

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİ VE
BAĞLAYICILIĞI ÜZERİNE TARİHSEL BİR
ARAŞTIRMA

Ramazan Atıl KARABEY
2502180066

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mahbube Nazlı İNÖNÜ

İSTANBUL – 2025

ÖZ
DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİ VE BAĞLAYICILIĞI ÜZERİNE TARİHSEL
BİR ARAŞTIRMA
RAMAZAN ATIL KARABEY

Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı günümüzde farklı adlarla anılmaktadırlar. Mantık kitaplarına bakıldığında “mantık ilkeleri” ya da “aklın ilkeleri” kullanımı karşımıza çıkmakta, felsefî tartışmalarda ise “düşünce yasaları” olarak anılmaktadırlar. Oysaki bu adlandırmaların hepsi farklı tartışma alanlarına gönderim yapmaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın öncelikli amacı düşünce yasaları kavramının çerçevesini çizmek; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının her şeyden önce birer düşünce yasası olduğunu ortaya koymaktır. Bu yaklaşım, düşünceyi yöneten, yön veren, sınayan yasalar olmaları bakımından düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin kimi soruları gündeme getirmektedir. Nitekim bu yasalar kökenini zihinde buluyor olabileceği gibi aslında varlığın yasası olmaları bakımından da insan zihni üzerinde bağlayıcılık taşıyor olabilirler. Diğer yandan bu yasaların tamamıyla insanın toplumsal ilişkileri ve uzlaşî süreçleri sonucunda üretilmiş olmaları da olanaklıdır. Bu nedenle düşünce tarihinin başlangıcından günümüz tartışmalarına kadar uzanan bir düzlemde düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin görüş ve kuramların incelenmesi gerekmektedir.

İlkçağ medeniyetlerinden başlayıp günümüz tartışmalarına kadar düşünce yasalarının kökenini ve bağlayıcılığını araştırdığımız çalışmamızda geçmişten günümüze bu konuda ortaya konulmuş görüş ve düşünceler serimlenmeye; var olan görüş ve yaklaşımlar üzerinden bir senteze ulaşılarak düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin yeni bir yaklaşım ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: mantık tarihi, mantık felsefesi, düşünce yasaları, mantık ilkeleri, psikolojizm, doğuştancılık, sosyolojizm.

ABSTRACT

AN HISTORICAL INVESTIGATION ON THE ORIGIN AND THE BINDING OF LAWS OF THOUGHT

RAMAZAN ATIL KARABEY

Identity, non-contradiction, and the excluded middle are known by different names today. In logic textbooks, they are referred to as ‘principles of logic’ or ‘principles of reason’, while in philosophical discussions they are referred to as ‘laws of thought’. However, all these names refer to different areas of discussion. In this context, the primary aim of our research is to draw the framework of the concept of ‘laws of thought’ and to demonstrate that identity, non-contradiction and the excluded middle are first and foremost the laws of thought. This approach raises the questions regarding the origin and the binding of the laws of thought in terms of being the laws that govern, direct and test thought. As a matter of fact, these laws can find their origin in the mind, and in fact, they can be binding on the human mind in terms of being the laws of being. On the other hand, these laws may have been produced entirely as a result of human social relations and conventions. For this reason, it is necessary to examine the views and theories on the origin and the binding of the laws of thought on a plane extending from the beginning of the history of thought to today's debates.

In our study, in which we investigate the origin and the binding of the laws of thought starting from the ancient civilizations to today's debates, we have tried to reveal the views and ideas put forward on this subject from the past to the present, and to suggest a new approach to the origin and the binding of the laws of thought by reaching a synthesis over the existing views and approaches.

Keywords: history of logic, philosophy of logic, laws of thought, principles of logic, psychologism, innatism, sociologism.

ÖNSÖZ

Beklenenden uzun, umut edilenden kısa süren çalışmamız boyunca sabrı, anlayışı ve engin bilgileriyle hangi koşulda olursa olsun desteğini ve yardımlarını bir an olsun esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Nazlı İnönü'ye minnet borçluyum. Nezaketi ve bilgeliğiyle her kuşaktan felsefeciye örnek teşkil eden Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy'a; felsefe aşkı, titizliği ve çalışkanlığıyla akademik gelişimimde büyük katkısı bulunan Prof. Dr. Özgüç Güven'e; üzerimdeki emekleri, mantık alanındaki çalışmaları ve yol göstericiliği nedeniyle Prof. Dr. Yücel Yüksel'e; mantık felsefesinde farklı ufuklara işaret ederek lisansüstü çalışmalarına istikamet veren değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Vedat Kamer'e; tez yazım ve akademik yaşama uyum sağlama süreçlerindeki eşsiz akademik ve psikolojik desteği için Doç. Dr. Egemen Seyfettin Kuşcu'ya; felsefeye olan tutkumuzu yaşamın her yönüne yaymamızı öğreten, ezber bozan filozof Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a; doktora sürecine ilişkin resmî işlemlerin yürütülmesinde bir an olsun yardımını esirgemeyen, sabrı ve dostluğuyla yardım ve rehberlik eden kıymetli arkadaşım Arş. Gör. Çağla Özcan'a; yoğun çalışma temposuna rağmen maiyetinin akademik gelişimini aksatmaması yönündeki teşvik ve destekleri nedeniyle Prof. Dr. Ahmet Özcan'a, Şanlı Yuva'nın gözbebeği Beşeri ve Sosyal Bilimler Bölüm Başkanlığı'ndaki tüm mesai arkadaşlarıma; yıllar süren eğitim hayatım boyunca koşulsuz şartsız yanımda duran sevgili aileme, lisansüstü öğrenim yaşamım boyunca karşılaştığım tüm güçlüklerde bana omuz veren, anlayış gösteren, çalışma gücü ve azmi aşılayan sevgili eşim Melis Kaynar Karabey'e en kalbî minnet ve teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Bu çalışma, yaşamımı ve düşünsel varlığımı borçlu olduğum üç kuruma, Türk aydınlanmasının güneşi, yıldızı ve ayına; İstanbul Üniversitesi'ne, yıldızların irfan yuvası MSÜ Kara Harp Okulu'na ve saye-i sakfında nice değerler yetiştiren Darüşşafaka'ya ithaf olunur.

RAMAZAN ATIL KARABEY

ANKARA, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK ÇAĞDA DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİNE VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

1.1. Hint-Budist Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları	12
1.2. Çin Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları	20
1.3. Antik Yunan Felsefe Geleneğinde Düşünce Yasaları	32
1.3.1. Herakleitos	38
1.3.2. Parmenides	41
1.3.3. Sofistler	44
1.3.4. Sokrates	47
1.3.5. Platon.....	48
1.3.6. Aristoteles.....	49
1.3.7. Megara ve Stoa Düşünürleri.....	55

İKİNCİ BÖLÜM

ORTAÇAĞDA DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİNE VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

2.1. İslâm Felsefesi Geleneğinde Düşünce Yasaları	69
2.1.1. Meşşâî Felsefe Geleneğinde Düşünce Yasaları	70
2.1.1.1. Fârâbî	70
2.1.1.2. İbn Sînâ	80
2.1.1.3. İbn Rüşd	89
2.1.2. Gazzâlî’de Düşünce Yasaları	91
2.2. Skolastik Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları	96
2.2.1. Augustinus.....	97
2.2.2. Canterburyli Anselmus.....	100
2.2.3. Thomas Aquinas.....	104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN FELSEFEDE DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİNE VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

3.1. Modern Felsefenin Oluşum Sürecinde Düşünce Yasaları	109
3.1.1. René Descartes	109
3.1.2. Gottfried Wilhelm Leibniz	116
3.1.3. İngiliz Deneycilerinde Düşünce Yasaları.....	124
3.1.3.1. John Locke	124
3.1.3.2. John Stuart Mill	130
3.2. Kant ve Hegel’de Düşünce Yasaları	133
3.2.1. Immanuel Kant	133
3.2.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	137

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİ VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR BAĞLAMINDA BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ

4.1. Çağdaş Dönemde Düşünce Yasalarının Kökenine İlişkin Görüşler	154
4.1.1. Psikolojizm ve Antipsikolojizm	154
4.1.2. Sosyolojizm	160
4.1.3. Mantıksal Çıkarımsalcılık	164
4.2. Düşünce Yasalarının Bağlayıcılığına İlişkin Görüşler.....	167
4.2.1. Kural Koyucu Yasa Yaklaşımı.....	167
4.2.2. Kurucu Yasa Yaklaşımı	168
4.2.3. Kurucu-Kural Koyucu Yasalar Yaklaşımı	169
4.3. Yeni Bir Yaklaşım Önerisi: Kurucu-Kural Koyucu Doğuşancılık	171
SONUÇ.....	181
KAYNAKÇA	189
ÖZGEÇMİŞ.....	209

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	:	Aynı eser
A.g.e.	:	Adı geçen eser
Bkz.	:	Bakınız
İng.	:	İngilizce
Lat.	:	Latince
s.	:	Sayfa sayısı
ss.	:	Sayfa aralığı
Skr.	:	Sanskritçe
Yun.	:	Yunanca

GİRİŞ

Günümüzde “özdeşlik”, “çelişmezlik” ve “üçüncü hâlin imkânsızlığı” terimleriyle karşılaşıldığında akla ilkin “mantık ilkeleri” kavramı gelmektedir. Gerek ortaöğretim gerek yükseköğretim mantık derslerinin ders izlenceleri genellikle bu ilkelerin tanımlarıyla başlamaktadır. Sözgelimi, özdeşlik ilkesi önermelerin kendileriyle özdeş olduğunu; çelişmezlik ilkesi, birbirinin çelişiği olan iki önermenin aynı anda doğru olamayacağını; üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesi ise bir önermenin ya doğru ya da yanlış olabileceğini belirtir. Bu bağlamda, mantık ilkeleri bir biçimsel bilim olması bakımından mantığın ilk aksiyomları olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla yalnızca önermeler arası ilişkilere ve çıkarım kurallarına işaret ettikleri ölçüde onları “mantık ilkeleri” olarak anmak yerindedir. Ayrıca bu kullanım, 20. yüzyılda ortaya çıkan ve klasik mantığın dayandığı kimi ilke ve çıkarım kurallarının birer aksiyom ya da kural olarak kabul edilmediği klasik-olmayan mantık dizgeleri açısından bakıldığında da tutarlı ve aydınlatıcıdır.¹ Nasıl ki Eukleides’in beşinci postulatının reddedildiği yeni geometri sistemlerinin ortaya çıkması insan zihninin öncekinden farklı, yeni bir olanağa eriştiğine ya da geometrinin geometri olmaktan çıktığına işaret etmiyorsa mantık biliminde de çıkarım kurallarını ve önermeler arasındaki ilişkileri düzenlemeleri bakımından mantık ilkelerinin ve çıkarım kurallarının sayısının azalıp artması mantık bilimi açısından herhangi bir zayıflığa işaret etmemektedir. Tam tersine, bu durum biçimsel bilim olması bakımından mantığın uygulanabilirliğini artırmakta, edimsel olmayan durumları dahi konu edinebilen yeni dizgelerin ortaya çıkabilmesine olanak tanımaktadır.

¹ Bu noktada “klasik-olmayan mantık dizgeleri” kavramına bir parantez açmak gerekir. Susan Haack’in ayrımı takip edilecek olursa klasik-olmayan mantıklar kendi içlerinde ayrılmaktadırlar. Bunlardan kimileri söz konusu olduğunda klasik mantık dizgelerine yeni operatörlerin eklenmesiyle önermeler arası ilişkilerin ve çıkarımların denetlenmesinde yeni olanaklara kavuşulmakta böylelikle konu bakımından özelleşmiş mantık dizgeleri ortaya çıkmaktadır. Bu mantık dizgelerinde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi temel ilkeler korunmaktadır. Bu nedenle söz konusu klasik-olmayan mantık dizgelerini “genişletilmiş mantık” dizgeleri olarak anmak daha doğrudur. Bunların yanı sıra bir de “sapkın mantık dizgeleri” bulunur ki bu dizgeler, doğrudan temel ilkeleri ve çıkarım kurallarını yadsıyan, klasik mantığın karşısında duran mantık dizgeleridir. Sözgelimi, çelişik bir önermenin bulunduğu çıkarımdan herhangi bir keyfi sonucun çıkabileceğine işaret eden patlama ilkesini reddeden tutarlılık ötesi mantık dizgeleri ile üçüncü hâlin imkânsızlığını reddeden çok değerli mantık dizgeleri sapkın mantıklara örnek gösterilebilir.

Susan Haack’in mantık dizgelerine ilişkin bu ayrımıyla ilgili ayrıntılı bilgileri için bkz.: Susan Haack, **Deviant Logic: Some Philosophical Issues**, London, Cambridge University Press, 1974, p. 4-5.

Gelgelelim, mantığı geçerli akıl yürütme kurallarının, önermeler arası belirli öncül-sonuç ilişkilerinin serimlendiği bir biçimsel bilim olmanın ötesine taşıyıp doğru düşünmenin bilimi olarak ele almak, mantık ilkelerinin yukarıda anıldığı gibi görece olumsal² bir yapı taşımasını kabul edilemez kılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada, yine mantık ders izlencelerinde sıklıkla kullanılan başka bir kavram, yani “aklın ilkeleri” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Mantık bilimine bir biçimsel bilimden daha çok düşünmeyi inceleyen bir disiplin olarak bakıldığında mantık ilkelerinin “aklın ilkeleri” olarak alınılarak bu şekilde adlandırılması şaşırtıcı değildir. Sonuç itibarıyla akıl düşünmekten sorumludur, mantık da doğru düşünmeyi konu ediniyorsa bir bakıma aklın işleyişini inceliyordur; bu nedenle özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı “aklın ilkeleri” olarak anılmalıdır.

Ne var ki bu yaklaşım özellikle sapkın mantık dizgelerinin ortaya çıktığı, bir ya da birkaç mantık ilkesinin ve çıkarım kuralının reddedildiği mantıklarla önermelerin, akıl yürütmelerin, çıkarımların, tutarlılığın başarılı bir şekilde denetlenebildiği 20. yüzyılda yalnızca bir kavram kargaşasına yol açmakla kalmamakta, söz konusu mantık dizgelerinin dayanaklarına ve sağlamlığına ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmektedir.³ Oysa sözünü ettiğimiz üç ilke, Aristoteles tarafından ilk kez tanımlandıkları anda üç farklı alanda üç farklı kullanıma sahip olmuşlardır. Sözelimi, “*aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır*”⁴ şeklinde tanımlandığında çelişmezlik,⁵

² Mantık ilkelerinin görece olumsal olmalarına ilişkin vurgumuzun temelinde, “mantık ilkeleri” terimiyle anılan ve biçimsel bir bilim olması bakımından mantığın salt aksiyomlardan bahsediyor olsak dahi bu ilkelerden bazılarını reddeden dizgelerin ortaya çıkamayacak olması yatmaktadır. Sözelimi, bu ilkelerden üçüncü hâlin imkânsızlığının reddiyle birlikte çok değerli mantık dizgeleri, çıkarım kurallarından biri olan ve çelişik bir önermenin yer aldığı çıkarımdan her türlü sonucun elde edebileceğine ilişkin patlama ilkesinin reddiyle tutarlılık ötesi mantık dizgeleri ortaya çıkabilmiştir. Buna karşılık, özdeşlik ve çelişmezliği bütünüyle yadsıyan bir mantık dizgesinin oluşturulması olanaklı değildir. Bu durum, salt aksiyomlar olarak ele alınsalar bile mantık ilkelerinin dahi insanın düşünce etkinlikleri üzerinde bağlayıcılığı bulunan başka bir temele dayandığına işaret etmektedir.

³ Üçüncü hâlin imkânsızlığının bütünüyle reddedilebildiği, çelişmezliğin ise tutarlılık üstü mantık dizgelerinde olduğu gibi bazı özel durum ve koşullar çerçevesinde paranteze alınabildiği göz önüne alındığında; bu ilkelerin özellikle mantık bilimiyle ilişkilendirilerek “aklın ilkeleri” olarak anılmasına ilişkin tereddütler haklı bir zemine oturmaktadır.

⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996, s. 201-202, 1005b19.

⁵ Aristoteles’in düşünce yasalarıyla ilgili görüşlerinin irdelendiği bölümde ayrıca belirtileceği üzere, Stagiralı filozof açısından çelişmezlik, diğer ilkelerin temelinde yer alan; özdeşlikten dahi önce gelen, tüm bilgiyi önceleyen, en kesin ilkedir. Bu nedenle *Metafizik* yapıtında filozofun tüm dikkati çelişmezlik

varlık olması bakımından varlığın ilkesidir, varlığı inceleyecek olan metafizikçinin bilmesi gereken ilkedir. Bununla birlikte, “*Bütün inançlar içinde en sağlamının çelişik önermelerin aynı zamanda doğru olmadıkları inancı*”⁶ olduğu söylendiğinde karşımızda bir mantık ilkesi olarak çelişmezlik durmaktadır. “*Aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkânsızdır. Çünkü eğer bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan düşüncelerimizin olması gerekir*”⁷ sözleriyle tanımlandığında ise tam olarak “aklın ilkesi” adlandırmasına uygun bir ilke hâline gelmekte, Lukasiewicz tarafından “psikolojik ilke”⁸ olarak adlandırılmaktadır.⁹

Aristoteles’in gerçekleştirdiği türden bir ayrım izlendiğinde “mantık ilkeleri” kavramı ile “aklın ilkeleri” kavramı arasında bulunan karmaşa ortadan kalkmaktadır. Ne var ki burada başka bir kargaşayla karşılaşırız. Eğer bu ilkeler, nasıl düşünmemiz gerektiğine ilişkin ilkelerse “aklın ilkeleri” kullanımı, “mantık ilkeleri” kullanımındaki olumsuzluğa izin vermiyor gibi görünmektedir. Zira aklın ilkeleri olduklarına göre akla içkin olmalıdırlar. Bununla birlikte düşünce tarihinde insanın bilgi edinme yetisine, doğru bilgiye erişme ve bunları sınama araçlarına ilişkin görüş belirtmiş düşünürler arasında böylesine açık bir uzlaşının bulunmadığı görülmektedir. Görüşleriyle ilgili farklı yorumlar bulunuyor olsa da Hint bilgeliklerinde, sofistlerde, Herakleitos’ta, Aristoteles’in suçlamalarına konu olan şüphecilerde çelişmezlik ilkesini; özdeşlik ve

üzerine yoğunlaşmıştır. Çelişmezlikle ilgili pek çok çözümlemesi bulunmasına karşın özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığına ilişkin yalnızca tanımlamalarda bulunmuş ve bu ikisini “ilke” olarak adlandırmamıştır.

Düşünce tarihinin bütünü göz önüne alındığında Aristoteles’in bu yaklaşımı özellikle dikkat çekicidir; çünkü ortaçağ Avrupa’sına gelinceye kadar bu çözümleme taslağının uzak coğrafyalarda ve farklı zamanlarda dahi hemen hemen aynı olduğu sonucu göze çarpmaktadır. Araştırmamızda görülebileceği üzere düşünsel dizgeler inşa eden insan dönem, coğrafya, inanç ya da düşünsel bağlılık fark etmeksizin, görece yakın geçmişe kadar özdeşliği apaçık olarak ele almış, özdeşlik üzerine tartışma yürütmemiştir. Buna karşın çelişmezliğin daima gözetilmesi gereken, ihlal edildiğinde bütün bir argümanı ve dizgeyi yerle bir edebilen bir yasa olduğunun sıklıkla vurgulandığı görülmektedir. Bu sıklık, tarihsel bir araştırma olması bakımından çalışmamızda da kendini -doğal olarak- göstermektedir. Düşünürler, daha çok çelişmezliğe ilişkin argümanlar geliştirmiş olduklarından, pek çok düşünürün düşünce yasalarına yönelik yaklaşımı, zorunlu olarak, çelişmezlik üzerinden değerlendirilmiştir.

⁶ A.e., s. 227, 1011b11-15.

⁷ A.e., s. 202, 1005b24-30.

⁸ Jan Lukasiewicz, “On the Principle of Contradiction in Aristotle”, trans. by Vernon Wedin, *The Review of Metaphysics*, Vol.XXIV, No: 3, March, 1971, pp. 485-509, p. 487.

⁹ Elbette bu üç tanım Aristoteles’in felsefi dizgesinde düşünce ile varlığın karşılıklılığı dolayısıyla birlikte iş görmektedir. Ancak bu, izlenmesi zorunlu bir yaklaşım olmadığı gibi Aristoteles’i takip eden süreçte sıkı sıkıya takip edilen bir düşünce hattı da oluşturmamıştır.

çelişmezlik kadar bir bağlayıcılığının bulunmadığı Aristoteles'ten itibaren dikkate alınan üçüncü hâlin imkânsızlığını¹⁰ reddeden, göz ardı eden, insan aklının bunlara bağlı olmadan da iş görebileceğini savunan görüşlerle karşılaşmaktadır. Dolayısıyla, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını “akıl ilkeleri” olarak imlemek, yukarıda belirtilen düşünürleri ve düşünce topluluklarının bütünüyle akılsız ya da akli reddeden radikaller olarak görülmelerini beraberinde getirecektir.

Yine de özdeşliğin reddiyle, yani çelişkilerle karşılaşmak; iki çelişik düşüncenin aynı anda aynı bakımdan eşit düzeyde savunulduğuna şahit olmak -bunlar üzerine sistemler inşa edip anlamlı birtakım sonuçlara ulaşmak şöyle dursun- adı anılan ve “ilke” olarak isimlendirilen bu kurallara ilişkin herhangi bir kavrayışı bulunmayan birini dahi düşünsel anlamda rahatsız etmekte; bu gibi durumlarda ise insan doğal bir tepki verip çelişik önermeye konu olan kavramları yorumlayarak çelişkiden kurtulmaya çalışmaktadır. Çelişkilerden böylesi bir kaçış olanaklı olmadığına, sözgelimi, bir tartışma sahasında herhangi biri şüpheyi yer bırakmayacak şekilde bir çelişkiyi savunmayı sürdürdüğünde bu kimsenin herhangi bir önermesel inanç taşıdığına, dahası genel anlamda tutarlı tutumlar sergileyebileceğine ilişkin beklentimiz ortadan kalkmaktadır.¹¹ Benzer şekilde, herhangi bir mantık eğitimi almış olması olanak dahilinde bulunmayan, henüz konuşma-öncesi yaş aralığında yer alan 12-19 aylık bebeklerle yapılan çalışmalar, bebeklerin tikel evetleme akıl yürütmesi gerçekleştirebildiğini; tutarsız sonuçların ortaya çıktığı durumlarda bakış ve dikkat sürelerinin arttığını, dolayısıyla özdeşlik ve çelişmezliğe ilişkin doğuştan gelen, sezgisel bir kavrayışlarının bulunduğunu öne

¹⁰ Yukarıda da belirtildiği üzere, ilk olarak Aristoteles tarafından açıkça tanımlanmasından itibaren üçüncü hâlin imkânsızlığına ilişkin bir şüphe daima varlığını korumuştur. Nitekim klasik olmayan mantık dizgelerinin (sözgelimi, üç değerli mantığın) ortaya çıkışıyla birlikte yadsınan ilk ilke üçüncü hâlin imkânsızlığı olmuştur. Bu bakımdan üçüncü hâlin imkânsızlığı, iki değerli doğruluk kavrayışı çerçevesinde düşünülmeyeceği takdirde, ancak iki çelişikten birinin söz konusu olabileceğini ifade eden tamamlayıcı bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, düşünce yasalarına ilişkin tartışmaların sağlam zeminini çelişmezliğin ve özdeşliğin oluşturduğunu belirtmek gerekir.

¹¹ Simon J. Evnine, “Innate Principles and Radical Interpretation”, **Locke Studies**, Vol.XVIII, No:33, 1987, pp. 33-44, p. 42.

sürmektedir.¹² Dil işleme ya da öğrenme süreçlerinin de yine bu kavrayış dolayısıyla olanaklı olduğu iddia edilmektedir.¹³

Bu bilgiler doğrultusunda, kimi kuramlar ve mantık dizgeleri çerçevesinde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı arasından bir ya da birkaçı reddedilse¹⁴ de yaşamın her anında, her konuda bunların reddedildiğini düşünmek olanaksızdır. Kaldı ki burada dahi çelişmezlik kendisini bize dayatmaktadır. Zira yaşamın her alanında, her konuda, her anında özdeşliği, çelişmezliği ve üçüncü hâlin imkânsızlığını reddeden biri, bu tutumunu tutarlı bir şekilde savunamayacaktır.

Bu durum, söz konusu ilkelerin insanın zihninde ve herkes üzerinde aynı etkiye sahip ilkeler -diğer bir deyişle, aklın ilkeleri- olmasalar da belirli bir ortak zeminin bulunduğuna işaret etmektedir. Zira görüldüğü üzere tikel örneklerle sınırlı kalmak kaydıyla, istemli ya da istemsiz olarak bunların dışına çıkılabilmesi olanaklıdır. Bu durum gerçekleştiğinde ise ya düşüncelerin çelişik olduğu saptanıp reddedilmekte ya da tutarlılıktan ısrarlı bir uzaklaşma söz konusuysa ret ya da ihlal durumunda bulunan kişiler sağlıklı düşünebilme yetisinden yoksunlukla suçlanabilmektedir. Bu nedenle biz, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının zihne içkin fakat onu boğan, kuşatan, tüm düşünceyi dizginleyen ilkelerden ziyade belirli konu ve koşullar çerçevesinde dışına çıkılabilen, gerektiğinde -olanak araştırmaları doğrultusunda dahi olsa- zihnimizi gözetiminden kaçırabilmemizin olanaklı olduğu “düşünce yasaları” olarak ele almanın daha doğru olduğu kanısındayız. Öyle ki, zihne gömülü olsalar da belli bazı konu, koşul ve durumlarda bunları esnetmek, belki aşabilmek olanaklı olsun; bu yasaların esneyebilen çerçevelerinin el vermediği noktalarda, yukarıda anılan türden, yaptırımları söz konusu olsun.

¹² Nicoló Cesana-Arlotti v.d. , “Precursors of Logical Reasoning in Preverbal Human Infants”, **Science**, Vol.CCCLVIII, 2018, pp. 1263-1266, p. 1265-1266.

¹³ Nicoló Cesana-Arlotti. “The Origin of Logical Concepts”, Ph. D. Dissertation, Universitat Pompeu Fabra, 2015. p. 142.

¹⁴ Şüphesiz ki bu reddin niteliği de önemlidir. Burada değindiğimiz pek çok görüş, felsefî oldukları ölçüde bu ilkeleri bütünüyle reddediyor olamazlar. Bu durum, en başında kendilerinin derli toplu bir kuram oluşturmalarının önüne geçer. Özdeşliği ya da çelişmezliği bütünüyle reddeden bir kuram, zaten kendi konumunu koruyamayacaktır. Bu nedenle, bahsi geçen görüş ve kuramlar ancak belli durum ve koşullar çerçevesinde söz konusu ilkeleri reddedebilmektedir.

Bu bağlamda, çalışmamızın son bölümünde ayrıntılı olarak işleyeceğimiz, John MacFarlane'in Kant'ta düşünce yasalarına ilişkin çözümlemesinden doğan ve farklı yasa kavrayışlarının ortaya çıkmasına neden olan tartışma hattı yukarıda andığımız şekliyle “düşünce yasaları” kavrayışımızın temelini oluşturmaktadır. Bu tartışmanın bir yanında düşünce yasalarının, düşüncenin ne olduğunu belirleyen yasalar olduğunu savunan görüş yer almaktadır. Bu görüşe göre düşünce yasaları düşüncenin biçimini ya da doğasını verirler; bunlara uymayan zihinsel etkinlikler düşünce dahi sayılmazlar. Düşünce yasalarının düşünce üzerinde bu denli sıkı, bağlayıcı bir etkiye sahip olduğunu savunan bu görüşe göre düşünce yasaları kurucu yasalarlardır (**constitutive laws**). Bu görüşe göre insanın düşünce yasalarını ihlal ederek düşünmesi olanaksızdır.¹⁵

Ne var ki yukarıda da belirtildiği üzere insanlar kimi zaman düşünce yasalarını ihlal eden düşüncelere ya da inançlara sahip olabilmektedir. Sıklıkla yanlış çıkarımlar yapmakta, safsataları güvenilir bulmakta, çelişik düşüncelere sahip olabilmekteyiz. Bu nedenle, düşünce yasalarını sanki birer doğa yasaymış gibi ele alan bu görüşün geçerli olmadığı görülebilmektedir.^{16,17}

Düşünce yasalarına ilişkin bir diğer kavrayış ise bu yasaların kural-koyucu (**normative**) olduklarını öne sürmektedir.¹⁸ Düşünce yasalarını kural-koyucu olarak değerlendiren bu görüşe göre düşünce yasaları birer doğa yasası kesinliğinde yasalar değildir. Onlar daha çok bir reçete, bir yönerge sunmaktadır.¹⁹ Bu nedenle söz konusu kurallara uyulması kadar uyulmaması da olanak dahilindedir. Ancak, bu kurallar düşünce için bir kural koyucu nitelikte olduklarından, düşünce yasalarına uygun düşünme doğru, bu yasalara uygun düşünmeme ise hatalı düşünme olarak

¹⁵ Jessica Leech, “Logic and the Laws of Thought”, **Philosopher's Imprint**, Vol.XV, No:12, 2015, pp. 1-27, p. 2-3.

¹⁶ **A.g.e.**, s. 3.

¹⁷ Düşünce yasalarını kurucu yasalar olarak gören bu görüş, söz konusu yanlış çıkarım ya da düşünce yasalarını ihlal eden düşüncelerin aslında düşünce olmadıklarını öne sürmeyi şüphesiz ki sürdürebilir. Ne var ki söz konusu yanlışlıklara ya da ihlallere düştüğümüzde gerek kendi başımıza gerek başkalarının yardımıyla bunların birer hata olduğunu fark edip düzeltme yoluna girebilmekteyiz. Leech'in de belirttiği gibi, bu durumda düşünce olduğunu kabul etmediğimiz zihinsel edimler üzerine düşünüp onlardaki hataları fark edebildiğimizi söylememiz gerekir ki bu akla yatkın değildir. Burada olup biten, hatalı düşüncenin, düzeltilmiş düşünceye dönüştürülmesidir. Bkz.: **A.e.**

¹⁸ **A.g.e.**, s. 4.

¹⁹ **A.e.**

değerlendirilmektedir.²⁰ Fakat bu görüş çerçevesinde kalarak düşünce yasaları değerlendirilecek olursa bir düşünceyi sına yetkisinin nereden ve ne şekilde bu yasalara verildiğinin de ortaya konulması gerekir.

Üçüncü yaklaşım, John MacFarlane'in Kant'ın düşünce yasalarına ilişkin görüşlerine dair yorumlamasından ortaya çıkmıştır. MacFarlane'e göre düşünce yasaları kurucu-kural koyucu (**constitutive-normative**) yasalardır. Zaman zaman bilerek ya da istemeden düşünce yasalarına uymayan düşünce edimlerinde bulunulabilir fakat tüm düşüncenin sınaabilirliğini sağlayan yine bu yasalardır. Eğer ortaya bir düşünce konulacaksa, bir önerme oluşturulacak, bir akıl yürütme gerçekleştirilecekse bu yasalara uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekir. Biz de çalışmamızın son bölümünde bu görüşten hareketle düşünce yasalarının doğa yasası kesinliğinde temel yasalar olmadığını fakat düşünceyi düşünce kılan ve düşünce için ölçüt oluşturan kurucu-kural koyucu yasalar olduklarını savunacağız.

Bununla birlikte, Immanuel Kant ve George Boole'u izleyerek “düşünce yasaları” olarak adlandırmanın yerinde olduğunu düşündüğümüz yasaların kökenini nerede bulduğu, düşüncemiz üzerindeki etkilerinin nereden kaynaklandığı sorusu gündeme gelmektedir ki çalışmamızın temel araştırma konusunu da bu soru oluşturmaktadır.

Tarih boyunca farklı uygarlıklar, farklı felsefî anlayış ve gruplar düşünce yasalarının neliğine, kökenine, kapsamına ve bağlayıcılığına ilişkin farklı yaklaşımlar geliştirmişler; söz konusu farklı yaklaşımlar da bu yasaların kökenlerine ilişkin farklı açıklamaları beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, uzanabildiğimiz en ücra zaman-mekân koordinatlarından başlayarak düşünce yasalarının bağlayıcılığına ve kökenine ilişkin görüşleri inceleyeceğimiz çalışmamızda en genel anlamda üç farklı görüşün söz konusu olduğunu serimlemeye çalışacağız.

Birinci görüş, özellikle Aristoteles'te karşımıza çıkan ontolojik köken savıdır. Aristoteles'e göre bu yasalar esasen varlığın yasalarıdır.²¹ Gerek insanın da bir varlık

²⁰ A.e.

²¹ Aristoteles terminolojisine göre, varlığın ilkeleridir.

olması, gerek düşünce ile varlık arasındaki karşılıklılık ilişkisi dolayısıyla varlığın bu yasaları zihnimiz için de geçerli yasalar olarak değerlendirilmektedir.

İkinci görüş, bunların toplumsal süreçlerde uzlaşıyla ortaya çıkan birtakım kurallılıklar olduğuna; bu nedenle mantık ilkeleri olmaktan öteye gidemeyeceklerini savunur. Özellikle Aristoteles'in söz konusu yasaların çerçevesini belirlemesinden önce ortaya konan, Hint ve Çin coğrafyasında karşımıza çıkan ve genel anlamıyla mistisizmden etkilenmiş kimi felsefî görüşlerde düşünce yasalarının yalnızca mantık/retorik ilkeleri olarak karşımıza çıktığı görülebilmektedir.²² Çağdaş tartışmalarda değineceğimiz sosyolojist kuram ise buradan hareketle özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının varlık için olduğu kadar düşünce için de bir bağlayıcılığının bulunmadığını; yalnızca önermelerden belirli sonuçların çıkarılabilip konuşmanın ve düşüncenin ilerletilebilmesi için gereken kurallar olduklarını; bu kuralların tarihsel süreçte ve toplumlar arası genelgeçerliğinin olmadığını öne sürer.

Bizim de yakın olduğumuz üçüncü görüş ise düşünen, karar verme süreci işletebilen, veri işleyebilen zihin²³ varlıkları olmamız bakımından bu yasalara doğuştan sahip olduğumuza ilişkin bir sav öne sürmektedir. Kökenini zihinde, düşünce üretiminin temelinde bulmaları nedeniyle söz konusu yasaların “düşünce yasaları” olarak anılmalarını temellendiren bu görüş, nüansları bulunmakla birlikte, köken araştırmamızın büyük bir bölümünde karşımıza çıkmaktadır.

Gelgelelim, insanların düşünme yetileri temelinde bu yasalara sahip oldukları, yani düşünce yasalarının insanların düşünme yetilerinde köken bulduğuna ilişkin bu görüş doğuştancılık düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Doğuştancılık düşüncesini benimseyen düşünürler, genellikle bu yasaların Tanrı tarafından insanların

²² Söz konusu felsefî etki alanında bunun tam tersi görüşün de var olduğunu belirtmek gerekir. Düşüncede ve varlık sahasında bu yasalar hüküm sürerken, retorîği güçlendirmek ve öğreticiliği artırmak açısından önerme ve konuşma düzleminde bu yasalar göz ardı edilebilmiştir.

²³ Çalışmamızda “zihin” kavramı tam olarak bu gönderimle; düşünme, karar verme ve en genel anlamda veri işleyebilme yetisine karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda insanın zihin varlığı olmasından kastımız, insanın bu yetiyle doğuyor olmasıdır. Düşünce yasalarının zihne içkin olmasına ilişkin vurgularımız ise söz konusu yasaların fizyolojik ya da psikolojik olgunlaşmayla ya da bilgi kapasitesinin artışıyla sonradan benimsenen yasalar değil, doğuştan itibaren insanın tüm zihinsel faaliyetlerinde pay sahibi olan yasalar olarak ele alındığına işaret etmektedir.

zihinlerine kazınmış oldukları yönünde kuramlarını genişletmişlerdir. Tanrısallığın kuramlara dahil olması, ilahi varlığın yanılmazlığı ve tümgüçlülüğü gibi koşullar dolayısıyla bu kuramlar, düşünce yasalarının ihlal edilemez ebedi doğruluklar olarak anlaşılmasına yol açmıştır.

Doğuştanlığı reddetme eğiliminde olan görüşler ise düşünce yasalarının zihinde bulunmadığını, bunların birtakım genellemeler ve tümevarımlar yoluyla sonradan öğrenildiğini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte, sonradan öğrenildiğini öne sürdükleri düşünce yasalarının deneyim tarafından sürekli olarak doğrulanıyor olması dolayısıyla bunların varlığın yasaları olduğuna ilişkin görüşler de örtük olarak doğuştancılık karşıtı bu anlayışlarda karşımıza çıkmaktadır.

Düşünce yasalarının kökenine ilişkin çağdaş görüşler ise temelde iki gruba ayrılmaktadır. İlk grup bunları zihne gömülü bulunan, doğuştan gelen yasalar olarak görür. Bu yasaların hangi düşünsel etkinlikle bulunup hangi disiplin tarafından temellendirilebileceği sorusu psikolojizm ile antipsikolojizm tartışmasının belkemiğini oluşturmaktadır. Bu gerilime sonradan dahil olan üçüncü taraf yeni bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Sosyolojizm olarak anılan ve yukarıda düşünce yasalarının kökenine ilişkin ikinci görüş olarak sunulan bu anlayış, söz konusu yasaların ne düşünce ne de varlık kökenli yasalar olduklarını, bunların ancak tarihsel süreçlerle şekillenen, toplumsal aktarımlar sonucu ortaya çıkan kabuller olduklarını savunmaktadır.

Düşünce yasalarının doğuştan insan zihnine içkin olduğunu reddeden yaklaşımlar açısından bu yasaların bağlayıcılığı konusunda tek bir kavrayış söz konusudur. Bu yaklaşımlar çerçevesinden değerlendirildiğinde, düşünce yasaları doğuştan, insan zihnine içkin yasalar olmadığından ancak insan düşüncesi açısından yol gösterici olabilirler. Bu nedenle ihlal edilebilmeleri, yadsınabilmeleri olanaklıdır. Dolayısıyla bunların düşünce yasalarının bağlayıcılığı konusunda kural-koyucu yaklaşım taşıdıkları söylenebilir. Diğer yandan, kural-koyucu yaklaşımın, doğuştancı kuramlar açısından da tercih edilebilir bir yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Zira bu kuramlara göre düşünce yasaları doğuştan gelmekle ve bağlayıcı olmakla birlikte insanların yanılacakları, yanlış düşünmenin olanaklı olduğu savunulabilir.

Doğuşancı kuramlar değerdendirildiğinde, düşünce yasalarının doğrudan düşüncenin sınırlarını belirlediğı, bu yasalara uymayan herhangi bir zihinsel etkinliğin düşünce olarak adlandırılmasının dahi olanaklı olmadığını savunan yaklaşımlarla da karşılaşmaktadır. Bu yaklaşımların düşünce yasalarının bağlayıcılığı konusunda kurucu yasa anlayışına sahip oldukları görölmektedir. Köken ve bağlayıcılığa ilişkin görüşler arasındaki bu çeşitlilik, düşünce yasalarının kökenlerine ve bağlayıcılığına ilişkin sorgulamaların birlikte gerçekleştirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Özellikle düşünce yasalarının tarih boyunca ve toplumlararasıda sürekli olarak değışkenlik gösterdiğini, bu yasaların toplumsal kurgular olduklarını öne süren sosyolojist kuramın hakkıyla sınanıp yanılığlarının açıkça serimlenebilmesi için çalışmamızda zorunlu olarak tarihsel, olanaklı olduğı ölçüde kronolojik bir araştırma hattı izlenmiştir. Bu nedenle, düşünce yasalarının kökenine ve buradan hareketle de söz konusu yasaların bağlayıcılığına ilişkin görüşler her biri bir bölüme konu edilen dört dönemde değerdendirilecektir. Çalışmamızın ilk bölümünde antik çağda düşünce yasalarına ilişkin görüşler konu edilecektir. Sosyolojist kuramın düşünce yasalarının toplumlararası geçerliliğe sahip olmadığına ilişkin savlarını sınayabilmek adına, tanışık olduğumuz Batı felsefesinin temeli olan Antik Yunan düşünce havzasındaki görüşlerden önce Hint ve Çin coğrafyalarındaki düşünce hareketliliğı incelenecektir. Ardından, Antik Yunan düşünce geleneğinde özellikle birbirine karşıt felsefi konumlarda bulunan düşünür ve düşünce okulları, düşünce yasalarına ilişkin görüşleri çerçevesinde karşılaştırılacaktır.

İkinci bölümde ortaçağda düşünce yasalarına ilişkin olarak ortaya konulmuş olan görüşler irdelenecektir. Bu bölümde de sosyolojist kuramın geçerlilik sınamasının sürdürülebilmesi açısından dinî ve coğrafi farklılıklar üzerinde bir karşılaştırma yapılacaktır; ortaçağ İslâm felsefesi düşünürleri ile Hristiyan düşünürlerin düşünce yasalarına ilişkin görüşleri değerdendirilecektir. İslâm düşünürlerinin incelendiğı başlıkta bir başka karşıtlığa daha yer verilecek; Meşşâî filozoflar ile onların tam karşısında konumlanan Gazzâlî'nin düşünce yasalarına ilişkin görüşleri incelenecektir.

Modern felsefede düşünce yasalarına ilişkin görüşlerin değerdendirildiğı üçüncü bölümde, ortaçağ felsefesinden modern felsefeye geçişini temsil eden

Descartes'ın görüşleri başlangıç noktası olacaktır. Ardından Leibniz ile Locke'un verimli tartışması araştırmamıza konu edilecek, psikolojist tezlerin özünü bulduğu John Stuart Mill'in görüşleri serimlenecek, ardından Kant ve Hegel'in konuyla ilgili düşünceleri ele alınacaktır.

Dördüncü bölümde düşünce yasalarına ilişkin çağdaş tartışmalar mercek altına alınacaktır. Boole ile başlayan tartışma hattı izlenerek psikolojizm-antipsikolojizm karşıtlığı incelenecek, ardından çalışmamızın yöntemi ve içeriğiyle yanıt verilmeye çalışılan sosyolojist kuramın ortaya çıkışı ve gelişimi konu edilecektir. Sosyolojist kuramın güçlü bir mirasçısı olarak değerlendirilebilecek mantıksalcı çıkarımsalcı görüşün incelenmesiyle birlikte Cesana-Arlotti'nin bu görüşü büyük ölçüde çürütürerek doğuştancı yaklaşıma kapı aralayan deneyi irdelenecektir. Buradan hareketle doğuştancı yaklaşım savunulacaktır. Özellikle doğuştancı yaklaşıma eşlik eden bağlayıcılık sorununa ilişkin çözümler değerlendirilecek; var olan görüşlerden hareketle ulaşılan bir sentez ve temel savımız olan kurucu-kural koyucu doğuştancı yaklaşımımızın temellendirilmesine yer verilecektir.²⁴

Böylelikle, düşünce yasalarının insan bilişindeki yerinin felsefi anlamda aydınlatılmasına katkıda bulunmayı amaçlayan tezimizde, “kurucu-kural koyucu doğuştancı” adını verdiğimiz yaklaşımla düşünce yasalarının kökeninin zihin olduğunu, bununla birlikte “mantıksız”, yani düşünce yasalarını ancak kısıtlı koşul ve durumlarda ihlal edebilen düşüncelerin de olanaklı olduğunu savunacağız

²⁴ Çalışmamızın takip ettiği izlek, çağdaş döneme gelinceye dek filozofların kendi felsefi dizgelerinden yararlanmaktadır. Bunun nedeni, çağdaş dönem öncesinde doğrudan doğruya düşünce yasalarını konu edinen kapsamlı bir tartışma hattının ortaya çıkmamış olmasıdır. Çağdaş dönemde ise belirli bir tartışma hattı oluşmuş ve tartışma hattının tarafları belli yaklaşımlar çevresinde gruplanabilmiştir. Bu nedenle çalışmamızın dördüncü bölümünde tartışma hattının tarafları olan yaklaşımlar açısından kurucu konumda bulunan Gottlob Frege, Edmund Husserl, Jaroslav Peregrin gibi düşünürlerin görüşleri serimlenecek olmakla birlikte, tek tek düşünürlerin görüşlerinden daha çok bu yaklaşımların genel çerçevelerine yer verilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK ÇAĞDA DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİNE VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

İnsanlığın antik çağda düşünce yasalarına ilişkin kavrayışlarının incelenmesi, özünde bir köken araştırması olan çalışmamızın temel hareket noktalarından birini oluşturmaktadır. Dizgesel düşüncenin ilk yetkin örneklerinin ortaya çıktığı bu dönem, insanlığın düşünce yasalarına ilişkin kavrayışlarının da gerek örtük gerek açık biçimde serimlendiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu sürecin kronolojik düzende incelenmesi, düşünce yasalarına ilişkin kavrayışın tarihsel değişimine tanıklık edebilmek bakımından önem taşımaktadır. Bununla birlikte, tek bir toplumun düşünce yasalarına ilişkin kavrayışını incelemek, çalışmamızın temel savının dar bir arka plana yaslanması neden olacaktır. Düşünce yasalarının, insanın düşünce edimlerinin değerlendirilebilmesini sağlayan kurucu-kural koyucu yasalar olduğuna ilişkin görüşlerimiz çerçevesinde, tarihte düşünsel üretimde bulunmuş farklı toplumların düşünce miraslarının incelenmesi, savımızın kapsayıcılığı açısından özel önem taşımaktadır. Ayrıca, bu tür bir inceleme, çalışmamızın son bölümünde değerlendirilecek sosyolojik yaklaşımın temel tezlerine yönelik eleştirilerimizde başvuracağımız örnek kümesini zenginleştirecektir. Bu nedenler ışığında, çalışmamızın bu ilk bölümünde öncelikle Hint ve Çin düşünce gelenekleri incelenecek, ardından Antik Yunan düşünürlerinin görüşlerine yer verilecektir.

1.1. Hint-Budist Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları

18. yüzyılda çeşitli Hint kaynaklarının Batı dillerine çevrilmesiyle Hint düşüncesi Batılı düşünürlerin ilgisini çekmeye başlamış, Schopenhauer gibi isimleri etkilemeyi başarmıştır. Genel itibarıyla dinî referanslı bir evren tasavvuru sunan Hint düşüncesinin belki de en dikkat çekici yönü, bütün bir evren anlayışının temelinde son derece dizgesel bir dilbilgisi ve mantık geleneği barındırıyor olmasıdır.

Antik Çağ Hint dilbilgisi ve mantık çalışmaları ile Aristoteles'in *Organon* başlığı altında toplanan yapıtları arasında bulunan kimi koşutluklar, birbirinden bir

hayli uzak coğrafyalarda hemen hemen aynı dönemde ortaya çıkan bu iki dizge arasında herhangi bir bağlantının bulunup bulunmadığı sorusunu akıllara getirmiştir.

Aristoteles mantığı ile Hint mantığı arasında bulunan söz konusu koşutluklara ilişkin üç farklı görüş bulunmaktadır.¹ Bu görüşlerden ikisi, Hindistan'a kadar uzanan Makedon seferlerini temel almaktadır. Niebuhr'un temsil ettiği görüş, Hintlilerin Antik Yunan mantık anlayışından etkilendiğini savunmaktadır.² Mohsan Fani'nin temsil ettiği diğer bir görüş ise Aristoteles'in, Hintlilerin mantık çalışmalarından etkilenebileceğini öne sürmektedir.³ Thomas McEvilley tarafından savunulan üçüncü görüş ise iki mantık anlayışının birbirinden bağımsız geliştiği yönündedir.⁴ Benzer şekilde, Subash Kak da Aristoteles'in, Büyük İskender'in komutasında Hindistan seferine katılan yeğeni Kallisthenes'in Aristoteles'e birtakım çalışmalar getirdiğini ancak, buna dayanarak Aristoteles'in Hint mantık çalışmalarından etkilendiğinin söylenemeyeceğini belirtmektedir.⁵ Kak'a göre bunun iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi, Aristoteles'in mekanik evren anlayışına karşılık Hint düşüncesi özne merkezlidir.⁶ İkincisi, Kallisthenes kimi yapıtları Aristoteles'e aktarmış olsa da onun bunu ancak Hindistan seferinin sonlarına doğru yapabileceği; bu dönemde ise Aristoteles'in mantık çalışmalarının tamamlanmış olduğu düşünülmektedir.⁷ İki mantık anlayışının birbirinden bağımsız geliştiği görüşünü paylaşan bir diğer düşünür ise De Morgan'dır.⁸

De Morgan, Hint mantığına yönelik ilgisinde yalnız değildir. George Boole'un eşi Mary Boole,⁹ De Morgan'ın yanı sıra Boole ve Charles Babbage'ın da Hint mantığından etkilendiklerini ifade etmiştir.¹⁰ Boole'un çalışmasını yayınladığı

¹ Nazlı İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2017, s. 19.

² A.e.

³ A.e.

⁴ A.e.

⁵ Subhash Kak, "Aristotle and Gautama on Logic and Physics", arXiv preprint physics/0505172 [physics.gen-ph], (Çevrimiçi), 26 Şubat 2023, p. 12.

⁶ A.e.

⁷ A.e.

⁸ Subash Kak, "George Boole's 'Laws of Thought' and Indian Logic", **Current Science**, Vol.XIV, No:12, pp. 2570-2573, p. 2570.

⁹ Mary Boole, adı dünyanın en yüksek zirvesine verilen George Everest'in kızıdır. Kak, Boole'un yakın çevresinin üzerindeki Hint etkisinin Everest'ten kaynaklandığı düşüncesindedir. Bkz.: A.e.

¹⁰ A.e.

dönemde İngilizceye çevrilmiş Hint mantık çalışmalarının azlığı bu düşüncayı desteklemektedir.¹¹

Kak’a göre Hint mantığının Boole üzerindeki etkisi, ünlü mantıkçının *Laws of Thought* adlı çalışmasının merkezine bilişin matematikselleştirilmesi düşüncesini yerleştirmiş olmasında açıkça görülmektedir.¹² Kak, Boole’un mantıkta gerçekleştirilen işlemlerin altında bilişin yatıyor olduğuna ilişkin önesürümünü Hint mantığından almış olduğunu düşünmektedir.¹³

Aristoteles’in mantık anlayışı ile Hint mantığı arasındaki temel farklardan birini, Aristoteles mantığının daha çok önermeler arası biçimsel ilişkileri incelerken Hint mantığının temelinde öznenin bilgiyi elde ediş araç ve koşullarının araştırılmasının yer alması oluşturmaktadır.¹⁴ Aristotelesçi çıkarım anlayışında esas olan, söz konusu çıkarım kurallarına uyulması sayesinde doğru öncüllerden doğru sonucun elde edilmesidir. Buna karşılık Hint, özellikle de Budist, mantık anlayışında çıkarımların sonucunda bilginin ortaya çıkmasını sağlayacak bir dizi bilişin ortaya konulması ele alınmaktadır.¹⁵ Dolayısıyla, Aristoteles mantığında çıkarımın görevi, biçimsel kuralların izlenmesiyle öncüllerin doğruluğunun, elde edilecek sonuç önermesine aktarılmasıdır. Hint mantığında ise çıkarım esnasında herhangi bir biliş ortaya çıkmıyorsa, bu çıkarım eyleminin sonucunda herhangi bir yeni düşünceye ulaşmamız yine mümkün olabilir. Ne var ki bilişin ortaya çıkmadığı bu etkinlik çıkarım olarak adlandırılmaz.¹⁶ Bu bağlamda, Hint mantığında çıkarımları yöneten biçimsel ilke ya da kurallar değil; bir dizi bilişin, gerekçelendirme ilişkisi gözetilerek sonuca aktarılması sonucunda bilginin elde edilmesidir.¹⁷

Aristotelesçi mantık anlayışı ile aralarında bulunan bu temel farklılık dolayısıyla Hint mantık anlayışında alışık olduğumuz biçimsel ilkelerin bulunmadığı,

¹¹ A.e.

¹² A.e., s. 2570

¹³ A.e., s. 2573.

¹⁴ Koji Tanaka, “Buddhist Logic”, **Routledge Encyclopaedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://philarchive.org/rec/TANBLi>, 26 Şubat 2022, p. 3.

¹⁵ A.e.

¹⁶ A.e.

¹⁷ A.e.

zira böyle bir biçimselleştirmeye ihtiyaç duyulmadığı göze çarpmaktadır. Bununla birlikte, düşünce yasaları olarak anmayı tercih ettiğimiz kimi ilkelerin Hint düşünce geleneğinde de örtük olarak kabul edildiğini; bu ilkelere uygun düşmeyen çıkarımların hatalı bulunduğunu görmek mümkündür. Bu örnekleri serimleyebilmek için Hint-Budist düşünce geleneğindeki mantık çalışmalarını kısaca değerlendirmek gerekmektedir.

Hint mantık çalışmaları, Hintlilerin yazılı kutsal kaynakları olan **Vedalar**a ilişkin altı düşünsel çalışma alanından birini oluşturmakta, **Nyaya** olarak anılmaktadır.¹⁸ Söz konusu çalışma alanlarından her biri **darsana** olarak adlandırılmaktadır. “Bakış açısı” anlamına gelen **darsanaların** öğretileri, birbirleriyle çelişmemektedir.¹⁹ Hatta bu **darsanaların** birbirini tamamlayan üç çiftten oluştuğunu söylemek de mümkündür. Temel odağımızı oluşturan **Nyaya**’nın tamamlayıcısı ise **Vaisesika**’dır.²⁰ **Nyaya**, algı ve çıkarım çözümlemelerine karşılık gelirken²¹ **Vaisesika**’da ise “varlık ve varlığın bilgisine ilişkin görüşler”²² incelenir. Bu iki **darsananın** birbirinin tamamlayıcısı olarak görülmesi, Hint düşüncesinde algı ve biliş temelli mantık anlayışı ile varlığa ilişkin araştırmanın bütünlük içinde görüldüğünün göstergesidir.

Dumitriu, sözcük olarak “tartışma kuralı, yöntemi, normu” anlamına gelen **Nyaya**’nın Bochenski tarafından “tartışma yöntembilimi” olarak tanımlandığını belirtmektedir.²³ Bu durum, **Nyaya** çalışmalarının, henüz **Nyaya** öğretisinin MS 2. yüzyılda ortaya çıkmasından önce diyalektik tartışma sanatını inceleyen **Tarka-Sastra** çalışmalarıyla ortak yanına dikkat çekmektedir.²⁴ **Tarka** (diyalektik) sanatına temel oluşturan düşünsel birikim ise Methatithi Gautama’ya atfedilen **Anviksiki** (tartışmacı akıl) çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır.²⁵ Dolayısıyla Hint-Budist düşünce

¹⁸ Anton Dumitriu, **History of Logic**, Turnbridge Wells, Abacus Press, 1977, p. 41.

¹⁹ **A.e.**

²⁰ **A.e.**, s. 42.

²¹ **A.e.**

²² Erden Miray Yazgan Yalkın, “Hint Antikçağı ve Ortaçağı’nda Mantık Çalışmaları”, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, s. 19.

²³ Dumitriu, **A.g.e.**, s. 43.

²⁴ **A.e.**

²⁵ Yalkın, **A.g.e.**, s. 19.

geleneği çerçevesinde mantık çalışmaları söz konusu olduğunda bu üç kavram da (**anviksiki**, **tarka** ve **nyaya**) kullanılabilir. ²⁶

Düşünce yasalarının Hint düşüncesinde örtük de olsa gözetildiğine, tartışma ve çıkarımlarda bu yasalara uyulduğuna ilişkin örneklerden biri, Moggaliputta Tissa tarafından MÖ yaklaşık olarak 3. yüzyılda yazılmış olan *Katha-vatthu*'dur. Bu yapıtta iki yüz farklı konu üzerine yapılan tartışmalar yer almaktadır. ²⁷ Söz konusu tartışmalarda savın lehinde kanıtlamalarda bulunulmamakta, yalnızca karşı savın tersinin kanıtlanması amaçlanmaktadır. ²⁸

Yapıtta yer alan tartışmalardan birini örnekleyecek olursak:

“Theravadin: Ruh, gerçek ve nihai bir olgu mudur?

Puggalavadin: Evet.

Theravadin: Ruh gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinebilir mi?

Puggalavadin: Yok! Bunun böyle olduğunu söyleyemeyiz.

Theravadin: Şimdi söyleyeceklerimin aksini kanıtla.

1. Eğer ruh, gerçek ve nihai bir olgu ise o hâlde onun tıpkı gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinebildiğini söylemelisin.

2. Şöyle ki (a) “Ruh, gerçek ve nihai bir olgudur” ama (b) “Ruh, tıpkı gerçek ve nihai bir olgunun bilindiği gibi bilinebilir diyemeyiz” demen yanlıştır.

3. Eğer sonraki ifade kabul edilemez ise, o hâlde önceki ifade de kabul edilemez olmalıdır.

4. İlk ifadeyi (a) onaylarken,

5. Sonraki ifadeyi (b) inkâr etmek ile hatalısın.” ²⁹

Örnekte görülebileceği gibi, tartışmada amaçlanan bir savın tersinin, yani çelişğinin, kanıtlanmasıdır. Devinimi bu şekilde sağlanan tartışmanın bizlere gösterdiği, çelişik savların aynı anda kabul edilemeyeceğidir. Aksi takdirde tartışmaların, yukarıda alıntılanan örnekte son bulması; hem savunulan hem de karşı çıkılan savın kabul görmesi gerekirdi. Dolayısıyla, herhangi bir şekilde biçimselleştirilmemiş, bir kural olarak ortaya konulmamış olsa dahi “çelişmezlik ilkesi” olarak anılan düşünce yasasının gözetildiğini söylemek mümkündür. Diğer yandan, (a) ve (b) imleriyle birbirinden ayrılan ifadeleri birer önerme olarak ele aldığımızda *Katha-vatthu*'ya ilişkin başka bir şaşırtıcı sonuç karşımıza çıkmaktadır.

²⁶ İnönü, **A.g.e.**, s.18.

²⁷ Yalkın, **A.g.e.**, s. 28.

²⁸ İnönü, **A.g.e.**, s. 21.

²⁹ Yalkın, **A.g.e.**, s.27-28.

Örnekte, (a) ifadesi onaylanırken (b) ifadesinin reddedilemeyeceği, böyle yapılırsa hataya düşüleceği vurgusu; **Tarka** disiplininde, açıkça ifade edilmese bile, **modus ponens** çıkarımının da yer aldığına işaret etmektedir.

Aksapada Gautama tarafından MS 2. yüzyılda kaleme alındığı düşünülen **Nyaya-Sutra**, Hint düşünce dünyasında kendisinden önceki mirasın üzerine yükselerek dizgesel mantık anlayışının ortaya çıkışını imlemesi bakımından bir dönüm noktasına karşılık gelmektedir.³⁰ “Onu daha önceki çalışmalardan farklı kılan şey, tartışma yöntemiyle birlikte doğru bilginin elde edilmesini sağlamak amacıyla kullanılacak çıkarım (kanıtlama) yöntemini de ortaya koymasıdır.”³¹

Nyaya-Sutra, beş adımlı Hint tasımını ortaya koymuş olmasının yanı sıra kendisinden önceki tartışma geleneğini de sınıflandırarak tartışmaları üç başlıkta incelemiştir. **Jalpa**³² başlığı altında toplanan tartışmalar, her türden argümanın ve hilenin kullanılarak karşı tarafı alt etmenin amaçlandığı hileli, kötü tartışmalardır.³³ Herhangi bir savın ispatına uğraş verilmeyen, yalnızca karşı tarafın savlarının çürütülmesinin amaçlandığı tartışmalar **vitanda**³⁴ olarak adlandırılmıştır.³⁵ **Vada** denilen iyi tartışma ise “(...) tez ve antitezin doğru kanıta ve varsayıma dayalı kanıtlamaya (...) dayanan ispatının ve çürütmesinin yer aldığı ve hiçbir arkaplan ya da varsayılan bilgiyle çelişmeden beş basamaklı kanıtlama taslağını kullanan tartışmadır.”³⁶

Vada tartışmalarına ilişkin yukarıdaki betimlemede bulunan çelişmezlik vurgusu Hint düşüncesinde söz konusu düşünce yasasına uygunluğun arandığının bir başka göstergesidir. Bununla birlikte, **Vada** tartışmasının zeminini oluşturan beş basamaklı Hint tasımında (**Avayava**) bir başka düşünce yasası daha karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu tasım sırasıyla sav, neden, örnek, uygulama ve sonuç

³⁰ Yalkın, **A.g.e.**, s. 37.

³¹ **A.e.**, s. 38.

³² *Skr.* Münakaşa. Bkz.: **A.e.**, s. 26.

³³ İnönü, **A.g.e.**, s. 22.

³⁴ *Skr.* İtiraz. Bkz.: Yalkın, **A.g.e.**, s. 26.

³⁵ İnönü, **A.g.e.**, s. 22.

³⁶ Gautama’dan aktaran İnönü, **A.g.e.**, s. 22.

basamaklarından oluşmaktadır.³⁷ Alan yazınında **Avayava**'ya ilişkin olarak sıklıkla tekrarlanan ünlü örneği ele alacak olursak:

“Sav: Dağda ateş var.

Neden: Çünkü dağda duman var.

Örnek: Duman olan yerde ateş vardır, mutfakta olduğu gibi.

Uygulama: Mutfakta olan şey dağda oluyor.

Sonuç: Bundan dolayı dağda ateş var.”³⁸

Yukarıdaki **Avayava** örneğinde yer alan uygulama basamağı, çıkarımın sonuca ulaşılabilmesi için geçilmesi gereken bir basamak olarak özdeşlik ilkesi olarak anılan düşünce yasasına ihtiyaç duymaktadır. Dağda ateş olduğu sonucuna ulaşılabilmesi için, öncelikle dağdaki duman ile mutfaktaki duman; ardından dağdaki ateş ile mutfaktaki ateş arasında bir özdeşlik ilişkisinin bulunuyor olması gerekmektedir. Sözelimi, dağdaki duman ile mutfaktaki dumanın özdeş olmayıp puslu bir gölün üzerindeki sis tabakasına benzemesi durumunda bu sonuca ulaşmak olanaklı olmayacaktır.³⁹

Avayava'yı ilgi çekici kılan bir diğer yan, Boole'un Hint mantığının salt önermelerden ziyade bilişleri konu edinmesinden etkilendiğine ilişkin iddianın temelinde yer alıyor olmasıdır. Tanaka, yukarıda yer alan **Avayava** örneğinin, Hint tasımının önermeler arası biçimsel kuralların gözetilmesinden ziyade, daha önce andığımız üzere, birbirini izleyen bilişlerin temel alınmasıyla ortaya çıktığını belirtmektedir. Sözelimi, bu tasımda gerçekleşen, dağda duman olduğu bilişine dayanarak ulaşılan dağda ateş olduğu bilişinin bilgi değeri⁴⁰ taşımasıdır.⁴¹ Kak, Hint düşüncesinde Boole'u etkileyenin, mantığın bu şekilde biliş süreçlerinin temeli olarak görülmesi olduğunu savunmaktadır.⁴²

³⁷ A.e., s. 25.

³⁸ A.e.

³⁹ Tanaka, A.g.e., s. 3.

⁴⁰ Klasik mantığın temel konusunu tasımlar oluşturmaktadır. Tasımlar, tümdengelim akıl yürütmeleri olmaları bakımından var olan bilgiyi genişletmezler. Ayrıca, tasımlarda önermelerin içeriklerinden ziyade yalnızca biçimsel özellikleri dikkate alınır. Kak'ın, Hint mantığıyla karşılaştırıldığında klasik mantıkta biçimsel ilişkilerin gözetildiğini, Hint mantığında ise bilgi edinme ve işleme süreçlerinin yer alıyor olması dolayısıyla Hint mantığının biliş temelli olduğunu, çıkarımların bilgi değeri taşıdığını öne sürmesinin nedeni budur.

⁴¹ A.e., s. 4.

⁴² Kak, A.g.e., s. 2570.

Yukarıda gerçekleştirmiş olduğumuz çözümlemenin aksine, Hint-Budist düşünce geleneğinde çelişmezlik ilkesinin yadsındığını savunan kimi görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlerin en dikkate değeri Graham Priest'e aittir. Priest, her ne kadar Hint **Nyaya** anlayışının yanı sıra Budist **Dignana** ve **Dharmakirti** ekollerinde de çelişmezlik ilkesine ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesine bağlı kalındığını belirtse de⁴³ Buddha döneminden kalan, Batı'da "dört köşe" olarak alımlanan **Catuskoti** öğretisinde çelişmezlik ilkesinin reddedildiğini ifade etmektedir.⁴⁴

Catuskoti öğretisine göre herhangi bir önerme söz konusu olduğunda dört farklı olasılıktan söz edilebilir. Birincisi, bu önerme doğrudur. İkincisi, bu önerme doğru değildir. Üçüncüsü, bu önerme hem doğrudur hem doğru değildir. Dördüncüsü, bu önerme ne doğrudur ne doğru değildir.⁴⁵ Priest, bu öğretiyi düşünce dizgesinin merkezine yerleştiren Nagarjuna'nın çelişkileri kabul ettiğini savunmaktadır. Bununla birlikte, söz konusu çelişkilerin alışlageldik gerçekliği olduğu gibi ele alan çelişkiler olmadığını; Nagarjuna'nın kendi gerçeklik kavrayışı içinde bir yere sahip olduklarını belirtmektedir.⁴⁶ Ayrıca, Nagarjuna'nın, rakiplerinin görüşlerini çürütmek için çelişmezlik yasasından yararlandığını; dolayısıyla bu yasayı bütünüyle değil, bazı durumlarda göz ardı ettiğini öne sürmektedir.⁴⁷

Hint-Budist düşünce geleneğinde düşünce yasalarına ilişkin herhangi bir içerimin varlığına ilişkin soruşturmamıza, Hint düşüncesi ile Antik Yunan felsefe geleneği arasında herhangi bir etkileşimin bulunma olanağına dair görüşlerle başlamıştık. Gerek coğrafya gerek dil gerek inanış bakımından farklılıklara sahip bu iki toplumun düşünce yasaları konusundaki tutumlarının da aynı ölçüde farklılık gösterip göstermemesinin, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde incelenecek olan sosyolojist yaklaşıma ilişkin değerlendirmelerimize temel oluşturacağını belirtmiştik. Soruşturmamız çerçevesinde Antik Yunan'daki gibi bir ilkeleştirme girişiminde bulunulmadığı sonucuna ulaştık. Bununla birlikte, özellikle Hint-Budist mantık

⁴³ Graham Priest, "The Logic of Catuskoti", **Comparative Philosophy**, Vol.I, No:2, pp. 24-54, p. 48.

⁴⁴ **A.e.**, s. 27.

⁴⁵ **A.e.**

⁴⁶ Jay Garfield ve Graham Priest, "Nagarjuna and the Limits of Thought", **Philosophy East and West**, Vol. LIII, No:1, pp. 1-21, p. 7.

⁴⁷ **A.e.**

çalışmalarında özdeşlik ve çelişmezlik yasalarının tartışmaların devindirici; tasımların, ispat ve çürütmelerin ise belirleyici unsuru olduğu olgusuyla karşılaştık. Bu olgudan hareketle, her ne kadar açıkça ifade edilmemiş olsa da Hint-Budist düşünce geleneğinde düşünce yasalarına örtük olarak uyulduğunu; düşünce yasalarına uymayan sav, tasım ve düşüncelerin ise yine bu yasalar aracılığıyla reddedildiğini öne sürmek olanaklı görünmektedir.

Düşünce yasalarının kökenine ilişkin araştırmamızı Antik Yunan geleneğinden başlamak üzere kronolojik düzene uygun olarak sürdürmeye geçmeden önce kendine özgü bir mantık anlayışı ortaya koyabilmiş bir başka toplum olan Çin toplumunun düşünce geleneğinde düşünce yasalarının konumunu inceleyelim.

1.2. Çin Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları

Çin’e uzun süre hükmeden Çu Hanedanı’nın zaman içinde zayıflamasının ardından Çin topraklarında büyük bir karışıklık baş göstermiştir. Çok sayıda savaş beyi Çin’in yönetimine aday olmuş, her bir savaş beyinin hâkimiyet alanında bulunan bölge bir diğeriyle savaşa girişmiştir. Merkezî yönetimin zayıfladığı ve yaklaşık iki yüzyıl süren bu süreçte söz konusu savaş beylerinin yönettiği toprakların her biri birer devlet kimliğine kavuşmuştur. Özellikle MÖ 5-3. yüzyıllar arasında doruğa ulaşan iç karışıklık dönemi “Savaşan Devletler Dönemi” olarak anılmıştır. Böylesine büyük karmaşanın hâkim olduğu, büyük sorunların ortaya çıktığı yaklaşık üç yüzyıllık dönem, Çin’in büyük düşünürlerinin de tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır. Lao Tse, Konfüçyüs ve Mo Tzu gibi önde gelen düşünürler MÖ 6. yüzyılın ortalarından MÖ 5. yüzyılın ortalarına kadar etkin olmuş; yetiştirdikleri öğrenciler sayesinde okullaşan düşünceleri yüzyıllar boyunca Çin düşünce geleneğine yön vermiştir.⁴⁸

Çin’de MÖ 6. ve 3. yüzyıllar arasında etkinlik gösteren yüz kadar okulun bulunuyor olması dolayısıyla söz konusu zaman aralığı “Yüz Okul Dönemi”⁴⁹ olarak

⁴⁸ Marshall D. Willman, "Logic and Language in Early Chinese Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Winter 2022, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/chinese-logic-language>, 28 Şubat 2023.

⁴⁹ İnönü, **A.g.e.**, s. 33.

anılrsa da bunlar arasında en geniş yaygın etkiye ulaşmış olmaları bakımından 6 okul öne çıkmaktadır. Bu altı okuldan biri olan Ying-Yang Okulu daha çok kozmolojiyle ilgilenmiştir. Konfüçyüsçülük olarak da bilinen Ju Okulu ise özellikle devlet yönetimi ve ahlak üzerine çalışmalarda bulunmuştur. Lao Tse'nin düşüncelerini takip edenlerin oluşturduğu Tao Okulu bireyin evrendeki yerine ve erdemli yaşama ilişkin düşünceler ortaya koymuştur. Diğerleriyle karşılaştırıldığında oldukça genç bir düşünce okulu olan Fa, kendisine yasaları konu edinmiştir.⁵⁰

“Adlar Okulu” olarak bilinen Ming Okulu ve takipçileri “Mohistler” olarak anılan Mo Okulu, Çin mantık geleneği açısından özel önem taşımaktadır. Konfüçyüsçülük karşıtı görüşleriyle karşımıza çıkan Mohistler özellikle hitabet ve diyalektik konularında dikkat çeken çalışmalara imza atmışlardır.⁵¹ Adlar Okulu ise özellikle öğretilerini paradokslar yoluyla aktarmaları, Antik Yunan'ın ünlü sofistlerine benzer birtakım sorunlar ortaya koymaları bakımından diğer okullardan ayrılmaktadır.⁵²

Mohistlerin ve Adlar Okulu üyelerinin çalışma alanları değerlendirildiğinde bu iki okulun temelde mantık alanında çalışmalar gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bununla birlikte, Konfüçyüsçü Ju Okulu'nun da bu konudaki çalışmalarının göz ardı edilmemesi gerekir. En geniş çerçeveden bakıldığında Konfüçyüsçülük, hatları son derece belirgin bir ahlak anlayışı oluşturarak iyi bir devlet yönetimine erişmeyi; dünyada iyi yönetilen devletlerin var olmasıyla da huzura, mutluluğa ulaşmayı amaçlayan bir düşünce akımıdır.⁵³ Gelgelelim, bireyden devlete, devletten dünyaya uzanan bu düzen anlayışının temel taşı adlar oluşturmaktadır. Çünkü Konfüçyüs, adların gerçeklikle bire bir uygunluk içinde olması gerektiğini düşünmektedir.⁵⁴ Söz konusu uygunluk sağlanmadığında; sözgelimi, egemen egemen, baba baba, oğul ise

⁵⁰ A.e., s. 33-34.

