

## TEHZİBÜ'L-MANTIK ve'l-KELÂM

Devvânî'den başka Kâfiyecî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2592, 2636/2 [müellif hat-  
tı]; Hamidiye, nr. 751; Hasan Hüsnü Paşa,  
nr. 1145), **Kemalpaşazâde** (Âtîf Efendi Ktp.,  
nr. 2816), **İsâmüddin el-İsferâyînî** (Süley-  
maniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1403; Ha-  
cı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 714-  
5), **Dâvûd-i Karsî** (Süleymaniye Ktp., Hacı  
Mahmud Efendi, nr. 5807; Köprülü Ktp.,  
III. Kısım, Mehmed Âsım Bey, nr. 325), **Ey-  
yûbîzâde Mustafa Bosnevî** (Orientalni  
Institut u Sarajevu Ktp., nr. 4668), **Gânim  
el-Bağdâdî** (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr.  
2639; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 826),  
**Mehmed Emin Üsküdarî** (Hacı Selim Ağa  
Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 339), **Ce-  
mâleddin eş-Şehristânî** (Beyazıt Devlet Ktp.,  
Bayezid, nr. 4314; Süleymaniye Ktp., Âşir  
Efendi, nr. 219), **Şehâbeddin Abdullah b.  
Hüseyn el-Yezdî** (Beyazıt Devlet Ktp., Ve-  
liyüddin Efendi, nr. 2936; Süleymaniye  
Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 335),  
**Muzafferüddin Ali eş-Şirâzî** (Süleymaniye  
Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 864; İÜ  
Ktp., AY, nr. 3338), **Ubeydullah el-Habîsî**  
(Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 602;  
Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 882), **Süleyman  
Fâzıl Efendi** (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüd-  
din Efendi, nr. 3200; Süleymaniye Ktp.,  
Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 310, 1676,  
Kılıç Ali Paşa, nr. 512) ve **Bahrülulüm el-  
Leknevî** (Madras 1373) gibi müellifler şerh  
kaleme almıştır. Eseri Burhâneddin İbn  
Ebû Şerîf nazma çevirmiştir (*TeHzib* üle-  
rine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likâtlar için  
bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 686-  
699; Tiryaki, s. 26-30).

## BİBLİYOGRAFYA :

Teftâzânî, *Metnü TeHzibi'l-mantık ve'l-kelâm*,  
Kahire 1330; *Keşfü'z-zunûn*, I, 515-517; Gelen-  
bevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mirî 'alâ TeHzibi'l-man-  
tık ve'l-kelâm*, İstanbul 1288; Abdülkâdir es-Se-  
nendecî, *Takrîbü'l-merâm fi şerhi TeHzibi'l-ke-  
lâm*, Bulak 1318; Abdülmüteâl es-Saidî, *Tecdidü  
'ilmi'l-mantık fi şerhi'l-Habîsî 'ale't-TeHzib*, Ka-  
hire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 9-10; Abdülvehhâb  
İbrâhim Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahşi'l-'ilmî*,  
Cidde 1403/1983, s. 322-323; N. Rescher, *Te'tav-  
vürü'l-mantıki'l-'Arabî* (trc. Muhammed Mehrân),  
Kahire 1985, s. 486-487; Abdullah Tümssek, *İs-  
tanbul Kütüphanelerinde Bulunan Mantıkla İlgili  
Yazma Eserler* (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-29; Abdülkud-  
düs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, An-  
kara 1993, s. 7, 13; Cevat İzgi, *Osmanlı Medrese-  
lerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 72, 79, 90, 94; Ab-  
dullah Muhammed el-Habeşî, *Câmî'u's-şürûh  
ve'l-havâşî*, Ebûzabî 1425/2004, I, 686-699; M.  
Zahit Tiryaki, *Mehmed Emin Üsküdarî'nin Şerhü  
TeHzibi'l-mantık Adlı Eserinin Tahlîli* (yüksek  
lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
s. 13-14, 26-36; Mehmed Ali Aynî, "Türk Mantık-  
çıları", *DİFM*, X (1928), s. 52-53; Ahmet Kayacık,  
"Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzeri-  
ne", *İslâmiyât*, II/4, Ankara 1999, s. 111-121;

H. Murat Kumbasar, "Taftâzânî (H. 722-792 / M.  
1322-1390)'nin Eserleri", *EAÜİFD*, sy. 25 (2006),  
s. 153; C. A. Storey, "Teftâzânî", *İA*, XII/1, s. 120;  
W. Madelung, "al-Taftâzânî", *EP<sup>2</sup>* (Ing.), X, 88-89;  
Enise Berhavâh, "TeHzibü'l-mantık ve'l-kelâm",  
*Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*, Tahran 1383/2004,  
VIII, 703-705.



