

Cilt 1 Sayı 2 - 2019 / 2

mantık araştırmaları dergisi

Journal of logical studies





Mantık Araştırmaları Dergisi

Journal of Logical Studies

Yıl	1	Year
Sayı	2	Issue
Aralık	2019	December

e-ISSN: 2687-3125

Yayıncı | Publisher

Ahmet Kayacık

Mantık Araştırmaları Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Mantık Araştırmaları Dergisi tarafından yayınlanan makalelerde yer alan içeriğin ve dergide ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yalnızca ilgili yazar(lar)a aittir. Dergimizin yayıncısı/editörleri içerikteki hatalardan veya içerdiği bilgilerin kullanımından doğacak sonuçlardan sorumlu değildir. Bu dergide araştırma yazılarında/makalelerinde dile getirilen görüşler, mutlaka ilgili derginin yayıncısının/editörlerinin görüşlerini yansıtmaz. *Mantık Araştırmaları Dergisi*'ne makale gönderen yazar ve çevirmenlerin derginin web sitesinde yer alan tüm kuralları kabul etmiş olduğu varsayılır.

Journal of Logical Studies is a peer-reviewed international research journal published biannually. It is published in June and December.

The responsibility for the content provided in the articles published by *Journal of Logical Studies* and the opinions expressed in the journal are exclusively of the author(s) concerned. The publisher/editors of our journal are not responsible for errors in the contents or any consequences arising from the use of information contained in it. The opinions expressed in the research papers/articles in this journal do not necessarily represent the views of the publisher/editors of the concerned journal. It is assumed that all of the authors and translators who send an article to *Journal of Logical Studies* are accepted the rules on the website of it.

İletişim | Contact

Adres: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 38030 Melikgazi/KAYSERİ
mantikder@gmail.com - <https://dergipark.org.tr/mader>

Editörler | Editors

Ahmet Kayacık, Erciyes Üniversitesi
Özcan Akdağ, Erciyes Üniversitesi
Mahmut Sami Özdi, Erciyes Üniversitesi

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi
İbrahim Çapak, İstanbul Üniversitesi
İsmail Köz, Ankara Üniversitesi
Nazım Hasırcı, Dicle Üniversitesi
Salih Yalın, Erciyes Üniversitesi

Danışma Kurulu | Advisory Board

Ahmet Ayhan Çitil, 29 Mayıs Üniversitesi
Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi
Alpaslan Açıkgenç, Üsküdar Üniversitesi
Amany Lubis, Syarif Hidayatullah University, Indonesia
Andi Faisal Bakdi, Syarif Hidayatullah University, Indonesia
Arslan Topakkaya, Erciyes Üniversitesi
Ashraf Abdelraaf Al-Derfili, International Islamic University, Pakistan
Asad Q. Ahmed, Berkeley University, USA
Aytekin Özel, Uludağ Üniversitesi
Bayram Dalkılıç, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Cenan Kuvancı, Erciyes Üniversitesi
Ekram Fahmy Huseyn, Helwan University, Egypt
Ferruh Özpilavcı, Marmara Üniversitesi
Hamdi Mlika, Kairouan University, Tunis
Hülya Altunya, Süleyman Demirel Üniversitesi
Harun Kuşlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Hoda El Khouly, Cairo University, Egypt
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi
İsmail Köz, Ankara Üniversitesi
John Corcoran, Buffalo University, USA
Mehmet Ulukütük, Bursa Teknik Üniversitesi
Muhittin Macit, Marmara Üniversitesi
Nazım Hasırcı, Dicle Üniversitesi
Özgüç Güven, İstanbul Üniversitesi
Sadık Türker, Kırklareli Üniversitesi
Ramazan Ertürk, Erciyes Üniversitesi
Şaban Haklı, Hitit Üniversitesi
Şafak Ural, Mantık Derneği
Vedat Kamer, İstanbul Üniversitesi
Wael Hallaq, Columbia University, USA
Yücel Yüksel, İstanbul Üniversitesi

Sayı Hakemleri | Referees

Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Üniversitesi
Ali Çetin, Kırıkkale Üniversitesi
Ali Tekin, Trabzon Üniversitesi
Aytekin Özel, Uludağ Üniversitesi
Ferruh Özpilavcı, Marmara Üniversitesi
Hacı Kaya, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Halil İmamoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Emiroğlu, Dokuz Eylül Üniversitesi
Kamil Kömürcü, Cumhuriyet Üniversitesi
Remziye Selçuk, İnönü Üniversitesi
Şaban Haklı, Hitit Üniversitesi

İçindekiler / Contents

5 | Editör'den

Makaleler / Articles

- 6 – 20 | Mahiyet – Hakikat İlişkisi
Quiddity – Truth Relationship
Hasan AYIK
- 21 – 37 | Bir Mantık Problemi Olarak Paradoks
Paradox as a Logic Problem
Gülümser DURHAN
- 38 – 72 | Mahmud Hasan el-Mağnîsî'nin Mantık Anlayışı
Mahmoud Hassan el-Magnisi's Understanding of Logic
Adem EVMEŞ
- 73 – 92 | Aristoteles'in Biyoloji Çalışmaları ve Mantık İlişkisi
Aristotle's Biology and Logic Relations
Ahmet Gündüz AKINCI

Çeviri Makaleler / Translated Articles

- 93 – 114 | Orta Çağlarda Eski Mantık Mirası
The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages
Julie BRUMBERG-CHAUMONT
Çev. / Trans. **Ahmet KAYACIK**

Söyleşiler / Interviews

- 115 – 118 | An Interview with Nicholas Rescher
Ahmet KAYACIK

Kitap Tanıtımları / Book Reviews

- 119 – 121 | Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı – Geleneksel Mantığa Giriş I
Ömer YILDIZ
- 122 – 125 | İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri
Adil KOYUNCU

Editör'den

Değerli okuyucular,


Yayın hayatına geçen yıl başlayan ve ilk sayısı Temmuz 2019'da bir alan dergisi olarak yayınlanan *Mantık Araştırmaları Dergisi*'nin yeni sayısını sizinle paylaşmaktan mutluyuz.

Bu sayıda, yapılan yayın çağrısından sonra dergiye ulaşan ve hakem süreçlerinden geçerek yayınlanmasına karar verilen dört araştırma makalesi, bir çeviri, iki kitap tanıtımı ve bir söyleşi istifadenize sunulmuştur. Makalelerden ilki Hasan Ayık'a ait olup, "Varlık ve Hakikat İlişkisi" ele alınmıştır. İkinci makale Gülümser Durhan tarafından kaleme alınan "Bir Mantık Problemi Olarak Paradoks" adlı yazıdır. Üçüncüsü ise, interdisipliner bir çalışma diyebileceğimiz Ahmet Gündüz Akıncı tarafından yazılan "Aristoteles'in Biyoloji Çalışmaları ve Mantık İlişkisi" adlı makaledir. Dördüncü ve son makale ise, klasik mantıkta önemli bir metin olan Muğni't-Tullâb'ın yazarı üzerine yapılan "Mahmud Hasan el-Mağnisi'nin Mantık Anlayışı" adlı incelemedir. Bu sayıda yer alan diğer yazılar ise, benim tercüme ettiğim *Orta Çağ Mantığına Giriş* kitabından bir bölüm olan "Orta Çağlarda Eski Mantık Mirası" adlı yazının yanı sıra mantık alanında önemli çalışmaları ve katkıları olan Pittsburgh Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarından olan Nicholas Rescher ile mantık üzerine çeşitli soruların yer aldığı söyleşidir. Ayrıca ülkemizde yayınlanan mantıkla ilgili iki eserin tanıtımı da bu sayıda yer almaktadır.

Mantığın çeşitli yönlerini ele alan bu sayının okuyuculara faydalı olması diler, bu sayıya katkıda bulunan herkese teşekkür ederim. Bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Ahmet KAYACIK

Mahiyet – Hakikat İlişkisi

 Hasan AYIK *

Özet

Bu makalede, klasik mantıkta kavramların çeşitli delaletlerinden olan mahiyet ve hakikatlerin birbirleri ile ilişkileri, epistemolojik açıdan ele alınmaktadır. Bu ilişki biçimi önce kavramsal açıdan ele alınmakta, daha sonra tanım, önerme ve kıyas konularında nasıl bir fonksiyon icra edebileceği değerlendirilmektedir. Buna ilaveten mahiyet ile hakikat arasındaki özdeşlik ilişkisinin, klasik mantığın öngördüğü zorunlu, kesin ve doğru bilgiyi elde edebilmedeki rolü söz konusu edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Mahiyet, Hakikat, Tümel Kavram, Tekil Varlık, Tümdengelim.



Quiddity – Truth Relationship

In this article, the relationship between “quiddity” and “truth”, which are the various indications of the concepts in classical logic, is discussed from the epistemological perspective. After this relation is discussed with conceptual point of view, it is evaluated how it functions in terms of definition, proposition and syllogism. In addition, the role of the identity relationship between “mahiyet” and “hakikat” in obtaining the necessary, precise and true knowledge required by classical logic is evaluated.

Keywords: Logic, Quiddity, Truth, Universal Concept, Singular Being, Deduction.



Giriş

Bilindiği gibi, mantık ilminde mahiyet (nelik), hakikat (gerçeklik) ve hüviyet (kimlik), kavramların çeşitli delaletleri bahsinde ele alınmaktadır. Mahiyet (Nelik): Tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertleri ve bunların

ortak özellikleri dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır. Örneğin, “insan” kavramının sadece zihindeki fertleri ve bunların ortak özellikleri dikkate alınarak, söz konusu kavramın kıvamını oluşturan unsurları (yakın cins ve yakın ayrımı) belirlenerek tam tanımına ulaşmak mümkündür.

Hakikat (Gerçeklik): Tümel kavramı dış dünyada temsil eden, ya da onun kaplamın giren fertlerin tümüdür. Örneğin, “insan” kavramının hakikati, onun dış dünyada temsil eden milyarlarca tekil bireylerin toplamıdır. Bu anlamda bütün kavramların mahiyeti vardır, yani zihinde tasavvur edilebilen her şeyin mahiyeti vardır. Ancak “Kafdağı, Anka kuşu ve Denizkızı” gibi bazı kavramların mahiyeti olduğu halde hakikati yoktur.

Kimlik ise bir kavramın hakikatine giren bireylerden birisinin, özellikleri ile ortaya konulup diğerlerinden ayrılmasıdır. Örneğin insan kavramının kimliği, tekil bir şahıs olan Fatih Sultan Mehmet’tir. Fatih Sultan Mehmet’i kendine özgü nitelikleri ile ortaya koyup diğerlerinden ayırmak, insan kavramının kimliğini ortaya koymaktadır.

Klasik mantığın temelini oluşturan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı şeklindeki mantık ilkeleri, bütün mantık konularının temel ölçütleri durumundadır. Bu anlamda kavram zihindeki varlık olarak, onun dış dünyadaki somut tezahürleri olan ayandaki varlıklara özdeş nitelikleri içinde barındırmak durumundadır. Yani ayandaki varlığın ismi, onunla özdeş olan kavrama delalet ettiği gibi, söz konusu kavram da zihni doğrudan müsemmasına götürmelidir. Ancak bu şu şekilde dildeki kelimelerin tam delaleti gerçekleşir ki, bu anlamda terim ile anlamı arasında özdeşlik ilişkisi vardır.

Bölme ve doğal sınıflama ile ortaya çıkan beş tümele dayanan tanım, tam özsel tanım olduğunda tanımlanan ile tanımlayan arasında tam bir özdeşlik ilişkisi bulunmaktadır.

Hasan AYIK

Klasik mantığın tasavvurat kısmında geçerli olan özdeşlik mantığı tasdikatta da aynen geçerlidir. Bu anlamda bir önermeden doğrudan çıkarımla elde edilecek ikinci bir önermenin zihne tek seçenek sunması da önermedeki yüklem konusunun özsel niteliği olmasının bağlıdır. Nitekim böyle bir önerme doğru ise çelişigi ve karşıtı da kesinlikle yanlış olacaktır.

Aynı şekilde konu ile yüklemi özsel bir bağla bağlanan önermelerden oluşan kıyas da kesin doğru sonuç verecektir. Çünkü bu kıyasta sonucun nedeni olan orta terim iki öncülü birbirine özsel bağla bağlanmaktadır. Bu durum, öncülleri kesin zorunlu doğru anlamında yakînî önermelerden oluşan burhanda da böyledir. Denilebilir ki, klasik mantığın temel ilkesi olan özdeşlik, mantık ilminin ortaya koyduğu nesnel düşüncenin epistemolojik değerini de ortaya koymaktadır.

Biz bu makalede mahiyet ile hakikat arasındaki özdeşlik ilişkisini, mantık ilminin temel konuları olan tanım, önerme, kıyas ve burhan çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

Mahiyet Nedir?

Aristo'nun tespiti ile kavramların hakikatini oluşturan ayanda varlıklar ya da tekiller, varlığın sayısız çeşitliliği içerisindeki bireyler, en gerçek şeyler olmalarına karşılık, düşünceden kaçmaktadırlar.¹ Yani akıl onları denetlemekte ve kavramakta güçlük çekmektedir. Bireysel olanın bu durumuna benzer şekilde akıl, en genel kavram olan varlık kavramını da kavramakta güçlük çekmekte, sınırlarını belirleyememektedir. Bireysel olanın denetlenemezliği, en genel olanın kavranamazlığı karşısında aklın varlığı kavramasını ve denetlemesini mümkün kılan orta sınıflardır (mutavassıtat). Bu nedenle tür, özellikle de orta tür (nev'ul evsat), akıl için merkezî unsur durumundadır. Bundan dolayı var olanı kavramak isteyen akıl, önce onları

¹ William Dawid Ross, *Aristoteles*, Yayına hazırlayan: Ahmet Arslan, İzmir 1993, s. 32.

türlere ayırmakta, sonra bu türe göre var olanı sınırlayacak cins ve onu bu cins içerisinde diğer türlerden ayıracak ayrımlar belirlemekte, böylece eşyanın mahiyetine ulaşmaktadır.

Örneğin varlık kavramı, beş tümel hiyerarşisi içerisinde en üst cins (cinsü'l a'lâ) olduğu için tam tanımı yapılamamaktadır. Çünkü bir şeyin tanımını yapabilmek için onu tür yapmak ve yakın cinsi ile yakın ayrımını bulmak gerekmektedir. En üst cins olan “varlık” kavramından daha genel bir tümel olmadığı için onu tür yapmak imkansızdır. Varlık kavramı tür olmayınca onu türdeşlerinden ayıracak özsel ayrımı da bulunmamaktadır. Bu anlamda varlık, bütün eşyaya yüklem olduğu halde ona yüklem olabilecek daha genel bir tümel bulunmamaktadır.

Bunun yanında en alt tür olan bireylerin de tam tanımı yapılamamaktadır. Çünkü bireyleri de tanımlayabilmek için tür yapmak gerekmektedir. Ontolojik yapısı gereği birey olan tümel olamaz. Bireyler tür olamayınca, onları türdeşlerinden, tam anlamıyla ayıracak özsel ayrımları da olmamaktadır. Çünkü bir niteliğin özsel nitelik ya da yakın ayrım olabilmesi için türün bütün fertlerinde ve sürekli olması, başka türlerde olmaması, kaldırıldığında türün kıvamını kaybetmesi gerekmektedir. Örneğin insan kavramının içleminde akıllı, irade sahibi, nefes alıp veren, yürüyen, yaşlı, genç ve benzeri nitelikler bulunmaktadır. Bunlardan birinin özsel nitelik olabilmesi için yukarıdaki niteliklere sahip olması gerekmektedir. Bu anlamda tekil bireylere özgü nitelikler, özsel nitelik değil ancak magazin olabilirler. Çünkü bu nitelikler ne sürekli ne de bireyin kıvamını oluşturan niteliklerdir. Sürekli olan ve kıvam oluşturan nitelikler, sadece tekil bireyde değil aynı zamanda söz konusu bireyle özdeş olan diğer fertlerde de olabilen niteliklerdir.

En üst tümel olan varlık cinsinin tanımlanamazlığı, tekil olanın denetlenemezliği karşısında orta tür tanımının mihrinde bulunan, mahiyeti oluşturularak özsel tanımı mümkün kılan tümel durumundadır. Bu anlamda

Hasan AYIK

tür, mantık ilminin de temelini oluşturmaktadır. Orta tür, tanımda temel unsur olduğu gibi, tümdengelimsel kıyasın da temel unsuru durumundadır. Çünkü, kıyastaki büyük terimle küçük terim arasındaki özsel ilişkiyi kurarak, sonucun nedenini oluşturmaktadır.

Mahiyet, türün kıvamını oluşturan yakın cins ile yakın ayırmadan oluşurken, üçü de özsel tümeller olarak özsel tanımın temelini oluşturmaktadır.

Mahiyet- Hakikat İlişkisinin Epistemolojik Boyutu

İbn-i Sina ve Gazali gibi filozoflar, mahiyetin karşılığı olan zihni varlığı ilmi varlık olarak kabul etmektedirler.² Bu bağlamda onlar, varlıkları dış dünyada (âyanda) varlık, zihinde varlık, dilde varlık ve yazıda varlık olmak üzere dörde ayırmaktadır. Dış dünyadaki varlık aslî ve hakikî varlık, zihindeki varlık ilmî varlık, dildeki varlık ise göstergesel varlıktır. Semanın dış dünyada bizzat kendisi hakikî varlık, onun zihnimizdeki formel varlığı zihnî varlık, "s-e-m-a" harflerinden oluşan ve iletişimde gösterge/sözcük olarak kullanılan "sema" da dilde varlık olmaktadır. Sema sözcüğü, zihindeki varlığın göstergesidir. Zihindeki varlık da varlığını dış dünyadaki gerçek varlıktan almaktadır. Bu varlık türü farklı zihin, kültür ve ülkeye göre değişiklik göstermez.

Varlığın doğal düzeninden soyutlanarak zihne konu olan ya da zihni varlık haline gelen beş tümel, her türlü değişimden uzak soyut kavramlar olarak, matematikte olduğu gibi, kesin ve değişmez tanımları vermektedir.

Mahiyeti oluşturan tümel niteliklerin kendilerinden soyutlandığı tekil varlıkların toplamı olan hakikat (âyanda varlık) ile mahiyet (zihinde varlık)

² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meanî'l-esmaillahi'l-hüsnâ, nşr.: Bessam Apbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî lî't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987, s.47. İbn-i Sina, Mantığa Giriş, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 17.

arasında ters orantılı ilişki vardır. Yani birisi arttıkça diğeri eksilmektedir. Örneğin canlı kavramı, bitkisel ve biyolojik bütün canlıları içine alırken, söz konusu kavramın içleminde olan “akıllı olmak” niteliğini söylediğimizde, kapsamına giren bitkisel canlılar dışarıda kaldığı gibi biyolojik canlılardan da sadece insan kalmaktadır. Kavramların içlemi aynı zamanda mahiyeti, kapsamı da hakikatini oluşturduğu için mahiyet temele alındığında hakikat azalmakta, hakikat temele alındığında mahiyet azalmaktadır.

Aristoteles mantığı, formel bilim olarak kavramların kaplamalarından çok içlemlerini dikkate almaktadır ki, yukarıda da belirttiğimiz gibi, mahiyetin oluşturucu unsurları içleme aittir. Bunun yanında formel mantık, kavramların kaplamalarına karşılık gelen hakikatlerini de dikkate almak durumundadır. Çünkü mahiyetin kıvam oluşturucu unsurlarından oluşan tanımın, tam tanım olabilmesi hakikatine özdeş olması gerekmektedir.

Örneğin öğrenci kavramının mahiyeti, hakikatini oluşturan tekil öğrencileri değil de zihindeki öğrenciler (ideal öğrenciler) dikkate alınarak şöyle oluşturulmaktadır: Öğrenci, “bilgiyi talep eden”, “okula devam eden”, “derslerine muntazaman çalışan”, “derslerini dikkatle dinleyen” insandır. Bu ve bunun gibi nitelikler öğrencinin mahiyetini ve mahiyetinin kıvamını oluştururlar. Yani birisi, “Haddi zatında öğrenci nedir?” diye sorduğunda verilecek cevap bu mahiyette olacaktır.

Öğrencinin hakikatini (gerçekliğini) oluşturan dış dünyadaki öğrencilerin bir kısmı ya da çoğunluğu, öğrenci kavramının mahiyetinde olan, yukarıda saydığımız niteliklerin büyük bir kısmını yerine getiremeyebilir. Yani gerçek dünyadaki öğrenciler “okula düzenli bir şekilde devam etmeyen”, “derslerini dikkatle dinlemeyen”, “bilgiyi talep etmeyen” gibi olumsuz niteliklere sahip olabilirler. Eğer öğrenci kavramının mahiyeti, hakikatinin kapsamına giren tekil öğrencilere bakılarak oluşturulacak olursa söz konusu kavram, ontolojik temelini de kaybeder. Daha doğrusu öğrenci varlığının kıvamını kaybeder.

Hasan AYIK

Buna karşılık, öğrenci kavramının mahiyetindeki nitelikleri temele alarak gerçek dünyadaki öğrencileri değerlendirecek olursak ortada öğrenci diye bir şey kalmayabilir.

Çünkü mahiyet alanında oluşturulan kavramlar ve bunlardan oluşan tanımlar, akıl doğrusu (aklî bedihiyât) olarak zorunlu doğrulardır. Buna karşılık hakikat alanındaki reel varlıklar, olgu doğruları olarak olumsal doğrulardır.³ Bu nedenle akıl doğrusunun konumlandığı mahiyet alanını merkeze alan düşünürler, bilgiyi her türlü değişimden uzak, zaman ve mekân üzerinde bir alanda konumlandırmakta, bilgiyi olgusal alanın (gerçeklik alanının) her türlü değişiminden uzak tutmaktadır.

Örneğin Platon'un Devlet diyalogunda "Çobanlık nedir?" sorusu tartışılırken bir taraf der ki, çobanlık, koyunlarını onların iyiliği için değil de boğazına düşkün birinin onları şöenlerde yemek ya da bir tüccar gibi pazarlarda satmak için beklemektir. Buna karşılık Sokrates der ki, çobanlık sanatı, güttüğü koyunlar için en iyisini yapmaktan öte bir şey değildir; çünkü çobanlık özüne uygun olduğu müddetçe çoban yaptığı işin erdemlerini yeterince taşımaktır⁴ Bundan hareketle denilebilir ki, "Bir şey özünde nedir?" diye sorulduğunda, aslında onun mahiyeti sorulmaktadır. Bu soruya verilen cevap da onun mahiyetini oluşturan özsel niteliklerini ortaya koyarken aynı zamanda hakikatine de özdeş olmak durumundadır. Bu özdeşliğin sağlanabilmesi için kavramların gerçeklik dünyasındaki karşılıklarını oluşturan tikel durumlar değil, özlerini ortaya koyan ve hakikatlerine karşılık gelen ideal durumlar dikkate alınmalıdır.

Mantık ilmi, fikrin doğrusunu yanlışından ayıran bir alet olduğu için kavramların hakikatinden (gerçekliğinden) çok mahiyetini temele almak

³ Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedât, Sadeleştiren: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınları, Ankara 2018, s. 132, 133.

⁴ Platon, Devlet, Çeviren Hüseyin Denirhan, Palme Yayıncılık, Ankara 2002, s. 42.

durumundadır. Ancak mantığın formel yönü uygulamanın önün geçtiğinde evham ve hayallerin bile hakikat (gerçeklik) yerine konulmasının önü açılmaktadır.⁵ Bu nedenle kavramların mahiyeti yanında hakikatlerinin de belli ölçülerde dikkate alınması, örneğin tümdengelimsel kıyasın zorunlu, doğru olan sonucunun sıhhatinin öncüllerin sıhhatine bağlı olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bundan dolayı formel mantık, gerek tanımın iki unsuru olan tanımlanan ile tanımlayanın birbirine denk olması, gerek önermelerin içeriklerine uygun olması meselesi önem arz etmektedir.

Bu anlamda klasik mantığın tasavvurat kısmının meyvesi olan tanımın tam olabilmesi için yukarıda da belirttiğimiz gibi, tanımlayanın unsurların hakikatlerine özdeş olması gerekmektedir. Örneğin “İnsan, konuşan biyolojik canlıdır” şeklindeki tanımda tanımlanan “insan” ile tanımlayan “akıllı biyolojik canlı” unsurları birbirine hem özdeş hem de denktir. Yani “insan” kavramının hakikatini oluşturan fertlerin tümü, “akıllı biyolojik canlı” kavramlarının kaplamalarına denktir. Bu nedenle bunlar yer değiştirdiğinde herhangi bir sorun olmamaktadır. Yani bu tanımda tanımlanan “insan” ile tanımlayan “akıllı biyolojik canlı” yer değiştirerek “Akıllı biyolojik canlı, insandır” denilirse tanımdaki denklik bozulmamaktadır. Böyle bir tanımda tanımlayan, zihni tam olarak tanılanana götürmektedir.

Tam özsel tanımdaki bu duruma karşılık eksik tanımda tanımlayan, zihni tanılanana değil başka şeylere götürmektedir. Çünkü tanımlayanın kaplaması tanımlananın kaplamından çok fazladır. Örneğin, “insan, iki ayaklı biyolojik canlıdır” denildiğinde tanımlanan “insan” kavramının hakikati ile “iki ayaklı biyolojik canlı” kavramlarının hakikatleri denk değildir. Bu nedenle söz konusu tanımda tanımlanan ile tanımlayan tam olarak döndürülemediği gibi,

⁵ Ali Sedat, Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usul, Karabet Matbaası, İstanbul 1303h., s. 9.

Hasan AYIK

tanım insan zihninin tanımlanan “insan” kavramından uzaklaştırarak, diğer iki ayaklı biyolojik canlılara doğru yönlendirebilmektedir

Mahiyet ile hakikat arasındaki özdeşlik ilişkisi klasik mantığın ikinci temel unsuru olan tasdikât konusunda da kendisini göstermektedir. Bu anlamda doğrudan ve dolaylı çıkarımların doğruluk değerlerinin tespitinde de mahiyet ile hakikat arasındaki özdeşlik ilişkisi dikkate alınmaktadır.

Bilindiği gibi doğrudan çıkarımlar olan önermeler arası ilişkiler, çoğunlukla zihne doğru- yanlış gibi iki kesin durum sunmadığı için klasik mantıkçılar bu konuda sadece çelişik önermeleri dikkate almışlar diğerlerini çoğunlukla dikkate almamışlardır. Ancak bu durum olmuş, bitmiş, karara bağlanmış fikirleri ifade eden önermeleri oluşturan terimlerin hakikatleri ile ilişkileri dikkate alındığında bir takım epistemolojik değerlendirmeler yapabilme imkânı vermektedir. Örneğin birbirinin çelişigi olan “Bütün insanlar canlıdır” ile “Bazı insanlar canlı değildir” gibi iki önermeden biri doğru ise diğeri kesinlikle yanlıştır. Bu iki çelişik önerme asla bir arada bulunmaz. Zaten iki çelişik fikir de birbiri ile hiçbir noktada kesişmez. Çünkü insan kavramının kapsamına giren ya da hakikatini oluşturan bütün fertlere “canlı” dedikten sonra onların bir kısmına “canlı değildir” demek, açık bir çelişkiyi ortaya koymaktadır.

Her ne kadar karşıt ve altık önermeler, zihne doğru yanlış gibi iki şık sunmadıkları, bazen ikisi birden yanlış bazen de ikisi birden doğru olabildiği için bazı mantıkçılar tarafından dikkate alınmamışsa da söz konusu önermeler, insanların çoğunluğu tarafından kullanılan ve doğru olmadıkları halde doğruluğunda diretilen fikirlere alet edilmektedir.

Bu anlamda “iki tümel önermeden biri doğru ise diğeri kesinlikle yanlıştır” kuralı gereği, birbirinin karşıtı olan tümel olumlu önerme ile tümel olumsuz önermeden biri doğru ise diğeri kesinlikle yanlıştır. Ancak söz konusu iki karşıt önermeden birinin doğru olabilmesi için yüklem özsel

yüklem olması gerekmektedir. Örneğin “Bütün insanlar canlıdır” önermesi kesinlikle doğrudur. Çünkü “canlılık” niteliği, insan kavramının kıvamını mahiyetini oluşturmakta ve kaplamının tamamını kapsamaktadır. Hal böyle olunca bu önermenin karşıtı olan, “Hiçbir insan canlı değildir” önermesi kesinlikle yanlış olmaktadır. Çünkü bu önerme, insan kavramından canlı olma niteliği gibi özsel bir niteliğini tamamen kaldırmaktadır. Buna karşılık, “Bütün İnsanlar zengindir” gibi bir tümel olumlu önerme yanlış olduğu gibi, karşıtı olan “Hiçbir insan zengin değildir” önermesi de yanlış olmaktadır. Çünkü “zengin” olma niteliği, insanın özsel niteliği olmadığı gibi, onun hakikatini de tam olarak kapsamamaktadır.

Bu durum göstermektedir ki, bir konunun özsel niteliği belirlenebiliyorsa o konuda tümel hüküm vermek mümkündür. Ancak özsel niteliği belirlenemeyen konularda tümel hükümlerden kaçınmak gerekmektedir. Bunun yanında özsel niteliği belli olan bir konu üzerine verilmiş tümel hükme de inaden karşı çıkmamak gerekmektedir ki, bu durum Adabü'l bahs ve'l münazar ilminde, kesin doğru olan bir fikre kibrimden dolayı karşı çıkmak anlamında “mukabere” olarak isimlendirilmektedir ⁶

Tümel önermenin bu durumuna karşılık, aynı konu ve yüklemde oluşan iki karşıt tikel önermenin ikisi de birden doğru olabilmektedir. Örneğin “Bazı insanlar öğretmendir” önermesi doğru olduğu gibi, karşıtı olan “Bazı insanlar öğretmen değildir” önermesi de doğrudur. Konu ve yüklemi aynı olan iki tikel önermenin aynı anda doğru olması, yüklemelerinin konunun hakikatinin bir kısmına karşılık gelmesi ve özsel nitelik olmamasından kaynaklanmaktadır.

Bu anlamda ideolojiler çoğunlukla konularının gerçekliğine mutabık olmayan, ya da hakikatlerini tam olarak karşılamayan fikrileri tümel önerme kalıbında ortaya koydukları için karşıtlarını beslerler. Denilebilir ki, her

⁶ Ahmet Cevdet Paşa, Âdâb-ı Sedad, Mantık Metinleri 2 içerisinde, İşret Yayınları, İstanbul 1998, s. 116.

Hasan AYIK

ideoloji karşıtını doğurur, onula beraber olur, ondan beslenir; o olmazsa varoluş nedenini kaybeder.

Bunun yanında klasik mantığın uygulama alanı olan beş sanat konusunun başında önermeler içerikleri açısında ele almakta “yakîn, taklit, cehl-i mürekkep ve zan” olarak kategorize edilmektedir. Bu anlamda önermelerin doğruluğu, onları oluşturan kavramların gerçeğe tam olarak uygunluğu sayesinde olmaktadır. Örneğin “taş, serttir” önermesinde” taş” kavramı ile “sert” kavramı arasında kurulan bağ, gerçeğe tam olarak uygun olduğunda söz konusu önerme yakîn- kesin, zorunlu, doğru- önerme olmaktadır. Buna karşılık “Ağaç, yeşildir” önermesinde “ağaç” ile “yeşil” kavramları arasında aklın kurduğu bağ, gerçekte ağaç bazen yeşil bazen de başka renkte olabileceği için, gerçeğe tam olarak uymamaktadır. Bu nedenle söz konusu önerme yakîn değil zan ifade etmektedir.

Birinci önerme olan yakîn önermede “taş”, ikinci önermede ise “ağaç” kavramının hakikati dikkate alındığında söz konusu önermelerin doğruluk değerı tam olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar dikkate alınmadığında, yukarıda da belirttiğimiz gibi evham ve hayaller üzerine hüküm verilebilmektedir.

Sonuç

Kuşkusuz klasik mantığın temelini formel yönü oluşturmaktadır. Ancak mantığın sadece formel olarak ele alınması da onu gerçeklikten uzaklaştırmaktadır. Nitekim Osmanlı medreselerindeki mantık eğitimi sadece formel olarak verildiği için evham ve hayallere varlık verilecek kadar mantık ilmi gerçeklikten uzaklaşmıştır.

Klasik mantığa baştan aşağı rengini veren özdeşlik ilkesi, sadece formel olarak değil de içeriksel olarak da ele alındığında mantık ilminin bütün konularını gerçeklik dünyasına bağladığını görmek mümkündür. Bu durumu zihni varlığa dayanan ve formel yönü ağır basan mahiyetle onun somut

tezahürleri olan hakikat arasında görmek mümkündür. Bu ikisi arasındaki ilişkinin gereği, mantık ilminin diğer konularının da gerçeklikle ilişkisinin önünü açmaktadır.



Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa, Âdâb-ı Sedad, Mantık Metinleri 2 içerisinde, Yayına Hazırlayan, Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul 1998.

Ali Sedat, Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usul, Karabet Matbaası, İstanbul 1303h.

Ahmet Cevdet Paşa, Mi'yâr-ı Sedât, Sadeleştiren: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınları, Ankara 2018.

Ahmet Cevizci, Bilgi Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2012.

Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, el-Maksadu'l-esnâ fi Şerhi Meani'l-Esmâillahi'l-Hüsnâ, nşr.: Bessam Aşşbduvahheb el-Câbî, el-Ceffan ve'l-Câbî li't-tiba ve'n-neşr, Limassol 1987.

İbn-i Sina, Mantığa Giriş, Çeviren: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.

Mübahat Türker-Küyel, Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, DTCF.Yayınları, Ankara 1989.

Platon, Devlet, Palme Yayıncılık, Ankara 2002.

William Dawid Ross, Aristoteles, Yayına hazırlayan: Ahmet Arslan, İzmir 1993.



Quiddity – Truth Relationship

Hasan AYIK *

Extended Abstract

In this article, the epistemological relationship between the concepts of nature and the concepts of truth that are processed under the title of

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University. drhasanayik@gmail.com

Hasan AYIK

various signs of concepts in the science of logic is discussed. While the nature of the concepts which have imagination in the mind corresponds to the existence of the conceived things in the mind, the truth of them corresponds to the existence in the external world. The nature also meets the definition in terms of revealing the essential features of what is conceived.

The nature corresponds to beings in the mind while the truth corresponds to beings in the external world. Though the beings in the external world that correspond to the nature are real beings, the mind has difficulty in grasping them. For this reason, the basic element of reason is not concrete partial beings but abstract universal concepts. In this sense, mental beings that form the basis of the nature are five universals that reveal the rational classification of existence.

Close Genus which is one of the five universals that are divided into two groups as essential and relational universals enable full essential identification as close distinctions and essential species universals while revealing exactly the nature of the things at the same time. In addition, specificity and correlation reveal incomplete definition as relational universals.

The reason why the definition is complete is the relationship of identity established between the nature and the truth. On the other hand, the definition is incomplete if there is not such a relationship between them.

Identifier and identified are identical in the full essential definition. In other words, the close genus that constitutes the identifier and the nature revealed by the close distinction are identical to the truth of the identified species. For example, if we define the "human" species as "thinking biological creature", the truth of the human which is identified in this definition is identical with the essence of being a biological creature which reveals its full definition.

On the other hand, the species defined in the missing definitions and the relational universals in defining position are not identical to each other. For example, if we define the "human" species as "thinking substance", the "thinking substance" in the defining position is not identical to the "human" species in the defined position. If there is no identity between the identified and the identifier, the definition will also be incomplete.

It is also possible to see this situation in the definition in the relations of propositions which are direct inferences and comparisons. For example, if one of the two universal positive propositions with the same subject and predicate is absolutely true, the opposite must be absolutely false because the predicate in the universal positive proposition that is true reveals the essential nature of the subject. For example, in the universal positive proposition “All human beings are alive”, the predicate “live” constitutes the essential feature of the term “human beings”, which is the subject of the proposition, and encompasses its truth. This is why the opposite of the proposition “No human beings is alive” is absolutely false.

On the other hand, two opposing universal propositions with predicates which are not the essential feature of the subjects, may be wrong together. For example, the universal positive proposition “All people are old” is wrong, and the universal negative proposition “All people are not old” is also wrong. Because in both propositions, predicate is not the essential feature of the subject. In other words, the nature of the predicate does not fully cover the truth of the subject.

In contrast to this situation in universal propositions, two of the opposing particular propositions with predicates which are not the essential feature of the subjects can both be true. For example, the particular positive proposition “Some people are old” is correct, and the particular negative proposition “Some people are not old” is also correct because predicate is not the essence of the subject. In other words, the nature of the predicate does not fully cover the truth of the subject.

The relation of identity between the nature and the truth is also a valid criterion for the accuracy of the result of the deductive comparison. In this sense, if the relationship between the first and the second precursors of deductive comparison is the essential relationship, then the result is certainly true. For example, in the expression “All human beings are alive. Ali is a human being. Then, Ali is also alive.”, the term “human being” establishes the relationship between the first precursor “All human beings are alive.” and “Ali is a human being.” It also establishes an essential relationship between the big term “alive” and the small term “Ali.”

As it can be seen, in order for the definition to be a full essential definition, the proposition to be definite-mandatory-correct, and the result of the comparison to be precise, the terms that make up the proposition

Hasan AYIK


and comparison should be essential universals, and the relationship between them has to be an identity relationship. The existence of the essentiality of the relationship between both concepts and propositions depends on the fact that the relationship between the nature and the truth of mentioned concepts is identity relationship.

As it is known, logic is formal science with one aspect and contextual science with other aspect. Logic, which is formal science, looks at the form rather than the content of the idea, while contextual logic looks at the content of the idea. The fact that the contextual aspect of logic is more prominent than the formal aspect leads to the confusion of this science with metaphysical elements. On the other hand, the fact that the formal aspect comes to the fore leads to conviction even on suspicions and dreams.

In this sense, the nature is based on existence in the mind and feeds the formal aspect of the science of logic, while the truth feeds the contextual aspect. However, in the historical process, when the formal aspect came to the forefront rather than the content of the science of logic, the truth of the concepts fell to the secondary position and their nature came to the fore. This situation has caused in the science of logic that even suspicions and dreams gained ontological status by considering the imagination of existence.

The fact that the idea moved away from the content and relied on suspicions and dreams has alienated the science of logic from the reality and rendered it dysfunctional to a certain extent. This article draws attention to the relationship between the truth and the nature. It also tries to put forward the necessity and possibility of the relationship between reality and the idea formed by the laws of the science of logic.

