin tanımında alınmaktadır. Bununla birlikte eşitlik bir cihetten sayıdan daha özel, bir cihetten ise ondan daha geneldir. Zira daha önce de zikri geçtiği üzere, eşitlik ölçülere de ârız olabilir ve bu, eşitliğin sayıdan daha genel olması cihetidir. Sayıdan daha özel olması ise, eşitliğin sayının türleri olan tek tek sayılara ârız olması dolayısıyladır. O halde her zâtî araz, mutlak olarak bir konuya özgü değildir.

2.2. Konuya özgü olup, ona eşit olan evvelî zâtî arazlar: Bunun örneği, üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olmasıdır. Zira bu zâtî araz (şekiller arasında) hem sadece

³³⁵ Birbirine paralel olan iki yatay doğru parçasını, sağa doğru 45 derecelik bir eğimle dikey olarak kesen üçüncü bir çizgi düşünüldüğünde, bu durumda, bu iki paralel çizginin aralarında ve dışarda kalan kısımlarında açılar meydana gelmektedir. Şimdi, bu iki paralel çizginin arasında kalan açılardan üst taraftakilerin sağda bulunanı 135, solda bulunanı 45 derece olmaktadır. Keza alt taraftakilerin de tam tersine solda bulunanı 135, sağda bulunanı 45 derece olmaktadır. İşte, biri sağa doğru ve biri sola doğru bakan bu eşit açılardan her biri mütebâdil açılardır. Yani 135 derecelik iki açı birbirinin mütebâdilidir. Keza 45 derecelik olanlar da böyledir. O halde “iki çizgi üzerine bulunup, o iki çizginin iki mütebâdil açısını eşit hale getiren çizgide de evvelî olarak bulunur” ile kasıt, iki çizgiyi dikey olarak kesen üçüncü çizginin, bu kesme esnasında hem altta hem de üstte 135 ve 45 derecelik iki açı oluşturmastır ki, bunların toplamı da iki dik açıya eşittir. Dolayısıyla iki dik açıya eşit olma zâtî arazı, bu üçüncü çizgiye de ârız olur. (Mısırî, **Burhân dersleri**, kayıt 72.)

üçgene özgüdür, hem evvelî olarak ona ârız olmaktadır. Dolayısıyla iki dik açıya eşit olma zâtî arazı, konusu olan üçgene eşittir.

2.3. Konuya özgü olup, ondan daha özel olan evvelî zâtî arazlar: Bunun örneği ise sayı için çifttir. Zira “Sayı, çifttir” dendiğinde, yüklem, konunun tüm fertlerini kuşatmaz. Çünkü bazı sayılar da tektir. Dolayısıyla yüklem konuya özgü olup evvelî olarak ona yüklense de, konudan daha özeldir.³³⁶

3. Konunun Böleni (Mukassim) Olması Cihetinden Zâtîler

Bazı zâtîler konularına yüklendiklerinde, aynı zamanda konularını kısımlara ayırmış olurlar. Bu durumda ise iki kavram söz konusu olmaktadır: “Tam bölme” ve “evvelî bölme.” Tam bölme (kısmet), konusunun hiçbir ferdini dışarda bırakmayacak şekilde zâtînin konuya yüklenmesidir. Bu, tam tümevarım olarak da anlaşılabilir. Söz gelimi “Sayı, ya tektir ya çifttir” önermesi böyledir. Buradaki evvelî ise, bir veya birden fazla zâtînin, konuyu öncelikli olarak bölmesini ifade etmektedir. Söz gelimi sayı, eşit olan ve olmayana tam olarak bölünebilir ama, evvelî olarak bölünemez. Zira eşitlik ve eşitsizlik kavramları, niceliğin evvelî zâtî arazlarıdır ve ancak onu evvelî olarak bölebilirler. Bu kısa açıklamadan sonra farklı taksimlerle ayrıntılara geçilmesi uygun olur.

Buna göre cinsi tam ve evvelî olarak bölme, ya fasıllarla ya da zâtî arazlarla mümkün olur:

1. Cinsi, fasıllarla tam ve evvelî bölme: Burada bir faslın, (yakın) cinsini farklı kısımlara bölmesi söz konusudur. İbn Sînâ her ne kadar zikretmese de bunun örneği, “Canlı, ya düşünendir ya da düşünen değildir” önermesidir. Burada faslın, evvelîlik noktasında cinse nispet edilmesi ile türe nispet edilmesi arasında fark yoktur. Zira düşünen faslı, hem canlı için hem de insan için evvelîdir. Bununla birlikte cins ve tür, evvelîliklerinin neye dair olduğu hususunda farklılaşırlar. Bunun anlamı şu olmalıdır:

³³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 86, 87.

Düşünen faslı, canlı cinsinin bölene (mukassim) olması hasebiyle evvelîsi iken, insan türünün kurucusu (mukavvim) olması hasebiyle evvelîsidir.