M. SAİT ÖZERVARLI

## TEHZİBÜ't-TEHZİB

(تهذيب التهذيب)

Cemmâilî'nin  
*Kütüb-i Sitte râvilerine dair  
el-Kemâl* adlı eserine  
İbn Hacer el-Askalânî'nin  
(ö. 852/1449)  
yazdığı muhtasar  
(bk. el-KEMÂL).

## TEHZİL

(التهزيل)

Eski Türk edebiyatında bir şairin  
başka bir şairin  
ciddi manzumesine  
aynı vezin, kafiye ve eda ile  
yazdığı hezl içeren nazîre  
(bk. HEZL).

## TEİZM

Yaratıcı Tanrı anlayışını savunan  
felsefe akımı.

Sözlükte "tanrı" anlamındaki Yunanca  
**theos** kelimesinden türetilen **teizm** (İng.  
theism, Fr. théisme) genellikle, âlemin ya-  
raticı sebebi olan, varlığı mutlak bir Tan-  
rı inancını savunan felsefî düşünceyi ifa-  
de eder; bu düşünceyi benimseyene **te-  
ist** denir. Terim Türkçe'de **tanrıçılık**, mo-  
dern Arapça'da **el-ilâhiyye** ve **et-te'İf-  
hü'd-dînî** şeklinde karşılanmaktadır (İs-  
mail Fenni, s. 708; Cemil Salîbâ, I, 231;  
Akarsu, s. 166; Bolay, s. 388). Düşünce ola-  
rak teizmin kökeni çok eskilere gitmekle  
birlikte felsefî bir terim halinde kullanımı  
XVII. yüzyılın ikinci yarısına rastlamakta-  
dır. Tanımı ve tarihçesi açısından teizmi  
geniş ve dar anlamda olmak üzere iki açı-  
dan ele almak mümkündür. Geniş anlam-  
da teizm öncelikle Tanrı'nın var olduğuna  
inanmak ve bu inancı bir şekilde savun-  
maktır. Bu tavrın arkasında, maddî dün-  
yanın ötesinde aşkın bir varlığın mevcu-  
diyetini ve O'nun kutsallığını kabul etme  
düşüncesi yatmaktadır. Teistik Tanrı inan-  
cının ilk adımı olan bu yaklaşım, herhan-  
gi bir dinî veya felsefî bilgiyle karşılaşma-  
mış olan kişiler arasında yaygın olup "mut-

lak teizm" diye de adlandırılabilir. Bu an-  
lamdaki teizm daha ziyade İlkçağ düşün-  
cesinde görülmektedir. Dar anlamda te-  
izm bilinçli şekilde Tanrı'nın varlığına inan-  
manın yanında O'nun aşkınlığını, yaratıcı-  
lığını, zâtiyet ve şahsiyetini yani gerçek,  
şuurlu ve iradeli bir varlık olduğunu ka-  
bul etmektir. Bu nitelikler, teizm ile Tan-  
rı kavramına yer veren başka anlayışların  
karşılaştırılması açısından en belirleyici  
özelliklerdir. "Felsefî teizm" denilen bu tu-  
tumun bir sonraki boyutu Tanrı'nın sons-  
uz güç ve kudret sahibi olduğuna, her  
şeyi bildiği, gördüğü, duyduğu ve takdir  
ettiğine, adalet, inâyet ve hayır sahibi ol-  
duğuna inanmaktır. Bu mânadaki teizm  
anlayışına geleneksel, klasik veya tarihsel  
teizm adı verilmektedir. Teizmin en son  
aşaması Tanrı'nın vahiy gönderdiğine ve  
mucizeler yarattığına inanmaktır. Teizmin  
dinî boyutu olarak da görülebilecek olan  
bu anlayış monoteizmle paralellik göster-  
mekte, Hz. İbrâhim'de sembolleşen tev-  
hid inancını sürdüren Yahudilik, Hıristi-  
yanlık ve Müslümanlığın özünü meydana  
getirmektedir.

