

Cilt 6 Sayı 1 - 2024

mantık
araştırmaları
dergisi

Journal of Logical Studies





Mantık Araştırmaları Dergisi

Journal of Logical Studies

Yıl	6	Year
Sayı	10	Issue
Ekim	2024	October

Yayıncı | Publisher

Ahmet Kayacık

Mantık Araştırmaları Dergisi yılda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Her yılın Ekim ayında 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 annually. It is published in October of each year.

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
Mahmut Sami Özdil, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Emrah Alağaç, Erciyes Üniversitesi

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali Durusoy, Marmara Üniversitesi
Ali Tekin, Trabzon Üniversitesi
Hüseyin Çaldak, Bingöl Üniversitesi
İbrahim Çapak, İstanbul 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

İndeksler | Indexes

ACAR İndex
ASCI Database
ASOS İndeks
Paperity
Sobiad

İçindekiler / Contents

5 | Editör'den

Makaleler / Articles

6 – 25 | Galen's Institutio logica and al-Fârâbî's logic. A reassessment of parallelisms that show a possible influence

Galen'in Institutio logica ve Farabi'nin mantığı. Olası bir etki gösteren paralelliklerin yeniden değerlendirilmesi

Miguel CARMONA TABJA

Mantık Biliminde Sofistik Sanat: Felsefe Olmayanın Felsefesi Üzerine Fârâbî Yorumu

26 – 56 | Sophistic Art in the Science of Logic: al- Fârâbî's Commentary on the Philosophy of Non-Philosophy

Furkan YILMAZ

Çeviri Makaleler / Translated Articles

57 – 79 | Et-Tavtr'e, Fusûlü'l-Hamse ve Kitâbü'l-Cedel Bağlamında Kıyas Sanatları'ndan Önce Bilinenler Üzerine Fârâbî

Terence J. KLEVEN

Çev. / Trans. Yunus Emre AKBAY – Rûmeysa Nur ŞEVKAN

Kitap Tanıtımları / Book Reviews

80 – 84 | İslam Mantık Tarihi Araştırmaları I: Ebû Nasr Fârâbî

Mustafa ÖZBAKIR

Vefeyat / Obituary

85 – 89 | Pitt'in Bir Felsefe Merkezi Olarak Kurulmasına Yardımcı Olan Polimat Nicholas Rescher 95 Yaşında Öldü

Ahmet KAYACIK

Mantık Araştırmaları Dergisi
Yıl: 6 Sayı: 10 – 2024

Editör'den

Mantık Araştırmaları Dergisi'nin kıymetli okurları,

Dergimizin yeni sayısını sizlere sunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Geçmiş sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da Mantık alanında nitelikli çalışmalarını sizlerle buluşturmaya devam ediyoruz. Dergimiz bir alan dergisi olması hasebiyle Klasik Mantık, İslam Mantık Çalışmaları, Modern Mantık vb. Mantık alanının tüm alt dallarıyla ilgili çalışmalara öncelik verse de Felsefe ve Din Bilim Bilimleri alanından da çalışmaları değerlendirmeye almaktadır.

2019 yılında yayın hayatına başlayıp yılda iki sayı olarak yayınlanan dergimiz için, 2024 yılında yayınlanan bu sayıyla beraber, yılda bir sayı olarak yayınlanma kararı alınmıştır. Dergimize gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutularak en az iki hakem tarafından değerlendirilmektedir.

Bu sayıda, İslam mantık tarihinde mantık ilminin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî (ö. 339/950) hakkında biri yurt dışından ve İngilizce olmak üzere iki araştırma makalesi, bir çeviri makale, bir değerlendirme makalesi ve son olarak mantık alanında birçok çalışmasının yanı sıra Fârâbî hakkında da önemli çalışmaları bulunan Nicholas Rescher hakkında bir vefeyât yazısı olmak üzere, toplamda beş makale ilgi ve takdirlerinize sunulmuştur. Rescher'in vefeyât yazısı, Türkiye'de Rescher çalışmalarının öncüsü olan ve kendisiyle tanışma fırsatı bulan dergimizin Baş Editör'ü Prof. Dr. Ahmet Kayacık tarafından kaleme alınmıştır.

Yeni sayımızın düşünce ve ilim hayatına ve hususen Fârâbî çalışmalarına katkılar sunmasını temenni ederken, çalışmalarını dergimiz vasıtasıyla sizlere sunan yazarlarımıza, kıymetli vakitlerini hiçbir karşılık beklemezsiniz bu çalışmaların değerlendirilmesine ayıran hakemlerimize ve bu sayının yayımlanmasında emeği geçen editör yardımcılarımıza şükranlarımı sunarım.

Arş. Gör. Emrah Alağaç
Mantık Araştırmaları Dergisi Editörü
Kayseri/Türkiye
emrahlagas@erciyes.edu.tr

Galen's *Institutio Logica* and al-Fārābī's Logic. A Reassessment of Parallelisms That Show a Possible Influence

Miguel CARMONA TABJA *

ORCID: 0000-0001-8093-9656

Abstract

The aim of the following paper is to evaluate a possible influence of Galen's *Institutio logica* on al-Farabi's logic, following Zimmermann's and Lameer's evidence for some parallelisms between them. Among the scholars studying al-Farabi's logic, we find at least two authors that affirm such a textual relation, Zimmermann¹ and Lameer.² However, this influence is explicitly denied at least by Hodges,³ another scholar studying on al-Farabi's logic. This paper will focus on establishing what are the arguments for this influence, in Zimmermann's and Lameer's terms, and then re-evaluate the possibility of this influence after comparing al-Farabi's and Galen's writings.

Keywords: al-Farabi, Galen, history of logic, history of philosophy, Graeco-Arabica

Özet

Galen'in *Institutio logica* ve Farabi'nin mantığı. Olası bir etki gösteren paralelliklerin yeniden değerlendirilmesi

Bu makalenin amacı, Zimmermann ve Lameer'in aralarındaki bazı paralelliklere dair delillerini takip ederek, Galen'in *Institutio Logica*'sının Farabi'nin mantığı üzerindeki olası etkisini değerlendirmektir. Farabi mantığı üzerine çalışan akademisyenler arasında böyle bir metinsel ilişkiyi onaylayan en az iki yazar buluyoruz: Zimmermann⁴ ve Lameer.⁵ Ancak bu etki, en azından Farabi'nin mantığını

* Adjunct profesor, Centro de Estudios Árabes Eugenio Chahuán, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile; PhD student, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

¹ Zimmermann, "Introduction".

² Lameer, *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics*.

³ Hodges, "Introduction".

⁴ Fritz Zimmermann, "Introduction: Al-Farabi's Theory of Propositions in its Doctrinal Setting", *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, auth. Abu Nasr al-Farabi, ed. & trans. Fritz Zimmermann (Oxford: Oxford University Press, 1981).

⁵ Joep Lameer, *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (New York: E.J. Brill, 1994).

Miguel CARMONA TABJA

inceleyen bir diğerk araştirmacı olan Hodges⁶ tarafından açıkça reddedilmektedir. Bu makale, Zimmermann ve Lameer'in terimleriyle bu etkinin argümanlarının ne olduğunu ortaya koymaya odaklanacak ve ardından Farabi ve Galen'in yazılarını karşılaştırdıktan sonra bu etkinin olasılığını yeniden değerlendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Galen, mantık tarihi, felsefe tarihi, Yunanca-Arapça



1. Introduction

Among the scholars studying on al-Farabi's work both Zimmermann⁷ and Lameer⁸ claim that al-Farabi can be said to have had access to the *Institutio logica* in addition to the *De demonstratione* (the latter being a text of which al-Farabi speaks explicitly). Zimmermann⁹ claims that one evidence for this fact is that al-Farabi expounds the doctrine of *akolouthia* (in Arabic: *luzūm*) and *makhé* (in Arabic: *'inād*) in his paraphrase to the *Categories*,¹⁰ but he also claims that we can see in his commentary on *De interpretatione*¹¹ that "al-Farabi seems to reject Galen's criticism of Stoic formalism".¹² This rejection presupposes that al-Farabi was somehow aware of Galen's position on the matter in the *Institutio logica*. On the other hand, Lameer¹³ claims that the demonstration of Bocardo in al-Farabi's short commentary to the *Prior Analytics* closely follows the demonstration presented by Galen in *Institutio logica*.¹⁴ We can see, however, a total opposite view of the matter in Hodges,¹⁵ who in his introduction to al-

⁶ Wilfrid Hodges, "Introduction", *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*. auth. Abu Nasr al-Farabi. trans. Saloua Chatti & Wilfrid Hodges (London: Bloomsbury, 2020).

⁷ Zimmermann, "Introduction".

⁸ Lameer, *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics*.

⁹ Zimmermann, "Introduction", lxxxiii.

¹⁰ Abu Nasr Al-Farabi, "Al-Farabi's Paraphrase of the 'Categories' of Aristotle", trans. Douglas Dunlop, *Islamic Quarterly* 5/1 (1959), 34-35; 50-52 (56-58).

¹¹ Particularly in Abu Nasr al-Farabi, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trans. Fritz Zimmermann (Oxford: Oxford University Press, 1981), 62 (68.7-9).

¹² Zimmermann, "Introduction", xl.

¹³ Lameer, *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics*, 131.

¹⁴ Galen, *Galen's Institutio Logica*, ed. Karl Kalbfleisch (Leipzig: B. G. Teubner, 1896), 24 (X.8).

¹⁵ Hodges, "Introduction", 12.

Farabi's commentary to the *Prior Analytics* states without much explanation that the *Institutio logica* "never appears in Arabic records."¹⁶

Regarding the Arabic sources, the influence of Galen's *Institutio logica* in al-Farabi is, at least, possible. Certainly, if we take a look to the *Letter of Hunayn Ibn Ishaq to Ali Ibn Yahya about the books of Galen that have been translated to his knowledge and some of those that have not been translated* (*Risāla Hunayn bin Iṣḥāq ilā 'Alī bin Yaḥyā fī dhukr mā turjima min kutub Jālīnūs bi 'ilmīhi wa ba'da mā lam yutarjamu*), a book where the famous Syriac translator and physician Hunayn Ibn Ishaq tells how he obtained some of Galen's books, which books he translated and which he did not, we can notice that the *Institutio logica* is indeed mentioned. Zimmermann already noticed this in his introduction: "We learn from Hunayn that in addition to the *De demonstratione*, he and his associates translated the *Institutio logica* and a short piece on the number of syllogisms".¹⁷ Indeed, we can see that in Hunayn Ibn Ishaq's text the following is stated:

His book [i.e., Galen's book] *On the Introduction to Logic* (*fī al-madkhal ilā al-mantiq*): This book is a single treatise in which are pointed out (*bayyan*) the things which those who are learning (*al-muta'allimūn*) need and those from which they can benefit in the science of demonstration. I have translated it into Syriac and Hubaysh translated it to Muhammad Ibn Musa into Arabic. Hunayn collated and improved it for 'Ali Ibn Yahya.¹⁸

Both the fact that it consisted of a single book, that Ibn Ishaq says that it contains the elementary things for those who are being initiated in the art of logic and that their titles are equivalent seem to indicate that this book, *On the Introduction to Logic* (*fī al-madkhal ilā al-mantiq*), corresponds to the book that has come down to us under the Greek title of *Eisagogé dialektiké*, that is, in Latin, *Institutio logica*. The existence of this book is further confirmed in another Arabic source, the famous *Kitab al-Fihrist* of

¹⁶ Consulted on this point, professor Dr. Hodges stated in a personal communication that while indeed the *Institutio logica* appears to be consigned both in the *Kitab al-Fihrist*, and in the account of Hunayn Ibn Ishaq's translations, the fact remains that there is no record of al-Farabi ever having read it. We are very grateful for professor Hodges' insights on this matter.

¹⁷ Zimmermann, "Introduction", lxxxi.

¹⁸ Hunayn Ibn Ishaq, *Hunayn Ibn Ishaq. Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*, ed. Gotthelf Bergsträsser (Leipzig: Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1925), 50 (26r).

Miguel CARMONA TABJA

al-Nadim, better known as al-Nadim's catalogue of books, a tenth century bookseller's catalogue frequently used to see what books were available at the time. The existence of a translation of a book by Galen called *Introduction to Logic (fi al-madkhal ilā al-mantiq)* by Hubaysh, disciple of Hunayn Ibn Ishaq, is also mentioned there.¹⁹

Al-Farabi, then, at least *could* have read Galen's *Institutio logica*. The thing is that al-Farabi does not quote explicitly the *Institutio logica*. In the following pages we are going to consider three main arguments that we may form from secondary literature, and we will evaluate them in light of al-Farabi's own work.

We have to speak, however, of a difficulty that emerges in trying to establish this issue. As Morrison shows in his article on Galen's logic,²⁰ the book that is extant to us as *Eisagogé dialektiké* is probably described by Galen in his *De libris propriis* as a "summary of the theory of demonstration, in one book".²¹ If the *Institutio logica* is indeed a summary of *De demonstratione* (a book that al-Farabi quotes explicitly), it could be very well possible that we could be misrepresenting the possible evidence that we could gather for al-Farabi's reading of the *Institutio logica*. Since we don't have access to neither works in Arabic, and we don't have access to the *De demonstratione* at all, it is impossible for the time being to distinguish between the exposition made of a subject in the *Institutio logica* from the one made in the *De demonstratione*. For this reason, what we will be asking ourselves here is whether al-Farabi is aware of what has been said in the *Institutio logica*, even though it could still be possible that he didn't read that particular text.

2. Conflict and consequence in Galen and al-Farabi

¹⁹ Muhammad Ibn al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim; a tenth-century survey of Muslim culture*. ed. & trans. Bayard Dodge (New York: Columbia University Press, 1970), 685.

²⁰ Ben Morrison, "Logic", *The Cambridge Companion to Galen*, ed. Robert Hankinson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 85.

²¹ Morrison, "Logic", 68.

The first passage in which Zimmermann seems to point at the *Institutio logica* or its contents as a possible source for al-Farabi is the following:

Yet despite the philosophers' hostility [to Galen] some of Galen's logical teaching insinuated itself into their own. Two correlative pairs of concepts -complete consequence ($p \leftrightarrow q$) and incomplete consequence ($p \rightarrow q$), complete conflict ($p \leftrightarrow \text{not-}q$) and incomplete conflict ($p \rightarrow \text{not-}q$)- which among the known Greek texts accessible to the Arabs occur only in the *Institutio Logica* appear in al-Farabi's writings as firmly integrated items of his technical armoury.²²

In a footnote to this passage, Zimmermann states that in al-Farabi's commentary to *De interpretatione* we can find the expression "complete consequence", whose complete theoretical framework can be found in a passage of al-Farabi's paraphrase to the *Categories*. There, al-Farabi states the following about consequence:

The consequents by necessity [*al-mutalāzimāni bi-idṭarār*] are of two kinds, one kind complete in consequence [*tamm al-luzūm*], and another not complete [*ghayr tamm al-luzūm*]. Those of which the consequence is complete are those which, when either of them exists [*wujida ayyuhumā ittafaqa*], the other is found to exist necessarily [*wujida al-akhar bi-wujūdihi ḍarūratan*]. This means that when the first of them exists [*al-awwal minhumā idha wujida*], the second exists necessarily [*wujida al-thani ḍarūratan*], and when the second exists, the first exists necessarily. Those of which the consequence is not complete are those which, when the first of them exists, the second exists necessarily, but when the second exists, the existence of the first does not necessarily follow. These are those which are not equivalent in consequence of existence [*la yatakāfa'āni fi luzūm al-wujūd*] like man and animal, for when man exists, animal exists necessarily, but when animal exists it does not necessarily follow that man exists.²³

²² Zimmermann, "Introduction", lxxxiii.

²³ Al-Farabi, "Al-Farabi's Paraphrase of the 'Categories' of Aristotle", 34, 51 (57). In all references to al-Farabi's paraphrase of the *Categories*, we use Dunlop's translation with some modifications when necessary.

On this account, consequence is a relationship between terms rather than a kind of proposition,²⁴ things from which conditional propositions are construed. Additionally, the difference between consequents “complete in consequence” [*tamm al-luzūm*] and “incomplete in consequence” [*ghayr tamm al-luzūm*] is that the first relation is reciprocal whereas the second is not. From a complete consequence you can derive the first consequent from the second or the second from the first, whereas from an incomplete consequence you only can derive the second consequent from the first. The example provided by al-Farabi is from the second kind: the existence of “man” entails the existence of “animal”, but not vice versa. Further, al-Farabi will say that there is a difference between consequents (*mutalāzimāni*) and correlatives (*mudāfāni*) in the following manner:

If they are taken in two subjects, they are not consequents [*mutalāzimayni*], but rather correlatives [*mudāfayni*]. So if one of them exists in a subject, it will follow by necessity that the other exists in another subject. An example of this is the father and the son: if Zayd is a son, it follows necessarily that he has a father, and if Amr is a father, it follows necessarily that he has a son. That is why the correlatives become consequents [*li-dhalika yaşiru al-mudāfāni mutalāzimayni*]: if they are taken in two subjects, then the connective conditional [*ash-sharṭiyya al-muttaşila*] is composed from them; and if they are taken in a unique subject, the divisive conditional [*ash-sharṭiyya al-munfaşila*] is composed from them.²⁵

From this passage, it seems that the difference between correlatives and consequents is made from its application. If that which is considered are thing, i.e. “real things”, such as a father and a son, those are correlatives. Insofar as they are considered for the construction of a conditional (*ash-sharṭiyya al-muttaşila*) or a disjunctive (*ash-sharṭiyya al-munfaşila*), however, they “become” consequents. That’s probably why the example given by al-Farabi for incomplete consequence is “man” and “animal”, since their consecutiveness is made on the basis of them being terms.

²⁴ For a more careful study of these passages, see Kamran Karimullah, “Alfarabi on conditionals”, *Arabic Sciences and Philosophy* 24 (2014), 211-267.

²⁵ Al-Farabi, “Al-Farabi’s Paraphrase of the ‘Categories’ of Aristotle”, 35, 52 (58).

On the other hand, al-Farabi presents the incompatibles (*al-muta'ānidāni*) in the following manner:

Similarly the incompatibles are of two kinds, a kind of which their incompatibility is complete [*'ināduhumā tamm*], and the other of which their incompatibility is not complete [*'ināduhumā ghayr tamm*]. The completely incompatible [*at-tamm li-'inādhimā*] are two things which, when either of them exists, the other is removed [*irtafa'a*], and when either of them is removed, the other exists. The incompletely incompatible [*ghayr at-tamm*] are two things which, when one of them is removed whichever it is, the existence of the other does not follow necessarily. Therefore the incompatibles may be taken in the opposite way and reckoned among the consequents [*lawāzim*], when the removal of the second of them follows necessarily from the existence of the first, and similarly when the second exists, there follows also the removal of the first.²⁶

The relationship of incompatibility (*'inād*) is that in which two things "repel" each other. It can be complete (*at-tamm li al-'inād*), and in that case either thing exists when the other thing does not, and either thing does not exist when the other does, and it can also be incomplete (*ghayr at-tamm li al-'inād*) in which case the presence or absence of one of the incompatibles implies the absence or presence of the other. The so called "divisive conditional" or disjunctive propositions are formed from incompatibles, and the example given by al-Farabi is "If this number is even, it is not odd [*idhā hādhā al-'adad zawjan fa-huwa laysa bi-fard*]", where the incompatibility seems again to lie in terms ("even" and "odd").

If we look into Galen's *Institutio logica* to find parallel passages, one finds himself in a difficult position. Galen's book is full of digressions of different kinds, to the point that we cannot find a single or a couple of single paragraphs concerning consequence and incompatibility. Some of the corresponding passages of Galen's *Institutio logica* that we can select state the following:

Another kind of premisses is of those in which we make an assertion not about the being of things, but about the fact that if one thing, another is, or, if one thing is not, another is; let such propositions be called "conditional" [*hypothetikai*]; one class of

²⁶ Al-Farabi, "Al-Farabi's Paraphrase of the 'Categories' of Aristotle", 35, 51 (58).

Miguel CARMONA TABJA

these, “the [conditional] by connection [*kata synekheian*]” is whenever one says “if some other thing is, necessarily this thing is”; the other class, the “divisive [*diairêtikai*] [conditional],” is whenever, if one thing is not, another is or if one thing is, another is not.²⁷

Now this state of affairs [*physis*] is a sign of complete conflict [*teleian makhên*]; but the other, as in, “If Dion is at Athens, he is not on the Isthmus,” shows incomplete conflict [*ellipê makhê*].²⁸

There will be two syllogisms deriving from complete consequence [*teleias akolouthias*], and another two from complete conflict [*teleias makhês*].²⁹

As we can see, the order of exposition is very different from one writing to the other. Anyone who has read the *Institutio logica* can vouch for its disorderly manner of treating some of its subjects, and the explanation of consequence and conflict is no exception. It would be possible that al-Farabi systematized what was written in Galen’s text on these terms. However, the meaning of these concepts are not systematized by Galen in the same way. For Galen, consequence and conflict, whose Greek names, *akolouthia* and *makhê*, are surely the basis for the Arabic *luzûm* and *‘inād*, are not relationships between terms, but rather relationships between things, and it is from things related in this way that we construe the “conditional proposition by connection” (*kata synekheian hypothêtikê protasis*) and the “divisive conditional proposition” (*diairêtikê hypothêtikê protasis*), what we would today call “conditional” and “disjunctive” respectively, and al-Farabi calls “connective conditional” (*ash-shartiyya al-muttasila*) and “divisive conditional” (*ash-shartiyya al-munfasila*).³⁰ This proximity in the concepts used could mean that al-Farabi

²⁷ Galen, *Galenī Institutio Logica*, 7 (III.1); Galen, *Galen’s Institutio Logica: English Translation, Introduction, and Commentary*, ed. & trans. John Kieffer (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964), 33. In all references to Galen’s text, we use Kieffer’s translation with some modifications when necessary.

²⁸ Galen, *Galenī Institutio Logica*, 9 (IV.1); Galen, *Galen’s Institutio Logica*, 34.

²⁹ Galen, *Galenī Institutio Logica*, 34 (XIV.11); Galen, *Galen’s Institutio Logica*, 47.

³⁰ We omit here the names that the *neôteroi* (“the recent ones”, according to the words of Galen, where he means most likely the Stoics) have chosen for the conditional and the disjunctive: the conditional proposition (*synêmmenon axioma*) and the disjunctive proposition (*diezeugmenon axioma*).

is indeed working with the same vocabulary, and he could have borrowed that vocabulary from the *Institutio logica*.³¹

However, if we take a look at the examples, we can see that the examples given by al-Farabi do not match those given by Galen. The examples for propositions that express conflict and consequence in Galen are the following:

"If it is day, the sun is above the earth" [complete consequence]³²

"Either it is day or it is night" [complete conflict]³³

"If it is not day, it is night" [complete conflict]³⁴

"If it is not night, it is day" [complete conflict]³⁵

"If Dion is in Athens, Dion is not in Isthmus" [partial conflict]³⁶

"Dion is not both in Athens and in Isthmus" [partial conflict]³⁷

"Dion walks and Theon talks" [neither consequence nor conflict]³⁸

On the other hand al-Farabi's examples are the following:

"If Zayd comes, Amr departs" [accidentally consequent]³⁹

³¹ In al-Farabi's *Kitāb al-qiyās* and *Kitāb al-qiyās aṣ-ṣaghīr*, though there is no mention of a relation between complete or incomplete consequence, there is a mention of complete and incomplete conflict. See Abu Nasr al-Farabi, *Al-mantiq 'inda l-Fārābī*, ed. Rafiq al-'Ajam (Beirut: Dar al-Mashreq, 1986), 2/32-33 and 2/83-86 respectively. It should be noted that there too, the divisive conditional is composed of things that are in a relation of conflict (and so, the conflict is not in itself the divisive conditional):

"the conditional [*ash-shartīyya*] is composed from two incompatible parts [*juz'ayn muta'ādinayn*] or [more] incompatible parts", al-Farabi, *Al-mantiq 'inda l-Fārābī*, 2/32.

³² Galen, *Galen's Institutio Logica*, 9 (III.4); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 34.

³³ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 9 (III.4); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 34.

³⁴ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 9 (III.5); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 34.

³⁵ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 9 (III.5); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 34.

³⁶ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 9 (IV.1); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 34.

³⁷ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 10 (IV.4); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 35.

³⁸ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 10 (IV.4); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 35.

³⁹ Al-Farabi, "Al-Farabi's Paraphrase of the 'Categories' of Aristotle", 34, 50 (56).

Miguel CARMONA TABJA

“When Sirius rises in the morning, the heat will be severe and the rains will cease” [essentially consequent for the most part]⁴⁰

“When man exists, animal exists necessarily, but when animal exists it does not necessarily follow that man exists” [partial consequence]⁴¹

“If Zayd is a son, it follows necessarily that he has a father and if ‘Amr is a father, it follows necessarily that he has a son”
[complete consequence, but with the precautions mentioned above]⁴²

“If this number is even, it is not odd” [complete incompatibility]⁴³

Comparing the differences between Galen’s and al-Farabi’s examples, we can note first of all that the propositions construed from consequence or conflict in the *Institutio logica* follow typical Stoic examples, in most cases with the propositions “it is day” or “it is night” in place of variables, whereas in al-Farabi’s examples variables are mostly replaced with terms, “animal”, “man”, “even”, “odd”. In the case of those propositions which were “consequence by accident” (*luzūm bi al-‘arad*), the example given by al-Farabi has no equivalent in Galen, and Galen’s example of a conjunctive proposition which represents a relationship between two things that are neither consequence nor conflict, “Dion walks and Theon talks”, has no equivalent in al-Farabi’s paraphrase of the *Categories*.⁴⁴ Another important difference is that for Galen, the propositions “Either it is day or it is night” and “If it is not day, it is night” are considered as formed from a complete conflict, whereas for al-Farabi disjunctive propositions are formed from incompatibility and conditionals from consequence. Regarding the partial conflict example “Dion is not both in Athens and in Isthmus”, it seems that there is no equivalent in al-Farabi’s paraphrase on the *Categories*.

⁴⁰ Al-Farabi, “Al-Farabi’s Paraphrase of the ‘Categories’ of Aristotle”, 34, 50-51 (56).

⁴¹ Al-Farabi, “Al-Farabi’s Paraphrase of the ‘Categories’ of Aristotle”, 34, 51 (57).

⁴² Al-Farabi, “Al-Farabi’s Paraphrase of the ‘Categories’ of Aristotle”, 35, 52 (58).

⁴³ Al-Farabi, “Al-Farabi’s Paraphrase of the ‘Categories’ of Aristotle”, 35, 52 (58).