⁵¹ A.e., s. 34.

⁵² A.e.

⁵³ “(...) Zihinlerimiz düzenlendiğinde, bireysel karakterimiz de gelişir. Bireysel karakterimiz geliştiğinde ailemiz düzen içinde olur. Ailelerimiz düzen içinde olduğunda devlet iyi yönetilir. Devletler iyi yönetildiğinde bütün dünya huzura kavuşur.” Konfüçyüs'ten aktaran, Hu Shih, **The Development of Logical Method in Ancient China**, Shanghai, The Oriental Book Company, 1922, p. 1.

⁵⁴ Erden Miray Yazgan, “Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009, s. 100.

oğul olmadığında düzensizliğin üstesinden gelinmesi mümkün olmayacaktır. Öyleyse her şeyden önce adların düzenlenmesi gerekmektedir.⁵⁵ Konfüçyüs’e yönetimi ele alması hâlinde ne yapacağı sorulduğunda kendisinin verdiği yanıt da bu anlayışın özeti niteliğindedir: “*Yapılması gereken şey, adların düzenlenmesidir.*”⁵⁶

Konfüçyüs, adların temelde ikiye ayrıldığı düşüncesindedir. Bunlardan ilki, toplumsal adlardır.⁵⁷ “Prens”, “baba”, “oğul” vb. toplumsal bir konuma karşılık gelen, dolayısıyla da Konfüçyüsçü düşüncede bir davranış kalıbını içeriğinde taşıyan adlar toplumsal adlara örnek gösterilebilir. Nesnelerin ve olguların adları ise doğal adlar olarak sınıflandırılmıştır.⁵⁸ Böylece bir nesne ile adı arasında bir karşılıklılık ilişkisi aranarak; prens ya da baba gibi bir toplumsal ad söz konusu olduğunda ise görev, sorumluluk vb. ile eşleştirme yapılarak adlandırın düzenlenmesinin sağlanabileceği düşünülmüştür. Ancak, Konfüçyüsçü düşünce adların bu şekilde düzenlenmesinin belli bir bireysel girişim sonucunda, yeni bir tanım ya da görev kapsamı getirmeyle gerçekleştirilebileceği görüşünde değildir.⁵⁹ Diğer bir deyişle Konfüçyüs, Sokrates’in yaptığı gibi sorgulanmamış genel kabulleri elemek yoluyla ortak bir tanıma ulaşmayı amaçlamamıştır. Aksine, adların çözümlenerek karşılıklılık kurmaları gereken nesne ya da toplumsal olguların gelenekte bulunması gerektiği düşüncesindedir.⁶⁰

Sözgelimi, yönetim sözcüğü, Konfüçyüs’ün yaşadığı dönemde anlamını, yani karşılık geldiği toplumsal gerçeklikle ilişkisini yitirmiştir. Çünkü onun çözümlemesine göre yönetimin olduğu yerde düzenin de olması gerekmektedir.⁶¹ Ancak yaşadığı dönemde devlet toplum düzeni bozulmuştur. Dolayısıyla o süreçte yönetimden bahsetmek olanaklı görünmemektedir. Benzer şekilde, yukarıda anıldığı üzere, Prens prens olması; babanın baba, oğulun oğul olması gerektiği düşüncesinin temelinde de bu düzenleme anlayışı yatmaktadır. Babanın baba olması için, baba adına karşılık gelen toplumsal görev ve sorumlulukları yerine getirmesi gerekir. Aksi takdirde

⁵⁵ Fung Yu-Lan, **A History of Chinese Philosophy**, Vol.I, Ed. Derk Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1952. p. 60

⁵⁶ A.e.

⁵⁷ Yazgan, A.g.e., s. 101.

⁵⁸ A.e.

⁵⁹ A.e., s. 102.

⁶⁰ A.e.

⁶¹ A.e., s. 103.

karşımızdaki durum babanın baba olmaması olacaktır ki bu da Konfüçyüsçü düzen zincirinde dünyanın huzurunun bozulmasına kadar uzanan bir sürecin nedenini oluşturacaktır.

Adların düzenlenmesine ilişkin olarak sunulabilecek bir başka örnek ise doğal adlara ilişkindir. **Ku**, kurban ritüellerinde kullanılan köşeli bir kaptır.⁶² Ancak zamanla **Ku** olarak anılan bu kaplar köşeli olma özelliklerini yitirmişlerdir. Konfüçyüs bununla ilgili olarak, “*Köşeli olmayan köşeli kap (ku), köşeli acayip kap*”⁶³ demiştir. Bu örnekten açıkça görülebileceği gibi Konfüçyüs ad ile nesne arasında tam bir karşılıklı ilişki bulunması; aksi durumda adların bu ilişkiyi sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, her bir adın sadece ve sadece tek bir şeyi temsil etmesi gerekmektedir. Bir nesne ya da toplumsal bir varlık olması bakımından insan başka nesne ve insanlarla, başka ilişkiler içinde bulunuyorsa bunlara uygun başka adlar da alabilir.⁶⁴

Çin düşünce geleneğinde varlığını sorguladığımız düşünce yasalarına ilişkin herhangi bir tanım ya da belirtik açıklamaya Konfüçyüs’te rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, kendisinin adların düzenlenmesi konusundaki görüşleri Konfüçyüs’ün düşünce yasalarına ilişkin bir kavrayışının bulunduğunu göstermektedir. Bu noktada karşımıza ilkin özdeşlik yasası çıkmaktadır. Bilindiği üzere özdeşlik yasası “Bir şeyin ne ise o şey olması”⁶⁵ olarak ifade edilir ve “ $A \equiv A$ ” biçimsel gösterimine sahiptir. Benzer bir ifade Konfüçyüs’ün sosyal adlara ilişkin düşüncelerinde karşımıza çıkmaktadır. Anımsanacak olursa Konfüçyüs prensin prens, babanın baba, oğulun oğul olması gerekliliğinin altını çizilmektedir. Dolayısıyla, bunun gerçekleşmemesi, sözgelimi prensin, prenslik sorumluluk ve görevlerini yerine getirmemesi durumunda dahi prens olarak anılması Konfüçyüs açısından giderilmesi gereken bir sorun olarak görülmektedir. Bu örnekte karşımıza çıkan prensin prens olmaması vurgusu, tam olarak özdeşlik yasasının ifadesinde yer alan “bir şeyin o şey olmaması” durumuna karşılık gelmektedir. Açıkça özdeşliğin bozulması anlamına

⁶² Tse, **A.g.e.**, s. 24.

⁶³ Yazgan, **A.g.e.**, s. 102.

⁶⁴ **A.e.**, s. 103.

⁶⁵ Aristoteles, **Metafizik**, 1006b19, s. 206.

gelen bu durum, Konfüçyüs açısından düzensizliğin temel nedenlerinden biridir; bu nedenle de kabullenilmesi olanaklı değildir. Adların düzenlenmesi yoluyla, özdeşliği bozan bu durumun üstesinden gelinmelidir. Buradaki koşutluğu, “köşeli kap” (**ku**) olarak anılan nesnenin köşeli olmaması nedeniyle Konfüçyüs’ün söz konusu nesneyi “acayip” olarak nitelendirmesinde de görmek olanaklıdır.

Konfüçyüs’ün düşünce yasalarına dair örtük bir kavrayışının bulunabileceğine ilişkin ikinci bir örnek, kendisinin adların düzenlenmesine yönelik tutumunda görülebilir. Yukarıda belirtildiği üzere, Konfüçyüs’e göre her adın sadece ve sadece tek bir şeyi temsil etmesi gerekmektedir. Bununla birlikte, herhangi bir doğal ya da toplumsal nesne, başka nesnelerle başka ilişkiler içinde bulunabiliyorsa söz konusu ilişkilere karşılık gelecek başka adlarının bulunması olanaklıdır. Konfüçyüs’ün bu anlayışı, yine örtük bir biçimde, çelişmezlik yasasını andırmaktadır. Bilindiği üzere, çelişmezlik yasası Aristoteles’te “*Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır*”⁶⁶ ifadesiyle tanımlanmıştır. Platon da *Devlet* yapıtında yer alan “*Bir tek şeyin aynı zamanda ve aynı yönüyle birbirinin tersi iki şeyi yapması, ya da bu iki şeye birden uğraması mümkün değildir*”⁶⁷ ifadesiyle deyim yerindeyse bu yasanın tanımını öncelemiştir.

Konfüçyüs’ün, başka nesnelerle başka ilişkiler içinde bulunması durumunda bir nesnenin başka adlarının bulunabileceği düşüncesi, Platon’a biraz daha yakın olmakla birlikte her iki Antik Yunan düşünürünün çelişmezlik yasası ifadelerine uygun düşmektedir. Daha önceki örneklere başvuracak olursak, Konfüçyüs’e göre görev ve sorumluluklarını gerektiği gibi yerine getiren bir prensin prens olduğunu söylemek doğru; bunu yapmayan birinin prens olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Bununla birlikte, prensin prens olduğunu söylememizin doğru olduğu durumda prens olan kişi için “oğul” adlandırmasını kullanmamız herhangi bir soruna yol açmayacaktır. Çünkü burada farklı bir toplumsal nesneyle, “baba” ile kurulan bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla Konfüçyüs’e göre bu durumda aynı nesne hem prens hem oğul olabilir. Bir kişinin, farklı nesnelerle kurulan farklı ilişkiler dolayısıyla hem prens

⁶⁶ A.e., 1005b19, s. 201-202.

⁶⁷ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s.136.

hem oğul olabilmesi çelişmezlik yasasının ifadesinde yer alan “aynı bakımdan” vurgusunu akla getirmektedir. Konfüçyüs’ün prensi toplumsal konumu, görevi vb. bakımlardan prens, birinin erkek çocuğu olması bakımından oğul olması herhangi bir çelişkiye yol açmamaktadır.

Mo Okulu (Mohistler) antik dönem Çin düşünce geleneğinde doğrudan doğruya mantık alanındaki çalışmaları dolayısıyla ön plana çıkmaktadır. Okulun kurucusu, eğitimini Konfüçyüsçü okullarda aldığı düşünülen ⁶⁸ buna karşın Konfüçyüsçülüğü hemen her bakımdan kıyasıya eleştiren Mo Tzu’dur. ⁶⁹ Mo Tzu ile takipçileri özellikle söylev, tartışma ve diyalektik alanında uzmanlaşmışlardır. ⁷⁰

Konfüçyüsçü eğitim sisteminde yetişen Mo Tzu, onun adların düzenlenmesi kuramını yakından tanımış; kendisi ve takipçilerinin eleştirilerinin bir kısmı da bu kurama yönelmiştir. Mo Tzu, adların anlamlarının, adların karşılık geldikleri nesnelerin özünü temsil ettikleri, bu özün ise geleneğe yönelik bir araştırmayla ortaya çıkarılabileceği düşüncesine karşı çıkmıştır. Ona göre adlar gelenek tarafından belirlenmiş herhangi bir anlam taşımamaktadır. Bir adın anlamını belirlemek için onun pratikte ne gibi sonuçlarının olabileceğini bilmek gerekir. ⁷¹ Dolayısıyla, Mo Tzu’nun pragmatik bir yaklaşımının bulunduğu söylemek mümkündür.

Mo Tzu’nun ölümünden sonra Mohistler arasında bir ayrım baş göstermiştir. Bir kesim daha çok dinî yapıya sahip bir ekole evrilmiştir. Diğer bir kesim ise daha çok mantık temelli bir düşünüşün egemen olduğu başka bir çığırın ortaya çıkışını hazırlamıştır. Yeni Mohistler olarak anılan bu çığır, Çin mantık geleneğinin en yetkin kuramlarını ortaya koymayı başarmıştır. ⁷²

Hint düşünce geleneğinde gördüğümüze benzer şekilde Çin düşünce geleneğinde de mantık çalışmaları daha çok bilgi yönelimlidir. ⁷³ Yeni Mohistler de bu

⁶⁸ Yazgan, **A.g.e.**, s. 117.

⁶⁹ **A.e.**, s. 118.

⁷⁰ İnönü, **A.g.e.**, s. 35.

⁷¹ Yazgan, **A.g.e.**, s. 119.

⁷² **A.e.**, s. 121.

⁷³ Fenrong Liu ve Jialong Zhang, “New Perspectives on Moist Logic”, **Journal of Chinese Philosophy**, Vol. XXXVII, No:4, pp. 605-621, p. 606.

nedenle bilgiyi akıl yürütmelerin olmazsa olmaz bir parçası olarak görmüşler, bilgi olmadan akıl yürütmelerin doğru olamayacağını düşünmüşlerdir.⁷⁴ Bilginin aktarılmasının, genişletilmesinin temelinde ise adların bulunduğunu savunmuşlardır.

Yeni Mohistler, bir nesneye ilişkin bilgi edinebilme sürecinin söz konusu nesnenin açık ve seçik bir biçimde algılanmasına dayandığı düşüncesindeydiler. Onlara göre, bu şekilde algılanarak belleğe alınan bilgiler, söz konusu nesneleri simgeleyen adlar aracılığıyla anımsanıp ve aktarılmaktadır.⁷⁵ Nesnelere gönderimde bulunmak için de adlar kullanılır.⁷⁶

Yeni Mohistler, adları üçe ayırmışlardır. Bunlardan ilki genel adlardır ki hemen hemen cins adlarına karşılık gelirler. İkinci ad türü olan sınıf adları, terimler mantığından tanışık olduğumuz türlere denk düşmektedir. Üçüncü ad türü ise özel adlardır.⁷⁷

Sınıf adlarının kendi aralarında bulunan ayrımlarına özel olarak önem veren Yeni Mohistler bunları birbirinden ayırma konusunda özel bir dikkat göstermişler, sınıf adlarının keyfi kullanımının önüne geçebilmek için kimi kurallar belirlemişlerdir. Öyle ki bunun sonucunda Aristoteles'in tanım kuramını andıran bir kavrayışa ulaşmışlardır:

“(…) Öküzler atlardan farklı olsalar da öküzlerin atlardan farklı olduğunu kanıtlamak için öküzlerin kesici dişlerinin, atların ise kuyruklarının olmasının kullanılması kabul edilemez; bunlar, birinde bulunup diğerinde bulunmayan şeyler değil, her ikisinde de bulunan şeylerdir.”⁷⁸

Öyleyse Yeni Mohistlere göre öküz ile atın farklı olduğunu belirtmek için, “hayvan” cinsine ait olan bu iki sınıfın (alışkın olduğumuz kullanımla, türün) arasındaki ayrımı bildirmek gerekmektedir. Liu ve Zhang’a göre bu kavrayış,

⁷⁴ Yazgan, **A.g.e.**, s. 122.

⁷⁵ **A.e.**, s. 125.

⁷⁶ Liu ve Zhang, **A.g.e.**, s. 607.

⁷⁷ **A.e.** Yeni Mohistlerin ad kategorilendirmesi ile terimler mantığı arasındaki koşutluklar için Bkz.: Dumitriu, **A.g.e.**, s. 19.

⁷⁸ Mohistlerin *Canons* [Kanonlar] yapıtlarından aktaran Liu ve Zhang, **A.g.e.**, s. 607.

Aristoteles'in bir türün, cins ve ayırım belirtilerek tanımlanması düşüncesiyle büyük bir benzerlik taşımaktadır.⁷⁹

Cins adları, tür adları ve özel adlar üzerinden yaptıkları çözümleme, Yeni Mohistlere nesneler arasında bulunan benzerlik ve farklılık ilişkilerini belirleme olanağı tanımıştır. Öyle ki, her bir tür için bu türe ait nesneler arasında benzerlik ve aynılık söz konusudur.⁸⁰ Ayrıca, belli bir türe ait nesneler arasında, o türün olmazsa olmazı olan kimi özellikler bulunur ki bu özellik, o türe ait tüm nesnelerde mevcuttur.⁸¹ Dolayısıyla, bir türe ait nesneler arasında bulunan benzerlik “tür aynılığı” olarak anılır.⁸²

Yeni Mohistler cinsler ve türler arasındaki ayrımı aynı türe ait nesneler üzerinden incelemekle kalmamış, birbirinden farklı “aynılık” türü tanımlamışlardır. Örneğin, aynı yerde bulunuyor olmak “birlikte olma” aynılığını taşıyor olmaktır. Bir bütünün dışında bulunmuyor olmak, birim olarak aynılık taşımak demektir. Bir nesnenin iki adının olması ise aynı kimliğe sahip olmak, yani özdeşlik anlamına gelmektedir.⁸³

Liu ve Zhang, Yeni Mohistlerin mantık çalışmalarına ilişkin dikkat çeken bir diğer konunun Yeni Mohistlerin değişken kullanımını geliştirerek bir tür biçimsellik anlayışı ortaya koymaları olduğuna dikkat çekmektedir.⁸⁴ Söz konusu değişken kullanımının bir örneği, üzerinde konuşulan şeyin ne olduğunun bilinmemesi hâlinde dahi bunun Batı alfabelerinde “X” harfine karşılık gelen “**mou**” harfiyle simgelenebilmesiyle karşımıza çıkmaktadır.⁸⁵ İkinci bir değişken kullanım türü, “şu” ve “bu” işaret adlarından yararlanılmasıdır. “Şu” işaret adıyla gönderimde bulunulan nesne ile “bu” işaret adıyla gönderimde bulunulan nesne değişmediği; “şu” adıyla “bu”, “bu” adıyla “şu” olarak gönderimde bulunulan nesneye gönderilmediği

⁷⁹ A.e., s. 607-608.

⁸⁰ A.e., s. 611.

⁸¹ A.e.

⁸² A.e.

⁸³ A.e.

⁸⁴ A.e., s. 608.

⁸⁵ “Şekil ve ayırt edici özellikler temelinde adlandırma durumunda bu şeyin X (**mou**) olduğunu zorunlu olarak biliriz, ancak o zaman X’i (**mou**) biliriz. Adlandırmanın şekil ve ayırt edici özellik temelinde yapılamadığı durumlarda ise bu şeyin X (**mou**) olduğunu bilmesek bile X’i (**mou**) biliriz.” A.e.

sürece bir akıl yürütmede bu ikisinin kullanımının kabul edilebilir olduğu düşünülmüştür.⁸⁶

Değişken kullanımının bir diğer örneği ise çalışmamızın temel araştırma konusuyla doğrudan ilgilidir. Liu ve Zhang, Mohist *Kanonlar*'ında “öküz” ve “at” sözcüklerinin yer aldığı örneklerin sıklıkla kullanıldığına, çoğu örnekte ise bu sözcüklerin, simgeledikleri hayvanlarla belirli bir ilgi içinde kullanılmadığına dikkat çekmişlerdir.⁸⁷

“Biri ‘öküz’ diğeri ‘öküz-olmayan’ dediğinde bunlar birbirinin tersi olan iddialar üzerinde tartışıyorlardır.”⁸⁸

Liu ve Zhang, söz konusu metin parçasında kullanılan “öküz” ve “öküz-olmayan” terimlerinin genel olarak birbirinin çelişigi olan yüklem ya da önermelerin yerine kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu metin parçasının çalışmamız açısından taşıdığı önem Liu ve Zhang’ın değişkenler tespitini aşmaktadır. *Kanonlar*’da yer alan, yukarıdaki ve benzeri örnekler Mohistlerin çelişik önerme ve yüklemelerin aynı anda kabul edilemeyeceğini, tartışmanın sonunda bunlardan birinin kabul edilmesi gerektiğini savunduklarını göstermektedir.⁸⁹ Buradan hareketle Yeni Mohistlerin çelişmezlik yasasına ilişkin bir kavrayışa sahip oldukları sonucuna ulaşmak olanaklıdır.

Aslına bakılacak olursa çelişmezlik yasasına ilişkin bir kavrayışa sahip olmak tüm Çin düşünce ekolleri için önem taşımaktaydı. Özellikle Savaşan Devletler Dönemi’nde farklı görüşleri temsil eden ekollerin birbirlerini eleştirerek Kral’ı kendi yanlarına çekmeye çalışmaları, tartışma geleneğinin oluşmasına yol açmıştı.⁹⁰ Tartışma yoluyla karşıdakinin görüşünü çürütebilmek, Kral’ı kendi görüşünün doğruluğuna ikna edebilmek için biriyle çelişen iki görüşün aynı anda doğru olamayacağı kavrayışına halihazırda sahip olmak zaten bir gerekliliktir. Mohistler ise

⁸⁶ A.e., s. 609.

⁸⁷ A.e.

⁸⁸ Mohist *Kanonlar*’ından aktaran Liu ve Zhang, A.e., s. 609.

⁸⁹ A.e.

⁹⁰ Fenrong Liu ve Wujing Yang, “A Brief History of Chinese Logic”, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Vol. XXVII, No:1, pp. 101-123, p. 113.

yalnızca tartışma konusunda ustalaşmakla kalmayıp, tartışmanın temelleri ve yöntemi üzerine de çalışmalar yapmışlardır. Dolayısıyla, temel odaklarını tartışmanın kendisini oluştursa da çelişmezlik yasasına ilişkin örtük kavrayış, Mohistlerin çalışmalarında açığa çıkmış; kimi noktalarda Aristoteles'in tanımını andıracak kadar belirgin hâle gelmiştir.⁹¹ Yukarıda andığımız, tartışmanın iki çelişik iddia üzerine gerçekleşen bir çekişme olduğuna ilişkin örnek bunun örneklerinden biridir. Buna ek olarak, A 74 numaralı Kanon'da “İki çelişik önermeden biri yanlış olmalı; ikisi aynı anda doğru olamaz”⁹² ifadesi göze çarpmaktadır. Liu ve Yang, bu ifadenin tam olarak çelişmezlik yasasına karşılık geldiğini vurgulamışlardır.⁹³ Mohistlerin tartışmalara ilişkin **meta** yaklaşımlarının yer aldığı metinlerde vurgulanan bir başka düşüncenin, “iki çelişik önerme aynı anda yanlış olamaz”⁹⁴ olduğunu belirten Liu ve Yang, bu ifadenin de üçüncü hâlin imkânsızlığına karşılık geldiği düşüncesindedir.⁹⁵

Marshall Willman da özellikle Mohist *Kanonlar*'ı üzerine yapılan çalışmalarda düşünce yasalarının yanı sıra çok sayıda çıkarım kuralına karşılık gelen düşüncenin yer aldığına ilişkin sonuçlara varıldığını belirtmektedir.⁹⁶ *Kanonlar*'da yer alan söz konusu düşünceler arasında ilgisini en çok çekeninin ise “Söylenen her şeyin çelişik olduğunu söylemek kendisiyle çelişir” ifadesi olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Miletoslu Eublides ile Giritli Epimenides'e atfedilen ünlü yalancı paradoksunun⁹⁸ Çin'de karşımıza çıkması oldukça şaşırtıcıdır.

Willman, Aristoteles'in yükleme kuramı çerçevesinde söz konusu kural ve ilkeleri tanımladığını; bunu yaparken de yalnızca önermelerin yapısını göz önünde bulundurduğunu vurgulamıştır.⁹⁹ Dolayısıyla, Aristoteles'in ilke ve kural tanımları ile Mohistlerin tartışmanın yönetimi ve işleyişine ilişkin düşünceleri arasında doğrudan

⁹¹ Chris Fraser, “Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought”, **History and Philosophy of Logic**, pp. 1-24, s. 2.

⁹² *Kanonlar*'dan aktaran Liu ve Yang, **A.e.**, p. 14.

⁹³ **A.e.**

⁹⁴ **A.e.**

⁹⁵ **A.e.**

⁹⁶ Willman, **A.g.e.**

⁹⁷ **A.e.**

⁹⁸ Yalancı paradoksu bir çatı kavram olarak kullanılmaktadır. Miletoslu Eublides'te “Bu söylediğim yalancıdır” şeklinde karşımıza çıkan paradoks, “Tüm Giritliler yalancıdır” şeklinde kendisine ifade bularak Giritli Epimenides'e yakıştırılmıştır.

⁹⁹ **A.e.**

koşutluk arama konusunda aceleci olunmaması taraftarıdır.¹⁰⁰ Bununla birlikte, yukarıda yer alan, yalancı paradoksunu anımsatan paradoksla Mohistlerin tutarsızlığa karşı oldukları düşüncesinden başka bir sonuca varmanın güç olduğunu vurgulamıştır.¹⁰¹ Bu nedenle, diğer mantık ve çıkarım kurallarıyla ilgili benzerlik ya da farklılıklar ne olursa olsun; tutarlılık kavramının temelinde yer alan çelişmezlik yasasının Mohistler açısından büyük bir önem taşıdığı sonucuna varılabilmektedir.

Çin düşünce geleneğinde gerek üçüncü hâlin imkânsızlığının gerek çelişmezliğin bir karşılığının bulunduğunu savunan diğer bir araştırmacı ise Donald Leslie'dir. Donald Leslie'yi diğer araştırmacılardan ayıran nokta ise kendisinin yalnızca Mohistlerin değil, Konfüçyüsçülerin yanı sıra Taocuların da bu yasaları kullanmış olduğunu öne sürmüş olmasıdır.¹⁰²

Eski Çin'de ortaya konulan felsefî çalışmalarda düşünce yasalarına ilişkin bir kavrayışın bulunmadığını; paradokslara da bu nedenle sıklıkla yer verildiğini öne süren kimi görüşler de söz konusudur. Bu görüşlerin temel dayanakları ise Adlar Okulu'nun ve özellikle bu okulun bir üyesi olan Hui Shih Tse'nin ürettiği paradokslardır.¹⁰³ Bunlara örnek olarak, genel itibarıyla Adlar Okulu'na atfedilen "Tavuğun üç ayağı vardır" gibi paradoksların yanı sıra Hui Shih Tse'ye ait olan, "Gökyüzü, yeryüzü kadar alçakta; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir" gibi paradokslar gösterilebilir.

Adlar Okulu'nun temel düşüncesi, adlar ile nesneler arasında sarsılmaz bir bağın bulunduğu; her bir adın bir nesneye karşılık gelmesi, nesne değiştikçe adın da değişmesi gerektiği yönündedir.¹⁰⁴ Bu düşünceleri çerçevesinde paradokslara¹⁰⁵ başvurmalarının ardında yatan neden ise insanların düşünceleri ile dil

¹⁰⁰ A.e.

¹⁰¹ A.e.

¹⁰² Donald Leslie'den aktaran Chung-Ying Cheng, "Inquiries into Classical Chinese Logic", **Philosophy East and West**, Vol.XV, No:3/4, 1965, pp. 195-216, p. 213.

¹⁰³ Xinyan Jiang, "The Law of Non-Contradiction and Chinese Philosophy", **History and Philosophy of Logic**, Vol.XIII, No:1, pp. 1-14, p. 1-2.

¹⁰⁴ Liu ve Yang, **A.g.e.**, s. 102.

¹⁰⁵ Çin düşünce geleneğinde "paradoks" olarak anılan argümanların birçoğu, Batı düşünce tarihinden tanışık olduğumuz öz gönderimli paradokslardan farklılık göstermektedir. Çin düşüncesinde karşımıza çıkan ve ilgili alanyazında "paradoks" olarak anılan argümanların birçoğu eğretilmelere ve anlam belirsizliklerine dayanması bakımından öz gönderim paradokslarından farklı bir yapıdadır.

kullanımlarından doğan sorunların serimlenebilmesidir.¹⁰⁶ Örneğin, tavuk paradoksunu ele alalım. İki ayaklı bir hayvan olan tavuğun üç ayaklı olduğunu söylemek görünüş itibarıyla bir çelişkiye karşılık gelmektedir. Ancak, bu paradoksla vurgulanmak istenen tavuğun bir sağ, bir de sol ayağının bulunmasına ek olarak “tavuk ayağı” adına karşılık gelen bir nesnenin de bulunuyor olması gerekliliğidir.¹⁰⁷ Adlar Okulu’nun ad-nesne ilişkisine dair düşünceleri göz önüne alındığında bu vurgu anlam kazanmaktadır.

Hui Shih Tse’nin paradoksları söz konusu olduğunda da karşımıza bundan farklı bir tablo çıkmamaktadır. Sözgelimi, Xinyan Jiang’a göre, “Gökyüzü, yeryüzü kadar alçakta; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir” paradoksuyla anlatılmak istenen aynı şeylerin farklı bağlamlarda farklı şekillerde tanımlanabileceğidir.¹⁰⁸ Deniz seviyesinde bulunan kimseler için 400 metre yükseklikteki bir dağ şüphesiz ki yüksek görünecektir. Bununla birlikte, 2000 metre yükseklikte yaşayan insanlar için deniz seviyesinden 400 metre yükseklikteki bir konum ancak bir obruk ya da çukur olacaktır. Jiang, her ne kadar görünüş itibarıyla tuhaf ve çelişki barındırıyor olsa da bu paradoksla birlikte insanlara şeylerin arasında mutlak ayrımların bulunmadığının, tanımlama yapılırken bağlamların gözden kaçırılmaması gerektiğinin anımsatıldığı görüşündedir.¹⁰⁹ Hui Shih Tse’nin diğer paradokslarına ilişkin çözümlemelerinde de hemen hemen benzer sonuçlara ulaşan Jiang, özellikle Adlar Okulu düşünürlerinin çelişkilere olan yaklaşımları ile Aristoteles’in yaklaşımı arasındaki farkların açık kılınmasıyla birlikte iki düşünce geleneğinin çelişki anlayışı arasında herhangi bir tutarsızlığın bulunmadığının görüleceğini öne sürmüştür.¹¹⁰ Aristoteles görünüş, yani biçimsel olarak dahi çelişkilere karşıyken, yukarıda anıldığı üzere, Adlar Okulu düşünürleri çelişkilere faydacı bir tavırla yaklaşmışlardır. Paradokslara başvurup çelişik ifadeler kullanmışlarsa da bunlar aracılığıyla aktarmak, vurgulamak istedikleri düşüncelerinin temelinde çelişkilere yer vermemişlerdir.

¹⁰⁶ A.e., s. 103.

¹⁰⁷ A.e.

¹⁰⁸ Xinyan Jiang, A.g.e., s. 8.

¹⁰⁹ A.e.

¹¹⁰ A.e., s. 11.

Geldiğimiz noktada, düşünce tarihinde ön plana çıkan, birbirinden uzak coğrafyalarda yer alan farklı toplumların düşünce yasalarına ilişkin kavrayışlarına ilişkin araştırmamızın uzandığı Çin düşünce geleneği çalışmamızın temel dayanakları bakımından önemli sonuçlar sunmuştur. Araştırmacılar arasında kimi görüş ayrılıkları bulunuyor olsa da ortak kanı Çinli düşünürlerin, düşünce yasalarına ilişkin bir kavrayışlarının olduğu yönündedir. Araştırmamıza dahil ettiğimiz düşünce okullarının, düşünce yasalarına ilişkin kavrayışları konusunda biz de ortak bu kanıyı paylaşmaktayız.

Özetleyecek olursak, incelediğimiz okullar, ilgi duydukları çalışma alanları ve önemsedikleri yöntemler bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Bununla birlikte, örtük de olsa düşünce yasalarına bağlı kalarak akıl yürütmelerde bulunduklarını görmek olanaklıdır. Dahası bu okullar, düşünce yasalarına bağlı kalınarak akıl yürütmelerde ve tartışmalarda bulunulması gerektiğini belirtmişlerdir. Aralarındaki fark ise düşünce yasalarına ilişkin kavrayışlarının ne kadar açık ifade edildiğinde yatmaktadır. Örneğin Mohistler çalışmalarında düşünce yasalarının açık ifadelerine yer verecek kadar yol katetmişlerdir. Bu bağlamda diğer uçta yer alan Adlar Okulu ise öğretilerini paradokslar üzerinden aktarmayı tercih etmiştir. Böylece, görünüş itibarıyla düşünce yasalarına en uzak ekol resmi çizmişlerdir. Bununla birlikte, öğretilerinin ardında düşünce yasalarına örtük bir şekilde bağlı kalmışlardır. Bu durum, düşünce yasalarına ilişkin kavrayışın yalnızca gizemli bir şekilde Antik Yunan'da çıkmadığının; birbirinden uzak coğrafyalarda yaşayan farklı toplumların birbirinden bağımsız olarak düşünce yasalarına ilişkin açık ya da örtük bir kavrayışa sahip olduklarının göstergesidir.

1.3. Antik Yunan Felsefe Geleneğinde Düşünce Yasaları

Çalışmamıza konu edilen düşünce yasaları, her ne kadar üçü de henüz günümüzdeki adlandırmalara sahip olmasalar da, ilk olarak Antik Yunan filozofu Aristoteles tarafından formüle edilmiştir. Bununla birlikte, tam anlamıyla bir formülasyon ya da tanım çabası bulunmamasına karşılık çok çeşitli isimler tarafından söz konusu yasalara dair kimi değinilerde bulunulmuştur. Aristoteles'ten önceki

filozofların bu yasalara ve yasaların içeriklerine ilişkin bir kavrayışlarının bulunduğu açık olsa da yasaların niteliğine ve kökenine ilişkin görüşlerinin farklılık gösterip göstermediği; hepsinin bu konuda Aristoteles’le aynı fikri paylaşıp paylaşmadıkları konusu incelenmeye değerdir.

Antik Yunan’da düşünce yasalarına ilişkin kavrayışa dair tartışmaların ilk izlerine Antik Yunan filozoflarından da önce, Homeros eserlerinde dahi rastlamak mümkündür. *İlyada* destanında yer alan bir bölümde Nestor’un, bir insanın yerinden oynatmakta dahi zorlanacağı bir kadehi hiç zorlanmadan kaldırabildiğinin ¹¹¹ anlatılmasına karşın hemen ardından güçsüzlüğünden yakınması ¹¹² Homeros’un anlatımlarında türlü çelişkilerin yer aldığı, Homeros’un (hatta genel olarak sözlü eser üreten ozanların) çelişmezlik yasasına ilişkin bir kavrayışının olmadığı, çelişkileri bir sorun olarak görmediği yönünde yorumlanmıştır. ^{113,114} Benzer şekilde, Aristoteles de şu sözlerle Homeros’u suçlamıştır:

“Anaksagoras’ın da bazı dostlarına şeylerin, onları tasarladıkları biçimde olduklarına ilişkin bir söz söylediği söylenmektedir. Homeros’un da açık olarak bu görüşü paylaştığı söylenmektedir. Çünkü o almış olduğu yaranın etkisi altında uzanmış yatan Hektor’a ‘başka düşünceler düşündürmekte’dir. Ki bu da normal insanlarınkilerle aynı olmamakla birlikte ters düşünen insanların da düşünceleri olduğu anlamına gelmektedir. O halde eğer iki türlü akıl varsa, gerçek şeylerin de hem ‘şöyle’ olacakları hem de ‘öyle olmayacakları’ açıktır.”¹¹⁵

Aristoteles’in Homeros’a yönelik eleştirisi iki bakımdan hatalıdır. Birincisi, Homeros’tan yaptığı alıntıdaki kahraman Hektor değil, bir boks karşılaşmasında başına darbe alarak yere yıkılmış olan Euryalos’tur. ¹¹⁶ Yediği darbeye kendinden

¹¹¹ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2008, s. 279.

¹¹² *A.e.*, s. 280.

¹¹³ Albert B. Lord’dan aktaran Gabor Varga, “The Emergence of Logical Thought: How to Interpret Contradiction and Consistency in Early Greek Culture Part 1. Homer”, *Anthropoetics: the Journal of Generative Anthropology*, Vol.VII, No:1, 2001, (çevrimiçi), <https://anthropoetics.ucla.edu/category/ap0701/>, 18 Ağustos 2023.

¹¹⁴ Bu yorum, aynı zamanda sosyolojist kuramların temel tezini oluşturmaktadır. Sosyolojistler, çalışmamızın ilgili bölümünde değerlendirileceği üzere, düşünce yasalarının tarihsel, toplumsal süreçlerde ortaya çıkan yaratımlar olduklarını öne sürmekte; çeşitli toplulukların mitoslarını bu tezlerine dayanak noktası olarak sunmaktadırlar.

¹¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 219, 1009b26-34.

¹¹⁶ Virginie Greene, *Logical Fictions in Medieval Literature and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 98.

geçen Euryalos¹¹⁷ “başka düşünceler düşünmek”ten ziyade birtakım sanrılar görüyor olmalıdır. Ayrıca, Homeros söz konusu sanrılarının birer düşünce olduğunu ima etmiş olsa bile bu düşüncelerin doğru olduğunu, bu düşüncelerin gerçekliği yansıttığını; bu nedenle de kendinden geçmiş boksörün “ters düşüncelerinin” konusu olan şeylerin gerçekten öyle olması gerektiğini söylememiştir.¹¹⁸

Gabor Varga da Homeros’un yapıtlarında yer alan, yukarıda Nestor örneğinde görülen türden tutarsızlıkların yalnızca görünüş itibarıyla çelişki arz ettiklerini; söylem ve bağlam çözümlemesi yapıldığında herhangi bir tutarsızlığın (dolayısıyla da çelişkinin) söz konusu olmadığını ortaya koymuştur.¹¹⁹ Dahası, “Orality and Literacy: The Development of Philosophy into Logical Thought” adlı çalışmasında Homeros’un destanlarında, örtük de olsa, “p ise q” biçiminde pek çok koşullu önermenin ve gerektirme ilişkisinin bulunduğunu öne sürmüştür.¹²⁰

Gabor’un Homeros’un çelişkilere dikkat ederek tutarsızlıklardan kaçındığı, “p ise q” biçiminde serimlenen çıkarımlara yer verdiği, dolayısıyla Aristoteles’ten çok önce mantıksal düşünmeyi gözetttiği yönündeki iddiası, Özgüç Güven’in “Mantık Felsefesinde Temel Tartışmalar” adlı çalışmasında mantığın tarihsel süreçte üç aşamadan geçtiği yönündeki görüşleriyle ¹²¹ uyumludur. Bu ayrım uyarınca Homeros’un destanlarının, iletişimin temelinde bulunan iletilerin ayırt edilmesi, çeşitli iletiler arasından bazılarının yeğlenmesi gibi temel mantıksal düşünüşün söz konusu olduğu içkin mantık döneminden,¹²² öncüllerden sonuçların elde edilmeye başlandığı ilksel mantık dönemine¹²³ geçişi imlediği söylenebilir.

Güven’in ilksel mantık dönemi için sunmuş olduğu ayırt edici özellikler göz önüne alındığında Thales, Antik Yunan dünyasında bu dönem çerçevesinde

¹¹⁷ Homeros, **İlyada**, s. 509.

¹¹⁸ Virginie Greene, **Logical Fictions in Medieval Literature and Philosophy**, p. 99.

¹¹⁹ A.e.

¹²⁰ Gabor Varga, “Orality and Literacy: The Development of Philosophy into Logical Thought”, **Anthropoetics: the Journal of Generative Anthropology**, Vol.V, No:2, 2000, (çevrimiçi) https://anthropoetics.ucla.edu/ap0502/varga_e/, 18 Ağustos 2023.

¹²¹ Özgüç Güven, “Mantık Felsefesinde Temel Tartışmalar”, **Felsefi Düşün**, C.XI, No: 7, 2016, ss. 93-121, s. 95.

¹²² A.e., s. 96.

¹²³ A.e., s. 97.

değerlendirilebilecek ilk isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Geometri alanında ilk teorem ispatının Thales'e ait olduğu söylenmektedir.¹²⁴ Söz konusu ispatın beşinci adımında yer alan “Bir üçgenin iki açısı ve bir kenarı sırasıyla diğer bir üçgenin iki açısı ve bir kenarına eşitse bu üçgenler birbirine eşittir”¹²⁵ ifadesi, “p ise q” şeklinde ifade edilebilecek bir gerektirme ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Söz konusu ispatta yer alan önermelerle ilgili olarak, “Önemli olan nokta bu tür önermeleri Thales'in bir tür gözlem olan ölçmeye başvurarak değil, mantıksal çıkarım yöntemiyle ortaya koymuş olmasıdır”¹²⁶ ifadesini dile getiren Cemal Yıldırım da aynı görüştedir. “Mantıksal inceleme, ispat fikrinin doğduğu yerde başlar,”¹²⁷ ifadesinde bulunan Yıldırım'a göre matematiğin mantıksallaşma sürecini başlatan isim Thales olmuştur.¹²⁸

Thales'in mantıksal düşünme tavrı yalnızca kendisinin geometriyle olan ilgisinde değil, felsefe tarihinin ilk sorunu olan **arkhe** (kök-öge) tartışmasında da kendisini göstermiştir. Thales'e göre evrende var olan her şeyin kökü, ilkesi sudur.¹²⁹ Evrendeki her şey ondan gelir, ondan türer ve yine ona geri döner.¹³⁰ Thales gökyüzü ve yeryüzündeki olayları açıklamak için daima bu ilk ilkeyi ve onun özelliklerinin belirtildiği (meydana gelmemiş, yok olmayan, değişip dönüşebilse de yine kendine dönebilen bir malzeme olması, kendi başına hareket edebiliyor olması vb.)¹³¹ aksiyomları temel almış; bu aksiyomlardan, onlarla çelişmeyen önermeler elde ederek kuramını oluşturmuştur. Birtakım ilk önermelerden hareketle, tümdengelimli akıl yürütme sayesinde bütünlüklü bir kuram oluşturabilmek için bu önermelerle çelişmeyen çıkarımların yapılmış olması, yasa henüz formüle edilmemiş ve açıkça belirtilmemiş olsa da çelişkilerden kaçınıldığı, diğer bir deyişle çelişmezlik yasasının gözetildiğini düşündürmektedir. Thales'in kuram inşasının salt argüman düzeyinde

¹²⁴ William Kneale, Martha Kneale, **Development of Logic**, London, Oxford University Press, 1962, s. 3.

¹²⁵ Nazlı İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 50.

¹²⁶ Cemal Yıldırım, **Matematiksel Düşünme**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, s. 23.

¹²⁷ Cemal Yıldırım'dan aktaran Zekiye Kutlusoy, “Mantık-matematik ilişkisi üzerine”, **Kaygı**, No: 20, 2013, s. 127-138., s. 129.

¹²⁸ Cemal Yıldırım'dan aktaran Zekiye Kutlusoy, **A.e.**

¹²⁹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010. s. 20.

¹³⁰ A.e.

¹³¹ A.e.

kalmadığı, bu argümanlarla dünyanın işleyişinin betimlenmeye çalışıldığı düşünülecek olursa kendisinin önermeler arasındaki mantıksal tutarlılığın dış dünyada, varlık sahasında da söz konusu olduğunu düşündüğüne şüphe yoktur. Dolayısıyla Thales, çıkarım ve ispat yapılırken -henüz örtük olarak- gözetilen yasaların varlık sahasında da geçerli olduğunu düşünüyor olmalıdır.¹³²

İspat işlemi, matematikçilerin ya da düşünürlerin kendi kuramlarının ya da teoremlerinin sağlamlığını göstermek için kullanılabileceği gibi başka bir görüşü çürütmek için de kullanılabilmektedir.¹³³ Felsefi düşüncelerin ya da kuramların çürütülmesi konusunda iki yöntem karşımıza çıkmaktadır. Bir felsefi kuram, en az bir çelişik önermeye yol açtığı gösterilerek çürütülebileceği gibi, o kuramın kendi kendisiyle çeliştiği gösterilerek de çürütülebilir.¹³⁴

Thales’le başlayan kök-öge tartışması, Antik Yunan filozoflarının her birinin öncellerinin kuramlarını çürütüp kendi kuramlarını ispatladıkları bir çürütme-ispat silsilesine dönüşmüştür. Yukarıda belirtildiği üzere, herhangi bir çürütme girişimi söz konusuysa orada bir çelişkinin varlığı aranmakta; dolayısıyla, farkında olunsun ya da olunmasın, çelişmezlik yasası gözetilmektedir. Sözgelimi, Anaksimandros, evrendeki sonsuz çeşitlilikte varlığı dönüşümleriyle ortaya çıkıp yine kendisine dönebilecek olan kök-ögenin zamanda ebedi, uzayda sınırsız olması (**apeiron**) gerektiğini öne sürmüştür.¹³⁵ Thales’in kök-ögesi su olduğundan, sınırlı bir varlık olan suyun aynı zamanda sınırsız olmasının bir çelişkiye yol açtığını serimleyerek Thales’in kök-öge kuramını çürütmüş, bununla birlikte kendi kök-ögesinin ispatını vermiştir. Benzer şekilde, kendisi kök-öge tartışmasının dışında olmasına karşın, Aristoteles de

¹³² Thales’te mantık ve fiziğin birbirine eşdeğer olduğunun gösterildiği ilgi çekici çalışma için Bkz.: Herman Dishkant, “Physics and Logic: Thales”, **International Journal of Theoretical Physics**, Vol.XXXII, 1993, pp. 1847-1851.

¹³³ Cemal Yıldırım, **Mantık: Doğru Düşünme Yöntemi**, Ankara, Fol Kitap, 2019, s. 121.

¹³⁴ İskender Taşdelen, “Felsefi Çürütme Üzerine Bir Not”, **Tutarsızlığın İz Sürücüsü, Dilde /Düşüncede: Teo Grünberg’e Armağan**, Ed. Zekiye Kutlusoy, İmge Kitabevi Yayınları, 2013, ss. 203-206, s. 204.

¹³⁵ Daniel W. Graham, “The Early Ionian Philosophers”, **Routledge Companion to Ancient Philosophy**, eds. James Warren, Frisbee Sheffield, New York and London, Routledge, 2014, pp. 18-33, p. 21.

Anaksimandros'un tüm maddelerin temeline sınırsız da olsa tek bir maddeyi koyup bunu da tüm diğer maddelerden ayrı bir madde olarak ele almasına saldırmıştır:

“Sonsuz yine ne bir ve basit bir cisim, ne de bazı filozofların iddia ettikleri gibi öğelerin dışında olan ve bu filozofların öğeleri kendilerinden çıkardıkları herhangi bir şey olabilir. Çünkü öğelerin dışında bu tür bir cisim yoktur. Çünkü her şey kendilerinden meydana geldiği öğelerine ayrışır. Ancak basit cisimlerin ötesinde böyle bir şey olmadığı açıktır.”¹³⁶

Görüldüğü üzere, çürütme-ispat silsilesini takip ederek kök-öge tartışmasında söz söyleyen, diğer kuramları karşısına alarak kendi kuramlarını ortaya koyan hemen her filozof bir çelişki aramış, sonrasında ise kendi kuramının herhangi bir çelişki içermediğini serimlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla, açıkça ifade edilmese de kök-öge tartışmasıyla felsefi düşüncenin ortaya çıkışını müjdeleyen ilk filozoflar örtük olarak çelişmezlik yasasını gözetmiş, rakiplerinin kuramlarında ise bu yasanın ihlallerini aramıştır.

Kök-öge tartışmasında yer alan filozofların argümanları aynı zamanda doğanın, nesnelerin nitelikleriyle karşılıklılık içinde bulunmaktadır. Sözgelimi, bir nesnenin ya da genel olarak doğanın niteliklerine ilişkin bir argüman, tıpkı Anaksimandros'un ve Aristoteles'in eleştirilerinde gözlemlediğimiz gibi, doğrudan doğruya sorgulamaya konu edilen varlığın nitelikleriyle sınanmaktadır. Dolayısıyla kök-öge tartışmasında yer alan doğa filozoflarının örtük bir kavrayışa sahip oldukları çelişmezlik yasasını yalnızca düşünceler ya da önermeler açısından geçerli bir yasa olarak görmekle kalmamış olmaları gerekir. Diğer bir ifadeyle onlar, bu yasayı aynı zamanda varlık ve varlığın nitelikleri için de geçerli görmüş olmalıdırlar.

Sokrates öncesi doğa-filozoflarının yukarıda serimlenen tutum ve kavrayışları söz konusu dönemin ve tartışma taraflarının tamamına yayılıyor gibi görünse de kimi düşünürler Herakleitos'un farklı bir konumda bulunduğunu, onun çelişkileri kucaklayarak çelişmezlik ilkesini tümüyle reddettiğini öne sürmüşlerdir. Buna karşılık Parmenides ve öğrencisi Zenon'un başını çektikleri Elea Okulu, en ufak bir çelişkiye dahi yer bırakmamak açısından oldukça radikal bir varlık anlayışı ortaya koymuştur.

¹³⁶ Aristoteles, **Metafizik**, s. 473, 1066b34-1067a.

Herakleitos'un düşüncelerini oldukça uç noktalara götürdüğü söylenen Protagoras yine çelişmezlik yasasını tanımayan kampta ele alınırken Sokrates tartışma yoluyla çelişkileri ayıklayarak tam ve tutarlı, genel-geçer tanımlara ulaşmanın peşinde olmuştur. Güven'in mantık düşüncesinin üçüncü aşamasını oluşturan dizgesel mantık döneminin başlangıcını Aristoteles'in çalışmaları imliyor olsa da Platon'un kimi sözleri en azından ilksel mantık döneminin sonuna işaret ediyor gibidir. Bu sürecin takibini sağlıklı bir şekilde yürütebilmek, düşünce yasalarına ilişkin kavrayışın gelişimini izleyebilmek için yukarıda andığımız düşünürlerin kuramlarında düşünce yasalarının konumlarını inceleyelim.

1.3.1. Herakleitos

MÖ 535 yılında ülkemiz sınırlarında yer alan bir Antik Yunan yerleşimi olan **Ephesos**'ta (Efes) doğan Herakleitos, düşüncelerini genelde örtük, kapalı ifadelerle dile getirmiş, bu nedenle felsefe tarihinde “karanlık” unvanıyla anılır olmuştur.¹³⁷ Herakleitos'un böyle bir üne kavuşmasında, kendisinin günümüze ulaşan fragmanlarında sıklıkla çelişik ifadelere yer vermesinin payı büyüktür.¹³⁸ Bununla birlikte, Herakleitos'un kök-öge tartışması kapsamında geliştirdiği düşünceler de en az bunları ifade etme tarzı kadar eleştirilere maruz kalmıştır. Herakleitos, karşıtların birliğini temel alan ve sürekli devinim hâlinde olan bir doğa anlayışını savunmuştur.¹³⁹ Herakleitos'u karşıtların birliği düşüncesine iten ise onun evrendeki nitelik değişimlerine dair bir açıklama getirme çabası olmuştur. Sözgelimi, bir yaprağın yeşilden kırmızıya dönmesi durumunda söz konusu niteliklerin yer değiştirmesinin açıklanması gerekmektedir.

Antik Yunan düşüncesine hâkim olan **ex nihilo nihil fit** (hiçlikten hiçbir şey çıkar) anlayışı¹⁴⁰ dolayısıyla yeşil rengin yok olması, kırmızı rengin yoktan var olması Herakleitos için bir olasılık dahi değildir. Dolayısıyla Herakleitos'un ya söz konusu değişimleri bir yanılsamadan ibaret görerek bütünüyle reddetmesi ya da tam aksine,

¹³⁷ Arda Denkel, **Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri**, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986, s. 24.

¹³⁸ **A.e.**

¹³⁹ **A.e.**, s. 27.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 12.

evrenin yegâne gerçekliği kabul ederek kucaklaması gerekmektedir. Herakleitos, ikincisini tercih etmiş; değişime uğrayan niteliklerin ise hiçbir yere gidip gelmediklerini, ait oldukları nesnede halihazırda içkin olarak bir arada bulunduklarını öne sürmüştür.¹⁴¹ Nesneler ve niteliklerine ilişkin benzer bir görüşü benimseyen Aristoteles'in aksine, söz konusu nitelikler arasında açıkça aktüel/potansiyel ayrımına gitmemiş olması nedeniyle kendisinin karşıt niteliklerin bir nesnede aynı anda var olduğunu iddia ettiği düşünülmüştür.¹⁴² Düşüncelerini dile getirdiği fragmanlarında eğretilmelere başvurması, kapalı bir biçemi tercih etmesi ve çelişik ifadelere başvurması, bu düşünceyi destekleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim, Antik Yunan'a hâkim olan görüş dolayısıyla değişim sorununda Herakleitos'un tam karşısında yer alan tutumu benimseyen Parmenides, Herakleitos'un çelişkileri kabul ettiğini, çelişkilerin gerçekten var olduğunu savunduğunu öne sürerek onu, buradan hareketle, tutarsızlıkla suçlamıştır.¹⁴³

Parmenides'in Herakleitos'a yönelik eleştirilerinin yanı sıra Aristoteles'in *Metafizik*'inde yer alan, "*Herakleitos'un söylediği öne sürülen ve aynı şeyin hem var olup hem de var olmadığı düşüncesi, mantıksal bir olanaksızlıktır,*"¹⁴⁴ ifadesi Herakleitos'un bir düşünce yasası olarak çelişmezliği tanımadığı düşüncesini güçlendirmiştir. "*Herakleitos'un hiçbir cümlesi yoktur ki logik'ime almış olmayayım*"¹⁴⁵ ifadesiyle modern dönem düşünürlerinden Hegel de bu görüşü savunan isimler arasında yer almaktadır. Söz konusu görüş, günümüzde de etkinliğini sürdürmekte olup Graham Priest, özellikle "*Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve biz değiliz*"¹⁴⁶ fragmanından hareketle Herakleitos'un çelişkileri kabul ettiğini savunmaktadır.¹⁴⁷ Bu düşünce hattına katılarak Herakleitos'un gerçekten de çelişmezliği ne düşünce ne de varlığın bir yasası olarak tanıdığı söylemek olanaklıdır.

¹⁴¹ A.e., s. 27.

¹⁴² A.e., s. 27-28.

¹⁴³ A.e., s. 25 ve A.e., s. 28.

¹⁴⁴ Aristoteles'ten aktaran Arda Denkel, A.e., s. 28.

¹⁴⁵ Hegel'den aktaran Walter Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamaları**, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984, s. 60.

¹⁴⁶ Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014, s. 133.

¹⁴⁷ Graham Priest, "Dialetheism", Ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer 2023, (çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>, 26 Ağustos 2023.

Gelgelelim Herakleitos'un söyledikleri ve düşünceleri dolayısıyla çelişmezlik yasasını zorunlu olarak reddetmesi gerekmediğine işaret eden kimi görüşler de mevcuttur.

Arda Denkel, “*Görünüşte olmayan uyum, görünüşte olandan daha güçlüdür*”¹⁴⁸ ve “*Nesnelerin gerçek doğası kendini saklamaya yatkındır*”¹⁴⁹ fragmanlarından hareketle, kendisi bunu açıkça ifade etmemiş olmasına karşın, Herakleitos'un bir nesnede bulunan karşıt niteliklerin her ikisinin de “*aynı anda ve aktüel olarak özdeş oldukları*”¹⁵⁰ düşüncesini savunmamış olabileceğini belirtmiştir. Arda Denkel bu konuda haklı olsa dahi Herakleitos'un, “*Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz; biziz ve biz değiliz*”¹⁵¹ gibi kimi açıkça çelişik ifadeleri hâlâ karşımızda durmaktadır. Bu noktada Xinyan Jiang'ın, daha önce “Çin Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları” başlığında incelediğimiz Hui Shih Tse paradokslarıyla ilgili yorumları yardımcı olabilir.

Anımsanacak olursa Jiang, Hui Shih Tse paradokslarını kelimesi kelimesine kabul etmek yerine bir çözümlemeye tabi tuttuğumuzda çelişkilerin yalnızca Hui Shih Tse'nin tümcelerinde görüldüğünü; söz konusu tümcelerle aktarılmak istenen düşüncelerin çelişki içermediğini ortaya koymuştur. Örneğin, “*Her şey, diğer şeylerle aynıdır ve her şey diğer şeylerden ayrıdır*” şeklinde ifade edilen paradoks, her nesnede bulunan ortak bir özelliğin -sözgelimi, var olmak- bulunuyor olmasına karşılık bu nesneleri birbirinden ayırt edebilmemizi sağlayan farklılıkların da var olduğuna işaret etmektedir. İfade her ne kadar çelişik olsa da söz konusu ifadeyle aktarılan düşünce herhangi bir çelişki içermemektedir. Bu bağlamda, Herakleitos'un söz konusu paradoksu andıran “*Tanrı gece ve gündüz, yaz ve kış, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır. [Bunun anlamı: Bütün, karşıt şeylerden oluşur.] Ancak o (tanrı), ateşin yaktığı bir tütsüden yayılan ve herkesin kendince ad verdiği koku gibi başkalaşır,*”¹⁵² fragmanını da benzer şekilde çözümlemek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla Herakleitos'un da tıpkı Hui Shih Tse gibi etkileyici, çarpıcı bir anlatım uğruna, yalnızca ifadeleriyle kısıtlı kalmak üzere çelişkilere yer verdiği söylenebilir. Aristokrat bir aileye mensup

¹⁴⁸ Herakleitos'tan aktaran Arda Denkel, **A.g.e.**, s. 28.

¹⁴⁹ Herakleitos'tan aktaran Arda Denkel, **A.e.**

¹⁵⁰ **A.e.**

¹⁵¹ Herakleitos, **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 129, 49a.

¹⁵² Herakleitos, **A.e.**, s. 165, 67.

olması dolayısıyla demokrasiyle yönetilen Ephesos halkına yukarıdan bakışı, “karanlık” payesini kazanmasına yol açan, bilinçli olarak öz ve sade yurttaşlar açısından anlaşılması güç bir anlatımı benimsemiş olması da bu olasılığı güçlendirmektedir.

Özetleyecek olursak, Herakleitos, gerek evren anlayışı gerek ifadeleri dolayısıyla düşünce yasalarına ilişkin kavrayışı hakkında çok uzun zamandır tartışmaların bulunduğu bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem kendisinin çelişmezlik yasasına dair bir kavrayışının bulunmadığı hem bu yasaya dair kavrayışı olsa da yalnızca anlatımı güçlendirmek için çelişkilere başvurduğu görüşünün güçlü yanları bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle filozofun evrene hâkim olan değişimin rastgele olmadığı, değişimin ardında bir **logos**un bulunduğu düşüncesi¹⁵³ Denkel ve Jiang’ın haklı olabileceğine; Herakleitos’un düşünmenin ve varlığın yasası olarak çelişmezlik ilkesini reddetmediğine işaret ediyor gibi görünmektedir.

1.3.2. Parmenides

Parmenides, Herakleitos’un evren anlayışında çelişkilere yer verdiğini, çelişkileri kabul ettiğini savunan düşünce hattının ilk ismidir.¹⁵⁴ Ona göre, Herakleitos’un çelişkilerle olan ilişkisi yalnızca ifadelerle sınırlı kalmamıştır. Bilakis, çelişkiler Herakleitos’un evren anlayışının temelinde yer almaktadır. Değişime uğradığını iddia ettiği nesnelerin birbiriyle çelişen nitelikleri nesnede aynı anda, ikisi de aktüel olarak bulunur; süregiden devinim içinde sürekli olarak birbirine dönüşürler. Parmenides, Herakleitos’un savunmakta olduğunu düşündüğü bu görüşleri mantıksal tutarsızlık olarak nitelendirir.¹⁵⁵

Herakleitos’un değişim sorununa yaklaşımını ve bunu temel alan evren anlayışını eleştirerek buna karşı çıkan Parmenides, sorunun çözümüne ilişkin ikinci seçeneği, yani değişimi, oluş-bozuluşu reddetmeyi tercih etmiştir. Parmenides’e göre, *“Yalnız varolan vardır ve ancak bu düşünülebilir; varolmayan yoktur ve düşünülemez*

¹⁵³ Denkel, **Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri**, s. 28.

¹⁵⁴ **A.e.**, s. 25-26.

¹⁵⁵ **A.e.**, s. 25.

de.”¹⁵⁶ Bu aksiyomla birlikte renk değişimi gibi bir görüngü sorunlu hâle gelmektedir. Herakleitos’ta olduğu gibi her iki niteliğin de nesnede bulunduğu Parmenides tarafından savunulamayacağına göre renk değişimi sırasında bir nitelik ortaya çıkarken diğeri yok oluyor; var olmayı bırakıyor olmalıdır. Oysaki bu durum Parmenides’in “*Yalnız varolan vardır (...) varolmayan yoktur*” önermesiyle bir çelişki yaratmaktadır; çünkü var olmayan kırmızı renk var olmakta, var olan yeşil renk ise yok olmaktadır. Parmenides amansız bir çelişki düşmanı olarak kendi aksiyomunu korumuş, buna karşılık değişim görüngüsünü reddetmiştir. Değişimin reddedilmesi, yaprak örneğini takip edecek olursak, yeşilin yok olmaması, kırmızının da var olmaması; yaprağın olduğu gibi kalması anlamına gelmektedir. Bunun olabilmesi için herhangi bir kesintinin, diğer bir deyişle değişimin ve hareketin gerçekleşebileceği bir boşluğun bulunmuyor olması gerekir. Bunun da tek yolu varlığın tek, kesintisiz bir bütün olmasından geçmektedir.¹⁵⁷ Parmenides’in konuyla ilgili kendi sözlerini alıntılacak olursak:

“(…) O, ne herhangi bir geçmiş zamanda vardı, ne de ileride var olacaktır; çünkü o yalnızca şimdi, bir anda, bütünüyle, bir ve sürekli (kesintisiz) olarak var. Onun için nasıl bir varlığa geliş söz konusu olabilir ki? Nasıl ve nereden kaynaklanmış olabilir? ‘Yok olandan’ demene ya da böyle düşünmene izin veremem, çünkü olmayanın olduğunu söylemek ya da düşünmek olanağı da yok. (...) Demek ki o, ya bütünüyle var olmalı ya da hiç var olmamalı. İnanç gücü, hiçbir şeyin var olan dışındaki var olmayandan gelmesine olanak tanımaz. Adalet, zincirini onun varlığa gelmesini ya da yok olmasını olanaklı kılacak biçimde açmaz; tersine sıkıştırır.”¹⁵⁸

Görüldüğü üzere, Herakleitos’un aksine, çelişkileri oldukça net bir tavırla reddeden Parmenides, “*Yalnız varolan vardır ve ancak bu düşünülebilir; varolmayan yoktur ve düşünülemez de*” önermesini evren anlayışının temeline yerleştirmiş; kuramını geliştirirken ortaya koyduğu ispatları da gelebilecek eleştirileri de bu aksiyomatik önermeyle tutarlılık sınavına tabi tutmuştur. Var olmayanın var olmaması, bu nedenle düşünülememesi, dolayısıyla da ondan bahsedilememesi dolayısıyla çelişkiden kaçınmak için varolmayan hakkında konuşmamış; tüm felsefesini varolan, yani varlık üzerine kurmuştur. Çelişkiyi ve tutarsızlığı reddeden

¹⁵⁶ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 27.

¹⁵⁷ Denkel, **Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri**, s. 38-39.

¹⁵⁸ Parmenides’ten aktaran Denkel, **A.e.**, s. 36.

kavrayışını “adaletin zinciri” olarak nitelendirerek mantıksal zorunluluğa işaret etmiştir. Bu bakımdan Parmenides düşünce yasalarına ilişkin düşüncelerin tarihinde önemli bir dönüm noktasını imlemektedir. Çünkü kendisi, bizzat bu şekilde ifade etmemiş olmasına karşılık, çelişmezlik yasasını evrenin, varlığın bir yasası olarak kavramış; bu yasaya uymayan her görüşü, her düşünceyi reddetmiştir. Hatta, daha doğru bir ifadeyle, temel önermesiyle çelişen herhangi bir düşüncenin söz konusu olamayacağını, çünkü bunun düşünülemeyeceğini de belirterek çelişmezlik yasasını sadece varlık için değil, düşünce için de geçerli olan bir yasa olarak değerlendirmiştir.¹⁵⁹

Parmenides’in akıl yürütmesi ne kadar büyüleyici olsa da gündelik deneyimimize ters düşen birtakım içerimleri bulunmaktadır. Değişimi reddetmekte, hatta kendi kabullerinden hareketle çürütmektedir, fakat gündelik deneyimimiz bize hâlâ değişimin var olduğunu söylemektedir. Burada ortaya çıkmak üzere olan çelişkiyi fark eden Parmenides iki âlem anlayışını ortaya koymuştur. Buna göre duyularımız sanıların yolunu izlemektedir. Yanılsamalarla dolu görüşler dolayısıyla sanki değişim varmış gibi gelmektedir. Bununla birlikte, tüm o yukarıda anılan çıkarımları yapmamızı sağlayan akıl bu yanılsamaların ötesine geçmekte; bizi gerçeğe götürmektedir. Bize değişimin, hareketin ve boşluğun olmadığını, varlığın bir ve değişmez olduğunu söylemektedir.¹⁶⁰ Bu nedenle duyulara değil akla güvenmemizi vazetmektedir.¹⁶¹

Parmenides’in “adalet zinciri”ne sıkı sıkıya bağlı evren anlayışı müthiş bir iç tutarlılığa sahip olmasına karşılık özellikle değişim ve hareketle ilgili düşünceleri kuramının kabul görmesini güçleştirmiştir. Diğer düşünürlerin özellikle zayıf görerek eleştirdikleri noktalar da bunlar olmuştur. Parmenides’in öğrencisi olan Elealı Zenon ise hocasını savunmaya koyulmuş, saçmaya indirgeme yöntemini kullanarak değişimin ve hareketin olmadığı yönündeki düşüncelerine gelen eleştirilere paradokslarla karşılık vermiştir.¹⁶²

¹⁵⁹ A.e., s. 33.

¹⁶⁰ A.e., s. 30.

¹⁶¹ A.e., s. 31.

¹⁶² A.e., s. 46.

Zenon paradoksları arasında en bilineni Akhilleus paradoksudur. Dönemin en hızlı koşucularından olan Akhilleus ile bir kaplumbağanın yarıştırdığı bu paradoksta kaplumbağanın Akhilleus karşısındaki açıkça dezavantajlı durumunu bertaraf etmek için kaplumbağanın yarışa Akhilleus'un önünde başlamasına karar verilir. Zenon'a göre, Akhilleus bu yarış kazanamayacaktır.¹⁶³ Akhilleus'un bu yarış kazanabilmesi için öncelikle kaplumbağaya yetişmesi, dolayısıyla rakibiyle arasında bulunan sonsuz sayıda noktayı geçmesi gerekir. Sonlu zaman diliminde sonsuz noktayı aşamayacağı için Akhilleus, kaplumbağaya yetişemeyecektir.¹⁶⁴ Zenon'un bu paradoksla ispatlamaya çalıştığı görüş şudur: Yalnızca Akhilleus ile kaplumbağa arasında değil, uzayda seçilen her iki konum arasında sonsuz nokta bulunur. Sonlu zaman aralığında sonsuz noktanın aşılması çelişkiye yol açmaktadır. Uzayda her iki konum arasında sonsuz nokta bulunduğundan (Parmenides'in deyimiyle, varlıkla dolu olduğundan)¹⁶⁵ bir konumdan diğerine gitmek (yani hareket) çelişkiye yol açtığı için hareketin varlığı reddedilmelidir.

Akhilleus ve diğer Zenon paradokslarında karşımıza çıkan saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlama yöntemi, bir savın doğruluğunu ispatlamak yerine söz konusu savın değilinin, diğer bir deyişle çelişğinin, doğru kabul edilmesi durumunda birtakım çelişkilerin ortaya çıkabileceğini göstermeyi amaçlar.¹⁶⁶ Bu yöntemi kullanan kişinin öncellerinden daha da açık hâle gelen bir çelişmezlik yasası kavrayışının olduğu açıktır. Kendisi, gerek argümanlarında gerek evren anlayışında çelişkilerin bulunmaması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla, tıpkı hocası Parmenides gibi, Zenon'un da çelişmezliği hem düşüncenin hem de varlığın yasası olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.

1.3.3. Sofistler

Pek çok konuda bilgili gezgin öğretmenler olarak bilinen Sofistler, felsefe tarihinde bir dönüm noktasını imlemektedirler. Kendilerinden önceki düşünürler genel

¹⁶³ İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 52.

¹⁶⁴ **A.e.**, s. 53.

¹⁶⁵ Denkel, **Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri**, s. 39.

¹⁶⁶ Abdülkadir Çüçen, **Mantık**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2011, s. 34.

itibarıyla doğayı incelemişler, evrenin kökenini ve işleyişini açıklamaya çalışmışlardır. Buna karşılık Sofistler,

“(…) gerçekliği zihnimizde kurulduğu, algımızda ortaya çıktığı ölçüde inceleme konusu yapmışlardır (...) Onlara göre algıladığımız fenomenlerin ötesinde ya da arkasında duran değişmez bir varlık yoktur. Varlığı algılanan gerçeklik ile sınırlayan Sofistler, bu tutumlarının sonucunda algılanan gerçekliği de öznel ve bireysel gerçekliğe indirgemişlerdir (...) Gerçeklik her bireyin kendi algı kavrayışıyla sınırlıdır, bu bakımdan, herkes için geçerli olacak doğrular ve doğruluk (hakikat) ölçütü (kriterion) yoktur (...) Protagoras ve Gorgias gibi, kimi Sofistler, herkes için doğru olabilecek bilgilerin olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir.”¹⁶⁷

Sofistlerin gerçeklik kavrayışı ve doğruluk anlayışları dolayısıyla, bir konuda iki çelişik sav varsa bunların her ikisinin de doğru kabul edilmesi bir sorun yaratmayacaktır. Öyleyse, en azından önermeler ve savlar söz konusu olduğunda Sofistlerin çelişmezlik yasasını tanımadıklarını söylemek mümkündür. İnsandan bağımsız, nesnel bir doğa araştırmasına girip nesnelerin, evrenin doğasına ilişkin herhangi bir düşünce öne sürmediklerinden dolayı kendilerinin bir varlık yasası olarak çelişmezliği reddettiği yönünde bir saptama bu anlamda yapılamaz. Platon, tam olarak bu görüşü savunan düşünürlerden biridir.

Platon, Protagoras’la ilgili olarak onun “*O her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür,*”¹⁶⁸ dediğini aktarmış; Protagoras’ı göreci düşünceleri üzerinden değerlendirmiştir. Öyle ki Protagoras’a göre aynı konumda, aynı anda deneyimlenen rüzgâr kimisi için soğuk ve çetin, kimisi için serinletici ve tatlı gelebilir.¹⁶⁹ Bu rüzgârın niteliğini belirleyen öznedir. Gelgelelim, Platon’a göre Protagoras’ın yalnızca duyuları temele alarak her bireyin öznel deneyimini, bu deneyimi dile getirdiği önermeleri doğru kabul etmesi bir çelişkiye yol açmaktadır. Mademki herkesin deneyimi, dünyaya ilişkin bilgisi ve ona dair söyledikleri doğrudur, Protagoras’ın öğretmenlik yapmasının ne anlamı vardır? Sonuç itibarıyla Protagoras’ın bilgisi ile ondan ders almamış bir insanın bilgisi aynı

¹⁶⁷ Cengiz Çakmak, “Gorgias’ın Düşünce Tutumunda Gerçeklik ve Bildirişim”, **Şafak Ural’a Armağan**, Ed. Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa, 2012, ss. 83-82, s. 84.

¹⁶⁸ Platon, “Theaitetos”, **Diyaloglar**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010, s. 463.

¹⁶⁹ **A.e.**, s. 464.

ölçüde doğru olacaktır.¹⁷⁰ Dolayısıyla Protagoras, kendisiyle çelişiyor gibi görünmektedir.

