Nicholas Rescher

İSLAM MANTIK TARİHİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

Ed. Ahmet KAYACIK

Nicholas Rescher

İSLAM MANTIK TARİHİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

Ed. Ahmet KAYACIK

İç Düzen

Orhan ER – Cihan ER

Kapak

Ümit ÖZDEMİR

Baskı

Tez-Mer Ofset

İletişim Adresi

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Talas Yolu Melikgazi / Kayseri
akayacik@erciyes.edu.tr

Eserin Özgün Adı
Studies in the History of Arabic Logic

ISBN: 978-605-86452-1-9

Mayıs – 2013
Kayseri

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ v

ÖN SÖZ vii

GİRİŞ ix

I: ARAP MANTIĞI: KISA BİR ÖZET 1

II: FARABİ'DE MANTIK GELENEĞİ 11

III: ARİSTOTELES ORGANON'UNUN KİNDİ TASLAĞI 21

IV: "VARLIK BİR YÜKLEM MİDİR?" SORUSU ÜZERİNE FÂRÂBÎ 35

V: ARİSTOTELES'İN MÜMKÜN GELECEK DOKTRİNİ VE ÜÇÜNCÜ HALİN İMKÂNSIZLIĞI ÜZERİNE BİR YORUM 41

VI: ONUNCU ASIRDA ARAP–HIRİSTİYAN BİR MANTIK MÜDAFAASI 59

VII: MUHAMMED b. AHMED el-HÂRİZMÎ'NİN (y. 980 m.) ANSİKOPEDİSİ MEFÂTÎHU'L-'ULÛM'UN MANTIK KISMI 71

VIII: İBN SÎNÂ MANTIĞINDA "ŞARTLI" ÖNERMELER 87

IX: EBU SALT DANİ'NİN MODAL KIYASLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ 101

X: BASİT ÖNERMELER ÜZERİNE İBN RÜŞD'ÜN İNCELEMESİ 107

SUNUŞ

Bu çalışmada yer alan makalelerin yazarı Nicholas Rescher, 1960'ların başında bu eseri oluştururken o zamanki durum hakkında bir fikir sunmaktadır. Buna göre, Arap bilim ve felsefesiyle ilgili çalışmalarda belli bir ilerleme kaydedilmişken, mantık hakkında aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yazar kendi yaptığı çalışmaları bu alandaki boşluğun doldurulmasına mütevazı bir katkı olacağını düşünmektedir.

Bu kitabın yazıldığı tarihten bu yana elli yıldan fazla bir zaman geçmiştir. Ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde bu alanda yapılan çalışmalar incelendiğinde, önemli gelişmeler kaydedilği görülür; fakat bunlar yeterli değildir. Yine de, Rescher'in de dediği gibi, bu çalışmalar bu alana bir ışık tutmaktadır.

Bu çalışmayı ortaya çıkaran süreç, 2009 yılında Rize'de düzenlenen I. Mantık Koordinasyon toplantısında başladı. Bu bağlamda ilk olarak Türkiye'deki akademik dergilerden birinde "Mantık" konulu bir özel sayı çıkarılması fikri ortaya atıldı. Bu fikir, 2010 yılında İzmir'deki II. Mantık Koordinasyon Toplantısında gerçekleşmiş olarak karşımıza çıktı. İkinci olarak bu çalışmanın yapılmasına karar verildi. Elinizdeki bu çalışmanın kısa hikâyesi böyledir.

Çalışmanın adıyla ilgili birkaç söz söylenmesi gerektiği kanaatindeyim. Her ne kadar bu kitabın orijinal adı *Studies in the History of Arabic Logic* ise de, biz *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar* şeklinde çevirdik. Bu konuda Rescher'in *The Development of Arabic Logic* adlı eserini Arapçaya çeviren M. Mehran'ın fikrine katılmaktayız. O, mezkûr eserde geçen "Arap" ve "Arapça" kelimeleri ile ilgili olarak, "her ne kadar buna Arap mantığı deniliyorsa da, gerçekte bu kelime-

ler, İslam dünyasındaki araştırmacıların mantık alanındaki telif, tercüme, şerh ve haşiye gibi bütün gayretlerini ifade etmektedir".[1] der.

Bu eser, 1992 yılında İsmail Abdülaziz tarafından *Dirâsât fi Tarihi'l-Mantıki'l-Arabî* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. Bu çeviride mütercim, Rescher'in metninde eksik ya da yanlış olarak gördüğü bazı konuları düzeltirken, yaklaşık otuz yıllık sürede oluşan bazı yeni bilgileri de ek olarak belirtmiştir. Bu eserde yer alan makalelerin Türkçe çevirisinde ise, hem asıl metin hem de Arapça çeviri dikkate alınmış ve makaleleri çeviren arkadaşlarımız burada önemli gördükleri notları da eklemişlerdir. Bu notlar dipnotta (İ.A.) kısaltmasıyla gösterilmiştir. Ayrıca bizzat mütercimlerin ekledikleri notlar da (Çev.) olarak belirtilmiştir. Bu çalışmadaki makalelerin bazıları daha önce ülkemizdeki ilmi dergilerde yayımlandığı için, bunların nerede yayımlandığı dipnotta belirtilmiştir.

Bu eserin oluşmasında emeği geçen, başta çeviri makalelerini gönderen arkadaşlarım olmak üzere, tercümelerin organizasyonunda ve bir araya getirilmesinde yoğun gayret gösteren Mahmut Sami Özdil'e ve böyle bir çalışmayı bizlere sunan ve Türkçe yayım izni konusunda nazik davranış gösteren Nicholas Rescher'e teşekkürü bir borç bilirim.

Ahmet Kayacık
Kayseri, 2013.

[1] N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, (Çev. Muhammed Mehran), Giriş, Kahire, 1985, s.15.

ÖN SÖZ

Bu makalelerin kalın bir cilt olan mantık hakkındaki Arapça çalışmaların sadece birkaç sayfasını aydınlatacağını çok iyi bilmekteyim. Ancak bilinmeyen bu alandaki devasa ilmi çalışmaların yönünü değiştirmek için bir başlangıç yapmak bana önemli görünüyor.

Burada yayımlanan araştırmalardan bir kaçı daha önce ilmi dergilerde çıkmıştır:

"Al-Farabi on Logical Tradition," *Journal of the History of Ideas*, c.24 (1963), ss.127-132.

"Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon," The New Scholasticism, c. 37 (1963), ss.44-58.

"Al-Farabi on: Is Existence a Predicate?", Journal of the History of Ideas, c. 21 (1960), ss.428-430.

"The Logic Chapter of Muhammad ibn Ahmad al-Khwarizmi's Encyclopedia, Keys to Sciences (y. 980)," Archiv für Geschichte der Philosophie, c. 44. (1962), ss.62-74.

"Avicenna on the Logic of 'Conditional' Propositions," Notre Dame Journal of Formal Logic, c.4 (1963), ss.48-58.

"Averroes' Quasitum on Assertoric (Absolute) Propositions," Journal of the History of Philosophy, c. 1 (1963).

Bu makaleler, bazı küçük ekler ve düzeltmeler dışında özünde bir değişiklik olmaksızın burada tekrar basılmıştır. Bu makalelerin tekrar basımına izin veren dergilerin editörlerine teşekkür etmek istiyorum.

Ayrıca Bayan Dorothy Henle'ye metnin daktilo edilmesindeki samimi titizliğine de minnettarım.

Bu kitapta bir araya getirilen makaleler, bu çalışmanın tamamlanması ve basılmasını kolaylaştıran Ulusal Bilim Fonundan bir bursla desteklenen mantıkğa Arapça katkılar adlı çalışmalar dizisinin bir parçasıdır. Bu yardım için samimi teşekkürlerimi belirtmek benim için büyük bir zevktir.

Nicholas Rescher
Pittsburgh, Ocak 1963.

GİRİŞ

Arap felsefesi ve biliminin incelenmesi geçen yüzyılda büyük bir ilerleme kaydetmesine rağmen, Arap mantığı çalışmaları bununla karşılaştırıldığında kötü bir haldeydi. Arap dünyası üzerine çalışan araştırmacıların çok az bir kısmı mantık metinleri ve fikirleri ile meşgul olmuşlardır, ancak bu birkaç çalışma bile (bir dereceye kadar) bu alanda oldukça arızi kalmıştır. Sonuç olarak, Arapça konuşan insanların mantık konuları ile ilgili çalışmalarını sunan büyük miktardaki malzeme bilinmeyen bir alan olarak kalmıştır. Bu durum ilgili bilim adamlarına çalışılmayan tabii bir meydan okuma oluşturmaktadır.

1959 yılında Ulusal Bilim Fon'u yazarı, Arap mantığı ve onun tarihi gelişimini özetleyici ve sistematik bir bakış açısıyla incelemesi için bir araştırma bursuyla ödüllendirmiş –bu 1961'de yenilenmiştir. Bu araştırmalardan elde edilen veri şu an Arap Mantığının Gelişimini anlatan ve Pittsburgh Üniversitesi Yayınlarından 1964'de basılacak bir kitapta yayına hazırdır. İnceleme sürecinde, zaman zaman ara verip akla gelen bazı özel metin veya görüş hakkında daha detaylı bir çalışma yapmak bana uygun geldi. Bu şekilde ortaya çıkan bütün çalışmalar burada bir araya getirilmiş makalelerdir.

Şüphesiz bu çalışmalar Arap mantığının geniş alanının sadece küçük bir kısmına ışık tutacaktır. Bununla beraber, eğer biz Arap mantığı hakkında kapsayıcı ve yeterince güvenli bir bilgi elde etmek istiyorsak, Arap matematiği ve tıbbı ile karşılaştırma yapmamıza imkan veren bu büyüklükteki bu tür bir eserin en azından örnek olarak rahatça kullanılabilir tarzda yapılması makul gözükmektedir.

Bu kitapta sunulan içerik on makaleden oluşur:

I. Arap Mantığı: Kısa Bir Özet
II. Farabi'de Mantık Geleneği
III. Aristoteles Organon'unun Kindi Taslağı
IV. "Varlık Bir Yüklem midir?" Sorusu Üzerine Farabi

V. Aristoteles'in Mümkün Gelecek Doktrini ve Üçüncü Halin İmkânsızlığı Üzerine Bir Yorum
VI. Onuncu Asırda Arap - Hıristiyan Bir Mantık Müdafaası
VII. Muhammed b. Ahmed el- Harizmi'nin Ansiklopedisi *Mefatihu'l-Ulûm*'un Mantık Kısmı.
VIII. İbn Sina Mantığında "Şartlı" Önermeler.
IX. Ebu Salt Dani'nin Modal Kıyaslar Hakkındaki Görüşleri.
X. Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi.

Bu çalışmalardan altı tanesi ilmi dergilerde yayınlanmıştır. (Detaylı bilgi için ön söze bakınız.) Dört makale I, V, VI ve IX ilk kez burada yayınlanıyor.

II-X. bölümler Arap mantık tarihinin seçilmiş özel konularıyla ilgilidir. Birinci bölüm, Arap mantığının "Kısa Tarihini" sunan farklı bir özelliğe sahiptir. Sadece bu kitap için yazılan bu tarihi inceleme, daha sonra gelecek olan birçok özel çalışma için gerekli arka planı oluşturur. Bu çalışmada, Arap mantığına katkıda bulunanlar, bu konunun tarihsel gelişimi içinde kendi bağlamlasrında ele alınacaktır.

Bu çalışmaların felsefe tarihçisi ve İslam düşünce tarihi araştırmacıları için faydalı bilgiler sağlayacağı umulurken, bu makalelerin yazarı, burada ele alıp geliştirdiği bu incelemenin, - o bu çalışmanın oldukça mütevazı olduğunun farkındadır.- bu konuyu daha ileri götürmeleri hususunda başkalarını teşvik edeceği kanaatindedir.

I

ARAP MANTIĞI: KISA BİR ÖZET*

I. Giriş

Ortaçağ Arap bilim ve felsefesin geri kalan kısmı gibi, Arap mantığı da tamamen batılıdır ve "Doğu Felsefesiyle" hiçbir ilgisi yoktur. O bütünüyle klasik Yunan geleneği içerisinde gelişmiş ve orada korunmuş haliyle ve Helenistik Aristoculuk aracılığıyla geçmiştir. Bu mevcut açıklama, sadece en önemli eğilimleri, katkıda bulunanları ve başarılarını belirterek kısaca Arap mantığının 8. Yüzyılın sonlarından itibaren başlangıcından 16. Yüzyıldaki çöküşüne kadar olan gelişimini ortaya koyar. Tek tek yazarlar Carl Brockelmann'ın büyük eseri *Geshichte der Arabicshen Litteratur* (bu esere GAL denilecektir) adlı eserine müracaat edilerek belirtilecektir.

II. Yunan Mantığının Araplara Geçişi

Araplar, Suriye ve Irak'ı fetihlerinden sonra başta Nesturiler veya Yakubiler olmak üzere (Edessa ve Nisibis gibi bazı merkezler aracığıyla) İskenderiye'nin Helenistik öğretisini nakleden çeşitli Hıristiyan mezheplerince eğitimine devam edilen Yunan öğretisi ile temasa geçmişlerdi.[1] Bundan dolayı da Arapça ilk mantık yazarları da Sürya-

---

* Çev: Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, ERÜ İlahiyat Fakültesi

[1] Renan, Arap kültürünü hazırlayan bir safha olarak Süryani Kültürüne önem veren kişi kabul edilir. Bu "Süryanilerde Meşşai Felsefe" adlı Latince yazdığı küçük doktora tezindedir. Bunu daha sonra Baumstrak ve Suter gibi diğer araştırmacılar izlemiştir. Onlar, Renan'ın daha önceden incelediği konuyu Arapça kaynaklara dayanarak ele almışlardır. Bkz. Dr. İbrahim Medkur: "Aristo fi'l-medarisi'ş-Şarkıyyeti's-sabikati ala'l-İslam" fi'l-fikri'l-İslami, Semirko li't-Tıbaati ve'-Neşr, 1. Bsk., 1984, ss.11-17. (Mütercim, İ.A.)

ni Hıristiyan alimlerdi ve onların –mantık ve tıp[2] arasında yakın bir bağlantıyı içeren- mantık çalışmalarındaki geleneği de Arapça konuşan çevreye geçmiş ve Arap mantığının gelişimi için temel atmıştır.

Aristo mantığının Süryani şarihleri mantık eserlerinin düzenlenmesinde aşağıdaki standarda ulaşmışlardı: *İsagoji* (Porphyrios), *Kategoriler, Peri Hermenias, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Deliller, Retorika ve Poetika*.[3] Bu dokuz bölüm, her biri belirli metinlere dayanan mantığın birbirinden ayırt edilmiş bölümleriyle ilgili olarak düşünülmüştür. Aristo mantığının bu yapısı Araplar tarafından alınmış ve mantığın konuları hakkında aşağıdaki düzenlemeyi sonuç vermiştir:

	Bölüm	Arapça adı	Asıl Metin
1	Giriş	İsaguci	Isagoge
2	Kategoriler	El-Mekûlât	Categoriae
3	Önermeler	El-İbare	De Interpretatione
4	Birinci Analitikler	El- Kıyas	Analytica Priora
5	İkinci Analitikler	El-Burhan	Analytica Posteriora
6	Topikler	El-Cedel	Topica
7	Sofistik Deliller	El-Mugalata	Sophistici Elenchi
8	Hitabet	El-Hitabe	Rhetorica
9	Şiir	El-Şi'r	Poetica

[2] Bu geleneğin kuruluşu ve yerleşmesinde İskenderiye okulunun büyük rolü vardır. Durum bu şekilde miladi ikinci asırda Galen dönemine kadar devam etmiştir. Onun tıpla ilgili eseri felsefe ve özellikle mantıkla çok yakın bir bağlantıya sahiptir. (İ.A.)

[3] Bu kitap, özellikle Süryani yazarlar ve onların halefleri Araplar için bir tür ıstırap olmuştur. Çünkü Yunan ilim ve felsefesinin aksine, Yunan edebiyatı Arap zihinlerine/anlayışlarına tamamen kapalı bir kitaptı. Ayrıca, Arap terminolojisin eksikliği Aristo'nun güzelliklerini tam karşılayamıyordu. Bkz. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, Arapça Çev. D. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride, 2. Bsk., 1948, s. 40. (İ.A.)

Bu Organon'un bütününe mantığın "dokuz kitabı" veya Şiir kitabının (veya bazen de İsagoji'nin) hariç tutulmasıyla "sekiz kitabı" denilmiştir. Bu mantık risalelerinin ilk dördüne (ki bunlar M.Ö. 800'den önce Süryanice'ye ve 850'den önce de Arapça'ya tercüme edilmiştir) "mantığın dört kitabı" denilir. Bu dört kitap Süryani akademilerinin temel müfredatında mantık eğitiminin konusunu oluşturur.

Aristo'ya ait kitaplar listesinden bazıları dokuzuncu yüzyılın ilk kısmında, genellikle Süryanice tercümelerden, ama bazen de doğrudan Yunancadan Arapçaya çevrildi. Yapılan bu tercümeler tatmin edici değildi ve bu sebeple Nesturi tercüman Huneyn b. İshak'ın (808–877; GAL, I, 205-206) yönetiminde eğitilen bilginler tarafından yeniden gözden geçirildi veya değiştirildi.

Aristo'nun mantık eserlerinin bu tercümeleri ve bunlar üzerine yapılan bazı Yunanca çalışmalar ve şerhler mantıkta ilk yerli Arap yazar olan filozof el-Kindi'ye (y. 805–873, GAL, I, 209-210) zemin hazırlamıştır, ancak onun mantık eserleri, Aristo metinleri hakkında diğerlerinin eserlerinin özetlenmesinden daha fazla bir yekûn tutmamıştır. Bu eserlerle ilgili olarak çok az malzeme kalmakla beraber, Arap mantığının bu ilk safhasının yapısı hakkında İranlı yazar ve ansiklopedist Muhammed b. Ahmet el-Harezmi'nin (y.930–990; GAL, I, 244) ansiklopedisinde yer alan bilgilere dayanarak bazı çıkarımlar yapmak mümkündür.

III. Bağdat Okulu

Dokuzuncu yüzyılın sonları ve onuncu yüzyıl boyunca Arap mantığı gerçekte Bağdat'ta toplanan tek bir mantıkçılar "okulu"nun tekelindeydi. Bu okulun kurucuları, Ebu Bişr Matta b. Yunus'un hocaları ve bu hocaların hocaları dahil, Süryani alimlerle çok yakın ilişkiliydi. Bu okulu (geleneği) asıl devam ettirenler Ebu Bişr'in öğrencisi Yahya b. Adi'nin öğrencileri ve onların öğrencileriydi. Gerçekte de bu kişilerin hepsi –çok iyi bilinen ve Müslüman olan Farabi hariç- hepsi Nesturi Hıristiyanlardı.

Ebu Bişr Matta b. Yunus (y. 870-949; GAL, I, 207), mantık çalışmalarında Arapça eser yazan ilk uzmandı. O, *İkinci Analitikler ve Şiir*'in ilk Arapça tercümelerini yaparak Huneyn b. İshak'ın öğrencilerinin çalışmasını tamamlamış ve ayrıca Aristo'nun eserleri üzerine yapılmış olan (örneğin, Themistius'un İkinci Analitiklere) Yunanca şerhleri de tercüme etmiştir. Ebu Bişr yalnızca bir tercüman değil, aynı za-

manda – şu an maalesef mevcut olmayan – kendine ait mantık şerh ve risaleleri de yazmıştır.

Ebu Nasr el-Farabi (870-950, GAL; I, 210-213), belki de İslam dünyasının en önemli mantıkçısıdır. Onun şerhleri –ki bir kısmı bize ulaşmıştır- Aristo'nun Organon'unu detaylı olarak bütünüyle kapsar. Daha sonraki bütün Arap mantıkçıları –ona karşıt bir tavır takınan İbn Sina dahil- Aristo'yu onun gözüyle görmüşlerdir. Mantık şerhlerine ilave olarak Farabi özel konularda çok sayıda eserler yazmıştır ki, onların yapısı (mantıkla bağlantısı) ancak dolaylı olarak belirlenebilir.

Önceki iki bilginden mantık ve felsefe öğrenmiş olan Yahya b. Adî, (893–974; GAL, I, 207) sadece Yunanca eserleri Süryaniceden Arapçaya tercüme eden bir tercüman değil, aynı zamanda çok etkili bir mantık öğreticisi olarak da önemli bir kişidir. Gerçekte onuncu yüzyıl mantıkçılarının yarısı onun öğrencileridir. O, sadece bir öğretici olmakla kalmayıp, ayrıca *Birinci Analitikler* üzerine şu an bir çoğu mevcut olmayan şerh dahil, çeşitli müstakil eserler yazmıştır. Yahya'nın öğrencisi İsa b. Zür'a (942-1008, GAL, I, 208) bir mütercim ve şarih olduğu kadar, bu geleneği sürdüren özellikle önemli bir öğreticidir.

Bağdat Okulu'nun temel başarıları üç başlık altında belirtilebilir:

1. Huneyn b. İshak okulu tarafından başlatılan yunanca mantık eserlerinin Arapçaya tercüme serisinin tamamlanması.

2. Aristo'nun mantık kitaplarına Farabi'nin çok değerli şerhleri (ve diğer bazı şerhler).

3. Aristo'nun ele almadığı ve Farabi ve Ebu Bişr Matta'nın incelediği [(birleşik ve ayrık) "şartlı" kıyaslar teorisi, tümevarımsal mantık düşüncesi gibi] konulara ait önemli çalışma.

Herhangi özel bir katkıdan tamamen ayrı olarak, -Huneyn Okulu'nun sadece başlatmış olduğu- Arapça konuşan bir dünyada Yunan mantığının kurulması işinin gerçekleştirilmesi ve tamamlanması Bağdat Okulu'na verilmelidir.

Belki de siyasi nedenlerden dolayı- Irak'ın Hıristiyan topluluğu kendi kabuğuna çekilip, felsefi-ilmi konular dışındaki işlere verince, Bağdat Okulu 1050 yılı civarında yaşlılık sebebiyle tabii olarak ölmüştür. Bu okulun en son üretken temsilcisi, önemli bir Nesturi alim ve ilahiyatçı ve İsa b. Zür'a'nın öğrencisi İbnü't-Tayyip idi. (y. 980-1043; GAL; I, 482-483)

IV. İbn Sina ve Etkisi

Bağdat Okulu sona ermesine rağmen, İslam dünyasında mantık çalışmalarından geriye kalan nihai şey, bir gerçeği teyid etmiştir ki, o da, mantığın tıp aracılığıyla Süryani Hıristiyanlardan geçtiği gibi Arapça tıbbi-mantıki gelenek yapısının ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Niceliksel bakış açısından on birinci yüzyıl İslam mantık tarihinde gerileme safhası olarak kabul edilir. Ancak bu kıtlık dönemi, İslam dünyasının en büyük, belki de en verimli mantıkçısını netice vermiştir ki, o da büyük İranlı bilgin İbn Sina'dır, yani Ebu Ali b. Sina. (980-1037; GAL, I, 452-458)

İbn Sina cesur bir yenilik yapmıştır. Büyük ölçüde ona borçlu olmasına rağmen, mantığı Aristo metinlerinin incelenmesi olarak anlayan Bağdat Okuluna hakaretten başka bir şey yapmamıştır. Konudan ziyade metinlere olan bu yönelimi İbn Sina beğenmemiştir. Ona ve onun yönettiği geleneğin temel yönelimine göre, bir mantık kitabı artık Aristo üzerine bir şerh olmamalı; tersine müstakil, kendi zatıyla kâim bir risale ya da kendi tarzını verdikten sonra konuyu kapsayıcı bir el kitabı olmalıdır. İbn Sina'nın eşsiz şaheseri, Arapça *Organon*'un dokuz kısmını inceleyen büyük eser *Kitabu'ş-Şifa* bir risaleler serisidir.

İbn Sina, mantık (ve felsefedeki) kendi yapmış olduğu işi, Bağdat Okulu'nun "Batılı" yaklaşımına bilinçli bir muhalefet olarak "Doğulu" diye adlandırdı. İbn Sina'nın savunmuş olduğu bu "Doğulu" mantık, özünde Farabi mantığından çok az farklılık gösterir; bazı ayrılıklar varsa da bunlar bazı vurgu konuları ve Aristocu örnekten ayrılma isteğidir. Bundan dolayı da İbn Sina kendi mantığına, (yüklemli önermelerin yükleminin niceliği, şartlı önermelerde nitelik ve nicelik mefhumunun incelenmesi, tekil önermelerin Stoalılar tarzında ele alınması gibi) Galen'den ve muhtemelen de Stoa kaynaklarından alınmış olan bazı içerikler katmıştır.

İbn Sina'nın, mantığın Aristo metinleri aracılığıyla değil de, müstakil eserler şeklinde ele alınması konusundaki çağrısı Doğu İslam dünyasında tam bir başarı ile karşılaştı; Bağdat Okulu'nun çöküşünden sonra, Aristo'nun mantık eserlerinin formel çalışması da sona ermiş oluyordu. (Aristo'nun bu terk edilişi, Yunan mantığının İslam dünyasında devamı için gerekli olmuş olabilir: yabancı bir filozofun eserlerinin incelenmesini gerektiren bir disiplin muhtemelen baki kalamazdı.) Bağdat Okulu'nun koymuş olduğu mantık çalışmaların-

daki gelenek –belli bir süre de olsa- yalnızca Müslüman İspanyada devam etmiştir.

V. Endülüs Mantıkçıları

On birinci yüzyılın sonları ve on ikinci yüzyıl boyunca, İslam dünyasında mantık çalışmalarının asıl merkezi İspanya idi. Bağdat'ta felsefe ve tıp eğitimi alan Endülüslü Muhammed b. Abdun (y. 930-990; Suter, Mathematiker, no. 161; GAL 'da değil), Aristo mantığının incelenmesinde Bağdat Okulu'nun geleneklerinin Kordoba'ya taşınmasında aracı olmuştur. Bu gelenekler, Endülüs'ün tıbbi-mantıki geleneğinde iki buçuk asırdan fazla canlı kalmıştır ki bu geleneğin ateşi Doğu İslam dünyasında çoktan sönmüştü.[4]

Ebu's-Salt (1067-1134; GAL, I, 486-487), bu alanda Farabi'yi çok yakından takip eden etkili özet bir mantık eseri yazdı. Farabi'nin şerhleri aracılığıyla Aristo'nun eserlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi, Farabi'nin şerhlerine dayanarak Arsito'nun eserleri konusundaki tartışmalar hakkında önemli bir dizi eser (mevcut fakat yayınlanmayan) yazan İbn Bâcce (Avenpace) (y.1090-1138; GAL, I, 460) tarafından tekrar canlandırılmıştır.

İbn Rüşd ya da *Averroes* (1126-1198; GAL, I, 461-462), tartışmasız İspanya Arap mantıkçılarının en önemlisidir. Muhavvidin halifelerinden birinin özel doktoru ve devlet görevlisi olmak gibi birçok işle meşgul olmakla beraber, diğer alanlarda da birkaç önemli eser yazmasının yanında, devasa şerhlerden oluşan bir dizi eser yazmıştır. Onun mantıkla ilgili Organon'un risaleleri üzerine incelikle yazılmış şerhleri, Aristo mantığının detaylı olarak anlaşılmasında (onları geçmese de) Farabi'nin şerhleriyle yarışmaktadır. Her halükarda, İbn Rüşd –kendisinin de bunu kabul ettiği gibi- Bağdat Okulu'nun ileri gelenlerinin varisliğini ve Farabi'nin mirasının halefliğini temsil eder.

İbn Rüşd'den sonra Müslüman İspanyadaki mantık geleneği, Endülüs'ün en son seçkin yazarı İbn Seb'in (1218–1270; GAL, I, 465-466) ve İbn Tumlus (1160-1223; GAL, I, 463) gibi yazarların çok iyi maha-

[4] Her ne kadar Endülüs'te mantık çalışmalarına önem verilse de ister bu konudaki uzmanlar isterse okullar açısından olsun derinlik ve hacim açısından Doğu İslam dünyasındakine ulaşamaz. Endülüs'te uzmanların sayısı az idi; ayrıca Doğu İslam dünyasında yaygın olan ve kendilerinde öğrenci gruplarının hocalarının etrafında halka tuttuğu okullardan Endülüs yoksundu; ayrıca Doğuda bilinen ve özellikle Bağdat'ın temeyyüz ettiği, felsefi ve mantıki tartışmaların yapıldığı ilim meclisleri de Endülüs ülkesinde çok az bulunmaktaydı. (İ.A.)

retle yazılmış fakat derin olmayan muhtasar eserleriyle noktalanan gerileme dönemine girmiştir. İspanyadaki Arap mantığı, burada mevcut olan bir olgu sebebiyle sona ermiştir. Bu olgu da –dinî selefilikle birlikte yaşamayı başarmış olan doğu İslam dünyasından farklı olarak – "yabancı bir öğretinin" tamamlayıcı bir parçası olarak mantık ve felsefeye halkın ve dinin hasmane tavrının sona ermemesidir.

Mantık alanında Endülüs'ün asıl başarısı, Bağdat Okulu'nun Aristo mantığının incelenmesindeki geleneği on üçüncü yüzyılda canlı tutmasıdır. O, İbn Rüşd'ün eserlerinde zirvesine ulaşmış ve onun Aristo mantığı üzerine yapmış olduğu hakim açıklamaları en büyük zaferi olmuştur.

VI. 13. Yüzyılda "Doğulu" ve "Batılı" Okulların Çatışması

İbn Sina'nın Bağdat Okulu'na tenkitleri ve onun Aristocu prensiplerden uzaklaşması külli bir kabul görmemiştir. İbn Sina'nın yeniliklerine karşı "Batılı" bir okul ortaya çıkmıştır. Onun başlıca savunucuları İranlı çok üretken alim Fahreddin er-Razi (1148-1209; GAL, I, 506-508) ve onun takipçileri el-Hunci (1194-1249; GAL, I, 463) ve Urmevi (1198-1283; GAL, I, 467) idi. Bu mantıkçılar, İbn Sina'nın Aristo'dan ayrıldığı konulara detaylı tenkitler yazmakla kalmamışlar; ayrıca yalnızca kendi "okulları"nın süresi boyunca daha sonra da standart metinler olan mantık el kitapları (ders kitapları) da yazmışlardır.

Bu "Batılılara" karşı olarak İbn Sina'yı destekleyen "Doğulular", 13. Yüzyıl süresince etkisini devam ettirmiştir. Onun önde gelen savunucusu ünlü ve becerikli İranlı âlim Kemaleddin b. Yunus (1156-1242; GAL, SI, 859) idi. Onun bu pozisyonunu öğrencisi Ebheri (1200-1264; GAL, 464-465) ve Nasreddin Tusi (1201-1274; GAL, I, 508-512) ve ayrıca burada son belirtilen âlimin öğrencileri, özellikle de üretken bir mantıkçı olan Kazvini Kâtibî (1220-1280; GAL, I, 466-467) desteklemiştir. Bu mantıkçılar, "Batılıların" eserlerine hücum ettikleri polemik içeren kitaplar yazdıkları gibi, kendi anlayışlarına göre mantığın öğretimini kolaylaştırmak için ders kitapları ve el kitapları da yazmışlardır.

Bu tartışma ve ders kitabı yazımı ortasında, Aristo'nun mantık eserleri tamamen gözden kayboluyordu. Gerçekte, İbn Sina –doğu İslam dünyasında Aristo'nun mantık eserlerinin tamamen terk edilmesiyle, bu alanı ondan önce kaplamıştı. İbn Haldun (d. 1322), bu durumu acı çekerek şöyle ifade eder "onlar mantığın faydalı yönleriy-

le ve neticeleriyle dolu olmalarına rağmen sanki onlar hiç olmamış gibi eskilerin eserleri ve yöntemleri terk edilmişti." 13. Yüzyılın bu iki "okulunun" ders kitapları, tamamıyla Aristo'nun kitaplarıyla yer değiştirerek, İslam dünyasında gelecekteki bütün çalışmalar için temel oluşturmuştur. Fakat bu dönemde meydana getirilmiş olan eserlerin yalnızca çok az bir kısmı, bir eğitim alanı olmaktan ziyade bir ilim olarak mantık için çok az öneme sahiptir.

VII. Son Dönem

1300-1500 dönemi, onun kemikleşme devresi tamamlandığında Arap mantığının son dönemi olarak nitelenebilir. Bu dönem, yeni bir şeyler ortaya koyan mantıkçılar dönemi değil de, şimdi mantığın bütün Arapça öğretimi için temel olan 13. Yüzyıl el kitaplarına açıklayıcı şerhler ve haşiyeler yazan mantık öğreticilerinin devridir.

Bu gelişmenin altını çizen önemli bir olay da, Tüsteri (y. 1270-1330; GAL; SI, 816) ve onun öğrencisi Tahtani'nin (y. 1291-1365; GAL, II, 209-210) "Doğulu" ve "Batılı" okulların arasını bulmak için gösterdikleri gayrettir. Bunun neticesi olarak, daha sonraki Arap mantıkçıları geleneğin iki tarafını da seçmekte ve mantık öğretiminde iki tarafın da el kitaplarını kullanmada serbest olmuşlardır. İslam dünyasında 15. ve 16. Yüzyıl boyunca mantık çalışmaları, 13. Yüzyıl el kitapları üzerine yapılan 14. Yüzyılın standart şerhlerine dayanmıştır. Özellikle de Tahtani'nin kendisinin, onun öğrencileri İbn Mübarekşah (y. 1310-1375; GAl, SII, 297), ve Taftazani (1322-1390; GAL, II, 215-216) ve bu ikisinin ortak öğrencisi veya arkadaşları Ali b. Muhammed el-Cürcani'nin (1340-1413; GAL, II, 216-217) şerhleri. 13. Yüzyılın el kitapları üzerine bu alimlerin şerhleri üzerine haşiyeler ve haşiyelerin haşiyelerinin bir çoğalması, İslam dünyasında mantığın gelişiminin son ve tamamlayıcı safhasını belirtir.

VIII. Mantık ve İslam Dini

Arap mantığı giderek kendisini felsefe ve tıptan ayrıp ve –hukuk, dil ve kelamî araştırmalarla yakın bir bağlantı kurarken- tedrici olarak 13. yüzyıldan başlayarak İslami yükseköğretimin (medreseler) müfredatında yer almaya başlamış ve onun eğitim yöntemi hukuk ve din eğitimi yöntemiyle benzeştirilmiştir. Aslında burada öğrenci "mantığı öğrenmiyor"; metinleri öğreniyordu. Öğretim yöntemi şöyledir: öğrenci özet bir el kitabını ezberler ve hoca bu metni mümkün olduğu kadar uzun bir şekilde yorumlar. Bu nedenle kısa mantık kitapları ve

bunlar üzerine şerhlerin ve şerhlerin şerhlerinin yapılması yaygınlaşmıştır.

Yunan mantığının –Doğu İslam dünyasındaki- Müslümanların nazari tasavvurlarında "yabancı bir öğretiye" karşı yerleşmiş olan nefretin üstesinden gelme yeteneği ve bizzat muhaliflerinin kalelerinde kendisini yerleştirmesi bir entelektüel disiplin olarak mantığın şaşırtıcı canlılığına ve Müslüman halkın özümseyici büyük dehasına kayda değer bir şahitlik eder. Ancak mantık bunun karşılığını ödemeliydi; çünkü onun İslam tarafından kabulünün ardından, fikirler ve teknik konusunda canlı bir anlayıştan ziyade metinlerin etkisiz tarzda özümsenmesine önem veren öğreticilerin eline düşmesi sebebiyle bu ilmin kendisi zayıflamıştır.

IX. Kaynaklar

Arap mantığı konusunda tam bir kaynakça Nicholas Rescher'in The *Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964) adlı kitabında bulunabilir. Yunan mantığının Araplara geçişinin hikâyesinin anlatımı Max Meyerhof'da verilmiştir, *"Von Alexandrien nach Baghdad,"*[5] *Sitzungsberichte der Preussichen Akademie der Wissenschaften* (Philosphisch-historische Klasse), vol. 23 (1930). İslam dini ve mantık arasındaki çekişme'yi Ignaz Goldziher'de detaylı olarak bulabiliriz, *"Stellung der Alten Islamischen Ortodoxie zu den Antiken Wissenschaften," Abhandlungen der Köniqlich Preussichen Akademie der Wissenschaften* (Philosphisch-historische Klasse), Jahrgang 1915, (Berlin, 1916). Araplarda Aristo'nun mantık eserlerinin bilgisi konusunda bakınız. Richard Walzer, İslam Ansiklopedisi ARISTU maddesi (C. I) 1960 ve İbrahim Medkour, *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe* (Paris, 1934). *İslam Ansiklopedisi'nin* (ilk baskısındaki) (T. J. De Boer'in) MANTIK maddesi de bazı bilgiler verir.

Bazı Avrupa dillerinde elde edilebilecek Arap mantığı konusunda örnek metinler şunlardır: Farabi'nin bazı mantık risaleleri D. M. Dunlop tarafından neşredilmiştir, *The Islamic Quarterly*, vol. 2 (1955) vol.5 (1959). Nicholas Rescher, *al-Farabi's Short Commmentary on Aristotle's "Prior Analytica"* (Pittsburgh, 1963). A. M. Goichon, Avicenna: *Livre de Directives et Remarques* (Paris, 1951). Mohammad Achena and Henri Massé, *Avicenne: Le Livre de Science*, vol. I, (Paris, 1955). Angel Gonzalez Palencia, Abusalt: *Rectification de La metne* (Madrid, 1915), *Aristotelis Opera Cum Averrois*

[5] Bu araştırmanın tercümesini Prof. Dr. Abdurrahman Bedevi üstlenmiş ve diğer bazı konularla "Et-Turasü'l-Yunani fi Hadarati'l-Arabiyye" adlı kitabında neşretmiştir. (İ.A.)

Commentariis, Venice 1550 ve sonra 1562-1574 neşrinin tıpkıbasımı Frankfurt am Main'de yapıldı (1962). Miguel Asin Palacios, *Introduction al Arte de La Logica por Abntomlus de Alcira*, part I, hepsi basılmıştır (Madrid, 1916). Edwin E. Calverly, "*Al-Abhari's Isaghuji fi-'l-mantiq*," *The D.B. Macdonald Presentation Volume* (Princeton, 1933). Aloys Sprenger, *Translation of the Risalah al-shamsiyyah of al-Qazvini al-Katibi* in *A Dictionary of Technical Terms Used in the Sciences of the Musulmans* (Calcutta, 1862). J. D. Luciani, Al-Akhdari: *La Soullam, Traité de Logique* (Algiers, 1921).

Arap mantıkçılarının katkılarına dair asli bir çalışma henüz başlangıçta kalmıştır. Bu konuda Carl Prantl'ın *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol, II (Leipzig, 1861; 2. Baskı 1885, photo-reprinted 1956) adlı eserinde bir bilgiler verilmiştir.

II

FARABİ'DE MANTIK GELENEĞİ*

I. Giriş

Ebu Nasır el-Farabi (y. 783–950) devamlı olarak İslam felsefesinin en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilmesine rağmen, onun bu alandaki gerçek yeri tam olarak ancak son zamanlarda takdir edilmekte, anlaşılmaktadır. Ayrıca onun birçok eseri de tedrici olarak neşr edilmekte ve incelenmektedir.[1] Farabî, mantığa, felsefe ve diğer ilim dallarından hiçbir dal için harcamadığı kadar gayret sarf etmiştir.[2] Bu açıdan o Arapça konuşan halklar arasında mantıkla ilgili araştırmalar konusunda ilk uzman olarak adlandırılmayı hak eder.[3] Onun mantıkla ilgili birçok eseri bize ulaşmış ve araştırmacıların dikkatini çekmeye başlamıştır.[4] Bununla beraber bu eserlerden birçoğu hala araştırılmayı beklemektedir. Maalesef, Farabi'nin mantıkla ilgili eserleri, siyaset ve din gibi daha çok rağbet gören diğer konulardaki kitaplarının aksine, ters orantılı olarak daha az dikkat çekmiştir.

---

* Çev: Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, ERÜ İlahiyat Fakültesi (Bu çeviri, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2004/3, C. II, Sayı 6, ss. 177 – 186. 'da yayımlanmıştır.)

[1] Farabi ve eserleriyle ilgili yayınlanmış eserler için bakınız: Nicholas Rescher, *Al-Farabi: An Annotated Bibliography* (Unv. of Pittsburgh Pres), 1962.

[2] Bkz. Ahmet Ateş, "Farabi Bibliyografyası, *Türk Tarih Kurumu*, Belleten, Ankara, c.15, 1951, s.175-192.

[3] N. Rescher, The Development of Arabic Logic, (Pittsburgh, 1964)

[4] D.M. Dunlop'un yapmış olduğu önemli katkıları belirtmek gerekir: "Al-Farabi's Introductory Sections on Logic", *The Islamic Quarterly*, vol. 3(1965), ss.264-282; "Al-Farabi's Eisagoge", *aynı yer*, vol. 3 (1956), pp.117-138; "al-Farabi's Paraphrase of The Categories of Aristotle", *ibid*, vol. 3 (1958), pp.168-197 ve vol, 5 (1959), pp. 21-54.

Ben bu bölümde Farabi'ye ait belki de eşsiz olan mantık çalışmalarının tarihi konusunda bir tartışma sunmak istiyorum. Bu tartışma, mantık geleneğinin Aristo Atina'sından Farabi'nin kendi dönemindeki Bağdat'a nasıl ulaştığı konusuna Farabi'nin bakışına ışık tutmasından dolayı özel bir öneme sahiptir.

Buraya alacağımız metin gerçekte, orijinal Arapça neşriyle bilinen Farabi'nin ilk kitaplarından biridir.[5] 1869 yılında yayınlanan klasik monografisinde Moritz Steinschneider,[6] İbn Ebî Useybia'nın büyük tıp tarihi kitabından alıntı yaparak Farabi'nin mantık eserlerinden iki temel özetin Arapça'sını (ekte) neşretmiştir.[7] Bu iki özet eserden ilki Farabi'nin "İlimlerin sayımı" kitabında yazdığı mantıkla ilgili bölümden alınmıştır ki, bu ortaçağ Latin dünyasında *De Scientiis* adıyla uzun süredir bilinmekte olup ilk defa Venedikte 1546 yılında neşredilmiştir.[8] Bunun güvenilir bir neşrini daha sonra M. Alonso yapmıştır.[9] Ancak şu an biz bu iki özetten ikincisi üzerinde duracağız.