⁴⁴ A similar sentence though can be found in al-Farabi’s *Book of Rhetoric*: “Zayd doesn’t walk until ‘Amr talks [*wa lā yamshī zayd hattā yatakallam ‘amrū*]”, Abu Nasr al-Farabi, *Kitāb fi al-mantiq: al-khatāba*, ed. Muhammad Salim Salim (Cairo: Maṭba‘a dār al-kutub, 1976), 50. However, the only thing similar between Galen’s passage and al-Farabi’s is the similarity of these examples, and these are typical Stoic examples, so it is difficult to see a clear connexion between both.

However, it is important to note that similar examples can be found in al-Farabi's *Book of Rhetoric*, without however the connection to the concepts of consequence and conflict: "Zayd is not both being in Iraq and being in Syria [*laysa yakūn zayd bi-al-'irāq wa-huwa bi-al-shām*]"⁴⁵ There, al-Farabi mentions this kind of proposition as the "divisive conditional [*al-shartīyya al-munfaṣila*]" proposition used "in the negative way [*'ala jiha al-salb*]"⁴⁶. In the *Kitāb al-qiyās*, al-Farabi gives the same example and notes that "when the conflict is not complete, the custom is to not use the particle "or" [*immā*], but rather to attach to the sentence something that indicates that the incompatibles cannot be together"⁴⁶ This explanation is not however present in Galen's text, so the proximity between al-Farabi and Galen on partial conflict is hardly enough to see a possible influence from the latter into the former.

Given this very big differences, one can only surmise that the source for al-Farabi's doctrine of consequence and incompatibility must be a different one from Galen's *Institutio logica*. Surely, both doctrines are connected somehow, as we can see from the parallelism between the names given to relations, propositions, and some examples, but it is very probable that the source for al-Farabi is an Aristotelian one. The place in which the consequents are explained in al-Farabi's paraphrase is also relevant: just before talking about the *Categories*' prior/posterior and simultaneous, and just after talking about opposition. In fact, al-Farabi mentions, when talking about consequence, things that are "not equivalent in the consequence of existence" (*la yatakafa'āni fi luzūm al-wujūd*) which is a direct quote of Aristotle's *Categories*' chapter on priority: "that which has no reciprocity in the consequence of being" (*to mê antistrephon kata ten tou einai akolouthēin*).⁴⁷ If a doctrine of consequence and conflict rose up among Aristotelians⁴⁸ this would be the natural place, and

⁴⁵ Al-Farabi, *Kitāb fī al-mantiq: al-khaṭāba*, 49.

⁴⁶ Al-Farabi, *Al-mantiq 'inda l-Fārābī*, 2/32.

⁴⁷ Aristotle, *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, ed. Lorenzo Minio-Paluello. (Oxford: Oxford University Press, 1949), 41 (*Categories* 14a30).

⁴⁸ On this subject, see Susanne Bobzien, "Pre-Stoic Hypothetical Syllogistic in Galen's *Institutio logica*", *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 77 (2002), 57-72; and Id., "Peripatetic Hypothetical Syllogistic in Galen", *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2 (2004), 57-102. Al-Farabi's own remarks reaffirms the existence of such early Aristotelian development of hypothetical syllogism: "The Stoics, such as Chrysippus and others, have gone into this to the point of exaggeration, by making an exhaustive study of the subject of hypothetical

Miguel CARMONA TABJA

it is then probably that it is on the commentary tradition that Galen and al-Farabi are drawing from.

3. Al-Farabi's alleged rejection of Galen's criticism of Stoic formalism

A second passage where Zimmermann seems to agree to an influence of Galen's *Institutio logica* in al-Farabi's logic is the following:

In using the examples 'It is not day' and 'It is night' to make this point at 68.7-9, al-Farabi seems to reject Galen's criticism of Stoic formalism.⁴⁹

Further in his text, Zimmermann adds:

Once alerted to the probabilities implied by al-Farabi's knowledge of Galen's logic we are able to recognize controversies and correspondences not averred by explicit reference. In the passage at 68.1ff, where al-Farabi, because he criticizes 'the commentators', can be seen to express a view distinctly his own, the examples of 'It is not day' and 'It is night' serve to illustrate the point that different forms of words make different propositions even if they entail one another. In spirit if not in substance this illustration seems to be directed against Galen who, as we know from his *Institutio logica*, was given to castigating Stoic formalism.⁵⁰

In both passages, Zimmermann seems to affirm that al-Farabi probably knew about the contents of the *Institutio logica* (if not the *Institutio logica* itself). The passage of al-Farabi's Commentary on *De interpretatione* referred to is the following:

The negation of one of two contraries without anything in between does not in its own words signify the other contrary; it only entails

sylllogisms, as Theophrastus and Eudemus had done after Aristotle's time. They claimed that Aristotle had composed works on hypothetical syllogisms. But looking at his books on logic, we do not find that he wrote a separate work on hypothetical syllogisms. This information is only found in the commentaries of the commentators, who relate them on the authority of Theophrastus", al-Farabi, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, 45 (53).

⁴⁹ Zimmermann, "Introduction", xl.

⁵⁰ Zimmermann, "Introduction", lxxxii.

affirming the other contrary. But the affirmation of the other contrary is another statement, different from the negation of the first contrary. The affirmation only follows from the negation, and what follows from a negation does not signify it in the same words as the negation. For in saying 'It is not day', we only negate the presence of day. This expression does not signify the presence of night, even though the presence of night follows from the negation of day.⁵¹

To understand correctly what Zimmermann calls "Galen's critique of Stoic formalism," we must take into account what Galen says about this point explicitly in the *Institutio logica*. We could say that this critique is developed mainly in two passages. We will start with the one that works as general framework:

But here again Chrysippus and his followers, attending more to expression than to things [*te lexei mallon e tois pragmasi prosekhontes ton noun*], call all propositions [*axiomata*] constructed by so-called conjunctive connectors [*symplektikon*] 'conjunctive' [*sympeplegmena*], even if they arise from conflict [*makhê*] or consequence [*akolouthia*]. They carelessly use names in matters in which some accuracy is pertinent to the explanation and, in matters in which the words make no difference, they indicate by decreeing specific meanings. They should not use names in this way if they would speak Greek [*hellenizein*] and be clear to those who hear them.⁵²

There are several elements of this quotation that should be emphasized. One is that we can see here an example of what Galen means by the Stoics "attending more to expression than to things." This example arises from Galen's earlier exposition of the relations of conflict (*makhê*) and of consequence (*akolouthia*). As we noted before, the relation of conflict and of consequence are relations between things. In other words, Galen calls "conflict" (*makhê*) the relation that those things or facts have that are not compatible (such as "it is day" and "it is night"), and "consequence"

⁵¹ al-Farabi, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, 62 (68).

⁵² Galen, *Galen's Institutio Logica*, 11 (IV.6); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 36.

Miguel CARMONA TABJA

(*akolouthia*) the relation of those things that go together (such as “it is not day” and “it is night”).

In this sense, in defining conjunction, Galen states that “if in other sentences things are said which neither follow one another nor deny each other in conflict,” that is, which have no relation of conflict or consequence, “we will call this type of proposition ‘conjunctive’ such as ‘Dion walks and Theon converses’”.⁵³ Basically, Galen is calling “conjunctive proposition” a proposition that refers to two things that are currently happening together without any necessary relation between them. This does not exclude, therefore, that one could occupy a similar proposition to represent a relation of consequence or conflict, such as “it is day and it is not night”, or “Theon is in Athens and he is not in Isthmus”. But what interests Galen is precisely this relation between things. That is why he introduces this criticism just quoted here: the Stoics call “conjunctive” any proposition that has a specific word (the conjunctive connector, *symplektikon*), “and” (*kai*), independently of the actual relation between things. In other words, for the Stoics, “conjunction” is something that characterizes a certain proposition and a certain linguistic formulation, not a certain relation between things.

In this sense, going back to al-Farabi's passage, we could say that this passage takes up what Galen said going a little further. The case is not exactly the same, since al-Farabi is talking about the non-equivalence between the propositions “It is not day” and “It is night”, and about the truth of the statement “If it is not day, it is night”, thanks to which we can conclude “It is night” if “It is not day”. But Galen does not seem to be so interested in these fragments about the nature of negation, but rather about the equivalence (in his eyes) between disjunction and conditional to represent an excluding relation between “things”, that is, the relation of conflict. The passage quoted by Zimmermann and that talks by passing of negation is the following:

The divisive proposition [*diairetikê protasis*] is equivalent to this kind of statement ‘If it is not day, it is night’. Those who attend to words [*fonais*] only call it ‘conditional’ [*synemmenon*], being it said in a conditional form of expression [*en skhêmati lexeôs*], whereas

⁵³ Galen, *Galenus Institutio Logica*, 13 (V.4); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 36.

those who attend to the nature (*tê fysei*) of things [call it] disjunctive [*diezeugmenon*].⁵⁴

At this point, it seems to us that two things should be noted. The first is that in this relevant fragment, the two propositions that are equally divisive for Galen are "Either it is day, or it is night" and "If it is not day, it is night" or "If it is not night, it is day." In this sense, Zimmermann's reading is relevant, since al-Farabi seems to be asserting with respect to this point that conditional and disjunctive propositions according to the expression, in these cases, are relating expressions, and therefore different things. The disjunction relates the being of night and the being of day, but the conditional relates the not being of night to the being of day or the not being of day to the being of night, and precisely for this reason it is a different relation. The relation of this passage of al-Farabi with what Galen said can be clarified in this way, and it is true then that al-Farabi is contrary to Galen's opinion.

The second thing we may note, by way of addition, is that it seems to us that there is another passage in the *Institutio logica* in which Galen treats in passing the problem of negation. In speaking of contradictories, Galen states the following:

In the case of conditional propositions, one of the two contradictory ones exceeds the other in a negation; in the case of categorical ones, when the 'all' is included we will add the negation of this; in the case of 'Socrates walks', we will add the negation of the predicate, so that a statement like this remains: 'Socrates does not walk'; but we will not need to add the negation of the negative universal, the affirmative particular being contradictory with it, just as the negative universal is also contradictory with it. For this reason, we will not add the negation of this.⁵⁵

In this fragment, Galen is describing the pairs of contradictories according to the types of proposition. In the case of conditional propositions, Galen seems to be thinking that the contradictory of "If P then Q" is "It is not the case that if P then Q" (taking perhaps a bit literally the verb 'exceed', *pleonektei*). Then, as far as categorical propositions are concerned we have

⁵⁴ Galen, *Galenī Institutio Logica*, 9 (III.5); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 36.

⁵⁵ Galen, *Galenī Institutio Logica*, 13-14 (VI.2); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 37.

Miguel CARMONA TABJA

the pairs of contradictories “All S is P”-“Not all S is P”, “Socrates walks”-“Socrates does not walk”, and “No S is P”-“Some S is P”. The last pair of contradictories is interesting, since Galen himself claims that “we do not need” (*ou desometha*) the negations “Not any S is P” or “Not some S is P”. Moreover, as regards the pair “All S is P”-“Not all S is P”, he does not mention the proposition equivalent to the latter “Some S is not P”. In this sense, although “Not some S is P” is equivalent to “No S is P” (unlike the propositions “It is not daytime” and “It is nighttime”), it is relevant that for Galen negation does not play any important role in the linguistic form of categorical propositions. Insofar as negated propositions mean the same as those possessing another type of particle (such as ‘no’ or ‘some’), one or the other use is indifferent.

For this reason, it would seem that we can affirm without so much difficulty that, as far as negation is concerned, al-Farabi “sticks more to words than to things” insofar as he seems to emphasize the importance of the absence or presence of the expression “not” (*laysa*) in determining the identity of a proposition. This importance given to the expression seems to be in several ways contrary to the position of Galen, who as we saw seems to attribute to the expression, and therefore to the linguistic elements, a rather secondary role with respect to the meaning or things. However, the way in which al-Farabi disagrees with Galen, is so different in context and language, that it is difficult to see a concrete textual relation. As in the previous section, we can just suppose that there is an Aristotelian source of which both authors draw.

4. Parallelism in the proof of Bocardo

In his study dedicated to al-Farabi’s syllogistic, Lameer says the following regarding the proof of Bocardo in al-Farabi:

It will be clear that al-Farabi’s exposition of the proof BOCARDO is different from [Aristotle’s]. For where the Aristotelian proof proceeds through *ekthesis* as conceived of by Wieland, followed by DATISI and, taking the alternative conclusion to the argument, FERISON, al-Farabi’s proof is as follows: *ekthesis* according to Patzig’s initial interpretation of it, BARBARA, and FELAPTON. A

similar interpretation of the proof of BOCARDO through *ekthesis* is found in Galen's *Institutio Logica* X.8 24.1-9.⁵⁶

In this case, then, the parallelism between the contents of the *Institutio logica* and al-Farabi's work is to be found in the way Bocardo is proved. This would be something pertaining to al-Farabi's books concerning the *Prior analytics*, that is the *Kitāb al-qiyās* and the *Kitāb al-qiyās aṣ-ṣaghīr*. In the first one we can find the following:

The sixth [mood] is 'Some B is not an A; and every B is a C'. It produces the conclusion 'Some C is not an A', because if A is denied of the whole of the 'some B', and we take that some [B] to be D, [the premise-pair] becomes: 'No D is an A; and every D is a C', which reduces to the second mood of this [same] figure. It has been shown that this mood reduces to the fourth mood of the first figure.⁵⁷

In the *Kitāb al-qiyās aṣ-ṣaghīr* we can find practically the same proof:

If it be given us that 'Some C is not M' we arrive at 'Some of C's are not M's'. It is evident that the entirety of this part [of C] is not M, and that no single thing belonging to this part [of C] is M. Therefore if we take this part [of C] -let it be the mountains [=the part P]- then [the situation] is as follows: No single P is M. But we already have 'Every C is R', and P is [a part of] C; so that we arrive at: Every P is R, and no single P is M. Therefore we have reduced [this syllogism] to the tenth syllogism. Therefore it is necessary by this [pair of premisses] that 'Some R is not M'. But this is what was given us as the conclusion of the fourteenth [syllogism].⁵⁸

Using the usual notation for categorical syllogisms (stating first the predicate and then the subject with upper letters, and the quality and quantity of the proposition with lower letter a, e, i, o), we can say that AoB

⁵⁶ Lameer, *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics*, 122-123.

⁵⁷ Abu Nasr al-Farabi, *Al-mantiq 'inda l-Fārābī*, ed. Rafiq al-'Ajam (Beirut: Dar al-Mashreq, 1986), 3/29-30; Abu Nasr al-Farabi, *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*, trans. Saloua Chatti & Wilfrid Hodges (London: Bloomsbury, 2020), 132. We give here Chatti and Hodges' translation.

⁵⁸ Al-Farabi, *Al-mantiq 'inda l-Farabi*, 3/81-82; Abu Nasr al-Farabi. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, trans. Nicholas Rescher (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), 73. We give here Rescher's translation.

Miguel CARMONA TABJA

and CaB, entails CoA. In both excerpts, this is done by exposing a fourth term D, which indicates those B's of which A is not predicated. Then, we have AeD, and CaD, of which we can conclude CoA (by conversion of the a-premise and Ferio).

If we take a look at the exposition of the sixth mood of the third figure (Bocardo) in the *Institutio logica*, we find the following:

And by *ekthesis*, this is demonstrated thus: since the first is not predicated of some of the third, take [those of the third] of which [the first] is not predicated and let it be the fourth; then, the first will not be said of any fourth; but since the fourth is some of the third, the third will be predicated of all of it [i.e. the fourth]; but the second is also predicated of all of the third, then also of all of the fourth; but the first is predicated of none of the fourth; then, the first will not be said of some of the second.⁵⁹

As Lameer indicates, this passage of Galen's *Institutio logica* precisely describes the procedure that al-Farabi used in both of his works on syllogisms to prove Bocardo. However, there's nothing that indicates that al-Farabi could have been informed of this method of proving Bocardo through the reading of the *Institutio logica* (or a work with similar wording of the same procedure). There is no similar wording, no similar examples that we could draw on so as to assume that there was an influence from Galen to al-Farabi. Things being said, and since it is to our knowledge the only proof of a mood where there is a similarity between al-Farabi's work and Galen's *Institutio logica*, it is rather expected that al-Farabi was informed of this proof through a third work. One should add that Lameer himself didn't brought forward the idea of an influence, but rather of a "parallelism": "As to his proof of BOCARDO, this was found to have a parallel in Galen's proof of this mood as stated in the *Institutio Logica*".⁶⁰

5. Conclusion

Having discussed three main places of al-Farabi's logic which bear a certain resemblance with some passages of Galen's *Institutio logica*, it seems that, for the time being, evidence is contrary to a textual evidence.

⁵⁹ Galen, *Galen's Institutio Logica*, 24 (X.8); Galen, *Galen's Institutio Logica*, 42.

⁶⁰ Lameer, *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics*, 131.

The resemblance of the doctrines of consequence and incompatibility in al-Farabi, and the one of consequence and conflict in Galen is striking at first but shows too many discrepancies as to see a direct influence. On the other hand, it seems true that al-Farabi's attitude toward what we may call "logic informalism" is a negative one, it is however something that does not seem to have a direct relation with Galen's text (and, in a certain way, it is a general Aristotelian position). Finally, the similarity in the proofs of Bocardo in al-Farabi's books on syllogism and the one in the *Institutio logica* is indeed interesting, but being the only similar proof it is difficult to defend the case for a textual influence.

What seems unsatisfying though is that what Galen and al-Farabi share from the Aristotelian tradition seems to come from a common source, and this common source is yet to be exposed.



References

- Al-Farabi, Abu Nasr. "Al-Farabi's Paraphrase of the 'Categories' of Aristotle". trans. Douglas Dunlop. *Islamic Quarterly* 5/1 (1959), 21-54.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Al-Farabi's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. trans. Nicholas Rescher. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Kitāb fī al-mantiq. Al-khaṭāba*. ed. Muhammad Salim Salim. Cairo: Maṭba'a dār al-kutub.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. trans. Fritz Zimmermann. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Al-mantiq 'inda al-Fārābī*. ed. Rafiq al-'Ajam. 4 Volumes. Beirut: Dar al-Mashreq, 1986.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*. trans. Saloua Chatti & Wilfrid Hodges. London: Bloomsbury, 2020.
- Aristotle. *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*. ed. Lorenzo Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Miguel CARMONA TABJA

Bobzien, Susanne. "Pre-Stoic Hypothetical Syllogistic in Galen's *Institutio logica*". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 77* (2002). 57-72.

Bobzien, Susanne. "Peripatetic Hypothetical Syllogistic in Galen". *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science 2* (2004). 57-102.

Galen. *Galen's Institutio Logica*. ed. Karl Kalbfleisch. Leipzig: B. G. Teubner, 1896.

Galen. *Galen's Institutio Logica: English Translation, Introduction, and Commentary*. ed. & trans. John Kieffer. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.

Hodges, Wilfrid. "Introduction". *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*. auth. Abu Nasr al-Farabi. trans. Saloua Chatti & Wilfrid Hodges. London: Bloomsbury, 2020.

Ibn al-Nadim, Muhammad. *The Fihrist of al-Nadim; a tenth-century survey of Muslim culture*. ed. & trans. Bayard Dodge. 2 Volumes. New York: Columbia University Press, 1970.

Ibn Ishaq, Hunayn. *Hunain Ibn Ishaq. Über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*. ed. Gotthelf Bergsträsser. Leipzig: Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1925.

Karimullah, Kamran. "Alfarabi on conditionals". *Arabic Sciences and Philosophy 24* (2014). 211-267. <https://doi.org/10.1017/S0957423914000022>

Lameer, Joep. *Al-Farabi And Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. New York: E.J. Brill, 1994.

Morrison, Ben. "Logic". *The Cambridge Companion to Galen*. ed. Robert Hankinson. 66-115. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Zimmermann, Fritz. "Introduction: Al-Farabi's Theory of Propositions in its Doctrinal Setting". *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*. auth. Abu Nasr al-Farabi. ed. & trans. Fritz Zimmermann. i-cl. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Mantık Biliminde Sofistik Sanat: Felsefe Olmayanın Felsefesi Üzerine Fârâbî Yorumu¹

Furkan YILMAZ*

ORCID: 0000-0001-5345-8013

Özet

Mantık bilimi doğru düşüncenin kurallarının ortaya koyan bir disiplindir. Hem doğru hem de tutarlı düşünceler için akıl yürütmelerin kanunları mantık biliminde belirlenir. Bununla birlikte bu bilim, yanlış düşünce ve yanlış akıl yürütme formlarını da inceler. Akıl yürütme formları arasında kıyası kullanan Burhan, Cedel, Hitabet, Safsata ve Şiir beş sanatı oluşturur. Burhan sanatı hakikatin ifade ediliş yöntemini yani gerçek felsefeyi temsil ederken, safsata ise gerçek felsefenin tam karşısında yer alan sahte felsefeyi temsil etmektedir. Burhan sanatı filozoflarca icra edilirken, safsata filozof gibi görünen ancak öyle olmayan, hileli akıl yürütmeleri kullanarak tartışmalarda muhababına üstün gelmeyi amaçlayan “sofist” karakteri tarafından icra edilir. Bu sanatın ilk bilimsel incelemesi *Peri Sofistikôn Elenkhôn* adlı eseri ile Aristoteles tarafından yapılmıştır. Aristoteles bu eserinde hem sofist karakterini hem de sofist tartışmalarda muhababına üstün gelme amacıyla kullandığı hileli akıl yürütmeleri incelemiş, bu hileli akıl yürütmelere verilecek muhtemel cevapları da sıralamıştır.

İslam dünyasında ise Fârâbî, Aristoteles’in *Peri Sofistikôn* adlı eserini içerik bakımından farklılıklarla birlikte Arapça olmak üzere yeniden kurgulamıştır. Fârâbî, sofistlerin tartışmada üstün çıkma adına muhababı kandırmak için kullandığı maddesi bakımından hileli akıl yürütmelerini “mugallitât” olarak adlandırmış ve bunları *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde ele almıştır. Fârâbî bu eserinde akıl yürütme formlarından biri olan kıyası kullanarak yapılan sofistlik akıl yürütmeleri incelemiş, sofistlik sanat ile ilgili diğer konuları farklı eserlerinde değerlendirmiştir. Fârâbî'nin sofistlik sanat hakkındaki temel düşünceleri *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eseriyle birlikte diğer eserlerinin bütüncül okunmasıyla elde edilebilir. Bu makale Fârâbî'nin sofistlik sanat hakkındaki düşüncelerini genel hatlarıyla serimlemeyi hedeflemektedir.

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Geliş Tarihi: 05-09-2024

Kabul Tarihi: 26-09-2024

Yayın Tarihi: 02-10-2024

¹ Bu makale 2022 Haziran ayında Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Ali Tekin'in danışmanlığında tamamlanan “Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat” başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Beş Sanat, Safsata, Aristoteles, Fârâbî.

Sophistic Art in the Science of Logic: al- Fârâbî's Commentary on the Philosophy of Non-Philosophy

The science of logic is a discipline that sets forth the rules of correct thinking. The laws of reasoning for both correct and consistent thoughts are determined in the science of logic. However, this science also examines forms of fallacious reasoning. Among the forms of reasoning, the five arts that use syllogism include Demonstration, sDialectic, Rhetoric, Sophistry, and Poetry. While the art of Demonstration represents the method of expressing the truth, that is, real philosophy, sophistry represents the false philosophy that stands in complete opposition to real philosophy. The art of Demonstration is practiced by philosophers, while sophistry is practiced by the "sophist" character. The first scientific examination of this art was conducted by Aristotle's work "Peri Sophistikôn Elenkhôn". In this work, Aristotle examines both the character of the sophist and the deceitful reasoning used by sophists and he lists possible responses to these deceitful arguments.

In the Islamic world, al-Fârâbî restructured Aristotle's work "Peri Sophistikôn Elenkhôn" in Arabic. Al-Fârâbî termed the deceitful reasoning used by sophists to deceive their opponents in debates as "mugallita" and addressed them in his work "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita". In this work, al-Fârâbî examines sophistic reasoning that uses syllogism, one of the forms of reasoning, and discusses other topics related to the sophistic art in his various works. Al-Fârâbî's fundamental thoughts on the sophistic art can be obtained through a comprehensive reading of his works, including "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita". This article aims to outline al-Fârâbî's thoughts on the sophistic art in general terms.

Keywords: Logic, Five Arts, Sophistry, Aristotle, al- Fârâbî



Giriş

İlk defa bir disiplin olarak Aristoteles (MÖ 384-322) tarafından inşa edilen mantık bilimi, temelde akıl yürütmenin form ve içeriklerini incelemeyi konu edinmektedir. Bu inceleme akıl yürütmenin doğru formlarının tümel kanunlarını içerdiği gibi, yanlış olan ve yanıltma amacı taşıyan akıl yürütme formlarının da tümel kanunlarını içerir. Söz konusu bu akıl yürütmenin içeriksel incelemeleri mantık biliminde kıyasî sanatlar adı altında ele alınır. Her bir kıyasî sanat, hakikat karşısındaki konumları

bakımından sıralandığında başta Burhân olmak üzere, Cedel, Safsata, Şiir ve Hitabet şeklinde bir sıralama ortaya çıkar.²

Mantık bilimi hakikat karşısındaki konumları bakımından sıralanan bu kıyasî sanatların her birini ayrı ayrı inceler ve tümel kanunlarını verir. Söz gelimi felsefî ya da hakikî bilginin elde edilmiş yöntemlerinin incelendiği kıyasî sanat Burhan sanatıdır. Mezkûr bu sanat, temelde felsefî olanın yöntemini belirlediği gibi diğer sanatların felsefî olarak incelenmesinin ve o sanatların da tümel kanunlarının Burhan merkezli olarak ortaya konulması amacına hizmet etmesi bakımından öncelenir. Zira Burhan sanatı çok öz bir ifadeyle “felsefe yapmanın felsefesi” olarak ifade edilebilir.³ Söz konusu bu inceleme tarzı Fârâbî (ö. 950) tarafından da dile getirilmiş, o da Aristoteles gibi kıyasî sanatların her birinin araştırılmasının temeline Burhan’ın yerleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴ Fârâbî dışında bu yaklaşım biçimine temas eden bir diğer filozof İbn Bâcce (ö. 1138) olmuştur. İbn Bâcce de Fârâbî’nin eserlerine yapmış olduğu taliklerde, kıyasî sanatların her birinin ancak Burhan sanatı ile incelenebileceğini özellikle vurgulamaktadır.⁵

Aristoteles ile başlayan Burhan merkezci bu okuma ve inceleme tarzı göz önüne alındığında aynı durumun makalemizin araştırma konusu olan safsatayı da kapsadığını söylemek mümkündür. Her ne kadar safsata yahut sofistlik sanat, hakikati ifade etmeyen ve yanlış akıl yürütmeleri konu edinen bir kıyasî sanat olarak nitelendirilse de bu sanatın incelenmesi Burhan metodu ile yapılmıştır. Dolayısıyla Aristoteles’in bu sanatı incelediği eser olan *Peri Sofistikôn Elenkhôn*’da, Burhanî bir inceleme tarzıyla ele alınmış, hakikat ifade etmeyen akıl

² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 180-184.