2. Cinsi, zâtî arazlarla tam ve evvelî bölme: Bir cinsin zâtî arazlarla belli kısımlara bölünmesi, ya o cins için evvelî olan ya da evvelî olmayan zâtî arazlarla mümkün olur.

2.1. Cinsi, evvelî zâtî arazlarla tam ve evvelî bölme: Bunun örneği, “Her nicelik, ya eşittir ya da eşit değildir” veya “Her cisim, ya hareketlidir ya da sâkindir” gibi önermelerdir. Nitekim bu önermelerin zâtî arazları, hem konuları için evvelîdir, hem konularını evveli olarak bölerler, hem de konularının hiçbir ferdiyi dışarda bırakmazlar.

2.2. Cinsi, evvelî olmayan zâtî arazlarla tam ve evvelî bölme: Bir zâtî arazın bir cinse evvelî olarak yüklenmediği halde, o cinsi evvelî ve tam olarak bölmesi, ancak bu zâtî arazın ârız olduğu cinsi, belirli bir tür haline geldiğinde mümkün olur. Söz gelimi “Her sayı, ya tek ya çifttir” dendiğinde, çift ve tek kavramları sayıya evvelî olarak ârız olmazlar. Aksine sayı, iki ve üç gibi belirli bir tür olmadıkça, çift ve tek olamaz. Zira çift ve tek, sayının değil de, sayının türlerinin lâzım arazlarıdır. Dolayısıyla sayının çift ve teklikle nitelenebilmesi için, cinsin tabiatının bulunması yeterli değildir; aksine bunlar, türsel tabiatlar kâim olduktan sonra türlere ârız olan zâtî arazlardır. O halde tek ve çift bölme cihetinden cins için evvelîdir, ama bizâtihi cins için evvelî değildir.³³⁷

³³⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 86, 87.

Belirtmek gerekir ki İbn Sînâ’nın burada söylediği şey, bundan önce söyledikleriyle çelişiyor gibi görünmektedir. Zira İbn Sînâ daha önce çiftin, sayının evvelî zâtî arazi olduğunu pek çok kez ifade etmişti. (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 85.) Bunun sebebi ise malum olduğu üzere “Sayı, çifttir” dendiğinde, çiftin tanımında, konusu olan sayının alınmasıydı. (İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân**, s. 73.) Netice itibarıyla buraya kadar çiftin sayının evvelî zâtî arazi olduğunu söyleyen İbn Sînâ, burada bunun böyle olmadığını söylemiş olmaktadır. Ancak öyle görünüyor ki burada asıl dikkat edilmesi gereken husus, bundan önce çiftin hangi cihetten sayı için evvelî olduğu ile, burada hangi cihetten evvelî olmadığıdır. Burada İbn Sînâ’nın “bizâtihi evvelîlik” ve “bölme bakımından evvelîlik” şeklinde vazettiği bu ikili ayırım, söz konusu problemi çözmede oldukça önemli görünmektedir. Şöyle ki, İbn Sînâ bundan önceki tüm yerlerde çift zâtî arazının sayı için evvelî olduğunu söylerken, bunu, sayıyı evvelî olarak bölmesi anlamında söylemiş olmalıdır ve bunda bir sorun yoktur. Nitekim çift ve tek, sayıyı, evvelî olarak bölmektedirler. Burada çiftin sayının evvelî zâtî arazi olmadığını söylemiş olması ise, ifade edildiği üzere zât bakımından çift ve tekin, önce sayıya değil de tek tek sayılara ârız olması bakımındandır. Dolayısıyla görebildiğimiz kadarıyla bu ikili itibar göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu problem de ortadan kalkmaktadır.

Ayrıca söz konusu problemi bu ikili ayırım zemininde çözmenin doğurduğu bir sonuç vardır: Bundan önce meselenin konusu bakımından zâtî arazın tespit edilmesinde vaz edilen ilk kriter

İbn Sînâ bölme cihetinden evvelîyet ile bizâtihi evvelîyetin nasıl birbirinden temyiz edileceğine dair tümel bir kanun vazetmektedir. Bu kanun, özetle şöyle ifade edilebilir: Cins, o olması açısından ve bir türle belirmeden tasavvur edildiğinde, eğer söz konusu iki araz ona ârız oluyorsa, bu ârızlar onun için evvelî olarak zâtî araz olurlar. Söz gelimi “Cisim, ya hareketlidir ya sâkindir” demek için, cismin, bir canlı olarak belirmesi gerekmez. Aksine hareket ve sükûn, cisim olması bakımından cismin zâtî arazıdır, canlı olması bakımından değildir. Fakat sayı cinsi o olması bakımından tasavvur edildiğinde, çift ve tek ona ârız olmaz, aksine iki veya üç gibi tek tek sayı türleri ile belirmesi gerekir.³³⁸