Burada ele alacağımız metin Farabi'nin "Felsefenin Ortaya Çıkışı"[10] adlı risalesinden alıntıdır ve bu metin –bildiğimiz kadarıyla- bu risaleden geriye kalan kısımdır. Max Meyerhof bu eserin neredeyse

---

[5] Gerçekte bu eser, F. A. Schmoelders'in Docuamenta Philosphiae Arabum (Bonn,1836) kitabında yayınlamış olduğu Farabi'nin iki risalesinden ilkidir.

[6] "Al-Farabi (Alphrabius): De Arabischen Philosophen Leben und Schriften", memories de L'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersburg, VIIe Serie, vol. 13, no. 4 (St. Petersburg, 1869)

[7] Uyûnü'l-Enbâ fi Tabâkâti'l-Etibbâ. Steinschneider iki metin sunar, ss. 208-209, ss. 211-213. August Müller'in İbn Ebi Useybia'nın birinci cildini (sadece metin olarak) 1882 de Kahire'de neşretmesiyle, bu iki metin nakletmede açık bir şekilde daha üstün hale geldi. Vol. I, Cairo, 1682 (sadece metin), vol. 2, Königsberg, 1884 (notlar)

[8] Âdet olarak İbn Sina'ya nisbet edilen Farabi'nin risalesinin Latince bir tercümesi vardır: Avicennae Compendium de anima ... Ab Andrea albago ex arabico Latinum versa, Ventiis, 1546, ss.1436-1446.

[9] Manuel Alonso Alonso (ed.), *Domingo Gundisalvo* (tr.): *Di Scientiis* (Madrid, 1954)

[10] İbn Ebi Useybia buna "fi Zuhuri'l-Felsefe" adını verir, ancak bu risale Arap bibliyografyacılarınca "Kitabun fi İsmi'l-Felsefe ve sebebi zuhûriha" adıyla da bilinir. (Bkz. Ahmet Ateş Bibliyografyası)

yarısını Yunan felsefesi ve ilminin İskenderiye'den Bağdat'a geçişi hakkındaki harika çalışmasında Almanca'ya çevirmiştir.[11]

Mevcut tartışmanın Meyerhof'un çalışmasıyla bir dereceye kadar tedahül etmesi kaçınılmaz olmakla birlikte, bizim buradaki ilgimiz Meyerhof'un Yunan öğretisinin Araplara ulaşmış olduğu yol ile ilgili problemden tamamen farklıdır. Bunun tam tersi olarak bizim amacımız, Farabi'nin bu tartışmasının İslam dünyasındaki mantık çalışmalarının tarihiyle ilgili olarak sunmuş olduğu bilgiler açısından incelenmesidir. Aşağıda gelen iki bölümde, mantık tarihçisine sunmuş olduğu temel materyalleri inceleyerek Farabi'nin tartışmasının tercümesini sunacağız.

II. Farabi'nin "Felsefe'nin Ortaya Çıkışı" Risalesinden bir Bölüm[12]

Ebu Nasr el-Farabi "Felsefe'nin Ortaya Çıkışı" adlı [risalesinde] bir metin anlatır ve der ki: Felsefe eğitimi Yunan kralları zamanında yaygındı, ayrıca Aristo'nun vefatından sonra (ki bu konu tartışmalıdır) İskenderiye'de[13] (Cleopatra) adlı kadının döneminin sonuna kadar. Aristo öldükten sonra (felsefedeki) öğreti orada (İskenderiye) olduğu gibi 13. kralın saltanatının sonuna kadar devam etti. Onların krallıkları süresince birbiri ardınca 12 felsefe hocası felsefi öğretimle meşgul olmuştur ki, onlardan biri meşhur (Rodoslu) Andronikus'tur.

---

[11] Max Meyerhof: Von Alexandrien nach Baghdad: Ein Beitrag Zur Geschichte des Philophischen und medizischen Akadimic der Wissenschaften Philosophisch-Historicshe Klasse, Berlin, 1936, pp.389-429. Bizim metnimiz için Bkz. ss.393-394, 405-406. Meyerhof'un makalesi için ayrıca Bkz. "La fin L'Ecole d'Alexandrie d'apres quelques Auteurs Arabes", Bulletin de l'Institut d'Egypte. vol, 15 (1932-1933), ss.109-193, özellikle ss.109-113, ss. 114-118.

[12] İbn Ebî Useybia'nın "Uyûnu'l-enbâ fi Tabâkâti'l-Etibbâ" adlı eserinin Arapça metninden, August Möller neşri, c.1, Kahire, 1882, (s.134 satır 30'dan s.135 satır 24'e kadar). [Burada zikredilen Arapça metin ise, Nizar Rıza neşrinden alınmıştır, Dar-u Mektebeti'l-hayat yayınları, Beyrut, 1965, ss.604-605. Parantez içerisindekiler İngilizce tercümeye ilavedir. İ.A.]

[13] Müellifin burada yapmış olduğu ekler, "tartışmalı olup" cümlenin anlamını değiştirmektedir. Çünkü Farabi İskender'in İskenderiye'de öldüğünde sabitken, bunda bir hata olmakla birlikte, muhtemelen nasihlerden kaynaklanan eksik bir ibare olduğunu tam olarak kestiremiyoruz. Her halükarda müellif Farabi veya onun nasihinden olan bir hataya karşı uyanık olmalıdır. (İ.A.)

Bu krallardan sonuncusu bir kadındı (yani Cleopatra). Fakat o, kendilerine karşı savaşan [muhtemelen Mısırdaki Yunanlılar] Romalıların Kralı Augustus'a yenilmiş ve krallığı onun eline geçmiştir. Augustus kendi işlerini yoluna koyduğunda, (İskenderiye'deki) kütüphaneyi ve onun özelliklerini incelemiştir. Orada Aristo ve Theopfrastus döneminde çoğaltılmış Aristo'ya ait kitapların nüshalarını bulmuş, ayrıca orada Aristo'nun kendisinin ilgilenmiş olduğu (yani, kendi eserleri) konular (anlamlar) üzerinde öğretmenler ve filozofların kitaplar yazmış odluklarını görmüştü. Bunun üzerine Aristo ve öğrencileri döneminde çoğaltılmış olan o kitapların çoğaltılmasını ve ayrıca diğerlerinden vazgeçilerek eğitimin sadece bunlardan olmasını emretmişti. Bu işin yönetimiyle de Andronikus'u görevlendirdi. Andronikus'a beraberinde Roma'ya götüreceği bir nüsha ve İskenderiye'deki eğitimde kullanılmak üzere kalacak olan iki nüsha çıkarılmasını emretti. Yine kendisiyle Roma'ya gelecek ve bir de onun yerine öğretmen olarak kalacak bir öğretici atamasını emretti. Böylelikle (felsefe) eğitimi iki yerde olmuş oldu.

Hıristiyanlık gelinceye kadar durum bu şekilde sürdü. Hıristiyanlıktan sonra Roma'daki eğitim kaldırıldı. İskenderiye'deki eğitim ise Hıristiyanların kralı Konstantin'in bu konuyu incelemesine kadar devam etti. Konuyla ilgili olarak bu ilimden iptal edilecek olan ve geri kalan kısmı konusunda papazlar bir araya gelerek görüşme yaptılar. Bunun sonucunda öğretimin mantık kitaplarından "varlıksal (yani, modal olmayanların) şekillerin" sonuna kadar olmasına, buradan sonraki kısmın ise öğrenilmemesine karar verdiler. Çünkü onlar bunu (mantığın sonraki kısmını) Hıristiyanlık için zararlı görüyorlar ve ayrıca öğrenilmesini serbest bıraktıkları kısımda ise kendi dinlerini desteklemede faydalanıyorlardı. Öğretimden bilinen kısmı bu kadardı, geri kalan kısmı ise İslam'dan sonra da uzun süre gizli olarak kalmıştı.

(İslam'ın ortaya çıkışından sonra) öğreti İskenderiye'den Antakya'ya geçti. Bu yerde (o ilimden) tek bir hoca kalıncaya kadar devam etti; o hocadan iki kişi ders aldı ve onlar da kitaplarıyla birlikte oradan ayrıldılar. Bunlardan biri Harran'lı, diğeri Merv'li idi. Merv'li olandan iki kişi ders aldı. Birisi İbrahim el-Mervezi, diğeri Yuhanna b. Haylan idi. Harran'lı olandan ise papaz olan İsrail ile Kuveyrî ders

aldılar ve Bağdat'a gittiler.[14] İbrahim* din ile meşgul olurken, Kuveyrî eğitim işiyle uğraşmıştır. Yuhanna b. Haylan da kendi dini [Hıristiyanlık] ile meşgul olmuş, İbrahim el-Mervezî ise Bağdat'a giderek oraya yerleşmiştir. Mervezî'den Matta b. Yunus [yani, Ebu Bişr Matta b. Yunus] ders almıştır.

O dönemde [mantıktan] [kıyastan] varlıksal şekillerin sonuna kadar olan kısım öğretiliyordu. Ebu Nasr el-Farabi kendisi hakkında, Yuhanna b. Haylan'dan Burhan kitabının sonuna kadar okuduğunu söyler. [Analitikler kitabından] bu kısım, varlıksal şekillerden sonraki kısım olup (yani, kıyastan Birinci Analitiklerden sonra gelen kısım), bu kısma, onun okunduğu dönem gelinceye kadar [ders programlarında] "okunmayan kısım" deniliyordu. Bundan sonra [mantık derslerinde] bu durum standart hale geldi. Böylelikle de durum Müslüman öğreticiler için varlıksal şekillerin insanın gücü nispetinde okunulması haline geldi. Farabi kendisinin [hocasından] Burhan kitabının sonuna kadar okuduğunu söyler.

III. Farabi'nin Mantık Tarihi Konusundaki Görüşleri

Farabi mantıkla ilgili çalışmaların tarihî gelişimini beş ana devreye ayırır:

1- Eski Yunan dönemi (Aristo ve doğrudan halefleri)

2-Augustus'un yaptığı var sayılan "temizlikten" önceki İskenderiye dönemi.

3- Hıristiyanlığın gelişine kadarki Roma hakimiyeti.

4- İslamın gelişine kadarki Roma hakimiyeti.

5- İslami dönem.

Farabi'nin ilk üç dönemle ilgili olarak sunmuş olduğu bilgiler efsane kabilindendir. Çünkü bir kimse, örneğin Rodoslu Andronikus'un gözetimi altında İskenderiye'den Roma'ya mantık ve felsefe

---

[14] Yazar İsrail ve Kuveyrî'nin her ikisinin de Bağdat'a gittiğini ifade ediyor, ancak Arapça aslında sadece Kuveyri'yi belirtmek için tekil fiil kullanıyor. Sanırım Arapça metin doğrudur. (İA)

* Burada İbrahim değil de, İsrail olmalıdır. Ancak Rescher metinden aynen alarak burada İsrail için bir yanlışlık olduğunu söyler. (Çev.)

ile ilgili çalışmaların tercümesinde[15] Augustus'a nispet ettiği üstünlük konusunda dayanmış olduğu kaynakları sorgulamaktan başka bir şeye sahip değildir!

Diğer taraftan, kendi dar sınırları içerisinde, bütün sebepler bizi IV. ve V. asır süresince mantık çalışmalarının tarihi konusundaki Farabi'nin sözlerini doğrulamaya götürmektedir. Nitekim Max Meyerhof daha önce zikredilen "İskenderiye'den Bağdat'a" adlı önemli çalışmasında bu görüşü destekleyen ikna edici bir delil sunar. Aynı şekilde biz, G. Bergstrasser'in yapmış olduğu büyük çalışmalardan, dokuzuncu asırdaki Arapça bilgiler ile İskenderiye'deki Helenik Tıbbî-Felsefî okullar arasında nasıl bir sağlam bir ilişki olduğunu ve yine Farabi'nin hocalarının yetişmiş olduğu Süryani topraklarda birçok İskenderiye geleneğinin nasıl yaşadığını bilmekteyiz.[16]

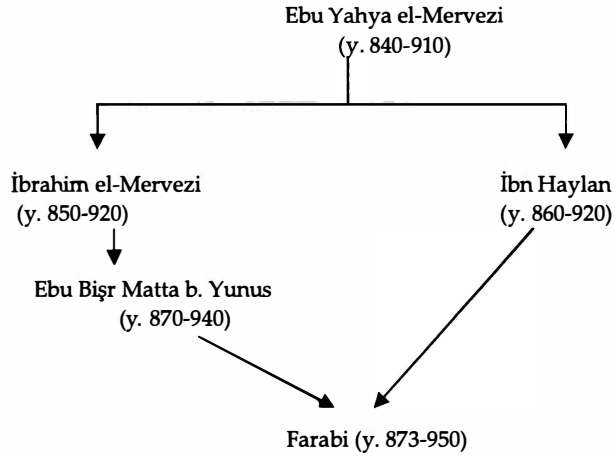
Şimdi tekrar, İslam dünyasındaki mantık çalışmalarını üstlenmiş olan şahıslardan bahseden Farabi'nin rivayetine, özellikle de onun hocalarına dönelim. Onun sözlerini diğer kaynaklardan tamamlayarak öğrenci ve hoca arasındaki bağlantıyı gösteren "soy zinciriyle" ilgili aşağıdaki sonuca ulaşabiliriz.[17]

---

[15] Farabi Andronikus'un gözetimi altında olan bir tercümeden söz etmemiş, tersine İskenderiye'de çoğaltılan kitaplar ve bu nüshaların Roma'ya naklinden söz etmiştir. Bundan dolayı burada kullanılan "tercüme" sözcüğü Farabi'nin sözünün gerçeğini yansıtmıyor. (İ.A.)

[16] Özellikle Bkz. Gotthelf Bergstrasser, "Huneyn ibn Ishaq Uber die Syrischen und Arabischen Calen-Ubersetzungen", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 17 (1925), no.2. Huneyn, kendi dönemindeki Nesturi akademiler ve İskenderiye'deki Tıbbî-Felsefî enstitülerdeki eğitim, program ve uygulamalardaki benzerlik ve farklılıklar konusunda detaylı bilgiler sunar.

[17] Buradaki şekil yalnızca Farabi'nin belirttiği şahısları içermektedir; onun hocalarının ve onun asıl hocası olan Ebu Bişr Matta b. Yunus hakkındaki bilgilerin bilinmesinin büyük bir önemi vardır. Bu bilgilerden birçoğu Max Meyerhof'un "İskenderiye'den Bağdat'a" adlı çalışmasında mevcuttur.



Farabi'nin hocalarının hepsi, bizce bilinen şahsiyetler olup hayatları ve eserleri konusunda önemli bilgilere sahibiz. Bize mantıkî-felsefî "Bağdat Okulu'nun" yöntemleri hakkında güvenilir ve tam bilgiler ulaşmıştır ki, bu okul bir yüz yıl sonra İbn Sina'nın nefretine maruz kalmıştır.[18]

Farabi'nin açıklamasındaki en garip özellik ise, mantığın İslam dünyasına ulaşmasıyla ilgili yola dair Huneyn b. İshak ve yardımcılarının tercüme ve aktarım faaliyetlerinde sahip olduğu (gerçekte büyük) rol/önem konusunda tam sükut etmesidir. Kanaatimce bu durum ancak onun kendisinden önceki entelektüellere benmerkezci odakla kısmen açıklanabilir ki, bu durum orta çağ boyunca bir muallimin İslam dünyasında "otorite" kurması için çok önemlidir. Daha önemlisi, benim kanaatimce, Farabi mantığı kitap veya vesikaların maddesi olarak görmesi değil de, tersine onu mantıkta uzmanlaştırma ve mantıksal tecrübe kazanma işi için *canlı dilsel bir gelenek* olarak görür. Mantığa bu açıdan, yani bir öğretmenin yönlendirmesi altında güvenilir metinleri "okuduğu" hocadan öğrenciye devam eden dilsel gelenek içerisinde nakledilen uzmanlık tecrübesi kazanmak için canlı

[18] Solomon Pines, "La Philosophie Orientale de Avincenne et sa Polémique contre les Baghdadiens", *Archives d'Histoire et Littéraire du Moyen Age*, C. 19 (1952), ss. 5-37.

bir yöntem olması açısından bakılırsa,[19] Farabi'nin "Yunan mantığı Araplara nasıl ulaştı?" sorusuna cevapları, sadece doğru değil, üstelik şümullü olarak mümkün olur. Farabi'nin açıklamasındaki en önemli yönlerden birisi de, tartışmasız, dokuzuncu asırda İskenderiye'den Bağdat'a Yunan mantığını nakleden Hıristiyan araştırmacılar, özellikle Nesturiler ile Aristo mantığının araştırılması konusunu aydınlatmasıdır. Her zaman kabul edilen konulardan biri de, Aristo mantığının Hıristiyan araştırıcılarının (önceki) Süryanice ve Arapça halinde, onların çalışmalarını Aristo mantığının "sekiz kitabı "ile sınırlı tutmalarıdır (Porphyrios'un İsagoji'si, Kategoriler, İbare, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Cedel, Safsata ve Hitabet). Onlar Birinci Analitikler kitabının yarısına vardıklarında, birinci kitabın yedinci bölümünden ileriye gitmiyor, orada kalıyorlardı.[20] Organon'un bu son kısımlarına düşmanca tavrın bir neticesi olarak, bu kitapların tercümesi önemli derecede gecikmiştir. Böylelikle de, temel mantık metinlerinin Süryanice tercümeleri yaklaşık m. 600 yılında başlamasına rağmen ikinci analitiklerin tercümesi (Huneyn b. İshak tarafından) ancak yaklaşık 850 yılında tamamlanmıştır. Organon'un Arapça'ya tercümesi takriben 820'de başlamasına rağmen, İkinci Analitiklerin tercümesi (Farabi'nin asıl hocası ve Bağdat Okulu'nun ilk kurucusu olan Ebu Bişr Matta b. Yunus tarafından) ancak 900 yılında yapılmıştır. Bu vakıalar uzun zamandan beri bilinmektedir; ancak bunlar çoğunlukla Farabi'nin tartışmasıyla sağlamış olduğu bilgiler yoluyla açıklanmıştır. Doğulu Hıristiyanların (özellikle de Nesturiler) "İkinci Analitikler" kitabında yer alan bilgi nazariyesine yanlış bir

---

[19] Farabi, Aristo'nun *Tabiat* kitabını kırk kez, *Hitabet* kitabını ise iki yüz kez okuduğunu söyler-Hegel bu rivayetle ilgili olarak Farabi hakkında yorum yapmış ve "onun çok güçlü bir mide ile zevk aldığını" söylemiştir. (F. Rosenthal "The Tecnique and Approach of Muslim Scholarship", Anealecta Orientalia, C. 24, (1947), s.74. Bkz. s.4) Bu rivayet, Hegel'in anladığı gibi, Farabi'nin kendi kültürü için bu iki kitabı çok kereler okumasını kastetmez; tersine bu çalışmalar üzerine açıklayıcı dersler tazında düzenli dersler verdiği anlamına gelir.

[20] Moritz Steinschneider: Die Arabischen Ubersetzungen aus dem Griechiscen in the XII Beiheft Zum Centralblatt fur Bibliothekswesen (Leipzig, 1893), s. 41. Organon'un son kısımları konusunda Aristo mantığının Hıristiyan araştırmacıları arasında açık bir reddetme vardır. Nitekim aziz Yahya ed-Dımeşkî İkinci Analitiklerden razı olmadığını apaçık ifade etmiştir. Karşılaştır: Richard Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, C. 7 (1953), ss. 91-142. (Bkz. s.99) Bu konu *Greek into Arabic* (London, 1962)'de tekrar yayınlanmıştır.

tavır takındıkları gözükmektedir. Aristo'nun bu kitaptaki kaygısı "zorunlu" öncüllerden çıkarılmış olan akıl yürütme temeline dayalı bilginin yapısı için bir anlayışın sunulması idi.[21] Ancak bu görüş, özellikle de Aristo'ya göre tek temel bilgi tarzı olan "ilmi bilgi" çerçevesi içerisinde vahiy veya bilgi için diğer dini kaynaklara bir yer bırakmıyordu. Bundan dolayı da, İkinci Analitiklerdeki, "zorunlu neticeleri elde etmek için zorunlu öncüller temeli üzerine bina edilen bilgi nazariyesi" olan Aristocu teolojik tasavvura itirazlar yönelmiş ki, bunların mantık çalışmalarının gelişimi açısından önemli sonuçları vardır. Bu durum, İskenderiye'deki Hıristiyan hocalar ve Süryanice konuşan dünyadaki onların haleflerini "İkinci Analitikler" ve onu izleyen kitaplara az önem vermeye götürmüş; aynı şekilde Birinci Analitiklerin bir bölümünden tamamen vazgeçmeye sebep oluştur. (Birinci kitabın yedinci bölümünden sonrası), ki bu bölüm Modal Kıyaslara aittir, özellikle de Burhanî akıl yürütme teorisi (ki burası "İkinci Analitiklerde" yer alan zorunlu akıl yürütmenin ele alınmasıyla sağlam bir bağlantıya sahiptir.)[22]

---

[21] Aristo için, gözlem ve tümevarımın rolü kesin ilmî bilgi için nihai öncüller olma boyutunda olmamış, tersine bu öncüller için örnekler ve deneysel somutlaştırmanın sunumu olmuştur. Bu nihai öncüller tarifler olması dolayısıyla, harici kesinliği gerektirmez. Bkz. W.D. Ross'un Aristo'nun Birinci ve İkinci analitikler için yazmış olduğu son giriş. (Oxford, 1949). Modal Kıyaslar Nazariyesindeki zorunlu akıl yürütme için Aristo'nun ilmi (fenni) nazariyesinin tafsilatı için bakınız. Yazarın "Aristo'nun Modal Kıyaslar Teorisi ve Açıklaması"na dair çalışması, M.Burge (ed) *The Critical Approach: Essays in the Honor of Karl Popper* (Glencoe, The Free Press) 1964. Birinci Analitiklere gelince, (874 yılında oldukça geç bir yaşta ölen) Arap papaz George'nin yapmış olduğu Süryanice tercümeye dikkat etmek gerektir. Bu tercüme, bu kitabın Süryaniceye "tam" bir nakli olması sebebiyle eşsiz bir tercümedir. (Bkz. Baumstrak, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922. s. 257)

[22] Bu ilişkinin tafsilini yazar bir önceki dipnotta isbat edilmiştir.

Netice olarak, Farabi'nin bu rivayeti, teolojik düşüncelerin mantık tarihi çalışmaları tarihine ve dolayısıyla da mantık tarihinin kendisine şekil verici etkisi konusunda az bilinen, ilginç örneğine ışık tutmaktadır.[23]

[23] Bu çalışmayı bil-fiil bitirdikten sonra Isıdor Friedman'ın Erlangen'de yazmış olduğu doktora tezi elime geçti: Aristoteles, Analytica bei Syrern, Berlin, 1898, s. 39) Bununla birlikte Friedman kendisinden başka kaynaklarda verilemeyen herhangi bir bilgi sunmaz, (tersine onlar bazı geç dönemlerde olan bilgilerdir), ancak o (ss. 9-11) de sunmuş olduğumuz asıl metnin dörtte üçünün Almanca tercümesini sunar.

III

ARİSTOTELES ORGANON'UNUN KİNDİ TASLAĞI*

I. Giriş

Ünlü Arap kabilesi beni Kinde'ye mensup olan ve ismi Latince Alkindus veya Alkendus şeklinde yazılan el-Kindi (805-873) Basra'da[1] doğdu. Saf Arap ırkının yegâne önemli Arap filozofu olduğundan ona "Arapların filozofu"[2] unvanı verildi. Yaşadığı dönemde, Arapça konuşulan coğrafyada Yunan bilim ve felsefesinin bilgisi, neredeyse tamamen Süryani Hıristiyanlara özgü iken Kindi, Yunan çalışmalarında ciddi bir şekilde derinleşti. Üretken bir yazar olan Kindi çoğu doğa bilimleriyle ilgili sayısız bilimsel eser yazdı –yaklaşık 300 eser olduğu belirtilmektedir-: (Bu bilimler) matematik (müzik dahil), fizik (özellikle optik), coğrafya, tıp ve diğerleridir. Bunun yanında Kindi, Yunanca çalışmaların Arapçaya tercümesinde sponsor ve hami olarak ilme dolaylı bir katkı yaptı.

Bu çalışmadaki tek ilgimiz, bir mantıkçı daha doğrusu bir mantık öğrencisi olan Kindi ile ilgili olacaktır. Çünkü o, halefi Farabi'nin ak-

---

* Çev.: Doç. Dr. Nazım HASIRCI, DÜ İlahiyat Fakültesi, (Bu çeviri, Sakarya Ünv. İlahiyat Fak. Derg., C. XIII, Sayı 24 (2011/2) ss. 223–233'de yayımlanmıştır.)

[1] Bazı kaynaklarda Kindi'nin doğum ve ölümünün (796(801)-870) olduğu ve Kufe'de doğduğu ifade edilmektedir. Bkz. Mahmut Kaya, Kindi Felsefî Risâleler, (Kindi'nin Hayatı), 1994, İstanbul, ss. IX-XII. (Çev.)

[2] Kindi'nin temel çalışmaları ve ((konuyla ilgili)) özellikle Flügel Nagy ve Guidi-Walzer'in önemli çalışmaları, bu bölümün sonundaki Bibliyografyada listelenmiştir. Aynı zamanda şunlar da kaynak gösterilebilir: C. Brockelmann, *Gescichte der Arabischen Litteratur*, I, 209-210; ve Ek I, 372-374; *İslam Ansiklopedisi*, II, 1021, (I. Massiğnon); G. Sharton, *Introduction to the History of Science*, I (Baltimore 1927), 559-560; ve Ueberweg-Geyer, *Grundridd der Geschichte der Philosophie*, II (Berlin 1928), 303-304 ve 720.

sine mantıkta uzman değildi.[3] Onun ansiklopedik yaklaşımı Yunan bilim ve felsefesinin tamamını kapsamaktaydı. Mantığa ilgisi, mantığın Yunan felsefi-bilimsel ilminin yalnızca ayrılmaz bir parçası değil aynı zamanda temel bir dalı olduğu gerçeğinin bir sonucundan dolayı aslında ikincil durumdaydı.

Arapça biyo-bibliyografik kaynaklardan[4] Kindi'nin, hem Aristoteles Organon'unun bütün bölümlerine hem de Porphyrios'un *İsagoci*'sine şerhler yazdığını veya daha doğru bir olasılıkla özetler yazdığını ve Aphrodisiaslı İskender'in *Poetica ve Rhetorica* üzerine yorumlarını şerh ettiğini de öğrenmekteyiz. Eğer durumu tartışmaya açık olan İbn Mukaffa'yı[5] göz ardı edebilirsek, bu durum Kindi'yi Arapçada mantık konuları hakkında mütercim değil *ilk yazar* yapar. Kindi'inin mantık çalışmalarının hiç birinin günümüze kadar gelememesi, mantık tarihi öğrencileri için üzücü bir durumdur.

Bu kaybı göz önüne alınca, Kindi'nin Arapça "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Onlara Duyulan İhtiyaç" başlığını taşıyan (ve) M. Guidi ve R. Walzer tarafından 1940'ta[6] yayınlanan bir çalışmasına sahip olmamız bir parça iyi şanstır. Bu çalışma, *mevcut en eski Arapça mantık metni*[7] olarak Aristoteles Organon'unun üçte birini

---

[3] Kindi'nin mantık konusundaki en önemli başarısı, Araplar arasında mantık çalışmalarının kapısını açmış olmasıdır. Bu konuda Bkz.: Rescher, *Tatavvur'u'l Mantık'ıl Arabî*, s. 261. (İ. A.)

[4] Bu veriler daha önce *Flügel* (1857)'de ortaya kondu. Bunun referansları için metnin sonundaki Bibliyografya'ya bakınız.

[5] Mantık çalışmalarının Arapça menşeinin, Farsça "Beydaba'nın Fablleri" olan *Kelile ve Dimne*'nin ünlü mütercimi Ebu Amr Abdullah ibn El-Mukkaffa(ö. 759)'ya atfedilmesi, çeşitli sebeplerden dolayı oldukça zordur. Bu tür çalışmalar birçok otorite tarafından daha sonraki biyo-bibliyografik eserlerin hayal ürünü kabul edilerek reddedildi. Bununla birlikte Paul Kraus, bu mantıkçının, meşhur yazarın bilinmeyen oğlu Muhammed ibn Abdallah ibn el-Mukaffa (öl. 800) olduğunu ve onun Süryani kaynaklara dayanarak mantığın "dört kitabı"na kısa özetler yazdığını (büyük bir ihtimalle tercüme ettiğini veya en azından tercüme edilmesine sebep olduğunu) 1934'de ikna edici bir şekilde ileri sürdü. ("Zu ibn el-Mukaffa") *Rivista delgi Studi Orientali*, cilt. 14 (1934), ss. 1-20.

[6] Guidi-Walzer (1940), İtalyanca tercümesiyle metnimizin *ana baskısını (editio princeps)* verir. Bu Arapça metin *Ebu Ridah* (1950)'ta da yazılmıştır.

[7] Bu ifadeyi biraz açmak gerekiyor. Aristoteles'in mantık metinlerinin "eski" Arapça tercümesinden –Huneyn ibn İshak ve arkadaşlarından önce - iki numune kalmıştır: bunlar "Theodore"in *Birinci Analatikler* tercümesi ve Abdu'l-Mesih İbn Naima el-Hımsi'nin *Sofistik Deliller* tercümesidir. Fakat kalan iki versiyonun durumu da Huneyn okulunda "modernize edilmiştir". Bkz. R. Walzer

kabaca açıklayan bir taslak (sketch) içerir. Kindi'nin bu dikkate değer risalesi, temel mantıksal içerik ile çok az ilgili olsa da o, hem mantık tarihi için hem de entelektüel geleneğin araştırıcıları için önemli bir değere sahiptir. Aristoteles'in çalışmalarına yönelik bu index ve kılavuz kombinasyonu, görüldüğü kadarıyla, 850-950 dönemi Arap filozoflarının standart üretimi olmuştur. Örneğin biz, Farabi (873-950)'nin Aristoteles'in her bir eserindeki maksatlar (konular) hakkında *"Kitab fi Ağrâz Aristutalis fi Külli Vâhid min Kütübihi"* adlı bir risale yazdığını biliyoruz.[8]

Buradaki amacım Kindi'nin Arapça eserini İngilizceye tercüme etmenin yanında, Kindi'nin görüşlerinin hem temeli ve yapısı hem de Arap mantık tarihi açısından önemi ile ilgili bazı tartışmaları sunmaktır.

İlk husus Kindi'nin, mantığın ilimler içerisindeki yeri düşüncesidir. O İskenderiye Helenistik Aristotelesçilik geleneğini izleyerek, bilimleri şu şekilde düzenler: matematik –ve- mantık, fizik, metafizik ve ilahiyat. Mantık (ve matematik) bütün bilimsel incelemeler için bir giriş olarak görülür ve diğer disiplinler madde ile azalan ilişkilerine göre sıralanırlar. Bu sıralama, Aristoteles'in, *Metafizik*'in Eta kitabının giriş bölümüne bizzat koyduğu görüşlerini izlemektedir. Fakat Kindi ve onun İskenderiyeli selefleri, sadece bilimlerin teorik sıralaması açısından değil, aynı zamanda felsefi-bilimsel çalışmaların programı için bu disiplinlerin öğretim sırasını göstermesi açısından da Aristoteles'(düzeni)in ötesine geçtiler. Bir yandan bilimsel konuların sistematik düzeni ile diğer yandan çalışma programındaki öğretim (didaktik) düzeni arasındaki tam paralellik, Kindi (ve İskenderiyeliler) tarafından mantık Organon'unun her bir müstakil kitabına bile uygulandı.

Helenistik modelleri takiben Kindi, Aristoteles Organon'unun bölümlerini, mantığın farklı disiplinlere ayrılarak düzenlenmesini yansıtır şekilde, müstakil kitaplar gibi görmüştür. Her biri ayrı bir Aristoteles eserine denk gelen mantığın sekiz bölüme ayrılması düşüncesi, Helenistik-Süryani-Arap standardının sonucudur:

"New Light on the Arabic Translations of Aristotle" *Oriens*, cilt 6, (1953), ss. 91-142.

[8] Bkz. Ahmet Ateş'in Farabi Bibliyografyası, (ed) Hilmi Ziya Ülken *Farabi Tetkikleri* (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından: 468) İstanbul, 1950, s. 113.

	Alan	*Standart Arap Düşüncesinde Konu*	*Kindi'ye Göre Konu*	*Aristoteles'in Temel Eseri*
1	Kategoriler	Kategoriler (*el-makulat*)	Kategoriler (*el-makulat*)	Categorise
2	Önermeler	Yorum (*el-ibare*)	Yorum (*el-tefsir*)	De Interpretatione
3	I.Analitikler	Kıyas (*el-kıyas*)	Döndürme (*el-aks*)	Analytica Priora[9]
4	II. Analitikler	Kanıtlama (*el-burhan*)	Apaçık kılma (*el-izah*)[10]	Analytica Posteriora
5	Topikler	Münazara (*el-cedel*)	Diyalektik akıl yürütme (*cedeliyye*)	Topika
6	Sofistik Deliller	Çürütme (*el-muğalata*)	Çürütme (*el-muğalata*)	Sophistici Elenchi
7	Retorik	Retorik (*el-hitabe*)	İkna etme (*el-belağa*)	Rhetorica
8	Poetik	Şiir (*eş-şi'r*)	Şiir (*eş-şi'r*)	Poetica

Retorik ve Poetik'i Organona ekleme hususunda Süryani ve Arap geleneği, Simplicus (ö.533)'a kadar giden bir uygulamayı izler. Helen-Süryani-Arap uygulamasında, Porphyrios'un *İsagoji*'sine dayanan "Giriş"i temel metinmiş gibi mantığın ayrı bir alanı olarak bu listenin başına koymak da bir gelenekti. Kindi, Aristoteles'in eserlerinin dökümünü yaparken bu eseri, doğal olarak, dışarıda tuttu. Onun meseleyi ele alışından, Kindi için, bir bütün olarak mantığın temel amacının, kıyasi ispatları I Analitikler ve II Analitiklerin *burhani* ispatlarından, azalan güçleri oranında daha zayıf olanlarına doğru bir seyir izlemek ve daha sıklıkla Topiklerin güvenilir *diyalektik* akıl yürütmelerinden Sofistiklerde incelenen yanıltıcı ve çürük akıl yürütmelere

[9] Kindi'nin zamanında Süryaniler ve Araplar, *Birinci Analitkler* incelemesini başından yedinci bölümüne yani kategorik kıyas konusunun sonuna kadar sınırladılar. Bu durum ve sebepleri hakkında Bkz. Max Meyerhof, "Von Alexandrian Narh Bağdad" *Sitzengsberichte der Preussichen Akademie der Wissenschaften* (Philosophisch Historische Klasse), cilt 23, (1930) ss., 389-429.

[10] Bu terimler açıkça 9. yüzyıldaki kullanımla çok yakın bir şekilde irtibatlandırılmıştır. Bu hususta biz, matematikçi Ebu Said Câbir ibn İbrahim el-Şabi'nin (günümüzde mevcut olan) *İzahu'l-Burhan* başlıklı bir kitap yazdığını biliyoruz. Bkz. H. Suter, *die Mathematikerund Astronomen der Araber und ihre Werke;* Leibzig, 1900, s. 69, (no 162).

doğru ele almak olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Kindi'nin Retorik ve Poetik'i bu şemaya nasıl yerleştirdiği ve hatta yerleştirip yerleştirmediği açık değildir. Onun bu eserleri ele alışı en iyi ifadeyle baştan savmadır.

Kindi'nin mantığın çeşitli alanlarındaki konuları ele alırken, Huneyn bin İshak ve onun genç arkadaşlarının çevirilerinden sonra standartlaşacak olandan daha basit/ilkel bir Arapçayı yansıtan bir terminolojiyi, ara sıra, (yani 2, 3, 4 ve 7'ci konulara ilişkin olarak) kullandığını da vurgulamak gerekir. Bununla birlikte Kindi'nin yaklaşımının ve terminolojisinin çoğunlukla neredeyse her yerde, mantığın teknik terminolojisinin olağan Arapçadaki kullanımıyla uyuşması da dikkate değerdir. (Bazı istisnalar dipnotlarımızda belirtilmiştir.)

Kindi'nin eserinin ilginç özelliklerinden biri, "Analitikler"i (*Birinci Analitikler* 1-7 boyunca, yani kategorik kıyas konusunun sonuna kadar) "kıyas"la değil "öncüllerin döndürmesiyle" ilgili şekilde göstermesidir.[11] Onun konuyu ele alışı açıkça gösteriyor ki, Kindi, Analitiklerin temel konusunun bizzat kıyas kavramının kendisi olmadığını, fakat kıyasi çıkarımların -çoğunlukla döndürme yoluyla- kıyasın birinci şekline indirgenebilirliği olduğunu düşünmekteydi.

Kindi'nin yazdığı risalelerde mantığın teknik terimlerini kullanmaya çalıştığını gözlemlemek ilgi çekicidir. Bir risalesinin başlığında teknik anlamda "kemiyet" terimini kullanması bunun bir örneğidir. Onun aynı işi görecek bazı eş anlamlı teknik olmayan terimlere karşı, "tür" (nev) terimini tercih etmesi de, diğer bir örnektir.

Kindi'nin taslağının dikkat çekici özelliği çok kabataslak (sketchiness) olmasıdır. O sadece Aristoteles Organon'unun ilk üç kitabında – *Kategoriler, Önermeler ve Birinci Analitikler*- kitabın başlığının anlamını açıklamanın ötesine geçip içeriğe ilişkin bir bilgi vermektedir. Kindi'nin, bütün Organon incelemesinin yarısından fazlası dikkat çekici bir şekilde ilk üç kitaba hasredilmiştir. Diğer çalışmaların tamamı en basit ve en özet şekliyle verilmiş, ancak bunlar belli bir genişlikte ele alınmış ve bazılarının içerikleri ana hatlarıyla belirtilmiştir. Kindi'nin söz konusu edilen eseri yazdığı dönemde, Arapçada Organon serisinden sadece "dört mantık kitabının" *yani Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler (1-7)* ve başa konulan Porphyrios'un *İsagoci*"sinin var

[11] Burada terminolojik bir ilkellik/basitlik de ortaya çıkmaktadır –Kindi kıyasın iki öncülüne "baş" *re's* demektedir.

olduğu ve onun ((bu kitapları)) tercüme etmeye veya özetlemeye giriştiği bana oldukça muhtemel gözükmektedir.[12]

Şimdi girişimizi burada sonlandıralım ve Kindi'nin metnini sunmaya başlayalım.

II. Aristoteles Organon'unun Kindi Taslağı

[391:II][13] Aristoteles'in kitapları, onlar vasıtasıyla filozof olabilmesi için, ((bu kitapların)) hem düzeni hem de sıralamasını bilmeye muhtaç olan öğrenciye yardım olarak, belli bir düzen içerisinde tertip edilmiştir. Hazırlık bilimlerinden sonra[14] dört tür kitap vardır:

1. Mantıkla ilgili olan "sekiz seri"[15]

2. Fizik

3. Fizik için gerekli olmayanlar, doğası gereği cisme muhtaç olandan farklı olanlar; onlar ilişki türlerinden biriyle bağlantılı olarak cisimlerle birlikte bulunur.

4. Maddeye muhtaç olmayan ve hiçbir şekilde onlarla bağlantılı olmayanlar.

---

[12] Aristoteles'in Organon kitaplarının –belki de Kindi'den alınan- çok benzer bir özeti, İbn Vadih el-Yakubi (ö. 900)'yle evrensel tarih incelemesinde verilmiştir. Almanca versiyonuna Bkz. M . Klamroth "Über die Auszuge aus griechhischen Schriftstellern bei al-Ya'qubi," *Zeitschrift der Deuschen Morgeniandschen Gessellschaft*, cilt. 41, (1887), 465 vd. (bkz ss. 422-427).

[13] Ben *Guidi-Walzer* (1940)'in basılı metninin ilgili sayfalarına işaret ediyorum.

[14] Arapça tercümeyi yapan İ. A. burada "hazırlık bilimlerinden sonra" yerine "matematik bilimlerinden sonra" ibaresini almıştır. Bunu da Ebu Ride'nin asıl metinde bu ibareyi bulmuş olması ile temellendirmiştir. (Çev.)

[15] Metin yanlışlıkla "dört seri" şeklinde okunmuştur.
Rescher, burada Arapça metindeki "dört kitaptan biri" ibaresinin tahkik eden tarafından "sekiz kitaptan biri" ibaresinin yanlış okunması olduğunu söylüyor. Ancak bu, Arapça metnin Rescher tarafından yanlış anlaşılmasıdır. Çünkü Kindi metninde Aristo'nun kitaplarını dört çeşide ayırmaktadır. Bu çeşitlerden birisi de mantık kitaplarıdır. Bu mantık kitaplarının sayısı sekiz olduğundan Rescher bu dört kelimesinin sekiz kitaba işaret ettiğini sanmıştır. Dolayısıyla bunu düzeltmek istemiştir! Rescher'in önerdiği bu düzeltme ile mananın nasıl olacağını bilmiyorum. Çünkü bu durumda cümlenin manası şöyle olacaktır: "bu sekiz kitaptan birisi mantık kitaplarıdır (yani sekiz kitaptır.) ki bu da anlamsız bir şeydir. Açıktır ki bu durumda Rescher metinde geçen, mantık kitaplarından birisine değil kitap çeşitlerinden birisine işaret eden, "bir" sözünü anlamamıştır. Bu sebeple Arapça metinin okunuşu doğrudur ve herhangi bir hata söz konusu değildir. (İ.A.)

Mantık kitaplarına gelince, onlar sekizdir.[16]

(I) Birincisine *Kategoriler* denir ve benim özne ve yüklem ile kastettiğim kategorileri ele alır. Özneye, cevher denilir ve yüklem ise bir özneye yüklendiğinde ilintisel olarak adlandırılandır, fakat cevhere isim ve tanım atfedilemez.

"Yüklem" iki şekilde olabilir:

İlki, yüklemin kendi doğası ve tanımıyla özneye yüklenmesidir. Mesela canlılık insana aittir. Çünkü "insan" canlı varlık diye isimlendirilir. ((Bu)) tanım yoluyla tanımlamadır. "Canlı, his sahibi (hassas) ve hareketli bir cevherdir" şeklindeki tanım, canlıyı kendisinden farklı şeylerden ayırt etmek içindir. Aynı şekilde niteliğin/keyfiyetin beyazlığa ait olduğu [yani yüklendiği] söylenir. Çünkü nitelik beyazlığa aittir ve onun hakkında söylenendir. Bu beyaz şey [nitelikte] şu beyaz şeye benzer ve bu beyaz şey [nitelikte] şu beyaz şeye benzemez; [çünkü] bu renk tonu şu renk tonuna benzer, fakat bu renk tonu şu renk tonuna benzemez. İşte niteliğin, türüne göre kategoriye verdiği şey budur; bir şeyin niteliği türlerin niteliğine göre ona ismi ve tanımıyla yüklenendir.