Platon, Protagoras'ın görüşlerini onun kendisiyle çeliştiğini göstererek çürütmekle birlikte Protagoras'ın görüşlerini birbiriyle çelişen iki savın aynı anda doğru olması hâlinde gerçeklik hakkında konuşmanın “uzun ve sonsuz bir gevezelik”¹⁷¹ olacağı gerekçesiyle eleştirmiştir.¹⁷² Diğer bir deyişle, Platon'un Protagoras eleştirilerinden onun konuşma evreninde çelişkileri kabul ettiği sonucuna ulaşabilirsek de varlık söz konusu olduğunda bu yasayı yadsıdığını düşünmemiz için bir neden bulunmamaktadır. Ne var ki Aristoteles'in Protagoras anlatısı, kendisinin tam olarak bunu yaptığını; Protagoras'ın bir varlık yasası olarak da çelişmezliği reddettiğini savunmuştur:

“Eğer aynı özne ile ilgili bütün çelişikler aynı zamanda doğru olurlarsa, bütün varlıkların tek bir şey olacakları açıktır. Çünkü Protagoras'ın akıl yürütmesini benimseyen kişilerin kabul etmek zorunda oldukları gibi, her özne ile ilgili olarak herhangi bir yüklemi tasdik veya inkâr etmenin aynı ölçüde mümkün olması durumunda bir gemi, sur ve insan aynı şey olacaktır. Çünkü insanın gemi olmadığına inanan varsa, insan hiç şüphesiz bir gemi değildir. Dolayısıyla bunun çelişigi de doğru olduğuna göre o aynı zamanda bir gemidir.”¹⁷³

Görüldüğü üzere Aristoteles, Protagoras'ın savunduğu görüşü koruması durumunda kaçınılmaz olarak varlık sahasında çelişkilerin varlığını kabul ediyor olması gerektiğini düşünmektedir. Aristoteles ile Platon'un Protagoras eleştirileri arasında kategori farkının bulunuyor olması, Protagoras'ın çelişmezlik yasasına ilişkin görüşümüzün bu aşamada netleşememesine yol açmaktadır. Evan Keeling, bu konuda üçüncü bir göz olarak Diogenes Laertios'a başvurulması gerektiğini öne sürmüştür.¹⁷⁴ Keeling'in aktarımına göre, Protagoras her şey ile ilgili olarak birbirine zıt iki **logos**un bulunduğunu açıkça dile getiren ilk kişidir.¹⁷⁵ Eğer Laertios'un aktarımı doğruysa, Aristoteles'in iddia ettiği üzere Protagoras'ın her alanda tüm çelişkileri kabul ettiği;

¹⁷⁰ A.e., s. 477.

¹⁷¹ A.e.

¹⁷² A.e.

¹⁷³ Aristoteles, **Metafizik**, s. 210, 1007b19-25.

¹⁷⁴ Evan Keeling, “Aristotle, Protagoras, and Contradiction: Metaphysics Γ 4-6”, **Journal of Ancient Philosophy**, Vol.VII, No: 2, 2013, pp. 75-99, p. 98.

¹⁷⁵ A.e.

dolayısıyla da hem konuşma evreninde hem varlık sahasında çelişmezlik yasasını kabul etmediğini söylemek mümkün olabilmektedir.

Bununla birlikte, kendisi de bir Sofist olan Gorgias, tek bir nesnenin herkes tarafından farklı bir şekilde algılanacağını,¹⁷⁶ her bir nesnenin niteliğinin söz konusu niteliğe karşılık gelen duyu organına konu olacağını,¹⁷⁷ duyu organlarının elde ettiği veriler arasında bir geçişliliğin ise söz konusu olamayacağını belirtmiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla, biz konuşma yoluyla nesnelere ilişkin yargılarımızı iletiyor olmamıza karşılık, “*Görünür cisimler konuşmalardan oldukça farklıdır. Çünkü görünür şeyler ile konuşma farklı (duyu) organlarıyla kavranır, öyleyse konuşma bize dış nesneleri bildirmez; onlar (konuşma ile dış nesneler) birbirlerinin doğalarını açığa çıkarmaz.*”¹⁷⁹ Gorgias’ın konuşma evreni ile dış dünyayı bu şekilde birbirinden ayırarak, konuşmanın, varlığın doğasını açığa çıkarmadığını belirtmesi ise Sofist düşüncesinde konuşma evreninde çelişkilerin kabul edilebilir görülmesinin varlık için de zorunlu olarak geçerli olmasını gerektirmediği şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla, Sofistlerin düşünce yasalarına ilişkin olarak çelişmezlik yasasının konuşma evreninde geçersiz olduğunu savundukları net bir şekilde söylenebilirken bu yasanın varlık sahasında da geçersiz olduğunu savunduklarına ilişkin benzer netlikte bir yorumda bulunmak olanaklı görünmemektedir.

1.3.4. Sokrates

Sokrates bizzat herhangi bir yapıt kaleme almamış olduğundan onun düşüncelerine ve felsefe yapma tarzına, Platon ve Ksenophon gibi öğrencilerinin yapıtları aracılığıyla ulaşabilmekteyiz.¹⁸⁰ Bununla birlikte, özellikle Sokrates’in yöntemine ilişkin ayrıntılı bir çözümlemeye Aristoteles’in *Metafizik* yapıtında rastlamaktayız. Sokrates’in, tümevarımsal konuşmaların ve tanımın mucidi olduğunu öne süren Aristoteles, onun asıl amacının özü bulmak olduğunu belirtmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁶ Cengiz Çakmak, “Gorgias’ın Düşünce Tutumunda Gerçeklik ve Bildirişim”, s. 84.

¹⁷⁷ A.e., s. 89.

¹⁷⁸ A.e.

¹⁷⁹ Gorgias’tan aktaran Cengiz Çakmak, A.e.

¹⁸⁰ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 44.

¹⁸¹ Aristoteles, **Metafizik**, s. 540-541, 1078b19-1078b29.

Sokrates'in özü bulmaya yönelik çabası daima bir rakiple tartışma çerçevesinde gerçekleşir. Bu tartışmalarda izlediği yöntem ise kendisinin hiçbir şey bilmediğini bildirerek rakibinin, üzerinde konuşmakta oldukları (özünü aradıkları) konuyla ilgili savlarda bulunmasını sağlamakla başlar. Rakibinin savları üzerine çeşitli sorular yönelten Sokrates, onu savları birbirine bağlayarak çıkarım(lar) yapmaya yönlendirir.¹⁸² Rakip kişi, söz konusu çıkarımlar sonucunda tartışmanın başında ortaya koyduğu savının “*tezatıyla karşılaşır*”¹⁸³ ve böylece bir çelişki söz konusu olur. Sokrates ve rakibi çelişkileri kabul etmediklerinden dolayı rakibin bir seçim yapması, ya tartışma sırasındaki tüm ara çıkarımları reddederek ilk savını savunmayı tercih etmesi ya da ondan vazgeçmesi gerekir. İlk savın aleyhinde ortaya konulan onca düşüncenin ardından Sokrates'in rakibi doğal olarak bu savı terk eder. Sokrates'in, rakibinin ilk savıyla çelişik sonuçlara ulaşmasını sağlayarak onun savını çürütmesine **elenkhos**, yani “çürütme yoluyla ispat” adı verilir.

Sokrates'in ereği ve izlemiş olduğu yöntem göz önüne alınacak olursa, düşünce yasalarının Aristoteles tarafından açıkça ortaya konulmasından önce onlara ilişkin ilk kez bu denli açık bir kavrayışla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Öze ulaşma ereği, herkesin üzerinde anlaşılabileceği ortak bir tanıma ulaşma isteği onun özdeşlik yasasına dair bir kavrayışa sahip olduğuna da işaret etmektedir. Öz aranırken izlenen yöntemde çelişkilerin elenmesi, çelişkiye yol açan savların terk edilmesi ise Sokrates'in çelişmezlik yasasını örtük olarak kabul ettiğinin göstergesidir.

1.3.5. Platon

Platon, günümüzde dahi herhangi bir felsefe sorunuyla ilgili olarak geri dönülüp bakılan, sorunla ilgili görüşlerine danışılan bir isimdir. William Kneale ve Martha Kneale, Platon doğrudan mantık felsefesi üzerine söz söylemek için mantık felsefesi yapmamış olsa da kendisinin bu alanda söz söyleyen ilk büyük düşünür olduğuna şüphe olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁸⁴ Daha ilginç, Julius Moravcsik'in yerinde saptamasına göre, çelişmezlik yasasından ilk kez bir ilke olarak bahseden de

¹⁸² Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 45.

¹⁸³ İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 55.

¹⁸⁴ William Kneale, Martha Kneale, **Development of Logic**, p. 17.

Platon olmuştur.¹⁸⁵ Platon her ne kadar açıkça “çelişmezlik ilkesi” tabirini kullanmamış olsa da çelişmezlik yasasının içeriğini *Devlet* yapıtında şu şekilde ortaya koymuştur:

“Şunu biliriz: Bir tek şeyin aynı zamanda ve aynı yönüyle birbirinin tersi iki şeyi yapması, ya da bu iki şeye birden uğraması mümkün değildir. Bu da şu demektir: Bir yerde ters iki şey görürsek, bunlar bir tek ilkeden değil, değişik ilkelerden gelir.”¹⁸⁶

Platon’un çizmiş olduğu bu çerçeveye birlikte çelişkiler net bir şekilde ontolojik olanaksızlıklar olarak belirlenmiştir. Adı konulmamış olsa dahi çelişmezlik yasasına ilişkin olarak kendisinden önceki filozoflarda çeşitli seviyelerde var olduğunu gördüğümüz örtük kavrayış açıkça ortaya konulmakla kalmamış; “yasa” terimi kullanımımıza uygun bir şekilde ifade bulmuştur. Filozofun *Euthydemos* diyalogunda yer alan “*Bir şeyin hem var olması hem de yok olması olanaksız*”¹⁸⁷ ve “*aynı anda hem bilgili ve hem cahil olmak olanaksızdır*”¹⁸⁸ ifadeleri, çelişmezliğin varlığa ilişkin bir ontolojik yasa olma yönünü güçlü bir şekilde vurgulamıştır.

1.3.6. Aristoteles

Aristoteles, MÖ 384 yılında Stagira’da doğmuştur. Platon’un Akademia’sında eğitim görmüş, onun gözde öğrencilerinden biri olmuştur. Platon’un ölümünün ardından Atina’yı terk eden Aristoteles, Makedonya Kralı II. Philippos’un sarayında kendisine yer bulmuş; veliaht prens Büyük İskender’in öğretmenliği görevini üstlenmiştir. Babasının ölümü üzerine İskender’in Makedonya kralı olmasıyla birlikte Atina’ya dönüp kendi felsefe okulunu, Lykeion’u kurarak burada kendi öğrencilerini yetiştirmiştir.¹⁸⁹ Bununla birlikte, İskender’le aralarında bulunan hoca-öğrenci ilişkisi devam etmiş; Hint düşünce geleneğinde düşünce yasalarını incelediğimiz bölümde

¹⁸⁵ John Woods, Andrew Irvine, “Aristotle’s Early Logic”, **The History of Logic - Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic**, eds. Dov Gabay, John Woods, Amsterdam, Elsevier, 2004, pp. 27-100, p. 27.

¹⁸⁶ Platon, **Devlet**, s. 136.

¹⁸⁷ Platon’dan aktaran İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 57.

¹⁸⁸ Platon’dan aktaran İnönü, **A.e.**

¹⁸⁹ **A.e.**, s. 53.

belirttiğimiz üzere, İskender'in Hint seferi sayesinde Aristoteles'in kütüphanesi Doğu coğrafyasında gerçekleşen entelektüel çalışmalarla da zenginleşmiştir.

Aristoteles, mantığın babası olmakla birlikte, mantığı bilimsel bilgiye götürecek araç olarak görmüş; bu nedenle mantıkla ilgili çalışmaları bu anlama gelen *Organon* başlığı altında toplanmıştır.¹⁹⁰ Mantığı, varlık sahasına ilişkin araştırmanın aracı olarak gördüğünden Aristoteles'te mantık ve ontoloji arasında bir ayrım söz konusu değildir; bu nedenle, Aristoteles'in mantık çalışmaları ya da mantıkla ilgili değinileri yalnızca önermelere ya da düşüncelere değil, aynı zaman varlığa ilişkin içerimlere de sahiptir.¹⁹¹ Bu anlamda, Aristoteles'in bizim “düşünce yasaları” olarak anmayı tercih ettiğimiz ilk ilkelere ilişkin tespitlerinin yalnızca mantıkta geçerli olmakla kalmayıp düşünce ve varlık için de geçerli olduğunu belirtmek gerekir.

Aristoteles, varlık olması bakımından varlığı inceleyen bilimi (yani metafiziği) ele aldığı *Metafizik* yapıtında, bu bilimi diğerlerinden ayrı bir konuma yerleştirmiştir. Her bir bilim, belli bir varlık alanına yönelirken metafizik doğrudan varlığın kendisini konu edinmektedir.¹⁹² Dolayısıyla, nasıl ki her bir bilim ilgilendiği varlık alanının ilk ilkelerini (aksiyomlar) arıyorsa metafizik de kendi alanının, yani varlığın ilk ilkelerini aramalıdır.¹⁹³ Çünkü, “(...) herhangi bir özel bilimsel incelemeye girişmeden önce bu şeyleri (aksiyomları) bilmemiz, eğer onları henüz öğrenme safhasındaysak, araştırmaya girişmememiz gerekir”.¹⁹⁴

Aristoteles'e göre, yukarıda anılan araştırmayı gerçekleştirerek varlık olması bakımından varlığın ilkelerini verecek olan kişi filozoftur.¹⁹⁵ Filozofun bilmesi gereken ilke ise:

“(...) bütün ilkeler içinde en kesin olan ilke, hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilkedir. Çünkü böyle bir ilkenin hem bütün ilkeler içinde en iyi bilinen ilke olması (zira insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler) hem de

¹⁹⁰ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 67.

¹⁹¹ Çüçen, **Mantık**, s. 38.

¹⁹² Aristoteles, **Metafizik**, s. 187, 1003a20.

¹⁹³ **A.e.**, s. 189, 1003a26-31.

¹⁹⁴ **A.e.**, s. 201, 1005b5.

¹⁹⁵ **A.e.**, s. 201, 1005b11.

koşulsuz olması gerekir. O halde böyle bir ilke hiç şüphesiz bütün ilkeler içinde en kesin olanıdır.”¹⁹⁶

Varlık olmak bakımından varlığı araştırarak kişinin her şeyden önce bilmesi gereken en kesin ilkenin özelliklerini böylece serimleyen Aristoteles, bu ilkenin ne olduğunu açıklamaya geçer:

“Bu ilke şudur: Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır.”¹⁹⁷

Görüldüğü üzere Aristoteles’in çelişmezlik ilkesi olarak anılacak ilkeye ilişkin vermiş olduğu bu tanım, bir önceki bölümde Platon’un vermiş olduğu tanıma son derece benzemektedir. Diğer bir deyişle, Aristoteles de tıpkı Platon gibi çelişkilerin birtakım ontolojik olanaksızlıklar olduğunu ifade etmektedir. Dahası, onu her şeyden önce varlığın en kesin ilkesi olarak görmektedir. Buradan hareketle, Aristoteles’in çelişmezlik ilkesine ilişkin olarak vermiş olduğu bu tanım mantık felsefesi yazınında “ontolojik tanım” olarak yer almaktadır.

Aristoteles’te mantık ile ontolojinin birbirinden ayrılmadığına ilişkin vurgu anımsanacak olursa, varlık için geçerli olanın varlığı betimleyen, dile getiren önermeler ve önermeler arasındaki ilişkiler için de geçerli olacağı açıktır. Dahası, kendisi de varlık sahasının bir parçası olan insanın düşüncelerinin de varlığın ilkelerine tabi olacağı Aristoteles felsefesi bağlamında rahatlıkla ifade edilebilmektedir. Gelgelelim Aristoteles bu türden örtük içerimlerle yetinmemiş, çelişmezlik ilkesinin düşünce ve önermeler arası ilişkiler için de geçerli olduğunu açıkça ifade etmiştir. Aristoteles’e göre:

“Gerçekten de bazılarının Herakleitos’un ileri sürdüğüne inandıkları gibi, bir aynı şeyin hem var olduğu, hem de var olmadığını **düşünmek** mümkün değildir (zira bir insanın söylediği her şeye inanması zorunlu değildir). Eğer karşıt niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsızsa (...) ve yine eğer bir başka düşüncenin çeliştiği olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise; aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi kesin olarak imkânsızdır. Çünkü eğer

¹⁹⁶ A.e., s. 201-202, 1005b11-18.

¹⁹⁷ A.e., s. 202, 1005b19.

bu noktada yanılıyorsak, aynı anda birbirine karşıt olan düşüncelerimizin olması gerekir.”¹⁹⁸

Aristoteles’in, çelişmezlik ilkesinin yalnızca dış dünyada değil, kişinin düşünceleri için de geçerli olduğunu bildirdiği bu tanım “psikolojik tanım” olarak anılmaktadır. Tanımdan açıkça anlaşılacağı üzere, Aristoteles’e göre, aynı anda çelişik düşüncelere sahip olmak olanaksızdır.

Günümüzde çelişmezlik ilkesi denildiğinde akla ilk gelen bu ilkenin mantıksal tanımı olmaktadır. İki çelişik önermenin aynı anda doğru olamayacağını belirten mantıksal tanım, *Metafizik* yapıtında yalnızca “*Bütün inançlar içinde en sağlamının çelişik önermelerin aynı zamanda doğru olmadıkları inancı olduğunu ortaya koymak (...) için kâfi derecede şeyler söyledik*”¹⁹⁹ ifadesinde geçmektedir.

Aristoteles, çelişmezlik ilkesinin dış dünyada olduğu gibi düşüncede ve önermeler arası ilişkilerde de geçerli olduğunu açıkça serimleyebilmek için ontolojik, psikolojik ve mantıksal olmak üzere bu ilkenin üç ayrı tanımını vermiştir. Gelgelelim bu üç ayrı tanımın, bizim “yasa” olarak anmayı tercih ettiğimiz bu ilkenin en temelde varlığın ilk ve en kesin ilkesi olduğunu vurguladığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla, Aristoteles’te çelişmezlik her şeyden önce ontolojik bir yasadır.

Mantıkta üçüncü hâlin imkânsızlığı olarak bilinen ilke, Aristoteles tarafından en genel anlamıyla çelişkiler arasında herhangi bir aracının bulunmaması olarak nitelendirilmiş olup şöyle ifade edilmiştir:

“Bir özne hakkında tek bir yüklemi -hangi yüklem olursa olsun-, zorunlu olarak ya tasdik etmek veya inkâr etmek gerekir. Bu, ilkin, doğru ve yanlışın ne olduğunu tanımlamamızdan çıkar. Çünkü varlığın var olmadığını veya varolmayanın var olduğunu söylemek yanlıştır. Buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur. Dolayısı ile herhangi bir şeyin var olduğunu veya var olmadığını söyleyen, ya doğru veya yanlış bir şey söylemiş olacaktır. (Çelişik kavramlar arasında bir aracının olduğunu söylemek ise) ne varlık ne var-olmayanın, ne var olduğu, ne de var olmadığını söylemek demektir.”²⁰⁰

¹⁹⁸ A.e., s. 202, 1005b24-30.

¹⁹⁹ A.e., s. 227, 1011b11-15.

²⁰⁰ A.e., s. 228, 1011b24-1011b29.

İki çelişik önerme arasında bir aracının bulunmadığını ifade eden üçüncü hâlin imkânsızlığı doğrudan bir ilke olarak anılmamıştır. Bununla birlikte *Metafizik* yapıtında geçen, “*Kanıtlamanın ilkelerinden, herkesin kanıtlamalarını kendilerine dayandırdığı ortak inançlarını, örneğin ‘her şeyin zorunlu olarak ya tasdik veya inkâr edilmesi gerekir’ veya ‘bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem olmaması imkânsızdır’ ilkelerini (...) kastediyorum*”²⁰¹ ifadesiyle Aristoteles, üçüncü hâlin imkânsızlığını bir ilke olarak değerlendirdiğini belirtmektedir.

Aristoteles’in üçüncü hâlin imkânsızlığını yalnızca yukarıda alıntılanan ifadede örtük bir şekilde, üstelik “kanıtlamanın ilkelerinden” biri olarak anmış olması Aristoteles’te bu ilkenin yalnızca bir mantık ilkesi olduğu düşüncesini doğrular. Bu durumda Aristoteles’in mantık-varlık-düşünce birliğinin anımsanması dahi bu ilkenin de aynı zamanda varlığın ve dolayısıyla düşünmenin bir ilkesi olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlayabilir. Ne var ki Aristoteles, üçüncü hâlin imkânsızlığının varlığın ve düşüncenin bir ilkesi olduğunu açıkça ifade etmemiş olsa da ilkenin kendisine ilişkin kanıtlarında kullandığı örneklerle bunu vurgulamıştır. Örneğin, *Metafizik*’te yer alan aşağıdaki ispatı inceleyelim:

“Sonra eğer sırf tartışmak için tartışmıyorsak, bütün çelişikler arasında birer aracı varlığın olması gerektiğini kabul etmek zorundayız. Bundan da bir yandan, bir insanın ne doğru, ne yanlış olan bir şey söylemesinin mümkün olacağı, öte yandan, varlıkla yokluk arasında aracı bir şeyin olacağı, dolayısıyla oluşla yokoluş arasında bir başka tür değişmenin var olacağı sonucu ortaya çıkar. Sonra bu durumda bir yükleminkânının onun karşıtı olan yükleminkânının tasdik edilmesinden başka bir şey olmadığı cinslerde de bir aracı varlığın olması gerekir, örneğin bu durumda sayılar dünyasında da ne tek, ne çift olan bir sayı olacaktır. Bu ise sayının tanımının gösterdiği gibi imkânsızdır. Buna bu durumda sonsuza kadar gidileceğini de ekleyelim: Yani bu takdirde gerçeklerin sayısı sadece üç tane olmayacak, çok daha fazla olacaktır. Çünkü sözü edilen aracı varlığın kendisinin de tasdik ve inkâr edilmesi bakımından inkâr edilmesi mümkün olacak ve böylece bu yeni kavram da belli bir şey olacaktır.”²⁰²

Aristoteles’in, üçüncü hâlin imkânsızlığına ilişkin tanımları bu ilkenin mantıktaki işlevini vurguluyor olmasına karşın yukarıdaki ispatta varlık, var oluş vb. ontolojik konulara değinilmesi dikkate değerdir. Sözelimi, ispatta yer alan ifadeye göre, üçüncü hâlin olanaklı olduğu durumda var olma ile yok olma arasında bir

²⁰¹ A.e., s. 160, 996b30.

²⁰² A.e., s. 230, 1012a3-14.

aracının bulunması; dolayısıyla üçüncü bir tür değişimin **var olması** gerektiği belirtilmektedir. Hemen ardından sayılara ilişkin bir saptama kendine yer bulmaktadır. Üçüncü hâlin imkânsızlığının yadsındığı durumda tek ve çift sayılar arasında ne tek ne çift olan sayıların **var olması** gerekeceği belirtilmektedir. Dahası, bahsi edilen “ne-tek-ne-çift sayılar”ın var olması durumunda sürecin burada kesilmesi söz konusu olmayacaktır. Ne-tek-ne-çift-sayıların karşısında hem-tek-hem-çift-sayılar olacak; üçüncü hâlin imkânsızlığı yadsındığından dolayı bu iki yeni ortaya çıkan sayı türü arasında da bir aracı olması gerekecek ve bu silsile sürüp gidecektir. Bu ispatta, varlık ve var oluşla ilgili bu vb. içerimlerin bulunuyor olması dolayısıyla Aristoteles açısından üçüncü hâlin imkânsızlığının da varlığın bir ilkesi, yani ontolojik bir yasa, olduğunu söylemek mümkündür.

Günümüzde düşünce yasaları özellikle mantık ilkeleri olarak ele alındıklarında diğerlerinin temeline yerleştirilen, diğer ilkelerin kendisinden türetildiği düşünülen özdeşlik ilkesi, Aristoteles’te yalnızca tek tümcede kendine yer bulabilmiştir. “*Bir şeyin ne ise o şey olması, hem de o şey olmaması imkânsızdır*”²⁰³ şeklinde ifade edilen özdeşlik, tıpkı üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi doğrudan “ilke” nitelendirmesiyle anılmamıştır. Her iki ilkenin ifadesinde de çelişmezliğe vurgu yapılması, Aristoteles’in çelişmezliği varlığın ilk ve en kesin ilkesi olarak görmesinden kaynaklanmakta; her iki ilke de temelini çelişmezlik ilkesinde bulmaktadır.

Günümüzde alışık olduğumuzun aksine özdeşlik ilkesinin değil de çelişmezlik ilkesinin temele alınıp tüm çözümlemelerin çelişmezlik üzerinden yapılması yalnızca Aristoteles’te karşımıza çıkan bir durum değildir. Şimdiye kadar incelediğimiz Antik Yunan düşünürlerinin kuramları, yaklaşımları ve izledikleri ispat yöntemleri anımsanacak olursa Antik Yunan düşünce geleneğinde kendisini farklı düşünürlerde, farklı düzeylerde serimleyen çelişmezlik yasasına ilişkin örtük bir kavrayış karşımıza çıkmış; özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığına ilişkin bu denli açık bir belirtiyile karşılaşmak mümkün olmamıştır.

²⁰³ A.e., s. 206, 1006b19.

Özdeşlik ilkesinin, çelişmezlik ilkesinden çok daha yalın, çok daha temel; varlığın ilk ilkesi olmaya çok daha uygun bir ilke olduğu görüşü ancak ilk kez MS 14. yüzyılda, Antonius Andreas tarafından dile getirilebilmiştir.²⁰⁴

1.3.7. Megara ve Stoa Düşünürleri

Ortaçağdan itibaren Aristoteles'in felsefî sisteminin ve bu sistemin ayrılmaz bir parçası olan Aristoteles mantığının hâkim paradigma hâline gelmesinin, Batı düşünce tarihinin temel taşlarından olan diğer mantık okullarının sıklıkla göz ardı edilmesine yol açtığı görülmektedir. Oysaki Sokrates sonrası dönemde Antik Yunan'da gerçekleştirilen mantık çalışmaları yalnızca Aristoteles'in çizdiği çerçeve içinde kalmamış; genele bakıldığında iki ana hattı takip etmiştir. Aristoteles ve onun Peripatetikler olarak anılan takipçilerin söz konusu hatlardan birini oluştururken, diğer hatta Megaralılar ve onların devamı sayılabilecek olan Stoa okulu yer almıştır.²⁰⁵

Bu iki mantık okulunun, yalnızca kendilerine özgü felsefe ve mantık anlayışları ortaya koymakla kalmayıp birbirlerini kıyasıya eleştirmiş olmaları, araştırmamız açısından Megaralılar ve onların mirasçısı olan Stoa düşünürlerini ilgi çekici kılmaktadır. Aristoteles'in düşünce yasalarını ilk kez açık bir şekilde tanımladığı göz önüne alınacak olursa, Aristoteles'e eleştirel bir gözle yaklaşan bu düşünce hattının, düşünce yasaları konusunda Aristoteles'le aynı konumu paylaşıp paylaşmadığı konusu incelemeye değerdir.

Megara çıkışının Megaralı Eukleides'le birlikte başladığı²⁰⁶ bilinmekle birlikte bu çıkışın bir "okul" olarak anılıp anılmaması gerekliliği bir tartışma konusudur.²⁰⁷ Bu tartışmanın merkezini, Megaralılar olarak anılan düşünürler arasında bir birlik ya da süreklilik bulunmadığı tezi oluşturmaktadır.²⁰⁸ Bu tezin bütünüyle hatalı olduğunu söylemek ise güçtür. Kurucu Eukleides'ten sonra Megara okulunun başı olarak

²⁰⁴ George J. Hayward, **Principles of Logic**, London, Longmans, 1916, p. 72.

²⁰⁵ Hanife Bilgili, **Zaman Probleminin Felsefî Açidan İncelenmesi: Diodoros Kronos'un "Ana Argüman"ı Örneği**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018, s.15.

²⁰⁶ İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 89.

²⁰⁷ Aldo Brancacci, **Socratism and Eleaticism in Euclides of Megara**, Ed. Christopher Moore Alessandro Stavru, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 161-178, p. 162.

²⁰⁸ A.e.

anılabilecek birinin olmaması, Megaralılarla ilişkilendirilen isimlerin bazılarının Megara kentinde bulunmaması vb. nedenler bu tezi desteklemektedir.²⁰⁹ Ayrıca, değinileceği üzere, Megaralıların önemli temsilcileri arasında bulunan Diodoros Kronos'un ve Philon'un kimi görüşlerinin, kurucu Eukleides'in görüşlerinden farklılık gösteriyor olması da bu tezin lehinedir. Bununla birlikte, Brancacci söz konusu tartışmanın aşırı eleştirel tutumdan kaynaklandığı; daha sonraki dönemlerle ilgili tartışmalar ne olursa olsun en azından Eukleides'le ilintili felsefi etkinliklerin Megara'da gerçekleştiğinden ve öğretilerin bütünlük taşıdığından şüphe edilemeyeceği görüşündedir.²¹⁰ Haake de her ne kadar dogmatik bir temel çerçeveden söz edilemeyecek olsa da Megaralı olarak anılan düşünürlerin özellikle mantık ve metafiziği kendilerine konu edindiklerini, ayrıca özel bir sorgulama ve akıl yürütme biçimi benimsediklerinin altını çizmektedir.²¹¹ Haake, Megaralıların kimi zaman “eristikçiler” kimi zaman ise “diyalektikçiler” olarak anılmalarının da bu geniş ama gevşek üst bağların altında yatan çeşitlilikten kaynaklandığını da belirtmektedir.²¹²

Megara okulu düşünürlerini birbirine bağlayan felsefi çerçevenin Sokrates'in ve Parmenides'in görüşlerinden hareketle şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Söz konusu çerçeve ise kurucu Eukleides'in bir mirası olarak karşımıza çıkmaktadır. Eukleides'in Megara okulunun kurucusu olduğu ne kadar kesinse kendisinin Sokrates'in öğrencilerinden biri olduğu da o denli kesindir.²¹³ Dahası, Eukleides'in Sokrates'in sıradan bir öğrencisi olmadığı, kendisine son derece bağlı olduğu; Megaralıların Atina'ya gitmesinin ölüm cezasıyla yasaklandığı dönemde dahi her akşam kilometrelerce yol yürüyerek Atina'ya Sokrates'i dinlemeye gittiği aktarılmaktadır.²¹⁴

Sokrates'in, kendisine bu denli bağlılık duyan öğrencisinin onun tartışma, akıl yürütme ve rakibinin savlarını çürütme tarzından etkilenmemiş olabileceği elbette

²⁰⁹ Matthias Haake, “Megara and ‘the Megarians’: a City and its Philosophical School”, **Megarian Moments: The Local World of an Ancient Greek City-State**, Ed. by Hans Beck, Philip J. Smith, McGill University Library and Archives, Canada, 2018, pp. 237-256, p. 241.

²¹⁰ Brancacci, **Socratism and Eleaticism in Euclides of Megara**, p. 162.

²¹¹ Haake, **A.g.e.**, s. 241.

²¹² **A.e.**

²¹³ Brancacci, **A.g.e.**, s. 162.

²¹⁴ **A.e.**, s. 163.

düşünülemez. Eukleides, hocası Sokrates'in tartışma ve çürütme tarzını benimsemekle kalmamış, bunu kendi takipçilerinin de benimseyeceği bir tartışma (eristik) sanatı hâline getirmiştir. Dumitriu'ya göre Megaralıların benimsediği bu sanat, "rakibin görüşlerini saçmaya indirgemekten oluşmaktadır."²¹⁵ Eukleides ve takipçileri, rakiplerinin savlarının öncüllerine değil, sonuçlarına saldırmışlardır;²¹⁶ argümanlarını ise rakiplerine yönelttikleri, rakiplerini bir çelişkiye yönlendiren sorular oluşturmuştur.²¹⁷ Başta Eukleides olmak üzere Megaralıların benimsedikleri bu yöntem, onların tıpkı Aristoteles gibi çelişkileri kabul edilemez bulduklarını; yani, Aristoteles gibi apaçık bir şekilde olmasa da çelişmezlik yasasını kabul edip gözettiklerini göstermektedir.

Eukleides başta olmak üzere Megaralıların Sokrates'in de kullanmış olduğu saçmaya indirgeme yöntemi kullanmalarının onların bir başka felsefi bağlılıklarına işaret ettiği, Parmenides'in düşüncesini kabul ediyor olmaları dolayısıyla onun öğrencisi olan Zenon'un yöntemini benimsedikleri de öne sürülmektedir.²¹⁸ Megaralılar bu yöntemi ister Zenon'dan ister Eukleides'in hocası Sokrates'ten almış olsunlar, öğretileri üzerindeki Parmenides etkisini yadsımak olanaksızdır. Her şeyden önce, kurucu Eukleides, Parmenides'in görüşlerinden etkilendiği bilinmektedir.²¹⁹ Öyle ki, Diogenes Laertius, Eukleides'in kendini Parmenides üzerine çalışmaya adanmış olduğunu aktarmaktadır.²²⁰ Dahası, Stilpon özelinde tüm Megaralıların varlığın bir olduğuna, varlıktan başka bir şeyin olmadığına, hiçbir şeyin varlığa gelmediğine, yok olmadığına ve hareket etmediğine inandıkları ifade edilmektedir.²²¹ Söz konusu aktarımlar, Parmenides'in görüşlerinin Megaralılar tarafından neredeyse eksiksiz biçimde benimsendiğinin göstergesidir. Aristoteles ile aralarında bulunan anlaşmazlığın kaynağını da tam bu nokta, yani Parmenidesçi varlık anlayışları oluşturmaktadır.

²¹⁵ Dumitriu, **A.g.e.**, s. 130.

²¹⁶ İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 89.

²¹⁷ Dumitriu, **A.g.e.**, s. 130.

²¹⁸ Esma Kayar, "Megaralılar ve Modalite Anlayışları", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, No: 35, 2017, ss. 91-108, s. 92.

²¹⁹ İnönü, **Mantık Tarihi: İlkçağ**, s. 89.

²²⁰ Laertius'tan aktaran Brancacci, **A.g.e.**, s. 170.

²²¹ **A.e.**

Aristoteles, *Metafizik* yapıtının dokuzuncu kitabında kendi aktüel-potansiyel ayrımını serimlemeye geçmeden önce böyle bir ayrımı reddeden Megaralıların görüşlerini paylaşarak onların oluşu ve değişimi reddeden, Parmenidesçi görüşlerine ilişkin itirazlarını ortaya koymuştur.²²²

“Yalnızca fiil olduğunda kuvvenin olduğunu, fiil olmadığında kuvvenin olmadığını iddia eden filozoflar, yani Megaralılar var. Böylece bina yapmayan, bina yapma gücüne sahip değildir: bu güce bina yapan ancak bina yaptığı an sahiptir. Bütün diğer durumlarda da aynı şey söz konusudur. Şimdi bu anlayışın saçma sonuçlarını fark etmek zor değildir. Çünkü bu anlayışa göre insan bir bina inşa etmedikçe mimar değildir.”²²³

“Sonra eğer kuvveden, güçten yoksun olan, imkânsız olan ise, meydana gelmemiş olan hiçbir zaman meydana gelmeyecektir. Ve meydana gelme gücüne sahip olmayan bir şeyin olduğunu veya olacağını söyleyen, yanlış bir şey söylemiş olacaktır. Çünkü imkânsızın anlamı budur. Megaralıların akıl yürütmesi o halde hareketi ve oluşu ortadan kaldırmakla sonlanmaktadır. Ayakta duran, daima ayakta duracak, oturan varlık da daima oturuyor olacaktır. (...) Eğer bu sonuçlar kabul edilmezlerse, kuvve ve fiilin farklı şeyler oldukları açıktır. Oysa Megaralılar’ın akıl yürütmesi kuvve ve fiili özdeşleştirmektedir.”²²⁴

Görüldüğü üzere, Aristoteles Megaralıları yalnızca olanın, yani aktüelin olabileceği; potansiyelin ise olamayacağına ilişkin görüşleri dolayısıyla eleştirmektedir. Megaralıların, Aristoteles’in bu eleştirilerine konu olan düşüncelerinde Parmenides’in evren anlayışının izleri açıkça görülmektedir. Özellikle, “*Megaralıların akıl yürütmesi o halde hareketi ve oluşu ortadan kaldırmakla sonlanmaktadır*,”²²⁵ ifadesi Megaralıları ile hareketi ve oluşu reddeden Parmenides arasında bulunan ilgiye gönderimde bulunmaktadır. Benzer şekilde, bina inşa eden kişinin, binayı inşa edinceye kadar bu güçten yoksun olduğuna ilişkin örnek de Parmenides’in Megaralıları üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Megaralıları, Aristoteles’in aktüel-potansiyel ayrımını reddetmektedirler çünkü olanaklı olma fakat aktüel olmama durumunu bir ve aynı şeyin hem olması hem olmaması şeklinde yorumlamaktadırlar.²²⁶ Dikkat edilirse bu yorum Herakleitos’un değişim sorununa yaklaşımında karşıtların birliği düşüncesine oldukça yakındır. Megaralıların bu yorum üzerinden Aristoteles’in aktüel-potansiyel ayrımını reddetmeleri, yalnızca aktüel

²²² Kayar, **A.g.e.**, s. 93.

²²³ Aristoteles, **Metafizik**, s. 397, 1046b30-1046b35.

²²⁴ **A.e.**, s. 398-399, 1047a10-1047a18.

²²⁵ **A.e.**, s. 399, 1047a10.

²²⁶ Kayar, **A.g.e.**, s. 95.

olanın olanaklı olduğu yönündeki görüşleri ise Parmenides'in, çelişkilere yol açıyor olması nedeniyle özelde Herakleitosçu evren anlayışını, genele bakıldığında ise hareketi, oluşu ve değişimi reddeden evren anlayışıyla tam olarak örtüşmektedir.

Parmenides'in görüşleriyle Megaralıların yalnızca aktüel olanın olanaklı olduğu savları arasında bulunan uyuma Nikolai Hartmann da dikkat çekmiştir: “*Aktüel olmayan olanaklı değildir, çünkü yalnızca aktüel olan olanaklıdır. Bu düşünce de Parmenides'in, oluşun var olmayı ve var olmamayı aynı zamanda içerdiği dolayısıyla çelişik olduğu savına oldukça yakındır.*”²²⁷ Hartmann'ın ifadesinde de belirtildiği üzere, Megaralıların aktüel-potansiyel ayrımını reddetmeleri, yalnızca aktüel olanın olanaklı olduğunu savunmaları tamamıyla Parmenidesçi bir tavırla, oluşun, değişimin çelişkileri beraberinde getireceği savına dayanmaktadır. Bu durum ise Megaralıların yalnızca tartışma yöntemlerinde rakiplerinin görüşlerini çürütmek için onlara argümanlarının çelişkilere yol açtığını göstermelerinde olduğu gibi varlık anlayışlarında da çelişkilere yer vermediklerini göstermektedir. Buna ek olarak, Megaralıların hareketle ilgili olarak geliştirdikleri argümanlar da ilgi çekicidir:

“(1) Eğer bir şey hareket ediyorsa ya içinde bulunduğu boşlukta ya da içinde bulunmadığı boşlukta hareket eder; fakat ilk varsayımında içinde hareket edebileceği bir boşluk bulunmaz, çünkü kendisi bu boşluğu doldurur; ikinci hipotezde ise ne bir eylemi olabilir ne de bir eyleme maruz kalabilir; öyleyse hareket düşünülemez.
(2) Hareket eden şey boşluktadır fakat boşlukta olan şey durmaktadır; öyleyse hareket eden şey durmaktadır.”²²⁸

Dumitriu'nun aktarmış olduğu bu argümanlar, Megaralıların çelişmezliği yalnızca varlığın bir yasası olarak değil, çelişkiye yol açıyor olması dolayısıyla hareketin düşünülemeyeceğine ilişkin vurgularına dayanarak, bir düşünme yasası olarak da gördüklerine işaret etmektedir.

Aristoteles ve takipçileri ile Megaralılar arasındaki tartışmalar her ne kadar çetin olsa da bu iki hattın takipçilerinin düşünme yasaları, özellikle de özdeşlik ve çelişmezlik yasalarıyla ilgili olarak hemen hemen aynı çizgide oldukları görülebilir.

²²⁷ Nikolai Hartmann, “The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the History of the Ontological Problem of Modality”, trans. By Frédéric Tremblay, Keith R. Peterson, **Axiomathes**, Vol. XXVII, No. 2, pp. 209-223, p. 212-213.

²²⁸ Dumitriu, **A.g.e.**, s. 131.

Ancak, bu noktada dahi iki düşünce hattı arasında bir farkın bulunduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle, Megaralılar değişimi, oluşu ve hareketi reddeden bir düşüncenin savunucusu olduklarından özdeşliğe ilişkin yaklaşımlarının Aristoteles’le karşılaştırıldığında çok daha katı olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Öte yandan, çelişmezliğe dair düşünceleri de Aristoteles’e kıyasla daha keskinmiş gibi görünmektedir. Ahmet Arslan, Aristoteles’in ünlü deniz savaşı örneğinde olduğu gibi gelecekteki olayların olumsallığını savunmasından, dolayısıyla gelecekteki olayların gerçekleşmesini de gerçekleşmemesini de olanaklı görmesinden hareketle Aristoteles’in çelişmezlik yasasının bu bağlamda esnediğini düşünmektedir.^{229, 230} Çünkü gelecekteki bir olayın gerçekleşmesi de gerçekleşmemesi kadar olanaklıdır. Arslan, Aristoteles’in bu düşüncesine karşılık, Megaralıların çelişmezliği gelecekteki olayları da kapsayacak şekilde, sınırsız, mutlak geçerliğe sahip gördükleri kanısındadır.²³¹ Öyle ki gelecekteki bir olayın gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesinden yalnızca biri olanaklıdır ve bu, çelişğini dışarıda bırakır.²³² Bu anlayış aynı zamanda geleceğin de belirli olduğu, gelecekte doğru olacak olanın şimdide ve geçmişte de doğru olduğu; bu bakımdan, çelişiklerin olanaksız olması dolayısıyla, her şeyin ya zorunlu ya da olanaksız olduğu sonucunu da beraberinde

²²⁹ Aristoteles, **Metafizik**, s. 397, 2. dn.

²³⁰ Gelgelelim Arslan’ın bu yorumu hatalı görünmektedir. Sözgelimi, yarın bir deniz savaşının yaşanması da yaşanmaması da olanaklı olmasına, “Yarın bir deniz savaşı olacak” önermesinin doğruluğunun ise bu olasılıklardan hangisinin gerçekleşeceğine bağlı olmasına karşın söz konusu olasılıklardan birinin gerçekleşmesi Aristoteles için de zorunludur. Çünkü bunun tersi, hem yarın bir deniz savaşı olacağını hem de olmayacağını kabul etmek olurdu ki Aristoteles elbette bunu kabul etmezdi. Bkz.: Kayar, **A.g.e.**, s. 106.

Birbirinin çeliştiği olan iki olasılıktan birinin, yani olacak olanın, zorunlu olarak olacağı; diğerinin ise olanaksız olduğu savı ise Diodoros Kronos’un “Ana Argüman”ı ile Megaralıların gündemine girmiştir. Kronos’un bu konuda Aristoteles’ten ayrıldığı nokta yine Megaralıların Parmenidesçi arka planına yaslanmaktadır. Aristoteles’in savunduğu şekliyle, geleceğe ilişkin birbirinin çeliştiği olan iki olasılık da olanaklıdır. Bunlardan herhangi birinin gerçekleşmesi ise zorunludur. Gelgelelim birbirinin çeliştiği olan bu iki olasılıktan biri gerçekleştiğinde diğerinin gerçekleşme olanağı ortadan kalkmış olur. Sözgelimi, yarın bir deniz savaşı gerçekleşirse deniz savaşının gerçekleşmeme olanağı ortadan kalkar. Dolayısıyla burada bir değişim gerçekleşmiş; olanaklı olan, olanaksız hâle gelmiş olur. Oysaki hareketi ve değişimi yadsıyan Parmenidesçi düşüncenin taraftarı Megaralı Kronos için bu kabul edilebilir bir düşünce değildir. Olanaklı olan, olanaksız dönüşemez. Bu nedenle, birbirinin çeliştiği olan iki olasılıktan gerçekleşecek olan zorunludur, diğeri ise olanaksızdır. Bkz.: Kayar, **A.g.e.**, s. 15. Kronos’un Ana Argüman’ı ile ilgili kapsamlı araştırma için Bkz.: Bilgili, **Zaman Probleminin Felsefi Açından İncelenmesi: Diodoros Kronos’un “Ana Argüman”ı Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018, b.a..

²³¹ Kayar, **A.e.**

²³² **A.e.**

getirmektedir.²³³ Bu düşünce hattı izlendiğinde bir şeyin her ne ise o şey olmayı zorunlu olarak sürdürmesi gerektiği, şimdide olduğu gibi gelecekte de iki çelişikten ancak birinin zorunlu olarak gerçekleşeceği savlarının, Aristoteles'te tanımını bulan düşünce yasalarının Megaralılar tarafından oldukça katı, hatta Aristoteles'ten çok daha katı, bir şekilde gözetildiği görülmektedir.

Miletoslu Eublides, Megara düşüncesinin mutlak özdeşliği savunurken çelişkileri bütünüyle reddettiklerini görebilmemizi sağlayan önemli isimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisinin yedi paradoks ortaya koyduğu söyleniyor olsa da bunları konuları itibarıyla dörde indirmenin olanaklı olduğu ifade edilmektedir.²³⁴ “Yalancı paradoksu”, “kapüşonlu adam paradoksu”, “yığın (sorites) paradoksları” ve “boynuzlu adam paradoksu” olarak anılan bu paradoksların Megaralıların kimi öğretilerini serimlemek için ortaya konulmuş olmaları su götürmez olsa da Kneale ve Kneale, bu paradoksların tam olarak hangi tartışmalar çerçevesinde ortaya atıldığını bulabilmemizin olanaklı olmadığı görüşündedir.²³⁵ Bununla birlikte, Megara okulunun mirasçısı konumunda bulunan Stoa çıkışının kurucusu olan Kıbrıslı Zenon'un, öğrencilerin paradoksları çözmesine yardımcı olması dolayısıyla diyalektiği övdüğüne ilişkin aktarım, Megaralıların paradokslarla boş yere uğraşmadıklarının; bunları çözülmesi gereken sorunlar olarak gördüklerinin göstergesidir.²³⁶ Megaralıların paradokslara ilişkin söz konusu bakışı, onların çelişmezlik yasasını gözettiğine ilişkin bir başka kanıt olarak değerlendirilebilir.

Diodoros Kronos'un öğrencisi olan Philon'un olanak kuramı, özellikle sonraki kuşak Megaralıların düşünme yasalarına bakışlarına ilişkin önemli kaynaklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçekleşmiş ya da gerçekleşecek olanı olanaklı, dolayısıyla da zorunlu olarak gören hocası Kronos'un aksine, Aristoteles'e yakınsayan bir anlayışla, “*olanağı dışsal zorunlulukla ortaya çıkması engellense bile özne için uygun olan*”²³⁷ olarak görmektedir.²³⁸ Boethius'un aktarımıyla, “*Philon, 'mümkün'ün*

²³³ A.e.

²³⁴ İnönü, A.g.e., s. 90.

²³⁵ Kneale ve Kneale, A.g.e., s. 114.

²³⁶ A.e.

²³⁷ Kayar, A.g.e., s. 108.

²³⁸ Aristoteles de olanağı, “kuvve olarak kendisine sahip olduğu söylenen fiile geçişi hiçbir imkânsızlık içermeyen şey mümkündür” şeklinde tanımlamaktadır. Bkz.: Aristoteles, **Metafizik**, s. 399, 1047a24.

*iddianın içsel doğası gereği doğruluğa imkân veren olduğunu söyler.”*²³⁹ Philon’un olanak anlayışının, araştırmamız açısından ilgi çekici yanı bu ifadelerle karşımıza çıkmaktadır. Philon, olanağı, herhangi bir durumun ya da olayın öznenin doğasına uygunluğu üzerinden ele almıştır.²⁴⁰ Buradan hareketle, olanaklı olmayan durum ya da olayın, öznenin kendi içsel doğasına uygun olmayan, bir diğer deyişle kendi içsel doğasıyla çelişen bir durum ya da olay olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.²⁴¹ Diğer bir ifadeyle, Philon için olanaklılık çelişkinin yokluğudur.²⁴² Dolayısıyla, Philon’un çelişmezliği varlığın yasası olarak gördüğünü söylemek olanaklıdır.

Philon’un olanaklılık kuramının, özdeşlik açısından da önemli içerimleri bulunmaktadır. Philon, Kronos’tan farklı olarak, zamanın olanaklılığın belirlenmesinde herhangi bir rolünün olmadığı düşüncesindedir. Bir nesneyle ilgili olan bir durumun ya da olayın olanaklı olup olmaması onun gerçekleşmiş olmasından, gerçekleşmesinden ya da gerçekleşecek olmasından bağımsızdır.²⁴³ Çünkü, “(...) *Filon’un mümkünlüğü nesnenin sahip olduğu, zamana bağlı olarak değişmez, tutarlı bir iç doğa ile eşleştirilmektedir. Başka bir deyişle Filon, nesnenin varoluşunun başından sonuna kadar sahip olduğu bir meziyetle ilgilenmektedir.*”²⁴⁴ Dolayısıyla, Philon’a göre bir nesne her ne ise odur, özsel nitelikleri zamana bağlı olarak değişmez; söz konusu nitelikleriyle çelişmeyen durum ya da olayların gerçekleşmesi olanaklıyken, böyle bir çelişkinin varlığı söz konusu durum ya da olayların olanaksızlığına işaret eder.

Megaralıların devamı olma niteliğini taşıyan, Aristoteles’in takipçilerinin oluşturduğu Peripatetik okulun yanında antikçağın en büyük ikinci mantık okulu hâline gelen Stoa felsefesinde²⁴⁵ de düşünce yasalarına ilişkin görüşlerin, Aristoteles ve Megaralı öncelleri ile büyük koşutluklar taşıdığı görülmektedir. Stoalı filozoflar ile Aristoteles’in mantığa yaklaşımlarının dahi farklılık gösterdiği göz önüne alınacak

²³⁹ Boethius’tan aktaran Bilgili, **A.g.e.**, s. 186.

²⁴⁰ Bilgili, **A.g.e.**, s. 187.

²⁴¹ Kayar, **A.g.e.**, s. 109.

²⁴² Andrea Borghini, **A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality**, London, Bloomsbury, 2016, p. 33.

²⁴³ Bilgili, **A.g.e.**, s. 188.

²⁴⁴ **A.e.**, s. 189.

²⁴⁵ Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, **Felsefe Arkivi**, No:28, 1991, ss. 287-308, s. 288.

olursa söz konusu koşutluklar araştırmamız açısından özel bir önem taşıdığı anlaşılabacaktır. Sözgelimi, Aristoteles açısından mantık bir araç iken Stoalılara göre felsefenin bir parçasıdır, hatta bir çeşit felsefedir.²⁴⁶ Dahası, Stoalıların kuramsal çerçevesi Aristoteles'in dışında, Elealı Zenon'un izinde gelişmiştir; dolayısıyla aralarında terminolojik farklar da bulunmaktadır.²⁴⁷ Bu durum, her ne kadar kimi noktalarda Aristotelesçi gelenekle aralarında koşutluklar bulunsa da ilgili noktalarda Stoa düşünürlerinin Aristoteles'le aynı kavramsal şemayı takip etmelerinin beklenmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

Stoa düşünürleri ile Aristoteles'i bir kavram bütünlüğü içine dahil etmek olanaklı olmasa da Aristoteles'te "varlığın ilk ilkeleri" olmaları bakımından karşımıza çıkan düşünce yasalarının bilgi edinme konusundaki işlevlerine ilişkin anlayışlarının benzerlik taşıdığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte, Stoalıların, insanın kavram oluşturma aşamaları ile Aristoteles'in varlığın bilgisine ulaşma aşamaları arasında bir benzerlik bulunduğundan da bahsetmek gerekir. Stoa düşünürlerine göre:

"Zihin üzerine algıların yazılacağı bir kâğıt parçası olarak düşünülür. Algılar belleği doğurur ve aynı türden birçok olayın bellekte yinelenmesinden deney doğay [doğar]. Bellekte yer alan deneylerden de kavramlar oluşur."²⁴⁸

Çiğdem Dürüşken, yukarıda anılan kavramların Stoa düşüncesi bağlamında iki ana başlıkta toplanabileceğini öne sürmektedir. Dürüşken'e göre bazı kavramlar doğal yollarla ya da kendiliğinden oluşurlarken diğer kavramlar ise "*rasyonel ve metodik olarak*" oluşturulurlar.²⁴⁹ Dolayısıyla, bu ikinci türden kavramların oluşturulabilmesi için ilk türden kavramlara ihtiyaç duyulur. Bu nedenle Dürüşken, ilk türden kavramlara ilk ilkeler denebileceği düşüncesindedir.^{250, 251}

Aristoteles'in ilk ilkelere ilişkin görüşleri ise aşağıdaki gibidir:

²⁴⁶ A.e.

²⁴⁷ A.e., s. 290.

²⁴⁸ A.e., s. 295.

²⁴⁹ A.e., s. 296.

²⁵⁰ A.e.

²⁵¹ Kimi felsefe tarihçileri, Stoalıların bu ilkelerin sonradan edinilemeyecekleri, dolayısıyla doğuştan geliyor olmaları gerektiği görüşündedir. Bkz.: A.e.

“Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya, en çok, en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır (çünkü bilmek için bilmeyi seçen kişi, her şeyden çok en gerçek anlamda bilgiyi seçecektir. En fazla bilinebilir olanın bilgisi de böyle bir bilgidir). Şimdi ilk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler.”²⁵²

Görüldüğü üzere tüm diğer bilgilerin temelinde ilk ilkelerin bulunması gerektiği konusunda Aristoteles ve Stoa düşünürleri bir ortaklık içindedirler. Anımsanacak olursa, Aristoteles bu ilkelerin de temelinde tek bir ilkenin yer aldığını, bu ilkenin en kesin ilke olduğunu belirtmiştir.²⁵³ Başka bir ilkeye bağlı olmayan, koşulsuz olduğu belirtilen bu ilke Aristoteles’e göre çelişmezlik ilkesidir.²⁵⁴ Stoa düşünürleri ilk ilkelere denk düşen kavramlarını nitelendirirken Aristoteles’in çelişmezlik ilkesi nitelemelerine benzer ifadelerde bulunmuş olsalar da yukarıda anmış olduğumuz terminoloji ve yaklaşım farkı nedeniyle Aristoteles gibi bir ilke tanımına gitmemişlerdir.

Stoalılar her ne kadar ilk ilkelerin (düşünce yasalarının) tanımlarına yer vermemiş olsalar da bunları kabul edip gözettiklerini söylemek mümkündür. Stoa düşünürlerinin koşullu önermeler ve kiplik üzerine düşünceleri, kendilerinin özdeşlik ve çelişmezlik yasalarına bakışlarını açıkça ortaya koymaktadır. Sözelimi Khrysippos, koşullu önermelerin doğruluğunun saptanması noktasında, ikinci öncülünün değilinin, birinci öncülün karşıtı olması durumunda bu koşullu önermenin doğru olacağını ifade etmiştir.²⁵⁵ Başka bir söyleyişle, bir koşullu önermeyi doğru kılan, birinci öncül ile ikinci öncülün çelişiminin birlikte kabul edilmesinin olanaksızlığıdır. Bu ölçütü yerine getiren önermeler Khrysippos’a göre doğrudur.

Stoalılar ayırık önermelerin doğruluk değerleri konusunda da çelişmezliğe başvurmuşlardır. Birbirine “veya” eklemi ya da “ya (...) ya da” ifadesiyle bağlanmış

²⁵² Aristoteles, **Metafizik**, s. 83, 982a31-982b4.

²⁵³ **A.e.**, s. 201, 1005b13.

²⁵⁴ **A.e.**, 1005b15-1005b20.

²⁵⁵ Dürüşken, “Stoa Mantiğı”, s. 301.

iki önermeden yalnız biri doğru olabilir.²⁵⁶ “Bu masa ya siyahtır ya da beyazdır (siyah olmayandır)” önermesi buna örnektir.

Stoa düşünürlerinin kiplik anlayışları, onların çelişmezlik ve özdeşlik yasalarını gözettiğini gördüğümüz bir başka konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Stoa düşünürlerinin kiplik anlayışına göre olanaklı önermeler, herhangi bir dışsal aykırılık bulunmadan doğru olabilen önermelerdir.²⁵⁷ “Herhangi bir dışsal aykırılığın bulunmaması” ölçütünün tam olarak ne ifade ettiği konusunda bir görüş birliği olmasa da²⁵⁸ Susanne Bobzien bu ölçütün, ele alınan önermenin doğru olması için herhangi bir dış etmen tarafından engellenmemiş olması anlamına geldiğini öne sürmektedir.²⁵⁹ Dolayısıyla, bu ifadenin aslında bir içsel tutarlılığı kastettiği, yani kendisiyle çelişmemeye gönderim yaptığı düşüncesindedir.²⁶⁰ Bu bakımdan, Stoalılara göre yuvarlak kare gibi örnekleri olumlayan önermeler olanaklı değildirler.²⁶¹ Çünkü “yuvarlak karelerin tutarsızlığı, onların doğru olmalarını engellemektedir.”²⁶²

Özetleyecek olursak, Aristoteles ve takipçilerinin oluşturduğu Peripatetik okul Batı düşünce tarihinde mantık biliminin ve mantığı bir araç olarak gören felsefe geleneğinin temelini oluşturmuşlardır. Bununla birlikte, Megaralılar ve onların takipçisi konumunda bulunan Stoa düşünürleri gerek mantık alanındaki çalışmaları, gerek evren ve varlık anlayışlarında mantığa yer veren, mantığı başlı başına felsefenin bir konusu olarak gören yaklaşımlarıyla Peripatetiklerin karşısında ikinci düşünce hattı olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Stoa felsefesini önceleyen Megaralı düşünürlerin bir ve aynı düşünce okulunun bir parçası olup olmadıklarına ilişkin tartışmalar bulunuyor olsa da Megaralı düşünürlerin özdeşlik ve çelişmezlik yasalarını gözettikleri

²⁵⁶ A.e.

²⁵⁷ Vanessa de Harven, “Necessity, Possibility, and Determinism in Stoic Thought”, **Logical Modalities from Aristotle to Carnap: The Story of Necessity**, Ed. Edwin Mares Adriane Rini, Creswell Max, Cambridge University Press, 2016, pp. 70-90, p. 73.

²⁵⁸ A.g.e., s. 74.

²⁵⁹ Susanne Bobzien, “Chrysippus' Modal Logic and Its Relation to Philo and Diodorus”, **Dialektiker Und Stoiker**, Ed. Theodor Ebert Klaus Döering, y.y., Franz Steiner, 1993, pp. 63-84, p. 76.

²⁶⁰ Bobzien'dan aktaran Harven, “Necessity, Possibility, and Determinism in Stoic Thought”, p. 76.

²⁶¹ A.g.e., s. 74.

²⁶² Bobzien, “Chrysippus' Modal Logic and Its Relation to Philo and Diodorus”, p. 76-77.

konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Araştırmamız kapsamında bizi bu sonuca yönelten üç önemli göstergeden söz edilebilir.

Megaralıların özdeşlik ve çelişmezlik yasalarını gözettiklerine ilişkin göstergelerden ilki, onların Sokratesçi çürütme tarzını, yani özel bir saçmaya indirgeme yöntemi kullanmış olmalarıdır. Bu yöntemi izleyen Megaralılar, rakiplerinin ortaya koydukları argümanların öncüllerine değil, sonuçlarına saldırmışlardır. Böylelikle onları, ulaştıkları ilk sonuçların çelişğine yönlendirecek sorular yönelterek argümanlarını çürütmeyi amaçlamışlardır. Bu durum onların çelişkileri kabul edilemez bulduklarına, dolayısıyla da çelişmezlik yasasını gözettiklerine işaret etmektedir.

Megaralıların özdeşlik ve çelişmezlik yasalarını gözettiklerine ilişkin ikinci gösterge onların felsefelerinde görünür olan Parmenidesçi arkaplandır. Parmenides felsefesinde düşünce yasalarının konumunu incelediğimiz bölümde, çelişkilerin ortaya çıkmasına neden olması dolayısıyla kendisinin sağduyuyu, gündelik deneyimi yadsıma pahasına hareketin ve değişimin yadsındığı bir evren anlayışı geliştirdiğini belirtmiştik.²⁶³ Bu arkaplan dolayısıyla özdeşlik ve çelişmezlik yasalarının Megaralılar açısından bir temel oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. Özellikle Kronos'un kiplik anlayışında kendini gösteren yalnızca aktüel olanın olanaklı, dolayısıyla da zorunlu olduğu; olanaksız olanın ise hiçbir zaman olanaklı olamayacağı anlayışı bir şeyin daima ne ise o olarak kalacağına işaret etmektedir. Buradan hareketle, Kronos'un kiplik anlayışının, özdeşlik yasasına oldukça güçlü bir bağlılık gösterdiği görülmektedir. Benzer şekilde, Philon'un kiplik anlayışı uyarınca olanaklı olmak, olanaklılığı tartışılan olay ya da durumun, bu ikisinden birine uğrayacak olan varlığın doğasıyla çelişmemek anlamına gelmektedir. Philon'a göre bu ölçüt zamandan bağımsızdır ki bu da varlığın daima kendisiyle özdeş kalmayı sürdürdüğüne işaret etmektedir. Bunların yanı sıra, yukarıda belirtildiği ve Hartmann'ın da dikkat çektiği üzere, Megaralıların değişimi reddetmeleri, Parmenides'in oluşun hem var olmamayı hem de var olmayı birlikte içeriyor olmasından doğan çelişki dolayısıyla oluşu reddetmesine benzemektedir. Bu nedenle, Parmenidesçi arkaplanın etkisiyle

²⁶³ Bkz.: yuk.

Megaralıların çelişmezlik yasasını da uğruna sağduyuyu reddedecek kadar gözettiklerini söylemek olanaklı olmaktadır.

Megaralıların özellikle çelişmezlik yasasına bağlı olduklarına ilişkin üçüncü gösterge, Megaralıların paradokslara duydukları ilgide görünür olmaktadır. Özellikle Eublides tarafından pek çok paradoks ortaya atılmış; daha sonrasında Megara çığırının öğrencilerinin eğitiminde bunlardan ve pek çok başka paradokslardan yararlanılmıştır. Megaralıların paradokslara bu denli önem vermelerinin, söz konusu paradoksların apaçık çelişkiler olmaları bakımından oldukları gibi kabul edilmeleri gerektiği şeklindeki bir yoruma açık olduğu düşünülebilir. Ancak, Megaralıların söz konusu paradoksları, kendi öğretilerini öğrencilere aktarırken çözülmesi gereken sorunlar olarak aktarmış olması, onların çelişkileri kendilerinden kurtulunması gereken sorunlar olarak gördüklerine işaret etmektedir.

Megaralıların devamı olma niteliğini taşıyan Stoa düşünürlerinin de düşünme yasalarına dikkate değer bir bağlılık sergiledikleri görülmektedir. Her ne kadar Aristoteles'ten ayrı, hatta onu eleştiren bir çizginin devamı olsalar da Stoa düşünürlerinin düşünme yasaları konusunda Aristoteles'ten hiç de uzaklaşmadıklarını söylemek mümkündür. Onlar da tıpkı Aristoteles gibi bu yasaları ilk ilkeler olarak görmüşlerdir. Bunun yanı sıra koşullu önermelerin ve ayırık önermelerin doğruluklarının denetlenmesi esnasında karşılaşılan çelişkilerin bu önermelerin yanlış değeri almasıyla sonuçlanacağını; ayırık önermelerde iki çelişğin aynı anda doğru olamayacağını belirtmişlerdir.

Kiplik anlayışlarında da çelişkileri dışarıda bırakan, keskin bir özdeşlik anlayışı benimseyen Stoa düşünürlerinin, yuvarlak kare gibi nesnenin içsel doğasıyla tutarsızlık içeren önermelerin olanaklı olamayacaklarından hareketle çelişmezlik ve özdeşlik yasalarını varlığın yasaları olarak gördükleri sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira Stoa düşünürleri doğruluğun uygunluk kuramını savundukları bilinmektedir.²⁶⁴ Dolayısıyla onların önermelerin kiplik özellikleriyle ilgili söylediklerinin tamamı, dünyada neyin olanaklı ve zorunlu olduğuna ilişkin olarak da geçerlidir.²⁶⁵ Diğer

²⁶⁴ Harven, A.g.e., s. 73.

²⁶⁵ A.e.

yandan, Stoa felsefesine göre doğa yasası, yani varlığın yasası, aynı zamanda akıl yasasıdır ve mantık eğitimi de bu nedenle ön plandadır.²⁶⁶ Bu iki vurgu, düşünce yasalarının tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi Stoa düşünürleri tarafından da hem varlığın yasaları hem düşünce yasaları olarak görüldüğüne işaret etmektedir.

Günümüzde genel itibarıyla “düşünce yasaları” adıyla anılan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı yasalarının kökenine ilişkin araştırmamızın antikçağ düşünürlerine ayrılan bu bölümde, dizgesel düşüncenin henüz ortaya çıkmış olduğu bu dönemde dahi düşünce yasalarına ilişkin kimi örtük kimi açık bazı kavrayışların var olduğu serimlenmiştir. Üstelik bu kavrayışların yalnızca felsefî düşüncenin ortaya çıktığı Antik Yunan uygarlığında değil, Hint ve Çin uygarlıklarında da kimi istisnalar hariç olmak üzere hemen hemen benzer şekilde var olması da ilgi çekici bir olgu olarak karşımızda durmaktadır.

Antikçağda felsefî düşüncenin yetkinleşmesiyle birlikte düşünce yasalarına ilişkin kavrayışlar daha belirgin hatlarla, daha açık ifadelerle ortaya konulmuştur. Bu bağlamda Platon’un, her ne kadar adlandırmada bulunmasa da, çelişmezlik yasasının içeriğini tanımlayarak onu varlığın bir yasası olarak konumlandırması önemli bir dönüm noktasını imlemektedir. Diğer iki yasa ise Aristoteles’te tanımlarını bulmuş, bu üç yasa artık yalnızca varlığın değil; mantığın ve düşüncenin de yasaları olarak anılmıştır. Aristotelesçi felsefe geleneğinin dışında gelişen bir mantık ve felsefe geleneği olan Stoa düşünürlerinin de pek çok noktada Aristoteles’ten farklı bir çizgiyi takip etmiş olsalar da söz konusu yasaları tıpkı Aristoteles gibi varlık ve düşünce yasaları olarak gördüklerini çıkarsamak olanaklıdır.

²⁶⁶ Dürüşken, “Stoa Mantığı”, s. 287.

İKİNCİ BÖLÜM

ORTAÇAĞDA DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİNE VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

Çalışmamızın ilkçağda düşünce yasalarının neliğine ve kökenine ilişkin görüşlerin incelendiği birinci bölümünde Antik Yunan felsefe geleneği dışında dahi bu yasalara ilişkin kimi kavrayışların bulunduğu; Antik Yunan’da ise tanıma kavuşarak her şeyden önce bir varlık ilkesi olarak değerlendirildikleri görülmüştür. Çalışmamızın ikinci bölümüne konu edeceğimiz ortaçağa gelindiğinde ise “düşünce yasaları” olarak andığımız yasaların, varlığa ilişkin soruşturmaların yanı sıra insanın düşünme yetisine, evrenin işleyişine ve hatta tanrı ile evren etkileşiminin sınırlarına ilişkin tartışmalarda kendilerine yer edindikleri görülmektedir.

Ortaçağ düşünürlerinin düşünce yasalarına ilişkin görüşlerini değerlendireceğimiz bu bölümde öncelikle Aristotelesçi geleneği sürdüren Meşşâî filozoflar Farâbî, İbn-i Sînâ ve İbn Rüşd’ün bu yasalara ilişkin kavrayışları mercek altına alınacak; ardından Meşşâî felsefeye eleştirileri dolayısıyla Gâzzâlî’nin konuya ilişkin görüşlerine yer verilecektir. Bölümün ikinci yarısında antikçağ felsefe anlayışıyla modern dönem Batı felsefesi arasındaki köprü konumunda bulunan ortaçağ Hristiyan felsefesinin kurucu ve taşıyıcı isimlerinin düşünce yasalarına olan yaklaşımları incelenecek, böylelikle üçüncü bölümün konusunu oluşturan modern felsefenin kuramsal çerçevesinin temel taşları ele alınmış olacaktır.

2.1. İslâm Felsefesi Geleneğinde Düşünce Yasaları

İslâm felsefesi geleneği bir yandan fıkıh, kelam, irfan gibi doğrudan İslâm dininin inanç esaslarını temel alan, bununla birlikte kendilerine özgü amaç, yöntem ve konuları bulunan farklı disiplinlerden, farklı zamanlarda, farklı düzeylerde etkilenmiş bir düşünce geleneğidir. Özellikle Halife Me’mun döneminde kurulduğu düşünülen bir çeviri merkezi olan Beytülhikme (Bilgelik Evi) ile birlikte felsefe metinlerinin Yunancadan Arapçaya çevrilmeye başlanmasıyla ciddi bir güç kazanan felsefe, Kindî ile diğer düşünce disiplinlerinin arasında yerini almıştır. Yoğun bir Yeni Platonculuk

etkisi taşıyan Kindî her ne kadar İslâm dünyasındaki felsefe çalışmalarının başlangıç noktasını imliyor olsa da belirli bir kavramsal çerçeve ve felsefî tartışma hattı oluşturma konusunda Fârâbî'nin ön plana çıktığını söylemek gerekir. Fârâbî'nin kozmoloji anlayışında da Yeni Platoncu etkiler görünüyor olmakla birlikte kendisinin felsefe anlayışının temelini Aristoteles ve Aristotelesçi gelenek oluşturmaktadır. Bu nedenle Fârâbî, Aristotelesçi geleneğin İslâm coğrafyasındaki varisi olarak görülmektedir. Fârâbî'yle başlayan, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'le devam eden bu felsefî gelenek, Meşşâîlik adıyla anılmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde, ortaçağ İslâm coğrafyasında düşünce yasalarının neliğine, kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin araştırmamızın omurgasını, Aristotelesçi felsefenin takipçisi olan Meşşâîlerin görüşleri oluşturacaktır. Ardından, Meşşâî felsefenin tam karşısında konumlanan, bu felsefî geleneğin en önemli eleştirmeni olan Gazzâlî'nin düşünce yasalarına ilişkin görüşlerine yer verilecek; böylelikle İslâm coğrafyasında ortaya çıkmış, birbirine karşıt iki düşünce hattının düşünce yasalarına ilişkin görüşleri karşılaştırılacaktır.

2.1.1. Meşşâî Felsefe Geleneğinde Düşünce Yasaları

2.1.1.1. Fârâbî

Yaşamıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı kesinlikten uzak aktarımlara dayanan Fârâbî'nin MS 870-950 yılları arasında yaşadığı kabul edilmektedir.¹ “(...) temel problemlerin çözümünü çerçeve olarak belirlemesi bakımından İslâm felsefesinin gerçek kurucusu”² olarak değerlendirilen Fârâbî'nin, yöntemi ve kavram dağarcığı göz önüne alındığında Antik Yunan felsefesi geleneğinin mirasçısı olduğunu söylemek mümkündür.³ Genel itibarıyla Aristoteles'in görüşlerini benimsemiş,⁴ Aristotelesçi felsefe geleneğinin İslâm dünyasında yaygın tanınırlık kazanan ilk temsilcisi olmuştur.⁵ Bununla birlikte, Fârâbî'nin özellikle Hristiyanlığın ortaya

¹ Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 23.

² **A.g.e.**, s. 13.

³ **A.g.e.**, s. 14.

⁴ **A.e.**

⁵ Fârâbî kendisinin ve onu yetiştiren hocaların İskenderiye Okulu'nun izleyen Aristotelesçiler olduğunu ifade etmiştir. Bkz: Nazlı İnönü, **Mantık Tarihi: Ortaçağ**, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2019, s. 23.