İbn Sînâ bu başlık altında değerlendirilebilecek bir taksim daha yapmaktadır. Buna göre bölünme bakımından cins için evvelî olan, zât bakımından ise tür için evvelî olan bölünme, üç kısımdır:

1. Önermede zikredilen her bir arazın, türü için evvelî ve ona özgü olduğu bölünme: Söz gelimi “Her üçgenin ya bir açısı diğer ikisine eşit olur, ya bir açısı diğer ikisinin toplamından büyük olur ya da her iki açının toplamı üçüncüden büyük olur” önermesi böyledir. Burada önermenin konusu olan “üçgen”, önermenin yüklemi olan üç araz ile üç sınıfa bölünmüştür. Bu üç zâtî arazın ilki “dik açılı üçgene”, ikincisi “geniş açılı üçgene” ve üçüncüsü “dar açılı üçgene” özgü zâtî arazlardır. Şimdi, üçgen cinsi, bu üç zâtî araz dolayısıyla, dik, geniş ve dar açılı üçgenlere evvelî olarak bölünmektedir. Ancak söz konusu zâtî arazlar üçgen için zât bakımından evvelî değildir, aksine üçgenin mezkûr üç türü için evvelîdir. Böylece bu zâtî arazlar bölünme bakımından cins için evvelî iken, zât bakımından tür için evvelî olmaktadır.

2. Önermede zikredilen her bir arazın, türü için evvelî olduğu ama o türe özgü olmadığı bölünme: Söz gelimi “Her canlı, ya yürüyen, ya yüzen, ya uçan ya da sürüngendir” önermesi buna örnek olabilir. Burada önermenin konusu olan “canlı”, önermenin yüklemi olan dört zâtî arazla dört sınıfa evvelî olarak bölünmüştür. Fakat bu zâtî arazlar canlı cinsinin zât bakımından evvelîsi değildir. Aksine söz gelimi

olan tanımında konusunun alınmasında, zâtî arazın sadece zât bakımından konu için evvelî olmasına değil, konuyu bölmesi açısından evvelî olmasına da itibar edilmektedir. Zira bu kabul, bu sonucu zorunlu olarak doğurmaktadır.

³³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 88.

sürüngenlik, canlının bir türü olan yılanın zât bakımından evvelisidir. Bununla birlikte yılan da özgü değildir. Zira timsah da bir sürüngendir. Böylece bu arazlar tür için evvelî oldukları halde, herhangi türe özgü olmamaktadırlar.

3. Önermede zikredilen arazların bazısının evvelî ve konusuna özgü olduğu, bazısının ise evvelî ama konusuna özgü olmadığı bölünme: Söz gelimi “Her canlı, ya gülendir ya gülmeyendir” dendiğinde, önermenin konusu olan “canlı” cinsi, önermenin yüklemine bulunan arazlar dolayısıyla “insan ve insan olmayanlar” şeklinde ikiye, evvelî olarak bölünmüştür. Bununla birlikte gülen arazi insana özgüdür. Ancak gülmemek, herhangi bir canlı türüne özgü değildir. Nitekim inek de at da gülmeyendir. Böylece önermenin konusu olan canlı, yüklem olan arazların her ikisine de evvelî olarak bölünürken, bu arazlardan biri önermenin konusunun bir türü olan insana özgü iken, diğeri herhangi bir canlı türüne özgü olmamaktadır.³³⁹

4. Mutlak ve Mukâbil Olması Cihetinden Zâtî Arazlar

İbn Sînâ zâtî arazların “zâtî arazlar” diye anılmasının nedenini, “Çünkü onlar, şeyin zâtına veya şeyin zâtının cinsine özgü (hâss) olurlar ve şeyin zâtı veya zâtının cinsi, bunlardan yoksun (hâlî) kalmaz” şeklinde açıklar. Şeyin zâtının veya zâtının cinsinin bu arazlardan yoksun kalmama durumu ise, şu iki şekilden biriyle olur:

1. Mutlak olarak yoksun kalmaz: Söz gelimi üçgen, iç açılarının iki dik açıya eşit olmasından, bir başka şeyi nazar-ı itibara almaksızın mutlak olarak yoksun kalmaz. Veya Tûsî’nin örneğine göre ölçünün sonsuza dek parçalara ayrılmayı (tecezzi) kabul etmesi de böyledir.