İkinci olarak, bu iki tip yüklemden diğerine gelince, o tek anlamlılık ile değil tekbiçimlilik yoluyla yüklem olarak adlandırılır. O ne bir isme ne de tanıma götürür. Böylece beyaz (tekbiçimli anlamda) beyaza yüklenir –beyaz cismi kastediyorum. [392] Çünkü beyaz –beyaz ismini kastediyorum- beyazdan farklıdır; O, belli bir somut beyaz şey[17] değildir. Beyaz görmeyi engelleyen bir renktir. Fakat bu beyaz –beyaz cismi kastediyorum- görmeyi engelleyen bir renk değildir. Çünkü beyazın tanımı [bir cisme] verilemez ve beyaz ismi de özel

---

[16] Krş. Aristoteles *Metafizik*, 1026a 13 ve 1069a 30. Esas olarak ilimlerin sıralanmasının aynısı, (1) Hazırlık (yani Gramer ve Matematik), (2) Mantık, (3) Fizik (Müzik de dahil), (5) Metafizik, (6) İlahiyat. İlimlerin Arapça tertibine gelince, o ansiklopedik Arap felsefesinde Mantık, Fizik ve Metafizik olmak üzere üçe ayrılır.

[17] Ben *ayn*'ı (özel somut şey) Ebu Rida'nın okuduğu şekilde okumaktayım. Bu kelimeyi ilk Arap mütercimler Yunanca *tode ti* olan "cevher"in anlamını ifade etmek için kullandılar. Bu ifade için Bkz. Muhammed ibn Ahmed el-Harazmi, *Miftahu'l-Ulûm* (G. Van Vloten, *Liber Mafâtih al-Ulûm*, Lagduni-Batavorum, 1895, baskısı içerisinde, s. 143).

somut bir şeye verilemez, aksine beyaz [yani renk], beyaz şeylerden ayrıldığında (soyutlandığında) ondan ayrı olur (soyutlanır).[18]

Yükleme yüklenen kategoriler, yani cevhere arazlar/ilintiseller olarak yüklenen kategoriler dokuzdur: nicelik, nitelik, görelik, yer, zaman, etki, edilgi, sahip olma, hal yani bir şeyin durumu.[19]

(II) Mantık kitaplarının ikincisine "yorum üzerine" anlamına gelen *Peri Hermenias (Bari Yarmaniyas)* denir. Kategorilerde söylenen ve bir nesne ve sıfat/nitelik hakkındaki önermelerin varlığına ilişkin konuların yorumlanması anlamına gelir. ((Önerme ile)), özne ve yüklemden oluşan [ifadeleri] kastediyorum.

(III) Mantık kitaplarının üçüncüsüne, öncüllerin "döndürülmesi"[20] anlamında *Birinci Analitikler (Analituka [el-Ûla])* denilir.

(IV) Mantık kitaplarının dördüncüsüne *İkinci Analitikler (Analutika es-Saniye)* denilir ve o "kesinleştirmek" anlamında *Apodictica (Afudiktika)* ismiyle de meşhur olmuştur.

(V) Mantık kitaplarının beşincisine söz yerleri anlamına gelen "yerler" manasında *Topikler (Tûbika)* denilir.

(VI) Mantık kitaplarının altıncısına "Sofistlerle ilgili" anlamında *Sofistikler (Sûfistika)* denilir, "Sofist" keyfi hareket eden kimse demektir.

(VII) Mantık kitaplarının yedincisine "ikna edici konuşma" anlamında *Hitabet (Riturika)* denilir.

(VIII) Mantık kitaplarının sekizincisine "şiir sanatı" anlamında *Şiir (Buyutika)* denilir.

Bunlar sekiz mantık kitabının sayısını oluşturur.[21]

---

[18] Arapça "şakka" kelimesi, Aristotelesçilik ve benzerlerindeki "choristas" ifadesini karşılamak için kullanılır.

[19] Not: Bu risalede "Kategoriler" kitabına ayırdığı alan, Organon'un diğer kitaplarına ayırdığı alandan daha geniştir.

[20] Ben *el-aks min el-re's'* i "öncüllerin döndürülmesi" şeklinde açıklıyorum. Guidi-Walzer'in Yorumu –yani Kindi Yunanca *analyein* kelimesini *ana* (Arapça. *min el-re's?)* ve *lyein* (Arapça: *aks*) şeklinde ayırıp çözerek, bu kelime üzerinde oynamıştır- bana gülünç ve mantıksız gelmektedir.

[399:IX] Sonuç olarak biz şunu söyleyebiliriz: Aristoteles'in özetlediğimiz kitaplarının konularına gelince, onların birincisi, *Kategoriler*'i kastediyorum, on yalın söz (kategoriler) hakkında bir araştırmadır. Biz (yukarıda), onların birinin diğerinden nasıl ayırt edildiğini ve neyi kapsadığını, hepsinde ortak/genel olanın ne olduğunu ve her birinin hangi kendine özgü niteliklere (special) sahip olduğunu tek tek açıkladık.

[Bu kitabın üç konusu vardır] *Birincisi* açıklama ve tanımlamada en temel olan şeylerin belirlenmesidir. Bunlar cevher olarak özne ve cevher olarak yüklemdirler. Özne olarak cevher, içinde başka bir cevher bulundurmayandır, içinde yalnızca arazları bulundurabilir; çünkü eğer araz özne olursa, (başka) bir araz da onun yüklemi olabilir - onun hakkında söyleneni kastediyorum. [Bu hususlar şöyle] açıklanır; [birinci] cevher duyulur (hassas) olandır ve ikinci [cevher] duyulur olmayandır, fakat duyulur olana [400] yüklenendir; [birincil] arazlar duyulur olandır ve ikincil arazlar duyulur olmayandır fakat duyulur olana yüklenendir.

Orta (yani ikinci) [konu], onların genel özelliklerini, özel yapılarını [göstererek] ve tanımlayarak on tekilin (yani kategorilerin) açıklanmasıdır.

Son (yani üçüncü) [konu], bu on kategorinin çoğunda "öncelik" [Yunanca *to proteron*], hareket (motion) ve birliktelik [yani zamandaşlık, Yunanca *to hama*] gibi, var olan konularla ilgili şeyler yer almaktadır.

Önermeler *(Peri Hermeinas)* denilen ikinci kitabın konusu yorumla ilgilidir. O, olumlu ya da olumsuz ve bunlarla ilişkili "önermeleri" (ahbâr)[22] içeren bilimsel kıyasların yani "yüklemli kesin kıyas/teliflerin"ların (câmiah-union)[23] öncülleri olarak iş gören önermelerin yorumlardan söz etmektedir.

---

[21] Rescher, burada Kindi'nin mantık kitaplarının ayrıntısına ulaşmak için Aristo'nun mantık dışındaki konularla alakalı kitaplarını metinden çıkarmıştır. (İ.A.)

[22] Ben *ahbâr* kelmesini, Yunanca *Logos apophantikos* yani önermenin Arapça tam bir karşılığı anlamında, "report" olarak tercüme ettim.

[23] Benim (İngilizceye) "union" şeklinde tercüme ettiğim bu kelime yani *câmiah* (telifler), Yunancadaki *symploké*'nin Arapça karşılığıdır. *Symploké* bir kıyasın iki öncül ve sonucunu oluşturacak şekilde, kendi terimlerini uygun bir biçimde kapsayarak sıralanan üç katagorik önermenin ilişkisini göstermesi için Afrodisiaslı İskender tarafından konmuştur.

[Bu kitabın] ilk bölümü, bir önermenin isim ve yüklemden nasıl oluştuğunu ve bir beyan/görüş ileri sürme (assertoric) ifadesi ile bir haber ifadesinin ne olduğunu açıklar.[24]

Sonraki [bölüm], bizim "Said yazıyor" dediğimizdeki gibi bir isim ve yüklemin birleştirilmesinden meydana gelen önermelerle ilgilidir. Devamında bu konuda söylenenleri açıklar.

Sonraki [bölüm], bizim "Said bu gün yazıyor" dediğimizde isim, fiil ve mesela zaman gibi üçüncü bir (unsurun) ilave edilmesiyle meydana gelen önermeleri ele alır; devamında bu konuda söylenenleri açıklar.

Sonraki [bölüm] bizim "Güneş ışığı bugün sıcak ve yakıyor"[25] dediğimizdeki gibi isim, fiil, üçüncü ve dördüncü bir unsurun eklenmesinden meydana gelen önermeyi ele alır; devamında bu konuda söylenenleri açıklar.

Sonraki [bölüm] ne tür önermelerin doğal karşıtlıkta en güçlü olduğu hakkındaki bir araştırmadır. ((Bu)) bir olumlunun kendi olumsuzuna veya bir olumlunun başka bir olumluya karşıt (olup olmadığıdır).

(Birinci) Analitikler denilen üçüncü kitabın konusu, ne, niçin ve nasıl olduğunu [izah ederek] "öncüllerin"[26] "telif"inin açıklanmasına [hasredilmiştir]. "Öncüllerin" "telifi", (asıl) sözde ((büyük öncülde)) açıkça gözükmeyen fakat bu sözün dışında da olmayan başka bir şeyle belirlenmesi [yoluyla] çeşitli şeylerin ileri sürüldüğü bir sözdür. Şimdi [401] tam bir telif yapılabilmesi için bir terimi müşterek olan en az iki önerme gerekir; onların [öncüllerin] ikisi aracılığıyla, iki öncülde de açıkça bulunmayan fakat onlarla ilişkisiz de olmayan, yani iki öncülün terimlerinin terkibinden farklı olmayan bir sonuca ulaşılır.

---

[24] Kindi'nin metninde "harf, kavl ve tasrif " kelimeleri bulunmaktadır. Rescher "harf"i "yüklem" (verb) şeklinde okurken, "kavl"i atlamakta, "tasrif"i ise olumsal cümle (assertorik statement) şeklinde okumaktadır. (Çev.).

[25] Rescher bu cümleyi İngilizceye"Sunlight is hot today and penetrating" (Güneş ışığı bu gün sıcak ve yakıyor) şeklinde ifade etmektedir. Bu metni Arapçaya tercüme eden mütercim Rescher'in bu cümleyi yanlış anladığını belirtiyor. Arapça metinde "Ateş zorunlu olarak sıcaktır" ifadesi geçmektedir. Bu ifade mantıkta üç modal önermeden biridir. Ancak verilen örnekler aynı olmadığı gibi Arapça önermede dört değil üç unsur bulunmaktadır. (Çev.)

[20] "Öncül" (premiss) olarak tercüme ettiğim bu kelime *mursileh*'tir. Metnimizde (bir defa) kullanılan öncül daha sonra kullanılan *mukaddime*'nin tam karşılığıdır.

"Telif", "öncüllerin" (iki öncülün) üç tür terkibiyle gerçekleşir: (1) Müşterek [yani orta] terim iki öncülden birinin öznesi diğerinin de yüklemi olduğunda, (2) o [yani orta terim] her iki öncülde de yüklem olduğunda ve (3) o her iki öncülde de özne olduğunda. Böylece burada üç tür "telif" meydana gelir: (I) Daima geçerli ve apaçık telifler – bunlar *burhani* (teliflerdir); (II) Birleşmede (telifi) (makrûn-union)[27] geçerli olan ancak doğru ya da yanlış olabilen telifler, bunlar *cedeli*'dirler; (III) daima geçersiz olan telifler, bunlar *sofistiki* ["teliflerdir"].

Analitikler'in konusu bu üç tür teliften biri yani, "öncüllerin" [burhani] "telifi"dir. Onun konusu ilk olarak burhani, ikinci olarak tali konuları keşfetmek amacıyla "öncüllerin" telifini" araştırmaktır. Böylece o ilk olarak bir "telif"in nerelerde meydana geldiğini inceler. Sonra [ikinci olarak] "teliflerin" birbiriyle nasıl bir araya geldiğini araştırır. Sonra [üçüncü olarak] açıklığa kavuşturan [yani sonuç veren] onlardaki hakikati doğası gereği veren kaç tür ("telifin") var olduğu ve yapılan bir "hareket"le –döndürme veya böyle bir hali kastediyorum- nasıl doğrulanabildiğini araştırır. Sonra [dördüncü olarak] o öncüllerin takdimini/ortaya konuşunu (araştırır). Ve [beşincisi] o ikinci ve üçüncü tür (species-nev) "teliflerin" birinci tür ile ilişkisini (araştırır); bu nedenle bu kitaba "parçalara ayıran anlamında *analitikler* denir. Sonra [altıncısı] o (genel olarak) "telifler" ve onlarla bağlantılı konuları inceler.

Apodiktika (İkinci Analitikler) yani "apaçık kılmak" denilen dördüncü kitabın konusu, (kesin) sonuç veren "telifler"i -kesin kanıt verenleri kastediyorum- bu nedir, nasıldır, nasıl kullanılır ve onların kurulması için nelere ihtiyaç vardır ((gibi hususları)) araştırmaktır. Sonra o eğer akıl ve duyuda apaçık sabit bulunan (bir sonuca) götürecek ise, bir burhan için gerekli olan, ilk prensipleri ele alır.

Topikler denilen beşinci kitabın konusu, cedeli "telifler" ve "yerler"dir. Kendilerinin dışında olan bir zorunluluk vasıtasıyla zorunlu olan konuşma "telifleri" ve "yerleri" ve bu şekil ve nedenlerle ortaya çıkan yanlışları araştırır. Ve [aynı zamanda bu kitap] tanımın ve "beş

---

[27] Arapça *krn* kökünden "birleştiren" (connecting) şeklinde ifade ettiğim bu kelime, *makrûn*= Yunanca *zyzygia*'dan alınmıştır. O, bir kıyasın öncülleri olarak diğer terimlerle birlikte hizmet edebilmesi için tümel bir terimle birleştirilen iki kategorik önermenin ilişkisini göstermek için Afrodisiaslı İskender'in teknik bir buluşudur.

tümel"in (esma) –yani: cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti- açıklamasını verir.

Sofistikler (sofisikî) denilen altıncı kitabın konusu, bir "telifi" oluşturan öncüllerin gerekli kıyas şartlarını[28] taşımadan oluşturduğu "telifler"de yapılan yanlışları araştırmaktır. [Bu kitabın] birinci [bölümü] yanlışın nasıl ortaya çıktığını inceler; sonraki [yani ikinci bölümü] bu şekilde meydana gelen yanlışlardan korunmayı araştırır.

Retorika yani "belağî" denilen yedinci kitabın konusu, üç tür ikna etmeyi yani mahkemede, [402] toplantıda ve kaside içerisinde övme ve yermeyi incelemektir.

Poetika yani şiir denilen sekizinci kitabın konusu, Şiir sanatı ve komedi, trajedi, hiciv ve diğer şiir türlerinin her birinde kullanılan vezni araştırmaktır.

Kaynaklar

Flügel (1857), Gustav Flügel, "Al-Kindi: Gennat 'Der Philosop der Araber'." *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, cilt. I (1857), ss. 1-54 (ayrı ayrı numaralanmış) [s. 20 vd. Arapça biyo-bibliyografik kaynaklardan elde edilen Kindi'nin mantığa ait bazı konuları içeren yazılarının özel bir listesi bulunur. Verilen bölümün konusu hakkındaki inceleme, Flügel'in listesinde beşinci maddedir.]

Nagy (1895), Albino Nagy,"Sulle opere di Ja'qub ben Ishaq al-Kindi" *REndiconti della Reale dei Lincei* (classic di scienze morali, storiche e filolgiche) cilt. 4 (1895), ss. 157-170. [Kindi'nin çalışmalarının listesini verir.]

Nagy (1897), Albino Nagy, "Die Phiosophischen Abhandlungendes Ja'qub ben Ishaq al-Kindi."*Beiträge zur Geschihte der Philosophiedes Millallers*, cilt. 12, no 5, 1897 [ss. 41-64 Nagy yanlış bir şekilde Kindi'ye atfederek Orta Çağ Arapçasından tercüme ettiği *Liber introductorious in artem logicae demonstrationis* (isimli) Latince bir mantık çalışma metnini verir. Bu çalışmanın atfı için bakınız H.G. Farmer, Ek II, *Al-Farabi's Arabic-Latin Writtings on Music* (Glasgow, 1934).]

De Boer (1900). T.J. de Boer, "Zu Kindi und seiner Schule" *Archiv für Geshichte der Philosophie*, cilt. 13 (1900) ss. 153-178. [Faydalı bir çalışma, fakat mantığa sadece geçiş olarak değinilmiş.]

[28] Ben Ebu Rida'yı takiben *şerâit*= şartlar (conditions) şeklinde okudum.

Ritter (1932). Helmut Ritter, "Schriften Ja'qub ben Ishaq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken." *Archiv Orientabi,* cilt 4 (1932), ss. 363-372. [Aydınlatıcı fakat özel olarak mantık çalışmalarına ışık tutucu değil.]

Guidi- Walzer (1940) Michelengo Guidi ve Richard Walzer. "Studi su al-Kindi: I- Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele." *Aui della Reale Accademia dei Lincei;* Memorie della classe di scienze morali, storiche e filoloiche; sayı 6, cilt 6, fasikül 5 (Roma 1940) ss. 375-390.

Ebu Ridah (1950-1953) Muhammed Abdu'l-Hadi ebu Ridah (editör). *Resail el-Kindi el-Felsefiyye,* İki cilt (Kahire: 1950, 1953) [Kindi'nin kaybolmamış çalışmalarının bir koleksiyonu. Sadece Arapça metin.]

Stern (1959) "Notes on al-Kindi's Treatise on Definitious" *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1959, [Bu çalışma mantıkla ilgili kategorilerin birkaç tanımından başka hiçbir şey içermez.]

IV

"VARLIK BİR YÜKLEM MİDİR?"[1] SORUSU ÜZERİNE FÂRÂBÎ*

*'Var'ı (exists)*** bir yüklem olarak görme ya da görmeme meselesi felsefe literatüründe[2] etkin bir tartışma konusu olageldiğinden, çalışmanın amacı meselenin gelişimindeki önemli aşamaları yeniden değerlendirmektir. Konu hakkındaki sorun çoğunlukla, Kant'ın, varlığın bir yüklem olduğunu yadsımasından ortaya çıkmaktadır, ki bu, Tanrının varlığı lehindeki Ontolojik Kanıt'ın reddine yönelik ileri sürülen bir yadsımadır. Bundan dolayıdır ki, dikkatler bu mesele hakkında İslâm Filozofu Fârâbî'nin *Saf Aklın Tenkidi*'nden bin yıl, St. Anselm'in kendisinden de tam bir asır önce yaptığı bir tartışmaya çekilebilir.

Ebu'n-Nasr el-Fârâbî, 870'li yıllarda Türkistan'daki Fârâb'da doğmuş, etkili bir üstat ve saygın bir âlim olarak seçkin kariyeriyle 950'de Şam civarında vefat etmiştir. Yetmişin üzerinde felsefî risalenin müel-

---

[1] Bu bölümdeki çalışma, kendilerine şükran duyduğum, The Institute of Research of Lehigh University'nin desteği ile sağlanmıştır.

* Çev: Yrd. Doç. Dr. Halil İMAMOĞLUGİL, YBÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Fakültesi (Bu çeviri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. XI, Sayı 2, ss. 307 – 311' de yayımlanmıştır.)

** "exists" kelimesi "var/mevcut" veya "vardır" olarak çevrilebilir. Biz "var"ı tercih ettik.

[2] Bkz: Örneğin, R. Hare, "A Note on Existence Propositions", *Philosophical Review*, C. 65 (1956), ss. 548-549; G. Nakhnikian and W.C.Salmon, " 'Exists' as a Predicate," aynı yer, C. 66 (1957), ss. 535–542; H.S. Leonard, "The Logic of Existence," *Philosophical Studies*, C. 7 (1956), ss. 49–64; N. Rescher, "On The Logic of Existence and Denotation," *Philosophical Review*, C. 68 (1959), ss. 157-180. Önceki tartışmaların güzel bir sentezi W. Kneale'inkidir: "Is Existence a Predicate?", *Aristotelian Society Supplementary Cilt no.* 15 (1936), *Readings in Philosophical Analysis*'nda editör H. Feigl ve W. Sellars tarafından yeniden basılmıştır (N.Y., 1949), ss. 29–43.

lifi olan Fârâbî, uğraşılarının büyük bölümünü Aristoteles'in mantık eserleri üzerine büyük şerhler yazarak ve özel meselelere hasredilen birçok kısa risale oluşturarak mantığa hasretti[3]. Burada konumuzla doğrudan ilgili olanı "Kendisine Yöneltilen Sorulara Verdiği Cevaplar Hakkındaki Risâle" (*Risâle fî Cevâb-ı Mesâil-i Suile Anhâ*) başlıklı, bir kısmı mantıkla ilgili kırk farklı soruya verdiği kısa cevaplardan oluşan kısa bir derlemedir.

Bizim şu an ele alacağımız, Friederich Dieterici tarafından tahkik edilen Arapça metindeki tercüme ettiğim on altıncı meseledir.[4]

Soru: "İnsan vardır" önermesinin bir yüklemi var mıdır yok mudur?

Cevap: Bu, Antik Yunan filozofları (*kudemâ*) ile sonrakilerin (*müteahhirûn*) üzerinde anlaşamadıkları bir problemdir.[5] Onların bir kısmı bu önermenin bir yüklemi olmadığını, bir kısmı da olduğunu söylemiştir. Bana kalırsa, bu iki yargıdan her biri, bir açıdan doğrudur. Şöyle ki, bu (ve benzeri) cümleyi –bozuluşa uğrayan şeyleri inceleyen- *doğa bilimcisi* değerlendirirse, onun bir yüklemi olmaz. Çünkü bir şeyin varlığı, şeyin kendisinden başka bir şey değildir. Yüklem, [doğa bilimcisi açısından], varolan ya da varlığı olumsuzlanan şey hakkında bilgi vermelidir.[6] İşte bu açıdan bakıldığında, bu önermenin bir yüklemi yoktur. Fakat bu önermeyi bir *mantıkçı* incelerse, [önermeyi], her birisi [önerme-

---

[3] Fârâbi hakkındaki materyallerin kapsamlı bir listesi için Bkz. Nicholas Rescher, al-Fârâbî: *An Annottated Bibliography* (Pittsburg, 1962). Fârâbî'nin çalışmasının tam izahatı hala Moritz Steinschneider'in "Al-Fârâbî", *Memories de l'Academie Imperiale des Sciences de Saint Petersbourg*, seri 7, C. 13 (1869) sidir.

[4] *Alfârâbi's Philosophische Abhandlungen* (Leiden, 1890), s. 90. Bu çalışmada yayımlanan el-Fârâbî'nin sekiz risâlesinin Almanca çevirisi Dieterici tarafından aynı başlık altında düzenlenmiş ve 1892 yılında yayınlanmıştır. (Bkz. ss. 148-149'taki pasajımız).

[5] İslam filozofları 'antikler' ile Yunan düşünürlerini ve onların Helenistik yorumcularını, 'modernler' ile Arapçayı kullanan filozofları kastettiler. İbn Rüşd ile karşılaştır: "Eski filozoflar, İlk İlke'yi... basit bir varlık olarak değerlendirmişlerdir. Sonra gelen İslam filozoflarına gelince onlar [da] ... bu nitelikte basit bir varlık kabul etmişlerdir." *Tahafut al-Tahafut*, translated by S. Van den Bergh (Oxford, 1954), C. I, s. 237.

[6] Yani, yüklem, sorudaki nesnenin mahiyeti (*mâhiyyah*, 'what'-ness, *quidditas*) hakkında bilgi vermelidir. Bir şeyin varlığı (*huwiyyah*, 'that'-ness, *esse*) onun mâhiyetinin bir parçası değildir.

nin] parçasını oluşturan iki sözcükten bileşik olmasına ve onun [yani bileşik önermenin] doğruluk ile yanlışlığa elverişli olmasına göre ele alacaktır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, [önermenin] bir yüklemi vardır. Bu nedenledir ki, sözkonusu savlardan her ikisi de yalnızca bir açıdan doğrudur.[7]

" 'Var' bir yüklem midir?" sorusunun ve konu hakkında ilgili mantıksal meselelerin tartışılması en azından MS 900'lü yıllara kadar geri gider. Dahası, Fârâbî'nin, varlığı bir nesneye yüklemenin onun belirlenimine hiçbir şey katmadığı ve onun hakkında yeni bilgi vermediği yönündeki vurgusu Kant'ın "Açıktır ki varlık olgusal bir yüklem, yani bir nesnenin kavramına eklenebilen herhangi bir şeyin kavramı değildir"[8] şeklindeki tezinden etkili bir şekilde daha önce dile getirilmiştir.

Fârâbî'nin meseleyi incelemesine neden olan problemlere dair bir söz söylenmelidir. İbn Sînâ'nın da bu açıdan kendisini izlediği[9] Fârâbî, bir şeyin varlığını (*el-huviyye*) onun mâhiyetinden (*el-mâhiye*) açıkça ayırt etmek ister. Fakat "var" bir yüklem ise, o halde bir şeyin varlığı o şeyin kendi özelliklerinden birisi olarak görülebilir ve bundan ötürü mâhiyetini kuran nitelikler arasında olduğu düşünülebilir. Mâhiyet ve varlık arasındaki belirgin ayırımı korumak üzere Fârâbi varlığın bir yüklem (yani *bilgi verici* bir yüklem) olduğunu reddeder.[10]

Mâhiyet ile varlık arasındaki ayırımın tarihi kökeni henüz bütünüyle belirsizlikten kurtulamamıştır. Mlle. A. M. Goichon, mükem-

---

[7] Gramatik açıdan, 'İnsan vardır' tam bir cümledir, gramer açısından 'insan' özne, 'vardır' yüklemdir. (Özellikle Arapçada) mantık ve gramatik ilişkiler arasındaki birbirine yakın paralellikten dolayı Fârâbî varlığı meşru gramatik (yahut mantıksal) bir yüklem olarak değerlendirir. Hatta Kant da "*istenilen her şey mantıksal yüklemlere hizmet edebilir*" savını ileri sürerek [Fârâbî ile] mutabık kalır.

[8] Aynı şekilde İbn Rüşd'ün şu görüşüyle de karşılaştır: "'Var' kavramı, dış dünyada [bir nesnenin] mâhiyetine eklenecek bir şey değildir. Bu tıpkı bir şey hakkında "O beyazdır" dememiz gibidir." *Tahafut al-Tahafut*, C. II, s. 118.

[9] Onlara göre, bunlar yalnızca Tanrı'da örtüşür.

[10] Ancak, İbn Sînâ', varlığın bir yüklem olduğunu ve bu nedenle de, Tanrı dışında, (onun zati bir özellik olamayacağı için) zorunlu olarak bir araz olduğunu kabul etmiştir. Varlık ve mâhiyet arasındaki ayırımın geçerliliğini reddeden ve bu zeminde İbn Sînâ'ya karşı çıkan İbn Rüşd de İbn Sînâ'yı "bir şeyin varlığının onun niteliklerinden birisi olduğu şeklindeki yanılgı ile" suçlamıştır. *Tahafut al-Tahafut*, C.I, s. 236; ayrıca Bkz. C. II, dipnot 237. 4.

mel çalışması *La Distinction de l'Essence et de l'Existenence d'apres Ibn Sinâ* (Paris, 1937)'da meseleyi aşağıdaki gibi ortaya koyar:

> İbn Sînâ, Fârâbî'nin değindiği varlık [existence] ile mâhiyet arasındaki [essence] ayrıma yeterli önemi vermemekle birlikte onu kabul etti. Her ikisinin, bu [ayırımı] muhtemelen Aristocu prensiplerden çıkardığı kabul edildi. Zira onlar bunu yeni bir keşif/bilgi olarak asla söylemediler. Bu ayırım neredeyse ortak bir anlayış/konu kabul edildi. Referans verilen hiçbir metin, bu hususta [problemin/konunun] ne içerdiğini doğrulamaya izin vermiyor. Belki de el yazmalarında, çevirilerde ve eski şerhlerde araştırmalar bunun kaynağını belirlemeye izin verecektir. Bugün için materyaller bizi yoksun bırakıyor... ve biz Fârâbî'den daha ötesini güvenli bir şekilde gösteremiyoruz.

Ancak, söz konusu ayırıma Aristoteles'in ilham verdiği ve [o ayrımın] onun şârihleriyle eleştirmenlerinin elinde belirli bir form aldığı konusunda kuşku yoktur. *Mâhiyet* ile *hüviyet* arasındaki Arapça ayırımda, *İkinci Analitikler*'in aşağıdaki pasajına getirilen açıklayıcı şerhlerden normalde ortaya çıkarılamayacak bir şey yoktur:

> İnsanın –veya herhangi bir şeyin- mahiyetini (*nature*) bilen, insanın varolduğunu da bilmelidir; çünkü hiç kimse varolmayan şeyin mahiyetini bilmez. ... Eğer tanım bir şeyin mahiyetini verebilirse, onun var olduğunu da verebilir mi? İnsanın mahiyeti ve insanın var olması aynı şey olmadığı ... için, o [tanım], o ikisini aynı yöntemle nasıl gösterecektir? O halde biz de –aslen bir şeyin mahiyetine ait olmadıkça- varolan her şeyin varlığının ancak burhanla (*demonstration*) ortaya konulması gerektiğini düşünüyoruz ve varlık bir cins[11] olmadığından herhangi bir şeyin mahiyeti değildir. Bu nedenle kanıtlamanın konusu, esasen şeyin varlığıdır; bu ise günümüz bilimlerinin yöntemidir. Çünkü geometrici üçgen teriminin anlamını tasarlar, fakat onun kanıtladığı, [üçgenin] belirli bir yükleme sahip olmasıdır. O halde [üçgen] mahiyeti tanımlıyorken ne kanıtlanacaktır? Üçgen mi? Bu durumda birisi tanımla bir şeyin var olup olmadığını bilmeksizin mahiyetini

---

[11] Krş. *Metaph.* 998b 14–24, 1045a 34–68. Aristoteles'e göre de varlık bir nitelik değildir. Gerçekte bu Fârâbî'nin varlığın bilgi verici bir yüklem olmadığı görüşüyle aynı anlama gelir. Buna karşın Aristoteles varlığın bir yüklem olduğunda ısrar eder (*Metaph.* 1053b 17–21) onun bu görüşü ve [o görüşün] dayanağı Fârâbî'nin varlığın mantıksal bir yüklem olduğu teziyle uygunluk sağlar.

bilecektir. Ama bu imkânsızdır. (*İkinci Analitikler*, 92b3–18 (Oxford translation); Bkz. ayrıca 93a ve devamı.)

O halde Arap felsefesi açısından " 'Var' bir yüklem midir?" sorusu Ontolojik Kanıta ilişkin değerlendirmelerden değil, bir taraftan şeylerin mahiyeti ile diğer taraftan onların var olması veya varlığı arasındaki Aristocu ayırımı netleştirmek ve keskinleştirmek arzusundan ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Fârâbi'nin varlık problemini bir yüklem olarak ele almasına Tanrının varlığını kanıtlama meselesi değil, Aristoteles mantığındaki belirli kavramların gerekli sistemleştirilmesi etki etmiştir.

V

ARİSTOTELES'İN MÜMKÜN GELECEK DOKTRİNİ VE ÜÇÜNCÜ HALİN İMKÂNSIZLIĞI ÜZERİNE BİR YORUM*

Aristoteles'in, önermelerin ya doğru ya da yanlış olduğu anlamına gelen "İki değerlilik Prensibi"nin (ıa) N[T(p) v F(p)] veya bu anlamı ifade eden, bir önermenin yahut çelişiğinden birisinin doğruluğunun zorunlu olacağı "üçüncü halin imkânsızlığı" (ıb) N[T(p) v T(~p)] kuralının mümkün gelecek önermelere uygulanabilirliğine *De Interpretatione* adlı eserinin 9. bölümünde (bundan sonra DI9 olarak kısaltılacaktır) karşı çıktığı sıklıkla söylenmektedir.

(Burada *p* bir önerme değişkenidir, *~p* ise *p*'nin çelişiğidir, v tikel evetleme için kullanılır. T(p), F(p), ve N(p) anlatılan sırasıyla: "p doğrudur", "p yanlıştır" ve "p zorunlu olarak (doğrudur)" ifadelerinin kısaltılmış halleridir. Aşağıda kullanılacak olan → sembolü, gerektirimi ifade eder.) Bu nedenle, örneğin Martha Hurst Kneale, "Aristoteles'in *De Interpretatione* adlı eserinin 9. bölümünde her bildirim cümlesinin doğru ya da yanlış olduğu varsayımını sorguladığını"[1] iddia etmektedir. Bu konuda Richard Taylor, "Benim anladığım kadarıyla Aristoteles bütün önermelerin ya doğru ya da yanlış olduğunu savunmaktadır. Tek istisnai örneği olan gelecek hakkında sınırlı sayıdaki önermeler sınıfı hariçtir ki onlar ise ihtimallerinden bazılarının

---

* Çevirenler: Doç. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU (SDÜ, İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA (SDÜ, İlahiyat Fakültesi), Arş. Gör. Yunus Emre AKBAY (SDÜ, İlahiyat Fakültesi), Arş. Gör. Saliha KELEŞ (SDÜ, İlahiyat Fakültesi).

[1] *Kneale* (1962), ss. 46-47. Bu başlığın referansları için bölümün sonundaki bibliyografya kısmına bakınız.

gelecekte meydana geleceğini ya da meydana gelmeyeceğini iddia ederler."[2] demektedir. Charles A. Baylis, "Her önermenin ya doğru ya da yanlış olduğu prensibi hakkındaki şüphelerin Aristoteles tarafından bile dikkate alındığını"[3] kaydetmektedir. Bunlara ilaveten Leonard Linsky, "Aristoteles'in üçüncü halin imkânsızlığı kuralını gelecek hakkındaki önermeler konusunda terk etme sebebini"[4] tartışmaktadır. A. N. Prior, "Aristoteles ve Lukasiewicz'in üçüncü yahut 'tarafsız' doğruluk-değerinden"[5] bahsetmektedir. O halde, yaygın bir şekilde rağbet edilen görüşe göre, Aristoteles önermeleri gelecek ihtimallerini göz önüne alarak belirsiz bir doğruluk-statüsüne yerleştirmektedir.

Aristoteles'in DI9 da söylediklerinin, bahsedeceğim şekilde yorumlanabileceğini ve böylece herhangi bir iddianın lehine delil bulunabileceğini açıkça ortaya koymaya hazırım. Birçok önde gelen Aristotelesci, hatta antik dönemde bile, onu bu şekilde anlayagelmişlerdir. Ammonius[6] ve Boethius[7] gibi seçkin geçmiş dönem otoritelerini buna örnek gösterebiliriz. Ve hatta bu yorumlama daha da eskidir. Stoacılar bütün önermelerin, hatta mümkün gelecek meseleleri de dâhil, ya doğru ya da yanlış olduğunu öğreterek Aristoteles'e muhalif olduklarını düşünmekteydiler. Epikürcüler ise bu tutuma itiraz etmekle Aristoteles'e destek verdikleri kanaatindeydiler.[8]

Yine de burada; (i) DI9 gibi bir durum mantığının, (ı)'in reddinden çok farklı bir noktaya işaret eder olarak kabul edilebileceğini, (ii) bu alternatif yorumlamanın Aristoteles'in tartışmasının metinsel olarak mümkün bir inşasını temsil ettiğini ve (iii) bu bölümün böylesi alternatif bir şekilde okunmasının, Aristoteles'in genel mantıki tavrının yapısıyla daha uyumlu olduğunu tartışmayı istiyorum.

DI9 yorumcularının çoğu ve biz de, Aristoteles'in DI9'da tartışmaya (18a28-34) ısrarlı bir şekilde sadece *sınırlı* bir kabulün *önermelerin doğru da olsa yanlış da olsa bu değerleri zorunlu olarak doğru (veya) (yanlış)*

---

[2] *Taylor* (1957), s. 2.
[3] *Baylis* (1936), s.156.
[4] Linsky'nin *Williams* (1951)'a cevabı s. 250.
[5] *Prior* (1957), s. 86.
[6] Bkz. Ammonius (y. 490).
[7] Bkz. Boethius (y. 510). Krş. *Kneale* (1962), s. 190.
[8] Bkz. Mates (1953), ss. 28-29.

şeklinde alacağı teziyle uyumlu olabileceği savıyla başladığını kabul etmekteyiz,

$$\begin{cases} \text{(2a)} \quad T(p) \rightarrow N(p) \text{ ya da belki } T(p) \rightarrow N[T(p)] \\ \text{(2b)} \quad F(p) \rightarrow N(\sim p) \text{ ya da belki } F(p) \rightarrow N[F(p)]^{9} \end{cases}$$

ve her *bir önerme ya bir yönden zorunlu olarak doğrudur, ya da diğerine kıyasla zorunlu olarak yanlıştır*,

$$\begin{cases} \text{(3a)} \quad N[T(p)] \text{ v } N[F(p)] \\ \text{(3b)} \quad N(p) \text{ v } N(\sim p) \\ \text{(3c)} \quad N[T(p)] \text{ v } N[T(\sim p)]^{10} \end{cases}$$

Her ne kadar bu konudaki prensibin *kesin* bir formülasyonu bir şekilde çeşitli yorumlamalara (işaret edildiği gibi) imkân verse de, metinlerinden açık bir şekilde anlaşılabileceği gibi Aristoteles bu iki prensibin her birinin uygulanabilirliğinin tüm zamanlar için geçerli önermelerde ve şimdi ve-veya geçmişte belirli durumlarla ilgili önermelerle sınırlı olduğunda ısrar etmektedir: Gelecek mümkünler ise açıkça ve kasten bu prensiplerin uygulama alanının dışında bırakılmaktadır. Yine, (18a34-19a18) numaralı takip eden tartışmadan da açıkça anlaşıldığı üzere, Aristoteles'in gelecekle ilgili mümkün önermeler için bu prensiplerin uygulanabilirliğini kısıtlama sebebi fatalistik sonuçlardan kaçınma arzusudur. Onun gördüğü gibi, her doğru önerme zorunlu olarak doğrudur (her yanlışlık da zorunlu olarak yanlıştır). Şu halde, hiçbir şekilde zorunlu olmayan doğruluk (ya da yanlışlık) yoktur ve *dahası* mümkün doğru (ya da yanlış) yoktur.

Problemimiz şimdi daha açık bir odak noktasına konulabilir. Aristoteles bir taraftan

$$\text{(4)} \quad T(p \text{ v } \sim p) \text{ ya da aslında } N[T(p \text{ v } \sim p)]$$

formülünün koşulsuz bir kabulüne kendini adamışken, diğer taraftan DI9 da açık bir şekilde (3)'ün koşulsuzca kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Peki, şimdi durum şöyle olursa

---

[9] Birkaç olasılığın listelenmesinin sebebi metin baz alındığında tam bir ayrımın neredeyse imkansız olmasıdır. Bu tezdeki görüşler için Bkz. *Ansombe* (1956) ve *Prior* (1955), ss. 247-248.

[10] Bu, Stoacıların DI9'a yöneltmiş olduğu itirazın bir bölümünün sınırlandırılmasına (3) sınırlandırılmasıyla karşıydı Bkz. Kneale (1962), ss. 133-134.

$$\begin{cases} \text{(1a)} \quad N[T(p) \vee F(p)] \\ \text{(1b)} \quad N[T(p) \vee T(\sim p)] \end{cases}$$

(1), (4)'de olduğu gibi koşulsuzca doğru mudur: ya da o (3)'te olduğu gibi mümkün gelecek hakkındaki önermeleri uygulama alanının *dışında bıraktığında* mı doğrudur? Kısaca, DI9'da Aristoteles Üçüncü Halin İmkânsızlığı (ve-ya da İki Değerlilik) prensibinin evrensel uygulanabilirliğine, mümkün gelecekle ilgili önermelerin belirsiz bir doğruluk-statüsüne konması gerektiğini düşünerek mi karşı çıkmaktadır?

Gördüğümüz gibi DI9'un yaygın ve tarihsel okumalarından biri, bu soruya müspet bir cevabı mümkün kılan yorumlamadır. Fakat burada savunmak istediğim ise Aristoteles'in (1)'i tıpkı (4) gibi koşulsuzca desteklemek için hazırladığı izahıdır. DI9'un, *(1)'in değil, sadece (3)'ün zamansal sınırlandırmalar tarafından şartlandırılması gerektiğini tartışıyor* şeklinde anlaşılması önerilmektedir. Bildiğim kadarıyla DI9'un bu şekilde yorumlanması ilk kez tanınmış Arap filozof Farabi[11] tarafından kabul edilmiştir. Batı'da ise ilk kez Abelard tarafından böyle yorumlanmıştır ve onun bu metin yorumu modern bir tarihçi tarafından aşağıdaki gibi özetlenmiştir:

> *De contingenti futuro* (mümkün gelecek) önermelerinden hiç birisi aynı anlamda ne zorunlu olarak doğru ne de zorunlu olarak yanlış olabilir fakat bunun anlamı böylesi hiçbir önermenin doğru yahut yanlış olamayacağı demek değildir. Tam tersine ifade edildiği gibi, böylesi herhangi bir önermenin sonucu doğru ise, bu bizce bilinmese de (*'si futurum sit ut propositio dicit, etsi ignoratum nobis sit'*), o önerme doğrudur. Aristoteles'in *De Interpretatione* adlı eserinde ifade etmek istediği şuydu: bir önerme doğru olduğu zaman zorunlu olarak da doğrudur, bu yüzden sadece ve her zaman zorunlu olarak doğru anlamında değildir.[12]

DI9'un bu yorumunu, Farabici yorum olarak nitelendireceğiz. Görebildiğim kadarıyla bu yorum İbn Rüşd[13], Aziz Thomas Aquinas[14] ve

---

[11] Bkz. Farabî (y. 910).Bu metnin çevirisini başka bir mesele vesilesiyle yayınlamayı istiyorum.

[12] *Kneale* (1962), s. 214.