Bir Mantık Problemi Olarak Paradoks

 Gülümser DURHAN*

Özet

Paradoks, ilk bakışta doğru olan bir ifade veya akıl yürütme etkinliğinin bir çelişki oluşturması, çıkmaza sürüklenmesi ve durumun içinden çıkılmaz bir hal almasıdır. Paradoksal bir ifade ya da akıl yürütme kendi içindeki bu çıkmazını, kendi dışında bir açıklamaya yönelmeden ya da ek öncüle ihtiyaç duymadan çözememektedir. Bu nedenle paradoksal önermeler, 'ya doğru ya yanlış' olarak ifade edilebilecek bir durumu değil, 'ne doğru ne de yanlış' olarak belirlenebilecek mantıksal çelişkiyi, karar verilemez hali ve çözümsüz durumları göstermektedir. Dolayısıyla böylesi bir önermenin ya da akıl yürütmenin paradoksallığı, çıkmazlardan birinin seçimiyle de çözülememektedir. Öyle ki paradoksal ifade; doğru kabul edildiği zaman yanlış, yanlış kabul edildiği zaman da doğru olmakta ve bu nedenle paradokslarda mantıksal manada zorunlu, açık seçik ve kesin bir sonuca ulaşamamaktadır. Zira farklı bakış açılarına ilişkin olarak paradoksal ifadeye verilen yanıt da farklılık arz etmektedir. O nedenle paradoks, çözülemez bir sorun ve çatışkı olarak karşımızda durmaktadır. İşte bu çözümsüzlüğün fark edilmesi, esasında düşüncenin başlangıç noktasının fark edilmesidir. Zira sorunun çözümünden çok çözüm yolunu aramak, farklı bakış açıları geliştirmek, felsefi gaye olarak yolun sonunda değil yolda olmak, tam da paradoksun temel pratiğidir ve bu şekliyle paradoks, zihinsel bir dinamiktir. Bu sebeple çalışmamızın amacı, paradoksun ne olduğu, bir felsefi düşünceye katkısı ve bir mantık problemi olarak akli nasıl bir çıkmaza sürüklediği üzerinde durmaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, akıl yürütme, paradoks, önerme



Paradox as a Logic Problem

The paradox is, at first glance, the right of an expression or reasoning activity to create a contradiction, drag it into a dead end and become inexhaustible. A paradoxical expression or reasoning cannot solve this dilemma in itself, without a reference to its own or without the need for additional precursors. For this reason, paradoxical propositions do not represent a situation that can be expressed as 'true or false', but a logical contradiction that can be determined as 'both true and false', can not be decided and unresolved situations. Therefore, the paradoxicality of such a proposition or reasoning cannot be solved by the choice of one of the dilemmas. Such that, when the

ARAŞTIRMA MAALESİ

Geliş Tarihi: 31-05-2019

Kabul Tarihi: 02-02-2020

Yayın Tarihi: 02-02-2020

* Dr. Öğretim. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümü,
g.durhan@alparslan.edu.tr.

paradoxical expression is accepted as true, it is false, also, it is true that when is accepted as false and cannot reach a logical, explicit and definite conclusion because the answer is different in view of different perspectives. For that reason, the paradox appears as an unresolved problem and conflict. That is the realization of this non-solution, in fact, corresponds to the starting point of thinking. Because being in search for a solution rather than attaining solution, developing different perspectives, being on the road rather than being at the end of it as a philosophical aim is precisely the basic practice of the paradox and in this way the paradox is a mental dynamic. For this reason, the aim of our study is to emphasize what the paradox is in its contribution to philosophical thought and how it leads to a stalemate as problem of logic.

Keywords: Logic, reasoning, paradox, proposition.



Giriş

Etimolojik anlamda kökenine baktığımızda, Türkçede çelişkili düşünce ya da çatışkı anlamlarında kullanılan paradoks sözcüğü, Yunanca karşı, karşıt, zıt anlamlarına gelen "*para*" önekiyle; fikir, inanış, düşünce anlamlarına gelen "*doxa*" sözcüklerinin bileşiminden oluşmuştur.¹ Terimsel anlamda Yunanca kökenli bir kelime olarak paradoks, genellikle herkes tarafından kabul görmüş bir düşünceye zıt olan bir önerme; sezgisel olarak kabul edilmiş olan öncüllerden oluşturulmuş tündengelim yolu ile çelişkili olan veya doğru olamayan ya da çoğunluk tarafından doğru kabul edilmiş; alışıldık inançlara aykırı bir sonuç çıkarma işlemidir. Ancak alışıldık görüşlere ya da akla uygun olduğu düşünülen genel inançlar bütününe aykırı olsa da doğru da olabilen bir tümcedir. Başlangıçta saçma; hatta kendi kendisiyle çelişen bir durum olarak gözüke de doğru olabilen bir görüş olarak paradoks, derinliğine inildiğinde, doğru kabul edildiği zaman yanlış, yanlış kabul edildiği zaman ise doğru olan bir tümceyi ya da önermeyi ifade eder. Buna göre paradoks, kabul edilebilir gibi görünse de kabul edilemez ya da çelişik sonuçları olan önermeyi, doğru kabul edilen öncüllerden yola çıkarak oluşturulan, mantıksal kurallara uygun olarak bir çelişki gösteren akıl yürütmeyi ifade eder.² Burada 'doğru olabilen' dedik, ama 'doğru olduğu zaman yanlış, yanlış olduğu zaman doğru olan bir tümce' olduğundan da bahsettik ki, bu bir çelişkiymiş gibi gözüke de buradan anlaşılması gereken, ilk bakışta doğru gözüken ancak, farklı bakış

¹ A. Kalay & F. Göksu, "Reklam ve Paradoks", *Gazi Üniversitesi-İletişim Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, (2003), s.59.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma yayınları, 2010, s.1247

açılımlarına göre doğru olabileceği gibi yanlış da olabilen ve üzerinde katılık söz konusu olmayan ifade olmasıdır.

Bu bağlamda genel olarak paradoks, kendi başlarına alındıklarında doğru görünen bir veya birkaç önermenin, görünürde çelişkiyle sonuçlanmasından meydana gelir. Bu tanım, farklı şekillerde değerlendirilebilir. İlk olarak; önermeler doğru olup, gerçekten de varılan sonucu ima etmekle birlikte; sonuç aslında bir çelişki olmayıp, önseziden ibaret olabilir. Ya da sonuç gerçekten bir çelişki oluşturmakta, ancak doğru olan önermeler, esasında bu sonucu ihsas etmemektedir. Bir üçüncü olasılık da, önermelerden bazılarının doğru olmaması veya birlikte doğru olmalarının imkânsız olmasıdır. İşte bu nedenlerle paradoks sözcüğü, ekseriyetle 'çelişki' sözcüğüyle karşılık bulmaktadır. Fakat içinde bulundurduğu aykırılık, bir çelişkideki aykırılık kadar basit ve net değildir.³ Söz gelimi 'bütün insanlar ölümlüdür' ifadesi ile 'hiçbir insan ölümlü değildir' ifadelerinde mevcut bulunan çelişki açık ve anlaşılardır. Dolayısıyla bu iki önerme birbiriyle çelişiktir denilir. Fakat paradokslarda söz konusu olan çelişiklik durumu (çıkamaz durum desek daha doğru olur) dikkatli bir göz ve derin bir düşünme ile ortaya çıkarılabilir. Söz gelimi 'tek kelime Türkçe bilmiyorum' diyen bir insanın esasında paradoksal bir cümle kurduğu ya da bu ifadedeki çatışki durumu çelişkide olduğu kadar açıkça göze çarpmamaktadır.

Netice itibariyle sözlük anlamıyla paradoks, "içinden çıkılmaz mantıksal güçlük. Aynı soruya karşılık olan ve aralarında çelişmekle birlikte her biri ayrı ayrı geçerli olabilecek gibi görünen iki görüş"⁴ olarak ele alınmakta; geçerli kanı ya da inanca karşıt bir ifade veya ilke; çelişkili durum olarak açıklanmaktadır.⁵ Dolayısıyla o, bir karşıt doğruyu değil de; hem A hem de değil A olabilecek çelişkiyi seslendirir. Sözgelimi "benzer edebî açıklamalar", "sağırlaştırıcı bir sessizlik", "canlı ölüm", "yalnız kalabalık" gibi ya da Shakespeare'in Romeo'sunun romantik tutku hakkında "soğuk ateş", "hafif kurşun", "sessiz çılgılık" ve "hasta sağlıklı" gibi betimlemeleri, hem kendisini hem de değilini dönüt verir. Bu sebeple David Shaw, paradoks sözcüğünün, ya gerçekten doğru olup da yanlış seslendiren bir şey ya da gerçekten yanlış olup da doğruyu seslendiren

³ Vural Altın, "Fizik Paradoksları", *Bilim Teknik Dergisi*, (Nisan 2008), s. 3.

⁴ Afşar Timuçin,, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut yayınları, 2004 , s. 107.

⁵ Howard P. Kaniz, "Büyük ve Küçük Evrendeki Paradokslar", Çev. İlyas Altuner, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 30, (2011), s.266.

bir şey olabileceği için, kendiliğinden paradoksal olduğunu vurgular.⁶ Bir başka düşünür Jaques Derrida da, "karar verilemez bir önermenin, bir aksiyomlar sisteminin birçoğluğa hâkim olarak düşünülebilecek [bir kümeye ilişkin] konumunu bu aksiyomlardan analitik veya tündengelimsel bir sonuç olarak türetilmeyecek, onlarla ne çelişki içerisinde bulunan ne de bu aksiyomlara göre doğru veya yanlış olan, bireşime girmeyen (*sanssynthèse*), *Tertium datur* (3. hal) bir önerme" olarak nitelendirir.⁷ Bu manada paradoks; mantığın, "bir önerme ya kendisidir ya değildir üçüncü bir hal yoktur"⁸ kuralına aykırı olarak üçüncü bir hali "hem kendisi hem de değildir" halini örnekler. Söz gelimi evreni, hızla akan durağan bir ırmağa benzeten düşünce, akıl ilkelerine aykırıdır. Zira ırmak hem akan hem de durağan bir şey olamaz. Benzeri şekilde bir düşünce, hem doğru hem yanlış olamaz. Ancak bu ifadeler paradokslarda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu şekliyle paradokslar kişiyi çıkmaza sokmaktadır. Peki, böyle bir çıkmazın kullanım amacı ne olabilir?

Paradoks, görünüşte doğru olan bir ifade veya ifadeler topluluğunun bir çelişki veya sezgiye karşı bir sonuç yaratmasıdır. Çoğunlukla, çelişkili gözükken sonuç veya sonuçların aslında çelişkili tarafları vardır. Bu nedenle paradoks teriminin karşılığı olarak "yanıltma", "çatışkı" ve "çelişme" sözcükleri de kullanılmaktadır. Ayrıca kendi içinde çelişen veya tam tersi şekilde sonuç olarak doğru olan fakat absürt veya çelişkili gözükken bir ifadeye (veya ifadelere/ifadeler bütününe) de paradoks denmektedir. Kökleşmiş inanışlara aykırı olarak ileri sürülen düşünce olarak da tanımlandığı olmaktadır. Dolayısıyla ilk bakışta saçma, hatta kendi kendisiyle çelişik gibi görünmekle birlikte, doğru olan ya da olabilen bir görüş ya da tez olarak paradoks, doğru kabul edildiği zaman yanlış, yanlış diye görüldüğü zaman ise doğru olduğu ortaya çıkan tümce ya da önermeyi tanımlar.⁹ Buna göre paradoks, kabul edilir gibi ifadelerden çelişik sonuçlar doğuran önerme ya da mantık kurallarına uygun olarak doğru olan öncüllerden, çelişik bir sonuç çıkarma olan akıl yürütme olmaktadır.

⁶ W. David Shaw, *Elegy and Paradox: Testing the Conventions*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1994, s.2

⁷ Melih Başaran, "Derrida ve Yapı Çözüm veya Vav", *Kayı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2013/20, s.161.

⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2013, s. 18.

⁹ Ahmet Cevzici, "Paradoks Maddesi", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 676.

Paradoksların Ortaya Çıkış Amaçları ve Değerlendirilmesi

Yanlışlığı açık olduğu halde genellikle doğru kabul edilen düşünce olarak paradoks, ilk olarak Antik Yunan'da yaygın düşünceye aykırı görüşü dile getirmekte ve özellikle Parmenides'le Zenon'un aporia(çıkılmazlık)'larıyla antinomia(çatışkı)'larında örneklenmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Paradoks tarihi seyrinin MÖ IV. yy'da başladığı söylenebilir. Büyük bir olasılıkla Megara Okulu temsilcisi Miletli filozof Eubulides (MÖ IV.) ya da Elealı Zenon (MÖ 490-430) tarafından ortaya atılmıştır.¹¹ Daha sonra oluşturulan tüm paradokslar, yapısal olarak bu filozofların ortaya koyduğu paradoksların benzerleridir. Yani bunlardan sonra ne kadar paradoks geliştirilirse geliştirilsin öz itibarıyla problem aynı kalmıştır.¹²

İlk çağlarda polemik maksadı ile öne sürülen ve bir düşünceye itiraz ya da bir düşünceyi savunmak amacı taşıyan paradokslar zamanla bir mantık problemi dahası bir dil problemi olarak görünürlük kazanmıştır. Başka bir ifadeyle karşı tarafı alt etmek, susturmak ya da düşüncesini kabul ettirmek maksatlı kullanılan bu dil, zamanla zihni bir kaosa sürüklemiştir. Megara okulunun mutlak hakikatin olmadığına ilişkin savını desteklemek için öne sürdüğü paradoks buna örnektir. Daha açık ifade etmek gerekirse; Atina okuluna mensup Platon, Aristoteles gibi filozoflar mutlak hakikatin peşinde idiler. Bunların tam karşısında yer alan Megara Okulu mensubu Megara'lı Euklides, Sinop'lu Diogenes, Stilop gibi filozoflar, "yalancı" paradoksunu Atina okulunun mutlak hakikat fikrine itiraz niteliğinde ileri sürmüşlerdir. Dilin mantıki yapısına ilişkin olan bu paradoks şu şekildedir:

Kendisi de Giritli olan Epimenides "Bütün Giritliler yalancıdır" der. Giritli Epimenides yalan söylüyorsa bu söylediği ifade doğru olamaz. O halde o, doğru söylüyor demektir. Eğer doğru söylüyorsa, söylediği bu ifade doğrudur. O halde o, yalan söylüyor demektir. Bu durumda

¹⁰ Orhan Hançerlioğlu, "Paradoks Maddesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Kavramlar ve Akımlar İstanbul: Remzi Kitabevi, cilt 5, 1978, s. 147.

¹¹ Jonathan Barnes, *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012, s.550-558. Jonathan Barnes, Jacques Brunschwig, Myles Burnyeat, Malcolm Schofiels, *Science and Speculation*, Cambridge Univ., 1982, s.37-41. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld & Malcolm Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s.162

¹² Daha geniş bilgi için bkz: J. Moline. "Aristotle, Eubulides and the Sorites", in: *Mind*, vol: 78, (1969), s. 393-407.

Epimenides doğru mu söylemekte, yoksa yalan mı söylemektedir?¹³ Yine benzer bir durumla örnelemek gerekirse; Eubulides'in "Ben yalan söylüyorum" ifadesi eğer doğru ise Eubulides yalan söylemektedir. O halde "ben yalan söylüyorum" ifadesi yanlıştır. Eğer bu ifade yanlış ise, o zaman Eubulides yalan söylememektedir. O halde "ben yalan söylüyorum" ifadesi doğrudur.¹⁴ Şimdi bu ifade doğru mudur yanlış mıdır? Metafizik düşünce sisteminin temeli olan biçimsel mantığın, mantıksal bir çelişme¹⁵ olarak tanımladığı böylesi aykırı düşünceye yönelik, "bu cümle yanlıştır", "bu dâhil bütün genellemeler yanlıştır" gibi aşağı tükürsen sakal yukarı tükürsen bıyık deyiminin temsili şeklindeki benzeri örneklere günlük yaşamda rastlamak mümkündür.

Bundan başka hareketin, oluşun ve değişimin olmadığını ispat etmek için ortaya atılan Zenon paradoksları anılabılır. Zenon, paradokslarının birinde, Aşil'le kaplumbağayı yarıştıır. Kaplumbağa Aşil'den yavaş gideceği için, kaplumbağa önde Aşil arkada yarışa başlar. Ancak Zenon, Aşil'in kaplumbağayı hiç bir zaman geçemeyeceğini savunur.¹⁶ Gerçekten de Aşil'in kaplumbağayı geçebilmesi için, önce kaplumbağanın yarışa başladığı noktaya varması gerekmektedir. Aşil bu noktaya vardığında kaplumbağa biraz daha ilerde olacaktır. Bu durumda Aşil, kaplumbağanın bulunduğu bu yeni noktaya varmalıdır. Aşil, kaplumbağanın bulunduğu bu yeni noktaya ulaştığında, yine kaplumbağa biraz daha ilerde olacaktır. Çünkü kaplumbağa durmamaktadır. Bu böyle sürer gider ve Aşil kaplumbağayı hiç bir zaman geçemez. Bu durum gerçek yaşam düşünüldüğünde absürd görünmektedir ancak, Zenon'un bu paradokstaki temel gayesi, duyarımızın bizi aldattığını ve bize gerçekliği vermediğini göstermek istemesidir. Başka bir ifadeyle Zenon paradokslarının temsil ettiği düşünce, esasında oluş ve hareketin olmadığı ve olgular dünyasının, duyarımızın bizi kandırmasından kaynaklandığı savıdır.

Zenon'un sınırlı bir zamanda çok sayıda görevi gerçekleştirmenin imkansız olduğunu göstermek için kullandığı bir diğer paradoksu: Bir

¹³ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s. 155.

¹⁴ I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1957, s. 101-102,

¹⁵ Hançerlioğlu, "Paradoks Maddesi", *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, s. 147.

¹⁶ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984, s. 89

lampanın sonlu aralıklarda- örneğin, akşam 3 ile öğleden sonra 4 arasında- sonsuz sayıda defalarca açılıp kapandığını, yani lampanın düğmesine o saatler süresince defalarca basıldığını varsayalım. Saat 3: 00'den önce ve 4: 00'den sonra, düğmeye asla basılmamaktadır. Şimdi, saat 4: 15'te ışık açık mıdır kapalı mıdır? Işık her açıldığında, arkasından kapatılıyor; bu yüzden açık olamaz. Fakat ışık her kapatıldığında, onu açılması takip ediyor; bu yüzden kapalı olamaz. Bu yüzden ışık ne açık ne de kapalı olmalıdır. Bu da imkânsızdır.¹⁷ Zira sınırlı zamanda sonsuz iş yapılamaz. Bunu yukardaki Aşil örneğine uyarlırsak Aşil A noktasından B noktasına ulaşacak olsun. Bunun için Aşil öncelikle yolun yarısını gitmeli, sonra kalan yolun yarısını, daha sonra yine kalan yolun yarısını derken bu, böylece sonsuza kadar sürer. Farklı şekilde anlatmak gerekirse; A ile B arasındaki mesafenin 1 metre olduğunu düşünelim. Aşil önce 1/2 metre giderse, geriye yolun 1/2 metresi kalır. Şimdi Aşil kalan bu 1/2 metrenin yarısını daha giderse, yani 1/4 metre daha giderse, geriye 1/4 metre daha kalır. Aşil bu kalan 1/4 metrenin yarısını giderse, yani 1/8 metre daha giderse...Daha sonra 1/16 metre daha gider... Bu, bu şekilde sürer gider ve Aşil sonsuz iş yapamayacağından B noktasına hiçbir zaman varamaz. Dolayısıyla Zenon için, uzay ve zaman sürekli ise hareket imkânsızdır. Başka bir ifadeyle Zenon Paradoksları, sonsuz şekilde bölünebilir olan uzayda ve zamanda hareket olduğu fikrine ilişkin temel varsayımlara bir eleştiri niteliğindedir.¹⁸

Akıl yürütmeye ilişkin bir başka paradoks ise şu şekildedir:

(A) Aynı şeyler birbirine eşittir

(B) Bu üçgenin iki tarafı aynıdır

(Z) O halde bu üçgenin iki tarafı birbirine eşittir.

Burada mantık kuralları gereği, A ve B'yi temel alarak Z'nin doğru olduğunu kabul etmek zorunda değiliz. Eğer 'A ve B'nin doğru olması durumunda Z'nin doğru olması gerekir' şeklinde bir C ifadesi verilmemişse. Ancak yine, eğer 'A ve B ve C doğruysa, Z'nin doğru olması gerektiği' (D), verilene kadar A, B ve C temel alarak Z'yi kabul etmek zorunda değiliz. Ve bu sonsuza kadar gider. Ancak, öncüllerini kabul

¹⁷ Jeff Speaks, "Zeno's Paradoxes", 2008, p.3;

https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2007-8/20229/_HANDOUTS/zeno.pdf

¹⁸ Peter Lynds, "Zeno's Paradoxes: A Timely Solution", 2003, s. 3;

<http://www.quantum-gravitation.de/media/f483977d7e58f426ffff8253fffff.pdf>

Gülümser DURHAN

ettiğimiz geçerli bir çıkarımın sonucunu kabul etmek zorunda olduğumuza yönelik mantık kuralını bilmediğimiz sürece bu akıl yürütme paradoksaldır. Öyle ki bir çıkarım, sonuç öncülleri mantıklı bir şekilde takip ettiğinde geçerlidir; ve bu sonuç, öncüllerin doğru olduğu durumlarda mümkündür ancak sonucun doğru olmadığı durumlarda mümkün değildir. Böylece görünüşte, A ve B'yi mantıklı bir şekilde kabul etmek bizi Z'ye götürür. O zaman A ve B'yi kabul edersem neden Z'yi kabul etmeliyim? Lewis Carroll, A ve B'yi kabul etmeme rağmen, Z'yi ilk verilen olmaksızın kabul etmek zorunda olmadığımı savunur:

C) A ve B doğru ise Z doğru olmalıdır.

Ama beni Z'yi kabul etmeye zorlayan şey nedir? D verilinceye kadar bunu kabul etmek zorunda değilim.

(D) A, B ve C doğruysa Z doğru olmalıdır.

Daha sonra E verilinceye kadar Z'yi vermek zorunda değilim.

E) A, B, C ve D doğruysa Z doğru olmalıdır.

Bu sonsuza gider böyle gider. Ancak bu, herhangi bir çıkarımın geçerliliğini kabul etmek zorunda kalmayacağımız anlamına gelir.

'P ve Q doğruysa, R'nin doğru olması gerekir' biçiminde bir çıkarım öncülü eklenirse:

P, Q, o halde R; her zaman geçerli bir çıkarım verir: P, Q; eğer (mutlaka) P ve Q, R ise, o zaman R'dir. Ancak bu, ilk çıkarımın geçerli olduğu anlamına gelmez. Geçersiz argüman yapalım:

Tüm seçmenler vergi mükellefidir

Lord Macdonald vergi mükellefidir

Bu nedenle, Lord Macdonald bir seçmendir.

Bu çıkarıma ilişkin şu şekilde ayrı bir öncül ya da açıklama eklersek kesinlikle geçerli bir çıkarım oluştururuz: "eğer bütün seçmenler vergi mükellefi ise ve Lord Macdonald da vergi mükellefi ise, o halde Lord Macdonald seçmen olmalı". Ancak bu, ilk çıkarımın geçerli olduğunu göstermez- bu durumda, ilk çıkarım açıkça geçersizdir.¹⁹ Başka bir ifadeyle öncüllerin doğru olması sonucu kesin doğru kılmamaktadır

¹⁹ Michael Clark, *Paradoxes from A to Z*, Routledge: Taylor & Francis Group, London and New York, 2007, s. 97-98.

bunun için başka bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat bu kıyas, yukarıdaki 'öncüller doğru ise sonuç zorunlu olarak doğrudur' kuralına uymamaktadır. Bu durumda sonuç yanlış ise öncül(ler) de bir yanlışlık olmalı; sonuç doğru ise o zaman öncüller doğru olmalıdır. Bu akıl yürütme de öncüller doğrudur; o halde sonuç doğru mudur yanlış mıdır? Zira bu çıkarım her vergi mükellefi olanın seçmen olduğunu belirtmemektedir. Öyle ki tüm insanların iki ayaklı olduğunu söylemek, tüme iki ayaklı olanların da insan olduğu anlamına gelmemektedir. Zira paradokslardaki bu belirsizlik durumu, çelişkinin altında yatan temel kurallara dikkati çekerek açıklanmasını ya da yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır).²⁰ Dolayısıyla başka bir açıklama yoksa bu çıkarımın sonucu kesinlikle doğru kabul etmek zorunluluğu yoktur.

O halde bir paradokstan, mantıklı düşünen çoğu insanın, doğru kabul edeceği öncül ya da öncüllerden mantık kurallarına göre çıkarılan bir sav ve tahmin edilemeyen bir sonuç elde etme beklenir. Sorites Paradoksu denilen yapı bu şekildedir²¹ ve bunun bir örneği, 'Megaralı Eukleides'in Öğrencisi Eubulides'e atfedilen "kel adam paradoksu"dur. Bu paradoks, fırça gibi saçları olan Samson'a kız arkadaşı Delila'nın kel kalacağını söylemesi ve Samson'ın Delila'ya saçı ne kadar dökülürse dökülsün kel kalmayacağını ispatlama çabasını konu alır. Samson, "10.000 saç teli olan bir adam kel midir?" diye sorar. Delila, "hayır." der. Sonra Samson, "bir tel koparsam kel olur muyum?" der. Delila yine "hayır" cevabını verir. Samson, "o zaman 9999 saç teli olan adam kel değildir, öyle mi? Delila, "değildir" der. Ya 9998 tel saçı olan?", Delila yine "hayır" cevabını verince, bir tel eksilte eksilte sorularını sifıra kadar indirmeye ve böylece hiç saçı olmayan adamın kel olmayacağına ulaşmaya çalışır. Bu durumda saçı olmasa bile kimse ona kel diyemeyecektir.²²

Doğru kabul edilen öncül: 10.000 saç teli olan bir kişinin kel olmadığıdır.

Sav: Herhangi sayıda saç telinden bir tel eksilmesi kel olmayanı kel etmeyeceğidir.

Sonuç: Hiç saçı olmayanın kel olmayacağıdır.²³

²⁰ Nicholas Rescher, *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution*, US: Open Court, 2001.

²¹ Jeremy Stangroom, *Eisntein Bulmacası*, Domingo Yayınevi, İstanbul 2009, s. 71

²² Stangroom, *Eisntein Bulmacası*, s. 50

²³ Stangroom, *Eisntein Bulmacası*, s. 71

Bu durumda burada, tıpkı yukarıdaki seçmen örneğinde olduğu gibi, sonuç doğru değilse, öncülde ya da sav da bir yanlışlık var demektir. Öncüller doğru ise o zaman sonuç yanlış olmaması gerekir. O halde burada bir çıkmaza düştüğümüzü kabul etmekten başka çare yoktur. Ya da yaklaşım tarzımızı değiştirerek, 'kel olmayan bir adamdan tek bir saç eksildiğinde onun kel olmayacağı' savını kabul etmeyerek, bu durumu, bir çözüme kavuşturabiliriz. Böylesi bir paradoks esasında insanların bazı ortak tanımlamalarının belirsiz olduğunu gösteren bir akıl yürütmedir.

Çağdaş literatürde bu durum müphemlik/belirsizlik (*ambiguity*) tartışmalarını beraberinde getirmiştir. Müphemlik kategoriler arasındaki sınırların net, kategorilerin tanımsal sınırlarının keskin ve nesnelere kategorilere ayrılmasında kesinlik olmamasından kaynaklanır.²⁴ Dolayısıyla belirsizlik, kararlaştırılmamış ve sınırlandırılmamış olma durumunu ifade eder. Öyle ki kaç saç teli eksilirse kişi kel olur? Ya da bir kamyon kum yığını, bir yığın oluşturuyorsa, bu yığının içinden bir tane kum taneciği eksilse o hala yığın olarak kalır. O halde ne kadar tanecik eksilirse bir kamyon kum yığını, yığın olma özelliğini kaybeder? İşte böylesi paradoksal durumlar çağdaş düşüncede belirsiz olarak görülür. Bu tarz önermeler de "çok anlamlı"²⁵ ya da "çok değerli" adını alır.

Çok değerli mantık paradoksal boyutta Rus mantıkçı A. Bochvar tarafından ortaya konmuştur. Bochvar'ın üç değerli mantık adı altında ele aldığı paradoksal ya da anlamsız dediği üçüncü değer "belirsiz"dir. Zira Bochvar'a göre paradoksal ifadeler ne doğru ne yanlıştır. Bu gibi paradoksal ifadeler için belirsiz olma hali söz konusudur. Dolayısıyla Bochvar, üç değerli mantık sistemiyle aracılığıyla paradoksal yapıları çözümsüz olmaktan çıkardığı düşüncesine gitmiştir. Yine Kleen, bir ifadenin doğru mu yanlış mı olduğunun belirlenememesini ya da karar verilememesi durumunu üçüncü değer olarak almıştır.²⁶ Burada üç değerli denildiği için sadece üç değer olarak anlaşılmalıdır. Bu mantık türü üç, dört, beş, n değerli mantıkları da kapsamamaktadır. Bu nedenle paradoksal durumun getirisi olan bu mantık sistemini çok değerli

²⁴ Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 11.

²⁵ Teo Grünberg, "Anlama, Belirsizlik ve Çok-Anlamlılık Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, cilt 8, sayı 0, Ankara 1970, ss. 301-388, s. 304.

²⁶ Şafak Ural, "Çok Değerli Mantık", s. 304-305.

https://www.safakural.com/files/2017-06/Safak-Ural_Cok-Degerli-Mantik.pdf

şeklinde kullanmak yerinde olacaktır. Ancak böyle bir mantık anlayışı da ne yanlış ne doğru olan paradokslar durumları belirsiz kılmaktan öte gidememiştir.

Gelinen bu noktada binlerce yıllık geçmişi olduğu görülen paradoksların öyle ya da böyle zihinleri meşgul ettiği görülmektedir. Ayrıca bizim doğru diye kullandığımız düşünce ve önermelerin esasına üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde bakış açısına göre farklılık arz etmektedir. Söz gelimi apartman yönetiminin, apartman kapısına "buraya ilan yapıştırmak yasak" yazısı asması, ilk bakışta bir çelişki ya da çıkmaz olarak algılanmaz, ancak üzerinde dikkatlice düşününce bu ifadenin paradoksal bir önerme olduğu görülür. Yine yalancı paradoksuna benzer şekilde, bir tarafında "arkadaki cümle yanlıştır", diğer tarafında "arkadaki cümle doğrudur" yazan bir kart bulan biri için hangi cümle doğrudur? Dolayısıyla

Paradokslar bir belirsizliği ya da çıkmazı dile getirmekte olup aldatıcı olabilmektedirler.

Burada sadece birkaçına yer verebildiğimiz paradoksların temel bir tezlerinin olduğu ve bir amaçla ortaya çıkış olsalar bile, ortaya koydukları düşüncenin temelsiz olduğu ve muhatabı mantıksal bir çıkmazda bıraktığı aşikârdır. Söz gelimi mutlak hakikatin olmadığını ispatlamak için ortaya atılan paradoksların esasında, bir çıkmaza sürüklemek dışında, düşüncenin veya varlığın özünü ifade etmedikleri ve tündengimsel akıl yürütmelerde ortaya çıkan paradoksların mantığın esas aldığı kuralların geçerliliğini tehdit ettiği²⁷ görülmektedir. Ve keza bazı genel kabullerin belirsiz oluşu da paradoksal bir durumun oluşmasına sebep olmuştur.

Sonuç

Antik Yunanda felsefi bir problem olarak ortaya çıkan paradoks, doğru gibi görülen bir önermenin esasında yanlış da olabileceği olarak karşımıza çıkar. Başka bir ifadeyle yıllarca yanlış zannettiğimiz olayların, fikirlerin, hesaplamaların, doğru olduğunu görmek veya doğru zannettiğimizi yanlış olarak görmek insanı hayrete düşürür. İşte düşünme dediğimiz etkinlikte bu hayretle başlar. Dolayısıyla paradokslar bir çelişki

²⁷ R. A. Pearson, T. Phelps, *Academic Vocabulary and Argument*, Sheffield: Sheffield Hallam University, (1998), s. 41.

ya da çıkmaz olarak görülse de düşünce serüveninin oluşmasına kaynaklık eden bir akıl yürütme olarak yeri yadsınmaz.

Paradokslar ilk çağlarda, her ne kadar bir düşünceyi savunmak ya da bir düşünceye itiraz niteliğinde doğmuş olsa bir bilgi yanlış, hatalı kavram kullanımı, yanlış kabul veya olumlu manada kavramların imalı ya da metafor amaçlı kullanılması sonucu ortaya çıkmış olabilir.²⁸ Bu sebeple paradoksal her düşünce veya fikrin oluşmasına kaynaklık eden kavramlar üzerinde yeniden düşünülmesi ve paradoksun oluşmasının nedenlerinin bulunması gerekmektedir. Zira paradoksun neden kaynaklığının çözümü, paradoksun varlığını belirlemenin de sonucu olacaktır. Böylece sorunun kendisinin değil kaynağı üzerinde yapılacak bir tartışma ya da sorgulama, problemin çözümü açısından faydalı olacaktır. Fakat bu her paradoks için mutlak bir çözüm vardır demek anlamına gelmemektedir. Önemli olan sorunun tespit edilmesi ve bir değerlendirme ya da açıklamada bulunurken dikkate alınmasıdır.²⁹ Nitekim paradokslar yıllardır tartışılıp çözüme kavuşturulmaya çalışılsa da paradoksları paradoks yapan, onların çıkmaz halleri, zihni kargaşaya sürükleyen durumu, net bir doğru cevabı olmaması ve nerden baktığına bağlı olarak doğruluk değerinin değişmesidir. Onun bu çıkmazlığının ortadan kaldırılması demek paradoks diye bir terimden söz edilmemesi demektir. Paradoksun çıkmazlığı statiktir; bunun üzerine ancak açıklama yapılarak sorun belirgin hale getirilir. Bu yönüyle paradokslar zihin egzersizi yaptırması ve hayata farklı bir bakış açısı kazandırması açısından faydalıdır.



Kaynakça

Algra, Keimpe; Barnes, Jonathan; Mansfeld, Jaap; Schofield, Malcolm. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Altın, Vural, "Fizik Paradoksları", *Bilim Teknik Dergisi*, Nisan 2008.

Barnes, Jonathan, *Logical Matters: Essays in Ancient Philosophy II*, Oxford, 2012.

²⁸ Serhan Büyükkeçeci, *Paradokslar ve Mantık Oyunları*, İstanbul: Timaş Yayınevi, 2004, s. 8.

²⁹ İsmail Latif Hacnebioğlu, "Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Bursa, 2006, (7) ss.105-120, s.108.

Barnes, Jonathan; Brunshwig, Jacques; Burnyeat, Myles; Schofiels, Malcolm. *Science and Speculation*, Cambridge University,1982.

Başaran, Melih. "Derrida ve Yapı Çözüm veya Vav", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, sayı: 20, (2013):153-163.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.

Bochenski, I.M., *Ancient Formal Logic*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1957.

Büyükkeçeci, Serhan. *Paradokslar ve Mantık Oyunları*, İstanbul: Timaş Yayınevi, 2004.

Cevizci, Ahmet. "Paradoks Maddesi", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma yayınları, 2010.

Clark, Michael. *Paradoxes from A to Z*, Routledge: Taylor & Francis Group, London and New York, 2007.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2013.

Grünberg, Teo. "Anlama, Belirsizlik ve Çok-Anlamlılık Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, cilt 8, sayı 0, Ankara 1970, ss. 301-388.

Hacinebioğlu, İsmail Latif. "Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, Bursa, 2006, (7) ss.105-120.

Hançerlioğlu, Orhan. "Paradoks Maddesi", *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi cilt 5, 1978.

Kainz, Howard P., "Büyük ve Küçük Evrendeki Paradokslar", Çev. İlyas Altuner, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 30, (2011): 265-276.

Kalay, A. & Göksu, F. "Reklam ve Paradoks", *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, (2003): 59-71.

Kranz, Walther. *Antik Felsefe*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.

Gülümser DURHAN

Lynds, Peter. "Zeno's Paradoxes: A Timely Solution", 2003;
<http://www.quantum-gravitation.de/media/f483977d7e58f426ffff8253fffff.pdf>

Moline, Jon. "Aristotle, Eubulides and the Sorites", in: *Mind*, vol: 78, (1969): 393-407.

Pearson, R. A. & Phelps, T. *Academic Vocabulary and Argument*, Sheffield: Sheffield Hallam University, 1998.

Rescher, Nicholas. *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution*, US: Open Court, 2001.

Shaw, W. David. *Elegy and Paradox: Testing the Conventions*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1994.

Speaks, Jeff. "Zeno's Paradoxes", 2007;
<https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/2007-8/20229/HANDOUTS/zeno.pdf>

Stangroom, Jeremy. *Eisntein Bulmacası*, İstanbul: Domingo Yayınevi, 2009.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut yayınları, 2004.

Ural, Şafak. "Çok Değerli Mantık",
https://www.safakural.com/files/2017-06/Safak-Ural_Cok-Degerli-Mantik.pdf.

Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.



Paradox as a Logic Problem

Gülümser DURHAN*

Extended Abstract

Paradox which is a logic aporia, is a very strange thing: it is an anomaly of reasoning, and, whereas true reasoning is thought to produce rational conclusions, paradoxes can challenge this assumption. With paradoxes the reasoning may appear true but the conclusion that follows

* Asst. Prof. Dr., Muş Alparslan University, Department of Philosophy, g.durhan@alparsla.edu.tr.

absurd. The concept comes from Ancient Greek: para meaning 'distinct from' and doxa meaning 'opinion'. A paradox is found when good reasoning leads to absurd conclusions. For example:

The sentence below is false.

The sentence above is true.

What would it mean if the sentence below were false, as the sentence above says? Let's first think about it. Then think about what it would mean if the sentence above were true, as the sentence below says. It should make your head hurt trying to work it out, but you should also begin to see that it is extremely contradictory and aporia. Therefore, the paradox is, at first glance, the right of an expression or reasoning activity to create a contradiction, drag it into a dead end and become inexhaustible. A paradoxical expression or reasoning cannot solve this dilemma in itself, without a reference to its own or without the need for additional precursors. For this reason, paradoxical propositions do not represent a situation that can be expressed as 'true or false', but a logical contradiction that can be determined as 'both true and false', can not be decided and unresolved situations.

Paradox is derived from two words that literally mean against opinion. And besides in dictionary, the concept of paradox is used in several senses. Paradox may refer to: 1) claims contrary to common opinion, often suggesting that the statement is unreasonable, absurd, or fictitious, but sometimes with a favorable association of ideas as a affirmation for ignorance; 2) a sentence that seems self-contradictory, but which is essentially well-founded; 3) a sentence that involves a genuine contradiction and aporia; 4) in Logic a conclusion based on rational premises and true reasoning that nonetheless is self-contradictory. These inconsistent uses of the concept pose applied problems for communication as the intended meaning may not always be obvious. For philosophers, paradox has a special place in the context of logic and the basic laws of thinking they have held for centuries. Three laws of thinking are commonly given: The principle of identity: if anything is A it is A The principle of non-contradiction: nothing can be both A and not A The principle of excluded middle: anything must be either A or not A. These principles are valid within the structures of thought that depend on a bivalent understanding of reality and truth. All correct propositions and

theorems of logic are derived through these three principles, which are also defined as laws of thought.


The paradox arises in the opposite direction of these generally accepted ideas. Because general assumptions have a net value, in the form of true or false. Since it is not possible to determine whether a paradox precisely takes one of the true or false values that form the basis of two-valued logic, it is considered to be on the threshold between these two truth values, and therefore a contradictory statement. Undoubtedly, this contradiction is not in the internal dynamics of the paradox; but because it is not fit entirely within the pattern of general views. Because the paradox has its right ground in its internal system. We can be absolutely certain that the general views are true or false, but since paradoxes are controversial, they do not guarantee a final in value of true and false value. So for the truth value of a paradox, we can say the following: paradox is neither right nor wrong, in other words, it always has the opportunity to be both right and wrong. For that reason, the paradox appears as an unresolved problem and conflict. That is the realization of this non-solution, in fact, the starting point of the idea is to notice. Because search for a solution rather than the solution, to develop different perspectives; as a philosophical aim, being on the road at the end of the road is precisely the basic practice of the paradox and in this way the paradox is a mental dynamic.