2. Mukâbillik bakımından yoksun kalmaz: Burada, bir öncekinde olduğu gibi mutlak olarak bir zâtî arazdan yoksun kalamama durumu söz konusu değildir. Aksine burada konu, ya bir zâtî arazdan ya da onun mukâbilinden yoksun kalmaz. Bu ise, konu, ya zıtlık tekâbüliyeti bakımından, ya da adem-meleke tekâbüliyeti bakımından, zâtî arazdan ya da zâtî arazın mukabilinden yoksun kalmadığında

³³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: el-Burhân*, s. 89.

gerçekleşir. Mesela çizgi, doğruluk veya eğrilikten; sayı, çift veya tekten; şey, olumlu ve olumsuzdan yoksun kalmaz. İbn Sînâ'nın verdiği örnekler tekâbüliyetin iki taraf arasında gerçekleşmesine dairdir. Tûsî ise buna, iki mütekâbil arasında bir vasıta olması sûretiyle üç mütekâbil olması durumunu örnek vermektedir. Söz gelimi sayının eksik, fazla ve tam olması, veya niceliğin eksik, eşit ve fazla olması böyledir.³⁴⁰

Neticede arazların konunun zâtı için münâsîp olup zâtî araz olabilmeleri için, iki durumun bir arada bulunması gerekmektedir. Bunlardan ilki, konunun mutlak ve mukâbillik şeklinde olmak üzere söz konusu iki cihetten biriyle bu arazlardan yoksun kalmaması iken, ikincisi, bu arazların konudan veya onun cinsinden başkasında bulunmamalarıdır. Şayet bunlardan ilki gerçekleşir ve konu o arazlardan yoksun olmaz, fakat bununla birlikte ikincisi gerçekleşmez ve bu arazlar konunun zatından veya cinsinden başka uzak (garîb) şeylerde de bulunurlarsa, bu durumda ne mutlak ne de mukâbil hiçbir cihette o konu için zâtî olmazlar; tıpkı karga için siyahlık gibi. Çünkü bu gibi uzak arazlar, ne konunun zâtıyla, ne de konunun zâtının kurucuları ile ilişkili değildir ve konunun zâtı da o arazlarla kâim olmaz. Şayet konu, zâtıyla ilişkili olmayan bu uzak arazlardan yoksun kalsa ve bunların mukâbiline de sahip olmasa, konunun zâtı o arazları gerektirmez. Halbuki zâtî arazlar böyle değildir ve onları, bizzât konunun zâtı gerektirir.³⁴¹ Bu bağlamda herhangi bir ilimde bu uzak arazlardan bir şeyin netice vermesinin denk gelmesi, -doğru öncüllerden bile olsa- araz yoluyla beyan olur; çünkü bu gibi kıyaslarda ya orta terim ya da büyük terim uzaktır. Böylelikle zâtî arazların bu cihetten de sınıfları ortaya koyularak, farklı cihetlerden zâtînin sınıflarına dair anlatılacaklar tamamlanmıştır.³⁴²

³⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 78; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, vr. 104b. Ayrıca bu hususta İbn Rüşd'ün daha ayrıntılı açıklamaları için bkz. İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân*, s. 226-229.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 78.

³⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Sifâ: el-Burhân*, s. 80. Ayrıca İbn Sînâ devamında, uzak arazların ilimlerde kullanılmasının ne gibi mahzurlara yol açtığını ayrıntılı olarak ele almaktadır. Ancak maksat hâsıl olduğu için ve daha ziyade zâtî olan arazlara yoğunlaşmak adına, bu kadarıyla iktifa edilmiştir.

IV. Sonuç

Üçüncü bölümde aktarılanlarla, mesele kavramının mahiyeti ve hangi durumlarda nasıl isimlendirildiği, bir bilimdeki meselelerden ibaret olan önermelerin hangi nitelikleri taşıması gerektiği, bunun bir uzantısı olarak bu önermelerin konu ve yüklemelerinin nelerden oluşabileceği ele alınmıştır. Bir bilimdeki yüklemeler de ancak önermenin konusunun zâtî arazları olabileceği için, kurucu ve zâtî araz anlamındaki tüm zâtî yüklemeler farklı cihetlerden incelenerek, üçüncü bölüm de sonlandırılmıştır. Böylelikle üçüncü bölüm de nihayete ermiştir. Şimdi tüm başlıkları değerlendirmek üzere genel sonuç bölümüne geçilmesi uygun olur.