[13] Bkz. Averroes (tkrbi 1165).

anlaşıldığına göre Don Scotus[15] ile Ockham[16] tarafından da benimsenmiştir. Usta (Aristoteles) ile inançlarının mantıksal öğretilerini uzlaştırmak zorunda kalmış Hıristiyan ve Müslüman Aristotelesciler için bu yorumlamanın neden cazip olduğunu hemen anlamak mümkündür. (Eğer mümkün gelecek önermeler, ne doğru ne de yanlış olmasaydı ilahi önbilgi nasıl var olabilirdi?) Modern neo-skolastik Aristotelesciler genellikle bu ortaçağ görüşünü benimserler. Nitekim Jacques Maritain, bir mümkün gelecek önermenin "*doğru* ya da *yanlış*" olduğunu fakat "ne fiilen ve zaruri olarak doğru ne de fiilen ve zaruri olarak yanlış " olduğunu savunmaz. [17]

Modern dönemlerde DI9'un bu şekildeki yorumu, *De Interpretatione*'nin Oxford'daki çevirmeni olan E. M. Edgehill tarafından desteklenmiştir. Edgehill analitik *Table of Contents (içindekiler kısmında)*'de DI9 öğretisini şöyle örneklendirmektedir: "İçinde bulunduğumuz zamanla yahut geçmiş zamanla ilgili önermeler ya doğru ya da yanlış olmak zorundadırlar: Gelecek zamanla ilgili önermeler de ya doğru ya da yanlış olmak zorundadır, ancak hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu henüz belirlenmemiştir."[18] Farabici yorumlamanın modern dönemdeki diğer bir müntesibi ise Ronald J. Butler'dır. O, geçenlerde yayımlanan bir yazısında şöyle demektedir: "Kendi okumama göre Aristoteles, semantik olarak formüle edilmiş olan üçüncü halin imkânsızlığı prensibini, uygulandığı destekleyici alt önermelerin gelecek, şimdiki ya da geçmiş zamanda olup olmadığına bakmaksızın, bütün durumlar için mantıksal olarak zorunlu görmüştür... Aristoteles gelecek zamandaki mümkün önermeler sınıfını ayrı tutmak istedi. Çünkü onlar doğruluk ya da yanlışlık arasında bir orta durum mana-

---

[14] St. Thomas hakkında malumat için bknz. *Aquinas* (y. 1265), *Ockham* (y.1325) için ss. 431-432, Boehner'in bahsedilen yanlış anlaşılmadan kaynaklanan eleştirisinin kendine has ifadesiyle "determinatedly true, as I believe" şeklinde ifade ettiği 431. Sayfanın sonu.

[15] Boehner'in *Ockham*' (y.1325), s.432 deki ifadesinden hareketle bu şekilde bir yargılamada bulundum. Asıl metni kontrol etmedim.

[16] Bkz. *Ockham* (y. 1325) s. 434, ilgili dipnot.

[17] *Maritain* (1937), s. 97. Burada "*actually and determinately*" ifadesini "*necessarily-zorunluluk gereği*" ifadesi yerine kullanılmış bir geçiştirme ifadesi olarak düşünmek zorundayız.

[18] Ancak şurası belirtilmelidir ki bu görüş Edghill'in çeviri metindeki ifadelerinden anlaşılan yorumla uyuşmamaktadır. (Örneğin aşağıdaki 24.dipnota bakınız.) Bu çelişkiyi anlaşılamaz buluyorum.

sında değil de, henüz önsel bir şekilde belirlenmemiş anlamında *nötr*dür."[19] DI9'un bu yorumu aynı zamanda G.E.M. Anscombe,[20] ve hepsinden öte, bu pozisyonunu detaylı bir metin analiziyle de destekleyip güçlendirdiğini bildiğim son dönemlerdeki temsilcisi Colin Strang,[21] tarafından da benimsenmiştir.[22]

Öncelikle burada, bu görüşün genel çerçevesi içinde Aristoteles'i (1)'in uygulanabilirliğini mümkün gelecek önermelere de uygulamak zorunda bırakacak bir zorlamanın olmadığı açıktır. Aristoteles (3)'ün koşulsuzca uygulanabilirliğine karşı çıkmak zorundadır (ve tabii ki de çıkar). Ancak, (1) koşulsuz bir (2) yoluyla olmadığı müddetçe (3)'e öncülük etmez. Ve tabii ki de Aristoteles (2)'yi genel olarak, mümkün gelecek önermeleri tanım kümesinin dışında bırakacak bir şart koymaksızın kabul edemez ve aslında kabul etmemektedir. Bu sayede mantıksal pozisyonu Aristoteles'i, sınırlayıcı herhangi bir şartlandırma olmaksızın, (1)'in kabul edilmesi için özgür bırakmaktadır.

Fakat o gerçekten de öyle mi yapmaktadır? DI9 metni Farabi'nin "standart olmayan" yorumuyla uyumlu bir şekilde anlaşılabilir mi? Bu soruya cevap vermek için, DI9'un diyalektik genel yapısına, bazı spesifik pasajların yorumuyla bir giriş yaparak başlayacağım. Çünkü meselenin Farabici yorumun bir takipçisi olarak anlaşılması gerektiğini öneriyorum.

---

[19] *Butler* (1955), ss. 269-270.

[20] Bkz. *Ansombe* (1956), özellikle 4. sayfayı inceleyiniz.

[21] Bkz. *Strang* (1960), hassaten 460 ve 465. sayfalara bakınız.

[22] Bayan Ansombe'nin fikri *Albritton* (1957) ve *Hintikka* (1959)'da desteklenmektedir.

Pasaj *Konstrüksiyon*

18a28-18a33 aşağıdaki formülün şartlı kabulü (ve şartlı reddi)

$$\begin{cases} \text{(2a)}\ T(p) \rightarrow N[T(p)] \\ \text{(2b)}\ F(p) \rightarrow N[F(p)] \end{cases}$$

$$\begin{cases} \text{(3a)}\ N[T(p)] \vee N[F(p)] \\ \text{(3b)}\ N(p) \vee N(\sim p) \\ \text{(3c)}\ N[T(p)] \vee N[T(\sim p)] \end{cases}$$

Bu prensiplerin kabul edilebilirliği tüm zamanlar (omnitemporal) ve geçmiş zamanla birlikte şimdiki zaman önermeleriyle sınırlıdır.

18a33-18a34 (2) ve (3) numaraların gelecekte olması bakımından tekil önermelere uygulanabilirliğinin reddinin hülasası (diğer bir deyişle mümkün gelecek önermeler).

18a34-18b6 (2) ve (3) numaraların bir hipotez olarak mutlak şartlı kabulü durumunun kurgulanması, kabul edilemez sonuçları çıkarsamasıyla ortaya çıkacak yıkıcı sonuçlara mukaddime.

18b7-18b25 önceden belirtilen hipotezin kabul edilemez sonuçlarının aydınlatılması.

18b25-19a18 bahsedilen sonuçların niçin ve nasıl kabul edilemez olarak addedilmesinin tartışılması.

19a18-19b4 (2) ve (3) numaraların, uygulanma alanlarının mümkün gelecek önermeleri dışarda bırakarak şartlandırılması tezinin kurgulanması.

Bu çizelge DI9'un tarafımızdan önerilen şekildeki yorumlanmasının genel yapısını göstermektedir. Bu öneri ise (1)'in reddinin *burada* açıkça problem edinilmediğini güçlü bir şekilde (ve bana göre de haklı bir şekilde) ifade etmektedir.

Aristoteles'in metni hakkında bir değerlendirmeye geçmeden önce DI9'un yorumlanmasındaki görüşlerimi vurgulamak istiyorum. Kanıtın en güçlü vurgusu, sonuç bölümüne verilmelidir (yani 19a18 den 19b4'e kadarki kısım). Bu bölüm tartışmalı maddeler hususunda Aristoteles'in doğrudan kendi görüşünü formüle ettiği *tek* bölümdür. Şimdi, DI9'un Farabici yorumunu, bu kısmın merkezde olduğu ayrıntılı bir yorumlamayla destekleyeceğim.

* * *

De Interpertation'ın 19a18 -19b4 Numaralarının Çevirisi ve Yorumu

Böylece her şeyin zorunlu olmadığı ya da zorunluluk nedeniyle var olmadığı bilakis bazı şeylerin tesadüfen var olduğu açıktır. (Takip eden bütün tartışmanın atmosferi, her şeyin *zorunlu* olmadığını açıklayan bu girişle kurgulanmıştır.) *Ve burada [yani bazı şeylerin tesadüfen var olduğunda) olumlama olumsuzlamadan daha doğru değildir [zorunluluk gereği]:hatta büyük kısım için [tikel] bir alternatif fark edilse bile, [daha nadir] olan alternatifin [her zamanki] alternatif yerine hala var olma şansı devam edebilir.* (Burada, ilk cümledeki mevzunun doğruluk değil fakat *zorunlu* doğruluk olması nedeniyle, öncül cümlesinin bu *ex anagkes'i* ("zorunluluk gereğini") hala işlevsel olarak alıyorum. Böylece, mümkün gelecek önermelerin şansa bağlı olması zorunluluğu meselesinde inkâr edilen şey "T(p) v T(~p)" değil, bilakis "N(p) v N(~p)"dir. Bu yorumlama, temelde öncelikli karşıtlığın bir tarafta *tesadüf* ve diğer tarafta *zorunluluk* arasında olduğu göz önünde tutulduğunda, sadece mümkün değil, aynı zamanda makul de gözükmektedir. Her zaman olanın, bazen olana ya da hatta sıklıkla olana karşı olan açık muhalefeti, buradaki mevzunun sadece doğruluktan ziyade zorunluluğun olduğu görüşünü desteklemektedir.)

Bir kez var olduğunda, artık zaruri olarak da var olacaktır, var olmadığında da [zorunlu olarak] olmayacaktır. (Bu bizim, geçmişle birlikte şimdi ile ilgili önermeler için "T(p) → N(p)" ve "T(~p) → N(~p)" sahip olduğumuzdur.) *Ancak ne her şey zorunlu olarak vardır ne de her şey zorunlu olmaksızın var değildir. Çünkü o hiç de "eğer bir şey varsa bu zorunluluk gereği her var olan böyle olduğu içindir" ile aynı şey değildir.* (Burada geçmiş ve şimdiki zamanı birlikte göz önüne aldığımız önermeler için savunulması gereken şey "T(p)→N(p) olmasıdır ve onun mutlak olduğunu ileri sürmektir.) *Aynı zamanda var olmayan için de benzer bir durum söz konusudur.* (Yani bu, aynı kısıtlama nedeniyle kişinin sadece

şunu savunacağı anlamındadır "T(~p) → N(~p)") *Ve aynı izahat karşıtlar için de geçerlidir.* (Yani, "N(p) v N(~p)'nin uygulanabilirliğinin kesinlikle tümel olmaması gerekir bilakis geçmişle birlikte şimdiki zamanı ilgilendiren önermelerle sınırlandırılmıştır.) *Çünkü zorunlu olarak her şey ya vardır ya da var değildir ve [bunun gibi yine zorunludur ki her şey] ya var olacaktır ya da var olmayacaktır.* (Bu, "N(p v ~p)"nin uygulanabilirliğinin zamansal bir sınırlandırma olmaksızın da ortaya konmasının imkânı anlamındadır.) *Fakat, spesifik olarak birinin ya da diğer alternatifin zorunlu olduğunu söyleyemeyiz.* (Şartsız olarak "N(p) v N (~p)'yi savunamayız.

Mesela, zorunlu olarak yarın bir deniz savaşı ya vuku bulacaktır ya da vuku bulmayacaktır. (Bir başka deyişle, eğer p1 yarın bir deniz savaşının vuku bulacağını iddia eden spesifik bir önermeyse, bu takdirde biz "N (p1 v ~p1)"e sahibiz demektir.) *Ancak ne bir deniz savaşının yarın olacağı ne de olmayacağı [zorunludur].* ("N(p1) v N(~p1)" e sahip değiliz) *Onun yarın vuku bulması ya da vuku bulmaması zorunludur.* (Bu yüzden biz sadece "N(p1 v ~p1)"e sahibiz.) *İfadeler, doğrulukları kadar beyan ettikleri olgularla da birlikte olduğundan dolayı* (yani bu ne bir "deniz savaşının vuku bulmakta olduğunu" ne de "bir deniz savaşının vuku bulmadığını" söylerken bir doğru durumu zorunlu olarak temsil etmektedir, "bir deniz savaşı ya olmaktadır ya da olmamaktadır" ifadesi zorunlu olarak bir durumun doğru halini temsil etmek zorundadır) *her ne zaman karşıt yolların ikisinden herhangi biriyle sonuçlanması mümkün olan bir durum söz konusu olduğunda, karşıt alternatif durumların aynı statüde olmak zorunda olduğu aşikârdır* [Bu *zorunlulukla ilgili bir durumdur, doğrulukla ilgili bir durum DEĞİLdir.*]. (Yorumuma göre Aristoteles bir mümkün gelecek *p* önermesi için "T(p)" ve "T (~p)"nin aynı statüye sahip olduklarını kabul etmemizi değil, fakat bunun yerine "N(p)" ve "N(~p)'nin - ikisi de yanlış olarak- aynı (doğruluk) statüsüne sahip olduğunu söylemektedir.) *Bu durum* [genellikle] *her zaman olabilen de olmayabilen de bir durumdur [yani mümkünle ilgili bir durumdur].* (Bu ise, böyle durumlarda "N(p v ~p)"ye sahip olduğumuzu ancak hiçbir zaman "N(p) v N(~p)'ye sahip olmadığımız demektir.) *Çünkü burada karşıt alternatiflerin bir üyesinin ya da diğerinin doğru ya da yanlış olması zorunludur;* (Burada biz "N([T(p) & F(~p)] v [T(~p) & F(p)])"ye sahibiz.) *Ama bu birinin diğerine zorunlu olarak alternatif olması [doğru ya da yanlış olması] anlamında değildir, fakat sadece hangisinin tesadüfen olup olmamasıyla alakalı bir durumdur.* (Bir başka

ifadeyle bu "N([T(p) & F(~p)] v [T(~p) & F(p)])"ye sahip olmamıza rağmen, bizim "N[T(p) & F(~p)] v N[T(~p) & F(p)]'ye sahip olmadığımız anlamındadır. Ben burada bu cümleyi Aristoteles'in mümkün gelecek önermeleri için "N[T(p) v F(p)] ve/ya da "N[T(p) v T(~p)]"nin uygulanabilirliğini reddetmediğini savunan görüş için oldukça güçlü bir delil olarak kabul ediyorum.) *Bir [alternatif] diğerine göre doğru [ya da yanlış] olarak görünse bile bu onun [zorunlu olarak] doğru ya da yanlış olduğu anlamına gelmez.* (Tekrar edersek, bütün bağlamın zorunluluğunu bu noktada işlevsel olarak almak zorundayız).

Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere, çelişen karşıt evetleme ve değillemelerin hepsi için zorunlu olarak birinin doğru diğerinin de yanlış olması meselesi değildir. (Bunu, "N[T(p) v F(p)]"nin uygulanabilirliğinin sınırlandırılma gereksinimi için DEĞİL, bilakis "N[T(p) v N[F(p)] yahut "N(p) v N(~p)" için bir teyit olarak kabul ediyorum.) *Çünkü durum bilfiil var olanlar için oldukça farklıdır ve bilfiil var olmayıp var olma ya da var olmama potansiyeli olanlar için farklıdır ki bunu da yukarıda ifade ettik.* (Bahsedilen bu önceki-referansın 18a28-34 arasına uygulanması gerektiği anlaşılmak zorundadır, burada kastedilen nokta mümkün gelecek önermelerin durumu, geçmiş-yahut- şimdiki zamandaki meselelerden (bizim görüşümüze göre) *zorunluluk* noktasında ayrılmaktadır, bir doğruluk-durumuna sahip olması hususunda değil.)

***

Modal tezin tam bir mantığını günlük dilde formüle etmenin zorunluluğu nedeniyle DI9'un anlaşılması her zaman kafa karıştırıcı bir hal almaktadır. Aristoteles'in Yunancası da – tıpkı sıradan İngilizcede olduğu gibi- aşağıdaki iki formül arasında sistematik bir belirsizliğe kapı aralar gözükmektedir:

$$\left\{\begin{array}{c} \text{(1a) } N[T(p) \vee F(p)] \\ \text{(1b) } N[T(p) \vee T(\sim p)] \end{array}\right.$$

ve diğeri

$$\left\{\begin{array}{c} \text{(3a) } N[T(p)] \vee N[F(p)] \\ \text{(3b) } N(p) \vee N(\sim p) \\ \text{(3c) } N[T(p)] \vee N[T(\sim p) \end{array}\right.$$

Bizim kabul ettiğimiz görüşe karşı standart çevirilerin bir kanıt olarak kullanılmasını kabul edilemez kılan faktörlerden birisi,- özellikle Oxford çevirileri[23] de dâhil- çevirilerin çoğunun Aristoteles'in Yunancasındaki bahsedilen bu belirsizliği DI9'un(3) numara yerine (1)'in mümkün gelecek önermelere uygulanabilirliğine karşı çıktığını söyleyen Ortodoks görüş lehine bir çözüme meyilli olmasıdır.[24] Ancak, bu sistematik belirsizlik kabul edildiğinde DI9'un Farabici yorumuna giden yoldaki zorlukların büyük bir bölümü ortadan kaldırılmış olacaktır.[25]

Hatta muayyen olan bu "sistematik belirsizlik" yerine DI9'da Aristoteles'in (3) numaradan ziyade (1)'in sınırlı kabul edilebilirliğini teşvik eder görünebileceği bazı bölümler vardır. (Bu pasajlardan bazıları zaten yukarıda geçen metin analizimiz esnasında ele alınmıştır.) Geriye kalan zorluklara tipik bir örnek takip eden şu paragraftır:

> *(18b6-9)Bu nedenle [doğru olmayan fikri göz önüne alırsak] şu ana kadar hiçbir şey tesadüfen ne vardır ne de var olabilir... bilakis her şey zorunluluk gereği vardır ve şansa bağlı değildir: [bir mümkün gelecek önermeyi] evetleyen kişi ya doğruyu konuşmaktadır ya da onu değillemektedir.* (Aristoteles'in son cümlesinde ne evetlemenin ne de değillemenin *doğru* olmadığını söylüyormuş gibi gelebilir. Ancak giriş cümlesindeki "zorunluluk gereği" ibaresi bu noktada hala işlevsel olarak anlaşılmalıdır: her ikisi de *zorunluluk gereği* doğru değildir. Yukarıda 19a18-22 hakkında yapılmış olan aynı noktayla karşılaştırınız.)

Bu durum, "Sistematik belirsizlik" meselesi ortadan kaldırıldığında, bizim yorumumuz için geriye kalacak zorlukların tipik bir örne-

---

[23] Bkz. Yukarıdaki 18 ve aşağıdaki 24 numaralı dipnotlar.

[24] Örneğin 19b1-2'nin Oxford çevirisi zahiren kesin gibi görünmektedir: "Bu nedenle şu açıktır ki herhangi bir olumlayıcı yahut red ediciden birisinin doğru diğerinin de zorunlu olarak yanlış olması gerekir." Burada (ünlü çevirmen Ishak b. Huneyn'in) Farabici yorumuyla Arapça çevirisi ise şöyledir: "Bu nedenle şu açıktır ki, her [çelişen] olumlama ve reddetme, ikisinden birinin zorunluluk gereği doğru ve diğerinin de zorunluluk gereği yanlış olması gibi değildir. (Farabi, (y. 910), s. 97, 1-3 numaralı satırlar.)

[25] Aristoteles'in metninde bu belirsizliğe neden yolan yollar hakkında yapılan dikkatli bir analiz için Bkz. Strang (1960). Belki de şimdiye kadar çoktan bahsedilmesi gerekirdi: H.P Cooke the Loeb Classical Library'deki Yunanca metni takip ettim.

ğidir: *Bu bağlam o kadar değişkendir ki mümkün gelecek önermelerin doğruluğuna (ya da yanlışlığına)* ilk bakışta *karşı gözüken bir argüman, her iki değere de oldukça eşit uzaklıkta olabilir –ya da daha iyi bir ifadeyle- onların ZORUNLU doğruluğuna (ya da ZORUNLU yanlışlığına) karşı yöneltildiği şeklinde yorumlanabilir.*

Çevirmenler Aristoteles'in mantıksal tartışmalarının çoğunluğunda zorunlu önermeler ve hakiki çelişkiler bakımından Üçüncü Halin İmkânsızlığı Kanununun uygulanabilirliğini destekliyor gözüktüğü görüşüne genellikle yatkındırlar. DI9 bir kenara bırakılırsa, Aristotelesci mantığın öğrencilerinden çoğu Aristoteles'in aşağıda formülü verilen şu tezin fikrini şartsız bir şekilde elde ettiğini kabullenirler:

$$\begin{cases} \text{(1a)}\ N[T(p) \vee F(p)] \\ \text{(1b)}\ N[T(p) \vee T(\sim p)] \end{cases}$$

Bu görüşü savunan her kişi için –yalnızca metodolojik temellendirmelerden hareketle- DI9'un Farabici yorumu metinsel olarak mümkün olduğu sürece, o görüşün tatbik edilmesi gerekli görülebilir. Çünkü *her ne zaman bir metnin alternatif yorumlamalarından hangisinin müellifin genel tutumuyla örtüştüğü görülürse, bu metinle örtüşen alternatif tercih edilmelidir* kuralı, gerçekten de tutarlı bir prensiptir.

Mümkün gelecek ifadelerin, belirsiz bir doğruluk-durumuna yerleştirilmesinin en önemli felsefi konulardan birisi olduğu aşikârdır. Eğer DI9'un Farabici yorumlaması doğruysa, bu ilginç teori Aristoteles metninin yanlış anlaşılması nedeniyle doğmuştur. Böylesi sıradan tarihsel bir kaynak -heyecan verici diğer pek çok felsefi doktrin tarafından paylaşıldı- tabiî ki de meselenin kavramsal önemi ya da tartışılan meselenin konumunun geçerliliğine hiçbir şekilde mani değildir.

Kaynaklar

Cicero (y. 65 M.Ö.). M. Tullius Cicero. *De Fato.* (Stoacıların eleştirdiği ve Epikürcülerin savunduğu *"omne igitur, quod falsum dicitur in futuro, id fieri nonpotest"*(s.12) fikrine dair önermelerin doğruluğu hakkında Stoacı ve Epikürcü felsefelere ait görüşleri geniş bir şekilde ele alır.)

Ammonius (y. 490). Ammonius. *Commentarius in Aristotelis De Interpretatione,* Editör: Adolf Busse, *Commenteria in Aristotelem Graeca,* Berlin Akademi baskısı; Berlin, 1897. ("O halde açıktır ki, mümkün gelecek önermelerinin... hepsi değil (veya: her zaman değil) bir çift karşılıklı olarak birbiriyle çelişen doğru olması muhtemel ve tutarsızlıktan belirli

birine ait değildir... Her ikisinin de doğruluk ve yanlışlık hususunda tamamen aynı olup olmadıklarına yöneliktir... veya doğası gereği birinin daha büyük ihtimalle doğru ve diğerinin daha büyük ihtimalle yanlış [olup olmama] durumudur, [konu] doğrusunu söylemek gerekirse her ikisi de, [geriye dönük olarak] doğru olanın [alternatif] her zaman doğru ve yanlış olanın her zaman yanlış olması gibi değildir..." (154:34-155:5).)

Boethius (y. 510). Manlius Severinus Boethius. *Minora Commentaria in Librum Aristotelis de Interpretatione*, ve *Majore Commentaria*... J. P. Migne (Ed.) *Patrologiae Cursus Completus*, Latince Serileri, bölüm:64 (Paris, 1891). Ayrıca, *Commentarii in Librum Aristotelis "Peri Hermeneias"*, Düzenleyen: C. Meiser, Leipzig, 1877, 1880. (Mümkün gelecek önermeler hususunda bilhassa bkz. Migne nüshası, ss.495-518. Boethius şu şekilde özetlemektedir: *Manifestum est in futuries et contingentibus propositionibus non esse veram unam, alteram falsam* (s.518). Cf. *Kneale* (1962), s.190.)

Farabi (y. 910). Ebu Nasr el-Farabi. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow (Ed.). *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, Beyrut, 1960. (Farabi'nin *Great Commentary on de Interp.* eserinde *Editio princeps* (yalnızca Arapça metin).) DI9'a ait açıklama 81-101. sayfalarda verilmiştir. "Zorunluluğun tüm çeşitlerinde (öyledir ki) iki çelişikten biri böyle bir durumda zorunlu olarak doğrudur. Ancak mümkün durumların çeşitlerinde (öyledir ki) iki çelişikten biri bu gibi durumlarda kesin olmaksızın doğrudur. (Çelişikler) tam bir kesinlik olmaksızın aynı derecede mümkün olanlar, biri veya diğerinin meydana gelmesiyle doğru ve yanlış seçenekler olarak (saptanırlar).) Sayfa: 97, 9-12.satırlar.

Anselm (y. 1070). Aziz Anselm. *Tractatus de concordia praesentiae, et praedestinationis, et gratiae dei cum libero arbitrio.* Migne, *Patrologia*, 158-159.bölümler. [Mümkün önermeler hususunda bilhassa bkz. Kitap I, bölüm 2 ("Bir şeyin var olacağını Tanrı bildiğinde onun var olması artık zorunlu olmasına rağmen yine de özgür irade hala mümkündür.") ve bölüm 3 ("Bağımsız gelecek zorunlu bir mukaddeme mecbur değildir, fakat zorunlu bir müteakibe mecburdur."). Anselm her ne kadar burada DI9'un sonuçlarını açıkça tartışmıyor olsa da, onun söylediklerinden büyük olasılıkla bu metin hakkındaki kanaatinin Farabi geleneğine ait olacağı ortaya çıkmaktadır. Krş. T. F. Baeumker, "Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit." *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, cilt:10, bölüm:6 (Münster, 1912). Ayrıca bkz. J. Fisher, "Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury", *a.g.e.*, bölüm:3, (Munster, 1911), **sayfa 60:**" Anselm'in ortaya koyduğu gibi hakikat ifade eden en basit önerme, ister geçmişte isterse de gelecekte ifade

edilmiş olsun, hem hakikat ifade eder hem de hakikat olarak kalır. Varlığının başlangıcı ve sonu zaman üstüdür, geçmiş zamanda var olmadığı gelecek zamanda da var olmayacağı, düşünülemez. O daha çok bütün geçmiş ve gelecek zamanlar içindir. Onun hakikati daimidir ve bütün hakikatler için bu geçerlidir. [Schon der einfachste Satz, so führt Anselm aus, welcher eine Wahrheit ausspricht, ist und bleibt wahr, mag man ihn in der Vergangenheit oder in die Zukunft verlegen. Es lasst sich schlechterdings nicht Denken, dass er jemals nicht wahr gewesen ist, noch dass er jemals nicht wahr sein wird, also keine Zeit, wo er anfangen und aufhören koennte, wahr zu sein; er ist vielmehr wahr durch alle Vergangenheit und fur alle Zukunft. Seine Wahrheit ist ewig. So verhallt es sich mit jeder Wahrheit."]

Abelard (y. 1120). Peter Abelard. *Dialectica.* L. M. De Rijk (ed.). Assen, 1956. (Ayrıntılı bilgi için bkz. ss.210-222. Ayrıca bkz. *Kneale* (1962), s.214. *"Editio super Aristotelem de Interpretatione", Pietro Abelardo: Scritti Filosofici,* düzenleyen: M. Dal Pra (Milano, 1954), bkz. s.99 vd.

Averroes (y. 1165). İbn Rüşd (=Averroes). *Commentarium Medium (=Expositione) in Aristotelis "De Interpretatione". Aristotelis omnia quae extant Opera cum Averrois Cordubensis commentarii*'ye ait Juntine baskısı (Venice, 1562), c.I (bölüm 1), (yeni baskısı Frankfurt am Main, 1962). (Averroes yorumunun özeti: *In materia autem possibili et contingenti, in rebus futuris, si una* [çelişkili iddialar hususunda] *est vera altera est falsa, quoniam necesse est ut reperiat alterum duorum contradictorium in futuro: sed non determinate in se* (s.82).)

Albert the Great (y. 1250). Albertus Magnus. *In libros "Perihermenias" Expositio* (ed. Leon). İngilizce çevirisi: J. T. Oesterle (Milwaukee, 1962). (Bkz. Lecturae ss.13-15. Karşılaştırmak için bknz Kneale (1962), ss.237-238.)

Ockham (y. 1325). William of Ockham. *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus* adlı eserinin tahlili. Philotheus Boehner, *Collected Articles on Ockham* (N.Y., 1958), ss.420-441. Bu kitapçığın metni Boehner tarafından *Franciscan Institute Publications'da* derlenmiştir, Felsefe Dizisi, No:2, St. Bonaventure, 1945. (Mümkün gelecek önermeleri problemi hususunda bilhassa bkz. Collected Articles, ss.429-434, ve s.110 vd. ... Cf. Kneale (1962), s.238).

Louvain (1470'le birlikte). L. Baudry. *La Querelle des Futurs Contingents* (Louvain, 1465-1475), *Textes Inedits.* Paris, 1950.

Hobbes (y. 1640). Thomas Hobbes. *Concerning Body*, 10. Bölüm, "Güç ve Harekete Dair", M. W. Calkins (Ed.), *The Metaphysical System of Hobbes*, Chicago, 1905 ss.76-80) içinde. ("İleriye dönük her önerme, mümkün ya da değil... ya zorunlu olarak doğrudur, ya da zorunlu olarak yanlış; fakat biz onlara mümkün deriz çünkü doğru mu yanlış mı olduklarını bilmeyiz.")

Peirce (y. 1880). Charles Sanders Peirce. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. Hartshorne ve P. Weiss (Ed.). (Mümkün önermeler hususunda 3-5-6.bölümlerde muhtelif yerlere bakınız. Peirce'in görüşüne dair bazı tartışmalar *Prior* adlı eserde bulunabilir. (1957), ss.111-116).

Hamelin (1920). O. Hamelin. *Le Systeme d'Aristote.* Paris, 1920; 2.baskı 1931. (Mümkün gelecek önermeler hususunda bkz. ss.156-167).

Lukasiewicz (1920). Jan Lukasiewicz. "Üç Değerli Mantık" (Polonya Lehçesinde). *Ruch Filozoficzny*, c.20 (1920), ss.169-171.

Lukasiewicz (1930). Jan Lukasiewicz. "Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalkuls", *Comptes rendus des seances de la Societe des sciences et des lettres de Varsovie*, Classe III, c.23 (1930), ss.51-77.

Baylis (1936). Charles A. Baylis. "Are Some Propositions neither True nor False?" *Philosophy of Science*, c.3 (1936), ss.156-166. (Tarihsel olmayıp-aslında çok değerli mantık üstüne bir tartışma).

Maritain (1937). Jacques Maritain. *Introduction to Logic* (N.Y., 1937). (Doğruluk ve mümkün gelecek önermeler hususunda bkz. ss.97, 135-136. 97.sayfadaki intikal daha önce geçen *ad* 17.dipnottan alıntılanmıştır ve esasında 136.sayfadaki şu ifadeyle çeliştiği görülmektedir: "Bu vakıa [yani: bir mümkün önerme] hakkındaki hiçbir söylem doğru yahut yanlış olamaz, ya da çelişkili iki söylemden birinin doğru ve diğerinin yanlış olduğu veya tam tersi de söylenemez.").

Ducasse (1941). C. J. Ducasse. "Truth, Verifiability, and Propositions about the Future". *Philosophy of Science*, c.8 (1941), ss.329-339. (Tarihsel değildir. Ducasse mümkün önermeler hususunda ss.333-335'te doğruluğun kesinliğini savunmaktadır.)

Isaac (1949). J. Isaac. *Le Peri Hermeneias en Occident de Boece a Saint Thomas.* Paris, 1949.

Williams (1951). Donald Williams. "The Sea Fight Tomorrow". P. Henle, H. M. Kallen, ve S. K. Langer (Ed.), *Structure, Method, and Meaning.*

(New York, 1951), ss. 280-306. Ayrıca bkz. Leonard Linsky, "Aristoteles hususunda Profesör Donald Williams", *Philosophical Review*, c.63 (1954), ss.250-252; ve Williams'ın cevabı: "Aristoteles hususunda Profesör Linsky", *a.g.e.*, ss.253-255.

Mates (1953). Bensob Mates. *Stoic Logic*. Berkeley ve Los Angeles (California Üniversitesi Felsefe Yayınları, no:26), 1953. (Mümkün gelecek önermeler hususunda Aristoteles'in iddiasının Stoacı görüşteki yorumu hakkında bkz. ss.28-29).

Prior (1953). A. N. Prior. "Three-valued Logic and Future Contingents". *Philosophical Quarterly*, c.3 (1953), ss.317-326. (Ayrıca *Journal of Symbolic Logic*'te yer alan T. Sugihara'nın görüşüne bakınız, c.19 (1954), s.294).

Quine (1953). W. V. Quine. "On a So-called Paradox." *Mind*, c.62 (1953), ss.65-67. ("Aristoteles'in '*p* veya *q* doğrudur' kurgusunun '*p* doğrudur veya *q* doğrudur' önermesi için yetersiz bir koşul olduğundan bahseder.)

Ryle (1954). Gilbert Ryle. "It Was To Be". *Dilemmas* (Cambridge, 1954), ss.15-35. (Daha sonraki olaylar hakkındaki önermelerin öncel doğruluğuna dair konuşmanın önermenin kaderini bağlamayacağı fikrini ikna edici bir tarzda savunur.)

Butler (1955). R. J. Butler. "Aristotle's Sea Fight and Three-valued Logic". *Philosophical Review*, c.54 (1955), ss.264-274.

Prior (1955). A. N. Prior. *Formal Logic*. Oxford, 1955 (2.baskı 1962). ("The Sea-Battle Tomorrow" hususunda bkz. ss.240-250).

Anscombe (1956). G. E. M. Anscombe. "Aristotle and The Sea Fight". *Mind*, c.65 (1956), ss.1-15. (T(p)→N(p); ancak DI9'un Farabici yorumuna alternatif bir yorumlamanın DI9'a ikame edilmesi. Bkz. E. J. Lemmon'ın eleştirisi, *Journal of Symbolic Logic*, c.21 (1956), ss.388-389).

Taylor (1957). Richard Taylor. "The Problem of Future Contingiencies". *The Philosophical Review*, c.66 (1957), ss.1-28. (Öncelikle konu hakkında tarihsel olmayan bir argüman. "..... *Aristoteles'in görüşü*nü bildiğim tüm önemli itirazlara karşı savunmalıyım" (s. 2; italikle yazılanlar bana aittir).)

Albritton (1957). Rogers Albritton. "Present Truth and Future Contingiency". *Philosophical Review*, c.66 (1957), ss.29-46. (Taylor'ın bir tenkidi (1957).)

Prior (1957). A. N. Prior. *Time and Modality*. Oxford, 1957. (Aristoteles ve deniz savaşı hususunda bkz. s. 85 vd., ayrıca mümkün önermeler hususunda bkz. Ek A.)

Lukasiewicz (1958). Jan Lukasiewicz. *Aristotles's Syllogistic*. Oxford, 1958. (Mümkün Gelecek önermeler hususunda bkz. ss.155-156).

Saunders (1958). John Turk Saunders. "A Sea-Fight Tomorrow?" *Philosophical Review*, c.67 (1958), ss.367-378.

Hintikka (1959). Jaakko Hintikka. "Necessity, Universality, and Time in Aristotle." c.20 (1959), ss.65-90. (DI9 hususunda bkz. ss.65, 74.)

Strang (1960). Colin Strang. "Aristotle and The Sea Battle". *Mind*, c.69 (1960), ss.447-465. (İtinalı bir inceleme).

Kneale (1962). William ve Martha Kneale. *The Development of Logic*. Oxford, 1962. (Bayan Kneale'in DI9 hakkında geniş çaplı bir tartışması 46-54 arası sayfalarda yer almaktadır).

de Rijk (1962). L. M. de Rijk. *Logica Modernum*, c.I (Assen, 1962). [Abelard'ın DI9'a dair 12.yy. mantıki bir Latince çalışmasına benzer bir tartışma için bkz. ss.319-320.]

Jordan (1963). Z. Jordan. "Logical Determinism", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, c.4 (1963), ss.1-38.

VI

ONUNCU ASIRDA ARAP–HIRİSTİYAN BİR MANTIK MÜDAFAASI*

I. Giriş

6.–12. Yüzyıllarda Yunan eğitiminden etkilenen üç büyük dinin mensupları – Hıristiyan[1], Müslüman[2] ve Yahudiler[3] - arasında Yunan bilim, felsefe ve mantığına karşı yaygın bir güvensizlik hâkimdi. Bu güvensizlik yeni bir literatür –felsefi çalışmaların dine uygunluğunun mantıki savunması (défense raisonée) – ortaya çıkarmıştır. Şu anda

---

* Çev: Arş. Gör. Mahmut Sami ÖZDİL, ERÜ İlahiyat Fakültesi

[1] E. Gilson, Tertullian zamanından beri genelde felsefi düşünce ve özelde diyalektik tekniklere karşı savaşan bazı Hıristiyan çevrelerdeki ısrarlı muhalefeti açık bir şekilde tasvir eder. *Reason and Revelation in the Middle Ages* (N.Y., 1938), ss. 5-15 (özellikle 6.- 11. sayfalar)

[2] Ignaz Goldziher'in klasik eserine bakınız, "Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften," Abhandlungen der Preussische Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Klasse) Berlin, 1916 (Jahrgang, 1915). Gerçekten Kindi, dikkate değer ilk Müslüman filozoftur. Onun metafizik hakkındaki makalesi "Dinin felsefe ile çelişmemesi hakkında" diye bir bölüm içerir. (fi inne'd dine la Yetea'rız mea'l felsefe). A. F. al-Ahwani'nin (ed.), *Kitab al-Kindi fi-'l-falsafah al-ula* (Kahire, 1948) isimli eserinin 82-83 sayfalarına bakınız.

[3] Krş. Leo Strauss, *Persecution and Art of Writing* (Glencoe, III., 1956) s. 20. Aynı zamanda onun şu yorumunu da analım: " 1765 yılının sonlarında Moses Mendelssohn, mantık öğrenimini tavsiye etmenin savunulması gerektiğini hissetti ve yabancı ve dindışı kitapları okumaya yönelik yasaklamanın niçin mantık hakkındaki eserlere uygulanmayacağını gösterdi." (aynı yer) Moses Mendelssohn, ortaçağlarda Almanya'da yaşadı. Hz. Musa'nın hatırasını ve Yahudilerin eski dönemlerdeki büyüklüğünü canlandırmaya çalıştı. O, dönemde İbrancanın ölü bir dil olması sebebiyle, Alman Yahudilerin mukaddes kitaplarına ulaşabilmeleri için Tevrat'ı Almancaya çevirdi (İ.A.)

ilgilendiğim mesele, bu geleneğin neredeyse hiç keşfedilmemiş olan – mantık müdafaası – bölümüdür.

Hıristiyan âleminde, mantık çalışmalarının müdafaası hakkında, Şamlı St. John bir eser yazmıştır.[4] Onun görüşlerinin, Süryanca konuşan Hıristiyanlar arasında bu disiplinin kabul edilmesinde güçlü bir etkisi olmuştur. Farabi'de (d. y. 870) hadislere dayalı bir mantık müdafaası yazmıştır.[5] Fakat Gazali'nin görüşleri, Müslümanlar arasında mantığın kabulünde belirleyici olmuştur. Genelde Yunan felsefesinin ve özelde ise onun kelamda (Islamic theology) temel olarak kullanılmasının aksine, Gazali, mantığa karşı sadece müsamahakâr davranmamış aynı zamanda onu, iyi bir hayat için ihtiyaç duyulan berrak çıkarımlara kılavuzluk eden temel araçlardan birisi olarak tavsiye etmiştir.[6] Yahudi düşüncesinde ise Musa b. Meymun, bir mantık risalesi ve ortaçağ Yahudiliğinde mantığın (sınırlı) kabulü hususunda önemli rolü olan bir savunma yazmıştır. Bu üç görüş birbiri ile alakasız değil bilakis birbirine bağlıdır: Süryani Hristiyanlığı, Yunan mantığının Müslüman kavrayışına öncülük eder, İbn Meymun'un mantık hakkındaki görüşleri ise temelde Arap geleneğinin tamamlayıcı bir parçasıdır. Bununla beraber, bu üç büyük dini gelenekteki teorik felsefeye geniş ve köklü karşı çıkışa rağmen, her birinin önde gelen düşünürlerinin mantığı açık bir şekilde müdafaa etmeleri kayda değer bir durumdur. Ve aslında mantık genellikle, karşıtlarını tam olarak kuşatmak suretiyle itirazların üstesinden gelmiştir. Bar Hebraeus

---

[4] R. Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle." *Oriens*, c. 6 (1953), ss. 91 – 142 (Bkz. s. 99); yeniden basıldı: *Greek, into Arabic* (London, 1962), ss. 60 – 113 (Bkz. s. 68).

[5] Goldziher, *op. Cit.* s. 24.

[6] G. Von Grünebaum, *İslam* (London, 1961, İkinci baskı), s. 119; krş. s. 116. Gazali, felsefe ve onunla uğraşanlara saldırısına rağmen bu saldırıdan mantığı istisna tutmuştur. Devrindeki ilimlere nispetle mantığın önemine nazaran mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını belirterek, mantıkla uğraşmayı teşvik etmiştir. Bundan dolayı şöyle demiştir: "Bu ölçü ile ölçülmeyen ve bu tartı ile tartılmayan her görüş, bilesiniz ki, ibaresi bozuk ve hatalardan ve belalardan emin değildir." Bu sebeble Gazali, mantığı ilimler için doğru ile yanlışı ayır etmeye yönelik bir alet kılmıştır. Bu itibarla Gazali, *Mustasfâ*'nın mantık konularını içeren mukaddimesini fıkha özgü bir giriş olarak görmememiz hususunda uyarır. Bilakis, onu tüm ilimler için zaruri bir mukaddime olarak görmeye çağırır. Tüm bunlardan dolayı Gazali, bu mukaddimeyi bilmeyenin ilmine ve bilgisine güvenilmeyeceğini önemle vurgular. Bu konuda Bkz.: Gazali, Mi'yaru'l İlm, Tahk. Hasan Şerare, Daru'l Endelüs, Beyrut 1964, s. 31. (İ.A.)

zamanından itibaren Süryani Hristiyanlıkta bulunan ve on üçüncü asırda *medreselerin* ortaya çıkmasıyla İslam'da da gelişen teolojik müfredat, öğretici kaynakların (risaleler üzerine yapılan şerh ve tefsirlerin) hızlı gelişmesi yoluyla onaylanmıştır.

