



Mantık Araştırmaları Dergisi

Journal of Logical Studies

İbn Sînâ'ya Kadar Arap Mantığı | Arabic Logic up to Avicenna

Yazar(lar) | Author(s): Ahmad Hasnawi & Wilfrid Hodges

Çeviren(ler) | Translator(s): Alaattin TEKİN

Bu makaleyi kaynak gösterin | Cite this article:

Hasnawî, A , Hodges, W . "İbn Sina'ya Kadar Arap Mantığı". Çev., Alaattin Tekin. Mantık Araştırmaları Dergisi 2 (2020): 153-171

Bu makaleye çevrimiçi ulaşın | See this article online:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mader/issue/59321/767127>

ISSN 2687-3125 | e-ISSN 2687-3125

İbn Sînâ'ya Kadar Arap Mantığı

Ahmad Hasnawi & Wilfrid Hodges

 Çeviren: Alaattin TEKİN*

Özet

Orta Çağdaki mantık çalışmalarına dair ortak bir eserin bir bölümünün tercümesini içeren bu yazı, Grek mantık mirasının tercümeler vasıtasıyla İslam dünyasına aktarılmasını ve İbn Sînâ'ya kadar ki süreçte Arap mantığının tarihsel gelişimini ele alır. Bununla birlikte başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere Süryani mütercim ve filozofların tarihsel süreçte Arap mantığına yönelik yeniliklerin neler olduğu ele alınmaktadır. Özellikle de İbn Sînâ'nın mantığa getirmiş olduğu yenilikler incelenir. Ayrıca Helenistik dönemde şarihlerin ortaya koyduğu ve günümüze ulaşmayan pek çok eserin Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozofların eserlerinde muhafaza edildiğine dair açıklamaların ele alınması mantık tarihi açısından önemli bir husustur.

Anahtar kelimeler: Mantık, Grek Mantığı, Arap Mantığı, Fârâbî, İbn Sînâ



Bu bölümde ilk olarak, onuncu yüzyılın sonuna kadar Arap mantıkçıların Grek eserlerini nasıl devraldıklarını, bu eserleri kendi eserlerine nasıl dahil ettiklerini ve bu süreç boyunca onların mantık konusunu nasıl yeniden şekillendirdiklerini tartışacağız. On ikinci yüzyılda yazmasına rağmen Genç İbn Rüşd, Fârâbî (ö. 950) geleneğine bağlı olduğundan biz onu da bu sürece dahil ettik. Bundan sonra, İbn Sînâ'nın on birinci asrın başlarındaki formel yeniliklerine müracaat edeceğiz. Aynı zamanda bizim tartıştığımız meselelerin çoğu Tony Street'in *Arabic Logic* adlı çalışmasında ele alınmaktadır.

* Arş. Gör., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı.
Çevirinin bu aşamaya ulaşmasında büyük bir emeği olan kıymetli hocam Prof. Dr. Nazım HASIRCI'ya en içten şükranlarımla.
Bu makalenin orijinali: Navaes, Catarina Dutilh, and Stephen Read. 2016. *The Cambridge companion to medieval logic*. Cambridge: Cambridge University Press

2.1 Grek Mantık Mirası

Felsefenin bir dalı olarak Arap mantığı, eski Yunan mantığının varisiydi ve esasen miras, Meşşâ (Peripatetik) geleneğine aitti. Arapça dilbilgisi, İslâm hukuku ve İslâm tartışma teolojisi (kelam) bağımsız akıl yürütme yöntemleri geliştirdi ve bu yöntemler ile felsefi bir disiplin olan mantık arasında kaçınılmaz olarak bazı etkileşimler gerçekleşti. Bu etkileşim çatışma ve özümseme arasında değişmekteydi. Yunan Meşşâ mantığı daha sonra *Organon* olarak kabul edilen Aristoteles'in mantık metinleri ve çeşitli felsefi inançlara sahip Roma İmparatorluğu bilim adamlarının bu metinler üzerine yaptıkları yorumlarıyla birlikte şekillendi. Arap filozoflarının farkına vardığı bu yorumlar sekiz asır sürdürülen bir faaliyetin ürünüydüler.

Bir giriş olarak Porphyry'in *İsagoge*'si ile başlayan ve Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetika*'sını da kapsayan Arapça *Organon*, ilk defa Geç Antik Çağ'da tasarlanan aslında genişletilmiş *Organon*'du. Ancak Geç Antik Dönemde sadece program niteliğinde (programmatic) olan bu durum Arap mantıkçıları için bir gerçeklik oldu. Onlar, bir mantık sistemi düzenleyerek *Organon*'u somutlaşmış bir sistem olarak kavradılar. Bu sistemin formel merkezini genel akıl yürütme veya kıyas teorisi sunmayı amaçlayan *Organon*'un üçüncü kitabı olan *Birinci Analitikler* oluşturmaktadır. *Kategoriler* (*Kategoriler*'in buradaki yerine özellikle İbn Sînâ tarafından itiraz edilmesine rağmen) ve *Yorum Üzerine* adlı ilk iki kitap formel kısımlar için bir hazırlıktır. *Organon*'un diğer bölümleri, akıl yürütme teorisini, yalnızca bilimsel faaliyetler değil aynı zamanda sosyal iletişim alanlarında ve insan eylemlerinin farklı alanlarındaki akıl yürütme ilkelerine de uyarlar. Bilim için bir yöntem olarak mantık, Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eserinin amacı iken; çeşitli sosyal iletişim alanlarını sistematize etmek için bir alet olarak mantık *Organon*'un diğer kitaplarının da amacıydı. Buna göre *Topikler*, iki kişinin yaygın olarak kabul edilen öncüllerden hareket ederek akıl yürüttüğü diyalektik oyunların kurallarını verirken *Sofistik Çürütmeler* yanlış düşünceler tarafından tuzağa düşürülmekten kaçınmanın kurallarını verir. *Retorik*, meşhur bir kitle tarafından kabul edilen ikna edici argümanları ortaya koymak için kurallar sağlar ve son olarak *Poetik*, eylemler için faydalı olan hayallerin uyarılması adına söylemler oluşturmak için kurallar verir. Burada, bu sistemin merkezinde aksiyolojik bir belirsizliğin olduğu belirtilmelidir: Bu sistem bir yandan beş sanatı aynı seviyede ele alırken;

ancak öte yandan, kıyasın mükemmel bir formu olan Burhânî kıyas ile diğer kıyas türleri arasında bir durum farkı olduğunu ortaya koymaktadır. (*Retorik ve Poetika'nın* dahil edilmesi hakkında bkz. Black 1990.)

Grekçe *Organon*'un Arapçaya kabulü eşsiz bir belgede verilmektedir: Bağdat Okulunun *Organon* nüshası olarak adlandırılabilir bilgileri içeren bu Arapça el yazması Paris 2346 no'ludur. Bu nüsha da Aristoteles'in *Organon* külliyyatının Arapça kabulünün kronolojik sıralaması büyük ölçüde Nestûri alimi Hasan İbn Sûvâr (1017'den sonra öldü) ve en azından *Retorik* örneğinde olduğu gibi bir Hristiyan âlimi olan Ebü Ali b. İsa es-Semh (ö.1027) tarafından kayıt altına alınır. Bu yazma nüsha, Huneyn b. İshâk (ö. 873) tarafından revize edilen *Birinci Analitikler*'in ve *Retorik*'in anonim çevirisi yine dokuzuncu yüzyılın başlarında Kindî ve çevresinin bir üyesi olduğu söylenen Naima al-Hımsî'ye atfedilen *Sofistik Çürütmeler*'in üç mevcut tercümesinden biri, en eski çevirilerin bir kısmını içerir. *Organon*'un diğer metinlerinin çevirileri Bağdat'taki daha yeni bir çeviri faaliyetinin sonucuydu; *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* İshâk b. Huneyn (ö. 910) tarafından tercüme edildi. *Topikler*'in ilk yedi bölümü Ebü'l-Ösman ed-Dimeşkî (yaklaşık 900 civarı) tarafından ve sekizinci bölüm ise İbrahim b. Abdullah el-Kâtib (ö. X. yy) tarafından tercüme edildi. *İkinci Analitikler* ve *Poetika*, Ebû Bişr b. Mettâ (ö. 940) tarafından tercüme edildi. Bu Paris nüshası ayrıca Dimeşkî'nin çevirdiği Porphyry'nun *İsagoge*'sini de içerir.