Klasik teizm anlayışı Hz. İsbâ zamanın-  
da yaşayan Philo'nun (ö. 50) antik düşün-  
ceyle ve bilhassa Eflâtun'un düşünceleriyle  
Yahudiliği uzlaştırma çabasına dayanır.  
Bu yaklaşım Plotinus'la devam etmiş, ar-  
dından hıristiyan ve müslüman düşünür-  
lerin antik mirası kendi inanç ve kültürleri  
açısından yorumlamasıyla günümüze ka-  
dar gelmiştir. Bu anlamıyla klasik teizm  
evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olan, var-  
lığı gerçek, her an hâzır ve nâzır, her şe-  
yi bilen, hayat sahibi, diletiğini yapmaya  
gücü yeten, değişmez, tek, hür, ezeli ve  
ebedî, ahlâkî yükümlülüklerin kaynağı, iba-  
dete lâıyk, güzel, âdil ve en yüksek derece-  
de iyi olan ulu varlığa inanmayı içerir. Te-  
istik düşüncenin birbirinden farklı biçim-  
leri ve yöntemleri görülmektedir. İlkçağ'da  
âlemdaki çokluktan hareketle tek ola-  
na, maddî olandan maddî olmayana, de-  
ğişenden değişmeye ve ölümlü olandan  
ölümsüz olana doğru gelişen teistik dü-  
şünce Ortaçağ'da varlığı zorunlu olan ve  
olmayan ayırımı üzerine kurulmuştur. Ni-  
tekim akılcılığın ön plana çıktığı Yeniçağ  
ve bilimselliğin geçerli sayıldığı modern dü-  
şünce de gelenekten farklı şekilde de-  
ğişik inanış biçimleri görülmektedir. Özün-  
de tektanrı olmalarına rağmen üç bü-  
yük dinin Tanrı anlayışı birbirinden farklı-  
dır. Yahudilik'te millî bir din haline gelen  
teizm evrenselliğini yitirmiş, teslîs anlayı-  
şının merkeze konduğu Hıristiyanlık ise  
bir anlamda monoteizmden uzaklaşmış-

tır. İslâmiyet, tevhid ve evrensellik vurgusuyla hem Yahudilik'ten hem Hıristiyanlık'tan ayrı ve özgündür. Teizm ateizm ve agnostisizmi reddettiği gibi Tanrı'nın yaratıcılık, teklik, zâtılık, aşkınlık ve özgürlük gibi niteliklerinden birini veya birkaçını ihmal eden deizm, düalizm, politeizm ve panteizm gibi diğer inanış biçimlerinden de ayrılmaktadır. Teizmin Tanrı anlayışının en bariz vasfı tektanrı oluşudur. Tanrı'nın teklifi yalnız sayı bakımından birliği değil yetkinlik, yaratıcılık, eşi ve benzerinin bulunmaması gibi nitelikleri de içermektedir. "Tanrıçılık" veya "Tanrı'nın varlığına inanmak" anlamına gelen deizmde Tanrı'nın evrendeki işleyişe karışmadığı, varlıklar dünyasını kendi yasalarıyla başa bıraktığı düşünülmektedir. Ayrıca vahyi kabul etmeyişi, herhangi bir din otorite, kural veya ilke tanımayı da deizmi teizmden ayıran önemli hususlardır. Tanrı'nın aşkınlığını, yaratıcı ile yaratılan ayrımını kabul etmeyen panteizm de teizmden ayrılmaktadır. Zira panteizm teizmin aksine evrenin dışında mutlak hakikat şeklindeki bir tanrı anlayışını reddetmiştir. Teizmin yaratıcı Tanrı anlayışı ve yaratıcının âlemden ayrı ve farklı olduğu tezi panteizmle uyuşmamaktadır.