Paradoxical propositions that challenge the absolute truth value of genuine, in this respect, do not present anything new to the level of knowledge by contributing to the world of knowledge and meaning by evaluating it as the data that deflects the genuine and gets out of its way. However, paradox has its own logic and language. In other words, Paradox appears as a reasoning that differs from the usual way of thinking and speaking and is contrary to the ordinary, and therefore is not considered a definite source of information, as it does not have the value of truth. Accordingly, the paradox's acting against the value of truth, having both truth and wrong simultaneously, or rejecting both values at the simultaneously can be considered as an opposition to the principles of reason.

Paradox, however, requires a clever design in deep thinking, exploring, and expression beyond an ordinary ability to thinking and expression. In this manner, paradoxes open up new ideas and thoughts, especially with long discussions. In other words, Paradox takes a bit of

imagination, goes a few steps beyond ordinary patterns, giving the opportunity to make different comments, leading to new information and ideas. So much so that the philosophical tradition of Ancient Greece is based on these reasonings. For this reason, in this study, various examples of paradoxes formed on the philosophy of Ancient Greece, accompanied by philosophers, are mentioned. Likewise, A solution was sought for the insolubility of its structure, which is regarded as useless, aporia or contradiction and which is considered as an obstacle to logic.

Mahmud Hasan el-Mağnîsî'nin Mantık Anlayışı*

 Adem EVMEŞ**

Özet

“Mahmud Hasan el-Mağnîsî'nin mantık anlayışı” adını taşıyan bu çalışmada Mağnîsî'nin Ebherî'nin İsâgûcî adlı eserine yaptığı Muğni't-Tullâb adlı şerhinden hareketle kavram, önerme ve akıl yürütme konuları hakkında görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken Kâtî'nin şerhiyle de karşılaştırmada bulunduk. İlk olarak kavram konusunu ele aldık. Kavramların tanımlarını yaparak örnekler verdik. Daha sonra beş tümel, tanım konusunu ele aldık. Tanım konusundan sonra önerme ve akıl yürütme konusu genel hatlarıyla ele aldık. Sonuçta ise ulaşılan kanaatlere yer verdik.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Mağnîsî, Muğni't-Tullâb, şerh, kavram, önerme, akıl yürütme.



Mahmoud Hassan el-Magnisi's Understanding of Logic

In this study called “Mahmoud Hassan al-Magnisi's Understanding of Logic”, we tried to clarify Magnisi's views on the subject of concept, suggestion and reasoning by looking at his commentary to al-Abhari's Isagoge, Mugni't-Tullâb. While doing this, we also compared his work to Qati's commentary. First, we discussed the subject of concept and we gave examples by defining various concept. Then we discussed the subjects of five universals and definition. Following the subject of definition, we discussed the subjects of suggestion and reasoning in broad strokes. In the conclusion section, we stated our conclusions.

Keywords: Logic, al-Magnisi, Mugni't-Tullâb, commentary, concept, suggestion, reasoning



Giriş

Bu çalışmada Mağnîsî'nin mantık anlayışını ana hatlarıyla ele alıp, Mağnîsî'nin kavram, önerme ve akıl yürütme konuları hakkında temel

* Bu çalışma “Muğnisi'nin Mantık İlmine Katkıları”, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Türkiye, 2015) adlı çalışmadan elde edilmiştir.

** Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, ademevmes_71@hotmail.com

görüşlerine yer vermeye çalışacağız. Şunu belirtmek gerekir ki h. 1222'de vefat etmiş olan Mağnîsî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin *İsâgûcî* adlı mantık risalesine 1890 yılında *Muallim Muğni't-Tullab* adıyla bir şerh yazmıştır.¹ Mağnîsî'nin mantık görüşlerini ele alırken bu eserinden faydalandık. Ayrıca ilk şarihlerden olan Hüsamuddîn Hasan el-Kâtî'nin görüşlerine yer vermeye çalıştık.

Mağnîsî, mantık ilminin temelini oluşturan tasavvur ve tasdik bağlamında mantık konularını ele almıştır.² Bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilginin ilk kısmı olan tasavvur, hüküm bildirmez iken; bilginin ikinci kısmı olan tasdik ise hüküm bildir. Mesela, 'insan' terimi hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm verilmemesi tasavvur olurken, 'insan yazıcıdır' ve 'insan yazıcı değildir.' şeklinde hüküm verilmesi ise tasdiktir.³

1. Kavram Teorisi

Mantıkla dil arasında sıkı bir ilişki vardır. Dil sayesinde düşüncelerimizi ifade ederiz. Bundan dolayı İslam mantık tarihinde, lafız-mana ilişkisini ortaya koymak amacıyla ilk olarak delalet konusu ele alınmıştır. Delâlet, bir şeyin halidir ki, onu bilmekle başka bir şey daha bilinir. Birinci şeye delâlet eden (dâl), ikinci şeye ise delâlet edilen (medlûl) adı verilir. Delâlet, eğer lafız ile olursa sözlü delâlet, lafız ile olmazsa sözsüz delâlet olur. Delâlet ister sözlü olsun ister sözsüz olsun, vaz'î, aklî, tabîi delalet olarak üzere üç kısma ayrılır.⁴ Ebherî, *İsâgûcî*'de sözlü ve sözsüz delalet ayrımı yapmamaktadır.

Delalet türlerinden mantığı ilgilendiren sözlü vaz'î delâlettir. Sözlü vaz'î delalet; mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üçe ayrılır. Sözlü vaz'î delâletin birinci çeşidi olan mutabakatla delalet, lafzın vaz' vasıtasıyla konulduğu mananın tamamına delalet etmesidir. Mesela, 'insan' teriminin 'konuşan canlıya' delaleti böyledir. Lafzın, konulduğu

¹ Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (İstanbul: Divan Kitap, 2012), 39.

² Mahmud Hasan el-Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, thk. İsam b. Mühezzeb es-Subui (Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430/2009), 67.

³ Kutbuddîn Râzî, *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, thk. Muhsin Bidarfer, (Kum: Menşûrât-ı Bidâr, 1426/2005), 30-31.

⁴ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 72.

anlamın tamamına uygun olmasından dolayı mutabakat adı verilmiştir. Bu da 'ayakkabı, ayakkabıya uydu.' deyiminden elde edilmiştir. Tazammun, lafzın vaz' vasıtasıyla konulduğu anlamın bir kısmına delalet etmesidir. Mesela, 'insan' teriminin sadece 'canlıya' veya sadece 'konuşan' terimine delalet etmesi tazammunla delalettir. İltizam, lafzın vaz' edildiği anlama veya onun bir kısmına değil de, bu anlamın zihinde gerektirdiği bir şeye delâlet etmesidir.⁵ Mağnîsî'ye göre lafzın anlamı gerektirmesi; ya hem zihnen hem de haricen (dış varlıkta) olur. Mesela, insanın ilim öğrenmeye ve yazı yazmaya yeteneğinin olması, hem zihnen hem de haricen bir gerektirmedir. Ya da bu gerektirme sadece hariçte olur. Mesela, siyahlığın, zenci ve karga için gerekli olması böyledir. Ya da gerektirme sadece zihinde olur. Görmenin, körlüğü gerektirmesi böyledir.⁶

İltizami delaleti diğerlerinden ayıran en önemli özellik, zihinsel gerektirmenin şart koşulmasıdır. Zihinsel gerektirme bir şeyin diğer bir şeyi zihinde gerektirmesidir. Bu durumda gerektiren (lâzım) ne zaman zihinde yer alırsa, gerekenin de (melzûm) zihinde bulunması gerekir. Bundan dolayı Mağnîsî burada 'zihni' kaydını koymuştur. Burada harici bir gerektirmenin şart koşulması mümkün değildir. Çünkü haricî iltizam, bir şeyin başka bir şeyi hariçte gerekli kılmasıdır.⁷ Bu delalet türlerinde dikkat çeken husus, lafzın anlam için vaz' edilmiş (konulmuş) olmasıdır. Mutabakatla delalette, lafız konulduğu anlamın tamamını göstermektedir. Tazammun da ise anlamın bir kısmını içermektedir. İltizam da ise gerektirme yoluyla anlamı göstermesidir.

Mağnîsî, bu üç delalet arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Mağnîsî, mutabakatın tazammunu gerektirmeyeceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde mutabakat, iltizamı da gerektirmemektedir. Mağnîsî, Fahreddîn Râzî'nin bu konuda farklı bir görüşe sahip olduğunu belirtmiştir.⁸ Fahreddîn Râzî'ye göre mutabakat, tazammunu gerektirmektedir. Çünkü her bilinene, zihni bir lazım gerekir. Zihni lazımın tasavvuru, kendisinden

⁵ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 75; Hüsâm el-Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, thk.Kasım b. Naim el-Hanefî, (Beyrut: Daru'l-Küttübü'l- İlmiyye, 2015), 12-13.

⁶ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 75-76.

⁷ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 76.77.

⁸ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 77.

başka bir şeyi gerektirmemektedir. Bundan dolayı bir şeyin tasavvuru, mutabakatı gerektirmektedir.⁹

Kavram, bir objenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir de denilir. Bir kavram dille ifade edilirse buna da terim denir. Terimler isim, fiil ve harf olarak üç kısma ayrılmaktadır. Kavramın tek başına bir işlevi yoktur. Yani bir kavram için doğrudur veya yanlıştır ifadelerini kullanamayız. Doğruluk ve yanlışlık değerleri önermeler içindir. Eğer bir kavram önerme içinde yer alırsa o zaman doğrudur veya yanlıştır diyebiliriz.¹⁰ Mağnîsî kavramları ilk olarak müfret (tekil) ve mürekkep (bileşik) olarak ikiye ayırmaktadır.

1.1. Müfret (Tekil): Müfret, parçasıyla anlamın bir parçasına delaleti kastedilmeyen kavramdır. Müfret kavramlar ilk şarih olan Kâtî tarafından dört kısımda ele alınırken, Mağnîsî tarafından beş kısımda ele alınmıştır. Müfret kavramın kısımları şöyledir: (1) 'Kâf' harfinin özel isim yapılması gibi asla bir parçası bulunmayan kavram müfrettir. (2) Ya da 'Zeyd'¹¹ ve 'nokta' kavramı gibi parçası vardır ancak anlamı yoktur. (3) Müfret kavramın parçaları ve kastedilen anlama delaleti vardır. Ancak kavramın kullanıldığı yerde kastedilen anlam akla gelmemektedir. Mesela, 'konuşan canlı' kavramı, özel isim olarak kullanıldığında 'insan' kavramının delalet ettiği konuşan canlıya delaleti vardır. Ancak isim olarak kullanıldığında ismin parçaları olan 'konuşan' ve 'canlı' kavramlarının verdiği manayı vermez. Aksine bu iki parça belirli bir şahsın ismi olmaktadır. (4) Ya da hem müfret kavramın hem de anlamının parçaları vardır. Müfret kavramının parçalarının anlama delaleti vardır. Ancak bu delalet bizim kastettiğimiz anlam da değildir. Mesela, 'Abdullah' kavramı özel isim iken, hem de parçaları olan 'Abd' ve 'Allah' kavramlarının bir manaya delaleti de vardır. Bu kavramların bir anlama delaleti bizim kastettiğimiz anlam da değildir. Çünkü bir şahsın ismi olan 'Abdullah' kavramında kölelik ve ulûhiyet yoktur.¹² (5) Veyahut 'insan' kavramı gibi hem parçasının hem de anlamının parçası vardır. Ancak

⁹ İsmail Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 1; 10.

¹⁰ Necati Öner, *Klasik Mantık* (İstanbul: Divan Kitap, 2011), 21.

¹¹ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 17.

¹² Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 84; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 18.

insan kavramının parçaları anlamının parçalarına delalet etmemektedir. Mesela 'insan' kavramında yer alan 'İ' harfi 'canlı' kavramına, 'N' harfi ise 'konuşan' kavramına delalet etmemektedir.¹³ Mağnîsî nazarında müfret kavramların karakteristik özelliği, kaç parçadan meydana gelirse gelsin, tek başlarına bir anlamlarının olmamasıdır.

1.2. Mürekkep (Bileşik): Müfret olmayan kavram demektir. Yani kavramın bir parçası anlamının bir parçasına delalet eden kavramdır. Mesela, taş atıcı (râmi'l-hicâre) kavramı mürekkep bir kavramdır. Bu kavramın parçaları ele alındığında 'atıcı' kavramı taş atan kişiye delalet etmekte iken, 'taş' kavramı ise belirli bir cisme delalet etmektedir.¹⁴ Mağnîsî, müfret kavramları daha geniş bir şekilde ele alırken, mürekkep kavramları daha kısa şekilde ele almıştır.

Mağnîsî, Ebherî'nin 'müfret kavramının tanımı mürekkep kavramdan önce niçin tanımlamıştır?' şeklinde bir itirazın olabileceğini ifade etmiştir. Mağnîsî burada yapılan taksimın mefhum itibariyle değil de zat itibariyle yapıldığını ifade etmiştir. Bundan dolayı zât itibariyle müfret, mürekkep kavramından önce gelmektedir.¹⁵

Müfret kavramlar, manalarında ortaklık kabul edip etmemelerine göre tümel ve tikel olarak ikiye ayrılır. Manasında ortaklığa engel olmayana tümel, ortaklığa engel olana ise tikel denir. Bu kavramlar kendi içlerinde çeşitli sınıflara ayrılır. Şimdi bunları sırayla görelim.

1.3. Tümel (Küllî) Kavram: Tümel, tasavvur edildiğinde, kendisinde birden fazla şeyin ortak olmasına engel olmayan kavramdır. Burada ortaklığı engelleyen şey o kavramın bizzat kendisi değil salt tasavvurudur. Bu hususu Ebherî *Îsâgûcî*'de 'nefs' kaydı ile ortaya koymaktadır. Mesela, 'insan' kavramı, tümel bir kavramdır.¹⁶ Bu kavramın anlamı, akıl birçok anlamın ortak olmasına engel olmamaktadır.¹⁷

¹³ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 84.

¹⁴ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 85; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 17.

¹⁵ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 85-86.

¹⁶ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 89-90; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 19-20.

¹⁷ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 90; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 19-20; Ahmet Kayacak, *Ebherî'nin Îsâgûcî'sinin İlk Şerhleri (XIV-IVI. YY)* (Doktora Tezi: Erciyes Üniversitesi, 1996), 69.

1.4. Tikel (Cüz'î) Kavram: Tikel, tasavvur edildiğinde, kendisinde birden fazla şeyin ortak olmasına engel olan kavramdır. Mesela, 'Zeyd' ve 'Amr' kavramları tikeldir. Bu iki ismin anlamı şahsiyeti ile birlikte zatlardır. Bundan dolayı 'Zeyd' ve 'Amr' tasavvur edildiğinde birden fazla şeyin manalarına ortak olması engellenmektedir.¹⁸

Tümel kavram ayrıca zâtî (özel) ve arazî (ilintisel) olarak ikiye ayrılır. Tümel, kaplamında yer alan tikellerin hakikatine dahil olur ya da dahil olmaz. Tümel, kaplamında yer alan tikellerin hakikatine dâhil olursa zâtî, dâhil olmaz ise arazî olur. Şimdi bunları ele alalım.

1.5. Zâtî (Özel) ve Arazî (İlintisel) Kavramlar: Zâtî, fertlerinin hakikatine dâhil olan kavramdır. Mesela, insana ve ata nispetle 'canlı' kavramı zâtîdir. Canlı kavramı zâtî kavram olmakta ve insanın hakikatine girmektedir. Çünkü insan kavramı, canlı ve konuşan kavramlarından oluşmaktadır. Aynı şekilde canlı kavramı kendisine dâhil olan at, inek ve katıra nispetle zâtî bir kavramdır.¹⁹

Arazî kavram, zâtî olmayandır. Yani parçalarının hakikatine dâhil olmayandır. Mesela, insana nispetle 'gülen' kavramı arazîdir. Çünkü 'gülmek' fiili insanın parçaları olan Zeyd, Amr ve Bekir'in hakikatine dâhil değildir.²⁰ Daha önce geçtiği gibi insan, 'canlı' ve 'konuşan' kavramlarından meydana gelmiştir. Gülücü olmanın, insanın gerçekliği dışında olduğu ortaya çıkmıştır. Böylece, mahiyetin kendisinin zâtî olmayıp; aksine arazîyattan olduğu anlaşılmaktadır. Zira mahiyetin kendisi bu açıklamaya muhalefet etmektedir. Ancak arazînin muhalefet etmediğini görmekteyiz.²¹

1.6. Beş Tümel (Külliyât-ı Hamse)

İslam mantıkçıları, tümelleri zâtî ve arazî olarak iki kısma ayırmışlardır. Zâtî olan tümelleri cins, tür (nevi) ve ayırım (fasıl), arazî olan tümelleri de hassa ve araz-î amm (ilinti) olarak beş tümeli ifade

¹⁸ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 92; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 19.

¹⁹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 95; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 20.

²⁰ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 96.

²¹ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 20-21; Kayacak, 74.

etmektedirler.²² Mağnîsî ve Kâtî'de İslam mantık geleneğinde olduğu gibi beş tümel ele almışlardır.

1.8.1. Cins

Beş tümelin birincisi cinstir. Cins, hususiyetle değil de, sırf ortaklık sebebiyle 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenen sözdür. İnsan ve ata nispetle 'canlı' kavramı cinstir. Zira insanın ve atın ne olduğu sorulduğunda, canlı kelimesi iki arasındaki ortak mahiyetin tamamına delâlet etmektedir. İnsan ve ata ayrı ayrı sorulduğunda, 'canlı' kavramının ikisi için ayrı ayrı cevap olması doğru olmaz. Zira 'canlı' kavramı, her birinin ferdi mahiyeti değildir. İnsanı soru ile ayırıp, 'o nedir?' diye sorulduğunda cevap mahiyetin tamamı olacağı için, cevap 'konuşan canlıdır', şeklinde olur. Aynı şekilde at kavramı da yalnız başına ele alınıp, 'o nedir?' diye sorulduğunda, cevap mahiyetin tamamı olacağı için, cevap 'kişneyen canlıdır', şeklinde olur.²³

İsâgûcî'de cins, 'o nedir' sorusunun cevabında hakikatleri farklı olan çoklar üzerine söylenen tümel (külli), şeklinde resmedilmiştir.²⁴ Kâtî ve Mağnîsî cinsin tanımının analizini yapmıştır. Kâtî'ye göre tanımda geçen 'tümel' kavramı fazlalıktır ve faydasızdır. Mağnîsî'ye göre ise 'tümel' kavramı cinstir ve diğer tümelleri bu şekilde kapsamaktadır.²⁵ Tanımda geçen diğer bir kavram 'söylenen (mekûl)'dir. Kâtî'ye göre 'söylenen (mekûl)', sözü tümelleri ve tikelleri içine alan cinstir. Mağnîsî'ye göre ise, 'çoklar üzerine' ifadesine bitişmesi için zikredilmiştir.²⁶ Kâtî'ye göre 'çok şeyler üzerine' ifadesi, tikelleri tanımın dışına çıkarmaktadır. Daha öncede geçtiği üzere, tikel, müşahhas tek bir şeye denir. Mağnîsî'ye göre ise, 'hakikatleri farklı olan' ifadesini nitelemek için zikredilmiştir.²⁷ Kâtî'ye göre 'hakikatleri farklı' ifadesi ile türü tanımın dışında bırakmıştır. Mağnîsî'ye göre ise 'hakikatleri farklı' ifadesi ile tür, türün hassası ve yakın ayırım tanımın dışında bırakılmıştır.²⁸ Kâtî'ye göre 'o nedir?

²² Abdülkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 33.

²³ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 99; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 21-22.

²⁴ Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, 37.

²⁵ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 23; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 100.

²⁶ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 23; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 100.

²⁷ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 23; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 100.

²⁸ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 24; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 100-101.

sorusunun cevabında' ifadesi, geriye kalan ayırım, hassa ve ilinti (araz-ı âmm)'ı tanımın dışında bırakmıştır. Mağnîsî'ye göre ise uzak ayırım, ilinti (araz-ı âmm) ve cinsin hassası tanımın dışında kalmıştır.²⁹

Görüldüğü gibi ilk şarih olan Kâtî ile son şarihlerden biri olan Mağnîsî arasında cinsin tanımının analizinde farklılıklar göze çarpmaktadır. En belirgin farklardan biri tümel kavramının Kâtî'ye göre fazlalık olurken, Mağnîsî'ye göre ise diğer tümelleri kapsamaktadır. Diğer bir farklılık ise 'hakikatleri farklı' ifadesi ile Kâtî sadece türü tanımın dışında bırakırken, Mağnîsî ise, tür, türün hassası ve yakın ayırım tanımın dışında bırakmıştır. Diğer bir farklılık ise 'o nedir?' sorusunun cevabında' ifadesinde ortaya çıkmaktadır. Kâtî, ayırım, hassa ve ilintiyi tanımın dışında bırakırken, Mağnîsî, uzak ayırım, ilinti (araz-ı âmm) ve cinsin hassası tanımın dışında bırakmıştır.

İslam mantıkçıları cinsin çeşitleri olarak; yakın cins, uzak cins, en yüksek (âlî) cins, en alt (sâfil) cins, orta (mutavassıt) cins, müfret cins gibi cins çeşitlerinden bahsetmişlerdir.³⁰ Mağnîsî'de İslam mantıkçılarındaki olduğu gibi cinsin mertebelerini ele almıştır. (1) Cevher gibi altında cins bulunan ancak üstünde cins bulunmayan cinse, **cins-i âli (en yüksek cins)** denir. (2) Büyüyen cisim gibi hem üstünde hem de altında cins bulunan cinse, **cins-i mutavassıt (orta cins)** denir. (3) Canlı gibi üstünde cins bulunup altında cins bulunmayan cinse, **cins-i sâfil (aşağı cins)** denir. (4) Ne altında nede üstünde cins bulunan cinse, **müfret cins** denir. Bu mertebenin örneği yoktur.³¹ Kâtî de ise böyle bir ayırım yer almamaktadır.

Cinsin tanımı ve çeşitleri üzerinde Meşşâî geleneği esas almış görünen Mağnîsî, aynı yolu takip ederek beş tümelin geri kalanlarını aşağıdaki gibi ele almıştır.

1.8.2. Tür (Nev')

Beş tümelin ikincisi türdür. Tür, 'o nedir?' sorusunun cevabında ortaklıkla beraber hususiyet itibariyle söylenendir. Fertlerine nispetle insan kavramı türdür. Mesela Zeyd, Bekir, Amr ve diğerlerinin kim

²⁹ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 24; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 101.

³⁰ Kamil Kömürçü, *Esiruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 65.

³¹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 101-103.

olduğu sorulduğunda, cevap insan olur. Çünkü insan kavramı onlar arasındaki ortak mahiyetin tamamına delâlet eder. Soru sadece Zeyd'e sorulsa, verilecek olan cevap yine insandır. Çünkü insan kelimesi, Zeyd'in tüm mahiyetine delalet etmektedir. Böylece türün ortaklıkla beraber hususiyet itibariyle, 'o nedir?' sorusunun cevabı olduğu ortaya çıkmıştır.³²

İsâgûcî'de tür, 'o nedir' sorusunun cevabında hakikatleri yönünden aynı olan sayı bakımından farklı birçok şey üzerine söylenen tümeldir, şeklinde resmedilmiştir.³³ Kâtî ve Mağnîsî tanımında yer alan ifadeleri açıklamıştır. Tanımda geçen 'tümel' ve 'çoklar üzerine söylenen' ifadelerini cins konusunda açıklamıştı. Kâtî'ye göre 'çoklar üzerine söylenen' ifadesi ile tikel tanımın dışında bırakılmıştır. 'Hakikatleri itibariyle değil de, sayı itibariyle farklı olanlar' ifadesi, cinsi tanımdan çıkarmaktadır. Çünkü tür, cinsin aksine, gerçeklikleri aynı olan şeyler üzerine söylenmektedir. Sayı yönünden farklı olanlar ifadesi, fertlerin şahıslar ve arazlarda farklı, çeşitli olmasından dolayıdır.³⁴ Mağnîsî'ye göre 'hakikatleri itibariyle değil de, sayı itibariyle farklı olanlar' ifadesi, cins, cinsin hassası, ilinti ve uzak ayrımı tanımdan çıkarmıştır. 'O nedir?' sorusunun cevabında' ifadesi ile yakın ayrım ve türün hassası tanımdan çıkarılmıştır. Bu ikisi 'o zatında veya arazında hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenendir.³⁵ Kâtî'ye göre 'o nedir?' sorusunun cevabında ifadesi ile ayrım, hassa, ilinti tanımdan çıkarılmıştır.³⁶ Görüldüğü gibi iki mantıkçımız arasındaki en belirgin farklardan biri 'hakikatleri itibariyle değil de, sayı itibariyle farklı olanlar' ifadesinin analizinde ve 'o nedir?' sorusunun cevabında tanımın dışında bırakılanlarda ortaya çıkmaktadır.

Mağnîsî'ye göre tür, göreceli (izâfî) ve hakiki olarak iki kısma ayrılmaktadır. Göreceli tür, üstünde ve altında cins bulunandır. Hakiki tür ise, altında bir cins bulunmayan türdür. İnsan kavramı hakiki türdür. Göreceli ve hakiki tür arasında eksik girişimlilik (umum husus min vech) ilişkisi vardır.³⁷ Kâtî de ise türün kısımları ele alınmamıştır.

³² Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 104-105; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 24-25.

³³ Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, 37.

³⁴ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 25-26.

³⁵ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 105.

³⁶ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 26.

³⁷ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 105.

Mağnîsî, tür ve çeşitlerini ele alırken Ebherî de olduğu gibi cinsten hareketle ortaya koymuştur. Cinsten hareketle türün ele alınması konunun daha iyi anlaşılmasına kolaylık sağlamaktadır.

1.8.3. Ayrım (Fasl)

Ayrım, 'o nedir?' sorusunun cevabı olmayan bilakis 'o zatında hangi şeydir?' sorusunun cevabı olan tümele ayrım denir. Mağnîsî' aksine o zatında hangi şeydir?' sorusunun cevabında gelir.' şeklindeki sözlerindeki kapalılığı, ayrımın 'bir şeyi cinsteki ortaklarından ayırt etmek' için olduğunu belirterek gidermiştir. Ayrıca ayrım konusunu anlatırken 'cins' kaydını eklemesi, Mütekaddimin âlimlerin kendisi için ayrım olan mahiyetin elbet bir cinsi vardır.' görüşüne işaret etmektedir. Müteahhirin âlimlere göre ise, insan ve canlı gibi cinsteki ortaklarından ayırt etmek için ayrımın daha genel bir şey olduğunu tercih etmişlerdir. Ayrıca iki veya daha çok işten türetilen bir mahiyetin parçalarını varlıkta ortak olduğunu ayırt etmektedir. Burada saydıklarımız o mahiyeti diğer varlıklardan ayırt eder.³⁸

Ayrım, yakın ve uzak ayrım olarak iki kısma ayrılmaktadır. Yakın ayrım, bir şeyi yakın cinsteki ortaklarından ayırt edendir. Uzak ayrım ise, uzak cinsteki ortaklarından ayırt edendir.³⁹

Îsâgûcî' de ayrım, 'o şey zatında hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenen tümeldir, şeklinde resmedilmiştir.⁴⁰ Buradaki 'tümel' ifadesi, cins olup, beş tümeli kapsamaktadır. 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenen' ifadesi, tür, cins ve ilintiyi tanımın dışında bırakmıştır. Çünkü tür ve cins, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenen iki şey olup; 'o hangi şeydir?' sorusunun cevabında söylenmez. İlinti, bir şeyi diğer şeyden ayırt etmediği için ayrımın cevabında söylenmez. 'Zâtında' sözü, hassayı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü hassa her ne kadar ayırt edici olsa da, bu ayırt edicilik zâtında ve cevherinde olmayıp, arazında olan bir ayırt etmedir.⁴¹ Görüşlerini karşılaştırdığımız mantıkçılarımız, ayrımın tanımının analizinde aynı ifadelerle yer

³⁸ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 108-109.

³⁹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 110.

⁴⁰ Özpilavcı, *Ebherî Îsâgûcî ve Şerhi*, 37.

⁴¹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 110-111; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 29.

Adem EVMES

vermişlerdir. Mağnîsî cins ve tür gibi ayrımın çeşitlerini ele almıştır. Kâfî ise bu konuları ele almamıştır.

Arazî, lâzım ve mufârik olarak iki kısma ayrılır. Çünkü onun mahiyetten ayrılması ya imkânsız ya da mümkün olur. Birinci duruma araz-ı lazım denir. İnsana nispetle bi'l-kuvve yazıcı olması araz-ı lazım olur. İkinci duruma ise araz-ı mufârik denir. İnsana nispetle bi'l-fiil yazıcı olması ise araz-ı mufârik olur. Bu arazdan her biri ya hassa ya da ilintidir.⁴² Şimdi bunları sırasıyla ele alacağız.

1.8.4. Hassa (Özgülük)

Araz-ı lazım ve araz-ı mufârikten her biri tek bir hakikate özgü olursa, hassa denir. İnsana nispetle bi'l-kuvve ve bi'l-fiil gülmesi hassadır. Bi'l-kuvve gülme, insanın mahiyetinden ayrılmayan araz-ı lâzımdır ve tek bir hakikate sahiptir. Bu da insanın mahiyetidir. Bi'l-fiil gülme araz-ı mufârik olup, insanın mahiyetinden ayrılır ve ona mahsustur.⁴³ Hassa; yalnızca bir hakikate ait arazî olarak söylenen tùmeldir, şeklinde tanımlanabilir.⁴⁴ 'Tümel' sözü daha önce geçtiği üzere metni tamamlamak içindir. 'Bir hakikate ait şeye denir' ifadesi cins olup, beş tùmeli kapsamaktadır.⁴⁵ 'Sadace' kelimesi ise, çeşitli hakikatleri kapsamalarından dolayı cins ve ilintiyi tanımın dışında bırakmıştır. 'Arazî bir söz olarak' ifadesi, onların adı altlarında söylenenlerin arazî değil de, zâtî olarak söylenmesinden dolayı tür ve ayrımı tanımın dışında bırakmıştır.⁴⁶ Kâfî ve Mağnîsî hassa konusunu ilintiden hareketle ele almıştır. Hassa konusunda aralarında farklılık yoktur. İki mantıkçı da benzer şekilde konuyu ele almışlardır.

1.8.5. İlinti (Araz-ı Âmm)

Araz-ı lâzım ve mufârikten her biri yalnızca bir tek hakikate ait olmayıp, aksine birden fazla hakikat içinde geçerli olabilir. İşte buna ilinti denir. İnsan ve diğer canlılar için bi'l-fiil ve bi'l-kuvve nefes alması ilinti olur. Bi'l-kuvve nefes alma ilinti olup, canlıların mahiyetinden ayrılmayıp

⁴² Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 30.

⁴³ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 115-116; Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 31.

⁴⁴ Özpilavcı, *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi*, 37.

⁴⁵ Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 31.

⁴⁶ Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 31-32; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 116.

ve tek bir hakikate de sahip değildir. Bilfiil nefes alma, araz-ı mufârik olup, onların mahiyetinden ayrılmaktadır ve tek bir hakikate ait değildir.⁴⁷

İlinti, arazî bir söz olarak çeşitli hakikatleri kapsayan tùmeldir, şeklinde tanımlanabilir.⁴⁸ 'Tümel' ifadesi, daha önceden geçtiği gibi fazlalıktır. 'Çeşitli hakikatleri kapsayan tùmeldir.' ifadesi, sadece tek bir hakikat için söylendiğinden tür, ayırım ve hassayı tanımın dışında bırakmıştır.⁴⁹ Mağnîsî'ye göre 'çeşitli hakikatleri kapsayan tùmeldir.' ifadesi ile cinsin dışındakiler ve uzak ayırım tanımdan çıkarılmıştır.⁵⁰ 'Arazî bir söz olarak' ifadesi, cinsi hariç tutmaktadır. Zira onun söylenmesi arazî değil, zâtîdir. Kendilerine eşit derecede gerekli özelliklerini zikrettiğimiz bu anlamların ötesinde başka mahiyetlerin olması da mümkündür.⁵¹ İlinti konusunda Kâtî ve Mağnîsî benzer ifadelerle yer vermiştir. Burada çıkarılacak en net sonuç, ilinti farklı hakikatler altında bulunanları ifade edendir.

Beş tümel için olan tarifler resmi tarifler olarak meydana gelmiştir. Çünkü mekûle olmak, beş tümele ârız bir durumdur. Ârız olan ile yapılan tarif resmdir.⁵² Ancak daha uygun olanı, had ve resmden daha genel olan tanımı zikretmektir. Çünkü onların tanımlar olduğunu bilmemek, resmler olduğunu bilmemeyi gerektirmez.⁵³

2. Tanım Teorisi

İslam mantıkçıları, tanım konusunu tasavvurlar bölümünde ele almışlardır. Çünkü tasavvurların maksadı tanım konusudur. Tanım konusundan önce ele aldığımız kavramlara ve beş tümel konusu, tanım konusuna hazırlıktır. Tanım konusu 'kavl-i şârih (açıklayıcı söz)' ve 'ta'rifât (tarifler)' şeklinde ele alınmışlardır.

Sözlükte; 'tanıtmak, belirtmek, bildirmek' anlamına gelen tarif, 'bilinmesi diğer bir şeyin bilinmesini gerektiren söz' olarak açıklanmıştır. Türkçe de tarif yerine tanım ifadesi kullanılmaktadır. Tarif, muarrif ve el-

⁴⁷ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 32; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 117.

⁴⁸ Özpilavcı, *Ebheri İsâgûcî ve Şerhi*, 37.

⁴⁹ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 32.

⁵⁰ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 118.

⁵¹ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 32; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 118.

⁵² Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 118.

⁵³ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 33.

Adem EVMES

kavlü'ş-şârih olarak da kullanılmaktadır.⁵⁴ Başka bir ifadeyle tanım, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.⁵⁵

Yukarıda mantıkla ilgili zikrettiğimiz istilahlardan olan el-kavlü'ş-şârih, had ve resm'den daha geniş anlamlı olan ta'riftir. Had, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.⁵⁶ Had, tam ve nakıs olarak iki kısma ayrılır. Hadd-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayrımından meydana gelmektedir. İnsanın konuşan canlı tanımlanması böyledir. Zira 'insan nedir?' diye sorulduğunda konuşan canlıdır, diye cevap verilir. Bu ve benzeri ifadeler had-i tamdır. Had olmasına geldiğimizde, had kelimesi, sözlükte men', yasaklama demektir. Böyle olması, onun zatilerin hepsini içine alması, kendisinden olmayanları tanıma dâhil olmasına engel olduğundandır. Tam olmasına gelince, tüm zâtileri kapsamasındandır. Hadd-i Nakıs ise, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayrımından meydana gelen tanımdır. İnsanın konuşan cisim olarak tanımlanması böyledir. İnsanın ne olduğu sorulduğu zaman konuşan cisimdir, diye cevap verilir. Böylece had, nakıs olmaktadır. Had olmasını daha önce açıklamıştık. Nakıs olması ise, zâtilerin tanımda bir kısmının zikredilmesindedir.⁵⁷

Resm de had gibi tam ve nakıs olarak iki kısma ayrılır. Resm-i tam, bir şeyin yakın cinsi ile ayrılmaz hassalarından yapılandır. İnsanın tanımında gülendir, denilmesi resmdir. Resm-i tamın, resm olmasına gelince; tanım, bir şeyin ayrılmaz bir temel özelliklerinden biriyle olursa, eser belirtiyle tarif olur, bu da resmdir. Hadd-i tama benzediğinden dolayı tam denilmiştir.

Resm-i nâkıs ise, tek bir gerçeklikten meydana gelen arazlardan meydana gelmiştir, şeklinde ifade edilebilir. Tanımda geçen arazlar tek bir gerçekliğe ait olan arazlardır. İnsanın tanımında, iki ayağı üzerine yürüyen, geniş tırnaklı, derisi tüysüz, dik yapılı ve gülücüdür, denilmesi böyledir. Bu arazlardan bazılarının insan dışındaki varlıklarda olsa da,

⁵⁴ Ömer Türker, "Tarif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40; 28; Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifat*, trc. Ali Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 62.

⁵⁵ Ebu Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 16.

⁵⁶ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 34; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 121.

⁵⁷ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 34-35; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 122-123.

bunların hepsi insana mahsustur. Resm olmasını yukarıda açıklamıştık. Nakıs olmasına gelince, resm-i tamın unsurlarının bir kısmını zikretmesindedir.⁵⁸

Kâfî ve Mağnîsî tanım konusunu benzer şekilde ele almıştır. İlk olarak had ve resm olarak ikiye ayırdıktan sonra tam ve nakıs olarak iki kısımda ele almışlardır. Tanım konusunda verdikleri örneklerde benzerlik göstermektedir.

3. Önerme Teorisi

Aristoteles, önermeyi, 'bir şey hakkında bir şeyi tasdik ve inkâr eden söz' olarak ifade etmiştir.⁵⁹ Önerme, zihindeki yargının lafızlarla ifadesidir. Ancak dildeki her söz önerme değildir. Bir dilde haber bildiren cümlelere mantıkta önerme adı verilir.⁶⁰ İslam mantıkçıları önermeyi Aristoteles'in yaptığı tanıma benzer bir şekilde tanımlamıştır. Genel olarak İslam mantıkçıları önermeyi, doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz⁶¹ olarak tanımlamışlardır.

Mağnîsî, tanım konusunu ele aldıktan sonra hüccet konusunu ele almıştır. Hüccet, tasdike ulaştıran önermelerdir. Önerme, 'sözü söyleyen kimse için bu doğrudur veya yanlıştır denilmesi uygun olandır.' şeklinde tanımlanabilir. Mantıkçıların bir kısmı onu haber olarak isimlendirmiştir. Buradaki 'söz' kelimesi ister melfûze ister ma'kûle olsun bileşiktir. 'Söz' kelimesi eksik ve tam sözleri içine alan cinstir. 'Onu söyleyene bu konuda o doğrudur veya yanlıştır denilmesi uygun olur' ifadesi, ayrımdır ve bu ifade ile eksik ve inşâî sözlerden, emirden, nehiyden, sorudan kaçınılmıştır.⁶²

⁵⁸ Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 35-36; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 124-125.

⁵⁹ Aristoteles, *Organon-III* (Birinci Analitikler) trc. H. Ragıp ATADEMİR (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 3.

⁶⁰ Harun Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 62-63.

⁶¹ Ebu Nasr Fârâbî *Kitâbu Kıyâ'si-Sagîr* (Küçük Kıyas Kitabı, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde; nşr. M.T. Küyel (Ankara: A.K.D.T.Y.K. Yayınları, Fârâbî Külliyyatı, Sayı: 1, 1990), 98; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 21; Ebu Ali İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 29; Ali Çetin, *Celaleddin Devvânî'de Mantık Kavramları Tahkik, Çeviri ve Değerlendirme*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015), 301.

⁶² Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 37-39; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 127.