çıkışının ardından güçlenen Yeni Platonculuğun elinde yoğurulmuş bir Aristotelesçiliği miras almış olduğunu da belirtmek gerekir.⁶ Bu durum Fârâbî'nin kimi konularda salt Aristotelesçi kavram ve gereçlerle yetinmeyip farklı yaklaşımlar sergilemesine yol açmışsa da özellikle mantığa verdiği önem onun Aristotelesçi geleneğin en önemli isimlerinden biri hâline gelmesinde etkili olmuştur.⁷

Aristoteles'in çığır açan bütünlüklü felsefe ve bilim anlayışının olmazsa olmaz araç-gereci konumunda bulunan mantık, Hristiyanlığın yayılmasına kadar *Organon* külliyyatının tamamını kapsayan bir ders kapsamıyla öğretilmiş olmasına karşılık Hristiyanlığın güçlü konuma gelmesiyle birlikte “inanca zarar vereceği” gerekçesiyle ders kapsamı daraltılmıştır.⁸ Mantık eğitimi kapsamında *Organon*'un yalnızca *Birinci Analitikler*'in ikinci yarısına kadarki kısmı öğrencilere aktarılmıştır.⁹ Fârâbî mantık eğitimini bu sansürlü yapısından kurtararak özgün hâline geri döndürmüş, böylelikle “İlk Öğretmen” Aristoteles'in ardından gelen “İkinci Öğretmen” olarak anılır olmuştur.¹⁰

Fârâbî'nin mantığa bu denli önem vererek onu Aristoteles'ten itibaren bilinen ders kapsamına yeniden kavuşturmasının ardında onun mantığa özel bir yer ayırması yatmaktadır. Öyle ki, Aristoteles mantığı bir bilim değil de felsefenin ihtiyaç duyabileceği bir araç olarak görmüş olmasına karşılık Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* adlı yapıtında mantığı bir bilim olarak ele almıştır.¹¹

Fârâbî'nin bilim sınıflandırması yaparken mantığı da bilimler arasında saymasını Aristoteles'ten küçük bir sapma gibi görmemek, bunu yapmaktaki amacını irdelemek gerekir. Fârâbî *İlimlerin Sayımı*'nı iki amaçla yazmıştır. Birinci amacı, bilimlerin yöntem, konu ve amaç bakımından sınıflandırılmasını sağlamakken ikinci amacı bilimlerin hangi sırayla öğrenilmesi gerektiğini serimlemektir.¹² Bu bağlamda

⁶ Aydın, *Fârâbî*, s. 14.

⁷ *A.g.e.*, s. 17.

⁸ Nicholas Rescher, “Fârâbî'de Mantık Geleneği”, *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019, ss. 29-40, s. 33.

⁹ *A.e.*

¹⁰ Aydın, *Fârâbî*, s. 17.

¹¹ *A.g.e.*, s. 49.

¹² *A.g.e.*, s. 48.

Fârâbî'nin önerdiği izlek sırasıyla dilbilgisi (gramer), mantık, matematik, doğa bilimi ve ilâhiyat (metafizik); siyaset, fıkıh ve kelâm şeklindedir.¹³ Dilbilgisi, insanın okuduğunu, işittiğini doğru anlaması ve düşüncelerini doğru ifade edebilmesi açısından önem taşıdığından Fârâbî tarafından ilk sıraya konulmuştur. Dilbilgisi bilimine vâkıf olmayan kişi, başka hangi bilimle uğraşıyor olursa olsun, hataya düşmekten kurtulamayacaktır. Bu bakımdan sözcükler arasındaki ilişkiler, bunların anlamlarını; dilin kurallarını vb. konuları işleyen dilbilgisi¹⁴ öğrenilmesi gereken ilk bilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelgelelim insanı bilgiye, hatta daha özelinde kesin bilgiye götürecek olan bilim dilbilgisi değil, mantıktır. Dilbilgisi sözcüklerle ilgili kuralları incelerken mantık düşünülürlerle ilgili kuralları ele alır; dilbilgisi dilin doğru bir şekilde kullanılmasını sağlayan kuralları verirken mantık da aklın doğru kullanılması için gereken kuralları verir.¹⁵ Dilbilgisi doğal olarak tek tek dilleri konu edinip bundan dolayı da kuralları dilden dile farklılık gösteren bir bilimken mantık biliminin kuralları evrenseldir.¹⁶ , ¹⁷ Çünkü insan aklının kurallarını konu edinmektedir:¹⁸

“Mantık sanatı, bütün olarak, akli düzeltmeye ve insanı, yanlışya düşmesinin mümkün olduğu bütün akılsallarda (ma’kûlât) doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları, akılsallar konusunda hata yapmaktan, ayağı kaymaktan ve yanlış

¹³ A.g.e., s. 49-50.

¹⁴ Farabî, **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 3.

¹⁵ Aydın, **Fârâbî**, s. 51.

¹⁶ A.e.

¹⁷ Bu noktada Fârâbî'nin dil ile mantık arasında kurduğu ilişkiden de bahsedilebilir. Bilindiği ve Fârâbî'nin de dikkat çektiği üzere mantık sözcüğünün kökü **nutk** sözcüğüdür. Fârâbî bu sözcüğün üç anlamı olduğunu ifade eder. Birincisi, gündelik kullanıma da karşılık gelen, sesle ifade edilen sözcüktür. İkincisi, “ruhta bulunan sözcüktür” der ki bununla da aslında kavramlar olarak ele alabileceğimiz akılsallara gönderimde bulunur. **Nutk** sözcüğünün üçüncü anlamı ise Fârâbî'ye göre ayırt etme yetisidir. Akılsalları, bilimleri, eşyanın özü ile varoluşunu vb. birbirinden ayırt edebilmeyi sağlayan bu yetiye de **nutk** dendiğini bildirmektedir. Bu nedenle mantık sözcüğünün hem dış hem iç konuşmanın kurallarını verdiğinden, böylelikle de ayırt etme yetimizi güçlendirdiğinden, “konuşmanın her türünde bizi doğru yola sevk eden” bilimin layık olduğu bir adlandırma olduğunu savunmaktadır. Bkz.: Farabî, **İlimlerin Sayımı**, s. 16-17.

¹⁸ Mantiğin dış konuşmayla, yani sözcüklerin kurallarıyla ilişkilendirilmesi dolayısıyla dilbilgisiyle arasında bir ortaklık kurulabileceği Fârâbî'nin dikkatinden kaçmamıştır. Buradaki ayrımı, dilbilgisinin her bir topluluğun kendisine ait sözcüklerinin kurallarını vermesine, mantığın ise tüm toplulukların dillerinde ortak bulunan kanunları vermesine vurgu yaparak netleştirir. Toplulukların dilbilgisi kuralları değişiklik gösteriyor olsa da mantık, “sözlerle ilgili olarak verdiği kanunlarda sadece toplulukların dillerinde ortak olan sözlerin kanunlarını verir. O bunları ortak olmaları bakımından ele alır.” Bkz.: A.g.e., s. 16-17.

düşmekten koruyan kanunları, kendileriyle ilgili olarak insanın hataya düşmesinin mümkün olduğu akılsalların kontrol edilmesi için gereken kanunları verir.”¹⁹

Fârâbî’ye göre insanı bilgiye götüren en önemli araç akıl olduğundan, onun doğru yönetilmesini sağlayan mantık bütün bilimsel etkinliklerin başlangıç noktasını oluşturmaktadır; o olmadan doğru bilgiye ulaşmanın olanağı yoktur.²⁰ Dahası mantık, duyularımızın da bizi yanıltıp yanıltmadığından emin olabilmemizi, duyuların doğru olup olmadıklarını anlamamızı sağlayan bir pergele benzetilmiştir.²¹

Fârâbî’de mantığın işlevini daha iyi anlayabilmek için, kendisinin mantığın amacına ilişkin ifadelerinde yer alan akılsallar kavramını açıklamak yerinde olacaktır. Fârâbî’nin bilgi anlayışına göre bilgi tasavvur (kavramsallaştırma) ve tasdik (onaylama) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²² Fârâbî’de “akılsallar” olarak anılan bilgi nesneleri, duyu yetimiz aracılığıyla duyumsadığımız nesnelerin soyutlanıp tahayyül (zihinde canlandırma) yetisinde saklanan duyu kaynaklı formların aklî biçimler olarak kavranmasıyla oluşurlar.²³ Tasavvur temelli bu bilgiler birbirleriyle ilişkilendirilip bir yargıya ulaşıldığında bu bilgiye tasdik yoluyla ulaşılmış olur.²⁴ Öyleyse, “*bilgiden ya tasavvur yani kavram ya da tasdikli tasavvur yani hüküm olarak söz edebiliriz.*”²⁵

Fârâbî’nin bilgiye ilişkin olarak yukarıda anılan görüşleri, somut nesnelerden soyutlanarak elde edilen bilgiler ve bu bilgilerin genişletilmesi konusunda açıklayıcıdır. Ancak, “akılsal” adlandırmasına belki de doğrudan karşılık gelen, dış dünyadan soyutlanarak elde edilemeyen kimi kavramların kökenine ilişkin herhangi bir açıklama sunmamaktadır. Söz konusu kavramların kökeni özel bir önem taşımaktadır çünkü onaylama yoluyla akılsalları birbirleriyle ilişkilendirerek onlarla ilgili yargıda bulunulduğunda “*kavramların tam olarak anlaşılması bir önceki*

¹⁹ A.g.e., s. 9.

²⁰ Aydın, Fârâbî, s. 51.

²¹ Farabî, **İlimlerin Sayımı**, s. 10.

²² Aydın, Fârâbî, s. 59.

²³ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ Ve İbn Sînâ Okulu”, **İslam Felsefesi: Tarih Ve Problemler**, Ed. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, ss. 251-287, s. 165.

²⁴ Aydın, Fârâbî, s. 59.

²⁵ A.e.

*kavramın bilinmesine bağlıdır.”²⁶ Fârâbî “cisim” kavramını böyle bir kavram silsilesine örnek olarak sunar. Ona göre, “cisim” kavramını anlayabilmek için “en”, “boy” ve “derinlik” kavramlarını anlamış olmak gerekir.²⁷ Ne var ki her bir kavramı anlamak için başka kavramlara ihtiyaç duyulacaksa bu kavram zinciri bir sonsuz gerilemeye dönüşebilir. Bunun olmaması için söz konusu kavram zincirinin bir noktada sonlanması, bazı kavramların anlaşılması için başka kavramlara ihtiyaç duyulmaması gerekir.²⁸ Fârâbî bu türden kavramlara örnek olarak “zorunluluk”, “olabilirlik” ve “varlık” kavramlarını sıralar.²⁹ Çünkü Fârâbî’ye göre, “*bunların kendilerinden önce ve bunları da kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur; aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yer etmiş kavramlardır.*”³⁰*

O hâlde zihinde yer etmiş olan, kendilerinden önce başka bir kavrama ihtiyaç duymayan bu apaçık, doğru kavramlar, tasavvur yoluyla dışarıdan edinilmiş olamayacaklarına göre, insan zihnindeki varlığını hangi kaynaktan alırlar? Fârâbî’ye göre, “*insan zihninde kazanımla elde edilmemiş olup her tür düşünme ve bilmenin zeminini oluşturan birtakım bilgiler bulunmaktadır.*”³¹ Bunlar, Etkin Akıl³² tarafından

²⁶ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 117-137, s. 117.

²⁷ A.e.

²⁸ A.e.

²⁹ A.e.

³⁰ A.e.

³¹ Aydın, **Fârâbî**, s. 57.

³² Meşşâî filozoflarının Yeni Platonculukla harmanlanmış Aristotelesçi kozmoloji anlayışlarının temelinde taşma (sûdur) kuramı yer almaktadır. Bu kurama göre Tanrı etkin bir yaratma eyleminde bulunan bir varlıktan daha çok saf akıl olarak ele alınmaktadır. Tanrı saf akıl olduğundan dolayı onun gerçekleştirdiği eylem düşündür. Bütün varlık Tanrı’nın kendisinden ibaret olduğundan dolayı Tanrı başka bir şeyi değil, kendini düşünür. Tanrı’nın kendini düşünmesiyle birlikte ondan kozmolojik akıl silsilesinin birinci adımını oluşturan ilk akıl taşar. Bu aşamada ilk aklın düşüneceği iki varlık vardır: kendisi ve kendisinin nedeni olan Tanrı. İlk aklın Tanrı’yı düşünmesiyle ondan ikinci akıl taşar. Kendisini düşünmesiyle de birinci göğün ruhu (nefsi) ve maddesi ortaya çıkar. Kozmolojik akıllar silsilesi bu şekilde birbirlerinden taşıp her biri bir gök feleğini ve o felekte bulunduğu düşünülen gök cisimlerini meydana getirmesiyle devam eder. Gelgelelim bu silsile sonsuza kadar devam etmez. Dünya merkezli bir evren anlayışını yansıtan bu kuramda dünyanın üzerinde yer alan Ay feleğinde bu silsile sona erer. Ay feleği, Tanrı’dan taşan akılların sonuncusu olan Etkin Akıl’ın feleğidir. Ondan yeni bir akıl taşmamıştır. Faal akıl ile Ay ve üzerindeki göksel kürelerin dairesel dönüşü sonucunda Ay altı âlem olarak da anılan, maddî nitelik taşıyan Dünya meydana gelmiştir. Madde, bu kuramda yetkinlikten en uzak olunan noktayı imlemektedir çünkü Tanrı’dan, mükemmellikten uzaktır; oluş ve bozuluşa tabidir. Bununla birlikte maddî varlıklar arasında da bir hiyerarşi vardır ve insan maddî akıldan sıyrılıp varlığı, evreni ve Tanrı’yı kavrayabilecek potansiyeli taşımaktadır. Ancak, Aristotelesçi varlık anlayışı gereği herhangi bir etkin neden olmadan hiçbir potansiyel, aktüel duruma geçemez. Dolayısıyla maddî akıl evresinden kavramlarla düşünmeye geçiş yapabilmesi için Ay feleğinin aklı olan Etkin Akıl’ın etkisine

insana verilen ilkede yer almaktadır ki “(...) *bu ilke ruhun düşünün kısmında ortaya çıkan ilk bilgilerden ve ilk düşünülürlerden [akılsallar] ibarettir.*”^{33, 34} Fârâbî’nin kendi ifadeleriyle devam edecek olursak, “(...) *her bir normal, sağlıklı insanda bulunan bu temel bilgiler, her insanî bilginin ilkeleridir.*”³⁵

Fârâbî’nin bu sözlerle tarif ettiği ilk bilgiler ve akılsallarla ilgili hata yapmak olanaksızdır.³⁶ Bu noktada söz konusu akılsallarla ilgili kimi örnekler verir: “*Bunlar bütünün parçasından daha büyük olması veya sayıların her üç sayıda bir tek sayı olması gibi kendileri hakkında insanın âdeti doğuştan bir bilgiye ve kesin [fikre] sahip olduğu şeylerdir.*”³⁷ Görüldüğü üzere Fârâbî’nin ilk akılsallar veya ilk bilgilerle ilgili olarak sunduğu örnekler matematiksel bağıntılarla ilişkilidir. Oysaki bu bilgiler her ne kadar analitik nitelikte olsalar da daha basit ilkeler üzerinde yükseliyor olmalıdırlar. Sözelimi, ilkin bütünün bütün, parçanın da parça olduğunu; bunların aynı anda ve aynı bakımdan bir ve aynı şey olamayacaklarını, bir şeyin ya bütün ya da parça olabileceğini temellendiren daha kesin ilk bilgilere ihtiyaç vardır. Fârâbî her ne kadar “Bütün, kendi parçasından daha büyüktür” gibi matematiksel ifadeleri sıklıkla bu türden bilgilere örnek göstermiş olsa da *Felsefenin Temel Meseleleri* yapıtında çelişmezlik yasasının mantıksal ifadesine yer vererek bunun kendisinden önceki herhangi bir önermeye dayanmayan son önerme olduğunu ifade eder: “*İşte ‘iki zıt önermeden biri doğru ise öteki daima yanlıştır’ (...) örneğinde olduğu gibi, bunlar zihinde beliren önsel yargılardır.*”³⁸

ihtiyaç duymaktadır. Taşma (sûdur) kuramına ilişkin daha geniş bir çerçeve için Bkz.: Mahmut Kaya, "Sudûr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>, 23 Eylül 2024.

³³ Fârâbî’den aktaran Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, s. 165.

³⁴ Fârâbî ilk akılsallar (düşünülürler) ile ilgili olarak farklı yapıtlarında farklı açıklamalarda bulunmuştur. Yapıtların yazılma amaçlarına göre birbirinden ufak çapta farklılıklarla ayrılan bu açıklamalar arasında büyük uyumsuzluklar bulunmamaktadır. İlk akılsallar temel olarak, en başından beri tanışık olacak şekilde yaratıldığımız, bunlardan emin olmak üzere şekillendirildiğimiz, başka türlü olması imkân ve kabiliyet dahilinde bulunmayan, bize nasıl ve nereden geldiklerini bilmediğimiz şeylerdir. Bkz.: Terence J. Kleven, “Al-Fârâbî on What Is Known Prior to the Syllogistic Arts in His Introductory Letter, the Five Aphorisms, and the Book of Dialectic”, **Contextualizing Premodern Philosophy**, Ed. Luis Xavier López-Farjeat Katja Krause, Nicholas A. Oschman, Routledge, 2023, pp. 276-292, p. 285.

³⁵ Fârâbî’den aktaran Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, s. 165.

³⁶ Farabî, **İlimlerin Sayımı**, s. 9.

³⁷ **A.e.**

³⁸ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 118.

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Fârâbî için çelişmezlik, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, kendisini bilmeden hiçbir şeyi bilemeyeceğimiz ilk bilgidir, temel ilkedir. Fârâbî'nin akılla ilgili çözümlemeleri anımsanacak olursa, Etkin Akıl tarafından insan zihnine verilen ve yeni bilgiler edinilmesini sağlayan bir temel olması bakımından Fârâbî'de çelişmezlik her şeyden önce bir düşünce yasası olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'nin yukarıda yer alan mantık tanımı da mantık bilimi de insanı akılsallarla ilgili hata yapmaktan, yanlış düşmekten koruyan çelişmezlik vd. yasaları konu aldığını belirtmekteydi. Bu yasalar, düşünceyi denetleyen yasalar olduğundan, Fârâbî bağlamında bunların her şeyden önce düşünce yasası olarak anılmaları gerekir.

Fârâbî açısından çelişmezliğin en az Aristoteles için olduğu kadar önemli bir konumda bulunduğu belirtilmelidir. Bunun nedeni, Fârâbî'ye göre, çelişmezlik yasasının gözetilmediği durumlarda gerçek doğrunun izini kaybedecek olmamızdır:

“(...) kendisinden daha fazla çekinmemiz ve korkmamız gereken şey, birbirleriyle çelişen düşüncelerle karşılaşp onları savunan iki kişi arasında ve her birinin kendi düşüncesini haklı çıkarıp karşısındakinin düşüncesini çürütmek için kullandığı deliller ve sözler üzerinde bir yargıda bulunmak istediğimizde düştüğümüz haldir. (...) eğer mantık ilmini bilmezsek (...) ya hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu bilemeyeceğimiz bir tarzda bütün bu düşünceler karşısında şaşp kalırız veya birbirleriyle çeliştikleri halde hepsinin doğru olduğunu zannederiz.”³⁹

Fârâbî mantık bilimini düşüncelerin doğru ya da yanlış olmasını sınavacak bir ölçüt olarak görmektedir. Bu nedenle, mantık biliminden habersiz olan kişinin, çelişmezlik yasasını da bilmeyeceğinden, ya kendilerinin bilgi açısından mükemmelliğe sahip olduklarını düşündüğü kişiler ile birbirleriyle çelişik düşünceleri savunan herkesin aynı anda haklı olduğunu ya da bu gibi kişilerin hepsinin haksız olduğunu düşüneceğini ifade eder.⁴⁰ Böylelikle mantık bilimini doğru ve yanlış ayırt eden, doğru düşünmeyi sağlayan bir bilim olarak; bir düşünce yasası olması bakımından çelişmezliği de bu bilimin temel direklerinden biri olarak değerlendirildiği görüşünü bir kez daha vurgulamış olur.

³⁹ Farabî, *İlimlerin Sayımı*, s. 12.

⁴⁰ A.g.e., s. 13.

İlimlerin sayımında çelişmezliği bir düşünce yasası olarak ele alan Fârâbî, *İdeal Devlet* yapıtında çelişmezliği ve özdeşliği varlık yasaları olarak ele alır. Sözelimi, Tanrı'nın İlk Var Olan olmasına ilişkin argümanlarını sıralayıp İlk Var Olan'ın “zıddının” (çelişğinin) olamayacağını öne sürerken, bir şeyin zıddının o şeyden farklı bir şey olması gerektiğini belirtmektedir.⁴¹ Burada özdeşliğin olumsuz ifadesinden çelişmezliğe uzanan bir akıl yürütme söz konusudur: $A \equiv A$; $A \neq \neg A$. Bununla birlikte herhangi bir şeyden bahsettiğimizde ondan farklı olan her şeyin onun “zıddı” olamayacağını da vurgulamaktadır: “*ancak bir araya geldiklerinde birbirini ortadan kaldırma ve yok etme durumunda olan iki şey birbirinin zıddıdır.*”⁴² İki zıddın mutlaka bir ve aynı varlık düzeyinde bulunması gerektiğini de vurgulayan Fârâbî,⁴³ böylelikle çelişmezliği bir varlık yasası olarak ortaya koymakta, iki çelişikten yalnızca birinin var olabileceğini öne sürmektedir.

Fârâbî, tıpkı Platon'un ve Aristoteles'in yaptığı gibi, çelişkinin ortaya çıkması için gereken, çelişik nitelikleri aynı bakımdan taşıma ölçütüne de yer vermektedir:

“(...) bir şey, başka bir şeyin diğer halleri bakımından değil de sadece fiilleri bakımından zıddı ise, onlar sadece bu fiiller bakımından birbirine zıt kabul edilirler. Eğer nitelikleri bakımından zıt iseler, sadece nitelikleri itibarıyla zıttırlar. Eğer tözleri bakımından birbirinin zıddı iseler, bu durum sadece tözleri bakımından geçerlidir.”⁴⁴

Fârâbî'nin bir varlık yasası olarak çelişmezliğe dair Platon ve Aristoteles gibi özel olarak vurguladığı bir diğer ölçüt ise zıt (çelişik) niteliklerin bir maddeye aynı bakımdan ve aynı anda ait olamayacağıdır:

“(...) bir ve aynı madde iki zıttı ortak olduğundan ve her iki zıddın da varlığı onunla kaim olduğundan, öte yandan bu maddenin iki zıttan birini kabul etmesi, diğerini kabul etmesinden evla olmadığından, her ikisini bir ve aynı zamanda kabul etmesi ise imkânsız olduğundan, onun bazen bir zıddı, bazen ise başka bir zıddı kabul etmesi ve bunların sırayla birbirlerini takip etmeleri gerekir.”⁴⁵

“Bu cisimlerden her birinin sureti bakımından bir hakkı ve liyakati olduğu gibi, maddesi bakımından da bir hakkı ve liyakati vardır. Onun sureti bakımından hakkı, sahip olduğu varlığı sürekli olarak devam ettirmektir. Maddesi bakımından hakkı ise sahip olduğu varlığa zıt ve karşı olan bir başka varlığa sahip olmaktır. Adalet,

⁴¹ Farabî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 7.

⁴² A.e.

⁴³ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 9.

⁴⁴ A.g.e., s. 7.

⁴⁵ A.g.e., s. 60.

cisimlerin layık oldukları bu şeylerin yerine getirilmesidir. Ancak bir ve aynı zamanda onun ikisinin yerine getirilmesi mümkün değildir. Bundan onlardan birinin belli bir zamanda, diğerinin ise başka bir zamanda yerine getirilmesi gerekliliği sonucu çıkar.”⁴⁶

Fârâbî, bir mantık yasası olması bakımından çelişmezliğin önemine dikkat çekme konusunda da ustası olarak gördüğü Aristoteles’i takip etmektedir. Bu tutumunu, varlıklara işaret eden sözcüklerin keyfî kullanımlarının olanaklı olduğunu, sesletilen çeşitli kavramların zamanla farklı özlere işaret edebileceğini öne sürenlere karşı sunduğu argümanlarında görmek olanak dahilindedir. Sözelimi, “insan” sözcüğünün Arapçada aynı anda “göz”, “delik”, “ünlü” vb. anlamlara gelebilen “**ayn**” sözcüğü gibi pek çok farklı şeye işaret edebilecek şekilde kullanılması durumunda eşesli bir sözcük olacağını belirtir.⁴⁷ Gelgelelim “insan” sözcüğü bu şekilde birbirinden ayrı olarak aynı anda var olabilen şeylerden ziyade birbirinin tam zıddı (çelişigi) olan, yani birlikte var olamayan şeyler grubu için kullanılmaya başlanacak olursa, zıddının (çelişginin) ya da bir başka şekilde olmasının mümkün olmadığını düşündüğümüz her şeyin onun yerini alacak ya da onunla birlikte aynı anda var olabilecek bir çelişginin de olması gerektiğini vurgular.⁴⁸ Bu durumda, doğru olduğunu ortaya koyduğumuz, doğru olmamasının olanaklı olmadığını gösterdiğimiz önermelerin doğru olmayabileceği; hiçbir şeyin olanaksız olmayacağı gibi birtakım sonuçlar da beraberinde gelecektir.⁴⁹ Fârâbî’ye göre, hem varlığın hem de mantık biliminin bir yasası olarak, çelişmezliğin bu şekilde reddedilmesi vb. görüşler “*felsefeyi ortadan kaldırmakta ve ruhlarda tasavvur edilen şeyleri doğru olmaları [yani bilinmeleri] imkânsız olan şeyler haline getirmektedir.*”⁵⁰

Fârâbî’nin çelişmezlik ile ilgili yorumları genel itibarıyla incelenecek olduğunda, uzak hocası olarak gördüğü Aristoteles’in izinden ilerlediği, çelişmezliği hem bir düşünce yasası, hem varlığın hem de mantık biliminin bir yasası olarak ele

⁴⁶ A.g.e., s. 63.

⁴⁷ A.g.e., s. 153.

⁴⁸ A.e.

⁴⁹ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 153.

⁵⁰ A.g.e., s. 154.

aldığı görülmektedir. Elbette bu durum, Fârâbî'nin felsefesinin genel karakteriyle uyum içindedir. Çünkü Fârâbî için:

“Esasında hem varlık ve düşünce arasında hem de varlığın işleyiş mekanizmasıyla düşüncenin işleyişi arasında bir uyum bulunmaktadır. Buna göre düşünülen şey ile var olan şey birbiriyle örtüşmektedir. Bu sebeple doğru hem bir bilgiye hem de bir varlığa karşılık gelmektedir.”⁵¹

Mantık da düşünmenin yasalarını verdiğinden ve doğru bilgiye yönelip onu elde etmenin mantıktan başka yolu olmadığından⁵² temelde düşünce yasası olarak konumlandırılan ve Etkin Akıl'dan alındığı öne sürülen yasalar aynı zamanda hem varlığın hem de mantık biliminin yasaları olmaktadır. Bu durum özdeşlik için de geçerlidir. Fârâbî'nin özellikle İlk Var Olan'a ve onun Bir olmasına ilişkin argümanlarında sıklıkla özdeşliği anıştıran ifadeler rastlanmaktadır:

“İlk Var Olan tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır. Çünkü varlığı bu varlık olan şeyle, aynı varlığa sahip olan başka bir şey arasında herhangi bir farklılık ve başkalık olması mümkün değildir.”⁵³

Bir olmanın anlamlarından biri, her bir var olanı diğer tüm var olanlardan ayıran, kendi özel varlığıdır. Birliğin bu anlamına dayanılarak her var olanın kendi özel varlığına sahip olması bakımından bir olduğu söylenir.”⁵⁴

Bir varlığın kendisiyle bir ve aynı, diğer varlıklardan ise farklı olduğuna ilişkin değiniler, Fârâbî'nin ay üstü varlıklara ilişkin argümanları arasında da kendine yer bulur:

“On aşkın varlıktan her biri varlık ve mertebesi bakımından biriciktir ve başka hiçbir varlığın onunla aynı varlığa sahip olması mümkün değildir. Çünkü eğer başka bir varlık onun varlığını paylaşırdı, bu başka varlık, onunla aynı varlık olmaması durumunda, zorunlu olarak kendisini ondan ayıracak bir şeye sahip olacaktır. Bu başka varlığı ondan ayıracak bu şey, onun [başka varlığın] özel varlığı olacaktır. Bu durumda da bu başka varlığın özel varlığı onun [söz konusu biricik varlığın] varlığının aynısı olmayacaktır. Bu ise onların ikisinin varlığının bir ve aynı varlık olmadığı, tersine her birinin kendisine has bir şeye sahip olduğu anlamına gelecektir.”⁵⁵

⁵¹ Aydın, *Fârâbî*, s. 56.

⁵² *A.g.e.*, s. 51.

⁵³ Farabî, *İdeal Devlet*, s. 5.

⁵⁴ *A.g.e.*, s. 13.

⁵⁵ *A.g.e.*, s. 40.

Fârâbî'nin argümanlarında yer alan söz konusu özdeşlik vurguları, Fârâbî'nin özdeşliği varlığın önemli, kendisinden şüphe edilmez, sarsılmaz bir yasası olarak gördüğünü düşündürmektedir. Filozofun Aristotelesçi arka planı göz önüne alındığında özdeşliğe, çelişmezlik yasasında olduğu gibi ilk bilgiler arasında açıkça yer vermemesi anlaşılabilir. Aristoteles bölümünde belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in kendisi de özdeşliği, çelişmezlikten bütünüyle ayrı ve onun kadar temel bir ilke olarak görmemekteydi. Bununla birlikte, varlık ve düşünce arasındaki karşılıklı ilişkisi dolayısıyla özdeşliği de düşüncenin ve dolayısıyla varlığın yasası olarak konumlandığını da belirtmiştik. Dolayısıyla, Fârâbî'nin adını doğrudan anmadığı, varlığa ilişkin argümanlarında zorunluluk bahsi dolayısıyla kendisini anıttığı özdeşlik yasasının da Fârâbî'de hem varlığın hem de düşüncenin bir yasası olarak değerlendirildiğini söylemek olanaklıdır.

2.1.1.2. İbn Sînâ

İbn Sînâ, 970'li yıllarda Buhara yakınlarında doğan, felsefe, mantık ve tıp alanındaki çalışmalarıyla ün salmış İslâm filozofudur.⁵⁶ Özellikle 9. yüzyılda kendini açıkça göstermeye başlayan tıpcı-mantıkçı geleneğinin ⁵⁷ bir devamı olarak görülebilecek olan İbn Sînâ, Fârâbî'nin önemli temsilcileri arasında bulunduğu Bağdat Okulu'nun solmaya yüz tuttuğu bir dönemde çalışmalarını gerçekleştirmiştir.⁵⁸ Nicholas Rescher, Arap mantık çalışmalarının ciddi bir durağanlık içine girdiği bu dönemde İbn Sînâ'nın çalışmaları ve yetiştirdiği öğrencileriyle ön plana çıkması nedeniyle 11. yüzyılın, mantık tarihinde "İbn Sînâ Yüzyılı" olarak anılmayı hak ettiğini belirtmektedir.⁵⁹

İbn Sînâ, Meşşâî felsefesinin zirve ismi olarak nitelendirilmesine karşın kendisinin belli bir ekol içinde yetişmemiş olduğunu, gençlik yıllarında çeşitli hocalardan felsefe eğitimleri aldıysa da bu eğitimleri yetersiz bularak öğrenimine kendi başına devam ettiğini belirtmek gerekir.⁶⁰ Fârâbî ile ilişkisi ise Fârâbî'nin

⁵⁶ İnönü, **Mantık Tarihi: Ortaçağ**, s. 32.

⁵⁷ Nicholas Rescher, **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 95.

⁵⁸ **A.g.e.**, s. 98.

⁵⁹ **A.g.e.**, s. 100.

⁶⁰ Alper, "İbn Sînâ Ve İbn Sînâ Okulu", s. 254.

Aristoteles'in Metafiziğinin Amacı adlı eserine dayanmaktadır. İbn Sînâ, Aristoteles'in *Metafizik* yapıtındaki amacını kendi başına anlayamamış ancak, Fârâbî'nin söz konusu eserinin rehberliği doğrultusunda bu sorunu çözebilmiştir. Bu durum onun Fârâbî'ye karşı büyük bir bağlılık duymasına yol açmıştır. Platon'a dahi, “eğer onun felsefedeki başarılarının boyutu ondan bize kalanlarsa, demek ki onun sahip oldukları aslında değersiz şeylerdi ve onun zamanında felsefe, hasat dönemi olgunluğuna erişmemiştir”⁶¹ gibi ağır ithamlarda bulunan İbn Sînâ, Fârâbî'den “O çok iyi anlaşılmalı ve diğerleriyle aynı kefiye konulmamalıdır. O bizim seleflerimizin en üstünüdür”⁶² şeklinde bahsetmiştir.

İbn Sînâ, Fârâbî'ye olağanüstü bir saygı göstermiş, Meşşâî felsefe geleneğinin temel terminolojisini ve yaklaşımlarını miras almış olsa da bazı konularda Fârâbî'den ayrıldığını ve aynı gelenek içinde olmalarına karşın düşüncelerinin ayrıştığını söylemek olanaklıdır. Bu noktada ilk farklılık iki filozofun mantığa bakış açılarında karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'de düşüncenin evrensel dilini incelediği, içsel sözcüklerle bütün oluşturma kurallarını verdiği savları dolayısıyla dilbilgisi bilimiyle birbirine yakın görülen mantık, İbn Sînâ'yla birlikte bu ilişkilendirmeden uzaklaştırılmıştır. İbn Sînâ'ya göre, “(...) eğer mantıkla ilgili konuşan kimsenin, zihnindeki başka bir yolla bildirme imkânı olsaydı bu durum kesinlikle lafza ihtiyaç bırakmazdı.”⁶³ Dolayısıyla sözcükler, sözcüklerin anlamları vb. konular mantığın ilgi alanının içinde görülmemiştir. İbn Sînâ'ya göre mantık, kavramlar ve yargılar ile düşünürken insanı hataya düşmekten koruyacak bir kurallar bütünüdür; “tanım ve kanıtlama teorisi ortaya koymaktadır.”⁶⁴

İbn Sînâ, akıl ve nefis anlayışı konusunda da Fârâbî'den ayrılmaktadır. Fârâbî'nin bütün felsefî girişimi temelde insana dünyada gerçek mutluluğu sağlayacak politik durumun, yani erdemli şehrin temellendirilmesini sunmaya yönelik geniş çaplı bir proje olduğundan, filozofun bilim olarak gördüğü her etkinlik sahası sonuç itibarıyla insanı mutluluğa götürmeyi amaçlamaktaydı. Gelgelelim İbn Sînâ'da böyle

⁶¹ Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, s. 34-35.

⁶² A.g.e., s. 35.

⁶³ A.g.e., s. 41.

⁶⁴ A.e.

bir politik erekten daha çok evreni ve “dünyadaki en değerli varlık olarak gördüğü insanı”⁶⁵ bütün yönleriyle anlamaya, açıklamaya yönelik bir girişim karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, Fârâbî’nin girişiminin temelinde insanı mutluluğa götüren temel araç olarak mantık ön plana çıkarken İbn Sînâ’nın “felsefi sistemine -kelimenin tam anlamıyla- hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan akla dair teorisi”⁶⁶ önemli bir yer tutmaktadır.

İbn Sînâ’nın düşünce yasalarına ilişkin temel görüşlerinin izlerini de en net biçimde kendisinin akıl kuramında buluruz. İbn Sînâ’ya göre insanı diğer canlılardan ayıran şey, onda “insanî” güçler olarak andığı iki tür gücün bulunuyor olmasıdır.⁶⁷ Bunlar eyleme ve bilme güçleridir.⁶⁸ Bu iki gücün kaynağı ve devindiricileri ise sırasıyla pratik ve teorik akıllardır.⁶⁹ Pratik akıl, “insanın bedeninin hareket ilkesi”⁷⁰ bedensel güçler üzerinde bir yönetici konumundadır. Kişinin edimlerini yönetmesi bakımından bu akıl, insanın ahlaklı olup olmaması konusunda belirleyicidir.⁷¹

İnsanın bilme gücünün temelinde ise teorik akıl bulunmaktadır.⁷² Bilme gücü ve teorik akıl, “gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan maddeden ve maddî niteliklerden soyutlanmış tümel suretleri, ilk ve ikincil akledilirleri nefse kazandırır.”⁷³ Gelgelelim bu kendiliğinden işleyen, tek tek nesnelerden hareketle gerçekleştirilen bir soyutlama işlemiyle elde edilen bir kazanım değildir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre tümeller, tikellerde bulunmazlar.⁷⁴ Bu nedenle bir dış etkenin devreye girmesi, insanın temelde yer alan duyuşal bilme yetilerinin üzerine çıkmasını sağlaması gerekmektedir.⁷⁵ İnsan bu noktada, tıpkı Fârâbî’de olduğu gibi, karanlıkta bulunan bir göze benzetilir. Nasıl ki göz görme potansiyelini taşıyor olsa da ışık olmaksızın göremezse insan akli da tümelleri bilebilme, gerçek ve değişmez bilgiye erişebilme potansiyelini taşır; ancak,

⁶⁵ Alper, “İbn Sînâ Ve İbn Sînâ Okulu”, s. 257.

⁶⁶ Gutas’tan aktaran, Alper, **A.e.**

⁶⁷ **A.g.e.**, s. 260.

⁶⁸ **A.e.**

⁶⁹ **A.g.e.**, s. 260-261.

⁷⁰ Alper, “İbn Sînâ Ve İbn Sînâ Okulu”, s. 260.

⁷¹ **A.e.**

⁷² **A.g.e.**, s. 261.

⁷³ **A.e.**

⁷⁴ **A.e.**

⁷⁵ **A.e.**

güneş gibi bir ışık kaynağı, yani Etkin Akıl'ın etkisi olmadan tümellerin bilgisine erişemez.⁷⁶

İbn Sînâ'ya göre insanın tümellerin bilgisini elde edebilmesi tikeller üzerine düşünmesi, bu yönde belli bir çaba sarf ederek kendini hazırlaması sonrasında Etkin Akıl'la bir iletişim kurabilmesine bağlıdır. Bu süreç aşama aşama gerçekleşir: maddî akıl, meleke hâlindeki akıl, fiil hâlindeki akıl ve müstefad (kazanılmış) akıl. Aklın bu şekilde aşamalı gelişimi Fârâbî ve önceki filozoflarda da karşımıza çıkmış olsa da İbn Sînâ'nın yaklaşımı, öncellerinden farklıdır. Ona göre aklın ilk aşaması olan maddî akıl, İbn Sînâ'ya göre her insanda ortaktır.⁷⁷ Tek tek nesnelerden hareketle kavramlara ulaşma potansiyeline sahipse de henüz bunu gerçekleştirecek yetide değildir.⁷⁸ Bunun gerçekleştirilebilmesi, tek tek nesnelerden hareketle kavramların oluşturulup bunların birbirleriyle ilişkilendirilerek bilginin edinilebilmesi için maddî akıl aşamasındaki kişiye Etkin Akıl tarafından birtakım ilkelerin ve bilgilerin (ilk düşünülürler) verilmesi gerekir.⁷⁹

“Bir başka deyişle, bu aşama aklın tanım (hadd) yapabilmesi ve akıl yürütebilmesi (kıyas) için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi mantığın ya da düşünmenin genel ve temel ilkeleriyle kavramlarını öğrendiği aşamaya karşılık gelir.”⁸⁰

Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını her şeyden önce aklın, yani düşüncenin yasası olarak gören İbn Sînâ'ya göre bu ilkeler doğuştan gelmediği gibi, deneyden de öğrenilmemektedir.⁸¹ Çünkü İbn Sînâ, meleke hâlindeki akıl

⁷⁶ A.e.

⁷⁷ A.g.e., s. 262.

⁷⁸ A.e.

⁷⁹ İbn Sînâ'ya göre insan doğduğunda bilgi konusunda salt potansiyelden ibarettir. İnsan aklının çeşitli aşamalardan geçip bilgi üretip depolayabileceği düzeye gelişi alanyazında sıklıkla bir çocuğun yazı yazma aşamalarına benzetilerek aktarılır. İlk aşama olan maddî akıl aşamasında çocuğun yalnızca yazı yazma potansiyeli vardır; ikinci aşama olan meleke hâlindeki akıl aşamasında Etkin Akıl'dan ilkeler ve ilk düşünülürler alındığında insanın bu aşamadaki durumu, kalem, mürekkep hokkası, harfler vb. bilgileri edinmiş çocuğun durumuna benzetilir. Öyle ki, tüm bunları kullanarak yazı yazmaya başlayabilir. Çocuğun yazı yazması için gereken araç-gereçleri ve harf bilgisini kullanarak yazı yazması, üçüncü aşama olan fiil hâlindeki akıl aşamasına ilişkin bir benzetmedir. Bkz: Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Andaverroes, on Intellect*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 83-84. Dolayısıyla meleke hâlindeki akıl aşamasında edinilen ilk ilkeler (düşünce yasaları) ve ilk düşünülürler, tüm bilginin dayanağını oluşturan bir temel niteliği taşımaktadır.

⁸⁰ Alper, “İbn Sînâ Ve İbn Sînâ Okulu”, s. 262.

⁸¹ A.e.

aşamasında insanın elde ettiği bu ilke ve ilk düşünülürlerin genel geçer doğrular olduğunu, deneyime dayanan yargıların ise yalnızca doğrudan gözlemlenen ya da bunlara bire bir benzeyen tek tek durumlar için kesinlik taşıdığını öne sürmektedir.⁸² Bu düşünce yasalarının kaynağı, İlahi akılların sonuncusu olan ve tek varlık amacı düşünmek olan Etkin Akıl olabilir.⁸³

Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının yalnızca düşünce yasası olarak değerlendirilip varlıkla herhangi bir bağı bulunmayan yasalar olarak görülmesi elbette bir Aristotelesçi olan İbn Sînâ için söz konusu değildir. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi çizgiyi izleyerek, “*konusu varlık olarak varlığın bilgisidir*”⁸⁴ ifadesiyle nitelendirdiği metafizik ile düşünce yasalarının ilişkisine değinmek gerekir.

İbn Sînâ'ya göre, “*varlığı zihinde belirlenip gerçekleşen ve bütün ilimlerde ortak bulunan öyle şeyler vardır ki hiçbir bilim o konuda söz etmeyi üstlenmez.*”⁸⁵ Burada varlığının zihinde belirlendiğinden söz ettiği kavramlar “*bir olarak bir, çok olarak çok, uygun, aykırı, zıt*”⁸⁶ vb. kavramlardır. Bunlar her şeyde ortaklırlar ve varlık olarak varlığın dışında bir şeyin niteliği değildirler.⁸⁷ Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın insanı bilgiye getiren yolda incelemesinin önemli bir kısmını oluşturan aklın aşamaları konusunda karşımıza çıkan düşünce yasaları, bir yandan da varlığın niteliklerine karşılık gelmektedir.

İbn Sînâ, varlıkla bu tarz bir ilişkide bulunan düşünce yasalarının, varlık olması bakımından varlığı inceleyen metafizik bilimindeki konumunu ise “*ilimlerde bazı problemler vardır ki onların kanıtlanması hiçbir şekilde yapılmaz; aksine bunlar kanıtlanmayan önermeler kullanılırlar*”⁸⁸ sözleriyle açıklar. Buradan hareketle,

⁸² Davidson, **Alfarabi, Avicenna, Andaverroes, on Intellect**, p. 88

⁸³ **A.e.**

⁸⁴ İbn Sînâ, “Metafizik Üzerine”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 285.

⁸⁵ **A.e.**

⁸⁶ **A.e.**

⁸⁷ **A.e.**

⁸⁸ İbn Sînâ, “Metafizik Üzerine”, s. 289.

metafizik biliminin ilkesi olan, kanıtlanmayan önermeler “*kendiliğinden apaçık önermelerdir.*”⁸⁹

İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles gibi, kanıtlanması olanaklı olmayan, kendiliğinden apaçık olan bu önermelerin en temeline çelişmezlik yasasını yerleştirmiştir:

“Her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan veya açıklık kazanan her şeye bilkuvve veya bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilki, *Kitâbu'l-Burhân*'da açıkladığımız gibi, şudur: ‘Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur’. Bu özellik, bütün mevcutlarda bulunduğu için herhangi bir şeyin değil, mevcut olması [bakımından] mevcudun arazlarındadır.”⁹⁰

Alıntıdan anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ’nın insanın tüm bilme yetisinin temeline yerleştirmiş olduğu düşünce yasaları aynı zamanda varlığın yasaları olarak da karşımıza çıkmakta; çelişmezlik ise her iki durumda da özel bir konuma yerleştirilmektedir. Bununla birlikte, çelişmezliği yalnızca mantıksal tanım üzerinden metafiziğe dahil etmekle kalmamakta, doğrudan varlığa ilişkin görüşlerinde de çelişmezlik yasasına gönderimde bulunmaktadır: “*Bir şeyin bir olması ve aynı anda hem bilinmesi hem bilinmemesi veya o şeyin birin parçası olması ve olmaması imkânsızdır.*”⁹¹

İbn Sînâ, çelişmezliğin inkâr edilemeyeceğini, bunu ancak bir sofistin –o da inatçılık sonucunda- ya da bir şaşkının yapabileceğini öne sürmektedir.⁹² Filozofun ise böyle bir durum gerçekleştiğinde karşısındaki sofistse onu susturması, şaşkınsa onu uyarması gerektiğini belirtmektedir.⁹³

Sofistlerin zaten bilgi sahibi kimseler olmalarından hareketle, çelişmezliği reddetmeleri durumunda bunu ancak bir inatlaşma uğruna yapabileceklerini öne süren İbn Sînâ, filozofun kendisine karşı çıkması sonrasında sofistin yüzünü çevirip susmaktan ya da filozofun çelişmezlik kanıtlamasını kabul etmekten başka bir

⁸⁹ A.e.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, çev. Ömer Türker Ekrem Demirli, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 134.

⁹¹ Sînâ, “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”, s. 297.

⁹² Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 134.

⁹³ A.g.e. s. 136.

çaresinin olmadığını belirtir.⁹⁴ Şaşkının durumunda ise şaşkının bu duruma bilgi eksikliğinden düştüğü, her ikisi de saygın fakat görüşleri birbirinin çelişği olan iki otoritenin savları arasından birini kabul edip diğerini çürütmeye yetkin olmadığından ikisini de kabul etmeye eğilimli olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁵ Bu durumda filozofa düşen görevin ise ya kişinin içinde bulunduğu kuşkuyla bir son vermek ya da “iki çelişik arasında bir vasitanın bulunamayacağına tam olarak dikkatini çekmek”⁹⁶ olduğunu salık vermiştir.

İbn Sînâ’nın çelişmezlik konusunda Aristoteles’e yakınlığı bununla da sınırlı kalmamaktadır. İbn Sînâ’ya göre çelişmezlik yasası o denli kesin, o denli temel bir yasadır ki onu reddetmekte ısrarcı olan kişiye yapılması gerekenleri şöyle sıralamıştır:

“(…) ateş ve ateş olmayan bir olduğuna göre, onun ateşe girmeye zorlanması gerekir; acı ve acı olmayan bir olduğuna göre, ona dayak atmak gerekir; yemek, içmek ve bunları terk etmek bir olduğuna göre, yemek ve içmekten menedilmesi gerekir.”⁹⁷

İbn Sînâ’nın bu denli sert ifadelerle savunduğu çelişmezlik, “burhanların ilk ilkesidir ve metafizikçi filozofun görevi de onu savunmaktır”.⁹⁸ Behnam Zolghadr, İbn Sînâ’dan önce Müslüman dünyanın felsefecileri ve kelamcıları arasında doğruluk değeri boşlukları⁹⁹ ve doğruluk değeri taşmalarını¹⁰⁰ kabul eden kimselerin bulunuyor olmasına karşılık¹⁰¹ İbn Sînâ’nın çelişmezliği böylesine katı bir biçimde savunmuş olması dolayısıyla kendisinden sonra bu görüşlerin ortadan kaybolduğunu öne

⁹⁴ A.g.e., s. 138.

⁹⁵ A.e.

⁹⁶ A.g.e., s. 140.

⁹⁷ A.g.e., s. 148.

⁹⁸ A.e.

⁹⁹ İng. **Truth value gap**. Ne doğru ne yanlış değeri alan önermelerin doğruluk değerini belirtmek için kullanılmaktadır.

¹⁰⁰ İng. **Truth value glut**. Hem doğru hem yanlış değeri alan önermelerin doğruluk değerini belirtmek için kullanılmaktadır.

¹⁰¹ Zolghadr bu noktada Tanrı’nın sıfatları tartışmasında sıfatların hem var olması hem var olmaması şeklinde özetlenebilecek bir kelâm anlayışına gönderimde bulunmaktadır. Bununla birlikte, Gazzâlî de kelâm tartışmalarında akılla yorumlama yaklaşımını reddedip yalnızca nakle yer veren; çelişik nakiller dolayısıyla tevilin gerekli olduğunu savunanlara ise Tanrı’nın her şeyi yapmaya kadir olduğu, dolayısıyla da çelişkiler karşısında şaşkınlığa düşmemek gerektiği yanıtını veren kimi kelamcılardan bahseder. Dahası, bu kimselerin bir insanın aynı anda iki yerde birden bulunabileceğini dahi kabul ettiklerini belirtir. Bkz: İbrahim Agâh Çubukçu, **Gazzali Ve Şüphelilik**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 87.

sürmektedir.¹⁰² Dahası, İbn Sînâ'nın Batılı ortaçağ düşünürleri üzerindeki etkisi göz önüne alınacak olduğunda onun bu tavrının Batı'da çelişmezlik yasasının hâkim konuma gelmesinde rol oynamış olabileceğinin altını çizmektedir.¹⁰³

İbn Sînâ'nın üçüncü hâlin imkânsızlığıyla ilgili özel bir değinide bulunmadığını belirten Zolghadr, İbn Sînâ'nın “*Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta [orta] yoktur*” vurgusundan hareketle kendisinin çelişmezlik ile üçüncü hâlin imkânsızlığını birlikte değerlendirdiğini öne sürmüştür.¹⁰⁴ Zolghadr'i bu sonuca yönlendiren, İbn Sînâ'nın aşağıdaki sözleri olmuştur:

“Bu ve benzeri şeyler, olumlama ve olumsuzlamanın bir araya gelemeyeceği ve beraberce doğru olamayacakları konusunda doğruyu öğrenmek isteyen hastalığını giderir. Aynı şekilde, bu ikisinin beraberce ortadan kalkmayacağı ve yalan olmayacakları da belli olmuştur. Çünkü bir şey hakkında her ikisi de aynı anda yalan iseler, o şey, söz gelişi hem ‘insan’ değildir hem de ‘insan olmayan’ değildir. Bu durumda ‘insan olmayan’ ve onun olumsuzu olan ‘insan olmayan değil’ bir araya gelir.”¹⁰⁵

Bu alıntıda dikkat çekici olan, İbn Sînâ'nın bir yandan olumlama ile olumsuzlamanın bir yana gelemeyeceğini belirterek çelişmezliği anırtmasının yanında bu ikisinin aynı anda ortadan kalkamayacağını belirtmiş olmasıdır.¹⁰⁶ Başka bir deyişle, ya olumlama söz konusudur ya da olumsuzlama; ikisinin aynı anda ortadan kalkması olanaklı olmadığından üçüncü hâl imkânsızdır.

İbn Sînâ'nın, özdeşlik ile ilgili düşüncelerinin temelini de yine *Kitâbu'ş-Şifâ*'dan çıkarsamak olanaklıdır. Özdeşliği, çelişmezliğin olumsuz tanımı olarak kullanan İbn Sînâ'ya göre eğer adlar tek bir şeye değil de hem *o şeye* hem de *o şey-olmayan* başka şeylere gönderimde bulunuyor olsaydı insanın yanı sıra fil, taş, kayık vb. insan-olmayan her şeyi de aynı şekilde anmamız gerekirdi ki bu durumda her bir *o şey*, *o şey-olmayan* ile özdeş olurdu. Bu da söz konusu edilen *o şeyin* aynı zamanda *o şey-olmayan* olmasını gerektireceğinden, ortaya çıkan açık çelişki dolayısıyla

¹⁰² Behnam Zolghadr, “Avicenna on the Law of Non-Contradiction”, **History and Philosophy of Logic**, Vol.XL, No:2, 2019, pp. 105-115, p. 105.

¹⁰³ **A.g.e.**, s. 106.

¹⁰⁴ **A.g.e.**, s. 107.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 148.

¹⁰⁶ Zolghadr, “Avicenna on the Law of Non-Contradiction”, p. 107.

filozofun görevini yerine getirip bunun olanaklı olduğunu düşünen şaşkın kişiyi doğru yola sevk etmesi gerekecektir.¹⁰⁷

İbn Sînâ'nın, sıklıkla çelişmezliğin olumsuz ifadesi şeklinde yer verdiği özdeşlik vurgularına kendisinin pek çok eserinde rastlamak mümkünse de özellikle insanın bilinç sahibi olduktan sonra herhangi bir duyu verisinden yoksun olsa dahi kendilik bilinci taşıyabileceğine ilişkin tanıtlamalarında bu vurgular önemli bir yer tutar:

“İmdi sen, varlığı ispatlananın ispatlanmayandan, varlığı kabul edilenin kabul edilmeyenden ayrı bir şey olduğunu bilirsın. O halde varlığı ispatlanan varlık, varlığı ispatlanamayanın cisminden ve organlarından ayrı, kendisiyle özdeş bir özelliğe sahiptir.”¹⁰⁸

“O halde varlığı bilinmeyenle varlığı bilinen aynı şey değildir.”¹⁰⁹

Özetlenecek olursa, Fârâbî'yle birlikte İslam felsefesi çevrelerinde yaygınlık kazanan Aristotelesçi felsefe anlayışı İbn Sînâ'yla birlikte yetkinliğe kavuşmakla kalmamış, gerek yöntem gerek konu kapsamı açısından kelâm ve fıkıh gibi diğer düşünce sahalarında da hâkim konuma ulaşmıştır.¹¹⁰ Tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sînâ'da da önemli bir yere sahip olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçün hâlin imkânsızlığı yasaları, İbn Sînâ felsefesinde gerek varlığın yasaları, gerek düşünce ve mantık yasaları olmaları bakımından çok daha kurucu bir karaktere bürünmüştür. Öyle ki, İbn Sînâ öncesinde kimi konular özelinde göz ardı edilebilen çelişmezlik, onun olumsuz ifadesi olarak değerlendirilen özdeşlik ve çelişmezlikle birlikte ele alınan üçüncü hâlin imkânsızlığı yasaları her şeyden önce bilgi edinebilme olanağının temeli olarak sunulmuş, bunun yanı sıra doğru düşünmenin, eldeki bilgilerden yeni bilgiler üretebilme bilimi olarak tanımlanan mantığın ve genel itibarıyla Tanrı'nın varlığından, tek tek var olanlara kadar varlık olması bakımından varlığın yasası olarak değerlendirilmiştir.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 144-148.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir”, s. 295.

¹⁰⁹ *A.g.e.*, s. 296.

¹¹⁰ Zolghadr, “Avicenna on the Law of Non-Contradiction”, s. 113.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin Aristotelesçi geleneğin temsilcileri olmaları bakımından çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı konularında İlk Öğretmen'in çizgisinden ayrılmamaları doğal karşılanabilir. Dolayısıyla, Gazzâlî gibi bu geleneği doğrudan eleştirilerin konu eden düşünürün bu yasalara ilişkin görüşlerini değerlendirmek yerinde olacaktır. Ancak, öncesinde Meşşâî felsefe geleneğinin son büyük temsilcisi İbn Rüşd'ün düşüncelerine yer vermek gerekir.

2.1.1.3. İbn Rüşd

İbn Rüşd Meşşâî geleneğin son büyük temsilcisi olmakla beraber öncellerine kıyasla daha arı bir Aristotelesçi olması dolayısıyla onlardan ayrılmaktadır. Yine de özellikle İbn Sînâ'yla birlikte karşımıza çıkan oldukça katı düşünce yasası kavrayışının İbn Rüşd'de etkisini sürdürdüğünü görmek olanaklıdır.

İbn Rüşd, herhangi bir şeyi bilebilmek için öncelikle ilk ilkelerin bilinmesi gerektiği konusunda Aristoteles'i izler.¹¹¹ Tıpkı Aristoteles gibi, evetlemenin ve değillemenin bir araya gelemeyeceğini söyleyen ilkenin, yani çelişmezliğin, tüm diğer ilkelerden önce geldiğini ve onun tüm kuramsal araştırmanın ilkesi olduğunu ifade eder.¹¹² Bu nedenle, çelişmezliği reddeden birinin ne sağlam bir tartışma yürütebileceğini, gerek olumlu gerek olumsuz herhangi bir önerüde bulunamayacağını belirtir.¹¹³ Diğer yandan çelişmezlik, İbn Rüşd'e göre gerçekliğin de ölçütüdür.¹¹⁴ Gerçekliğin sınırlarını, gerçekliğin ne olmadığını belirler. Dolayısıyla çelişkiler İbn Rüşd'ün felsefesinde tamamıyla resmin dışında bırakılmışlardır; kesin olarak olanaksızlıklara işaret ederler. Bu bağlamda, kendisinin, kelâmcıların, Tanrı'nın karşıt iki şeyi bir araya getirip getiremeyeceğine ilişkin görüşlerini değerlendirdiği argümanını incelemek yararlı olacaktır:

“Bazı Müslümanlar yüce Allah'ın karşıt olan iki şeyi [aynı anda] biraraya getirme kudretine sahip olarak nitelenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Onların [bu konudaki]

¹¹¹ Hafsa Taşkın, “Gazali ve İbn Rüşd'de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik”, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019. s. 64.

¹¹² Qusthan A. H. Firdaus, **Demonstration and Burhan: A Logical Investigation**, Singapore, Springer, 2024, p. 71.

¹¹³ A.e.

¹¹⁴ A.e., s. 66.

şüpheleri, böyle bir şeyin imkânsız olduğu hususunda aklımızın verdiği hükmün, sadece aklın kendi yapısından kaynaklanan bir şeyle ilgilidir. Bunu savunanlar, aklın ve varlıkların kendilerine özgü temel bir yapılarının bulunmadığını ve akılda var olan doğruluğun (aklın yargılarının) var olan şeylerin varlığına bağlı bulunmadığını kabul etmek zorunda kalmışlardır.”¹¹⁵

Bu paragraftan anlaşılmaktadır ki İbn Rüşd açısından karşıtların aynı anda bir araya getirilmesi, diğer bir ifadeyle gerçeklikte bir çelişkinin ortaya çıkması, Tanrı’nın dahi yapabileceği bir şey değildir. Bu görüşünü başka bir yerde, “*Tanrı için her şey olanaklı değildir, bu açıktır, nasıl ki bir üçgenin açıları dört dik açığa eşit değilse bozulur olanın ebedî olması olanaklı değildir*”¹¹⁶ ifadesiyle dile getirmiştir. Bu bağlamda çelişmezlik, İbn Rüşd açısından, tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, en temelde varlığın bir yasasıdır. Nitekim argümanın ilerleyen kısmında, varlığın bu yasasının (çelişmezlik) Tanrı tarafından ihlal edilebileceğini savunanların, akılda var olan doğrulukların, var olanların varlığına bağlı olmadığını kabul etmek zorunda kaldıklarından söz etmektedir. Öyleyse İbn Rüşd’e göre çelişmezlik bir akıl doğrusu olmakla (bu bağlamda bir düşünce yasasıdır) birlikte temelde varlığın yasasına bağlıdır. Bu noktada yine Aristoteles’in görüşleriyle bir koşutluk söz konusudur.

İbn Rüşd’ün görüşlerinde ilgi çekici olan diğer yan, Tanrı’nın varlık yasası olması bakımından çelişmezliği ihlal edebileceğini savunan kişinin bu konuda sahip olduğu tek şüphenin, aklın bu konuda verdiği yargıdan kaynaklandığını öne sürüyor olmasıdır. Zira ona göre akıl böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söylemektedir. Dahası, çelişiklerin aynı anda bir arada bulunamayacaklarına ilişkin bu yargının aklın yapısından kaynaklandığını belirtmektedir. Diğer bir deyişle bunlar zaten akıldadır. Bunları akla veren, tüm Meşşâî düşüncesinde olduğu gibi, düşünülmürlerdir. İbn Rüşd, kaynağını Tanrı’dan yani etkin akıldan alan ve “*düşüncenin ilk ilkelerini ortaya çıkaran*”¹¹⁷ düşünülmürlerin insana ne zaman, nereden ve nasıl kazandırıldıklarının bilinmediğini belirtir.¹¹⁸ Böylelikle Tanrısal akıl ile insan akli arasında bir izdüşüm olduğu anlaşılır. İbn Rüşd’e göre bir başka izdüşüm de Tanrı’nın bilgisi ile varlık

¹¹⁵ İbn Rüşd, “Tutarsızlığın Tutarsızlığı”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s. 493.

¹¹⁶ İbn Rüşd’dan aktaran, Gregory Fain, “Omnipotence in the Shadow of Aristotle”, Senior Thesis, Brandeis University, 2016, p. 33.

¹¹⁷ Herbert, **A.g.e.**, s. 320.

¹¹⁸ **A.e.**

arasında bulunmaktadır. Zira varlık, Tanrı'nın bilgisinin zorunlu sonucudur ve varlık onun bilgisine uygun olarak gerçeklik kazanır.¹¹⁹

Bu çözümlemeler dikkate alınacak olursa İbn Rüşd açısından çelişmezlik başta olmak üzere ilk ilkeler tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi hem düşüncenin hem varlığın hem de bu ikisi arasındaki köprü görevini gören mantığın yasaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik öyle yasalardır ki Tanrı'nın dahi bunlara müdahale etmesi ya da onları ihlal etmesi olanaklı değildir. Bununla birlikte;

“Metafiziğin konusu, olan her şeyin olduğu haliyle incelenmesidir. Onun yöntemi, bu kez doğru düşüncenin kurallarının basit bütünü olarak değil de, varlığın ve özelliklerinin gerçek doğasını keşfetme aracı olarak mantığın yöntemidir. Mantığımızın gerçeğe uygulanabilmesi için algılanır şeylerin aynı zamanda da idrak edilebilir olması gerekmektedir. Bunlar da zaten öyledir ve bu da, bunların birinci nedenlerinin bir Akıl'ın (Intellect) düşüncesi olduğunu ispatlamaktadır.”¹²⁰

Gilson'un İbn Rüşd düşüncesine ilişkin bu görüşleri ışığında, salt akıl olan Tanrı'nın tüm varlığa önceliği olduğundan İbn Rüşd bağlamında ilk ilkelerin her şeyden önce düşünce yasaları olarak ele alınabileceği ileri sürülebilir.

2.1.2. Gazzâlî'de Düşünce Yasaları

Gazzâlî, 1059 yılında Tûs şehrinde doğmuştur.¹²¹ Erken yaşlardan itibaren yüksek zekâsıyla dikkat çeken Gazzâlî, gençlik yıllarında kelâm, fıkıh ve mantık dersleri almıştır. Hocasının ölümünün ardından Nizam al-Mülk'ün karargâhına katılıp orada da bilgi birikimini ilerleten Gazzâlî, Nizam al-Mülk tarafından Bağdat'taki Nizamiyye Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.¹²² Bağdat'ın çok kültürlü ve akademik açıdan zengin entelektüel ortamında yaptığı araştırmalar ve tartışmalar onu öncelikle bir şüphe krizine, ardından da buhrana sürüklemiştir.¹²³ Gazzâlî'nin,

¹¹⁹ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986, s. 296.

¹²⁰ Etienne Gilson, **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 357.

¹²¹ Çubukçu, **Gazzali Ve Şüphelilik**, s. 77.

¹²² A.e.

¹²³ A.e.

düşünce yasalarına ilişkin görüşleri de işte bu buhran çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır.

Gazzâlî, düşünce tarihinde üne kavuşmuş olan bu buhran sürecine nasıl sürüklendiğini ve bu durumdan nasıl kurtulduğunu aktardığı *Delâletten Kurtuluş* adlı yapıtında her biri hakikati aradığını öne süren dört gruptan bahseder: kelâmcılar, bâtiniler, filozoflar ve sufiler.¹²⁴ Bu dört gruptan hangisinin hakikate sahip olduğunu görebilmek açısından her birinin en derin noktalarına kadar nüfuz etmek, bilgi alanları üzerinde bütünlüklü bir hâkimiyet kurmak isteyen Gazzâlî, bu isteğinin kendisini taklitçilikten uzaklaştırdığını ifade etmektedir.¹²⁵ Taklitçilikten uzaklaşması, çevresinin ve hatta kendisinin de benimsemiş olduğu görüşleri dahi karşısına alarak bunları ölçüp biçmesini, değerlendirmeye tabi tutmasını beraberinde getirmiştir. Herhangi bir görüşe peşinen, sıkı sıkıya bağlanmayı başarabilmiş olması sayesinde, hakikat iddiasında bulunan gruplar arasında olduğu kadar bu grupların kendi içlerinde de çok çeşitli anlaşmazlıklar olduğunu fark etmiştir.¹²⁶ Böylelikle, her şeyden önce yapması gerekenin bilginin gerçekte ne olduğunu araştırmak ve kesin bilginin tam olarak nasıl bir şey olduğunu bulabilmek olduğu kanısına ulaşmıştır.¹²⁷

Gazzâlî'ye göre kesin bilgi, hiçbir şüphe ve yanılma olanağı taşımayan, açık ve seçik bilgidir.¹²⁸ Bu bilgi öyle bir bilgi olmalıdır ki kişi bu türden bir bilgiye eriştiğinde, ona karşı çıkan biri esasını bir ejderhaya dönüştürmesi hâlinde söz konusu bilginin geçersizliğinin kanıtlanacağını öne sürdükten sonra esasını ejderhaya dönüştürse dahi bu bilginin kesinliğinden değil, asanın ejderhaya dönüşmesinden şüphe edilsin.¹²⁹ Gazzâlî işte ancak böyle bir bilgiye güvenebileceğini ve ancak böyle bir bilgide yanılmanın olanaklı olmayacağını ifade ederek bu ölçütleri sağlamayan bilginin kesin bilgi olamayacağını belirtir.¹³⁰

¹²⁴ Gazzâlî, "Delâletten Kurtuluş", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Ed. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 341-356, s. 346.

¹²⁵ A.g.e., s. 342.

¹²⁶ A.g.e., s. 343.

¹²⁷ A.e.

¹²⁸ A.e.

¹²⁹ A.e.

¹³⁰ A.e.

Kesin bilginin niteliklerini bu şekilde belirledikten sonra halihazırda sahip olduğu bilgilerden hangilerinin bu tanıma uyduğunu sınamaya girişen Gazzâlî, duyu yoluyla edinilenler ve zorunlu olanlar dışında hiçbir bilginin bu nitelikleri taşımadığını fark eder.¹³¹ Diğer bir deyişle, kendisinin kesin bilgiye giden yolda ilkelediği bilgi türü, taklit yoluyla bilgi olur. Dolayısıyla, kesin bilgi arayışını duyu yoluyla edinilen bilgiler ile zorunlu bilgiler arasında karşılaştırma yaparak sürdürür. Uzun süre şüphe duyduktan sonra duyu yoluyla edinilen bilgilere güvenilemeyeceği sonucuna ulaştığını belirtir.¹³² Çünkü duyu yoluyla edinilen bilgiler yanıltıcıdır. En güvendiğimiz duyu bilgisi kaynağı olan gözümüzün dahi yanıldığını, sözgelimi bir gölgenin hareketsiz kaldığına ilişkin yargımızın birtakım başka deney ve gözlemlerle gölgenin ani bir hareket sergilemese de yavaşça hareket ettiği sonucuna ulaşarak çürütülebileceğini ifade eder.¹³³ Uzaktaki nesnenin geometrik şeklinin olduğundan farklı görünmesi, optik yanılsamalar vd. hatalı bilgiler, duyu yoluyla edinilen bilgilerin kesinlikten uzak olduğunun göstergesidir. Duyu yoluyla edinilen bu türden bilgilerin yanlışlığı, akıl sayesinde saptanabilmiştir. Bu noktada Gazzâlî'nin elinde yalnızca “zorunlu bilgiler” olarak andığı bilgiler kalmıştır:

“Duyulara olan güven yıkıldı; belki de ‘on sayısı, üçten daha büyüktür; aynı şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunulamaz; bir şey hem var hem yok, hem zorunlu hem imkânsız olamaz’ ifadelerimizdeki gibi ancak akla dayalı önsel bilgilere (evveliyât) güvenilebilir.”¹³⁴

Öyleyse Gazzâlî'ye göre, “aynı şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunulamaz”, “bir şey hem var hem yok olamaz”, “bir şey hem zorunlu hem imkânsız olamaz” gibi çelişmezliğin hem mantıksal hem de ontolojik tanımlarına denk düşen ifadeler zorunlu, önsel bilgilerdir. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, çelişmezlik bu türden ifadelerle tanımlandığında söz konusu ifadeler bünyelerinde çelişmezliğin yanı sıra onun olumlu ifadesi olan özdeşlikle birlikte, iki çelişğin ortasının olamayacağından hareketle bu iki çelişikten yalnızca birinin söz konusu olabileceğini salık veren üçüncü hâlin imkânsızlığını da barındırmaktadır. Tüm bunlar

¹³¹ A.e.

¹³² Gazzâlî, “Delâletten Kurtuluş”, s. 344.

¹³³ A.e.

¹³⁴ A.e.

“akla dayalı önsel bilgilerdir”; dolayısıyla aklın, yani düşüncenin yasalarına karşılık gelmektedir. Gazzâlî, hiçbir olgunun bu tür bilgilerin kesinliğini değiştiremeyeceğini, bu bilgilerden herhangi bir şekilde şüphe duyulamayacağını vurgulamıştır.^{135, 136}

Gazzâlî’yi buhrana sürükleyen düşünceler elbette düşünce yasalarının, doğruluğundan şüphe edilemeyen en kesin bilgiler olmaları değildir. Gazzâlî’yi buhrana sürükleyen, duyu verilerinin yanlışlığının akılla ortaya çıkarılabiliyor olmasına benzer şekilde kendisine kesin görünen, akla dayalı bu önsel bilgilerin de akla üstün bir yeti tarafından yanlışlanabileceği ihtimalidir.¹³⁷ Bu ihtimalin Gazzâlî’yi buhrana sürüklemesinin nedeni ise şüphesinin konusunu akla dayalı önsel bilgilerin, yani düşünce yasalarının oluşturuyor olmasıdır. Gazzâlî’ye göre insanı şüpheyne götüren düşünceler “*ancak delille ortadan kaldırılır.*”¹³⁸ Bunun yapılabilmesi için gerekli önermelerin doğruluğu kabul edilen bilgilere, yani önsel bilgilere, başka bir deyişle düşünce yasalarına dayanması gerekir. Gelgelelim Gazzâlî düşünce yasalarından da şüphe ettiğinden dolayı bu açmazdan çıkamayarak buhrana sürüklenmiştir.¹³⁹

Gazzâlî, düşünce yasalarından şüphe ettiği bu süreci bir hastalık, bu süreçte zihnin içinde bulunduğu durumu ise sağlıklı ve dengesiz olarak nitelendirmektedir.¹⁴⁰ Bu sağlıklı, hastalıklı durumdan kurtuluşunun ise mantıksal kanıtlar sunarak değil, Tanrı’nın Gazzâlî’nin kalbine “*bıraktığı bir nurla*”¹⁴¹ gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹⁴² Düşünce yasalarının yadsındığı durumda, “*aklın işleyişi*” (**medârikü’l-ukûl**)¹⁴³ olarak andığı mantığa başvurması elbette düşünülemezdi. Bu nedenle, Tanrı’nın Gazzâlî’yi buhrandan kurtararak düşünce yasaları gibi önsel bilgilerin

¹³⁵ Hasan Aydın, **Gazzâlî: Felsefesi Ve İslam Modernizmine Etkileri**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012, s. 104.

¹³⁶ Gazzâlî özellikle çelişmezlik konusunda hayli katı bir anlayışa sahiptir. Yukarıda yer verilen, ejderhaya dönüşen asa karşısında dahi kendisinden şüphe edilemeyen kesin bilgilerden biri olan çelişmezliğin kesinliği söz konusu olduğunda, “*peygamberin mucizesinin bile bu bilginin yanlışlığını göstermeyeceğini*” savunduğu öne sürülmektedir. Bkz: **A.g.e.**, s. 104.

¹³⁷ Çubukçu, **Gazzali ve Şüphencilik**, s. 98.

¹³⁸ Gazzâlî, “*Delâletten Kurtuluş*”, s. 345.