**Teistik Kanıtlar.** Teizme göre Tanrı'nın zâtî (özü) tam olarak bilinemesi de varlığı bilinebilir ve kanıtlanabilir. Bu kanıtlar ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve ahlâkî delillerle dinî tecrübeden meydana gelir. Ontolojik delile göre zihinde fitraten bulunan mükemmel tanrı fikri Tanrı'nın varlığı için bir kanıttır. Çünkü insanın sınırlı-sonlu yapısı gereği Tanrı kavramına kendiliğinden ulaşması mümkün değildir; bu fikri insan zihnine bizzat Tanrı nakşetmiştir. Kozmolojik kanıtın temel tezi Tanrı'nın evreni yaratması, bunun yanında hareketin, değişimin ve sebepliliğin ilk kaynağı oluşudur. İslâm düşüncesinde hudûs, ihtirâ ve imkân delilleri diye ifade edilen bu yaklaşıma göre âlem ezeli ve zorunlu olmayıp Tanrı tarafından yaratılmış, varlığını Tanrı'dan almıştır. Teleolojik kanıtın dayandığı temel düşünce, evrendeki düzen ve estetiğin sonsuz güç sahibi ve iradeli bir varlık tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu kanıtların yanında vicdan duygusu, adalet, hak hukuk, iyi ve kötü kavramlarından, insanlardaki ahlâkî yapıdan hareketle de Tanrı'nın varlığına gidilmeye çalışılmıştır. Sübjektif bir yapı arz etmekle birlikte temelinde duygu, sezgi ve derin düşüncenin bulunduğu dinî tecrübe de Tanrı'nın varlığı için kanıt olarak ileri sürülmektedir.

**Tarihçe.** Felsefede başlangıçtan beri birlik, çokluk, sonsuzluk, yücelik, yetkinlik, sebeplilik, yaratıcılık, ölümsüzlük vb. kavramlardan hareketle ortaya çıkan teist düşünce zaman içerisinde olgunlaşmış, semavi dinlerin katkısıyla daha da gelişmiştir. İlkçağ düşüncesinde evren ruhu görüşüyle Thales, yıldızları idare eden ve eşyanın kaynağı olan "apeiron" görüşüyle Anaksimandros, zihin gücüyle evrene hareket veren hareketsiz düşünce fikriyle Ksenophanes, her şeye egemen olan, her şeye yeten ve her şeyi aşan bir kanun (logos) düşüncesiyle Heraklit, evreni aşan, elle tutulmayan, gözle görülmeyen, insan organı taşımayan bir düşünce fikriyle Empedokles ve maddeye hareket veren, ona hükmeden biçimlendirici ruh, akıl (nous) düşüncesiyle Anaxagoras gibi Sokrat öncesi dönemde yaşayan filozoflarda teistik düşüncenin ilk izlerini bulmak mümkündür. Bunlar arasında dönemin antropomorfist ve politeist anlayışına alaycı bir üslûpla karşı çıkan ve Tanrı'nın birliği, yetkinliği, her şeyi görmesi, bilmesi ve duyması, zihniyle evreni yönetmesi, maddî nesnelere gibi değişken ve hareketli olmaması, taraf ve cihetten müstağni olması gibi niteliklerinden söz eden Ksenophanes sadece teistik düşüncenin ortaya çıkışı ve tarihçesi açısından değil din felsefesi tarihi açısından da önemli bir düşünürdür. İlkçağ'ın ikinci döneminde iyilik ve bilgelik sahibi Tanrı anlayışıyla Sokrat, evrene şekil ve düzen veren ruh (demiourgos) anlayışıyla Eflâtun, maddeye form ve hareket kazandıran, kendisi hareket etmeyen en yetkin ve mutlak varlık anlayışıyla Aristo, kendi kendine yeterli, sonsuz ve basit tanrı anlayışıyla Philo ve ışığın güneşten yayılması gibi bütün varlık âleminin kendisinden çıktığı "bir" (Tanrı) anlayışıyla Plotin teistik düşüncenin öncüleri olmuştur.