³ Furkan Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 2.

⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 184; Ali Tekin, *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi’de Burhan Teorisi* (Klasik Yayınları, 2017), 386-389; Ali Tekin, “İslam Mantık ve Felsefe Geleneğinde Bir Fârâbîcilik Örneği: Fârâbî’nin Kitâbu’l-Kıyâs’ına Yazdığı Ta’likler Bağlamında İbn Bâcce’nin Fârâbî Yorumu”, *Medine’den Medeniyete Fârâbî*, ed. Yaşar Aydın - Mehmet Fatih Birgül (Bursa: Bursa Akademi, 2020), 83.

⁵ İbn Bâcce, “Te’âlîku İbn Bâcce ‘alâ Kitâbi’l-Burhân li’l-Fârâbî”, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî: Kitâbu’l-Burhân ve Şerâitu’l-Yakîn*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 106; Tekin, “İslam Mantık ve Felsefe Geleneğinde Bir Fârâbîcilik Örneği: Fârâbî’nin Kitâbu’l-Kıyâs’ına Yazdığı Ta’likler Bağlamında İbn Bâcce’nin Fârâbî Yorumu”, 90.

yürütme tarzları incelenmiş, sofistlik sanatın tümel kanunları etraflıca ortaya konmuş, üstelik bir tartışmada sofistlerin kullandığı hileli akıl yürütmelere karşı verilebilecek cevaplar da tartışılmıştır.

Sofistik sanat olarak isimlendirilen bu kıyasî sanat, genel itibariyle sofistlerin icra ettiği hileli akıl yürütme tarzlarının incelenmesi, kaç türü olduğunun belirlenmesi ve bu tür akıl yürütmelere verilebilecek muhtemel cevapları içermektedir. Aristoteles'in *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'u bir akıl yürütme türü olan kıyasın geçersiz formlarını maddesi bakımından incelemektedir. Ancak bu eser öncelikle sofist karakterine yoğunlaşmaktadır. Zira mezkûr sanata ismini veren, sofist karakterinin kendisi ve onun icra ettiği akıl yürütme tarzıdır. *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'daki iddiaya göre sofistler, gerçeği ifade etmeyen aldatıcı öncüllerden kurulan hileli akıl yürütme tarzının icra edicileri olarak nitelendirilmektedir.⁶ Sofistlerin bu tarz bir akıl yürütme sanatını icra etmelerinin sebebi ise muhatap kitleyi bilerek ve isteyerek kandırmak, tartışma sırasında ona üstün gelmek olarak belirlenmektedir.⁷ Bu açıdan bakıldığında bu sanatın icra edicisine nispetle "sofistik"⁸, kıyası kullanması nedeniyle "kıyasî" ve bu akıl yürütme tarzlarının bir sanat olması nedeniyle de "sofistik sanat" olarak isimlendirilmesi oldukça anlaşılırdır.

Sofistik sanat İslam dünyasına kendisini Süryaniceden Arapçaya ve Yunancadan Arapçaya yapılan tercüme vasıtasıyla tanıtmıştır. Yunan felsefesinin İslam coğrafyasına tevarüs ettiği bir dönem olarak bilinen tercüme hareketleri sırasında Aristoteles'e ait *Peri Sofistikôn Elenkhôn* da tercüme edilmiş, İslam filozofları böylece sofistlik sanat ile tanıştığı gibi bu sanatın yazım tarzı olan Burhan metodunu da tanımışlardır. Özellikle mantık biliminde kıyasî sanatların her biri ele alınırken Burhan metodu benimsenir hale gelmiştir. İslam coğrafyasında mantık biliminde kıyasî sanatlar olan Burhan, Cedel, Safsata, Hitabet ve Şiir'den oluşan beş sanat ile ilgili ilk müstakil çalışmaları yürüten ve bu sanatları Burhan metodu

⁶ Aristoteles Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 13.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 2-3.

⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 15.

Furkan YILMAZ

ile ele alan ilk filozof Fârâbî olmuştur.⁹ Esasında onun Burhan metodu ile ele aldığı safsataya dair eseri olan *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*, Aristoteles'in *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'unun İslam coğrafyasında Arapça olarak yeniden kurgulanmış halidir.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eseri, Aristoteles'in *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'undan konu ve içerik açısından oldukça benzer olsa da sofistlik sanatı ele alışı bakımından ayrışır. Bu farklılıkların detaylandırılması bu çalışmanın sınırlarını aşacak olsa da çalışmanın seyri açısından bu hususa kısaca temas etmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Aristoteles'in *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'u incelendiğinde safsataya dair hususların her birinin ilgili eserde toplandığı görülmektedir. Sofistin kim olduğu, neyi amaçladığı, tartışmalarda kullanılan sofistlik akıl yürütmenin ne olduğu, bunlara nasıl cevaplar verilebileceği gibi bu sanata dahil olan konuların hemen hemen her biri *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'da Aristoteles tarafından ele alınıp incelenmiştir. Bu anlamda *Peri Sofistikôn Elenkhôn*, sofistlik sanatın içeriği ile ilgili her şeyi haiz geniş çaplı bir eser olarak nitelendirilebilir. Buna karşın Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eseri ise sofistlik sanatın salt akıl yürütme biçimlerini ele almaktadır. Fârâbî sofistlik sanatın meselelerinden olan sanatın amacı, sanatın icracısı ve sanatın tarihi gibi konuları farklı eserlerinde ele almıştır.¹⁰ Dolayısıyla Fârâbî'nin sofistlik sanat ile ilgili düşüncelerinin tespiti onun farklı eserlerinin de incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Bu doğrultuda biz bu makalede öncelikle Fârâbî'nin safsatayı nasıl ele aldığına değineceğiz. Akabinde onun *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* ve *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı eserlerine bağlı kalarak sofistlik akıl yürütme tarzlarını ortaya koyacağız. Burada bu makalenin sınırlılıklarına değinmekte de fayda görüyoruz. Fârâbî'nin ele aldığı sofistlik akıl yürütmelerin sayısı oldukça fazladır. Dolayısıyla biz burada onun "1-kıyasa dahil olan aldatma yerleri", "1-a-lafızlar ile yapılan aldatma yerleri", "1-b-manalar ile yapılan aldatma yerleri" ve "2-kıyasa dahil olmayan aldatma yerleri" şeklindeki genel tasnifinden hareket edecek, bu tasnifin alt başlıkları olan

⁹ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 3.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 129.

sofistik akıl yürütme türlerinden birkaç örnek vermek suretiyle Fârâbî'nin sofistlik sanat ile ilgili genel düşüncelerini serimlemeye çalışacağız.

Ancak konuya detaylı bir giriş yapmadan önce Türkçe literatüre kısaca değinmek istiyoruz. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* isimli sofistlik sanata dair eseriyle ilgili müstakil ilk çalışma, tarafımıza ait *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*¹¹ başlıklı Yüksek Lisans tezidir. Bu esere Fârâbî'nin sofistlik sanata dair düşünceleri, ayrıntıları ile işlenmiş, Aristoteles'in safsata teorisiyle de kısa bir karşılaştırması yapılmıştır. Bununla birlikte *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*'nın Türkçe tercümesi henüz yapılmamıştır. Bunun dışında Türkçe literatürde Fârâbî'nin safsata teorisine farklı yaklaşımlarla değinen iki çalışma mevcuttur. Bunlardan ilki, Emiroğlu'na ait *Mantık Yanlıları*¹² adlı eserdir. Bu eser mantık tarihinde mugâlata başlığı çerçevesinde genel hatlarıyla mantıkta yanlı bahsini ele almakta, bu meydan Fârâbî'ye de değinmektedir. İkinci eser ise Ali Tekin tarafından hazırlanan *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*¹³ adlı çalışmadır. Bu eser, Fârâbî'de felsefe tarihi teorisi bağlamında mantık tarihini de ele almış, beş sanattan biri olan safsataya da kısaca yer vermiştir. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'nin safsata teorisi ile ilgili tarafımızca kaleme alınan bu makalenin yeterli sayıda çalışma olmayan Türkçe literatüre katkı sağlamasını umut ediyoruz.

1- Fârâbî'de Safsatanın Mahiyetine Kısa Bir Bakış

Fârâbî'nin safsataya dair düşüncelerinin temelleri Sokrates (MÖ 469-399), Platon (MÖ 428-348) ve Aristoteles'e kadar uzanır. Tercüme hareketleriyle Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in safsata hakkındaki eserlerini okuyabilmiş, bu sayede safsata ile ilgili temel iddialarını mezkûr iki filozofun düşünceleri etrafında şekillendirmiştir. Bu nedenledir ki Fârâbî'nin safsataya dair anlatıları Platon ve Aristoteles'ten bütünüyle ayrışır bir mahiyette değildir. Bu noktada Fârâbî, Platon ve Aristoteles'ten safsata hakkında edindiği bilgileri Aristoteles'ten aldığı burhan metoduyla yeniden kurgulamış, bu metotla icra edilen felsefeyi el-

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.:Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*.

¹² İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 87-178.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz.:Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 81-103.

Furkan YILMAZ

*hikmetü'l-mümevvihe*¹⁴ olarak nitelendirmiş, mantık biliminin bir konusu olmasının yanı sıra safsatayı felsefe tarihi ile bağdaşır biçimde ele almıştır.¹⁵

Fârâbî bu anlayışla kıyasî sanatların her birinin ortaya çıktığı bir zaman diliminden bahseder.¹⁶ Bu anlatıya göre toplumlarda pratik sanatların yerleşmesinin ardından insanlar varlığın sebeplerinin araştırılmasına yönelmiştir. Bu yönelim sırasında da kıyasa dayalı sanatlar ortaya çıkmıştır. Nazarî soruşturmalarda kullanılan ilk kıyasa dayalı sanat, hitabet olmuştur.¹⁷ Fârâbî'nin ifadelerine göre hitabet sanatının kullanıldığı dönemde bazı düşünürler, fikirlerini muhataba kabul ettirmek amacıyla sofistlik yolları kullanmıştır.¹⁸ Fârâbî net bir tarih aralığı vermese de onun işaret ettiği dönemin milattan önce 4 yahut 5. yüzyıllara geldiğini söylemek mümkündür. Zira bu dönem Fârâbî'nin de değindiği gibi yoğun olarak Sokrates öncesi döneme denk gelmekte ve sofistlik yolun kullanıldığı tarih aralığına işaret etmektedir.¹⁹

Yukarıda zikrettiğimiz gibi safsata yahut sofistlik sanat, o sanatın icra edicisine nispetle verilen bir isimdir. Bu doğrultuda Fârâbî safsata ya da sofistlik sanatın kullanıcılarını sofist diye isimlendirir. Ancak bu isimlendirme sadece felsefe tarihi araştırmalarından hareketle bilinen tarihte yaşamış "sofist" olarak nitelendirilen isimlerden hareketle yapılmamıştır. Fârâbî öncelikle sofist karakterini tanımlar, akabinde ise bu karakteri tarihsel bazı kişilere has kılmayıp, onu daha kapsayıcı bir halde sunar. Bir diğer ifadeyle bu yöntemi kullanan herkes Fârâbî açısından sofist olarak değerlendirilir. Fârâbî'nin şu ifadeleri konuyu daha anlaşılır hale getirecektir:

¹⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 120.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 53.

¹⁶ Fârâbî'nin mantık biliminin felsefe tarihi temelli olarak ele alınış biçimi ve kıyasa dayalı sanatların ortaya çıkış aşamaları ile ilgili geniş bilgi için bkz: Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*.

¹⁷ Fârâbî, "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe", çev. Ali Tekin, *Kategoriler ve Retorik & Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 74.

¹⁸ Fârâbî, "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe", 74; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 182.

¹⁹ Fârâbî, "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe", 74-75.

“Hangi konuda olursa olsun, sözle aldatma ve mugâlata yapma gücüne sahip herkese bu isim verilir ve onun “sûfistaî” olduğu söylenir. Bazılarının zannettiği gibi “sûfista”, eskiden yaşamış, bilge ve ilmin varlığını inkâr etmiş bir insanın adı olmadığı gibi, onun görüşünü takip eden ve öğretisini savunanlara da “sûfistaî” adı verilmez. Bu görüş çok aptalca bir görüştür; çünkü daha önce yaşamış insanlar içinde öğretisi ilimleri ve bilgiyi reddetmek olan ve bu isimle adlandırılan hiç kimse yoktu. Eskiler “sûfista” dedikleri bir insana nispet ettikleri için herhangi bir insanı böyle adlandırmamışlardır. Tersine onların bir insanı bu adla adlandırmaları, kim olursa olsun onun mesleğinin özelliği, konuşma biçimi ve karşısındakini aldatma ve mugâlata yapma gücünden ötürü idi.”²⁰

Fârâbî nezdinde sofist esasında “gerçekte öyle olmadığı hâlde, sayesinde kendisinin hikmet sahibi ve ilim sahibi olduğunu zannettirecek şeyi kullanma gücünü elde eden kişi”²¹ olarak tanımlanır. Her ne kadar Fârâbî sofist tanımını oldukça geniş tutsa da felsefe tarihi araştırmalarından da bildiğimiz bazı isimlerin sofist sanatın kullanıcıları olduğunu ifade ederek onların da “sofist” olduklarını dile getirir. Söz gelimi Pythagoras²² (MÖ 570-495), Parmenides²³, Anaksagoras²⁴ (MÖ 500-428), Empedokles²⁵, Zenon²⁶ (MÖ 490-430), Epiküros²⁷ (MÖ 341-270) gibi isimler Fârâbî’ye göre sofist tanımına uyan kişiler arasında yer almakta bu nedenle sofist olarak görülmelidirler.²⁸

Fârâbî bu sanata ele alırken öncelikle sanata ismini veren kelimeyi tahlil eder. Buna göre sanatın ismi Arapçada *sûfestâiyye* olarak ifade edilmekte, bu kelime *sûfiyâ* ve *istês* kelimelerinin bileşiminden oluşmakta ve aldatıcı hikmet (*el-hikmetü’l-mümevvihe*) anlamına gelmektedir.²⁹

²⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 19.

²¹ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 80.

²² Ebu Nasr Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, *Mantık ‘inde’l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 2/144.

²³ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/141.

²⁴ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/141.

²⁵ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/161.

²⁶ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/134.

²⁷ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/158.

²⁸ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 58.

²⁹ Fârâbî, “et-Tavtva veya Mantığa Giriş Risalesi”, çev. Yaşar Aydın, *Mantığa Giriş Risaleleri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 20; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 112.

Furkan YILMAZ

Aldatıcı hikmet olarak sunulan ve *sûfestâiyye* olarak adlandırılan bu sanatın genel bir tanıtımını Fârâbî şöyle dile getirmektedir:

“Sûfestâiyye insana, geçekte kıyas olduğu zannedilen görünürde meşhur öncüllerle, gerçekte meşhur olup zan itibariyle kıyas olan öncüllerle, ya da zannın zahirinde meşhûr olup kıyas olduğu zannedilen öncüllerle amel etme gücünü kazandıran sanattır.”³⁰

Fârâbî'nin safsataya dair tanımlamalarının yer aldığı eserlere göz atıldığında, hemen hemen hepsinin mantık bilimine dair eserler olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında safsata ya da sofistlik sanat, mantık biliminin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber safsata sadece mantık bilimiyle değil, felsefenin diğer alanları ile de etkileşim içerisinde. Fârâbî bu anlamda safsatayı, siyaset felsefesi ve dinin dayanakları olması durumunda oluşacak sonuçları bakımından da tartışır. Fârâbî öncelikle doğru bir din anlayışının temeline doğru bir yöntemi yerleştirir ki bu burhan yöntemidir. Şayet felsefe öğretimi burhan metodu kullanılarak yapılmaya devam ediyorsa, burada geçersiz bir felsefe yöntemi söz konusu olmazken, felsefe öğretimi cedel, hitabet ve sofistlik yollardan ayrılmadığı durumda ise gerçek olduğu zannedilen ancak öyle olmayan birtakım görüşler söz konusu olabilir. Eğer din böyle bir felsefe üzerine bina edilirse bu durumda dinin de sahîh olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır.³¹ Ez cümle din, şayet burhan metoduna dayalı bir felsefeden neşet etmişse sahîh, sofistlik yöntemine dayanıyorsa fasit olacaktır.³²

Bir dinin dayandığı kıyasî sanat onun sahîh ya da fasit bir din olup olmadığına etki ettiği gibi bir devletin başkanının ideal bir başkan ve o toplumun da ideal bir toplum olmasında da etkisi vardır. Fârâbî'ye göre bir devletin ilk başkanı sofistlik yolları kullanan bir profil olabilir. Bu durumda onun idaresi sofistlerin yaptığı gibi aldatmaya dayalı bir idaredir. Hal böyle olunca ilk başkan halkını gerçek iyiliğe ulaştıramaz.³³

³⁰ Fârâbî, “Kitâbu'l-Cedel”, *Mantık 'inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru'l-Maşrik, 1986), 3/27.

³¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 186.

³² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 148. Ayrıntılı bilgi için bkz: Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistlik Sanatı*, 61.

³³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 18.

Böyle bir şehir de Fârâbî'ye göre erdemli olmayan şehir halkları arasında yer alır ve sapkın şehir olarak nitelendirilir.³⁴

Fârâbî'nin bu görüşleri çerçevesinde safsatanın sadece mantık biliminin bir konusu olmadığı, siyaset felsefesinden dine kadar uzanan bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca gerçek felsefî yöntem olan burhan metodunun karşısında yer alan safsata, sadece belli tarih aralığında yaşamış olan ve sofistler olarak adlandırılan grubun hileli akıl yürütme tarzlarını ifade etmemektedir. Fârâbî bu yöntemi felsefî yöntemin karşısına konumlandığı gibi, onu belli bir gruptan ve belli bir zaman diliminden ayırarak bu yöntemi kullanan herkese ve yöntemin kullanıldığı bütün zamanlara da teşmil etmektedir.³⁵ Durum böyle olsa da safsata öncelikle mantık biliminin konusudur. Bu sanatta kişi, görünüşte yaygın olduğu zannedilen bazı öncülleri kullanarak tartışma sırasında onu bilerek yanıltarak muhatabına üstün gelmeyi amaçlar.³⁶ Fârâbî, sofistlerce kullanılan bu öncülleri sanatın amacını ve sofistin karakterini de yansıtan yanlış düşürme ya da yanıltma anlamına gelen *mugallitât*³⁷ olarak adlandırmıştır. Şimdi safsata ya da sofistlik sanatın yöntemi olan bu öncülleri ele almaya geçebiliriz.

2. Fârâbî'de Sofistik Sanatın Temeli: Safsatanın Öncülleri

Fârâbî sofistlik yöntemi iki kısımda ele almaktadır. Bu sanatın birinci kısmı kıyas ile gerçekleşirken ikinci kısmı ise kıyas dışındaki şeyler kullanılarak gerçekleşir. Fârâbî de bu doğrultuda sofistlik yöntemi a-kıyasa dayalı olan ve b-kıyasa dayalı olmayan şeklinde iki kısımda incelemiştir. Fârâbî kıyasa dayalı olan bu ilk kısmı *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde detaylı bir biçimde tartışmış, kıyasa dayalı olmayan ikinci kısmı ise *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı eserinde incelemiştir.³⁸ Fârâbî safsatanın icra edilirken üç yöntemin kullanıldığını belirtir. Bu yöntemlerden ilki görünüş itibariyle kıyasa benzeyen, öncüllerinde meşhur ifadeler yer alan ancak gerçekte öyle olmayan ifade ve sözlerdir.

³⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 208.

³⁵ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 62-63.

³⁶ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 65.

³⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/132.

³⁸ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 66.

İkincisi yine görünüş itibariyle kıyası andıran ve öncülleri meşhur zannedilen ancak gerçekte kıyas olma özelliğini taşımayan sözlerdir. Son olarak üçüncüsü ise kıyas olmasa da kıyas olduğu zannedilen, öncüllerinin de meşhur olduğu düşünülen sözlerdir. Fârâbî bu üç yöntemden sadece ilkinin kıyası kullandığını ifade eder ve sadece bu biçimde olanları *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde inceler. Bunun dışındaki diğer ikisi ise kıyasın konusu değildir.³⁹

Sofistik yöntem çok genel bir ifadeyle muhatabı kıyası kullanarak tartışmada yanıltmak ve ona üstün gelme amacı taşıdığından, doğal olarak bu amaç kıyası kullanmayı gerektirmektedir. Haliyle söz konusu yanıltmaların meydana geldiği yer kıyasın kendisidir. Fârâbî buna işaret ederek sofistیک yöntemin amaçlarından biri olan yanıltmaların, kıyasın şekli ve kıyasta kullanılan öncüllerde meydana geldiğini ifade eder.⁴⁰ Şayet tartışma sırasında kıyas kurallarına riayet edilmeyip, şekli ve öncüllerinde yanılığa düşürme amacıyla bilerek yanlış yapılıyorsa bu durumda söz konusu kıyas artık sofistیک bir kıyas haline gelecektir. Tartışma sırasında yanıltma amaçlı olarak kullanılan yanlış kıyasları nedeniyle yanılığa düşme durumu, sadece bu kıyasları kullanan kişiyi değil, muhatabı da ilgilendirmektedir. Fârâbî buna işaret ederek kıyas ve kıyası ilgilendiren tanım ve kipler/modalite gibi kıyasın maddesine ilişkin konuların tam olarak idrak edilememesini kişinin yanılığa düşme sebepleri arasında saymaktadır.⁴¹

2.1. Kıyasın Parçası Olan Safsatalar

2.1.1 Lafız Safsataları

Fârâbî'nin Aristoteles'in *Peri Sofistikhôn Elenkhôn*'undan müllhem bir biçimde kaleme aldığı *Kitabu'l-Emkineti'l Mugallita* adlı eserinde ilk yer verdiği safсата örnekleri lafızlara ilişkindir. Lafız safsataları daha çok dilin yapısı, grameri ve lafızların kullanımı ile ilgilidir. Cümledeki yapının değiştirilmesi, bir fiilin çekiminin değiştirilmesi, noktalama işaretlerinin değiştirilmesi ya da bir kelimenin yazımının değiştirilmesi sonucu

³⁹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", 3/26-27.

⁴⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/166.

⁴¹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/163; Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 66.

muhatapın bilerek yanılgıya düşürülmesi lafız safsatalarının konusunu oluşturmaktadır.⁴²

2.1.1.1 Müşterek Lafız Safsatası

Türkçede eş sesli lafızlara karşılık gelen müşterek lafız, mana itibariyle farklı ancak lafız itibariyle aynı olan lafızlardır. Bu özelliği nedeniyle müşterek lafızların birden çok anlamı bulunur. Örneğin göz lafzı hem görme organı hem suyun çıkış alanı hem de çekmecenin gözü gibi manaları içerir.⁴³ Söz konusu bu anlamların fazla olması ve aynı lafız ile ifade ediliyor olmaları anlam karmaşasına davetiye çıkarmakta olduğundan sofistler de bu durumu tartışmalarda muhatapı yanıltmak için kullanma gayreti içerisine girmişlerdir. Fârâbî müşterek lafız safsatası ile ilgili şöyle bir örnek verir:

“Ot yerden daha yüksektir.

Bir şeyden daha yüksekte olan ondan daha büyüktür.

O halde ot yerden daha büyüktür.”⁴⁴

Fârâbî’ye göre burada yükseklik (*rif’at*) lafzı büyüklük (*a’zam*) anlamında kullanılmaktadır. Bu sayede otun yere nazaran yüksekte bulunması nedeniyle de daha büyük olduğuna ilişkin bir sonuç çıkarılmaya çalışılmıştır. Fârâbî nezdinde bu kıyas benzeri ifade kıyas olmadığı gibi safsatadan ibaret olarak görülmelidir.⁴⁵

2.1.1.2 Müşekkek Lafız Safsatası

Müşekkek lafız, bir lafzın konulduğu anlamların her birine derece bakımından farklı şekilde delalet ettiği lafız türüdür.⁴⁶ Müşekkek lafızda anlamın delaleti bir öncelik ve sonralık içerse de Fârâbî açısından bu

⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yılmaz, *Fârâbî Mantığına Sofistik Sanat*, 67.

⁴³ İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (Litera Yayıncılık, 2019), 244.

⁴⁴ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/133.

⁴⁵ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/133; Yılmaz, *Fârâbî Mantığına Sofistik Sanat*, 69.

⁴⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 164; Kamil Kömürcü, *Mantığın Temel Kavramları* (İstanbul: Büyüyenay, 2021), 55.

Furkan YILMAZ

öncelik ve sonralık zaman bakımından değil, lafzın delalet etmesi bakımındandır.⁴⁷ Örneğin “kar”, “bulut” ve “fildişi” lafızları için “onlar beyazdır” dendiğinde beyaz lafzı bu lafızların her birine “beyaz” anlamı için dereceli bir şekilde delalet etmektedir. Yani “kar” lafzı için beyazlık, “bulut” ve “fildişi” için beyazlık anlamından lafzın delaleti bakımından daha öncedir.⁴⁸

Fârâbî müşekkek lafzın yapısı nedeniyle sofistlerin bu durumu kullanarak muhatabı yanılttığına işaret ederek şöyle bir örnek vermektedir:

“Kötülüğün kendisinden faydalanılır.

Kendisinden faydalanılan şey iyiliktir.

O halde kötülük iyiliktir.”⁴⁹

Burada dikkati çeken husus, “kendisinden faydalanılan” ifadesinin “iyilik” ve “kötülük” lafızlarına eşit derecede delalet edecek şekilde kullanılmış olmasıdır. Halbuki “kendisinden faydalanılan” denildiğinde bu anlamın “iyilik” lafzını öncelemesi gerekirdi. Zira “kendisinden faydalanılan” ifadesinin “iyilik” lafzına delaleti anlam bakımından “kötülük” lafzına delaletinden çok önce olduğu açıktır. Durum böyle olsa da burada safsataya neden olan husus, “kendisinden faydalanılan” ifadesinin iki anlama da eşit derecede delalet edildiğinin zannedilmesi ile ortaya çıkmıştır.⁵⁰

2.1.1.3 Değişirme Safsatası

Fârâbî *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde değişim yahut değişirme safsatasının farklı türlerinin bulunduğu ve bu safsatanın dilin yapısı ve o dile ait lafızlar üzerinde yapılan değiştirmeler ile meydana geldiğinden bahsetmektedir.

Bunlardan ilki a) lafızların değiştirilmesi safsatasıdır. Bu safsatada bir lafız başka bir lafız yerine kullanılmakta ve bu lafzın her ne kadar o

⁴⁷ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/133.

⁴⁸ Muhittin Macit, “Teşkiik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/567-568.

⁴⁹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/134.

