

İBN SİNA'DA MANTIĞIN KONUSU*

Abdülhamid I. Sabra**

Çev. Yusuf DAŞDEMİR

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mantık Anabilim Dalı

dasdemir81@hotmail.com

Modern mantıkçıların, mantığın felsefenin bir parçası mı yoksa aleti mi olduğuna dair kadim tartışmaya ciddi bir ilgi duymadıklarını söylemek, sanırım, doğru olacaktır. Onlar, en azından antik Yunan felsefe okullarında aldığı şekil itibarıyla bu tartışmanın, çözümü büyük ölçüde uzlaşımaya dayanan bir sorunu gündeme taşıdığı kanaatindedirler. İbn Sina da aynı kanaati paylaşır görünmektedir ve aynı sebeple birkaç yerde sorunu, kelimelerin anlamı üzerinde gereksiz bir tartışma olarak nitelendirmektedir. Ancak gerek antik dönemdeki gerekse ortaçağdaki tartışmalarda sorun, çoğu kez mantığın konusu ile ilgili diğer bir sorunla ilişkilendirilir: Şayet mantık, Platoncuların ve Stoacıların iddia ettiği gibi, felsefenin bir parçası ise ve felsefenin farklı kısımları da varlığın farklı kısım veya yönlerini araştırıyor ise, o zaman varlığın hangi kısım veya yönü mantığa tahsis edilecektir? *Bu*, hiç de lafzî bir sorun değildir. Ayrıca mantığın sadece bir alet ilmi olduğunu iddia eden Meşşai “arkadaşları”ndan yana değil de Akademi’den yana tavır alma-

* A.I. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), ss. 746-764.

** Harvard Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü’nde uzun süre görev yapmış ve oradan emekli olmuş Mısır kökenli bir bilim insanı olan A.I. Sabra (1924-2013), İslam bilim tarihi ve özellikle İbn Heysem ve optik araştırmaları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Karl Popper’ın danışmanlığında hazırladığı doktora tezi sonradan *Theories of Light from Descartes to Newton* adıyla yayınlanmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Y. Tzvi Langermann, “In Memoriam Abdelhamid Ibrahim Sabra 1924-2013”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 24 (2014), ss. 309-312.

ya karar verdiğinden İbn Sina'nın, *Kitabu's-Şifa'sında* birbiriyle ilişkili bu iki sorun hakkındaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklama zahmetine katlanması şaşırtıcı değildir.

Mantığın bir teori mi yoksa alet mi olduğuna dair tartışma, İslam düşünce tarihçileri için daha büyük bir önem taşır. Bu tartışma, Arapçayı ve İslam inancını savunanlarla ithal Helenistik geleneğin mensupları arasında, çok yönlü sonuçları olan süreğen bir mücadelenin parçası haline gelmiştir. Şu da göz önünde tutulmalıdır ki, *trivium*¹ İslam kültüründe benimsenmiş bir kategori değildir: Mantık ve gramer, tartışmanın, rakip gruplar tarafından desteklenen karşıt taraflarında yer almaktadır. Aristoteles mütercimleri tarafından *logik* sanatı için seçilen *mantık* (söz/konuşma) kelimesi, doğal olarak gramerle ilgili bazı çalışmaların da başlığı olarak kullanılabilir ve nitekim kullanıldığı da olmuştur. Bu bile tek başına yeni bir sorunu, hangi tarafın, yani nahivcilerin mi yoksa mantıkçıların mı doğru söylemin (discourse) gerçek savunucuları sayılması gerektiği sorununu gündeme getirmek için yeterlidir. Kısmen dinî ve millî kaygılardan besleniyor olsa da, ortaya çıkan bu mücadele, nihayetinde dil ve düşünce arasındaki ilişkiyle ilgili olduğundan felsefî değerden tümüyle yoksun değildir. Tartışmanın ilk dönemlerinden günümüze ulaşmış olan belgeler, nahivcilerin daha sağlam delillere sahip olan taraf olduğunu gösterir niteliktedir. Başlangıçta mantıkçılar, nahvin sadece kelimelerle ilgilenme yetkisine sahip olmasına karşın kendilerinin anlamlarla ilgilendiğini söylemekten memnuniyet duyuyorlardı. Ancak bu, nahivcilerin kendileri için uygun göremeyecekleri kadar basit bir görev tanımıdır. Onuncu yüzyılda her ikisi de kendi alanlarında üstat olarak görülen mantıkçı Matta b. Yunus ile nahivci Ebu Said Sirafi arasında gerçekleşmiş olan meşhur münazarada mantık için ortaya konan savunma, zayıf ve derinlikten yoksun görünmektedir. Mantıkçıların gramer anlayışına karşı Ebu Said Sirafi, anlam nüanslarının dilin özellikleri içerisinde ne denli hassas bir şekilde yansımış olduğuna –ki bunları tespit etmek nahivcinin işidir– dair örnekleri birbiri ardına sıralar. Yunan felsefe eserlerini doğrudan Yunancadan değil, Süryanice üzerinden Arapçaya çevirmiş olan Matta'nın, mantığın orijinal dili olan ve şimdi de uzmanı olmadığı başka bir dilde (Arapçada) ifade etmeye çalıştığı Yunancayı bilmeyişi sık sık hatırlatılarak savunmada bırakıldığı bir gerçektir. Seyirciler de ona karşı hiç de dostane davranmamıştır ve sorulan sorulara cevap verme şansı kendisine nadiren verilmiştir. Ancak âdil bir müsabaka olmadığı kabul edildiğinde bile, bu tartışmayı okuyan herkes,