Bağdat nüshasının aslının mevcut olduğu, vurgulanması gereken dikkate değer bir hakikattir. Çünkü o Aristoteles'in mantık külliyyatına özgüdür. O Aristoteles'in tabiat felsefesi ile hiçbir şekilde karşılaştırılmaz. İshâk b. Huneyn tarafından tercüme edilen tabiat felsefesinin birinci kitabı yani *Fizik*, Bağdat Okulun da benzer bir nüshasının da konusu idi.

Bu çeviriler ve kitapların ardından Arapça, bütün Müslüman coğrafyasında Fars ve Türk âlimlerin yazılarında bile, mantığın ana dili olarak yerleşti. Bu nedenle bu mantık geleneğine Arap mantığı demektediriz.

Arap filozofları Aristotelesçi *Organon* külliyyatının yanı sıra Grek şarihlerinin çalışmalarından da istifade ettiler. Arap filozofları Afrodiaslı İskender'in (ö. 2.-3. yüzyıllar) temsil ettiği saf Meşşâî ilk dönem şarihlerinden, Themistius'un açıklamalarına (ö. y. 388) ve ayrıca Geç Neoplatonik Okulu üyelerinin yorumlarına (5.-6. yüzyıllar) kadar, bu yorum geleneğinden farklı açılardan ve yönlerden (stage) istifade ettiler.

Örneğin, Paris 2346 no'lu yazmada *Kategoriler* üzerinde Simplicius'un bu eser hakkındaki yorumunu yansıtan açıklamalarını okuruz; daha doğrusu, onlar Aristotelesçi eserlerin ilk bölümlerinin kısımları hakkındaki aynı yoruma dair spesifik açıklamalarının yanı sıra bu yorumun başlangıç (prooemium) pasajlarını yansıtır. *Yorum Üzerine* adlı eserin Arapça tercümesine eşlik eden şerhler (scholia), kendi bölümlerinde, Ammonius ve Stephanus'un bu eser hakkındaki yorumları sayesinde bildiğimiz kadarıyla geç İskenderiye geleneğinin ayırt edici özelliklerini yansıtır. Ve Afrodiaslı İskender'in *Birinci Analitikler* hakkındaki yorumunun Arapça çevirisi artık mevcut olmasa da onun izleri Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinde görülebilir. Yunancası kayıp olan fakat Arapça çevirisinin bir kısmı İbranice olarak varlığını sürdüren Themistius'un *Birinci Analitikler* yorumu hakkında da aynı şey söylenebilir (Rosenberg ve Manekin 1988). *Birinci Analitikler*'le ilişkili, İskender'in *Önergelerin Döndürülmesi Üzerine* (Bedevi 1971) ve Themistius'un *İkinci ve Üçüncü Şekillerin Birinci Şekle İndirgemesi Üzerine Maximus'un Çürütmeleri* (Bedevi 1947) adlı iki önemli risâle, sadece Arapça olarak varlığını hala sürdürmektedir. Yine, Paris 2346 no'lu yazmada [yer alan] *İkinci Analitikler*'in Arapça çevirisi hakkındaki bazı şerhler, Philoponus'un bu Aristotelesçi eserler hakkındaki yorumundan kaynaklanmakta ve Arapçadan yapılan Themistius'un aynı eserinin açıklamalı bir çevirisi de Latince de mevcuttur. (O'Donnell 1958). Biz İskender'in *Topikler* kitabının son dört makalesi üzerine yorumunun yanı sıra Grek kaynaklarında zikredilmeyip Ammonious'a ait olması cihetiyle *Topikler* kitabının ilk dört makalesi üzerine yorumun Arapçaya tercüme edildiğini bibliyograf İbnü'n-Nedîm'in (1988) *el-Fihrist* adlı eserinden öğreniyoruz. Aynı bibliyograf Themistius'un *Topikler*'in (2-7) [arası] makaleler üzerine açıklamalarının Arapçaya çevrildiğini de ifade eder. Bu eserin çevirisi şu an için kayıp olmasına rağmen İbn Rüşd'ün *Topiklerin Orta Şerhi* adlı eseri vasıtasıyla eserin birçok bölümü muhafaza edildi (Hasnawi 2007).

Yunan mantığına dair bilginin büyük bir kısmının Arapçaya aktarılmasıyla birlikte Galen'in mantık alanındaki çalışmalarına özel bir önem gösterilmesi gerekir. Süryaniceye ve Arapçaya çevrilmiş olan Galen'in eserleri üzerine meşhur *Mektubu*'nda (*Letter*) Huneyn b. İshâk, Galen'in *Burhân Üzerine*, *Mantığa Giriş* ve *Kıyasların Sayısı Üzerine* en az üç mantık eserinin çevirisini yaptığını belirtti. Huneyn, bu üç eserin her birini Süryaniceye tercüme etti ve daha sonrasında ise öğrencilerinden biri bunları Arapçaya çevirdi. Huneyn, bize *Burhân Üzerine* adlı eserin Grekçe

elyazmasını ve bu eserin on beş bölümünün büyük bir kısmını kurtarma arayışındaki destansı hikayesini anlatır (Bergsträsser 1925, Ar. 47-48 ve 51 / Ger. 38-39 ve 42). Ne yazık ki, *Burhân Üzerine* adlı eserin bazı parçaları dışında bu çevirilerin hiçbiri günümüze ulaşmadı. Bu yazınsal (literary) kayıp, *Burhân Üzerine* ve *Kıyasların Sayısı Üzerine* adlı bu iki eserin Yunan orijinallerini de etkiledi (*Burhân Üzerine Adlı Eserin Yeniden Yapılanması* çalışmasına bakınız Von Müller 1897). Bunların üçüncüsü, yani sadece *Mantiğa Giriş* adlı eser on dokuzuncu yüzyılın ortalarında kurtarılmıştır. Bu durum göz önüne alındığında, Galen'in mantık görüşlerinin Arap mantık geleneği üzerindeki etkisi hakkında kesin bir fikre sahip olmak zordur. Biri dolaylı yoldan kanıtlayarak bu durumu açıklayabilir. Ancak, Galen'in *tabiki mantık* projesini net bir şekilde gerçekleştirmedeki eksikliklerine rağmen bir tepkiyi de gözlemlemek daha önemlidir; Galen'in hayranı Ebu Bekir el-Râzî (ö. 925) ile başlayan bu tepki, sonrasında Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile devam etti.