⁵⁰ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 69-70.

anlamı kastetmek için uygun olduğu düşünülse de öyle olmayan ifadelerde yer aldığı görülmektedir. Fârâbî bu safsata ile ilgili Arapçada şarap anlamına gelen *hamr* (خمر) ve *sahbâ* (صهبا) kelimelerini örnek vermektedir. Bu iki kelime her ne kadar şarap anlamlarına karşılık kullanılabilir olsa da *hamr* kelimesi şarap, *sahbâ* kelimesi ise özellikle kırmızı şarap manası için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu iki kelimenin bir ifade içerisinde mezkûr iki manayı karşılayacak biçimde birbiri yerine kullanılması uygun değildir. Şayet bu tür kelimeler kullanılarak bir öncül oluşturulmak isteniyorsa da bu öncüller safsata kapsamına dahil olmaktadır.⁵¹

Değiştirme safsatasının ikinci bir türü b) terkinin değiştirilmesi şeklinde ifade edilmektedir. Bu safsatada ise lafızların uygun olmayacak biçimde terkip hale getirilmesi söz konusudur.⁵² Fârâbî bu safsatanın terkinin fertle, fert olanın terkip ve son olarak terkip olanın terkip olanla değiştirilmesi olmak üzere üç şekilde gerçekleştiğinden bahsetmektedir. Fârâbî'nin ele aldığı ilk örnek terkip olanın fert ile değiştirilmesidir:

“Beş, tek ve çiftin toplamıdır.

O halde beş tek ve çifttir.

Dolayısıyla beş çifttir.

O halde tek olan çifttir.”⁵³

Bu örnekte beş sayısının çift bir sayı ve tek bir sayının toplamından oluştuğu ifade edilmiştir. Ancak bir sonraki öncülde ise terkip olan beş sayısının fert halde bulunan tek yahut çift olarak zikredilen ifadelerin yerine kullanıldığı ve buradan hareketle de beş sayısının çift olduğu, buradan da bir genelleme yapılarak tek olanın aslında çift olduğu

⁵¹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/135.

⁵² Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, 111.

⁵³ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/136. Aristoteles'in *Sofistçe Çürütmeler*'inde de *Fârâbî'nin Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinden alıntıyla zikrettiğimiz örneklerin bazıları aynen yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 19.

Furkan YILMAZ

sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla burada Fârâbî'nin zikrettiği terkinin fert ile değiştirilmesi safsatası meydana gelmiştir.⁵⁴

Fârâbî'nin terkinin değiştirilmesi ile oluşan safsata türüne verdiği ikinci örnek terkip olanın fert ile değiştirilmesi şeklinde meydana gelmektedir.

“Zeyd kördür.

O halde kalbi de kördür.”⁵⁵

Burada ilk öncülde kastedilen anlam, Zeyd'in gözlerinin görmediğidir. İkinci öncülde ise Zeyd'in gözlerinin kör olması manasının dışına çıkılarak, kalbinin de kör olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Fârâbî'nin ifadesiyle burada iki öncül uygun olmayan bir biçimde bir araya getirilmiş, gözün görmediği anlamındaki körlük manası, kalbin hissedemediği ya da anlayamadığı anlamındaki körlük manası yerine kullanılmış akabinde safsata meydana gelmiştir.⁵⁶

Terkinin değiştirilmesi ile ilgili Fârâbî'nin zikrettiği üçüncü örnek terkip olanın terkip ile değiştirilmesidir. Burada da terkip halindeki bir ifade yine kendisi gibi terkip halde olan başka bir ifadenin yerine kullanılmaktadır. Fârâbî burada Arapçadaki *basîr* (بصير) kelimesini kullanır. Fârâbî'ye göre bir kişi için “o *basîrdir*/görendir” denildiğinde bundan o kişinin keskin bir görüşe sahip olduğu anlaşılabilir gibi bir zanaatta ya da bir meslekte çok mahir olduğu da anlaşılabilir. Dolayısıyla ifadelerde bu ve benzer kelimelerin hangi anlamı kastedecek şekilde kullanıldığına dikkat edilmesi gerekmektedir.⁵⁷

Fârâbî'nin değiştirme safsatası ile ilgili zikrettiği üçüncü tür c) yazıdaki şekillerin değiştirilmesidir. Fârâbî'ye göre bu safsata yazım yanlışı ile ilgilidir. Herhangi bir dilde ifade edilen bir kelimenin harflerinin yanlış yazılması yahut noktalama işaretlerinin yanlış

⁵⁴ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 72.

⁵⁵ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/136.

⁵⁶ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/136; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 72.

⁵⁷ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/136; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 73.

konulması bu safsatayı meydana getirebilmektedir. Fârâbî bu safsatada Kurân-ı Kerîm'den şu ayeti örnek vermektedir: “Azabıma dilediğimi uğrattırım/عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ”⁵⁸. Bu ayette yer alan ve “dilediğim” anlamına gelen “eşâu” kelimesindeki “ş” harfinin noktası yazılmazsa “s” harfi olacaktır. Bu durumda kelime “esâu” diye okunur ki anlam “üzdüğüm” şeklinde değişir. Haliyle yazım ve noktalama hatası nedeniyle ifadede kastedilen anlam bütünüyle değişmiş olacaktır.⁵⁹

2.1.1.4 Lafızların Ortak Vezne Sahip Olma Safsatası

Fârâbî Arap dilinin yapısına dikkat çekerek benzer kalıplar/vezinler ile ifade edilen kelimelerin okunuş farklılıkları nedeniyle kastedilen anlamın değiştiğini ifade etmektedir. Örneğin “خلق الله” ifadesi hem “Allah’ın yaratması” anlamına gelecek biçimde hem “Allah’ın yarattıkları” anlamına gelecek şekilde hem de “Allah yarattı” anlamına gelecek şekilde okunmaya müsaittir. Bu durum “خلق” kelimesinin üç anlamı da içerek şekilde benzer vezne sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zira burada mezkûr kelime isim ve fiil kalıbında ortak olduğu gibi, etken ve edilgin anlamları kastetmeye de uyum bir kalıba sahiptir.⁶⁰

2.1.1.5 Yanlış Soru Safsatası

Fârâbî’nin sofistیک bir konuşma bağlamında ele aldığı bu safsata esasında *Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita* adlı eserinde değil *Kitâbu’l-Hurûf*’ta yer almaktadır. Bu safsata temelde “mi” soru edatının kullanımı ile gerçekleştirildiğinden lafız safsataları arasında değerlendirilmeye uygundur. Fârâbî’ye göre bu safsata yapılırken görünüşte çelişkili görünen ancak gerçekte öyle olmayan iki ifade aralarına ya da sonuna “mi?” soru edatı getirilerek birleştirilir. Daha sonra muhatabı iki cevaptan birini seçmeye zorlayan bir soru ifadesi oluşturulmuş olunur.⁶¹ Burada

⁵⁸ *Kur’an Yolu Meâli*. Çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 7/156.

⁵⁹ Fârâbî, “*Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita*”, 2/136; Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 73.

⁶⁰ Fârâbî, “*Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita*”, 2/135; Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 75.

⁶¹ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 76.

asıl amaç her ne kadar ilk bakışta anlamasa da muhatabın, soruyu soran kişinin istediği cevabı vermeye zorlanmasıdır.⁶² Fârâbî'ye göre bu safsata üç şekilde gerçekleşir:

- a) Sofistik ifadelerle şüphe uyandırmak istenmesi durumunda konuşmacı muhataba birbirine zıt gibi görünen ancak öyle olmayan iki ifadeden bileşik bir soru sorar. Bu ifadelerden birini seçmek zaten imkânsız olacağından, muhatap konuşmacının yönlendirme yaptığı diğer cevabı seçmek zorunda kalır.⁶³ Fârâbî bu safsata ile ilgili bir örnek zikretmese de Platon'un *Euthydemos* eserindeki şu ifadenin bu safsata türüne güzel bir örnek olduğunu söyleyebiliriz: "Eğer her şeyi bilmeseydin, hepsini birden bilebilir miydin?"⁶⁴
- b) Mi soru edatı ile yapılan bu safsata, her zaman sofist hitap için kullanılmayabilir. İşte bu duruma dikkat çeken Fârâbî, cedel sanatının taklit edilmesi ve bu sanat ile ilgili alıştırma yapılması esnasında da bu yöneme başvurulduğunu ifade eder. Eğer cedel sanatında soru-cevap ile ilgili bir alıştırma yapılıyorsa, soru soran kişi muhatabın kabul etmeyeceği bir delili ona kabul ettirme amacıyla bu yöntemi kullanabilir. Fârâbî'ye göre bu yöntemi kullanan kişi görünürde meşhur öncüllerden yararlanır.⁶⁵
- c) Üçüncü durumda ise konuşmacının dinleyicilere felsefeye yaptığı izlenimi vermek istemesi durumunda ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre bu amaçla hareket eden konuşmacı muhatap kitleyi yanıltmak için mi soru edatını kullanarak dinleyicilerin zihnini karıştırır ve hakikati çarpıtıp sapkın ya da gerçek dışı iddiasını gerçekmiş gibi kabul ettirmeye çalışır.⁶⁶

2.1.2. Mana Safsataları

Mana safsataları doğrudan lafızlar ile ilişkili olmayan görünürde doğru ancak gerçekte öyle olmayan öncüller vasıtasıyla yapılan safsatalardır. Doğrudan lafızların kullanımından kaynaklı olmayan bu

⁶² Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 282.

⁶³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 314.

⁶⁴ Platon, "Euthydemos", çev. Furkan Akderin, *Euthydemos-Parmenides* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 67; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 77.

⁶⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 314; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 77.

⁶⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 314; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 77.

safsatalarda daha çok kıyas işleminde öncüllerin yanlış biçimde bir araya getirilmesi, bu nedenle yanlış sonuçların elde edilmesi söz konusudur.⁶⁷ Muhatabın konuşmacı tarafında yanılığa düşürülmesi de esasında muhatabın sofist hitaplara hâkim olmaması, Aristoteles'in ifadesiyle çürütme hakkındaki bilgisizliği nedeniyledir.⁶⁸ Bir sofist bu tür ifadeleri karşısında muhatap, kısır döngüye mahkum kalır, kafası karıştırılıp cevap veremez hale gelir.⁶⁹ Fârâbî mana safsataları üzerinde lafız safsatalarına nazaran oldukça fazla durmuş, bu bölümü daha geniş bir şekilde ele almıştır.

2.1.2.1. İlintisel Olanı Özsel, Özsel Olanı İlintisel Yapma Safsatası

Bu safsata genel olan bir şeyi özel olan bir duruma ya da özel olan bir şeyi genel olan bir duruma uygulamayı içerir. Böyle bir durumda bir şeyin özsel yahut ilintisel özellikleri arasında ayırım yapılamayacak şekilde bir kafa karışıklığı meydana gelmiş olur.⁷⁰

Fârâbî bu safsatanın nasıl meydana geldiğini "doktor" kelimesine yüklenen "tedavi eden" ve "yazı yazan" yüklemeleri ile açıklamaya çalışır. İlk olarak "tedavi eden" yüklemi "doktor" kelimesinin zâtına ilişkin bir yüklem olduğundan bu özsel bir yüklemidir. İkinci yüklem olan "yazı yazan" ise zâta ilişkin bir yüklem olmadığından ilintiseldir.⁷¹ Fârâbî'ye göre ilintisel olanın özsel yerine konulduğu her durumda bir karışıklık meydana gelir. Bu karışıklık, ifadede güçlüğü neden olacağı gibi kastedilen anlamın idrak edilmesini de zorlaştırmaktadır. Ayrıca Fârâbî, bu safsatanın klasik mantığın tanım teorisi açısından oldukça problemli bir yapı arz ettiğini de ifade etmektedir. Ona göre ilintisel olanın zâtî yerine konulduğu durumlar daha çok tanım yaparken gerçekleşmektedir.

⁶⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Elis Yayınları, 2015), 276.

⁶⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 33.

⁶⁹ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 78.

⁷⁰ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/139; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 78.

⁷¹ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/139; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 79.

Furkan YILMAZ

Fârâbî bu durumu ay tutulmasının tanımı ile ilgili verdiği şu örneklerle açıklar: “Ayn insanlar için korkutucu bir halde olmasıdır.”⁷²

Ay tutulması ile ilgili Fârâbî'nin zikrettiği bu tanım, ay tutulmasının özsel değil ilintisel bir tanımıdır. Zira bu tanımda tanımlananın cinsi ve ayrımı bulunmamaktadır. Bu durumda mezkûr tanım, mantıkta tanım/*hadd* olarak değil betim/*resm* olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin işaret ettiği gibi, özsel olanın ilintisel yerine alındığı durumlarda yapılan tanımlar, tanım teorisine uygun olmadığından muhatap herhangi bir nesnenin bu şekilde tanımlanmasını onun gerçek tanımı zannedebilir. Bu durumda ise muhatapın yanlıya düşürülmesi, sofistin istediği cevapları vermesi, bu sayede tartışmada mağlup olması kaçınılmazdır.⁷³

2.1.2.2. Terkip Olmayı Terkip Zannettirme Safsatası

Fârâbî'nin ele aldığı bu safsatada, herhangi bir terkibe sokulmamış ifadelerin doğru, ancak terkip haldeyken yanlış olsalar da doğruymuş izlenimi verilir. Fârâbî bu safsata ile ilgili şöyle bir örnek zikreder:

“Bu katil bir oğuldur ve o senindir.

Dolayısıyla o bununla (katil olmasıyla) senin oğlundur.”⁷⁴

Bu safsatada oğul kelimesine bir babanın oğlu olma ve katil olma şeklinde iki ayrı yükleme yapılmıştır. Bu iki ayrı yükleme, bir araya getirilip terkip yapılmadıkları müddetçe doğru olabilirler. Bir diğer ifadeyle “katil bir oğul” ile “birinin oğlu olma” ifadeleri ayrı ayrı doğrudur. Ancak bu iki ifade birleştirildiğinde “oğul” ifadesinin “katil olma” nedeniyle bir babanın oğlu olduğu izlenimi doğmaktadır. Dolayısıyla bu birleşim, ayrı ayrı olduğunda doğru olabilirken, birleşik haldeyken yanlış bir sonuca götürmektedir.⁷⁵

⁷² Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/139-140.

⁷³ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 79.

⁷⁴ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/140.

⁷⁵ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/140; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 80.

2.1.2.3. Gerekli Görme Safsatası

Fârâbî gerekli görme safsatasını iki alt başlıkta incelemektedir. Bunlardan ilki a) gerekli olmayanı gerekli görme safsatasıdır. Genel olarak bu safsatada sonucun belli öncüllerden zorunlu olarak elde edildiği zannedilir. Halbuki düzenlenen kıyasın sonucu zikredilen öncüllerden elde edilemez. İstenen sonuç için başka bir kıyasın tertip edilmesi gerekir.⁷⁶ Fârâbî konu ile ilgili şöyle bir örnek zikreder:

“Zeyd insandır.

Zeyd Amr değildir.

Amr insandır.

O halde insan, insan değildir.”⁷⁷

Zikredilen öncüllerle tertip edilen kıyasta, insanın insan olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Dikkat edilirse ikinci öncülde insan olan Zeyd’in, insan olan Amr olmadığı ile ilgili bir öncül zikredilmiş, buradan hareketle de insanın insan olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Fârâbî’nin ifadesiyle bu sonucun zikredilen öncüllerden çıkarılabilmesi mümkün değildir.⁷⁸

Gerekli görme safsatası ile ilgili Fârâbî’nin ele aldığı ikinci alt başlık b) aksini gerekli görme safsatasıdır. Buradaki yanlış bir ifadenin yüklemine zikredilen şeyin alameti kılmaktır. Akabinde de bu alamet, zikredilen konunun ayrılmaz bir parçası olduğu gibi, bu konu zikredildiğinde alameti de hemen akla gelir. Fârâbî konuyu daha açık hale getirmek adına “karnın büyümesi” ve “hamilelik” arasında bir ilişki kurar. Buna göre karnın büyümesi hamileliğin alameti olur. Akabinde karnı büyük hangi canlı görülürse onun hamile olduğuna hükmedilir. Sonrasında ise bu yargının ters döndürmesi olan hamile olmayanın karnının büyümeceği yargısının doğru olduğuna dair yanlış bir zan ortaya çıkmış olur.⁷⁹

⁷⁶ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 80.

⁷⁷ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/140.

⁷⁸ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/140.

⁷⁹ Fârâbî, “Kitâbu’l-Emkineti’l-Mugallita”, 2/143.

Furkan YILMAZ

Fârâbî'ye göre bu safsata, bir öncülün yüklemine dönmüş halini vehmettirmesi ya da dönmüş halinin çelişğinin doğru olduğunu vehmettirmesi olmak üzere iki şekilde kullanılabilir. Yüklemine dönmüş halini vehmettirmesi ile ilgili Fârâbî şu örneği verir:

“Amr geceleri dolaşır.

O hale hırsızdır.”⁸⁰

Fârâbî açısından burada, öncülün yüklemine dönmüş halini vehmettirmesinden başka, düzenlenen kıyasın olumlu olmakla birlikte ikinci şekilden doğru sonuç verdiğinin zannedilmesi de söz konusudur. Halbuki bu kıyas, ikinci şekilden sonuç vermeye uygun değildir.⁸¹ Kıyas düzenlenirse şöyle ifade edilir:

Hırsız geceleri dolaşır.

Amr da geceleri dolaşır.

O halde Amr hırsızdır.

İkinci şekilden oluşturulan bir kıyasın sonuç verebilmesi için iki öncülden birinin nitelik açısından farklı olması ve büyük öncülün tümel olması gerekir.⁸² Burada iki öncül de olumlu olarak alındığından, ikinci şekil kıyaslardaki sonuç verme şartlarına riayet edilmemiş bu da hatalı bir sonuca neden olmuştur.⁸³

Aksini gerekli görme safsatasının ikinci kullanımı olan öncülün dönmüş halinin çelişğinin doğru olduğunu vehmettirmesi ile ilgili Fârâbî şöyle bir örnek zikreder:

“Her var olan bir mekandadır.

Öyleyse mevcut olmayan şey mekânda değildir.”⁸⁴

⁸⁰ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/143.

⁸¹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/144.

⁸² Ali b. Ömer. b. Ali Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsîyye fi'l-Kavâ'idî'l-Mantıkîyye-Şemsîyye Risâlesi*, thk. Ferruh Özpilavcı, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 150.

⁸³ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 82.

⁸⁴ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/144.

Fârâbî'ye göre burada mevcut olmayan şeyin mekânda olmayacağı ifadesinin dönmüş halini vehmettirmesi nedeniyle bir yanlış ortaya çıkmaktadır. Bu yanlış nedeniyle de bir mekânda olmayanın var olmadığı zannedilir. Buradan hareketle bu ifadenin dönmüş halinin çelişği olan "her var olan mekândadır" gibi bir sonuca ulaşılır ki bu da yanlış bir sonuçtur.⁸⁵

2.1.2.4. Mutlak Olanı Mukayyet Zannettirme Safsatası

Bu safсата Fârâbî'nin deyimiyle bir öncülde yer alan yüklem, kendisine bitişmesi mümkün olan her türlü kayıtlamayı kabul ediyor gibi görünmesi nedeniyle meydana gelmektedir. Ancak bu kayıtlamaların her biri fazlalık ve tekrara neden olmaktadır. Bu tür öncüllerle oluşturulan kıyaslar da öncüllerde var olanı tekrar etmekten başka bir şeye yaramaz. Mesela "Zeyd insandır" ve "Zeyd canlıdır" öncüllerinden hareketle "Zeyd canlı insandır" gibi bir sonuç elde etmek, fazlalık ve tekrardan başka bir şey değildir. Zira burada "canlılık" ifadesi aslında "insan" lafzının tanımının bir parçasıdır. Dolayısıyla bir şeyin tanımının bir parçasının tanımlanan şeyin kendisiyle birlikte bir öncül içerisinde kullanılıyor olması tekrardan başka bir şeye yaramayacaktır. Bu durum bir lafzın tanımının diğer parçalarının kullanılmasıyla da meydana gelebilir.⁸⁶ "İnsan yürüyen duyumsayan canlı cisimdir."⁸⁷ dendiğinde burada canlı cismin tanımının, duyumsayan da canlılığın tanımının bir parçasıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi bu tür lafızlar, her ne kadar bir lafzı kayıtlamış gibi gösterse de aslında fazlalıktan ibarettir.⁸⁸

2.1.2.5. İspat Edilecek Olanı Delil Yerine Alma Safsatası

Fârâbî'ye göre bu safсата şöyle meydana gelir: "Bu *kıyasta* talep edilenin aynıyla, talep edilenin açıklanmasının istendiği kıyasın parçası

⁸⁵ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/144; Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 82.

⁸⁶ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/145; Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 83.

⁸⁷ Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/146.

⁸⁸ Yılmaz, *Fârâbî Mantığımda Sofistik Sanat*, 83; Fârâbî, "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita", 2/145.

Furkan YILMAZ

olarak almaktır.”⁸⁹ Fârâbî'nin ifadesinden anlaşılacağı üzere bu safsatada ispatı istenen bir mesele yani sonuç, kıyasın öncülü haline getirilmektedir. Bir diğer ifadeyle kıyasın öncüllerinde ispatı istenen mesele zaten vardır. Dolayısıyla bu kıyastan bir bilgi elde edilecek sonuç çıkmayacaktır. Kaldı ki zaten bu durumun yaşandığı bir kıyasta, kıyas şartlarına da riayet edilmemiş olacaktır.⁹⁰

Fârâbî, Ay ışığının küre şeklinde olmasından hareketle Ay'ın da küre şeklinde olduğu ispatlanırken getirilen öncüllerde bu safsatanın meydana geldiğini dile getirir. İspatı istenen mesele ile ilgili öncüller şöyle sıralanabilir:

“Ay, ışığı küre şeklinde olandır.

Işığı küre şeklinde olan da küre şeklindedir.

O halde Ay küre şeklindedir.”⁹¹

Bu kanıtlamalardan sonra şöyle devam edilir:

“Ay küre şeklindedir.

Her küre şeklinde olanın ışığı da küre şeklindedir.”⁹²

Örnekte görüldüğü gibi öncelikle Ay'ın küre şeklinde olduğu, bunun ışığının küre şeklinde olmasından kaynaklandığı ispat edilmiştir. Ancak sonrasında ise Ay ışığının küre şeklinde olmasının Ay'ın küre şeklinde olmasından kaynaklandığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla ispat edilecek mesele bir sonraki aşamada delil yerine alınmıştır.

2.2. Kıyasın Parçası Olmayan Safsatalar

Fârâbî *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde akıl yürütme formlarından biri olan kıyas vasıtasıyla gerçekleşen sofistik aldatma türlerinden bahsetmektedir. Bununla birlikte Fârâbî kıyastan bağımsız olan safsataların varlığına *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde dikkat çekse de onları *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı eserinde ele almıştır. Bu

⁸⁹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/150.

⁹⁰ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 86.

⁹¹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/153.

⁹² Fârâbî, “Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita”, 2/153.

aldatma türü sofistin, muhatabına üstün gelme amacıyla onun şahsını hedef alan hususları içermektedir. Akıl yürütmelerden bağımsız olan bu safsatalar, muhatabı küçük düşürmek, ona hakaret etmek ve dinleyiciler nazarında konuşmacının daha bilgili olduğunu hissettirmek gibi daha çok psikolojik bir üstünlük kurma çabasıdır.⁹³

2.2.1. Konuşmacının Kendisini Üstün Muhatabı Kusurlu Göstermesi

Burada konuşmacı yani sofist, kendi delillerinin yetersiz kaldığı durumlarda muhatabının kusurlu olduğu bazı özelliklerini öne çıkararak kendisinin ise ondan üstün olduğunu dile getirir. Bu sayede dinleyiciler her ne kadar konuşmacı tartışmada haklı olmasa da onun haklı ve gerçeği ifade ettiği zannına kapılır.⁹⁴ Fârâbî bu safsata ile ilgili Galen (ö. 216) ve Mendaberius (ö.?) arasında geçen bir tartışmayı örnek vermektedir. Fârâbî'nin ifadelerine göre Galen, tartışmada üstün çıkma adına Mendaberius'un köyde büyüdüğünü, şehir hayatına alışık olmadığını buna karşın kendisinin ise Roma'da yetiştiğini bu nedenle Mendaberius'tan daha üstün olduğunu ima etmiştir.⁹⁵

2.2.2. Konuşmacının Dinleyicileri Ayartması

Bu safsatada konuşmacı, kendisinin iyi ahlaklı ve merhamet sahibi bir kimse olarak lanse eder. Tartışma sırasında dinleyiciler, konuşmacı hakkında iyimser bir tutum sergiler. Bu sayede konuşmacı dinleyiciler nezdinde haklı olmasa da haklıymış gibi görünür. Buna karşın muhatap ise haksız ve kötümse olarak zihinlerde yer eder.⁹⁶

2.2.3. Güvenilir Kimselerin Tanık Gösterilmesi

Bu safsatada konuşmacı kendi sözlerinin daha güvenilir ve hakikati ifade ettiklerini dinleyicilere göstermek amacıyla, halk arasında sözü muteber olan bir kimsenin ya da bir grup insanın sözlerini delil olarak kullanır. Fârâbî bu hususta Galen'in aklın beyinde yer aldığına dair dile

⁹³ Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 101.

⁹⁴ Fârâbî, "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe", 80; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 101.

⁹⁵ Fârâbî, "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe", 80-81.

⁹⁶ Fârâbî, "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe", 81; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 101.

getirdiği sözlerini örnek verir. Fârâbî'nin ifadesine göre Galen, aklın beyinde yer aldığını kanıtlamak için çoğu kimsenin aptalca hareketler yapanları “beyinsiz” olarak nitelemesini delil göstermiştir.⁹⁷

2.2.4. Meydan Okuma

Bu safsatada konuşmacı, muhatabın delilinin kendi delilinden daha güçlü olduğunu ispatlaması için bir bahis ortaya koyar. Eğer muhatap gerçekten de haklı olduğunu düşünüyorsa bu bahse onay verir. Bunun karşılığında haklı olduğunu ispatlarsa konuşmacı gerekirse para teklifinde bulunur. Ancak bu bahis genellikle muhatabın yapması neredeyse imkânsız olan türdendir. Fârâbî yine Galen ile ilgili bir örnek verir. Fârâbî'nin ifadelerine göre Galen, sinir sisteminin başlangıç noktasının kalp olduğunu ispatlamak için vücudunu kesen ve bu şekilde kanıtlama yapan kişiye para teklifinde bulunacağını vadedmiştir.⁹⁸

2.2.5. Yemin Etme

Bu safsatada konuşmacı, kendi delillerinde haklı olduğunu muhatabının ise geçerli bir delil ortaya koyamadığını ispat etme amacıyla yemin ifadeleri kullanır. Bu sayede dinleyiciler, konuşmacının hakikati dile getirdiğine kani olurlar.⁹⁹

Sonuç

Sofistlerce icra edilen hileli akıl yürütme tarzı ile muhatabı tartışmada kandırma ve bu sayede ona üstün gelmeye dayalı olan sofistlik sanat, Aristoteles tarafından ilk defa bilimsel biri inceleme tarzı ile *Peri Sofistikhôn Elenkhôn* adlı eserde ele alınmıştır. Aristoteles bu eserinde hem sanatın icra edicisi olan sofisti hem de icra ettiği sanat olan sofistlik sanatı detaylıca incelemiştir. Aristoteles gerçek felsefenin karşına yerleştirdiği sofistlik sanatı, hileli ve kurnazca akıl yürütme biçimi olarak niteler.