Mantıkçılar önermeleri çeşitli sınıflamalara tabi tutmuşlardır. Mesela önermeler yapıları bakımından yüklemli ve şartlı önermeler, nitelikleri bakımından olumlu ve olumsuz, nicelikleri bakımından tümel, tikel vb şekilde mantıkçılar tarafından ele alınmıştır. Biz burada Mağnîsî'nin dikkate aldığı önermeleri ele alacağız.

3.1. Yüklemli Önerme: Önermede konu (mahkûm aleyh) ve yüklem (mahkûm bih) müfret ise, önerme yüklemlidir. Yüklemli önermenin örneği, 'Zeyd kâtiptir.' veya 'Zeyd kâtip değildir.' gibi.⁶³

3.2. Şartlı Önermeler: Eğer önermede konu ve yüklem müfret değil ise, önerme şartlıdır. Şartlı önermeler bitişik ve ayrık şartlı olarak ikiye ayrılmaktadır. Bitişik şartlı önermeler, kendisinde diğer önermenin takdirine göre, önermenin yanlışlığına veya doğruluğuna hükmedilen önermelerdir. Eğer diğer önermenin takdirine göre, diğer önermenin doğruluğuna hükmedilirse bu önerme olumlu (mûcibe) olur. Güneş doğarsa gündüz mevcuttur gibi. Eğer diğer önermenin takdirine göre, diğer önermenin doğruluğunun olumsuzluğuna hükmedilirse bu önerme olumsuz (sâlibe) olur. Güneş doğmamışsa gece mevcuttur gibi. Ayrık şartlı önermeler, iki önerme arasında zıtlıkla hükmedilen önermelerdir. Eğer ikisi arasında olumluluk yönünden zıtlıkla hükmolunursa, ayrık şartlı olumlu önerme olur. Sayı ya çift ya da tek olur önermesi gibi. Eğer ikisi arasında olumsuzluk yönünden zıtlıkla hükmolunursa, ayrık şartlı olumsuz önerme olur. Bu insan ya siyahtır ya da kâtip değildir, önermesi gibi.⁶⁴

Bitişik şartlı önermeler, lüzûmiyye (gerekli) ve ittifâkiyye (raslantılı) olarak iki kısma ayrılır. Önermede tâlinin doğruluğu, mukaddemin zatından kaynaklanan ikisi arasındaki ilişkiden dolayı, mukaddemin doğruluk takdirine göre olursa, önerme bitişik şartlı gerekli olur. Buradaki alakadan amaç, illet (illiyet), illet olunan (ma'luliyet)⁶⁵ ve görelilik (tezayüf) gibi mukaddemin tâliyi gerektirdiği sebeplerdir. İllete örnek, eğer güneş doğarsa gündüz mevcuttur, gibi. Güneşin doğması, gündüzün var olması için sebeptir.⁶⁶ İllet olunan örnek, her ne zaman gündüz mevcutsa, güneş

⁶³ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 39; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 130.

⁶⁴ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 39-40; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 130-132.

⁶⁵ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 44.

⁶⁶ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 44; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 149.

doğmuş olur, gibi. Gündüzün varlığı, güneşin doğmasından dolayıdır.⁶⁷ Görelilik olana örnek, eğer Zeyd Amr'ın babası ise, o da onun oğludur, gibi.

Bitişik şartlı önermelerde tâlinin doğruluğu, zikredilen alakadan dolayı mukaddemin doğruluk değerine bağlı olmayıp, aksine ittifâk (rastlantı) yoluyla olursa, önerme bitişik şartlı ittifâkiyye olur. Eğer insan konuşan ise, eşek anırandır, gibi. Zira insanın konuşan olması ile eşeğin anıran olması arasında herhangi bir alaka yoktur. Burada iki önermenin doğruluğu konusunda tevâfuk vardır.⁶⁸

Ayrık şartlı önermeler, hakikiye, mâniatü'l-cem', mâniatü'l-hulû olarak üç kısma ayrılmaktadır. Eğer önermede iki cüz arasında hem doğruluk hem de yanlışlık bakımından aykırılıkla hükmolunursa, önerme ayrık şartlı hakikiyedir. Sayı ya çift ya da tektir, gibi. Bu önerme de çift ve tekin tek bir sayıda birleşmeleri imkânsız olduğu için hakikiye adını almıştır.⁶⁹ Mağnîsî, ayrık şartlı hakikiyenin olumsuzuna, elbette bu insan yazıcı veya Türk değildir, önermesini örnek olarak vermiştir.⁷⁰

Eğer önermede iki cüz arasında sadece doğruluk bakımından aykırılıkla hükmolunuyorsa buna mâniatü'l-cem' denir. Bu şey, ya taşdır ya da ağaçtır, gibi. Bu önermede ağaçla taş arasında sadece doğruluk bakımından aykırılık hükmedilmiştir. Bu iki önermenin iki cüz'ü arasında doğrulukta birleşmelerine engel olduğu için bu ismi almıştır.⁷¹ Mağnîsî, ayrık şartlı mâniatü'l-cem' olumsuzuna, elbette bu şey ne ağaç ne de taşdır, önermesini örnek olarak vermiştir.⁷²

Eğer önermenin cüzleri arasında doğrulukta değil, yanlışlık bakımından aykırılıkla hükmedilirse, önerme mâniatü'l-hulûdur. Zeyd ya denizdedir veya boğulmamıştır, gibi. Bu önermede denizde bulunmak ve boğulmamak arasında değil, denizde bulunmamak ve boğulmak arasında aykırılıkla hükmolunursa, denizde olup da boğulmamak caiz olurdu. Bu önerme, iki cüz'ün yanlışlıkta yalnız kalmalarını engellediği için bu ismi

⁶⁷ Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 44.

⁶⁸ Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 145; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 150-151.

⁶⁹ Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 45-46; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 151-152.

⁷⁰ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 152.

⁷¹ Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 47; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 152.

⁷² Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 152.

almıştır.⁷³ Mağnîsî, ayrıık şartlı mâniatü'l-cem' olumsuzuna, elbette Zeyd denizde değildir, ama boğuluyordur, önermesini örnek olarak vermiştir.⁷⁴

Yukarıda zikrettiğimiz ayrıık şartlı önermelerden her biri iki unsurdan oluşmaktadır. Ayrıık şartlı önermeler bazen de ikiden fazla unsurdan oluşur. Ayrıık şartlı hakikiye gelince, sayı ya fazla ya eksik ya da eşit olur, gibi. Burada sayının bu üç durumun hepsine bir anda sahip olamayacağını ve bunlardan ayrıı da olamayacağına hükmetmektedir. Bu konunun tartışılması gerekir. Zira hakikiyenin cüzlerinin bizzat birisi, o iki cüz arasında cem'in imkânsız olmasından dolayı, diğerinin çelişğini gerektirmektedir. Hulûnun imkânsızlığından dolayı bunun tersi olur. Hakikiye üç veya daha fazla unsurdan meydana gelirse bu hulfu gerektirir. Çünkü o önceki örnektedir. O da, sayı ya fazla, ya eksik ya da eşittir, örneğidir. Onun fazla olması, eksik olmamasını gerektirmektedir; eksik olmaması eşit olmasını gerektirir. Bundan da fazla olması eşit olmasını gerektirir, sonucunu ortaya çıkarır. Ayrıık şartlının hakikiye olmasından dolayı aralarında mâniatü'l-cem vardır ve bu da çelişkidir. Nakis olması, eşit olmamasını gerektirir. Bundan da fazla olmamasının eşit olmamasını gerektirdiği sonucu ortaya çıkar. Ayrıca ayrıık şartlının hakikiye olmasından dolayı, aynı şekilde aralarında mâniatü'l-hulû vardır ve bu da çelişkidir. Bütün bunların aksine doğru olan, hakikiyenin yüklemli ve ayrıık şartlı önermeden meydana gelmesidir. Bu sayı, ya bu sayıya eşittir, ya ondan fazladır, ya da ondan eksiktir, örneği gibi.

İkinci cüz yani zaidir, ayrıık şartlıdır. Birinci cüz', yüklemlidir ve aslı şöyledir. Bu sayı, ya bu sayıya eşittir veya eşit değildir. Ancak, ona eşit olmadığı zaman ya eksik ya da fazladır. Ayrıık şartlı önerme, yüklemli önerme kadar kuvvetli olduğu zaman onun yerine ikame edilir ve onun üç unsurdan meydana geldiği zannedilir. Aksine o, gerçekte ayrıık şartlı ve yüklemli önermeden meydana gelmiştir. Bundan dolayı hakikiye ve aynı şekilde mâniatü'l-cem ve mâniatü'l-hulûnun hilafına olarak, iki unsurdan meydana gelmiştir. Mâniatü'l-cem' üç veya daha fazla unsurdan meydana gelebilir.⁷⁵

⁷³ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 47-48; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 152-153.

⁷⁴ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 153.

⁷⁵ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 48-50; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 153-155.

Kâtî ve Mağnîsî önermeleri, yüklemli ve şartlı olarak ikiye ayırmıştır. Şartlı önermeleri, bitişik ve ayrık şartlı iki kısımda ele almışlardır. Genel olarak konuyu benzer şekilde ele almışlardır.

3.3. Önermenin Unsurları: Mağnîsî, önermeleri yüklemli ve şartlı olarak ikiye ayırdıktan sonra önermeyi meydana getiren unsurlar hakkında bilgi vermiştir. Yüklemli önermelerde birinci unsura konu (mevzû) denir. Konu, bir şeyle kendi üzerine hükmedilendir. İkinci unsura yüklem (mahmûl) denir. Yüklem, bir şeye yüklenilendir. Yüklem ile konuyu birbirine bağlayan da bağ (hükmi nisbet) denir. Şartlı önermelerde birinci unsura mukaddem (ön bileşen) denir. Mukaddem önce geldiği için bu ismi almıştır. İkinci unsura tâli (ardbileşen) denir. Tâli sonradan geldiği için bu ismi almıştır.⁷⁶ Kâtî de önermeyi meydana getiren unsurları benzer şekilde açıklamıştır.⁷⁷

3.4. Olumlu ve Olumsuz Önerme: Eğer, konu yüklemdir diyerek bir hüküm bildiriyorsa, önerme olumlu olur. Zeyd kâtiptir, önermesi olumludur. Eğer, konu yüklem değildir, şeklinde bir hüküm bildiriyorsa, önerme olumsuz olur. Zeyd kâtip değildir, önermesi olumsuzdur.⁷⁸ Mağnîsî, önermeleri olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırdıktan sonra, olumlu önermeyi muhassala ve ma'dûle olarak ikiye ayırmıştır. Eğer olumlu önermede olumsuzluk edatı bulunmazsa, önerme muhassala olur. Bu tür önermelere de vucûdiyye adı da verilir. Zeyd kâtiptir, önermesi gibi. Eğer olumsuzluk edatı, önermenin bir parçası olursa ma'dûle önerme denir. Ma'dûle denilmesinin nedeni, olumsuzluk harfi, medlulün aslından döndürmektedir. Olumsuzluk edatı, konunun parçası olursa ma'dûletü'l-mevzû olarak isimlendirilir. Canlı olmayan cansızdır, önermesi gibi. Eğer olumsuzluk edatı yüklem parçası olursa ma'dûletü'l-mahmûl olarak isimlendirilir. Canlı, cansız olmayandır, önermesi gibi. Eğer olumsuzluk edatı konu ve yüklem aynı anda bir parçası olursa ma'dûletü'l-arafeyn olarak isimlendirilir. Canlı olmayan kâtip değildir, önermesi gibi. Olumsuz önermelerde ise olumsuzluk edatı vardır. Ancak bu edat konu veya yüklem bir parçası olmaz.⁷⁹

⁷⁶ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 132-133.

⁷⁷ Kâtî, *Şerhu Îsâgûci*, 40.

⁷⁸ Kâtî, *Şerhu Îsâgûci*, 40; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 135.

⁷⁹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 135-136.

Kâtî ve Mağnîsî nitelikleri bakımından önermeleri ele almışlardır. Mağnîsî, Kâtî'den farklı olarak muhassal ve ma'dûle önermeleri de ele almıştır.

3.5. Tekil (Mahsûse), Surlu (Mahsûre) ve Belirsiz (Mühmele)
Önerme: Mağnîsî, olumlu ve olumsuz önermeler tekil (mahsûse) ya da surlu (mahsûre) yani tümel, tikel ve belirsiz (mühmele) olarak kısımlara ayırmıştır. Eğer önerme de konu belirli bir şahıs ise, önerme tekil (mahsûse) olur. Zeyd kâtiptir ve Zeyd kâtip değildir. Mahsûse olarak isimlendirilmesine gelince, konunun belirli bir şahıs olmasından dolayıdır. Konusunun belirli, tikel bir şahıs olmasından dolayı şahsî önerme denilmiştir. Eğer önermenin konusu, belirli bir tikel ve şahıs değil, aksine belirsiz, tümel ve de konunun fertlerinin niceliği, tümel ve tikel olarak açıklanıyorsa önerme, mahsûre veya müsevvere denir. Mahsûre olması, konunun fertlerinin sınırlandırılmış olmasındandır. Müsevvere olması ise, kendisiyle kuşatılan, ihata edilen ve ona hasredilmiş fertlerin niceliğini gösteren lafız olan, sur'u içermesinden dolayı bu ismi almıştır. Sur kelimesi, beldenin surundan alınmıştır. Bu lafız, nasıl sur beldeyi koruyorsa, o da, konunun fertlerini korumaktadır. Surlu önermeler, ya konunun bütün fertleri üzerine hükmedilir veya iki takdir için hükmedilir. Bu da ya olumlu ya da olumsuz olur. Eğer olumlu olursa, önerme surlu tümel olumlu olur. Bütün insanlar kâtiptir, gibi. Tümel olumlu da sur edatları, bütün, her ve tümüdür. Tümel olumsuz da ise, hiçbir şey 'dir. Eğer önermedeki hüküm fertlerin bazısı üzerine olursa, önerme surlu tikel olumlu olur. Bazı insanlar yazıcıdır, gibi. Yahut olumsuz olur. Bazı insanlar yazıcı değildir, gibi. Tikel olumlu da sur edatı, sadece kelimesidir, tikel olumsuz da ise, bazı ve değildir. Bazı hayvanlar insan değildir, gibi.⁸⁰ Olumlu ve olumsuz önermelerin tekil, surlu ve belirsiz önerme olarak sınıflandırılması Kâtî tarafından da yapılmıştır.⁸¹

Mağnîsî, olumlu ve olumsuz şartlı önermeleri tekil (mahsûse) ya da surlu (mahsûre) yani tümel, tikel ve belirsiz (mühmele) olarak kısımlara ayırmıştır. Şartlı önermelerin belirlenmesi, kuşatılması ve ihmal edilmesi, zamanların ve hallerin belirlenmesine bağlıdır. Çünkü şartlı önermelerdeki haller ve zamanlar, yüklemli önermelerin fertleri gibidir.

⁸⁰ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 138-140.

⁸¹ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 41-42.

Önerme de konu belirli bir şahıs ise, önerme tekil (mahsûse) olur. Bitişik ve ayrık şartlı önerme de hüküm belirli bir zamanda verilir ise, önerme tekil (mahsûse) olur. Bugün bana gelseydin sana ikram ederdim, önermesi gibi. Eğer önerme de hükmün konulduğu durumların hepsinin veya bazısının niceliği açıklanmışsa önerme, surlu (mahsûre) olur. Böyle olmazsa belirsiz (mühmele) olur. Mağnîsî, şartlı önermelerin sur edatlarına ve örneklerine yer vermiştir. Eğer bitişik ve ayrık şartlı önerme olumlu olursa, önerme surlu tümel olumlu olur. Her ne zaman güneş doğmuşsa gündüz olur, önermesi ve daima sayı ya çifttir ya da tektir, önermesi gibi. Bitişik şartlı tümel olumlunun sur edatı, her biri, her ne zaman ve ne zamandır. Ayrık şartlı tümel olumlunun sur edatı ise daimadır. Eğer bitişik ve ayrık şartlı önerme olumsuz olursa, önerme surlu tümel olumsuz olur. Elbette eğer güneş doğmuşsa gece mevcut değildir, önermesi ve elbette sayı ya çift ya da tek değildir, önermesi gibi. Bitişik ve ayrık şartlı tümel olumsuzun sur edatı elbette değildir. Eğer bitişik ve ayrık şartlı önermedeki hüküm durumların bazıları üzerine olursa, önerme surlu tikel olumlu olur. Güneş doğmuşsa gündüz mevcut olabilir, önermesi ve sayı ya çift veya tek olabilir, önermesi gibi. Bitişik ve ayrık şartlı tikel olumlu önermenin sur edatı olabilir. Bitişik ve ayrık şartlı tikel olumsuz önermenin sur edatı, olmayabilir. Güneş doğmamış ise gündüz mevcut olmayabilir, önermesi ve sayılar çift veya tek olmayabilir, önermesi gibi.⁸²

Eğer önermedeki şahıs belirli değil veya hüküm fertlerin hepsini veya bir kısmı üzerine olmazsa, önerme belirsiz (mühmele) olur. İnsan kâtipdir ve insan kâtip değildir, gibi. Bu önermede, hakkında hüküm verilen fertlerin niceliğinin açıklanması sur edatının terkedilmesiyle ihmal edildiğinden dolayı belirsiz olarak isimlendirilmiştir. Mühmele önerme tikel hükmündedir. Şahsiyye ise tümel hükmündedir.⁸³ Kâfî de benzer şekilde konuyu ele almıştır.⁸⁴ Burada bahsedilen önermeler ilimde sonuç verenlerdir. Tabii önerme, sonuç vermemesinden dolayı ilimlerde geçerli

⁸² Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 140-141.

⁸³ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 142.

⁸⁴ Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 41-43.

değildir. Onun sınıflandırma dışında kalması, sınırlandırmaya herhangi bir eksiklik getirmez.⁸⁵

3.6. Önermeler Arası İlişkiler: Bu başlıkta çelişki (tenâkuz) ve döndürme (aks) ele alınacaktır. Klasik mantığın bu iki konusunu İslam mantıkçıları önermeler bölümünde, 'ahkâm-ı kazâyâ' başlığı altında, Batı mantıkçıları ise genellikle akıl yürütme bölümünde, vasıtasız çıkarım adı altında incelerler. Başlıklar farklı olsa da üzerinde durulan şeyler aynıdır. İslam mantıkçıları, aşağıda göreceğimiz gibi, iki önermeyi ele alıp, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini, Batı mantıkçıları ise bu iki önerme arasındaki ilişkinin altında bulunan akıl yürütmeyi esas almışlardır.⁸⁶ Çelişki (tenâkuz), iki önermenin olumlu ve olumsuzlukta ihtilaf etmesidir, bu ihtilaf, iki önermeden birinin doğru diğerinin ise yanlış olmasını gerektirir. Zeyd yazıcıdır ve Zeyd yazıcı değildir, gibi. Bu iki önerme, doğru ve diğerinin yanlış olmasını gerektirdiğinden, iki önerme doğruluk ve yanlışlıkta tam bir ihtilaf etmiştir.⁸⁷ İki önerme arasında çelişkinin gerçekleşebilmesi için sekiz konu da birliğin olması gerekiyor. Bunlar; konu, yüklem, zaman, mekân, izafet, kuvve ve fiil, parça bütün ve şart birliğidir.⁸⁸ Sekiz şartta birliği, Kudemâ mantıkçıları şart koşturmuş. Müteahhirûn mantıkçılarına göre ise konu ve yüklem de birlik çelişki için yeterlidir.⁸⁹ Bu anlattıklarımızdan sonra, iki önermeden biri tümel olumlu olduğu zaman diğerinin tikel olumlu olması gerekir. Tümel olumlunun çelişki tikel olumsuzdur. Her insan canlıdır, bazı insanlar canlı değildir, gibi. Tümel olumsuzun çelişki tikel olumludur. Hiçbir insan canlı değildir, bazı insanlar canlıdır, gibi.⁹⁰

Birbiriyle çelişki içinde bulunun iki önerme, eğer surlu önerme ise aralarında çelişki gerçekleşmez. Ancak tümellik ve tikellikte ihtilaf edip, biri tümel, diğeri tikel önerme olursa gerçekleşir. Bunun olabilmesi içinde yukarıda saydığımız sekiz birimde ittifak etmeleri gerekir. Önerme tümellik ve tikellikte ihtilaf etmezse, iki tümel yan yana gelmiş olur, bu da yanlıştır. Her insan kâtipdir, hiçbir insan kâtip değildir, gibi. Tümelin

⁸⁵ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 43; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 144.

⁸⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 106.

⁸⁷ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 50; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 158-159.

⁸⁸ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 52-53; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 160-161.

⁸⁹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 161.

⁹⁰ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 163.

çelişği tikeldir, tümel değildir, tikel önermenin de çelişği tümeldir, tikel değildir. Eğer çelişik halinde bulunan iki önerme belirsiz ise, iki önermenin hükmü, iki surlu önermenin hükmü gibidir. Belirsiz önermeler tikel önerme kuvvetinde olup, gerçekte surlu önermelerdendir.⁹¹

Döndürme (aks), olumluluk ve olumsuzluk hallerinin devam etmesiyle, konunun yüklem, yüklem de konu yapılmasıdır. Eğer önerme olumlu ise, döndürüldükten sonra yine olumlu olmalıdır. Eğer önerme olumsuz ise, döndürüldükten sonra da olumsuz olmalıdır. Aynı şekilde doğruluk ve yanlışlıkları da aynı kalmalıdır. Yani önerme doğru ise, döndürmeden de sonra doğru olmalıdır. Eğer önerme yanlış ise, döndürüldükten de sonra doğru olmalıdır. Döndürmeye örnek: Her insan canlıdır. Bu önermenin birinci parçası olan konuyu ikinci parça yani yüklem yaptık. İkinci parçayı da birinci parça yaptık. Sonuç, bazı insanlar canlıdır, şeklindedir. Eğer hiçbir insan taş değildir, önermesini döndürecek olursak, hiçbir taş insan değildir, şeklinde döndürülmüş olacaktır.⁹²

Ebherî'nin yukarıda yaptığı tanım, düz döndürmenin tanımıdır. Ters döndürme ise, olumluluk ve olumsuzluk hallerinin devam etmesiyle, konunun çelişğinin yüklem, yüklem çelişğinin de konu yapılmasıdır. Her insan canlıdır, önermesinin ters döndürmesi, her canlı olmayan insan değildir, önermesidir. İlimler de kullanılmadığından Ebherî tarafından zikredilmemiştir. Ayrıca ters döndürme ile elde edilen sonuç, kıyas değildir.⁹³

Mağnîsî, döndürmenin tanımı ve unsurları hakkında bilgi verdikten sonra hangi önermenin hangi önermeye döndürüldüğünü ele almıştır. Tümel olumlu önerme tümel olarak döndürülmez. Tümel olumlu önerme, tikel olumlu olarak döndürülür. Tümel olarak döndürülmemesinin nedeni, yüklem konudan daha genel olduğu bir konu ile bozulmaması içindir. Tikel olumlu önerme, tikel olumlu olarak döndürülür. Tümel olumsuz önermenin, tümel olumsuz olarak döndürülmesi bizatihi açıktır. Tikel olumsuz önermenin döndürmesi yoktur. Aksi takdirde, kendisinden konunun yüklemden daha genel olduğu bir unsurdan dolayı

⁹¹ Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 54-55; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 163-165.

⁹² Kâtî, *Şerhu İsâgûci*, 57-58; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 167-169.

⁹³ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 170-171.

Adem EVMES

bozulma meydana gelir ve daha hususunin bazıları doğru olmaz. Çünkü her hususi daha umumiyi gerektirir.⁹⁴

Mağnîsî bitişik şartlı önermelerin döndürülmesi konusunda ele almıştır. Mağnîsî'ye göre tümel veya tikel bitişik şartlı olumlu önermenin döndürmesi tikel olumludur. Önerme tümel olumsuz olursa, tümel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumsuz önermelerin ise döndürmesi yoktur.⁹⁵ Kâtî ve Mağnîsî çelişki ve döndürme konusunu benzer şekilde ele almışlardır. Ayrıca Mağnîsî bitişik şartlı önermelerin döndürülmesini ele almıştır.

4. Akıl Yürütme Teorisi

İnsan düşünen bir canlıdır. Bu özelliğiyle, yaratılmış diğer canlılardan ayrılmaktadır. Düşünmenin doğasını, yapısını bize bildiren ilim dalı mantıktır. Yöntem olarak mantık, doğru düşünmenin veya daha açık olarak doğru akıl yürütmeler yapabilmenin yöntemidir. Akıl yürütme, verilen öncüllerden sonuç olarak bir yargı çıkarma işlemine denilmektedir.⁹⁶ Klasik mantıkta genellikle, tümdengelim (tâlil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsîl) olmak üzere üç akıl yürütmeden bahsedilmektedir. Klasik mantık içerisinde en çok verilen akıl yürütme tümdengelimdir. Tümdengelim en mükemmel şekli de kıyas olarak kabul edilir.⁹⁷

4.1. Kıyas

Aristoteles'e göre kıyası şöyle ifade etmiştir: 'Kıyas, bir sözdür ki kendisinde, bazı şeylerin konulmasıyla, bu verilerden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar.⁹⁸ Farabi ise kıyası şöyle tanımlamıştır: 'Ortaya konulan bir takım öncüllerden yapılan sözdür. Bu öncüller birleştirildiği vakit onlardan arazi değil, zati olarak ve zorunlu bir surette başka bir şey hâsıl olur.'⁹⁹

⁹⁴ Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 57-60; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 171-177.

⁹⁵ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 178-179.

⁹⁶ Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 367-368.

⁹⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 121; Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2011), 38.

⁹⁸ Aristoteles, *Organon-III* (Birinci Analitikler), 5.

⁹⁹ Fârâbî, *Kitâbu Kıyâ'si-Sagîr* (Küçük Kıyas Kitabı), 101.

Mağnîsî kıyası önermelerden meydana gelmiş öyle bir sözdür ki, bu söz kabul edildiği zaman, zâtı gereği diğer bir söz gerekir, şeklinde tanımlamıştır. Âlem değişkendir ve her değişken sonradan değildir. Bu iki söz kabul edildiğinde bunların gereği olarak, âlem sonradan yaratılmıştır, sözü ortaya çıkar. 'Kavl (söz)' denilmesinden maksat, makûl ve melfûz olmaktan daha genel olması içindir. 'Akvâl (sözlerden)' maksat ise, birden fazla sözden meydana gelmiş kıyası ve ikiden fazla sözden meydana gelmiş kıyasları da içine almaktır. Her ne kadar zâtının gereği olarak, düz döndürülmesi ter döndürülmesi gibi, diğer bir sözden meydana gelse de, tek bir önermeye kıyas denilmez. 'Kabul edildiği zaman' ifadesi, bu sözlerin kabul edilmesini gerekli kılmamıştır. Aksine kabul edilirse bundan diğer bir söz gerektiğine işaret eder. Böylece, hem öncülleri doğru ve hem de yanlış olanlar kıyasın tanımına girer. Her insan cansızdır, her cansız eşektir önermeleri gibi. Bu iki söz asıllarında yanlış olsalar bile kabul edildikleri takdirde bu ikisinden her insan eşektir, önermesi çıkar. 'Ondan gerekir' ifadesiyle de tümevarım ve analogiden kaçınılmıştır. Çünkü o ikisinin önermeleri kabul edilse bile, kendilerine delil getirilenden geri kalma imkânından dolayı bundan diğer bir söz gerekmez. 'Zâtı gereği' ifadesiyle de, eşitlik kıyasında olduğu gibi, yabancı bir önerme vasıtasıyla başka bir sözü sonuçlandıran kıyastan kaçınmak içindir. Bu, birincinin yüklemi diğerinin konusuyla bağlantılı olması itibarıyla iki sözden oluşan kıyastır. $A=B$, $B=C$. Bu ikisi $A=C$ 'yi gerektirir. Ancak bu, zâtının gereği değil, yabancı bir öncül vasıtasıyla olmuştur. Bu da, bir şeye eşit olan şey, ona eşit olan diğer şeye de eşittir. Teselsülü gerektirmemesi için, öncüllerden meydana gelir demedi, sözlerden medyana gelir demiştir. Çünkü öncülü kıyasın bir unsuru olarak saymıştır. Onun tarifinde kıyası da almışlardır. Eğer öncül kıyasın tarifinde alınmış olsaydı kısır döngü olurdu.¹⁰⁰

Kıyas, kesin (iktirani) ve seçmeli (istisnâî) olarak iki kısma ayrılır. Eğer sonucun aynısı veya çelişigi bi'l-fiil kıyas da yer almıyorsa, buna kesin kıyas denir. Her cisim bileşiktir. Her bileşik sonradan meydana gelmiştir; öyleyse her cisim sonradan meydana getirilmiştir, gibi. Eğer sonucun aynısı veya çelişigi bi'l-fiil kıyas da yer alıyorsa, buna seçmeli kıyas denir. Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur. Ancak güneş

¹⁰⁰ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 182-184; Kâtî, *Şerhu İsâgûcî*, 60-64.

Adem EVMES

doğmuştur, sonuç olarak gündüz mevcuttur sonucu ortaya çıkar. Kıyas çeşitlerinden birincisi, içindeki terimlerin birbirine yakın olup, istisna edilmemesinden dolayı kesin kıyas olarak, ikincisi ise, istisna edatını içine almasından dolayı seçmeli kıyas olarak isimlendirilir. Kıyas da, sonucun aynısının veya çelişğinin bi'l-fiil zikredilmesinden amaç, onun iki tarafının veya iki tarafının çelişğinin sonuçtaki düzende yer almasıdır.

Kıyasta ister konu veya yüklem olsun, isterse mukaddem veya tâli olsun, sonucun iki tarafı arasında aracı olmasından dolayı orta terim (hadd-i evsat) olarak isimlendirilir. Sonucun konusuna, daha hususi olduğundan dolayı küçük terim (hadd-i aşğar) denir. Daha hususi olan kaplam açısından daha az olduğu için küçük olmaktadır. Sonucun yüklemine, daha umumi olduğundan dolayı büyük terim (hadd-i ekber) denir. Daha umumi olan kaplam bakımından daha çok olduğu için büyük diye isimlendirilmiştir. Kendisinde küçük terim bulunan önermeye küçük terimi içine almasından dolayı küçük önerme denilmiştir. Kendisinde büyük terim bulunan önermeye büyük terimi içine almasından dolayı büyük önerme denilmiştir. Küçük ve büyük önermenin, olumluluk ve olumsuzlukta, tümellik ve tikellikte birleşmelerine karîne ve mod (darb) denir.¹⁰¹

Kâtî ve Mağnîsî, kıyası kesin ve seçmeli olarak ele almışlardır. Kıyasın üç unsurdan meydana geldiğini benzer şekilde açıklamışlardır.

Hey'etü't-te'lif, yani büyük ve küçük önermenin bir araya getirilmesinden oluşan yapıya denir. Orta terim, küçük önermede yüklem, büyük önermede konu ise bu birinci şekildir. Her C B'dir, her B A'dır. Öyleyse her C A'dır. Eğer tam tersi olursa, yani küçük önermede konu, büyük önermede yüklem olursa bu dördüncü şekildir. Her B C'dir, her A B'dir; öyleyse her C A'dır. Eğer orta terim, iki önermede konu ise bu üçüncü şekildir. Her C B'dir, B A'dır; öyleyse her C A'dır, gibi. Eğer orta terim, iki önerme de yüklem olursa bu ikinci şekildir. Her C B'dir, hiçbir A B değildir. Öyleyse hiçbir C A değildir, gibi. Yukarıda zikrettiğimiz şekillerden dördüncüsü, kıyasın tabii yapısından uzaktır. Çünkü dördüncü şekilden sonuç zorlukla çıkarılmaktadır, diğer üç şekilden ise kolaylıkla çıkarılmaktadır. Kıyasın yapısına en uygun olan

¹⁰¹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 192-196; Kâtî, *Şerhu İsâğûcî*, 64-66.

birinci şekildir. Diğer üç şekil, ihtiyaç anında birinci şekle dönüştürülürler. Akliselim olan kimse, ikinci şekli birinci şekle dönüştürmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü ikinci şekil, küçük önermedeki ortaklığından dolayı birinci şekle diğerlerinden daha yakındır. Küçük önerme, yüklemden daha üstün olan sonucun konusunu içerdiğinden dolayı, iki öncülün en üstünüdür. Çünkü yüklem ondan dolayı talep edilir. İkinci şekli, küçük ve büyük önermesi, olumluluk ve olumsuzlukta ihtilaf ettikleri zaman sonuç verir. Eğer ikisi olumlu veya olumsuz olduğunda farklı sonuç ortaya çıkmaktadır. İki önerme olumlu olduğunda; her insan canlıdır ve her konuşan canlıdır doğru olacağından sonuçta doğru olacaktır. Buradaki büyük önermeyi 'her at canlıdır' şeklinde değiştirdiğimizde, elde edilen sonuç 'her at konuşandır' olacağından yanlışlık gerçekleşecektir. İki önerme olumsuz olduğunda; hiçbir insan taş değildir, hiçbir at taş değildir önermeleri doğru olacağından sonuçta yanlış olacaktır. Büyük önermeyi 'hiçbir konuşan taş değildir' şeklinde değiştirdiğimiz de, çıkan sonuç yanlış olacaktır. Bu şartla beraber, ikinci şekilde büyük önermenin olumlu olması gerekir aksi takdirde sonuç farklı olur.

Birinci şekil, şekiller arasında, diğerleri de ona döndürüleceğinden dolayı ilimlerde ölçü kılınmıştır. Mantıkçılar diğerlerini anlamaya vesile olsun diye, birinci şekli kanun olarak, diğerlerini değil de sadece sonuç veren modalarını açıklamıştır. Birinci şeklin sonuç veren modları dört tanedir. Çünkü akli bölümle on altı mod olmasını gerektirir. Bunlardan on ikisi çıkarılır ve geriye dört tane mod kalır. Birinci mod iki tümelden oluşur ve sonuç tümel olur. Her cisim bileşiktir, her bileşik sonradan olmuştur, o halde her cisim sonradan meydana gelmiştir, sonucu çıkar. İkinci mod, iki tümelden oluşur. Ancak büyük öncül olumsuz, sonuçta olumsuz olur. Her cisim bileşiktir, hiçbir kadim bileşik değildir, o halde hiçbir cisim kadim değildir, sonucu çıkar. Üçüncü mod ise, iki olumludan oluşur, ancak küçük önerme tikeldir. Sonuçta tikel olumlu olur. Bazı cisimler bileşiktir, her bileşik hadistir, o hal de bazı cisimler hadistir, sonucu çıkar. Dördüncü mod, küçük öncülü tikel olumlu, büyük önermesi tümel olumsuz ve sonuçta tikel olumsuz olur. Bazı cisimler bileşiktir, hiçbir bileşik kadim değildir, o halde bazı cisimler kadim değildir, sonucu çıkar. Bu açıklamalardan sonra bilinmelidir ki; birinci şekilde küçük önermenin olumlu ve büyük önermenin tümel olması gerekir. Aksi

takdirde sonuç farklı olur. Birincisine gelince, hiçbir at insan değildir, her at hayvandır olacağından uygun olan doğru olmasıdır. Büyük önermeyi her at kişneyicidir, önermesiyle değiştirdiğimiz de doğru olan yanlış olmasıdır.¹⁰²

Kâtî ve Mağnîsî, kıyasın dört şeklini ve sonuç veren modlarını ele almışlardır. İki mantıkçımız, benzer şekilde konuyu ele almışlardır. İki mantıkçı için birinci şekil önemlidir. Birinci şekil, şekiller arasında, diğerleri de ona döndürüleceğinden dolayı ilimlerde ölçü kılınmıştır.

Kesin kıyasın iki önermesi de, ya yüklemli olur. Her cisim bileşiktir ve her bileşik sonradan meydana getirilmiştir. Bu iki öncülün ikisi de yüklemli önermedir. Ya da iki bitişik öncülden meydana gelir. Eğer güneş doğarsa gündüz mevcuttur. Her ne zaman gündüz olursa yeryüzü aydınlıktır, gibi. Bu iki bitişik şartlı önermeden, eğer güneş doğarsa yeryüzü aydınlıktır, sonucu çıkar. İki bitişik şartlıdan amaç, gerekli (luzumiye) bitişik şartlıdır. Veyahut kesin kıyas iki ayrı şartlı öncülden meydana gelir. Her sayı ya çifttir ya tektir, her çift ya çiftin çiftidir veya tekin çiftidir, gibi. Bu iki ayrı şartlı iki önermeden, sayı ya çiftin çifti ya da tekin çiftidir, şeklinde sonuç çıkar. Kesin kıyas, bir yüklemli bir de bitişik şartlıdan meydana gelir. Yüklemli önermenin küçük önerme, bitişik şartlının büyük önerme olması, ya da tersi olabilir, fark etmez. Bu şey insan olduğu müddetçe o canlıdır, her canlı cisimdir, gibi. Birisi bitişik şartlı diğeri yüklemli olan bu iki öncülden, bu şey insan olduğu müddetçe cisimdir, şeklinde sonuç çıkar. Yahut kıyas, bir yüklemli bir ayrı şartlı öncülden oluşur. Yüklemli küçük önerme, ayrı şartlının da büyük önerme ya da tersinin olması fark etmez. Her sayı çifttir ya tektir, her çift iki eşit parçaya bölünür, gibi. Ayrı şartlı ve yüklemli olan bu iki öncülden, her sayı ya tektir ya da iki eşit parçaya bölünür, şeklinde sonuç verir. Kesin kıyas, bir bitişik bir ayrı şartlı önermeden meydana gelir. Bitişik şartlının küçük önerme, ayrı şartlının büyük önerme olması veya tersi fark etmez. Bu şey insan olduğu müddetçe o canlıdır, her canlıya beyaz veya siyahtır, gibi. Biri ayrı şartlı diğeri bitişik şartlı iki öncülden oluşan kıyastan, bu şey insan olduğu müddetçe o ya siyah veya beyazdır, sonucu çıkar.

¹⁰² Kâtî, *Şerhu İshâgûci*, 66-70; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 197-214.

Seçmeli kıyas daima, biri şartlı diğeri de şartlı önermenin iki tarafından biri olarak yer alan ve şartlı önermenin bir tarafını isbat veya nefyeden iki öncülden meydana gelir. Böylelikle diğeri cüz orada kalır veya ortadan kalkar. Şartlı önermenin bitişik veya ayrı olması gerekmez. Bitişik şartlı olduğunda; eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur, ancak güneş doğmuştur, öncüllerinden, güneş doğmuştur, sonucu çıkar. Ayrık şartlı olduğunda ise, bu sayı ya daima çifttir ya da tekdir, ancak bu sayı çifttir, öncülleri sayı tek değildir, sonucunu verir.