¹³⁹ **A.e.**

¹⁴⁰ **A.e.**

¹⁴¹ **A.e.**

¹⁴² **A.e.**

¹⁴³ Gazzâlî, “*Filozofların Tutarsızlığı*”, s. 264.

kesinliğinden şüphe etmez hâle getiren hediyesi, onun, apaçık olan bilgileri aramanın gereksiz olduğunu fark etmesini sağlamasıdır.¹⁴⁴ Gazzâlî'ye göre bu bilgilerin aranması gerekmemektedir, “onlar zaten hazırdır.”¹⁴⁵

Gazzâlî'nin, düşünce yasalarının “hazır” bulunmasıyla ne kastettiğini kavrayabilmek için onun akılla ilgili çözümlemelerine göz atmak gerekir. Gazzâlî'ye göre akıl dört farklı anlamda kullanılır.¹⁴⁶ Aklın birinci anlamı, kuramsal bilgileri kavrayabilmeyi sağlayan, doğuştan gelen bir yetenek olmasıdır.¹⁴⁷ İkinci anlamı, “*yetişkin bir çocukta veya normal bir insanda yerleşmiş bulunan zaruri bilgiler*”¹⁴⁸ olarak değerlendirilebilir. Çubukçu, bu türden bilgilerin “*bir tek şahıs aynı zamanda iki yerde birden bulunmaz*” gibi ifadelere karşılık geldiğini belirtir.¹⁴⁹ Aklın üçüncü anlamı, deney ve deneyim yoluyla elde edilen bilgiler olarak; dördüncü anlamı ise işlerin varacağı ya da yol açacağı sonuçları bilmek, ani ve geçici dürtüleri bastırarak sürekli mutluluğu kazanmak olarak serimlenmektedir.¹⁵⁰ Çubukçu, Gazzâlî'nin akla karşılık gelen bu dört anlamdan ilkinin esas aldığını; ikinci anlamın, yani zaruri bilgilerin, aslında ilk anlamın ayrıntılı hâli olduğunu belirtmekte ve eklemektedir: “*Bu iki anlamda akıl, yaratılıştan var olur.*”¹⁵¹ Dahası, aklın söz konusu dört anlamından üçünde geçen akılda değişiklik olabileceğini, ikinci anlamındaki akılda, yani zaruri bilgilerde hiçbir değişikliğin olamayacağını vurgular.¹⁵² Böylelikle Gazzâlî'nin, kimi yerde önsel, kimi yerde zarurî bilgiler olarak andığı düşünce yasalarının hazır bulunmasından kastının, bunların doğuştan akla içkin ya da gömülü olarak gelmesi olduğu anlaşılmaktadır. Gazzâlî, “*akıllı olan kimselerin, bu bilgileri ezelden beri bildiklerini sandıklarını ve ne zaman, nasıl ortaya çıktığını çoğu kez*

¹⁴⁴ Gazzâlî, “Delâletten Kurtuluş”, s. 345.

¹⁴⁵ A.e.

¹⁴⁶ Çubukçu, *Gazzali Ve Şüphecilik*, s. 86.

¹⁴⁷ A.e.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 86-87.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 87.

¹⁵⁰ A.e.

¹⁵¹ A.e.

¹⁵² A.e.

anlamadıklarını”¹⁵³ belirtirken bunların Tanrı tarafından insan aklının yapısına yerleştirildiğini ifade etmektedir.¹⁵⁴

Bu bağlamda, Gazzâlî’nin “önsel bilgiler” ya da “zarurî bilgiler” olarak andığı bilgi türü üzerine gerçekleştirmiş olduğumuz çözümlemede, kendilerinden şüphe duyulması olanaklı olmayan, kesin bilginin temelini oluşturan; buna karşılık dışarıdan duyu yoluyla edinilmeyen, aklın yapısında içkin bulunan ve doğuştan gelen bu bilgilerin kimi aritmetik önermelere ek olarak ve onlardan daha büyük öneme sahip olarak çelişmezliği, özdeşliği ve üçüncü hâlin imkânsızlığını içerdiğini söylemek gerekir. Bu bilgilerin dışarıdan edinilmeyip akılda hazır bulunması ise onların temelde akla ait olduklarını, yani düşünce yasası olarak alımlandıklarına işaret etmektedir. Bununla birlikte, “aynı şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunulamaz”, “bir şey hem var hem yok olamaz” gibi ontolojik önermeler, Gazzâlî’nin onları aynı zamanda hem varlığın hem de mantığın yasaları olarak gördüğünün göstergesidir. Bu durum ise özellikle ilginçtir; çünkü çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı konusunda Aristoteles’le neredeyse tamamen aynı konumda bulunan, hatta kimi noktalarda açıklık bakımından Aristoteles’i dahi geride bırakan Fârâbî ve İbn Sînâ’yla “*O halde biz, bu ikisinin, sapıklıktaki reislerinin doktrininden seçip doğru buldukları görüşleri çürütmekle yetineceğiz*”¹⁵⁵ gibi oldukça sert bir ifadeyi kullanacak kadar karşıtlık içinde bulunan Gazzâlî bu konuda onlarla bütünüyle aynı fikirdedir.

2.2. Skolastik Düşünce Geleneğinde Düşünce Yasaları

İslâm dünyasında özellikle Fârâbî’yle birlikte yetkinlik kazanan felsefe çalışmalarında kendini belirgin bir şekilde gösteren düşünce yasaları, aynı dönemde Batı dünyasında gerçekleşen felsefe tartışmalarının da temelinde yer almıştır. Modern felsefenin ortaya çıkışının öncesine denk düşen bu süreçte tartışmaların odağını düşünce yasalarının kural-koyucu karakteri oluşturmuştur. Tartışmanın özellikle Thomas Aquinas tarafından ele alındığı dönemde tartışmanın çekirdeğinde “Mantık

¹⁵³ Aydın, *Gazzâlî: Felsefesi Ve İslam Modernizmine Etkileri*, s. 104-105.

¹⁵⁴ Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mî‘Yâru’l-İlm*, çev. Ali Durusoy / Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023, s. 252.

¹⁵⁵ Gazzâlî, “Filozofların Tutarsızlığı”, s. 357.

ilkeleri Tanrı'yı kısıtlayabilir mi?" sorusu yer almıştır. Bu soruya verilen yanıtlar, özdeşlik, çelişmezlik ve üçün hâlin imkânsızlığının yalnız mantık biliminin ilkelerinden ibaret olmadığı düşüncesini pekiştirmiştir. Bunun yerine, söz konusu ilkelerin düşünceyi, evreni ve hatta Tanrı'yı dahi kuşatan varlık yasaları olduğu düşüncesi egemen olmuştur. Söz konusu tartışmanın genel hattını ve ulaştığı sonucu bu şekilde özetlemek olanaklıdır. Ancak, İslâm dünyasında mantığın ve varlığın da yasaları olarak görülmelerine karşın, her şeyden önce birer düşünce yasası olarak ele alınan bu üç yasanın Hristiyan ortaçağında öncelikle varlığın yasaları olarak değerlendirilmelerine yol açan düşünce gelişimini incelemek yararlı olacaktır.

2.2.1. Augustinus

354 yılında Tagastes'te doğan Augustinus,¹⁵⁶ kronolojik bakımdan bir ön-ortaçağ düşünürüdür. Bununla beraber, ilerleyen yüzyıllarda, özellikle skolastik felsefede sıklıkla tartışılacak olan kötülük sorunu, Tanrı'nın tümgüçlülüğü, değişmez (ebedî) doğruluklar vb. konuları Hristiyan dünyada ilk kez ele alan düşünür olması dolayısıyla çalışmamız açısından önem taşımaktadır.

Felsefe, teoloji, politika alanlarında çok sayıda yapıt kaleme alan Augustinus, Yeni-Platoncu bir felsefe arka planına sahiptir.¹⁵⁷ Dolayısıyla, kullandığı terim dağarcığı alışlageldik Aristotelesçi çizgiden daha çok salt Yeni-Platoncu felsefe geleneğini yansıtmaktadır. Yine bu nedenle, İslâm dünyasında karşımıza çıkan Aristotelesçi ekol gibi mantığı temele almamış; mantığa ilişkin çalışmaları *Principia Dialecticae* yapıtıyla sınırlı kalmıştır.¹⁵⁸ Diyalektiği, “tüm bilimlerin bilimi”¹⁵⁹ ve “öğrenmeyi ve öğretmeyi öğreten sanat”¹⁶⁰ olarak nitelendiren Augustinus,

¹⁵⁶ Gilson, **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar**, s. 125.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 128.

¹⁵⁸ Bu yapıtın Augustinus'a ait olduğu şüphelidir. Bununla birlikte, yapıtın bir bölümünde bir kanıtlama örneği verilirken kendi adını kullanması dolayısıyla eserin ona ait olduğuna işaret ettiği belirtilmektedir. Bkz.: Kneale, **The Development of Logic**, s. 188.

¹⁵⁹ Dumitriu, **History of Logic**, s. 267.

¹⁶⁰ A.e.

“akademiacılar” olarak anılan şüphecilerin mantığı yadsıyan tutumlarını eleştirmiştir.¹⁶¹

Augustinus’a göre bilginin iki kaynağı vardır. Bunlardan ilki duyumlardır.¹⁶² Duyumlar bazı zaman bizi bedenimizle bazen de çevremizdeki nesnelerle ilgili olarak bilgilendirirler.¹⁶³ Ne var ki bunlar geçicidirler. Aniden ortaya çıkar değişir, dönüşür, kaybolurlar.¹⁶⁴ Bunun nedeni, duyumların konusu olan nesnelerin kalıcı gerçekliğinin bulunmuyor olmasıdır.¹⁶⁵ Oysa gerçek anlamda bilmekten söz ediyorsak bilmek o zaman değişmeyen, zihinde her zaman aynı şekilde canlandırılabilen bir nesneyi “*düşünceyle kavramaktır.*”¹⁶⁶ Augustinus bu türden bilgilerin ruhta bulunduğunu söyler ve $2+2=4$ ’ün bu türden bir bilgi olduğunu öne sürer. Aritmetik doğruluklar ile ontolojik yargıları bir araya getirdiği “*Eğer dünyada dört şey varsa beş şey yoktur,*” ve “*Eğer bir güneş varsa iki güneş yoktur*” ifadelerinin de diyalektik aracılığıyla, zihnin içinde kalarak erişilen doğruluklar olduğu düşüncesindedir.¹⁶⁷ Dahası, “*Dünyanın ya bir olduğuna ya da bir olmadığına eminim*”¹⁶⁸ gibi düşünce yasası biçimi taşıyan örnekler de yine bu türden doğruluklara örnektir. Ona göre burada söz konusu olan, “*bir kuralın keşfidir.*”¹⁶⁹ Halihazırda ruhta bulundukları için keşfedilebilen bu kurallar, hiçbir zaman değişmeyen, kalıcı, gerçek bilgilerdir. Augustinus’un değişmez (ebedî) olarak nitelendirdiği doğruluklar tam olarak bunlardır.

Augustinus, eğer bu türden doğruluklar zihnimizden kaynaklanıyor olsaydı, zihnimiz sürekli bir değişim içinde olduğundan, bunların da değişmek zorunda kalacağını vurgulamakta; dolayısıyla dikkatini bu doğrulukların kaynağına çevirir.¹⁷⁰

¹⁶¹ A.e.

¹⁶² Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, s. 129.

¹⁶³ A.e.

¹⁶⁴ A.e.

¹⁶⁵ A.e.

¹⁶⁶ A.e.

¹⁶⁷ Tamer Nawar, “Augustine’s Defence of Knowledge against the Sceptics”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Volume 56, Ed. Victor Caston, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 215-265, s. 246.

¹⁶⁸ Augustinus’tan aktaran Tamer Nawar, *A.g.e.*, s. 247.

¹⁶⁹ A.e.

¹⁷⁰ Augustine, *On the Free Choice of the Will, on Grace and Free Choice, and Other Writings*, Ed. Peter King, çev. Peter King, New York, Cambridge University Press, 2010, s. 57

Doğruluğun onu az görürsek azalmaması, çok gördüğümüzde çoğalmaması; bozulmadan, olduğu gibi kalması gerekir. Dolayısıyla matematiksel kesinlikler ve düşünce yasası olarak andığımız kurallar bu türden, değişmeden kalan doğruluklardır. Bu değişmez doğrulukların kaynağı değişken zihnimiz olamayacağına göre, bunlar kendi kendisiyle aynı kalan, değişmez, bu nedenle de akla üstün bir varlıktan kaynağını alıyor olmalıdır.^{171, 172} Augustinus’a göre bu varlık Tanrı’dır.

Augustinus’un ele aldığı ve “değişmez” olarak nitelendirdiği doğruluklar yalnızca aritmetik doğrulardan ibaret değildir. Açıkça ifade etmese de düşünce yasaları olarak andığımız yasaları da birer kural olmaları ve gerçekten de değişmez olmaları bakımından bu tür bir bilgi olarak görüyor olmalıdır. Çünkü karşıt görüşlü düşünürlerin görüşlerini eleştirdiği noktalarda onların düştüğü çelişkileri vurgulamakta, çelişik düşünceleri ise saçma bulmaktadır:

“Öyleyse, mutlu yaşamak için ruhun iyiliğine uygun yaşamaktan başka bir yol olmamasına karşın, her şeye rağmen, bunu istemeyen kişinin, mutlu yaşamak istediğini mi söyleyeceğiz? Bu şüphesiz ki fazlasıyla saçma görünüyor. Çünkü bu, şunu söylememize benzer: ‘Mutlu yaşamak istemeyen kişi, mutlu yaşamak ister.’ Böyle bir çelişkiyi kim dinler ya da savunur?”¹⁷³

Benzer şekilde, Tanrı’nın varlığını ispatlarken yine çelişmezliğe başvurmaktadır:

“Geri kalan her şeyi yaratan yüce olanın varlığına, var olmayan dışında hiçbir şey çelişik değildir. Varolan-olmayan, var olanın çelişigidir. Bu nedenle Yüce Varlık, her şeyin Yaratıcısı Tanrı’nın çelişigi olan bir varlık yoktur.”¹⁷⁴

Augustinus, değişmez doğruluklar arasında gördüğü düşünce yasalarının kaynağını Tanrı’ya dayandırmaktır. Bu durumda yasalar kökenini bulmakta, fakat bağlayıcılıkları tartışmalı hâle gelmektedir. Eğer bu yasaların kaynağı Tanrı’ysa, bu yasalar Tanrı’da bulunuyorsa ve Augustinus’a göre Tanrı parçasız, basit bir bütünsel

¹⁷¹ A.e.

¹⁷² Gilson, **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar**, s. 129.

¹⁷³ Augustine, **On the Trinity Books 8–15**, Ed. Gareth B. Matthews, Trans. by Stephen McKenna, Cambridge, Cambridge University Press, p. 112

¹⁷⁴ St. Augustine, “The City of God”, **The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine**, Trans. by Marcus Dods, Encyclopedia Britannica Inc, 1984, p. 343.

Tanrı bu yasalara uymak zorunda mıdır? Tümgüçlülük sorunu olarak anılan, ortaçağın temel tartışma hatlarından birini oluşturan bu sorunun başlangıcını Augustinus'un görüşlerine dayandırmak hata olmayacaktır.

Augustinus'un bu soruna getirdiği açıklama ise oldukça yalındır. Tanrı'nın nitelikleri sayılırken onun ölemeyeceğinden, hata yapamayacağından söz edilir. Bunlar yetersizlik belirten ifadeler olsalar da Augustinus bu ifadelerin Tanrı'nın tümgüçlü olmasının önünde bir engel oluşturmadığını savunur. Tanrı'nın bunları *yapamamasının* nedeni onun zaten tümgüçlü olmasıdır.¹⁷⁵ John Rist, buradan hareketle, Augustinus'un Tanrı'nın mantıksal olanaksızlıkları gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği sorusuna doğrudan yanıt vermediğini; ancak, tümgüçlülük ve ahlâk konusundaki argümanları değerlendirilerek bu konuda sonuca varabilmenin olanaklı olduğuna işaret etmektedir.¹⁷⁶ Augustinus'un değişmez doğrulukların kaynağının Tanrı olduğuna, Tanrı'nın ise parçasız, basit bir bütün olduğuna ilişkin görüşleri göz önüne alınacak olursa, Tanrı'nın düşünce yasalarına uymayan edimlerde bulunması onun tümgüçlü oluşuna uygun düşmeyecektir. Bu nedenle Augustinus'un, Tanrı'nın mantıksal olanaksızlıkları gerçekleştiremeyeceği görüşünü savunduğu kabul edilmektedir.

2.2.2. Canterburyli Anselmus

Düşünceleri ve argümanlarıyla ortaçağda olduğu kadar günümüzde de etkin felsefe tartışmalarının konusunu oluşturan Anselmus 1033 yılında Aoes'te doğmuştur.¹⁷⁷ Düşüncelerinde yoğun bir Augustinus etkisi bulunmaktadır. *Monologium*, *Proslogium* ve *De Veritate* gibi önemli yapıtlara imza atmıştır. *Proslogium* yapıtında Tanrı'nın varlığına ilişkin sunduğu kanıtlama, Anselmus'un düşünce evrenine ilişkin kimi görüşlerini serimliyor olması açısından özellikle önemlidir. "Ontolojik kanıt" olarak anılan bu kanıtlama Anselmus açısından tekil bir nitelik taşımamaktadır; Çünkü yapıtlarının pek çoğunda görüşlerinin temelini

¹⁷⁵ A.g.e., s. 215-216.

¹⁷⁶ John M. Rist, **Augustine : Ancient Thought Baptized**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 266.

¹⁷⁷ Gilson, **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar**, s. 240.

ontolojik argümanlar oluşturmaktadır.¹⁷⁸ Buradan hareketle, kendisinin düşünce ile dış dünya arasında bir uygunluğu varsayması gerektiği sonucuna ulaşmak olanaklıdır. Kendisi gerçekten doğruluğun uygunluk kuramına denk düşen bir anlayışa sahiptir.¹⁷⁹

Anselmus'un doğruluğun uygunluk kuramı, erekbilimsel bir temele sahiptir. Ona göre doğruluk, bir şeyin ereğini yerine getirmesi olarak tanımlanmaktadır.¹⁸⁰ Örneğin, Anselmus'a göre bildirimler, olan olduğunu imlemek için oluşturulurlar. Olanın olduğunu imleyen ifadeler doğrudur.¹⁸¹ Bu bağlamda, Anselmus'un dolaylı bir doğruluğun uygunluk kuramını savunduğu söylenebilir. İfadeler, gerçekliğe uygunsa doğrudur; çünkü onlar gerçekliği imlemek için vardır.¹⁸²

Bu türden bir doğruluk kuramına bağlı olan Anselmus'a göre Tanrı'nın varlığı, ondan şüphe eden kişiler üzerinden kanıtlanabilir:

“(…) Aslında, senin ‘kendinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir varlık’ olduğuna inanıyoruz. ‘Akılsızın yüreğinde: Tanrı yoktur’ demesinden ötürü mü böyle bir yapı yoktur? Ama, ‘kendisinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir şey’ dediğimi duyduğu zaman bu akılsız kişi duyduğunu anlar ve anladığı şey onun zihnindedir; bunun var olduğunu anlamasa bile. (...) Akılsız da hiç olmazsa zihninde ‘kendisinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan herhangi bir şey’i düşünmek zorundadır; çünkü o bunu duyduğu zaman, onu anlıyor demektir ve anlaşılan her şey de zihinde vardır. Ama ‘kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey’ sadece zihinde var olamaz kesinlikle. Çünkü sadece zihinde ise, ondan daha büyük olan şey, her ne ise onun, gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir. Öyleyse ‘kendinden büyüğü tasarlanamayan şey’ sadece zihindeyse, ‘kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şey’in kendisi ‘kendisinden daha büyüğü tasarlanabilen şey’ olur. Ama bu olanaksız. Öyleyse hiç kuşkusuz ‘kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey’ hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.”¹⁸³

Anselmus'un yukarıda aktarılan kanıtlamasında yer alan bir ayrıntı, kendisinin çalışmamızın konusuna temas eden düşüncelerini serimlemektedir. Bunun için argümanın akışını basitleştirerek kanıtlamayı gözden geçirelim.

¹⁷⁸ A.e.

¹⁷⁹ Thomas Williams, “Anselm of Canterbury”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman, Fall 2023, (çevrimiçi), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/anselm/>, 18 Temmuz 2024.

¹⁸⁰ A.e.

¹⁸¹ A.e.

¹⁸² A.e.

¹⁸³ Anselmus, “Proslogion”, **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, Ed. Betül Çotuksöken & Saffet Babür, İstanbul, BilgeSu Yayıncılık, t.y., ss. 152-154, s. 152.

Birincisi, Anselmus'a göre Tanrı'yı reddeden kişi "Kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey" (bundan sonra x olarak anacağız) denildiği zaman bu imleyle Tanrı'nın kastedildiğini anlamaktadır. Dolayısıyla burada düşünce dünyasında, zihin düzleminde bir varlıktan bahsedilmektedir. Bununla birlikte, Anselmus'un doğruluk kavrayışı, bildirimlerin gerçekliği imlemesini gerektirmekteydi. Bu nedenle gerçeklik, ifadelerin doğruluğunun sınanmasında bir ölçüttür. Elbette ki ölçüt, ölçülene göre daha güvenilir ve yüksek bir konumdadır. Bu nedenle, zihinde varlığı bulunanların dile getirildiği ifadelerin doğruluk sınaması yapılırken gerçekliğe bakılması gerekir. Anselmus'a göre, eğer x yalnızca zihinde var olabilen bir şeyse o zaman gerçeklikte de var olacaktır; ancak, gerçeklik asıl ölçüt olduğu için gerçeklikteki x , zihindeki x 'ten daha büyük olacaktır. Böylelikle de zihinde var olan "kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey"den daha büyük bir şey düşünülebilir olacaktır. Bu durum ise zihindeki x 'in aynı zamanda $\neg x$ olmasını gerektireceğinden, ortaya çıkan çelişki Anselmus tarafından "olanaksız" olarak nitelendirilmiştir.

Anselmus'un çelişmezlik yasasının önceden kabulüne dayanan saçmaya indirgeme yoluyla çürütme yoluna başvurarak ortaya koyduğu bu argüman, onun çelişmezliği varlığın, var olanlar arası ilişkileri düzenleyen, bir yasası olarak gördüğüne işaret etmektedir. Anlaşılan o ki Anselmus için varlık sahasında çelişkilerin yeri yoktur. Dahası, yine argüman şemasından çıkarsanabileceği üzere, "kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey"in zihinde bulunup gerçeklikte bulunmaması olanaksız olduğuna göre, onun ya gerçeklikte var olması ya da gerçeklikte var olmaması gerekir ki bu da üçüncü hâlin imkânsızlığına işaret etmektedir.

Ontolojik kanıt argümanı, bir Tanrı kanıtlaması olmasının yanı sıra Anselmus'un gerek varlık gerek bilgi konusundaki görüşlerine de ışık tutan bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Her şeyden önce, bu argüman bize Anselmus'un bazı önermeleri verili kabul ettiğini göstermektedir. Tanrı'nın, "kendisinden daha büyük bir şey düşünilemeyen" varlık olarak tanımlanması, buna ilişkin herhangi bir tanıtlamada bulunulmaması, kendisinin kimi iman esaslarını tartışılmaz olarak gördüğüne işaret etmektedir. Onun bu görüşü, "anlamak için

inanıyorum”¹⁸⁴ anlayışının bir yansımasıdır. Bu anlayış doğal olarak kendilerinden daha geri gidilemeyecek, doğruluklarını peşinen kabul etmemizi gerektiren kimi dayanak noktalarının varlığını varsayar. Geri kalan bilgiler ve düşünceler akıl ile -tıpkı yukarıda alıntılanan argümanda olduğu gibi- çıkarımlar yapılarak kazanılabilir. Öyleyse Anselmus’a göre insanın elinde bulunan bilgi kaynağı iki tanedir.¹⁸⁵ Birincisi imandır.¹⁸⁶ İkincisi ise akıldır.¹⁸⁷ İmana konu olan, kendilerinden şüphe edilmeyen ilk önermelere karşılık gelen bilgiler ile bunlardan hareketle çıkarım yapabilme ve denetlemeye karşılık gelen anlama ve yorumlama vahiy, yani ilahî kaynaklıdır.¹⁸⁸ Deneyim yoluyla elde edilememektir. Dolayısıyla, varlığı anlayıp yorumlamamızı sağlayan, ona ilişkin çıkarımlarımızı denetleyen yasalar Anselmus’a göre varlığın yasaları olduğu kadar düşünce yasaları olarak da görülüyor olmalıdır.

Tanrı’nın tümgüçlülüğü sorunu, Augustinus’ta olduğu gibi Anselmus’ta da bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı’nın tümgüçlü olmasına rağmen yalan söyleyememesi, bozulmaması, doğruyu yanlış yapamaması, geçmişini değiştirememesi vb. edimleri gerçekleştirememesine açıklama getirmeye çalışmıştır.¹⁸⁹ Tanrı’nın sözü edilen işleri yapamayacağını çünkü yaparsa bunun, söz konusu işlerin onun üzerinde güç elde etmesi anlamına geleceğini savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, istediği her şey yapabilecek bir varlık, yukarıda anılan türden eylemlerde bulunmak onun tümgüçlülüğüne zarar getireceği için bu eylemlerden kaçınır.¹⁹⁰ Anselmus, eğer Tanrı bu eylemlerden kaçınmazsa, bu durumun Tanrı’nın güçsüzlüğüne işaret edeceğini belirtir.¹⁹¹ Bununla birlikte Anselmus, Tanrı’nın düşünce yasalarını yaratmış olmakla birlikte onlara uymak gibi bir zorunluluğunun olmadığını belirtmektedir.¹⁹²

¹⁸⁴ Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, s. 240.

¹⁸⁵ A.e.

¹⁸⁶ A.e.

¹⁸⁷ A.e.

¹⁸⁸ A.e.

¹⁸⁹ Anselmus, “Proslogion”, s. 90.

¹⁹⁰ A.e.

¹⁹¹ A.e.

¹⁹² Anselm, “Monologion”, *Anselm of the Canterbury: The Major Works*, Ed. Briand Davies & G. R. Evans, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 5-81, p. 38.

2.2.3. Thomas Aquinas

Hristiyan inanç dünyasında “Aziz” unvanıyla anılan Thomas Aquinas, bir 13. yüzyıl skolastik düşünürüdür.¹⁹³ Aristoteles ve Sahte Dionysos üzerine yazdığı yorumlar kendisinin iyi bir eleştirmen, iyi bir filozof ve iyi bir teolog olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹⁴ Aquinas’ın iki önemli yapıtı *Summa Theologica* ve *Summa Contra Gentiles*, kendisinin gerek felsefe gerek teoloji üzerine olan görüşlerini içermeleri bakımından önemli bir yere sahiptir.¹⁹⁵

Akıl ile iman arasındaki gerilim, Aquinas felsefesinin temelini oluşturur. Felsefe bütünüyle akla dayalıyken teoloji vahiy kaynaklıdır.¹⁹⁶ Bu iki kaynak her ne kadar çoğu zaman birbiriyle uyuşmaz görünse de Aquinas bağlamında ikisi arasında bir uzlaşmaya varmak olanaklıdır. Sonuç itibarıyla Aquinas’a göre akıl, Tanrı kaynaklıdır.¹⁹⁷ Doğru kullanılırsa akıl ile vahiy arasında herhangi karşıtlık olmayacaktır.¹⁹⁸ Ne var ki bu uyum simetrik bir ilişkiye işaret etmemektedir; çünkü felsefe yoluyla ulaşılan sonuçlar vahye ters düşerse bu durum felsefi sonucun yanlışlığına işaret edecektir.¹⁹⁹

Akıl yoluyla evreni, varlığı anlama çabasının, Aquinas’ın bilgi hiyerarşisinde vahyin altına yerleştirilmesinin ardında kuramsal bir temel bulunmaktadır. Aquinas’a göre insanlar bilgi edinme potansiyeline sahipse de dünyaya, nesneye ilişkin bilgilerle doğmazlar.²⁰⁰ İnsanın temel bilgi kaynağı algılarıdır, bununla birlikte “*beşeri bilgiyi açıklamak, maddi eşya, algılar ve akıl arasında oluşan işbirliğini tanımlamaktır.*”²⁰¹ Bu açıdan, algılar insanın bilgi edinme yetisi bakımından olmazsa olmaz ise de algıların düzenlenmesinde ve işlenmesinde aklın payını göz ardı etmemek gerekir. Aklın bu işlevlerini yerine getirebilmesi için ilk ilkelere sahip olması gerekir ki

¹⁹³ Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, s. 513.

¹⁹⁴ *A.g.e.*, s. 514.

¹⁹⁵ *A.e.*

¹⁹⁶ *A.e.*

¹⁹⁷ *A.g.e.*, s. 515.

¹⁹⁸ *A.e.*

¹⁹⁹ *A.e.*

²⁰⁰ Osman Faruk Akyol, *Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri Ve Düşüncesi*, İstanbul, Homer Kitabevi, 2005, s. 131.

²⁰¹ Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna Kadar*, s. 515.

“bunlar bizde gizil güç olarak vardır ve aklın ilk kavramlarıdır.”²⁰² Aquinas’ın, aklın Tanrı kaynaklı olduğu düşüncesi anımsanacak olursa söz konusu ilk ilkelerin kaynağı Tanrı’dır.

Aquinas, ilkeler konusunda Aristoteles’i izleyerek çelişmezliğin en temel ve en kesin ilke olduğunu öne sürer.²⁰³ Ona göre kanıtlanması olanaksız olan ilke çelişmezlik ilkesidir.²⁰⁴ “Aynı şey aynı anda hem olumlanıp hem olumsuzlanamaz” şeklinde tanımladığı ve temelde “varlık ve varlık olmayan kavrayışı”na dayandığını belirttiği ilkeyi, diğer tüm ilkelerin temelinde aldığını öne sürer.²⁰⁵ Dolayısıyla Aquinas’ta tüm insan bilgisinin temelinde, düşünceyi yönetmesi bakımından çelişmezlik ilkesi bulunmaktadır. İnsan olarak her düşüncemizde, bulunduğumuz her yargıda çelişmezlik ön kabulümüzdür; ona göre düşünür, ona göre yargıda bulunuruz.²⁰⁶ Öyle ki, herhangi bir çelişki dile getirecek bir sözcükten dahi söz edilemez, çünkü hiçbir akıl bir çelişkiyi kavrayamaz.^{207, 208}

Gordon’a göre Aquinas’ta aklın düşünmek ve bilgi üretmek için temelde ihtiyaç duyduğu tek ilke çelişmezlik değildir. Nesnelerden hareketle bilgi edinme sürecinde öncelikle karşıdaki nesnenin bölünmezliği, bireyliği kavranır. İkinci adımda, bölünmezliği ve bireyliği kavranmış olan nesneler arasında ve onlarla ilgili olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı yargılarda bulunulur. Böylelikle aralarında ayırım yapılır, aynı olanlar bir arada, aynı olmayanlar farklı gruplarda toplanır. Gordon’ın aktarımına göre

²⁰² A.e.

²⁰³ St. Thomas Aquinas, **Commentary on the Metaphysics of Aristotle**, Trans. by John P. Rowan, Vol.I, 1961, p. 280.

²⁰⁴ St. Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, Vol.II, London, William Benton, 1923, p. 222.

²⁰⁵ A.e.

²⁰⁶ Mary Christine Ugobi-Onyemere, **The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas**, Bern, Peter Lang, 2015, p. 265.

²⁰⁷ St. Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, Vol.I, London, William Benton, 1923, p. 146.

²⁰⁸ Errin D. Clark, Aquinas’ın burada “sözcük” terimiyle asıl kastettiğinin günümüzdeki anlamıyla “kavram” sözcüğüne denk düştüğünü savunmaktadır. Bkz: Errin D. Clark, “Thomas Aquinas on Logic, Being, and Power, and Contemporary Problems for Divine Omnipotence”, **Sophia**, Vol.CCLVI, 2017, pp. 247–261, p. 253.

Owens, Aquinas'ın bu işlevlerin sırasıyla özdeşlik ve çelişmezlik yasalarına karşılık geldiğini düşünmektedir.²⁰⁹

Öncellerinde olduğu gibi Aquinas'ta da “ilk ilkeler” olarak anılan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı yalnızca düşünmenin değil varlığın da yasaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelgelelim Aquinas'ın bu konudaki vurguları oldukça güçlüdür; çünkü kendisi Tanrı'nın dahi çelişmezliği²¹⁰ çiğneyemeyeceğini öne sürmektedir:

“Tanrı'nın tümgüçlü olduğunu herkes kabul eder; fakat onun tümgüçlülüğünün tam olarak neyi kapsadığını açıklamak güç görünüyor. Çünkü Tanrı'nın her şeyi yapabileceğini söylediğimizde, “her şey” ifadesinin tam anlamına ilişkin bir şüphe doğabiliyor. Bununla birlikte -eğer bu konuyu gerektirdiği şekilde ele alacak olursak- güç olanaklı şeylere gönderimle söylendiğinden, *Tanrı her şeyi yapabilir* ifadesi, haklı olarak Tanrı'nın olanaklı olan her şeyi yapabileceği anlamında anlaşılabilir. (...) Bu nedenle bir çelişki ima etmeyen her şey, Tanrı'nın tümgüçlü olarak anılabileceği şeyler arasındadır. Çelişki ima eden neler var ise onlar da ilahi tümgüçlülüğün kapsamına girmez, çünkü onların olanaklı bir yanı bulunamaz.”²¹¹

Tanrı'nın, çelişkiye yol açacak şekilde varlığın doğasına etki edemeyeceğine ilişkin başka vurgulara, Aquinas'ın *Summa Contra Gentiles* yapıtında rastlamak olanaklıdır:

“(…) varlığın doğasını yok eden şey onun çelişgidir. Şimdi, varlığın doğası onun karşıtı tarafından yok edilir (...) Fakat varlığın karşıtı, Tanrı'nın hiçbir etkisinin bulunmadığı, varlık-olmayandır; bu nedenle [Tanrı] bir ve aynı şeyin hep olup hem olmamasını sağlayamaz; çelişiklerin aynı anda var olmalarını sağlayamaz. Dahası, çelişki kendisini çelişkilerde ve özel karşıtlarda gösterir: beyaz ve siyah olmak beyaz ve beyaz-olmayan olmaktır; görüyor olmak ve kör olmak, görmek ve görmemektir. Bu nedenle Tanrı, karşıtların aynı nesnede aynı anda ve aynı bakımdan var olmasını sağlayamaz.”²¹²

Aquinas'ın gerek bilgi gerek varlık anlayışı göz önüne alınacak olduğunda kendisinin de “ilk ilkeler” olarak andığı çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin

²⁰⁹ Liran Shia Gordon, “Reconstructing Aquinas's Process of Abstraction”, *The Heythrop Journal*, Vol.LIX, No:4, 2015, pp. 639-652, p. 677.

²¹⁰ Daha önce de belirttiğimiz üzere, çelişmezlik ilkesi en kesin ilke olarak görülmekte; özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ise aynı ilkenin farklı sunumları olarak değerlendirilmekteydi. Dolayısıyla çelişmezliğin doğrudan anıldığı yerlerde diğer iki yasayı da anlamalıyız.

²¹¹ Aquinas, *Summa Theologica*, s. 222.

²¹² Aquinas'tan aktaran, Alan Philip Darley, “Does Aquinas' Notion of Analogy Violate the Law of Non-Contradiction?”, *The Heythrop Journal*, Vol.LIV, No:2, 2013, pp. 228-237, s. 229

imkânsızlığını hem düşünce yasaları hem de varlığın yasaları olarak gördüğü açıktır. Düşünce yasası olarak görmektedir, çünkü bu “ilk ilkeler” olmadan insanın bilgi edinme kapasitesi ve hatta anlaşma olanağı ortadan kalkmaktadır. Varlığın yasası olarak görmektedir, çünkü aynı nesnenin çelişik nitelikleri aynı anda ve aynı bakımdan taşınması olanaklı değildir; öyle ki, varlığı meydana getiren Tanrı dahi bu yasayı çiğneyip çelişkileri var edemez.

Düşünce yasalarının kökenine ilişkin araştırmamızın zamandizin bakımından ikinci durağını oluşturan ortaçağ düşünürlerinin kuramları incelendiğinde, düşünürler arasında bulunan gerek felsefî gerek dinî gerek coğrafi farklılıklara karşın düşünce yasalarına yaklaşımlarının büyük oranda koşutluk içinde olduğu görülmüştür. Aristotelesçi felsefe geleneğini sürdüren Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün düşünce yasalarına yaklaşımlarında Aristoteles’ten uzaklaşabilme olanağı elbette oldukça kısıtlıdır. Gelgelelim bu düşünürlerin düşünce yasaları söz konusu olduğunda Aristoteles’in izinden gitmekle kalmayıp onları Aristoteles’ten çok daha katı bir şekilde savunmuş olmaları ilgi çekici bir bulgu olarak karşımızda durmaktadır. Söz konusu düşünürlerin, Aristoteles’te küçük değinilerle de olsa varlığın yanı sıra düşünme ve mantık yasaları olarak da anılan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını ondan daha güçlü bir biçimde, her üç alanda da geçerli olan yasalar olarak ele almaları ise bir başka ilgi çekici noktayı oluşturmaktadır. İslâm düşünce geleneğinde düşünce yasalarına ilişkin görüşler arasında asıl dikkate değer yaklaşım ise Gazzâlî’ye aittir. Kendisi her ne kadar “felsefeciler” olarak andığı Aristotelesçi İslâm filozofları olan Fârâbî ve İbn Sînâ’ya ağır eleştiriler getirmiş olsa da konu mantık ve düşünce yasaları olduğunda onlarla aynı fikirde olmuştur.

İslâm düşünce geleneğiyle birlikte ortaçağ felsefe etkinliklerinin diğer yarısını oluşturan Skolastik felsefede de durum bundan farklı görünmemektedir. Augustinus’la başlatabilecek olan bu düşünce hattında özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, öncelikle varlığın yasaları olarak ele alınıyor olmakla birlikte bunun yanı sıra hem düşünce hem de mantık yasası olarak değerlendirilmişlerdir. Bu yasalara ilişkin olarak Skolastik düşünce geleneğinde karşımıza çıkan bir diğer tartışma ise bu yasaların niteliklerine ilişkindir. Yasaların

yalnızca varlık, düşünce ya da önermelere ilişkin normlar belirlemekle kalıp kalmadıkları, Tanrı için de bir bağlayıcılıklarının olup olmadığı sorusu, bu tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Oldukça verimli argümanların geliştirildiği bu tartışma hattı skolastik düşüncenin yaşamıyla kısıtlı kalmamış, modern felsefenin şekillendiği döneme de uzanmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN FELSEFEDE DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİNE VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN GÖRÜŞLER

Modern felsefenin oluşum süreci, düşünce yasalarının neliğine, kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin görüşlerin doğrudan dile getirilmeye başlandığı, bu konulardaki tartışmalarının canlandığı bir döneme karşılık gelmektedir. Modern felsefe, gerek konu gerek yöntem bakımından skolastik felsefeden bir kopuşu imliyor olsa da özellikle bu oluşum aşamasında skolastik felsefenin kimi tartışma hatlarının sürdürüldüğü görülmektedir. Modern felsefenin ortaya çıkıp geliştiği süreçte düşünce yasalarına ilişkin görüşlerin de bir yandan belli bir tartışma hattının izlerken bir yandan da yeni yaklaşımlarla ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda, çalışmamızın üçüncü bölümünde öncelikle Descartes ile birlikte başlangıcı imlenebilecek modern felsefenin ortaya çıkıp şekillendiği dönemde yer alan filozofların düşünce yasalarına ilişkin görüşleri ele alınacaktır. Ardından, dönemin iki temel felsefi konumuna karşılık gelen İngiliz deneycileri ile Alman idealizminin kurucu filozofları Immanuel Kant ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in düşünce yasalarına yaklaşımları ele alınacaktır.

3.1. Modern Felsefenin Oluşum Sürecinde Düşünce Yasaları

3.1.1. René Descartes

Kendisinden önceki düşünürlerden miras aldığı tüm bilgi birikimini ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutan Descartes, pek çok konuda olduğu gibi düşünce yasalarının kökeni ve bu yasaların bağlayıcılıkları konusunda da öncellerinden ayrılmaktadır. Kendisi de öncelleri gibi düşünce yasalarını ebedî doğruluklar başlığı altında değerlendirmektedir. Bunlar kendilerinden şüphe edilmeyen açık ve seçik doğruluklardır.¹

¹ Mark A. Olson, "Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic", **Journal of the History of Philosophy**, Vol.XXVI, No:3, 1988, pp. 407-438, p. 409.

Descartes, ebedî doğrulukların kesin ve genel geçer niteliklerini serimlemek için yapıtlarında genellikle matematiğe başvurmuştur.² Bağıntıları ve geometrik nesnelerin özelliklerini bu türden doğruluklara örnek olarak sıralamıştır. Gelgelelim bağıntılar ve nitelikler üzerinden sunulan örnekler eşitlik ve fark bağıntılarına dayanmaktadırlar. Bu nedenle, aslında bu örneklerde sırasıyla özdeşlik ve çelişmezlik yasalarının temel alındığını görmek güç değildir. Özellikle Tanrı ile ebedî doğruluklar arasındaki bağlayıcılık ve köken tartışmasında ele alınan örnek çelişkilerdir. Sorgulamaya konu edilen ve yanıtlanan soru, Tanrı'nın çelişkileri doğru kılıp kılamayacağıdır: *“Tanrı çelişkilerin birlikte doğru olamayacağını doğru kılmak zorunda kalmış olmaz (...) bunun tam tersini de yapabilirdi.”*³

Buna ek olarak, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* yapıtında ebedî doğruluklar söz konusu olduğunda neden düşünce yasalarından daha çok matematiksel bağıntılara ve geometrik nesnelerin niteliklerine gönderimde bulunduğu bir açıklama getirmektedir:

“(…) sıkça şekillerden ve sayılardan söz etsem de düşüncemi dikkatle izleyen biri, benimsediğim sıradan matematiğin aslında daha derinde yatan başka bir yöntemin yalnızca kılıfını oluşturduğunu görecektir. Gerçekten de bu yöntem insan aklının ilk temel bilgilerini içermeli ve içerdiği gerçeklerin oldukları gibi ortaya çıkartılmasına yardım etmelidir; daha açık söylemek gerekirse, bu yöntemin tüm gerçeklerin kökeni ve kaynağı olduğuna, dolayısıyla da insana özgü diğer tüm öğrenme yollarından üstün olduğuna inanıyorum. Matematiğin bu yöntemin kılıfı olduğunu dile getirmemin sebebi ise, yöntemi basitlikten uzaklaştırmak için onu gizlemek değil, aksine onu aklın daha kolay erişebileceği bir biçimde giydirip süslemek istememdir.”⁴

Görüldüğü üzere Descartes'ın, ebedî doğruluklardan bahsederken sıklıkla matematiğe ve geometriye başvuruyor olmasının ardında birtakım pedagojik kaygılar yer almaktadır. Matematik ve geometrinin insan aklı tarafından daha kolay

² Descartes'ın açık ve seçik olanı arayışında en çok başvurduğu alan saf matematiktir. Bkz.: *“Ama sonuçta cisimli şeyler mevcut. Belki hepsi tam duyularımla algıladığım gibi mevcut değil, çünkü duyu algısı pek çok bakımdan fazlasıyla belirsiz ve karışık. Ama en azından benim açık ve seçik anladığım bütün özelliklere sahip, yani genel olarak düşünüldüğünde, saf Matematiğin konusunda ilişkin bütün özelliklere.”* René Descartes, **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020, s. 113.

³ René Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Vol.III, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 235.

⁴ René Descartes, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. by Engin Sunar, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 19.

anlaşılabileceğini düşündüğünden, düşünce yasalarını doğrudan anmak yerine bu türden ifadelerle yer vermiştir. Bu nedenle Descartes ebedî doğruluklardan, özellikle de ilk ebedî doğruluklardan söz ettiğinde onun düşünce yasalarını kastettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Descartes'ın ebedî doğruluklar üzerine tartışmaları incelendiğinde düşünce yasalarının dayanağı ve kökenine ilişkin bir çözümleme karşımıza çıkmaktadır. Felsefi dizgesinin merkezine Tanrı'yı yerleştiren Descartes, Tanrı'yı kesin, doğru bilginin var olabilmesinin ön-koşulu olarak görmektedir. Ona göre Tanrı düşüncesi açık ve seçiktir, geri kalan her şeyden çok daha fazla nesnellik taşımaktadır; hiçbir şey onun kadar doğru olmadığı gibi başka hiçbir şey onun kadar şüpheden bağımsız değildir.⁵ Tanrı düşüncesi doğuştan gelir, doğuştan gelen düşüncelerin ilki ve en önemlisidir.⁶ Böylelikle Descartes'ın kesin bilginin olanağına ilişkin bir başlangıç noktası oluşturan Tanrı aynı zamanda düşünce yasalarının, yani ebedî doğrulukların da dayanağıdır: *“Eğer Tanrı var olmasaydı bu doğruluklar yine de doğru olurdu demememiz gerekir; çünkü Tanrı'nın varlığı tüm olanaklı doğrulukların ilki ve en ebedî olanı ve tüm diğerlerinin kendisinden çıktığı yegâne doğruluktur.”*⁷ Öyleyse, ebedî doğruluklar olan düşünce yasaları da varlıklarını Tanrı'ya borçludurlar.

Descartes'ın, öncelleriyle arasında bulunan ayrım da tam olarak bu noktada belirginleşmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere, Descartes'a göre Tanrı düşünce yasalarına tabi değildir. Bu yasaların onun üzerinde herhangi bir zorlayıcı etkisi yoktur; çünkü düşünce yasalarının ve diğer ebedî doğrulukların kaynağı Tanrı'dır. Bu nedenle Descartes, Tanrı'nın düşünce yasalarının dışına çıkamayacağına ilişkin Aquinasçı görüşü reddetmekte; bu görüşü savunan düşünürleri kutsala hakaret etmekle suçlamaktadır.^{8,9}

⁵ Descartes, **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**, s. 64.

⁶ **A.g.e.**, s. 96.

⁷ Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, p. 24.

⁸ James Conant, “The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus”, **The Logical Alien**, Ed. Sofia Miguens, Cambridge, Harvard University Press, 2020, pp. 27-100, p. 31.

⁹ “Ebedî doğruluklara gelince, bir kez daha onların yalnızca Tanrı onları doğru ve olanaklı olarak bildiği için doğru ve olanaklı olduklarını söylüyorum. Onlar, Tanrı'dan bağımsız olarak doğru olabileceklerini şu ya da bu biçimde ima edebilecek şekilde Tanrı tarafından bilinmezler. Eğer insanlar

Descartes'ın, Aquinas ve diğer öncellerine yönelik bu suçlaması bütünüyle teolojik bir karakter taşımamaktadır. Tanrı'nın tümgüçlülüğü konusundaki temel görüşleri dinî inancını temel alıyor olsa da bu konuda öncellerine getirdiği eleştiri felsefî çözümlemeye dayanmaktadır. Bu bakımdan onun eleştirisi, öncellerinin, öne sürdükleri savların ne anlama geldiğini tam olarak anlayamamış oldukları yönündedir.¹⁰ Eğer sözlerinin ne anlama geldiğini anlayabilmiş olsalar, Tanrı'nın tümgüçlü olması dolayısıyla düşünce yasalarının dışına çıkabileceğini onların da görebileceklerini düşünmektedir.¹¹ Descartes'ın bu düşüncesinin altında, skolastik düşünürlerinkinden ayrılan tümgüçlülük anlayışı yatmaktadır.

P. T. Geach, tümgüçlülük üzerine çözümlemelerde bulunduğu çalışmasında Descartes'ın mutlak tümgüçlülük olarak adlandırılabilir bir konumu savunduğunu öne sürmektedir.¹² Bu görüşe göre Tanrı, birbiri peşi sıra gelerek anlamlı bir bütün ifade edebilen sözcüklerle bildirilebilecek her şeyi yapabilir.¹³ Bu bildirim kendisiyle çelişiyor dahi olabilir fakat Tanrı yine de bu bildirimde ifade edilen her neyse onu yapabilir; çünkü *“Tanrı eylemlerinde, bizim düşüncelerimizde olduğu gibi, mantık yasalarıyla bağlanmamıştır.”*¹⁴ Dolayısıyla Descartes'a göre düşünce yasalarının Tanrı üzerinde herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Bunun nedeni ise Tanrı'nın ebedî doğrulukların ilki ve en ebedîsi olmasının yanı sıra diğer tüm doğrulukların kaynağını oluşturuyor olmasıdır.¹⁵ Gelgelelim Tanrı'nın yalnızca varlığıyla ebedî doğruluklara kaynaklık ettiğini söylemek Descartes'a göre olanaklı değildir. Ebedî doğruluklar Tanrı'nın dışında, ondan bağımsız var olanlar olmamakla birlikte sanki güneş gibi ondan taşan, yayılan ışınlar olarak da görülmemelidir.¹⁶ Tanrı onların yazarıdır.¹⁷ Nasıl ki bir kral, krallığında geçerli yasaları koyuyorsa Tanrı da bu

söylediklerinin gerçek anlamını anlamış olsalardı, Tanrı'nın kendisine sahip olmadan önce herhangi bir şeyin bilgisinin doğru olabileceğini kutsala hakaret etmeden söyleyemezlerdi.” Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Vol.III, p. 24.

¹⁰Conant, “The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus”, p. 32.

¹¹ **A.g.e.**, s. 31.

¹² P.T. Geach, “Omnipotence”, **Philosophy**, Vol.XLVIII, No:183, 1973, pp. 7-20, p. 9.

¹³ **A.e.**

¹⁴ **A.e.**

¹⁵ Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, p. 24.

¹⁶ **A.g.e.**, s. 25.

¹⁷ **A.e.**

ebedî doğrulukları doğanın yasaları olarak belirlemiştir.¹⁸ Dolayısıyla, bir kral kendi koymuş olduğu yasayı nasıl değiştirebiliyorsa Tanrı da kendi koyduğu yasaları değiştirebilir.¹⁹ Sözgelimi, çelişmezlik yasası dahi onun için herhangi bir bağlayıcılık taşımamaktadır.²⁰

Descartes'a göre krallar, güçleri yetse koydukları yasaları tebaalarının kalplerine kazıyacaktırlar; Tanrı'nın gücü ise her şeye yetmektedir, bu nedenle de söz konusu yasaları insanların zihinlerine kazımıştır.²¹ Bu nedenle onlar "*insan anlayışına ya da başka var olan şeylere dayanmazlar; yalnızca Yüce Yasa Koyucu'ya, onları ezelde yürürlüğe koyan Tanrı'ya dayanırlar.*"²² Bu sav, Descartes'a göre düşünce yasalarının Tanrı kökenli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Tanrı bu yasaları zihnimize işlemiştir, bu nedenle bu yasalara ilişkin bilgi ve kavrayışımız doğuştan gelmektedir.²³

Descartes'ın düşünce yasalarının da aralarında bulunduğu ebedî doğrulukların kökeni ve Tanrı ile düşünce yasaları arasındaki ilişkiye dair bu görüşleri kimi soruları beraberinde getirmektedir. Sözgelimi, mademki düşünce yasaları insanın zihnindedir ve onlar zihne Tanrı tarafından kazınmıştır, düşünce yasalarının dışına çıkmak Tanrı için olduğu gibi insanlar için de olanaklı mıdır? Eğer bu olanaklı değilse Tanrı düşünce yasalarını değiştirirse ya da bunları ihlal eden bir eylemde bulunursa insan zihni bu durumu nasıl değerlendirir?

Birinci sorunun yanıtı Descartes'a göre oldukça açıktır. Her şeyden önce, bu yasaların Tanrı üzerinde bir bağlayıcılığı yoktur. Sözgelimi, Tanrı isterse çelişiklerin bir arada doğru olabilmesini sağlayabilir.²⁴ Ne var ki insan, düşüncelerinde bu yasalara mutlak bağlılık içindedir. Öyle ki zihnimiz çelişkileri bütünüyle kavrayamaz; dahası, insan bunu yapmayı bile denememelidir çünkü çelişkileri bütünüyle kavrama yetisi

¹⁸ A.e., s. 23.

¹⁹ A.e.

²⁰ Richard R. La Croix, "Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible", **Canadian Journal of Philosophy**, Vol.XIV, No:3, 1984, pp. 455-475, p. 459.

²¹ A.e.

²² René Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes: Volume 2**, Cambridge University Press, 1984, p. 294.

²³ Croix, "Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible", p. 459.

²⁴ Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, p. 235.

insanın doğasında bulunmamaktadır.²⁵ Çelişkileri zihnimize canlandırmaya çalıştığımızda onların bütünüyle olanaksız olduklarına ilişkin yargıda bulunmadan edemeyiz.²⁶ Kaldı ki herhangi bir kavram ya da düşünce çelişki içeriyorsa bunu zihinde canlandırmak da olanaksızdır.²⁷ Çelişkiler, düşünülebilir değildir.²⁸ Bu durum diğer düşünce yasaları ve mantık önermeleri için de geçerlidir; öyle ki Harry Frankfurt, Descartes'ın, insanın anlama yetisini bir dizi mantıksal açıdan zorunlu ilkelerin çizdiği bir çerçeveye sınırlandırılmış olarak gördüğünü öne sürmektedir.²⁹ Sözelimi insan, bir ile ikinin toplamının üç etmemesini zihninde canlandıramaz.³⁰ Bu nedenle, çelişmezlik yasasıyla sınırlandırılmamış olan Tanrı³¹ olur da düşünce yasalarını değiştirirse ya da bunlara karşı gelen bir edimde bulunursa insan ne olup ne bittiğini anlayamayacaktır. Eğer ortada apaçık bir çelişki, “yani bir şeyin kendisinden farklı olması ya da tek bir anda hem bir şey olması hem de o şey olmaması”³² gibi bir durum varsa kimse bu çelişkiyi kabul edemez.^{33, 34}

Dolayısıyla düşünce yasalarının dışına çıkmak insan için olanaklı değildir. İnsanın düşünceleri ve anlama yetisi bütünüyle düşünce yasalarına tabidir. Düşünce yasaları insanın düşünme ve anlama yetileri için bir sınır görevi görmektedir. İnsan, bu sınırın ötesine geçememektedir. Zihinlerimiz öyle oluşturulmuştur ki ister istemez bu sınıra uygun şekilde düşünürüz.³⁵ Bu sınır yokmuş gibi konuşan kişiler ise ya aklı

²⁵ A.e.

²⁶ A.e.

²⁷ “Bir atom asla seçik olarak zihinde canlandırılmaz çünkü bu sözcüğün anlamı bir çelişki içermektedir.” Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, p. 154.

²⁸ A.g.e., s. 214.

²⁹ Harry Frankfurt, “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, **The Philosophical Review**, Vol.LXXXVI, No:1, 1977, pp. 36-57, p. 44.

³⁰ Descartes'tan aktaran Frankfurt, A.e.

³¹ A.g.e., s. 50.

³² A.e.

³³ Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes: Volume 2**, p. 168.

³⁴ Descartes bu savında doğrudan çelişmezlik yasasından söz ediyor olsa da “bir şeyin kendisinden farklı olması” ifadesi temelde özdeşlik ilkesinin ihlaline işaret etmektedir.

³⁵ Conant, “The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus”, p. 39-40.

başında olmayan³⁶ ya da irrasyonel bir zihne sahip kimselerdir.³⁷ Öyleyse, insanın nasıl düşündüğüne -ya da düşünmek durumunda olduğuna- ilişkin bu yasalar insan zihninin nasıl bir mekanizmaya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸

Özetleyecek olursak, Descartes kendisine miras kalan bir tartışma olan Tanrı'nın tümgüçlülüğü sorununu ele alarak bu soruna kendi felsefesi çerçevesinde bir katkıda bulunmuştur. Descartes'a göre ebedî doğrulukların -dolayısıyla düşünce yasalarının- Tanrı'dan bağımsız bir varlığı bulunmamaktadır. Bunları Tanrı belirlemiş, var etmiştir. Descartes, Tanrı düşüncesi olmadan açık ve seçik kavrayabildiği ebedî doğrulukların dahi doğruluklarından şüphe edilebileceğini belirtmiştir. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığı, ebedî doğrulukların doğruluğunun, kesinliğinin ve şüphe edilemezliğinin yegâne dayanağıdır. Ancak bu durum, ebedî doğrulukların ve dolayısıyla düşünce yasalarının mutlak ve zorunlu oldukları anlamına gelmemektedir. Tanrı bunların yaratıcısı olduğundan -dilerse- bunları istediği an değiştirebilir. Sözgelimi, iki artı ikinin dört sonucunu vermemesini; bir nesnenin aynı anda aynı bakımdan hem siyah hem siyah-olmayan olmasını sağlayabilir.

Tanrı'nın, insanın zihninde dahi canlandıramadığı bu edimlerde bulunması Tanrı açısından herhangi bir olanaksızlık içermemektedir. Gelgelelim Tanrı, insanı düşünce yasalarına sıkı sıkıya bağlı, hatta onlar tarafından sınırlandırılmış bir zihinle var etmeyi tercih etmiştir; dolayısıyla düşünce yasalarını ihlal eden durumları ya da olasılıkları dahi zihnimizde canlandırmak olanaksızdır. Bu noktada ise Descartes'ın düşünce yasalarının kökenine ilişkin görüşleri netlik kazanmaktadır. Düşünce yasaları ve genel anlamda ebedî doğruluklar ne dış dünyadan, nesnelerden soyutlanan ne de bizim düşünce yoluyla ulaştığımız yasa ve doğruluklardır. Onlar, Tanrı tarafından var edilmiştir ve onun üzerinde bağlayıcılıkları yoktur. Ancak, insanın doğuştan zihninde bulunan, zihnin mekaniğini oluşturan bu yasalar insanın düşünme ve anlama yetisini

³⁶ “Çünkü bu ellerin ve tüm bu bedenim benim olduğunu hangi mantık reddedebilir? Tersini bir şey için ancak kendimi şu delillerle bir tutuyor olmam gerekir, hani (...) fakir oldukları halde kral, çıplak oldukları hâlde mor kaftanlı olduklarına yeminler eden ya da kafalarının kilden, bedenlerinin ise tümüyle bir su kabağından oluştuğunu veya camdan yapıldıklarını söyleyen delillerle. Ama zaten onların aklı başında değil.” Descartes, **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**, s. 25.

³⁷ René Descartes, **The Philosophical Writings of Descartes**, Trans. by Robert Stoothoff John Cottingham, Dugald Murdoch, Vol.I, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 300.

³⁸ Conant, “The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus”, p. 40.

yönetmektedir. Bu nedenle düşünce yasalarının Descartes'ta genel anlamda salt ontolojik ya da mantıksal bir kökene sahip olmadığını; bunların zihnin çalışma tarzını belirleyen salt düşünce yasaları olduklarını söylemek olanaklıdır.

3.1.2. Gottfried Wilhelm Leibniz

Düşünce yasaları söz konusu olduğunda, Gottfried Wilhelm Leibniz ile John Locke'un doğuştan gelen bilgiler üzerine anlaşmazlıkları araştırmamız açısından önemli bir yol ayrımına işaret etmektedir.³⁹ Leibniz, kimi farklılıklar taşımakla birlikte genel itibarıyla Descartes'la aynı çizgide yer almakta, düşünce yasalarının doğuştan geldiği görüşünü savunmaktadır. Araştırmamızın bir sonraki kısmında değerlendirmemize konu edeceğimiz, Leibniz'in de eleştirilerine konu olan John Locke ise doğuştanlığı reddetmekte, düşünce yasalarının tümevarım ve genellemeler yoluyla öğrenildiğini öne sürmektedir.

Leibniz'e göre insan, "*dört hareketinden üçünde ampiriktir*"⁴⁰; bu bakımdan yalnızca algılar düzeyinde yaşadıkları sürece insanların hareketleri hayvanlarınkine benzer.⁴¹ Hayvanlar ile insanlar arasındaki benzerliği bozan dörtte birlik kısım ise zorunlu ve ebedî doğrulukların bilgisidir.⁴² İnsanın kendisini ve Tanrı'yı tanımasını sağlayan, zihin olarak anılan şey de Leibniz'e göre bundan ibarettir.⁴³ Zorunlu doğrulukların bilgisi, insanın düşüncesine kendisini konu etmesine, yani düşünüm edimine olanak tanır.⁴⁴ Düşünüm edimi, akıl yürütmenin temel konusudur.⁴⁵ İnsan

³⁹ Leibniz, Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* yapıtında ortaya koyduğu doğuştancılık karşıtı görüşlerini eleştirdiği kitabı *Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler*'i, 1704 yılında tamamlamıştır. Ne var ki aynı yıl John Locke'un yaşama veda etmesi üzerine Leibniz bu çalışmayı yayımlamamıştır. *Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler* Leibniz'in ölümünden ancak 50 yıl kadar sonra, 1765 yılında yayımlanmıştır.

⁴⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, **Monadoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 21.

⁴¹ A.e.

⁴² A.e.

⁴³ A.e.

⁴⁴ A.e.

⁴⁵ A.e.

buradan hareketle, “varlığı, cevheri, basiti ve bileşiği, cisimsiz olanı”⁴⁶ ve kendi sınırlılığı üzerinden sınırsız olanı tasarlayarak Tanrı’yı düşünür.⁴⁷

Leibniz’e göre insanın düşünme ediminin temelini oluşturan akıl yürütmeler, iki temele dayanmaktadır.⁴⁸ Leibniz bunlardan birinin çelişmezlik olduğunu belirtirken diğerrinin yeter neden ilkesi olduğunu öne sürer.⁴⁹ Doğrulukları da akıl doğrulukları ve olgusal doğruluklar olmak üzere ikiye ayıran Leibniz, kendisi karmaşık olsa da daha basit doğruluklara ve idelere ayrıştırılarak ilk doğruluklara erişilebilecek türden olanları akıl doğrulukları olarak anmıştır.⁵⁰ Akıl doğruluklarının karşıtı olanaksızken olgusal doğrulukların hem kendileri hem de karşıtları da olanaklıdır. Bununla birlikte, bu doğruluklara erişmenin yolu akıl yürütmekten geçmektedir.⁵¹ Russell, buradan hareketle, Leibniz’in tüm zorunlu doğrulukların temelinde tek bir nihaî öncül olduğunu, bunun da çelişmezlik ilkesinden oluştuğunu, çünkü o olmadan doğru ile yanlış arasında hiçbir farkın bulunmayacağını düşündüğünü öne sürmüştür.⁵²

Leibniz’in, çelişmezlik ilkesi ile yeter neden ilkesini akıl yürütmenin temeline yerleştirmiş olmasına karşılık bunların epistemolojik rollerine ilişkin pek tutarlı görüşler ortaya koyamadığını söylemek gerekir.⁵³ Sözelimi çelişmezliği kimi zaman, Russell’in tespitinin aksine, doğru ile yanlışın, onaylama ile değilllemenin olanağını oluşturmanın da ötesinde, herhangi bir akıl yürütmeye bulunacağımızda başvurmamız gereken, zorunlu bir varsayım olarak ele almıştır.⁵⁴ Bununla birlikte, çalışmalarının çoğunda ve özellikle de Locke’un görüşlerine yanıt verdiği *Anlama Yetisi Üzerine Yeni Denemeler* yapıtında çelişmezliğin bir varsayımdan ibaret olmadığı görüşündedir. Locke’un, çelişmezlik ve özdeşliğin insanlar arasında genel kabul görmesinin bir uzlaşısı eseri olduğuna ilişkin görüşünü eleştirerek bunun, Locke’un düşündüğünün tam

⁴⁶ A.e.

⁴⁷ A.e.

⁴⁸ A.g.e., s. 23.

⁴⁹ A.e.

⁵⁰ A.e.

⁵¹ Robert Mcrae, “The Theory of Knowledge”, **Cambridge Companion to Leibniz**, Ed. Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 176-223, p. 192.

⁵² Bertrand Russell, **The Philosophy of Leibniz**, London, Routledge, 1992, p. 196.

⁵³ Mcrae, “The Theory of Knowledge”, p. 192.

⁵⁴ A.e.

aksine, bu ilkelerin doğuştanlığına işaret ettiğini söylemektedir.⁵⁵ Öyle ki, “bunlar bilinmiyor olsalar dahi yine de doğuştan olurlardı, çünkü bunlar işitilir işitilmez kabul görürler.”⁵⁶ Gelgelelim Leibniz bu önesürümle de yetinmez. Ona göre herkes bu ilkeleri bilir ve özellikle farkında olmasak da çelişmezlik ilkesini her zaman kullanırız.⁵⁷ Bunları açıkça zihnimizde canlandırmamak da sürekli olarak bu ilkelere uygun düşünürüz.⁵⁸ Leibniz, söz konusu ilkelerin akıl yürütmelerimizdeki yerini eksik öncüllü tasımlara benzetir. Eksik önermeli tasımlarda çeşitli önermeleri akıl yürütmemize örtülü olarak dahil edip, çıkarımımızı ifade ederken söz konusu örtük önermeleri aktarımımıza konu etmememize benzer şekilde, bu ilkeler de her akıl yürütmemizde yer alıyor olmasına karşın onlardan söz etmeyiz.⁵⁹

Leibniz, çelişmezlik ve özdeşliği yalnızca akıl yürütmelerimizi yöneten yasalar olarak görmekle kalmamaktadır. Nasıl ki yürümek için kaslar, tendonlar gibi birtakım fizyolojik olanaklara ihtiyaç duyuyorsak düşünmek için de özdeşlik ve çelişmezliğe ihtiyaç duyduğumuzu öne sürmektedir.⁶⁰ Bunlar zihnin dayanak noktasıdır, zihnin bu ihtiyacı süreklidir.⁶¹ Bunlara ihtiyaç duymadan akıl yürütemez, düşünemez. Diğer bir ifadeyle, Leibniz’e göre çelişmezlik ve diğerleri daima zihinde bulunur⁶² ve onun nasıl çalışması gerektiğini belirler.⁶³ Bu bakımdan Leibniz tarafından “akıl ilkeleri” olarak anılan bu ilkelerin, tam olarak birer düşünce yasası olarak görüldükleri rahatlıkla söylenebilir.

Leibniz’e göre her düşünce edimimize eşlik eden çelişmezlik ve özdeşlik yasaları zihne içkindir. Dolayısıyla dışarıdan edinilmemekte, doğuştan gelmektedir. Ancak bu sonuca doğrudan kendisinin yasalara ilişkin çözümlemelerinden varılamamaktadır. Bu bağlamda, kendisinin “akıl doğrulukları” adı altında ele aldığı

⁵⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, **New Essays on Human Understanding**, Trans. by Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 76.

⁵⁶ A.e.

⁵⁷ A.g.e., s. 76-77.

⁵⁸ A.g.e., s. 77.

⁵⁹ A.e.

⁶⁰ Leibniz, **New Essays on Human Understanding**, p. 84.

⁶¹ A.e.

⁶² Russell, **The Philosophy of Leibniz**, p. 190.

⁶³ Mcrae, “The Theory of Knowledge”, p. 193.

zorunlu ve ebedî doğruluklar ile olgusal doğruluklar arasında yaptığı ayrıma geri dönmek faydalı olacaktır.

Leibniz'e göre, “zorunlu doğruluklar ya özdeşlik bildiren önermelerdir ya da terimlerin ya da kavramların tanımları veya çözümlemeleri yoluyla özdeşliklere indirgenebilen önermelerdir.”⁶⁴ Leibniz, zorunlu doğrulukların özdeşliklere indirgenebildiğini ileri sürmüştür, çünkü indirgeme sonucunda ulaşılan önermelerin, herhangi bir şey söylemeden aynı şeyin tekrarlandığı önermeler olduğunu savunmaktadır.⁶⁵ Doğal olarak bu önermeler için iki olasılık söz konusudur: onaylamak ya da değillemek. Leibniz, onaylayan önermelere örnek olarak “A, A’dır” vb. önermeleri gösterir ki burada açıkça ve doğrudan özdeşlik yasasına değinmektedir.⁶⁶ Değilleyen önermeler ise “A, A-olmayan olamaz” vb. çelişmezlik belirten önermelerdir.⁶⁷ Leibniz'e göre bu türden önermelerin birkaç içerimi bulunur. İlki, tek bir önermede doğruluğun ve yanlışlığın aynı anda bulunamayacağıdır.⁶⁸ İkincisi, doğru ile yanlış arasında bir ortanın bulunmadığıdır; “bir önerme [aynı anda] ne yanlış ne de doğru olamaz”⁶⁹. Dolayısıyla Leibniz, çelişmezlik ilkesinden türettiği üçüncü hâlin imkânsızlığını da burada zorunlu doğruluklar arasında saymaktadır.

Zorunlu doğruluklar bu şekilde düşünüldüklerinde aslında ele aldığımız ilkelere çeşitli kıyafetlerin giydirilmiş hâlleri olarak görülebilirler.⁷⁰ Bu bakımdan adları açıkça anılan çelişmezlik ve özdeşlik, zihnin çalışma tarzını biçimlendiren yasalar olarak görülmenin yanı sıra ilk doğruluklar arasında, akıl doğruluklarının altında yer alırlar ve zorunludurlar. Diğer türden doğruluklar ise olgusal doğruluklar olup Leibniz'e göre olumsaldır, bunların bilgisi duyular aracılığıyla elde edilir. Sözelimi, “Tatlı, acı-olmayandır” önermesi gibi.⁷¹ Bu önerme biçim itibarıyla özdeşlik ifade ediyor gibi görünse de tatlılık ve acılık dış dünya verisi gerektirir. Bu nedenle de olgusal doğruluktur. Dolayısıyla, öz ve nitelik bakımından olgusal

⁶⁴ A.e.

⁶⁵ Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, p. 362.

⁶⁶ A.e.

⁶⁷ A.e.

⁶⁸ A.e.

⁶⁹ A.e.

⁷⁰ Leibniz'den aktaran Mcrae, *A.g.e.*, s. 193.

⁷¹ Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, p. 83.

doğruluklardan farklı bir konumda bulunan akıl doğruluklarını duyularla yakalamak olanaklı değildir.⁷² Doğuştan itibaren insanların zihinlerinde yer alıyor olmaları gerekir. Buradan hareketle, söz konusu doğrulukların omurgasını oluşturan ilkelerin de zihnin yapısına içkin ve doğuştan gelmeleri gerektiği söylenebilir. Bu yüzdendir ki bir insan, uygarlıktan herhangi bir pay almamış olsa dahi, kendisini ilgilendiren bir konuda bir yalancının kendi kendisiyle çelişmesinden rahatsız olacak, tepki verecektir.⁷³

Leibniz'in zorunlu doğruluklarla böylece ilişkilendirip "ilke" olarak andığı çelişmezlik ve özdeşliğin doğuştanlığı, esas itibarıyla Leibniz'in de onları düşünce yasası olarak gördüğüne işaret eden ikinci gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kendisi, *Teodise*'de vurguladığı gibi, zorunlu doğruluklardan olan ebedî hakikatlerin ihlâl edilmesinin olanaklı olmadığını öne sürmektedir;⁷⁴ "akla karşıt olan, mutlak kesin ve kaçınılmaz olan doğruluklara da karşıdır."⁷⁵ Dolayısıyla Leibniz, kavramsal çelişki içeren, bu nedenle de akıl doğruluklarının karşıtı olan olanaksız şeylere ilişkin herhangi bir idemizin dahi bulunamayacağını savunur.⁷⁶ Bu bağlamda Leibniz'in "aklın ilkeleri" olarak andığı çelişmezlik ve onun olumlu ifadesinden başka bir şey olmayan özdeşliğin, aklın edimlerinde bağlayıcı bir nitelik taşıdıkları görülmektedir: Doğuştan gelen, zihnin yapısına içkin olan, zorunlu doğrulukların dayanağını oluşturan çelişmezlik ve özdeşlik, zihnin, tüm akıl yürütme ve düşünme süreçlerinde uyması ve gözetmesi gereken yasalardır.

Düşünce yasaları insanın zihnine içkinse, sonradan ve tümevarımla elde edilmiyor da doğuştan geliyorsa bu yasalara uygun akıl yürütmelerin dış dünyayla, şeylerin doğasıyla nasıl uygunluk taşıdığı sorusuna ise Leibniz, "*Şeylerin doğası ile zihnin doğası ortak işleyişe sahiptir*" yanıtı verir.⁷⁷ Dolayısıyla zihin ile dış dünya arasında bir uygunluk bulunmaktadır. Bunun kaynağında Leibniz'in zorunlu

⁷² Gonzalo Rodriguez-Pereyra, "Discourse on Metaphysics: Commentary", in Gottfried Wilhelm Leibniz, **Leibniz: Discourse on Metaphysics**, Trans. by Gonzalo Rodriguez-Pereyra, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 179.