2.2. Arapça Mantık Metinleri

Arap geleneğindeki mantık faaliyetleri farklı metin türlerinde bir araya getirilmişti (bkz. Gutas 1993). Bu metin türleri İbn Sînâ'nın eserleri dışında eski yorum literatüründe zaten uygulanmıştı. Arapçada bildiğimiz ilk mantık metni, meşhur kâtip ve edebiyatçı İbnü'l-Mukâffa'ya (ö. 756) veya oğluna atfedilen bir *muhtasar* (*epitome*)'dır (yani bir özet sunumu). Bu çalışmanın yazarına ilişkin sorunun yanı sıra, bu metnin, Yunanca bir çeviri mi yoksa Farsça yazılmış bir çalışma mı ya da İbnü'l-Mukâffa tarafından yazılmış orijinal bir derleme mi olup olmadığını belirleme sorusunu çözmek hala zordur. Bu soruların cevabı ne olursa olsun, İbnü'l-Mukâffa'nın *Muhtasar'ı*, Süryanice geleneğin eserleriyle bazı özellikleri paylaştığı vurgulanması gereken en önemli gerçektir: Bu *Muhtasar*, Porphyry'un *İsagoge'si*, *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve Kategorik Kıyas teorisine (Kitap 1, bölümler 1-7) karşılık gelen *Birinci Analitikler*'in muhtasar bir örneği olup bunların içeriğine ek olarak kısa bir *Organon* külliyatını ortaya koyar. Yine de İbnü'l-Mukâffa'nın *Muhtasar*'ının mantık terminolojisinin başlangıç safhasını gösteren mükemmel bir eser olduğunu da belirtmek önemlidir. Eski terminolojinin unsurları bir şekilde daha sonra özellikle İbn Sînâ'da ortaya çıkar. Kindî'nin (ö. 870) Aristotelesçi mantık eserlerinin çeşitli özetlerini yazdığını İbnü'n-Nedîm'den öğrenmekteyiz. Fakat onlardan hiçbiri günümüze kadar ulaşmadı. Kindî'nin mantık alanına dair görüşlerinden bazılarını yeniden elde etmek için, mantık yazıları dışındaki çalışmalarında, özellikle de *Aristoteles'in Eserlerinin Sayısı* adlı eserinde

bunların izini sürmemiz gerekir (Guidi ve Walzer 1940). Fârâbî'nin *Mantık Risâlelerinin* (*Abridgement of Logic*) durumu problemlidir: Bu risâleler bir anlamda *Organon* külliyyatının uzun bir özeti (*İsagoge'*de dahil) olarak tasnif etmesine rağmen, onu bu tarzdan ayıran birçok yenilikçi özellikler ortaya koyar.

Mantık metinlerinin bir başka türü de lemmatik yorumdur. Burada yorumlanan metnin (ya Porphyry'un *İsagoge'*si ya da Aristoteles'in metni) küçük bir parçası (lemma olarak adlandırılır) alınır ve ardından bunu ayrıntılı bir yorum takip eder. Bu yorum türü, *Yorum Üzerine ve Birinci Analitikler Üzerine* yorum yapan Fârâbî tarafından temsil edilir ki burada, ilk olarak mevcut olan metnin tümü alınır ardından sadece metnin bir kısmı alınır, (İkinci kitap 11. bölümden *Birinci Analitikler'*in sonuna kadar). Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1043) tarafından yapılan yorumlar da bu türe dahil edilmelidir. Ne yazık ki İbnü't-Tayyib'in sadece Porphyry'un *İsagoge'*si üzerine (Gyekye 1975, 1979) ve yakın zamanda yayınlanan *Kategoriler Üzerine* adlı eserlerinin şerhlerine sahibiz (Ferrari 2006). Aynı bağlamda, İbn Rüşd tarafından derlenen Aristotelesçi mantık metinleri üzerine yaptığı sadece büyük şerhi, onlardan biri de *İkinci Analitikler* bu yorum türüne dahil edilebilir. Bunu dışında İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Organon* külliyyatı üzerine ve Porphyry'un *İsagoge'*si üzerine yazdığı şeyler, açıklamalar veya orta şerhler biçiminde idi.

İbn Sînâ'nın hacimli eserleri arasında, çoğunlukla Arapça ve kısmen de Farsça olmak üzere yaklaşık 3.000 sayfalık mantık yazısı mevcuttur. Bu materyalin neredeyse tamamı onun ansiklopedi yazılarının mantık bölümlerinde bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan *Necât* (*Deliverance*)'tir. Bu eser 1014 yılında yazılmış olmasına rağmen ancak yıllar sonra yayınlanmıştır (İbn Sînâ 1985, çeviri İbn Sînâ 2011). 1020 yılının ortalarında yazılan *eş-Şifâ'*nın mantık kısmı en geniş olandır. Bu eser İbn Sînâ'nın kendi yenilikleri ile *İsagoge'*den *Poetika'*ya kadar Meşşâî gelenek üzerine yazılan yorumları harmanlar. *Kıyas Kitabı* (İbn Sînâ 1964, kısmi çeviri Shehaby 1973), İbn Sînâ'nın hem yüklemeler hem de önermeler mantığına bakışını kısmen de Meşşâî geleneğin görüşüne bakışını temsil eder. İbn Sînâ *Şifâ'*dan kısa bir süre sonra *Kitâbu'l-Meşrik* (*Easterners*) isimli (İbn Sînâ 1910) eserini yazdı. İbn Sînâ bu eserde Meşşâî görüşe taviz vermeksizin kendi görüşlerini ortaya koyar. Ne yazık ki, bu kitabın mantık bölümünün ilk birkaç sayfası dışında kalan büyük bir kısmı kayboldu ve bunlar hiçbir zaman düzgün bir şekilde yayınlanmadı. 1027 civarında İbn Sînâ, Farsça *Danişmen-i Alâ-i* (*Bilgelik Kitabı/Book of Wisdom*) adlı eseri yazdı ve onun mantık bölümü nisbeten basit bir seviyedeydi.

(İbn Sînâ 1952, çeviri Zabeeh 1971) Son olarak, 1030 yılları civarı İbn Sînâ'nın kendisinin dikkatli olmayanın yanlışa düşebileceğini kabul ettiği, gizemli ve veciz *el-İşârât ve'-Tembihât* ('Pointers and Reminders') (İbn Sînâ 2002, çeviri Inati 1984) adlı eseri bulunmaktadır. Bu eser, daha sonraki Arap mantığında pek çok şerhin yazılmasına neden olmuştur.

Özetler (Epitomelar), literal yorumlar ve mantıksal öğretimin orijinal sunumları şeklinde tasnif edilen bu üç tür yorumun yanı sıra bunları tek bir konuya hasredilmiş eserler olarak ta vurgulayabiliriz. Bu sınıflandırma İbn Rüşd'ün *Quaesita*'sına aittir. Bu sınıflandırmanın amacı daha önceki yorumculara karşı -özellikle Yunan dünyasında İskender ve Themistius, Arap dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ- ileri sürülen ihtilaflı yorum problemini çözmektir. Burada İbn Rüşd'ün çözüm düşüncesi bir an önce Aristoteles'e ve sade gerçekliğine uymaktır. Bu *Quaesita* içinde dördü karmaşık kıyas meselesine tahsis edilmiştir (kipli öncüllerin farklı türleriyle birlikte ya da kiple birlikte ve kip olmayan öncüllerle birlikte). İbn Sînâ'nın bazı küçük mantık risâlelerinde kendisine yöneltilen spesifik soruları cevaplamasıyla ilgilidir.

Bu literatür Arap geleneği içinde hem mantık okullarının hem doğuşuna hem de onların gelişmesine yardım etti. Aristoteles'in *Organon*'una ulaşır ulaşmaz Bağdat'ta aralarında Ebû Bişr Mettâ ve Yahya b. 'Adî (ö. 974) ve diğerlerinin de bulunduğu Meşşâî gelenek oluşturuldu. (Bazen Bağdat Hıristiyanları olarak da gruplandırılmıştır). Her ne kadar Fârâbî mantıksal eğitimini bu çevrede almış olsa da yeni bir mantıksal geleneğin başlatıcısı olarak ayrı tutulmalıdır. Bu yeni gelenek, İslâm coğrafyasının Batısı olan Endülüs'te hayat buldu. Burada Fârâbî'nin *Mantık Risâleleri* İbn Bacce tarafından şerh edildi (Latinler tarafından Avempace olarak bilinir, ö. 1139) ve onu ihmal etmeden (sırt çevirmeden) önce genç İbn Rüşd tarafından özgün bir şekilde örnek alındı. Fârâbî'nin doğu bölgesindeki çalışmaları İbn Sînâ tarafından temsil edildi ve bu çalışmalar İbn Sînâ'nın kendi yeniliklerinin teşvik edici bir unsuru haline geldi.