Burada, Nesturi bir Hıristiyan olan İsa b. İshak b. Zür'a el-Bağdadî tarafından 10. asırda Arapça yazılmış olan, genelde felsefe ile uğraşmanın özelde ise mantığın dini açıdan uygunluğunu savunan eseri inceleyeceğiz. Bu eser, belirli bir muhit içinde etkili olan mantık müdafaalarının en ilginç örneklerinden biridir. Bildiğim kadarıyla bu eserin orijinal Arapça el yazması, tek bir nüsha olarak günümüze ulaşmıştır. (Paris, MS arabe 132 [J. 1629], 166a– 170b).[7] Bu eserin bizim aşağıda verdiğimiz (Paris metninin fotokopisinden yapılan) İngilizce çevirisi, onun bir Avrupa diline yapılmış ilk tercümesidir. Paris metninin transkripsiyonu başka bir yerde yayımlanacaktır.*

İbn Zür'a 942'de Bağdat'ta doğdu. Fizik, kelam ve felsefe eğitimi aldı. En meşhur hocası, dindaşı ve aynın zamanda kelamcı – âlim olan Yahya b. Adi (893 – 974)'dir.[8] İbn Zür'a Aristoteles'in *Sofistik Deliller*'i de dâhil olmak üzere pek çok Yunanca bilimsel ve felsefi eserin Arapça tercümesini yaptı. (Ancak onun çevirileri yalnızca Süryanca metinlerden yapılmıştır. İbn Zür'a'nın Yunanca bilmediği neredeyse kesindir.) O, sonraki nesilden saygın birçok âlimi yetiştirdi. Bu âlimlerin en meşhuru İbn Tayyib (y.980–1043)'dir.[9] İbn Zür'a âlim

---

[7] Bu metnin parçaları ayrıca Zahiruddin el-Beyhaki tarafından İbn Zür'a'nın mantık sanatı hakkındaki savunmasının bölümlerinden alıntılar dizisi halinde verilmiştir. Bu yazma Berlin'de halen mevcuttur. Berlin Arapça yazmalar 10052, 39b – 42b. Bu yazmaya bakma fırsatım olmadı.

* N. Rescher, "A Tenth-Century Arap-Cristian Apologia for Logic," *İslamic Studies* (Joutnal of the Centeral Institute of Islamic Research, Karachi), c. 2 (1963).

[8] Bkz. A. Perier, *Yahya ben 'Adi: Un Philosophe Arabe-Chrétien du Xe Siécle* (Paris, 1920; Brockelmann, GAL, I, s. 207.

[9] Bkz. S. M. Stern, "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Univercity of London*, c. 19 (1957), ss. 419 – 425. İbn Tayyib, Hıristiyanlıkta burhanın mucizeden daha üstün olduğuna ve mucize, yalnızca duyuları ile algıladıklarını tasdik eden diğer insanlar yanındayken; burhanın, yalnızca onunla ile yol alan havas, filozoflar ve âlimler yanında olduğuna inanarak mantığı sonuna kadar savundu. Bunlar ve diğer bazı sebepler dolayısıyla İbn Tayyib ilmin mucizeden daha üstün olduğu sonucuna ulaştı. Bu görüşleriyle ortaçağ hıristiyan filozofları üzerinde etkili oldu. Abelard, mantığa, Logic (Mantık) kelimesinin Yuhanna İncilinde geçen Logos (söz)

ve öğretmen olarak uzun ve verimli bir kariyerin sonunda 1008'de doğduğu şehirde vefat etti.[10]

İbn Zür'a'nın mantık müdafaası, kısmen bizatihi varlığı, kısmen de içeriği dolayısıyla ilgi çekicidir. Bu müdafaanın varlığı, mantığın Suriye – Irak Hıristiyan toplumunda sadece doktor, âlim ve kelamcı eğitiminin bir parçası olduğu değil, aynı zamanda bu toplumun dünyaya mantık biliminde öncülük ettiği bir dönemde mantık eğitimi lehinde propagandaya duyulan ihtiyacı göstermesi bakımından önemlidir.[11]

İbn Zür'a'nın eserinin ilginç yönlerinden birisi de, Hıristiyan tartışmasında Müslüman kelamının teknik terimlerinin yer yer kullanımıdır. En dikkat çekici kullanım "dini öğreti" için *şeri'* kullanılmasıdır. Dikkat çekici diğer bir özellik, peygamberler ve mucizeler yoluyla onların gerçek peygamber olduklarının onaylanmasına yapılan vurgudur. Bu noktaya yapılan vurgu, büyük ölçüde, Müslüman bir çevre içindeki Hıristiyan grupların inançlarında devamlılık için İslam karşıtı tartışma ve propagandaya duydukları ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.

Bağımsız bir bakış açısından, İbn Zür'a'nın makalesi, her şeyden önce mantık müdafaasındaki temel düşünce açısından ilgi çekicidir. Bu düşünce aşağıdaki şekilde işler: Eşyanın mahiyeti ile ilgili olarak,

---

kelimesinden türemiş olmasından hareketle modern görüş açısından çok mübalağalı bir değer atfetti. Bunun için Bkz: İbn Tayyib, *fi'l İlm ve'l Mu'cize*, Papa Paulus, Dini Felsefi Araştırmalar ismini verdiği mecmuada neşretti, Frederick Yay. Mısır, 1969, s. 179 – 180. Ayrıca Bkz.: *Rusül*, Tarihu'l Felsefetü'l Garbiyye, C. 2, s. 212. (İ.A.)

[10] İbn Zür'a'nın hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi, C. Brockelmann'ın klasik eseri *Geschichte der Arabishen Litteratur* (c. I, s. 208, ve ek cilt I, s. 371); ve Georg Graf'ın iki eserinde bulunabilir: *Die Christlichen Arabischen Literatur*, (Vatikan, 1947) *Studie e Testi*, no. 133, II, ss. 252 – 256. C. Haddad'ın Sorbonne doktora tezini görmedim: *'Isa b. Zur'a, philosophe arabne et apologiste Chretien du Xe Siécle*, Paris, 1952, daktilo metni 366 ss. (Bu tez, R. Walzer tarafından *Greek into Arabic* (London, 1962), s. 112'de anılır.)

[11] Abu'l Khair ibn Suwar, yaygın olarak Ibn Khammar (942 – 1020) olarak bilinir. Meşhur bir Nesturi âlimdir. (Brockelmann, GAL, ek I 378; S. M. Stern, J.R.A.S., 1956 ss. 31 – 33) Ve şüphesiz İbn Zür'a'nın tanıdığı biridir. Zira – İbn Zür'a gibi – o da meşhur âlim Yahya b. Adi'in öğrencisiydi. Ayrıca "Filozofların Öğretileri ile Hıristiyanlık Arasındaki Mutabakat Hakkında" isimli bir makale yazmış olmakla bilinir.

neyin mümkün ve neyin imkânsız olduğunu, yalnızca mantığı felsefi akıl yürütmeye uygulamak suretiyle biliriz. Fakat Hıristiyanlık mucizelerin gerçekleşmesine dayanır.[12] Mucize ise doğal olarak imkânsız olan şeylerin gerçekleşmesidir. Ancak mümkün ve imkânsız, yalnızca mantık ve felsefeye müracaat yoluyla birbirinden ayırt edilebilirse, bu durumda bu disiplinler, sağlam bir teoloji için kesin olarak elzemdir. Bu nedenle mantık ve felsefe, dinin altını oymaktan ziyade onun yapısının vazgeçilmez bir parçasıdır.

İbn Zür'a'nın kanıtının diğer bir özelliği, çağdaş okurlar için yadırgatıcı görünebilir. Mümkün ile imkânsızı ayırt etmenin bir yolu olarak mantığa ihtiyaç duyulduğunu ispatlama işine giriştikten sonra İbn Zür'a, asıl örneğini *tıp* alanından verir. Bu durum iki farklı mülahaza ile açıklanabilir. İlk olarak, İbn Zür'a'nın içinde yer aldığı gelenekte mantık, tüm bilimlerin kanıtları için zorunlu bir alet olarak görülürdü. Bu nedenle (Sözgelimi) tıp, belirli bir ayrımlaşmaya ihtiyaç duyuyorsa bunun için mantık *evleviyetle* gereklidir. İkinci olarak, Galen'den İbn Sina'ya bütün "mantıki – tıbbi" gelenekte, mantık ile tıp arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Bu gelenekte mantıki ve tıbbi çalışmalar neredeyse birbirinden ayrılmaz olarak görülürdü.

Tüm bunlar üzerine, inanıyorum ki, İbn Zür'a'nın küçük makalesinin kültürel ve entelektüel tarih öğrencileri için birçok ilginç veçhesi olduğunu iddia etmek mantıksız değildir.

---

[12] Süryani – Hıristiyan geleneğinde, mucizelerin delil olarak önceliğine yapılan vurgu Şamlı St. John'dan alınma gibi görünmektedir. Arapça eserlerde onun öğrencisinin Teodora Ebu Kurra olduğu kesindir. Bkz. G. Klinge, "Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam," *Zeitschrift für Kirchengeschihte*, c. 58 (1939), ss. 346–386 (Bkz. ss. 376–377). İbn Zür'a'nın dindaşı ve öğrencisi İbn Tayyib şöyle yazdı: "Böylece, Efendimiz Mesih, mucizelerin peşinden gitmeyen ve bunlardan faydalı bir öğreti elde etmeyen seçkin filozoflara yönelik mantıki burhanlar ve deliller kullanırken, avam için mucizeler gerçekleştirdi." (S. Pines tarafından, "La Philosophie Orientale' d'Avicenne et Polémique Contre les Baghdadiens," *Archives d'Histoire Doctrinale en Littéraire du Moyen Age*, c. 19 (1952), ss. 5–37 (Bkz. s. 18)'de anılır.) Bununla beraber burada bir acaip bir ikilik var gibi görünür: İbn Zür'a'ya göre sıradan insan, mantığı ihlal ettikleri için mucizelere güven duyar; İbn Tayyib'e göre ise âlim, mucizelere aynı sebepten dolayı güvenmez ve mucizeler yerine mantıki deliller ister.

II. İbn Zür'a'nın "Mantık ve Felsefe araştırması Yapanların Masumiyeti Üzerine Makale"sinin Tercümesi*

Rahman ve rahim Allah adıyla.

Bu makale [veya: risale], Ebu İsa b. İshak b. Zür'a tarafından bazı arkadaşları için yazılmıştır. O, bu makalede mantık ve felsefe araştırması yapanların dini bozmaktan masum olduklarını gösterir.

Müteveffa Ebu Ali [literal olarak: Ebu Ali, Allah ona rahmet etsin] dedi:

Ey şerefli efendim, üstadım ve arkadaşım – Allah ömrünü uzun etsin – bir süredir, felsefe, mantık ve birçok dinden insanın bu ilimlere nispet ettiği şeyler ilgimi çekti. Onlar, bu ilimleri öğrenenin dinden çıktıklarını ve itikatlarının bozulduğunu iddia ederler. Sana bunun fikirlerine güvenilmez kimselerin kurnazlığı (art) [yani sözü] olduğunu bildirdim.

[O zaman] bazıları, "fakat onlar [görüşlerini] çok sağlam bir temele dayandırırlar: '[Farklı] herhangi bir şey diğer bir şeyi çürütür.'" dediler. [Ben de] "Durum böyle değildir. Zira tadın acılığı ile rengin beyazlığı [aynı] değildir, ancak biri diğerini çürütmez." [dedim.]

Buna ilaveten, sana, dini öğretinin kanıtlanmasında felsefe bilgisinin gerçek bir ihtiyaç olduğunu kanıtlayacağımı ve mantık hakkında, onu bilenlerin dini öğretiler konusunda yozlaşacağını iddia edenlerin, [kendi kendilerini] dinin altını oyan bir [konuma] sürüklediklerini söyledim.

Bunun üzerine, senin için bunu ispat eden bir makale yazmamı istedin ki, böylece isteyen onu araştırabilsin, hakkında düşünebilsin ve faydalanabilsin. Senin ve yanındakilerin faydalanması için bu dileğine cevap vermek bana kaçınılmaz bir zorunluluk olarak göründü. Allah seni hayırların sebebi kılsın, sana ve yanındakilere anlamayı kolaylaştırsın.

Hal böyleyken, hakikate ulaştıran ve yarattıklarına ihtiyaçlarını veren Allah'ın yardımı ile bir başlangıç yapacağım.

---

* Shukrieh Kassis Hanımefendi'ye el yazmanın transkripsiyonu konusundaki yardımları, Seostoris Khalil Bey'e çeviri konusundaki yardımları sebebiyle teşekkür etmek istiyorum. Prof. Fadlou Shehadi'ye de daktilo metnini okuması ve gerekli düzeltmeleri yapmasından dolayı özellikle müteşekkirim.

İlk olarak derim ki: Mantık bilen veya onu uygulayanları takip eden herkes için mantığın, amacı, sözde doğruyu yanlıştan; davranışta iyiyi kötüden ayırt etmek olan bir disiplin olduğu aşikârdır. Mantık bu amaç için kurulmuştur ve bu [amaç] ile sınırlandırılmıştır.

Eğer bir kimse, mantık öğrenen ve onda uzmanlaşanlar, onu öğrenmeleri dolayısıyla dini öğretileri küçümser ve onları reddeder, dolayısıyla, kim mantık öğrenirse, onun dini bozulmuştur derse; bu durumda onun bu ifadesi, dini öğreti sorgulamaya dayanamaz, sağlam bir araştırma onu çürütür diyenlerin ifadesi ile aynı güçte olur. O, [aslında] bunun doğru olmadığını ve [mantığa uygun] eylemin iyi olmadığını söylüyor. Eğer bu böyle ise, bu disiplin [mantık] ve onun uygulayıcıları [literal olarak: onun insanları] hakkında bu sözü söyleyen kişi, dini öğreti aleyhine bir iftirada ve ona ve onun aşılamamış olan uygulayıcılarına bir hakarette bulunmuştur. Zira o, eleştirel sorgulama yapanlardan ve duyusal şeyler hakkında bilgisi olan kimselerden kaçmak için elinde parlak dirhemler [yani madeni paralar] taşıyan kişiye benzer. [Böylece], eleştirel sorgulama yoluyla bilgi edinmeyen, [tartışma mevzuu olan] bu konuda kandırılmaya müsait olan ve bilgilerinin azlığı sebebiyle bu yolla gerçeğe ulaşma konusunda zayıf olan kimselerin dostluğunu kazanır.

Bu ifade [yani mantık çalışmak dini inancın altını oyar ifadesi], (1) ya [mantığın] içinde ne olduğu hakkında bilgisi olan ve onu iyi anlayan kimseler tarafından söylenmiştir. Bu durumda o [bizzat kendisi de], dini öğretinin çürümesinde ve onu yalanlama hususunda bir insanın bulunabileceği en son sınırdadır. Çünkü dini öğretilerin doğruluğunu onaylamaktan, dini inanç hakkında araştırma yapmanın onu bozduğunu ve onu soruşturmanın, kusurlarını ve eksikliklerini ortaya çıkardığını kabul edip de bu işe girişen kimseden daha uzak kalan kimse yoktur. (2) Yahut da o [bu iddiayı ortaya atan], zanna yenilerek bir iddiada bulunan biridir. Zira – dini öğreti kesin olarak doğru değildir, o, durumunun araştırılmasıyla çürütülen bir şeydir; onun durumu, ihmal etmek ve teslim olmakla [saklamakla] düzeltilir – tarzında vehimlere dalmış birçok kişi vardır.

Bunu söyleyenin [kendisinin] dini öğretinin bozulması sorumluluğundan korunması zorunludur. Bilsin ki, şu iki şeyden birisi kaçınılmazdır. (1) Birincisi, onun bu konudaki iddiası, mantık hakkındaki bilgisinden kaynaklanır. Dolayısıyla mantık onu, mantığı ve mantığa

meraklı olanları [literal olarak: insanları] suçladığı şeye [küfre] yöneltir. (2) İkincisi, onun iddiası mantık bilgisine dayanmaz. Fakat [bilakis] o, mantık hakkında bilgisi olmayan birinin zannına yenilmiştir.

(1) O halde, eğer bunu diyen kişiler, mantık ve felsefe disiplinleri hakkında bilgili olan ve onu bilmenin dini öğretinin bozulmasına nasıl yönelttiğini bilen [bildiğini sanan] kimselerse, [onların] kendileri hakkındaki masum ve suçlamadan beri oldukları yönündeki hüküm yerindedir. Çünkü bunun, kendisinin mantık taraftarlarını suçladığı gibi mantık hakkındaki bilgisinden dolayı onu da hedef aldığı belli ve açıktır. Kınanması gereken mantık bilenlerden biri olması nedeniyle, onun dini öğretinin sorumluluklarından kurtulmasına ilişkin olarak bu kınamayı onun hakkında yapanlara şahit olmadıkça onun kınaması uygun değildir. Ayrıca, mantık hakkındaki bilgi hususunda onun ve diğerlerinin durumu, zorunlu olarak aynıdır. Ancak onunla ilgili olarak, onun [bozulmuş dinden] masum olmasını gerektiren ve kendi [bu] iddiasına uygun hiçbir şey görünmüyor.

(2) Yahut bunu diyen kişi [kendisi], bu iki sanatın insanlarından [taraftarlarından] birisi değildir, ancak onlara [bu disiplinlere] karşı olanlarca daha önce iddia edilen şeyler tarafından yönlendirilmiştir. Fakat bu durumda o, bu ifade [suçlama] ile dini öğretinin her suçlamanın doğru olmaması sebebiyle büyük ihtimalle yanlış olan suçlamalara maruz kalan bazı insanların suçlamadan masumiyeti ve beraet-i zimmet ile ilgili emrinden ayrılmış olur. Bu fiilde [yani baskıya boyun eğen birinin kendi görüşleri], dini öğretinin ilkelerine, onun yorumcularına ve apaçık hakikatin kendisine – yani dini öğretinin zanni şeylere değil bilinen şeylere dayanması gerektiğini kabul edenlerin hükmüne göre zorunlu olan görevden bir ayrılış vardır. Dini öğretiye inananlar arasında zanna dayalı hükümlerin yanlışlığı ve saçmalığı hususunda bir ihtilaf yoktur.

Nitekim söylediğimiz şeyler vasıtasıyla bu iki disiplin [yani mantık ve felsefe] ve onları uygulayanlar aleyhine yapılan ithamların fikir kusurları açıkça görülecektir. Ki bu makaleyi dikkatle okuyanların [mantık ve felsefeyi suçlama] konusundaki cesaretinin kırılacağına inanıyorum. Çünkü kanaatime göre bu makale, durumun ne olduğunu ona gösterecek, yaklaşımımızı ona kolaylaştıracak, onu bize yaklaştıracak ve [düşüncelerimizi] ona detaylı ve uzun uzadıya açıklayacaktır.

O halde, her hakiki dini öğretinin kendisine inancı temin etmek için felsefeye olan ihtiyacına dönelim; dini öğretinin bilgisi felsefe ile kesin olabilir. Bu [tasdik] olmadan o [yani din], bu hedefe [doğru inanç olarak tasdik edilmiş olmaya] ulaşmayacaktır. Şimdi bunun için bir kanıt sunacağım.

Derim ki, farklı milletlere ait dini öğretiler, onlara [yani dini öğretilere] davet edilen insanların zihinlerini cezbeden mucizeler yoluyla kanıtlanırlar. Bu şekilde, insanlar, tasdik etmeye davet edildikleri bu [öğretileri] [kabul etmeye] yöneltilirler. Bu milletlerin mensuplarından bu esastan istisna olan tek bir kişi bile yoktur. Ve hiç kimse, kendisini ve diğer hiçbir kimseyi istisna etmeyen [ilk] beyandan kendisini hariç tutan bir mucize ile bunu ispatlamaksızın başka bir şeyi kabul etmek için kendisine bir mazeret bulamaz. Şayet bu ilkenin doğruluğu sağlam bir şekilde kanıtlanırsa, ona inanmak zorunludur.

Gerçekte mucizeler, kabiliyetimiz ve insan doğasının dışında olması sebebiyle [bizim] tabiatımıza nispeten imkânsız olaylardır. Ancak bizi dini öğretiye davet eden insanlar için mucizeler mümkündür ve kolayca gerçekleştirilmeleri onlar için basit bir meseledir. Zira "mucize" kelimesi, doğanın güç yetiremediği şey anlamını içerir

Eğer birisi bir şeye, sıradan insanların tamamının değil bazılarının gücünün ötesinde olması nedeniyle mucize denir, bu nedenle, sürekli olarak tüm insanların gücünün ötesindeki şeylere mucize denilmesi zorunlu değildir derse, bu durumda o, böylece mucize gerçekleştirmenin yolunu kolaylaştırdığını ve mucizeyi ulaşılmaya hazır hale getirdiğini bilsin. Mucize gerçekleştirenler, delilleri ile zamanlarındaki insanların ve diğer insanların benzerini ortaya koyamayacakları şeyleri gerçekleştirirler. Bu fiil, böyle bir şey için insanların araçlarının olmadığı bir zamanda gerçekleştiği için insanların yeterliliği olan bir şey değildir. Bu nedenle, bu yolla mucize gerçekleştirenlerin mucize iddiaları doğrulanmış olur. Dolayısıyla bu doğrulama onlara inanmayı zorunlu hale getirir. Bu şekilde onlar, mucizeler sebebiyle peygamber [literal olarak: davetçi] olurlar. Bu görüş, mucize yoluyla kanıtlanması sebebiyle onların davetlerini kabul etmeyi ve istedikleri dini öğretiye girmeyi zorunlu kılar. Fakat bu ifsadın zirvesi, müfsidin ve karanlığın son noktasıdır. Çünkü bu, uzak ve zor olanı anlamak şöyle dursun, yakın ve el altında olan şeyleri bile takip etmekten akılları engellenmiş birçok ahmak üretir.

[Bununla beraber], eğer, bir peygamberin [literal olarak: davetçinin] sözlerini kabul etme konusunda en açık yol yalnızca, insan tabiatı itibarıyla ve doğal olarak imkânsız olan şey olarak tanımladığımız ve doğaüstü ve doğal olandan daha şerefli olan peygamberler için mümkün olduğu sabit olan mucizelerin sunulması ise bunun sonucu, ona ulaşmanın ve kavramanın neyin mümkün veya imkânsız veya bilfiil [literal olarak: fiilen gerçekleşmiş olan şey] olduğunu kesin olarak bilmekten daha açık ve öncelikli bir yolu olamaz. Böylece, mucizevi fillerin doğal olarak mümkün olmadığı ve peygamberlerden başka herkes için imkânsız olduğu kesin bir şekilde kanıtlandığı için onları gerçekleştiren kimseler tarafından davet edildiğimiz şeye inanılacaktır.

Bu ihtiyaç ve ona ulaştıran yol, yalnızca felsefe yapmakla ve her konuda mümkün ve kesinlikle imkânsız olanı bilen kimselerin araçlarıyla [mümkün] olur. Eğer felsefe yapmak, çeşitli konularda mümkün ve imkânsızı bize bildirirse ve bu konular hakkındaki bilgimiz de belirli konuları ve peygamberleri kabule yönelmemizi zorunlu kılıyorsa ve onların peygamberliğini ve onların bazılarının muciz ve bazılarının müfsit olduğunu kavramamızı zorunlu kılıyorsa, o halde dini öğreti için hakikat olmaktan daha önemli bir şey yoktur. Dolayısıyla hakikati arıyor ve onun dışındakilerden kaçınıyorsak, felsefe yapmaktan daha gerekli bir şey yoktur.

Bunun bir örneği, [aşağıdaki gibidir]: eğer bir ölüyü hayata döndürmenin insan doğası itibariyle imkânsız olduğunu doğal bir olgu olarak yakinen bilmeseydik, bunu gerçekleştireni mucize ortaya koymuş saymazdık. Şayet gözün görme yeteneğini tamamen kaybetmesi ile ilgili doğru şartlar bizce bilinmeseydi, bu kaybı ortadan kaldırmak yoluyla bize ulaşan doğru bir daveti kabul etmezdik. Bu, [tıp] sanatının –görme gücünün [sınırlı] kaybı dolayısıyla görme işlevinin yitirildiği bazı göz hastalıklarının [vukuu halinde]– gözün işlevini geri getirmeyi de içermesi nedeniyle [böyledir]. Bu, bize göre, [kör bir adamın görüşünü geri getirme] mucizesi dolayısıyla sözde ve eylemde sahip olduğumuz inanç için doğrulamadır. Davet edildiğimiz söz ve eylem ise yalnızca bu mucize bizim tarafımızdan bilindiğinde gerçeğe yakın ve doğru olur.

Bazen görmedeki bu güç kaybı, [doğal olarak] görme yeteneğine dayandırılır ve görmeye yönelik [yeteneğin tamamen] kaybından

kaynaklanmaz. [Bu durumda], [tıp] sanatı ve doğa, tıp kitaplarında tanımlanmış ve belirlenmiş olan yöntemler ve güç kaybının giderilmesine yönelik tedbirlerle [birlikte], kaybı ortadan kaldırmayı başarır deriz. Fakat [görme] gücünün [tamamen] kaybedilmesi [durumuna] gelince, ne tıp sanatı ne de doğa onu onarabilir. Doğrusu bu ancak daha mükemmel bir güç tarafından gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla, biz de ona itaat etmek ve onu gerçekleştirene teslim olmak zorunda kalırız. Zira o, bizim hürmet ve saygımıza layıktır.

Eğer durum buysa sonuç olarak dini öğretinin kabulünde, onu küçümseme tarzında değil, ancak bir zorunluluk olarak felsefe yapmanın bir ihtiyaç olduğu açık bir şekilde doğrudur. Mantık disiplininin onu araştıranların dinini ifsat ettiği iddiasının çirkinliği açık hale geldi. Böylece, ortaya koyduğumuz değerlendirmeler incelendikten ve anlattıklarımız [tetkik edildikten] sonra bunu söyleyenlerin [bütün] bahaneleri yerle bir olmuştur. "Allah'a sonsuz hamd olsun."

VII

MUHAMMED b. AHMED el-HÂRİZMÎ'NİN (y. 980 m.) ANSİKOPEDİSİ MEFÂTÎHU'L-'ULÛM'UN MANTIK KISMI*

I. Giriş

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Hârizmî, Fars diyarında, hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında (miladî 10. Asırda) yaşadı.[1] Yaklaşık m. 980'de Müslümanların ilk bilimsel ansiklopedisini Arapça telif etti. *Mefâtîhu'l-'Ulûm*, "Bilimlerin Anahtarı" başlığı altında Hârizmî, yaşadığı zaman ve yerde bilinen bilimsel disiplinlerin her birinin özlü bir değerlendirmesini sundu. Bu ansiklopedi, G. Van Vloten tarafından 1895'de[2] neşredimiş ve uzunca süre Oryantalistler tarafından İslam entelektüel tarihi incelemesi için büyük öneme sahip bir çalışma olarak değerlendirilmiştir. Bu eser henüz herhangi bir

---

* Çev: Yard. Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI, M.Ü. İlahiyat Fakültesi

[1] Hârizmî'nin hayatı ve çalışmaları için aşağıdaki kaynak eserlere başvurulabilir.
a. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. I, Baltimore, 1927, s. 659-660.
b. E. Wiedemann, "Al-Kwhārizmi," *Encyclopedia of Islam*, vol. II, Leyden-London, 1927, s. 913;
c. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. I, Weimar, 1898, s. 244; ve *Supplementband* I, Leiden, 1937, s. 434-435.

[2] *Liber Mafātih al-Olūm*; auetore Abū Abdullah Muhammed ibn Ahmed ibn Jūsof al-Katib al-Khowarezmi; edisyon G. Van Vloten, Ludguni-Batavorum 1895.
Mefâtîhu'l-'ulûm bu baskıdan sonra 1923 yılında (1342) Kahire'de neşredilmiş; ayrıca 1989 yılında İbrahim el-Ebyârî tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir; Seyyid Hüseyin Hadiv-Cem tarafından da Farsça'ya çevrilmiştir. (Tahran 1968, 1983). (Çev.)

Avrupa diline çevrilmemiştir.[3] Benim amacım, Hârizmî'nin mantığa ayırmış olduğu bölümün İngilizce çevirisini sunmak ve buradaki konuların Arap mantık tarihi açısından nitelik ve önemini ihtiva eden bazı açıklayıcı değerlendirmeleri giriş olarak eklemektir.

Başlangıç cümleleri öncelikle Hârizmî'nin mantığın bilimler arasındaki yerine yönelik anlayışına dair söylenmelidir. Hârizmî, geleneksel Arapça bilim sınıflamasına uyumlu olarak iki bölüme ayırdığı ansiklopedisinin ilk bölümünü iç kaynaklı İslamî bilimlere, ikinci bölümünü de (Grek başta olmak üzere) dış kaynaklı bilimlere ayırmıştır. Birinci bölümde hukuk (fıkıh), skolastik teoloji (kelam), dilbilim (nahiv), yönetim (kitabet), aruz (şiir) ve tarih (ahbâr) başlıkları yer alırken, ikinci bölümde felsefe, mantık, tıp, aritmetik, geometri, astronomi, müzik, mekanik ve kimya başlıkları bulunmaktadır. Burada çevirisini sunduğumuz mantığın tartışıldığı bölüm, Hârizmî'nin ansiklopedisinin ikinci kısmının (*makale*) ikinci bölümüdür (*bâb*). Okuyucuların da göreceği gibi bu bölüm Sarton'un "Bilimlerin Anahtarları" ile ilgili yapmış olduğu ansiklopediden ziyade "tasnif edilmiş teknik terimler sözlüğü" tanımlamasına tıpatıp uymaktadır. (*A.g.e.*)

Hârizmî mantık bilimini incelerken mantığın dokuz bölüme ayrıldığı yeni-Aristotelesçi sınıflamayı kullanır ki bu sınıflama aynı zamanda Helenistik ve Süryani yazarlarını takip eden geleneksel Arap mantığının sınıflamasıdır. Bu sınıflama aşağıdaki şekildedir:

---

[3] Sarton, görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Eserin bir an önce İngilizce'ye çevrilmesi gerekmektedir." (*a.g.e.*) Hârizmî'nin ansiklopedisindeki doğal bilimler ile ilgili bazı tartışmalar analiz edilmiş ve bunlardan bazıları Almanca'ya çevrilerek on çalışmalık bir seride, Wiedemann tarafından yayınlanan *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietat in Erlangen*, Vols. 34-54 adlı eserin içerisinde yayınlanmıştır; detaylı alıntılar için bak., Wiedemann, *a.g.e.* E. Seidel'in aynı eserde *Sitzungsberichte*, vol. 47 (1915), s. 1-79'da "Die Medizin im Kitāb *Mafātih al-'ulūm*" çalışması vardır. J. M. Unvala'nın İngilizce neşri şudur: "*The Translation of an Extract from Mafātih al-'Ulūm, of al-Khwārizmi*", *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* (Bombay 1928), no. 11.

	Bölüm	Arapça Adı	Ana Metin
(1)	"Giriş"	al-īsāghūjī	*Isagoge* (Porphyry)
(2)	Kategoriler	al-maqūlāt	*Categoriae*
(3)	Önermeler (Hermeneutics)	al-'ibārah	*De Interpretatione*
(4)	Analitikler	al-qiyās	*Analytica Priora*
(5)	Burhan (Apodictics)	al-burhān	*Analytica Posteriora*
(6)	Topikler	al-jadal	*Topica*
(7)	Sofistik	al-mughāliṭah	*Sopistici Elenchi*
(8)	Retorik	al-khiṭābah	*Rhetorica*
(9)	Poetik	al-shi'r	*Poetica*

Hârizmî bu dokuz bölümün her birine ayrı bir fasıl tahsis etmiştir. Fakat sunulan bu bölümleme, her zaman **'Ana Metnin'** konu başlığı ile birebir uyum içerisinde değildir. Örneğin, Aristoteles "Hulf" ve "Misâl-Temsîl"i *Birinci Analitikler* (Kıyas) altında tartışırken, Hârizmî bunları *Burhan* (Apodictics) altında ele alır.

Arap mantıkçılar geleneksel olarak Ana Metinlerin ilk dördünü mantığın "dört kitabı", ilk sekiz metni de "sekiz kitap" olarak anarlar. (*Poetika* genellikle Organon (mantık külliyatın)dan çıkarılmışsa da, Hârizmî onu Organon'a dâhil etmiş, ancak bazı kuşkuları olduğuna dair izler de bırakmıştır.) Erken dönem Arap mantıkçıları genel olarak kendilerini mantığın "dört kitabı" ile sınırlamışlardı. Grek mantığının Arapça konuşan halklara ulaşmasına vesile olan Süryani mantıkçılar, potansiyel teolojik problemlerin kaynağı olduğu düşüncesiyle *Analytica Posteriora-Burhan*'a itimat etmeme ve Organon külliyatında ondan öncekiler üzerine yoğunlaşma eğilimindeydiler. Bana öyle geliyor ki, bunun bir sonucu olarak görünürde daha eski kaynaklara dayanan Harezmî, sadece ilk "dört kitabı" bir dereceye kadar yeterli bir şekilde incelerken Organon'un geri kalanını son derece yüzeysel bir şekilde ele almaktadır.

Hârizmî tarafından ortaya konulan temel mantıkî görüşler incelendiği kadarıyla, Dördüncü Fasılda yer alan özel geçerlilik şartlarının incelendiği pasaj (khassah= kategorik-yüklemli kıyasın geçerliliği için "özel şart") üzerinde yorum yapılmaya değerdir. Burada, tüm şekillerdeki kategorik kıyasların sadece *genel* geçerlilik şartlarının zikredilmesi yerine (aslında Hârizmî bunların yanlızca altısını listeler) bu

kuralların büyük bir kısmının bazı tikel kıyas şekilleriyle ilişkilendirildiğini görürüz. Tabii ki buradaki kusurların ansiklopedist yazarımızın üzerine değil de onun kaynaklarına atfedilmesi gerekir. [3a]

Hârizmî'nin, mantık çalışmalarının Grekçe isimlerini kaydetmesi ve onların anlamlarını büyük oranda doğru bir şekilde açıklaması üzerinde durulmayı hak ediyor. Daha sonraki Arap mantıkçılarıyla birlikte bu (Grekçe isimlerin aktarılması), çokça yanlış ve karışıklık yapılan bir mesele haline gelmiştir. Örneğin Ebherî'nin (ö. 1264) meşhur mantık özeti *Îsâgûcî fi'l-mantık* adlı eserine Hayruddin el-Gazavî (1450'de sağ) tarafından yapılan şerhte yazar, *îsâgûcî*'nin beş tümel için kullanılan Süryanice bir ifade olduğunu belirtir ve bu isimlendirmeyi açıklamak üzere iki teori ileri sürer: (1) Bu isim, (beş) tümeli ilk olarak açıklayan filozofun adıdır; (2) erken dönem bir filozofun, bu çalışmayı uzun süre kendisine açıklamak zorunda kaldığı anlayışı kıt bir talebesinin ismidir. Benzer iki açıklama Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 1520), Ebherî'nin eserine yaptığı şerhte de tekrar edilir. Burada doğru olan açıklama (*îsâgûcî*, Arapça medhal yani "giriş" sözcüğünün Grekçe karşılığıdır) üçüncü bir olasılık olarak öncekilere eklenir.[4]

Gözlemlerime göre Hârizmî'nin yaklaşım tarzı, onun mantık metinlerinin oldukça erken dönem Arapça çevirilerine dayandığına dair izler taşır. Kategoriler üzerine olan (ikinci) bölüm, bunun bir örneği olarak gösterilebilir. Burada Hârizmî bize İbn Mukaffa'nın tözü, mutat olduğu üzere *cevher* ile değil de *'ayn* kelimesiyle isimlendirdiği bilgisini vererek, mantık üzerine yazan ve bugün elimizde hiçbir eseri bulunmayan bu en erken Arapça mantık yazarının çalışmasıyla ilgili sahip olduğumuz çok az somut bilgilerden birini sağlamaktadır.[5]

[3a] Hârizmî, teknik felsefî terimlerinin tanımlarını Kindî'den ödünç alır. Bak., S. M. Stern, *Journal of the Royal Asiatic Society* içinde, 1959, s. 42-43.

[4] Ebherî'nin "Îsâgûcî fi'l-mantık" eserinin E. E. Calverly tarafından yapılan İngilizce çevirisinin 76-77. sayfalarına bakınız; *D.B. Macdonald Memorial Volume* içinde, Princeton, 1933, s. 75-85.

[5] *Kelile ve Dimne*, Farsça adıyla "Beydabâ Masalları"nın meşhur mütercimi Ebû 'Amr 'Abdullah ibn Mukaffa'ya (ö. 759), mantık eserleri atfetmek, pek çok sebepten makul görülmemektedir; bazı otoriteler, ona mantık eserleri atfetmeyi, sonraki bibliyografya yazarlarının hayal dünyalarının bir ürünü olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdi. Fakat Paul Kraus 1934 yılında, bu mantıkçının, meşhur yazarımızın meçhul oğlu ve mantığın "dört kitabı"na Süryanice kaynaklardan faydalanarak kısa özetler yazan Muhammad ibn 'Abdullah İbn Mukaffa (öl. y.

Dahası Hârizmî bizzat, yüksek cins (cins 'âlî) yerine cinsler cinsi (cinsu'l-ecnâs) ve de son tür (nev' ahîra) yerine türler türü (nev'u'l-envâ') tabirlerini kullanırken daha erken kullanımları takip etmektedir. Karşılaştırılabilir terminolojik iptidailik başka bazı noktalardan da kanıtlanabilir; örneğin nitelik kategorisini *keyfiyye*="nasıllık" yerine *keyf*="nasıl?" ile isimlendirmesi gibi.

Bu yüzden Hârizmî'nin konuyu ele alışı, çeşitli açılardan İslam'da mantığın gelişimi hakkındaki çalışmaların ilgisini çeker. Hârizmî'nin eseri, hem Arapça mantık terminolojisinin gelişimiyle ilgili bir kaynak olması hem de Arapça mantık terminolojisinde olup Batı sözlüklerinde yer almayan teknik terimleri içermesi açısından filolojik çalışmaların ilgi alanına girer.[6] Daha da önemlisi Arapça konuşan toplumlardaki mantık teorisinin gelişimine dair önemli bir belge olması bakımından sahip olduğu bütüncül değerdir.

Hârizmî'nin mantık tartışmalarının hassaten talihsiz yönlerinden biri zamanının oldukça ötesinde olmasıdır: Konu hakkında yapılan aceleci ve yüzeysel bakışlar, Ortaçağ İslam dünyasında oldukça popüler olan mantık kitabı yazımı için bir kalıp haline dönüşmüştür. Böyle bir format da bir yandan konunun derinliğine tartışılmasını imkânsız hale getirirken, öte yandan temelde yatan meselenin geliştirilmesi yerine dikkatini mevcut metinlerin açıklanmasına yoğunlaştıran şerhlerin ve şerhlerin şerhlerinin çoğalmasına sebebiyet vermiştir. Bu da nihai olarak İslam mantığını stilize ve kısır bir hale getirmiştir.

---

800) olduğunu göstermiştir. ("Zu İbn al-Mukaffa", *Rivesta degli Studi Orientali*, vol. 14, (1934), s. 1-20)

[6] Bu teknik terimlerden bazıları M. Horten, *Die Spekulative und Positive Theologie des Islams*, Leipzig 1912 veya A.M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sinā*, Paris 1938, gibi en geniş Arapça felsefe sözlüklerinde bile yer almamaktadır.

II. Hârizmî'nin *Bilimlerin Anahtarları*'nın Mantık Bölümünün Çevirisi

Birinci Fasıl: Îsâgûcî

[141, 6. satır][7] Bu ilim, Grekçe *Lûgiyâ* (lūghiyā, لوغيا) Süryanice *Milîlûsâ* (mililūthā, ملیلثا.) ve Arapça *Mantık* diye isimlendirilir. Îsâgûcî, [bu ilme] 'giriş'tir; Grekçe Îsağûcî (isāghūji, ايسغوجي.) diye isimlendirilir.

Şahıs, mantıkçılar nezdinde Zeyd, Amr, bu adam, şu at, [şu] eşek gibi [tekil-müfred]'dir; bazen onu 'Ayn' (belirli bir şey) diye de isimlendirirler.

Tür (nev'), mutlak insan, at ve eşek gibi [bir sınıf]'dır; Zeyd, Amr, bu at, şu eşek gibi şahısları kapsar; onlar bunun altında vaki olurlar; tür, tümeldir (küllî); şahısları kapsar.

Cins, türden daha genel olandır; insandan, attan ve eşekten daha genel olan canlı (hayy) gibi.

Cinsler cinsi (cinsu'l-ecnâs), cevher gibi kendisinden daha genel bir cinsin bulunmadığı [cins]'dir. Türler Türü (nev'u'l-envâ') ise, kendisinden daha özel bir türün bulunmadığı [tür]dür; **[142]** altında ancak şahısların bulunduğu insan, at ve eşek gibi. Her tür, türler türü ve cinsler cinsi arasındadır.[8]

Tür bazen kendisinden daha genel olana izafetle tür, kendisinden daha özel olana izafetle de cins olabilir; örneğin canlı ve cisim gibi. [bunlar, birbirlerine izafetle sırasıyla tür ve cins olurlar].

Ayrım (Fasl), türün, kendisiyle [aynı cinsteki] diğerinden bizatihi ayrıştığı şeydir. Cins ve türden tanım (hadd) yapılır. Bunun örneği insanın şöyle tanımlanmasıdır: "İnsan, nâtık canlıdır". Burada 'canlı' (hayevân) sözün cins, 'nâtık' sözün ise ayrımdır.

Araz ise bir şeyin, kendisiyle diğer bir şeyden zatı bakımından olmaksızın ayrıştığı şeydir; tıpkı [insandaki] beyazlık ve siyahlık gibi veya [örneğin taştaki] sıcaklık ve soğukluk gibi ve benzerleri.

---

[7] Köşeli paranteze alınmış bu rakamlar metnimizin, öncesinde zikredilen Van Vloten neşrinin sayfa numaralarına işaret etmektedir.

[8] Bu terminoloji ile ilgili "giriş" bölümüne bakınız.

Özellik (hâssa), kendisiyle daima tek bir türün özellik kazandığı arazdır; mesela insandaki gülme, eşekteki anırma ve köpekteki havlama gibi.

Cins ve özellik ile bir şeyin betimi (resmi) yapılır; tıpkı "insan, gülen canlıdır" sözün gibi.

[Mantıktaki] Konu (mevzû'), nahivcilerin mübtedâ (özne) dedikleri şeydir. O, haberi gerektiren ve [yüklemle] sıfatlanandır.

[Mantıktaki] Yüklem (mahmûl) ise, onların [yani nahivcilerin] mübtedânın haberi dedikleri şeydir; sıfattır. Tıpkı "Zeyd yazıcıdır" sözündeki gibi. Burada 'Zeyd' [mantıktaki] konu, 'yazıcı' da [nahivdeki] haber anlamında mantıksal yüklemdir.