SONUÇ

Buraya kadar ele alınan üç bölümün her birinde, konu, ilke ve mesele kavramlarının muhtevası ele alınmıştır. Sonuç itibariyle şöyle bir yol izlendiği söylenebilir: İlk, çalışmamız bağlamında adeta her şey sıfırdan ele alınarak, bilginin temellendirilmesi yapılmıştır. Zira İbn Sînâ ilkeleri, bu bağlamdan ayrı değerlendiriyor değildir. Daha sonra yine birinci bölümde ilkelerin farklı sınıfları, bu ilkelerin bilfiil bilimler arasında nasıl bir ilişkiye sahip oldukları, hangi durumlarda nasıl isimlendirildikleri ve hangi bilimlerin hangi ilkeleri nasıl temellendirdikleri gibi problemler ele alınmıştır. Böylece birinci bölüm tamamlanarak, bir bilimin üst biliminden müsellemler olarak aldığı ilk şey ortaya koyulmuştur. Daha sonra müsellemler olarak alınan ikinci şeye, yani bilimlerin konularına geçilmiş ve burada, bir bilimin konusunun ne olduğu, konuların kaç farklı sınıfta değerlendirilebileceği ve bilimlerin konularıyla nasıl birbirinden ayrışacağı ayrıntılı olarak incelenmiştir. Böylece bilimsel bir araştırma yapmak için dayanılması gereken iki aslî unsurun varlığı temellendirilmiştir: Konu ve ilkeler. İlk iki bölüm incelenip, “Peki bu bilimsel araştırma hangi şeyler üzerinde gerçekleşecektir?” sorusunun gündeme geldiği anda, üçüncü bölümde meseleler ele alınmıştır. Zira belirtildiği gibi konu ve ilkenin müsellemler olmasına karşılık meseleler, bir bilimin kendi içerisinde burhânlar getirdiği önermeler olmaktadır. Böylece üçüncü ve son bölümde bir bilimin meselelerinin sınırları da resmedildikten sonra, çalışmanın asıl maksadı da hâsıl olmuştur.

Netice itibariyle giriş kısmında da ifade edildiği gibi, gerçekten de klasik dönemde bilimler, bir nedensellik zincirine bağlı olarak, konu, ilke ve mesele kavramlarından oluşan üçlü bir sacayağı üzerine kuruludur. Bu anlamda duyunun ötesindeki nesneleri inceleyen metafizik de, tıpkı doğa bilimi veya matematik gibi bir bilim olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bilimsel olmaları anlamında söz konusu teorik disiplinler arasında bir fark yoktur. Çünkü tıpkı doğa bilimcisi gibi metafizikçi de, aklî bir zemin üzerinde metafiziksel bir araştırma yapmaktadır. Bununla birlikte mezkûr bilimlerde kurulan kıyasların maddeleri farklıdır. Zira daha önce bilimsel sorular ele alınırken de ifade edildiği gibi, örneğin metafizik söz konusu olduğunda, “nerede” sorusu sorulamaz ve dolayısıyla bu gibi bir kıyas da kurulamaz.

O halde şurası açıklığa kavuşmuştur ki, olanakların artması sebebiyle daha fazla verinin işlendiği ve dolayısıyla daha girift bir yapının söz konusu olduğu modern dönemin aksine burada, bilimlerin sınırları ve ortaklık yönleri net bir şekilde belirlenmiştir. Bu anlamda üst bilimi tarafından bir bilimin konusunun vazedilmesiyle, o bilimin genel çerçevesi veya bir başka ifadeyle sınırları da çizilmekte, bu sınırları aştığı anda ise, söz konusu bilimin araştırması uzak (garîp) bir araştırma olup, burhânîlikten çıkmaktadır. Bununla birlikte sistem, tek bir şeye farklı bilimlerden farklı burhânlar getirilmesine izin verse de, bunun dahi net bir şekilde adını koyarak, iki farklı bilimde yapılan açıklamanın gücünü birbirine eşit tutmamaktadır. Tüm bunlar, Meşşâî bilimlerin anlayışının hiyerarşik bir zemin üzerine kurulu olmasının sonuçlarıdır.

Yine giriş kısmında vurgu yapılan ve çalışma boyunca farklı vesilelerle değinilen bir diğer husus ise, tüm varlığın, farklı disiplinler arasında bölüştürülmek sûretiyle bilimlerin konuları yapılmasıdır. Dolayısıyla burada, varlığın bir kısmını ele alan parçacı bilim anlayışından ziyade, ele alınan en süflî şeylerin bile bir şekilde metafiziksel bağlantılarının kurulduğu bir sistem söz konusudur. Söz gelimi doğa biliminde siyah ve beyazlığın zıt oluşunun incelenmesi, ancak metafizikte mutlak olarak zıtlığın incelenmesi sayesinde mümkün olmaktadır. İşte bu, klasik felsefede âlemin bir bütün olarak görülmesi ve bilen özne olarak insanın, küçük âlem olarak değerlendirilmesinin doğal bir sonucudur. Zira bu kabul, bilimsel bir faaliyetin, bir tür varlık araştırması şeklinde yapılmasını gerektirmektedir. Bu anlamda bilimlerin en üstünü tamamen tümel bir cihetten varlık olmak bakımından varlığı incelerken, geri kalan bilimlerin tümel bilimin kendileri için varlıktan takdir ettiği payı araştırmakta, ona dair burhânlar getirmektedir.