¹ Skolastik Ortaçağ eğitiminin temelini teşkil eden *üç bilim*, matematik, gramer ve mantık. (ç.n.)

mantıkçıların yapmaya çalıştığı şeyin, (Sirafi'nin gayet yerinde bir ifadeyle tarif ettiği gibi) "dil içinde bir dil yaratma"nın ortaya çıkaracağı sıkıntılar konusunda rakibinden daha derin bir farkındalığa sahip olanın Sirafi olduğuna dair açık bir izlenim elde edecektir.

Bir dönem Matta'nın öğrencisi olan Ebu Nasr Farabi, mantığın gramerle ve dilin düşünceyle olan ilişkisini ciddi bir şekilde ele alan ilk Arap{ça yazan} mantıkçıdır.ⁱⁱ Onun *İlimlerin Sayımı* adlı eseri, mantığın evrensel bir gramer olması fikrini kısaca formüle etmiş (gramer, yalnızca bir dilin lafızlarına mahsus olan kuralları ortaya koyar; mantık ise bütün dillerin lafızları için ortak olan kuralları temin eder) ve "iç" ve "dış" konuşma arasındaki ilişkinin bazı sonuçlarını açıklamıştır. Onun, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* kitabı, yapay bir konuşma tarzını doğal Arapçaya dönüştürmenin ortaya çıkardığı problemlerle yüzleşme çabası olarak görülebilir. *Aristoteles'in Birinci Analitiklerine Kısa Şerh* olarak isimlendirilen eserinde Farabi, Aristoteles'in akilyürütme şekillerini İslam kelimelerinden alınma terimlerle göstermek suretiyle diğer müslümanları, Yunan mantığının faydası konusunda ikna etmeye çalışmıştır. Böylece o, sonuçta Aristoteles mantığına Müslüman eğitiminde kalıcı bir yer sağlama konusunda başarıya ulaşmış bir düşünme tarzının formüle edilmesinde Gazali'ye öncülük etmiştir.

İslam düşünce tarihinin paradokslarından biri, Aristoteles mantığının geleneksel eğitim sistemi içerisinde kabul edilmesinden en başta sorumlu olan kişinin, reddiye için etkileyici bir eser kaleme almış bir Yunan felsefesi muhalifi olmasıdır. Büyük din filozofu Ebu Hamid Gazali (ö. 1111), sadece Meşşailik ve Yeni-Platonculuğun metafizik doktrinlerini reddetmekle kalmamış, aynı zamanda astronomi ve matematik okumanın tehlikelerine karşı da uyarılarda bulunmuştur. Bütün bunlara rağmen o, Aristoteles mantığı üzerine kitaplar yazmış ve İslam'da mantık tarihi açısından daha da önemlisi, İslam hukukuna dair etkili bir eserine (*el-Mustasfâ*), mantık olmadan (seküler veya dinî, teorik veya pratik olsun) hiçbir bilgi türüne güvenilemeyeceğini söyleyecek kadar ileri gittiği oldukça uzun bir girişle başlamıştır. Gazali bunu yapabilmıştır, çünkü o, mantığı sadece bir alet, kullanıcıyı herhangi bir doktrin veya inanca sevk etmeyen, delillerin tartışılmasına yarayan bir tür "*mi'yar*" olarak görmektedir.