İkinci Fasıl: Kategoriler

[143] Aristoteles'in mantık hakkındaki kitaplarından ilk kitabı, Kategoriler (Kâtîgûryâs) diye isimlendirilir. *Îsâgûcî* ise, Porphyrius'undur; onu (Aristoteles'in) mantık kitaplarına giriş olarak (Porphyrius) yazmıştır. Kâtîgûryâs'ın Grekçe anlamı, (Arapça'daki) Mekûlât'a (söylenenlere) denk düşer. Kategoriler, on tanedir ve [Grekçe'de] 'el-Kâtâgûriyyât' diye (çoğul) isimlendirilir.

Onların ilki Cevher kategorisidir. Cevher, bizatihi kaim olan her şeydir; tıpkı gökyüzü, yıldızlar, yeryüzü ve parçaları, su, ateş, hava, [çeşitli] bitki ve hayvan sınıfları ve bunların her birinin uzuvları gibi.

Abdullah İbn Mukaffa[9], cevheri 'Ayn' diye isimlendirir. Aynı şekilde, kategorilerin hepsi ve bu bölümün fasıllarında zikredilen diğerleri, bu sanat ehlinin (mantıkçıların) öne sürdükleri [teknik, ıstılahî] isimlerle isimlendirilmiştir; onların hepsini zikretmeyi bıraktım, sadece aralarında meşhur olanları açıkladım.

İkinci kategori, niceliktir (Kemm); mim harfinin şeddeli haliyle. Çünkü (nicelik sorusu olan) kem (nice, ne kadar? sorusu), nahivciler nezdinde nâkıs isimdir. Nâkıs isimler ve hurûf-i meânî, elif-lâm takısı getirilerek veya i'rabı yapılarak[10] tam isim haline getirildiği zaman,

---

[9] Yukarıda, 'giriş' bölümündeki beşinci dipnota bakınız.

[10] Merfu, mansub ve mecrurluk halini göstermek üzere i'rab harekesi verilerek. (Çev.)

onlardan [Nâkıs isimler ve hurûf-i meânî'den] iki harfli olanlar şeddelenir ve irab harekesi [ve tenvin] verilir. Ebû Zeyd[11] şöyle demiştir:

"Keşke bilsem"! Dedim ama ah "keşke" bile ne uzak bana

[Zaten] gerçekte 'keşke' de 'şayet' de ezâdır insana.

'Nice-kaç' sorusunun cevabında vaki olan her şey, bu kategoridendir.

[Bu bağlamda] her şeyin, **[144]** bir parçasıyla toplamının ölçülmesi mümkündür; tıpkı geometrideki çizgi, yüzey, katı (üç boyutlu cisim), zaman ve servet gibi. Çizgi, yüzey ve katı (cisim) geometri bölümünde açıklanmıştır.

Üçüncü kategori Niteliktir (Keyf, nasıl?); bu [da] 'nasıl' sorusunun cevabında vaki olan her şeydir. Yani şeylerin yapıları, halleri, renkleri, tatları ve kokuları; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi dokunulanları; huyları ve korku, utanma ve benzeri nefse ârız olanları kastediyorum.

Dördüncü kategori, Göreliktir (İzâfet); bu, tıpkı baba-oğul, köle-efendi, kardeş-kardeş ve ortak-ortak gibi iki şeyin birbirine kıyasla nisbetleri [ile ilgili]'dir.

Beşinci kategori, Zamandır (Metâ, ne zaman?); bu, bir şeyin, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde mahdut bir zamana nisbeti [ile ilgili]'dir; dün, bugün ve yarın gibi.

Altıncı kategori, Yerdir (Eyn, mekan, nerede?); bu, bir şeyin mekanına nisbeti [ile ilgili]dir; "evde", "şehirde", "yeryüzünde" veya "alemde" sözün gibi.

Yedinci kategori, Durumdur (vaz'); konum (nusbe) diye [de] isimlendirilir. Bu, hayvanlar ve benzerleri ve de onlardan başka [cansız] şeylerdeki ayakta durmak, oturmak, uzanmak, doğrulmak gibi şeylerdir.

Sekizinci kategori, Sahipliktir [yani mülk], bazı [mantıkçılar] onu iyelik (zû) diye isimlendirir, bazıları da **[145]** mülk (cide) diye isimlendirirler. Bu da, bir cismin, tüm yüzeyini veya bir parçasını kapla-

---

[11] Muhtemelen Ebû Zeyd el-Ensârî'dir, m. 780'de sağ, (Bak. Brockelmann, GAL, I., 104).

yan başka bir cisme nisbeti [ile ilgili]'dir; tıpkı insanın giysili, ayakkabılı veya silahlı olması, ağacın kabuklu olması gibi.

Dokuzuncu kategori, Edilgidir (infial); edilgi, tesir edenin tesirinin kabul edilmesidir.

Onuncu kategori ise Etkidir (fiil), bu da tesiri kabul eden şeydeki tesirdir; 'ısıtma' örneğindeki gibi, burada 'ısınma' edilgidir; yine 'kesme' gibi, [burada da edilgi] 'kesilme'dir.[12]

Üçüncü Fasıl: Peri Hermenias-Yorum Üzerine

[Aristoteles'in mantık kitaplarından] ikinci kitabın ismi, Peri Hermenias (Bârî Ermîniyâs)'tır ve onun anlamı 'tefsir-yorum'a delalet eder. Zira onda isim, kelime (fiil) ve bağ fiillerden (ribâtât) bahsedilir.

İsim, bir anlama delalet eden ancak anlamın mahdut zamanına delalet etmeyen her tekil (müfred) lafızdır; tıpkı Zeyd ve Halid gibi.

Kelime ise, Arap dilcilerinin **fiil** diye isimlendirdikleri şeydir; onun Mantıkçılar nezdindeki tanımı ise şöyledir: bir anlama delalet eden ve [de] anlamın mahdut zamanına delalet eden her tekil lafızdır; "yürüdü", "yürüyor", "yürüyecek" ve "yürümektedir" örneğindeki gibi.

Bağ fiiller, nahivcilerin hurûfu'l-meânî, bazılarının ise edatlar diye isimlendirdiği şeylerdir.

[146] Adıllar (havâlif, halîfe), nahivcilerin işaret ve şahıs zamirleri dedikleri şeydir. Ad zamirleri, örneğin "ben", "sen" ve "o" gibidir.

Söz (kavl, cümle), isim ve fiilden (kelimeden) oluşandır.

Sûr (nicelik eklemi), mantıkçılar nezdinde "her", "bazı", "biri", "hepsi değil", "hiçbiri" ve "bazısı değil" [gibi ibareler]'dir.

Kesin Söz (el-kavlu'l-câzim), haberdir [haber= bildirim, burada "yüklem" değil], emir, istek, soru, nida ve benzerleri değildir.

Önerme (el-kaziyye), kesin sözdür (el-kavlu'l-câzim); "filan yazıcıdır" veya "filan yazıcı değildir" örneğindeki gibi.

---

[12] Kategorilerin bu şekilde sıralanması *Kategoriler*'den değil *Topikler*'den alınmıştır.

Olumlu önerme (el-kaziyyetü'l-mûcibe), bir şeyi bir şey için sabit kılan önermedir; örneğin "insan canlıdır" sözün gibi.

Olumsuz önerme (el-kaziyyetü's-sâlibe), bir şeyi bir şeyden nefyeden önermedir; örneğin "insan taş değildir" sözün gibi. Nicelikli önerme (el-kaziyyetü'l-mahsûra), nicelik eklemi (sûru) olan önermedir. Niceliği belirsiz önerme (el-kaziyyetü'l-mühmele) ise sûru bulunmayandır.

Tümel önerme (el-kaziyyetü'l-külliyye), sûru olumluda veya olumsuzda kapsayıcı olandır; örneğin "Her insan canlıdır" veya "Hiçbir insan taş değildir" sözün gibi. Tikel önerme (el-kaziyyetü'l-cüziyye) ise kapsayıcı olmayandır; örneğin "bazı insanlar yazıcıdır" veya "her insan yazıcı değildir" sözün gibi.

Önermelerdeki kiplik (cihetler, modalite) ise "zorunlu" (vacip), "imkansız" (mümteni) veya "mümkün" sözün gibidir. Mutlak önerme kipliği olmayandır.

Dördüncü Fasıl: Analitika-Kıyas

[147] Bu kitap Grekçe'de Analitika (Anûlûtîkâ) diye isimlendirilir, anlamı ise döndürmedir (aks); zira onda öncüllerin (mukaddime) değiştirilmesinden, onların döndürülebilen ve döndürülemeyenlerinden bahsedilir.

Öncül (mukaddime), kıyas sanatında önce gelen önermedir.

Netice, iki öncülden çıkan sonuçtur; örneğin "Her insan canlıdır" ve "her canlı büyüyendir[13]" sözün gibi. Öyleyse burada iki öncülden [çıkacak olan] netice "Her insan büyüyendir" (önermesidir) ve bu [netice], redf (ardıl, peşinden gelen) diye de isimlendirilir.

Karîne (bağlantı), iki öncül bir araya geldiğinde (onları bağlayandır). [yaygın kullanımla ifade edersek, orta terimdir]. Câmia (birlik) ise karîne ve netice [kendi terimlerinde] bir araya geldiğinde [oluşan] şeydir ve "sanat" (yapı) diye de isimlendirilir. Grekçe'deki ismi Sûlûjismûs (syllogism), yani kıyastır.

[13] Burada "nâmî" ifadesinin, 'uyuyan' şeklinde çevrilmiş olsa da "büyüyen" şeklinde çevrilmesi daha uygun olacaktır. (Çev.)

Yüklemli (Hamlî) öncül, sadece isim ve fiilden (kelimeden) oluşur.[14]

Şartlı (şartiyye) öncül ise iki yüklemli öncül ve şart edatlarından oluşur; örneğin "Eğer güneş doğarsa, o zaman gündüz olur" sözün gibi; [literal olarak ifadesi "gündüz mevcuttur" şeklindedir] ve de "sayı ya çifttir ya da tektir" sözün gibi.[15]

Yüklemli kıyas, tek bir terimde (hadd)[16] müşterek-ortak olan iki öncülden oluşur. **[148]** Bu müşterek terim, 'orta terim' (el-haddu'l-evsat) diye isimlendirilir. Geriye kalan iki terim de taraflar diye isimlendirilir.

Orta terim, öncüllerden birinde özne, diğerinde (öncülde) yüklem olduğu zaman, bu tertip, kıyasın şekillerinden 'birinci şekil' diye isimlendirilir. (Orta terim) ne zaman her ikisinde (yani iki öncülde) birden yüklem olursa 'ikinci şekil' diye isimlendirilir. Ve (orta terim) her ne zaman her ikisinde (yani iki öncülde) birden özne olursa 'üçüncü şekil' diye isimlendirilir.[17]

Büyük öncül, kendisinde büyük terimin [bulunduğu] öncüldür ve o [yani büyük terim] neticede yüklem olandır. Küçük öncül, küçük terimin [bulunduğu] öncüldür ve o [yani küçük terim] neticede özne olandır.

Her Üç Şeklin Özel (Geçerlilik) Şartları (Hâssa):

1- İki olumsuz [öncülün] netice [doğru netice] vermemesi;

2- İki tikelin de (netice vermemesi),

3- İki niceliği belirsizin de (netice vermemesi),

---

[14] Bu ibare Arapça metinde geçmemektedir. Rescher'in bunu nereden getirdiğini bilmiyoruz. (İ.A.)

[15] Alexander Aphrodisias'dan devralınan bu bölümdeki terminoloji için bak. N. Rescher, "Some Technical Terms of Arabic Syllogistic Logic," *Journal of the American Oriental Society*, C. 82 (1962), s. 203-204.

[16] Bu terimin Grekçe'deki *horos* terimi gibi geniş bir anlam yelpazesi vardır; normalde "sınır" anlamında, ancak mantıkta teknik olarak "tarım", ayrıca burada da "terim" anlamındadır.

[17] Arap mantıkçıları arasında (her ne kadar genel bir olgu olmasa da) yaygın bir şekilde dördüncü şeklin bulunmayışına dikkat edilmelidir.

4- Bir niceliği belirsiz (öncül) ile bir tikel (öncülün) de (netice vermemesi)

5- Ortak terimin [yani orta terimin] neticede kullanılmaması,

6- Neticede [öncüller nitelik ve nicelikte farklılaştığında] öncüllerdeki nicelik ve niteliğin en düşüğünün (zayıfının) ortaya çıkması; "Nicelikteki düşüklük" ile [tümelin mukabilinde] tikeli, "nitelikteki düşüklük" ile de [olumlunun mukabilinde] olumsuzu kastediyorum.

Birinci Şeklin Özel (Geçerlilik) Şartları:

1- Büyük [öncülünün] [tümel olması **[149]**

2- Küçük [öncülünün] olumlu olması

3- Neticelerinin [büyük öncül] nasıl olursa (ona göre) ya olumlu, ya olumsuz olması; [nicelik bakımından ise küçük öncül nasılsa ona göre] ya tümel ya da tikel olması.[18]

İkinci Şeklin Özel (Geçerlilik) Şartları:

1- Büyük [öncülünün] tümel olması,

2- Büyük ve küçük (öncüllerin) nitelik bakımından birbirinden farklı olması,

3- Neticelerinin sürekli olumsuz olması.

Üçüncü Şeklin Özel (Geçerlilik) Şartları:

1- Küçük [öncülünün] olumlu olması,

2- Büyük [öncülü], nasıl olursa, neticenin niteliğinin de [aynı olması][19];

---

[18] Köşeli parantez içi eklemeler olmasa Hârizmî'nin bu üçüncü şartı, ne anlam olarak ne de mantıksal açıdan sağlam değildir.

[19] İkinci şartın Arapça metni gerçekte şu anlamı içermektedir: "Büyük (öncül), nitelik **ve nicelikte** nasıl denk gelirse öyle olması". Benim çevirim **"ve nicelikte"** ifadesini içerse, gerçekte "neticenin" ifadesi ile bir hataya sebep olacaktı. Dolayısıyla bu, yazma nüshalarda görülebilecek türden bir hata olmadığından, benim çevirimin Hârizmî'nin orijinal metninin yerine konması gerekir. Bir önceki dipnotta tartışılan pasajla birlikte bunu, Hârizmî'nin, eserini içerisinde tartışılan konuların görece azını anladığı kaynaklarından kopya ettiğine dair bir delil olarak görüyorum. Mantıksal durum şöyledir: Burada ele aldığımız şekil için uygulanabilir kuralların tamamını göz önünde bulundursak, altı adet geçerli

3- Neticelerinin tikel olması.

Üç şeklin netice veren karineleri (bağlantı, modlar) sekizdir:

1- Birincisi; büyük [öncül] tümel-olumlu, küçük [öncül de] tümel-olumlu (olursa), birinci şekilde tümel-olumlu, üçüncü şekilde ise tikel-olumlu sonuç verir. [AAA-1 ve AAI-3; yani *Barbara* ve *Darapti.*]

2- İkincisi; büyük [öncül] tümel-olumlu, küçük [öncül de] tümel-olumsuz (olursa), ikinci şekilde tümel olumsuz sonuç verir. [AEE-2; *Camestres.*]

3- Üçüncüsü; büyük [öncül] tümel-olumlu, küçük [öncül de] tikel-olumlu (olursa), birinci şekilde ve üçüncü şekilde tikel-olumlu sonuç verir. [AII-1 ve AII-3; *Darii* ve *Datisi.*]

4- Dördüncüsü; büyük [öncül] tümel-olumlu, küçük [öncül de] tikel-olumsuz (olursa), imkansızı önlemek için ikinci şekilde tikel olumsuz sonuç vermesi [gerekir.] [AOO-2; *Baroko.*]

5- Beşincisi; büyük [öncül] tümel-olumsuz, küçük [öncül de] tümel-olumlu olursa üç şekilde de [geçerli] sonuç verir. Birinci ve ikinci

---

olan modun (AAI, IAI, AII, EAO, OAO ve EIO) üzerine ve bunlara ilaveten sadece üç tane üçüncü şekilden kıyas buluruz; bunlar da AAO, AIO ve IAO'dur. Dolayısıyla ilave kuralın (şartın) önceki altı modu destekleyecek ancak bu son üç moda da izin vermeyecek türden olması gerekir. Bunu sağlayacak şekilde büyük öncüle uygun düşen tek durum, niteliğinin sonucuyla aynı olmasının gerekliliğidir. Çeviri önerim de bunun içindir.

* Aslında Hârizmî'nin kıyasın üçüncü şekline dair şartları bildiren ibaresinin, üç şart değil iki şart olarak okunması daha doğru olacaktır. Bu durumda Rescher'in ikinci ve üçüncü şart olarak çevirdiği ibareler tek şartı ifade edecek şekilde şöyle çevrilebilir: "Büyük (öncül) nitelik ve nicelik bakımından nasıl olursa olsun sonuç daima tikeldir." Dolayısıyla küçük önermenin olumlu olması şartıyla birlikte iki şart üçüncü şeklin özel şartı olarak yeterlidir. Rescher'in altı geçerli darba ilave olarak çıkan ancak geçit verilmemesi gerektiğini ifade ettiği AAO, AIO ve IAO darbları da zaten kıyasın "iki olumludan olumsuz sonuç çıkmaz" şeklindeki genel kuralına uymadığı için elenecektir. Bu şekilde anlaşılıp çevrildiğinde Hârizmî'nin, diğer yazma nüshalarda da teyit edilen **"ve nicelik"** ifadesinde bir problem bulunmamaktadır. Nitekim Rescher'in bu eserini Arapça'ya çeviren İsmail Abdulaziz de Rescher'in bu çeviri önerisini ve buna da dayandırarak Hârizmî hakkında yapmış olduğu yukarıdaki yorumları taaccüp ile karşıladığını ifade etmektedir. Bkz., Nicholas Rescher, *Dirâsât fî tarîhi'l-mantıki'l-arabî*, çev. İsmail Abdulaziz, Külliyetü'l-âdâb, Camiatü'l-Kahira, Kahire 1992, s. 205. (Çev.)

(şekilde) tümel olumsuz; üçüncü şekilde ise tikel olumsuz sonuç verir. [AEE-1, EAE-2 ve EAO-3; *Celarent*, *Cesare* ve *Felapton*]

6- Altıncısı; büyük [öncül] tümel-olumsuz, küçük [öncül de] tikel-olumlu (olursa), [her] üç şekilde tikel-olumsuz sonuç verir. [EIO-1, EIO-2 ve EIO-3; *Ferio*, *Festino* ve *Ferison*]

7- Yedincisi; büyük [öncül] tikel-olumlu, **[150]** küçük [öncül de] tümel-olumlu (olursa), üçüncü şekilde tikel-olumlu sonuç verir. [IAI-3, *Disamis*.]

8- Sekizincisi; büyük [öncül] tikel-olumsuz, küçük [öncül de] tümel-olumlu (olursa), imkansızı önlemek için üçüncü şekilde tikel-olumsuz sonuç verir. [OAO-3, *Bokardo*.][20]

Beşinci Fasıl: İkinci Analitikler-Burhan

Bu kitap *Afûdiktîkâ* diye isimlendirilir ve anlamı "izah"tır. Zira sahih kıyas ile sahih olmayan kıyas onda izah edilir.

Burhanın asılları, ilkeler (mebâdî) ve ilk öncüllerdir (el-mukaddimâtu'l-uvel). Bunlar da herkesin (cumhurun) bildikleri [önermeler]dir; örneğin "bütün parçadan büyüktür" veya "aynıyla bir şeye eşit olan şeyler [birbirleriyle de] eşittir" sözü gibi.

Maddî neden (el-'illetü'l-heyûlânî), "midir?" (hel eş-şey') sorusu [ile ilgili] bilgidir (marifet).

Sûrî neden (el-'illetü's-sûriyye), "nedir?" (mâ eş-şey') sorusu [ile ilgili] bilgidir.

Fâil neden (el-'illetü'l-fâile), "nasıl?" (keyfe eş-şey') sorusu [ile ilgili] bilgidir.

Gâyî neden (el-'illetü'l-limâiyye), "niçin?" (lime eş-şey') sorusu [ile ilgili] bilgidir.

Burhan, kanıttır (hüccet); half, –hâ'nın fethasıyla- muhalif olunan önermenin (kavl), karşıtıyla iptal edilmesidir.

Tümevarım (istikrâ), tümel bir şeyin, bireylerinin toplamıyla tarif edilmesidir. Örneğin biri köyleri, **[151]** (görülmedik) hiçbir şey kal-

---

[20] Bu listenin tamamlanması ve doğrulanması adına bunlar (parantez içi) notlar gerekliydi.

mamacasına (tamamen) gezdiği [ve sonradan onları vasfettiği] zaman şöyle denilmesi gibi: "Filanca, köyler ve sokağın evleri hakkında istikrada bulundu."

Misal, tümelin [benzer] bireylerinden herhangi bir bireye, onun vasıtasıyla tümele delalet etmek için işarette bulunmaktır.[21]

Altıncı Fasıl: Topika-Cedel

Bu kitabın ismi Topika'dır (Tûbîkâ) ve onun anlamı "yerler"dir (mevâzı'); yani içinde Cedel'in zikredildiği sözün yerleri.

Cedel'in anlamı, hasma, [tartışmadaki] iddiasının aleyhine karar verdirme [tekniği]dir; bu da iki yönden olur: ya hasmın doğru ya da yanlış ikrar etmiş olduğu yönden (mütesellimât) yahut da hakkındaki görüş ve inancın yaygınlığından dolayı hasmın direnç (inad) gösteremeyeceği (meşhûrât) yönden; zira (hasım inad ederse) bu, o konudaki inanç ve görüşüne karşı bir hakaret olacaktır.

Yedinci Fasıl: Safsata

Bu kitap Sophistica (Sûfistîkâ) diye isimlendirilmiştir ve anlamı "keyfî davranmak"tır (tehakküm.) Sofist (Sofistâî) keyfî hükümlerde bulunandır. Mugalataların yönleri, bunlardan nasıl sakınılacağı bu kitapta zikredilir. Sofistler, eşyanın hakikatlerini sabit görmeyenlerdir.

Sekizinci Fasıl: Retorika

Bu kitap, Retorika (Rîtûrîkâ) diye isimlendirilir ve anlamı "Hitabet"tir (Halka yönelik konuşmadır.) Onda **[152]** ikna edici şeyler hakkında konuşulur; iknanın anlamı şudur: [öyle bir düşündürme tarzıdır ki onun vasıtasıyla] dinleyenin nefsi, burhanî olmasa da tasdik edilen bir söz ile bir şeyi akleder.

Dokuzuncu Fasıl: Poetika

Bu, mantık kitaplarından dokuzuncu kitaptır ve Poetika (Buyûtikâ) diye isimlendirilir, anlamı da "Şiir"dir. Onda "tahyîl" üze-

---

[21] Bazen "misâl" kelimesi Arap mantığında *analoji* için teknik terim olarak kullanılır. (Bak., M. Horten, *Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi*, Bonn, 1910, s. 6). (Aslında) analoji için kullanılan Arapça kelime olan "kıyas", syllogism karşılığı rezerve edilmiştir.

rine konuşulur. (tahyîl= "imgesel temsil", özellikle de drama). Tahyîl'in anlamı, dinleyenin nefsini, tasdik etmese de bir şeyi talep etmeye veya ondan kaçınmaya doğru tahrik etmektir.

Tahyîl, tasavvur, temessül ve benzerleri, çoğunlukla bu kitapta ve diğerlerinde geçişsiz (lazimî, nesne almayan) veya geçişli (müteaddi, nesne alan) bir şekilde kullanılan şeylerdir.* Bir şeyin suretini nefsimde suretlendirmeye yöneldiğim zaman "Bir şeyi tasavvur ettim" (tasavvar**tü** eş-şey'e) denir; benzer şekilde "temessül ettim", "tahayyül ettim" (tahayyel**tü** eş-şey'e) denir. Ancak "Benim hayalime geldi" (tahayyele **lî**), "Bende temessül etti" (temessele **lî**) ve "Benim tasavvuruma geldi" (tasavvara **lî**) şeklinde de (geçissiz kullanıldığı) bilinir. Buna kıyas, şunlardır: "Onu açıklığa kavuşturdum" (tebeyyen**tü**hu), "O benim için açıklığa kavuştu" (tebeyyene **lî**); veya "onu gerçekleştirdim" (tahakkak**tü**hu), "o benim için gerçekleşti" (tahakkaka **lî**)[22].

---

* Rescher, buradaki 'Lâzım' kelimesini "*azmah*" olarak almış ve Aristoteles'in *Krisis*'in karşılığı olarak "kriz" anlamında çevirmiş, 'Müteaddî' kelimesini de Aristoteles'in *Ploke* kavramının karşılığı olarak "karışıklık" kelimesiyle karşılamıştır. Dolayısıyla bu ifadelerin devamını da ona göre çevirmiştir. Halbuki Hârizmî'nin ifadelerindeki 'Lâzım' ve 'Müteaddî' kelimeleri, geçişli-nesne alan ve geçişsiz-nesne almayan fiiller anlamına gelmektedir. Hârizmî burada tasavvur, temessül ve tahahayyül gibi kelimelerin hem geçişli hem geçişsiz kullanıldığına işaret etmekte ve bunu örneklerle izah etmektedir. (Çev.)

[22] Bu son paragrafın, *Poetika*'nın Organon külliyatı içine dâhil edilmesinin meşrulaştırılmasına hasredildiğine dikkat etmek gerekir. Hârizmî'nin bu konuda bazı kuşkuları olduğu açıktır.

VIII

İBN SÎNÂ MANTIĞINDA "ŞARTLI" ÖNERMELER*

I. Giriş

Latince *Avicenna* ismiyle bilinen Ebû Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Sînâ (980-1037), Aristotelesçi gelenek içinde eser veren, önde gelen çoğu Ortaçağ İslam (Arap) filozofu gibi mantık hakkında birçok eser kaleme almıştır. İslam filozofları mantık çalışmalarında, kendi Grek kaynaklarına daima önemli bir değer biçmişlerdir. Dolayısıyla çıkış noktası açık bir şekilde Yunan, hatta aslında Stoa menşeli olan, bitişik (hipotetik) ve ayrışık (şartlı) önermeler mantığına dair İbn Sînâ'da bir tartışma bulmak ilgi çekicidir. Onun tartışması eldeki kaynaklarda şimdiye kadar varolan tartışmaların da ötesine geçmektedir. Bu yazının amacı, İbn Sînâ mantığının bu yönünü birazcık olsun aydınlatmak olacaktır.

II. "Şartlı" Önermeler

İbn Sînâ, yüklemi bir konuda olumlayan ya da olumsuzlayan "yüklemli" (attributive/Arapça: hamliyye) önermeler[1] ile "şartlı"

---

* Çev: Arş. Gör. Harun KUŞLU, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Bu çeviri, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, C. XIV, sayı 25, ss. 237 – 247'de yayımlanmıştır.)

[1] *Livre des Directives et Remarques*, (*Kitâbu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*), tercüme eden A. M. Goichon (Paris ve Beyrut, 1951), s. 114. [Bundan sonra bu esere "I" olarak atıf yapılacaktır]. *Le Livre de Science* (*Dânesh-nâme*) I. Bölüm (Mantık ve Metafizik), tercüme edenler M. Achena ve H. Massé (Paris, 1955) s. 36-37. [Bundan sonra bu esere "D" olarak atıf yapılacaktır.] İbn Sînâ'nın bütün mantık konularına dair incelemesi onun hacimli eseri *eş-Şifâ*'da bulunabilir. Bu eserin mantık bölümleri, Mısır Eğitim Bakanlığı desteğiyle şu an Kahire'de baskıya hazırlanmaktadır. Eserin konumuzla ilgili bölümü (kıyasa dair IV. kitap olan *Kıyas* ha-

önermeleri (conditional/şartıyye) birbirinden ayırt etmektedir. Şartlı önermeler, her biri kendi normal haber verme işlevinden çıkıp, başka bir işleve sahip olan önermelerden oluşan bileşik önermelerdir (I, 115). "Yüklemli" önermelerin örnekleri "İnsan canlıdır" ve "İnsan taş değildir" önermeleridir (I, 116-117; D, 36). İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tartışmanın ışığında, onun "yüklemli" önermelerinin *kategorik* önermelere karşılık geldiği kolaylıkla görülmektedir. "Şartlı" önermelerin örnekleri ise "Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur" ve "Bu sayı ya çift ya tektir" önermeleridir. Buna göre "şartlı" önermeler, yüklemli önermelerin *bileşiminden* oluşmaktadır; bileşik ifade ise bileşenlerini değil onlar arasındaki ilişkiyi bildiren ifadedir.[2]

İbn Sînâ, esas olarak iki tür "şartlı" önerme olduğunu düşünmektedir: "Bitişik şartlı önerme" (*muttasıla*) ve "ayrışık şartlı" önerme (*munfasıla*). "Bitişik şartlı" önermeler, *hipotetik* ifadelere karşılık gelmektedir. Buna örnek "Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur" ve "Eğer güneş doğmuşsa gece mevcut değildir" önermeleridir (I, 117-118; D, 41-42). "Ayrışık şartlı" önermeler ise (dışlayıcı ayrışma anlamındaki)[3] *ayrışık* ifadelere denk düşmektedir. Bunun örnekleri ise "Bu sayı ya çift ya tektir" ve "Bu sayı ya çifttir ya da iki eşit parçaya bölünebilen değildir" önermeleridir (I, 118; D, 41-42).[4]

---

riç) henüz yayınlanmamıştır. Bu bölüm yayınlanıncaya kadar, konuyla ilgili değerlendirmeler geçici mahiyette anlaşılmalıdır.

L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe (Paris, 1934) başlıklı çalışmasında İbrahim Medkur, *İşârât*'ın geniş bir incelemesini ortaya koymuştur. (Bu çalışmanın, bizi burada ilgilendiren kısmı 159-172. sayfalar arasıdır) Medkur'un tartışması faydalı olmakla birlikte mantık açısından her zaman güvenilir değildir ve bazen İbn Sînâ'yı, aslında kendisinin kaçınmış olduğu yanlışlara düşürmektedir.

[2] Yani bileşik ifadeyi oluşturan birden çok önermenin içeriğini ayrı ayrı ifade etmez bu önermeler arasındaki ilişkiyi ifade eder. (Çev.)

[3] Ayrışmanın dışlayıcı özelliği, İbn Sînâ'nın tartışmasının her aşamasında açıkça görülmektedir. Örneğin "ayrışık şartlı önermenin hükmü, birbiriyle uyuşmayan şeyleri ifade etmek yoluyla meydana gelir; mesela 'bu ya şöyledir ya böyledir' denildiğinde olduğu gibi". (D, 44). Yine de İbn Sînâ'nın ayrışık şartlı önerme örnekleri bazen birbirine uygun şeyleri "ya ... ya da" yapısında (ifade edecek) şekilde kapsayıcı bir yapıda olabilir.

[4] İbn Sînâ'nın önermeler tasnifi ve terminolojisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz. A. M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938), s. 305-318. Biraz önce yukarıda anlatılan ayrımlar, Ebherî'nin meşhur *Mantığa Giriş* (*İsâgûcî fi'l-Mantık*) eserine dahil edilerek standart, İslam mantık sisteminin

İbn Sînâ'nın ayrımı, Boethius'un *De Syllogismo Hypothetico*[5] risalesinde bulunan, sonrasında Batı mantığına iyice yerleşmiş olan ayrımla tamamen örtüşmektedir[6]. (Latince eserler Müslümanlara ulaşmadığı için bu durum, Boethius'un eserindeki temel düşüncelerin Grek kaynaklardan beslendiği şeklindeki genel iddiayı desteklemek adına daha ileri bir kanıt olarak ele alınabilir)[7]. Bu örtüşme şu şekilde gösterilebilir:

Modern Terminoloji	*Boethius'un Terminolojisi*	*İbn Sînâ'nın Terminolojisi*
I. Kategorik Önermeler	I. Kategorik Önermeler	I. Yüklemli Önermeler
II. Kategorik Olmayan Önermeler	II. Hipotetik Önermeler	II. Şartlı Önermeler
1. Hipotetik	1. Bitişik	1. Bitişik
2. Ayrışık	2. Ayrışık	2. Ayrışık

parçası haline gelmiştir. Bkz. Calverly'ın tercümesi, *D. B. MacDonald Memorial Volume* (Princeton, 1933), s.75-85 (Bkz., s. 80-81).

[5] Migne, *Patrologia Series Latina*, c. 64 (*Boetii Opera Omnia*, c. 11), s. 831-876, Bkz., s. 832-834. Mantık meseleleri ile ilgili olarak, Boethius ve İbn Sînâ'nın ittifak ettiği diğer iki husus hakkında Bkz. S. M. Afnan, *Avicenna*, (London, 1958), s. 84, 97.

[6] Bkz., H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic* (2. ed., Oxford, 1916), s. 348, n.1. krş., Sir Willam Hamilton'ın *Lectures on Logic* eserindeki XIII. bölüm. Mile Goichon, İbn Sînâ'nın "şartlı" önermelerinin Batıda ele alınan biçimdeki herhangi bir önermeyle tam olarak örtüşmediğini düşünmekte ve İbn Sînâ'nın bu fikri Doğu kaynaklarından edindiğini varsaymaktadır (I, 115, dipnot 1). Ancak bu görüş, itimat edilecek bir görüş değildir, çünkü İbn Sînâ'nın "şartlı" önermeler adlandırmasının her ayrıntısı Boethius'un "hipotetik" önermeler kategorisini ele alış şekliyle tamamen örtüşmektedir. Bununla birlikte genel olarak Goichon, İbn Sînâ'nın Stoacı kaynakları analizine olan borcunu açıkça ve dürüstçe vurgulamaktadır (I, 57, 67).

[7] Bu ayrımların Khyrsippos'ta ortaya çıkışıyla ilgili olarak Bkz., von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903), c. II, s. 68; bu durum S. M. Afnan tarafından da ifade edilmiştir, *Avicenna* (London, 1958), s. 196; ayrıca krş. s. 86-87. Boethius'un kaynaklarına dair bir tartışma, K. Dürr'ün *The Propositional Logic of Boethius* çalışmasında da bulunmaktadır (Amsterdam, 1951) s. 4-15. Öyle görünüyor ki söz konusu ayrım, ilk meşşailere özellikle Theophrastus ve Eudemus'a kadar geri gitmektedir ve Stoacılar tarafından da iyice belirgin hale getirilmiştir.

Bu durumda, İbn Sînâ'ya göre "şartlı" önerme şu iki şekilde olabilir:

(i) "Bitişik" önerme şekli: Eğer A ise o halde C'dir.
(ii) "Ayrışık" önerme şekli: Ya A ya C'dir.

Her iki şekilde de "şartlı" önermenin iki bileşeni vardır. Bunlardan birincisi (yani A) *ön bitişen* (*antecedent/mukaddem*), ikincisi ise (yani C) art bitişen (*consequent/tâlî*) olarak adlandırılır (I, 117; D, 41). İbn Sînâ bu terminolojiyi "bitişik şartlı" önermede kullandığı gibi "ayrışık şartlı" önermede de kullanmaktadır. "Ayrışık şartlı" önerme "Ya A, ya C_1 ya C_2'dir" şeklinde olduğunda ise *hem* C_1 *hem* de C_2 art bitişen olarak isimlendirilir (D, 41-42). İbn Sînâ, aynı zamanda şu türden, karışık/karmaşık, "şartlı önermeleri" de kabul etmektedir: "Eğer A ise ya C_1 ya C_2'dir" ve "Ya A ise o halde C_1'dir ya da A ise C_2 değildir" (I, 129-130).

III. 'Şartlı' Önermelerin Niteliği

İbn Sînâ'ya göre "şartlı" önermeler olumlu veya olumsuz olabilir. İbn Sînâ'nın olumsuz "şartlılarla" ilgili örnekleri şu şekildedir: "Eğer güneş doğmuşsa gece mevcut değildir" ve "Bu sayı ya çift ya da iki eşit parçaya bölünebilir değildir" (I, 118; D, 43-44). İbn Sînâ açıkça şunu vurgulamaktadır ki "şartlı" önermenin niteliği onun bileşenlerinin (mukaddem ve tali) olumlu veya olumsuz oluşuyla ilgili değildir. Bilakis bu, yalnızca bileşenler arasındaki bağ ya da ilişkinin olumlanması veya olumsuzlanmasına bağlıdır (I, 118; krş., D, 43).

Buna göre "şartlı" önermeler hakkında İbn Sînâ şu tasnifi yapmaktadır:

'Şartlı' Önermenin Şekli	Olumlu Şekil	Olumsuz Şekil
'Bitişik Şartlı'	Eğer A ise C'dir.	Eğer A ise C değidir.
'Ayrışık Şartlı'	Ya A ya C'dir.	Ya A ya C değildir.

Görünen o ki İbn Sînâ, "Eğer A ise C değildir" biçimindeki önermenin "X ise U'dur" örneğindeki gibi bitişik şartlı önerme biçimine dönüştürülemeyeceği[8] ve (İbn Sînâ'daki ya...ya da şeklindeki dışlayıcı anlamıyla) "Ya A ya C değildir" biçimindeki önermenin de "Ya A ya C'dir" biçimine dönüştürülemeyeceği gerçeğini hesaba katmamaktadır. İbn Sînâ, ortaya koyduğu yöntemle "şartlı" önermelerin olumsuz biçimlerini takdim ederken bunu ihmal etmiştir. Aslında o "bitişik" önerme ve "ayrışık" önerme kategorilerini kendi esas niteliklerinin ötesine geçecek şekilde *genişletmiştir*.[9]

IV. "Bitişik Şartlı" Önermelerin Niceliği

Benson Mates'in çalışması satesinde, çok iyi bilinmektedir ki Megaralı mantıkçı Diodorus Cronus, şu ilkeye göre belirlenen bir lüzûm şekli sunmuştur: "Eğer A ise o halde C'dir" önermesi aşağıdaki anlama karşılık gelmektedir:

Her ve bütün t zamanlarında: Eğer -t zamanında- A ise o halde -t zamanında- C'dir.

Biz de Mates'i takip ederek, bu *Diodorusçu lüzûmu*, modern sembolleştirme sistemiyle şu şekilde sembolleştirebiliriz: (t) ($A_t \supset C_t$).[10] Diodorus'un doğru lüzûmî ifadeye verdiği örnek şudur: "Eğer gündüz ise o halde güneş doğmuştur". Yanlış lüzûmî ifadenin örneği ise şudur: "Eğer gündüz ise o halde ben konuşuyorumdur."[11]

---

[8] Sonuç olarak Batılı mantıkçılar hipotetik önermeleri olumlu ve olumsuz hipotetik önermeler şeklinde alt bölümlere ayırmamışlardır. (Örn. Bkz., J Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* (Barcelona), 1946) I, s.37-40.

[9] Ben bu ihmali, sırf İbn Sînâ açısından bir dikkatsizliğin göstergesi olarak görmektense bunun, İbn Sînâ mantığının Stoacı *denial (arnetikon)* ve *negation (apophatikon)* ayrımının yer aldığı kaynaklardan istifade ettiğinin göstergesi olduğuna inanıyorum. (Bkz., B. Mates, *Stoic Logic*, [University of California Publications in Philosophy, c. 26 (1953)], s. 31). Şayet bu ayrımın varsayıma dayalı olduğu yönündeki tartışmalardan hareket eder ve ayrımın tercüme veya şerhlerde daha da bulanıklaştığını düşünecek olursak, İbn Sînâ'nın açıklamaları gayet doğaldır.

[10] Benson Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, c. 58 (1949), s. 234-242; özellikle Bkz., s. 238; aynı zamanda krş., Martha Hurst, "Implication in the Fourth Century B.C.", *Mind*, c. 44 (1935), s. 485-495; ve Mates'in *Stoic Logic*'i.

[11] Zaman ifade etmeyen bir konu olduğunda, "-dığı zamanda" söyleyiş biçiminin yerine "-dığı durumda" söyleyiş biçiminin gelmesi doğal görülebilir. Örneğin Diodorus tarzı "eğer sayı asal ise dörde bölünemez" şartlı önermesi bu şekilde-

Diodorcu lüzûm fikri, Stoacı mantıkçılar arasında, yaşayan bir düşünce olarak varlığını sürdürmüştür.[12] İslam filozoflarının, Stoacıların çalışmalarından geniş ölçüde yararlandıkları da iyi bilinmektedir.[13] Öyle ise İbn Sînâ, "şartlı" önermelerin niceliği hususunda Diodorcu lüzum fikrini hazır bir araç olarak görmüştür.

İbn Sînâ, "Eğer A ise o halde C'dir" şeklindeki olumlu "bitişik şartlı" önermenin şu şekilde tümel veya tikel olarak bulunabileceğini belirtmektedir:

(i) Daima (Her ne zaman), [yani "bütün zamanlarda"[14] veya "bütün durumlarda"]:
A ise (aynı zamanda) C'dir" (tümel);
(ii) Bazen, A ise (aynı zamanda) C'dir.[15] (tikel).

Buna bağlı olarak olumsuz "bitişik şartlı" önermeler de aynı şekilde:

(iii) "Asla, A ise (aynı zamanda) C değildir" şeklinde tümel de olabilir
(iv) "Bazen, A ise (aynı zamanda) C değildir"[16] şeklinde tikel de olabilir.

İbn Sînâ'nın tartışması ve aydınlatıcı örnekleri şunu açık hale getirmektedir ki İbn Sînâ, aşağıdaki tabloda son derece basit ve açık bir şekilde tasvir edildiği gibi düşünmektedir:

---

dir. Ancak Diodorus hakkındaki kısıtlı kaynaklar, onun zaman bildirmeyen durumları incelediğine dair bize herhangi bir ipucu vermemektedir.

[12] Bkz., Mates'in tartışması, *a.g.e.*, s.234. Sextus Empiricus, Callimachus'un şu cümlesini aktarmaktadır: "Çatılardaki kargalar bile şartlı önermelerin doğru oldukları hakkında ötüyor" (*Adv. Math.* [Loeb], I, 309).

[13] Bkz., S. Horowitz'in klasik çalışması "Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophic bei den Arabern", *Zeitchrift der Drutschen Morgenlandischen Cesellschaft*, c.57 (1903), s.177 vd.

[14] Bu zamansal yapı hakkındaki İbn Sînâ'nın vurgusuna dair Matmazel Goichon'un yorumuna bakınız, I, s.157, özellikle 1.

[15] Bkz., I, 123; D, 43-44.

[16] Bkz., I, 123-124; D, 43-44.

(Ön-bitişen ve artbitişenin) durumları	C ge erli	C ge erli değil
A geçerli	I	II
A geçerli değil	III	IV

Burada tümel olumlu (i), II. bölmenin içeriksiz (boş/kapalı) olması koşuluna uymaktadır. (Bu açıklamaların bitişik "şartlı" önermelerin terminolojisinde geçerli olduğuna dikkat edilmelidir. Eğer II içeriksiz ise C her zaman A ile bitişiktir.) Tikel olumlu da (ii), I. bölmenin içeriksiz olmaması koşuluna uymaktadır. (örn., A ve C bazen "bitişiktir"). Benzer şekilde, tümel olumsuz (iii), I. bölmenin içeriksiz olması koşuluna uymakta ve tikel olumsuz da (iv) II. bölmenin içeriksiz olmaması koşuluna uymaktadır.