Son olarak söylenebilir ki, bir çok bahiste olduğu gibi, konu, ilke ve mesele bağlamında da İbn Sînâ'nın felsefe tarihindeki konumu oldukça önemlidir. Zira her ne kadar çalışmamız genel itibarıyla karşılaştırmalı bir şekilde ilerlemiş değilse de, İbn Sînâ'nın *Burhân*'daki ifadeleri, onun, kendisinden önce yaşamış olan İskender Afrodisî (v. m.s. III. yüzyılın ilk yarısı), Themistius (v. m.s. 387) ve Yahya en-Nahvî (v. m.s. 570) gibi filozofların *Burhân* şerhlerine vakıf olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim bugün bu durum genel olarak kabul görmektedir. Zira kitabın önemli bir kısmında çoğunlukla isim vermeksizin geriye dönük eleştiriler

yapmakta, ardından kendi görüşlerini vazetmektedir. Fârâbî'nin *Burhân*'ını okuyup incelediği ise zaten izahtan varestedir. Bu anlamda iki metin arasında bazı hususlarda ciddi benzerlikler de bulunmaktadır.

Netice itibariyle *Burhân Kitabı* özelinde Aristoteles'ten kendisine kadar uzanan süreçteki gelişimi göstermesi açısından İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin de etkisiyle, bu sürecin zirvesini temsil ettiği söylenebilir. Nitekim İslâm düşüncesi özelinde İbn Sînâ'nın külliyatı Aristoteles'i veya diğer filozofları gölgede bıraktığı için, oldukça kısa ve özlü bir şekilde ilk kez Aristoteles'in vazettiği söz konusu üç kavrama dayanan bu bilim anlayışı, İslâm dünyasında İbn Sînâ dolayımıyla benimsenmiştir. Fakat bu hususta İslâm düşüncesinin müteahhir dönemindeki yansımalarının, henüz çok az bir kısmı gün yüzüne çıkarılmıştır. Zira hemen İbn Sînâ sonrası Gazzâlî'nin söz konusu üç kavramı alımlayışı, bu bahis çerçevesinde İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'ya itirazları, sûfiler bu sistemi alımlarken yaşanan değişim ve dönüşümler, zâtî arazlara dair farklı görüşler, söz konusu üç kavramın Molla Lûtfî'nin *el-Metâlibü'l-ilâhiyye fî mevzû'âti'l'ulûmi'l-luğaviyye* isimli eserinde olduğu gibi tüm şer'î ilimlerin yanı sıra akli ve lugavî bir çok ilme tatbik edilmesi, Taşköprizâde'nin (v. 968/1561) bu husustaki eserleri, felsefî bilimler zemininde oluşturulmuş bu sistemin şer'î ilimlere uygulanmasında karşılaşılan problemler vb. araştırma konuları, henüz etraflıca tahlil edilip ortaya konmuş değildir. Dolayısıyla mantıksal bir zeminde İslâm düşüncesinin bilim anlayışına dair çalışmalar, henüz başlangıç düzeyindedir denebilir. Umulur ki bu mütevazı çalışma, alana küçük de olsa bir katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kâdî: 1951, **el-Muğnî**, Thk: Mahmut Muhammed Kasım, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme.
- Alon, Ilai ve Abed, Shukri: 2007, **Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon**, 2 cilt, Cambridge, Cambridge University Press.
- Alper, Ömer Mahir: 2014, "Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği", **Akademide Felsefe, Hikmet ve Din**, düzenleyen: Bayram Ali Çetinkaya, Zonguldak, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, s. 51-66.
- 2010, **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yayınları.
- 2009, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", **İslam Felsefesinin Özgünlüğü**, düzenleyen: Mehmet Vural, Ankara, Elis Yayınları.
- Apaydın, Yasin: 2019, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek-Tecrid Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âme Sorunu**, İstanbul, Endülüs Yayınları.
- 2019, **Tabatabaî'de Varlık Felsefesi**, İstanbul, Önsöz Yayıncılık.
- Aristoteles: 1949, "Kitâbü'l-Burhân", **Mantıku Aristû**, Thk: Abdurrahman Bedevî, Kahire, Mektebetu Nahzati'l-Mısriyye.
- 2016, **Metafizik**, Çeviren Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayınları.
- Aydınlı, Yaşar: 2008, **Fârâbî**, İstanbul, İsam Yayınları.
- Bertolacci, Amos: 2007, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", **Medioevo**, s. 61-97.
- Birgöl, Mehmet Fatih: 2013, **İbn Rüşd'de Burhân**. İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- Cevizci, Ahmet: 2002, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları.
- Cürcânî: 2004, **Mu'cemu't-ta'rîfât**, Thk: Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire, Dâru'l-fadîle.