2.3 Eserlerin Arapça Yeniden Düzenlenmesi

2.3.1 Tahlil (Analiz) ve Topikler

Pek çok yazar sezgisel (heuristics) yöntemlere ayrılmış bir mantık dalını kabul etmişlerdir: bir sorunun mantıksal çözümünü ('*p* ya da *p* değil?') veya doğru olduğuna inandığımız belirli bir ifadenin kanıtını sistematik olarak nasıl ararız? Daha önce, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'in 1. kitabınının 28. bölümündeki bazı kısa açıklamalarına dayanarak, Arap mantıkçılar bu tür sezgisel sorgulamanın analiz (tahlil) olarak

adlandırılması gerektiğini anlamışlardır. On dördüncü yüzyıl tarihçisi İbn Haldun, on üçüncü yüzyıldan itibaren önde gelen bazı mantıkçıların, mantığı bilimler için bir alet kaynağı olmaktan ziyade kendi içinde bir konu olarak geliştirme eğiliminde olduğunu belirtti. Muhtemelen Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den sonraki mantıkçılarda analizin gerilediğinin düşünüldüğü görülür. Kuşkusuz bu üç filozof, analizin çok önemli olduğunu dikkate almışlardır. Ancak filozofların büyük bir çoğunluğu analizin önemini aynı ölçüde idrak edemediklerini belirtmek gerekir.

Fârâbî ile başlıyoruz. Onun *Mantık Risâlelerinde* göze çarpan bir yenilik, *Topikler*'i öne alması ve bunu *Birinci Analitikler*'den hemen sonra ortaya koymasıdır. Bunun nedeni ise, *Topikler*'in bölümlerini sezgisel tartışmaların kaynağı olarak görmesidir. Özellikle *Topikler*'in ikinci bölümünde yer alan ilintiler bahsi bir eleme ve sistemleştirmeye bağlı olup belirli bir sonucun kıyasa dayalı kanıtını oluşturmak için Aristoteles tarafından *Birinci Analitikler*'in 27-28 bölümlerinde verilen kuralların bir açıklaması olarak düşünülmektedir (sözde pons asinorum/ikiz kenar üçgen teoremi). Fârâbî, tanım yapmanın kurallarının kaynağı olarak *Topikler*'in 4-7 bölümlerini ve diyalektik oyun kurallarının bir açıklaması olarak da *Topikler*'in 1. ve 8. bölümlerini kabul eder.

Fârâbî için analiz bir keşif metodu olup, verilen bir p önermesi ya p 'nin bir kanıtı ya da p 'nin olumsuzluğunun bir kanıtıdır. (' P ya da p değil' ayrık şartlı önermesi bir matlubtur (quaesitum). Bu yöntem, p 'nin ayrıştırılmasını veya olumsuzlanmasını ve bileşenlerin uygun bir eşleşen konuyla (topos/mavdi'i) karşılaştırılmasını içerir. Başarılı durumlarda, konu p 'nin kanıtı ya da olumsuzluğu için büyük öncülü sağlayacaktır. 'Analiz' ismi, önermeleri bileşenlerine ayırma ve bir ispatın öncüllerine geri gitme [olmak üzere] iki işleme işaret eder.

Şu ana kadar Fârâbî için konu, somutlaştırıldığında, matluba uyarlanmış bir kıyasın büyük öncülünü veren bir önerme kuramıdır. İbn Rüşd, Fârâbî'nin konu anlatımını ayrıntılı olarak takip eder, ama onun için bir konu aynı anda hem bir önerme kuramı hem de bir tartışma kuramıdır. Örneğin, aşağıdaki konunun düzenlenmesi, Barbara modundaki bir kıyas için büyük öncülü bulmak adına talimatlar sağlar:

Konusu olan cinsin tamamına, ayırımına, hassasına ve konunun ayrılmaz arazına ait olan her yüklem, konunun tamamına ait olacaktır.

İbn Rüşd, burada incelenen yüklem cinsin konusu olduğu durumda somut bir örneğini verir.

Matlup: Gökyüzü bir mekânda mıdır?

(Kıyas şöyle oluşturulur)

Gökyüzü bir cisimdir.
Cisim bir mekandadır.

Gökyüzü bir mekandadır.

Bu işlem Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'in 1. kitabının 28. bölümünde önerdiklerine oldukça yakındır. (Burada Hasnawî'nin *Topic and Analysis: The Arabic Tradition* adlı eserinde belirtilen Fârâbî ve İbn Rüşd'ün konularının daha ayrıntılı karşılaştırmasını özetledik.)

İlginç bir nokta da bu konu teorisi, içinde birden fazla kıyas sınıflandırmasını içermesidir. Örneğin, farklı konular şartlı veya yüklemli olan büyük öncülleri (sonuç) olarak verebilir. Farklı konular, bir cinsin gerçek bir cins mi yoksa sadece yaygın olarak kabul edilen bir cins mi olup olmadığına (yukarıda verilen konu örneğini almak için) bağlı olarak burhânî öncüller ya da diyalektik öncüller sonuç verebilir.

İbn Sînâ aynı şekilde analiz ile ilgileni fakat bu çok farklı bir bakış açıydı. Ona göre kıyasın *Barbara* modu için orta terimi bulma, mantık çerçevesinde bir problemdi. Bu yüzden algoritmik işlemler vasıtasıyla onu çözebilmemizin bir garantisi yoktur. Bunu sadece tanımların tahkiki ile değil, aynı zamanda tecrübeye dayalı deneyler, şarap içimi, dua ve uykuyu da içeren bir dizi yolla başarırız. Bir mantıkçının gerçekten sezgisele ihtiyaç duyduğu şey, karmaşık argümanların kontrolünü sağlayan bir dizi alettir (O bunun bin aşamaya kadar olabileceğini ileri sürer.) Örneğin, farklı terimler kullanan iki argümanı birleştirmemize izin veren bir açıklamanın ve betimlemenin araçları vardır. Ayrıca, eksik karmaşık kıyas argümanını tamamlamak için ihtiyaç duyulan şeyi görmeyi incelemek adına sistematik işlemler vardı. O, verilen ipuçlarıyla altmış dört mod aracılığıyla böyle bir işlemi öğrencilerine öğretir. Aslında o tekrara dayalı bir ispat arama kuralı öğretmektedir. Bu işlemi soyut bir durum makinesi olarak kodlayacak kadar bilgiyi, metninden okuyarak bunu doğrulayabiliriz. Bu, 900 yıllık bir arayla (marjla) dünyanın ilk çözülmesi zor olan kanıt arama algoritmasıydı. Yine de İbn Sînâ'nın algoritması ile Arap matematikçilerin öncülüğünü yaptıkları algoritmayla birleştirmenin hiçbir belirtisi görünmüyor ve Harezmi'den farklı olarak, algoritma için bir doğruluk kanıtı vermeye gerek görülmemektedir (Hodges 2010).

2.3.2. Burhân ve Tanım

Doğrusunu söylemek gerekirse, Afrodiaslı İskender'in olduğu Meşşâî geleneğin yanı sıra Philoponus'un da olduğu Neoplatonik gelenek için mantığın epistemolojik bir yönü vardır: Bu da *İkinci Analitikler*'de

açıklandığı gibi burhân yöntemine yöneliktir. Bu yöntemin kendisi fizik, psikoloji ve metafizik gibi bilimlerin yorumlanmasında takip edilmelidir. Bu görüş hekim Galen tarafından da kabul edildi. Aynı zamanda bu Arap filozofları tarafından ve sistematik olarak da Fârâbî'den itibaren kabul edildi.

Burhân yönteminin ideali, belki de ilk olarak Galen tarafından temsil edilen tıbbi kanal aracılığıyla Arap geleneğine yerleşti. İlk olarak Huneyn'in okulunda yüzden fazla Galen'in kitabının tercüme edildiğini ve gördüğümüz kadarıyla bu tercümelerin mantığa dair çalışmaları içerdiğini hatırlamalıyız.