Seçmeli kıyasta, şartlı öncül bitişik şartlı olursa, mukaddemin aynısını seçmek talinin aynısını sonuç verir. Aksi takdirde lazımın melzumdan ayrılması gerekir, bu da lazım da geçersiz olur. Tâlinin çelişigi istisna edilirse, mukaddemin çelişigini sonuç olarak verir. Aksi takdir de melzum lazımsız olmayacağı gibi, birincide olduğu gibi istenilen sonuç elde edilmez. Seçmeli kıyasta şartlı öncül, eğer ayrık şartlı olursa; iki unsurdan birisinin aynısını seçmek, ikisinin bir araya gelmesinin imkânsız olmasından dolayı, diğeri çelişigini sonuç olarak vermektedir. İkisinden birinin çelişigini seçmek, ikisi arasında hulûnun imkânsız olmasından dolayı, ikinci örnekte olduğu gibi diğeri aynısını sonuç olarak verir. Bütün bunlar seçmeli kıyas ayrık şartlı hakikiye olduğu zamandır.¹⁰³

4.2. Tümevarım (İstikrâ)

Mantıktaki akıl yürütme biçimlerinden biri de tümevarımdır. Mağnîsî tümevarımı, tikel varlığının çokluğundan hareketle tümel üzerine hüküm verme, olarak tanımlamıştır. Mağnîsî tümevarımı tam ve eksik olarak iki kısma ayırmaktadır. Buna göre yapılan akıl yürütme, bütünü tüm parçalarını kapsıyorsa tam tümevarım olur.¹⁰⁴ Kâti tümevarım konusunu ele almamıştır.

4.3. Analoji (Temsil)

Akıl yürütme şekillerinden biri de analogidir. Mağnîsî analogiyi, iki şey arasındaki ortak anlama dayanarak biri hakkında sabit olan hükmü

¹⁰³ Kâti, *Şerhu İśâğûci*, 70-72; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 218-229.

¹⁰⁴ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 185.

diğerine geçirmek şeklinde açıklamıştır. Fakihler buna *kıyas* adını vermektedir.¹⁰⁵ Kâfî analoji konusunu ele almamıştır.

4.4. Burhan ve Beş Sanat Üzerine

Burhan, ilimlerden birine başlanılacağı zaman, bilinmesi gereken mantık terimlerinden biridir. Burhan; kesin bilginin ortaya çıkması için, yakîn ifade eden öncüllerden meydana gelen kıyastır.¹⁰⁶ Yakîn, bir şeyin ancak bu şekilde olabileceğine, gerçeğe uygun ve son bulmasının imkânsız olduğuna inanmaktır. Ancak bu şekilde olabileceği ifadesi ile doğru olma ihtimalini ortadan kaldıran zannı tanımdan çıkarmıştır. Gerçeğe uygun ifadesi cehl-i mürekkeb'i tanımdan çıkarmıştır. Cehl-i mürekkeb ise, ancak bu şekilde mümkün olur tarzında bir inanç olsa da bu işin aslına uygun değildir. Son bulmaz ifadesi ile taklitçinin inancı dışarı da bırakılır. Zira buradaki inanç delilsiz ve son bulması mümkündür.¹⁰⁷

Mağnîsî, burhanı limmî ve innî olarak iki kısma ayırmıştır. Burhanın iki kısma ayrılmasında orta terimin öncüllerde illet olması belirleyici olmuştur. Burhan-ı limmî, orta terimin hem zihinde hem de hariçte, büyük terimin küçük terimdeki varlığı için illet olmasıdır. Burhan-ı innî, ortaterimin sadece zihinde iki öncül arasında illet olduğu kıyaslardır.¹⁰⁸

4.4.1. Yakiniyâtın Bölümleri

Evveliyât: Burada akıl iki taraf arasında sadece akıl ile tasavvur yoluyla hükmeder. Bir ikinin yarısıdır, gibi. **Müşahedât:** Burada akıl ister beş duyu, ister iç duyular olsun fark etmez, duyu vasıtasıyla hükmeder. Güneş aydınlatıcı ve yakıcıdır, gibi. **Mücerrebât:** Bu aklın kesin hüküm vermede gözlemlerin tekrarına ihtiyaç duyduğu önermedir. Sekmunya içmek safrayı kolaylaştırır, gibi. Burada ki hükme ulaşmak için çok sayıda gözlem yapmak gerekir. **Hadsiyyât:** Aklın kesin hüküm vermek için gözlemlere ihtiyaç duymadığı önermedir. Ayın ışığı güneşten gelmektedir, gibi. **Mütevâtirat:** Aklın hüküm verirken, çok sayıda kimseden işitme yoluyla o kimselerin yalan üzerine birleşmemelerine

¹⁰⁵ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 187.

¹⁰⁶ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 231.

¹⁰⁷ Kâfî, *Şerhu İsâgûcî*, 74.

¹⁰⁸ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 236.

hükmetmesidir. **Kıyası Beraberinde Olan Önermeler (Fitriyyât):** Kendisinden aklın önermenin iki tarafı tasavvuru anında, zihinde yer alan yabancı bir önerme vasıtasıyla hükmettiği önermelerdir. Zihinde var olan bir vasıta (orta terim) sebebiyle dört sayısı çifttir, gibi.¹⁰⁹ Kâtî ve Mağnîsî, yakiniyâtın kısımlarını benzer şekilde ele almışlardır.

Beş sanatın ikincisi cedeldir. Cedel, meşhur öncüllerden meydana gelen kıyastır. Bu şekilde bir kıyasın yapılmasının amacı rakibi ilzâm etmektir. Beş sanatın üçüncüsü hitabettir. Hitabet, zanni önermelerden meydana gelen kıyastır. Bu kıyasın amacı, hatip ve vaizlerin yaptığı gibi, insanları dünya ve ahret işlerinde faydalarına olan şeylere rağbet ettirmek, yöneltmektir. Beş sanatın dördüncüsü şiidir. Nefsin kendilerinden hoşlandığı veya çekindiği öncüllerden meydana gelen kıyastır. Şarap akıcı bir yakuttur denildiğinde nefis ona meyleder ve içmek ister. Bal acı ve kusturucudur, denildiğinde ise çekinir ve onu yemekten vazgeçer. Beş sanatın beşincisi muğalatadır. Doğruya benzeyen veya meşhur öncüllerden ya da vehmi öncüllerden meydana gelen kıyastır. Hata (galat), şekil ya da mana yönünden olur. Şekil yönünden olan hata; duvarın üzerine işlenmiş olan atın resmi attır, her at kişneyicidir, iki sözü resim kişneyicidir, sonucunu verir. Anlam yönünden hata ise; her insan ve at insandır; her insan attır önermeleri, bazı insanlar attır sonucunu vermektedir. Bu kıyaslardan en güvenilir, burhandır. Zira burhan, yakini öncüllerden oluşmaktadır.¹¹⁰

Sonuç

Mantık ilmi, günümüze kadar medrese eğitim programı içerisinde varlığını devam ettirmiştir. Medrese eğitim programı içerisinde Kâtibî'nin eş-Şemsiyye risalesi ve Ebherî'nin *Îsâgûcî* eseri önemli bir yere sahiptir. Ebherî'nin eserine çok sayıda şerh ve haşiyeler yapılmıştır ve bu şerh ve haşiyeler medreselerde okutulmuştur. Bu risaleye ilk şerhi on dördüncü yüzyılda yaşamış olan Hüsameddîn Kâtî yazmıştır. *Îsâgûcî*'ye yapılan son şerhlerden biri de Mağnîsî'nin *Muğni't-Tullâb* adlı eseridir. Bu eser, mantık konularını anlaşılır ve özet şekilde ele aldığından dolayı medrese öğrencileri arasında meşhur olan bir eserdir.

¹⁰⁹ Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 238-244; Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 74-75; Kayacık, *Ebherî'nin Îsaguci'sinin İlk Şerhleri (XIV-IVI. YY)*, 163-164.

¹¹⁰ Kâtî, *Şerhu Îsâgûcî*, 74-77; Mağnîsî, *Muğni't-Tullâb*, 238-256.

Adem EVMES

Bu çalışmada Mağnîsî'nin mantık görüşlerini tespit etmeye çalıştık. Mağnîsî'nin görüşlerini tespit ederken, Kâtî tarafından yapılan kaleme alınan şerhten hareketle mantık konularını karşılaştırarak benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaya çalıştık. İçerik bakımından her iki eserde mantığın ana konularını incelemektedir. Tasavvurât başlığı altında kavramlar ve tanım konusu; tasdikât başlığı altında da önerme ve kıyas konusu işlenmiştir. Her iki eserde genel olarak tüm mantık konuları, Ebherî'nin metodunu takip edilerek medrese öğrencilerinin anlaşılabilirliği şeklinde işlenmiştir. Meseleler ile ilgili itiraz ve onlara verilen cevaplara yer verilmiştir. İbn Sinâ sonrası gelenekte olduğu gibi kategorilere yer verilmemiştir.

Mantık konularını ele alınışı bakımından iki eser arasındaki farklılıklara ve benzerliklere bakacak olursak, Mağnîsî tarafından müfret kavramın beş kısımda ele alınırken, Kâtî ise dört kısımda ele almıştır. Diğer yandan kavramların tanımları ve verilen örnekler benzerlik gösterdiği görülmektedir. Mağnîsî ve Kâtî arasında beş tümel kavramın tanımında yer alan 'tümel' kavramının açıklamasında farklılık vardır. Kâtî'ye göre fazlalık iken, Mağnîsî'ye göre ise cinstir ve bu şekilde beş tümeli kapsamaktadır. Mağnîsî, cinsin mertebelerini, ürün ve ayırımın kısımlarını açıklarken, Kâtî de böyle bir açıklama yoktur. Diğer bir farklılık ise döndürme konusunda ortaya çıkmaktadır. Bu farklılık, Mağnîsî'nin ters döndürmenin tanımına yer vermesidir. Son olarak Mağnîsî, tümevarım ve analogi konularına yer verirken, Kâtî de yer almamaktadır.

Benzeyen tarafları ise iki eserin planının yukarıda ifade ettiğimiz farklılıkların dışında hemen hemen aynı olmasıdır. Çünkü ana bölümler, başlıklar oldukça birbirine benzemektedir. Karşılaştırılan şerhler üslup ve içerik bakımından benzerlikler göstermektedir.

Mantık konularını ele alan iki eser, Ebherî'nin risalesini esas aldığı görülmektedir. Mantığın ana konularını ele alırken, açıklanması gerekli görülen yerler daha anlaşılır hale getirilmiştir. İbn Sînâ'nın görüşleri referans alınmış, Fahreddin Râzî gibi aykırı görüşleri savunan düşünürlere yer verilmiştir.



Kaynakça

Bingöl, Abdülkuddûs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Ta'rifat*. trc. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çetin, Ali. *Celaleddin Devvânî'de Mantık Kavramları Tahkik, Çeviri ve Değerlendirme*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.

el-Kâfî, Hüsâm. *Şerhu Îsâgûcî*. thk. Kasım b. Naim el-Hanefi. Beyrut: Daru'l-Küttübü'l-İlmiyye, 2015.

el-Mağnîsî, Mahmud Hasan. *Muğni't-Tullâb*. thk. İsam b. Mühezzeb es-Subui. Beyrut: Dar-ı Beyrut, 1430/2009.

Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu'l-Kiyâs'i-Sâğîr* (Küçük Kıyas Kitabı, Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri, içinde; nşr. M.T. Küyel. Ankara: A.K.D.T.Y.K. Yayınları, Fârâbî Külliyyatı, Sayı: 1, 1990. Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Hanoğlu, İsmail. *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *en-Necât*. trc. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Sînâ, Ebu Ali. *İşaretler ve Tembihler*. trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

Kayacık, Ahmet. *Ebherî'nin Îsaguci'sinin İlk Şerhleri (XIV-IVİ. YY)*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1996.

Kömürcü, Kamil. *Esîruddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Kuşlu, Harun. *Nasîruddin Tûsî'de Önergeler Mantığı*. İstanbul:Klasik Yayınları, 2017.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. İstanbul: Divan Kitap, 2011.

Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. İstanbul: Divan Kitap, 2012.

Adem EVMEŞ

Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap Yayınları, 2011.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsbâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.

Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîrü'l-Kavâidi'l-Mantukiyye fî Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426/2005.

Türker, Ömer. "Tarif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.



Mahmoud Hassan el-Magnisi's Understanding of Logic

Adem EVMEŞ*

Extended Abstract

Mahmoud Hassan al-Magnisi, is a logician who passed away in 1221 AH. He is known for his scholium Mugni't-Tullâb on the epistle İsbagoci of al-Abhari. The logic epistle called Isagoge written by al-Abhari was taught in madrasas for many years. Therefore, this epistle attracted the attention of logicians. As a result of this interest, annotations and scholia were written on this epistle. In this study, we tried to put forward the opinions of Magnisi on concepts, propositions and reasoning. We tried to reveal the changes, similarities and differences that occurred over time by including the views of Qati, the first scholiast.

Magnisî dealt with the issues of logic in the context of conception and attestation. While the inceptions of the concepts are of imagination the intention are the definition. The inceptions of the affirmations are the propositions. Their intention is the analogy. Magnisi first addressed the issue of the concept. He first addressed the issue of denotation in this issue. Denotation is the state of a thing by which knowing it would also knowing another thing. Denotation is divided into two parts as verbal and nonverbal. Each of these was examined in three parts as mental, natural and vaz'i. It is the verbal vaz'i that comes to mind when denotation is mentioned in logic. This type of denotation is discussed in three parts: reconciliation, tazammun and iltizami. Magnisi explained these types of denotations and gave importance to controversial issues on this subject.

* Instructor, Ministry of Education, ademevmes_71@hotmail.com

Magnisi explained the concepts after addressing the issue of denotation. The concepts explained by Magnisi are mufrat (simple), murakkab(compound), partial, universal, zati (self) and arazi (relational). Mufrat means that it does not denote a part of the meaning even partially. Murakkab means that a part of the meaning denotes a part of the meaning. Partial is the thing that prevents more than one thing to have in common on itself. Universal is the one that does not interfere with the commonness. While zati involves in the truth of individuals arazi is the one that does not involve in it. Another issue discussed in terms of concepts is the five universal. As is the case with tradition of logic, Magnisi has discussed the five integrations as follows; type, species, distinctions, virtue and correlations. He then addressed the issue of definition. Definition is the word that indicates the nature of something. Magnisi, when addressing the issue of definition, made a definition according to five divisions of universal. The definition is divided into two parts as had and picture. Each of these is divided into two as full and nakis(missing).


Magnisi addressed the subject of propositions after addressing the concepts. The proposition has generally been expressed as the promises that is likely to be true or false. Propositions have been treated as predicated, conditional, positive-negative and singular, walled and ambiguous. Predicated propositions are propositions that have two singular sides. If the two sides are not singular, it becomes a conditional proposition. Conditional propositions are divided into two parts as contiguous and discrete conditional. The proposition is positive if the subject states a provision in the form of predicate, or negative if it does not. The proposition is singular if the subject is a single person. If the subject of the proposition is not a specific partial and individual, but rather an indefinite, universal, and the quantity of the members of the subject is explained as universal and partial, then the proposition is called mahsure or musevvere. If the person in the proposition is not specific or if the judgment is not on all or part of the individuals or at least some of them, the proposition becomes ambiguous(muhmele). Another issue that Magnisi addresses in the matter of proposition is the elements that make up the proposition. Predicate propositions consist of subject, predicate and bond. Conditional propositions are composed of preceding and auxiliary. The last issue Magnisi dealt with on the subject of propositions is inter-propositional relations. On the subject of inter-propositional relations, contradiction and spin are discussed.

Adem EVMES

Magnisi has given a place to analogy in reasoning. The comparison is such a promise made by propositions that when this promise is accepted, another promise is required by its nature. The comparison is divided into two parts as definite (iktirani) and elective (exceptional). If the same or contradictory of the result is in deed not included in the comparison, it is called the exact comparison. If the same or contradictory of the result is in deed included in the comparison, it is called the exact comparison. The comparison consists of the middle term, the major term and the minor term. The premise where the small term is located is called the small proposition, the premise where the big term is located is called the big proposition. It is called the carine and mode (darb) where the small and large propositions are combined with respect to totality and partialism; positivity and negation. Another issue that Magnisi deals with in comparison is the forms of comparison and the modes that give results. Magnisi has also included induction and analogy in comparison. Induction, based on the multiplicity of the partial entity, is defined as the judgment on universal. Its analogy is to pass the fixed judgment on one to the other based on the common meaning between the two things.

Magnisi has finally addressed five art subjects. Five art topics; burhan, cedel, oratory, poetry and mughalata are covered. The comparison that consists of close proposition is called burhan. Burhan is divided into two as inni and limmi. The proposition that make up the burhan are called close proposition . These are the propositions of the previous, the observation, the mujerrebat, the hadsiyyat, the mutevatirat and the ones that accompany them. Cedel is the comparison made up of famed predecessors. Oratory is the comparison made up of doubttable propositions. Poetry is the comparison of propositions that the ego likes or fears. Mughalata is a comparison made up of propositions that are similar to truth or famous or vehmi predecessors. Error (galat) happens in terms of shape or meaning. The most reliable comparison of the Five arts is burhan. Because burhan is composed of close propositions.

Aristoteles'in Biyoloji alışmaları ve Mantık İlişkisi

 Ahmet Gündüz AKINCI *

Özet

Aristoteles (MÖ. 384-322) bilim tarihinin bilinen ilk sistematik biyoloğudur. Biyoloji eserlerinde yer alan gözlem, inceleme ve deneye dayalı çalışmaları ve kuramsal yaklaşımları genellikle alanın ilk çalışmalarıdır. Hiçbir bilimsel gelişme tarihsel arka planından soyutlanarak anlaşılamayacağı gibi biyoloji bilimi de tarihsel arka planı aydınlatıldığında daha iyi anlaşılabilir ve gelişebilir. Aristoteles'in mantığının işlevi, kıyas olarak tutunduklarımızdan zorunlu olarak neyin çıkarılacağını araştırmaktır. Onun canlılar ile ilgili yaptığı sınıflandırma, ortaya koyduğu mantık ilkeleriyle doğrudan ilişkilidir.

Aristoteles'in yaşadığı dönemde ortaya konulan zengin bir biyoloji mirasının olmadığı, deney-gözlem ve inceleme için mikroskop gibi teknik araçların bile bulunmadığı ortam düşünöldüğünde, "Historia Animalium" adını taşıyan hayvanların tarihi adlı eserini yazmıştır. Bu eserde canlıların bir kısmının yaşayış ve sınıflandırılması gibi biyoloji ile ilgili verdiği ilk sistematik bilgiler, onun mantık anlayışı ile örüntülü olarak değerlendirildiğinde bu çalışmalarının önemi ve değeri daha iyi anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Mantık, Biyoloji, Canlı, Yaşam.



Aristotle's Biology and Logic Relations

Aristotle (384-322 BC) is the first known systematic biologist in the history of science. Observation, analysis and experimental studies and theoretical approaches in biology works are generally the first studies of the field. No scientific development can be understood by abstracting from its historical background, and biology can be better understood and developed when its historical background is illuminated. The function of Aristotle's logic is to investigate what is necessarily required to be deduced from our predecessors. His classification of living things is directly related to the principles of logic he puts forward.

Considering the absence of a rich biology heritage of during Aristotle life, and the absence of technical tools such as microscopes for experiment-observation and

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi. akincigunduz_2012@hotmail.com

Ahmet Gündüz AKINCI

examination, he wrote a book entitled “Historia Animalium” In this work, the first systematic information about biology, such as the living and classification of some of the living things, will be better understood when evaluated with its logic understanding.

Keywords: Aristotle, Logic, Biology, Living, Life.



Giriş

Bilimsel bilginin nitelikleri ve işleyişi birçok filozof ve bilim insanı tarafından araştırma konusu yapılmış sonuçta çeşitli felsefi akımlar ve bilimsel kuramlar ortaya çıkmıştır. Bu felsefi akımlar ve bilimsel kuramlar üzerinde çeşitli tartışmalar ve değerlendirmeler günümüzde de devam etmektedir. Biz de bu çalışmamızda Aristoteles’in biyoloji çalışmaları ile mantık ilişkisini inceleyeceğiz.

Tarihsel süreçte biyolojinin gelişimi incelendiğinde görülecektir ki Aristoteles’ten önce de biyoloji ile ilgili bilimsel çalışmalara yaklaşımda, düşünürlerin evren tasavvurları ve ontolojik anlayışları belirleyici rol oynamıştır. Çünkü biyoloji gibi uygulama alanı olan bilimlerle uğraşanlar hiçbir zaman varlıkları sadece bitki, hayvan ve insan olarak ele alıp incelememişlerdir. Bu bilim insanları aynı zamanda onların varlık hiyerarşisindeki yerlerini, onları canlı yapan cevherin mantıksal açıklamalarını da sorgulamışlardır. Yüzyıllardır devam eden bilimsel süreçte biyoloji felsefesi ile uğraşan bilim insanları “Canlıyı canlı yapan nedir?” sorusuna cevap bulmaya çalışmışlardır. Ancak günümüze kadar henüz üzerinde tam bir uzlaşma sağlanacak bir tanım yapılamamıştır.

Biyoloji¹ ve mantık ilişkisini ele almamızda etkili olan birçok neden arasında; canlılık sorgulaması yaparken, Aristoteles hem mantık biliminin

¹ Rikap, Yüce, “Zooloji Terimleri Sözlüğü” Marmara Üniversitesi Yayınları, No:651 Fen Edebiyat Fakültesi Yayını, No: 38, İstanbul -1999 s.57 Latince “bios” hayat ve “logos” bilim kelimelerinden oluşmaktadır. Kısaca hayat bilimi, yaşam bilimi, canlıları inceleyen bilim bir disiplindir. Cevizci Ahmet, “Paradigma Felsefe Sözlüğü” Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999 s.154 Latince “bios” hayat ve “logos” bilim kelimelerinden oluşmaktadır. Kısaca hayat bilimi, yaşam bilimi, canlıları inceleyen bilim bir disiplindir. Geniş anlamda ise; canlı varlıkları ya da fosilleri, canlıların yaşam süreçlerini, hayatın fiziko-kimyasal yönlerini araştıran disiplin; en geniş anlam içinde, canlı organizmalara ilişkin sistematik araştırma işiyle ilgilenen, canlı

kurucusu hem de sistematik biyolojinin kurucusu olduğu düşüncesinden hareketle, canlıların kökeni ve sınıflandırılması ile ilgili öne sürdüğü argümanlar ışığında biyoloji biliminin temel teorilerine yeni bir yaklaşım zenginliği kazandırmaktır. Diğer bir ifade ile mantıksal açıklamalarla bilim felsefesi açısından biyoloji bilimine yaklaşırken eleştirel düşünce evrenine katkı sunmaktır.

Bağımsız iki ayrı bilim dalı olmalarına rağmen ortak birçok paydaları olan biyoloji ve mantık; amaç, konu ve işlev açısından farklılık göstermelerine rağmen, her iki bilim dalı da evren tasarımı ve varlık hiyerarşisinin inşa sürecini Aristoteles'e borçludur. Yani Aristoteles tarihte bilinen ilk biyolog ve ilk mantıkçıdır. Bu husus, adı geçen her iki bilim dalının sahip olduğu önemli bir ortak paydadır. Diğer bir ortak payda ise, her iki bilim dalının da varlıklar hiyerarşisinde kullanılan "cins" ve "tür" kategorileri ilk kez Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Bu kullanım hem günümüz modern biyoloji çalışmalarında hem de mantıkta varlığın kategoriler halinde incelenmesi ile ilgili araştırmalarda kullanılmaya devam etmektedir.

Bu çalışma; mantık ve biyoloji bilim dallarının kavramlarından yararlanılarak hazırlanmış bir, inter-disipliner² çalışma olduğu için, amacımız da inter- disipliner bir fayda sağlamaktır. Dolayısıyla temel amacımız; düşünülen varlıktan ve içinde bulunulan çevre koşullarından bağımsız olarak, doğru düşünme yöntemlerini konu edinen mantık³

organizmaların tarihlerini, yapı ve işlevlerini, yaşam tarzlarıyla üreme ve gelişmelerini konu alan bilim dalına "biyoloji" denir.

² Berger, G, *Introduction. OECD-CERI Interdisciplinarity – Problems of Teaching and Research in Universities*. Nice: CERI/French Ministry of Education, September,1970 Disiplin, kendine özgü eğitim alt yapısı, yöntemleri ve içeriği olan ve herhangi bir alanda yeni bilgi üretebileceğini ve söz konusu alanda daha ileri düzeyde bilgiler geliştirilebileceğini kanıtlamış bir araştırma alanı olarak tarif edilebilir. Becher, T, *Academic Tribes and Territories* (Ed: M. Keynes). Open University Press,1989, Parker, J, *A New Disciplinarity: Communities of Knowledge, Learning and Practice. Teaching in Higher Education*, 7(4), 373-386,2002 Her disiplinin kendine özgü doktrini (ilkesi), profesyonel dili, terminolojisi, entelektüel öncüleri ve takipçileri bulunur.

³ Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, No:14,s.14 "Mantık" sözcüğü Arapça olup "konuşma" anlamına gelen nutktan türetilmiştir. 'Nutuk' sözcüğü de eski Yunanca'da hem "akıl hem de ' konuşma (söz)" anlamına gelen logosun karşılığıdır.

disiplinin kavramlarıyla inşa edeceğimiz argümanlar aracılığı ile Aristoteles'in biyoloji ile ilgili bilimsel çalışmalarına bütüncül bir bakış açısıyla ışık tutmaktır. Diğer bir ifade ile amacımız; düşünce evreni ve anlam dünyasında karşılık bulan kavramlarla, biyoloji ve mantık arasındaki örüntüden faydalanarak biyoloji bilimine mantıksal çıkarımlar yardımıyla yeni bir perspektif kazandırmaktır.

Ayrıca, mantık ışığında yapılacak bir inceleme, Aristoteles'in biyoloji felsefesine⁴ ve mantık anlayışına yeni bir bakış açısı ile bakmamıza ve yeni paradigma oluşturma ve tasarım zenginliği imkanı doğuracaktır.

Aristoteles'in Mantığı

Aristoteles, biyoloji ve mantık bilimlerinin ilkelerini belirlemekle kalmamış bu ilkeleri kendi mantık sistemi ile de etkileşimli olarak ortaya koymuştur.

Aristoteles düşünce evreninde; gerçek varlığın, varlık olarak varlığın bilimi metafizik olduğundan mantık gerçek varlığın bilimi değildir. Fakat varlığın kanunları düşüncenin de kanunları olduğundan; varlık kanunlarıyla düşünce kanunlarının bu özdeşliği sonucu mantık, metafizik veya ontolojik karakterine bürünerek objektif hakikatin bilgisi, aklı varlıkların bilgisi olmaktadır. Bu suretle o bilimin aleti olmakla kalmıyor, bilimin kendisini de konu olarak içlemine alıyor.⁵ Hızır, Aristoteles'in mantığın formel kaynağını duyulabilir denemede değil, varlığın ve kanunlarının ifadesi olan aklın kendisinde gördüğünü ileri sürer. Aristoteles mantık sisteminde duyulabilir denemeden çok aklın kendisinde bulunan kanunları ifade etmekten başka bir şey yapmamıştır.⁶ Buna ilaveten Aristoteles'in mantığı, fizik ve metafizik hakikatlere, ispat için uygulaması onda fizik ve metafizik hakikatlerin birbirine bağlı

⁴ Cevzci, Ahmet, "Paradigma Felsefe Sözlüğü" Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999 biyoloji felsefesi [Ing. philosophy of biology; Fr. philosophie de la biologie) Biyolojinin temel kavram ve yöntemlerini konu alan, biyolojinin diğer doğa bilimleriyle olan ilişkisini ve dolayısıyla biyoloji biliminin kavramsal, metodolojik ve ontolojik özzerkliliğini sorgulayan felsefe türüdür.

⁵ Atademir, Hamdi R, "Aristoteles, Organon I, Kategoriler", M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989, Önsöz, s. VIII.

⁶ Hızır, Nusret, "Çağdaş Düşünce -Mantık Meselesi", tarihsiz, Yay. Haz. Efdal Emiroğlu, Fethi Bayem, ss. 22-23.

olduğu fikrine de yol açmıştır. Bunun neticesinde onun mantığını bir formel mantık sistemi olarak görenlerin yanında, materyal bir karakterde olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Fakat mantığın bütün bilimler için bir ortak yöntem olması Aristoteles'de mantığın bir varlık bilimi gibi görülmesine neden olmamalıdır. Aristoteles madde kavramını öne sürerek farklı değişim biçimlerini ayırt etmiş, bunları betimleyip tartışarak “özcülüğü” düşünce evrenimize sunarak yeni bir düşünce tasarımı ve yaklaşımı sunmuştur.

Aristoteles'in “özcü” yaklaşımı kendisini biyoloji çalışmalarında çok açık olarak göstermektedir. Varlığın tümel yönlerini nesneye bağımlı kılmakla algıladığımız fiziksel dünyayı felsefe için çıkış noktası yapmıştır. Deneyi bilgiye temel yapan, maddeci gerçekçiliği bilinçli olarak ilk kuran yine Aristoteles'tir.⁷

Hemen belirtelim ki, Aristoteles hiçbir yapıtında yaptığı işi tanımlamak için Yunanca logos sözcüğünden türetilmiş olan mantık (logikhe) terimini kullanmamıştır. Bugün bizim mantık olarak adlandırdığımız etkinlik, Aristoteles'in yapıtlarında analitik olarak geçmektedir. Aristoteles yapıtlarında mantığa ilişkin açık bir tanım vermemekle birlikte onu ne bir bilim (episteme) ne de bir zanaat (tekhne) olarak görmüştür⁸ Ancak bu da Aristoteles'in mantığı kuramsal bir disiplin olarak görmediği anlamına gelmemektedir.⁹ Ross'un belirttiği gibi Aristoteles için mantık, herhangi bir bilgisel etkinlikte bulunmadan önce alınması gereken genel kültürün bir parçasıdır.¹⁰ Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tümü ölümünden sonra Yunanca “araç”, “alet” anlamlarına gelen Organon adı altında bir araya getirilmiştir.¹¹

⁷ Denkel, Arda, *Demokritos-Aristoteles* (İlkçağda Doğa Felsefeleri), İstanbul, 1986, ss. 2, 87.

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul:2015, s. 1025 b 19-30

⁹ Çiçekdağı, Caner, “Aristoteles'te Mantık Kavramı ve Temel Akıl Yürütme Çeşitleri”, *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 2016 (Nisan), s. 57.

¹⁰ Ross, W. D., *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir: 1993, s. 27.

¹¹ Organon'u oluşturan temel eserler şunlardır: *Kategoriler*, *Yorum Üzerine*, *Birinci ve İkinci Çözümlemeler*, *Topikler ve Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. Özel, Aytakin, “Organon ve Mantık” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,2008/2, c.7, sayı 14, ss.147-160.

Ahmet Gündüz AKINCI

Aristo mantığını kısaca özetlemek gerekirse; Gerçekte onun mantığının asıl ölmez yönü I. Analitiklerde geliştirmiş olduğu mantıki kıyas teorisi. O, kıyası şöyle tanımlar: "Kıyas öyle bir sözdür ki, kendisinde bazı şeylerin konulmasıyla bu verilenden başka bir şey, sadece bu veriler dolayısıyla gerekli olarak çıkar."¹²

Biyolog Aristoteles

Aristoteles'in hem genel felsefesi hem de mantık ile ilgili kuramsal çalışmaları onun hem kendi biyoloji çalışmalarında etkili olmuş, hem de günümüz modern biyoloji çevrelerinde hala etkili olmaya devam etmektedir. Sistematik temellerini kurduğu bilimler arasındaki uyumun doğal bir sonucu olarak ortaya koyduğu çalışmaların kendisinden sonra çok uzun bir dönem boyunca etkisini sürdürmüş olması, ortaya koyduğu mantıksal açıklamaların izinden bakılınca çok doğal karşılanacak ve daha iyi anlaşılacaktır. W. Thompson, E. S. Russell ve J. Needham gibi ünlü biyologlar onun birçok prensibinin günümüze kadar tazeliğini koruduğunu söylerler.¹³

Aristoteles biyoloji eserlerinde yüz yirmisi balık ve altmışa yakını böcek olmak üzere beş yüzden fazla türle ilgili bilgi vermiş¹⁴, birçok hayvan üzerinde inceleme yapmış ve birçok keşfe imza atmıştır. Bu keşiflerinin birçoğunun doğruluğu ancak iki bin yıl sonra günümüz modern biyolojinin imkanlarıyla kanıtlanabilmiştir.¹⁵

Aristoteles'in biyoloji ile ilgili eserleri onun külliyyatının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Aristoteles'in hayvanlarla ilgili eserlerinden "Historia Animalium" (Hayvanların Tarihi) adlı eseri hayvanlar hakkında o dönemde yazılmış en önemli eseridir. Bu eser, hayvanların

Daha sonra, *Retorik, Poietika ve Porphyrios'a ait olan Isagoge'nin* de eklenmesiyle dokuz ciltlik Organon külliyyatı ortaya çıkmıştır.

¹² Aristoteles, *a.g.e.*, s. 5.

¹³ Bodenheimer, F, S, *The History of Biology an Introduction*, 1958, s. 18.

¹⁴ Peter, J. Bowler, *Doğanın Öyküsü*, Çev., Meltem Mater, Cilt 1, İzdüşüm Yayınları, 2001, s. 63.

¹⁵ Aristoteles'in diseksiyon yaptığı hayvanlar arasında *yarasa, güvercin, kara kaplumbağası, ahtapot, geyik, ördek, yılan balığı, yunus, kaz, köpek balığı, yengeç, baykuş, istakoz, keklük, fener balığı, deniz minaresi, at, köstebek, sansar, bildırcın, salyangoz, fare, bukalemun, öküz, karayılanı, akrep, deniz kestanesi, domuz, timsah ve fil* vardır. Bkz. E. T. Lones, *Aristotle's Researches in Natural Science*, London 1912, s. 106.

morfolojilerinden davranışlarına, yaşam şekillerinden üremelerine kadar birçok önemli olguyu barındıran bir giriş kitabıdır. Aristoteles'in hayvanlarla ilgili diğer eserleri de vardır. Ancak bu eserler daha çok onun *Historia Animalium*'da yer verdiği olguların teorisini açıklayıcı mahiyettedirler.

Yazdığı diğer eserlerden "*De Partibus Animalium*" (Hayvanların Kısımları Üzerine) biyolojik olguların incelenmesinde kullanılacak yöntemleri ele almıştır. "*De Generatione Animalium*" (Hayvanların Oluşumu Üzerine) hayvanların üremesini ele almıştır., "*De Anima*" (Ruh Üzerine) canlılığın doğasını, *De Motu Animalium* (Hayvanların Hareketi Üzerine) ve "*De Incessu Animalium*" (Hayvanların Yürüyüşü Üzerine) hayvanların hareketleri ile ilgili problemleri, "*Pava Naturalia*" (Doğa Bilimi Üzerine Küçük Eserler) adını taşıyan eser ise yaşamsal fonksiyonları ele alır.¹⁶

Aristoteles'in tür ve cins kavram anlayışı modern tür ve cins kavram anlayışı ile kullanımda bazı temel farklılık içermesine rağmen tarihsel süreçte bu kavramları ilk kez Aristoteles tarafından kullanılmış olması biyoloji tarihi açısından son derece önemlidir. Çünkü bu gün modern biyolojide kullanılan tür ve cins kategorilerini canlılar hiyerarşisinde kullanıyorsak bunu Aristoteles'e borçluyuz.¹⁷ Aristoteles, genus (cins) terimini modern sistematikteki anlamından farklı bir anlamda kullanmıştır. Modern biyolojide cins (genus) terimi, tür ile familya arasında kalan bir taksonomik birimi ifade ederken; Aristoteles kendi biyoloji çalışmalarında bunları günümüzün cins ve familyası anlamında kullandığı gibi, cins (genus) ten daha üst bir taksonomik birim olan takım (ordo), sınıf (clasis), şube (phylum) ve alem (regnum) için de kullanmıştır.¹⁸

Aristoteles'in Scala Naturae (Doğa Merdiveni) Düşüncesi

Aristoteles, doğada cansız maddeden yukarı doğru uzanan kesintisiz bir yükseliş olduğunu tasavvur ediyordu. Aristoteles'in zihnindeki

¹⁶ Ross David W., *Aristoteles*, Çev., Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir 1993, ss. 15-16.

¹⁷ Singer, Charles, *A History of Biology*, London and New York 1962, s.43.

¹⁸ Bodenheimer, F.S., *History of Biology*, London 1958, s.89.

Ahmet Gündüz AKINCI

canlılar hiyerarşisi ondan sonra gelen düşünürler tarafından scala naturae (doğa merdiveni) olarak adlandırıldı. Aristoteles'in zihninde canlanan scala naturae, karmaşıktan basite doğru aşağıda belirtildiği şekildedir:

İnsan (Bitkisel, hayvansal ve rasyonel ruha sahip canlılar)

Hayvanlar (Bitkisel ve hayvansal ruha sahip canlılar)

Kara Memelileri

Deniz Memelileri (Cetacea)

Kuşlar

Sürüngenler

Yılanlar

İki yaşamlılar

Balıklar

Kafadanbacaklılar (Malacia)

Kabuklular (Malacostarca)

Böcekler

Kafadanbacaklılardan diğer yumuşakçalar (Ostracoderma)

Bitkimsi hayvanlar (Zoophyta)

Bitkiler (Bitkisel ruha sahip canlılar)

Aşağı Bitkiler

Cansız Madde (Ruhtan yoksun cansız madde)¹⁹

Aristoteles'e göre bir canlının scala naturadaki yerini belirleyen ilk kriter, o canlının sahip olduğu ruh çeşidi ve buna bağlı olarak vücutlarının gerçekleştirdiği fonksiyonların karmaşıklığıdır. Buna göre, ruhtan yoksun cansız madde scala naturae'nın en altında bulunurken, onun üzerinde bitkisel ruha sahip bitkiler, daha sonra hem bitkisel hem de hayvansal

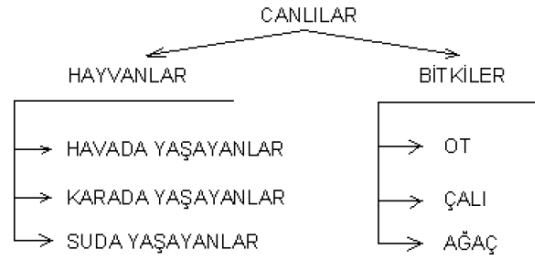
¹⁹ Ross, s. 143; Singer, *A History of Biology*, s. 40.

ruha sahip hayvanlar, scala naturae'nun en tepesinde ise bu iki ruh çeşidi ile birlikte "rasyonel ruh" a sahip insanlar bulunur.²⁰

Aristoteles'in Canlı Sınıflandırması

Tarihte bilinen ilk bilimsel sınıflandırma Aristo (M.Ö. 322-384) tarafından yapılmıştır. "Historia Anumalium" adını taşıyan bu yapıtta Yunanistan ve Anadolu'da yaşayan canlıların bir kısmının yaşayış ve sınıflandırılması hakkında ilk bilimsel bilgiler verilmiştir. Aristo'nun yaptığı bu sınıflandırmada (Ampirik; yapay sınıflandırma) Analog (görevde) organlar dikkate alınmıştır. Bu organların embriyonik kökenleri farklı olmasına rağmen, canlı için yaptıkları görevler aynıdır. Örneğin; kelebeğin, yarasanın ve serçenin kanatları, her üç canlının da uçmasını sağlar. Aristo, bitkileri boylarına göre otlar, çalılar ve ağaçlar olarak, hayvanları da yaşadıkları yere göre karada, suda ve havada yaşayanlar olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma bugün modern biyoloji açısından geçerliliği olmayan bir sınıflandırma olmasına rağmen biyoloji bilimi tarihi açısından "ilk sınıflandırma" olduğu için önemli bir yere sahiptir. Canlıların sınıflandırması ile ilgili bilgi veren hemen hemen tüm biyoloji kitaplarında modern biyoloji sınıflandırmasının yanında bu sınıflandırma da yer almaya devam etmektedir.