Klasik teizm, geleneksel teizm ya da tarihsel teizm diye adlandırılan Ortaçağ'ın teist anlayışında felsefe ile din, akılla vahiy uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bunun ilk izlerine, Hz. İsa'nın çağdaşı olan yahudi Philo'nun Eflâtun'un düşüncelerini Tevrat öğretileriyle uzlaştırma teşebbüsünde rastlanmaktadır. Philo'ya göre Tanrı değişmeyen, başkasına muhtaç olmayan, aşkın, aynı zamanda âlemde içkin, kendi kendine yeterli, sonsuz ve yalın bir varlıktır. Philo'dan sonra teistik düşüncenin seyri açısından önemli bir düşünür Plotin'dir. "Bir" kavramını sisteminin merkezine yerleştiren Plotin, ışığın güneşten yayılması veya bardaktaki suyun taşması gibi bütün varlığın mutlak yetkin olan "bir"den

çıkışını ileri sürmüştür. Materyalizme karşı çıktığı, aşkın Tanrı anlayışına yer verdiği, evrenin ruhi bir esasa dayandığını söylediği için Plotin'in görüşleri hem teistik düşünce çizgisinde hem de İslâm filozofları üzerinde hayli etkili olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ, Plotin'in sudûr görüşünü kabul etseler de Tanrı kavramını ve sudûr teorisini İslâm teizmi çerçevesinde yeniden yorumlamış, Plotin'den farklı şekilde "yaratma" anlamına gelen "ibda" kelimesini kullanmıştır. Eflâtun'un fikirleri çerçevesinde Tanrı düşüncesini dile getiren hıristiyan teologu Augustine her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni olarak aşkın, mutlak varlık veya mutlak hakikat düşüncesinden söz etmiş, Ortaçağ felsefesinde hâkim olan klasik teistik düşüncenin ve özellikle hıristiyan ilâhiyatının en önemli düşünürü sayılmıştır. Tanrı fikrine doğuştan sahip olduğunu savunan ve O'nu en yetkin varlık diye tanımlayan Saint Anselm, "Tanrı yoktur" diyen bir budalananın zihninde bile bu kavramın bulunduğunu ileri sürmüştür. Tanrı'nın varlığının apaçık olduğunu ve bunun akılla kanıtlanabileceğini söyleyen bir diğer Ortaçağ düşünürü Thomas Aquinas "beş yol" diye adlandırılan kanıtlarıyla (hareket, etken sebep, imkân, iyiliklerin varlığı ve düzen [tasarruf]) Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmış ve Batı dünyasında teistik düşüncenin önde gelenleri arasında yer almıştır.

İslâm düşüncesinde ilk teist filozof sayılan Ya'kûb b. İshak el-Kindî, Tanrı'nın hür ve mutlak iradesinin sonucu olarak evrenin yoktan yaratıldığını ifade etmiş, ateistlere karşı yazdığı felsefî risâlelerinde Tanrı'nın mutlak varlığı ve birliği (el-hakku'l-vâhid), ezeliği, ebediliği, kudreti ve yaratıcılığı (bârî) üzerinde önemle durmuş, Tanrı'nın ilk sebep, son sebep ve ilk yönetici (el-müdebbirü'l-evvel) olduğunu vurgulamıştır. "Zorunlu varlık" şeklinde tanımladığı Tanrı'yı sisteminin merkezine koyan Fârâbî, Yeni Eflâtunculuğun "bir" kavramı ile Aristo'nun kendi kendini akleden düşünce kavramını ekmel, efdal, a'lâ, bârî ve mübdi' gibi temel İslâmî kavramlarla birleştirerek bir senteze gitmiştir. Fârâbî'nin Tanrı anlayışı İbn Sînâ ve onun eserlerinin Latince'ye çevrilmesiyle skolastik dönem düşüncesinde özellikle Thomas Aquinas gibi teist düşünürler üzerinde etkili olmuştur. Klasik teizm açısından diğer önemli bir müslüman düşünür İbn Rüşd'dür. Her seviyeden insanın Tanrı'nın varlığını kabul edebileceğini söyleyen İbn Rüşd, âlemdaki bütün varlıkların insanın varlığına ve onun var oluşu gayesine uygun bi-

## TEİZM

çimde düzenlendiğini, bu düzenlemenin kör bir tesadüfün sonucunda gerçekleşmediğini belirtmiştir. Müslüman filozoflar yanında kelâmcılarla bazı sûfi düşünürlerin de teizmin tarihçesi bakımından önemli bir yeri bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Mâtürîdî, Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi zikretmek gerekir.