Galen'e ait ideal burhân biliminin Arap filozofları tarafından memnuniyetle karşılanmasını umuyorduk. Lakin böyle bir durum söz konusu olmadı. Galen'in var olan burhânları Fârâbî'den itibaren sert eleştirilere maruz kaldı. Bu durum Zimmerman (1976) tarafından belgelenmiştir. Bir örnek vermek gerekirse, Galen aşağıdaki argümanın burhân olduğunu düşünüyordu:

Biz birinin sinirini kesersek ses, duyu veya hareket gibi [şeyler] ortadan kalkar.

Bu yüzden bu sinirin varlığı sesin, hissin veya hareketin varlığının sebebidir.

Aslında retorik konuşmalarda kullanılmasına rağmen en sofistike durumlarda bile Fârâbî ve İbn Rüşd için böyle bir argüman vardır. Çünkü onlara göre bu önbileşeni inkâr etme anlamına gelir. (Fârâbî 1986, 104,9-12; İbn Rüşd 1977, Ar. 173,11-1 74,3 / 65-66). Yine de Fârâbî ve İbn Rüşd için Galen, bir doktor olarak yani nesnesi sağlık ve hastalığa maruz kalan insan vücudu olan bir sanatın uygulayıcısı olarak, elementlerin teorisi veya karışık cisimler teorisi ile bilimsel olarak başa çıkabileceğini düşünüyor görünmektedir. Ancak İbn Rüşd'ün söylediği gibi, bu tür konularla ilgilenen bir hekimin sadece mantıksal argümanları, yani söz konusu bilimin cinsinin ötesine geçebilecek yüklemlemeleri kullanan argümanlar bu yüzden bizatihi doğru olmayacaktır. Ancak bilim sadece *bizatihi* (*per se*) yüklemlemeleri kullanmalıdır (İbn Rüşd 1989, 43,18-44,7).

Bizatihi yüklemlemeler, yükleme dayalı teori açısından belirlenir. Bizatihi yüklemeler ya konunun terkinde rol alan yüklemelerdir (bunlar tanım, cins ve ayırmadır) ya da bunlar konunun içine dahil olduğu bileşimler olan yüklemelerdir (bunlar ya hassa ya da zati arazlardır). İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından takip edilen Fârâbî bunu, burhânî yöntemin yapı taşı olarak düşünülen burhânî kıyasların pek çok şeklini içeren burhânî yapının sekiz şeklini önerdi. (Fârâbî 1987, 33- 39). Burhânî

terkibin birinci şekildeki kıyasların ana şeklinin örnekleri için Tablo 2.1'e bakın.

Tablo 2.1 Fârâbî'de Burhânî Terkibin Birinci Şekli

A = Büyük Terim; B = Orta Terim; J = Küçük Terim;

A tanım B = A B'nin tanımıdır;

A cins B = A B'nin cinsidir;

A ayırım B = A B'nin ayırımıdır;

B < tanım A = B, B'nin tanımına dahildir;

A \in P tanım A = A, A'nın tanımının bir parçasına aittir

A EA ilinti J = A J'nin özsel ilineğidir.

A tanım B	A cins B	A ayırım B	B < tanım A	Cins B < tanım A
<u>B tanım J</u>	<u>A cins J</u>	<u>B ayırım J</u>	<u>J < tanım B</u>	<u>Cins J < tanım B</u>
A tanım J	A cins J	A ayırım J	A \in P tanım A	A EA ilinti J

Bizatihi yüklemelerin listesi ve onların düzenlenmesi az çok geleneksel olmasına karşın, burhânî yapının unsurlarını belirleme girişimi yeni görünmektedir ve ayrıntılı olarak incelenmeyi hak etmektedir.

İbn Sînâ'ya gelirse ona göre mantığın epistemolojik yönelimi mantığın tanım bahsinde yazılmalıdır. Daha doğrusu onun için mantık, daha önce sahip olmadığımız bilgiyi edindiğimiz bir bilim veya sanattır ve bu bilgi iki formdan biri olabilir. İlk olarak, bir kavram hakkında bilgi edinebiliriz; İbn Sînâ bunu tasavvur yani kavramsallaştırma (konseptüalizm) olarak isimlendirir. İkincisi, önceden bildiğimiz gerçekler temelinde, bunların rasyonel olarak kabul görmesiyle başka bir gerçek hakkında bilgi edinebiliriz.; İbn Sînâ bunu "tasdik" aşağı yukarı 'assent' (onay) olarak isimlendirir (İngilizceye yapılan herhangi bir tam çevirisi tartışmalı olsa da). Bu tür bilgileri edinmenin birincil mantıksal araçları tasavvur için tanım ve tasdik için de kıyastır. İbn Sînâ, bir önermeyi kavramadan önce onu tasdik edemeyeceğimizi vurgular. Bu yüzden uygun olan, tasavvurun her zaman tasdikten önce gelmek zorunda olmasıdır. O yine de bazı kavramlara doğal olarak sahip olduğumuzu ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın bizim için bilinen bazı gerçeklerin bulunduğunu vurgular. O bütün bu durumları *Şifâ* adlı eseri boyunca sürdürür.

Bu iki kavramın kullanılması, mantığın iki aşamalı bir resmini ortaya koymaktadır: Biz kavramları tanım yoluyla (cins ve ayrımla birlikte), bunun yanı sıra akıl yürütme aracılığıyla da (kıyas yoluyla) gerçek bilgileri oluştururuz. İbn Sînâ'nın bu gelenek üzerinde doğrudan herhangi bir etkisi olduğuna dair bir kanıt olmamasına rağmen, bu iki aşamalı mantık Pascal'dan Tarski'ye kadar Batı mantık geleneğini bilen herkese tanıdık gelecektir. İbn Sînâ, hem *Kitab'ül-Meşrik* hem de *İşârât ve't-Tembihât* adlı eserlerinde mantık bölümlerini oluşturur. Böylece ilk sıradaki konular tasavvur bölümü ile (bütüncül olarak tanımın incelenmesini ve *Organon*'da eksik kalan yerleri içerir) ve daha sonraki konular da tasdik ile bağlantılıdır. *İşârât ve't-Tembihât* ki burada ikinci nehcin sonunda (tasdike) bir geçiş vardır (İşârât 67; Inati 1984, 76). Bu düzenleme, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inin içeriğini, sırasıyla tasavvur ve tasdik ile sürdüren tanım teorisi ve burhân teorisi şeklinde iki kısma bölme etkisine sahiptir.

Tasavvur ve tasdik açısından yapılan bu düzenleme İbn Sînâ sonrası mantık çalışmalarını büyük ölçüde etkiledi. Bu incelemeler *İşârât ve't-Tembihât*'ın diğer özellikleri sayesinde şekillendi. Yani İbn Sînâ bu çalışmada mantık uygulamalarıyla ilgili tartışmasının neredeyse tamamını *Burhân* ve *Sofistik Çürütmelere* ayırdı. İbn Sînâ'nın beş sanatı incelemesi (Burhân, Diyalektik, Sofistik, Retorik ve Poetika) önceki çalışmalarında daha geniş iken bu konular *İşârât ve't-Tembihât*'ın sadece altıncı nehcin (İşârât 123vd; Inati 1984, 118vd) ve dokuzuncu nehcin birinci bölümlerinde işlenir (İşârât 165vd.; Inati 1984, 148vd.).