İbn Sînâ'nın tartışması da göstermektedir ki, kendisinin "bitişik şartlı" önermeleri ele alış şekli, aslında Diodorcu lüzûmî önerme analizinin genişletilmiş halidir. Tek başına, Diodorcu lüzumi önermenin tümel olumlu şekli bile, hem nicelik hem nitelik bakımından tek tek açıklanarak, bu lüzûm ilişkisinin tam biçimde ele alınması şeklinde genişletilmiştir.

Bu durumu şöyle özetleyebiliriz:

İbn Sînâ'nın Bitişik Şartlı Önermeler Tasnifi

Şekil	Sembolik İfade	Ibn Sina'nın Açıklayıcı Örneği
A (Tümel Olumlu)	(t) ($A_t \supset C_t$) (t) ~ (A_t &~ C_t)	"Daima (her ne zaman), güneş doğmuşsa gündüzdür". (I, 123; D, 43-44)
E (Tümel Olumsuz)	(t) ~ (A_t & C_t)	"Hiçbir zaman, güneş doğmuşsa gece değildir." (I, 123; D, 44)
I (Tikel Olumlu)	($\exists_t$) (A_t & C_t)	"Bazen, güneş doğmuşsa, gökyüzü bulutludur." (I, 123; D, 44)
O (Tikel Olumsuz)[17]	($\exists_t$) (A_t &~ C_t)	"Bazen, güneş doğmuşsa gökyüzü bulutlu değildir". (I, 123-24; D, 44)

[17] İbn Sînâ'nın tartışmasında, Aristoteles'i takiben (*Anal. Pr.*, 24a18-22) niceliği belirsiz (mühmele) önermeler de ele alınmaktadır. "İnsan katiptir" gibi niceliği belirsiz (mühmele) bir önerme söz konusu olduğunda bu önermenin niceliği, hem "bütün insanlar katiptir" hem de "bazı insanlar katiptir" anlamına gelebilecek şekilde belirsiz olmaktadır. (I, 123-124; D, 44)

V. "Ayrışık Şartlı" Önermelerin Niceliği

Görmüş olduğumuz gibi, İbn Sînâ, "bitişik şartlı" önermelerin niceliğini ortaya koyarken, Stoacıların, Diodorcu lüzûm anlayışında varolan "mantıksal sonuç" fikirlerini edinmek suretiyle, Stoacıları izlemiştir. Benzer bir şekilde "ayrışık şartlı" önermelerin niceliği konusunda da İbn Sînâ, az sonra göstereceğimiz gibi, tartışmayı yalnızca Stoa mantığının bir adım daha ilerisine taşımaktadır.

"Ya A ya C'dir" biçimindeki "ayrışık şartlı" önermelerin niceliğini belirlerken İbn Sînâ, "A ise C'dir" biçimindeki lüzûmî ifadelerin niceliğinin, Diodorcu tarzda belirlenmesine yakın bir üslupla devam eder. Dolayısıyla İbn Sînâ, olumlu "ayrışık şartlı" ifadenin de şu şekilde tümel olarak bulunabileceği fikrini korumaktadır:

(i) Daima [yani, "tüm zamanlarda" ya da "tüm durumlarda"] ya A ya C'dir.

Yine o, bu ifadelerin tikel biçimini de kabul eder:

(ii) Bazen [yani "belli zamanlarda" ya da "belli durumlarda"] ya A ya C'dir.[18]

Benzer şekilde, olumsuz "ayrışık şartlı" önermeler de tümel ya da tikel olabilir:

(iii) Asla [yani "hiçbir zaman" ya da "hiçbir durumda"] ya A ya C' değildir.

(iv) Bazen [yani "belli zamanlarda" ya da "belli durumlarda"] ya A ya C değildir.

İbn Sînâ'nın bu önermelere yüklediği anlam, yine şu tabloda oldukça iyi ifade edilmektedir:

(Ön-bitişen ve art-bitişenin) durumları	C geçerli	C geçerli değil
A geçerli	I	II
A geçerli değil	III	IV

[18] Bkz., I, 123-124; D, 43-44.

Tümel olumlu önerme (i), I. ve IV. bölmelerin içeriksiz (boş/kapalı) olması şartına uyar ve tikel olumlu da (ii) boş olmayan II. veya III. bölmelerden en azından birinin içeriksiz olması koşuluna uyar. Benzer şekilde, tikel olumsuz (iv), I. ve IV. bölmelerden en az birisinin içeriksiz olmaması koşuluna uyarken, tümel olumsuz da (iii) II. ve III. bölmelerin içeriksiz olması koşuluna uymaktadır. (demek ki A ve C daima ya birlikte bulunmakta ya da birlikte bulunmamaktadır.)

Böylece durumu şu şekilde özetleyebiliriz:

İbn Sina'nın "Ayrışık Şartlı" Önermeler Tasnifi

Şekil	Sembolik İfade[19]	İbn Sina'nın Örneği
A (Tümel Olumlu)	$(t)\ (A_t \vee C_t)$	"Daima, sayı ya çift ya tektir". (I, 123; krş., D, 43-44)
E (Tümel Olumsuz)	$(t) \sim (A_t \vee C_t)$	"Hiçbir zaman, ya güneş doğmuş ya da gündüz mevcut değildir." (I, 123; krş., D, 44)
I (Tikel Olumlu)	$(\exists t)\ (A_t \vee C_t)$	"Bazen, ya Zeyd evdedir ya da Amr evdedir." (I, 123; krş., D, 44)
O (Tikel Olumsuz)	$(\exists t) \sim (A_t \vee C_t)$	"Bazen, humma ya safradan ya kandan değildir". (I, 123-24; D, 44)

Buna göre biz, İbn Sînâ'nın tartışmasının, (bitişik) şartlı önermeler için ortaya konulan Diodorcu tarzdaki nicelik belirleme işlemini, ayrışık şartlı önermelere taşıdığını görmekteyiz. Muhtemeldir ki önermelerin niceliklerinin bu şekilde belirlenmesi, İbn Sînâ'nın Müslüman seleflerinde[20] ya da Stoa etkisi altında, Aristoteles mantığı üzerine

[19] Burada büyük "V" harfi, Bochenski'nin *Ancient Formal Logic*'te (Amsterdam, 1951) Boethius'a dair tartışmasındaki kullanımını takiben, dışlayıcı ayrışmayı simgelemek için kullanılmaktadır, s. 107.

[20] Fârâbî'nin (y. 870-950) "şartlı önermeler ve çıkarımlar" hakkında yazdığını biliyoruz. (Bkz., C. Prantl, *Geschicte de Logik im Abendlande*, c.II, s.317-318). Fârâbî'nin hocası, Ebû Bişr Mettâ İbn Yunus'un da (y. 860-940) şartlı kıyaslara dair bir risale kaleme aldığını biliyoruz. (Bkz., M. Steinschneider, "Die Arabisc-

yazılmış bazı geç dönem Grek şerhlerinde bulunabilir.[21] Ancak tespit edebildiğim kadarıyla, İbn Sînâ, mantık tarihinde nicelik ve nitelikleriyle birlikte bitişik ve ayrışık şartlı önermelerin tam bir analizini sunan ilk müelliftir.

VI. "Şartlı" Önermelerde Doğrudan Çıkarım Teorisi

Söz konusu eserde İbn Sînâ, "şartlı" önermelerde doğrudan çıkarım meselesine kısa bir göndermede bulunmaktadır. O, (şartlı önermelerin) *çelişki* ve *döndürmesinde*, yüklemli önermelerde geçerli olan kuralların uygulanacağını düşünmektedir. Yani yüklemli (kategorik) önermelerdeki "konu" yerine şartlılardaki ön bitişen, "yüklem" yerine ise şartlılardaki art bitişen geçmektedir. (I. 131). Bu yorumun doğruluğu şu tabloyla gösterilebilir:

Yüklemlilerdeki Çıkarım Şekli[22]	*"Bitişik Şartlının" Benzerlik Durumu*	*"Ayrışık Şartlının" Benzerlik Durumu*
Çelişki		
1. *A* ve *O*'nun çelişiği	geçerli	geçerli
2. *E* ve *I*'nın çelişiği	geçerli	geçerli
Döndürme		
1. *A*'nın döndürmesi (geçersiz)	yanlış	geçerli*
2. *E*'nin döndürmesi (geçerli)	geçerli	geçerli
3. *I*'nın döndürmesi (geçerli)	geçerli	geçerli
4. *O*'nun döndürmesi (geçersiz)	yanlış	geçerli*

Şu açıktır ki İbn Sînâ'nın açıklaması, yıldızla işaretlenmiş iki durum dışındaki tüm durumlar için doğrudur. Fakat İbn Sînâ, "ayrışık

---

hen Uebersetzungen aus dem Griechischen", *Zwolftes Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen* [Leipzig, 1893], s.43). Ne yazık ki bu çalışmaların hiç birisi bize ulaşmamıştır. Dahası, Kindî'nin (y. 800-873) bitişik ve ayrışık şartlı kıyaslarla ilgilendiği bilinmektedir. (Bkz., R. Walzer "New Ligt on the Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, c. 6 (1953), s.129). Bununla birlikte, Fârâbî'nin *Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*'i [çev. Nicholas Rescher, Pisttsburg, 1963] şartlı kıyaslar hakkında, büyük ölçüde İbn Sînâ'nın uygulamasıyla örtüşen kısa bir bölüm içermektedir (trc. s.74-80).

[21] Stoacı mantık anlayışı Grek felsefesinin diğer okullarına da nüfuz etmiştir. Örneğin Bkz., *Gonomon* içinde, H. Matte, c. 23 (1951), s.35.

[22] Böylece, hayati öneme sahip olan bir ihtiyacın giderildiği düşünülmektedir.

şartlı" önermelerin bu alışılmadık özelliğinin tamamen farkındadır ve kendisi bu konuyu takdire şayan bir şekilde izah etmektedir.[23] Öyle ise İbn Sînâ'nın yukarıda atıfta bulunulan ifadesini ihtiyatsız bir formülasyon olarak görmek gerekir. Onun hem çelişki hem de döndürme hakkında söylemek istediği şey şu olmalı; yüklemli önermelerde geçerli olan bütün çıkarımlar aynı zamanda "şartlı" önermeler için de geçerlidir. Her ne kadar bu kuralın aksi sadece "bitişik şartlı" önermelerde geçerli olsa da bu böyledir.

Öteki doğrudan çıkarım türlerine gelince şu açıktır ki altıklık (*A*'dan *I*'ya ve *E*'den *O*'ya), üst-karşıtlık (*A* ve *E* arasında) ve alt-karşıtlık da (*I* ve *O* arasında) hem "bitişik şartlı" hem de "ayrışık şartlı" önermelerde geçerlidir.

VII. Hipotetik (Bitişik) ve Ayrışık Durumların Nitelik ve Niceliklerinin Başka Şekilde Ele Alınışı

İbn Sînâ'da "şartlı" önermeler mantığını değerlendirirken, elimizde bir mukayese standardı olması adına, Batı-Aristotelesçi geleneği içinde yazılmış modern bir mantık el-kitabındaki hipotetik ve ayrışık önermeler tartışmasını kısaca incelemek yararlı olacaktır. Bu amaç için ben J. Welton'ın kapsamlı *Manual of Logic* (*Mantık El-Kitabı*) adlı çalışmasını seçtim [c. 1, 2. ed., London 1896; bundan sonra 'ML' olarak atıf yapılacaktır].

Hipotetik (bitişik şartlı) önermenin örneği "Eğer M ise o halde P'dir" şeklinde verilmektedir (s. 181). Burada sırasıyla M ve P, "S M'dir" ve "S P'dir" şeklindeki (yüklemli) önermenin tam olarak konu ve yüklemi şeklinde anlaşılmaktadır. *Art-bitişeni* olumsuzlandığında ise hipotetik önerme olumsuz olur. Bu nedenle olumsuz bitişik şartlı önermenin örneği "eğer M ise o halde P değildir"[24] şeklindedir. (Buradan bitişik şartlı önermenin *olumsuzunun* kendisinin bitişik şartlı biçimi şeklinde gelmeyeceği anlaşılmaktadır, sonuç olarak İbn Sînâ bu duruma hoşnutsuzlukla bakar). Hipotetik önermenin niceliği, tümel önermelerde "her zaman" ön-eki ile, tikel önermelerde ise "ba-

---

[23] Bkz., D, 42-43, İbn Sînâ burada "ayrışık şartlı" önermelerin birebir "ayrışık şartlı" bir önerme olarak döndürülüp döndürülemeyeceğine yönelik daha büyük bir ihtilafı ele almaktadır.

[24] Bitişik şartlı önermenin bu modern söyleyiş biçiminde olumsuzluk ifadesinin İbn Sînâ'daki gibi önermenin geneline değil, paragrafta ifade edildiği üzere, yalnızca art bitişene geldiğine dikkat edilmelidir. (Çev.)

zen" ön-ekiyle belirlenir (s. 186). Sonuçta oluşan dört şekil şöyle ifade edilmektedir:[25]

Şekil	Formülasyon	Yorum
A (Tümel Olumlu)	Daima, eğer M ise o halde P'dir.	(s) ($M_s \supset P_s$)
E (Tümel Olumsuz)	Daima, eğer M ise o halde P değildir. Asla, eğer M ise o halde P değildir.	(s) ($M_s \supset \sim P_s$) (s) ~ (M_s & P_s)
I (Tikel Olumlu)	Bazen, M olduğunda P'dir.	($\exists_s$) (M_s & P_s)
O (Tikel Olumsuz)	Bezen, M olduğunda P değildir.	($\exists_s$) (M_s & ~ P_s)

Salt formel bakış açısıyla şu kolayca görülmektedir ki bu analiz, İbn Sînâ tarafından ortaya konulan analizle tamamen aynıdır. Ancak yine de bitişik şartlı önermelerin iki ele alınış biçiminin *semantik yorumlarında* büyük bir fark bulunmaktadır. İbn Sînâ için "eğer A ise o halde C'dir" biçimindeki tümel olumlu önerme şu şekilde yorumlanır: "A'nın *geçerli olduğu her durumda* C de geçerlidir". Öte yandan Welton için ise "eğer M ise o halde P'dir" önermesi şöyle yorumlanır: "M'nin *geçerli olduğu her tikel şey* için P de geçerlidir". Buna göre, Welton, konu-yüklem mantığı yapısındaki "geçerli olan şey" formuna bağlı kaldığı halde, İbn Sînâ bitişik şartlı önermeleri, Stoa sonrası döneme ait "geçerli olan her durumda" formuyla yorumlar.

Bitişik şartlıların doğrudan çıkarım teorisi hakkında Welton, yalnızca yukarıda verilen analize dayanarak "bütün karşılık (tekâbül) doktrininin" geçerli olduğunu ifade eder (ML, 244) ve bunu detaylı bir şekilde göstermeye devam eder.[26] Biraz önce yukarıda ifade edilen formel benzerliğe göre elbette İbn Sînâ da aynı iddiayı öne sürebilir.

Ayrışık şartlı önermelere gelince, bu konuda, Welton'ın, ayrışmayı *kapsayıcı* kullanımı açısından yorumlamasına dayalı temel bir ayrılık noktası söz konusudur (ML, 188-189). Welton, dört şekil ayrışık şartlı önermeyi belirlemeye şöyle devam etmektedir:[27]

---

[25] ML, 244; ayrıca Bkz., s. 271.

[26] Bkz., ML., 244-246.

[27] ML., 192; ayrıca Bkz., s. 246.

Şekil	Formülasyon	Yorum
A (Tümel Olumlu)	Bütün S'ler ya P ya Q'dur	(s) (P_s v Q_s)
E (Tümel Olumsuz)	Hiçbir S ya P ya Q değildir	(s) ~ (P_s v Q_s)
I (Tikel Olumlu)	Bazı S'ler ya P ya Q'dur	($\exists_s$) (P_s v Q_s)
O (Tikel Olumsuz)	Bazı S'ler ya P ya Q değildir	($\exists_s$) (~P_s & ~Q_s) ($\exists_s$) ~ (P_s v Q_s)

Ayrışık şartlı önermenin "ya-ya da" şeklinde yapılanmasındaki bu (kapsayıcılık) farkının dışında şunu görmekteyiz ki Welton'ın dört şekli ele alış tarzı ile İbn Sînâ'nın tartışması arasında temel bir formel benzerlik bulunmaktadır. Ancak yine de ortada, bu iki analizin, ayrışma ifadelerinin içeriklerine yönelik büyük bir fark vardır. Welton'da tartışma katı bir biçimde konu-yüklem mantığı sınırları arasına sıkıştırılmıştır. İbn Sînâ'da ise "X'in geçerli olduğu durumlarda" şeklindeki, Stoacı-Megaracı niceleme görüşüne sahibiz. Öte yandan Welton'ın analizinde sadece, "X'in uygun düştüğü şeyler" şeklindeki geleneksel "Aristotelesçi" niceleme fikrine sahibiz.

Welton, ayrışık şartlı önermelerin doğrudan çıkarımı hakkında şüphesiz "tekâbül doktrininin bütünüyle uygulanabilir" olmadığını düşünmektedir (ML, 246). Ancak gerekli değişiklikleri uygulamaya oldukça açıktır.[28]

VIII. Sonuç

Şunu görmüş olduk ki, bitişik ve ayrışık şartlı önermeler mantığına dair dört başı mamur bir teori, görünüşe göre ilk defa İbn Sînâ'nın mantık eserlerinde bulunmaktadır. Bu teori belki kökeni itibariyle İslam mantıkçılarından ziyade, Stoa mantığındaki fikirlerin doğal bir uzantısı olarak, geç Yunan döneminin ürünü olabilir. Her ne olursa olsun yine de İbn Sînâ, şimdiye dek yazılarında bu teoriyi ele alan ve onunla tanınmış olan en eski mantıkçıdır.

Latin-Batıdaki "Aristotelesçi" mantıkçıların yaklaşımıyla kıyaslandığında, İbn Sînâ'nın bitişik ve ayrışık şartlı önermelerin niceliğine dair teorisi, Avrupalı mantıkçılar tarafından sunulan analizdeki konu-yüklem terimlerinden ziyade geçerlilik-şart terimleriyle devam etmektedir. Bu yaklaşım farkı şüphesiz Stoacı tesirlere dayandırılabilir. Böylece İbn Sînâ'nın "şartlı" önermeleri ele alış tarzı şu gerçeğin

[28] Bkz., ML., 274.

çarpıcı bir izahını gözler önüne sermektedir: Latinler arasında gelişen, oldukça geleneksel Aristotelesçilik üzerinde etkili olmayan Stoacı fikirler, İslam (Arap) mantığı içinde hala yaşamaktaydı.

IX

EBU SALT DANİ'NİN MODAL KIYASLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ*

MS. 12. Yüzyılda Müslüman İspanya tarafından yetiştirilmiş önemli bilim adamları grubunda yer alanlardan biri olan Ebu Salt Dani Ümmeye ibn Ebi Salt ibn Abdülaziz el Endülüsi, 1068 yılında Denia'da doğdu. İlmi ve tıbbîçalışmalarını tamamladıktan sonra 1095 yılında Seville'den İskenderiye'ye gitti. Buradan sarayın teveccühünü kazandığı, Kahire'ye gitti. Batık bir gemiyi çıkarma konusundaki başarısız bir teşebbüs nedeniyle Ebu Salt Dani gözden düştü ve birkaç yıl hapsedildi. 1111'de serbest bırakıldıktan sonra 1134'te vefat ettiği yer ola Tunus'a gitti.

Abu Salt Dani tıp, astronomi, mantık filoloji ve edebiyat (hatta şiir de yazdı) içeren çeşitli alanlarda bilimsel eserler kaleme aldı.[1] Onun bizi ilgilendiren kitabı, muhtemelen en önemli ve kesinlikle en meşhur olan çalışmasıdır. Bu da, 1915 tarihinde ünlü İspanyalı Arap Edebiyatı bilgini Angel Gonzalaz Palencia tarafından *Abusalt-Rectifacacion de la Mente: Tratado de Logica* (Madrid, Centro de Estudios Historicos, 1915) adıyla neşredilen mantıkla ilgili, *Kitabu't-takvîmu'z-zihn (Zihnin Kuvvetlendirilmesi Kitabı)dır.* Ebu Salt Dani'nin eserinin neşrine ek olarak, Gonzalez İspanyolca bir tercümenin yanı sıra burada, uzun bir

---

* Çev: Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi (Bu çeviri, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, C. XIII, sayı 24, ss. 217 – 221'de yayımlanmıştır.)

[1] Biyo-bibliyografik eserlerde Ebû Salt Danî hakkındaki malzemeler kadar bu edebi eserin kısa bir değerlendirmesi için Bkz. Brockelmann, *Geschicte der Arabischen Litteratur*, I, ss-486-487 ve *Supplementband* I, 889.

müddet bu yazar hakkında temel referans olarak kabul edilen geniş ve bilgilendirici bir girişe yer verir.

Esasen bir mantıkçı olarak kabul edilmemekle birlikte Ebu Salt Dani Müslüman İspanyadaki mantık çalışmaları geleneği hakkındaki anlayışımızda önemli bir boşluğu doldurur. Kurtubalı İbn Hazm (994/1064) ve el-Dârimi'den (1010-1070) yaklaşık bir nesil sonra gelen Dani, meşhur hemşeri-leri olan İbn Bacce (1090-1138), İbn Zuhr (1100-1162) ve İbn Rüşd'den (11261198) bir önceki nesildendir. Bu yüzden Ebu Salt Dani, Endülüs tibbî-felsefi geleneği hakkındaki bilgimizin önemli bir halkasını temsil eder.

Ebu Salt Dani eserinde henüz tam olarak anlaşılmayan bir fenomene şahitlik etmektedir; bu da Farabi'nin İslamî Doğudaki etkisinin adeta fiilen sona ermesinden uzun bir müddet sonra Müslüman İspanya mantıkçıları üzerindeki etkisinin devam ediyor olmasıdır. Elimizdeki kısıtlı verilere dayanarak Ebu Salt'ın mantık çalışmasının - birazda göreceğimiz gibi, büyük bir sadakatle *Birinci Analitikler'in* otantik doktrinlerini yansıtır- varsa bile pek az özgün öğeye/unsura sahip olduğunu, eninde sonunda göstereceğini ve büyük ölçüde önemli Bağdat Aristocularının eserlerinden alınma olduğunu kestirebiliriz. Özellikle, Ebû Salt'ın mantık kitabındayer alan modal kıyas hakkında özenli çalışmanın-bildiğim kadarıyla şimdi baskısı bulunan (1962) İbn Rüşd öncesi Arapça Mantık çalışmalarının hepsinden daha ayrıntılıdır.-Farabi'ninAristoteles'in eserine yazdığı şerhten alındığının ortaya çıkaca-ğından-kesinleşeceğinden eminiz.[2]

Yan (aşağıdaki) sayfada verilen tablo, Ebu Salt Dani'nin geçerli modal kıyas tablolarından özet bir şekilde yeniden üretilmiş bir tablodur. Bu çizelge oldukça açıklayıcıdır. Karşılaştırmanın faydalarından dolayı,okuyucu W. D. Ross'un kendi yayınladığı, Aristoteles'in *Birinci ve İkinci Analitikleri* (Oxford, 1957, ikinci baskı) in 286. sayfasında verdiği mukabil tablolara başvurmalıdır. Aristoteles'in modal kıyasları ele alışıyla Ebu Salt Dani'nin ele alışınındikkatli bir karşılaştırmasından ortaya çıkacak olan önemli noktalar şunlardır:

---

[2] Farabi'nin kısa şerhi (epitome) modal kıyasları ele almaz, ancak onun *Birinci Analitiklere* olan (henüz keşfedilmemiş=as yet unrecovered) orta ve büyük şerhleri bu konuyu ele alır. Bkz. N. Rescher, *Al-Fârâbi's Short Commentary on Aristotle's "Prior Analytics"* (Pittsburgh, 1963).

1) Ebu Salt Dani'nin ele aldığı altı mesele, yani Ross'un tablosundaki 1, 3, 4, 6 ve 7 sütunlar, Aristoteles'in ele aldığı altı duruma karşılık gelir.Ebu Salt'ın ihmal ettiği meseleler, yani Ross-Aristoteles'deki 2, 8 ve 9. sütunlar, basit *bir fortiori argument* ile ele alınan (included) meselelere (yanısırayla 3,6 ve 7. sütunlar) bağlanabilir. Ebu Salt, onlardaki benzeşmeye önemle dikkat etmektedir.

2) Biraz sonra bariz bir şekilde gösterilecek olan bu birkaç nokta hariç, Ebu Salt Dani'nin modal kıyasları ele alışı tamdır/eksiksizdir ve Aristote-les'inkiyle birebir örtüşmektedir.[3]

3) Ebu Salt yalnızca, Aristoteles'in kıyasın birinci şeklini mükemmel kabul ettiği yerde ve *fortiori argument* ilehaklıolarak ihmal edilenler dışındaki durumların hepsinde, birinci şekli (yani başka bilgilerle doğrulanmaya ihtiyaç duymayan) mükemmel kıyas olarak takdim eder. (Yukarıdaki 1. Maddeye bak.)

4) Birkaç durumda (özelikle I-8, II-8 ve III-8; ve I-13, II-13, ve III-13) Ebu Salt, Aristocu *reductio* ile ispatlamanın yerine, *ecthesis* ile ispatlamayı koyar. *Reductionun* yerine *ecthesisi* koyma, Arap geleneğinde en az Farabi'ye kadar geri gider.[4]

5) Bir meselede yani VI-13'de Aristoteles değinmediği halde Ebu salt Dani geçeli bir modal kıyas kabul etmektedir.[5]

6) Birkaç meselede (noktada) Ebu Salt Dani, Aristoteles'in mümkün (to dynaton) ve contenjan (to endechomenon; ne imkânsız nede zorunlu olanşey) ayrımını sürdürmede yeterli özeni göstermemiştir. Örneğin V-11, ve V-13, ayrıca VI-1, VI-3, VI-12 (ve contanjan önermelerin döndürmelerinden kaynaklanan durumlar) meselelerinde/konu (cases) C' değil,P'dir.[6] İn-dirgeme-doğrulama süreçleri nedeniyle aynı

---

[3] Aristoteles'in modal kıyaslar teorisinin kavramsal temelleri için Bkz. N. Rascher, "Aristotle's Theory of Modal Syllogisms and its Interpretation" in *The Critical Approach: Essays in Honor of Karl Popper*, ed. Maro Bunge (The Free Press of Glencoe, 1964).

[4] Bkz. N. Rescher, *Al-Fârâbi's Short Commentary on Aristotle's "Prior Analytics"*, s. 42.

[5] Gonzalez'ın çevirisinde (s.115) *particular* ifadesi yanlışlıkla "küçük" anlamında söz etmektedir.

[6] Sayfa 105-107 (Arapça metinde 37-38) Ebu Salt Dani'ye atfedilen karışıklıklar, mütercimin bi'lidkirarı "mümkün" ifadesi olarak değil "zorunlu değil" olarak kullanmasından sayfa 108, 117 (Arapça metinde s. 39-45) la (ma yerine) min al-

yanlışın en nihayetinde, VI-1, ve VI-3 meselelerine de sirayet ettiği görülebilir.

Sonuç olarak, birkaç ufak tefek detay dışında, Ebu Salt'ın modal kıyaslar teorisi, Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'deilk defa ortaya konduğu şekli, dikkat ve sadakatle yansıtmaktadır.Ebu Salt'ın eserinde Müslüman İspanya mantıkçılarının Aristoculuğa titiz titiz bağlılığının sürdüğünü görebiliriz. Bu bağlılık büyük meşhur halefi İbn Rüşd'te doğruğa çıkmıştır. İfade etiğimiz ve başka yerde de detaylı bir şekilde desteklediğimiz bu fenomen[7] Farabi'nin Müslüman İspanya mantıktıp-felsefe (logico-medico-philosophical) geleneği üzerindeki güçlü ve süregiden etkisinden kaynaklanmaktadır.[8]

idkirar vb. "mümkün değil" ifadesi "mümkün" yerine kullanılmasından kaynaklanmaktadır. ss. 114-117'deki benzer bir yanlışlık (Arapçadaki metinde s. 43-45) VI-10 ve VI-14'deki meseleyi etkilemiştir.

[7] N. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh (University of Pittsburgh Press),1964.

[8] Maimonides, mantık sadece Farabi'nin (ki bu bu eserlerin ortaçağ Yahudilerine geçmesi ve onlar üzerinde büyük etkisine neden olan) eserlerinden çalışılmalıdır şeklindeki meşhur sözünü söylerken kişisel görüşünü değil içinden geçtiği eğitim geleneğinin bakış açısını dile getirmiştir.

Ebu Salt Dani'nin Geçerli Modal Kıyas Tablosu

(Tablo geçerli modal kıyasların sonuçlarının modalitelerini vermektedir)

	I Büyük - A Küçük - A	II Büyük - N Küçük - A	III Büyük - A Küçük - N	IV Büyük - C Küçük - C	V Büyük - C Küçük - A	VI Büyük - A Küçük - C
Şekil 1						
1) AAA	A (PS)	N (PS)	A (PS)	C (PS)	C (PS)	C (R)
2) EAE	A (PS)	N (PS)	A (PS)	C (PS)	C (PS)	P** (R)
3) AII	A (PS)	N (PS)	A (PS)	C (PS)	C (PS)	C (R)
4) EIO	A (PS) Ss.87-89	N (PS) Ss. 95-97	A (PS) Ss. 95-97	C (PS) Ss. 103-104*	C (PS) Ss. 105-107	P** (R) Ss. 105-107
Şekil 2						
5) EAE	A (C, I-2'ye)	N (C, II-2'ye	A (C, III-2'ye)	---	—	P** (C, VI-2)
6) AEE	A (C, I-2'ye)	A (C, III-2'ye)	N (C, II-2'ye)	---	P**(C, VI-2'ye)	—
7) EIO	A (C, I-4'ye)	N (C, II-4'e)	A (C, III-4'e)	---	—	P** (C, VI-4)
8) AOO	A(E ve C) Ss. 90-92	A (E veC) Ss. 98-99.	A (E ve C) Ss. 98-99	—	— Ss.108-110*	— Ss. 108-110*
Şekil 3						
9) AAI	A(C, I-3'e)	N (C, II-3'e)	N (C, II-3'e)	C (C, IV-3'e)	C (C, V-3'e)	C (C, VI-3'e)
10) EAO	A (C, I-4'e)	N (C, II-4'e)	A (C, III-4'e)	C (C, IV-4'e)	C (C, V-4'e)	P** (C, VI-4'e)
11) IAI	A(C, I-3'e)	A (C, III-3'e)	N (C, II-3'e)	C (C, IV-3'e	C (C, VI-3'e	C (C, V-3'e)
12) AII	A(C, I-3'e)	N (C, II-3'e)	A (C, III-3'e)	C (C, V-3'e)	C (C, V-3'e)	C (C, VI-3'e)
13) OAO	A (E ve C)	A (E ve C)	A (E ve C)	C (R)	C (R)	C (R)
14) EIO	A (C, I-4'e) Ss. 92-95	N (C, II-4'e) Ss.100-102.	A (C, II-4'e) Ss.100-102	C (C, III-4'e) Ss. 100-102	C (C, V-4'e) Ss. 114-117	P** (C, VI-4'e) Ss. 114-117*

Not: Sayfadaki alıntılar, Gozalez Palencia'nın Ebu Salt'ın metnine yaptığı tercümedeki referans ilişkilerini vermektedir.[1]

Temel Kavramlar

Modaliteler: A = Yalın veya Mutlak Önerme

N = Zorunlu Önerme C = Zorunsuz veya Problematik Önerme (Ne zorunlu ne de imkânsız olan önerme) P = Mümkün Önerme *Doğrulamalar/İspatlar (Jastifications):*

PS = Mükemmel Kıyas

C = Döndürme (Conversion)

E = Ecthesis

R = İrca

* Belirtilen durumlara ek olarak Aristoteles'te olduğu gibi Ebu Salt da contanjant öncüllerin geçerli olabilecek döndürmelerinin (coplimentary conversion) bir listesini vermektedir.

** Bu yerlerde İspanyolca tercüme yanlıştır. Bkz. 6. dipnot.

[1] Yazar yukarıda verilen bilgilerin bir kısmını derleyen ve kontrol eden öğrencisi Mr. Rishard'a yardımlarından dolayı teşekkürlerini ifade etmek istemektedir.

X

BASİT ÖNERMELER ÜZERİNE İBN RÜŞD'ÜN İNCELEMESİ*

I. Giriş

1962 yılına kadar İbn Rüşt'ün mantık çalışması üzerine sadece bir tane orijinal Arapça yayın vardı.[1] Bu tarihten sonra, D. M. Dunlop, bizim de burada değineceğimiz, İbn Rüşt'ün modal önermeler üzerine yazdığı özet bir risaleyi Arapça olarak yayınladı.[2]

Profesör Dunlop tarafından yayınlanan bu metin, son derece değerli, bir çok Arapça el yazması esere sahip olan Madrid yakınlarındaki Escorial Kütüphanesinde, İbn Rüşt'e ait incelemelerden oluşan ve orada uzun zamandır mevcut olduğu bilinen koleksiyonun bir parçasıdır.[3] Basit bir adlandırmayla *Mesâil (Sorunlar)* [4] olarak isimlendirilmiş olan bu koleksiyon, 16. yüzyılda, *Aristotelis opera cum Aver-*

---

* Çev: Yrd. Doç. Dr. Kamil KÖMÜRCÜ, CU İlahiyat Fakültesi (Bu çeviri, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. XV, sayı 2, ss. 301 – 319'da yayımlanmıştır.

[1] Maurice Bouyges (ed.), Averroes: *Talkhis Kitâb al-Maqoulât* [*"Middle Commentary on Aristotle's Categoriae"*] Beyrut, 1932 (= C. IV of Bibiliotheca Arabica-Scholasticorum, Série Arabe).

[2] D. M. Dunlop, " Averroes (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions," *Islamic Studies, (Journal of the Central Institute of Islamic Research)* Karaçi, C. I, (1962), s. 23-34.

[3] Michael Casiri, *Bibliothece Arabico-Hispana Escurialensis*, (C. 2., Madrid; 1760, 1770), no. 69; Hartwing Derenbourg, *Les Manuscrits Arabes de l'Escuria)* (C. 3, Paris; 1884, 1903, 1928), no. 632.

[4] Prof. Dunlop, Madrid'deki Ulusal Kütüphane'de, *Mesâil*'in (muhtemelen Escorial MS'den yapılmış?) "başka bir kopyası" olduğunu ifade etmektedir.

rois Commentariis (İbn Rüşt'ün Şerhleriyle Birlikte Aristoteles'in Çalışmaları) ismiyle Latince olarak birkaç kez basılmıştır. Bu versiyonlar, *Quasita'da (İnceleme'de)* yapılan değerlendirmeleri olduğu gibi yansıtmaktadır.

Profesör Dunlop tarafından yayınlanan bu özel inceleme, mümkün ve zorunlu modalitelerinin basit önermelerle ilişkisi sorununu ele alır. Söz konusu incelemenin basılmış iki Latince versiyonuna, Rönesans döneminde Ortaçağ İbranicesiyle yapılmış tercümelerine dört yüzyıldan daha uzun zaman diliminde ulaşmak mümkündü. Latince ilk versiyonlarını Yahudi bilim insanı, Elia del Medigo ve Rönesans'a ışık tutan Giovanni Pico Della Mirandola tarafından yapılmış; Aldine'in çok nadir olan, *Quasita Averrois in Librum Priorum (analytiorum Aristotelis) (İbn Rüst'ün Eski Kitap (Aristoteles'in Analitikleri) Üzerine Bir İncelemesi*'nin) (Venedik, 1497) matbu edisyonunda yayınlanmıştır. Latinceye ikinci çevirisi Abraham de Balmes (1523),[5] tarafından yapılmıştır ve Juntine Latin Aristotle'ın (Venedik, 1590)[6] çeşitli edisyon-

[5] Bu çevirmenin biyografisi için Bayle'ın *Dictionary* bakınız, (Pierre Bayle, *Dictionnairre Historique et Critique*, 1655.(Çev.)) art (sanat). "BALMIS, Abraham de." (B) paragrafında (note (B)) bu çevirmenin İbraniceden Latinceye yaptığı çevirilerle ilgili yapılan bazı eleştirilere yer verir. (Bu referansı Prof. Richard Popkin'e borçluyum). (I) Paragrafında bulunan Bayle'ın "Averroes" (İbn Rüşt) maddesinde, Rönesans döneminde yapılan İbn Rüşt çevirileri hakkında bazı değerlendirmelere yer verilir. Burada, Keckermann'ın *Proecognitis Logicis*'inde (II, 2, ab.32) dile getirdiği şu görüşleri aktarılmıştır: "Tüm felsefe, her yerde akıl almaz bir Barbarlıkla karşılanmakla birlikte özgürce ve felsefe öğrencilerinin anlayabileceği açıklıkta en az tolare edilebilir bir tarzda Latince'ye çevrilen, o zaman Tanrı'nın ortaya çıkardığı bir dehâ olarak bilinen İbn Rüşt'e çok şey borçludur."

[6] *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, C. I. Şu an eldeki 1562 edisyonu, 1962'de Frankfurt, Main'de yapılmış yeni fotoğrafik baskıdır. Bu edisyon, "Averrois varii generis quaesita in libros logicae Aristotelis, Abramo de Balmes interprete" s. 75, arka/sol sayfa (verso)-119 arka sayfada yer alır. Bizim *İnceleme*'miz, *Prior Analytics*'in (*Birinci Analitikler*) sekiz bölümünden ikisine hasredilmiştir. 78 ön/sağ-80 ön sayfalar arasındadır ve altında şu bölüm yer alır: "Quid sit propositio absoluta, id est de inesse" (Varlık Bildiren Basit Önerme Nedir, (Çev.)). Ben bundan sonraki alıntının, bu metnin "Latince" versiyonu olduğunu düşünüyorum.

ları ile birlikte yayınlanmıştır. Bu versiyonlardan hareketle hiç olmazsa *İbn Rüşt'ün İnceleme*'sindeki ana konu belirginleşmiştir.[7]

Günümüzde, Arapça metinin aslına oldukça uygun çevirileri, İbn Rüşt'ün mantık incelemelerinin Latince versiyonlarının yapısı hakkında kendi yargılarını oluşturmak isteyenlerin çalışmalarını kolaylaştırmış olmalıdır. Çok önemli olmasa da bu versiyonların bir kısmı da Abraham de Balmas'ın kaleminden çıkmıştır. Hali hazırdaki Latince versiyon, literal olarak yapıldığı için genel olarak muğlak kalmıştır. Bu durum çevirilerde bazen garip bazen de gülünç vurgular ortaya çıkarmıştır. Örneğin, 27:6 numaralı pasajda, "retorik sanatında kullanılamaz (not used in the art of rhetoric)" ifadesi " çiftçiler kullanmış/söylemiş olmaz (non uterent agricolae)" şeklinde çevrilmiştir. Latince çeviri yapanlar bazen metin içinde, örneğin 29:10'da olduğu gibi marjinal açıklamalar yapmışlar ve bazen de Arapça metindeki anlatım tarzını göz ardı etmişlerdir. Genel olarak İbn Rüşt'ün zihninde ne olduğunun, Latince olarak tam olarak anlaşılması, Arapçaya nazaran daha zordur.

Tartışmasız, İbn Rüşt'ün incelemesinin en ilginç yanı, Yunanca ve Arapça'da, Aristoteles'in modal önermeler ve modal kıyaslar teorisindeki kapalı noktaları açıklamadaki Aristotelesçi çabalara ışık tutmak olmuştur. (Aristoteles'in bu modal önerme ve modal kıyas teorisini anlamak için) Yunan yorumculardan öğrendiğimize göre, Aristoteles'in en önemli öğrencileri olan Theophrastus ve Eudemus'un konuya yaklaşımları, zaten onunkinden (Aristoteles'in) farklı idi.[8] Aristoteles'in modal önermeler ve kıyaslar teorisinin yeniden inşa edilmesinden bu yana en önemli ilerlemeler son dönemlerde başladı.[9] Bu çok tartışmalı konuda geçmişteki ünlü Aristotelesçi anlayışlar, herhangi bir ek veriye gerek duyulmadan memnuniyetle kabul edilmelidir.

---

[7] Buraya kadar verilen bilgilerin önemli bir bölümü bizim yararlandığımız bu metin için, Prof. Dunlop'un kendi edisyonuna yazdığı girişten alınmıştır.

[8] Bkz. I. Bochenski, *La Logique de Theophraste*, (Fribourg, İsviçre, 1947).

[9] Bu konuda, son katkıları dikkate alarak yapılmış kapsamlı bir çalışma için Bkz. Storrs McCall, *Aristotle's Modal Syllogism* (Amsterdam, 1963). Bu yazarın görüşleri, onun "Aristotetle's Theory of Modal Syllogism and its Interpretation" makalesinden aktarılmıştır. Bu makale, M. Bunge'nin editörü olduğu, *The Critical Approach)*'da, (Essay in Honor of Karl Popper), yer alır. Glencoe, III., 1964.

İbn Rüşt'te (incelemenin 7. bölümünde) oldukça karmaşık yerler vardır; fakat çeşitli modalitelerde "S'ler (fiilen, mümkün olarak, zorunlu olarak) P'dir," formundaki, önerme yapılarından oluşan hayli ilginç bir şema da var. Onun önerdiği yapılar aşağıda göründüğü gibidir:

I. *Zorunlu (Necessity)*: "S'ler *zorunlu olarak* P'dir"
Bütün S'ler (her zaman) P'dir.

II. *İmkan (possibility)*[10]: "S'ler mümkün olarak P'dir"

(i) *Zamana Bağlı Olmayan Yapı*

Çoğunlukla-mümkün (mostly- possible): Çoğunlukla S'ler P'dir.

Eşit derecede- mümkün (equally-possible): Eşit sayıda S'ler (P'dir) P olarak değil.

Azınlıkla-mümkün (leastly-possible): Bazı S'ler P'dir, fakat çok azı değildir.

(ii) Zamana Bağlı Olan Yapı

Çoğunlukla-mümkün (mostly-possible): t zamanının büyük çoğunluğu için: Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Eşit derecede- mümkün (equally-possible): t zamanı için birçok kez; (her zaman) değil (eşit sayıda) : Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Azınlıkla-mümkün (leastly possible):): t zamanının küçük bir parçası için: Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

III. Bilfiil (Actuality), (yani basit önerme modunda): "S'ler (bilfiil) P'dir."

Çoğunlukla-basit (mostly-assertoric): t zamanının büyük çoğunluğu için: Bütün S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Eşit derecede- basit (equally- assertoric):): t zamanı için birçok kez; (her zaman) değil (eşit sayıda): Bütün S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

Azınlıkla -basit (leastly assertoric):): t zamanının küçük bir parçası için: Bütün S'ler t olduğunda P'ler de t olur.