⁷³ Leibniz, **New Essays on Human Understanding**, p. 77.

⁷⁴ Leibniz, **Theodicy**, p. 77.

⁷⁵ **A.g.e.**, s. 90.

⁷⁶ Rodriguez-Pereyra, **A.g.e.**, s. 147.

⁷⁷ Leibniz, **New Essays on Human Understanding**, p. 84.

doğrulukların, olanaklı dünyaların tümünde zorunlu olmalarını temin eden Tanrı kavrayışı yer almaktadır. Öyle ki, ilkeler ve doğruluklar Tanrı'nın bilgisiyle aynı doğal zorunluluktan kaynaklanırlar.⁷⁸ Bu nedenle Tanrı'nın varlığı, her şeyi biliyor olması, her şeye gücü yetiyor olması nasıl ki şeylerin doğası gereği ise çeşitli varlıkların şu ya da bu nitelikleri taşıyor olması da aynı şekilde şeylerin doğası gereğidir. Tanrı ezelde ve tüm zorunluluklar içinde varlıklar arasındaki tüm ilişkileri, özleri veren özdeşlik önermelerini görmüştür. Dolayısıyla dış dünyada olan biten her şey Tanrı'nın varlığıyla, bilgisiyle, dolayısıyla da onun zihniyle uyum içindedir. Buradaki sorun, insan zihninin bu uyum ve ortaklıktan nasıl pay aldığına ilişkindir ki Leibniz bunun yanıtını *Monadoloji*'de vermektedir. Ona göre insan zihninin, “*Tanrı'nın bir sureti olduğunu söyleyebiliriz.*”⁷⁹ Leibniz sözlerine şöyle devam eder:

“Zihinler, bilgileri deneyle sınırlı olan, akılsız ruhlar gibi sadece olguların ve olguların ampirik bağlantılarının [liaison] değil, zorunluluğun ve ezeli-ebedi hakikatlerin de bilgisine sahiptir, böylece olguların zeminini anlayarak, tanrısal tasarımı taklit ederek onunla bir çeşit muhabbete girmeye ve Tanrı devletinin bir mensubu olmaya ehil hale gelirler.”⁸⁰

Dolayısıyla insan zihni Leibniz açısından Tanrı'nın aynasıdır.⁸¹ “*Ruhlarımıza işlenmiş idelerin ve doğrulukların kalıbıdır.*”⁸² Bu nedenle insanlarda bulunan, doğuştan gelen doğruluklar ve ilkeler, Tanrı'nın zihnindeki doğruluklar eşyapılıdır;⁸³ insan zihni, Tanrı'nın zihninin bir yansımasıdır. Bu nedenle insanlar zorunlu doğruluklara, akıl yürütmelerinde ve düşüncelerinde uymak zorunda oldukları yasalara doğuştan sahiptirler.

Dikkat edilecek olursa Leibniz ile Descartes arasında düşünce yasalarının kökeni konusunda bir koşutluk bulunduğu görülecektir. Her iki filozof da doğuştan gelen zorunlu doğruluklara ve düşünce yasalarına felsefî sistemlerinde yer vermiş; bunların insanlara Tanrı tarafından verildiklerini öne sürmüşlerdir. Bununla birlikte Leibniz birkaç noktada Descartes'tan ayrılmaktadır. Birincisi, Descartes'ın

⁷⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, Trans. by E.M. Huggard, y.y., Bibliobazaar, 2007, s. 246

⁷⁹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 94.

⁸⁰ A.e.

⁸¹ Nicholas Jolley, *Leibniz*, London, Routledge, 2005, p. 112.

⁸² Leibniz'den aktaran Jolley, A.e.

⁸³ A.e.

düşüncesine göre Tanrı söz konusu doğrulukları ve düşünce yasalarını kendi isteği üzerine vermiş bulunmaktaydı. Bunların Tanrı üzerinde herhangi bir bağlayıcılığı ise bulunmamaktaydı. İsterse düşünce yasalarını ihlal edebilir, değiştirebilirdi. Bununla birlikte Leibniz’de farklı bir yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Her ne kadar insan zihninde doğuştan var olan zorunlu doğrulukların ve düşünce yasalarının bulunduğunu öne sürmüş olsa da bunlar Tanrı’nın dışında yer alan, Tanrı’nın müdahalesiyle değişip dönüşebilecek şeyler değildir. İnsan zihni, Tanrı’nın bir yansıması olması bakımından bu doğruluklara ve yasalara doğuştan sahiptir. Tanrı tüm bunları zihninde, kendi anlayışında barındırıyor olmakla birlikte kendi zihninin, kendi anlama yetisinin yazarı değildir.⁸⁴ Dolayısıyla bunlar onun zihninde zorunludurlar; diğer bir ifadeyle, zorunlu doğruluklar ve düşünce yasaları Tanrı’nın zihninde bulunuyor olduklarından dolayı ne olumsuzdurlar ne de değişime uğrarlar; onlar kör zorunluluğa tabidirler.⁸⁵

Leibniz’in düşünce yasaları ve zorunlu doğrulukların, Tanrı’nın bir yansıması olması bakımından insan zihninde doğuştan bulunuyor ve doğuştan geliyor olması, bunların bilgisine nasıl eriştiğimiz konusunu açıkta bırakmaktadır. Nitekim daha önce verdiği örneklerde de görüldüğü üzere düşünce yasalarını gözeterek düşünmek insanoğlunun ister istemez gerçekleştirdiği bir edimdir, fakat Leibniz’in yaptığını yapıp düşünce yasalarını ve zorunlu doğrulukları açığa çıkarmak nasıl olanaklı olmaktadır? Leibniz bunları tek tek ortaya koyup sınıflandırmanın hiç de kolay bir işlem olmadığı görüşündedir.⁸⁶ Bunu yapabilmek için insanın kendi zihnini konu edinmesi, büyük bir dikkatle düşünüm edimini gerçekleştirmesi gerekmektedir.⁸⁷ Bu nedenle düşünüm yetisi olmayan çoğunluk bu doğruluk ve yasaların bilgisine ulaşamaz; dolayısıyla, tüm düşüncelerini ve akıl yürütmelerini yöneten, çelişkilerden rahatsızlık duymasına yol açan bu yasalara ve onların kökenlerine ilişkin bilgi sahibi de olmaz.⁸⁸

Leibniz’in zorunlu doğruluklara ve düşünce yasalarına ilişkin yukarıda yer alan argümanlarının özdeşlik, çelişmezlik ve çelişmezlikten yapılan bir türetim olarak

⁸⁴ Leibniz, **Theodicy**, p. 357.

⁸⁵ **A.e.**, s. 339.

⁸⁶ Leibniz, **New Essays on Human Understanding**, p. 84.

⁸⁷ Leibniz, **Leibniz: Discourse on Metaphysics**, p. 179.

⁸⁸ Leibniz, **New Essays on Human Understanding**, p. 84.

üçüncü hâlin imkânsızlığını kapsadığını söylemek olanaklıdır. Ne var ki aynı durum Leibniz'in "akıl yürütmelerin dayandığı" temellerden ikincisi olarak sunduğu yeter neden ilkesi için geçerli değilmiş gibi görünmektedir. Tıpkı *Monadoloji*'de olduğu gibi, kimi yapıtlarında bu ilkeyi çelişmezlikle hemen hemen aynı düzleme yerleştirse de genel felsefesinde bu ilkenin yerinin daha çok ontolojik çözümlemeler olduğunu söylemek gerekir.⁸⁹ Bu bağlamda yeter neden ilkesi olayların ve şeylerin var oluşlarıyla ilgili bir ilke olarak ele alınmaktadır.⁹⁰ Leibniz özellikle Tanrı'nın tüm evrenin nihai nedeni olduğuna ilişkin görüşlerini savunurken bu ilkeye başvurmaktadır.⁹¹ Newton'ın mutlak uzay ve zaman anlayışını eleştirmek için bu ilkeye belki de gerekenden daha fazla başvurması Samuel Clarke'ın tepkisini çekmiştir. Clarke, Leibniz'in **petitio principii** safsatası yaptığını söyleyerek kendisinin yeter neden ilkesini sürekli olarak varsaydığını, fakat ona ilişkin herhangi bir kanıt sunamadığını belirtmiştir.⁹² Leibniz, bu suçlamaya verdiği yanıtta "*Burada söz konusu olan ilke, herhangi bir şeyin var olması için, herhangi bir olayın gerçekleşmesi için, herhangi bir doğrulun ortaya çıkması için yeter neden isteme ilkesidir. Bu ilkenin ispatlanmasına gerek var mıdır?*"⁹³ ifadelerine yer vermiştir. Bu yanıtta vurgular Leibniz'in bu ilkeyi daha çok metafizik sisteminin bir parçası olarak, bir ontolojik yasa olarak gördüğüne işaret etmektedir. Özellikle herhangi bir şeyin varlığının ve bir olayın meydana gelmesinde bir neden aranması gerektiğine yönelik tespiti, kendisinin bu ilke ile aslında nedensellik kavrayışını anıttığını göstermektedir.⁹⁴ Dolayısıyla, her ne kadar günümüzde mantık ders kitaplarında dahi kendisine yer edinmiş olsa da yeter neden ilkesinin bir akıl ilkesi olarak ortaya atıldığı kaynağında dahi bir düşünce yasası olarak görülmediğini; bununla birlikte bir ontolojik yasa ya da mantık ilkesi olarak değerlendirilebileceğini söylemek olanaklıdır.

⁸⁹ Mcrae, "The Theory of Knowledge", p. 194.

⁹⁰ A.e.

⁹¹ A.e.

⁹² A.e.

⁹³ Leibniz'den aktaran Mcrae, A.g.e., s. 194.

⁹⁴ A.e., s. 195.

3.1.3. İngiliz Deneycilerinde Düşünce Yasaları

17. yüzyıl Kıta Avrupası'nda Descartes ve Leibniz gibi isimlerle birlikte güç kazanan akılcılığa karşılık Ada'da deneyciliğin yükseldiği görülmektedir. Bu iki felsefi anlayış her konuda birbirinden oldukça uzak, iki uzlaşmaz kamp olarak görmek ne kadar hatalı olsa da⁹⁵ John Locke ve onu izleyen İngiliz deneycilerin doğuştan gelen bilgi ve kavramlar düşüncesini genel olarak reddettiğini söylemek olanaklıdır. Bu bakımdan İngiliz deneycilerin bu savı, düşünce yasalarının kökenine ilişkin araştırmamız açısından özel bir önem taşımaktadır. Bunun nedeni, düşünce yasalarının açıkça ve adlarıyla anılmaya başlandıkları ortaçağdan itibaren ilk kez İngiliz deneyci gelenekte akla içkin yasalar olarak değil; deneyim, genelleme ve tümevarım yoluyla kavranılan, uzlaşma dayalı kurallar olarak ele alınmış olmasıdır.

İngiliz deneyciliğinin düşünce yasalarının kökenine ilişkin genel bir paradigma ortaya koydukları söz konusu dönemde John Locke'un görüşleri incelenecek; kendisi de genel anlamda bir deneyci olmasına karşın John Stuart Mill'in öncellerinden hangi bakımdan ayrıldığını değerlendireceğiz.

3.1.3.1. John Locke

Leibniz'in doğuştancı kuramına ilişkin kimi değinilerde andığımız John Locke, ünlü yapıtı *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin omurgasını söz konusu doğuştancı kuramları çürütmek üzerine kurgulamıştır. Locke, yapıtın pek çok yerinde doğuştan gelen idelerin bulunmadığına ilişkin görüşlerini çeşitli biçimlerde argümanlarla destekleyerek ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Locke'un asıl hedefi, insanda doğuştan gelen kimi idelerin bulunduğuyla ilişkin kavrayışın zayıflatılmasından daha

⁹⁵ Bkz.: M. Folescu Peter Markie, "Rationalism vs. Empiricism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2023, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rationalism-empiricism>, 16 Ekim 2024.

çok, insanın zihninde kimi ilkelerle doğduğuna ilişkin savın bütünüyle çürütülmesidir.^{96, 97}

Belirlediği bu amaç doğrultusunda insan anlığına ilişkin incelemesine girişen Locke öncelikle “ide” kavramına açıklık getirir. Yapıtının pek çok yerinde, sıklıkla ve çoğunlukla farklı kaplamalara sahip olacak şekilde kullandığı bu terime “*düşlem, kavram, tür ya da düşünme sırasında, zihnin, üzerinde kullanıldığı her şey ne anlama geliyorsa, onları anlatmak için*”⁹⁸ başvurduğunu ifade eder.

Doğuştancı kuramları savunan kimselerin, ruhun kendisinde bulunan kimi doğuştan gelen ilkelerin, birincil kavramların vb. unsurların insanın zihninde kazılı bulunduğunu öne sürdüklerini belirten Locke, eğer insanların bunlara ihtiyaç duymadan, yalnızca doğal yetilerini kullanarak, doğuştan gelen herhangi bir kavram ya da ilkeye başvurmadan nasıl bilgi edinebileceklerini açıklayabilirse doğuştancı anlayışın yanlışlığını da göstermiş olacağını ifade eder.⁹⁹ Bununla beraber, attığı ilk adım, doğuştan gelen ilkelerin bulunmadığını; bu yöndeki kavrayışın ise yanlış olduğunu göstermek yönündedir.¹⁰⁰

Locke öncelikle, insanların evrensel olarak kabul ettikleri belirli ilkelerin bulunduğuna ilişkin kabulün yaygın olmakla birlikte dayanaksız olduğunu öne sürer. Burada iki sorun vardır. Birincisi, yapıtın ilerleyen kısımlarında belirteceği üzere, insanların evrensel olarak kabul ettikleri herhangi bir ilkenin bulunmadığını düşünmektedir. İkincisi, böyle bir kabul istisnasız herkesin rızasını almış olsa bile bunun, söz konusu ilkelerin doğuştan geldiğini göstermeyeceği kanısındadır.¹⁰¹ Ona göre insanların bu denli büyük bir oran çerçevesinde de olsa kimi şeyler üzerinde

⁹⁶ E. J. Lowe, **The Routledge Guidebook to Essay Concerning Human Understanding**, London, Routledge, 1995, p. 22.

⁹⁷ E.J. Lowe, Locke’un bu tavrının altında kendisinin politik anlayışının ve dünya görüşünün bulunduğunu öne sürmektedir. Lowe’a göre Locke, Descartes ve Leibniz gibi isimlerin aksine bireysel özgürlüklerin ve hakların güçlü bir savunucusu olduğundan doğuştan gelen ilke ve idelerin yalnızca bilimsel araştırmalarda değil, ahlak, din ve politika alanlarında da düşünce özgürlüğünü kısıtladığını düşünmektedir. Bkz.: E.J. Lowe, **A.g.e.**, s. 18.

⁹⁸ John Locke, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 71.

⁹⁹ **A.e.**

¹⁰⁰ **A.e.**

¹⁰¹ **A.e.**, s. 72.

uzlaşabilmesinin başka yolları da bulunmaktadır.¹⁰² Diğer yandan, üzerinde herkesin uzlaştığı bir ilke varsa bunun doğuştan geliyor olmasına ilişkin sav salt bu nedenle geçersiz olmalıdır. Locke’a göre insanların tümünün üzerinde bu şekilde uzlaşmaya varıp kabul ettikleri bir ilke bulunmamaktadır, bu nedenle de doğuştan gelmiyor olmalıdırlar.^{103, 104}

Locke’un bu noktada çözümlemesine konu ettiği ilkeler “*doğuştan niteliklerinin en yaygın olarak kabul edildiğini sandığım ve kanıtlama niteliği en çok abartılan ‘bir şey neyse odur’ ve ‘aynı şeyin hem olması hem olmaması olanaksızdır’*”¹⁰⁵ ilkeleridir. Burada ilginç olan yan, Aristoteles’in en kesin ilke olarak andığı, Antik Yunan’dan Locke’a gelinceye kadar geçen süre içinde kendilerinden en ufak bir şüphenin duyulmadığı ilkeleri “abartılı” bulmasıdır. Üstelik kendi önesürümünün ağırlığının da farkındadır. Bu ilkelerin, kendilerinden şüphe edilmesi dahi tuhaf karşılanacak kadar ün saldıgını belirten Locke, bu ünün yersiz olduğunu, çünkü tüm insanlığın değil, ancak insanlığın büyük bir bölümünün onları bildiğinden hareketle bu ilkelerin üzerinde ortak bir kabulün bulunmadığını ifade eder.¹⁰⁶ Locke bu savının dayanağı olarak çocukları, budalaları vb. leri gösterir.¹⁰⁷

Locke’a göre, “*bütün çocukların ve budalaların onlara [çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerine] ilişkin en ufak bir anlayış ya da düşüncelerinin olmadığı açıktır.*”¹⁰⁸ Bu da Locke açısından bu ilkelerin doğuştan gelmediğinin, zihinde kazılı bulunmadığının göstergesidir; çünkü doğuştan geliyor ve/veya zihinde bulunuyor olsalardı onların da bu ilkeleri bilmesi gerekirdi.¹⁰⁹ Bunu yapamadıklarına göre bu ilkeler doğuştan gelmiyor olmalıdır.¹¹⁰ Diğer yandan Locke, bunların zihinde bulunduğu fakat henüz ayırımına varılmadığı yönünde bir görüş geliştirilecek olursa bu görüşün de geçersiz

¹⁰² A.e.

¹⁰³ A.e.

¹⁰⁴ Locke’un bu argümanında önbileşenin reddi safsatası bulunmaktadır. Bir koşullu çıkarımda önbileşenin değillenmesi, sonucun değillenmesini gerektirmez.

¹⁰⁵ A.e., s. 73.

¹⁰⁶ A.e.

¹⁰⁷ A.e.

¹⁰⁸ A.e.

¹⁰⁹ A.e.

¹¹⁰ A.e.

olacağını, çünkü zihnin bilmediği ya da ayırdına varmadığı hiçbir şeyin zihinde bulunamayacağını dile getirir.¹¹¹

Locke bu sav karşısında doğuştancı kuramları savunanların izlediği bir yolun bulunduğunu, insanların söz konusu ilkeleri ancak akıllarını kullanmaya başladıktan sonra kavrayıp kabul ettiklerini öne sürdüklerini belirtmektedir.¹¹² Nitekim, anımsanacak olursa, Leibniz de bütün insanların düşünce yasalarına uygun şekilde düşünüp akıl yürüttüklerini fakat ancak düşünüm edimini gerçekleştirip kendi zihinleri üzerine düşünebilenlerin bu yasaların ayırdına vardığını iddia etmekteydi.

Locke, doğuştancıların başvurdukları bu yoldan ancak iki sonucun çıkabileceğini belirtir:

- 1) İnsanlar akıllarını kullanmaya başladığı anda doğuştan olduğu öne sürülen ilkeler bilinir.
- 2) İnsanlar akıllarını kullanırsa akıl onları bu ilkelerin keşfine götürerek ilkelerin kesin bilgisine ulaşmalarını sağlar.¹¹³

Locke'un düşüncesine göre 1 numaralı önermenin kabul edilmesi durumunda söz konusu ilkelerin doğuştan geldiğini kabul etmemiz gerekmez. Çünkü akıl kullanıldığında doğuştan gelen bilgileri kavriyorsa, sözelimi, aklın kendilerinden hareketle teoremlere ulaştığı aksiyomlar ile söz konusu teoremler arasında bir ayrım kalmayacaktır. Bunları us bulduğu için halihazırda akılda olduklarını ileri sürmemiz ve akıl hepsini bilebilir dememiz gerekir.¹¹⁴ Dolayısıyla bu ilkeleri us buluyor olsa bile bu onların doğuştanlığını göstermez.

Diğer yandan doğuştan bilgileri akıl keşfediyor da dememek gerekir, çünkü keşfetmek için akla ihtiyaç duyduğumuz bir şey akılda halihazırda bulunmamalıdır:

“Öyle ki, böyle kazılmış olan o doğruların usla keşfedilmesi, bir kimseye, daha önce bildiği şeyi usun kullanımıyla buldurmak demektir; insanlarda, usun kullanılmasından

¹¹¹ A.e., s. 74.

¹¹² A.e., s. 75.

¹¹³ A.e.

¹¹⁴ A.e.

önce, böyle başlangıçta kazılmış doğrular varsa ve onlar yine de usu kullanıncaya dek o doğruları bilmiyorlarsa, insanlar o doğruları aynı anda hem biliyor hem de bilmiyorlar demektir.”¹¹⁵

John Locke, doğuştancı kuramların savlarına öncelikle yukarıda aktarıldığı şekilde, argüman düzeyinde karşılık verir; ardından kendi konumunu kimi örneklerle destekler. Verdiği örnekler yine çocukları ve ilkel insanları kapsamaktadır. Locke, çocukların çelişmezlik ilkesini doğuştan bilmediklerini, buna karşın söz konusu ilkeyi öğreninceye kadar pek çok kez akıllarını kullandıklarını belirtir.¹¹⁶ Aynı durumun “*cahil insanlar*”¹¹⁷ ve “*ilkel insanlar*”¹¹⁸ için de geçerli olduğunu, bu insanların da söz konusu edilen, doğuştan geldiği öne sürülen ilkelere dair bilgi sahibi olmadan akıllarını kullandıklarını ifade eder.¹¹⁹

Çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin doğuştan gelmediğine ilişkin örnek ve argümanlarla John Locke’un ulaştığı sonuç şudur:

“(…) İnsanlar uslarını kullanmaya başladıktan sonra da, yanlışlıkla doğuştan ilkeler olarak görülen genel özsözlerin içerdiği genel soyut ideler hemen zihinde oluşmuş değildir, çünkü bu özsözler gerçekte sonradan bulunmuş şeylerdir; ve hiç kimsenin doğuştan olduğunu düşünecek kadar aşırıya kaçamayacağı birçok başka önermeyle aynı yollardan getirilip zihne sokulmuş ve aynı aşamalar sonucunda keşfedilmiş olan doğrulardır.”¹²⁰

Buradan anlaşıyor ki Locke için çelişmezlik ilkesi ve özdeşlik ilkesi olarak anılan ilkeler içerikleri bakımından doğrudur, fakat bunlar ne doğuştan gelirler ne de düşünmeye yön veren yasalar olarak görülmelidirler. Bunların herhangi bir özel yanı yoktur, zihnin bilgi edinme ve diğer doğruluklar için de geçerli olan kavrama işlevlerinin sonucunda zihne alınırlar.¹²¹ Dolayısıyla, Locke’a göre, çelişmezlik ve özdeşlik birer düşünce yasası değildir. Bunlar genel önermelerdir.¹²² Yüksek felsefi

¹¹⁵ A.e., s. 76.

¹¹⁶ A.e., s. 77.

¹¹⁷ A.e.

¹¹⁸ A.e.

¹¹⁹ A.e.

¹²⁰ A.e.

¹²¹ A.e., s. 83-85.

¹²² John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, Ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 64.

tartışmaların sonucunda ulaşılan soyutlamalardır.¹²³ Deneyimle gerçekleştirilen tümevarımların ürünleridirler.¹²⁴

Bununla birlikte Locke, kendisine dek çelişmezlikten doğduğu düşünülen konuşma evrenini ikiye bölme, başka bir deyişle *a* ile *a-olmayanı* birbirinden ayırt etme edimini zihnin bir işlevi olarak değerlendirmiş, bunu da bilginin ön koşulu olarak belirlemiştir. Locke'un bu konudaki görüşleri şöyledir:

“Doğuştan oldukları söylenen genel önermelerin apaçıklık ve kesinliği bile bu bir şeyi ötekinden ayırt etme yetisinden gelir; çünkü insanlar bu önermelerin genel onay almasının gerçek nedenini göz ardı ederek, bunu tümüyle doğuştan düzenli izlenimlere yüklerler; oysa gerçekte bu, zihnin, iki idenin aynı ya da değişik olduğunu algılamasını sağlayan ayırt etme yetisinde bağlıdır.”¹²⁵

Alıntıdan anlaşılacağı üzere Locke, doğuştan gelen ve içerikli önermeler olarak gördüğü ilkelerin varlığını, bunların ahlâk ve politika alanlarında yol açabileceği sorunlardan dolayı reddetme eğilimindedir. Başka bir ifadeyle, çelişmezlik ve özdeşlik ilkesinin doğuştan olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ne var ki bu ilkelerin düşünce ve düşünme aracılığıyla bilgi edinme, dış dünyayla etkileşime geçme edimleri açısından kurucu ve dahası düzenleyici etkilerini bir yana bırakmak da istememiştir. Çünkü bunlar olmadan *a* ile *a-olmayanı* birbirinden ayırmak, *a*'nın *a* olduğunu söyleyebilmek olanaklı olmamaktadır.

Locke'un çelişmezlik ve özdeşlik gönderimlerinde tercih ettiği kullanımların, “Bir şey ne ise odur” ve “Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır” ifadelerinden oluştuğu, dolayısıyla da aslen birer ontolojik ilke olarak ele alındıklarına dikkat etmek gerekir. Bununla birlikte, özdeşlik ve çelişmezliğin aslında tanıma, ayırt etme gibi zihinsel işlevlere karşılık geldiğini belirtmiştir. Dolayısıyla Locke, bir yandan özdeşlik ve çelişmezliği düşünce yasası olarak görmezken, bir yandan onları söz konusu zihinsel işlevlere karşılık gelen genel önermeler olarak ele alması,

¹²³ A.e.

¹²⁴ A.e., s. 52.

¹²⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 138.

Locke'un her şeye rağmen özdeşliği ve çelişmezliği düşüncesiyle ilişkilendirdiğini göstermektedir.

3.1.3.2. John Stuart Mill

John Stuart Mill, genel itibarıyla mantığı ele alışındaki özel tutumu nedeniyle öncellerinden ayrılmaktadır. Mill'den önce Locke ve Hume, düşünce yasaları olarak andığımız özdeşlik ve çelişmezliği önermesel bir içeriğe sahip ilkeler olarak görmekten ziyade onları zihnin çeşitli işlevleriyle (Locke'ta ayırt etme, Hume'da hata giderme) özdeşleştirmişlerdir. Ne var ki bu yasaların temelinde psikolojik tutumların yer aldığına ilişkin, doğrudan bir argüman ortaya koymamışlardır. Mill de esasen matematik ve mantık da dahil olmak üzere tüm bilginin tek tek varolanların duyu deneyiminden doğduğunu düşünmesi bakımından Humecu bir çerçevede yer alan bir deneycidir.¹²⁶ Bununla birlikte düşünce yasalarının ve dolayısıyla da mantığın temelinde psikolojik süreçlerin bulunduğu yönündeki görüşleri dolayısıyla kendisinden önceki deneycilerden ayrılmakta, psikolojizm olarak anılan kavrayışın önemli temsilcilerinden biri olarak görülmektedir.¹²⁷

Mill'in düşünce yasalarına ilişkin çözümlemelerine geçmeden önce, yasaların ifade edildiği türden genel önermelere dair bakışını incelemek yerinde olacaktır. Mill'e göre, *"akıl yürütmelerimizin başlangıcında serimlediğimiz genel önermeler, bunlar ister tanım ister aksiyom ister doğa yasası olsunlar, tek tek olgulara ilişkin kısaltılmış önermelerden ibarettirler; yeri geldiğinde bunları ispatlanmış gibi ele alarak ya da varsayarak ilerleriz."*¹²⁸ Mill'in bu ifadelerle ortaya konulan yaklaşımı göz önüne alındığında buradan düşünce yasalarının da bu çerçevede ele alınması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Nitekim Mill, düşünce yasalarının da tek tek olguların deneyiminden hareketle ulaşılan genellemelerin kısa ifadeleri olduğu düşüncesindedir.¹²⁹

¹²⁶ Francis J. Pelletier, Renée Elio and Philip Hanson, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism", *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic*, Vol.LXXXVIII, No:1, 2008, pp. 3-66, p. 16.

¹²⁷ A.e.

¹²⁸ John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, Ed. J.M. Robson, Vol.I-III, London, Routledge & Kegan Paul, VI, 1973, p. 192.

¹²⁹ Pelletier, "Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism", p. 17.

Bu bağlamda Mill'in çelişmezlik ile ilgili görüşleri aşağıda alıntılanmıştır gibidir:

“Önceki [çelişmezlik] olumlayan bir önerme ile ona karşılık gelen olumsuz önermenin aynı anda doğru olamayacağını ifade eder ki bu genellikle sezgisel bakımdan apaçık olarak değerlendirilmiştir. Sir William Hamilton ve Almanlar onu bizim düşünme yetimizin sözcüklerle dile getirilmiş bir biçimi ya da yasası olarak görmektedirler. Diğerleri ise, ki onlar da değerlendirilmeyi daha az hak ediyor değiller, onu bir özdeşlik önermesi olarak görmüşlerdir; terimlerin anlamlarına karışan bir önerme (...). Ben bu son kısma ayak uyduracağım. Olumlayıcı bir önerme ve onun olumsuzu birbirinden bağımsız iki önerme değildir; birbiriyle uyumsuz olmaları bakımından bağlantılıdır. Olumsuz olan doğru ise olumlayan yanlış olmalıdır [önermesi] gerçekten de bir özdeşlik önermesinden ibarettir; çünkü olumsuz önermede olumlu önermenin yanlışlığından başka bir önerme bulunmadığı gibi başka bir duyum ya da anlam da bulunmamaktadır. Bu nedenle Çelişmezlik İlkesi, ona doğaya nüfuz eden kökensel bir antitez havası veren bu sözcük seçimlerden kurtarılıp bir önermenin aynı anda doğru ve yanlış olamayacağı şeklindeki daha basit bir biçimde ifade edilmelidir. Fakat artık adılarla yola devam edemem, çünkü bu sonuncu önermeye salt sözel bir önerme olarak bakamam. Onu, tıpkı diğer aksiyomlar gibi, bizim deneyimimizden kaynaklanan ilk ve en bilindik genellemelerimizden biri olarak görüyorum. Onun esas temelini ise İnanmak ve İnanmamak olmak üzere birbirini dışlayan iki farklı zihin durumunun oluşturduğunu düşünüyorum.”¹³⁰

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Mill açısından çelişmezlik, “Almanlar”a atfettiği anlayışın savunduğu gibi bir yasa değildir. Önermesel içeriği, tüm diğer aksiyomlar gibi genellemelerimiz üzerine kuruludur. Temelinde ise birbirini dışlayan, biri varken diğeri söz konusu olamayan iki zihin durumunun bulunduğunu belirtmiştir. Bunlar inanmak ve inanmamaktır.

Mill, üçüncü hâlin imkânsızlığını da benzer şekilde, zihin durumları üzerine temellendirir. Ona göre, üçüncü hâlin imkânsızlığı, “*kimi zihin durumlarının doğrudan başka zihin durumlarını ortadan kaldırdığına ilişkin evrensel deneyimin genellenmesinden ibarettir.*”¹³¹ Buradan hareketle, üçüncü hâlin imkânsızlığının asıl itibarıyla zihnin, birinin varlığı diğerrinin yokluğunu gerektiren iki zihin durumundan yalnız birinde bulunabileceği anlamına geldiğini öne sürer.¹³²

Mill'in düşünce yasalarına ilişkin anlayışını özetleyecek olursak, bunlar:

¹³⁰ Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, p. 192.

¹³¹ A.e., s. 297.

¹³² A.e.

- 1) “İnsan zihninin etkinliklerini yöneten genel psikolojik yasalardır.”¹³³
- 2) “Bu nedenle deneye dayalıdır, zorunlu değildir.”¹³⁴
- 3) Evrensel geçerliliğe sahip gibi görünürler fakat bu durum onları özel bir konuma yerleştirmez. Bu görünümün nedeni, tüm deneyimin onları doğrulamasıdır.¹³⁵

Mill’in çelişmezlik, özdeşlik ve diğer temel aksiyomları insan zihninin psikolojik işlevleri olarak görmesi, onun bir bilim olarak mantığa yaklaşımını da etkilemiştir. Ona göre mantık psikolojiden bağımsız bir bilim değildir.¹³⁶ “Bilim olduğu ölçüde psikolojinin bir alt dalıdır”.¹³⁷

Özetleyecek olursak, Mill, ister ilke ister aksiyom ister yasa olarak anılmış olsunlar, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gibi genel önermelerin, deneyimlerden hareketle oluşturulan genellemeler olduğunu, doğuştan gelmediklerini, zihne içkin olmadıklarını savunmuştur. Gerek çelişmezliği ve üçüncü hâlin imkânsızlığını deneyimlerden hareketle yapılan genellemeler olarak görmesi, gerek onların temelinde zihin durumlarının bulunduğu ilişkin görüşleri, Mill açısından çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının deneye dayalı, ampirik karakterine işaret etmektedir. O hâlde onlar zorunluluk da taşımamaktadırlar. Dolayısıyla Mill’in, ne çelişmezliği ne de üçüncü hâlin imkânsızlığını bir düşünce yasası olarak gördüğünü söylemek olanaklıdır. Bununla birlikte, hem tüm deneyimin çelişmezlik ve özdeşliği doğruladığına ilişkin savı hem de “bu aksiyomların açıkça olgularla ilgili”¹³⁸ olduğu yönündeki ifadeleri dolayısıyla onları evrensel doğa yasaları olarak görüyor olmalıdır.¹³⁹

¹³³ Pelletier, “Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism”, p. 19.

¹³⁴ A.e.

¹³⁵ A.e.

¹³⁶ A.e.

¹³⁷ A.e.

¹³⁸ David Godden, “Mill on Logic”, **A Companion to Mill**, Ed. Christopher Macleod, Dale E. Miller, y.y., Wiley Blackwell, 2017, pp. 175-191, p.180

¹³⁹ A.e.

3.2. Kant ve Hegel’de Düşünce Yasaları

3.2.1. Immanuel Kant

Kant’ın düşünce yasalarına ilişkin görüşlerini, kendisinin genel anlamda mantığa yaklaşımında bulabilmek olanaklıdır. Kant’ın mantığa yaklaşımını filozofun konumuza değinilerinin bulunduğu iki ayrı yapıtında görebilmek olanaklıdır.

Kant’ın 1765 yılından 1796 yılına kadar verdiği mantık derslerinin en önemli derlemelerinden birini yapan Jäsche’nin aktarımında Kant, doğada her şeyin belli kurallara uygun olacak şekilde var olduğunu ve hareket ettiğini öne sürer.¹⁴⁰ Eğer herhangi bir kuralın bulunmadığı bir durumla karşı karşıya kaldıysak bu, kuralın olmadığı değil, bizim henüz ilgili kuralları bilmediğimiz anlamına gelir.¹⁴¹ Dolayısıyla, insanın türlü yetileri de çeşitli kurallara tabidir. Bu kuralların bilincine varmamış olsak da yetilerimizin kullanımı bu kurallara uygun olmalıdır.¹⁴² Örneğin dilbilgisi kurallarına aşina olmayan birisi yine de bu kurallara uygun konuşur, yalnızca bunların bilincinde değildir.¹⁴³ Benzer şekilde, anlama yetisi de belirli kurallar çerçevesinde işlev gösterir. Kant’a göre, “*Belli kurallara uygun olmadığı sürece düşünemez, anlama yetimizi kullanamayız.*”¹⁴⁴

Kant, anlama yetisinin kurallarını olumsal kurallar ve zorunlu kurallar olmak üzere ikiye ayırır.¹⁴⁵ Olumsal kurallar olmadan anlama yetisinin belirli bir kullanımı gerçekleşmez; buna karşılık zorunlu kurallar olmazsa anlama yetisinin kullanımı hiçbir şekilde olanaklı olmaz.¹⁴⁶ Zorunlu kurallar olmadan düşünemeyiz bile.¹⁴⁷ Kant bu zorunlu kuralları anlama yetisinin ve aklın zorunlu yasaları olarak adlandırır: “*Anlama yetisinin ve genel olarak aklın zorunlu yasalarının ya da onunla aynı şey*

¹⁴⁰ Kant’tan aktaran Gamze Keskin, “Kant’ın Genel Mantık Anlayışı ile Transsendental Mantık Anlayışının Karşılaştırılması”, **VII. Mantık Çalıştayı Kitabı**, Ed. Vedat Kamer & Şafak Ural, İstanbul, Mantık Derneği Yayınları, ss. 405-424, s. 408.

¹⁴¹ A.e.

¹⁴² Immanuel Kant, “The Jäsche Logic”, **Lectures on Logic**, Ed. J. Michalel Young, Trans. by J. Michalel Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 521-642, p. 527.

¹⁴³ A.e.

¹⁴⁴ A.e.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 528.

¹⁴⁶ A.e.

¹⁴⁷ A.e.

olan, düşünce olması bakımından düşüncenin salt biçiminin bilimine mantık diyoruz.”¹⁴⁸

Yukarıdaki çözümlemeler ışığında Kant’a göre mantık, Aristoteles’in anlayışından farklı olarak, bilimler için bir araç (**organon**) değil, tüm bilimler için bir temeldir. Bu bakımdan mantık, “Kendileri olmadan anlama yetisinin ya da aklın herhangi bir işlevinin gerçekleşmeyeceği zorunlu düşünce yasalarının bilimi olarak (...) bir kanondur.”¹⁴⁹

Düşünce yasalarını, anlama yetisinin işlev gösterebilmesinin temeli olarak serimleyen ve bunlar olmadan düşünmenin dahi olanaksız olacağını belirten Kant’ın mantığa biçtiği rol, söz konusu yasalarının bilimi olmaktır. Çalışmamızın sonraki bölümünde görüşlerini inceleyeceğimiz psikolojist kampı önceleyen savları eleştiren Kant, psikolojik ilkelerin mantıkta yerinin olmadığını belirtir.¹⁵⁰ Eğer mantığa kimi psikolojik ilkeler alınacak olsaydı mantığın, insanın nasıl düşündüğünü ve belirli öznel engel ve durumlarda nasıl bir durumda bulunabileceğini incelemekle ilgileneceği; bu nedenle de ancak gözleme dayalı ve olumsal yasaların bilgisi hâline gelebileceğini savunur.¹⁵¹ Kant’a göre, “Mantıkta biz anlama yetisinin nasıl olduğunu, nasıl düşündüğünü, daha önce düşünceyi nasıl ilerlettiğini değil; düşünceyi nasıl ilerletmesi gerektiğini bilmek isteriz.”¹⁵²

Kant, mantık ve düşünce yasalarıyla ilgili görüşlerini *Saf Aklın Eleştirisi* yapıtında daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ona göre, mantıktan söz ettiğimizde karşımıza dört kollu bir ayrım çıkar. Öyle ki mantık, öncelikle genel mantık ve transandantal mantık olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar da kendi içlerinde analitik ve diyalektik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Transandantal mantık, nesneleri bilmemi olanaklı kılan *a priori* unsurlarla ilgili olan ve bu unsurların nesneyi bilmemi nasıl

¹⁴⁸ A.e.

¹⁴⁹ A.e.

¹⁵⁰ A.e.

¹⁵¹ A.e.

¹⁵² A.g.e., s. 529.

olanaklı kıldığını araştıran mantıktır.¹⁵³ Genel mantık ise tamamen içerikten yoksundur, sadece biçimsel ilişkileri incelemektedir.¹⁵⁴

Genel mantığın analitik kullanımı, kanon olarak da anılan, “mantık ilkelerini” yani düşünce yasalarını¹⁵⁵ inceler.¹⁵⁶ Bunların tespit edilmesini, birbirleriyle olan ilişkilerinin çözümlenmesini konu edinir. Bu yasaları Kant şöyle betimler: “*onlarsız hiçbir anlak [anlama yetisi] kullanımının yer alamayacağı saltık olarak zorunlu düşünce kuralları.*”¹⁵⁷ Genel mantığın diyalektik kullanımı ise bu yasalardan hareketle varlıkla ilgili yargıda bulunma, deyim yerindeyse, içeriksiz olandan hareketle bilgi üretimi edimlerine karşılık gelir. Diğer bir deyişle, mantığın bir araç (**organon**) olarak kullanımıdır.¹⁵⁸ Kant’ın genel felsefi sistemi ve bilgi anlayışı göz önüne alınacak olursa içeriksiz, salt biçimsel ilişkilerin ve yasaların araştırılmasıyla varlığa ilişkin herhangi bir bilginin ortaya konamayacağı, söz konusu yasalardan hareketle varlıkla ilgili bir yargıda bulunulamayacağı açıktır. Dolayısıyla Kant, Aristoteles’in, çelişmezlik gibi bir düşünce yasasını bir araç olarak kullanarak onu varlığın bir ilkesi olarak değerlendirerek fiziğini bu ilkenin üzerine inşa etmesini diyalektik olarak nitelendirir.^{159, 160}

Kant, her ne kadar düşünce yasalarını varlığa ilişkin yargıda bulunmak için kullanmış olması dolayısıyla Aristoteles’i mantığın diyalektik kullanımına imza atarak spekülative metafiziğe saplanmakla itham etmiş olsa da çelişmezliğin en temel, en yüksek ilke olduğu konusunda Aristoteles’le aynı düşüncededir:

“Bilgimizin içeriği ne olursa olsun, ve nesne ile nasıl bir bağıntı içinde olursa olsun, gene de genel olarak tüm yargılarımızın evrensel ama salt olumsuz koşulu kendi

¹⁵³ Ayhan Çitil, **Kant Okumaları: Birinci Kritik**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021, s. 115.

¹⁵⁴ **A.e.**

¹⁵⁵ “The Jäsche Logic”ten anımsanacağı üzere, Kant açısından bu iki kullanım arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

¹⁵⁶ **A.g.e.**, s. 116.

¹⁵⁷ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993, s. 67.

¹⁵⁸ **A.e.**

¹⁵⁹ **A.e.**

¹⁶⁰ Çitil’e göre, nesnenin düşünceye konu edilmesinin olanağı ele aldığı ele aldığı, diğer bir ifadeyle kavramlarımızın nesne hakkında belirli bir nesnel geçerliliğe nasıl sahip olabildiğini sorguladığımızda transandantal mantığın analitik kullanımıyla karşı karşıya oluruz. Burada hâlâ nesnenin nasıl kurulduğuna ilişkin bilgi veriliyor olduğundan bütünüyle biçimsel bir mantık söz konusu değildir. Gelgelelim bu sorgulamayla ulaşılan ilkeler, görüde karşılığı olmayana ilişkin olarak kullanılırsa bu durumda diyalektik yapılmış olur. Bkz.: Çitil, **A.g.e.**, s. 123.

kendileriyle çelişmemeleridir; eğer böyle olmasaydı, yargılar kendilerinde (nesne söz konusu bile edilmeksizin) boş ve geçersiz olurlardı.”¹⁶¹

“Hiçbir şeye onunla çelişen bir yüklem ait olamaz önermesi çelişki önermesi olarak adlandırılır ve tüm gerçekliğin evrensel ama salt olumsuz bir ölçütüdür. Bu nedenle yalnızca mantığa aittir. İçeriklerine bakılmaksızın yalnızca genel olarak görülen bilgiler için geçerlidir ve çelişkinin onları bütünüyle yok edip ortadan kaldırdığını bildirir.”¹⁶²

“Çelişki önermesi öyleyse tüm çözümsel bilginin evrensel ve bütünüyle yeterli ilkesi olarak geçerli sayılmalıdır.”^{163, 164}

Özetleyecek olursak, Kant’a göre düşünce yasaları düşünmemizin merkezinde yer almaktadır,¹⁶⁵ öyle ki, mantıklı olmayan¹⁶⁶ bir düşünce, düşünce dahi değildir.¹⁶⁷ Dolayısıyla Kant’a göre düşünce yasalarının düşünce üzerinde bir bağlayıcılığı vardır.¹⁶⁸ “Hiçbir doğa kuvveti kendiliğinden kendi yasalarından sapamaz. Buna göre

¹⁶¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 118.

¹⁶² A.e.

¹⁶³ A.e.

¹⁶⁴ Vurgular kaynak metne aittir.

¹⁶⁵ Conant, “The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus”, s. 47.

¹⁶⁶ Kant bağlamında bu şüphesiz ki “düşünce yasalarına uymayan” düşünce anlamına gelmektedir.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 48.

¹⁶⁸ Kant’ın mantık ve düşünce yasalarına ilişkin görüşleri, çağdaş dönemde söz konusu yasaların bağlayıcılığına, diğer bir deyişle, onların ne türden yasalar olarak ele alınması gerektiği yönündeki tartışmanın omurgasını oluşturmaktadır. Çalışmamızın son bölümünde ele alacağımız bu tartışmanın temelde iki tarafının olduğunu söylemekle yetinelim. Bkz.: Tyke Nunez, “Logical Mistakes, Logical Aliens, and the Laws of Kant's Pure General Logic”, *Mind*, Vol.CCXXVIII, No:512, 2019, pp. 1149-1180, p. 1149. Ne var ki bu noktada Nunez’in dikkat çektiği ayrıma ve kendisinin gerçekleştirdiği ayrım konu olan terim kullanımına parantez açmak gerekir. Nunez’in terim tercihleri, bizim tercih kullanımlardan farklılık göstermektedir. Sözgelimi Nunez, tartışmanın taraflarını kural koyucu yaklaşımı savunanlar (**normative**) ile biçimselciler (**formalists**) olarak belirlemiştir. Kural koyucu yaklaşıma göre mantık yasalarının, nasıl düşünmemiz gerektiğini belirleyen kural koyucu yasalar (**norms**) olduğunu belirtmiş ve bu yaklaşımı savunanlar arasında John Macfarlane ve Jessica Leech gibi isimleri saymıştır. Tartışmanın diğer tarafında bulunan biçimselcilerin ise mantık yasalarının düşüncenin biçiminin ya da doğasının gösterimleri olarak gördüklerini belirtmiştir. Bkz.: A.e. Buradaki terim kullanımını benimsemememizin iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi, biçimselcilik vurgusunun doğrudan Frege’nin eleştirisine konu ettiği Hankel, Heine ve Thomae gibi, matematiğin işaretlerle oynanan bir oyun olduğunu öne süren, çerçevesi aksiyomatik dizgelerin tamamına genişletilebilecek kavrayışa karşılık geliyor olmasıdır. Bkz.: Alan Weir, “Formalism in the Philosophy of Mathematics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2025, Eds. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, forthcoming, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/formalism-mathematics>, 28 Şubat 2025. Dolayısıyla düşünce yasaları ya da mantık yasalarına ilişkin biçimselci görüşten bahsedildiğinde akla ilkin düşünce yasalarının ve onlara dayanan düşünme ediminin keyfi kurallarla çerçevesi belirlenmiş, biçimsel ilişkilere indirgenmiş bir etkinlik olduğu düşüncesi gelmektedir. Bununla birlikte, Nunez’in “biçimselci” olarak andığı yaklaşımların temel tezi, düşünce yasalarının düşünceye net bir sınır çizdiği yönündedir. Bkz.: A.e., s. 1153. Bu görüşe göre, düşünce yasalarının çizdiği sınırını aşan herhangi bir zihinsel etkinlik, düşünce değildir. Bkz.: A.e. Nunez, bu yaklaşımı savunan James Conant’ın mantığı biçimselci bir yaklaşımla ele aldığını, dolayısıyla mantığın tasarımların ya da düşüncelerin nasıl bir araya getirilebileceğini belirleyen kuralları ortaya koyduğunu belirtir. Diğer bir deyişle, biçimselci görüşe göre mantık yasaları tutarlı düşüncenin biçimini verir. Bkz.: A.e., s. 1155. Dolayısıyla “biçimselci” adlandırması mantığı ya da mantık yasaları sınıflandıran bir

ne kendi başına anlak [anlama yetisi] (başka bir nedenin etkisi olmaksızın) ne de kendi başlarına duyular yanılabilirler.”¹⁶⁹ Bu bakımdan Kant bağlamında mantık, “anlama yetisinin takip etmesi gereken değil, kendi doğası gereği takip etmesi gereken yasaları araştırır.”¹⁷⁰

3.2.2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Kant sonrası Alman felsefesini derinden etkilemiş olan Hegel’in felsefi sistemi, filozofun düşünce yasalarına ilişkin görüşleri temelinde şekillenmiştir. Hegel, felsefi dizgesinin inşasında diyalektiği bir yöntem olarak kullanmıştır. Bu yöntem tercihi, Hegel’in pek çok konuda olduğu gibi düşünce yasalarına ilişkin görüşlerinde de döneme egemen olan düşünsel çerçeveden farklılık göstermesine yol açmıştır.¹⁷¹

Hegel’in felsefi dizgesini oluşturduğu dönem; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının neredeyse istisnasız bir şekilde “düşünce yasaları” olarak anılmaya başlandığı bir döneme karşılık gelmektedir. Mantığın temelini oluşturan ve henüz kendilerinden şüphe edilmeyen bu üç ilkenin genel-geçerliklerinin, kurucu ve düzenleyici karakterlerinin temelinde bu ilkelerin aslında düşünme ediminin ve genel anlamda düşüncenin yasaları olduğu inancı yer almaktaydı. Buna karşılık Hegel, söz

kavrayışın değerlendirildiği noktada, terim karmaşasına yol açabilecek olsa dahi yerinde görünmektedir. Ancak, düşünce yasalarının düşünce üzerindeki bağlayıcılığı söz konusu olduğunda burada daha farklı bir adlandırma daha aydınlatıcı olmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın son kısmında düşünce yasalarının düşüncenin sınırını belirlediğini, bu sınırı aşan etkinliğin ise düşünce olarak adlandırılmayacağına ilişkin görüş kurucu (**constitutive**) yasa yaklaşımı olarak ele alınmıştır. Nunez’in tartışmanın taraflarını karşılaştırırkenki terim tercihinin katılmamamızın ikinci nedeni, kural koyucu yaklaşımının (**normativist**) çerçevesini görece geniş tutmuş olmasıdır. Kural-koyucu yasalar, belirli bir etkinliğin nasıl olması gerektiğini belirleyen yasalardır. Bu yasalara uymak kadar uymamak da olanaklıdır. Gelgelelim John Macfarlane Kant’ta düşünce yasalarının tüm düşünceyi yöneten kurucu-kural koyucu yasalar olduğunu öne sürer. Bu görüşe göre düşünce yasaları bizim düşüncelerimizin nasıl olması gerektiğini söyler. Bu bakımdan kural-koyucudur Bkz.: **A.e.** Ancak, bir yandan da ahlak yasalarına benzetilirler. Nasıl ki ahlak yasalarına her zaman uyulmıyor, bunlar kimi zaman ihlal edilebiliyor ancak yine de insanların davranışlarına yön verebiliyorsa aynısı düşünce yasaları için de geçerlidir. Bu bakımdan John Macfarlane ve Jessica Leech’in kurucu-kural koyucu yaklaşımı salt kural koyucu yaklaşımdan farklıdır.

¹⁶⁹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 177.

¹⁷⁰ Matthew Boyle, “Kant on Logic and the Laws of the Understanding”, **The Logical Alien**, Ed. Sofia Miguens, Cambridge, Harvard University Press, 2020, pp. 117-144, p. 128.

¹⁷¹ Jacob McNulty, **Hegel's Logic and Metaphysics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. x.

konusu ilkelerin düşünce yasası olamayacakları;¹⁷² biçimsel mantığın ilkeleri olarak ele alındıklarında dahi hatalı bir kavrayışın ürünü oldukları kanısındadır.

Hegel'in özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını düşünce yasaları olarak görmemesinin altında kendisinin bu üçlünün de temellendirmeye ihtiyaç duyduğunu savunması yatmaktadır.¹⁷³ Bu nedenle Hegel'in öncelikle bu üçlünün neden düşünce yasası olamayacağını serimlerken gerçeklikte varlıkları ve etkileri gözlemlenebilen varlık yasaları olup olmadıklarını; düşünce yasaları olmasalar bile mantık yasası (ilkesi) olup olamayacaklarını, bu nedenle de metafizik soruşturmada mantığın yerini tartışması gerekmiştir.

McNulty'e göre, Hegel açısından metafizik, mantıktan önce gelmektedir.¹⁷⁴ Bu nedenle her bir yasa, kategori kuramsal ya da ontolojik ilkelere indirgenebilir olmalıdır.^{175, 176} Hegel'in bilindik çelişmezlik reddinin temelini de onun bu görüşü oluşturmaktadır. Hegel'e göre çelişmezlik bir yasa olarak değerlendirilemez, çünkü ona göre dünyada karşıtlıklar, çelişkiler bulunmaktadır.¹⁷⁷ Öyle ki, *"Tüm şeyler kendilerinde çelişiktir."*¹⁷⁸

"Ama bugüne kadarki mantığın ve sıradan tasarımlama yolunun temel önyargılarından biri de Çelişkinin, Özdeşliğin tersine, özsel ve içkin bir belirlenim olmadığı görüşüdür; ama aslında, eğer sıralama söz konusu olsaydı ve iki belirlenim sıkı sıkıya ayrılmış olarak tutulsaydı, o zaman çelişkinin daha derin ve daha özsel belirlenim olarak alınması gerekirdi. Çünkü onun karşısında Özdeşlik yalnızca yalın dolaysızın, ölü Varlığın belirlenimi iken, Çelişki ise tüm devimin ve dirimselliğin kaynağıdır; birşey ancak kendi içinde bir Çelişki kapsadığı sürece devinir, dürtü ve etkinlik taşır."¹⁷⁹

¹⁷² Geoffrey Reginald Gilchrist Mure, Hegel'in özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını birer düşünce yasası olarak değerlendiren anlayışları eleştirdiği noktaları aktarırken "sözüm ona düşünce yasası" (**so-called laws of thought**) ifadesini kullanmıştır. Bkz.: Geoffrey Reginald Gilchrist Mure, **A Study of Hegel's Logic**, London, Oxford University Press, 1950, p. 97. Söz konusu yasaları Hegel'in görüşleri çerçevesinde düşünce yasası olarak andığımızda bu betimlemeyi akla getirmek yararlı olacaktır.

¹⁷³ McNulty, **Hegel's Logic and Metaphysics**, p. ix.

¹⁷⁴ **A.g.e.**, s. 171.

¹⁷⁵ **A.e.**

¹⁷⁶ Bu sayede eğer bir yasa oldukları ortaya konulabilirse temellendirilebilmeleri de olanaklı olacaktır ki McNulty'e göre Hegel'in düşünce yasalarına ilişkin eleştirilerinin temelini de onların temellendirilebilmesi kaygısı oluşturmaktadır.

¹⁷⁷ McNulty, **Hegel's Logic and Metaphysics**, p. 171.

¹⁷⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2014, s. 334.

¹⁷⁹ **A.e.**

Hegel'in yukarıda alıntılanan ifadeleri bize göstermektedir ki Hegel'e göre çelişkiler gerçekliğin bir parçasıdır ve oluşun devindiricisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası, Hegel açısından dünyada çelişkilerin bulunmadığı, varlığa ilişkin olarak çelişki gibi görünen ne varsa bunların zihnin hatalı üretimleri olduğu yönündeki düşünceler basmakalıp çözüm önerilerinden başka bir şey değildir.¹⁸⁰ Söz konusu çözüm önerilerine göre, “Çelişki lekesini üzerinde taşıyan dünyasal varlık olmamalı[dır]”¹⁸¹ Buna karşılık Hegel, görüngü dünyasının, gözlemciye çelişkiler sunmakta olduğunu kimsenin reddedemeyeceğini düşünmektedir.¹⁸²

Hegel'e göre nesnede ve kavramlarda çelişkilerin bulunuyor olmasının nedeni karşıt belirlenimlerdir; dahası, karşıt belirlenimlerin gösterilemeyeceği hiçbir şey yoktur.¹⁸³ Bu nedenle aslına bakılacak olursa, yukarıdaki paragrafta eleştirdiği görüşün tersine, çelişkiler her yerdedir. Buna karşılık, yaygın görüşün kavramlarda ve nesnelerde çelişkinin bulunmadığını, hatta bulunamayacağını öne sürmesinin; insanların çelişkileri göz ardı etmelerinin bir nedeni bulunmaktadır: anlama yetisinin soyutlama edimi.¹⁸⁴ Anlama yetisinin soyutlama edimi nesneye ya da kavrama yalnızca tek bir belirlilik direktmekte ve diğer belirlenimleri göz ardı etmekte, uzaklaştırmaktadır.¹⁸⁵ Öyleyse Hegel'e göre çelişkiler felsefi sisteminin ayrılmaz bir parçasıdır ve çelişmezlik yasasının metafizikte bir karşılığı yoktur. Bu nedenle bir mantık yasası olarak değerlendirildiğinde çelişmezlik temelsiz kalır, dolayısıyla da mantık yasası olarak ele alınmamalıdır.

Hegel, inşa ettiği felsefi sistem içinde çelişmezliğin bir mantık yasası olamayacağını göstermekle kalmayıp onun düşünce yasası olarak anılmasının da

¹⁸⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2014, s. 123.

¹⁸¹ A.e.

¹⁸² A.e.

¹⁸³ Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)**, s. 187.

¹⁸⁴ A.e.

¹⁸⁵ A.e.

yanlış olduğunu öne sürmüştür. Ona göre çelişkilerin düşünülemeyeceği görüşü hatalıdır; çelişkiler düşünülebilir¹⁸⁶ ve hatta hissedilebilir.¹⁸⁷

Hegel'e göre, çelişkilerin düşünülemez kabul edilmesinin nedeni, biçimsel mantığın özdeşlik üzerine kurulmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁸ Bu nedenle çelişkiler uzay-zaman tasarımının sınırlarına hapsedilmişlerdir; burada birbirlerini dışlar durumda ya da art arda konumlarda alımlandıklarından bilincimize sanki aralarında çelişikler arasında herhangi bir ilişki yokmuş gibi görünür.¹⁸⁹ Çelişkilerin düşünülemez olduğuna ilişkin görüşün kaynağı, çelişikler arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı düşüncesidir. Oysaki Hegel'in felsefe sisteminde oluşu ve devinimi sağlayan tam olarak çelişikler arasında bulunan ilişkilerdir. Bu nedenle düşünmenin konusudurlar.¹⁹⁰ Hegel'e göre bilme sahası ile düşünme sahası birbiriyle örtüşür; düşünmenin herhangi bir sınırı yoktur, öyleyse çelişkileri hem düşünmek hem bilmek olanaklıdır.¹⁹¹

Hegel'e göre çelişmezlik asıl itibarıyla, gelenekselleşen anlayışın temele yerleştirdiği özdeşliğin olumsuz ifadesidir: "*Böylece özsel Özdeşlik belirlenimi şu önermede bildirilir: Herşey kendine eşittir: $A=A$. Ya da olumsuz olarak: A aynı zamanda A ve A -değil olamaz.*"¹⁹² Buradan, çelişmezliğin yasa olup olamayacağına ilişkin çözümlemelerin büyük oranda özdeşlik için de geçerli olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Ancak, belirtmek gerekir ki özdeşlik Hegel'de de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte Hegel ile kendisinden önceki düşünce geleneğinin özdeşliğe özsel bir ayrım bulunmaktadır. Hegel'de özdeşliğin düşünce yasası ya da Hegel'in ölçütlerine göre mantık yasası olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkin tartışma bu açıdan önemlidir.

¹⁸⁶ "Genel olarak dünyayı devindiren çelişkidir ve çelişkinin düşünülemez olduğunu söylemek gülünçtür." Bkz.: Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)**, s. 236.

¹⁸⁷ "Çelişkinin düşünülemez olduğu söylenir, ama gerçekte dirimli olanın acısında çelişki giderek edimsel bir varoluştur." Bkz.: Hegel, **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, s. 587.

¹⁸⁸ Anton Dumitriu, **History of Logic**, Vol.III, Tunbridge Wells, Abacus Press, 1977, p. 224.

¹⁸⁹ A.e.

¹⁹⁰ A.e.

¹⁹¹ Marina F. Bykova, "Thinking and Knowing", **The Bloomsbury Companion to Hegel**, Ed. Allegra De Laurentis & Jeffrey Edwards, London, New York, New Delhi, Sydney, Bloomsbury, pp. 225-230, p. 229.

¹⁹² Hegel, **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, s. 310

Hegel’e göre, geleneksel anlayışın düşünce yasası olarak andığı ifadeler, aslında kategorilerin önerme biçiminde ifade edilmelerinden başka bir şey değildir:

“Yansıma belirlenimleri [kategoriler] bir zamanlar önermeler biçiminde alınır ve bunlarda onların tüm şeyler açısından geçerli oldukları bildirilirdi. Bu önermeler tüm düşünmenin temelinde yatan, kendilerinde saltık ve tanıtlanamaz olan, ama anlamlarını kavrayan her düşünme tarafından dolaysızca karşı çıkılmaz bir yolda doğru olarak tanınan ve kabul edilen evrensel düşünce yasaları olarak geçerliyidiler”¹⁹³

Hegel’e göre, bu şekilde karşımızda duran bir önerme düşünce yasası olamaz. Çelişmezlikle ilgili çözümlemelerine benzer şekilde, bu önermenin ancak soyut anlama yetisi yasası olabileceğini ifade eder.¹⁹⁴ Dahası, yukarıda anıldığı hâliyle bir önerme biçiminde ifade edildiğinde söz konusu biçimin dahi özdeşlikle çeliştiğini; çünkü bir önermenin doğası gereği her zaman özne ile yüklem arasındaki bir ayrıma işaret ettiğini belirtir.¹⁹⁵ Bu nedenle “Her şey kendi ile özdeştir” önermesiyle ifade bulan özdeşlik – “sözümona”- yasasının en baştan kendisiyle çeliştiğini ifade eder. Ayrıca, hiçbir bilincin özdeşlik “yasasına” göre düşünmediğini, hiçbir şeyin bu “yasaya” göre var olmadığını öne sürer.¹⁹⁶ Özdeşliğin tam anlamıyla korunabildiği önermeler, “Bir gezegen, gezegendir” gibi önermelerdir.¹⁹⁷ Gelgelelim Hegel bu türden önermelerle konuşmanın budalaca olduğunu belirtir ve yukarıda anıldığı üzere alışlageldik önermelerle karşımıza çıkan “yasa”ların Skolastik sürecin sonuçları olduğunu; bunları temel alan mantığın da sağduyu ve akıl açısından tüm inandırıcılığı yitirdiğini belirtmiştir.¹⁹⁸

Hegel’in özdeşlik üzerinden yaptığı çözümleme, onun özdeşliği bütünüyle bir kenara atmak yerine yine belli bir metafizik temele oturtmaya çalıştığını göstermektedir. Hegel’in karşı çıktığı özdeşlik, bir düşünce yasası olarak sunulan ve katı biçimde biçimsel ifadeyle önerme hâline getirilen soyut özdeşliktir.¹⁹⁹ Bu özdeşlik kavrayışı, bir kategori olarak ayrımın dışlanması üzerine kuruludur. Geleneksel

¹⁹³ A.e.

¹⁹⁴ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)*, s. 227.

¹⁹⁵ A.e.

¹⁹⁶ A.e.

¹⁹⁷ A.e.

¹⁹⁸ A.e.

¹⁹⁹ Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)*, s. 228.

düşüncenin bir parçası olan ve Hegel'in "biçimsel" mantık olarak andığı kavrayış özdeşliği bu şekilde ele alarak onu en yüksek düşünce yasası olarak belirlemiştir.²⁰⁰ Oysa Hegel'e göre özdeşlik yalnızca burada ifade olunan soyut özdeşlikten ibaret değildir, bir de gerçek özdeşlik vardır. İnsanı doğadan ve hayvanlardan ayıran; *"kendisinin kendi içinde arı birliği olarak anlama[sını]"*²⁰¹ sağlayan şey odur.

Hegel, bir yasanın düşünce yasası (ve dahi mantık yasası) olması için onun tüm düşüncemizde gözlemlenebiliyor olması gerektiği düşüncesindedir.²⁰² Özdeşlik ve çelişmezlik üzerine çözümlemeleri ise her ikisinin de bu ölçütü karşılayamadığını göstermektedir. Buna karşılık McNulty, Hegel'de kategorilerin varlık ya da var olan ne varsa herhangi birine uygulanabilen; diğer bir deyişle, varlık sahasında bulunan her şey için dile getirilebilen şeyler olduğunu ifade eder. Buradan hareketle, yasalardan söz edilecekse, bunların altında kategorilerin bulunması gerektiği vurgular.²⁰³ Dolayısıyla biçimsel ifadesi bulunan soyut özdeşlik mantık ya da düşünce yasası olamazken özdeşlik kategorisi temelli gerçek özdeşlik Hegel dizgesindeki yerini korur. Ne var ki bu şekilde düşünüldüğünde dahi bir düşünce yasası olarak değerlendirilemez. Çünkü ayrımın gözetilmediği noktada belirli bir belirlenimin dayatılması söz konusu olacak ve yeniden soyut özdeşliğe düşülmüş olunacaktır. Soyut özdeşliğin en yüksek yasa kabul edildiği kavrayışta ise her şey belirli belirlenimlerle kısıtlanacak, çelişkiler göz ardı edilecek; bu nedenle de değişken, devingen bir varlık anlayışı temel bulamayacaktır. Şüphesiz ki bu da Hegel'in felsefi dizgesinin tam tersi yönde bir teze karşılık gelmektedir. Zira Hegel'in felsefi sistemi, varlığın devingen, dinamik yapısını çelişkiler üzerinden temellendirmektedir; özdeşlik ve ayrımın birbirinden ayrı düşünülmemesi ise Hegel'in dizgesinde çelişkilerin rolüne bir kez daha işaret etmektedir.

Üçüncü hâlin imkânsızlığı da Hegel'in eleştirilerine konu olmuştur. Hegel'e göre, üçüncü hâlin imkânsızlığından söz etmek yerine karşıtlık kategorisine başvurmak gerekir.²⁰⁴ Üçüncü hâlin imkânsız olduğunu söylemek yerine *"(...) 'her şey*

²⁰⁰ A.e.

²⁰¹ A.e.

²⁰² McNulty, *Hegel's Logic and Metaphysics*, p. 174.

²⁰³ A.e.

²⁰⁴ McNulty, *Hegel's Logic and Metaphysics*, p. 192.

karşıttır' demek daha doğrudur. Gerçekte ne gökte ne de yerde, ne tinsel ne de doğal dünyalarda öyle anlağın [anlama yetisi] ileri sürdüğü gibi soyut bir 'Ya – Ya da' vardır."²⁰⁵ Dolayısıyla Hegel açısından bir A'nın ve -A'nın bulunduğu bir -Hegel'in ifadesiyle- karşıtlık durumunda "hiçbiri" gibi bir "hâl" daha bulunmaktadır. McNulty'e göre, buna örnek olarak belli bir konuma batı yönünden üç kilometre uzak olmaya karşılık doğu yönünden üç kilometre uzak olma arasında kendi başına duran "üç kilometre uzak" olma durumu gösterilebilir.²⁰⁶ İnsanların üçüncü hâlin imkânsızlığını benimsemelerinin ise belirli anlama yetisinin çelişkilerden uzak durmak istemesinden kaynaklandığını; fakat bunu yaparken de çelişkiye düştüğünü belirtmektedir:²⁰⁷ "A ya +A ya da -A olmalıdır; böylece daha şimdiden bir üçüncü, öyle bir A söz konusudur ki, ne + ne de – dir ve o denli de +A olarak ve -A olarak koyulur."²⁰⁸

Özetleyecek olursak, Hegel'in düşünce yasaları konusundaki görüşleri, kendisinden önceki düşünce hattından radikal bir biçimde ayrılmaktadır. Hegel'e kadar uzanan tartışma hattı izlendiğinde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının neredeyse istisnasız bir şekilde "düşünce yasası" olarak anılmaya başladıkları görülürken Hegel bu anlayışa karşı çıkmıştır. Düşünceye herhangi bir sınır çizilemeyeceğini, dolayısıyla bunların düşünce yasası olarak anılmasının yanlış olduğunu öne sürmüştür. Buradan hareketle çelişkilerin düşünülemediği yönündeki yerleşik kanıyı da eleştirmiş; çelişkilerin düşünülebilir olduklarına işaret etmenin yanı sıra çelişkilerin gerçekliğin tam kalbinde bulunduğunu, oluşun ve devinimin dinamosu olduğunu vurgulamıştır. Çelişmezlik ile özdeşlik arasındaki doğal ilişki üzerinden özdeşliğin de düşünce yasası olamayacağını öne sürerek, "sözümona" yasa olarak andığı özdeşliğin kendi içinde çelişki taşıdığına; özdeşlik bildiriminin asıl itibarıyla bir ayrımı varsaydığına temas etmiştir. Bu bakımdan, ayrımı bütünüyle dışarıda bırakan ve böylelikle de Hegel felsefesinin kuvvet merkezi olan çelişkilerin de "düşünülmesi olanaksız" olarak alımlanmasına yol açan özdeşliğin bir düşünce yasası olamayacağını iddia etmiştir. Özdeşlik ve çelişmezliğin düşünce yasası olamayacağına

²⁰⁵ Hegel, **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, s. 236.

²⁰⁶ McNulty, **Hegel's Logic and Metaphysics**, p. 191.

²⁰⁷ **A.g.e.**, s. 192.

²⁰⁸ Hegel, **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)**, s. 233.

ilişkin bu görüşlerin doğal bir sonucu, üçüncü hâlin imkânsızlığının da bir düşünce yasası olamayacağıdır. Nitekim Hegel, ne düşünce ne varlık sahasının “ya/ya da” şeklinde ikiye bölünebileceğini öne sürmüştü; iki çelişğin bulunuyor olmasının bir üçüncü seçeneği ortadan kaldıracağı düşüncesini reddetmiştir.

Hegel, özdeşliğin, çelişmezliğin ve üçüncü hâlin imkânsızlığının birer düşünce yasası olamayacağını savunmuş olmakla birlikte bunları tümüyle dışlayarak tartışma dışında bırakmamıştır. Kendine özgü mantık anlayışı çerçevesinde bir temele oturtmaya çalışmakta, üstelik bunu yaparak söz konusu yasalara ve genel anlamda mantığa ilişkin alışlageldik anlayışa kıyasla onları daha iyi temellendirebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla felsefi sistemini alışageldiği üzere özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığına dayandırarak temellendirmek yerine bizzat bu “sözümona yasaları” temellendirmeyi tercih etmiştir. Öyle ki Hegel’e göre hatalı bir biçimde “düşünce yasası” olarak anılan bu “sözümona yasalar” aslında kategorilerin önerme biçiminde dile getirilmiş hâllerinden ibarettir. Böylelikle kendilerine bir belirlenim verilirken anlama yetisinin soyutlama edimine -deyim yerindeyse- kurban giderek gerçekliğin eksik ya da hatalı bir biçimde çözümlemesine yol açan kabullere dönüşmüşlerdir. Oysaki özdeşlik “sözümona yasası”nın ardında özdeşlik kategorisi bulunur ve bu kategori, Hegel öncesi düşünürlerden farklı olarak, doğası gereği ayrımı da beraberinde getirir. Özdeşliğin ve ayrımın birlikteliği çelişmezliğe kapı aralar. Gelgelelim Hegel’in felsefi dizgesinde çelişmezlik farklı bir kimlik taşır. Hegel’e göre çelişkiler vardır ve oluşun ardındaki kuvvet, devingen güç de çelişkiler varlığı ve ortadan kalkabilme olanaklarıdır. Bu bakımdan Hegel’in ne çelişkileri diğer düşünürler gibi koşulsuz reddettiğini ne de onları varlıklarını sonsuza dek koruyabilen, süregelen ontolojik gerçeklikler olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Çelişkiler vardır, çelişkilerle sıklıkla karşılaşılır ve çelişkiler aşılar. Üçüncü hâlin imkânsızlığının temelinde ise karşıtlık kategorisi bulunur ki bu kategori aslında, yukarıdaki çözümleme anımsanacak olursa, üçüncü hâlin olabilirliğine işaret eder.