Fârâbî ve İbn Sînâ, mantığın doğru düşünmeyi düzenleyen kurallarla birlikte kurallara dayalı bir bilim olduğu konusunda hemfikirler. Ancak bu kuralların biçimi konusunda birbirlerinden tamamen farklıydılar. Fârâbî'ye göre, dilbilgisi bilimi bize ifade kuralları hakkında her şeyi verirken, mantık bilimi de bize kavramlar hakkında analojik (benzer) şeyi verir (İhsâ' 2005, 53-55). İbn Sînâ burada büyük bir farkın olduğunu söyledi. Dilbilgisi bilimi, farklı ifade kategorilerinin bileşik ifadeler oluşturmak için nasıl birleştirilebileceğini incelerken; mantık kuralları ise, cümlelerin bileşenlerindeki kategorileri (Aristoteles düşüncesinde) bilemez. Örneğin, kıyas yasaları niteliklere ve aynı zamanda cevhere uygulandıkları gibi uygulanır. *Şifâ*'nın *Kategoriler* bahsinde İbn Sînâ defaatle Aristoteles'in kategorilerinin mantıkçılara yardımcı olmadığını ve hatta bunun bir engel olabileceğini söyler. Aslında, biri İbn Sînâ'nın çıkarımlarının doğru olduğunu tasdik etmek için kullandığı kural ve işlemleri- birkaç yüz sayfa teori ve örnekler vasıtasıyla- inceleyebilir ve bu

kuralların ve işlemlerin kategoriler arasında bir ayırım başlattığı hiçbir durum bulunamamıştır, örneğin, cevherler ve arazlar arasında bir ayırım gibi.

2.4. İbn Sînâ'nın Yenilikleri

Batıda Avicenna olarak bilinen Ebû Ali İbn Sînâ, onuncu yüzyılın sonlarında bugünkü Özbekistan'ın Buhara yakınlarında doğdu. Bugünkü İran'ın çeşitli yerlerinde yerel prenslerin hizmetinde geçirdiği bir kariyerin ardından 1037'de öldü. Alanın yetersizliğinden dolayı, burada İbn Sînâ'nın formel mantığı üzerinde duracağız, anlambilim ve sözdizimi ile ilişkisi, mantıksal metodolojiye ve mantığın bilimler arasındaki yerinin anlaşılmasına yaptığı önemli katkılarını konunun dışında tutacağız. Hodges (yakında çıkacak) bu konuda daha fazla bilgi ve referans sağlar.

2.4.1 Basit Önerme (Assertorics)

İbn Sînâ'nın formel mantığı, Aristoteles'in basit (kipsel olmayan) mantığı ve önermenin dört temel formu üzerine kuruludur:

- (a) Her B A'dır.
- (e) Hiçbir B A değildir.
- (i) Bazı B A'dır.
- (o) Bazı B A değildir.

İbn Sînâ normalde, konusu [olan] B teriminin yüklemi [olan] A teriminden farklı olduğunu varsayar.

(*a, e, i, o* sembolleri İbn Sînâ tarafından bilinmiyordu.)

İbn Sînâ dört önerme formunu anlamları açısından açıklar. Konusu B teriminin olduğu olumlu önermelerin tümel olumlu (a) ve tikel olumlu (i) yanlış iken tümel olumsuz (e) ve tikel olumsuz (o) önermelerin doğru olduğunu hoş karşılamayan ilk mantıkçılardan biri olabilir. Fakat bunun birkaç öfkeli kimse dışında önceki tüm mantıkçılar tarafından varsayıldığını iddia eder. (Bäck 1987; Hodges 2012; Chatti 2016).

İbn Sînâ için kıyas, bir terimi paylaşan basit [iki] önermenin bir eşleşmesidir. Kıyas, terimlerinin şekil tarafından saptanmasıyla basit önermelerin (sonucu) varsa, verilen şekil de netice veren kıyas olur. Ve bu, öncüllerin sonucunu bize teslim etmesinin farz edilmesi bakımından öncüllerden sonuç olarak çıkar. Ancak pratikte İbn Sînâ netice veren kıyas (productive syllogism) için kısaca 'kıyas' terimini kullanır. O her netice veren kıyasın benzersiz bir sonuca, yani mümkün olan en güçlü sonuca sahip olduğunu varsayar ve bu sonucu kıyasın bir parçası olarak sıklıkla inceler. Diğer Arap mantıkçılar gibi İbn Sînâ da normal olarak küçük öncülü (sonucun konusunu içeren) büyük öncülden (sonucun yüklemine)

içeren) önce yazar. İbn Sînâ, kıyasın bu üç şeklini her zamanki gibi kabul eder; dördüncü şekli de doğal olmadığı için reddeder.

Bu tanımlamalar İbn Sînâ'nın on dört geçerli kıyas modunu kabul ettiğini gösterir yani sonuçları içeren geçerli netice veren kıyasların formlarını. O birinci şeklin modlarını mükemmel olarak yani apaçık bir şekilde geçerli olduğunu vurgular. Ve o diğer şekilleri düz döndürme, varsayma veya saçma olana indirgeme ile geçerli olduğu önceden kanıtlanmış modlara indirgeyerek doğrular. Geçersiz ve sonuç vermeyen kıyaslar karşı örnek oluşturan terimlerin verilmesi ile gösterilir. Bütün bunlar Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'in 1. kitabının 4-6. bölümleri olup sadece küçük farklılıklarla (Necât 57-64; Ahmed 2011, 45-50), (Kıyas 2. makale 4. fasıl) ve (Dânîsnâme 65-80) adlı eserlerde takip edilebilir. Temel farklılık saçmaya indirgemenin yardımı olmaksızın türetilen bütün mükemmel olmayan modların etkisi olan *Barocco*'nun ispatının varsayma yoluyla indirgemeyi öne sürmesidir.

2.4.2. Zamana Göre Niceliksel

İbn Sînâ, Aristoteles'in basit önerme mantığını kendi alanı içinde tanımlayıcı olarak kabul etse de Aristoteles'i dili kötü kullandığını düşündüğü için sık sık eleştirir. Birbirimizle ve hatta kendimizle konuşurken, açıkça söylediğimizden daha fazlasını kastederiz ve konuşulmayan anlamların anlaşılmasını umarız. Pratikte, okuduğumuz veya duyduğumuz şeylerin konuşulmamış anlamlarını anlamamızı sağlayan bilgiye sahibiz. Örneğin, ortak bir dilin kullanımlarını ve deyimlerini biliriz ve bir konuşmada nelerin daha önce ifade edildiğini de biliriz. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in dil hakkındaki bu gerçeklere duyarlı olması gerekirdi. Çünkü bu gerçekler çoğu zaman çıkarımların geçerliliği ile ilişkilidir. İbn Sînâ, Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'de tartıştığı yanlışlıkların çoğunun, dikkat edilmeyen fakat kendisini içeren önermelerde birleşimleri veya şartları varsayan gizli ifadelere dayandığına dikkat çeker. Ancak İbn Sînâ Aristoteles'in [kullandığı] örneklerinin genellikle dilin basit bir şekilde kötüye kullanılmasına dayandığından yakınır (İbn Sînâ 1958: 14.10). İbn Sînâ, benzer eleştirileri Aristoteles'in mantık görüşünü tartışmasız kabul eden daha sonraki Aristotelesçi mantıkçılar için de devam ettirir.

İbn Sînâ'nın Aristoteles'in mantığını genişletme çabaları, birçok betimlemenin bir şey için bir vakitte geçerli olduğu, ancak başka bir vakitte geçerli olmadığı gerçeğine dayanıyor. Bu durum "gülme", "uyuma" veya "yazma" gibi betimlemeler için açıktır. Ancak İbn Sînâ, dış dünyada (dediği gibi), aynı şeyin cins ve türler için de geçerli olduğunu

belirtir: bir at, hayatta olduğu sürece sadece bir attır ve atlar ölür. Bu yüzden genel olarak zamana atıfta buldukları için B ve A terimlerini önemsememiz gerekir.

Normalde İbn Sînâ zamanla ilişkilendirilmiş B öznesini 'varlığı sırasında bir zamanda B olan bir şeyin' anlamı olarak okur. Ancak o yükleme zaman eklemenin birkaç farklı yolunun mümkün olduğunu düşünür. Doğrudan mantıkî uygulamaları olan bazıları aşağıda örneklendirilmiştir:

(a- d) (Bazı vakitlerde) B olan her şey, var olduğu tüm vakitlerde A'dır.