Yeniçağ'la birlikte klasik teizm anlayışının gerilediği, akılcılığın ön plana çıkmasıyla Tanrı'nın varlığının matematiksel kavramlar gibi zihinde bulunan apaçık bir doğru biçiminde kabul edildiği (rasyonalist teizm) görülmektedir. Descartes, Spinoza, Leibnitz gibi düşünürlerin savunduğu bu anlayışa karşılık John Locke, Tanrı'nın varlığının doğuştan gelen zihni bir kavram olmadığını, O'nu ancak dış dünyadan edinilen intibalar neticesinde bilmenin mümkün olduğunu savunmuştur (tecrübî teizm). George Berkeley ve Hegel gibi filozofların düşüncelerinde ise ruhun varlığı ön plana çıkarılarak oradan Tanrı'nın varlığına gidildiği görülmektedir (idealist teizm). XVII. yüzyıldan itibaren tabiatın yapısından hareketle Tanrı'ya gitme ve O'nun varlığını kanıtlama düşüncesi yaygınlaşmıştır. Öncülüğünü Isaac Newton'un yaptığı ve Samuel Clarke'in takip ettiği bu yeni teistik anlayışı bilimsel teizm olarak adlandırmak mümkündür. Dar anlamda teizmi ve teolojik geleneği reddedip insanın ahlâkî yapısından hareketle Tanrı'nın varlığına gitmeye çalışan, vicdan, şefkat ve adalet duygusu gibi bazı ahlâkî motiflerin kaynağının Tanrı olduğu fikrine dayanarak Tanrı'nın varlığını savunan Kant ve onu izleyen düşünürler de teizmin tarihi açısından önemlidir (moral teizm). Modern dönemde var oluşun öden önce geldiğini savunarak özgürlüğü ve bireyciliği ön plana çıkaran varoluşçuluk akımı bünyesinde hem ateist hem teist düşünceyi barındırmaktadır (varoluşçu teizm). Günümüz felsefî muhitlerinde materyalizm, pozitivizm ve ateizmin hız kesmesi neticesinde teizmin yeniden güç kazandığı, özellikle din felsefesi çevrelerinde güçlü bir biçimde dile getirildiği söylenebilir.

## BİBLİYOGRAFYA :

Platon, *Sokrat'ın Savunması* (trc. Niyazi Berkes), İstanbul 1973; a.mlf., *Yasalar*, I-XII. kitaplar (trc. Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul 1994; Kindî, "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 23-27; Fârâbî, *al-Fârâbî on the Perfect State: Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâdila* (nşr. ve trc. R. Walzer), Oxford 1985; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât (2)*, s. 343; İbn Rüşd, *Faşlû'l-makâl* (nşr. Muhammed İmâre), Kahire 1983, s. 31-32; a.mlf.,

*İbn Rüşd'ün Felsefesi: el-Keşf an Menâhici'l-edile* (trc. Nevzat Ayasbeyoğlu), Ankara 1955, s. 53; R. Descartes, *A Discourse on Method* (trc. J. Veitch), London 1969, s. 100-110; R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and Its Impossibility Demonstrated*, London 1820, s. 17; I. Newton, *Principia: Newton's Philosophy of Nature* (ed. H. S. Thayer), New York 1965, s. 42; İsmail Fenni [Ertuğrul], *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, s. 708; M. M. Sharif, "Philosophical Teachings of The Qur'an", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1963, s. 137-138; W. Paley, "Natural Theology", *The Existence of God* (ed. J. Hick), New York 1973, s. 99-103; R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977; J. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, I, 231; Mahmut Kaya, "Felsefe", *DİA*, XII, 314-315; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1984, s. 166; Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara 1988, s. 1-6, 81-124; a.mlf., *Teizm Ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları*, İstanbul 2001, s. 13-15, 143-150; a.mlf., *Teizm: Kavramsal Bir Tahlil*, İstanbul 2008; Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1991; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbat-i Vâcip*, Ankara 1992; S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 388; Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*, İstanbul 2006, s. 100-112; A. E. Taylor, "Theism", *ERE*, XII, 261-262.



AYDIN TOPALOĞLU

## TEKABÜL

(bk. MUKABELE).

## TEKABÜL

(التقابل)

Karşı olma anlamında mantık terimi.