İslam dünyasına gelindiğinde ise Aristoteles'in belirlediği yöntem olan Burhan metodu ile sofistlik sanatın bilimsel bir incelemesini yapan ilk

⁹⁷ Fârâbî, “Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe”, 82-83; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 103.

⁹⁸ Fârâbî, “Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe”, 83; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 103.

⁹⁹ Fârâbî, “Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe”, 83; Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*, 103-104.

filozof Fârâbî olmuştur. Fârâbî sofistlik sanat ve sofistler ile ilgili Aristoteles'in düşüncelerini paylaşmış, *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eseriyle birlikte Aristoteles'in *Peri Sofistikhôn Elenkhôn* adlı eserini Arapça olmak üzere yeniden formüle etmiştir. Sofistik sanatın akıl yürütme biçimlerini sofistlerin karakterini yansıtan ve bilerek yanıltma anlamına gelen "mugallita" olarak adlandırmış, sadece bu akıl yürütme biçimlerini *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserinde incelemiştir. Fârâbî, bu akıl yürütmeleri incelerken kıyas vasıtası ile gerçekleşen ve kıyası kullanmadan gerçekleşen mugallitalar olmak üzere iki kısım takdir etmiştir. Kıyası ilgilendiren kısım *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita*'da ele alınırken, kıyasın dışında kalan kısım ise *Kitâbu'l-Hatâbe*'de tartışılmıştır. Bununla birlikte Aristoteles, sofistlik kıyaslara verilebilecek muhtemel cevapları da zikrederken Fârâbî bu cevaplara değinmemiştir.

İşte bu durum Aristoteles ile Fârâbî arasında sofistlik sanatı ele alış bakımından farklılığı oluşturmaktadır. Aristoteles *Peri Sofistikhôn Elenkhôn* adlı eserinde sofistlik sanatı bütün yönleri ile ele almaktadır. Ancak Fârâbî'nin sofistlik sanata dair düşüncelerini bütün yönleri ile ele alabilmek için *Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita* adlı eserini incelemek yeterli değildir. Zira bu eser sadece sofistlerin hileli akıl yürütme tarzlarını yani "mugallitât"ı ele almaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'nin sofistlik sanat ile ilgili yaklaşımlarını tam olarak elde edebilmek için, sofist karakterini ele aldığı *İhsâu'l-Ulûm*, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* ve *Tahsîlu's-Saâde*, sanatın tarihi hakkında bilgi edinebilmek için *Kitâbu'l-Hurûf*, sofistlik sanatın ne olduğu ve neyi amaçladığı sorularının cevaplarını bulmak için *İhsâu'l-Ulûm*, *et-Taotie* ve *Kitâbu'l-Cedel*, sofistlik sanatın din-siyaset ilişkisine dair düşünceleri için *İhsâu'l-Ulûm*, *Kitâbu'l-Hurûf*, *Kitâbu'l-Mille* ve *el-Medînetü'l-Fâzıla* gibi eserlerini incelemek gerekmektedir. Fârâbî, sofistlik sanat ile ilgili konuları farklı eserlerinde ele almış olsa da bu konuların her biri esasında sofistlik sanatın parçalarını temsil etmektedir. Her bir parçanın beraberce okunması ve değerlendirilmesi Fârâbî'nin sofistlik sanat hakkındaki düşüncelerinin bütünüdür yani "sofistik sanatı" oluşturmaktadır.

Fârâbî'nin sofistlik sanat üzerine olan düşünceleri, Aristoteles'in eserlerinden mülhem bir biçimde oluşmuştur. Fârâbî, sofistlik sanatı,

Furkan YILMAZ

doğru felsefenin zıttı olarak değerlendirmiş, bu sanatı Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu burhan metoduyla detaylı bir incelemesini yaparak, genelde felsefe disiplinine özelde ise mantık bilimine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun bu konuda geliştirdiği fikirler, sofistlerin yanıltıcı argümanlarını açığa çıkarmak ve bu argümanlara karşı koymak için önemli bir temel sunmaktadır.



Kaynakça

- Aristoteles, Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Elis Yayınları, 12. Basım, 2015.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlışları*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. "et-Tavtva veya Mantığa Giriş Risalesi". çev. Yaşar Aydınli. *Mantığa Giriş Risaleleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Cedel". *Mantık 'inde'l-Fârâbî*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mille*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. çev. Yaşar Aydınli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Fârâbî. "Retorik-Kitâbu'l-Hatâbe". çev. Ali Tekin. *Kategoriler ve Retorik & Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî, Ebu Nasr. "Kitâbu'l-Emkineti'l-Mugallita". *Mantık 'inde'l-Fârâbî*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.

Mantık Biliminde Sofistik Sanat: Felsefe Olmayanın Felsefesi Üzerine Fârâbî Yorumu

İbn Bâcce. "Te'âlîku İbn Bâcce 'alâ Kitâbi'l-Burhân li'l-Fârâbî". *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî: Kitâbu'l-Burhân ve Şerâitu'l-Yakîn*. thk. Mâcid Fahrî. 105-159. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.

Kâtibî, Ali b. Ömer. b. Ali. *er-Risâletü's-Şemsîyye fi'l-Kavâ'idî'l-Mantıkîyye-Şemsîyye Risâlesi*. çev. Ferruh Özpilavcı. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Kömürcü, Kamil. *Mantığın Temel Kavramları*. İstanbul: Büyüyenay, 2021.

Macit, Muhittin. "Teşhik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/567-568. İstanbul, 2011.

Platon. "Euthydemos". çev. Furkan Akderin. *Euthydemos-Parmenides*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

Tekin, Ali. *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Tekin, Ali. "İslam Mantık ve Felsefe Geleneğinde Bir Fârâbîcilik Örneği: Fârâbî'nin Kitâbu'l-Kıyâs'ına Yazdığı Ta'likler Bağlamında İbn Bâcce'nin Fârâbî Yorumu". *Medine'den Medeniyete Fârâbî*. ed. Yaşar Aydın - Mehmet Fatih Birgül. 77-125. Bursa: Bursa Akademi, 2020.

Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl Aristoteles ve Farabi'de Burhan Teorisi*. Klasik Yayınları, 2017.

Yılmaz, Furkan. *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Kur'an Yolu Meâli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Basım, 2018.



Sophistic Art in the Science of Logic: al- Fârâbî's Commentary on the Philosophy of Non-Philosophy

Furkan YILMAZ*

Extended Abstract

The science of logic, first established as a discipline by Aristotle (384-322 BC), aims to study reasoning. This study encompasses the

* Recep Tayyip Erdoğan University, Graduate School, Philosophy and Religious Sciences, Department of Logic, PhD Student, yilmazfurkan5334@gmail.com.

universal laws of both correct and incorrect forms of reasoning. Forms of reasoning that employ syllogism are considered syllogistic arts. When these arts are ranked according to their capacity to express truth, the order emerges as follows: "Burhan" (demonstration) at the forefront, followed by "Jadal" (dialectic), "Safsata" (sophistic art), "Poetry," and "Rhetoric."

The science of logic examines each of these syllogistic arts in detail and determines their universal laws. The art of burhan is a discipline that studies philosophical methods of acquiring knowledge, enabling the philosophical examination of other arts and establishing their universal laws according to the Burhan method. From this perspective, the art of Burhan can be defined as the "philosophy of doing philosophy." Therefore, the scientific study of each syllogistic art can only be conducted through the art of Burhan. Like Aristotle, al-Fārābī (d. 950) also emphasized the fundamental role of burhan in the investigation of syllogistic arts, analyzing each art with a burhan-centric approach.

The burhan-centered approach established by Aristotle also encompasses sophistry, known as the sophistic art, which stands in opposition to Burhan, the true philosophical method. Sophistry, or the sophistic art, deals with reasoning that does not express truth and focuses on deceptive reasoning and the character of the sophist who practices this art. Aristotle's work "Peri Sophistikôn Elenkhôn" examines these types of reasoning and other topics related to sophistic art through the Burhan method. In this work, the sophist's character is analyzed, the deceptive reasoning forms used by sophists are detailed, exemplified, and the responses that can be given to such reasoning in debates are discussed.

Sophistic art was introduced to the Islamic world through translations from Greek and Syriac into Arabic. Aristotle's work was translated into Arabic and became known, studied, and further elaborated by Islamic philosophers. al-Fārābī was one of the first philosophers in the Islamic world to engage with Aristotle's works. al-Fārābī's prominent feature is that he was the first philosopher to examine syllogistic arts using the Burhan method in the science of logic. This is also true for the subject of sophistry, which is the focus of this article. In this context, al-Fārābī studied Aristotle's "Peri Sophistikôn Elenkhôn" and wrote a work on sophistry entitled "Kitāb al-Amkina al-

Mughallita." al- Fârâbî's work is a reformulation in Arabic of Aristotle's "Peri Sophistikôn Elenkhôn" within the Islamic world.

Although al- Fârâbî's "Kitâb al-Amkina al-Mughallita" addresses similar topics as Aristotle's "Peri Sophistikôn Elenkhôn," there are differences in the analysis of sophistic art. al- Fârâbî's views on sophistic art are discussed in various works, and his thoughts on this subject require more comprehensive examination. In "Kitâb al-Amkina al-Mughallita," al- Fârâbî examines the deceptive reasoning used by sophists as a type of syllogistic art. He categorizes these sophistic reasonings into two types: those that occur in language (verbal sophistries) and those that occur in meanings (conceptual sophistries). Verbal sophistries are more concerned with the structure of language, grammar, and the use of words. Changing the structure of a sentence, altering the conjugation of a verb, modifying punctuation marks, or changing the spelling of a word to deliberately mislead the interlocutor falls under the scope of verbal sophistries. Conceptual sophistries, which are not directly related to the use of words, are those that appear correct but are actually based on false premises. In these sophistries, incorrect conclusions are drawn due to the improper combination of premises in the syllogism. In his work "Kitâb al-Khaṭāba," al- Fârâbî examines sophistic efforts that do not concern syllogisms but instead focus on gaining a psychological advantage in debates by insulting the interlocutor, presenting oneself as superior, and belittling the opponent. The history of sophistic art is addressed in his work "Kitâb al-Hurūf," the nature and purpose of the art are discussed in "Iḥṣā' al-'Ulūm," "al-Tawṭi'a," and "Kitâb al-Jadal," and the character of the sophist as the practitioner of the art is explored in works like "Iḥṣā' al-'Ulūm" and "Taḥṣīl al-Sa'āda." This is what differentiates Aristotle from al- Fârâbî. To understand Aristotle's thoughts on sophistry, it is sufficient to look at "Peri Sophistikôn Elenkhôn." However, to grasp al- Fârâbî's views on sophistry, it is necessary to refer to his other works in addition to "Kitâb al-Amkina al-Mughallita." When these writings in al- Fârâbî's different works on sophistic art are read comprehensively, his understanding of sophistic art can be revealed.

In this article, we will first briefly describe various aspects of sophistic art such as its history, the character of the sophist, the nature and true purpose of sophistic art, and its relationship with other philosophical disciplines, based on al- Fârâbî's works like "Kitâb al-

Furkan YILMAZ

Hurūf," "Iḥṣā' al-'Ulūm," "al-Tawḥī'a," "Kitāb al-Jadal," "Taḥṣīl al-Sa'āda," "al-Madīna al-Fāḍila," and "al-Milla." Subsequently, we will examine how sophists use reasoning deceptively in debates through syllogisms based on "Kitāb al-Amkina al-Mughallita." We will introduce non-syllogistic forms of sophistry from his works "Kitāb al-Khaṭāba." We aim to classify al-Fārābī's sophistic reasonings generally and explain his overall thoughts with examples while adhering to the limitations of the article.

Et-Tavtı'e, Fusûlü'l-Hamse ve Kitâbü'l-Cedel Bağlamında Kıyas Sanatları'ndan Önce Bilinenler Üzerine Fârâbî*

Terence J. KLEVEN**

Çeviren: Yunus Emre AKBAY***

ORCID: 0000-0003-1050-4926

Çeviren: Rûmeysa Nur ŞEVKAN****

ORCID: 0000-0002-7833-994X

Özet

Bir kitap bölümü olarak yayımlanan bu çalışmada ABD Central College'ta görev yapan felsefe uzmanı yazar Prof. Dr. Terry J. Kleven Fârâbî'nin mantık eserlerini 17. Yüzyıldan günümüze ulaşan Hamidiye ve Bratislava Yazma Eserler koleksiyonlarında yer alan el yazmaları üzerinden inceleyerek onun mantık külliyatına dair önemli bilgiler vermektedir. Çalışmanın amacı, beş sanat açısından oldukça temel öneme sahip olan ve kıyas sanatlarından önce bilinmesi gerekenler olarak betimlenen meşhûrât, makbûlat, mahsûsât ve ma'kûlât-ı evvel şeklindeki dört temel önerme türünün Fârâbî'nin üç eseri kapsamında ele almak, bunların beş sanatla ilişkisini kurmak ve özellikle cedelde bu öncül türlerinin nasıl işlevsel olduğuna dair bir fikir ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Fârâbî, Beş Sanat, Kıyas, Önerme.

* Bir kitap bölümü olarak yayımlanan bu eserin orijinal künyesi şöyledir: Terence J. Kleven, "Al-Fârâbî on What Is Known Prior to the Syllogistic Arts in His Introductory Letter, the Five Aphorisms, and the Book of Dialectic", *Contextualizing Premodern Philosophy, Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, ed. K. Krause, L. X. Lopez- Farjeat, N. A. Oschman, (New York and London: Routledge, 2023) ss. 276-292. Yazar, editörler ve yayınevine çalışmanın çevrilmesi ve yayımlanmasına izin verdikleri için teşekkür ederiz.

** Prof. Dr., Central College, Pella, Iowa, ABD, bkz. <https://central.edu/faculty/terence-kleven/>

*** Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık ABD, emreakbay@sdu.edu.tr

**** Yüksek Lisans Öğrencisi, SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, yl2230231001@ogr.sdu.edu.tr



9-10. yüzyıl Arap filozofu olan Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî (286/870-339/950), Bratislava El Yazmaları Bölümü 231 TE 41 ve Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye El Yazmaları Bölümü 812 künyeli iki el yazması halinde on yedinci yüzyılın başlarından günümüze kadar korunarak gelen 12 seriden oluşan mantık risâleleri yazmıştır. Fârâbî, bu on iki risâlede kıyas sanatlarına ve tüm bilimlerde bunların kullanımlarına ilişkin kendi görüşünü ortaya koyar. O, beş kıyas sanatını şöyle sıralar: Hitâbet, cedel, safsata, burhân ve şiir. Bu koleksiyonun giriş niteliğindeki risâleleri yalnızca bu beş kıyas sanatını tanıtmakla kalmıyor, aynı zamanda terimlerin seçimi, öncüllerin oluşumu ve sanatlara ilişkin kıyasların kurulması için hareket noktaları veya başlangıçlara ilişkin görüşüne de yer veriyor.

Fârâbî, bu başlangıç noktalarını incelerken, bizim bilinebilir olduğunu bildiğimiz şeylerin bilme yollarını belirler. Bilinebilecek şeylere ilişkin olarak o, bazılarının kıyas sanatı ve ispat yoluyla bilindiğini, bazılarının ise kıyas sanatı ve ispat olmadan bilindiğini yani bilinen bu ikinci grup şeylerin kıyas sanatlarının öğrenilmesinden ve kullanılmasından önce bilindiğini söyler. Fârâbî'ye göre kıyas sanatlarından önceki bilgi, insanın iradesinden, çabasından ve akletmesinden önce vardır ve bilinir; oysa kıyas sanatlarıyla elde edilen bilgi, insanın iradesini, çabasını ve akletmesiyle elde edilir. Kıyas sanatları, öyle ki en yüksek derecede kesinliğe sahip olan burhân sanatı bile kıyas sanatlarında kullanılmadan önce bilinen bu türden bilgilerden oluşur. Sanatın bu bilgilerden hareketle "oluşturduğunu" söylemek, bu bilgilerin değişmez bir şekilde tanımlanabilir bir terimler ve öncüller dizisi oluşturduğu anlamına gelmez. O, daha ziyade, bir araştırma sırasında yeniden kurgulanması veya iyileştirilmesi gerekebilecek hareket noktalarından ve başlangıçlardan meydana gelir. Bu bölümün amacı Fârâbî'nin *malumat* olarak adlandırdığı kıyas sanatlarından önce gelen bilgi türlerini nasıl tanıttı ve ayırt ettiğini ve bu tür bilgilerin kıyas sanatlarından en az birinde yani cedel sanatında nasıl kullanıldığını göstermektir.

Benim araştırmam, Fârâbî'nin on iki risâleden oluşan bu koleksiyondaki mantık risâlelerinin üçünden seçilmiş pasajların incelenmesini kapsamaktadır. Fârâbî ilk risâlesi *et-Taṭṭi'e*'de kıyas

sanatlarını el sanatları ve pratik sanatlardan ayırır, ki bu sanatların eylemleri ve sonuçları bir işin uygulanmasıdır, oysa mantıksal sanatlar için netice sadece bilginin elde edilmesidir. O, pratik ve kıyas sanatları arasındaki bu ayrımı yaptıktan ve kıyas sanatlarının ne olduğu açık hale getirildikten sonra, ikinci giriş niteliğindeki incelemesi olan *Fusûlü'l-Hamse*'de kıyas sanatlarının öğrenilmesinden önce bilinen bilgi türlerini tanımlamaya geçer. Giriş niteliğindeki bu iki risâlede yer alan pasajları incelemenin ardından, koleksiyonda daha sonra gelen bir eser, *Kitâbü'l-Cedel*'de yer alan ve kıyası bir sanat olan cedel ile ilgili araştırmalarda çeşitli kıyas öncesi veya bilim öncesi bilgi türlerinin nasıl işlediğine dair bir örnek sağlayan bir pasajı inceleyeceğiz. Bu üç risâleden seçilmiş pasajlar üzerinde yaptığımız incelemenin sonuçları zorunlu olarak ihtiyatlıdır çünkü bu çalışma ne üç risâlenin tamamını serimlemeye çalışmakta ne de bunların bir parçası olduğu on iki kitaptan oluşan mantık külliyyatının tamamının bir açıklamasıyla meşgul olmaktadır. Bununla birlikte, bu pasajlar Fârâbî'nin mantık anlayışındaki bilgi açıklamasını - özellikle sanattan önce var olan ve bilinen bilgiyi- tanıtmaktadır ve bu metinler, Fârâbî'nin felsefe anlayışına ilişkin daha ileri araştırmalar için temel soruları gündeme getirmektedir.

Bu üç eserin önemi, ait oldukları koleksiyondaki bağlamlarının farkında olursak en iyi şekilde anlaşılır. Fârâbî'nin on iki mantık eserinden oluşan bu koleksiyon, on yedinci yüzyıla ait Bratislava Yazma Eserler 231 TE 41 ve Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Yazma Eserler 812 künyeli iki el yazmasında bir arada bulunur.¹ Bu koleksiyonlardaki risâleler bir

¹ Bratislava Yazma Eserler [MS] 231 TE 41 numaralı el yazması son sayfasında bir künyeye sahiptir (s. 274r1-8). Bu künye onun, İstanbul'da 1116/1704 tarihinde yazar Efkâr el-Urî (tam ismi okunaksızdır) tarafından tamamlandığını gösterir. Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Yazma Eserler 812 (s. 123r20-27) numaralı el yazmasının sondan bir önceki sayfasındaki künye onun İstanbul'da 1133/1721 tarihinde yazar Muhammad bin Ahmed el-Uskûbî tarafından tamamlanmış olduğunu gösterir. Onun hocası Esad b. Ali b. Osman el-Yanyevî'dir. Bratislava el yazma nüshası, Hamidiye 812'nin kopyasını yapan kâtip tarafından biliniyor gibi görünüyor; çünkü Bratislava nüshasının ilk yaprağında bulunan içindekiler tablosu ve el yazması boyunca yer alan tüm kenar notları, Hamidiye 812'nin kopyasını yapan aynı kâtip, yani el-Uskûbî tarafından yapılmış gibi görünmektedir. Ayrıca, Bratislava ve Hamidiye nüshalarının içindeki kitapların isimleri her ne kadar el yazmalarında bazı eserleri tanıtan başlıklar içindekilerdeki başlıklarla tıpa tıpa aynı olmasa da oldukça benzerdir ve onların aynı yazar tarafından yazıldığı kabul edilir. Her ikisinde de kitap başlıkları el-Uskûbî'nin söylediği sekiz koleksiyonluk liste ve bunun yanında iki giriş eseridir. Süryani ve Arap

Terence J. Kleven

sıra düzeni oluşturur ve en kapsamlı mantık açıklamalarından birini ortaya koyar. Risâlelerin listesi aşağıdaki gibidir:

1. et-Tavtî'e
2. el-Fuşûlü'l-Hamse (Beş Fasil)
3. Kitâbü'l-Medhâl (Îsâgûcî)
4. Kitâbü'l-Mağûlât (Kategoriler)
5. Kitâbü'l İbâre (Önermeler)
6. Kitâbü'l-Kıyâs (I. Analitikler)
7. Kitâbü't- Tahlîl
8. Kitâbü'l-Emkinetî'l- Muğalâta
9. Kitâbü'l-Burhân
10. Kitâbü'l-Cedel
11. Kitâbü'l-Haţâbe
12. Kitâbu'ş-Şî'r

Eserlerin isimlerinden, birçoğunun Aristoteles'in *Organon* kitaplarına yapılan yorumlar olduğunu anlıyoruz. Ancak bunlar satır satır ya da paragraf paragraf yapılan şerhler değildir. Fârâbî, risâlelerinde ara sıra Aristoteles'e atıfta bulunur, ancak bir pasaja "o dedi" (kâle) veya "o diyor" (yekûlu) şeklinde başlayarak ondan nadiren alıntı yapar; ayrıca Fârâbî genellikle Aristoteles'in eserlerinde bulunmayan malzemeleri ekler veya onlarda mevcut olan malzemeleri atlar. Fârâbî'nin Aristoteles'in mantık sunumundan farklılıkları, onun bu sıradüzene Aristotelesçi [mantık külliyyatında] eşdeğeri olmayan başka risâleler eklemesinde de

geleneğinde sekiz eser, alışlageldik anlayışta Aristoteles'in *Organon*'unu oluşturan kitaplarının sayısı ile uyum içerisindedir. Ben eserlerin başlıklarını içindekiler listesine eklenenden ziyade Bratislava ve Hamidiye El Yazmaları kısmından aldım. Esad el-Yanyavî ve öğrencisi Ahmed el-Uskûbî'nin katiplik okulunu araştırmak için bkz. Di Vincenzo, "Reading Avicenna's Kitâb al-Şifâ in The Ottoman Word: The Circulation of the Work Within the School of As'ad al-Yanyawî" (Mélanges de l'Université Saint-Joseph 67, 2017-18), 327-50; Adnan Aslan, "As'ad [sic] Afandi of Yanya", In The Bibliographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, edited by Oliver Leaman, (London: Thoemmes Continuum, 2006); B. Harun Küçük, "Natural Philosophy", Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies, 41,(2013); Teymour Morel, "As'ad al-Yânyawî", 12th International Congress of South-Eastern European Studies, edited by Ioana Feodorov, (Braşila, Romania: Editura Istros a Muzeului Braşilei "Carol I": 2020).

Et-Tavtî'e, Fusûlü'l-Hamse ve Kitâbü'l-Cedel Bağlamında Kıyas Sanatları'ndan Önce
Bilinenler Üzerine Fârâbî

açıkça görülmektedir. Örneğin, burada inceleyeceğimiz eser sırasındaki iki giriş niteliğindeki risâlenin içeriklerinin Aristoteles'in çeşitli incelemelerinden derlendiği açık olsa bile, Aristoteles'in külliyatıyla hiçbir paralelliği yoktur. Fârâbî, Süryanice ve Arapça konuşulan felsefede mantığın başlangıcına yakın bir zamanda varlığı olağandışı olmayan *Îsâgûcî Kitabı*'nı dahil eder. Ancak Aristoteles'in koleksiyonuna başka eklemeler ve değişiklikler de var. *Kitâbü'l Kıyâs*'tan sonra iki kitap eklenmiştir. İlki, *Kitâbü't-Tahlîl*, Aristoteles'in eserleriyle doğrudan bir paralelliğe sahip değildir ve ikincisi, *Kitâbü'l Emkineti'l-Muğalata*, Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'inin araştırma konusunun incelenmesidir, ancak Aristoteles'in kitabı *İkinci Analitikler*'den [*Kitâbü'l-Burhân*] sonra yerleştirmesinin aksine, Fârâbî, bu risâleyi *Kitâbü'l-Burhân*'dan önceye koyar.² Bu değişikliklerin nedenleri, Fârâbî'nin mantık koleksiyonunun tamamının burada mümkün olandan daha uzun bir açıklamasını gerektirecektir. Bununla birlikte, bu taslağa dayanarak onun kıyas sanatlarına ilişkin açıklamasını incelemeye başlayabiliriz.³

Son olarak, burada incelediğim pasajlarda ortaya çıkan temalar, Fârâbî'nin mantığında dile yapılan yaygın vurguyu ortaya koymaktadır. O, özellikle bir halkın ortak dilinde mevcut olan fikir ve yargularla ilgilenir. Beş sanat, burhân sanatı dahil, bizim dil anlayışımıza bağlı olacak ve bunları incelemeye ve iyileştirmeye ihtiyaç duyacaktır. Onlar, lafızların, ifadelerin ve yargıların tüm sanat dallarında kullanılan argümanları nasıl şekillendirdiğini araştırmak zorundadır.

Mantık Hakkındaki Risâle [et-Tavtî'e]

Fârâbî ilk eserine mantığın bir sanat olduğu açıklamasını yaparak başlar.⁴ Ancak bu, özel bir sanat türüdür; kıyasi veya akli bir sanat. Bu tür kıyas sanatlarının beş türü vardır: Cedel, safsata, burhân, hitâbet ve şiir. Öncelikli olarak onlar kıyasları kullanımlarına göre karakterize edilir ve

² Bu farklılıkların sonuçları hakkında bkz. Dominique Mallet, "Le Kitâb al-Tahlîl d'Alfarabi" *Arabic Sciens and Philosphy* 4,no.2 (1994), 317-36.