(a- ℓ) (Bazı vakitlerde) B olan her şey, B olarak var olduğu tüm vakitlerde A'dır.

(a- m) (Bazı vakitlerde) B olan her şey, B olarak var olduğu sürece A'dır.

(a- t) (Bazı vakitlerde) B olan her şey, var olduğu sürece bazı vakitlerde A'dır.

(e- d) (Bazı vakitlerde B olan her şey, var olması boyunca A değildir.

(i- ℓ) (Bazı vakitlerde) B olan bazı şeyler, B olarak var olduğu tüm vakitlerde A'dır.

(o- t) (Bazı vakitlerde) B olan her şey, var olduğu bazı vakitlerde A değildir.

Burada d, ℓ, m ve t sessiz harfleri İbn Sînâ'nın a, e, i ve o sesli harflerinden daha fazlası değildir. Fakat İbn Sînâ'nın kendisi *Kitabu'l-Meşrik* adlı eserinde bu önerme formları için sunduğu şey bu harflerin Arapça isimlerden gelme yeterliliğine sahipler. Örneğin d önermesi zorunlu 'necessary' önermesidir ki yukarıda (a-d) ve (e-d) önermelerinde gösterilen formların ismidir (*Kıyas* 1. makale 3. fasıl; *Kitabu'l-Meşrik* 68-70). Alfabetik d, ℓ, m, t sırasının da mantıksal gücün d ile birlikte en güçlüsü olduğunu dikkate alın. (Bazı yeni literatürde, ℓ ve d modalitelerine betimleyici ve cevhersel olarak atıfta bulunulur. 'Cevher' ifadesi, İbn Sînâ'nın kendisine ait değildir ve İbn Sînâ'nın kategorilerin ayrımları ve mantık kuralları arasındaki herhangi bir bağlantıyı reddettiği şeklindeki, daha önce belirtilen gerçek göz önüne alındığında talihsiz bir durumdur.)

Sesli harfleri sessiz harflerle eşleştirmek bize on altı önerme formunu sağlar. Bu on altı önerme formunu, 1880'lerde benzer fikirleri olan Oscar Mitchell (ö.1983)'den ödünç alarak iki boyutlu (two-dimensional) önerme formları şeklinde atıfta bulunacağız. İbn Sînâ'nın kendisi için iki boyutlu önermeler, yüklemli önermelerin kipliğe dönüştüğü örneklerdir ve genellikle A üzerindeki ek koşulu bir kip olarak ifade eder.

Tıpkı Aristoteles'in basit önermeler arasındaki geçerli basit çıkarımları tasnif etmesi gibi, biz de aynısını iki boyutlu önermeler için de yapabiliriz (Hodges 2015). Bu zor değil ama muhtemelen İbn Sînâ'nın kendisi genel prensiplerden bunu yapmak için formel bir beceriden yoksundu. Bununla birlikte, iki boyutlu çıkarımlar hakkındaki ifadeleri geçerlidir ve komplike bir şekilde hem zamansal modalite (temporal modal) hem de konunun varlığını gerektiren modalite (alethic modal) ifadelerde birleştiren bir dilde onları ifade etmesine rağmen iki boyutlu çıkarımlar hakkındaki ifadeleri geçersiz olanlar bütünüyle doğrudur.

İbn Sînâ, *Barbara* modundaki bir zorunlu önerme de (*d*) sonuç önermenin sadece zorunlu öncüllerden çıkartılabileceğini dikkate alır. Ama aslında burada zorunlu önermeden (*d*) ister küçük öncül isterse büyük öncül olsun ondan daha zayıf olan *Barbara*'nın geçerli formları vardır. Örneğin, aşağıdakiler geçerlidir:

(a-t) Bazı vakitlerde C olan her şey bazı vakitlerde B'dir.

(a-d) Bazı vakitlerde B olan her şey her zaman A'dır.

(a-d) Öyleyse bazı vakitlerde C olan her şey her zaman A'dır. (Necât 74; İbn Sina 2011, 58)

Daha zayıf büyük öncül için en azından bir (*ℓ*) önermesine ihtiyaç duyarız:

İbn Sînâ şunu önerir:

(a-d) Her kar var olduğu sürece beyaz renklidir.

(a- ℓ) Beyaz renkli olan her şey beyaz renkli olduğu sürece gözü kamaştırır.

(a- d) Öyleyse her kar var olduğu sürece gözü kamaştırır. (*Kıyas* 129.1vd.)

İbn Sînâ, kendisinden önce hiç kimsenin (*d*) ve (*ℓ*) önermeleri arasındaki ayrım konusunda net olmadığı konusunda ısrar eder.

İki boyutlu önerme teorisi, bağımsız, kesin ve bütünüyle klasik mantığın yeni bir dalıydı. Belki de -İbn Sînâ'nın Pers ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman halefleri tarafından yapılan genişlemeler dışında- antik Grek ve on dokuzuncu yüzyıl arasında ortaya çıkan tek branştı. Ancak pratikte İbn Sînâ'nın başarısı, bu durumun önerebileceğinden daha az devrim niteliğindedir. İki boyutlu mantığın yeni geçerli kıyaslarının birçoğu, basit kıyaslara indirgenerek doğrulanabilir; ve İbn Sînâ'nın kendisi indirgenebilecek olan modların bütünüyle kullanmasına asla yanaşmadı (Hodges 2015).

Yukarıdaki açıklama, İbn Sînâ'nın iki boyutlu mantığını niçin Aristoteles tarzı bir kipli mantığın gizliliği altında sunduğunu

açıklamıyor. Bu sorunun çözülmemiş olarak belirtilmesi gerekir. Ancak İbn Sînâ'nın mantık ilminde, kipli mantıkta mantıkçının görevinin kavramlarla ifade edilebilir tüm düşünceler için geçerli olan zorunlu ve mümkün kavramlarını inceleyerek ortaya konan yasaları soyut bir kipli mantık geliştirmesine inandığına dair emareler vardır; ve o iki boyutlu mantığını bu görev için bir alet olarak kullanma kuramına sahipti. Bu zor alandaki araştırmalar hala devam ediyor.

2.4.3. Önermeler Mantığı

Arapça önerme mantığı normal olarak *bitişik şartlı önerme (muttasıl)* veya *ayrık şartlı önerme (munfasıl)* olarak sınıflandırılan şartlı önermeler şeklinde incelenir. Bu terimlerin çevirisine aşağıda geri döneceğiz. İbn Sînâ da önerme mantığı görüşünün geliştiğine ve sahip olduğumuz bazı şeylerin tamamlanmamış bir çalışma olduğuna dair belirgin işaretler vardır. Biz bunu üç kısma ayırabiliriz.

PL1 olarak adlandırılan birinci kısımda, *bitişik şartlı önermeler 'ise (veya ne zaman) p öyleyse q', ya da ayrık şartlı önermeler 'ya p ya da q'* formundaki önermeler olarak açıklanabilir. Bu formlar, farklı yollarla sınıflandırılan farklı olasılıklara imkân sağlar. Her bir sınıflandırma, girdikleri çıkarımlar açısından farklıdır. Dolayısıyla, *'eğer p öyleyse q'* önermesi bazı vakitlerde her iki yönde bir ima olarak anlaşılabilir ki bu durum da *'q'* ve *'p öyleyse q'* önermesi birlikte *'p'* önermesini gerektirir. Ayrık şartlı önermenin iki türü, *'p'nin 'p ya q'dur* ile birlikte *'q değildir'* önermesini gerektirip gerektirmemesine göre ayırt edilir. İbn Sînâ'nın *Kıyas* adlı eserinin 8. makalesinin 1. ve 2. fasılları bu kısmı açıklar ki bu da Fârâbî'nin *Kıyas* kitabında verdiği açıklamalara çok yakındır. (DânisPazûh 1987, cilt 1, 137-140).