Sözlükte **tekabül** "iki şeyin birbirine karşı olması; aynı açıdan, aynı zamanda ve aynı konuda bir araya gelmemesi" demektir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Makûlât*, I, 118; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Makûlât*, s. 241). Mantıkçılar varlık-yokluk gibi çatışkuların (antinomi) dışında dört tür karşı oluştan söz eder. Bunlar görelilik (izâfet), aykırılık (tezat), yoksunluk (adem) ve sahip olma (mülk), olumlu (mûcibe) ve olumsuz (sâlibe) terimleriyle ifade edilir. Bu karşı oluşlardan ilk üçü zihin dışındaki varlıklara ilişkindir. Olumluluk-olumsuzluk ise sûrî (formel) bir karşı olma durumudur, bu bakımdan bir yargının zihindeki anlamıdır (Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 200-201; İbn Hazm, IV, 180). Karşı oluşun ilki sayılan göreliliğe baba ile oğul arasındaki ilişki örnek verilebilir. Biri diğerini ortadan kaldırmamakla birlikte birinin varlığı diğerinin varlığını gerekli kılar. Eğer biri diğerinin varlığını ortadan kaldırıyorsa

ona aykırılık (tebâyün) denir. Çünkü doğaları birbirine aykırıdır ve "birinin bulunması diğerinin olmaması" anlamında birbirinin zıddıdır (İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Makûlât*, s. 244). Bunlar ak -(gri)- kara ve sıcak -(ılık)-soğuk gibi iki aykırı şey arasında üçüncü bir nitelik bulunan, çift-tek ve ölü-diri gibi aralarında bir orta nitelik bulunmayan aykırılık diye iki türdür. İbn Hazm aralarında orta nitelik bulunan aykırılığa "mütezad", bulunmayana "münâfî" (tenâfî) adını vermektedir (*et-Taḳrîb*, IV, 178-179).

Gözün görmemesiyle görme yeteneğini taşıması şeklindeki karşı oluş yoksunluk-sahip olma tarzındaki karşı oluş kapsamında değerlendirilir. Bir şeyin doğasından sahip bulunması gereken nitelikten yoksun olması veya o niteliğin sonradan yitilmesi yoksunluk sayılır; bu niteliğin kazanılması ise melekedir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Makûlât*, I, 118; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Makûlât*, s. 244, 245, 249, 253). Olumlu ve olumsuz şeklindeki karşı oluş ise "at-at değil" örneğindeki gibi basit, "Zeyd attr, Zeyd at değildir" ifadesi gibi birleşik olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu-olumsuzun basit karşı oluşunda doğru yahut yanlış olma söz konusu değilken birleşikte bu durum dikkate alınır. Bir önermenin karşı olma durumu sadece zihni kavramlar için geçerlidir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Makûlât*, s. 242). Olumlu ve olumsuz ifadelerin birleşikteki karşı oluşu önermeler arası karşı oluş demektir. Önermelerin karşı oluşunda niteliğin (olumlu-olumsuz) yanı sıra nicelik de (tümel, tikel, tekil) dikkate alınır. Dolayısıyla niceliği belirsiz (mühmel) iki önerme arasında bir karşı oluştan söz edilemez (Behmenyâr b. Merzûbân, s. 79).

Önermeler arasında üç tür karşı oluş vardır. Bunlar çelişki, karşıtlık ve alt karşıttır. Ayrıca iki önerme arasında altık veya içermeli ilişkisi vardır ki bu İbn Sînâ'ya göre karşı oluşa dahil değildir. Önermeler arası üç karşı oluşun açılımı şöyledir: Nitelikleri ve nicelikleri ayrı iki önerme birbirinin çelişğidir. Tümel olumlunun çelişğisi tikel olumsuz, tikel olumsuzun çelişğisi tümel olumludur. Hangisinin doğru olduğu bilinsin veya bilinmesin zorunlu olarak ikisinden birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Makûlât*, s. 258-259). Nitelikleri ayrı iki tümel önerme birbirinin karşıttır. Bunların doğruluğu maddesine göredir; madde zorunlu olunca tümel olumlu doğru, tümel olumsuz yanlıştır. Madde imkânsızsa tümel olumsuz yanlıştır, diğeri doğrudur. Madde mümkünse ister olumlu ister olumsuz olsun ikisinden biri doğru, diğeri mutlaka yanlıştır. Mad-