Böylelikle kategorilerle temellendirilen özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının birer düşünce yasası olarak görülmeseler bile Hegel’in mantık anlayışının önemli parçaları olarak ele alınabilecekleri ifade edilebilir. Hegel’e göre

mantık, düşünceyi kendisine konu eder, içeriksiz değildir, bir nesnesi vardır ve bu nesne düşüncenin kendisidir.²⁰⁹ Dumitriu, Hegel açısından düşünmenin bir yandan bir metafizik biliş edimi, diğer yandan da ontolojik bir edim olduğunu ifade eder.²¹⁰ Buradan hareketle denebilir ki, “*ontoloji ve metafizik biliş ayrılmaz biçimde birbiriyle bağlantılıdır; biz düşündüğümüzde varlık bizim içimizde düşünür.*”²¹¹ Hegel’in aşağıda yer alan ifadeleri Dumitriu’nun bu yorumlarının yerinde olduğuna işaret eder:

“(...) mantık yararlıdır, çünkü güdülen amaç ne olursa olsun, anlağın [zekâ] eğitime yardımcı olur ve onu düşünce yasalarına ilişkin bilgi içinde işleyip idmandan geçirerek bu eğitime katkıda bulunur. (...) mantığı düşüncenin saf belirlenimlerinin sistemi olarak ele alırsak doğa felsefesiyle tin felsefesi, bize, bir anlamda uygulamalı bir mantık olarak kendini gösterecektir, çünkü mantık, bu felsefelere can veren ruhtur.”²¹²

Buradan hareketle, Hegel’in felsefi dizgesinde tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi bir varlık ve düşünce çakışmasının bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Dolayısıyla, önerme biçiminde ifade edilerek anlama yetisinin tek yönlü soyutlamaları olarak ele alınmamaları koşuluyla; Hegel’in çerçevesini çizip yeniden tanımladığı ölçüde özdeşlik, ayırım ve karşıtlık kategorileriyle bağlantıları içinde ele alındıklarında, alışlageldik kapsam ve tanımlarının çok uzağında ele alınmış hâlleriyle özdeşliğin, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının mantık, düşünce ve varlık açısından birer ilke olarak değerlendirilebilecekleri öne sürülebilir.²¹³ Ancak alışlageldik tanım ve kullanımlarıyla bunların Hegel’in felsefi dizgesinde ne düşünce, ne mantık ne de varlık yasası olarak betimlenebileceğinin altını bir kez daha çizmek gerekir.

Özetlenecek olursa, modern felsefe düşünce yasalarının düşünce tarihindeki alımlanışının radikal bir dönüşüme uğradığı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira modern felsefenin oluşum sürecinde düşünce yasalarının ancak ortaçağın mirası

²⁰⁹ Dumitriu, **History of Logic**, p. 213.

²¹⁰ **A.g.e.**, s. 214.

²¹¹ **A.e.**

²¹² Hegel’den aktaran Alişan Özdemir, **Yeni Diyalektik Mantık: Diyalektik Ne Değildir?**, İstanbul, Yaba Yayınları, 2016, s. 68-69.

²¹³ Bu noktada Hegel’in alışlagelmiş felsefi kavramlara yeni anlamlar kazandırarak onları felsefi dizgesinde düşünce tarihinden farklı, belirli konumlara yerleştirdiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Hegel’in, metnimize konu edindiğimiz özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı konusundaki yaklaşımları Hegel’in alışlageldik kavramları nasıl işlediğine örnek olarak gösterilebilir. Buna ek olarak belirtmek gerekir ki kendisinin çelişkilerden bahsettiği pek çok noktada tartışma konusu olan yine alışlageldik anlamda çelişkilerden ziyade karşıt belirlenimler arasındaki gerilimlerdir. Bkz.: McNulty, **Hegel's Logic and Metaphysics**, p. 170.

olan, dönemin felsefi ve teolojik ilgisinin büyük bölümünü üzerinde toplayan tanrının tümgüçlülüğü tartışması çerçevesinde, ikincil öneme sahip bir konu olarak ele alındığı görülmektedir. Bu noktada Descartes'ın görüşleri, ortaçağda düşünce yasalarına ilişkin kavrayışın ötesine geçmektedir.

Descartes'a göre düşünce yasaları ebedî doğruluklar arasında yer almaktadır. Ebedî doğruluklar Tanrı'nın yaratımı olup onun tarafından belirlenmişlerdir. Bu nedenle Tanrı aynı zamanda onların doğruluklarının, kesinliklerinin ve şüphe edilemezliklerinin yegâne dayanağıdır. Bununla birlikte, düşünce yasaları da dahil olmak üzere ebedî doğrulukların yaratıcısı Tanrı olduğundan, bunların Tanrı üzerinde herhangi bir gücü ya da bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Öyle ki Tanrı isterse bunları değiştirebilir, çelişik nitelikler taşıyan varlık ya da durumlar meydana getirebilir. Sözelimi, bir nesnenin aynı anda, aynı bakımdan hem siyah hem beyaz olması gibi. Bu tarz çelişik nitelik taşıyan varlık ya da durumları zihninizde canlandıramamamızın nedeni Tanrı'nın insanları bu şekilde yaratmış olmasıdır. Dolayısıyla Descartes'a göre düşünce yasaları insan düşüncesine ve anlama yetisine sınırlar koyarlar. İnsanın neleri düşünüp neleri düşüneyeceğini belirleyen katı sınırlardır. Tanrı tarafından var edilmiş, insan zihnine gömülmüşlerdir. Bu nedenle denebilir ki Descartes'a göre bu yasalar insanın zihnine içkindir, ona varlığa gelişinden itibaren eşlik eder. Dolayısıyla özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı Descartes'ta mantık ya da varlık yasaları olmaktan ziyade ve tüm bunların öncesinde düşünce yasalarıdır; kökeni ise zihin ve zihnin işleyiş biçimidir.

Leibniz'in düşünce yasalarına ilişkin görüşleri pek çok noktada Descartes'ın görüşlerine koşut olsa da iki düşünürün görüşleri arasında kökensel ayrımlar bulunmaktadır. Her şeyden önce Leibniz düşünce yasalarını diğer ebedî doğruluklardan ayrı ve özel olarak ele almıştır. Descartes'ın, Tanrı'nın düşünce yasaları üzerinde tam egemenliğinin bulunduğu ve eğer isterse Tanrı'nın bunları değiştirebileceği savına karşı çıkmıştır. Leibniz'e göre insan Tanrı'nın yansımasıdır. Bu nedenle insan zihnine egemen olan, düşüncesine ve anlama yetisine yön veren, sınırlar koyan yasalar Tanrı'nın zihninde de bulunuyor olmalıdır. Bu nedenle düşünce yasaları Tanrı'nın zihninde de zorunludur; bu bakımdan olumsal olamazlar. Onlar için

değişim söz konusu olamaz. Leibniz'in tabiriyle düşünce yasaları kör zorunluluğa tabidirler.

Leibniz'e göre düşünce yasalarını gözeterek, bu yasalar uyarınca düşünmek insanın elinde olmadan gerçekleştirdiği bir eylemdir. Buna karşılık, düşünce yasalarının bilgisine erişmek ve onları sınıflandırmak ciddi bir zihinsel çaba gerektirmektedir. Zihin, kendi işleyişini kendine konu edinmelidir. Bu nedenle her insan bu yasaların bilgisine erişemez. Dolayısıyla bu yasalar insanların düşüncelerini ve akıl yürütmelerini yönetip onların çelişkilerden rahatsızlık duymalarına yol açsa da bazı insanlar bu yasalara ve kökenine ilişkin bilgi sahibi olmayabilir. Yine de düşünce yasaları doğuştan itibaren insanların zihnindedir.

Leibniz ile İngiliz düşünür John Locke arasında beliren tartışma hattı, düşünce yasalarının daha önceki yaklaşımlardan oldukça farklı bir biçimde ele alındığı bir anlayışın ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. John Locke'un amacı, Leibniz'in görüşlerinin tam tersine, insanın zihninde doğuştan gelen herhangi bir ilkenin bulunmadığını göstermektir. Bu doğrultuda öncelikle insanların evrensel olarak kabul edip bağlı kaldıkları belirli ilkelerin bulunduğu düşüncesine karşı çıkar. Özdeşlik ve çelişmezliğin kendilerinden şüphe etmenin tuhafsanacağı kadar tanınırlığa ulaşmış olduğuna dikkat çeken Locke, bu tanınırlığın yersiz olduğuna işaret eder. Locke, insanların tümünün değil ancak sayıca büyük bir bölümünün bu ilkeleri tanıdığını, çocukların ve budalaların bu ilkelerde haberlerinin yokmuş gibi görüldüğünü belirtir. Locke, bu ilkeleri gözetmeden düşünen, konuşan, eyleyen insanların varlığının, bu ilkelerin kapsayıcı insanların zihninde kazılı olmadığına işaret ettiğini savunur. Eğer doğuştan herkesin zihninde kazılı olsalardı, verilen örnekte olduğu üzere, budalalar ve çocuklar da bu ilkelere uygun şekilde düşünmek ve eylemek durumunda olurlardı.

John Locke çelişmezlik ve özdeşlik ilkelerinin doğuştan gelmiyor olmalarını ifade etmekle birlikte bu ilkelerle ifade olunan kurallılığı bir kenara atmaz. Ona göre bunlar içerikleri bakımından doğrudur. Bununla birlikte, doğuştan gelmedikleri gibi, düşünmeye yön veren ya da ona sınır çizen yasalar değildirler. Bu bakımdan Locke açısından bunların birer düşünce yasası olarak görülmediğini belirtmek gerekir. Düşünce yasaları dediğimiz ve ilke biçiminde ifade ettiğimiz bu doğruluklar yüksek

felsefi tartışmalar sonucunda ulaşılan soyutlamalardır. Deneyim yoluyla ulaşılan tümevarımların sonucunda elde edilirler. Gelgelelim aslında çelişmezlikle ifade olunan a ile a-olmayanın birbirinden ayrı tutulması gerekliliği Locke açısından zihnin ayırt etme işlevine karşılık gelir. Özdeşlik ise bu durumda benzerlik, aynılık arama işlevine karşılık gelir. Dolayısıyla John Locke bunların doğuştan gelen ve düşünceye sınır çizen düşünce yasaları oldukları düşüncesini reddetse de onları zihnin işlevlerine indirgeyerek düşünce ile aralarında belirli bir bağın bulunduğu görüşünü sürdürmüştür. Bununla birlikte, özdeşlik ve çelişmezlikle ilgili tanımlarında “bir şey ne ise odur” ve “aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır” ifadelerine yer vermiş olması dolayısıyla onları ontolojik yasa olarak görüyor olabileceği söylenebilir.

John Locke’un görüşleri John Stuart Mill’in felsefi anlayışında daha radikal bir konuma taşınır. Mill’e göre özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı yasaları genel psikolojik yasalardır. Psikoloji gibi bir empirik alanın konusu olmaları dolayısıyla deneye dayalı olup zorunluluğa tabi değildirler. Her ne kadar evrensel gibi görünüyorsa da evrensellik bu yasalara içkin değildir; tüm deneyimimiz onları doğruladığı için evrensel olduklarını düşünmeye yöneliriz. Dolayısıyla bu yasaların ifade bulduğu önermeler aslında deneyimden yapılan genellemelerdir ve artlarında belirli zihin durumları bulunur. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki tüm deneyimin kendisinin aksiyom olarak andığı çelişmezlik ve özdeşliği doğruladığına ilişkin savı Mill’in çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını düşünce yasası olarak görmese bile ontolojik yasalar olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Kant, çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını yalnızca nitelik itibarıyla değil doğrudan adlandırma yoluyla, “düşünce yasası” ifadesiyle ele alması, tartışma hattımız bakımından özel bir konumda bulunmaktadır. Dahası, Kant çok açık bir şekilde ifade ettiği üzere düşünce yasaları düşüncemiz merkezinde yer alır; onlar olmadan anlama yetisi hiçbir etkinliğini yerine getiremez. Dahası düşünce yasalarına uymayan bir düşünce, düşünce dahi olamaz. Diğer yandan Kant, mantığın bir araç olarak kullanılarak, sözelimi çelişmezlik gibi bir düşünce yasasından hareketle varlığa ilişkin bir yargıda bulunmanın yanlışlığına işaret etmiştir. Kendisi her ne kadar çelişmezliğin en yüksek ilke olduğu konusunda Aristoteles’le aynı düşüncedeyse de

Aristoteles'in çelişmezlik ve örtük biçimde özdeşlik ile üçüncü hâlin imkânsızlığını ontolojik ilkeler olarak ele almasını bu bakımdan eleştirmiştir. Buradan hareketle denebilir ki Kant açısından özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı insana doğuştan içkin olan birer düşünce yasasıdır; ancak buradan hareketle onların ontolojik yasalar olduğunu söylemek yanlıştır.

Çağdaş döneme yaklaşılrken Hegel'de düşünce yasalarına ilişkin kavrayışın değişime uğradığı görülmektedir. Hegel'e göre "düşünce yasaları" olarak anılan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı birer düşünce yasası değildir. Üçüncü hâlin imkânsızlığına temel oluşturan özdeşlik ve çelişmezlik ancak oluş içinde, akış hâlindeki devingen gerçekliğe belirlenim dayatmaya çalışan soyut anlama yetisine ait olabilir. Burada da özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının hatalı alımlanışı söz konusudur. Sözelimi, özdeşlik önermesi bir özne ile bir yüklem arasındaki bağıntıyı bildirir; bu bakımdan özne ile yüklem gibi bir ayrımı içinde barındırır. Çelişmezlik ise haliyle Hegel'in felsefi sisteminde oldukça sorunlu bir konumda yer almaktadır. Hegel'e göre çelişkiler düşünülmesi olanaksız olan, gerçeklikte bulunmayan birtakım olanaksızlıklar değil; oluşun, devingenliğin yegâne kaynağıdır. Bu nedenle akıl, çelişkileri düşünebilir. Üçüncü hâlin imkânsızlığı ise çelişkilerin Hegel felsefesi dışında hatalı bir konuma yerleştirilmiş olmasının bir sonucu olarak karşımızda çıkmakta, varlık sahasını ikiye ayırmaktadır. Ne var ki Hegel bunun olanaksız olduğunu, ne düşünce ne de varlık sahasının "ya/ya da" şeklinde ikiye bölündüğünü öne sürmüştür.

Hegel'in felsefi sisteminde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı birer düşünce yasası olarak görülme, hatta kendileriyle ilgili olarak bu adlandırma bütünüyle reddedilmiş olsa bile yine de onlara bir yer bulunmaya çalışıldığı açıktır. Düşünce yasası olarak alımlanmasalar bile mantık ilkeleri olarak hâlâ tartışmasız bir geçerlilik ve kabul taşıyan bu ilkeler Hegel'in felsefi sisteminde temele kavuşmuşlardır. Her ne kadar alışılmışın dışında ele alınmış olsalar da özdeşlik, ayırım ve karşıtlık kategorilerinde temellendirilerek Hegel'in özel kullanımıyla "mantık"ın konusu çerçevesinde sağlam bir zemine yerleştirilmişlerdir. Hegel'e göre mantık, düşünceyi kendisine konu edinir; nesnesi düşüncedir. Dumitriu'nun çözümlemesi

anımsanacak olursa, Hegel’de düşünce hem metafizik biliş edimi hem de ontolojik bir etkinliktir. Bu nedenle tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi mantık, varlık ve düşünce arasında bir örtüşme karşımıza çıkmaktadır. Hegel’in mantığında kategorilerle temellendirilen özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı böylelikle ontolojinin ve düşüncenin de ilkeleri olarak değerlendirilebilir. Ancak, gelenekselleşen anlam ve karşılıklarından farklılaşmış, Hegel’in felsefi sistemindeki özel konumlarına yerleştirilmiş hâllerinin göz önüne alınması kaydıyla.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DÜŞÜNCE YASALARININ KÖKENİ VE BAĞLAYICILIĞINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR BAĞLAMINDA BİR ÇÖZÜM ÖNERİSİ

George Boole'un *An Investigation on Laws of Thought* adlı yapıtının 1854 yılında yayımlanması matematiksel mantığın miladı olarak değerlendirilmektedir.¹ Gelgelelim Boole'un ünlü yapıtı yalnızca bu çalışma sahasının açılmasına öncülük etmekle kalmamış; çağdaş dönemde bir bütün olarak mantığın alımlanışı ve düşünce yasalarına ilişkin tartışmaların seyri üzerinde de etkili olmuştur.

Boole, geleneksel felsefede mantık ile metafizik arasında bulunan yakın ilişkiye eleştirel bir gözle yaklaşmıştır.² Boole için mantık, “*zihnin akılyürütme işlemlerinin bağlı olduğu yasaları araştıran bir bilimdir.*”³ Bu bakımdan “*mantık, felsefenin hiçbir parçasını teşkil etmez.*”⁴ Nitekim *Laws of Thought* adlı yapıtına da “*Bu inceleme, zihnin, kendileri aracılığıyla akıl yürütmenin gerçekleştiği işlemlerinin temel yasalarını araştırmak için tasarlandı*” ifadesiyle başlamaktadır.⁵ Bu ifadeyle Boole, Kant'la birlikte kullanılmaya başlanan “düşünce yasası” kavramını benimsediğini ve zihnin bu yasalar çerçevesinde düşündüğünü kabul ettiğini sezdirmektedir. Yapıtının ilerleyen kısımlarında bu yasaların nasıl elde edilebileceği sorusunu gündeme getiren Boole, doğa yasaları ile düşünce yasaları arasında bulunan kökensel farklara değinir. Sözgelimi, doğa yasaları deneyimin konusudurlar; sürekli olarak kesinliğe yaklaşsalar da en iyi ihtimalle olası sonuçlara karşılık gelirler.⁶ Buna karşılık zihnin yasaları için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu yasaların bilgisine erişmek için çok sayıda gözleme gerek yoktur; genel bir doğruluk varsa tek tek

¹ John Corcoran, “Aristotle's Prior Analytics and Boole's Laws of Thought”, **History and Philosophy of Logic**, Vol.XXIV, 2003, pp. 261-288, p. 263.

² Sadık Türker, “George Boole ve Mantık Cebiri”, **Şafak Ural'a Armağan**, Ed. Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa, 2012, ss. 331-370, s. 337.

³ **A.e.**

⁴ Boole'dan aktaran Türker, **A.e.**, s. 340.

⁵ George Boole, **An Investigation of the Laws of Thought: On Which Are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities**, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 1.

⁶ **A.g.e.**, s. 4.

örneklerde de kendisini gösterecektir.⁷ Öyleyse düşünce yasaları, doğa yasalarını araştıran, deneye dayalı bilimin değil; mantığın konusudur. Boole'un düşünce yasalarını zihnin işlemlerini kendilerine uygun şekilde yürüttüğü yasalar olarak gördüğü anımsanacak olursa mantığın konusunu düşünce yasalarının oluşturması gerektiği sonucu açıkça karşımızda belirecektir. Böylelikle Boole, mantığı düşünce yasalarının bilimi hâline getirmiştir.⁸ Diğer bir deyişle mantık yasaları, düşünce yasalarıdır.⁹

Boole'un yapıtıyla ortaya konulan bu savlar, kimi daha önceden ortaya konulmuş kimi yeni yeni yeşermekte olan düşüncelerin tartışma alanına çekilmesine neden olmuştur. Çalışmamızın önceki bölümünde değindiğimiz üzere, John Locke'ta nüvelerini gördüğümüz, John Stuart Mill'de ise daha kapsamlı bir şekilde karşımıza çıkan anlayış düşünce yasalarının psikolojik süreçlere karşılık geldiğini ve psikoloji biliminin konusu olduğunu savunmaktaydı. Tartışmanın taraflarından birini oluşturan bu anlayış psikolojizm olarak anılmaktadır. Bu görüşün karşısında ise Frege ve Husserl gibi önemli düşünürlerin yer aldığı psikolojizm-karşıtlığı yer almaktadır. Düşünce yasalarının kökenine ilişkin ilgi çekici olduğu kadar düşünce tarihinin seyrine de etki etmiş olan görüşler bu iki kampta yoğunlaşmış olsa da bunların dışında ortaya çıkan bir üçüncü kamptan, çalışmamızda temel eleştiri noktamızı oluşturan sosyolojizmden söz etmek gerekir. Sosyolojizm, düşünce yasaları da dahil olmak üzere mantığa ilişkin tüm kural ve yapıların toplumsal kökenleri olduğunu öne süren bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyolojizm her ne kadar rakip görüşler kadar ilgi çekmemiş olsa da yakın geçmişte ortaya çıkan mantıksal çıkarımsalcı kurama kaynaklık etmesi bakımından önem taşımaktadır. Mantıksal çıkarımsalcı kuram, düşünce yasaları da dahil olmak üzere tüm mantık ve çıkarım kurallarının kökenini dilde bulduğunu; dilin, düşünceyi öncelediğini, bu nedenle de mantığın aslında dile içkin kuralları incelediğini öne sürmektedir.

⁷ A.e.

⁸ John Corcoran, "Notes on the Founding of Logics and Metalogic: Aristotle, Boole, and Tarski", **Current Topics in Logic and Analytic Philosophy**, Eds. Concha Martínez, José L. Falguera, José M. Sagüillo, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2007, pp. 145-178, p. 148.

⁹ Lydia Patton, "Laws of Thought and Laws of Logic after Kant", **Logic from Kant to Russell**, Ed. Sandra Lapointe, New York, Routledge, 2018, pp. 123-137, p. 123.

Düşünce yasalarının kökenine ilişkin tartışmalara kimi zaman açıktan kimi zaman örtük bir şekilde eşlik eden tartışma ise düşünce yasalarının bağlayıcılığını konu edinmektedir. Özellikle doğuştancı, düşünce yasalarının zihne içkin olduğunu savunan görüşlerin yanıt vermesi gereken sorulardan biri düşünce yasalarının bağlayıcılığıdır. Sözgelimi, eğer düşünce yasaları zihne içkinse, insanoğlu zihninde bu yasalarla doğuyorsa, bu yasalara uymayan düşünme ediminde bulunabilir mi? Bu soruya olumlu yanıt veren kampı kural-koyucu yaklaşımı savunanlar oluşturmakta; bunlar, düşünce yasalarının düşünceyi belirlemediğini, ancak kişilerarası anlaşılabilirlik, dış dünyayla sağlıklı etkileşim kurabilme vb. gibi konularda düşünce yasalarının belirleyici rolüne işaret etmektedirler. Başka bir ifadeyle, kural-koyucu yaklaşımı savunanlar açısından düşünce yasaları, düşüncenin ne olduğunu değil, nasıl olması gerektiğini belirler. Çağdaş döneme gelinceye dek ele aldığımız düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun yer aldığı bu kampın görüşü ise bunun karşısında yer almakta ve literatürde “kurucu” yaklaşım olarak anılmaktadır. Bu görüşe göre düşünce yasaları düşünce edimi açısından kurucu role sahiptir. Başka bir söyleyişle, düşünce yasaları düşünceyi belirler; düşünce yasalarına uymayan bir düşünceden bahsedilemez.

Düşünce yasalarına ilişkin olarak çağdaş dönemde ortaya atılan görüşleri bu iki tartışma hattının kesişimlerinde değerlendirmek olanaklıdır. Bununla birlikte, her bir kombinasyonun kendince zayıf olduğu bir yan ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin olarak kapsayıcı, yeni bir yaklaşıma ihtiyaç var gibi görünmektedir.

Çalışmamızın bu son bölümünde öncelikle düşünce yasalarının kökenine ilişkin çağdaş yaklaşımları değerlendirecek, ardından onların bağlayıcılığına ilişkin görüşleri serimleyeceğiz. Olası kesişimleri, olumlu ve olumsuz yanlarını serimledikten sonra yeni bir yaklaşım önerisinde bulunarak “kurucu-kural koyucu doğuştancılık” olarak andığımız görüşümüzü temellendirmeye çalışacağız.

4.1. Çağdaş Dönemde Düşünce Yasalarının Kökenine İlişkin Görüşler

4.1.1. Psikolojizm ve Antipsikolojizm

Psikolojizm, en genel anlamıyla, belirli bir çalışma alanının insan psikolojisine dayandığını ya da bu çalışma alanının kurucu rollerini insan psikolojisine ilişkin olguların ve sorunların üstlendiğini savunan yaklaşımdır.¹⁰ Öyle ki, “psikolojizm” tanımı, Friedrich Eduard Beneke’nin, felsefecilerin üzerine eğildikleri doğrulukları elde etmelerinin tek yolunun içebakış yöntemi olduğu yönündeki iddiasından hareketle psikolojinin etik, metafizik, mantık vb. tüm felsefi alanların temeli olması gerekliliğini savunduğu görüşlerine ilişkin olarak verilmiştir.¹¹ Buna karşılık psikolojizm genellikle özel bir anlamda, düşünce yasalarının psikolojik yasalar olmadığını düşünen (antipsikolojist) filozoflar tarafından, bu ikisini birbirine özdeş gören görüşler için kullanılmaktadır.¹² Psikolojist kuramcılarının üzerinde anlaştıkları tek bir psikolojist kavrayış olmadığından ve “psikolojizm” terimi bu denli geniş bir gönderime sahip olduğundan Martin Kusch’un psikolojist argümanlara ilişkin sınıflandırması içinden araştırmamıza temas eden argümanlara yer vermek faydalı olacaktır:

- | | |
|---------|--|
| “(PA 1) | 1. Psikoloji her (türden) düşünce yasasını araştıran bilim olarak tanımlanmaktadır.
2. Mantık, tüm düşünce yasalarının bir alt kümesini araştıran bir soruşturma sahasıdır.
<i>Öyleyse</i> , mantık psikolojinin bir parçasıdır.” ¹³ |
| “(PA 2) | 1. Bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen kural koyucu-yönergeci disiplinler betimsel-açıklayıcı bilimlere dayanmalıdır.
2. Mantık, insan düşüncesini konu alan kural koyucu-yönergeci bir disiplindir.
<i>Öyleyse</i> , mantığın psikolojiye dayanması gerekir.” ¹⁴ |
| “(PA 5) | 1. Alternatif mantıkları düşünemeyiz bile.
2. Düşünülebilirliğin sınırları zihinsel sınırlardır.
<i>Öyleyse</i> , mantık insan türünün düşünmesiyle ilişkilidir; düşünme de psikoloji tarafından araştırılır.” ¹⁵ |

¹⁰ Pelletier, “Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism”, p. 2.

¹¹ A.g.e.

¹² Martin Kusch, “Psychologism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2024, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/psychologism/>, 24 Şubat 2025.

¹³ A.g.e.

¹⁴ A.g.e.

¹⁵ A.g.e.

Kusch, yukarıda yer alan argümanlarla psikolojist hattın önemli savlarını özetlemiştir. Theodor Lipps'in ve Gerardus Heymans'ın görüşlerinin (PA 1), deneysel psikolojinin kurucusu Wundt'un yaklaşımının (PA 2), Benno Erdmann'ın görüşlerinin ise (PA 5) argümanlarına karşılık geldiğini ifade etmiştir.¹⁶ Bu argümanların ortak yanı, psikolojinin genel olarak insan düşüncesini konu edinmesi bakımından mantık araştırmalarını da kapsaması; mantığın tüm konularının olduğu gibi temelinde bulunan düşünce yasalarının da psikolojinin araştırma konusu olduğunu öne sürmeleridir. Dolayısıyla psikolojist kuramın genel kavrayışına göre özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı gerçekten de kökenini insan zihninde bulan düşünce yasalarıdır. Gelgelelim psikolojist kuram söz konusu yasaların kökeninin düşünce olduğunu söylerken tam olarak bu savı savunduğunu gördüğümüz diğer düşünürlerden farklı bir noktaya temas etmekte, bu yasaların gerisinde bireyin zihninde gerçekleşen psikolojik süreçlerin olduğunu öne sürmektedirler.¹⁷ Bu bakımdan, önceki bölümde ele aldığımız John Stuart Mill'in düşünce yasalarının temelde “inanma” ve “inanmama” gibi zihin durumlarına ve zihinsel süreçlere indirgenebileceği yönündeki düşüncelerinin psikolojizmin öncüsü olduğunu söylemek olanaklıdır.

Psikolojizmin savlarına karşı çıkararak ne mantığın ne de matematiğin psikolojiye indirgenebileceğini savunan görüş ise antipsikolojizm olarak anılmaktadır. Gottlob Frege ve Edmund Husserl antipsikolojist görüşün önemli savunucuları arasında yer almaktadır.

Frege'ye göre, “*Matematik ve mantık psikolojinin parçası değildir; nesneleri ve yasaları ne psikolojik gözlemlerle ne de psikolojik yasalarla tanımlanır, aydınlatılır, doğruluğu gösterilir ya da açıklanır.*”¹⁸ Frege, özellikle *Grundgesetze der Arithmetik* yapıtında düşünce yasalarına ilişkin görüşleri ile psikolojistlerin, özellikle de Kusch'un aktarımıyla (PA 5) argümanında temel savı özetlenen Erdmann'ın görüşlerine karşı çıkar.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ Pelletier, “Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism”, p. 13.

¹⁸ Martin Kusch, **Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge**, London and New York, Routledge, 1995, p. 28.

Frege, psikolojist yasa kavrayışına dair eleştirilerine geçmeden önce kendisinin “yasa” kavramına ilişkin görüşlerini serimler. Kendi anlayışının açıkça ortaya konulabilmesi için “yasa” ile “doğru” sözcüklerinin bağlantılı olduğunu bildirir.¹⁹ Frege’nin “mantık yasaları” olarak andığı yasaların görevi, doğruluğa ulaşmada düşünceye yol göstermektir.²⁰ Ancak, bunun sıklıkla ve kolaylıkla unutulduğunu; bu durumun “yasa” sözcüğünün çift anlamlı olmasından kaynaklandığını belirtir.²¹ Yasa, bir anlamıyla olanı betimlerken diğer anlamıyla ne olması gerektiğini bildiren yönergeye karşılık gelir.²² Bu ayrım göz önüne alındığında, “mantık ilkeleri” ancak yönerge olmaları bakımından “düşünce yasaları” olarak anılabilirler.²³ Gelgelelim Frege’nin yaptığı ayrım burada sonlanmamaktadır. Ona göre, neyin olduğunu betimleyen betimsel yasa da ona uygun düşünülmesi gerekliliğine ilişkin bir yönerge olarak alımlanabilir; geometri ve fizikte söz konusu olan bu durum, mantık için de geçerlidir.²⁴ Bu bağlamda, *“eğer bir insan düşünecekse, nasıl düşünmesi gerektiğine ilişkin evrensel bir yönerge veren en genel yasalar olduklarını öne sürmek istiyorsak”* bunları düşünce yasaları olarak alabiliriz.²⁵ Ne var ki Frege “yasa” sözcüğünün kullanımındaki belirsizliğin, “düşünce yasaları” kavramının nasıl ki doğa yasaları dış dünyada olup bitenleri yönetiyorsa bunların da o şekilde düşünceyi yönettiğini düşünmemize yol açtığına işaret eder.²⁶ Eğer düşünce yasaları bu bağlamda ele alınacak olursa, düşünmek bir zihin süreci olduğundan, onların yalnız ve yalnızca psikoloji yasaları olabileceğini ifade eder.²⁷ O zaman mantık da psikolojik yasalarla ilgilendiğinden psikolojinin bir parçası olarak değerlendirilir ki Frege’nin eleştirdiği görüş tam olarak budur.²⁸

Frege’yi psikolojist yaklaşımda rahatsız eden yanlardan biri, dönemin psikoloji biliminin içebakış odaklı olması dolayısıyla psikolojizmin genelgeçerlikten uzak,

¹⁹ Gottlob Frege, **The Basic Laws of Arithmetic**, çev. Montgomery Furth, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1964, p. 12.

²⁰ A.e.

²¹ A.e.

²² A.e.

²³ A.e.

²⁴ A.e.

²⁵ A.e.

²⁶ A.e.

²⁷ A.e.

²⁸ A.e., s. 13.

göreci kavrayışlara açık kapı bırakıyor olmasıdır. Sözelimi, düşünce yasaları psikolojinin betimsel yasaları ise iyi bir giyim tarzını betimleyen bildirimler gibi görülebilecektir. Ne ki bunlar olanı betimleyen bildirimlerdir. Öyleyse insanın bir şeyi doğru kabul etmesi de tıpkı bunlar gibi ortalamada belli yasalara uymaya benzer; insana ilişkin şu anki ve göreci bilgimize bağlı olur.²⁹ Nasıl ki moda değişir de sözelimi Çin tarzı giyim rağbet görmez olursa aynı durum psikolojik yasalar olarak ele alınan “düşünce yasaları” için de geçerli olacaktır.³⁰ Dolayısıyla Frege burada daha açık bir ayrıma gidilmesi gerektiğinin altını çizer. Ona göre mantık bir şeyin doğru kabul edilmesiyle değil, doğru olmasıyla ilgilenir; psikolojistlerin aklını karıştıran da budur.³¹ Sözelimi Erdmann, doğruluğu genelgeçerlik olarak ele almış, bunun temelinde de “*yargı veren özneler arasındaki genel uzlaş*”³² olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla, en azından bu bağlamda, psikolojistlerin kavrayışında doğruluk, bireylerin bir şeyi doğru kabul etmelerine indirgenmiştir.³³

Frege’ye göre bir şeyin doğru olması ile doğru kabul edilmesi birbirinden ayrıdır; kaç kişinin uzlaşya vardığının bir önemi yoktur.³⁴ Bu bağlamda Frege mantık yasalarını doğru kabul etme şeklindeki psikolojik yasalar olarak değil, doğruluk yasaları olarak ele aldığını ifade eder.³⁵ Doğru olmak, üzerinde uzlaşan insan sayısı ne olursa olsun, kişiden kişiye değişmeden doğru olmak ise o zaman Frege’de doğruluğun yasaları olarak anılan bu yasalar psikolojinin yasaları olamazlar.³⁶ Bunun nedeni, insan düşüncesi değiştikçe onlar değişmez; onlar, insan düşüncesinin doğasını açığa çıkaran yasalar değildirler.³⁷

Buna karşılık, Erdmann özelinde serimlenen psikolojizmde, psikolojinin konusu edilen düşünce yasaları koşulsuz değildir, ebedî geçerlilik taşımaz; bu nedenle düşüncemizin şimdiki hâliyle sınırlandırılmıştır ve “düşüncemiz” denirken şimdiye

²⁹ A.e.

³⁰ A.e.

³¹ A.e.

³² Erdmann’dan aktaran Frege, A.e.

³³ A.e.

³⁴ A.e.

³⁵ A.e.

³⁶ A.e.

³⁷ A.e.

kadar yaşamış olan insanlar kastedilmektedir.³⁸ Dolayısıyla psikolojist savların kabulüyle, insan örgenselliğinin, zihin yapısının değişmesi; ya da bizim “mantık yasalarımız” ile çelişen yargılarda bulunabilen başka varlıkların bulunma olasılığı açıkta kalmaktadır.³⁹ Frege’nin psikolojizm eleştirisi sonucunda geliştirdiği bu düşünce deneyine literatürde “mantıksal yabancı”⁴⁰ adı verilmektedir.

Frege’ye göre psikolojist kuram çerçevesinden bakılacak olursa mantıksal yabancıyla karşılaşıldığında düşünce yasalarının genelgeçer olmadığını kabul etmek gerekir.⁴¹ Bunun da ötesinde, eğer mantıksal yabancıların düşünce yasaları bizimkilerle çelişikse ve dahası, bu yasalara dayanarak gerçekleştirdikleri akıl yürütmelerin pratik sonuçları da bizimkilerle çelişiyorsa psikolojist kuramcı söz konusu yasaların mantıksal yabancı için geçerli olduğunu, bizim yasalarımızın ise bizim için geçerli olduğunu söylemek zorunda kalacaktır. Frege’ye göre ise olan biten bir tür delilikten başka bir şey değildir.⁴² Ona göre karşımızda duran doğruluk yasalarıdır; doğruluk yasalarının mantık yasalarına karşılık geldiği anımsanacak olursa bir mantık yasasının doğruluğunu ancak bir mantık yasasına indirgeyerek temellendirebilirim. Bunun olanaklı olmadığı yerde mantığın verebileceği başka bir yanıt yoktur.⁴³ Burası gidilecek son noktadır, başka bir bilime ya da soruşturma sahasına başvurulmaz. Başka bir deyişle Frege açısından düşünce yasaları, doğruluğun yasaları olmaları bakımından mantığın yasalarıdır. Zamandan ve insandan bağımsızdırlar.⁴⁴

Frege’nin mantık yasalarına ilişkin bu çözümlemesi insanların bu yasalara ilişkin anlayışa nasıl eriştikleri sorusunu da beraberinde getirmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere, Frege’ye göre “mantık yasaları” neyin doğru olduğunu belirleyen yasalar olmaları bakımından doğruluğun yasaları olarak değerlendirilmektedirler.

³⁸ A.g.e., s. 14.

³⁹ A.e.

⁴⁰ İng. *Logical alien*.

⁴¹ A.e.

⁴² A.e.

⁴³ A.e., s. 15.

⁴⁴ Psikolojistlerin, idelerin ve tasarımların öznelliğine yaptıkları vurgudan hareketle bu kavramların karşısına kendisinin “düşünce” kavramsallaştırmasını koyan Frege’ye göre düşünceler öznellik taşımazlar.

“Doğru olma” ise “*nesnel doğruluk değerine sahip düşüncelere bağlıdır*”.⁴⁵ Psikolojistlerin, “ideler” ve “tasarımlar” gibi öznellik taşıyan kavramlara başvurmaya karşılık bir “düşünce” kavramsallaştırması geliştiren Frege’ye göre bu anlamda düşünceler nesneldirler. Düşüncelerin nesnel olmalarını sağlayan yanları, ne özneller tasarımlar gibi öznenin iç dünyasına bağlı olmaları; ne de empirik nesneler gibi dış dünyada yer almalarıdır.⁴⁶ Dolayısıyla Frege, düşüncelerin bir üçüncü dünyada bulunduğunu öne sürmüştür.⁴⁷ “Mantık yasaları”nın zamandan ve insandan bağımsızlığını kendi kuramı çerçevesinde temellendirmiştir. Bununla birlikte insanın bu yasalara ve düşüncelere erişimi sorunlu görünmektedir. Susan Haack, Frege’nin bunları nasıl “kavrayacağımız” konusuna açıklık getirmediğini belirtmektedir.⁴⁸ Nitekim Frege’nin büyük olasılıkla psikolojizme düşmemek için üstünü olanaklı olduğu ölçüde kapalı bırakmaya çalıştığı bu konudaki görüşlerini aydınlatmaya yönelik yorumlamalar Frege’nin yaklaşımını biraz daha karmaşıktır. Sözelimi, Hans Sluga, “*Frege’ye göre düşünceler, kuşun elde olması gibi zihinde değildir, düşünceler kemik ve kasın elde olması gibi zihinde yer almaktadır. Nesnel olan zihne yabancı ya da dışsal olan bir şey değildir, ama zihnin oluşturucusudur*”⁴⁹ yorumunda bulunmaktadır. Eğer bu yerinde bir yorumsa Frege’ye göre “mantık yasaları” başta olmak üzere doğru olmanın taşıyıcısı olan düşünceler hem üçüncü bir dünyada insanlardan bağımsız, nesnel bir varoluşa sahip olmakta hem de zihne verili, “zihnin elinde” olmaktan ziyade bizatihi zihin için kurucu bir nitelik taşımaktadır. Öyleyse nasıl oluyor da zihin, kendisinin kurucu unsuru olan bu yasaları bir üçüncü dünyaya erişerek kavramak zorunda kalmaktadır? Anlaşılan ve üzerinde büyük oranda uzlaşılan o ki bu soru, Frege’nin psikolojizme düşmemek için yanıtlamaktan kaçındığı bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Frege’nin psikolojizm eleştirisinin temellerine bakıldığında, psikolojizmin, özellikle de Erdmann’ın göreci tutumunun eleştirildiği görülmektedir. Bu eleştiri hattı, Husserl’in psikolojizm eleştirisinin de omurgasını oluşturmaktadır. Husserl’e

⁴⁵ Diler Ezgi Tarhan. “Husserl ve Frege’de Anlam Sorunu”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019. s. 200.

⁴⁶ A.g.e., s. 204.

⁴⁷ A.g.e., s. 205.

⁴⁸ Susan Haack, **Philosophy of Logics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 240.

⁴⁹ Hans Sluga’dan aktaran Tarhan, A.g.e., s. 205.

göre “Psikolojizm tüm biçimleriyle bir göreciliktir.”⁵⁰ Eğer zihinsel yapımız farklı olsaydı düşünce yasalarının ve dolayısıyla da mantığın farklı olacağını savunur ki bu durumda ortada herhangi bir mantıksal doğruluk kalmaz; oysaki doğruluğa ilişkin bu göreci tutum kendi kuyusunu kazmaktadır.⁵¹ Benzer bir döngüsellik, psikolojinin bir bilim olması bakımından psikolojist yaklaşımın kendisinde bulunur. Psikoloji bir bilim olması bakımından mantığı varsayar, onu temel alır; mantığı psikolojide temellendirmek ise döngüsellik yaratacaktır.⁵² Ayrıca, psikolojide olgusal, deneye dayalı bir bilim olması bakımından ancak genellemeler ortaya konulabilir; buna karşılık mantık yasalarına tümevarımsal genellemelerle ulaşılmaz, onlar kesindirler.⁵³ Bu bağlamda psikoloji yasaları mantık yasalarının kesinliğine erişemezler.⁵⁴ Psikoloji yasaları nedensellik içerir ve betimseldir; buna karşılık mantık yasaları nedensellik taşımaz ve kural-koyucudur.⁵⁵

Husserl’in mantık yasalarına ilişkin kavrayışında Frege’nin söz konusu yasalara ilişkin görüşündeki belirsizliği çağrıştıran bir yan bulunmaktadır. Öyle ki Husserl’e göre, psikoloji yasaları tümevarımla oluşturulmuş, *a posteriori* bilinen yasalarken mantık *a priori* ve kesin olarak bilinir.⁵⁶ Buradaki *a priori* olma vurgusunun doğuştanlığa işaret edip etmediği, bu bakımdan Frege’nin olduğu gibi Husserl’in de “mantık yasaları” olarak andığı yasaların zihnin kurucu ögesi olmaları bakımından zihinle var olan, zihne gömülü yasalar olarak görülüp görülmedikleri konusu tartışmaya açıktır.

4.1.2. Sosyolojizm

Psikolojizm ile anti-psikolojizm arasındaki gerilim felsefe ve mantık tarihinin en verimli tartışma hatlarından birini oluşturmaktadır. Gelgelelim bu tartışma hattının genellikle göz ardı edilen bir başka kampı daha bulunmaktadır. Fransız Sosyoloji Okulu üyelerinin yer aldığı bu kamp, düşünce yasalarının ve bir bütün olarak mantığın

⁵⁰ Husserl’den aktaran Pelletier, “Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism”, p. 26.

⁵¹ A.g.e., s. 25.

⁵² A.e.

⁵³ A.e.

⁵⁴ A.e.

⁵⁵ A.e.

⁵⁶ A.e.

toplumun eseri olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵⁷ Nasıl ki psikolojizm tüm zihinsel etkinliklerin psikoloji biliminin konusu olarak incelenebileceğini öne sürüyorsa; sosyolojizm de insanoğlunun tüm etkinliklerinin olduğu gibi zihinsel etkinliklerinin de toplumsal bir temelini bulunduğunu, bu nedenle de sosyolojinin araştırma ve açıklama alanına girdiğini savunmaktadır:

“Durkheim, Mauss, Hubert, Granet mantıklı düşüncenin temelini teşkil eden zihin fonksiyonlarının toplumsal bir menş'e sahip olduklarını gösterirken, Halbwachs hafızanın sosyal hayatla olan ilgisini eserlerine konu yaptı. Diğer taraftan Levy-Bruhl düşüncüyü topyekûn ele alarak toplumun düşünce üzerine olan tesirini, bu ikisinin tekâmülündeki paralelliği belirtmeye çalıştı.”⁵⁸

Sosyolojist düşüncenin önde gelen düşünürlerinden Durkheim, zihnin akıl yürütmelerinde bağı kaldığı düşünce yasalarının kökenini araştırmaya girişmiştir. Durkheim’ın araştırmasını özgün kılan bir diğer yan, onun alışlageldiği üzere “düşünce yasası” olarak anılan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı yerine çelişmezlik ve nedensellik üzerine eğilmiş olmasıdır.

Durkheim, çelişikliğin insanlar üzerindeki etkisinin sabit ve genelgeçer olmadığını öne sürmektedir. Ona göre toplumsal ve zamansal farklılıklar, insanların çelişiklere bakışını etkilemiştir. Durkheim’ı bu görüşe yönlendiren ise mitolojik anlatılar olmuştur. Mitolojik öykülerde yer alan varlıkların çelişik nitelikler taşımaları, aynı anda bir ve çok olmaları vb. örnekler dolayısıyla Durkheim, mitolojik öykülerin doğup kabul gördüğü dönemlerde çelişmezliğin günümüzdeki kadar benimsenmediğini; dolayısıyla mitoslardaki gibi çelişik unsurların kabul görebildiğini ifade etmiştir.⁵⁹ Buradan ulaşılabilecek sonuç; eğer tarihsel süreçte böyle bir farklılaşma olduysa çelişmezliğin genelgeçer, doğuştan gelen bir düşünce yasası olamayacağıdır.⁶⁰

Sosyolojist yaklaşımda karşımıza çıkan bir diğer düşünür Levy-Bruhl’dür. Çelişmezlik başta olmak üzere düşünce yasalarına ilişkin görüşleri iki dönemde incelenilecek olan Levy-Bruhl, ilk döneminde “ilkel” insanların çelişmezliği

⁵⁷ Necati Öner, **Fransız Sosyoloji Okulu’na Göre Mantığın Menşei Problemi**, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 2.

⁵⁸ A.e., s. 4.

⁵⁹ A.e., s. 21.

⁶⁰ A.e.

gözetmediklerini, çelişkilerden rahatsızlık duymadıklarını öne sürmüştür.⁶¹ Buradan hareketle, çelişmezliğin bir yasa niteliği kazanmasının ve çelişkilerin insanlar için rahatsızlık verici hâle gelmesinin zaman içinde, toplumsal gelişmeler sonucu gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bununla birlikte, bu durumun ilkel insanların mantıktan yoksun ya da mantık-karşıtı olmalarından değil, mantık öncesi bir dönemde, yani **prelojik** dönemde bulunmalarından kaynaklandığını savunmuştur.⁶² Gelgelelim bu döneme denk düşen “*prelojik zihniyet dahi bir dilin kavramları vasıtasıyla toplumsal olarak devredilir. Bu zihniyet de önceden yapılmış ve nesilden nesile geçen bir çalışmayı kapsar. Fakat bu kavramlar bizimkilerden farklıdır, zihin işlemleri dahi farklıdır.*”⁶³ Dolayısıyla, Levy-Bruhl’e göre düşünce yasaları toplumsal yaratımlardır; topluluklar-arası, boylamsal düzlemde bir ortaklık söz konusu değildir. Toplumun unsurlarına, toplumsal süreçlerle kazandırılır.⁶⁴

Levy-Bruhl, alışılmışın dışındaki görüşlerine karşın düşünce yasalarının tümüyle toplumsal süreçlerle, sonradan kazanıldığını da söylememektedir. Onun düşüncesi daha çok toplumun, bireyin düşünme edimleri üzerinde yönlendirici etkiye sahip olduğu yönündedir. O, toplumdaki uzak kalan, sözelimi doğada tek başına bulunan bir insanın doğayla baş başa kaldığında tıpkı bizim gibi, bilindik düşünce yasalarına ve pratiklerine uygun hareket edeceğini ifade etmiştir.⁶⁵ Levy-Bruhl’ün bu görüşü, her ne kadar toplumsallığın düşünce yasalarının kazandırılmasında, yaygınlaşmasında ve etkilerinin artmasında etkisi olsa da düşünce yasalarının bir yanı sıra da tüm insanlarda ortak, doğuştancı bir niteliğinin olduğunu bütünüyle yadsımadığına işaret etmektedir. Nitekim düşünce yaşamının ikinci döneminde görüşleri daha çok bu düşünce eksenine kaymış; zaman, mekân ve toplum fark etmeksizin tüm insanların daima aynı düşünce yasalarını gözetip aynı düşünce yasalarına göre düşünerek üretimde bulunduklarını ifade etmiştir. İlk eserlerinde ilkel insanların çelişkileri kabul ettiğini, bunlardan rahatsızlık duymadıklarını, dolayısıyla

⁶¹ Necati Öner, “Mantığın Ana İlkeleri Ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XVII, No:1-4, Haziran, 1969, ss. 285-304, s. 288.

⁶² A.e.

⁶³ Levy-Bruhl’dan aktaran Öner, **Fransız Sosyoloji Okulu’na Göre Mantığın Menşei Problemi**, s. 32.

⁶⁴ A.e.

⁶⁵ A.e.

çelişmezlik yasasına bağlı bulunmadıklarını dile getirmişse de sonradan bu düşüncesinde değişikliğe giderek bu çözümlemesindeki “çelişmezlik” vurgusunu “uyuşmazlık” ile değiştirmiştir.⁶⁶ Kendisinin bu görüş değişikliğine gitmesine neden olan şey, ilk dönemindeki çözümlemelerinde mantıksal çelişkiler ile fiziksel imkânsızlıkları birbirine karıştırmış olmasıdır.⁶⁷ Ona göre ilkel insanlar mantıksal çelişkileri herhangi bir başkasına kıyasla daha fazla kabul edilebilir görmemektedir.⁶⁸ Asıl farklılık, bir kişinin aynı anda farklı yerlerde bulunması gibi durumları bizler gibi fiziksel imkânsızlık olarak değerlendirerek reddetmemelerinde; burada yer alan çelişkiyi yakalayamamalarında yatmaktadır.⁶⁹ Diğer bir deyişle, ilkel insanların kavramsal çerçevesi belirsiz olduğundan onlar çelişkilerin farkına varamamaktadırlar. Bu nedenle aslında onların çelişkilere kayıtsız kalmadıkları söylenebilir; sadece kendileri açısından ortada herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Bu nedenle de gayet mantıklı ve tutarlıdır.⁷⁰

Sosyolojist anlayış her ne kadar zamanla kendi temellerine saldıran bir kavrayış hâline dönüşmüşse de bünyesinden çıkardığı ılımlı yaklaşımlar tartışmaya değerdir. Bu noktada Edmund Goblot’nun görüşlerinden de bahsetmek gerekir. Goblot’ya göre düşünce yasaları, özel olarak da çelişmezlik ilkesi, “*bir postüladır. Bütün postülalar gibi o da kendisini bir alternatif olarak gösterir: en elverişli tarafı tutmak bahis konusudur. Burada elverişlilik kesin bir zaruret halini alıyor, karşı taraf mantıkî değil fakat pratik nitelikte kesin bir imkânsızlıktır. Çelişikliği reddetmek, düşünmekten vazgeçmek demektir.*”⁷¹

Goblot’ya göre düşünce yasalarının postulat olarak görülmeleri yeterli değildir; bunların bağlayıcı olabilmesi için insanlar tarafından da kabul edilmesi gerekir.⁷² Fakat bu gereklilik bir keyfiliğin değil, zorunluluğun sonucudur. Düşünce yasaları

⁶⁶ A.e, s. 62.

⁶⁷ Warren Schmaus, “Lévy-Bruhl, Durkheim, and the Positivist Roots of the Sociology of Knowledge”, **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, Vol. XXXII, No:4, 1996, pp. 424-440, p. 428.

⁶⁸ A.e.

⁶⁹ A.e.

⁷⁰ Frederica de Laguna, “Lévy-Bruhl’s Contributions to the Study of Primitive Mentality”, **The Philosophical Review**, Vol.XLIX, No:5, 1940, pp. 552-566, p. 56.

⁷¹ Goblot’dan aktaran Öner, **Fransız Sosyoloji Okulu’na Göre Mantığın Menşei Problemi**, s. 68-69.

⁷² A.e.

olmadığı sürece düşünceden bahsedilemez. Goblot'nun bu noktadaki savı düşünmenin, toplumsallık açısından ele alındığında düşünmemekten çok daha faydalı olduğu yönündedir. Bu nedenle düşünce yasalarının toplumsal uzlaşıyla kabulü bir pratik zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷³ Diğer bir ifadeyle, düşünce yasalarının varlığı düşünme açısından, düşünce yasalarının uzlaşıyla kabul edilip toplumca yeniden üretilmesi ise toplum açısından bir zorunluluktur. Bu bakımdan Goblot'nun yaklaşımı bir tür pragmatist sosyolojizm olarak görülmektedir.⁷⁴

4.1.3. Mantıksal Çıkarımsalcılık

Sosyolojist yaklaşımın etkisi sınırlı kalmış olsa da sosyolojizmin temelini oluşturan bireyler arası etkileşim ve toplumsallık vurgusunun daha güncel kuramlara yansıdığını görmek olanaklıdır. Diğerleriyle kıyaslandığında oldukça genç bir kuram olan mantıksal çıkarımsalcılık (**logical inferentialism**) da sosyolojist yaklaşımın etkilerinin gözlemlendiği ufuk açıcı bir felsefi konum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mantıksal çıkarımsalcı kuramla birlikte, düşünce yasaları ve akıl yürütmelerimize ilişkin tüm tartışma alanlarında tümüyle mantık ve mantıksal çıkarım kurallarını önceleyen bir anlayış ortaya konulmaktadır. Eş deyişle, bu kurama göre, tüm çıkarım ilişkilerini de kapsayacak şekilde düşünüldüklerinde, mantık kuralları⁷⁵ akıl yürütmelerimize temel oluşturduğu ya da onları düzenlediği öne sürülen düşünce yasalarına dayanmamakta, kaynağını insan zihninde bulunduğu öne sürülen tarzda ilk ilkelere almamaktadır:

“Buradan mantık kurallarının, *modus ponens* gibi örneğin, ne tanrının bir armağanı ne de düşüncemizi yöneten bir tür (sözde) doğal yasa oldukları sonucu çıkmaktadır.

⁷³ A.e.

⁷⁴ A.e.

⁷⁵ Jaroslav Peregrin ve Vladimir Svoboda *Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis: Understanding the Laws of Logic* adlı yapıtının genelinde “mantık yasaları” (**laws of logic**) kavramı ile “mantık kuralları” (**rules of logic**) kavramını eş anlamlı kullanmıştır. Yazarın yapıtına yaptığımız atıfların sistematik olması bakımından yazarın, metnin ilgili bölümlerindeki tercihlerine sadık kalmak açısından metnimizde her iki kullanıma da yer verdik.

Onlar, evrim süreçleri esnasında dillerimizi yönetmeye başlamış olan kuralların - saflaştırılmış hâlleri-dir.”⁷⁶

Kuramın önde gelen savunucusu Peregrin’e göre insanların “akıl yürütme” adını verdiği düşünme tarzının temel dinamiğini önermeler oluşturmaktadır. Akıl yürütme süreçleri önermelerden önermelere geçmekten meydana gelmektedir.⁷⁷ Mantık kuralları da bizim konuşma ve düşünme biçimimizle sıkı sıkıya bağlantılıdır.⁷⁸ Bu nedenle, mantık kuralları mercek altına alınıp bunların ne oldukları ya da kökenleri araştırılacaksa bakılması gereken yer doğal dillerin kurallarıdır. Dolayısıyla mantık kurallarının kökenleri insanların dil edimlerinde yer alıyor olmalıdır.⁷⁹

“Mantık yasalarını dünyanın genel yapısının bir ifadesi, düşüncenin ya da içsel akıl yürütmelerin yasaları, Platoncu bir cennette yer alan önermeler arasındaki ilişkileri sunan şeyler ya da nasıl etkili akıl yürütebileceğimiz konusunda bize tavsiyede bulunan teknolojik yönlendirmeler olarak görmüyoruz. Bunun yerine biz, bu yasaların temelde dilsel, bu nedenle de toplumsal yasalar olduklarını öne sürüyoruz.”⁸⁰

Alıntılardan anlaşılacağı üzere, Peregrin’e göre mantık yasaları ve genel olarak çıkarım kuralları, zihin kökenli düşünce yasaları ve onları temel alarak sistemleştirilmiş kurallardan oluşan bir bütün olmaktan ziyade bireylerarası dilsel etkileşimde karşımıza çıkan kurallardır. Gelgelelim bu kurallar kökenini dilde bulmakla birlikte dilbilgisi kurallarıyla karıştırılmamalıdır. Peregrin’e göre, mantık kurallarının dilin yapısına içkin kurallara dayanmaları, dilde ifade bulmaları ve zaman içinde bu kuralların ifadelerinde kimi değişimlerin yaşanması bu kuralların beliriminde belli bir sürecin rol oynadığına işaret etmektedir. Peregrin bu sürece “yansımali denge” (**reflective equilibrium**) adını vermiştir. Bu süreçte mantık kuralları dilsel kural koyucu tutumlar ile ilkelerin gelip geçici formülasyonları arasında iki yönlü gerçekleşen hareketten ortaya çıkarlar.⁸¹ Bu nedenle köklerini dilde

⁷⁶ Jaroslav Peregrin, Vladimir Svoboda, **Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis: Understanding the Laws of Logic**, New York, Routledge, 2017, p. 16.

⁷⁷ A.e.

⁷⁸ A.e.

⁷⁹ A.e.

⁸⁰ A.g.e., s. 118.

⁸¹ A.g.e., s. 11.

bulmakla birlikte, önermeler arası ilişkileri sabitlemeleri nedeniyle, bir bakıma dilin omurgasını da oluştururlar.⁸²

Peregrin, böylelikle betimlediği mantık kurallarının ortaya çıkışının tüm doğal dillerin gelişim süreçlerinin olmazsa olmaz parçası olduğunu ifade eder.⁸³ Toplumsallık vurgusu da kendisini asıl olarak burada göstermektedir. Bu kurallar doğal dillerin yapısından ortaya çıkıyor olsalar da ortada bu işi gerçekleştiren belirli dilsel yasa koyucular yoktur. Bunlar, bireylerin, iletişimin bir parçası olmaları dolayısıyla zamanla kazandıkları belirli davranış örüntüleri olarak zaman içinde ortaya konulmuşlardır.⁸⁴ Bu bakış açısı, düşüncenin ve akıl yürütmelerin dili öncelediğine ilişkin kalıp yargımızın tam karşısında yer almaktadır. Peregrin'e göre, çevremizle akıl yürütmelerimizi paylaşmak ile özel akıl yürütmelerde bulunmak arasındaki ilişkinin bu kuram çerçevesinde daha iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için özel akıl yürütmenin, akıl yürütmelerin çevreyle paylaşılmasının bir yan ürünü olarak görülmesi gerekir.⁸⁵ Başka bir deyişle; dil düşüncüyü önceler.^{86, 87}

Özetleyecek olursak, mantıksal çıkarımsalcı kuram bir bütün olarak “düşünce yasası” kavramının karşısında durmaktadır. Zira bu kurama göre düşünce süreçlerini yöneten, insan zihnine içkin bir yasalılık söz konusu değildir. Mantık, en genel anlamda akıl yürütme ve çıkarım kurallarını ve temellerini inceler ki bunları bulduğu

⁸² A.g.e., s. 10.

⁸³ Bu yaklaşım, çalışmamızın özellikle ilk bölümüne konu etmiş olduğumuz üzere birbirine uzak coğrafyalardaki insanların birbirinden, büyük ihtimalle, habersiz olsalar da düşüncüyü aynı kurallar çerçevesine almaya çalışmalarını doğuştancı olmayan bir anlayışla -sosyolojizmin tersine- ışık tutabilmektedir. Sözelimi, insanların akıl yürütmelerinde ve düşünce sistemlerinde aynı kurallara bağlı kalmalarının nedeni bu kuralların tüm insanların örgensel yapısından kaynaklanın bir ortaklık değil; tüm insanların doğal dil kavrayış ve kabiliyetinin söz konusu kuralların çıkışına kaynaklık ediyor olmasıdır.

⁸⁴ A.g.e., s. 9.

⁸⁵ A.g.e., s. 10.

⁸⁶ A.e.

⁸⁷ Mantıksal çıkarımsalcı anlayış, bu kuram itibarıyla düşüncenin dili öncelediğine ilişkin görüşleriyle Port Royal mantıkçılarının tam karşısında yer alır. Port Royal mantığının bu konudaki görüşleri için Bkz.: Nazlı İnönü, “Port Royal Mantığı”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Mart 2020, No:41, ss. 131-152, s. 149. Port Royal mantıkçıları, düşüncenin dili öncelediğini savunurken, insan yalnızca kendi düşüncelerini kendine konu edinecek olsaydı sözcüklere ya da işaretlere ihtiyaç duymadan sadece düşünce düzleminde bunun yapılabileceğini öne sürecek kadar radikal bir tutum içineydiler. Bkz.: Alan Nelson, Jill Buroker, "Port Royal Logic", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2022, Ed. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/port-royal-logic>, 28 Şubat 2025.

yer doğal dilin yapısıdır. Dolayısıyla burada düşünce yasalarından ziyade yalnız en genel kullanımla mantık kurallarından söz edilebilir. Dilin yapısında kökenini bulan, yansımali denge süreciyle ifadeleri netleşen kuralların bireyler tarafından benimsenip kullanılması süreci ise toplumsaldır. Zira bu kurallar zihne içkin olmadığı için sonradan ediniliyor olmalıdırlar. Tüm insanların farklı zamanlarda farklı coğrafyalarda aynı kuralları gözetmiş olmaları ise söz konusu kuralların kökenini dilde bulmasıyla açıklanmaktadır.

4.2. Düşünce Yasalarının Bağlayıcılığına İlişkin Görüşler

Çalışmamızın önceki bölümlerinde düşünce tarihinde özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının alımlanışına, felsefi kuramlar içinde kendilerine açıkça ya da örtük bir biçimde ayrılmış yerlere, biçilmiş rollere odaklandık. Araştırmamız sonucunda karşımıza çıkan sonuçlar, bu üçlünün (her birine eşit önem ve değer verilme de) temelde varlığın içkin niteliğini veren ontolojik yasalar, düşünceyi yöneten ya da sınır çeken düşünce yasaları ve/veya önermeler arası doğruluk ilişkilerini belirleyen mantık yasaları olmak üzere üç temel başlıkta toplanabilir. Düşünce tarihinde araştırmamıza konu ettiğimiz yasaların kökenine ilişkin karşımıza çıkan farklı görüşleri bu şekilde üç temel başlık altında toplamak olanaklıysa da her düşünür ya da her kuram için bu yasaların eşit güce, yani bağlayıcılığa sahip olmadığını belirtmek gerekir. Dolayısıyla bu yasaların bağlayıcılıkları bakımından nasıl değerlendirildiklerini de incelemek gerekir.

4.2.1. Kural Koyucu Yasa Yaklaşımı

Kural koyucu (**normative**) yaklaşıma göre bir yasa daha çok bir norm olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki bir kural koyucu yasa, hangi durumlarda ne yapılması gerektiğine ilişkin bir standart, bir reçete ya da yönerge sunar.⁸⁸ Kural koyucu yasaya uymamak da uymak kadar olanaklıdır. Ne var ki kural koyucu yasaya uyulmamasının bir karşılığı olur. Yanılgıya, hatalara vb. sonuçlara yol açar ki bunlarda bir tür cezayla

⁸⁸ Leech, “Logic and the Laws of Thought”, p. 4.

karşılık bulur.⁸⁹ Eğer kural koyucu yasaya uygun etkinlikte bulunulursa, yani düşünülürse; o zaman doğru düşünülmüş, uygun bir akıl yürütme izlenmiş olunur. Dolayısıyla, düşünce yasaları kural koyucu yaklaşımla ele alındığında bizlere nedenler, yükümlülükler ve belirli düşünme tarzları sunmaktadırlar.⁹⁰ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, söz konusu kural koyucu yasaların bizim gerçekte nasıl düşünüp akıl yürüttüğümüze sıkı sıkıya bağlı olmamalarıdır.⁹¹ Kural koyucu yaklaşımda bunları izlemek ve uymak kadar uymamak ya da bunu başaramamak da olanaklıdır.⁹² Taylor Dunn'ın futbol örneğini izleyecek olursak, kural koyucu yaklaşıma göre düşünce yasaları futbol kurallarına benzer.⁹³ Sözgelimi, kaleci dışındaki oyuncuların topa elle müdahale etmemeleri gerekir. Burada kural, oyuncunun ne yapmaması gerektiğini ifade eder. Ne var ki kurala uymak da uymamak da olanaklıdır. Eğer kurala uyulmazsa aleyhte serbest vuruşla cezalandırılır. Kurala uyulursa oyun devam eder.

Bu yaklaşıma göre düşünce yasaları zihne içkin olsalar ve insanlar bu yasalarla birlikte doğuyor olsalar dahi düşünce yasalarından sapabilmeleri, hata yapabilmeleri ve hatta düşünce yasalarını ihlal eden bilinçli zihinsel etkinliklerde bulunabilmeleri olanaklıdır.⁹⁴

4.2.2. Kurucu Yasa Yaklaşımı

Kurucu yasa yaklaşımına göre düşünce yasaları hangi zihinsel etkinliğin düşünce olarak sayılıp sayılmayacağını belirleyen yasalardır. Dolayısıyla, herhangi bir zihinsel etkinlik düşünce yasalarına uygunsa düşüncedir; düşünce yasalarına uymayanlar ise düşünce olarak sayılmayacaktır. Kurucu yasa yaklaşımına göre “mantıksız” düşünmek olanaksızdır. Dolayısıyla, düşünce yasalarını kurucu yasa yaklaşımıyla ele alan düşünürlere göre insan istese de mantıksız düşünemez. Frege'nin “mantıksal yabancı” deneyi ile Aristoteles'in çelişmezlik ilkesini reddedenleri dolaylı

⁸⁹ A.e.

⁹⁰ A.e.

⁹¹ A.e.

⁹² A.e.

⁹³ Taylor A. Dunn. “Logical Normativity, the Constitutive Laws of Thought, and Our Form of Life”, Ph. D. Dissertation, University of California, Irvine, 2024, p. 37.

⁹⁴ Fakat elbette bunların olumsuz bir karşılığının olacağı belirtilir.

olarak bitkiye benzetmesi söz konusu düşünürlerin bu türden yaklaşımı benimsediklerini göstermektedir.

Ne var ki bu radikal görüşü savunmak oldukça güçtür. Sonuç olarak sık sık hatalı akıl yürütmelerde bulunmakta, kimi zaman çelişik düşünceleri savunmakta, safsatalara kanmaktayız. Leech, kurucu yasa yaklaşımını savunan düşünürlerin bu itiraza verebilecek bir yanıtları olduğunu; bu türden hataların düşünce olarak sayılamayacağını, düşünce yasalarını ihlal eden ya da yadsıyan bir zihinsel etkinlik varsa bunun düşünce-dışı bir zihinsel etkinlik olması gerektiğini söyleyebileceklerini belirtir.⁹⁵ Ancak, haklı olarak dikkat çektiği üzere insanlar çelişik önermeler kurduklarında, akıl yürütmelerinde çelişkiye düştüklerinde vb. ihlal durumlarında gerek kendi başlarına gerek başkalarının yardımıyla kendilerini bu hatalardan kurtarabilmektedirler. Eğer düşünce yasalarını gözetmeyen zihinsel etkinliklerin düşünce olmadıklarını savunacak olursak bu süreci açıklamak güçleşir. Zira düşünce olmayan bir etkinliği gerçekleştirirken burada bir sorun olduğunu saptayıp düşünce yasalarına uygun zihinsel etkinlikle, yani düşünceyle karşılaştırıp kendi zihinsel etkinliğimizi düzeltmemiz gerekir.⁹⁶

Dahası, sözgelimi bir önermenin çelişik olduğunu, çelişik önermenin de yanlış olduğunu o önerme üzerine düşünmeden nasıl tespit edebiliriz?⁹⁷ Leech'in haklı olarak sorduğu gibi, "*Graham Priest kahvaltıya geçmeden önce birkaç çelişki düşünmüyor mudur?*"⁹⁸

4.2.3. Kurucu-Kural Koyucu Yasalar Yaklaşımı

Düşünce yasalarına ilişkin kurucu yasa yaklaşımı oldukça sorunlu görünmektedir. Zira belirtildiği üzere, insanlar düşünce yasalarını ihlal eden hatalarda sıklıkla bulunmaktadır. Dolayısıyla bu türden hatalı düşünce edimlerini bütünüyle

⁹⁵ Leech, "Logic and the Laws of Thought", p. 3.

⁹⁶ A.e.

⁹⁷ A.e.

⁹⁸ A.e.

düşünce-dışı saymak insanı azımsanmayacak sıklıkta düşünce-dışı etkinliklerde bulunan bir varlık olarak konumlandıracaktır.

Bu noktada üçüncü bir yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Leech'e ⁹⁹ ve MacFarlane'e ¹⁰⁰ göre düşünce yasaları kurucu-kural koyucu bir karaktere sahip olmalıdırlar. Bir yasanın kurucu-kural koyucu özellikte olmasını MacFarlane öncelikle fizik yasalarından örnek vererek açıklar. Sözelimi, fizik yasaları betimsel yasalardır ve fiziksel yasalar hakkında bilgi verirler. ¹⁰¹ Bu bağlamda, fizik dünya hakkında düşünüp konuşacak kişni için yönergesel (**prescriptive**) özellik taşırlar. ¹⁰² Öyle ki fizik dünyaya ilişkin yargıda bulunacak kişinin bu yasalara uygun düşmeyen yargılarda bulunmaması gerekir. Dolayısıyla, bir kişinin fizik dünya hakkında doğru yargıda bulunup bulunmadığının anlaşılabilmesi için yargıları fizik yasaları ışığında değerlendirilmelidir. ¹⁰³ MacFarlane'e göre bu durumda fizik yasaları, fizik dünyaya ilişkin düşünme etkinliğinin kurucu-kural koyucu yasalarıdır. ¹⁰⁴ Bu yasaların bağlayıcılığından kurtulmanın tek yolu, peri masallarından ya da alternatif olanaklı evrenlerden söz etmektir. ¹⁰⁵ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, MacFarlane'in yaklaşımının, fizik dünyaya ilişkin yanlış düşüncelere kapılmayı olanaksız görmüyor olmasıdır. Kişinin fizik dünya hakkındaki yargıları fizik yasalarının belirlediği kurallara (**norm**) uyması gerekmez. Gerekli olan, bu yasalar çerçevesinde değerlendirilebilir olmasıdır. MacFarlane bu noktada satranç oyununu örnek gösterir. Satranç oyuncusu kural ihlali yapabilir fakat bu durum onun satranç oynamayı bıraktığı anlamına gelmez. Tam tersine, satranç oynayan bir kişi satranç kurallarından bazılarını bilmiyor da olabilir fakat yine de satranç oynamaktadır. ¹⁰⁶

Öyleyse MacFarlane'e göre fizik yasaları, fizik dünyaya ilişkin düşünme söz konusu olduğunda kurucu-kural koyucu yasalardır. MacFarlane aynısının düşünce

⁹⁹ A.e., s. 5.

¹⁰⁰ John MacFarlane, "Frege, Kant, and the Logic in Logicism", *The Philosophical Review*, Vol.CXI, No:1, pp. 25-65, p. 37.

¹⁰¹ A.e., s. 36.

¹⁰² A.e.

¹⁰³ A.e., s. 37

¹⁰⁴ A.e.

¹⁰⁵ A.e.