İkinci kısım, PL2, kuşkusuz İbn Sînâ'nın icadıdır. Bitişik şartlı önermeler iki boyutlu mantık ışığında yeniden tanımlanır. Kısaca, tümel olumlu (a), tümel olumsuz (e), tikel olumlu (i) ve tikel olumsuz (o) formlarının her birinin bitişik şartlı önermelerini oluşturmak için zaman niceleyicileri öne doğru çekilir. Böylece tümel olumlu (a) formu şimdi *'Daima t (zaman)'de, eğer p t (zaman)'de doğru ise öyleyse q t (zaman)'de doğrudur''* ve tikel olumsuz (o) formu, tümel olumlu önermenin (a) olumsuz çelişgidir ki bazı vakitte *'p doğru olursa q doğru değildir'* önermesidir. İbn Sînâ *Kıyas* kitabının 6. makalesinin 1. faslında bitişik şartlı önermeleri yalın önermelerin tam bir kopyası olarak ifade eder; mutabık olan kıyaslar geçerli ve mutabık olan hükümler (düz döndürerek vb. düzenlenir. Bu, herhangi bir mantıkçının bilinçli olarak gerçekte aynı

mantıksal biçimciliğin iki farklı yorumunu ortaya koyan en eski örneği olmalıdır.

'Eğer... ise' önermesinin olumsuz çelişigi 'Eğer... ise' önermesi olmasaydı, 'koşullu' 'ibaresinin klasik anlamı ve 'şartlı (şartî)' ibaresi arasında bağlantı kopardı. Bunun yerine İbn Sînâ, şartlı önermelerin artık bütün bir cümle olarak tasdik edildiğinde tasdik edilmeyen yan cümlecigi içeren önermelerden biri olarak anlaşılması gerektiğini açıklar. Ayrıca onun tümel olumlu önermenin (*a*) düz döndürülmesini kullanması, bitişik şartlı tümel olumlu önermeyi gerektirir ki bu da en azından bir *t* (zaman) *p t* (zaman)'de doğrudur'u şart koşması anlaşılır. İbn Sînâ'ya göre, PL1'de belirsiz olan bu özellik apaçaktır.

PL3'e geçiş aynı ölçüde radikaldir ve farklı yerlerdeki dolaylı anlatımlarla birlikte en çok *Kıyas*'ın 4. makalesinin 3. faslında yer alır. İbn Sînâ ayrık şartlı önermeleri (*a*), (*e*), (*i*) ve (*o*) formlarına genelleştirilmesini dener. Bu ayrık şartlı formları bitişik şartlı önermelerin açıklamaları ile tanımlar. Örneğin, tikel olumlu (*i*) ayrık şartlı önermenin açıklaması (şaşırtıcı bir şekilde) 'bazı vakitte *p* doğru olduğunda *q* doğru değildir' ve 'her ne vakitte *p* doğru değilse *q* doğrudur' tümel olumlu (*a*) ayrık şartlı önermedir. Örneğin yukarıdaki tümel olumlu (*a*) önermenin açıklamasında görülen PL3'ün önemli bir özelliği hem ön bileşen hem de art bileşen olarak yan cümleciklerin olumsuzlarını kullanması serbesttir. Sonuç olarak, her önerme düz döndürülebilir hale gelir. Bu ve bitişik şartlı tikel olumlu (*i*) önerme ve ayrık şartlı tümel olumlu (*a*) önermenin simetrisi (uyumunu), İbn Sînâ'ya göre kıyas şekillerinin tüm taslağının artık buna uygun olmayabileceğini öne sürer, yine de o bu düşünceyi ayrıntılı olarak takip etmiyor. Ayrıca, ayrık şartlı önerme ve bitişik şartlı önermeler arasında verilen açıklamalar, bitişik şartlı tümel olumlu (*a*) önermesinde varoluşsal varsayımı mantıksız (saçma hale) gelir ve aslında İbn Sînâ bundan vazgeçer. Böylece, örneğin, o şimdi ön bileşeni onaylama formunu /modus ponens' uygulayabilir, 'daima *p*', "Her ne zaman *p* ise *q*' öyleyse *p* asla doğru olmadığında "daima *q*" kullanılabilir. O bunu saçmaya indirgemenin doğrulanmasında kullanır.

PL3 dikkat çekici özelliklere sahiptir ancak İbn Sînâ'nın buna yönelik açıklaması ne yazık ki yetersiz analizler ve daha sonra Arap mantıkçıların toparlamaya çalıştığı bazı bariz hatalarla doluydu. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, İbn Sînâ *İşârât ve't-Tembihât* adlı eserinde önerme mantığının taslağını ortaya koyduğunda PL3'ü işlemekten vazgeçti.

Öyle ki Meşşâî gelenekte bitişik şartlı (*muttasıl*) kavramın, *sunekhês ve ayrık şartlı (munfasıl)* kavramın da *diaretikê* olarak izleri sürülebilir.

Shehaby (1973) *muttasıl* kavramının 'birleştirici (connective)' ve *munfasıl* kavramının da 'ayırıcı (seperative)' olarak tercüme edilmesini önerir. Bu çeviriler Arapçanın temsilinin mükemmelliğidir ancak bunlar mantıksal bir içeriğe sahip değildir. *Muttasıl* kavramını 'karşılama-gibi (meet-like)' olarak ve *munfasıl* kavramını da 'ayrım-gibi (difference-like)' olarak okuma gibi küçük bir tashih ile bu düzelir. Herhangi bir çevirinin yapabildiği kadarıyla, bu çeviriler doğru beklentileri yaratmalıdır; örneğin, bitişik şartlı tikel olumlu (*i*) önermenin niceliksel bağlaçlardır (yani karşılamaları) ve PL1'in bütün ayrık şartlı önermeleri mantıksal ayrımı tam olarak ifade eder.

İbn Sînâ dilin son derece hassas bir gözlemcisiydi ve mantık olarak geliştirilebilecek birkaç önerme formundan bahsetti. Örneğin, (*t*) formları söz konusu olduğunda, "bir zamanlar" şartının, "birkaç kez (birkaç zamanda)" veya "bilinen bir zamanda" gibi doğal dilde doğal olarak ortaya çıkan çeşitli modlara sahip olduğunu gözlemlemiştir. O (*t*) 'nin bu kullanımlarının mantığını asla takip etmedi. Ama onlardan bazılarını isimlendirdi; bu isimler bazen uygun bir mantık geliştirme girişimleriyle daha sonraki Arap mantıkçılarda tekrar ortaya çıkar.

İbn Sînâ ayrıca, belirsiz/örtük bir zaman nicelemesi olduğunda, yani 'Çoğunlukla (ekseriyetle) Bs As'dir" önermesinin-'çoğunlukla birey', 'çoğunlukla durum' veya 'bireysel artı durumlar çoğunlukla çifti mi?- gibi çeşitli şekillerde okunabileceğini belirtmişti. Yine de İbn Sînâ asla 'çoğunlukla'nın bir mantığını geliştirmede, ancak o tıbbî akıl yürütmeyi anlamak için buna ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekti (Kıyas 175.8-177.2).

2.5. Sonsöz (Sonuç)

Bu bölümde tartışılan şey, Arapça konuşulan bir dönemde mantık, olağanüstü geniş bir yelpazeyi göstermektedir. Aşırı klasik (İbn Rüşd)'ten devrimci (radikal) ve kâşif (İbn Sînâ)'ya kadar, metafizikten pratiğe ve tamamen biçimsel olana kadar bir değişim görülür. Daha sonraki Latin Skolastik mantığında iki genel farklılığa dikkat çekebiliriz. Birincisi, Arap mantıkçılar Aristoteles'in kıyas teorisine her zaman merkezi bir yer verdiler. Ve ikincisi, Arap mantığı, evrensel müfredatının bir parçası olmaktan ziyade, İslâm imparatorluğunun genel kültürünün yaygın bir ögesi olarak tanındı.