ⁱⁱ İngilizcede İslam mantık geleneği için kullanılan 'Arabic Logic' ile İslam dünyasında mantık alanında faaliyet göstermiş bütün bilim insanlarına delalet üzere kullanılan 'Arabic logician(s)' ifadeleri kesinlikle etnik bir aidiyete değil, bu çalışmalar ve aslında bütün bilimsel çalışmaların ortak zemini ve o dönemin, o coğrafyanın bilim dili olan Arapçaya atıfta bulunmaktadır. Bu sebeple çalışma boyunca orijinal metindeki 'Arabic logician(s)' ibareleri 'Arap{ça yazan} mantıkçı(lar)' olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

Gazali'nin bu tavrı, kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan diğer bir dindar düşünürün tavrıyla taban tabana zıttır. İbn Teymiyye, felsefe gibi sınır tanımaz bir düşünce hareketi şöyle dursun, dine mistik ya da spekülatif yaklaşımlara bile kesinlikle imkân tanımayan katı bir hukukçudur. Gazali'nin aksine İbn Teymiyye, Aristoteles mantığının, kendilerinden asla soyutlanamayacağı birtakım metafizik doktrinlere bağlı olduğuna inanır. Aristoteles mantığı, yanlış ön-kabullerine bulaşmadan benimsenemez. Mantığın bu yanlış varsayımlarından biri, tümelere ve özlere ilişkin yaygın inanıştır. İbn Teymiyye'ye göre, yalnızca fertler vardır ve "öz" denilen şey, birtakım teorik veya pratik gayelerimiz için fertleri sınıflandırmamıza yarayan uzlaşımsal bir araçtan başka bir şey değildir. "İnsan" gibi tümel bir terim, fertler tarafından paylaşılan bir öze işaret etmez, çünkü böyle bir öz yoktur. Bütün bunların kaçınılmaz sonucu, Aristoteles'in tanım ve kıyas teorilerinin tümüyle reddi olmuştur.

İbn Teymiyye'nin çoğu kez keskin ve orijinal tenkitleri, Aristoteles mantığının Arap dilindeki en esaslı eleştirisini teşkil etmektedir. Ancak bunlar, meslekten bir mantıkçının eseri değildir ve amacı mantığı düzeltmek değil, yok etmektir. Yine de bu eleştiriler, tarihsel olarak bu amaçlarını büyük ölçüde gerçekleştiremeyecek kadar geç bir dönemde ortaya çıkmıştır; Gazali tarafından başlatılan süreç, çoktan kök salmış ve iyice yerleşmiştir. Fakat Gazali'nin kabul edilebilir hale getirdiği mantık, felsefi incelemenin, yeni hakikatleri araştırmanın bir parçası değil, bilakis başka disiplinlere uygulamak amacıyla öğrenilen tümüyle donuklaşmış birtakım kurallar dizisinden ibaret bir alet ilmidir.

İbn Sina da mantığın, bu alet olma karakterini fark etmiştir. Fakat onun bakış açısı, sözünü ettiğim düşünürlerinkinden farklıdır. Geniş anlamda o, kendinden önce Farabi ve Kindi'nin de dâhil olduğu felsefi geleneğe bağlıdır. Fakat her iki selefinden de daha bağımsız bir zihne sahiptir ve onlara oranla kendi şahsi söylemlerini daha fazla dile getirir. İbn Sina, benimsediği ve yeniden düzenlediği Aristotelesçiliğe çoğu kez eleştirel ve şüpheli yaklaşmış ve kendini, hâliyle tercümelerinden okuduğu antik şârihlerin dengi görerek Bağdat Meşşai Okulu'ndan açıkça soyutlamıştır. Felsefenin diğer kısımlarında olduğu gibi mantık konularında da o, İslam filozoflarının ortak mirası haline gelmiş olan geç dönem Yunan eserleri içerisine sızmış olan Platoncu (ve Stoacı) fikirlerden, bu okulun mensuplarına nazaran daha özgürce istifade etmiştir. İbn Sina bunu, eklektisizm ruhu içerisinde değil, bilakis çoğu kez, kendi kararını verebilecek ve vermesi de gereken bağımsız bir düşünürün çabası olarak yapmıştır.