³ Fârâbî'nin mantık için gerekli kitapları belirlemede etkisi sonraki yazarlar tarafından doğrulanmıştır. Örnek olarak bkz. İbn Tumlus, *Le Livre de la Rhétorique*, edited by Maroun Aouad, (Librairie Philosophique Vrin; Bilingual édition ,1 mai 2007).

⁴ Al-Fârâbî, "Al-Fârâbî's Introductory Risâlah on Logic," ed. Dunlop, (*Islamic Quarterly* 2, 1955)264,82. Takip eden analizde, Dunlop'un nüshasından ve İngilizce çevirisinden alıntıldım.

Terence J. Kleven

tıp, çiftçilik ve yapım-inşa gibi pratik sanatlardan ayrıştırılırlar.⁵ Çünkü kıyas sanatları olarak eylemleri ve amaçları belirli bir eylem ve işin gerçekleştirilmesinden ziyade yalnızca bir kıyasın kullanılmasıdır. Tıbbın amacı sağlık, tarımın amacı mahsullerin yetiştirilmesi, marangozluğun amacı bir mobilyanın yapımı veya inşasıdır. Pratik sanatlar kıyas sanatlarını kullanabilir ancak kıyas sanatlarının aksine, onların amacı yalnızca bir kıyasın keşfi veya kullanımı değildir.

Fârâbî beş mantık sanatının açıklamasında, onları kullandıkları kıyas tiplerine göre ayırt eder. Bu kıyasların dil ile yapılması nedeniyle o, sanatların her birini, beş kıyas sanat türü için bir cins olarak kullandığı “*muhâtaba*” (retorik) terimi ile isimlendirmiştir. Felsefî *muhâtaba* (*el-muhâtaba el-felsefiyye*) kesin olan şeyler hakkında neyin doğru olduğu bilgisini arar. Bu her ne kadar varsayıldığı kadar sık gerçekleştirilemiyor olsa da tüm bilimler için bir standart hatta bir idealdir; eğer kıyas kesin bilgiler vermek istiyorsa onun öncülleri kesin olmak zorundadır. Cedelî *muhâtaba* (*el-muhâtaba el-cedeliyye*) bilinen ve genel kabul gören şeyler (*el-ma'rûfa el-meşhûrah*) vasıtasıyla tartışmada galibiyet arar; onun öncülleri genel kabul gören fikirlerden alınır. Sofistik *muhâtaba* (*el-muhâtaba el-sûfistâiyye*) açık ve yaygın olduğu varsayılan şeyler (*galebeten maznûnaten bi'l-eşyâ elleti yuzannû bihe fi'z zâhir ennehê meşhûra*) vasıtasıyla konuşmacı üzerinde sözde bir zafer kazanmayı amaçlar; bu sanat kıyaslardaki yanlış olan ancak doğru olduğu varsayılan öncülleri kullanır. Hitâbî *muhâtaba* (*el-muhâtaba el-hitâbiyye*), konuşmacı dinleyicide kesinlik üretme bile dinleyiciyi belirli bir tür zevkle memnun etmeyi amaçlar; bu sanat dinleyiciyi memnun eden öncül veya öncüller kullanır ancak eğer daha kesin bir sonuç aranıyorsa, gerekli olsa dahi memnuniyet vermeyen öncül atılır. Şiirsel *muhâtaba* (*el-muhâtaba el-şî'riyye*), konuşmada şeyleri temsil etmek için hayal gücünü kullanır; aslında bu sanat yanlış olan şeyleri kullanır, ancak bir şeyin anlamını diğer bir şeyin anlamıyla kıyaslayarak gösterir.

Özetle, beş sanata göre mantık, bir önerme veya yargı oluşturmak için bir araya getirilen terimlerin –ilk olarak iki terim, bir konu ve bir yüklem- incelenmesidir. Daha sonra orta terim olarak adlandırılan ilk önermedeki terimlerden birini tekrarlaması koşuluyla ikinci bir önerme

⁵ “Öncelikle” dedim çünkü, tümevarım kıyas sanatları için geçerli olan bir argüman içerse de yalnızca o kıyas sanatlarını gerçekleştirmek için yeterli değildir.

eklenir. Devamında üçüncü bir terim eklenir. Sonra iki önerme veya yargıdaki üç terimin kombinasyonu, bilginin keşfini mümkün kılar. İster bu kıyas formu fark edilsin ya da edilmesin, herhangi bir argümanda bu dinamik mevcut olacaktır. Belli bir problem hakkında verilen herhangi bir argümanda mantık, mevcut kıyas türlerini tespit eder ve bu tespit vasıtasıyla kıyasta içerilen bilginin veya kesinliğinin ölçüsünü kavrayabilir. Koleksiyonun geri kalan on bir eseri bu beş kıyas sanatlarının kurallarına odaklanır. Bu gruptaki eserlerin amacı bu sanatların hem ortak hem de özel kurallarını tanımlamaktır.

Fârâbî'ye göre mantık, kelimelerin kullanımının ve anlamlarının yargılara dönüştüğü, bu yargıların da diğer yargılarla bağlantı kurduğu ve bazılarının bilginin keşfine yol açtığı bir çalışmadır. Kıyaslardaki bilgilerin kesinlik derecesindeki farklılıklara rağmen, onların hepsi kıyas sanatlarıdır ve hiçbirisi, hatta burhân bile, diğerlerinden bağımsız, diğerleri olmadan işlev yapabilir şekilde düzenlenemez. Bu beş sanat, beş tür argüman oluşturur ve herhangi bir problemle ilgili hangi sanatın en uygun olduğunu belirlemek gerekir. Fârâbî, beş sanatla ilgili ilk girişinde şöyle der: “Beş kıyas [sanatı] vardır: Felsefe, cedel sanatı, safsata sanatı, hitâbet sanatı ve şîir sanatı.” O, felsefe hariç, onların hepsini tek tek sanat olarak isimlendirmiştir. Bu durumda, “sanat” teriminin, “felsefe” kelimesinden önce olması gereken yapının ilk elemanı olarak atlanması, felsefenin diğer sanatlar gibi bir sanat olup olmadığını sorgulamamıza neden olmalıdır. Felsefe, tek gerçek bilim midir ve bu sebepten bir sanat değil midir?

Ancak, her ne kadar bu eksiklik böyle bir soru sormamıza mahal verse de Fârâbî bu ayrımı sürdürmeye devam etmez. O, az önce belirttiğimiz gibi, muhâtabanın türleri olan bütün beş sanatı belirterek sanatlar arasındaki devamlılığı göstermekle kalmaz; aynı zamanda birkaç satır sonra “felsefe sanatı”ndan da (*Smâ'atü'l-felsefe*) bahseder. Beş sanat türünden oluşan mantıksal sanat, tüm bilimler için gereklidir. O, bilimsel sanattır, çeşitli şekillerde açıklanır ancak her daim amacı ve nihayeti bilimsel bilgi olan bir sanattır. Bilginin elde edilmesi ve tanınması için kıyas sanatlarının her bir kuralını öğrenmek ve farklı tiplerdeki öncülleri ve kıyasları tanıyabilmek ve her birinin ait olduğu kesinlik derecesini bilmek gerekecektir.

Fârâbî'nin formülasyonunda, sanatlar ve bilimler arasındaki yaygın modern ayrımı bulamayız, çünkü mantığın tamamı *ilim (scientia)* veya

Terence J. Kleven

bilgiye götüren bir sanattır. Bilim, mantık sanatı olmadan mümkün değildir. “Sanat” daha ziyade insanın irade ve çabası vasıtasıyla öğrenmesi gereken ve bu çabadan önce bilinmeyen her şeyi oluşturur. İlk paragrafta Fârâbî, mantığın, akli yalnızca yanılması mümkün olan şeylerde doğru olana yönlendirdiğini belirtir ve böylece insanın iradesine tabi olmayan bir bilginin var olduğuna işaret eder. Yine de o, bu risâlede sanatlardan elde edilen bilgiyle ilgili olarak, “mantığın” bilginin akıl tarafından keşfedilmesi için hem bir “standart” (*a’yâr*) hem de bir “araç” (*âlet*) olduğunu söyler. Bu nedenle mantık, doğa bilimlerinin herhangi bir türündeki tüm bilgiler için geçerlidir. Bilgi sadece belirli bir sanatı, hatta birkaç sanatı öğrenerek değil, kıyas sanatının her türünü ve her birinin ürettiği argümanları tanımayı ve hangisinin hangi amaç için yararlı olduğunu bilmeyi öğrenerek elde edilir.

Bu ilk risâlesini Fârâbî, cümlelerdeki terimlerin mantıkçılar tarafından “konu” ve “yüklemler” olarak isimlendirildiğini ifade ederek bitirir. Bu yüklemelerin beş türü vardır -cins, tür, ayırım, hassa ve ilinti- her birinin söz konusu şeyle farklı bir ilişkisi vardır. Onlardan üçü yani cins, tür ve ayırım, bir şeyin tanımının yapılmasına dahildir; bir tanım, bir şeyin başka bir şeyle benzerliğinin ve aynı yüklemelerin iki şeye atfedilebileceğinin tespitini gerektiren şeydir. İki yüklem yani hassa ve ilintinin betimsel tanımında kullanıldığı söylenebilir ancak onlar tam tanıma katkıda bulunmazlar. Fârâbî bu beşini beş tümel yüklem olarak adlandırır. Onlar bir araya getirildiklerinde bir önerme veya yargı oluştururlar.

et-Tavti’e’de bu beş sanatı tanıtan Fârâbî, mantık eserlerinin geri kalan konusunu sunar. Beş sanatta önemli olan şey, terimler ve onların kombinasyonlarıdır. Çünkü bunlar öncüller oluşturmak için kullanılacak ve sırasıyla diğer öncüllerle kıyaslar oluşturmak için birleştirileceklerdir. Bu kıyasların bazıları bilgiyi keşfetmede faydalıyken bazıları da faydasızdır.

Ancak, mantık sanatının uygulayıcıları kimlerdir ve Fârâbî’nin selefleri ve nahiv sanatı gibi diğer sanatların uygulayıcısı olan çağdaşları ile ilişkisi nedir? Her ne kadar bu eser mantığın başlangıç noktasını Aristoteles’in kıyas kavramının tanıtımından alsa da bu ilk risâlede Aristoteles’in adı geçmez. Bu noktada Fârâbî “mantık sanatı ehline” (*ehli smâ’ati’l-mantık*) atıfta bulunur ve görünene göre kendisini de bu atfa dahil

eder. Başka bir noktada Fârâbî "eskilere göre" (*indel-kudemâ*) ifadesini kullanır. Fârâbî "*mantık*" teriminin kendisinden türediği "nutuk" (nutk/reason) kelimesini "eskiler" in üç anlamda kullandığı söyler: (1) İnsanın kendisiyle ma'kûlatı aklettiği, sanatları ve bilimleri elde ettiği ve eylemlerde iyiyile kötüyü ayırt ettiği kısımdır; (2) "iç konuşma" denilen ruhtaki ma'kûller; ve (3) "harici/dış konuşma" denilen akıldakilerin dile ifadesi. Fârâbî, bu üç anlamın "mantık" için uygun olduğu konusunda her ne kadar onlar geçmişte kalsa da kudemâ ile hemfikir görünür.

Fârâbî bu risâlede nahiv sanatından iki kez bahseder ancak nahvin belirli bir halkın dili için olduğunu ve mantık gibi evrensel olmadığını ileri sürer. O ayrıca düzenli olarak birinci çoğul kişi şahıs zamiri olan "biz"; ve birinci çoğul kişi iyelik zamiri olan "bizim" i özellikle beş yüklem kullanım örnekleri bağlamında ve onların kombinasyonunda kullanır. O, "örneğin, 'Zeyd düşünen hayvandır' ifademiz cins ve ayırımın bir birleşimidir ve 'Gülen bir hayvandır' ve 'alım satım yapabilen bir hayvandır' ifademiz cins ve hassanın bir birleşimidir" der. Bu, böyle devam eder. O ayrıca "görürüz" (*ra'eynâ*) ve "söyleriz" (*kulnâ*) ve "onu algılarız" (*nehissuhu*) ve buna benzerleri, ayrıca en az bir defa "bu söylenir" (*kiyle*) şeklinde edilgen ifade kullanır. Bize şu soruyu sormak kalıyor: Bu şahıs ve iyelik zamirlerinin özneleri ya da edilgen fiil durumundaki ifadelerin gizli özneleri kimlerdir? Bu, Fârâbî'nin retoriğinin bir üslup özelliği, bir kişinin kendisini çoğul özneye işaret etmesi (*pluralis modestiae*) ya da bir tür saygınlık ifadesi (*maiestatis*) midir?

Aslında, Fârâbî'nin atıfta bulunduğu şeyin, kendi yargısı değil, bu ifadelerin dili konuşan insanlar tarafından ortak kullanımda paylaşıldığı gözlemi olduğu anlaşılmaktadır. O halde bu özneler mantıkçılar mıdır? Bu ön ve son zamir ekleri öncelikle "mantık sanatının insanları" ifadesini tanıttıktan sonraki bölümlerde ortaya çıktığı için, belki de [onlardır]. Ancak o, bu bağlantı konusunda ısrarcı değildir ve en azından bu şahıs zamirleri muğlaktır. Bu belirsizlik, dili belirli şekillerde kullananların sadece "biz mantıkçılar" olmayabileceğini, ancak mantıkçıların halihazırda kullanılmakta olan dili keşfettiklerini ve başkalarıyla paylaştıkları dilde halihazırda var olan ayrımlara bir açıklama getirmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Fârâbî, burada söz konusu belirsizliği ortaya koyarak, bizden alternatif açıklamaları dikkate almamızı talep eder. Onun bu belirsizliği

Terence J. Kleven

çözüp çözmediğini ve/ya ne zaman çözdüğünü görmek için incelememize devam etmemiz gerekecektir. Risâleleri okurken, onun atıfta bulunduğu bu ortak grubu kimlerin oluşturduğunu sormaya devam etmemiz gerekir. Bu sanatların başlangıç noktalarının ne olduğunu -örneğin, kıyaslar için terimleri ve öncülleri, özellikle de kesinliğe götürenleri nereden elde ettiğimizi- henüz merak etmediysek, bu giriş niteliğindeki incelemede, sanatların insan iradesi ve çabasıyla öğrenmeyi gerektirmesine rağmen, tüm ayrımların kıyas sanatları tarafından mı yaratıldığı yoksa mantıkta kullanılan ayrımların en azından bazılarının halk arasında paylaşılan dilde zaten mevcut olup olmadığı konusunda daha fazla düşünmemiz gerekeceğine dair ipuçlarımız var. En azından Fârâbî, bizi bu ayrımların nereden geldiği konusunda düşünmeye sevk eder; buradaki açıklamasından bu sorunun cevabını tam olarak bilmiyoruz, ancak o kesinlikle “biz” bu şekilde konuşuyoruz der.

Öğrenilmiş mantık sanatı, beş tümel yüklemi adlandırmaya, yüklemeleri kesin bir şekilde tanımlamak ve ayırt etmek için kullanmaya ve şeylerin anlaşılması için kendi öncelik sonralık ilişkisine göre önemini göstermeye devam edecektir. Fârâbî'nin yüklemelerin eşya ile olan çeşitli ilişkilerinin sıfırdan mantık tarafından ortaya konduğunu öğrettiği hiç de kesin değildir. Sanatlar ve sanatlarda kurulan yüklemelerden keşfedilen bilimler, halktan yapılan basit soyutlamalar olmayabilir, bilakis dil aracılığıyla halkla içten bağlıdır. Fârâbî'nin burada bir açmaz olarak sunduğu bu çıkmazı koleksiyondaki diğer risâlelerde çözüp çözmediğini görmemiz gerekecektir.⁶

Fusûlü'l-Hamse

İkinci eserin başlığı olan *Beş Fasil* [*Fusûlü'l-Hamse*], üslubun yoğun olması nedeniyle tam karşılığı olan “fasıl/aforizma” terimiyle çevrilmiştir.⁷ “Fasil” daha genel olarak “bölüm” veya “başlık” (*bab*'a

⁶ Bkz. Sach'ın Aristoteles yorumları, Aristotle, *Metaphysics*, trans. Joe Sachs, (Santa Fe, NM:Green Lion Press, 2002), 1v.

⁷ Bratislava ve Hamidiye El Yazmanları kısmındaki kopyalarından ayrı, *Fusûlü'l-Hamse*'nin Fransa'da bir kopyası daha vardır. Bibliothèque nationale de France, El Yazmaları Heb 1008. *Fusûlü'l-Hamse*'yi içeren bu el yazması Yahudi Arapçası ile yazılmıştır ve İbn Rüşd'ün mantık hakkındaki kısa eserlerinin yanı sıra Fârâbî'nin iki mantık eserini de içerir. El yazmasının tanıtımı için bkz. Charles E. Butterworth, “Introduction” edited and translated by Charles E. Butterworth (Albany: Suny Press,

benzer) anlamına da gelebilen *fasl* kelimesinin çevirisidir. Ancak buradaki bölümler söylemlerinin kısalığı nedeniyle fasıllar gibidir. Fârâbî, önceki yazarlara veya risâlelere çok az atıfta bulunarak ve bu konuların risâlelerin geri kalanı için taşıdığı öneme açıkça değinmeden beş konuyu tanıtır. Bu konular şunlardır: (1) Mantık sanatında bazıları yaygın kullanımda olan, bazıları olmayan terimlerin kullanımı; (2) şeyleri düşünme, tasavvur etme ve burhândan önce bilmemizin dört yolu; (3) şeylerden ne zaman bir şeyin “içinde” ya da “dışında” olarak bahsedebileceğimiz; (4) “önce” teriminin beş anlamı ve (5) mantıkla ilgili “fiil”, “isim” ve “alet” terimlerinin kullanımı. Özellikle ilk iki fasıl, ilk risâlede zaten tanıtılmış olan konuları devam ettirmektedir. Burada sadece ilk iki fasıla odaklanacağım.

Birinci fasıl hem mantıksal hem de pratik sanatlarda lafızların kullanımına ve bunların halkın ortak kullanımıyla ilişkisine değinir. Fârâbî bu sanatta lafızların kullanılmasının üç yolu olduğunu söyler. Birincisi sanat, halk tarafından genel olarak bilinmeyen (*meşhûrat*) kelimeleri kullanabilir.

O burada her ikisi de yazma sanatında belki de muhasebe kontekstinde kullanılan “kaydetme” anlamındaki “*el-inzâze*”⁸ ve “hesap defteri” “*ivârec*” şeklindeki iki kelimeyi örnek olarak kullanır. Her ikisi de alışılmadık biçimde oluşturulmuş Arapça kelimelerdir ve muhtemelen Farsçadan veya Altay dillerinden birinden alıntıdır. Halk, onların anlamlarını anlamasa da onlar sanatın uygulayıcıları tarafından kullanılabilirler. İkincisi, bir alandaki sanat erbabı tarafından kullanılan lafızlardır ki halk, bu lafızların bir terim anlamını kullanırken sanat erbapları başka bir terim anlamını kullanır. Fârâbî, bu terimlerin halk için sahip olduğu anlamların, genel olarak bilinen anlamın sanattaki anlamla bir bağlantısı veya benzerliği nedeniyle sanata aktarıldığını söyler. O,

1977) 15–17. Bu el yazması 621/1356 tarihli. Bu nüsha İstanbul'daki on sekizinci yüzyıl tarihli iki el yazmasından daha öncedir. Eser D. M. Dunlop tarafından “Al-Fârâbî's Introductory Sections on Logic” olarak düzenlenmiş ve çevrilmiştir. Dunlop Hamidiye ve Heb. 1008 el yazmalarını kullanır ancak Bratislava nüshasına atıfta bulunmaz. O ayrıca Fârâbî mantığında İbn Bâcce'nin Yorumları'ndan (Ta'lik) *lemmata'yı* kullanır. MS Derenbourg Escorial 612.

⁸ Bratislava el yazmasında bu kelime النذيدج olarak okunur, Heb 1008 ve Escorial 612'deki nüshalarda ise *lam*dır ancak Hamidiye'de الفذيدج şeklindedir.

Terence J. Kleven

örnek olarak *yular* (*zimâm*) kelimesini verir ki bu kelime halk nezdinde at ve develer için kullanılırken kâtipler tarafından özellikle kitapların denetiminde bir tür kısıtlamaya işaret etmek için kullanılır. İkinci bir kullanımın kabulü, her ne kadar Fârâbî burada bu terimi kullanmasa da genellikle “eş sesli” terim kullanımına yol açar. Üçüncüsü, kelimeler sanatta halk tarafından yaygın olarak anlaşıldıkları şekilde kullanılabilir.

Fârâbî özellikle ikinci tip kullanımla ilgilenir. O, sanat erbaplarının, sanatın doğru anlayışı için gereken bir şekilde bu terimi kullanırken yanılmadığını iddia eder. Sanat, var olabilmek için terimlerin kullanımında tamlığa ihtiyaç duyar. Eğer tek ve doğru kullanım halkın kullandığı kullanım olsaydı, sanat diye bir şey olmazdı. Kayıt tutmadaki “*zimâm*” kullanımının yanı sıra nahivden de bir örnek verir. Arap nahivcileri (*nahaviyyun el-arab*) yalın durumlarda *damme*'nin kullanımını belirtmek için *ref* terimini kullanırlar; isim halinde *fetha*'nın kullanımını belirtmek için *nasb* terimini kullanırlar; iyelik halinde *kesra*'nın kullanımını belirtmek için *hafz* terimini kullanırlar. Her ne kadar *ref*, *nasb* ve *hafz* halk tarafından çeşitli şekillerde kullanılsa da dilbilimcilerin, onları dilbilgisi yönlerinden tasvir için kullanmaları yanlış değildir. Kıyas sanatları ve bunlardan türetilen tüm bilimler, sanat için gerekli olan terimlerin hem nasıl kendilerine dayandığının hem de onları halk tarafından genel olarak kabul edilen anlamlardan nasıl ayırdığının farkında olmalıdır. İlk risâlede gördüğümüz gibi, sanatın genel kabul görmüş anlamla ilişkisi, bir kıyasın öncüllerindeki terimlerin seçiminde esas olacaktır; bu fasıl, konunun açıklanmasında *Risâle*'den daha kesindir. Aynı terimin anlam karmaşası yaratması, sanatın bilinmeyenleri keşfetmek için kullanılmasını engelleyecektir. Aristoteles'in eşanlı, tek anlamlı ve türemiş terimlerle ilgili bölümü *Kategoriler*'deki bölümlerinin başına yerleştirmesi tesadüf değildir. Fârâbî de bu konuyu mantık çalışmaya yeni başlayanlar için bu risâledeki fasılların ilki olarak yerleştirir.

İkinci fasıl doğrudan kıyas sanatlarının⁹ başlangıç noktaları mevzusunu ele alır. Fasıl şöyle başlar:

⁹ Bkz. Terence J. Kleven, “Alfarabi’s Introduction”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 65 (2013–14).

الأشياء التي تُعلم منها ما تُعلم لا بإستدلال ولا بفكر ولا بروية ولا بإستنباط، منها ما
يُعلم بفكر وروية وإستنباط، والتي تُعلم أو توجد لا بفكر ولا بإستدلال أصلاً أربعة
أصناف: مقبولات، ومشورات، ومحسوسات، ومعقولات أول

“Bilinen şeylerin bazıları araştırma, düşünüp taşınma veya çıkarsama olmaksızın bilinir ve diğer bazıları da düşünüp taşınma ve çıkarsama ile bilinir. Herhangi bir yolla düşünme ve araştırma olmaksızın bilinen ve var olan şeyler dört sınıftır: Makbûlat, meşhûrat, mahsûsat ve ma'kûlatû'l-evvel.”

Fârâbî fasılın ilk cümlesine “şeylere” atıfta bulunarak başlar ve bu şeyler hakkında sahip olduğumuz bilgiyi iki türe ayırır: Teorik sanatlardan önce gelen bilgi ve teorik sanatlar sayesinde ortaya çıkan bilgi. O, teorik sanatlardan önceki bilginin teorik sanatlardan daha üstün ya da daha aşağı olduğunu söylemez; sadece bu iki kaynağın her ikisinin de bilgimizin nedenleri olduğunu belirtir. Ardından gelen cümlede “varlık” (توجد، *tûcedu*) fiilini ekleyerek sanat öncesi bilinen bu “şeylerin” gerçekliğini pekiştirir. İlk eserde yani *et-Tavtî'e*'de Fârâbî, bize sanatları tanıttı; burada ise bize sanatların öncesinde var olan bilgiyi tanıtmaktadır. Bu bilgi bize sanatların uygulama ve kurallarını anlamamız için gereklidir.

Fasılın geri kalanında, sanatlardan önce var olan ve bilinen bu dört bilgi türünün her birini açıklar. İlk tip “içinde var olunan gelenek” (*makbûlât*, مقبولات) tir. Böyle bir bilgi *murtediyyn*¹⁰, “razı olunan” birinden alınır ya da bu kelime *murtediyyn* olan birini onaylayan geleneğin bilgisine atıfta bulunabilir. *Murtediyyn* kelimesi *radiya*/ رضي fiilinden gelir, burada isme dönüşen bir edilgen sıfat-fiil olarak kullanılmıştır. Bu kullanım *Kur'ân-ı Kerim*'in 101. sure 7. ayetinde kendisi ve hayatı “razı olunan” veya “memnun olunan” birine işaret eder. Çünkü onun sâlih ameli terazide ağır basar.¹¹ Tam ifade etmek gerekirse, Fârâbî'nin pasajında olduğu gibi edilgen bir sıfat-fiil kullanımını umabileceğimizin aksine, *Kur'ân*'da yer

¹⁰ Bratislava nüshasında pasajda kullanılan her iki sıfat-fiile de tenvin eklenir.

¹¹E. W. Lane, *English-Arabic Lexicon*, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1984), 8 vols., a.g.e. 1099-1100. Lane'in çok pek çok cilde sahip bu sözlüğünün ilk cildi 1863 yılında Williams and Norgate tarafından yayınlanmıştır.