Tablo 1: Aristoteles'in Ampirik (Yapay) Sınıflandırma Sistemi²¹



Canlıları benzerlik ve farklılıklarına göre gruplandırarak inceleyen bilim dalına sistematik veya taksonomi denir. Canlıları sınıflandırma işiyle uğraşan bilim adamlarına sistematikçi veya taksonomist denir.

²⁰ Krebs Robert E., Krebs Carolyn, *Groundbreaking Scientific Experiment Inventions and Discoveries of the Ancient World*, Greenwood Press 2003, s. 69.

²¹ Hammalosmanoğlu, Mustafa, "Canlıların Çeşitliliği", *Genel Biyoloji*, (Ed.:Bozkurt, Orçun), Pegem Akademi,2013, s.14.

Ahmet Gündüz AKINCI

Taksonomi, sıralama ve nomos (isimlendirme) kelimelerinden oluşur. Sistematiik ile eş anlamlı kullanılmasına karşın, aslında taksonomi sınıflandırmanın teorisini, prensiplerini ifade eder. Sistematiik ise sınıflandırmanın uygulaması işini gerçekleştirir. Bu günkü modern sınıflandırmanın esasını oluşturan sınıflandırma, birbiriyle benzer özellikler gösteren canlıları ortak gruplarda toplamaktır.

Aristoteles, sınıflandırmasında ana grupları “*analoji*” kavramına göre ayırmıştır. Grup içerisindeki ayrımları ise ‘daha çok veya daha az’ anlayışına göre yapmıştır.²² Aristoteles eserinde büyük grupların oluşumunu belirleyen genellelikle belirli organların veya tüm vücudun şeklindeki benzerlik olduğunu söylemektedir. Ona göre, bu benzerlikler sayesinde kuşlar, balıklar, kafadanbacaklılar ve testacea (kabuklu hayvanlar) ayrı birer sınıf oluştururlar. Aristoteles; her bir sınıfın kendi sınırları içerisinde kısımlar, analogiden daha yakın benzerlik taşımazlar, insan kemikleriyle balık kıkırdağı arasında var olan benzerliği örnek olarak göstermektedir. Fakat Aristoteles, büyüklük - küçüklük, yumuşaklık - sertlik, pürüzsüzlük - pürüzlülük ve diğer benzer karşıtlıklar veya tek kelimeyle derece farkı gibi, bedensel özelliklerin farklı olacağına yol açabileceğini belirtmektedir.²³ Bu dağınık bilgiler bir araya getirildiğinde Aristoteles’in hayvanlar alemi ile ilgili sınıflaması şöyle bir şema oluşmaktadır:

Hayvanlar Âlemi

I. Kırmızı kana sahip hayvanlar (Omurgalılar)

A. Dört uzuvlu, kıllı, canlı yavru doğuran hayvanlar

1. İnsan ve maymunlar
2. Üst çenelerinde kesicidişi bulunan tek toynaklılar
3. Üst çenelerinde kesicidişi bulunmayan, geviş getiren çift toynaklılar
4. Çok parmaklılar (Etçiller, kemirgenler, vs.)

²² Owen, G.E.L. ve diğerleri, “Aristotle”, *Dictionary of Scientific Biography*, Cilt 2, New York 1981, s. 262.

²³ Ogle, William, *Aristotle, On the Parts of Animals*, Oxford, 1912, 1. Kitap 4. Kısım.

5. Sucullar (Balinalar)

6. Fil, suaygırı, deve ve diğer bazı hayvanların yukarıdaki gruplara dâhil olup olmadığı belli değildir

7. Yarasalar

B. Dörtayaklı, kılsız, yumurtlayan hayvanlar

1. Pulsuzlar (Kurbağalar)

2. Pullu ve bacaklılar (Sürüngenlerin çoğu)

3. Pullu ve bacaklılar (Yılanlar)

C. İki bacaklı, iki kanatlı, tüylü, yumurtlayan hayvanlar

1. Pençeli avcı kuşlar

2. Böceklerle beslenenler

3. Tohumlarla beslenenler

4. Ağaç kurtlarıyla beslenenler

5. Güvercinler

6. Uzun bacaklı bataklık kuşları

7. Perdeli ayaklılar

8. Kırlangıçlar, kargalar vs. de ayrı bir cins olarak tanınıyor

D. İki çift yüzgeci bulunan bacaklı hayvanlar

1. Kıkırdaklı balıklar

2. Kemikli balıklar

Bu gruplar içerisinde çeşitli cinsler tanınıyor.

II. Kırmızı kanı olmayan hayvanlar (omurgasızlar)

A. İç kemiğe sahip, yumuşak vücutlu, mükemmel yumurtaları olan hayvanlar

B. Esnek dış iskelet tarafından kaplanan yumuşak vücutlu, mükemmel yumurtaları olan hayvanlar

C. Yumuşak vücut sert bir kabuk ile kaplı, kendiliğinden

(spontane) oluşan hayvanlar

1. Tek valfli kabukları olanlar

(Placophora, bir kabuklu deniz canlısı grubu)

2. İki valfli kabukları olanlar (Yassısolungaçlılar)

3. Spiral kabuklular

4. Denizkestaneleri

5. Deniz yıldızlar

6. Kabuksuz, serbest hareket edenler (Denizanaları)

7. Kabuksuz, sabit olan ve kendiliğinden (spontane) oluşanlar

(Süngerler, Actinia, Ascidea)

D. Eklemli vücudu ve tamamlanmamış yumurtaları olanlar

1. Elytralılar (Kıvkanatlılar, Düzkanatlılar)

2. Dört kanadı ve arkalarında iğneleri olanlar (Arılar)

3. İki kanatlı ve önlerinde iğne olanlar (Sinekler)

4. Kelebekler, güveler ve tırtıllar

5. Ağustosböcekleri

6. Kanatsız, parazit böcekler (Pireler)

7. Kanatsız, çok bacaklı böcekler (Çokayaklılar)

8. Kanatsız, sekiz bacaklı böcekler (Örümcekler)

9. Solucanlar

Aristoteles'in ortaya koyduğu yukarıda belirtilen hayvanlar alemi²⁴ sınıflandırması ile ortaya koyduğu fikirlerin birçoğu günümüzde geçerli değildir. Örneğin kırmızı-kanlı, kırmızı-kansız hayvanlar ayrımı modern biyoloji açısından günümüz modern biyoloji sınıflandırma sistemine göre

²⁴ Bodenheimer, *a.g.e.* 1958, ss. 88-89.

artık anlamlı bir ayırım değildir.²⁵ Yine sürüngenlerle kurbağaların aynı grupta değerlendirilmesi günümüz sistematik biyoloji alanında çalışan biyologlar açısından bir hata olarak kabul edilmektedir. Fakat bunların yanında Aristoteles'in öne sürdüğü ve bugün hâlâ modern biyoloji ile ilgili bilim insanlarının doğru kabul ettikleri ve halen modern sistematikte kullanılan ayrımlar da vardır. Buna örnek olarak kıkırdaklı balık - kemikli balık ayrımını verebiliriz.

Aristoteles'te Bilimsel Yöntemin Özellikleri

Aristoteles, zooloji çalışmaları içerisinde 500 civarında hayvanın ismini anmıştır. Bunlardan bazıları, zaman zaman ayırdığı, zaman zaman ise karıştırdığı çeşitli türlerdir. Toplamda 550-600 arası türe ayrılabilir. Bunlardan neredeyse 200 tanesi sadece bir karakter ile ilgili telaffuz ediliyor. Yaklaşık 30 tür Libya, Etiyopya, Kızıldeniz ve Hindistan gibi uzak bölgelerden gelen hayvanlardır. Bunların çoğu hayvanat bahçeleri ve gösterilerde kullanılan hayvanlardır. Ayılar, maymunlar, filler, develer ve aslanlar bunlar arasındadır.²⁶

Aristoteles, biyoloji ile ilgili çalışmalarını daha çok hayvanlar üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bitkilerle ilgili çalışmaları ise botaniğin babası olarak sayılan Theophrastus (MÖ.380-287) yapmıştır.²⁷ Theophrastus, Aristoteles'in öğrencisidir ve onun bilimsel kuramını botanik alanında uygulamıştır.

Aristoteles'in döneminde gelişmiş herhangi bir cihaz yoktu. Yaptığı tüm gözlem ve incelemeleri kendi sınırlı imkânlarıyla yapmak zorunda kalmıştır. O dönemde zooloji çalışmaları açısından sınanmış ve genel kabul görmüş bir yöntem veya usul de yoktur. Aristoteles'in kendinden önceki dönemlerde yazılmış eserlere belirli oranda ulaşma imkânı olmuştur. Fakat bunlarda yer alan bilgiler birbirleriyle çelişkili ve içlerinde yer alan bilgilerin bir çoğu yanlışlar içeriyordu.

²⁵ Öner, Murat, 2014, *Aristoteles Biyolojisinin Yıkılış süreci* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Bilim Felsefesi) Anabilim Dalı, s.17.

²⁶ Owen, *a.g.e.* s. 263.

²⁷ Kahya, Esin ve Öner, Murat, *Biyoloji Tarihi – İlk Uygarlıklardan 19. Yüzyıla*, Ankara 2007.s.104

Ahmet Gündüz AKINCI

Gerek gelişmiş cihazların yokluğundan gerekse imkânların sınırlılığından dolayı eserlerinde yer alan bazı gözleme dayanan bilgiler de yanlış olmuştur. Buna örnek olarak kalbin üç odacıklı olduğu bilgisini verebiliriz. Bunun nedeni ise Aristoteles'in diseksiyon (inceleme) yapacağı hayvanları öldürme şeklidir.²⁸

Başka bazı hataları timsahın üst çenesini hareket ettirdiği ve aslanla ilgili verilen bilgiler sayılabilir. Aristoteles aslanların boyun omurlarının olmadığını ileri sürmektedir. Bu hatalı görüşlerin nedeni ise muhtemelen dış görünüşten elde ettiği bilgileri ölü hayvanın incelemesiyle desteklememiş olmasıdır.²⁹ Bazı ilkel canlıların kendiliğinden oluştuklarını ileri sürmesi ise dönemin gözlem araçlarının yetersizliğinden ve deneysel çalışma konusundaki birikimsizlikten kaynaklanmıştır.³⁰

Değerlendirme ve Sonuç

Bilimin sunduğu bütün bilgiler (teori, kanun vb.) değişime açık olmalıdır. Diğer bir deyişle eleştirel düşünceye ve değişime açık olmayan bir "bilgi", bilim düzeyine yükselemez. Ancak bilimsel bilgilerin değişime açık olması onların "güvenilmez" veya "tutarsız" olduğu anlamına gelmez. Aksine bilim güvenilir ve tutarlı bilgiler sunar. Ancak bilimlerin içindeki problemlerle ilgilenirken çoğu zaman kendi prensiplerini denetlemeyi ihmal ederler. Bilimsel bilgiler, teknoloji ve bilgi düzeyindeki ilerleme nedeniyle yeni bulguların ortaya çıkması ile eski bulguların yeniden yorumlanması tabii bir sonuçtur. Bilimsel birikimin, teknolojinin pozitif etkisi ya da paradigma (değerler dizisi) değişimleri sonucu bilim değişebilir. Çünkü "mutlak doğru" diye tanımlanabilecek bilgi yoktur. Bir iddianın arkasındaki bulgu ve deliller o iddiayı destekler ve güvenilir bir hale getirir ancak, mantıksal olarak, hiçbir zaman onun tamamen doğru olduğunu ve onun alternatifsiz olduğunu ispatlamaz.

²⁸ Owen G.E.L. ve diğerleri, "Aristotle", *Dictionary of Scientific Biographies*, Cilt 2, New York 1981, s.266.

²⁹ Owen, a.g.e. s.264.

³⁰ Çakan, Harun, *Aristoteles'in Zooloji Eserlerinin Ve Kemalüddin Demir'in Hayâtü'l-Hayevân Adlı Eserinin İçerik Ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011 s.41.

Mantığın bilimsel süreçlerde rolü dökümcüdeki "kalıp "gibi düşünülebilir. Bu analogisi ile kastımız bilimlerin iç tutarlılığını denetlerken olabildiğince "nesnel" bir özellik taşıdığını ifade etmektir. Bilimsel olguyu destekleyen kanıtların mantık çerçevesinde incelenmesi bilimin saydamlığı için gereklidir. Bilimsel bilginin üretilmesi kaçınılmaz olarak tasarım zenginliği ve hayal gücüne iç tutarlılık katar. Bilim, bilimsel açıklamalar üretme sürecinde bilim insanlarının tasarım gücünden yararlanır. Bilimin bu özelliği bilimde tahmin ve teorik kabullerin önemi ile birlikte, atom, kara delikler, tür gibi gerçekliğin birebir kopyası olmaktan ziyade işlevsel olan teorik modellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilim insanları mantıksal açıklamalardan da yararlanmalıdırlar. Çünkü formel bir yapıya sahip olan mantıksal çıkarımlar ile mihenk taşına vurulan olgular ele alınan bilimsel problemin geçerliliği açısından daha nesnel ve daha sağlam bir zeminde inşa edilme formunu kazanabilirler.

Bilindiği üzere mantık, doğru düşünmenin ilke ve kurallarını irdeler ve sorgular. Bu kurallar doğru düşünmenin temel prensipleridir. Mantıkta doğru düşünmenin ilke ve kuralları akıl yürütme yoluyla ortaya konur. Akıl yürütme daima hüküm vermekle birlikte olur. Hüküm vermek iki kavram arasında bağ kurmaktır. Akıl yürütme ise bilinen hükümlere dayanarak bilinmeyen hükümler elde etmektir. Zihin akıl yürütürken, akıl veya mantık ilkeleri adı verilen ilkelere dayanır. Akıl ilkeleri olarak isimlendirilen bu ilkeler; özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı ve yeter sebep ilkeleri şeklinde sıralanmaktadır. İşte mantıklı düşünme bu ilkelere uygun düşünmenin kendisidir.³¹

Sonuç olarak denilebilir ki, Aristoteles'in mantık anlayışı ve biyoloji ile ilgili ortaya koyduğu ilkeler, tarihsel süreçte çeşitli dönemlerde sarsıntı geçirmiştir. Fakat bu sarsıntı, Aristoteles mantığının ve biyoloji bilimindeki rolünü ve önemini sürdürmesine engel olamamıştır. Bunun nedenlerini Aristotelesçi mantık ilkelerinin tutarlılığında aranmalıdır.

Günümüzde bilim felsefesinde, özellikle biyoloji felsefesinde gözlenen kargaşa öyle görünüyor ki gelecekte de sürecektir. Bu durumda

³¹ Eroğlu, Gültekin, "Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri", *Hikmet Yurdu*, Yıl: 5, C: 5, Sayı: 10, Temmuz – Aralık 2012/2, s. 184.

Ahmet Gündüz AKINCI

bir referans noktası olarak Aristoteles'in mantık çalışmaları ve onun biyoloji çalışmaları ile ilişkilendirilerek incelenmesi olumlu bir katkı sunabilir. Bu şekilde bugünkü modern biyoloji teorilerinde varlık gösteren kargaşa büyük ölçüde azalacak ve modern biyoloji bilimindeki gelişmeler pozitif yönde ivme kazanacaktır.



Kaynakça

Atademir, Hamdi R, "Aristoteles, Organon I, Kategoriler", M.E.B. yay., İstanbul, 1989.

Berger, G, "Introduction. OECD-CERI interdisciplinarity – problems of teaching and research in universities." Nice: CERI/French Ministry of Education, September, 1970.

Bodenheimer, F, S, "The History of Biology an Introduction", 1958.

Cevizci, Ahmet, "Paradigma Felsefe Sözlüğü" Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Çakan, Harun, "Aristoteles'in Zooloji Eserlerinin Ve Kemalüddin Demirî'nin Hayâtü'l-Hayevân Adlı Eserinin İçerik Ve Yöntem Açısından Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi." (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011.

Çiçekdağı, Caner, "Aristoteles'te Mantık Kavramı ve Akıl Yürütme Çeşitleri", MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 2016 (Nisan).

Denkel, Arda, "Demokritos-Aristoteles (İlkçağda Doğa Felsefeleri)", İstanbul, 1986.

Emiroğlu, İbrahim, "Klasik Mantığa Giriş," Elis Yayınları, Ankara, 2004.

Eroğlu, Gültekin, "Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerde Yeri ve Değeri", Hikmet Yurdu, Yıl: 5, C: 5, Sayı: 10, Temmuz – Aralık 2012/2.,

Hammalosmanoğlu, Mustafa, "Canlıların Çeşitliliği", Genel Biyoloji, (Ed.:Bozkurt, Orçun), Pegem Akademi, 2013.

Hızır, Nusret, "Çağdaş Di.İşi.ince-Mantık Meselesi", tarihsiz, Yay. Haz. Efdal Emiroğlu, Fethi Baycm.

Kahya, Esin ve Öner, Murat, "Biyoloji Tarihi – İlk Uygarlıklardan 19. Yüzyıla", Ankara, 2007.

Krebs Robert E., Krebs Carolyn, "Groundbreaking Scientific Experiment Inventions and Discoveries of the Ancient World" Greenwood Press, 2003.

Owen, G.E.L. ve diğerleri, "Aristotle", Dictionary of Scientific Biography, Cilt 2, New York, 1981.

Ogle, William, "Aristotle, On the Parts of Animals", Oxford, 1912, 1. Kitap 4. Kısım.

Öner, Murat, *Aristoteles Biyolojisinin Yıkılış süreci* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Bilim Felsefesi) Anabilim Dalı, 2014.

Özel, Aytekin, "Organon ve Mantık" Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/2, c.7, sayı 14.

Peter, J. Bowler, "Doğanın Öyküsü", Çev.: Meltem Mater, Cilt 1, İzdüşüm Yayınları, 2001.

Rikap, Yüce, "Zooloji Terimleri Sözlüğü" Marmara Üniversitesi Yayını.

Ross David W, "Aristoteles", Çev.: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993.

Singer, Charles, "A History of Biology", London and New York, 1962.



Aristotle's Biology and Logic Relations

Ahmet Gündüz AKINCI*

Extended Abstract

The emergence of new findings due to progress in scientific knowledge, technology and knowledge level and the reinterpretation of old findings is a natural result. Science can change as a result of scientific accumulation, positive effect of technology or paradigm shifts. Because there is no information on earth that can be defined as "absolute truth". The evidence and evidence behind a claim makes that claim reliable or not. But it does not logically prove that it is completely true and that it is without alternatives.

* Bursa Uludag University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Logic, akincigunduz_2012@hotmail.com.

We know that the basic unit that makes up matter in our world is the atom. Atoms are composed of lower parts, while similar or different atoms come together to form molecules or compounds. While the compounds form bodies around us, the compounds found in living things can be grouped mainly as organic compounds such as proteins, fats, carbohydrates, nucleic acids, vitamins and hormones. We can see the basic elements such as carbon, hydrogen, oxygen, nitrogen, phosphate that form these compounds in the inanimate beings and bodies around us. These basic elements, which form the basis of life and enter into the structure of the compounds, are transformed into larger compounds or organelles that will form the structure of the cell before different atoms enter the structure of the compounds.

Then these organelles come together and form the cell, which is the basic structure and function unit of the living thing. The “cell olan, the new entity category formed by the combination of organelles, forms the “living category” which is distinct from the inanimate beings that constitute the field of study of physics and chemistry. According to their cell structure, living things are divided into single-celled organisms and multi-celled organisms.

Biology is a science that deals with living things. Biology examines unicellular organisms such as “amoeba”, “euglena” and “paramacium” from one-celled organisms, as well as living organisms, such as “whales” and “elephants” made up of billions of cells in various aspects. However, while focusing on the events taking place in the axis of time and space, science cannot fully perform its function independently of the events and phenomena occurring in the historical process. However, in order to develop biology, which studies the events of vitality, it must convincingly explain its results with its own principles in a scientific framework. However, like other sciences, the science of biology is far from testing itself with the principles that build it.

In this case, the support of logic seems to be a very appropriate approach. Because logic is both a science and an introduction to other disciplines.

Among the many problems of biology, what is the most important problem? What are the main features that separate living things from inanimate? Such questions stand out one step further than other

questions. Aristotle, who is considered the founder of both biology and logic will be useful in the solution of these questions and similar questions.

The main purpose of this article is to understand the nature of the "living" approach of the science of biology, which began with Aristotle and continued for centuries, to emphasize the superior features that distinguish it from a mechanical, matter-based approach, and to try to explain it with reference to Aristotle's logic studies. In other words, it is aimed to emphasize that logical inconsistencies will occur when living beings are explained by mechanics, the science of the field of non-living being. In this comparison, scientific approaches and their relations with the dominant paradigms of the relevant ages will be discussed.

Like many other disciplines, the science of biology is also known by Aristotle (384-322 BC) It was built in the 4th century. Aristotle built the science of biology on the basis of living things. Its definition is "alive". In other words, Aristotle's philosophy is based on biology. He is literally a vitalist. Together with Theophrastus student of Aristotle, he laid the foundations of botany. The biologist Theophrastus walked the path of Aristotle and studied science on the basis of 'vitality' and established the first principles of botany. One of the most important characteristics of the living thing is to turn to a specific target. This is known as "goal" in the history of biology philosophy. So, 'alive' is a 'purposeful' being. Cells, tissues, organs and systems that make 'living' live are also intended. When searching for a solution about the concept of "goal" of living things, why is asked the question. "Why have your hand, your nose, your eyes?" "Why does the creature mate?", "Why does the creature have waste production?" As such, there is always a response to questions within the framework of a goal in scientific circles interested in living things. The essence of these very relevant and meaningful questions is based on Aristotle. The role of logic in scientific processes can be thought of as the in the foundry. With this analogy, we mean that it is as "objective" as it can be when checking the internal consistency of sciences. A logical examination of the evidence supporting scientific fact is necessary for the transparency of science. The production of scientific knowledge inevitably adds internal consistency to design wealth and imagination. Science, Scientific explanations are "produced", which requires the design power of scientists. This feature of science, together with the importance of estimation and theoretical assumptions in science, has led to the emergence of functional theoretical models such as atoms, black holes and species rather than being exact

Ahmet Gündüz AKINCI

copies of reality. Scientists should also benefit from logical explanations. Because the logical inferences that have a formal structure and the facts that hit the touchstone can gain the form of being built on a more objective and more robust ground in terms of the validity of the scientific problem. As it is known, logic examines and questions the principles and rules of right thinking. These rules are the basic principles of correct thinking. In logic, the principles and rules of right thinking are set out through reasoning. Reasoning always comes with judgment. Judgment is to establish a link between the two concepts. Reasoning is to obtain unknown provisions based on known provisions. While the mind is reasoning, it is based on principles called reason or logic. These principles, called the principles of reason; identity, contradiction, impossibility of the third state and sufficient reason. It is appropriate to think briefly about Aristotle logic. In fact, the immortal aspect of his logic is the comparative theory developed in I. Analytic. He describes the comparison as follows: The comparison is such a promise that, with the introduction of certain things in itself, nothing else comes out of it, only because of this data.

As a result, Aristotle who laid the foundations of biology and logic in the 4th century(384-322 BC), has many lessons to learn from today's biology circles as well as what they have identified as wrong.

Orta Çağlarda Eski Mantık Mirası*

Julie BRUMBERG-CHAUMONT

 Çeviren: Ahmet KAYACIK**

Özet

Orta Çağdaki mantık çalışmalarına dair ortak bir eserin bir bölümünün tercümesini içeren bu yazı, kitabın içeriği bağlamında bir giriş makamında olup, gerek Doğu ve gerekse Batı dünyasında Yunan mantık eserlerinin nasıl ele alındığı ve bununla ilgili diğer konular hakkında bilgiler verir. Orta Çağlarda Eski/Antik Mantığın Mirası başlığı altında ele alınan bu bölüm, eserin editörünün yazdığı girişte de belirttiği üzere, M.S. 500-1500 tarihleri arasındaki hepsi Orta Çağ mantığı ile ilgili mantık teorileri ve geleneklerine ait çalışmaları inceler. Bu yazının giriş kısmında, genel olarak Antik Yunanda üretilen fikirler ve malzemelerin Latin ve Arap Orta Çağ mantık geleneklerini nasıl etkilediği ve bu bağlamda mantığın gelişimi sunulur. Aristo'nun eserlerinin Yunanca ve Arapçadan Latinceye tercümeleri ve Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya tercümeleri adlı başlıkta ise, Aristo'nun mantık eserleri antik dönem ve Orta Çağlarda mantık öğretiminde kullanıldığı için onun eserlerinin orta çağ döneminde Doğuya ve Batıya aktarılışı konusu ele alınır. Diğer Yunan mantıkçıları adlı başlıkta ise, Aristo'dan sonra gelen Theophrastus, Megara Okulu, Stoacı mantıkçılar ve Galen'in bu alanda yaptıklarından bahsedilir. Daha sonra konu biraz farklılaşır ve eser bağlamında Organon benzeri, daha çok giriş ve açıklayıcı tarzda eserlerden bahsedilen bir kısım karşılaşıyoruz. Burada en dikkat çeken eserler ise, Porphyrios'un İsağojisi, Boethius'un *Introductio ad Syllogismos Categoricalis* ve *De Syllogismo Categoricali* ve Cicero'nun *De inventione* adlı eserleridir. Devamında Aristo'nun eserlerine

CEVİRİ MAKALE

Geliş Tarihi: 02-12-2019

Kabul Tarihi: 02-02-2020

Yayın Tarihi: 02-02-2020

* Bu yazı *The Cambridge Companion to Medieval Logic* (edited by Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read, Cambridge, 2016) adlı eserin *The Legacy of Ancient Logic in the Middle Ages* (ss.19-44) adlı bölümünün tercümesidir.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, akayacak@erciyes.edu.tr

Yunanca veya doğrudan Latince yazılan şerhler ve antik Yunan şarihlerin orta çağ Arapça tercümelemleri incelenir. Sondan bir önceki kısımda, Aristo'nun mantık eserlerinden hangisinin nerede ve kimler tarafından okunduğuna dair bilgiler sunulur. Sonuç kısmında ise yazar, yapılanları özetledikten sonra, mevcut yazı içerisinde ele alınan konular hakkında bazı değerlendirmeler yapar.

Anahtar kelimeler: Mantık, Aristo, Orta Çağ, Antik Mantık, Tercümeler, Şerhler



1.1. Giriş

Latin ve Arap ortaçağ mantık geleneklerinin her ikisi de ağırlıklı olarak Antik Yunanda üretilmiş fikirler ve malzemeleri almışlardır. Diğer şeylerin yanı sıra, onlar Aristo'nun geç dönem geç dönem antik şarihlerinden bir disiplin olarak güçlü bir mantık nosyonu, mantıksal içeriklerin değişmez bir standart metin dizisini, bir yorum metodunu, burhani bilgi teorisinin mantıksal öğretinin/öğretimin doruk noktası olduğu mantığın bir epistemolojik yönelimi ve mantığın hem önemli bir başlangıç noktası hem de diğer bilimler için bir alet oluşu, felsefi müfredat içerisinde olan belirli pedagojik ve bilimsel statüyü miras almışlardır (bkz. Sorabji 2004 s. 31 vd.)

Geleneksel olarak, mantık tarihçileri biri Aristonun eserlerinden (M.Ö.4. Yüzyıl), diğeri de Stoalılardan kaynaklanan iki ana eski mantık geleneği belirler. Bugün bildiğimiz üzere, Aristo mantığı, *Organon*, on çeşit yüklemele ilgili olan *Kategoriler*; ifadeler ve onların özelliklerine ait olan *Peri Hermeneias* (*Önermeler*); ve sonra ispat etme hakkındaki kıyas (*Birinci Analitikler*), burhani delil (*İkinci Analitikler*) topikle ilgili ve diyalektik delil getirme (*Topikler*) ve yanlış delilleri (*Sofistik Çürütmeleri*) içine alır. Bunlara bazen "uzun Organon'a" *Retorik* ve *Poetik* de eklenir ki, Arapça mantıkta standart olup, (bkz. Black 1990) ve özellikle de Farabi'nin önemli eseri *İlimlerin Sayımı* ile Latin dünyasına taşınmıştır. Uzun versiyonu pratikte etkili olmasa da, Thomas Aquinas tarafından 13. Yüzyılda uyarlanmıştır (bkz. Marmo 1990; Brumberg-Chaumont 2013 a).

Eski delillere göre Stoa Mantığı diyalojik delil getirmeyele ilgili diyalektik ve onun benzeri olan ve halka yönelik bir bağlamda hakikat arayışı tarafından yönetilen sürekli bir söylem denilen retorike ayrılmış; ayrıca biri tanımlar, diğeri de doğru sunum/beyanın kriterleri hakkında diğeri iki bölüm de belirtilmiştir. Diyalektik, bir taraftan (Stoacı gramer de denilen) özellikle de konuşmanın bölümlerindeki ifadeleri belirtmek ve

dilsel kapalılık ile uğraşırken, diğer yandan da anlamlarla; özellikle de önermeler ve onların yapısı, sınıflaması ve yüklemli kıyaslarla uğraşır.

Bununla beraber iki gelenek tarihi perspektiften eşit değildir. Eski listelerde belirtilen Aristo'nun çok sayıdaki mantık eseri Aristo ve Theophrastus'tan sonraki gelecek nesilde neredeyse tamamen kaybolmuştu. Ancak Aristonun okulu içinde kullanılan bazı 'esoterik' metinler, korunmuş ve Rodoslu Andronikus (M.Ö.1.Y.Y.) tarafından edit edilmişti: bunlar bugün *Organon* diye bilinen şeyi oluşturur. Bunun aksine, önceden doğrulandığı üzere, Stolalıların hacimli mantık eserleri, örneğin Chrysippus'un eski eserler listesindekiler, geç antikitede kaybolmakla kalmamış, ayrıca onlardan hiç biri muhafaza edilememiştir. Başta Diogenes Laertius ve Sextus Empiricus olmak üzere, onların teorilerinin bugün yeniden yapılandırıldığı ana metinler bile orta çağlara aktarılamamıştır (bkz. Colish 1990 ve Ebbesen 2004). Sonuç olarak, kendileri Antikitedeki Stolacılıktan etkilenen ve Orta Çağda okunan yazarlar sayesinde, sonraki yazarlarda sadece çok dolaylı bir etki hissedilebilir.

Orta Çağlardaki eski mantığın mirası hakkındaki çalışma kabaca Aristo'nun *Organon* ve onun benzerleri konusunda Latin ve Arapça tercümelere dair bir soruşturma olarak görülebilir.¹ Bunlar, yüzlerce serhin meydana getirildiği ve Erken Modern döneme kadar üretilmeye devam eden Orta Çağda geniş bir etkiye sahip idi. Fakat bu durum basit ve doğrusal bir tarihi gerektirmez. Aristo kendi *mantığının* bir ders kitabı olarak *Organon*'u yazmamış, modern anlamda kullanılan bir kelime de kullanmamıştır. Aristonun Lyceum'daki yakın halefi Theophrastus, önemli mantıksal yenilikleri hocasının öğretilerine önceden dahil etmişti. Geç Antikitede Aristo mantığına dahil edilen çeşitli yönler ve daha sonra Stoa mantığından kaynaklanan şeylerle Orta Çağa aktarılmış, ayrıca orta-Platoncu (Apuleius), Galenci, Yeni Platoncu (Plotinus, Porphyrius, Themistius) ve Romalı (Cicero, Boethius) kaynaklar (bkz. Marenborn 2007 b), hatta categorematic (konu ve yüklem) ve syncategorematic terimler arasındaki meşhur farklar gibi Teknik antik gramerden bazı şeyler (bkz. Rosier-Catach 2003b). Aristo mantığının hem Latin ve hem de Arap mirasları hakkında en önemli uzantılarına dair bir örneklem olarak, bir kimse Aristo'nun yüklemli kıyaslarına şartlı kıyasların eklenmesinden veya Themistius kaynaklı aksiyomatik topikler kavramından bahsedebilir.

¹ Bu seçimin haklılığı için benim sonuçlarıma bakınız. (Bölüm 1.8.)

Bu miras Orta çağlara bir blok halinde aktarılmamış ve yayılmamıştır. *İkinci Analitikler* ve *Birinci Analitikler*, ilk kitabın 7. Bölümünden sonra, tercümeleleri olsa bile onuncu yüzyıldan önce ilk dönem Süryani² ve Arap şarihlerce çalışılmamıştı. *İkinci Analitikler*'in Latince tercümesi 12. yüzyıla kadara gider, fakat o gerçekte 1230'lardan önce şerh edilmemiştir. *Topikler* ilk dönem Latin Orta Çağında çalışılmıştır ki, bunlar Aristo'nun metinleri ile değil de Boethius'un şerhleri ve ders kitapları vasıtasıyla Cicero'nun çalışmalarıdır. Bu nedenle tercümelerin ve aktarımların tarihi, *Organon*'un farklı versiyonlarının belirleneceği dolaşım ve benimsemelere dair dikkatli bir çalışma ile, Orta Çağda Aristo metinlerini tamamlayıcı veya onun yerine geçecek metinleri ve yanı sıra mantıksal teorilerin anlaşılmasına aracılık eden çeşitli entelektüel sistemler ve filtreleri de hesaba katarak, tamamlanmaya ihtiyaç duymaktadır.³

Sonuç olarak, fiilen orta çağa nakledilen Geç Dönem Antikitedeki mantığın statüsünü yeniden yapılandırmak/kurmak için, biz Orta Çağın antik dönemden miras aldığı şeye tamamen uygun olan metinlere odaklanıyoruz –Sten Ebbesen'in nokta nokta bir 'Grammatical Late Ancient Standat' ile tamamlanacak olan 'Logical Late Ancient Standat' olarak etiketlediği (bkz. Ebbesen 2007). Bu metinlerden bir kısmının Yunanca versiyonları şimdi kayıptır, ancak doğrudan ya da dolaylı olarak orta çağ mantıkçılarına ulaşmıştır. Arap dünyası için (bkz. D'Ancona 2005) bir taraftan İskenderiye okulunun sağladığı şerh ortamı ve diğer taraftan da Boethius'un projesi (bkz. Ebbesen 1990) burada kritik bir rol oynamıştır.

Aşağıda gelecek ilk beş bölüm doğrudan ya da dolaylı olarak aktarılan metinler üzerine olacaktır. Son bölüm bu mirasın yayılım (dolaşım) safhalarının izlerini sürecektir, bu mantık külliyatının ardışık versiyonlarıyla ilgili çeşitli mantık kavramlarının yanı sıra; bu Doğulu ve Batılı kaynakların (contexts) karşılaştırılması ile yapılacaktır.

1.2. Aristoteles: Yunanca ve Arapçadan Latince Tercümeleler, ve Yunanca ve Süryaniceden Arapça Tercümeleler

² Süryanice dördüncü yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Orta Doğu ve Asyanın diğer kısımlarında 'ilmi' edebiyat dili olarak idi. Burada daha sonraki Arapça metin geleneğine zemin hazırladıkları sürece Süryani metinlere ve çevirilere önem verilmiştir.

³ Brumberg-Chaumont'ta bir araya getirilen katkılar için bkz. 2013 b.

Bu bölümün ana odağı Aristo (M.Ö. 4. Y.Y.) ve ardından gelen gelenek üzerine olacaktır, çünkü onun mantık risaleleri hem Antik dönem ve hem de Orta Çağda mantık öğretimi için kullanılan ders kitapları idi; yine onun eserleri hem Doğu hem de Batı orta çağ döneminde tamamen aktarılmıştı.⁴

Modern tenkitli neşirler sağlam bir metin dizisi sunar ki, bunlar Orta Çağda gerçekte ne okutulduğu hakkında bize oldukça iyi bir fikir verir: *Logica Vetus*⁵ ve *Logica Nova* denilen eserler *Aristoteles Latinus* serisinde yayınlandı ve Arapça *Organon* da meşhur 11. Yüzyıl Arapça el yazması Parisinus 2346'da vücut buldu (Bedevi 1948-1952).⁶ Bu eser, Bağdat'ta el-Hasan ibn Suvar (ö. 1017) tarafından hazırlanan bir orta çağ tahkikli neşirini içerir; yani daha önceki Arapça tercümelerin gözden geçirilmiş versiyonu, edisyonlar için kullanılan metinler kenar notları ile listelenmiş ve tasvir edilmiştir. Ayrıca alternative tercüme ve Yunanca ve Arapça şerhler (bkz. Hugonnard-Roche 1992).

Sağlam ortaçağ neşirler olmasına rağmen bir kimse şunu unutmamalıdır ki, onlar var olduğu zaman⁷ onların orta çağ şarihleri tarafından okunması zorunlu değildi veya, en azından sadece olanlar değil (not the only ones): örneğin Abelard *Birinci Analitikler*'e çok daha popüler olan Florentine versiyonundan değil, sadece Boethius'un tercümesinin daha az dolaşımda olan versiyonundan ulaşabilmiştir. İbn Rüşd, Kitap 1'e dair (sonradan normal hale getirilen) Büyük Şerhinde

⁴ Mevcut sentezin dayandığı ana bibliyografik kaynaklar buradadır. Arapça *Organon*'un çeşitli risaleleri için bkz. Hugonnard-Roche ve Elamrani-Jamal 1989 ve Aouad 2003. Arapça gelenek için, Peters 1968'den ayrı olarak, Madkour 1969, Bedevi 1987, Gutas 1988 ve son zamanlarda El-Rouayheb 2011, Zimmerman 1981'in girişi ve Lameer 1994'den fazla bilgi alınabilir. *Kategoriler* konusunda, bkz. Georr 1948; *Şiir* için, Tkatsch 1928-32; *Retorik*'de Aouad 2002. *Organon*'un Süryanice geleneği yoğun olarak Hugonnard-Roche 2002'de ele alınmıştır. Latin geleneği için en önemli bilgi *Aristoteles Latinus* serisindeki *Organon*'un Latince yayının girişinde bir araya getirilmiştir. Latin gelenekte *Sofistik Deliller* için bkz. Ebbesen 1981 ve 2008. *Topikler* için bkz. Green-Pedersen 1984 ve Biard ve Zini Fosca 2009. *Retorik* için, bkz. Dahan ve Rosier-Catacah 1998; *Önermeler* için Kneepkens ve Braakhuis 2003 ve *Vivarium*'un özel sayısı 48, 2010, ed. John Marenbon ve Margaret Cameron (ayrıca *Birinci Analitikler*'le de ilgilidir); *Kategoriler* için, Newton 2008- ayrıca Arapça gelenek ile alakalı, Biard ve Rosier-Catacah 2003 ve Corti ve Bruun 2005; *Birinci Analitikler* için bkz, Corbini 2006 ve De Haas et al. 2001. Üç gelenek için bkz. Burnett 2003.

⁵ Bu kavramın kritik tartışması için bkz. Bölüm 1.7 ve *Logica Vetus* konusundaki Bölüm 8.

⁶ Ayrıca bkz. Bölüm 2, İbn Sina'ya kadar Arapça Mantık.

⁷ Kategorilerin Latince tercüme ile ilgili ortaya çıkan problemler için alta bkz.