- Çelebi, Kâtib: 2014, "İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair", **Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler**, çeviren Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları.
- Daşdemir, Yusuf: 2012, "İbn Sînâ Mantığında Burhanî Bilimlerin Konu, İlke ve Meseleleri", **Felsefe Dünyası Dergisi**, s. 240-262.
- Davidson, Herbert A.: 1992, **Alfarabi, Avicenna, Averroes, on Intellect**, New York, Oxford University Press.
- Demirli, Ekrem: 2007, "'Varlık Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Sûfilerce Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, s. 27-47.
- 2015, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul, Kapı Yayınları.
- Ebherî: 2017, **Îsâgûcî ve Şerhleri**, Çeviren Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınları.
- el-Attas, S. Muhammed Nakib: 2016, **İslâm Metafiziğine Prolegomena**, Çeviren İlker Kömbe, İstanbul, Küre Yayınları.
- er-Râzî, Fahreddîn: 2003, **el-Mulahhas**, Thk: Ahad Ferâmerz Karamelikî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık.
- er-Râzî, Fahreddin: 1963, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, Thk: Ali Rıza Necefzade, 2 cilt, İran, Mektebetü Felsefe-i İslâmî.
- er-Râzî, Kutbüddîn: 2015, **Levâmi'u'l-esrâr şerhu Metâli'i'l-envâr fi'l-mantık**, Thk: Mahfûz Ebî Bekr, Kahire, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye.
- 2005, **Tahrîrû'l-kavâ'id-i'l-mantukiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye**, Thk: Muhsin Bidarfer, Kum, Menşûrât-ı Bidarfer.
- Fârâbî: 2018, **el-Medînetü'l-fâzıla**, Çeviren Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayınları.
- 1987, "et-Tavti'a", **el-Mantık 'inde'l-Fârâbî**, Thk: Refik el-Acem, Beyrut, Dâru'l-Maşrık.
- 2015, **Kitâbü'l-Hurûf**, Çeviren Ömer Türker, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu.

- 1987, **Kitâbü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde**, Thk: Sehban Halifat, Ürdün, Menşûrâtü'l-Cam'iatî'l-Ürdüniyye.
- 2014, **Kitâbü'l-Burhân**, Çeviren Ömer Mahir Alper ve Ömer Türker, İstanbul, Yazma Eserler Kurumu.
- Güzel, Cemal: 2003, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, s. 126-139.
- Halîl, Kara: 2019, **Haşiyetü kavli Ahmed 'alâ fevâdi'l-Fenariyye me'a hâşiyeta'l-İmâdî ve Kara Halîl**, Thk: Ebû Cafer ez-Zâhirî, Mardin, Dâru tahkîki'l-kitâb.
- Haydarî: 2001, **el-Mukarrer fî şerhi Mantiki'l-Muzaffer**, Beyrut, Dâru'l-mehecceti'l-beyza.
- Hillî: 1972, **el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantiki't-tecrîd**, Thk: Muhsin Bidarfer, Kum, Menşûrât-ı Bidarfer.
- İbn Manzûr: tarih yok, **Lisânü'l-Arab**, Thk: Ahmet Fâris, 15 cilt, Beyrut, Dâru's-sâdır.
- İbn Rüşd: 2016, **Metafizik Büyük Şerhi**, Çeviren Muhittin Macit, 3 cilt, İstanbul, Litera Yayınları.
- 1984, **Şerhu Kitâbi'l-Burhân**, Thk: Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Silsiletü't-Türâsiyye.
- 2015, **Telhîsü Kitâbi'l-Burhân**, Çeviren Hacı Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ: 1980, **'Uyûnu'l-hikme**, Thk: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, Dâru'l-kalem.
- 2005, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- 2012, **en-Necât**, Çeviren Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık.
- 2015, **Kitâbü's-Şifâ: el-Burhân**, Çeviren Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları.
- 2008, **Kitâbü's-Şifâ: el-Cedel**, Çeviren Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları.

- 1984, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Hisâb**, Thk: Abdülhamid Latifi, İran, Mektebetu Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefî.
- 2017, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Îlâhiyyât**, Çeviren Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul, Litera Yayınları.
- 2017, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Medhal**, Çeviren Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları.
- 2010, **Kitâbü’ş-Şifâ: el-Mekûlât**, Çeviren Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayınları.
- 2005, **Kitâbü’ş-Şifâ: es-Sima‘u’t-tabî‘î**, Çeviren Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınları.
- 1984, **Kitâbü’ş-Şifâ: Usûlü’l-Hendese**, Thk: Abdülhamîd Sabra ve Abdülhamîd Latifi, İran, Mektebetu Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar‘aşî en-Necefî.
- İsmail, Hüseyin ve Melik, Yusuf: 2015, **et-Ta‘rîf ve tabsîtü’l-ulûm**, Lübnan, Dâru’l-Fârâbî.
- Kannevci, Sıddîk Hasan Han: 1978, **Ebcedü’l-ulûm**, Thk: Abdülcebbâr Zekâr, 3 cilt, Şam, Menşûratü vüzerâti’s-sekâfeti ve’l-irşâdi’l-kavmî.
- Kâşî: 2019, **Miftâh al-Hisab, Volume I: Aritmetic**, Çeviren Nuh Aydın ve Lakhdar Hammoudi, İsviçre, Birkhäuser Yayınları.
- Kâtibî: tarih yok, **Câmi‘ü’d-dekâik**, İstanbul, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, no. 1612.
- 2017, **Şemsiyye**, Çeviren Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayınları.
- 2019, **Şerhu Keşfi’l-esrâr**, Thk: Enver Şahin, Rize, Basılmamış doktora tezi.
- Kaya, Hacı: 2013, **İbn Sînâ’da Bilimsel Kanıtlama Teorisi**, İstanbul, Basılmamış doktora tezi.
- Kılıç, Muhammet Fatih: 2013, **İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi**, İstanbul, Basılmamış doktora tezi.
- Köksal, Asım Cüneyd: 2017, **Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul, İsam Yayınları.