İnceleme'nin ikinci bölümünde, İbn Sîna'ya atfedilen, aşağıda verildiği şekilde *zorunlu*'nun, beş manası vardır. "Her S zorunlu olara P'dir" önermesi içerisinde şu aşağıdaki yapıları barındırır:

---

[10] "imkân/possible" terimi burada ve aşağıdaki çevirilerde "olası imkân / contingent possibility" karşılığında kullanılmıştır. Aristoteles "olası imkân"dan ziyade "imkân"ı tercih etmiştir.

1. S her zaman vardır ve var olduğu tüm zamanlarda P'dir. ("Gök küresi dairesel olarak hareket eder.")
2. S, var olduğu sürece, (P'nin) var olduğu tüm zamanlarda P'dir. (Tüm insanlar canlıdır.)
3. (Karışık durum/yapı.)
4. S, var olduğu sürece, (P'nin) var olduğu bazı zamanlarda P'dir. ("Tüm insanlar ölümlüdür.")
5. (Karışık durum/yapı.)

Burada, zamana bağlı yapıda (1), (2) ve (4)'teki örnekler göz önüne alındığında farklı bir yola girilir, ve bu yol daha karmaşıktır. [11]

Bu karmaşık şemadan anlaşılacağı gibi, İbn Rüşt tarafından modal önermelerin kuruluşuna ilişkin bir çerçeve olarak göz önüne alınan yönlendirici düşünce, onları zamana göre genişçe bir nicelik gösteren karmaşık kategorik önermeler olarak düşünmektir.

Modal mantığa karşı bu kronolojik yaklaşım- Arap mantıkçılar tarafından Helenistik Aristotelesçilerden türetilmiştir ve muhtemelen onun kökeni erken dönem peripatetiklere (meşşaileri) ve belki Stoacı etkilere dayanır- orta çağın Latin Aristotelesçiliğinde kaybolmuş görünüyor.[12] Bununla birlikte son yıllarda yapılan mantık araştırmalarında (söz konusu yaklaşım) tekrar ortaya çıkmaktadır.[13]

II. İbn Rüşt'ün Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine Yazdığı İncelemenin Çevirisi[14]

[26:3] Seçkin imam Ebu Velid İbn Rüşd-Allah onu korusun, ondan razı olsun ve (Allah) ona kendi lütfünden versin- şöyle dedi:

---

[11] El-Kavzînî el-Kâtibî'nin, *er-Risâletü'ş-Şemsiyye*'sinde İbn Sînâ'dan alınmış daha ayrıntılı bir şema vardır. (1220-c. 1280). Bkz. A. Sprenger (ed.) *A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of Musulmans*, Kalküte, 1862; 1862 yılında yayınlanan "birinci ek"te (First Appendix) İngilizce tercümenin 19-20. sayfalarında.

[12] Modal ve zamansal kavramlar arasındaki formel analoji, ancak Schoolmen tarafından fark edilmiştir. Bkz. William of Ocham's *Summa Logicae*, (ed. P. Boehner, N., Y., 1951 ve 1954), III, 1 (bölüm 17-19).

[13] A. N. Prior, *Time and Modality*, (Oxford, 1957). Jaako Hintikka, "Necessity, Universality and Time in Aristotle, " *Ajatus*, c. 20 (1957), s. 65- 90.

[14] Çevirimi kontrol etmede bana yardım eden Mr. Seostoris Halil'e teşekkür ediyorum ve çeviriyi gözden geçirip ondaki çeşitli hataları ve eksiklikleri gideren Profesör D.M. Dunlop'a özel olarak minnetimi ifade etmek istiyorum.

1. Giriş

[26:4] Bu araştırmanın amacı, *basit* (5) veya *mutlak* olarak adlandırılan öncül tipini –onun ne olduğunu ve bu [konuda] Aristoteles'in öğretisinin ne olduğunu-araştırmaktır. Bu noktada yorumcular birbirinden ayrılır (6) ve bu [konuda] bize yorumculardan gelen, Themistius'un[15] kitabında bulduğumuz ve Ebu Nasr [el-Fârâbi][16] tarafından da dikkate alınmış olunan iki görüş vardır.

2. İki Farklı Görüş[17]

[26:7] Bunlardan biri (yani farklı öğretilerden) Theophrastus (8), Eudemus, ve Themistus'un öğretisidir ve ikincisi de İskender'in (Afrodisias'lı)[18] öğretisidir ki (bu öğretinin önemli[19] bir kısmı) onun takipçisi (9) olan yorumculardan Themistius'a aittir. Theophrastus ve [Eudemus] öğretisine göre, (10) mutlak ve basit öncüller, imkân ve zorunluluk modalitesinin [ikisinden] de ayrılmıştır ve o bu iki öncülden birini açıkça içermez (11). [Bununla birlikte] madde [aslında] ya zorunludur ya da mümkündür.[20] Böylece basit öncüller, (12) bunlara (yani Theophrastus ve takipçilerine) göre her hangi bir modaliteye (imkan ya da zorunluluk) sahip olmayan öncüllerdir: Bu (yani basit mod) sanki zorunluluk (13) ve imkanın bir türü idi. Çünkü onun bu iki modaliteden biri ya da diğerine eklenmiş olduğu kabul ediliyordu. Bu durum (yani basit önermenin özel bir biçimde zorunlu ya da mümkün olup olmadığı), konunun maddesine (subject-matter/konu-

---

[15] Geçen pasajın, Latince versiyonlarına dayalı olarak Themistius'a atfedilmesiyle ilgili bir tartışma için Bkz. Valentin Rose, "Ueber eine angebliche Paraphrase des Themistius" *Hermes*, c. 2 (1867), s. 191-213 (özellikle 208. sayfaya Bkz.) Rose'un araştırmasına göre, Themistius'un çalışmalarından yapılan bu alıntının tekrar geri alınması (metinden çıkarılması) söz konusu değildir.

[16] Bkz. Moritz Steinschneider'in monoğrafisi, *Al-Farabi (Alpharabius): Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften* (Memoires de L'Academie Imperiale des Sciences de St, Petesbourg, Seri VII, C, 13, No, 4), St, Petesbourg, 1969, s. 41.

[17] Metnin burasında, ikinci bölümde başlayan cevher hakkındaki bu tartışma, aşağıda 26:15'te yer alandan daha iyi bir bakış açısı gibi görünüyor.

[18] Latincesinde yanlış okunmuştur. (Doğrusu): Bu iki görüşten birincisi Themistius ve Eudemus'a aittir; ikinci görüş Theophrastus'a aittir.

[19] Bana göre 'fi-mâ ' yerine 'fi-hâ' olmalıdır.

[20] *De dicto* modalitesi (modal yapıların ifadesi ile bağlantılı olarak) ve *de re* modalitesi (modal yapıların bir gerçekliği gösteren şekilde ileri sürülmesiyle bağlantılı olarak) arasındaki ayrımın temeline bunu koymasına dikkat etmek gerekir.

madde) göre belirlenir. (14) Bu, daha (sonra) Antik dönem Peripatetiklerinin mutlak (önerme) öğretisi olmuştur.

İskender[21] ve sonraki yorumculara[22] gelince- onlar basit öncüllerin bilfiil mevcut olduklarında mümkün öncül (yani başlı başına bir öncül) olduğunu düşündüler. (17) Yani o ne zaman bilfiil mevcut ise yüklem konuya ait olur, bu da (18) şimdiki zamanda olur.[23]

[27:1] Bu kimselerden her biri kendi görüşlerinin, Aristoteles'in bu konudaki (otantik) öğretisi olduğunu iddia ederler.(2) Bu iki gruptan her biri argümanlarını desteklemek için hem konun bizzat kendisinden, hem de bu tartışmada (3) Aristoteles'ten gelen argümanlar kullanmışlardır.

3. Peripatetik Görüşün Delillendirilmesi: I. Konunun Kendisi Bakımından

[27:3] Theophrastus'un öğretisini delillendiren en güçlü noktalar arasında (4) o zamana kadar basit öncüllerin, konunun kendisi bakımından bir (şeyin gerçekliği) olarak görülmesiydi; İskender'in öğretisine göre (5) onlar tümellik ifade etmiyorlardı fakat sadece bir tesadüf ve kısa bir zamanı gösteriyorlardı.[24](6) Bu tür öncüllerin örnekleri hitabet sanatında kullanılmaz,[25] ancak çok az da olsa münazara ve burhan sanatında (yani 'kıyasa dayalı sanatlarda' (bazılarında) kullanılır.

4. Peripatetik Görüşün Delillendirilmesi: II. Aristoteles'in Örneği

[27:8] Onların bu tartışmaya ilişkin Aristoteles'in kendisinden aldıkları deliller, mutlak olanla birlikte mümkün olanın bir karışımını (9) (yani bir karışık modal kıyas) ortaya çıkarır. Yani mutlak olan büyük öncül olduğunda [(modal) öncülü olarak, kıyasın küçük öncü-

---

[21] *Ad Anal. Pr.* I, 2.

[22] Latincesine (doğru bir şekilde) eklediği gibi; *Themistius hariç.*

[23] Böylece Peripatetikler basit öncülleri, (her ne kadar önermenin maddesi mümkün ya da zorunlu olmayı gerektirse de) mümkün ve zorunlu modal ifadelerden ayrı bir modal-ifade (statement-modality) olarak aldılar. Buna rağmen İskender ve takipçileri basit öncülleri, mümkün öncülün *belirli/kesin bir türü* olarak yani bilfiil mevcut olan bir öncül kabul ettiler.

[24] Aşağıda gelecek olan 7. Bölüme Bkz.

[25] Latince okunuşu şöyledir: *et talibus propositionibus non uterent agricolae (Bu öncüllerin örnekleri çiftçiler tarafından kullanılmaz.)*

lü mümkün olur] (10) mutlak'ın bu türü[26] (kıyasta) kullanılamaz. Bu, belirli zamanlarda ve çok kısa bir (zaman periyodunda) tümel (11) olarak kabul edilir. O (Aristoteles) şöyle diyerek bu karışık türün (12) yanlış sonuç verebileceğini ileri sürmüştür: "Burhanda, yakîne ulaşmak için bu tür[27] (13) öncüller kullanmaktan kaçınmak zorunludur ve (zamansal olarak) sınırlı olmayanlar kesinlik için kullanılabilir."[28]

Aristoteles (14) şunları söylemiştir: "Bu öncüllerin tümel olduklarını ve örneğin 'şimdi' ya da (diğer) bazı sınırlandırılmış zamanlar (15) gibi kimi vakit sınırlı zaman ifade etmediklerini kabul etmek zorunludur; fakat basit[29] olarak (alındıklarında böyle değildir) çünkü bu tür (16) öncüllerle (geçerli) kıyas kurulabilir; ancak öncüller belirli bir zamanla sınırlandırılmış olarak alınırsa kıyas (geçerli) olmayacaktır."[30] O, bunları söyleyerek bu karışık yapılarda (yani karışık modal kıyaslar) (uygun) bir sınırlamanın doğru sonuç verebileceğini (yani bunun kabul edilmesini) engellemiştir ve yanlış sonuçların sınırlanmasını da engellemiştir.

Böylece bu örnek şu delilendirmenin yanlış olması sonucu doğurmuştur: (19) "Her insanın hareket etmesi mümkündür, ve şu anda hareket eden her şey bir attır," öyleyse bunları; (20) "her insanın at olması [mümkündür]" sonucu takip eder.[31] Fakat bu sonuç yanlıştır. Bu örneğin geçerli sonucu şudur: [28:1] "Her insanın hareket etmesi mümkündür, şu anda hareket eden her şey canlıdır (bu [tesadüfen] böyledir ancak yaşayanların dışında hiçbir şey hareket (2) etmez), öyleyse her insan canlıdır."[32] Bu sonuç doğrudur.

---

[26] Literal (olarak yazılırsa); örnek.

[27] Literal (olarak yazılırsa); örnek.

[28] Aristoteles için modal kıyasların birinci şeklinde büyük öncül basittir ve küçük öncül de mümkündür. Buradan mutlak öncül gerçerli sonuç olarak çıkar. (*Anal. Pr.* 33 b 25-33). Zamansal yapının altındaki işaret basit öncül içindir, bu ilkenin uygulaması yoktur.

[29] *m-t-l-qân* (mutlak) kelimesi Yunanlılar tarafından Latince'den de delil getirilerek *m-r-s-lân* (mürselen) olarak anlaşılmıştır.

[30] *Anal, Pr*, 34 b 7-12.

[31] Krş. *Anal, Pr*, 34 b 13-14.

[32] Dikkat edilirse buradaki sonuç modalitesizdir. Krş. *Birinci Analitikler, Pr*, 34 b 14-19.

(Hem) Aristoteles'in yaptığı bu tartışma ve hem de konunun kendisi bakımından meseleye ilişkin delillendirme yapan birinci grubun en güçlü olduğu (nokta) (3) buradır.

5. İskender'in Görüşünün Delillendirilmesi: I. Konunun Kendisi Bakımından

[28:4] İkinci grubun düşüncelerine (İskender ve ona bağlı olanlar) gelince, onlar da (hem) konunun kendisi (5) hem de Aristoteles'in yaptığı tartışmaya atfen kendi görüşlerini delillendirmişlerdir.

Konunun kendisiyle ile ilgili olarak, onlara göre burada, yani *Birinci Analitikler*'de (6) anlatılmak istenen, (7) harici var oluş olarak akla karşılık gelmesi bakımından ve tek başına[33] akılda mevcut olmadığı ile ilgili kıyas hakkında çeşitli yönlerden tartışmalar vardır. Basit (8) öncülün, birinci grupta yer alanların düşüncelerine göre, yani Theophrastus'un yaklaşımına göre, akıl dışında varlığı (9) söz konusu değildir.[34]

Böylece onun durumu[35] (yani mutlak öncülün) kendisine modalite (eklenmiş) söz konusu (önermeler) gibidir. Atfedilmeye uygunsa (bir önermeye atfedilir); atfedilen, (10) eğer (niceliği) belirsiz bir (önerme) ise ona bir nicelik-işareti nispet edilir. Burada aynen belirsiz önerme için söylenenler geçerlidir (yani onu uygun bir nicelik işareti eklenir) (11). Böylece onun durumu tikel (ifadelerde) olduğu (gibidir), benzer şekilde, burada mutlakın, mümkün (önerme) kuvvetinde olduğunu söylemek gerekir (12) fakat o (açık) bir ifadeyle (diğerlerinden) ayrılmış değildir.[36]

---

[33] *modal söz (de dicto)* ve *modal şey (de re)* modaliteleri arasındaki temel ayrıma dikkat etmek gerekir.

[34] Themistius'un yukarıda 26: 9/11'de geçen düşünceleriyle krş.

[35] Ben bu kelimeyi bağlamına bakarak 'status' (durum) olarak çevirdim, genellikle (bu kelimenin) 'force' (güç/kuvvet) olarak çevrilmesi daha doğrudur.

[36] Burada önemli olan nokta önermenin sadece nicelik olarak sınırlandırılmamış olmasıdır. "Köpekler evcildir" önermesini (bazı köpekler evcildir) şeklinde tikel kabul etmek, (bütün köpekler evcildir) biçiminde tümel almaktan daha uygundur. Bu durumda "köpekler evcildir" mutlak önermesinin, (köpeklerin evcil olması mümkündür) yapısında mümkün modalitesinde kabul edilmesi, onu, (köpeklerin evcil olması zorunludur) şeklinde zorunlu modalitesinde almaktan daha doğrudur.

Yine benzer şekilde olumsuz (13) mutlak (önermenin) döndürülemeyeceğini ifade etmek gerekir. Çünkü böyle bir (önerme) döndürülmek istendiğinde (14) ki burada mümkün (modal) öncülü kullanmak (uygundur), döndürülemez. Fakat (önerme) zorunlu olursa (15) döndürülebilir. Böylece bu konuda (yani mümkün önermeler), onun döndürülemeyeceğini söylemek gerekir. Durum aynen nicelikleri belirsiz olan iki önermeden oluşan kıyaslardaki (16) gibidir ki onlar sonuç vermezler (geçerli sonuç veren kıyaslar gibi sonuç vermezler), onların durumu iki tikel öncülden oluşan kıyaslar gibidir.[37]

Ayrıca burada geriye kalan (17), basit (önermelerin) Aristoteles'çe dikkate alınmış olan bir modu daha vardır ki onun prensipleri, sonuç veren kıyaslar yönünden burada zikredilmemiştir. Yani (18) bu basit (önermeler) dışarıdan elde edilmiştir (ki bu ikinci düşünce okuluna göre böyledir.)

6. İskender'in Görüşünün Delillendirilmesi:
II. Aristoteles'in Örneği

[28:19] Konunun kendisi açısından yaptıkları delillendirme onların kullandığı en güçlü delildir. (20) Bizzat, Aristoteles'in kendisine[38] göre, Aristoteles ters (hulfî) kıyasta, [29:1] mümkün öncülle basit öncülü (uygun bir türde) sürekli değiştirir.[39] Bu da (mümkün öncülün) aslında basit (2) kabul edildiğini gösterir.

Ebû Nasr (el-Fârâbî), İskenderin öğretisine meyleder. İbn Sînâ'ya gelince, (3) buna saygı duymakla birlikte bunların tümünden farklı bir öğretiye sahiptir. Bunu daha sonra tartışacağız.

7. İbn Rüşt'ün Bu Tartışmaya Getirdiği Çözüm

[29:4] Şimdi bu şüpheleri ortadan kaldıralım. Biz şöyle deriz: Bu kendinden-delilli bir bilgidir. (5) Çünkü tümel önermenin yüklemi konunun *tümü* için geçerlidir. Ve (biz deriz ki) bu (6) sonuca iki yoldan ulaşılabilir. Bunlardan birincisi yüklemin, konunun bütünü için

---

[37] Bu, İskender'in basit önermeleri (zorunlu değil, belirli biçimde mümkün olarak), niceliği belirsiz önermeleri de (tümel değil, belirli biçimde tikel olarak) almasıdır ki o bunu kendi mantığının önemli bir özelliği olarak çeşitli konuları açıklamadan başarılı bir şekilde kullanmıştır.

[38] Sanırım matbu metinde *f-lâ-nn (fulânun)* ifadesinin yerine, *f-' inn (fi-enne)* konulmuştur.

[39] Ters (hulfî) kıyas hakkında ayrıntılı bir inceleme için Bkz. *N. Rescher, Al-Farabi's Short Commentary On Aristotles 'Prior Analytics'*, (Pittsburg, 1963).

bilfiil var olması; ve ikincisi (7) konunun bütünü için *bilfiil* var olmamasıdır; fakat bu sadece mümkün[40] durumlarda söz konudur (yani gelecek zamanda).

(8) Ve (biz deriz ki) bunlarda (tümel önermelerde) yüklem konunun bütününde bilfiil mevcuttur: (A) Onun yüklemi, onda (yani konuda) süreklidir (yani her zaman öyledir), ve bu zorunlu (önermedir); ve (B) bu durum onda her zaman değil (sadece bazı durumlarda söz konusu olur) ve işte bu da basit (önermedir). (10) Ve (biz deriz ki) (bu durumda olan önermelerin), sürekli olmayanların iki çeşidi vardır: (B_1) Bu türde, yüklem, konunun bütünü için *çoğu zaman* mevcuttur[41] (11) ve (B_2) bu türde ise (yüklem, konuda) çoğu zaman değil, sadece *(zamanın) az bir kısmında ya da eşit bir diliminde* bulunur. Böylece basit önermelerin (12) üç çeşidi ortaya çıkmış olur, (bunlar) çoğunlukla, azınlıkla ya da bu iki (zamana) eşit olarak bulunanlardır.[42]

Bu durum mümkün (önermelerin) yapısına (13) benzer, yani (basit önermenin yüklemi) çoğunlukla, azınlıkla, ya da eşit derecede (konuda) bulunur. Fakat (14) bu üç (zamansal) ayrım konuya bitişirse önerme mümkün hale gelir. Yani yüklem[43] (konuda) (15) ya çoğunlukla ya azınlıkla ya da eşit derecede bulunur.[44] Fakat basit (önermeler) zamansal olarak meydana gelir.[45]

---

[40] Latince okunuşu şudur: *Non insit toti subjecto in actu, nisi possibiliter. (Mümkün olmadığında ancak konunun bütünü için bilfiil söz konusu olur. (Çev.))*

[41] Devam etmeden önce burada aslında en temel nokta, uzun bir açıklama cümlesi ile (metnin) Latincesinde bir tahrif yapılmış olmasıdır.

[42] Teorik olarak mümkün, yüklemin P, konuya S; (i) tüm zamanlarda; (ii) her zaman değil, çoğunlukla; (iii) eşit olarak (iv) bazen, ancak azınlıkla değil; (v) asla, ait olabilme imkânıdır. Bu durumda, "Her S, P'dir" önermesi zorunlu olarak alınır ve tek başına (i) durumuna uygun düşer ve şu yapıdadır: "Her t zamanında her S –t zamanında- P'dir –t zamanında-". Fakat *basit* olarak alındığında bu önerme (ii) ve (iv) durumlarına uygun düşer. (Çoğunlukla basit olanın örneği: "t- zamanın çoğunda bütün S'ler –t zamanında- P'dir-t zamanında-") Böylece basit modalitesi üç farklı alt-modda verilebilir.

[43] Sanırım matbu metinde, *yükleme (el-haml)* ifadesi, *şükretme (el-hamd)* ifadesinin yerine konmuştur.

[44] Zaman bir yana (ya da bir kimse herhangi bir *özel* zamanı tercih edebilir) burada teorik olarak mümkün üç durum vardır. P yüklemi, S konusunun (i)'de bütününe; ya da (ii)'de çoğunluğuna; ya da (iii)'de eşit olarak; ya da (iv)'de çok az bir kısmına; ya da (v)'de hiçbirine yüklem olur. "Her S bilffi P'dir" önermesi

(16) Şu açıktır ki çoğunlukla-basit (önermeler), yani çoğu zaman (bilfiil), bazen de (17) kısa bir zaman[46] için mümkün olurlar ve bu (bile) yüklemin konunun bütününde gerçek anlamda fiili olarak bir zaman noktasında bulunmadığına (18) işarettir. Bu onun kısa bir zaman için mümkün olması demektir.

Azınlıkla basit olana gelince, (19) yani yüklemin konunun bütününde kısa bir zaman diliminde bulunduğu bu (önermeler) açıktır ki; eğer mümkün (önermenin) yüklemi bi'l-ifiil (21) onun konusunun bütününde bunmazsa onlar çoğunlukla mümkün (önermelerdir).[47] Ve bu (durum) böyle olduğu takdirde mümkün (önerme) çoğunlukla mümkün olmuş olur, [30:1] yani yüklem, konunun bütününde çoğu zaman bilfiil mevcut olmuş olur. Mümkün (önerme) basit önermeye dönüştürüldüğünde bu azınlıkla-basit olacaktır.[48] Ve bu (azınlıkla-basit önerme) bilimde kullanılamaz. (3)

Bu (önermelerin) (çelişik)[49] olmasına gelince, (bu durum onların) azınlıkla mümkün ve bilfiil çoğunlukla mümkün (önerme) olmaların-

---

(i)'ye uygundur ve "Her S mümkün olarak P'dir" önermesi de (ii) ve (iv) durumlarına uygundur.

[45] Durum önceki paragrafta işaret edildiği gibidir. Girişte verdiğimiz analize müracaat edilebilir. Orada görülecek olanlardan biri, İbn Rüşt'ün 'zamansız-yapılar'ı mümkün modalitesi gibi açıklamış olmasıdır.

[46] Çoğunlukla-basit için verilen (örnek): "Çoğunlukla t zamanında: Her S –t zamanında- P'dir –t zamanında-". Biz (zamanla kayıtlanmamış) bu önermeden "Her S mümkün olarak P'dir" sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü kısa bir zaman için "Az bir (zaman için) S'ler P'dir (düşük seviyede mümkün bir durum)" önermesini biliriz. Önceki paragrafta ısrarla üzerinde durulan, zaman yerine konunun mümkün olmakla kayıtlanmış olmasıdır. Bu durum çok büyük bir tutarsızlık ve dikkatsizlik olarak görünüyor. İbn Rüşt için en güzeli onları zamanla kayıtlamaktır ki bu hem bu paragrafta hem de takip eden paragrafta böyledir.

[47] (Önerme) eğer "her S, P'dir" olursa bu azınlıkla-bilfiil olandır. Yani verilen önerme "çok az bir t zamanında olmaz: Her S, t zamanında P'dir t zamanında". Öyleyse "değil S, P'dir" önermesi çoğunlukla mümkün olur. Yani "S'nin çoğunluğu değil P'dir."

[48] Çoğunlukla-mümkün için verilen örnek: "Her S mümkün olarak P'dir (S çoğunlukla P'dir)". Biz en azından bunun azınlıkla-bilfiil olduğu sonucuna ulaşabiliriz. "Çok kısa bir t zamanında değil: Her S –t zamanda- P'dir –t zamanda-".

[49] Bu düzeltme yapılmadığında mesele anlaşılamamaktadır.

dan ileri gelir; (4) yani yüklem, konunun bütününde çoğunlukla bulunur. Bunların bilimlerde kullanmaya (5) elverişli oldukları açıktır.[50]

8. Fârâbî'nin Yaklaşımı

[30:6] Ebû Nasr (el-Fârâbî) bu (problemi) *İkinci Analitikler'in (Büyük?) Şerh*'inde, zorunlu olmayan (önermelerin) ikiye ayrıldığını söyleyerek açıklamıştır: (7) (Onlar) ya zamanın çoğunda (8) mevcuttur; ya konunun çoğunda mevcuttur; ya da bu iki durum birlikte mevcuttur. (Ve o şöyle dedi: bunların) sadece iki türü olan, azınlıkla fiili olan (önermeler) ve eşit olanlar, (9) (kavranabilir)- bilimler bunları araştırmaz. Fakat diğer iki tür (çoğunlukla fiili olanın iki çeşidi), (10) onlar (yani bilimler) tarafından araştırılır.

Bu (son-adlandırılanlar) sınıf öncüller, zorunlu (modalitesinde) olan öncüllerdir fakat onlar zorunlu (11) (modalitesi) için (kesin doğru söz) değildir; "her (kara) karga siyahtır" ve "her kar beyazdır" örneklerinde durum böyledir. Ebû Nasr (el-Fârâbî) bu tür öncülleri, (12) "kesin olana benzeyen" olarak isimlendirmiştir. (13) Duyusal-deneyime[51] (dayalı olmayan bu iddialar), çelişkili ve her ne şekilde olursa olsun (doğru) olmayan yapılar olarak kabul edilir. Gerçekten zorunlu olan öncülleri (14) akıl, yüklem ve konu arasındaki özsel ilişkiden hareketle kavrar.[52]

Bu (durumda) akıl bu (temel) ilişkiyi kavrayamazsa onun için bu durum mümkün haline (yani soru önermesi/ the proposition in question) haline gelir. (16) Ve eğer bu mümkün olursa (yani önerme) o (sadece) basittir ve zorunlu değildir. Bu (zorunluya benzeyen) öncüller (17) aynı şekilde çoğunlukla kıyasa[53] dayalı bilimlere de dahil olur.

---

[50] Bu durumda her ikisi de çoğunlukla-fiili olanı gösterir. "S'lerin çoğu P'dir" önermesi göz önüne alındığında onun kayıtlanmamış olduğu ileri sürülebilir. Bu bize, Aristoteles'in epitemolojisinde bilimsel bilgiyi koyduğu çerçeve söz konusu edilmeden, yalnızca, her zaman ya da çoğunlukla elde edilenle bir yere varılamayacağını gösterir.

[51] Burada *h-s-s (hiss/duyumsamak)*'ye karşılık olarak *c-n-s (cins)* denilmiştir. Bu da Latince *(bu tür şeylere ilişen bir mana yoktur)* ifadesiyle desteklenmiştir.

[52] Böylece bu önermeler, "zorunlu" olurlar; güçlü bir anlamı olmaksızın, "her insan akıllıdır" önermesi zorunludur (yani burada yüklem, tanımı gereği konudaki özün bütününde içerilmiştir); fakat zayıf bir anlamda "her (kara) karga siyahtır" önermesi de zorunludur (yani, burada konu ile yüklem arasında "özsel bir ilişki" vardır).

[53] Sanırım *bel* (bilakis) yerine *bi (-de, -in vs..)* olmalıdır.

Aristotoles'in dediği gibi onlar, bunlardan oluşur; o, böyle söylemiştir çünkü bu özsel (ilişki) çok nadiren (böyledir).[54]

9. İbn Rüşt'ün Tasavvuru Olarak Aristoteles'in Yaklaşımı

[30:19] Bu sebepten dolayı Aristoteles, *İkinci Analitikler*'de zorunlu (önermelerin) hepsinin özsel olduğunu söylemiştir. Çünkü özsel olmayanlar *sırf bunun için* basittir, mümkün olduklarında, yüklem, bazı vakitlerde konunun tamamı için geçerli olmaz.[55] [31:1] Durum böyle olduğunda bu basit (modal önerme) olmaz (2) ki Aristoteles (burada)-(Afrodisias'lı) İskendir'i takip edenlerin zannettiği gibi-azınlıkla (basit) olanları kast etmek (3) (niyetinde) değildir; aksine o çoğunlukla (basit) olanları ya da bunların her ikisini birlikte[56] kast etmek (niyetindedir). Ancak o birinci yerde/durumda çoğunlukla (basit) olanı, diğer yerde ise azınlıkla (basit) olanı (4) anlatmak (istemiştir.) Bunlar kesin durumları ifade etmekte daha kullanışlıdırlar; aynen mümkünü çoğu zaman (yani azınlıkla-basit) öyle olana dönüştürmek için kullanılan "karşıt" (hulfî) kıyasta (5) olduğu gibi.[57]

Fakat Aristoteles azınlıkla (basit) olanı sadece (6) dönüştürme için kullanmıştır. Çünkü ona göre bir çıkarım sonucu ortaya çıkan kesin durumlar (yani azınlıkla basit) (7) ve çoğunlukla (basit) olan arasında fark yoktur. Bu durum, öncül (yani azınlıkla basit önerme) onunla bağlantılı olduğunda ortaya çıkar; bu durumda o (8) imkânsızdır. Belki de o (Aristoteles) mümkün (öncüller arasındaki) bağlantıyı hariç tutmuştur –yani mümkün olan (9) küçük (öncüldür)-. Çünkü bu (kı-

---

[54] İbn Rüşt'ün aktardığına göre, Fârâbî'nin yaklaşımı temel olarak şöyledir: "Her S, P'dir" önermesi, eğer tüm S'ler için tüm zamanlarda doğru ise *zorunlu*dur ve eğer sadece S'lerin çoğunluğu için (ya da çoğu zaman) doğru ise *basit*tir. Ancak kesin tümel önermeler (mesela "bütün (kara) kargalar siyahtır") *durumları gereği zorunlu* kabul edilir. Çünkü burada özleri itibariyle bütün kargaların siyah olmasında bir kesinlik olmamasına rağmen (onların) özleri arasında yeterince yakın bir ilişki kurulmuştur.

[55] Bkz., *Anal. Post. (İkinci Analitikler)* 74b5-13, 75a27-31 vd.

[56] Eğer yukarıda geçen cümleyi uzatacak olursa önermeleri şöyle sınıflandırabiliriz: Basit modal yapıya göre "Her S, P'dir;" eğer bu, *bazı S'ler P değildir şeklinde mümkün* olursa, öyleyse *şu* mümkün önerme azınlıkla mümkün olan olmaz: "Sadece küçük bir (zaman diliminde) S'ler P değildir," bunun için; *çoğunlukla* S, *bilfiil* P *olacaktır*, bu, çoğunlukla böyle olan durum (olacaktır.)

[57] Krş. 28:20-29:1 yukarıda geçtiği gibi.

yas) o öncüllerden oluşmuştur (böylece) bu türden (kıyaslar) sonuç vermez. [58]

Böylece Aristoteles, (10) aynen mümkünün (yani mümkün önermelerin) çeşitleri konusunu karıştırdığı (oluşturduğu) gibi konuyu (yani modal kıyas teorisini/treatment), farklı türden mutlakla (yani mutlak önermelerle) karıştırdı (oluşturdu). Yani o bu kitapta (*Birinci Analitikler*) çoğunlukla olanla azınlıkla olanı ayırmadı. (11) Biz zaten bunun sebeplerini bu kitap üzerine yazdığımız (12) *Orta Şerh*'te tartışmıştık.[59]

10. Öncekini Takiben

[31:13] Bu iki öncül türünün (yani çoğunlukla-basit ve azınlıkla-basit), (14) mümkün (önermeye) nasıl dönüştürüleceği açıktır; fakat çoğunlukla-basit (önerme), çoğu zaman mümkün olanlardan (15) birine (mümkün önermeye) dönüştürülür. Böylece ya bu durumda İskender (Afrodisias'lı), bizim mutlak (önermeler) konusunda tartıştığımız bu manayı (16) gözden kaçırmıştır ya da (onu takip eden) insanlar İskender'in söylediği manayı gözden kaçırmışlardır (17) ve onu yanlış anlamışlardır ki o da onun daha az-mutlak olanı kast etmiş olduğunu düşünmektir; çünkü (18)insanlar bundan başka bir şeyi kabul etmemişlerdir. Bu daha uygun ve daha olasıdır.

Bununla birlikte bu durum, (19) Aristoteles'in mutlak (önerme) ile ilgili öğretisini açıklamada ve bir (temel) olarak kabul etmede oldukça gereklidir.(20) Bu öyle bir öğretidir ki (bununla her iki grubun) önceki tüm şüpheleri izale edilir [32:1] ve aynı zamanda bu mesele, konunun kendisi bakımından doğru olarak ve eskilerin onu bildiği şekliyle bilinebilir.

Aristoteles'in gerçeklik öğretisi üzerindeki uzlaşı ne kadar güçlüdür (2) ve insanlar, ondaki birçok kendinden delilli şeyi anlamaktan ne kadar uzaktır; başka birşeyin değil sadece bunun bilinmesi yeterli değil midir! "Allah lütfünü dilediği kimseye verir."

---

[58] Açık bir yorum olmadan bu tartışmanın ne manaya geldiğinin anlaşılması mümkün değildir. Benim önerim, burada esas önemli olan noktanın, büyük öncülün azınlıkla basit, küçük öncülün mümkün olması durumda kıyasın geçerli sonuç vermeyeceğidir.

[59] Bkz. İbn Rüşt'ün *Birinci Analitikler*'in 1. Kitabı üzerine yazdığı *Orta Şerh*'in 13. Bölümü.

11. İbn Sînâ'nın Yaklaşımı

[32:5] İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı bir hayli karmaşıktır. Onun bu meseleye ilişkin zorunlu bir atıf olarak söylediklerinin özü, ona göre, öncüllerin (7) şu beş şekilde ortaya çıkmasıdır:

Birincisi, yüklemin konuya her zaman[60] zorunlu (8) ve mutlak olarak uygun olmasıdır, yani hiç kesinti olmadan. Bu yapıya verilen örnek: "Tanrı gerçektir," ve "göksel küreler dairesel olarak hareket eder" (9) (kimileri onun sonsuz olduğu görüşündeydi).

İkincisi, yüklemin, zatı devam ettiği (10) sürece (her ne zaman) konunun bütününe (bu durumda) zorunlu olarak uygun olmasıdır. Bu ifadenin örneği şudur: "Her insan (11) zorunlu olarak hayvandır."

Üçüncüsü, yüklemin konuya, (12) konu onunla (yani yüklem) vasıflandığı sürece zorunlu olarak uygun olmasıdır. Bu yapının örneği de şudur: "Her beyaz, renk olarak (13) nitelendiği sürece zorunlu olarak renktir."[61]

Dördüncüsü, yüklemin konuya belirli bir zamanda zorunlu olarak (14) uygun olmasıdır ki bu ya (zamanla) sınırlı değildir –örneğin, "her insan ölümlüdür" ifadesi böyledir-(15) ya da (zamanla) sınırlıdır, örneğin, "Ay yarın tutulacak" (önermesi böyledir.)

Beşincisi, yüklemin konuya, yüklem ona (yani konuya) uygun olduğu sürece belirli zamanda zorunlu olarak uygun olmadır.[62]

O (İbn Sînâ) şöyle dedi: "Bazı kimseler mutlak (önermelerin) hiçbir zaman ne zorunlu ne de mümkün (17) modalitesinin şartlarını taşımadığını söylediler. Fakat o ya zorunlu olan bu beş (moddan) biri olabilir ve bazen de o ya da mümkün olabilir." (18) O, (buna ilave olarak şöyle) dedi: "Onlardan bazıları (yani insanlardan), mutlak'ın, ilk ikisi olmadan (yukarıdaki) son üç modu içerdiğini, (19) ve zorunlunun da ilk iki modu kapsadığını söylediler." O, bana göre burada, İskender (Afrodisias'lı) (20) ve onun ifadeleriyle konuşanları (yani onun görüşlerini benimseyenler) işaret ediyor. O (İbn Sînâ) şöyle dedi: "O (muhtemelen İskender) sadece mutlak (önermenin) yükle-

---

[60] Kitabı neşreden kimse, Latince çeviride; *daima/semper* kelimesinin anlaşılamadığını ifade eder. Prof. Dunlop'un yazdıklarına uygun biçimde bu eksik kelime büyük olasılıkla *oluyor/yekûnu*'dur.

[61] Sanırım, *y-t-ş-f* yerine *b-y-d* olmalıdır.

[62] (5)'in, 3 ve 4'ün bir araya gelmesinden oluştuğuna dikkat et.

minin konuya, yüklem [33:1] (konuda) bulunduğu müddetçe (her ne zaman) uygun olduğunu (savunmuştur) ki bu saçma bir görüştür. " Onun, *Kitâbu'ş-Şifâ*'da (1) söyledikleri bunlardır. *Kitâbu'n-Necât*'ta (ne söylediğine) gelince, (bu kitapta) o, mutlak yapılar için dört (anlam) ortaya koyar (3) –bunlardan üçü burada (yani, *Şifa*'da)[63] anlatılanlardır- İskender'in görüşlerine atfen (ortaya konulan diğer) anlamları burada (4) (*Şifa*'da) hafife alır.

12. İbn Sînân'nın Yaklaşımının Eleştirisi

[33:5] Fakat bunların hepsi karışık ve düzensizdir. Bu böyledir çünkü tümel zorunlu öncüllerin (6) (İbn Sînâ'ın belirttiği) şartları taşımaları gerekli değildir. Çünkü "İnsan zorunlu olarak hayvandır" (7) (dediğimizde) bu yüklem asla burada son bulmaz; (bu durumun) zorunlu bir biçimde ve her zaman her bir (8) insan için var olması ve var olmaması eşittir. Tümeller her zaman var olagelmiştir (yani sonradan varlığa gelmezler) ve yok olmazlar. Yani (9) (doğru olan) tümel yargılardan oluşurlar. Aynen şu ifadede olduğu gibi: "İnsan hayvandır."

Onun (İbn Sînâ) (10) bahsettiği şartlar sadece tikel önermeler için gereklidir. Ve böylece, tümel yok olabilen konular hakkında zorunlu bilgi elde edilemeyeceğini düşünen kimse (11) bu durumu nasıl gözden uzak tutar! Aynı şekilde (12) birer zorunlu yükleme olan "insan zorunlu olarak hayvandır" (13) ve "insan (yani bazı insanlar) zorunlu olarak beyazdır" ifadeleri arasında fark yoktur. Bu durumda onun zikrettiği (14) şartlara, önermelerden biri tikel olarak alınmadıkça ihtiyaç yoktur.

Onun, zamansal olarak zorunlu olan hakkında ne söylediğine gelince, o bu konuda doğru konuşmuştur. Çünkü o gerçekten zorunlunun bir türüdür. Onun yükleminin (temel) karakteri (16) ve döndürmesi (aynen) (mutlak) zorunlunun (temel) karakteri gibidir. Fakat bu durum İskender'in (Afrodisias'lı) mutlak (önermeler) hakkındaki yaklaşımıyla (17) (onunkinin aynı) olduğunu söylemek değildir. Çünkü İskender'e göre mutlak (önermeler), zorunludan ve mümkünden farklı üçüncü çeşit bir türdür.[64]

---

[63] Yani yukarıda geçen (3)-(5) yapılarına göre 32:15-19.

[64] Muhtemelen bu 33:14'te anlatılan meseledir.

(18) Bu kişinin (yani İbn Sînâ), benim düşünceme göre, söz konusu bölümle ilgili düşüncesi, sadece kendinden önceki insanların zorunluyu, her zaman ve kesintisiz (gereklilik) olarak tanımlamalarına bakarak (19) hayal etmekti. Onlar mutlak önermenin, (kendisi) konuda var olduğu sürece (her ne zaman) konuda var olan şey olduğunu söylediler. [34:1] O ya özsel olarak konudakinden farklı olarak onda (yani yüklemde) mevcuttur ya da bilfiil konuda mevcuttur. (1)

13.Öncekini Takiben

[34:3] Onlar (yani bazı insanlar) "zorunlu" kelimesinin bu mana[65] (4) ve mutlak için muğlak olduğunu söylediler. Böylece bu kimse (yani İbn Sînâ) mutlak ifadelerle ilgili bu bölümde söylenenlerle tümel ve zorunlu önermeler konusunda söylenenlerin aynı olduğunu düşünüyor. Buradan hareketle o, zorunlunun[66] ilk tanımını, her zaman tikel olarak bunlara uygun (önermeler) olarak yapmıştır. (İbn Sînâ'nın) bu tanımı, ister tikel bir durum için meydana gelmiş olsun ister tümel olarak var olmuş olsun her zaman (7) mevcut olan zorunlu (önermelerin) birkaç türünü içermektedir. Zorunlunun tabiatının (8) bu şekilde tanımlanması ve onun mutlak ve mümkün için de böyle olması (gerçekte), tümel zorunlu önermenin ve bunun gibi tümel mümkün önermenin tanımından (9) farklı olduğunu gösterir. Böylece burada benim düşünceme (10) göre, bu kimsenin (yani İbn Sînâ'nın) bu konudaki söyledikleri üzerinden karışıklık kalkmış olur. "Allah doğru olana muvaffakiyet ihsan etsin."

[65] Bkz. Yukarıdaki 28:9-12 satırlar.

[66] Bkz. Yukarıdaki 32:7 satır.