İkinci Analitikler'in, Paris el yazmasında muhafaza edilen Ebu Bişr Matta'nın (ö. 940) yaptığından farklı, daha az bilinen başka bir başka versiyonundan başlıklar almıştır. Aynısı İbn Sina'nın *Şiir'i* hakkında da söylenebilir. Diğer bir zorluk ise kronolojiktir; daha sonra (Bölüm 1.6'da) göreceğimiz gibi, bu tercüme hepsi simültane yapılmamış, felsefi müfredat içerisinde temel bir metin olarak kullanılmış ya da şerh edilmiş ve böylece yaygınlaşmış ve ulaşılabilir olmuştur.

Kategoriler Süryaniceye beş kez çevrilmiştir: biri önceden Sergius'a (ö. 536) atfedilen anonim; biri Edessa'lı Jacob'ın (ö.708) basılmamış, biri George of Arabs (ö. 724) tarafından yayınlanmış; biri Jonas the Monk adlı bir yazarın yaptığı kayıp tercüme; bir diğeri yine kaybolmuş tabip Huneyn b. İshak (ö.873) tarafından yapılmıştır –İbn Suvar'ın kenar notlarına göre. Huneyn'in oğlu İshak b. Huneyn'in (ö. 910) babasının kayıp Süryanice versiyonundan Arapça tercümesi vardır: Bu Paris el yazmasında ortaya çıkan (var olan) gözden geçirilmiş versiyondur. *Kategoriler*'le ilgili Paris el yazmasındaki kenar notları Georr'da (1948) yayınlanmıştır. Cassidorus'a göre *Kategoriler*'in metni Latinceye ilk defa Marius Victorinus (M.S. 4. Y.Y.) tarafından çevrilmiştir. Boethius altıncı yüzyılda bir çeviri sunmuştur (bazı el yazmaları muhafaza edilmiştir, ilki dokuzuncu yüzyıldandır). Diğer versiyon Boethius'un metninden yapılmıştır: bu "komposit tercüme" (çok az el yazması korunan) dokuzuncu yüzyıldan önce kopya edilmiştir, fakat bu daha sonra önceki el yazmalarında bulunan Boethius'un tercümesiyle düzeltilmiş ve yeniden bozulmuştur. İşte Orta Çağda 300'den fazla el yazmada fiilen tedavülde olan sağlam olmayan "bozulmuş kompozit" (metin) budur. *Aristoteles Latinus* editörleri Boethius'un metnini ve karma tercümenin 'bozulmamış' metnini yeniden inşa ettiler, ancak onlar sağlam olmaması sebebiyle standart versiyonunu edit etmediler. 1226'da Moerbeke'li William'ın Latinceye de tercüme ettiği daima Simplicius'un şerhiyle tedavülde olan yeni bir tercüme yaptı. Bu tercüme (yirmiden fazla el yazmada muhafaza edilip) daha nadiren okunmuştur.

Önermeler Süryanice'ye üç defa tercüme edilmiştir, biri modern bir yayın ile muhtemelen Probus (M.S. 6. Y.Y.) tarafından; ikincisi George of the Arabs (ö. 724) tarafından, ayrıca edit edilmiş; üçüncüsü de kayıp olan, yine Huneyn b. İshak'a (ö.873) atfedilir. Paris el yazması, önceki nüshalardan ilavelerle beraber, muhtemelen daha önce babasının Süryanice çevirisinden yapmış olduğu İshak b. Huneyn'den olan Arapça tercüme ihtiva eder, bu versiyon Farabi'nin Büyük Şerhinde şerh ettiği metne benzeyen/karşılık gelen bir tercümedir. Paris el yazmasının kenar

haşiyeleri şimdiye kadar yayınlanmamıştır. *Önermeler* Boethius tarafından Latinceye tercüme edilmiştir (350'den fazla el yazmada korunmakta olup, en eskisi dokuzuncu yüzyıldandır). Ammonius'un şerhini de (1268) tercüme ettiği zamanda Moerbeke'li William tarafından yapılmış yeni tercüme, yalnızca dört el yazmada muhafaza edilmiştir.

Topikler'in halen kayıp olan bir kaç Süryanice tercümesi yapılmış olup, özellikle birisi Beledli Athanasius'a (ö.686) ve biri de Huneyn b. İshak'a atfedilir. Üç Arapça tercümesi yapılmıştır, biri Timotheus I (ö.823) tarafından, kayıp, biri Yahya b. Adi (ö.974) tarafından, bu da kayıptır. Paris el yazmasındaki Arapça metin Ebu Osman ed-Dımeşki (ö.920) tarafından doğrudan Yunancadan yapılmış olup -1-7. kitaplar- ve onun çağdaşı İbrahim b. Abdullah (kitap 8) tarafından Huneyn'in kayıp Süryanice tercümesinden. *Topikler* Latinceye üç defa tercüme edilmiş, fakat en çok okunan tercüme Boethius'un yaptığı olup 250'den fazla el yazmada muhafaza edilmiştir, en erkeni on ikinci yüzyıldan olup çoğu on üçüncü yüzyıldandır.

Birinci Analitikler ilkin muhtemelen Probus tarafından Süryaniceye tercüme edilmiş, ancak sadece kitap 1'in 7. bölümüne kadar. Tam bir tercümesi George of Arabs tarafından yapılmıştır. Hepsi kaybolmuş olan, bir kaç diğer Süryanice tercüme (Bedevi'nin edit ettiği) Paris el yazmasının kenar haşiyelerinde belirtilir, onlardan Huneyn b. İshak tarafından yapılan bir tanesi, onun oğlu İshak b. Huneyn tarafından tamamlanmıştır. *Birinci Analitikler*'in ilk Arapça tercümesi, yalnızca bir alıntıdan bilindiği kadarıyla Yahya b. Bitrik tarafından Kindîci çevrede yapılmıştır. Paris el yazmasında yer alan Arapça tercüme Taderi b. Basil (9. Yüzyılın ilk yarısı) tarafından yazılmıştır. Diğer üç tercüme yapılmış olup, şu an hepsi kaybolmuştur. Latin tarafında, Boethius'un *Birinci Analitikler* tercümesi on ikinci yüzyıl kodeksinde ortaya çıktığında iki versiyonda biliniyordu, bazen farklı, bazen de el yazmalarda birbiriyle karışmış olarak, ama sadece 'Florentine' geniş çaplı yayılıma sahipti (250'den fazla el yazması muhafaza edilmiştir). Yazarı bilinmeyen diğer tercüme on üçüncü yüzyılda yazılmış olup (iki el yazması hala mevcuttur). Boethius'un tercümesi Boerbeke'li William tarafından gözden geçirilememiş ve Rönesansa kadar gelmiştir. Üç Latince tercüme metin *Aristoteles Latinus* koleksiyonunda yayınlanmıştır.

İkinci Analitikler, muhtemelen Beled'li Athanase (metin şu an kayıp) tarafından tamamen Süryaniceye çevrilmiştir; kısmen Huneyn b. İshak ve daha sonra onun tümü oğlu tarafından yapılmış, ama metin kaybolmuştur. Bu metinden Ebu Bişr Matta (ö.940) tarafından Arapça

tercüme yapılmış ve Paris yazmasında muhafaza edilmiştir. Yazarı bilinmeyen başka bir tercüme, İbn Rüşd'ün *İkinci Analitikler* kitap 1'e yaptığı büyük şerhte alıntı yaptığı başlıklardan bilinir; bu Philophonus'un şerhiyle ilgili bir metin olabilir. Cremona'lı Gerard on ikinci yüzyılda yaptığı Latince tercüme iki Arapça tercümeyle dayanmaktadır. Ne bu çeviri (dokuz tam el yazması hala mevcuttur) ne de on ikinci yüzyılda 'John' tarafından Yunancadan yapılmış olan diğer tercüme (iki el yazması vardır) dolaşımında olmuştur. (Yunancadan) yapılan en meşhur Latince tercüme on ikinci yüzyılda James of Venice tarafından yapılmıştır (250'den fazla el yazması korunmuştur). Bu eser on üçüncü yüzyılda Moerbeke'li William tarafından gözden geçirmiş (altı el yazması muhafaza edilmiş) fakat asla onun yerini alamamıştır. Boethius'u tercümesi, eğer varsa bile, hala bilinmemektedir.

Sofistik Deliller'in kayıtlarda geçen en az beş tane Süryanice tercümenin hepsi kaybolmuştur, ayrıca üç Arapça tercüme de kaybolmuştur. Paris el yazması metnin üç farklı Arapça tercümesini içerir. Paris el yazmasının kenar notları üç metinle beraber yayınlanmıştır. Bu eser Boethius tarafından Latinceye tercüme edilmiştir, ki bu Orta Çağda standart bir çeviri olmuştur. Bu eser bir kaç on ikinci yüzyıldan, çoğunluğu ise 13 ve 14. yüzyıldan olan 300 el yazmada korunmuştur. Diğer tercüme on ikinci yüzyılda Venice'li James tarafından yapılmış ve on el yazmadaki fragmanlar ile bilinmektedir. Moerbeke'li William'ın 1269 civarında yaptığı yeni tercümeyle gelince, o bir el yazmada mevcut olup Roma'lı Giles hariç Orta Çağda bile tamamen bilinmez kalmıştır.

Aristoteles'in *Retorik*'nin kaybolmuş en az bir Süryanice tercümesi vardır. Paris el yazmasında muhafaza edilen yalnızca bir Arapça tercüme olup, o da anonimdir; muhtemelen Süryaniceden yapılmış önceki bir tercümedir. Bu metin yayınlanmıştır (Lyons 1982). Herman the German 1256'dan önce çeşitli Arapça versiyonlardan Latinceye bir tercüme yapmıştır, iki yazması vardır, ayrıca Arap şarihlerden haşiyelerinin tercümelerini de içerir. Bu metin Roma'lı Giles tarafından biliniyordu ve bundan dolayı da hiç bir tenkitli neşri yapılmamıştır. *Retorik* on üçüncü yüzyılın ortasında bilinmeyen bir yazar tarafından Yunancadan tercüme edilmiştir, bu Orta Çağda neredeyse hiç bilinmeyen eksik bir metindir (dört el yazması muhafaza edilmiştir). Moerbeke'li William'ın 1270'de yapılan tercümesi ise 100 el yazmada mevcuttur. İki Latince tercüme *Aristoteles Latinus* içerisinde yayınlanmıştır.

Poetika'nın eski Süryanice tercümelerinin varlığı kesin değildir, fakat oldukça muhtemel Huneyn b. İshak'ın bir (metni kaybolmuş) tercümesi

vardı. Ebu Bişr Matta'nın (ö. 940) yaptığı Arapça tercümesi, Paris el yazmasında korunmuştur. Yahya b. Adi tarafından yapılan başka bir Arapça tercüme (şimdi kayıp) İbn Sina tarafından *Şifa'nın Şiir* kısmında kullanılmıştır. Aristoteles'in metni Latinceye Moerbeke'li William tarafından sadece 1278'de tercüme edildi. iki el yazmada var olan bu tercüme neredeyse bilinmez olmuştur. Herman the German'ın 1256'da İbn Rüşd'ün *Şiir*'inden (Aristo üzerine orta bir şerh) yaptığı Latince tercüme sayesinde asli olarak Latin ortaçağ yazarlarının bir araya getirdikleri bu risaleye dair bilgi, yirmi altı yazmada korunmuştur.

1.3. Diğer Antik Yunan Mantıkçıları⁸

Mantık tarihlerinde diyalektik yöntemi sebebiyle Platon'dan (M.Ö. 5.Y.Y.) bahsedilir. Onun antik ve ortaçağ döneminde bir mantıkçı olarak statüsü henüz kesin değildir. Aristo'nun mantığı genel olarak, Platon'un diyaloglarında geçen unsurların sistematik (ve öze dönüşlü) yeniden detaylandırılması olarak görülür, özellikle de kıyas, böylelikle Aristo mantığı ile Platoncu diyalektik arasındaki ilişki bazen örtüşen, bazen de hiyerarşik olarak sunulur (bkz. Hadot 1990). Platon'un felsefesinin ortaçağ felsefesi için rolü ve etkisi şüphe götürmez olmakla beraber, Orta Çağda onun metinlerinin aktarılması oldukça sınırlı kalmıştır.

Bugün tamamen kaybolmakla beraber, Theophrastus'un mantık eserleri⁹ (M.Ö.4.Y.Y.) Rodoslu Andronikus tarafından Aristoteles'in eserlerinin yayını ve yeniden keşfi ile birleştirilmiştir. Onlar antikitede bilinmekte olup Galen (M.S.2.Y.Y.) tarafından kendi eserleri listesine göre onlara şerh yapılmış, Alexander (M.S.2-3. Y.Y.) ve Porphyrios (M.S.3.Y.Y.) Boethius'a (M.S.6.Y.Y.) göre şerhler yapmıştır. Ona, Antik dönemde sıklıkla referansta bulunmuş ve bunun sonucu olarak da orta çağ mantığını önemli ölçüde etkilemiştir. Onun yeniliklerinden bazıları şunlardır: birinci şekle beş ekstra modun ilavesi, tümel olumsuz önemelerin döndürülmesinde alternatif bir gerekçe, karışık kıyaslarda küçük öncülde çıkan sonucun modunun kuralı, daha sonra Aristo'nun 'yüklemlili kıyası' olarak anılacak olana 'şartlı kıyasın' ilavesi, "prosleptic" kıyas kavramı, "belirsiz önermeler" fikri ve bir modaliteler teorisi. Bütün bu hususlara Orta Çağdaki bilinen yazarlarda rastlanılacaktır: Apuleius (M.S. 2.Y.Y.) Aphrodisias'lı Alexander ve Themistius (M.S. 4.Y.Y.), Ammonius (M.S. 5.Y.Y.), Philoponus (M.S. 6. Y.Y.), Boethius.

⁸ Aristo ve Aristo şarihleri için bkz. Bölüm 1.5 ve 1.6

⁹ Yeni ilim adamları antik delilere dayanarak mantık için 35'den fazla başlık listelemişlerdir; en çok alıntı yapılan kaynaklar kategoriler, tasdik ve inkar, analitikler ve topikler, bkz. Fortenbaugh et al. 1993 ve Huby 2007.

“Diyalektik okulun” bazen “Megara okulundan” ayrılan asıl mantıkçıları Diodorus Cronus (M.Ö. 4-3. Y.Y.) ve mantıkçı Philo (M.Ö. 4-3. Y.Y.)’dur. Eski kayıtlarda Diodorus’a hiç bir eser atfedilmez, fakat onun mantıkla ilgili görüşleri Philonunkiler ile beraber çok iyi bilinir ve tartışılır, özellikle şartlı önermeler, sonuçlar, modaliteler ve meşhur olan “Master Argument” hakkında olanlar (Bobzien 2005). Yalnızca yazarları aracılığıyla bilinen Megara mantıkçılarının doktrinleri Orta Çağa aktarılamamıştır. Diogenes Laertius ve Sextus Empiricus gibi (gerçekte - y. 1280’de- tercüme edilmiş fakat çok az kullanılmıştır), özellikle şartlıların doğruluğuna dair ölçütler hakkındaki tartışma ve strict implication kavramı. Ama bazı kavramlar Cicero, Aulus-Gellius, Apuleius, Alexander, Themistius, Ammonius, Simplicius, Philophonus ve Boethius’da bulunur. Bununla beraber, bu ifadeler Diodorus ve Philo’nun olabilirlik kavramı ve şartlıların doğruluğu konusundaki kriter için anlaşmadıkları olgusundan haberdar oldukları konusunda orta çağ mantıkçıları için yeterli detayları içermez. Megara diyalektik okulunun eski Stoacılar üzerindeki etkisi, özellikle de bir önermeler mantığının gelişimiyle sorgulanamazdır, ancak bu geleneğin Orta Çağa aktarımı Stoa mantığı kadar sorunludur.

En önemli Stoa mantıkçıları Citium’lu Zeno (MÖ 4-3 Y.Y.), Diodoros Cronos’un öğrencisi Chrysippus (MÖ. 3 Y.Y.), Babylon’lu Diogenes (MÖ. 3-2 Y.Y.) ve Antipater (MÖ. 3-2 Y.Y.)’dir. Önceden belirtildiği gibi, onların eserleri geç antik dönemde çoktan kaybolmuştu. Onların oldukça farklı mantık görüşleri vardı, fakat bu antik ve orta çağ yazarlarınca her zaman bilinmemiş, ne de yeni bilim tarafından dikkate alınmıştır. “Stoa mantığı” diye etiketlenen şey, genelde antik ifadelerle göre mantıkçıların prensi olan Chrysippus’un doktrinlerini yansıtır. Stoa mantığı, Latin Orta Çağında Cicero (MÖ. 1. Y.Y.), Apuleius, Martinaus Capella (MS. 5. Y.Y.), Aulus-Gellius (MS. 4. Y.Y.), Casidorus (MS. 6. Y.Y.) ve Boethius aracılığıyla bilinip, hepsi burhan getiremezler teorisinin tasvirlerini yapmışlardır, yani, *modus ponens* ve *modus tollens* (beş yerine Latin geleneğinde yediye kadar) gibi temel tartışmaya açık şemalar. Augustine (MS. 4.Y.Y.) ve Priscian (MS. 6. Y.Y.) da önemli bir rol oynamıştır. Arap dünyasında, o muhtemelen aslen Galen (MS 2. Y.Y.) ve Aphrodisias’lı Alexander (MS 2-3. Y.Y.) aracılığıyla bilinir. Onların şartlılar için doğrunun ölçütü gibi (strict implication), mantıkla ilgili teorilerinin bazı önemli kısımları Latin mantıkçıları tarafından bağımsız olarak “yeniden keşfedilse” de, Orta çağda mevcut değildi (bkz. Ebbesen 2004). Fakat, onların semantik içeriğinden ziyade mantıksal parçaların (önermesel

operatörler) tipolojisi tarafından yönetilen önermelerin yapısının (olduğu yer olan) önermesel mantık hakkındaki özel fikir, öylesi bulanık bir tarzda aktarılmıştır ki, eğer Stoa mantığının özgüllükleri orta çağ mantıkçılarının anladığı/tanıdığı gibi olsaydı bir kimse bunda şüphe ederdi, hatta 'syncategorematic' terimlerin anahtar bir rol oynadığı moleküler önermelere dayanan sonuç hakkında bir teori geliştirenler bile. Bu özellikle Boethius'un aktardığı şartlı kıyaslarda görülür, harflerin (genelde) önermeleri değil de terimleri gösterdiği ve önermelerin bölümlere ayrılmasında semantik kriterlere dayanan bir Peripatetik teori. Stoacı fikirler Boethius tarafından tesbit edildiği gibi tesbit edilmemiş, hatta o Cicero'nun *Topikler*'inde (bkz. Speca 2001) kanıtlanamazların betimleri üzerine yorum yaptığında bile. Aynısı Arapça durum (context) için de geçerlidir. Augustin'in kendi *De dialectica*'sının içerdiği doğru deliller/ifadelerin olası etkileri -önermesel operatörlerin rolü, içerdeki olumsuzlama dahil ve doğru ve geçerlilik arasındaki fark hakkında-mevcut ilim tarafından yeterince hesaba katılmamış olabilir. Aksine, Stoacı semantiğin özgüllükleri, gramer, dil teorisi ve Augustin'in belirttiği üzere retorik anlayışı, ayrıca Priscian'ın (MS 6. Y.Y.) da belirttiği, Latin Orta Çağa daha iyi taşınmış gözüküyor.

Galen'in (şimdi var olan) *Logical Institutions* adlı eseri Latin dünyasına aktarılmamıştır. Onun Latin Orta çağ mantığına etkisi, asli olarak çok erken Orta çağda dolaşımda olan onun çok etkili tıbbi eserlerindeki metotsal yansımalarından gelmektedir – on birinci yüzyıl *Tegni*'nin eksik *antik tercümesi* on ikinci yüz yılda çok meşhur Salernitan tıp koleksiyonu *Articella*'ya eklendi. Analiz, sentez ve burhanı dile getiren 'düzenli metot' hakkındaki *Tegni*'nin başlangıcındaki gelişmeler, Aristo'nun *İkinci Analitikler*'deki teorileri ile karşılaştırıldığı zaman, bilimsel yöntem hakkındaki orta çağ tartışmalarında bazı yeniliklere yol açmıştır (bir sentez için bkz. Ottoson 1984). Onun mantık eserleri şimdi kayıp olan *On Demonstration* (kısmen bilindiği gözüküyor) eseri ve *Logical Institutions* aracılığıyla Arapçaya aktarıldı, ayrıca onun kıyasların sayısı konusundaki eseri (şimdi kayıp) Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya çevrilmiştir.

1.4. *Organon* ve Diğer Mantık Eserlerine Eski/Antik Ortaklar

Ortaçağ *Organon*'u o zaman bilinen Aristo'nun mantık risaleleri, onunla çeşitli derece ve tarzlarda ilgili olan bir grup metinlerden oluşur. Ayrıca Geç Antik dönemde yazılmış ve uyarlanmış ve *Organon*'a 'ortaklar' (yani giriş tarzında veya açıklayıcı metinler) olarak düşünülmüş

bazı standart metinler de vardır. Onların birçoğu, şu an kayıp olan Yunanca eserlerden uyarlanmış veya çevrilmiş olan eski Latin eserleridir.

Organon'a en yakın el kitabı (ortak/arkadaş) hem Doğu hem de Batı Aristo geleneklerindeki Porphyrios'un meşhur *Isagoji*'sidir. *Isagoji* yeni başlayanlar için ortaya konulmuş bir metin olarak, *Kategoriler*'e bir giriş olarak görülebileceği gibi, bir bütün olarak felsefi külliyata ve mantığa da giriştir. Bu eser tümellerin statüsü, cins ve türler hakkındaki meşhur problemi, ortaya çıkarır, ancak buna cevap vermez: o hem mantıksal hem de ontolojik bir cevap varsayar. Onun konuları beş 'yüklemlerdir', (yani, cins, tür, ayırım, hassa, ilinti). Bu eser Geç Antikitedeki metinlerin standart düzeninde ilk sırada yer almış ve bazen de *Organon*'un ilk kitabı olarak sayılmıştır. Latince'ye iki kez çevrilmiştir, ilki Latin retorikçi Marinus Victorinus (MS 4. YY); bu metin Boethius'un Porphyrios'un metni üzerine şerhinin ilk baskısında kullanılmış olup, onun yeniden yapılanması *Aristoteles Latinus* içerisinde bulunabilir. Bu tercüme 350 el yazmada var olup, bunlardan en eskisi sekizinci yüzyılın sonu ve dokuzuncu yüzyılın başlarıdır. Bu eser üç kez Süryanice'ye tercüme edilmiştir, önce ilkin bilinmeyen bir yazar tarafından (edit edilmiştir); ayrıca Athanase of Balad'in 645'de yaptığı gözden geçirilmiş bir tercümesine de sahibiz (kısmi edisyon), ve Paris el yazmasının kenar notlarına göre, kayıp bir tercümesi de İshak b. Huneyn tarafından yapılmıştır. Kayıtlara göre kayıp bir Arapça tercüme daha vardır. Paris el yazmasında yer alan Arapça tercüme Ebu Osman ed-Dımeşkî (ö.920) yapmıştır. Porphyrios'un *Isagoji*'si, Süryanice, Arapça ve Latince tercümelemlerde son derece etkili idi, her gelenekte meşhur mantıkçılar tarafından yüzlerce şerh yazılmıştır.

Latin dünyasında dikkate alınan bir kaç 'el kitabı' türü vardır. Bazıları aynı konularla ilgili olup Aristocu eserlerde belirtilen ama henüz bilinmeyen mantık metinleri vardır, bundan dolayı da onlar ilim adamları tarafından onların 'vekilleri' olarak sunulmuştur (o zaman bunların bu şekilde anlaşılması konusunda bazı tereddütler olsa da). Bazı metinler ilk dönem orta çağ Latin yazarların *Organon* ile *Trivium*'un üç sanatı arasında, yani, gramer, retorik ve diyalektik, kuvvetli bağlantılar sebebiyle *Organon*'a arkadaş/ortak olmuşlardır; yani "mantık" bu taksimi ortaya koyan Augustine zamanına kadar. Bazı metinler bazı konularda monograflar olup o zamanda bilinen Aristocu eserlerle doğrudan ilgili değildir.

Paraphrasis themistana (ya da *Categoriae Decem*) olarak bilinen sözde Augustin'ci *Kategoriler*, birinci gruba aittir. Bu, Themistius'a atfedilen, muhtemelen şimdi kayıp Yunanca bir eserden adapte edilen bir Latin

metnidir. Bu eser Alcuin tarafından Augustine'e atfedilir ve Aristonun *Kategorileri* henüz okunmazken Carolingian döneminde ders kitabı idi. Kırk el yazmada muhafaza edilmiş olup, çoğunluğu dokuzuncu, onuncu ve on birinci yüzyıllardandır, ayrıca alıntılar yoluyla bu eseri ihtiva eden Alcuin'in *Dialectica*'sının otuz üç yazmasında mevcuttur. Apuleius'un *Peri Hermenias*'ı *Birinci Analitikler*'in ilk yedi bölümünün muhtevası ile ilgilidir. Bu eser şimdi kayıp olan Yunanca bir kaynaktan esinlenmiş olup, burada önceden belirtilen Theophrastus'un bazı fikirleri yankılanmıştır. Bu mantık tarihinde çok önemli bir eserdir, çünkü o muhtemelen Latince delil getirme üzerine yazılan ilk eserdir; o bugün apaçık olarak kabul edilen bir çok kavramı içine alır, fakat burada ilk defa bulunanlar meşhur Zıtlık Karesi gibi şeylerdir.

Boethius'un yüklemli kıyaslara dair iki eseri, *Introductia ad Syllogismos Categoricalis* ve *De syllogism Categoricalis* (ikincisi Latin orta çağ geleneğinde hayli etkili olmuştur), Apuleius'un gibi yüklemli kıyaslar hakkındaki kayıp olan aynı Yunanca eserden esinlenmiş olabilir, ancak doğrudan Porphyrios'un aynı konudaki (bkz. Thomsen Thörnqvist 2014) kayıp eseri üzerine modellenmiştir. Boethius'un *De Hypothesis Syllogismis*'i bugün kayıp ama kısmen bilinen Yunanca bir kaynaktan yararlanmış olup (Babzien 2002), Aristo'nun kendi kıyasının tabii bir tamamlayıcısıdır, çünkü şartlı kıyas Boethius tarafından sadece Aristo tarafından ima edilen kıyasın bir parçası olarak sunulmuş ve onun halefleri olan Eudemus ve Theophrastus tarafından geliştirilmiştir (Stoalılardan söz edilemez). Boethius'un şerhi ve Cicero'ya ait konulardaki eserler, *In Ciceronis Topica* ve *De Differentiis Topicis*, özellikle ikincisi mantık tarihinde tahmin edilemeyecek kadar bir etkiye sahipti. *De Differentiis* evrensel olarak okunan bir ders kitabı idi. O, delil getirmenin dört-katlı sınıflaması, kısaltılmış kıyas olarak entimemin tarifi, delil ve delil getirme arasındaki fark, (kıyas dahil) topiklerin bütün deliller için temel olarak tanımlanması, tümel (maximal) önermeler ve aksiyomatik konular gibi bir çok diğer çok önemli kavramları içine alır. Yüksek Orta Çağda *Organon*'un benzerleri olan diğer metinlerde olanın aksine, onun etkisi Aristonun *Topikler*'inin yeniden keşfinden sonra on üçüncü yüzyılda sona ermemiş ve onun öğretisi çok geç orta çağa kadar taşınmıştır, çünkü o, konuları ilgili olduğu kadarıyla İspanyalı Peter'in *Tractatus*'unun temel kaynağıdır.

İkinci grupta biz *Retorika* olarak da bilinen Cicero'nun *De inventione* eserini buluruz, onun *Topica* ve *Rhetorica ad Herennium* eserleri beşinci

yüzyıldan itibaren ona atfedilen dördüncü yüzyıldan anonim bir eserdir. *De inventione* ve *Ad Herennium'*a çok sayıda şerh yapılmıştır, özellikle on birinci ve on ikinci yüzyıllarda. Fakat, bunlara ilgi Marius Victorinus'un (M.S. 4.Y.Y.) *De inventione* üzerine çok meşhur şerhinin yeniden keşfedilmesi sayesinde on birinci yüzyıldan önce yenilenmiştir. Cicero'nun *Topikler'*inin ortaçağ mantığına etkisi Boethius'un şerhi, özellikle de metnin doğrudan yorumlandığı *De Differentiis Topicis'*deki aracılığıyla olmuştur. Cicero'nun eserlerinin Latin Orta Çağ'a aktarılması çok problemsiz olup, metinlerin günümüze kadar ulaşmasını ağırlıklı olarak ortaçağ el yazmaları sağlamıştır. Diğer birçok önemli metin, gramer çalışmasında (öğrenilmesinde) Yüksek Orta Çağ'dan Rönesansa kadar Latin dünyasında standart metin olmuş olan Priscian'ın *Institutiones grammaticae* eseridir. Bu metin ortaçağ mantıkçıları tarafından da çokça kullanılmıştır. Metin daha çok, Yunan gramerçi Apollonius Dyscolus'un (M.S. 2.Y.Y.) *Syntax'*ına dayanır; ayrıca şimdi çoğu kayıp olan konuşmanın sekiz kısmı üzerine Apollonius'un monograflarına da dayanır. Bu eserin felsefi olarak kabulü, gramerin –cevher ve araz, dilsel türevler (paronyms), isimler (özel ve genel), fiiller, cümlenin tamlığı, konu, yüklem vb.-mantıkla ortak kavramlarla ilgilenmesi durumuyla açıklanır (bkz. Rosier-Catach 2203 b, 2009, 2010, 2012; Kneepkens 2004; Luthala 2005). Şu da belirtilmelidir ki, Apollonius'dan tevarüs eden Stoacı dilsel referanslara ilave olarak, Priscian kendi zamanındaki Yunan yazarlardan ödünç alarak felsefi bir kelime hazinesi kullanır ki, bu da ortaçağ zihinlerinde mantık ve gramer arasında kaçınılmaz bağlantılar oluşturan bir durumdur (bkz. Luthala, Ebbesen, Garcea ve Brumberg-Chaumont in Holtz et al. 2009).

Marius Victorinos'un yazdığı *De Definitonibus* ve Boethius'un *De divisione* adlı eserleri üçüncü gruba ait olup, muhtemelen (şimdi kayıp olan) Porphyrios'un aynı konudaki eserinden esinlenmiştir. *De divisione* İlk dönem Orta Çağ'da çok etkili bir metin idi ve hala üzerine şerh yapılmaktaydı, örneğin on üçüncü yüzyılın ortasında Albert the Grand'ın şerhi. Bu eser bütünlerin çeşitli tipteki bölünmeleri, farklılıkları ile ilgilenir, böylelikle de integral ve tümel bütün arasındaki fark ve integral ile subjektif unsurlar arasındaki fark gibi, ortaçağ mereology'sine önemli araçlar sunar.

Mantık ve retorikle ilgili ansiklopedi bölümleri de burada belirtilmelidir, özellikle de Yüksek Orta Çağ için, Martianus Capella'nın (M.S. 5. Y.Y.) *Marriage of Philology and Mecure* ve Cassiodorus'un (M.S. 6.Y.Y.) *Institutions* adlı eseri.

1.5. Organon Üzerine Eski Şerhler ve Eserler¹⁰

Bu bölümde tartışılan yazarlar ve eserler Yunanca veya doğrudan Latince yazılmış eski (antik) şerhler ve eski Yunan şarihlerin Arapça ortaçağ tercümeleridir. Farklı derecedeki (durumdaki) parçalar halinde olan veya dolaylı aktarımlar dikkate alınmıştır. Metinler tarihi sıraya göre sunulmuştur.

Rodos'lu Andronicus'un (M.Ö. 1.Y.Y.) neşri ile Aristocu çalışmaların yeniden başlamasından sonra eski Peripatetiklerin yazdıkları eserler, Geç Antik dönemde ve hatta Orta Çağlarda genellikle Simplicius (MS 6 YY) aracılığıyla sadece parça parça biliniyordu. Andronicus *Kategoriler*'i şerh etti ve Boethius of Sidon (Simplicius'tan alıntı yaparak) *Kategoriler* üzerine ve (Galen ve Ammonius'tan alarak) *Birinci Analitikler* üzerine bir şerhin yazarıdır. Boethius'un fikirleri, Themistius tarafından ikinci ve üçüncü şeklin ırcası konusundaki eserinde bir kaç kez zikredilmiştir. Aristo (M.Ö.1.Y.Y.) Apuleius tarafından belirtilmiştir. Sonraki Peripatetik filozoflardan olan Aspasius (M.S. 2.Y.Y.) *Kategoriler* ve *Önermeler* üzerine bir şerhin yazarı olup, Boethius'un *Önermeler* üzerine kendi şerhlerinde alıntı yaptığı bazı özetler sayesinde bilinir. Andronicus'un neşrinde üç temel adımı takip ettiği görülür: külliyyatın başında (girişinde) mantığın yeri/konumu, yani okunacak ilk metinler olarak diyalektik delil getirmenin karşılığında analitiklere verilen bir önem, ve "poietic" sanatlar olarak *Retorik* ve *Poetika*'nın mantıktan çıkarılması. Bu yaklaşım, ya diyalektik ve retorikğin Cicero, Marinus Victorinus ve Boethius'un etkisi altında hüküm sürdüğü orta çağ latin okullarında olduğu gibi, analitiklerin değil de *Organon*'un mantık çalışmaları için doğru olan bir temel oluşturmasından, ya da bir *Uzun Organon*'un çok geçmeden uyarlandığı, Arapça mantıkta olduğu gibi, başka bir *Organon* anlayışının seçilmesi sebebiyle, daha sonraki geleneklerde evrensel olarak takip edilmedi. Bununla beraber, eski Peripatetiklerin ortaçağ mantığına dolaylı etkisi tamamen tanınmayı/kabulü hak etmektedir, çünkü Andronicus'un mantık ve Aristo külliyyatı hakkındaki görüşü şimdiye kadar bilinen altı eseri içeren 'standart *Organon*'u yüzyıllardır şekillendirmiştir.¹¹

Aphrodisias'lı Alexander'ın (M.S. 2-3.Y.Y.) mantık şerhleri ve eserlerinin çoğu etkisinin çok yoğun, fakat dolaylı olduğu Latin Orta

¹⁰ Hepsi Aristo'nun *Kategoriler*'i üzerine öğretilmiş veya yazılmış şerhler olmasına rağmen şimdi kayıptır, Iamblichus (M.S. 2.Y.Y.) ve Proclus (M.S. 5.Y.Y.) burada incelenmemiştir. Gizemli "Allinus" için bkz. Elamrani-Jamal, 151-153.

¹¹ Dahil edilmeyen *Önermeler* ve post-predicaments bölümler (*Kategoriler*'in 11-14. bölümleri) Andronicus tarafından otantik olarak görülmemiştir.

Çağına aktarılamamıştır. Alexander'ın mantık eserleri başlıca Boethius, Ammonius ve Simplicius sayesinde bilinir. Önermelerin döndürülmesi konusundaki bir eser bugün Arapçada mevcuttur (Bedevi 1971, 55-81). Onun şimdi kayıp olan, *Birinci Analitikler* üzerine olan şerhinin başlangıcı (17'ye kadar) Arapçaya çevrilmiş gözüküyor; onun *Topikler* şerhi konusunda da aynı şey geçerlidir. *Kategoriler* üzerine bir şerhin Arapça tercümesi, Paris yazmasının kenar notları için bir kaynak olarak anılır ve Zonta'da (1977) yeni deliller belirlenmiştir. *Önermeler* üzerine bir şerh (ki bir parçası Bedevi'de basılmıştır 1971, 31) Farabi tarafından bilinir. Arapçada bilinen *İkinci Analitikler* üzerine olan kayıp bir şerh sadece Themistius ve Philophonus'tan alıntılar aracılığıyla bilinir.

Biz önceden *Organon*'un benzerlerine ayrılan kısımda Porphyrios'un *İsagoji*'sini belirtmiştik. Porphyrios'un *Kategoriler* ve *Önermeler* üzerine olan şerhlerinin Arapça tercümelemleri kayıtlarda belirtilir, ayrıca onun şu an kayıp olan ve Osman ed-Dımeşki'nin yaptığı yüklemli kıyaslar hakkında bir eserin Arapça tercümesi de belirtilir. O, *İkinci Analitikler*'e bir şerh yazmış olabilir, şimdi kayıp olan Arapça versiyonunu Farabi'nin bildiği bu eser, bizzat Albert the Great tarafından alıntılanmıştır (bkz. Chase 2007). Onun dolaylı etkisi çok büyük idi, özellikle de Latin dünyasında; çünkü o Boethius'un mantık metinleri için ana kaynak olarak tesbit edilmiştir, ayrıca Boethius'un *De divisione* ve *De Syllogismo Categorico* eserlerinde ayrı ayrı esinlendiği ve şimdi kaybolmuş olan iki eserin yazarıdır. Onun şimdi kayıp olan *Kategoriler* üzerine büyük şerhi Simplicius'un Latinceye çevrilmiş olan şerhi aracılığıyla Latin yazarlar tarafından bilinmiştir.

Themistius'un *İkinci Analitikler* şerhi 1187'den önce Cremona'lı Gerard tarafından Arapçadan Latinceye çevrilmiştir. Onun *Kategoriler*'i okumasının bazı unsurları Latince *Categoriae Decem*'e taşınmış olabilir, ayrıca 'Paraphrasis Themistiana' olarak adlandırılır (bkz. Yukarıdaki Bölüm 1.4). Themistius'un Latin mantıkçıları üzerindeki etkisi derindir, çünkü onun topikleri taksimi ve onların delil getirmedeki rolü hakkındaki fikri Boethius'un *De Differentiis Topicis* ve onun Cicero'nun *Topikler*'ine şerhinde yeniden oluşturulmuştur. Şimdi kayıp olan Themistius'un ikinci ve birinci şeklin ircasına dair risalesi Ebu Osman ed-Dımeşki tarafından Arapçaya çevrilmiştir.¹² Onun çeşitli konulardaki eserleri (bkz. Hasnawi 2007 ve Zonta 2011), şimdi kayıp, muhtemelen Arap mantıkçıları için mevcut idi. Onun *Birinci Analitikler* üzerine şerhinden parçalar, ed-

¹² Bedevi'de 1947'de edit edilmiş ve 1971'de Fransızcaya tercüme edilmiştir.

Dimeşki'nin (yk. 915) yaptığı kayıp bir Arapça tercümeden İbraniceye aktarılmış ve edit edilmiştir (Rosenberg-Manekin 1988). Themistius'un tefsiri hakkındaki bilgi de yine Paris el yazmasındaki *Birinci Analitikler*'in Arapça metnindeki kenar notları ve İbn Rüşd'deki alıntılar aracılığı ile nakledilmiştir.

Ammonius'un *Önermeler* üzerine şerhi 1268'de Moerbeke'li William tarafından Yunancadan Latinceye çevrildi. Ammonius'un *Kategoriler* üzerine şerhinin Süryani şarihler üzerindeki etkisi genel olarak kabul görür. Onun şerhlerinin Arapça tercümelemleri hakkında fazla bir şey söylenemez, ancak onun adı, henüz edit edilmeyen, Paris el yazmasının kenar notlarında diğer filozoflar arasında onun da adı geçer. F.W. Zimmermann (1981) Farabi'nin eski şarihlerden alınmış çeşitli kaynakları içeren bir kodekse ulaştığını düşünür.