¹⁰⁶ A.e., s. 37.

yasaları için de geçerli olduğunu ifade eder; tek fark, düşünce yasalarının düşünce olması bakımından tüm düşünce için kurucu-kural koyucu nitelikte olmasıdır.¹⁰⁷

Taylor'ın futbol benzetmesi yasalara ilişkin bu yaklaşımları ayırt etme noktasında bir kez daha yardımcı olacaktır. Sözgelimi, kural koyucu anlayışa göre futbol oyununda kaleci dışındaki oyuncuların topa elle müdahale etmeleri olanak dahilindedir; elle müdahale gerçekleştiğinde futbolcu hâlâ futbolcudur, oynanan oyun futboldur. Yalnızca bu hareketin bir yaptırımını olur. Diğer yandan, elle oynamanın cezalandırılması kuralı, bu oyunu ragbi gibi benzer ortam ve koşullarda oynanan bir oyundan ayıran kurucu bir kuraldır. İhlali bu nedenle “yasaktır”, sonuç itibarıyla futbol-dışı bir eylemde bulunulmuş olunmaktadır. Ancak, futbolun kurucu yanı, bu kuralın kendisi değildir; futbolu futbol yapan, elle oynama kuralı çerçevesinde belli hareketlerin kuraldışı değerlendirilmiş olmasıdır.¹⁰⁸

Leech de düşünce yasalarının bağlayıcılığını yerli yerinde açıklayabilmenin yolunun kurucu-kural koyucu yasalar yaklaşımından geçtiğini düşünmektedir. Ona göre, “*düşünmek, her ne kadar mantıksal hatalar yapabilirsek de mantığı bütünüyle bir kenara atamadığımızı açıklayan belirli ilkelerle değerlendirilebilecek zihinsel etkinlikte bulunmaktadır*”.¹⁰⁹ Leech'in burada “belirli ilkeler” kavramını özenle kullandığına dikkat etmek gerekir. Zira Leech'e göre “düşünce yasası” olarak anılan her mantıksal ilke kurucu-kural koyucu olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda yalnızca bazı mantık ilkeleri bize kurucu-kural koyucu düşünce yasalarını verebilir ki bunlar akılcı şüphe (**rational doubt**) götürmeyen ilkeler olmalıdır.¹¹⁰

4.3. Yeni Bir Yaklaşım Önerisi: Kurucu-Kural Koyucu Doğuşancılık

Çağdaş dönemde düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin görüşler mercek altına alındığında, bu görüşlerin ortaya koydukları kavrayışların daha az belirgin çerçevelere sahip olduğu görülmektedir. Sözgelimi, Frege ve Husserl'in eleştirilerine ve felsefe tarihinde genel itibarıyla olumsuz değerlendirmelere konu olan

¹⁰⁷ A.e.

¹⁰⁸ Dunn, A.g.e., s. 39.

¹⁰⁹ A.e., s. 26.

¹¹⁰ A.e., s. 6.

psikolojizm, düşünce yasalarını ve tüm mantık yasalarını psikolojik süreçlere, zihinsel tasarımlara ve bunlar arasındaki ilişkilere indirgemesi bakımından düşünce yasalarının zihin temelli olduğunu öne sürüyor olmalıdır. Bununla birlikte, psikolojizmin ele aldığı şekliyle, bir “yasalılık”tan söz etmek pek olanaklı görünmemektedir. Bunun nedeni, psikolojizmin bu yasaların temelinde bulunduğunu öne sürdüğü zihinsel süreçleri ve zihinsel tasarımlar arası ilişkileri incelemenin yolu büyük oranda içebakış yönteminin kullanımından geçmesidir ve bu şekilde ulaşılan sonuçların nesnel, tüm insanlar için geçerli sonuçlar olarak sunulması soru işaretlerini beraberinde getirmektedir.

Diğer yandan, antipsikolojist yaklaşımlar düşünce yasalarını mantık yasaları olarak görerek onların nesnel, genelgeçer doğruluklar olmaları bakımından psikolojist anlayışlar doğrultusunda psikolojinin araştırma alanına giremeyeceğini; ancak mantığın konusu olabileceğini öne sürmüşlerdir. Psikolojizme düşmemek için bu yasalara bir köken ileri sürmekten geri dursalar da Husserl’in yasaların *a priori* karakterine vurguda bulunması, Frege’nin ise bu yasaların zihnin kurucu unsurları olduğuna ilişkin değinisi bu yasaların doğuştan zihnin yapısında bulundukları, zihne gömülü oldukları görüşüne açık kapı bırakmaktadır.

Bununla birlikte, yakın geçmişte bir bilim olarak psikolojinin gelişimi ve sinirbilim çalışmalarının ortaya çıkışı antipsikolojist düşünürlerin psikolojinin düşünce yasalarına ve akıl yürütmelere dair söyleyecek sözünün bulunmadığına ilişkin savlarını sarsmıştır. Bu durum, antipsikolojist savlara kuşkuyla yaklaşıırken psikolojizmin eskiden kalma kötü şöhretini kaybetmeye başladığını göstermektedir. Sözelimi Harman, çıkarımların geçerlilik kuralları ile zihnin çalışmasına yön veren kuralların aynı olduğunu öne sürmüş ve bu savını bir tür psikolojizm olarak adlandırmıştır.¹¹¹ Mantık yasalarının insan düşüncesinin yasaları olduğunu savunan Brian Ellis ise daha doğrudan bir yaklaşımla, önde gelen psikolojistlerden olan ve mantığı düşüncenin fiziği olarak gören Theodor Lipps’e katıldığını belirtmiştir.¹¹²

¹¹¹ Gilbert Harman, **Thought**, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 18. Harman, yapıtında kapsamlı bir psikolojizm savunusu yapmamakta; psikolojizme yöneltilecek eleştirilerin tüm dengeli çıkarımı kuralları için geçerli olsa da tümevarım kuralları çerçevesinde yanıtlanabileceğini belirtmektedir. Bkz.: **A.g.e.**, s. 19.

¹¹² Kusch, **Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge**, p. 10.

Bununla birlikte mantığı psikolojinin bir alt dalı olarak görmemektedir.¹¹³ Dahası, Patricia Churchland gibi isimler psikolojinin ve nörobilimin antipsikolojist anlayışın çerçevesi dışında, genel anlamda felsefeye katkı sağlayacağını belirtmektedir.¹¹⁴ Özetle, psikolojinin 19. yüzyılın başlarındaki tartışmalı konumunun yavaş yavaş ortadan kaybolup içebakış gibi öznel yöntemlerin yerini sinirbilim çalışmalarının ve deneysel psikolojinin aldığı günümüzde antipsikolojist eleştiriler geçerliliğini kaybediyor gibi görünmektedir. Bu nedenle, mantık araştırmalarının sınırları içinde kalan konular da giderek daha çok psikoloji ve sinirbilim çalışmalarının kapsamına alınmaktadır.

Sosyolojist kuram ve onun bir anlamda mirasçısı sayılabilecek mantıksal çıkarımsalcı görüş, düşünce yasalarının doğuştanlığını doğrudan ve açıktan reddeden görüşler olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle sosyolojist kuram temelde düşünce yasalarının tarihsel genelgeçerliğinin bulunmadığını, insan toplulukları arasında dahi düşünce yasalarına ilişkin bir uzlaşımın yer almadığını varsayarak bunların kökenini ne zihinde ne de varlıkta; ancak toplumsal ilişkilerde ve uzlaşımlarda bulabileceğini savunmuşlardır. Zaman içinde farklı toplulukların düşünce yasalarına ilişkin kavrayışlarının yanlış değerlendirildiği; çeşitli dönemler ve çeşitli topluluklar arasında kimi anlayış farkları olsa da insanların hemen her zaman ve her toplumda özdeşlik ve çelişmezlik gibi yasaları gözettikleri sonucuna ulaşılmasıyla sosyolojist kuramın kendi temellerini sarstığının altını çizmiştik. Buna ek olarak, farklı coğrafyalarda, farklı dönemlerde, farklı inanç dünyalarında düşünce yasalarına ilişkin görüşleri araştırdığımız çalışmamızın kendisi de düşünce yasalarına ilişkin görüşlerin ortaklık gösterdiğine işaret etmesi bakımından sosyolojizme yönelik bir eleştirisi niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte, yakın geçmişte ortaya çıkan mantıksal çıkarımsalcı anlayışın, sosyolojizmin, düşünce yasalarının uzlaşım sonucu ortaya çıktıklarına ilişkin görüşünü miras aldığını da belirtmiştik. Mantıksal çıkarımsalcı görüşü özel kılan yan, düşünce yasalarının kökenine dili yerleştirmeleriydi. Zira onlara göre dil, düşünceden önce gelmektedir. Bu nedenle insanlar “yansımalı denge” denilen süreçle dildeki kurallılıklardan düşünce yasalarını ve mantık kurallarını çıkarmakta,

¹¹³ A.e.

¹¹⁴ A.e., s. 11-12.

bunlarla tekrar dile yönelmekte ve böylelikle düşünce yasaları zamanla daha kapsayıcı, daha yetkin hâle gelmektedir.

Ne var ki dil öncesi dönemde bulunan çocuklarla gerçekleştirilen deneyler mantıksal çıkarımsalcı kuramın savlarının tam tersi sonuçlar ortaya koymuştur. Dilin düşünceyi öncelediğini, düşünce yasalarının kökeninin doğal dilin kurallılıklarında bulunduğunu savunan bu kuramın aksine; 12-19 ay dönemindeki çocukların tikel evetleme çıkarımı yapabildikleri saptanmıştır.¹¹⁵ Nicolo Cesana-Arlotti öncülüğünde tasarlanan deneyde konuşma öncesi dönemde bulunan çocuklara ancak tikel evetleme akıl yürütmesiyle çözülebilecek, belirsizlik içeren bir sahne sunulur. Sahnede çocuklara iki nesne gösterilir. Bu nesneler renk, şekil, doku vb. bakımlardan farklıdır; ancak, nesnelerin üst kısımları bire bir aynıdır; deneyde bu nesneler bir dinozor ve çiçek olarak belirlenmiştir. Ardından, nesnelerin önüne bir perde gerilir. Perdenin arkasındaki nesneleri yalnız ve yalnızca söz konusu nesnelerin, birbirlerinin bire bir aynısı olan üst kısmını gösterecek şekilde içine alabilen bir kap getirilerek perdenin ardındaki nesnelerden biri alınır. Artık başlangıçtaki iki nesnemizden biri perdenin arkasında, diğeri ise kabın içindedir. Perde indirildiğinde, ardındaki nesne ortaya çıkar. Cesana-Arlotti bu aşamayı potansiyel çıkarım aşaması olarak adlandırır.¹¹⁶ Bu noktada deneyde yer alan çocukların, kapta bulunan nesneye dair tahminde bulunmalarına yetecek delil bulunmaktadır. Sözgelimi, perde indiğinde, ardında bulunan nesne dinozorsa kapta bulunması gereken nesne çiçektir; ya da tam tersi olmalıdır. Deneyi ilginç kılan yan, deneyde yer alan çocukların tutarsız çıktılara verdikleri tepkinin ölçülmesidir. Bu nedenle, çocukların beklentilerinin aksine, perdenin arkasında kaba çiçek değil, başka bir dinozor yerleştirilmiştir.

Deneyin son aşamasında, eğer çocuk tikel evetleme çıkarımı yapabiliyorsa, potansiyel çıkarım aşamasında perde ardındaki nesneyi (dinozor) gördüğünde kaptaki nesnenin çiçek olması gerektiği yönünde bir öngöründe bulunması; öngörüsünün tam tersi bir sonuçla karşılaştığında ise buna bir tepki vermesi beklenir. Nitekim deneyin sonucu bu beklentiye koşuttur. Çocuklar, kaptaki nesnenin de dinozor olduğunu

¹¹⁵ Nicolo Cesana-Arlotti, "Precursors of Logical Reasoning in Preverbal Human Infants", p. 1263.

¹¹⁶ A.e., s. 1263.

gördüklerinde, yani bu tutarsız sonuçla karşılaştıklarında, tutarlı (kapta çiçeğin bulunduğu) sonuçla karşılaştıklarındakinden çok daha farklı tepkiler vermektedirler. Sözelimi, tutarsız sonuçlara daha uzun süre bakmaktadırlar. Bu durum çocukların bir tikel evetleme akıl yürütmesi gerçekleştirdiklerine, ulaştıkları çıkarım sonucunun tersi bir durumla karşılaşmaları dolayısıyla şaşırdıklarına işaret etmektedir.¹¹⁷ Deneyin bir diğer ilgi çekici sonucu ise potansiyel çıkarım aşamasına ilişkindir. Çıkarımın gerçekleştirildiği bu aşamada çocukların göz bebekleri büyümekte ve bakışları doğrudan kaba yönelmektedir.¹¹⁸ İlginç olan yan, daha önce yapılan çalışmalarda mantıksal çıkarım gerçekleştirmekte olan yetişkinlerin tam olarak aynı fizyolojik tepkileri vermiş olmasıdır. Bu bulgu, henüz dil öncesi dönemde bulunan çocukların dahi yetişkinler gibi mantıksal çıkarım yapabildiklerine işaret etmektedir.

Cesana-Arlotti'nin bu deneyinin araştırmamız açısından iki önemi bulunmaktadır. Birincisi, mantıksal çıkarımsalci kuramın dilin düşünceyi öncelediği, düşünce yasalarının aslında dilin kurallarından türetilmiş toplum ve uzlaşım temelli genellemeler olduğu yönündeki savına karşı deneysel kanıtlar sunmasıdır. İkincisi, düşünce yasalarının doğuştanlığına, bunların insan zihnine içkin olduğuna ilişkin birtakım içerimlerinin bulunmasıdır. Bu içerimleri aydınlatalım.

Öncelikle deney, çocuklarda tikel evetleme akıl yürütmesinin sınındığı bir çıkarım ortamı sunmaktadır. Sözelimi çocuğa *A* (dinozor) ve *B* (çiçek) olmak üzere iki nesne gösterilmektedir. Bunlardan birinin seçilmesi, diğerinin elenmesi çocuğun karşısında *A* veya *B*'den birinin bulunacağı anlamına gelir. Deney düzeneği kurulup perdenin arkasındaki nesnelerden biri kaba alındığında bir seçim yapılmış olur. Bununla birlikte, seçilen nesnenin hangisi olduğu belli değildir. Ardından perde iner ve *A* seçeneğinin (dinozor) elendiği ($\neg A$) gösterilir. Tikel evetleme akıl yürütmesi gereği buradan *B* (çiçek) sonucu çıkması gerekir. Ne var ki çocuk *B* (çiçek) yerine elenmiş olması gereken *A* (dinozor) ile karşılaştığında bu tutarsızlık karşısında şaşırrır ve bir tepki verir. Deneyin çıktıları ve değinileri de genel itibarıyla tikel evetleme akıl yürütmesi üzerinedir. Gelgelelim tikel evetleme akıl yürütmesinin kendisi basit bir

¹¹⁷ A.e.

¹¹⁸ A.e., s. 1365.

çıkarım süreci değildir. Daha basit temellere dayanmaktadır. Sözelimi en başta bir özdeşlik kavrayışı bulunmalıdır. Deneyde yer alan çocuğun henüz deneyin başında *A*'nın *A* (dinozor), *B*'nin *B* (çiçek) olduğunu saptaması ve bunu deney boyunca sürdürmesi gerekir ki bunu sağlayan özdeşliktir. Dahası, çıkarımın ikinci adımındaki $\neg A$ girdisinden *B* sonucuna ulaşılmasının ardında $\neg A$ 'nın olduğu yerde aynı anda *A*'nın olamayacağına ilişkin bir kavrayışın bulunması gerekir ki burada da çelişmezlik karşımıza çıkmaktadır. Çocukların şaşırmasına yol açan durum da aslında bir çelişkinin (diğer bir ifadeyle tutarsızlığın) ortaya çıkması; *A* ve $\neg A$ 'nın aynı anda söz konusu olmasıdır. Dolayısıyla bu deney, dil öncesi dönemde bulunan çocukların tikel evetleme çıkarımı yapabildiğini, çocukların bu yetiye doğuştan sahip olduklarını ortaya koyduysa; aynı zamanda düşünce yasaları olan çelişmezlik ve özdeşliğin de doğuştan zihne içkin olduğunu da işaret ediyor olmalıdır.¹¹⁹

Deneyin yürütücüsü Cesana-Arlotti'nin deneyinin çıktılarına ilişkin değerlendirmeleri, deneye ilişkin çözümlememizden hareketle yeni bir yaklaşım önerisinde bulunmamıza olanak sağlamaktadır:

“(…) verilerimiz, dinamik sahnelerin yorumlanmasında devreye giren sezgisel ve sabit mantıksal yapıların zihin dokusunun özsel parçası olabileceğini ifade etmektedir. Bu tüm mantıksal akıl yürütmenin kendiliğinden ya da doğuştan olmasını gerektirmez (...) Ne var ki akıl yürütme yetilerinin gelişimi, profilini ortaya çıkarmaya başladığımız bir doğal mantıksal temele dayanmaktadır”¹²⁰

¹¹⁹ Deneyin ancak 12-19 aylık çocuklarla gerçekleştirilmiş olması dolayısıyla zorunlu olarak düşünce yasalarının doğuştanlığına işaret etmesi gerekmediği itirazında bulunulabilir. Nitekim düşünce yasalarına ilişkin kavrayış, sözelimi, yaşamın 9. ayında ya da başka bir ara dönemde kendini göstermeye başlıyor olabilir ve bu nedenle daha erken dönemlere ilişkin deney sonuçları talep edilebilir. Şüphesiz ki insan yaşamının daha erken aşamaları da ilkece bu türden deneylere tabi tutulabilir. Ancak, yaşamın ilk aylarında bebeklerin çevreleriyle etkileşim olanaklarının son derece kısıtlı olması, sözü edilen deneylerin gerçekleştirilebilme olanağını ciddi anlamda kısıtlamaktadır. Bu nedenle, Cesana-Arlotti tarafından ulaşılan sonucun bebekliğin her döneminde sınanması, en azından şimdilik, olanaksız görünmektedir. Gelgelelim bu kısıtlılık, deneyin doğuştancı teze işaret eden bu sonuçlarına yönelik yukarıda anılan türden itiraz için de geçerlidir. Nitekim itirazın kendisi de belirli bir gerilemeden sonra aynı kısıtlılıklar nedeniyle sınamamaz olacaktır. Bu bakımdan, doğuştancılık karşıtı itirazın sürdürülebilmesi için ancak şüpheli bir yaklaşım benimsenerek düşünce yasalarına ilişkin kavrayışın doğuştan geldiğine dair yargının ertelenmesi gerekliliği savunulması söz konusu olabilir. Diğer yandan, deneyin sonuçlarını doğuştancılık açısından yorumlama yönünde daha zayıf bir görüşü savunmak daha avantajlı görünmektedir. Öyle ki, insanların düşünce yasalarına ilişkin bir kavrayışla değil de bu kavrayışın belirli bir dönemde ortaya çıkmasını sağlayan bir olanakla doğduğu savunulabilir ve bu görüş “zayıf doğuştancılık” olarak adlandırılabilir.

¹²⁰ A.e., s. 1266.

Cesana-Arlotti'nin belirttiği gibi bu deney tüm mantıksal kavrayışlarımızın, tüm çıkarım yetilerimizin doğuştan geldiğini ifade etmemektedir. Bununla birlikte kendisi de sonradan öğrenilmemiş, “zihnin dokusuna içkin” kimi sabit mantıksal yapıların bulunabileceğini, akıl yürütme yetilerimizin belirli bir *doğal* mantıksal temele dayandığını öne sürmektedir. Öyleyse yukarıda yer verdiğimiz çözümlemelerimizden hareketle şöyle bir iddiada bulunabiliriz: özdeşlik ve çelişmezlik yasaları, düşünce yasaları olarak, zihne içkin olmaları bakımından zihnin dokusunu oluşturan sezgisel ve sabit mantıksal yapılara karşılık gelmektedirler. Tüm akıl yürütme yetilerinin gelişimi işte bu doğal mantıksal temele dayanmaktadır.

Düşünce yasalarının kökenini böylelikle zihin olarak belirleyip doğuştan insan zihnine içkin olduklarını öne sürdükten sonra bu yasaların insan düşüncesi üzerindeki bağlayıcılıklarına ilişkin soruları da yanıtlamak gerekir. Bu bağlamda verilebilecek en iyi yanıt; kimi zaman, bilinçli ya da bilinçsiz, bu yasalara uymayan düşünce edimlerinde bulunabiliyor ya da bu yasalara uymayan durum ve düşünceleri dahi düşüncemize konu edip yorumlayabiliyor olmamız bakımından bu yasaların kurucu-kural koyucu yasalar olduğudur. Diğer bir ifadeyle, doğuştan gelen, zihne içkin olup onun yapısının özsel bir parçası olan bu yasalar (özdeşlik ve çelişmezlik) bu özellikleri dolayısıyla kendilerine dayanılarak düşüncenin doğruluğunun değerlendirilebilmesini sağlamaları bakımından kurucu-kural koyucu niteliktedirler. Bu nedenle, bu yeni yaklaşım önerimizin “kurucu-kural koyucu doğuştancılık” olarak anılmasının yerinde olacağı inancındayız.

Özetleyecek olursak, düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin yaklaşımlar, çağdaş dönemde belirli bir tartışma hattına yerleşmiş gibi görünmektedir. Bu bağlamda George Boole'un *Laws of Thought* yapıtı tartışma hattının başlangıç noktasını imlemektedir. Boole'a göre, mantık biliminin temelinde bulunan ilkeler özünde zihnin işleyişini yönlendiren yasalardır; bu nedenle onları “düşünce yasaları” olarak anmayı tercih etmiştir. Boole'a göre mantık, düşünce yasalarının bilimidir.

Boole'un, bir yandan düşünce yasalarını mantığın araştırma sahasına çekerken bir yandan da düşünce yasalarını, zihnin işlemlerini kendilerine göre gerçekleştirdiği yasalar olarak ele alması Mill'de başlangıcını gördüğümüz psikolojist kuramın,

mantığa ve düşünce yasalarına ilişkin tartışmanın taraflarından birini oluşturmaya olanak tanımıştır. En genel anlamıyla psikolojizm, zihinsel süreçlerin psikolojinin konusu olduğunu, bu nedenle düşünce yasalarının da psikolojik süreçlere karşılık geldiğini ve psikoloji biliminin konusu olduğunu öne sürmektedir. Dönemin psikoloji biliminin yöntembilimi çerçevesinde psikolojik süreçlerin açıklamasında zihin durumlarına ve imgelere başvuruluyor olması, psikolojist yaklaşımın nesnellikten ve genelgeçerlikten uzak bir kavrayış ortaya koyduğu eleştirisiyle karşılaşmasına yol açmıştır. Psikolojizmi bu gerekçeyle eleştirerek mantığın ve dolayısıyla düşünce yasalarının insanın öznel psikolojik süreçlerinden ve imgelerinden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu savunan antipsikolojist görüşler ortaya çıkmıştır.

Frege ve Husserl, antipsikolojist yaklaşımın önemli temsilcilerindendir. Frege'ye göre düşünce yasaları insanın nasıl düşünmesi gerektiğine ilişkin yönerge veren yasalar değil, doğruluğa ulaşmada düşünceye yol gösteren yasalardır. Bu bakımdan, psikolojistlerin iddia ettiği üzere, içebakış yöntemi kullanılarak, zihin süreçlerine ve imgelere başvuruda bulunarak bu yasaların temellendirilmesi olanaklı değildir. Böylelikle, Frege'de doğruluğun yasaları olarak değerlendirilen düşünce yasaları öznellikten ve zamansallıktan bağımsız, genelgeçer yasalar olarak ele alınmışlardır. Öyle ki insanın düşüncesi, düşünme biçimi değişse dahi bu yasalar değişmezdir.

Husserl'in psikolojizm eleştirisi pek çok noktada Frege'ye koşut olmakla birlikte daha çok argümantatif bir nitelik taşımaktadır. Sözelimi, psikoloji bilim olduğu için mantığı verili kabul eder, onu temel alır; dolayısıyla mantığı psikolojide temellendirmek bir döngüsellığe yol açacaktır. Mantık ve dolayısıyla onun yasalarına ilişkin bilgiler Husserl'e göre kesindir, dolayısıyla tümevarım yöntemini kullanan psikoloji yalnızca genellemelere başvurabilir, kesinliğe ise ulaşamayacaktır.

Psikolojizm-antipsikolojizm tartışma hattının dışında düşünce yasalarının kökenine ilişkin geliştirilen bir başka yaklaşım sosyolojizmdir. Sosyolojizm genel anlamıyla düşünce yasalarının ne zihnin ne varlığın yasası olduğunu; bunların toplumsal ve tarihsel süreçler içinde geliştiğini öne süren bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, sözelimi, çelişmezlik ilkesinin tarihin her anında insanoğlu için

günümüzde bağlayıcılığına sahip değildir. Sosyolojist kuramcılar, mitolojik anlatıları bunun en iyi örnekleri olarak değerlendirirler. Gelgelelim sosyolojist kuramcılar dahi saptamalarının hatalı olduğunu; insanların nerede, hangi zaman diliminde ve -kendi deyimleriyle- hangi gelişmişlik düzeyinde olurlarsa olsun mantıksal çelişkilerden rahatsızlık duyduklarını ve bunları gidermeye çalıştıklarını kabul etmişlerdir. Bu nedenle temel düşünce yasalarının toplumsal ve tarihsel süreçler içinde ortaya çıkıp geliştiğine ilişkin bu görüş ciddi anlamda güç kaybetmiştir. Ne var ki çağdaş bir yaklaşım, sosyolojist temel tezinden hareket eden bir alternatif görüş öne sürmüştür. Bu görüş mantıksal çıkarımsalcılık olarak anılmaktadır.

Mantıksal çıkarımsalcı görüşe göre düşünce yasalarının temelinde dildeki kurallılıklar yer almaktadır. “Yansımalı denge” adı verilen süreç sayesinde dilin yapısına içkin olan kurallar keşfedilir, dilde ifade bulur, zaman içinde kimi değişimlere uğrar ve kuralların çerçevesinde bağlayıcılığında kimi farklılaşmalar meydana gelir. Bu bakımdan “düşünce yasaları” olarak anılan mantık kuralları genelgeçerlikten uzak ve zamana bağımlı, dil temelli kurallar olarak değerlendirilirler. Mantıksal çıkarımsalcı görüşün bu savının temelinde ise düşüncenin dilden önce değil, dilin düşünceden önce geldiği görüşü yer almaktadır.

Yakın zamanda gerçekleştirilen, akıl yürütmeler ile dil kullanımı arasında doğrudan bir ilişkinin bulunup bulunmadığını sınamaları bakımından dikkat çeken deneysel çalışmalar; özellikle mantıksal çıkarımsalcı görüşün, dilin düşünceyi öncelediğine ilişkin savıyla doğrudan doğruya ilintilidir. Bu bağlamda Cesana-Arlotti’nin 12-19 aylık bebeklerle gerçekleştirdiği deneyin sonuçları çarpıcıdır. Henüz dil öncesi dönemde bulunan bebekler, mantıksal çıkarım süreci işletmekte, bu süreç esnasında yetişkinlerle aynı fizyolojik belirtiler göstermekte; çıkarımlarına uygun düşmeyen, sözelimi çelişmezliği ihlal eden, bir durumla karşılaştıklarında şaşkınlık belirtileri göstermektedirler. Bu sonuç, düşünce yasaları olarak andığımız özdeşlik ve çelişmezliğin doğuştan itibaren veri işleme, akıl yürütme, karar verme gibi düşünce süreçlerinin temelinde bulunduğu savımıza temel oluşturmaktadır.

Düşünce yasalarının doğuştan itibaren zihne içkin olması savı beraberinde düşünce yasalarının bağlayıcılığına ilişkin kimi soruları da beraberinde getirmektedir.

Birincisi, bu yasalar, tıpkı doğa yasaları gibi ihlal edilmesi olanaklı olmayan yasalar olabilirler. Düşünce yasalarının bağlayıcılığına ilişkin bu yaklaşım, kurucu yasa yaklaşımı olarak anılmaktadır. Ancak, bu yaklaşıma göre, düşünce yasalarının dışına çıkabilmek olanaklı olmadığından, bu yasaları ihlal eden herhangi bir zihin ediminin düşünce olarak anılmaması gerekir. Oysaki, sözgelimi, insan çelişik düşüncelere aynı anda sahip olabildiği gibi kimi zaman bu çelişik düşünceleri kendine konu edinip çelişkiyi bertaraf edebilmekte ya da bir başkası tarafından çelişikliğine temas edilen sav ya da argümanlarını gözden geçirerek hatasının farkına varabilmektedir. Dolayısıyla ikinci bir seçenek, düşünce yasalarının yalnızca yönerge verdiğini; yönergeye uyulduğu takdirde başarılı, uyulmadığında ise başarısız bir düşünce süreci işletilmiş olacağını öne sürmektedir. Bu yaklaşım “kural-koyucu yasalar” yaklaşımı olarak anılmaktadır. Bu bağlamda düşünce yasalarının dışına çıkabilmek olanaklı olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki bu yaklaşım göz önüne alındığında, düşünceyi sınama yetkisinin nereden ve ne şekilde bu yasalara verildiğinin de ortaya konulması gerekir. Bu nedenle bizim yaklaşımımıza göre, doğuştan zihne içkin olduğunu savunduğumuz düşünce yasaları kurucu-kural koyucu yasalar olmalıdırlar ki istenildiği ya da gerektiği takdirde bu yasalarına dışına çıkabilmek kadar bu yasalara dayanarak düşüncenin sınanabilmesi olanaklı olsun.

SONUÇ

Düşünce yasalarının kökenini araştırdığımız çalışmamız, öncelikle Türkçede neredeyse eşanlamlı hâle gelmiş olan “mantık ilkeleri”, “aklın ilkeleri” ve “düşünce yasaları” kavramları arasında bulunan ayrımları netleştirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda “mantık ilkeleri” kullanımının, biçimsel bir bilim olması bakımından mantığın aksiyomlarına karşılık geldiği durumlarda yerinde olduğu belirtilmiştir. “Aklın ilkeleri” kullanımının ise mantığın doğru düşünmenin bilimi olarak alınılması nedeniyle “mantık ilkeleri” adlandırmasına eşdeğer görüldüğü, oysaki içeriminin bundan daha farklı olduğu vurgulanmıştır. Öyle ki biçimsel bilim olan mantığın aksiyomları ya da bu aksiyomların sayıları her yeni mantık dizgesinin ortaya çıkışıyla birlikte farklılık göstermektedir. Eğer bu iki kavram birbirinin yerine kullanılacak olursa bu durum “aklın ilkelerinin” de zaman zaman değişip sayısında farklılıkların oluşacağı anlamına gelir ki bu şüphesiz kabul edilemez. Diğer yandan insan kimi zaman, bilinçli ya da bilinçsiz, çelişmezlik ya da üçüncü hâlin imkânsızlığına uygun düşmeyen düşünce edimlerinde bulunabilmektedir. “Aklın ilkeleri” kullanımı tercih edilecek olursa buradan bir akıl varlığı olan insanın aklın ilkelerinin dışına çıkabileceği anlamı doğacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda bu kullanımın geçersizliğinin altı çizilmiş; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı için özellikle felsefi soruşturmalar söz konusu olduğunda kullanılabilecek en doğru adlandırmanın “düşünce yasaları” olduğu öne sürülmüştür. Zira düşünce tarihini konu edinerek gerçekleştirdiğimiz araştırma göstermektedir ki bunlar düşüncemizi yöneten, doğru düşüncenin ölçütü olan; bununla birlikte kısıtlı ve belirli durumlarda ihlal edilmeleri de olanaklı olan yasalar olarak karşımızda bulunmaktadır.

Özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığının neden “düşünce yasası” olarak adlandırılması gerektiği böylece ortaya konulduktan sonra çalışmamızın temel araştırma konusuna yönelinmiş; düşünce yasalarının kökenine ilişkin görüşler mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda düşünce yasalarının kökenine ilişkin görüşlerin temelde üç grup altında toplanabileceği görülmüştür. Bunlardan ilki, düşünce yasalarının

öncelikle varlığın yasaları olduğunu ileri sürmektedir. İnsan da varlık sahasının bir parçası olduğundan varlığın yasalarına uygun şekilde düşünmektedir.¹ Geniş çerçevede bir gruplandırma yapılacak olursa Parmenides, Platon, Aristoteles, Megaralılar, Stoa düşünürlerini bu görüş çatısı altında toplamak olanaklıdır.²

İkinci grup görüş, düşünce yasalarının kökeninin insan zihni olduğunu, insan zihninin bu yasalar uyarınca gösterdiğini savunmaktadır. Yine çerçeveyi geniş tutacak olursak Hint ve Çin düşüncesinde örtük olarak karşımıza çıkan düşünce yasası kavrayışlarının bu görüşe karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Nitekim bu iki düşünce havzasında düşünce yasalarına ilişkin olarak karşımıza çıkan tartışmalar, genel anlamda düşüncelerin ifade edilme araçları olarak önermeler ve adlandırmalar çevresinde yoğunlaşmışlardır. Bununla birlikte, düşünce yasalarının kökenini zihinde

¹ Düşünce yasalarının kökeninin varlık olduğunu savunan birinci grup düşünürler ile bu yasaların kökenini zihinde bulduğunu savunan filozoflar arasında belli bir kesişim bulunmaktadır. Nitekim söz konusu ikinci gruba dahil edilebilecek filozoflardan bazıları yasalarının kökenini zihinde bulmakla birlikte bu yasaların varlık için de geçerli olduğunu öne sürmektedirler. Dolayısıyla burada yapmaya çalıştığımız ayrım, kökensel önceliğe dayanmaktadır.

² Bu bağlamda Hegel ve İngiliz Deneycileri için bir parantez açmak gerekir. İlgili bölümde değinildiği üzere Hegel özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını geleneksel felsefeden farklı bir biçimde ele almıştır. Ancak, kendine özgü yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde varlık ve düşünce arasındaki karşılıklılık ve bu ikisine aracılık eden mantık vurgusu dolayısıyla tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Hegel'de de düşünce ile varlık arasında bir örtüşme bulunduğu, dolayısıyla kendi formülasyonu ile değerlendirilmek kaydıyla özdeşlik, çelişmezlik ve özdeşliğin hem doğa hem de düşünce yasası olarak değerlendirilebileceğini belirtmek gerekir.

Locke'un görüşleri ise daha farklı bir konuma karşılık gelmektedir. Locke'un görüşlerini incelediğimiz bölümde değindiğimiz üzere, "düşünce yasaları" dediğimiz yasalar ve onların formülasyonları tümevarım genellemelerinden ibarettir. Yüksek felsefi tartışmalar sonucunda ulaşılan soyutlamalardır. Bu bağlamda Locke, onların düşünce yasaları olmadıklarını; deneyim tarafından sürekli olarak doğrulandıkları için yasaymış gibi değerlendirildiklerini ifade eder. Bu bağlamda "düşünce yasaları" düşünceyi yöneten, yönlendiren yasalar değildir; ancak, deneyimin sürekli olarak bunlara ilişkin formülasyonları doğrulaması Locke'un özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığını deneye dayanan doğruluklar olarak gördüğü, bu nedenle de onları örtük olarak varlığın yasası olarak değerlendirmiş olabileceğine dair bir iz olarak görülebilir. Nitekim söz konusu yasaların formülasyonlarını aktarırken önermelerin ya da düşüncelerin özdeşliğini veya çelişmezliğini konu alan ifadelerden "Bir şey ne ise odur" ve "Aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır" şeklinde varlığa ilişkin yargılardan örnek vermesi de bu izi güçlendirmektedir. Diğer yandan, genelleme ya da soyutlamalar olmaları bakımından eleştirdiği özdeşlik ve çelişmezliğin aslında zihnin benzetme ve ayırt etme işlevlerine dayandığını öne sürmüş olması, özdeşlik ve çelişmezlik ile düşünce arasındaki ilişkiyi bütünüyle reddetmediğini göstermektedir.

Düşünce yasalarını soyutlamalar olarak görmesi, bunların deney tarafından sürekli olarak doğrulanması dolayısıyla evrensel kabul edilmesi vb. vurguları; temelde ise zihnin çeşitli işlevlerine karşılık geliyor olmalarına ilişkin savı dolayısıyla Locke'a ilişkin çözümlemelerimiz büyük oranda Mill için de geçerlidir.

bulduğuna ilişkin görüşler Meşşâî filozoflar³ ve Skolastik düşünürlerle⁴ birlikte güç kazanmış, Descartes’la birlikte yetkinleşmiştir. Bu bağlamda Meşşâîler, Skolastik düşünürler, Gazzâlî,⁵ Descartes, Leibniz, Kant ve psikolojistler, kabaca bu ikinci grup çatısı altında toplanabilirler.⁶

Üçüncü grup görüş ise daha genel bir çerçeveye alındığında düşünce yasalarının toplumsal süreçlerle ortaya çıktığını, uzlaşıya ve kabullere dayandığını; dönemden döneme ve toplumdan topluma değişiklik gösterebileceklerini öne süren, bu savlarını sınavabilmek adına araştırmamızı tarihsel çerçevede gerçekleştirdiğimiz sosyolojizmdir. Durkheim, Levy-Bruhl ve Goblot’nun; toplumsallığı göz önünde tutuyor olmaları bakımından bu isimlerin devamı sayılabilecek mantıksal çıkarımsalcı düşünürlerin bu grup altında toplanması olanaklıdır.

Düşünce yasalarının genelgeçer nitelikte olmadığı, toplumdan topluma, dönemden döneme farklılık gösterdiğine ilişkin sosyolojist görüşü geniş bir örneklem yelpazesinde sınavabilmek için çalışmamızda alışıldık felsefî çerçevemizin olanaklı olduğu ölçüde en dışına çıkılarak İlkçağ Hint ve Çin uygarlıklarında düşünce yasalarına ilişkin görüşlere yer verilmiştir. Bu bağlamda Hint medeniyetinde özellikle tasımların, ispat ve çürütmelerin bel kemiğini oluşturması bakımından özdeşliğin ve

³ Meşşâî filozoflara göre düşünce yasalarının kökeni zihin olmakla birlikte söz konusu yasalar aynı zamanda varlığın da yasalarıdır.

⁴ Çalışmamızda incelediğimiz Skolastik düşünürler olan Augustinus, Anselmus ve Thomas Aquinas düşünce yasalarının kökeninin zihin olduğunu öne sürüyor olsalar da bu yasaların varlıkla olan ilişkileri konusunda kendi içlerinde iki kampa ayrılmışlardır. Sözgelimi, Anselmus bu yasaların Tanrı üzerinde bağlayıcılığının bulunmadığı iddiasından hareketle onları varlığın değişmez yasası olarak görmez; ancak, özellikle Aquinas açısından bu yasalar Tanrı üzerinde de bağlayıcılığı bulunan yasalar olmaları bakımından aynı zamanda varlığın yasalarıdır.

⁵ Gazzâlî bu yasaları varlığın yasası olarak da görmektedir; fakat bu yasaların doğuştan geldiğine, zihnin yapısına içkin olduğuna ilişkin güçlü vurguları dolayısıyla kendisini bu grupta değerlendirmek daha doğrudur.

⁶ Psikolojizm-antipsikolojizm tartışmasına ilişkin başlıkta değindiğimiz üzere Frege, düşünce yasalarının psikolojik süreçlere karşılık geldiğini ve bunların içebakış yöntemiyle, imgeler ve tasarımlar gibi terimlerle psikolojinin incelemesine konu edilmesi gerektiğine ilişkin savları nedeniyle psikolojistleri eleştirmiştir. Ona göre bu yasalar doğruluğun yasalarıdır ve insandan bağımsız bir varlıkları söz konusudur. Bu nedenle insan zihni, psikolojik durumu ya da yapısı değişse de bu yasalar değişmeden kalacaklardır. Ancak, anımsanacak olursa, Frege’de insanın bu yasalara ilişkin kavrayışa nasıl sahip olduğuna yönelik soru büyük oranda yanıtsız kalmaktadır. Bu elbette psikolojizme düşmemek için atılmış bilinçli bir adımdır. Bununla birlikte, Sluga’nın, Frege’ye ilişkin yorumunu bir kez daha değerlendirmekte yarar vardır. Eğer Sluga haklıysa, Frege’ye göre, bizim “düşünce yasası” olarak andığımız yasalar başta olmak üzere doğru olmanın taşıyıcısı olan düşünceler, elin kavradığı bir kuştan ziyade kemiğin ve kasın elde bulunması gibi zihinde bulunuyor; deyim yerindeyse onu oluşturuyor olmalıdır. Bu bakımdan Frege’nin bu tartışma bağlamındaki konumu tartışmalıdır.

çelişmezliğin gözetildiği; Antik Yunan'daki gibi bir ilkeleştirmeye gidilmemiş olsa da düşünce yasalarına uygun düşmeyen sav, tasım ve düşüncelerin reddedildiği vurgulanmıştır. Çin'de ise düşünce okulları arasında anlayış farklılıklarının olduğu; sözgelimi Mohistlerin düşünce yasalarının açık tanımlarına yer verdikleri, bununla birlikte Adlar Okulu'nun öğretilerini paradokslar üzerinden yaymayı tercih ettikleri serimlenmiştir. Dolayısıyla düşünce yasalarının bir anda, gizemli bir şekilde Antik Yunan'da belirivermediği; sosyolojist kuramın aksine, toplumsal ve kültürel farklılıklara rağmen izini sürebildiğimiz her düşünsel birikimde karşımıza çıktığı ifade edilmiştir.

Antik Yunan'a gelindiğinde felsefi düşüncenin yetkinleşmesiyle birlikte düşünce yasalarına ilişkin kavrayışların belirgin hatlarla, daha açık ifadelerle ortaya konulduğu vurgulanmıştır. Bu noktada Platon, kendisi bu şekilde anmasa da, çelişmezliğin ontolojik tanımını vererek onu bir varlık yasası olarak konumlandırmasıyla önemli bir dönüm noktasına karşılık gelmektedir. Daha sonrasında Aristoteles diğer iki yasayı tanımlamış, ek olarak kendi felsefi dizgesinde varlık-mantık-düşünce örtüşümü üzerinden çelişmezliğin psikolojik ve mantıksal tanımlarını da vermiştir.

Antik Yunan'da Aristotelesçi geleneğin tam karşısında konumlanan Megara-Stoa geleneğinin söz konusu yasaları tıpkı Aristoteles gibi varlık ve düşünce yasaları olarak görüyor olmalarının, sosyolojist kuramın göreci tavrına karşıt örneklerden bir başkası olduğu öne sürülmüştür.

Düşünce yasalarının ortaçağdaki alımlanışının incelendiği bölümde, Antik Yunan mirasının taşıyıcısı olması bakımından İslâm filozoflarının düşünce yasalarına ilişkin görüşlerine öncelik verilmiştir. Burada da sosyolojist kuramın toplum-görelî kavrayışının sınanabilmesi açısından birbirine karşıt iki ekolün düşünce yasalarına ilişkin görüşleri incelenmiştir. Aristotelesçi geleneği sürdürmeleri bakımından Meşşâî filozofların düşünce yasalarını gerek bilgi edinebilmenin ön koşulu, gerek varlığın yasası olarak görmelerinin şaşırtıcı olmadığı vurgulanmıştır. Buna karşılık, Meşşâî ekolün en büyük eleştirmeni Gazzâlî'nin de düşünce yasaları söz konusu olduğunda

bu ekolle aynı çizgide yer aldığı; düşünce yasalarını aklın yapısında, ona içkin olarak bulunan ve doğuştan gelen bilgiler olarak gördüğü belirtilmiştir.

Ortaçağ Skolastik düşünürlerinin düşünce yasalarına ilişkin görüşlerinin de yine Aristoteles çizgisinde kaldığı; gelgelelim Tanrı'nın tümgüçlülüğü gibi daha geniş bir tartışma konusunda düşünce yasalarının Tanrı için bir bağlayıcılığının olup olmadığı sorusunun düşünce yasalarına ilişkin verimli görüşlerin ortaya çıkmasını sağladığı vurgulanmıştır.

Tanrı'nın tümgüçlülüğü tartışması modern döneme miras kalmış; modern dönemde düşünce yasalarına ilişkin görüşler bu tartışma çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda Descartes'ın düşünce yasalarının insan üzerinde doğrudan, katı bir bağlayıcılığının bulunduğu, ancak Tanrı'nın isterse bu yasaları değiştirebileceğine ilişkin görüşlerine değinilmiştir. Leibniz'in bu görüşün tam karşısında konumlanarak düşünce yasalarının Tanrı için dahi uyulması zorunlu yasalar olduğunu, bu yasalara aykırı düşünmenin olanaklı olmadığını savunduğu; ancak, John Locke'la başlamak üzere İngiliz deneycilerinde bu görüşlerin reddedildiği belirtilmiştir. Öyle ki John Locke'ta ve daha sonrasında çok daha katı bir biçimde Mill'de tanıklık edileceği üzere düşünce yasaları kökenini zihinde ya da varlıkta bulan yasalar olarak değil; gündelik deneyimlerden yapılan genellemelerden ibaret görülmüştür. Bu bağlamda, düşünce yasalarının ifade edildiği önermelerde asıl temas edilen noktanın, insan zihninin benzetme, ayırma ya da inanma ve inanmama gibi zihinsel tutum ve işlevleri olduğu görüşü savunulmuştur.

Düşünce yasalarına ilişkin çağdaş yaklaşımların temelini oluşturduğu kadar söz konusu yasaları “düşünce yasası” olarak anması bakımından da çalışmamız açısından önem taşıyan Immanuel Kant'a göre düşünce yasaları anlama yetisinin işlev gösterebilmesinin temelidir. Öyle ki, onlar olmadan anlama yetisinin hiçbir kullanımı söz konusu olamamaktadır. Bu bakımdan düşünce yasalarının, Kant açısından zihne içkin, zorunlu düşünce kuralları olarak ele alındıkları vurgulanmıştır.

Araştırmamızın, çağdaş tartışmaların ele alındığı son bölümünde George Boole'un düşünce yasalarını zihin kökenli yasalar olarak gördüğü, zihnin bu yasalar

çerçevesinde düşündüğünü savladığı belirtilmiştir. Boole'un düşünce yasalarını zihnin işleyiş tarzını belirleyen yasalar olarak görüp mantığı bu yasaların bilimi hâline getirmiş olmasının döneme damga vuran psikolojizm-antipsikolojizm tartışmasını ateşlediği vurgulanmıştır.

Düşünce yasalarının zihnin işleyişini yöneten yasalar olarak görülmesi ve böylelikle mantığın konusu hâline getirilmeleri; zihinsel süreçleri ve tasarımları inceleyen psikolojinin doğal olarak mantığı da kapsadığı yönündeki psikolojist görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna karşılık Frege ve Husserl, düşünce yasalarının psikolojik yasalar olmadıklarını; bunların doğruluğun nesnel yasaları olduklarını, bu bakımdan psikoloji gibi bir empirik bilimin konusu olamayacağını iddia etmişlerdir. Antipsikolojizm olarak anılan bu görüş, psikolojinin, 19. yüzyıl sonlarındaki içebakış yöntemine kısılmış, öznel tasarımlar üzerinden açıklama geliştirmeye çalışan yeni yetme bir bilimken 20. yüzyılın bilimsel çerçevesi ve teknik kabiliyetleriyle donatılması sonrasında kan kaybı yaşamıştır. Bununla birlikte, psikolojizm-antipsikolojizm tartışmasına rakipleri kadar etkili olamayan bir başka görüşün daha dahil olduğu belirtilmiştir. Çalışmamızın tasarımından ve başlangıcından itibaren sıklıkla gönderimde bulunulan ve sosyolojizm olarak anılan bu görüşün düşünce yasalarının toplumsal uzlaşıların sonucu olduklarını; ne zihinde ne de varlıkta kökenlerinin bulunduğunu öne sürerek toplum-görelî bir kavrayış geliştirdiğinin altı çizilmiştir. Bununla birlikte, sosyolojist görüşün kendi eksiklerini kendi fark edip kendi temellerine saldırarak tarih sahnesinden silinmeye yüz tuttuğuna değinilmiştir. Bununla birlikte, sosyolojizmden “toplumsal uzlaşî” gibi bir anahtar kavram devralan mantıksal çıkarımsalcılık akımının iki binli yıllarda gelişim göstermeye başladığı; bir yanıyla toplumsal yaratım olan dilin, düşünceyi öncelediği, bu nedenle de düşünce yasalarının ve genel anlamda mantık kurallarının aslında dilin kurallılıklardan yapılan çıkarımlar olarak değerlendirildiği belirtilmiştir.

Mantıksal çıkarımsalcı kuramın dilin düşünceyi öncelediği, bu nedenle düşünce yasalarının kökeninin doğal dil olduğuna ilişkin sava karşılık dil öncesi dönemde bulunan, 12-19 ay aralığındaki çocuklarla yapılan bir deneyin bu savın tam tersine işaret ettiğine dikkat çekilmiştir. Öyle ki deney sonuçlarının gösterdiği üzere

henüz dil kavrayışı olmayan 12-19 ay arasındaki çocuklar tikel evetleme çıkarımı yapabilmektedir. Deney sonucunda ulaşılan bu saptamanın; mantıksal çıkarımsalcı görüşün dilin, düşünceyi öncelediği savının karşısında duran bir kanıt niteliği taşıdığı savunulmuştur.

Söz konusu deneyin bir diğer özelliği, çocukların kimi mantıksal sabit ve yapılarla doğduklarını ve gelişmiş akıl yürütme biçim ve tekniklerinin belirli bir doğal mantıksal temele dayandığını ileri sürmüş olmasıdır. Bu bakımdan tezimiz açısından deneyin, salt tikel evetleme akıl yürütmesinin ötesinde, daha temel bir noktaya temas ettiği öne sürülmüştür. Sonuç itibarıyla tikel evetleme akıl yürütmesinin kendisi basit değil, birkaç adımdan oluşan bir akıl yürütmedir. Bu nedenle akıl yürütme adımları izlenirse temelinde özdeşlik ve çelişmezlik yasalarının örtük olarak varsayıldığı görülmektedir. Sözelimi A ve B terimleri sunulduğunda A 'nın A , B 'nin B olarak alımlanması, çıkarım süresince bu özdeşliğin korunması, özdeşlik yasasına ilişkin bir kavrayışın varlığına işaret etmektedir. Diğer yandan, tikel evetleme akıl yürütmesinin ikinci adımında $\neg A$ önermesi ya da durumuyla karşılaşıldığında B sonucuna ulaşılmasının ardında $\neg A$ girdisi nedeniyle A ve $\neg A$ 'nın aynı anda bir arada bulunamayacağına, yani çelişmezliğe ilişkin bir kavrayış yer alıyor olmalıdır. Dolayısıyla düşünce yasaları, tikel evetleme çıkarımını olanaklı kılmaları bakımından, zihnin dokusunun bir parçası olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, eğer deneyin ulaştığı sonuçlar yerindeyse insanın doğuştan sahip olduğu özdeşlik ve çelişmezlik kavrayışı, insanın tüm diğer akıl yürütme yetilerinin temelinde bulunan doğal mantıksal zemini oluşturmaktadır.

Düşünce yasalarının doğuştan zihne içkin olduğuna ilişkin bu savımız, düşünce yasalarının kökenine ilişkin araştırmamız kapsamında ulaştığımız sonucu da imlemektedir. Düşünce yasalarının kökeni zihindir, insanlar bu yasalara ilişkin örtük bir kavrayışla hayata gelmektedir. Bu kapsamda savımızın, düşünce yasalarının kökenini zihinde bulan diğer doğuştancı görüşler gibi düşünce yasalarının insanın düşünce etkinlikleri üzerindeki bağlayıcılığı sorusuna yanıt vermekle yükümlü olduğunun altı çizilmiştir. Bu bağlamda Jessica Leech'in kural koyucu yasalar ve kurucu yasalar arasında gerçekleştirdiği ayırım ve düşünce yasalarının kurucu-kural

koyucu yasalar olmaları gerektiğine ilişkin bütünleştirici yaklaşımı benimsenmiştir. Buradan hareketle düşünce yasalarının, kendileri aracılığıyla veri işlemenin, akıl yürütmenin, çıkarım yapmanın olanaklı olduğu; tüm bu düşünce edimlerinin geçerliliğinin ise yine kendileri üzerinden değerlendirilebildiği kurucu-kural koyucu yasalar olduğu öne sürülmüştür. Cesana-Arlotti'nin deneyi ve Jessica Leech'in kavramsal çözümlemesi üzerinden ulaşılan, düşünce yasalarının kökenine ve bağlayıcılığına ilişkin yeni bir yaklaşım önerisi sunan bu sentez “kurucu-kural koyucu doğuştancılık” olarak adlandırılmıştır.

KAYNAKÇA

- Akyol, Osman Faruk: **Thomas Aquinas: Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi**, İstanbul, Homer Kitabevi, 2005.
- Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu**, Ed. Cüneyt Kaya, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, ss. 251-287.
- Anselm: **Monologion**, Ed. Briand Davies & G. R. Evans, Oxford, Oxford University Press, 1998, ss. 5-81.
- Anselmus: **Proslogion**, Ed. Betül Çotuksöken & Saffet Babür, İstanbul, BilgeSu Yayıncılık, t.y., ss. 152-154.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2006.
- Aquinas, St. Thomas: **Summa Theologica**, çev. Fathers of the English Dominican Province, Vol.I, London, William Benton, 1923.
- Aquinas, St. Thomas: **Commentary on the Metaphysics of Aristotle**, çev. John P. Rowan, Vol.I, 1961.
- Augustine: **On the Trinity Books 8–15**, Ed. Gareth B. Matthews, çev. Stephen McKenna, Cambridge, Cambridge University Press.
- Augustine: **On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings**,

- Ed. Peter King, çev. Peter King, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Augustine, St.: “The City of God”, **The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine The Confessions**, Trans. by Marcus Dods, Encyclopedia Britannica Inc., 1984.
- Aydın, Hasan: **Gazzâlî: Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri**, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012.
- Aydınlı, Yaşar: **Fârâbî**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017.
- Bobzien, Susanne: **Chrysippus' Modal Logic and Its Relation to Philo and Diodorus**, Ed. Theodor Ebert Klaus Döering, y.y., Franz Steiner, 1993, pp. 63-84.
- Boole, George: **An Investigation of the Laws of Thought: On Which Are Founded The Mathematical Theories of Logic And Probabilities**, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Borghini, Andrea: **A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality**, London, Bloomsbury, 2016.
- Boyle, Matthew: **Kant on Logic and the Laws of The Understanding**, Ed. Sofia Miguens, Cambridge, Harvard University Press, 2020, pp. 117-144.

- Bykova, Marina F.: **Thinking and Knowing**, Ed. Allegra De Laurentis & Jeffrey Edwards, London, New York, New Delhi, Sydney, Bloomsbury, pp. 225-230.
- Cesana-Arlotti, Nicoló “The Origin of Logical Concepts”, Ph. D. Dissertation, Universitat Pompeu Fabra, 2015.
- Cesana-Arlotti, Nicoló v.d.: “Precursors of Logical Reasoning in Preverbal Human Infants”, **Science**, Vol.CCCLVIII, 2018, pp. 1263-1266.
- Clark, Errin D: “Thomas Aquinas on Logic, Being, and Power, and Contemporary Problems for Divine Omnipotence”, **Sophia**, Vol.CCLVI, 2017, pp. 247–261.
- Cheng, Chung-Ying: “Inquiries into Classical Chinese Logic”, **Philosophy East and West**, Vol.XV, No:3/4, 1965, pp. 195-216.
- Conant, James: **The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the Tractatus**, Ed. Sofia Miguens, Cambridge, Harvard University Press, 2020, pp. 27-100.
- Corcoran, John: “Aristotle’s Prior Analytics and Boole’s Laws of Thought”, **History and Philosophy of Logic**, Vol.XXIV, 2003, pp. 261-288.

- Corcoran, John **Notes on the Founding of Logics and Metalogic: Aristotle, Boole, and Tarski**, Eds. Concha Martínez, José L. Falguera, José M. Sagüillo, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2007, pp. 145-178.
- Çakmak, Cengiz: “Gorgias’ın Düşünce Tutumunda Gerçeklik ve Bildirişim”, **Şafak Ural’a Armağan**, ed. Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa, 2012, ss. 83-92.
- Çitil, Ayhan: **Kant Okumaları: Birinci Kritik**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021.
- Çubuk, İbrahim Agâh: **Gazzali ve Şüphencilik**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 1996.
- Çüçen, Abdülkadir: **Mantık**, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2011.
- Darley, Alan Philip: “Does Aquinas' Notion of Analogy Violate the Law of Non-Contradiction?”, **The Heythrop Journal**, Vol.LIV, No:62 2013, pp. 228-237.
- Davidson, Herbert A.: **Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect**, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992.
- de Harven, Vanessa: **Necessity, Possibility, and Determinism in Stoic Thought**, Ed. Edwin Mares Adriane Rini, Creswell Max, Cambridge University Press, 2016, pp. 70-90.

- de Laguna, Frederica: “Lévy-Bruhl’s Contributions to the Study of Primitive Mentality”, **The Philosophical Review**, Vol.XLIX, No:5 1940, pp. 552-566.
- Denkel, Arda: **Demokritos/Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri**, İstanbul, Kalamış Yayıncılık, 1986.
- Descartes, René: **The Philosophical Writings of Descartes: Volume 1**, çev. Robert Stoothoff John Cottingham, Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Descartes, René: **The Philosophical Writings of Descartes: Volume 2**, çev. Robert Stoothoff John Cottingham, Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, René: **The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3**, çev. Robert Stoothoff John Cottingham, Dugald Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Descartes, René: **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, çev. Engin Sunar, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- Descartes, René: **Meditasyonlar: Metafizik Üzerine Düşünceler**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2020.
- Dishkant, Herman: “Physics and Logic: Thales”, **International Journal of Theoretical Physics**, Vol.XXXII, 1993, pp. 1847-1851.

- Dumitriu, Anton: **History of Logic**, Turnbridge Wells, Abacus Press, 1977.
- Dumitriu, Anton: **History of Logic**, Vol.III, Tunbridge Wells, Abacus Press, 1977.
- Dunn, Taylor A. "Logical Normativity, The Constitutive Laws of Thought, and Our Form of Life", Ph.D. Dissertation, University of California, 2024.
- Dürüşken, Çiğdem: "Stoa Mantığı", **Felsefe Arkivi**, No:28 1991, ss. 287-308.
- El-Gazzâlî, Ebû Hâmid: **Mi'yâru'l-İlm**, çev. Ali Durusoy / Hasan Hacak, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.
- Evnine, Simon J.: "Innate Principles and Radical Interpretation", **Locke Studies**, Vol.XVIII, No:33 1987, pp. 33-44.
- Fain, Gregory: "Omnipotence in the Shadow of Aristotle", Senior Thesis, Brandeis University, 2016.
- Farabî.: **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Farabî: **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

- Fârâbî: **Felsefenin Temel Meseleleri**, Ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 117-137.
- Firdaus, Qusthan A. H.: **Demonstration and Burhan: A Logical Investigation**, Singapore, Springer, 2024.
- Frankfurt, Harry: Frankfurt, Harry. “Descartes on the Creation of the Eternal Truths”, **The Philosophical Review**, Vol.LXXXVI, No:1 1977, pp. 36-57.
- Fraser, Chris: “Distinctions, Judgment, and Reasoning in Classical Chinese Thought”, **History and Philosophy of Logic**, pp. 1-24.
- Frege, Gottlob: **The Basic Laws of Arithmetic**, çev. Montgomery Furth, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1964.
- Gazzâlî: **Delâletten Kurtuluş**, Ed. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 341-356.
- Gazzâlî: **Filozofların Tutarsızlığı**, Ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010
- Geach, P.T.: “Omnipotence”, **Philosophy**, Vol.XLVIII, No:183 1973, pp. 7-20.
- Gilson, Etienne: **Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonuna**

- Kadar**, çev. Ayşe Meral, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2007.
- Godden, David: **Mill on Logic**, Ed. Christopher Macleod, Dale E. Miller, y.y., Wiley Blackwell, 2017, pp. 175-191.
- Gordon, Liran Shia: “Reconstructing Aquinas’s Process Of Abstraction”, **The Heythrop Journal**, Vol.LIX, No:4 2015, pp. 639-652.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.
- Graham, Daniel W.: “The Early Ionian Philosophers”, **Routledge Companion to Ancient Philosophy**, ed. by James Warren, Frisbee Sheffield, New York and London, Routledge, 2014.
- Greene, Virginie: **Logical Fictions in Medieval Literature and Philosophy**, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Güven, Özgüç: “Mantık Felsefesinde Temel Tartışmalar”, **Felsefi Düşün**, C.XI, No: 7, 2016, ss. 93-12.
- Haack, Susan: **Philosophy of Logics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Haack, Susan: **Deviant Logic: Some Philosophical Issues**, London, Cambridge University Press, 1974

- Haake, Matthias: “Megara and ‘the Megarians’: a City and its Philosophical School”, **Megarian Moments: The Local World of an Ancient Greek City-State**, Ed. by Hans Beck, Philip J. Smith, McGill University Library and Archives, Canada, 2018, pp. 237-256.
- Harman, Gilbert: **Thought**, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Hartmann, Nikolai: “The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the History of the Ontological Problem of Modality”, trans. By Frédéric Tremblay, Keith R. Peterson, **Axiomathes**, Vol. XXVII, No. 2, pp. 209-223.
- Hayward, George J.: **Principles of Logic**, London, Longmans, 1916.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Felsefi Bilimler Ansiklopedisi (Küçük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: **Mantık Bilimi (Büyük Mantık)**, çev. Aziz Yardımlı, Karaköy, İstanbul, İdea, 2014.
- Herakleitos: **Fragmanlar**, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Homeros: **İlyada**, çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2008.
- İbn Rüşd: “Tutarsızlığın Tutarsızlığı”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, ed.

- Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Rüşd: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ**, çev. Ömer Türker Ekrem Demirli, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ: **Metafizik Üzerine**, Ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Sînâ: **Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir**, Ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 295-298.
- İnönü, Nazlı: **Mantık Tarihi: İlkçağ**, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2017.
- İnönü, Nazlı: **Mantık Tarihi: Ortaçağ**, İstanbul, Boyut Yayıncılık, 2019.
- İnönü, Nazlı: “Port Royal Mantığı”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Mart 2020, No:41, ss. 131-152.
- Jiang, Xinyan: “The Law of Non-Contradiction and Chinese Philosophy”, **History and Philosophy of Logic**, Vol.XII, No:1, pp. 1-14.

- Jolley, Nicholas: **Leibniz**, London, Routledge, 2005.
- Kak, Subash: "Aristotle and Gautama on Logic and Physics", arXiv preprint physics/0505172 **[physics.gen-ph]**, (Çevrimiçi), 26 Şubat 2023.
- Kak, Subash: "George Boole's 'Laws of Thought' and Indian Logic", **Current Science**, Vol.XIV, No:12, pp. 2570-2573.
- Kant, Immanuel: **The Jäsche Logic**, Ed. J. Michael Young, çev. J. Michael Young, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 521-642.
- Kant, Immanuel: **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.
- Kaya, Mahmut: "Sudûr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, (çevrimiçi)
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>, 23 Eylül 2024.
- Kayar, Esma: "Megaralılar ve Modalite Anlayışları", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, No: 35, 2017, ss. 91-108.
- Keeling, Evan: "Aristotle, Protagoras, and Contradiction: Metaphysics Γ 4-6", **Journal of Ancient Philosophy**, Vol.VII, No: 2, pp. 75-99.
- Keskin, Gamze: **Kant'ın Genel Mantık Anlayışı ile Transsendental Mantık Anlayışının**

- Karşılaştırılması**, Ed. Vedat Kamer & Şafak Ural, İstanbul, Mantık Derneği Yayınları, ss. 405-424.
- Kleven, Terence J.: **Al-Fārābī on What Is Known Prior to the Syllogistic Arts in His Introductory Letter, the Five Aphorisms, and the Book of Dialectic**, Ed. Luis Xavier López-Farjeat Katja Krause, Nicholas A. Oschman, Routledge, 2023, pp. 276-292.
- Kneale, William, Martha Kneale: **The Development of Logic**, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Kranz, Walter: **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamaları**, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
- Kusch, Martin: **Psychologism: A Case Study in The Sociology Of Philosophical Knowledge**, London and New York, Routledge, 1995.
- “Psychologism”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2024, (Çevrimiçi)
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/psychologism/>, 24 Şubat 2025.
- Kutlusoy, Zekiye: “Mantık-matematik ilişkisi üzerine”, **Kaygı**, No: 20, 2013, ss. 127-138.
- La Croix, Richard R.: “Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible”, **Canadian Journal**

- of Philosophy**, Vol.XIV, No:3 1984, pp. 455-475.
- Leech, Jessica: “Logic and the Laws of Thought”, **Philosopher’s Imprint**, Vol.XV, No:12 2015, pp. 1-27.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **New Essays on Human Understanding**, çev. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Theodicy**, çev. E.M. Huggard, y.y., Bibliobazaar, 2007.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Leibniz: Discourse on Metaphysics**, çev. Gonzalo Rodriguez-Pereyra, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: **Monadoloji**, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Liu, Fenrong ve Zhang, Jialong: “New Perspectives on Moist Logic”, **Journal of Chinese Philosophy**, Vol. XXXVII, No:4, pp. 605-621.
- Liu, Fenrong ve Yang, Wujing: “A Brief History of Chinese Logic”, **Journal of Indian Council of Philosophical Research**, Vol.XXVII, No:1, pp. 101-123.

- Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding**, Ed. Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Locke, John: **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Lowe, E. J.: **The Routledge Guidebook to Essay Concerning Human Understanding**, London, Routledge, 1995.
- Lukasiewicz, Jan: “On the Principle of Contradiction in Aristotle”, trans. by Vernon Wedin, *The Review of Metaphysics*, Vol.XXIV, No: 3, March 1971, pp. 485-509.
- MacFarlane, John: “Frege, Kant, and the Logic in Logicism”, **The Philosophical Review**, Vol.CXI, No:1, pp. 25-65.
- Markie, Peter, M. Folescu: “Rationalism vs. Empiricism”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2023, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rationalism-empiricism>, 27 Haziran 2023.
- McNulty, Jacob: **Hegel's Logic and Metaphysics**, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.
- Mcrae, Robert: **The Theory of Knowledge**, Ed. Nicholas Jolley, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 176-223.

- Mill, John Stuart: **A System of Logic Ratiocinative and Inductive**, Ed. J.M. Robson, Vol.I-III, London, Routledge & Kegan Paul, VI, 1973.
- Mure, Geoffrey Reginald: **A Study of Hegel's Logic**, London, Oxford University Press, 1950.
- Nawar, Tamer: **Augustine's Defence of Knowledge Against the Sceptics**, Ed. Victor Caston, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 215-265.
- Nelson, Alan, Jill Buroker: "Port Royal Logic", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2022, Ed. Edward N. Zalta, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/port-royal-logic>, 28 Şubat 2025.
- Nunez, Tyke: "Logical Mistakes, Logical Aliens, and the Laws of Kant's Pure General Logic", **Mind**, Vol.CXXVIII, No:512 2019, pp. 1149-1180.
- Olson, Mark A: "Descartes' First Meditation: Mathematics and the Laws of Logic", **Journal of the History of Philosophy**, Vol.XXVI, No:3 1988, pp. 407-438.
- Öner, Necati: "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**,

C.XVII, No:1-4, Haziran 1969, ss. 285-304.

Öner, Necati:

Fransız Sosyoloji Okulu'na Göre Mantığın Menşei Problemi, İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Özdemir, Alişan:

Yeni Diyalektik Mantık: Diyalektik Ne Değildir?, İstanbul, Yaba Yayınları, 2016.

Patton, Lydia:

Laws of Thought and Laws of Logic after Kant, Ed. Sandra Lapointe, New York, Routledge, 2018, pp. 123-137.

Pelletier, Francis J., Renée Elio and Philip Hanson:

“Is Logic All in Our Heads? From Naturalism to Psychologism”, **Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic**, Vol.LXXXVIII, No:1 2008, pp. 3-66.

Peregrin, Jaroslav, Vladimir Svoboda:

Reflective Equilibrium and the Principles of Logical Analysis: Understanding the Laws of Logic, New York, Routledge, 2017.

Platon:

Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

Platon:

“Theaitetos”, **Diyaloglar**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.

Priest, Graham:

“Dialetheism”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, eds. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Summer 2023, (çevrimiçi)

<https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>, 26 Ağustos 2023.

- Priest, Graham: “The Logic of Catuṣkoti”, **Comparative Philosophy**, Vol.I, No:2, pp. 24-54.
- Rescher, Nicholas: “Fârâbî’de Mantık Geleneği”, **İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar**, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019, ss. 29-40.
- Rist, John M.: **Augustine: Ancient Thought Baptized**, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Russell, Bertrand: **The Philosophy of Leibniz**, London, Routledge, 1992.
- Schmaus, Warren: “Lévy-Bruhl, Durkheim, and the Positivist Roots of the Sociology of Knowledge”, **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, Vol.XXII, No:4 1996, pp. 424-440.
- Shih, Hu: **The Development of Logical Method in Ancient China**, Shanghai, The Oriental Book Company, 1922
- Street, Tony: **İslam Mantık Tarihi**, çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.
- Tanaka, Koji: “Buddhist Logic”, **Routledge Encyclopaedia of Philosophy**, (Çevrimiçi)

<https://philarchive.org/rec/TANBLi>, 26
Şubat 2022.

Taşkın, Hafsa: “Gazali ve İbn Rüşd’de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik”, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.

Tarhan, Diler Ezgi: "Husserl ve Frege’de Anlam Sorunu", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.

Türker, Sadık: “George Boole ve Mantık Cebiri”, **Şafak Ural’a Armağan**, Ed. Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa, 2012, ss. 331-370.

Taşdelen, İskender: “Felsefi Çürütme Üzerine Bir Not”, **Tutarsızlığın İz Sürücüsü, Dilde/Düşüncede: Teo Grünberg’e Armağan**, ed. Zekiye Kutlusoy, İmge Kitabevi Yayınları, 2013.

Ugobi-Onyemere, Mary Christine: **The Knowledge of the First Principles in Saint Thomas Aquinas**, Bern, Peter Lang, 2015.

Varga, Gabor: “The Emergence of Logical Thought: How to Interpret Contradiction and Consistency in Early Greek Culture Part 1. Homer”, *Anthropoetics: the Journal of Generative Anthropology*, Vol.VII, No:1, 2001, (çevrimiçi), <https://anthropoetics.ucla.edu/category/ap0701/>, 18 Ağustos 2023.

“Orality and Literacy : The Development of Philosophy into Logical Thought”, *Anthropoetics: the Journal of Generative Anthropology*, Vol.V, No:2, 2000, (çevrimiçi)

https://anthropoetics.ucla.edu/ap0502/varga_e/, 18 Ağustos 2023.

Weir, Alan:

"Formalism in the Philosophy of Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2025, Eds. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, forthcoming, (Çevrimiçi)

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/formalism-mathematics>, 28 Şubat 2025.

Willman, Marshall D.:

"Logic and Language in Early Chinese Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (eds.) Edward N. Zalta & Uri Nodelman, Winter 2022, (Çevrimiçi)

<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/chinese-logic-language>, 28 Şubat 2023.

Woods, John, Andrew Irvine:

“Aristotle’s Early Logic”, **The History of Logic – Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic**, ed. by Dov Gabay, John Woods, Amsterdam, Elsevier, 2004, pp. 27-100.

- Yalkın, Erden Miray Yazgan: “Hint Antikçağı ve Ortaçağı’nda Mantık Çalışmaları”, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.
- Yazgan, Erden Miray: “Eski Çin Felsefesi ve Mantık Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2009.
- Yıldırım, Cemal: **Matematiksel Düşünme**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.
- Mantık: Doğru Düşünme Yöntemi**, Ankara, Fol Kitap, 2019.
- Yu-Lan, Fung: **A History of Chinese Philosophy**, Vol.I, ed. by Derk Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1952.
- Zolghadr, Behnam: “Avicenna on the Law of Non-contradiction”, **History and Philosophy of Logic**, Vol.XL, No:2 2019, pp. 105-115.

ÖZGEÇMİŞ

İlköğrenimimi Manavgat Ali İhsan Barut İlköğretim Okulu'nda, ortaöğrenimimi Nakipoğlu Cumhuriyet Anadolu Lisesi'nde tamamladım. 2009 yılında kayıt hakkı kazandığım İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2013 yılında mezun oldum.

2015 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda başladığım yüksek lisans çalışmamı, “Çelişmezlik İlkesinin Kesinliği Sorunu” başlıklı tezimi hazırlayarak 2018 yılında tamamladım. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Doktora Programı'na kabul aldım.

2018 yılında çevirmenliğe ilk adımımı attım. Çeviri etkinliklerimi sürdürürken 2019-2021 yılları arasında Darüşşafaka Eğitim Kurumları'nda belletmen öğretmen olarak görev yaptım. Çalışmalarımı, 2021 yılında araştırma görevlisi kadrosuna atandığım Millî Savunma Üniversitesi Kara Harp Okulu Dekanlığı Beşeri ve Sosyal Bilimler Bölüm Başkanlığı'nda sürdürmekteyim.