- Kuşlu, Harun: 2012, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizm Eleştirisi", **Felsefe Dünyası Dergisi**, s. 274-292.
- Kutluer, İlhan: 2002, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık.
- 2017, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul, İz Yayıncılık.
- Kutluer, İlhan: 2003, "Mebde", Cilt 28, **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 210-211.
- Macit, Muhittin: 2006, **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri**, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- 2012, **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, İstanbul, Litera Yayınları.
- Macit, Muhittin: 2011, "Teşkîk", **Diyanet İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 567-568.
- Mısrî, Eymen: 2015, **Düstûru'l-hükemâ fî şerhi Burhânî's-sifâ**, İran, Mektebetu Ğadîr.
- . tarih yok. **www.aqliyah.com**, Erişildi: 06 15, 2019.
- Molla Sadrâ: 1962, **Şerhu'l-İlâhiyyât**, Thk: Najafquli Habibi, Cilt 2, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ.
- Muzaffer, Muhammed Rıza: 2006, **el-Mantık**, Beyrut, Dâru't-te'âruf li'l-matbû'ât.
- Müellifi meçhul: tarih yok, **Şerhu'l-Mülâhhas**, İstanbul, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, no. 345.
- Öklid: 2019, **Elemanlar**, Çeviren Ali Sinan Sertöz, Ankara, Tübitak Yayınları.
- Özköse, Kadir: 2009, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi", **İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, s. 221-240.
- Sâvî: 1970, **el-Besâîrü'n-Nasîriyye fî 'ilmi'l-mantık**, Thk: Hasan el-Merâġî, Tahran, Müessesetü's-sâdık.
- Sühreverdî: 1955, **Mantuku't-Telvîhât**, Thk: Ali Ekber Feyyâz, Tahran, İntişârât-ı danişgâh-ı Tahran.

- Tabâtabâî: 2007, **el-Burhân fî'l-mantık**, Thk: Gâlip el-Ka'bî, Kum, İntişârât-ı Medyen.
- Teftâzânî: 2011, **Şerhu's-Şemiyye fî'l-mantık**, Thk: Câdullah Bessâm Sâlih, Amman, Dâru'n-nûri'l-mübîn.
- Tehânevî: 1996, **Mevsû'âtü keşşâfi ıstılâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm**, Thk: Ali Dahrûc. Beyrut, Mektebetü Lübnân Nâşirûn.
- Tekin, Ali: 2017, **Varlık ve Akıl-Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi**, İstanbul, Klasik Yayınları.
- Tekin, Kenan: 2018, "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi", **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası**, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, s. 9-21.
- Tevfîk, Rıza: 2015, **Kâmûs-ı Felsefe**, Çeviren Recep Alpyağıl, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Tûsî: tarih yok, **Esâsü'l-iktibâs**, Çeviren Molla Hüsrev, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddîn Cârullâh, no. 1348.
- Tûsî, Nasîrüddin: 2014, **el-İşârât ve't-tenbîhât me'a's-şerhi't-Tûsî ve Kutbiddîn er-Râzî**, 3 cilt, İran, en-Neşrû'l-belâğa.
- Türker, Ömer: 2019, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı**, İstanbul, İsam Yayınları.
- 2019, **Varlık Nedir?**, İstanbul, Ketebe Yayınları.
- Urmevî: 2017, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, Thk: Ammâr et-Temîmî, 2 cilt, İran, Merkez 'Uş al-Muhammed li'l-bahsi'l-'ilmî.
- Yezdî: 1. baskı, **Haşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık**, Thk: Müessesetü'l-neşri'l-İslâmî, Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî.
- Yezdî, Misbâh: 1986, **el-Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmî'l-felsefe**, Çeviren Muhammed Abdü'l-Münim el-Hakanî, Kum, Müessesetü neşri'l-İslâmî.