Simplicius'un *Kategoriler*'e şerhi 1266'da Moerbeke'li William tarafından Latinceye çevrildi. Simplicius'un etkisi yerleşmiş olmasına rağmen hiç bir Arapça tercümesi bizim tarafımızdan bilinmemektedir (Gatje 1982 ve Chase 2008).

Boethius'un şerhleri Latin geleneği için kesinlikle çok önemli idi. O *İsagoji* üzerine iki, bir de *Kategoriler*'e şerh yazmış (şu an kayıp olan belki bir diğeri daha, bkz. Hadot 1959 ve Marenbon 2014 kritik bir müzakere için) ve iki de *Önermeler* üzerine. Boethius'un şerhleri doğrudan Aristo'nun metninden ziyade, Abelard tarafından yorumlandı. Arap dünyasında daha çok John of Grammatician (Yahya en-Nahvi) adıyla bilinne Philophonius (M.S. 6.Y.Y.), Arapça gelenek için çok etkili idi. Onun dolaylı tesiri, kendisinin derin etkiye sahip olduğu Süryani mantıkçılar aracılığıyla da hissedilebilir. Arapçaya çevrildiği söylenen onun mantık şerhleri şimdi Arapça versiyonlarında kaybolmuştur. (Onun *Birinci Analitikler*'e şerhinin Farabi üzerindeki etkisi Lamer'de tartışılmıştır 1994). Philophonius'un sadece *Birinci Analitikler*'e şerhinin Arapça bir tercümesi kayda geçmemiş, ayrıca aralarında İbn Rüşd'ün de yer aldığı birçok Arap şarhi etkilemiş ve bir kaç kez çalışılmıştır. Philophonius'un mantık şerhleri Latinceye çevrilmemiş, ancak onun dolaylı etkisi kayda değerdir; çünkü o, Latin Orta Çağlarda Alexander adı altında çok geniş çaplı dolaşıma sahip olan ve şimdi kayıp olan *Sofistik Deliller*, *İkinci Analitikler* ve *Birinci Analitikler* üzerine olan şerhler için temel kaynaktır (bkz. Ebbesen 1981 b, 1996, 2008).

1.6. Orta Çağda Yazılmış Ya da Aktarılmış Metinlerin Muhtemel Kaynağı Olarak Kayıp Antik Ders Kitapları

Boethius'un kaynakları ile ilgili James Shiel'in (1958,1990) hipotezine göre, Latin filozofun, çeşitli Yunan şarihlerden alınmış Aristo'nun mantık eserlerinin bir grubuna dair haşiyelerden kopyalanmış bir karışım emir altında idi. Onun hipotezi Sten Ebbesen tarafından 'Bir Kaynak Düşünme Yok' tezi olarak etiketlendi (Ebbesen 1990). Shiel'in delilleri genel olarak bilim adamları arasında kabul görmedi (Barnes 1981); ancak bu, bu tarz el kitaplarının var olmadığı anlamına gelmez.

Daha önce söylendiği gibi, yüklü kıyaslar konusundaki kayıp bir Yunanca el kitabı (Porphyrios aracılığıyla) Apuleius ve Boethius için genel ortak bir kaynaktı ve bu eser Osman ed-Dımeşki tarafından Arapçaya çevrilmişti (şimdi kayıp). Kayıp (fakat kısmen kurtarılmış) şartlı kıyaslar konusunda anonim bir eser son dönem ilim adamları tarafından Boethius'un ders kitabının kaynağı olarak ileri sürülmüştür (Bobzien 2002). John Magee (1988) *De divisione*'nin baskısında Boethius'un Porphyrios'un aynı konudaki kayıp bir eserine dayandığını göstermiştir.

Kayıp Yunanca bir kaynak, Abdullah el-Mukaffa (ö.756) veya onun oğlu Muhammed b. Abdullah el-Mukaffa tarafından *İsagoji, Kategoriler, Önemeler* ve *Birinci Analitikler* için anonim Arapça bir eserin temel oluşturduğunu var saymışlardır. (ed. Danish Pazhuh 1978).

1.7. Yeniden Keşifler, Dolaşım, Kabuller: Kim Ne Okudu ve Nerede?

Latin ve Arap Orta Çağlarının her ikisi için bazı yeniden keşif dönemleri belirlenmiştir. John Marenbon son zamanlarda Latin Orta Çağlarında iki dönem ayrımı yapmıştır -980'e kadarki Carolingian Rönesansını kapsayan bir Roma dönemi ve 1135'e kadar uzayan bir 'Boethius' dönemi. Doğudaki durum ise, Süryani okullarında temel seviyelerde "dört kitap" (*İsagoji, Kategoriler, Önemeler, Birinci Analitikler I, 1-7*) için ayrıcalık tanıdığı bir "kısa" Süryanice *Organon* öğretimiştir. El-Mukaffa'nın risalesinde görülebildiği kadarıyla sekizinci yüzyılda Süryanice benzeri kısa bir Arapça *Organon* vardır. Hem Doğu ve hem de Batıda bir paralel "kısa" *Organon*'un varlığı uzun zamandır kabul edilmektedir. Farabi (ö.950) kaynaklı bir şهادetle, modal kıyasların öğrenilmesindeki teolojik engeller hakkındaki rivayet, tarihi değer olarak bir kenara konulmuştur, daha çok bu fikir sebebiyle Süryani mantıkçılar *Birinci Analitikler*'in Kitap I, bölüm 7'den sonrasına geçememişlerdir (Hugonnard-Roche 2013). Bunun yanında Marenbon (2013) Boethius mantığı ile daha sonra on üçüncü yüzyılda *Logica Vetus* olarak bilinen

mantığı birleştirmenin yanıltıcı olduğunu göstermiştir.¹³ Zira, ikincisi, birincisi değil, *Nova Logica* ile tamamlanacak olan külliyyatın kısmi bir versiyonu olarak görülmüştür. Yeni araştırmalar netice olarak şunu kabul etmiştir, bu önceki dönemlerin *Organon*'u "kısaltılmış" bir *Organon* değildir, bu kabulün diğer aşamaları teleolojik bir yöntem ile karşılaştırıldığında, kendi kendisiyle tutarlı olan bir külliyyat olup, epistemolojik yönlü olmayan, alternatif bir mantık anlayışı doğrultusundadır. Ayrıca şu da not edilmelidir ki, eğer *Organon* Erken Latin şartlarında "kısa" *Organon* olsaydı, mantık yine de "uzun" olurdu, çünkü retorik sistematik olarak diyalektik ile ilişkili olmuştur.

Boethius döneminden sonra, *Nova Logica* zaten on ikinci yüzyılın ortasına kadar yoğun olarak incelenen *Sofistik Deliller*'e, sonra *Birinci Analitikler*, *Topikler* ve en sonunda da gerçekte 1230'larda Robert Grosseteste'nin şerhiyle müfredata girmiş olan *İkinci Analitikler*'e dahil edilmiştir. Bir sonraki aşama William of Moerbeke'nin 1260'lardaki yeni tercümelemleri ile uygunluk gösterir.

Bazı metinler ilk olarak alıntılardan bilinse de, Kindî (ö.870) zamanına kadar uzun *Organon* standart olarak görülmüştür: "dört kitap"la ilgili sekizinci yüzyıl özetlerinden ayrı olarak yalnızca *Birinci Analitikler* ve *Sofistik Deliller* Kindî çevresinde tercüme edilmiştir. Tadari (dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı) tarafından dokuzuncu yüzyılda yeni bir Süryanice-Arapça tercüme hareketi başlatılmış, sonra Huneyn b. İshak (ö.876) ve onun oğlu İshak b. Huneyn (ö.910) ile bölüm 1.3'de görüldüğü üzere, ayrıca Ebu Osman ed-Dımeşkî ile devam etmiştir. Onlar *İsagoji*, *Kategoriler*, *Önermeler*, *Topikler* ve *Birinci Analitikler*'in Arapça tercümelerini yapmışlardır.

Onuncu yüzyıl, Ebu Bişr Matta'nın (ö.940) *Birinci Analitikler* ve *Şiir*'in tercümeleriyle büyük bir role sahip olduğu, tercümelemler, revizyonlar ve neşirler konusunda yeni bir aşama açar. *Organon*'un bütün metinleri Arapçada mevcut hale getirilmiş, Paris el yazmasında vücut bulduğu üzere, sabit bir öğretim metnine götüren, muhtemelen Farabi ve daha sonraki zamanda bilinen *Organon*'u yansıtan bir külliyyat. Yahya b. Adî ile birlikte Ebu Bişr Matta'dan ders alan Farabi'ye göre, kendinden önceki nesilde modal kıyaslar ve *İkinci Analitikler*'in öğretilmesi yaygın değildi; bu ifade, *Birinci Analitikler*'in Latin dünyasına erken bir nakline rağmen modal kıyasa geç odaklanma ve *İkinci Analitikler*'in geç Latin döneminde kabulü ile örtüşmektedir. Bkz. Tablo 1.1.

¹³ Bu on ikinci yüzyıl anonim bir eser olup, altı "küçük" kategoriye içine alır.

Tablo 1.1 *Organon* Tercümeleri

Latince	Süryanice/Arapça
<p>980'e kadar ("Roma Dönemi") <i>Categoriae</i> <i>Decem</i>, Apuleius'un <i>Önrmeleri</i>, Isodor'un <i>Etimolojiler'i</i>, Cassidorus'un <i>Instutions'u</i>, Boethius'un <i>Önrmeler</i> üzerine ilk şerhi (sitematik değil), Porphyrios'un <i>İsagoji'si</i> (parçalı olarak), Cicero'nun <i>Topikler</i> üzerine risaleleri, Victorinos'un <i>De Definitionibus'u</i>.</p>	<p>İlk Süryanice dönem/ilk Arapça dönem (6-8. Y.Y.) "Dört kitap" (<i>İsagoji</i>, <i>Kategoriler</i>, <i>Önemeler ve Birinci</i> <i>Analitikler I 1-7</i>) El-Mukaffa'nın Arapça eseri (sekizinci yüzyıl)</p>
<p>1135'e kadar ("Boethius Dönemi") <i>İsagoji</i>, <i>Kategoriler</i>, <i>Önrmeler</i>, Boethius'un yüklemli ve şartlı kıyaslar'a şerhi, Boethius'un mantık şerhleri, Boethius'un <i>Topikler</i> üzerine şerhi, Boethius'un <i>De divisone</i> eseri. On ikinci yüzyılın ikinci yarısı: yukarıdaki liste + <i>Sofistiik</i> <i>Çürütmelerin</i> sistematik bir incelemesi + <i>Birinci</i> ve <i>İkinci</i> <i>Analitikler</i> hakkında kısmi bilgi. On ikinci yüzyılın sonu: <i>Birinci Analitikler'e</i> ilk şerh.</p>	<p>Kindi'nin çevresi (9. yüzyıl) <i>Organon'un</i> bütününe dair parçalar halinde bilgiler, <i>Sofistik</i> <i>Deliller</i> ve <i>Birinci Analitikler'in</i> Arapça tercümeleri. Dokuzuncu yüzyılın sonu: <i>İsagoji</i>, <i>Kategoriler</i>, <i>Önrmeler</i>, <i>Topikler ve Birinci Analitikler'in</i> Arapça ve Süryanice tercümelerinde yeni dalga.</p>
<p>Üniversite külliyatı (on üçüncü yüzyılın ortası): <i>İsagoji</i>, <i>Kategoriler</i>, <i>Önrmeler</i>, <i>De Sex principiis</i>, <i>Birinci Analitikler</i>, <i>İkinci Analitikler</i>, <i>Topikler</i>, <i>Sofistik</i> <i>Çürütmeler</i> üzerine sistematik çalışma ve şerh = "<i>Logica vetus</i>" + <i>Logica Nova</i>.</p>	<p>Onuncu yüzyıl: <i>İkinci Analitikler</i> ve <i>Şiir'in</i> Arapça tercümeleri; sabit "<i>Arapça</i> <i>Organon</i>"daki önceki tercümelerin gözden geçirilmesi (daha sonra Paris el yazmasında edit edilmiştir).</p>

Yukarıdaki hikaye şunu gösterir; bugün bildiğimiz standart *Organon* ne özgün ne de Orta Çağlardaki *Organon*'un ana (asıl) versiyonudur o çoğu kez ilk dönem Süryanice, Arapça ve Latin tercümelemlerde bir "kısa" versiyon olarak; klasik dönemdeki Arapça mantıkta *Hitabet* ve *Şiir*'le de bir "uzun" versiyonda görülmüştür. Dahası, çeşitli derecelerde "Aristo mantığının" parçaları olarak kabul edilen benzer el kitaplarıyla düzenli olarak genişletilmiştir, bunlar arasında Porphyrios'un meşhur *İsagoji*'si veya Aristo'da hiç bir yerde bulunmayan mantık teorileri ile, ama bu öğretinin bir parçası kabul edilen şartlı kıyaslar ve bölme sanatı gibi.

1.8. Sonuç

İzlenen metodolojik seçimlerin meşrulaştırılması ve malzemelerin seçimi bir sonuç sunmaya değer gözüktüyor.

Çünkü Arapça ve Latince bağlamında antik metinlerin dolaşımı ve aktarılmasının tarihi, gerçekte on üçüncü yüz yılın sonundan sonra Orta Çağda sona erdiği için, mevcut çalışma bu dönemin ötesine gitmez. Aslında, bu ciltte başka bir yerde ele alınan, beşinci yüzyılda bir "Organon" olarak ne Aristo'nun mantık metinlerinin yeniden keşfi ne de mantık metinlerine dair yerel tercümelemlerin tarihi şu ana kadar yapılan çalışmalarla yeterince belgelenmemiş olarak çalışılmıştır.

Gördük ki, Orta Çağlarda eski Yunan mantığının mirası üzerine inceleme yapmak, genel olarak, bir taraftan Latinceye çevrilen metinlerin, diğer yandan da Süryanice ve Arapçaya çevirilerin ele alınması anlamına gelmektedir; fakat bu iki durum birbirinden ayırt edilmelidir. Bu metot, dil bilgisinin yaygın bir maharet olmadığı Avrupa okulları ve üniversiteleri için tamamen doğru iken, Süryani okullarındaki ve daha sonra Arap olmayan birçok filozofun bulunduğu Şam ve Bağdat'taki çok dilli ortam, bu etkilerin Süryanice ve Arapçaya tercüme edilen metinlerin ötesine gidebileceği anlamına gelir, sadece Yunanca bilgisine sahip olan yazarlar değil, aynı zamanda kendi entelektüel çevrelerinde Yunanca metinlerle dolaylı olarak temas halinde olanlar için de geçerlidir.

Buradaki önemli bir metodolojik seçim, "antik mantığın mirası" olmuştur, bizzat ortaçağ mantıkçıları tarafından antik dönemden gelen "mantık" metinleri olarak görülen metinler kümesi, ayrıca öyle ya da böyle Orta Çağlara aktarılan ve antik dönemde "mantığın" bir parçası olarak öğretilenler. Bu, ortaçağ noetic (akli) ve semantik yansımalarda esas rolüne rağmen, Augustinus'un buraya niçin dahil edilmediğini açıklar; daha az bir dereceye kadar bunun aynısı isimlerin önemi, birlik, teslis, ayırım, tümeller vb. konusunda Yunan babaları için de

söylenbilir.¹⁴ Bunun aksi olarak, Cicero'nun retorik ve diyalektikle ilgili eserleri listeye alınmıştır, çünkü retorik antik ve orta çağ şartlarında sık sık mantığın bir parçası veya en azından, orta çağ *Trivium*'daki gramer ile beraber, ilgili bir disiplin olarak görülmüştür. Galen'in araştırmalarında uzun zaman kabul edilen mantık ve tıp arasındaki güçlü bağlantılar sadece ima edilmiştir. Eski ve orta çağ yüksek eğitim sistemlerinde mantığın özü olarak görülen şeye ayrıcalık tanınmıştır, yani kendi çeşitliliği içinde delil getirmeyi temel alan rasyonel söylev sanatı olarak mantık. Sonuç olarak, o zaman mantığın bir parçası olarak kabul edilen çok sayıdaki 'mantıkla ilgili olmayan' metinler ağırlıklı olarak konulara katkıda bulunmuştur, bununla beraber bilim metodolojisi, epistemoloji, psikoloji, noetic, dil felsefesi, semantik, doğruluk teorisi gibi konular dikkate alınmamıştır. Bütün bunlar mantık tarihinin yönleri olup, uçta görünmekle beraber, son araştırmalar bunları desteklemiş ve Orta Çağlardaki eski mantığın mirasının daha iyi/derin anlaşılması için zorunlu bir tamamlayıcı unsur olarak görülmüş, ancak yer nedeni ile bu mevcut katkı içerisinde ele alınamamıştır.



¹⁴ Bkz, örneğin, Tertullian ve Augustinus için Ayers 1979; Yunan patristikde tümeller için Zachhuber 1999, Cross 2002 ve Erismann 2011.

An Interview with Nicholas Rescher

 Ahmet KAYACIK*

Dergimiz baş editörü Prof. Dr. Ahmet Kayacık'ın Misafir Araştırmacı olarak bulunduğu Pittsburgh Üniversitesi emekli öğretim üyelerinden, Arapça yazan mantıkçılar üzerine değerli araştırmaları olan Prof. Dr. Nicholas Rescher ile yapmış olduğu söyleşiyi okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

• • •

Ahmet KAYACIK: Dear Professor, first of all, I would like to thank you on behalf of our journal readers for accepting this interview. There are some question which our colleagues like to ask to you. I would like to direct them to you, if you don't mind?

Could you please give us a brief account if your interest in logic in general and Arabic Logic in special? How did you start or what was the reason to study this field?

Nicholas RESCHER: My interest in logic arose from an interest in mathematics, combined with a concern for philosophical and foundational issues. Galen said logic cannot be separated from medicine, I think it cannot be separated from philosophy. I started to study logic in Flushing High School, 1944-45, at the age of sixteen. At Queens College (starting 1946) my main teacher was the German logician Carl G. Hempel. In graduate school at Princeton (starting 1949) my teacher and mentor was Alonzo Church. All these people are in Wikipedia.

Ahmet KAYACIK: Did you do, at that time, what do you want in context of Arabic Logic?

SÖYLEŞİ

Geliş Tarihi: 02-02-2020
Kabul Tarihi: 02-02-2020
Yayın Tarihi: 02-02-2020

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, akayacik@erciyes.edu.tr

Ahmet KAYACIK

Nicholas RESCHER: I did not study Arabic until 1957. My teacher was the important scholar S. D. Goitein. (Also in Wikipedia.) I soon discovered there was much Arabic work in logic (based on Aristotle and the Greeks) that had not been studied by modern scholars. I decided to make some studies in this area. But after a time (by the end of the 1960s) I concluded that I had to choose between being an Arabists or a philosopher. I resolved for the latter and pretty much gave up in Arabic studies. (Also, Oskar Rescher died around that time (in 1973).)

Ahmet KAYACIK: After your studies on this field AL, it was not studied just you did. What can it be its reason?

Nicholas RESCHER: Only very few people study Arabic/Islamic logic, because it requires a lot of preparation in logic itself, in languages, in historical scholarship (Greek and Arabic), and in philosophy (Greek thought). And for scholars who know Arabic there are also very many other things of interest. Also the Greek connection is perhaps a cultural obstacle for Muslims.

Ahmet KAYACIK: What do you think about Tony Street's reading/evaluating the History of Arabic logic? Also Al-Rouayheb's...

Nicholas RESCHER: I think Tony Street is doing excellent work in the history of Arabic logic. He has the opportunity to find students in Cambridge. (This is not possible here in Pittsburgh.) And perhaps the same goes for Al-Rouayheb's work at Harvard.

Ahmet KAYACIK: Do you still accept that there is an opponent or discussion between schools of logic?

Nicholas RESCHER: Yes. I do think that there are distinct traditions (I don't know if "schools" is the best word) in the development of logic in the Islamic world. But the detail of this requires much further study of surviving texts.

Ahmet KAYACIK: If we want to study comparatively Arabic and Latin logic, what can you say for us?

Nicholas RESCHER: The Medieval Latin schoolmen and the Arab logician went in different direction in their work on logic. Before comparative work can justifiably be done, the necessary text must be justified in good scholarly editions and their content carefully analyzing in segmentation. Editions, translations, and commentaries are needed.

Ahmet KAYACIK: Is it possible to read Arabic modal logic with the comments or read the contemporary modal logic?

Nicholas RESCHER: We need careful scholarly analysis of exactly what was going on in Islamic logic: how it relates to earlier (especially Greek) work, what controversies were in play, what problems addressed, and what solutions proposed.

Ahmet KAYACIK: Do you have any plans after that to write on Arabic logic?

Nicholas RESCHER: I myself have, at this time, no plans for work in Arabic/Islamic logic. My work nowadays focuses on issues of contemporary epistemology.

Ahmet KAYACIK: How do you evaluate logic in Islamic thought in comparison to logic in western thought?

Nicholas RESCHER: I think the most significant logical work in Arabic was done in the era 900-1400. It was developed with a view to having a medicine, theology, and philosophy. But the backlash against the West in the wake of the crusades brought original work in logic to a stop.

In the West moderns found logic research in the wake of interest in mathematical and calculation theory. The revival of logic in the Islamic world will likely follow the same path, spearheaded by a concern for contemporary issue in applied mathematics.

Ahmet KAYACIK: What is the importance of logic in developing premises and conclusions for truth values?

Nicholas RESCHER: The effective pursuit of truth requires operating within the boundaries of logic, and semantics, and "scientific method." These avenue of learning, also to growth with mathematics making up the "finite sciences" provide the methodological basis of all serious investigations.

Ahmet KAYACIK: What is the relation of Symbolic logic in front of classical logic? In classical and modern discussions.

Nicholas RESCHER: Symbolic logic provides the concept-machinery for giving precise expression to logical ideas. In interpreting traditional (re-modern) logic is invariably useful to try to be as precise as possible regarding what is being affirmed (or could with appropriate

Ahmet KAYACIK

interpretation be a plausible possibility for affirmation). In coming to understand what is at issue in those classical discussions examining the possibilities for precise interpretation is insoluble. And symbolic logic provides the means for realizing this objective.

Ahmet KAYACIK: What do you think about usage of concepts of logic as in Arabic, Greek, Latin and English?

Nicholas RESCHER: In explaining concepts (in logic and philosophy) their formulation in different languages always brings interactive insight into their meanings to light. The imprecisions and ambiguities of one language come to view when we reformulate its formulations in another language. And this holds for logic as well. It is always useful (but not always possible) to see how comparable terms are explained in the dictionaries and encyclopedias of different languages and cultures.

Ahmet KAYACIK: In context of *The Development of Arabic Logic* book, in Islamic world Ghazali has an important place, he was accepted as someone who gave an impact to rising of logical studies, there is not much information about this issue, why?

Nicholas RESCHER: Until the relevant texts are edited, studied, annotated, and translated we shall not fully appreciate the contributions even of so important thinkers as Ghazali and Avicenna. And the reason why so much remains undone is that few scholars have the necessary knowledge, time, and motivation for the work.


Ahmet KAYACIK: Finally, there are many young logicians in Turkey, what do you say to them?

Nicholas RESCHER: To young scholars I say two things: (1) never let the fact that you cannot do *everything* stand in the way of doing *something*. And (2) Whenever possible work with the original texts. And then, explain them, translate them, compare them. A great structure can be built up by laying one brick at a time.

Ahmet KAYACIK: Dear Professor, thank you so much again.

Nicholas RESCHER: It is my pleasure.

Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı – Geleneksel Mantığa Giriş I

 Ömer YILDIZ*

Aytekin Özel

Bursa: Akademi Emin Yayınları, 2019, 190 sayfa.

ISBN: 978-605-81356-8-0

Türkiye’de son zamanlarda klasik mantık alanında yapılan çalışmaların artmaya başladığını görmekteyiz. Düzenlenen mantık çalıştayları ve sempozyumlarda sunulan bildiriler, bunun somut birer göstergesidir. Bunun dışında yeni kitapların yayınlandığına da şahit olmaktayız. Son yayınlanan kitaplardan biri de Aytekin Özel’in *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı –Geleneksel Mantığa Giriş I* adlı eseridir. Eser iki cilt olarak tasarlanmıştır. İlk cildi elimizde olup ikincisinin de yolda olduğu anlaşılmaktadır. Yayınlanan cilt önsöz ve üç bölümden müteşekkil olup toplam 190 sayfadan oluşmaktadır.

Özel’in kitabın başlığında diğer klasik mantık kitaplarından farklı olarak *klasik mantık* değil de *geleneksel mantık* ifadesini tercih ettiğini görmekteyiz. Onun literatür anlayışında *klasik* ile *geleneksel*’in eş anlamlı olmadığını düşündüğünü anlamaktayız. Bunu onun şu ifadelerinden çıkartabiliriz: “Geleneksel mantığın kıyas teorisi, önermeleri çeşitli açılardan sınıflandırır. Bunlardan biri de bir önermenin doğruluk değerinin ya yanlış ya da doğru olabileceği sınıflandırmasıdır. Öte yandan ister geleneksel olsun isterse modern olsun argümanlarını bu iki değer üzerinden kuran mantıklara *klasik mantık* denmiştir. İşte böylece geleneksel ile klasiği birleştirdiğimizde karşımıza *klasik geleneksel mantık* ifadesi çıkmış olur. Ancak burada biz *klasik* ifadesini yalnızca iki değer üzerinden işletilen kıyas argümanları için değil; aynı zamanda tasavvurlar ve kavramlar mantıklarını da içerecek şekilde kullanıyoruz.”

KİTAP TANITIMI

Geliş Tarihi: 28-11-2019

Kabul Tarihi: 02-02-2020

Yayın Tarihi: 02-02-2020

* Arş. Gör., OMÜ, İlahiyat Fakültesi, yldz.omer@yandex.com

(Önsöz, 10) ... “Klasik Geleneksel Mantık’ ifadesini kullanmamızın nedeni, günümüzde ‘klasik mantık’ denilince artık sadece iki doğruluk değeri (doğru ya da yanlış) kullanan mantıkların anlaşılması ve çağdaş iki değerli sembolik mantıkların da bu kapsam içerisinde olmasıdır. Böyle olunca öteden beri, belli bir gelenekleşmiş konu ve problem koyuş tarzına sahip olan ve aynı zamanda Türkiye’de *klasik mantık* diye bilinen *geleneksel mantığın*, *klasik sembolik mantıktan* kullandığımız şekliyle ayırt edilmesi uygun olacaktır.” (s. 22).

Başlıktan başlamışken eserin başlığındaki ses getiren “Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı” ifadesine gelelim. Bu ifade ilk etapta “Tasavvurlar ve Kavramlar Mantığı” şeklinde olabilirdi diye haklı olarak düşünülebilir. Ama eserin içeriğine yöneldiğimizde kitabın kendi iddiasını temellendirmek ve adlandırmanın içerik ile bağına sağlam kurmak için bu şekilde bir vurgulamaya ihtiyaç duyulduğunu ifade edebiliriz. Çünkü eser, *Tasavvurlar Mantığı* ile *Kavramlar Mantığı*’nın bir ve aynı şey olmadığını, özellikle “farklı” lafzının mantık literatürü gözetilerek alabileceği anlamlar dikkate alınarak “geleneksel mantıkta da farklı mantıklar var” (s. 56) olduğunu görmenin mümkün olduğu düşünülebilir. Eserin belki de en orijinal tarafı budur. Yazara göre Türkiye’de bazı mantık konuları iki farklı paradigmadan hareketle tek biçimde yorumlanmıştır. Ancak kitabın yazarı farklılıkları dikkate alarak asıl kurguyu oluşturmaya çalışıyor. Ona göre Ortaçağ Batı mantığı ile klasik geleneksel mantığın Kant(çı)-Leibnizci yorumu olarak kavramlar mantığı Türkiye’deki klasik mantık ders kitaplarına girmiştir ve böylece Osmanlı mantık müktebesatından gelen tasavvurlar mantığı ile kavramlar mantığı birbirine karıştırılarak sunulmuştur (s. 136).

Birinci bölüm, genel olarak mantık bilimine giriş olarak hazırlanmıştır. Mantığın tanımı, konusu, amacı, problemleri ile akıl ilkeleri incelenmiştir. Bu bölümün sonunda yer alan Modus Ponendo Tollens ile Modus Tollendo Ponens örneklerinin sehven yanlış yazıldığını düşünüyoruz. İkinci baskıda söz konusu tashihin yapılacağını bekliyoruz. İkinci bölümde Tasavvurlar Mantığı, İslam dünyasına özgü ele alınış tarzıyla ortaya konmuştur. Üçüncü bölüme ise *kavram* ile *tasavvurun* eş anlamlı olmadığı iddia edilerek ve tasavvurlar mantığında kavramı birebir karşılayacak bir lafzın bulunup bulunmadığı soru cevap şeklinde soruşturularak başlanmıştır. Özellikle Löringhoff’tan hareketle kavramsal mantık sistemine giriş sağlanmaya çalışılmıştır. Hem tasavvurlar mantığı hem de kavramlar mantığı bölümleri birer giriş olarak tasarlanmıştır.

Sonuç olarak şunları ifade edebiliriz: Kitap birbirini tamamlayan farklı üç bölümden oluşturulmuştur. Bütün bu bölümler her insanın okuyup anlayacağı bir tarzda kaleme alınmıştır. Zaten kitap bir ders kitabı olarak tasarlanmamıştır. Gereksiz ayrıntılardan kaçınılarak sade bir anlatım tarzı benimsenmiştir. Eserde oldukça sade ve açık bir dil kullanılması yazarın zihninin ele aldığı konular bakımından net ve berrak olduğuna işaret olarak gösterilebilir. Bunun dışında yazar, kendi argümanlarını oldukça net ortaya koymaktadır ve görebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de ve belki de mantık tarihinde ilk kez- *Tasavvurlar Mantiğı ile Kavramlar Mantiğı* ayrı birer mantık olarak sunulmaktadır. Özel, çalışmalarına geleneksel ve sembolik mantık üzerinde devam etmekte olup onun bu iki mantık türünü bir arada işlemesi ve sentezlemesi ortaya güzel çalışmalar çıkarmıştır ve çıkaracaktır diye temenni ediyoruz. Nitekim doktora tezinde bunu yapmıştır ve bunda da başarılı olduğunu düşünüyoruz. Son olarak eser okurun ilgisini çekecek, okuyan kişi ikinci cildini sabırsızlıkla bekleyecektir diyebiliriz.

İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri

 Adil KOYUNCU*

Doç. Dr. Kâmil Kömürcü

Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014, 292 Sayfa

ISBN: 978-605-4696-31-4

Geçmişten günümüze düşünce sistemlerinin farklı varyantlarda oluştuğunu gözlemleriz. Bu sistemler oluşturulurken ister aşikâr ister kapalı biçimde olsun bizim kanaatimize göre üç tarz yol benimsenmiştir. Birincisi, kendisinden önceki var olan sistemi yıkarak yeni bir sistem kurmak. İkincisi, kendisinden önceki var olan sistemi tenkit ederek, eleştirerek eksik kalan ve yanlış olan noktalarını göstererek yeni bir sistem kurmak. Üçüncüsü, kendisinden önceki var olan sistemi alıp, kullanıp kendi yeni sistemi içinde eritip, mezcederek bir sistem oluşturmak şeklindedir. Mantık alanında düşünce geleneğimize şöyle bir baktığımızda birinci kısma: İbn Salâh (ö. 643/1245), Nevevi (ö. 676/1277), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Celaleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi düşünürlerin girdiğini söyleyebiliriz. İkinci kısma: Şihabüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ve üçüncü kısma da; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 520/1126), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi düşünürlerin girdiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda düşünce sistemlerini aktarıırken ikinci kısma aldığımız Şihabüddîn es-Sühreverdî “Şeyhu’l-İşrâk” unvanıyla anılan ve aynı zamanda metafiziksel düşünce sistemleri içerisinde orjinalitesi olan “İşrâk öğretisi” adında bir sistem kurmuş olan önemli bir düşünürdür. Bu öğretisini başta *Hikmetü’l-İşrâk* olmak üzere *el-Lemehât*, *el-Meşari’ ve’l-Mutarahât*, *Kitabu’l-Mukavamât*, *Kitabu’t-Telvihâtü’l-Levhiyye ve’l-Arşiiyye*, *Mantıku’t-Telvihât* adlı kitaplarında ele almıştır. Bizi ilgilendiren husus ise bu

* Arş.Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr

eserlerinde mantık ilminden bahsetmiş olması ve ona yöneltmiş olduğu tenkitlerdir. Bu açıdan Sühreverdî'nin mantık anlayışı oldukça önem arz etmektedir.

Sühreverdî'nin mantık konusundaki görüşleri "*İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*" isimli kitapta Doç. Dr. Kâmil Kömürcü tarafından ele alınmıştır. Biz burada söz konusu kitabın tanıtımını yapmaya çalıştık. Kömürcü'den önce gerek Doğuda gerekse Batıda farklı müellifler tarafından Sühreverdî'nin mantıkla ilgili görüşleri hakkında onun bazı eserleri çerçevesinde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Ancak Kömürcü, Sühreverdî'nin tüm eserlerinde ele aldığı mantık meselelerini ayrıntılı olarak incelemiştir. Dahası İşrâk ekolü mensubu olan Şemsüddîn eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288)'nin ve Kutbuddîn Şîrâzî (ö. 710/1311)'nin aynı adı taşıyan *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitaplarını da dikkate alarak mezkur eserini Sühreverdî'nin görüşleri doğrultusunda dikkatli bir tahlil ve tedkik neticesinde oluşturmuştur. Bu da bize müellifin eserini oluştururken zengin bir kaynak birikiminden yararlandığını gösterir. Ayrıca müellif çalışmasının bazı yerlerinde; Aristoteles (m.ö. 384-322), İbn Sînâ, Gazzâlî ve Esirüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265)'nin görüşlerine de değinerek Sühreverdî özelinde kıyasî bir üslup takınmıştır.

Eser giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Eserin giriş bölümünde özlü bir biçimde mantığın tanımı ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. Giriş bölümünün gayet kısa tutularak meselenin özüne temas edilmesi okuyucu nezdinde konuya başlangıç için bir kolaylık sağlayacağı hissi uyandırmaktadır. Birinci bölümde kavramlar mantığı, ikinci bölümde önermeler mantığı, üçüncü bölümde de akıl yürütme ve bunun türleri Sühreverdî'nin kendi sistemi açısından irdelenir. Sühreverdî, başta aktardığımız gibi mantığın bazı konularını yeri geldikçe eleştirir, tenkit eder ve eksik kalan noktalarını gösterir. Önemli bir noktadır ki Sühreverdî eserlerinde mantık konularını ele alırken ne mutlak taassubî bir tavır ne de mutlak muhalefet içeren bir tavır içerisine girer. Kendi sistemine uyan ve uymayan noktaları uygun bir biçimde gösterir. Bu zaviyeden, ilerleyen zamanlarda İbn Teymiyye'nin yaptığı gibi mantığa karşı mutlak bir muhalefet yapmak derdinde değildir. Dolayısıyla Kömürcü, eserinde Sühreverdî'nin görüşlerini ele alırken, mantık nezdinde kendisine savunmacı bir tavır takınmaz. Eserinde ele aldığı üslup gereği öncelikle meselelerin mantık ilmindeki durumu aktarılır, ardından Sühreverdî'nin görüşleri serdedilir. Yani müellif Sühreverdî açısından mantık özelinde onun ele aldığı eleştirel görüşlerinin tenkitini yapmak derdinde değildir.

Kanaatimizce arzusu Sühreverdî'nin mantık konularındaki görüşlerinin iyi bir şekilde tahlil edilerek serd edilmesidir. Bu da yine çalışmada dikkat çeken önemli bir noktadır.

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk'* a kadar yazdığı eserlerinde mantık konusunda Meşşâî bir tavır takınmıştır. Ancak *Hikmetü'l-İşrâk'* a gelince o bu tutumunu değiştirmiştir. Bu tercihin arka planında yatan durumun, kendi sistemini kurması bakımından bir fikri tekâmül süreci ve farklı bir metot arayışı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Artık bu mezkur eserinde onun için bilgi bakımından mantığın rasyonalitesi arka planda kalmış, buna karşılık İşrâkî mistisizm ön planda yerini almıştır. Burada elbette kendinden önce gelen Gazzâlî'nin kendisi üzerinde derin bir etkisinin olduğu aşikârdır. Yine en başta söylediğimiz gibi o, örneğin mantığın tanım ve kategori gibi konularına eleştiri yöneltirken, Meşşâî'lerin "husûlî" bilgisinin karşısına "huzûrî" bilgi anlayışını, bahs'e karşı "teelluh" kavramını, kıyas türleri konusunda da kendi kanaati doğrultusunda "feraset kıyası" gibi bir tür eklemekten geri durmamıştır. Bu tavra kendi sistemi içerisinde önceleri Gazzâlî'de de görüldüğü üzere yeni bir terminoloji kurma anlayışı da diyebiliriz. Yani kendi oluşturduğu sistemde eksik kalan noktaları tamamlama gayreti içerisinde. Bunu mantığa eşdeğer ve farklı bir bilgi sistemi oluşturmak değil, mantığın kendince eksik kalan, yanlış yerlerini düzelterek onu formel yapısından kurtarıp informal bir yapıya sokarak, İşrâkî bir öğreti kurma arayışı olarak değerlendirebiliriz. Yani onun nezdinde asıl mesele mantık ilmi değil İşrâkî öğretiye ulaşmaktır diyebiliriz. Dahası onun için "sağduyu(akl-ı selim)" ve "hads(sezgi)" büyük bir öneme haiz iki kavramdır. Bundan dolayı bu ikili kendi kanaatine Meşşâîlerin mantık konularını uzun uzadıya ele almaları ve meseleyi ayrıntıya boğmalarının önüne geçecek bir durumdur.

Son olarak Sühreverdî'nin mantık konularını kısa, öz olarak ifade etme girişimleri, mantığa yönelttiği eleştiriler ve farklı bir metot arayışı mantık adına öncü bir dönüşüm hareketi meydana getirmiştir diyebiliriz. Çünkü sonraları özellikle Batıda da, Francis Bacon (ö. 1626), Descartes (ö. 1650), Leibniz (ö. 1716), John Stuart Mill (ö. 1873), gibi düşünürler ile mantık ilmi farklı bir boyuta taşınacaktır. Leibniz, mantık bakımından eksik kalan bir noktayı tamamlamak olarak düşünebileceğimiz yeter-sebep ilkesini mantık ilkelerine ekleyecektir. Ayrıca mantığın sembolik bir hal almasının da habercisi olacaktır. Descartes ve Bacon ise klasik mantığın metodunu yetersiz görerek tümevarım metodunu esas alacaklardır. Bütün buraya kadar aktardığımız meselelerden ortaya çıkan sonuç şu demektir.

oluyor ki; Şihabüddîn es-Sühreverdî'nin kendi sistemi içerisindeki mantık adına mücmel düşünceleri, sonraları bilhassa Batıda başka düşünürler tarafından kendi mantiki sistemleri içerisinde sistematik olarak geniş ve etkili bir şekilde kendisine yer bulmuştur.