Terence J. Kleven

alan âyette, *râdiyatan* yani etken bir sıfat-fiil kullanılır. *Kur'ân'*daki bu etken sıfat-fiil kullanımına ilişkin olarak Devin J. Stewart, Michel Sells'in bu surede edilgin sıfat-fiil daha çok beklense bile etkin sıfat-fiilin, sûrenin kafiye ve ritmi nedeniyle seçildiğine dair açıklamasını alıntılar.¹² Âyet Peygambere ya da onu yakından takip eden peygamber geleneğine bir referanstır. *Kur'ân'*daki 5:119 ve 9:100 numaralı âyetler, aynı yolla doğruluğu onaylanan *radiya* fiilinin mâzi şeklini kullanır, "Allah onlardan razı olmuş ve onlar da Allah'tan razı olmuştur." ve Allah onların oturmaları için "Altında nehirler akan bahçeler hazırlamıştır." Fârâbî'nin *Kur'ân'*i söyleme olan güveni sayesinde bu tür bilgi, doğru amelleri sebebiyle Allah'ın kutsadığı kişilere uzanır. Ayrıca burada muzârî kullanılan "takirru"¹³ fiili "bir şeyi belirlemek" veya "birini tayin etmek" anlamına gelir. Burada kullanılan terim geçerli bir anlama sahiptir.¹⁴ Dolayısıyla Fârâbî'nin ifadesinin çevirisi şöyledir: "Gelenekten alınan şey ya hoşnut olunan birinden alınan ya da kendisi hoşnut olunan kişi tarafından onaylanandır." Bu ifade, Peygamber'e ve fakat aynı zamanda Peygamber'in geleneğini takip edenlere işaret etmektedir, aynı anda her ikisi de onaylar ve her ikisi de gelenek tarafından onaylanır. Allah için Peygamber ve Peygamberin en iyi takipçileri razı olunanlardır. Fârâbî bilginin bu türünü "*makbûlât*" yani gerçek ve övgüye layık olarak sunar, ki onlar dinle ilgilidir.

İkinci bilgi türü "genel olarak kabul görmüş fikirler" (مشهورات, *meşhûrât*) dir. Onlar bilinen "yaygın fikirler" dir (*el-ârâ el-zâia*), Fârâbî'nin söylediği gibi, "Bütün insanlar veya onların çoğu veya onların bilgili ve

¹²Devin J. Stewart, "Pit", In *Encyclopaedia of the Qur'an*, edited by Jane Dammen McAuliffe, (Leiden: Brill, 2004), vol.4/ 103a–b.

¹³ El yazmalarında sunulan harflerin ne olduğu hakkında belirsizlik vardır: Bratislava nüshasında daha fazla işaret olmadan نقر şeklindedir. Ancak muhtemelen bu تقيل ile paralel olarak نقر olmalıdır. Hamidiye nüshasında بقر şeklindedir ki bu muhtemelen doğru değildir. Heb 1008 nüshasında yaygın olmayan بقد şeklindedir. Heb 1008 nüshasındaki bu okuma, Bratislava ve Hamidiye nüshalarından daha eski olsa da daha iyi bir okuyuş için bunun gerekli olmadığını gösterir. Ben daha anlaşılır olması ve yazarın yaptığı değişikliklerin daha az olması nedeniyle Bratislava el yazmasını okumayı tercih ettim.

¹⁴ Bkz. Muhsin Mahdi, "Averroës on Divine Law", In *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, edited by Joseph Cropsey, (New York: Basic Books, 1964), esp. 130 n. 26; Averroës, *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory: Determining the Connection Between Law and Wisdom*, trans. Charles E. Butterworth, (Provo, UT:Brigham Young University Press, 2019) esp. xix.

akıllı olanları tarafından veya onların çoğunluğunca, başkalarının hatta tek bir kişinin bile karşı çıkmayacağı tarzda yaygın olarak bulunan görüşlerdir." Bu betimleme tarzı, Aristoteles'inkilerle yani onun *Topikler*'inin¹⁵ *endoksalrı* olarak bildiklerimizle yeterince benzerdir. Fârâbî'nin burada verdiği örnekler, anne babaya iyiliğin bir görev olduğu, bir hayırsevere şükretmenin iyi, nankörlüğün kötü olduğu ve sanat uygulayıcıları arasında hüner olarak bilinen (*el-meşhûrîyyin*) ya da en azından bu sanatlarda hünerli oldukları "genel olarak kabul edilen" (*el-meşhûrât*) şeylerdir. Bu genel kabul görmüş, güçlü ancak çoğu zaman fark edilmeyen görüşler, cedel sanatının kıyaslarında kullanılır.

Üçüncü bilgi türü "duyu algısı" (*المحسوسات*, *el-mahsûsât*), yani beş duyu aracılığıyla kavranan bilgidir. Burada Fârâbî bu bilgi türüne dair iki basit örnek verir: "Zeyd şu oturandır ve bu gündüz vaktidir." önermelerini duyularımız aracılığıyla kavrarız.

Dördüncü tip bilgi ise "ilk düşünülürler" (*المعقولات الأولى*, *ma'kûlât-ı evvel*)'dir. Fârâbî burada şunları söyler;

"Bunlar, varlığımızın başlangıcından itibaren fitratımızda kesin bir halde mevcut bulduğumuz, başka türlü olmalarının ihtimal dışı ve caiz olmadığı, bize nereden ve nasıl geldikleri belli olmayanlardır."

O, örnekleri matematikten verir: Her üç tek sayıdır ve her dört çift sayıdır; parça her zaman bütününden daha küçüktür ve başka bir miktara eşit olan iki miktar birbirine eşittir. O bu faslı, bu dört bilgi türü (*المعلومات*, *el-mâ'lûmat*) haricinde bildiğimiz şeyleri kıyas ve akıl yürütme yani akli sanatlar yoluyla bileceğimizi söyleyerek tamamlar. Bu nedenle bu dört tür bilgi sanatlardan önce gelir. Her ne kadar biz burada Dördüncü faslı incelemeyecek olsak da Fârâbî burada "önce/prior" kelimesinin beş anlamını verir; kıyas sanatlarından önce bilinen dört bilgi türü belki zaman, belki sıralama veya üstünlük bakımından, kendilerinden bilgiyi çıkarımladığımız kıyasî sanattan öncedir. Dolayısıyla bu ikinci fasıl, felsefedeki bütün mantık sanatları ve bilimlerin ilk ilkelerinin kökenleri hakkındaki temel probleme bir giriştir. Fârâbî, burada fasıllar şeklinde de

¹⁵ Aristotle, *Topica*, trans. E. S. Forster, (Cambridge, MA:Harvard Universty Press, 1960), 100b22–24. Ayrıca bkz. 101a11–16, 104a8–15.

Terence J. Kleven

olsa, onların ilk tasnifini yapar. Bu, onun bu bilgi türlerine yaptığı son atıf olmayacaktır.

Fârâbî bu ikinci fasılda ne bilginin dört türünü tasnif eder veya değerlendirir ne de bilginin bazı tiplerinin bazı insanlar için diğerlerinden daha uygun olduğunu söyler. Dahası, ortaya çıkan herhangi bir sorunda bu dört bilgi türünden elde edilecek bilgi, diğerlerinden elde edilecek bilgidен daha tam olabilir ya da bazı kombinasyonlar gerekli ve uygun olabilir. *Kitâbü'l-Cedel'* den bir pasajı incelerken göreceğimiz gibi, doğadaki varlıkların incelenmesinde algı esastır. Ancak algılarımız otoriter bir kişi tarafından bize aktarılan genel kabul görmüş görüşlerle, belki de ünlü bir biyoloğun algısıyla şekillenebilir; bu nedenle de yalnızca görmek üzere şekillendirildiğimiz şeyleri görürüz.

Cedel Sanatında Ön Bilginin Kullanımı Hakkında Bir Örnek

Belirlediğimiz bu başlangıç konuları, geri kalan mantık eserlerinde beş kıyas sanatının izahı için gereklidir. Eserlerin hepsindeki konuların bilgisi için tam bir incelemeye ihtiyaç duyabiliriz ancak şu an için, sadece *Kitâbü'l-Cedel'* de Fârâbî'nin algıların açıklaması hakkında verdiği bir örneğe bakalım.¹⁶

¹⁶ Bratislava fols. 190r14–19–190v1–10 (ayrıca bkz. Hamidiye fol. 85v19–28). Eserin tamamı iki kez basıldı. Alıntılanan pasaj buradan bulundu; al-Fârâbî, *Al-Jadal*, ed. Rafîq al-'Ajam, (Beirut: Dar al-Mashreq, 1986), 3v./17–18, ve al-Fârâbî, *Al-Jadal*, ed. M. T. Dânishpazûh, (Qom: Bahman Publishers, 1987), 1v/ 362.

وكما أنّ في المحسوسات أشياء نحسّها نحن كما يحسّها غيرنا، وأشياء نتكلّ فيها على ما أحسّه غيرنا منها ونجتزئ بما أخبروا به من غير أنّ نكون قد شاهدنا نحن ذلك وأحسنا، فنستعملها على مثال ما نستعمل ما نحسّه ونشاهده نحن. كذلك يُشبهه أن يكون في المعقولات أشياء نعلمها نحن بأنفسنا ونقبلها ببصائرنا ونصدّق بها من جهة علمنا [ب 190 ظ] بأنفسنا، وأشياء نتكلّ فيها على ما علمه غيرنا منها ورآه فيها ونجتزئ بذلك ونستعملها على مثال ما نستعمل الأشياء التي علمناها نحن، ونعمل على أنّ الحال فيها هو على ما أخبرنا أنّه رآه فيها وعلمه منها من غير أن نعلم منها نحن شيئاً أكثر من ذلك. والرأي الذي نتكلّ عليه في المعقولات ربّما كان رأي إنسان واحد فقط أو طائفة فقط وهو الرأي المقبول وربّما كان رأي جميع الناس وهو الرأي المشهور. وبالجملة فإنّ المقدمات المشهورة التي هي مبادئ صناعة الجدل هي التي موضوعاتها معان كَلِيّة مهملة، وهي كَلِيّة يُوثّق بها وتُقبّل ويُعتقد فيها أنّها كذلك وتُستعمل من غير أن يُعلم منها شيء آخر أكثر من ذلك.

“Algılar konusunda da benzer şekilde, bizden başkasının algıladığı gibi bizim kendimizin de algıladığımız şeyler vardır; bizden başkasının algıladığına güvendiğimiz şeyler de vardır; kendimiz tanık olmadan ve algılamadan başkalarının onlar hakkında bildirdikleriyle yetindiğimiz şeyler de vardır; dolayısıyla onları kendi algıladığımız ve tanık olduğumuz şeyleri kullandığımız şekilde kullanırız. Benzer şekilde, akledilirler konusunda da durum aynıdır: Kendi nefislerimizle bildiğimiz, kendi görüşlerimizle göre kabul ettiğimiz ve kendimizdeki bilgimize nispetle tasdik ettiğimiz şeyler olduğu gibi, bizden başkasının onlar hakkında bildiğine ve görüş bildirdiğine dayandığımız ve bununla yetindiğimiz şeyler de vardır; onları kendi bildiğimiz şeyleri kullandığımız gibi kullanırız ve kendimiz onları bundan başka bir şekilde bilmeksizin onun bize bildirdiği ve onlar hakkında fikir beyan ettiği ve malumat sahibi olduğu şeylerin durumuna göre kullanırız. Ve akledilirler hakkında dayandığımız görüş, belki de sadece bir kişinin ya da sadece bir grubun görüşüdür ve meşhur bir görüştür. Belki de bu, tüm insanların görüşüdür ve meşhur bir görüştür. Genel olarak, cedel sanatının önermeleri olan meşhur öncüller, konuları tümel, mühmele öncüllerdir ve bunlar güvenilen, alınan ve böyle

Terence J. Kleven

olduğuna inanılan tmellerdir ve kişi onlar hakkında bundan başka bir şey bilmeden kullanılırlar.”¹⁷

Bu yorumda hem algı hem de ilk makuller her ne kadar biz onları bireysel olarak algılamış ve düşünmüş gibi alsak ve onaylasak bile başkasından türetilmiş olabilir. Dolayısıyla, mantıksal akıl yürütmeden önce gelen bilgi türleri birbiriyle karıştırılabilir; bu ön bilgilerin birinden türetildiği düşünülen öncüller, aslında diğer bir türden türetilmiş olabilir. Her şeye rağmen, bu bilgiyi sanki öncülleri doğrudan biz algılamışız ya da onları kendi içimizde akletmişiz gibi kullanırız. Pasajın sonlarına doğru Frb bu bilgi tiplerini “fikirler/kanaat” olarak isimlendirir ve bu fikirlerin eğer bir kişi veya yalnızca bir gruptan alınmışsa ya “alınan fikirler [makblt]” olduğunu ya da eğer insanların tümünün fikri ise “genel kabul görmüş fikirler [meşhrt]” olduğunu ifade eder. Bunların kanaat/fikir olarak kabul edilmesi veya muamele görmesi onları yanlış yapmaz; bunlar doğru algılar veya doğru inançlar ya da ilk akledilirler olabilirler. Ancak Frb, onları “kabul ettik” (نصدق, nusaddiku) der ve onlar hakkında bir bilgiye ya da en azından tam anlamıyla bir bilgiye sahip olmadığımızı söyler. Onun kullanmadığı ancak nusaddiku’nun kullanımında ima ettiği kelime tasavvur “kavram” kelimesidir; biz onların kavramlarına sahip değiliz.

Dolayısıyla, mantıksal sanatların amaçlarından biri, her bir sorun için kullanılan ön bilgi türünü belirlemek ve bundan hareketle, söz konusu sorunla ilgili bilgi türlerinin her birinden ne tür öncüllerin ortaya çıktığını ayırt etmektir. Kıyas bir sanat olan cedel sanatının özel görevi, pasajın sonuna yakın bir tanımlamada belirtildiği üzere, “güvenilen, kabul edilen ve inanılan” tümel, ancak kesin olmayan görüşleri değerlendirmek olacaktır. Bir kıyasın argümanını oluşturan her bir terim

¹⁷ Hamidiye nüshası Bratislava nüshasının dizesindeki ilk غير kullanımını doğrusu ile düzeltir. Çünkü bu, isim-fiil için gerekli değildir. İkinci fiilin öznesi “biz” değildir. Danişpazuh bu pasajın çevirisinde beş hata yapar. Bazı konularda Bratislava ve Hamidiye el yazmaları birbirine katılır. Ben onların okumalarını korudum. Danişpazuh ilk satırın son kelimesini منها yerine فيها olarak aktarır; o, به آخروها için به آخروا, sahiptir. O, شاهدنا’nın ardından نحن’y dahil etmez. Ve واحسنه için واحسنه ya sahiptir. Ayrıca şunun ونجتزى فيها yerine نجتزى فيها gibi basım hataları da vardır. Benim evirim son İngilizce virisinden çok az farklıdır. David M. Di Pasquale, *Alfarabi’s Book of Dialectic*, (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2019), 16–17.

Et-Tavti'e, Fusûlü'l-Hamse ve Kitâbü'l-Cedel Bağlamında Kıyas Sanatları'ndan Önce
Bilinenler Üzerine Fârâbî

ve her bir öncülde kullanılan ön bilgi türlerini belirlemek için koleksiyondaki on iki risâlenin tamamında yer alan beş kıyas sanatının daha kapsamlı bir incelemesine ihtiyaç duyulabilirdi. Buna rağmen bu bilgi türlerinin sonuçlarını ve kıyas sanatları için nasıl önemli olacaklarını anlamaya başlayabiliriz. Cedel sanatı, kıyas sanatları kullanılmadan önce bilinen bilgiyi keşfeden ve değerlendiren sanattır ve tüm kıyaslarda kullanılan terimleri keşfetmek için cedele ihtiyaç vardır.

Son olarak, *et-Tavti'e* ve *Fusûlü'l-Hamse*'de nahiv ve hitâbet çalışmasının beş kıyas sanatının kurallarının açıklanması için gerekli olduğuna dair işaretler olduğu gibi, *Kitâbü'l-Cedel*'den yapılan bu alıntıda da bu açıklama için daha fazla kanıt vardır. Nihayet, nasıl ki *et-Tavti'e* ve *Fusûlü'l-Hamse*'de beş sanatın kurallarının açıklanabilmesi için nahiv ve hitâbet sanatının hayati olduğuna dair işaretler varsa, *Kitâbü'l-Cedel*'den alınan bu alıntıda da söz konusu meseleye dair daha fazla kanıt vardır. Örneğin, genel kabul görmüş görüşler bize tanınmış bir otorite tarafından veya bir otorite ya da otoriteler hakkındaki raporlarla iletilebilir ya da ilk kaynaklarını veya kesinliklerinin türünü ve derecesini bilmeden bile bu görüşlere rıza gösterebiliriz. Bu fikirleri farkında olmadan bir halkın dilini öğrenmemiz yoluyla, yani dile gömülü yargı standartları aracılığıyla öğrenmiş olabiliriz. Mantıksal sanatlar, yaygın kullanım ile bilimin kıyasları için gerekli kullanım arasında ayırım yapmak zorunda olsa bile, kıyas sanatlarındaki terimler ve öncüller dilden alınacaktır.

Sonuç

Burada ele alınan pasajlar, Fârâbî'nin mantığın doğası ve beş kıyas türü hakkındaki görüşlerine dair bir giriş niteliğindedir. Bu pasajlar daha uzun risâlelerin bağlamlarından ve on iki risâleden oluşan bir koleksiyondan seçildiği için, araştırmamız zorunlu olarak didaktik ve deneme amaçlıdır (*peirastikê*)¹⁸ ve tüm risâlelerin birbirleriyle ilişkili olarak devam eden incelenmesiyle desteklenmesi gerekecektir. Biz, ilk iki risâlenin, başka bir eser olan *Kitâbü'l-Cedel*'de de mevcut olan konuları tanıttığını zaten görmüştük. Kıyas sanatlarının başlangıç noktalarının ve

¹⁸ Aristoteles *Metafizik*'te cedelin *peirastikê* olduğunu söyler. Aristotle, *Metaphysics*, trans. Joe Sachs, 1004b 25, s. 56– 57. Aristoteles ayrıca *Topikler*'de cedelin *exetastikê*, "kanıtlayıcı/probative" olduğunu ekler bkz. Aristotle *Topica*, trans. Hugh Tredenn and E.S. Foster, 101b 3.

Terence J. Kleven

bunların kökeni ve doğası hakkındaki temel sorunun bilinciyle Fârâbî, *Fusûlü'l-Hamse'* de terimlerin keşfedilmesinden ve beş sanatın her birinde kullanılacak kıyasların her biri için öncüllerin formüle edilmesinden önce gelen ve bunlar için gerekli olan dört bilgi türünü belirginleştirir. Bunu yaparken, her bir sanat türü için temel öncülleri tanımlar.

Hatta incelediğimiz risâlelerin pasajlarında da açıkça görülüyor ki Fârâbî'nin felsefe açıklaması bir taraftan insan iradesi ve sanatından önce gelen bilgi türlerini bildiği için hem gelenekselciliğin hem de şüpheciliğin dogmatizminden kaçınmaktadır. Öte yandan, bu felsefe açıklaması, bu tür bilgilerin bir kereye mahsus tanımlar olarak var olmadığını kabul ettiği için, olgunlaşmamış kesinliğin dogmatizminden de kaçınır. *Fusûlü'l-Hamse'* nin ikinci faslında, bu bilgiye dair örnekler ve imalar verir, ancak cins ve tür gerektiren tanımlar sunmaz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cedel'* deki pasajı, konuların "tümel" ve "belirsiz" (*mühmele*) anlamlara sahip olduğunu ve dolayısıyla tikel hale getirildiklerinde her tümelin tek bir tanıma yol açmayacağını söyleyerek bitirir. Bu şekilde, tamlık, kesinlik ve tanımın nihailiği iddiasında bulunan bir bilimin dogmatizminden de kaçınır. O, mükemmelleştirilmiş ideale sahip olmadığımızı kabul etse bile doğru ve kesin bilginin bir amaç olmasına izin verir. Bununla birlikte, bu tür bilgiler sanattan önceki bilgiler olarak ya kendimizde algıladığımız ya da bildiğimiz bilgilere ya da siyasi, sosyal ve dini yaşamdan edindiğimiz genel kabul görmüş görüşlerden edindiğimiz bilgilere başlangıç noktaları sağlarlar.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Cedel'* den seçilen pasajda, kıyas sanatından önce bilinen dört bilgi türünün bu sanatta nasıl kullanılabileceğini açıklar. O hem idrakin hem de akledilirlerin, geçerli kıyaslarda kullanılacak terimlerin ve öncüllerin bilgisinin doğrudan kaynaklarıymış gibi tasdik etsek bile nasıl genel kabul gören görüşler olabileceğini açıklar. Her bir sanatın görevi olacağı gibi, cedel sanatının görevi ele alınan her bir sorunla ilgili olarak bu dört bilgi kaynağındaki kesinliğin kökenini ve ölçüsünü değerlendirmektir. Bilimin her zaman başlangıçlara, başlangıç noktalarına dönmesi ve bunların kesinliğinin ölçüsünü değerlendirmesi gerekecektir. Erken ve temelsiz kesinlikler irrasyoneldir ya da en azından sadece kısmen rasyoneldir. Gerçek felsefi bilimin bilmediklerini tanımlayabilmesi, kabul edebilmesi ve sorgulayabilmesi gerekir. Cedel sanatından alınan örnek gösteriyor ki, felsefi sanatlar ile halk arasındaki özellikle de halkın diline yerleşmiş ve bu dil aracılığıyla aktarılan yetkili

Et-Tavtî'e, Fusûlü'l-Hamse ve Kitâbü'l-Cedel Bağlamında Kıyas Sanatları'ndan Önce
Bilinenler Üzerine Fârâbî

kaynaklardan gelen görüşlerin tanınması bağı, felsefe veya bilimin basitçe, öncelikle insanî ve siyasî şeylerden ayrılarak ve soyutlanarak elde edilmediğini göstermektedir. Söz konusu kıyas sanatları, kıyas sanatları tarafından üretilen bilgiden bir şekilde önce gelen -belki zaman olarak önce gelen ve belki de mükemmellik olarak önce gelen- bu önbilgi türlerini tanımaya ve değerlendirmeye ihtiyaç duyarlar.

Teşekkür

Marquette Üniversitesi ve "Aquinas ve 'Araplar' Uluslararası Çalışma Grubu"nda Aristoteles ve Aristotelesçi konferanslara çoğumuzun katılması için sayısız fırsatlar sağlayan Richard C. Taylor'a teşekkür etmek istiyorum. Onun yayınları ve canlı konferans sohbetleri bilim, din ve siyasetin incelenmesinin canlandırmamız gereken temel felsefi konuların sürekli hatırlatıcısıdır. Ayrıca Berlin Max Planck Bilim Tarihi Enstitüsü'ndeki Katja Krause'ye de teşekkürlerimi sunmak istiyorum. O, benim bu alanda uzman arkadaşlarla çalışmama ve Enstitüdeki kütüphane kaynaklarına ulaşmama imkân tanıdı. Kendi enstitüm olan Central College'a insan bilimlerinin daha geniş bağlamında bilimin doğası ve yeri üzerine yürütülen bu araştırmayı sürdürmek için verdiği akademik izinden dolayı minnettarım.

KAYNAKÇA

Birincil Literatür

Aristotle. *Metaphysics*. Translated by Joe Sachs, Santa Fe, NM: Green Lion Press, 2002.

Aristotle. *Posterior Analytics, Topica*. Translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

Averroës (Ibn Rushd). *The Decisive Treatise and Epistle Dedicatory: Determining the Connection Between Law and Wisdom*, Translated by Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001.

Terence J. Kleven

- DiPasquale. *David M. Alfarabi's Book of Dialectic (Kitâb al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Fârâbî. "Al-Fârâbî's Introductory Risalâh on Logic." Edited, translated, and with notes by D.M.Dunlop. *Islamic Quarterly* 3, 1957:224-82.
- Fârâbî. "Al-Fârâbî's Introductory Section on Logic." Edited, translated, and with notes by D.M. Dunlop. *Islamic Quarterly* 2, 1955:264-82.
- Fârâbî. *Al-Jadal*. In *Al-Mantiq 'inda al-Fârâbî*, edited, introduced, and with notes by Rafiq al-'Ajam, vol.3: 308-404. Beirut: Dar al-Mashreq,1986.
- Fârâbî. *Al-Jadal*. In *Al-Mantiqiyyat li-l-Fârâbî*, vol.1:Al-Nasus al-Mantiqiyyât, edited with notes by M. T. Dânishpazûh, 358-455. Qom: Bahman Publishers, 1987.
- Ibn Tumlûs. *Le Livre de la Rhétorique du philosophe et médecin Ibn Tumlûs (Alhagiag bin Thalmus): Introduction générale, édition critique du texte arabe*, traduction française et tables par Maroun Aouad. Paris: Vrin, 2006.

İkincil Literatür

- Aslan, Adnan. "As'ad [sic] Afandi of Yanya (d. 1143/1730)." In *The Bibliographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, vol. 1, A-I, edited by Oliver Leaman, 39-42. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- Butterworth, Charles E. "Introduction." In *Averroës, Averroës' Three Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics,"* edited and translated by Charles E. Butterworth. Albany: SUNY Press, 1977.
- Di Vincenzo, Silvia. "Reading Avicenna's *Kita'b al-Şifa'* in the Ottoman World: The Circulation of the Work Within the School of As'ad al-

- Et-Tavtî'e, Fusûlü'l-Hamse ve Kitâbü'l-Cedel Bağlamında Kıyas Sanatları'ndan Önce Bilinenler Üzerine Fârâbî Ya'nyawî." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 67 (2017–18): 327–50.
- Kleven, Terence J. "Alfarabi's Introduction to the Five Rational Arts with Reference to the Five Aphorisms (*al-Fus.ü'l al-Khamisa*) and Ibn Ba'jja's Comments (*Ta'a'lîq*)." *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 65 (2013–14): 165–94.
- Küçük, B. Harun. "Natural Philosophy and Politics in the Eighteenth Century: Esad of Ioannina and Greek Aristotelianism at the Ottoman Court." *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* 41 (2013): 125–58.
- Lane, E. W. *English-Arabic Lexicon*. 8 vols. Cambridge: The Islamic Text Society, 1984.
- Mahdi, Muhsin. "Averroës on Divine Law and Human Wisdom." *In Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, edited by Joseph Cropsey, 114–31. New York: Basic Books, 1964.
- Mallet, Dominique. "Le Kita'b al-Ta.hlı'l d'Alfarabi." *Arabic Sciences and Philosophy* 4, no. 2 (1994): 317–36.
- Morel, Teymour. "As'ad al-Yânyawî et la tradition philosophique Arab-Islamique: une étude sur le manuscrit *Manisa Yazma eser Kütüphanesi 5842*." *SouthEastern Europe and Eastern Mediterranean*, edited by Ioana Feodorov, 138–56. Bra'ila, Romania: Editura Istros a Muzeului Bra'ilei "Carol I": 2020.
- Stewart, Devin J. "Pit." *In Encyclopaedia of the Qur'a'n*, vol. 4, P–Sh, edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2004.

İslam Mantık Tarihi Araştırmaları I: Ebû Nasr Fârâbî

Mustafa ÖZBAKIR*

ORCID: 0000-0002-2005-9507

Prof. Dr. Ali Durusoy

İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Yayınları, 2. Baskı, 2024, 252 sayfa

ISBN: 978-975-548-704-5

2023 yılında Prof. Dr. Ali Durusoy tarafından yayınlanan ve 2024 yılında ikinci baskısını yapan *İslam Mantık Tarihi Araştırmaları I: Ebû Nasr Fârâbî*, isminden de anlaşılacağı üzere İslam Mantık Tarihi Araştırmaları serisinin ilk kitabıdır. Bu kitapta, muallim-i evvel Aristoteles'in (m.ö. 384-322) vaz ettiği mantık ilmini ihya eden ve Arap dilinde yeniden inşa eden Ebû Nasr Fârâbî'nin (ö. 339/950) mantık anlayışı ele alınmaktadır. İslam Mantık Tarihi Araştırmaları serisinin; bir bütün olarak felsefeyi, hususi olarak ise mantık ilmini yeniden inşa etmesi sebebiyle Aritoteles'ten sonra mantığın kurucusu anlamında muallim-i sâni olarak anılan Farabi ile başlaması gayet tabiidir. Zira Fârâbî, mantık ilminde üstlendiği bu kurucu rol nedeniyle mantık tarihinde özelde de İslam mantık tarihinde önemli bir konuma sahiptir.

Kitabın genel sistematığına bakıldığında karşımıza beş ana bölüm çıkmaktadır. Bu bölümlerden "Fârâbî Düşüncesine Genel Bir Bakış", "Mantık Tarihinde Bir Dönüm Noktası: Bağdat", "Fârâbî'de Toplum Ve Bilim", "Fârâbî'de Bilim, Felsefe Ve Mille Bağlamında Mantık" olmak üzere ilk dört bölüm, Durusoy tarafından daha önce yayınlanmış olan makale, kitap bölümü ve sempozyum bildirilerinden oluşurken "Fârâbî'de Bilgi Nazariyesi Ve Mantık" isimli son bölüm ilk defa bu kitapla birlikte yayınlanmıştır.

İlk olarak Fârâbî'nin genel düşünce yapısını gayet muhtasar bir şekilde ele alan bir yazıyla başlayan eser daha sonra Fârâbî'nin ortaya çıktığı sosyal çevre olan Bağdat'ın mantık tarihindeki yerini ve önemini

* Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Mantık Ana Bilim Dalı, mustafa.ozbakir@marmara.edu.tr

göstermeyi amaçlayan ikinci yazıyla devam etmektedir. Bu iki yazı, okur için Fârâbî hakkında genel bir çerçeve çizmekte ve bu yönüyle kitabın tümü için genel bir giriş niteliği taşımaktadır. Zira yazar, bu yazıların ilkinde felsefe ve mille kavramları bağlamında Fârâbî'nin felsefî düşüncesini; ikinci yazıda ise, Aristoteles'ten itibaren mantığın tarihsel seyrini Fârâbî'nin de bir ferdi olduğu Bağdat mantık okuluna kadar özet bir şekilde aktarmakta ve en nihayetinde bu okulun mantık tarihi açısından bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca bu kısmın sonunda Fârâbî'nin *Sebebu zuhûri'l-felsefe* isimli eserinden, mantık tarihine dair oldukça kıymetli bilgiler içeren bir pasajın Türkçe tercümesi yer almaktadır.

Durusoy'un Fârâbî ile ilgili çalışmalarında öne çıkan iki anahtar kavram bulunmaktadır. Bunlardan ilki hiç şüphesiz toplum, ikincisi ise bilimdir. Durusoy, kitabın başından sonuna kadar ele aldığı tüm meseleleri bu iki kavramı merkeze alarak incelemeye çalışmakta ve Fârâbî felsefesinin esas dönüştürücü ruhunu söz konusu kavramların tezahüründe aramak gerektiğini hissetmektedir. Nitekim kitabın en can alıcı bölümlerinden biri olan üçüncü bölümün başlığı tam da bu iki kavramı kuşatacak şekilde "Fârâbî'de Toplum ve Bilim"dir. Durusoy, bu yazıda Fârâbî'nin tabir yerindeyse erdemli toplum için bir anayasa tasarladığına ve bu anayasanın sadece yatay bir şekilde toplumsal ilişkileri düzenleyen bir anayasa olmadığına, aksine hem dikey olarak Tanrı-evren-doğa-insan hem de yatay olarak insan-insan ve insan-toplum ilişkilerini makul bir zemine oturtmaya çalışan bir anayasa olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu yüzden ona göre Fârâbî'nin *Kitâbu Mebâdi-i ârâi ehli'l-medietî'l-fâdila* isimli meşhur kitabı Türkçeye "Erdemli Ülke Vatandaşlarının Anayasasının [Temel] İlkeleri" olarak çevrilmelidir. Bu çeviride ilke ve ülke Durusoy'a göre önemli iki tercihtir. Çünkü ilke, ülke vatandaşları için bir çeşit ölçü görevi görmekte ve onların fiillerini belirli kurallar içerisinde sınırlandırmaktadır. Medine ise bugün tam olarak ülke anlamını ifade etmekte, ehl-i medine de bu ülkenin vatandaşlarını oluşturmaktadır. Durusoy, Fârâbî'nin idealinde bulunan bir "Erdemli Toplum/Ülke" inşa edebilmek için bu ülkenin vatandaşlarının ya da bu toplumun bireylerinin eğitimden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir. İşte bu nedenle Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde* ve *Tahsîlü's-saâde* isimli eserleri tam da bu gayeyle yani ülke ahalisini eğitmek ve nazârî ve

Mustafa ÖZBAKIR

amelî erdemlerle donatıp onlara dünyevî ve uhrevî mutlulukları kazandırmak gayesiyle telif etmiştir.

Kitabın dördüncü ana bölümü olan “Fârâbî’de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık” isimli yazıda Durusoy, bir önceki başlıkta ele aldığı bilim ile felsefe, felsefe ile mille kavramlarını mukayese etmekte ve bu kavramlarla bağlantılı olarak kitabın en hacimli bölümü beşinci bölümün ana konusu olan mantık ilmine geçiş yapmaktadır. Durusoy, insanın bir tekâmül sürecinde olduğunu, noksanlıktan kemâle doğru yol aldığını ve bu yolculuk esnasında birçok bilimsel bilgi ve felsefî bilgi kazandığını dile getirmektedir. Durusoy’un felsefî bilgi ve bilimsel bilgi ifadeleri onun felsefe ve bilim arasında bir ayrıma gittiğini göstermektedir. Ona göre bilim, daha ziyade tikellerin bilgisiyle ilgilenip belirli ve sınırlı konulardaki problemleri çözerken felsefe daha tümel bir disiplin olarak gerçek ve iyiyle ilgilenmektedir. Bu yönüyle felsefe bilime de ilkelerini vermektedir. Dolayısıyla ona göre bilimin konusu cüzî iken felsefenin konusu küllîdir. Ancak sonraki yazılarına bakıldığında Durusoy’un bu görüşünü değiştirdiği görülmektedir. Zira o, 2004 yılında yazmış olduğu bu yazıda felsefeyi bilimden net bir şekilde ayırmasına karşın kitabın üçüncü yazısı olan 2020 yılında yayınladığı “Fârâbî’de Toplum Ve Bilim”de bilimi felsefeyle özdeş görmektedir.

Durusoy’un “Fârâbî’de Bilim, Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık” isimli yazısında öne çıkan en ilgi çekici husus, felsefe ve mille arasında kurulan bağlantıdır. Felsefenin nazarî felsefe ve amelî felsefe olarak ikiye ayrılması gibi millenin de *ârâ* ve *ef’âl* olmak üzere iki kısmı bulunduğunu söyleyen Durusoy’a göre mille, felsefe gibi evrensel ve tümel olanla ilgilenmeyip, felsefeden aldığı evrensel olanı bölgesel ve yerel olarak ifade etmektedir. Bu nedenle mille kavramının siyasal düzen veya rejim olarak çevrilmesinin daha uygun olacağını söyleyen yazar, millenin din olduğu görüşünü de kabul etmez. Felsefede ortaya konan evrensel ve tümel olanı millenin yerel ve bölgesel olarak dile getirmesi bağlamda mantığın önemine dikkat çeken yazara göre mantığın burhan sanatıyla “faal akıldan gelen ilkeler üzerinden gerçekle örtüşen bir varlık ve değerler öğretisi kurmak”; hatabe ve şiirin eşlik ettiği mille ile “bu öğretinin yaşama biçimine dönüştürülmesi”; cedel, kıyas ve hatabe ile “bu yaşama biçiminin korunması ve sürdürülmesi” gerçekleştirilir.

Kitabın “Fârâbî’de Bilgi Nazariyesi ve Mantık” isimli son bölümü iki farklı cihetten değerlendirilmelidir. Birincisi, bir bütün olarak *Ebû Nasr Fârâbî* kitabı içerisinde bu bölüm ne anlam ifade etmektedir? İkincisi, müstakil olarak bu bölüm içerisinde yer alan üç bölüm nasıl değerlendirilmelidir?

Kitabın bütününe bakıldığında bu bölüm, şimdiye kadar ele alınan konuların ulaştığı nihai gaye gibi görünmektedir. Zira ilk bölümden itibaren sırasıyla Fârâbî düşüncesinin genel yapısı, onun yaşadığı çevre ve mantık tarihindeki konumu, Fârâbî felsefesinin başat kavramları bilim ve toplum, bilimin ve felsefenin yöntemi olarak mantığa dikkat çekilmiştir. Bu bölümde artık hem bilim ve felsefenin ilkelerini toplumun yaşam biçimine dönüştüren hem de bilgi üretme ve bilim yapmanın temelini teşkil eden mantık bilimi içerik olarak incelenmektedir. Dolayısıyla ilk dört başlık, bu bölüm için eskilerin deyimiyle *müsadere* kabilinden değerlendirilebilir. Diğer taraftan “Fârâbî’de Bilgi Nazariyesi ve Mantık” bir giriş ve üç ana bölümüyle birlikte müstakil bir kitap olma potansiyeline de sahip olmasına rağmen kitabın cihet-i vahdesi Ebû Nasr Fârâbî olarak belirlendiği için dört yazıyla birlikte bu bölüm bir bütünlük arz etmektedir.

“Fârâbî’de Bilgi Nazariyesi ve Mantık” bölümünün girişinde yazar, mantığın doğuşunu gerektiren nedenlerden başlayarak, Arapça mantık çevirileri ve Batı’da riyazî mantığın çıkışına kadar mantık tarihinin genel bir özetini sunmaktadır. Bu özet, mantık tarihi bakımından oldukça kıymetli olup, nispeten hacimli ve teferruatlı bilgiler içeren geniş mantık tarihi ve felsefe tarihi kitaplarına nazaran özellikle mantık tarihi dersleri için kaynak olarak kullanılabilir. Dahası bu kısımda mantık ve İslami ilimler ilişkisine dair de genel bir perspektif sunulması, İslami ilimler talebelerine de fayda sağlar niteliktedir.

Son kısmın “Fârâbî’nin Çalışmalarına Göre Genel Olarak Bilgi Ve Mantık Sorununun Belirlenmesi” isimli birinci bölümünde, aslında ilk dört yazıda anlatılmaya çalışılan ve özellikle üçüncü yazıda oldukça belirgin bir şekilde ele alınan bilim-felsefe-mille bağlamında mantığın konumlanışı üzerinde durulmaktadır. Yanı sıra bu bölümde bazı kısa bilgilerle birlikte Fârâbî’nin eserlerinin bir listesi de sunulmaktadır.

Mustafa ÖZBAKIR

“Bilginin bilimi” olarak değerlendirilen mantığın biri kavramsal diğeri yargısal olmak üzere iki tür bilginin bilimi olduğu kabul edildiğinde; mantığın biri tasavvurlar diğeri tasdikler olmak üzere iki ana bölümden teşekkül ettiği söylenebilir. Bunların her biri de ilkeler ve gayeler olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Tasavvurun gayesini tarif, ilkesini beş tümel oluştururken tasdikin gayesini kanıt, ilkelerini hem önermeler ve hükümleri hem de bir bütün olarak tasavvur bölümü oluşturmaktadır. Bu sisteme uygun olarak “Fârâbî’de Bilgi Nazariyesi ve Mantık” isimli kısmın ikinci bölümünde “Dil, Düşünce Ve Varlık” başlığı altında tümellere ulaşıncaya kadar lafız taksimi ve beş tümel ile birlikte bunların birleşerek meydana getirdiği bileşik sözler yani tarifler incelenmektedir. Bu bölüm, mantığın tasavvurlarla ilgili konularını bir bütün olarak inceleyen kuşatıcı bir bölümdür. Üçüncü bölümde ise yazar, paragrafın başında tasdikin ilkeleri olarak anılan önermeler konusunu kiplere kadar incelemekte ve kitap önermelerin kipleri ile sona ermektedir.

Akıcı bir dile sahip olan eserin, Fârâbî düşüncesini bütüncül bir şekilde okuması ve okura aktarması bakımından çağdaş mantık çalışmaları içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bununla birlikte kitabın, özellikle mantıkla ilgili bazı konuları ihtiva etmemesi nedeniyle bu bütüncül bakış açısını tamamlayacak, Fârâbî merkeze alınarak önermelerin hükümleri ile başlayıp tasdikin gayesi olan kanıt ve en nihayetinde beş sanatın araştırma konusu yapıldığı yeni bir ikmal çalışmasına ihtiyaç duyduğu söylenebilir.

Pitt'in Bir Felsefe Merkezi Olarak Kurulmasına Yardımcı Olan Polimat Nicholas Rescher 95 Yaşında Öldü

Ahmet KAYACIK*

ORCID: 0000-0002-3742-3301

“Almanya doğumlu bir filozof ve polimat olan, G. W. Leibniz'in çalışmalarını uzun süredir inceleyen Pittsburgh Üniversitesi profesörü Nicholas Rescher, Leibniz'in 1670'lerde tasarladığı ancak hiçbir zaman inşa etmediği bir şifre makinesine ilgi duymaya başladı.

Bu nedenle Rescher – karakteristik olarak doymak bilmez merakı göz önüne alındığında- 2012 yılında Pitt'in Hillman Kütüphanesi'nde sergilenen cihazın ilk çalışan modelinin üretimini denetledi. Rescher ayrıca, 200'den fazla bilimsel makalenin yanı sıra yazdığı 100'den fazla kitaptan biri olan 'Leibniz ve Kriptografi' adlı ilgili bir cilt de yazdı.

Entelektüel meydan okumalara her zaman hazır olan Rescher, 60'lı yaşlarında İspanya'da ders vermeye hazırlanmak için İspanyolca öğrendi. (İngilizcenin yanı sıra Arapça, Fransızca, Almanca ve Latince de biliyordu.) 80'li yaşlarında Rescher briç oynamaya başladı ve ulusal master statüsü kazandı.

Hem akademik hem de popüler birçok konunun yanı sıra mantık, metafizik, epistemoloji ve bilim felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla uluslararası üne sahip olan Seçkin Üniversite Felsefe Profesörü Rescher, 5 Ocak 2024'te 95 yaşında hayatını kaybetti.

Altmış yılı aşan araştırma ve öğretim kariyeri boyunca, Pitt Felsefe Bölümü'nün dünyanın en iyi felsefe birimlerinden biri olarak kurulmasına ve sürdürülmesine yardımcı oldu. Bölüm başkanlığı görevinin yanı sıra Rescher, üniversitenin Bilim Felsefesi Merkezi'nin direktörlüğünü ve daha sonra da başkanlığını yaptı. Pitt, 2010 yılında Nicholas Rescher'in fakültedeki çalışmalarını ve üniversiteye armağan

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

ettiği arşiv materyallerini onurlandırmak amacıyla Nicholas Rescher Sistematik Felsefeye Katkı Ödülü'nü tesis etti.

Pitt Seçkin Felsefe Profesörü Robert Brandom, 'Rescher hakkında belki de en dikkat çekici olan şey, zekâsının genişliiydi,' demektedir. Orta Çağ Arapçasından matematiksel mantığa, bilim felsefesinden zihin felsefesine, etikten refah ekonomisine kadar üzerinde çok düşünmediği ve katkıda bulunmadığı hiçbir felsefe alanı yoktu.

'Bir keresinde sloganının Terence'in ünlü 'Homo sum, humani nihil a me alienum puto' (Ben bir filozofum; felsefi olan hiçbir şey bana yabancı değildir) sözünün bir varyantı olduğunu söylemişti. Kahramanlarının diğer büyük polimatlar, teorik filozoflar arasında Leibniz, ama aynı zamanda daha pratik Benjamin Franklin olması tamamen uygundur.'

Brandom, Rescher ile ilk kez 1976 yılında, yardımcı doçentlik için başarılı bir mülakat yaptığında tanıştı. Brandom şöyle onu hatırlıyor: '5 dakika boyunca tez projemi anlattım ve Nick ilk soruyu sordu. Dedi ki: 'Yani seni doğru anladıysam, 'doğru'nun varsayımsal kullanımının kategorik kullanımından daha temel olduğunu mu düşünüyorsun?' Bu, yaptığım şeyin iki yıl boyunca üzerinde çalışarak bulduğumdan çok daha iyi ve derin bir tanıymıydı. Hemen düşündüm: İnsanın üzerinde çalıştığı şey hakkında sohbet edebileceği böyle meslektaşlarının olmasının nasıl bir şey olacağını bir hayal edin.

'Bir yıl sonra, ben işe alındıktan ve onunla ofislerimiz bitişik olduktan sonra, kafasını kapımdan içeri soktu ve olası dünyalar üzerine yazdığı kitap taslağına bakmak isteyip istemediğimi sordu. Ortodoksluktan ayrıldığını ve 'tuhaf dünyalar' kullandığını söyledi. (Tutarsız ve eksik olanları kastettiğini anladım.) Şakacı, kendini küçümseyen tonu, zor teknik sorunlara her zaman yaklaştığı şakacılığı karakteristik özelliğiydi. Fikirlerinden ilham aldım ve bunları onun değinmediği alanlara genişleten birkaç taslak yazdım. Kendisi seçkin bir üniversite profesörü, ben de en kıdemsiz asistan profesör olarak daha uzun bir kitabı birlikte yazmamızı önerdi. Bu cömert jestin sonucu, benim bu tür ilk yayınum olan 'Tutarsızlığın Mantığı' oldu.'

1928'de Almanya'nın Hagen kentinde doğan Rescher, 10 yaşında Nazilerden kaçan bir mülteci olarak Amerika Birleşik Devletleri'ne geldi.

Doktorasını Princeton'da 22 yaşında tamamladı (bu okulun felsefe bölümü için hâlâ bir rekordur) ve Kore Savaşı sırasında ABD Deniz Piyadeleri'nde görev yaptı. 1950'lerde kısa bir süre RAND Corporation'da çalıştıktan sonra Lehigh Üniversitesi'nde ve ardından 1961'de Pitt'te fakülteye katıldı.

Brandom, 'Nick her zaman eski usul bir beyefendi: kibar, kültürlü ve asla kendi seçkinliğinin farkında değildi' der. Rescher aynı zamanda şakacı ve zaman zaman da merkezden uzak bir mizah anlayışına sahipti.

Brandom, 'Felsefe Bölümü Schenley Hall'dan Öğrenme Katedrali'ne taşındığında, işgal ettiğimiz tüm katın boşaltılıp yeniden yapılacağını öğrendik,' dedi. 'Uzun boylu ve güçlü Nick'in uzun koridor boyunca yürüdüğü, başının üzerinde botları periyodik olarak kırmızı boyaya batırılıp çıkarılan ve tavanda ayak izleri bırakan bir yüksek lisans öğrencisini tuttuğu büyük bir parti verdik. Nick bunu hep yapmak istediğini söyledi.'

Rescher, Amerikan Felsefe Derneği, Amerikan Katolik Felsefe Derneği, Kuzey Amerika Leibniz Derneği, Charles S. Peirce Derneği ve Amerika Metafizik Derneği'nin başkanlığının yanı sıra Uluslararası Bilim ve Teknoloji Tarihi ve Felsefesi Birliği'nin genel sekreterliğini yapmıştır.

Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi, Academia Europea, Kanada Kraliyet Cemiyeti ve Büyük Britanya ve İrlanda Kraliyet Asyatik Cemiyeti üyeliklerine seçilmiştir. Kendisine 1984 yılında Alexander von Humboldt Hümanistik Burs Ödülü, 2005 yılında Belçika Prix Mercier Ödülü ve 2007 yılında Amerikan Katolik Felsefe Derneği Aquinas Madalyası verilmiştir. Ayrıca Federal Almanya Cumhuriyeti Liyakat Nişanı'nın birinci haçını ve Berlin-Brandenburg Alman Bilimler Akademisi'nin Helmholtz Madalyası'nı almıştır.

Eşi Dorothy Henle Rescher'den önce vefat eden Rescher'den geriye çocukları Elizabeth, Mark, Owen ve Catherine Rescher; gelini Erika Dirkse; torunları Myles, Felix ve Ivo Rescher ile çok sayıda yeğeni ve onların aileleri kalmıştır."

Yukarıdaki metin Nicholas Rescher'in vefatının ardından Pitt olarak da adlandırılan Pittsburgh Üniversitesi'nin sayfasından alınmıştır.

Burada adı geçen Robert Brandom da verimli bir Profesör olup hâlâ orada çalışmaktadır.

Benim Nicholas Rescher'le olan bağlantım ise bu satırları okuyacak olan birçok kimsenin de bildiği üzere onun *The Development of Arabic Logic* (*İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) adlı eseriyle bağlantılıdır. Yüksek Lisanstan sonraki dönemde 1992 ya da 93 yılında Ankara'da katıldığım bir toplantıda bulunan hocalardan biri bana bu kitabı tavsiye etti. Ben de daha sonra ODTÜ Kütüphanesi'nden bu kitabın fotokopisini aldım. Kitabı incelediğimde önemli bir kitap olduğunu hemen anlamıştım. Daha sonraki zamanlarda diğer eseri olan *Studies on the History of Arabic Logic* (*İslam Mantık Tarihi Araştırmaları*, çev. ed. Ahmet Kayacık, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019) eserine de ulaştım. Tabii ki bu eserler ben doğmadan önce yazılmıştı. Aynı tarihlerde bu eserlerin Arapça tercümelerine de ulaştım. Arapça tercümelerini yapan kişilerle de tanıştığımı burada belirtmek isterim. O dönemlerde bu kitaplardan çok istifade edilmiş, ama henüz Türkçeye çevirileri yapılmamıştı. Çevremdeki arkadaşlar da bu eserleri benim çalıştığımı biliyorlardı. Uzun bir aradan sonra bunlardan *Studies* 2013 yılında Kayseri'de yerel bir yayınevinde ortaklaşa bir gayretle basıldı, ancak *The Development* hala beklemedeydi. Bir gayret ve destekle o da 2018 yılında yayımlandı. 2019 yılında da *Studies* tekrar yayımlandı. (Burada bu eserlerin yayımı konusundaki katkılarından dolayı Litera Yayınları'na da teşekkür ederim.) Bu çalışmaların ardından 2019 yılının Eylül ayının sonunda, TÜBİTAK-2219 projesi ile Post-Doc çalışması için yolumuz Pitt'e düştü. Oraya varduktan bir gün sonra Eğitim Katedrali'nin onuncu katında yer alan Felsefe Bölümünde kendisiyle tanıştım. Tabii ki ilk karşılaşma çok farklı idi. Yıllardır gıyaben tanıdığımız ve hayranlık beslediğiniz kişi karşınızda ve sizinle konuşuyor. Oradaki ikametim süresinde kendisi ile her Salı bir saat görüştüm. Ben ona kendisi hakkındaki çalışmam hakkında sorular sorarken, o da bana daha çok Türkiye hakkında çeşitli sorular soruyordu. 1964 yılında bir el yazma nüsha için Türkiye'ye geldiği zamanları hatırlıyor ve 1972'de vefat eden amcası Osman Reşer hakkında o zamanki Türk gazetelerinde yer alan bilgileri ve Türkçe ansiklopedilerdeki yazıları bana tercüme ettiriyordu. Bu görüşmeler esnasında kendisinden benim gördüğüm şey samimiyet, tevazu ve disiplindi. Sürenin sonuna yaklaştığımızda saate bakmaya

başlardı. 2019-20 yılları itibariyle 92 yaşındaydı ama ders vermeye devam ediyordu. Felsefe bölümünün hemen her koridorunda onun kitapları yer alıyordu. Evine de gittim ve evdeki her boşluğun kitaplarıyla dolu olduğunu gördüm ve tabii ki özellikle kendi çalışma odasını ziyaret ettim. Araştırmam için okumalar yaparken bazı kitaplarını benim için imzaladı.

Hayatına dair eserde okuduğum kadarıyla üniversite yıllarından itibaren öğrenme ve öğretme işleriyle günlük 10-12 saat bir meşguliyeti vardı. Yine hiçbir zaman gece eğlencelerine katılmadığını da belirtiyordu. Bu yaşına rağmen üretime devam ediyordu. Bu alışkanlığın belli bir yaş ya da kariyere geldikten sonra “Hala çalışıyor musun?” diye soran birçok kimsenin dikkate alması gerektiğini düşünüyorum. Yine okumalarım ve görüşmelerimden anladığım kadarıyla çok fazla ön yargıya sahip olmadığını, eleştirilere ve yeni fikirlere açık olduğunu gördüm.

Bizim alanla bağlantılı olarak ortaya koyduğu ve “Arabic Logic” projesi kapsamında ele aldığı dokuz kitaptan bahsedilebilir. Bunlardan ikisi yukarıda belirtildi. En önemlisi de İslam dünyasında mantık ilminin gelişimini kendine has bir metotla ele aldığı *The Development of Arabic Logic* adlı eserdir. Diğerleri bu eserin ortaya konulma sürecinde üretilmiş olan yan ürünler olarak değerlendirilebilir. 60’lı yıllardaki bu uğraşının ardından onun ilgisi –mahalle baskısı- sonucu Arapça mantık çalışmalarından diğer mantık alanlarına yönelmiş ve bu alanda çok sayıda eserler yazmıştır.

Ülkemizde onunla ilgili yukarıda belirtilen diğer iki eserden başka yine benim Pitt’te çalıştığım ve 2020’de tamamladığım, onun mantık ilmine katkılarını konu alan bir çalışmam daha var: (Ahmet Kayacık, *Nicholas Rescher’in Mantık İlmine Katkıları*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023). Ayrıca *101 Anekdotta Felsefe Tarihinde Yolculuk* adlı eseri de Türkçeye tercüme edildi (*101 Anekdotta Felsefe Tarihinde Yolculuk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019). Onun yazdığı eserlerin bazıları diğer batı dillerine çevrilmiş ve popülerite kazanmıştır. Felsefe ve mantık alanında çalışan her araştırmacının muhakkak bilmesi gereken bir yazar. Ben kendisini tanımaktan çek şeref duydum ve memnun oldum. Keşke daha önceden tanışma fırsatım olsaydı.