İbn Sina'nın daha kırk yaşına bile gelmeden tamamladığı dev felsefe ansiklopedisi *Kitabu'ş-Şifâ*'da mantık çok geniş bir yer tutar. Gerek İbn Sina'nın kendi notlarından gerekse öğrencisi Cüzcani tarafından yazılan tamamlayıcı notlardan anlaşılmaktadır ki, bu kitap, muhtelif bölümlerinin karakteri üzerinde tesirleri olan farklı ve kimi zaman da zor şartlarda yazılmıştır. Sözelimi, Cüzcani'nin belirttiğine göre, İbn Sina, *Fizik ve Metafizik*'in büyük bir kısmını sadece yirmi gün içerisinde ve hiçbir kaynağa müracaat etmeden dikte ettirmiş, ancak sıra *Mantık*'ı yazmaya geldiğinde başkalarının kitaplarına başvurabilmiş ve “onların [konuları ele aldıkları] sırayı takip etmiş, hatalı gördüklerini de tartışmıştır”. Bu, İbn Sina mantığının tarihini inceleyenlerin göz önünde bulundurması gereken bir husustur. *Şifa*'nın mantık bölümü, Aristoteles'in *Organon*'unun bölümlerine uygun bir şekilde tasnif edilmiş ve sadece birinci bölümü, yani Porphyrios'un *İsagoji*'sine karşılık gelen *Giriş* bölümü, ortaçağda Latinceye çevrilmiştir. Burası, İbn Sina'nın doğrudan mantığın konusu problemini ele aldığı bölümdür. Demek ki, İbn Sina'nın tartışmaları, Yunan şârihlere kadar geri giden bir geleneği devam ettirmiş ve bu sorunlara getirdiği çözümler, Batı'da felsefî düşüncenin akışı içerisine katılmıştır. Bu çalışmada genel anlamda, Yunan düşüncesinin Arapçaya aktarılmasındaki o karmaşık süreci yeniden kurgulamakla ya da İbn Sina'nın fikirlerinin, ortaçağ düşünürlerinin yazılarındaki izlerini sürmekle ilgilenmeyeceğim. Çünkü benim esas amacım İbn Sina'nın görüşlerini tespit etmek ve daha açık hale getirmektir. Giriş mahiyetinde olmalarına rağmen umarım aşağıdaki yorumlarım, İbn Sina'nın düşünme ve yazma tarzının burada yapılmaya çalışılan türden analitik bir yaklaşıma uygun olduğunu göstermekte başarısız olmaz.¹

¹ Yukarıda işaret edilen konular için bazı referans kaynakları şunlardır: İslam dünyasında (mantığın da dâhil olduğu) antik öğretiye karşıtlığın tarihine dair en kapsamlı çalışma hâlâ Ignaz Goldziher'inidir, “Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften,” *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1915, philosophisch-historische Klasse, Nr. 8, Berlin, 1916. Ayrıca *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1905, ss. 79-129'da, Matta ve Sirafi arasındaki tartışmanın D. S. Margoliouth tarafından yapılmış bir tercümesi vardır. Muhsin Mehdi de bu tartışmayı “Language and Logic in Classical Islam”, ed. G.E. von Grunebaum, *Logic in Classical Islamic Culture*, (Wiesbaden, 1970), ss. 51-83'de ele almıştır. Gerhard Endress, “The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic” [İngilizce özetle beraber Arapça olarak], *Journal for the History of Arabic Science*, I (1977): 106-339 (Arapça), 320-322 (İngilizce), Arapça kaynaklar ve Avrupa dillerinde yapılmış araştırmalar bibliyografyası da içerir; ayrıca Yahya b. Adî'nin, Endress tarafından *Journal for the History of Arabic Science*, II (1978): 38-50'de (Arapça) neşredilen “On the Difference between Philosophical Logic and Arabic Grammar” adlı metnine bakınız. Ben Farabi'nin *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)* adlı eseri için Osman Emin'in neşrini kullandım (Kahire, 1931). Farabi'nin bu eseri, (biri Cremonalı Gerard tarafından yapılan çeviri olmak üzere) iki Latince versiyonuyla beraber A.G. Palencia tarafından basılmıştır, *Al-Farabi: Catálogo de las ciencias* (Madrid, 1932; 2. bs., 1953). Farabi'nin eserinin

Herhangi bir karışıklığı engellemek için, İbn Sina'nın *Şifa*'sındaki *Mantık* bölümlerine "Introduction" veya "Interpretation"ⁱⁱⁱ gibi İngilizce isimleriyle atıfta bulunacak, Yunanca çalışmalar için ise eserlerin yaygın olarak kullanılan Yunanca ve Latince isimlerini muhafaza edeceğim.

I

Mantiğa Giriş'in, bilimlerin temel sınıflandırmasına dair olan ikinci bölümü, İbn Sina'nın, mantığın mahiyeti ve diğer bilimlerle ilişkisi üzerine *Şifa*'daki ilk açıklamasını veren uzun bir pasajla sona erer.² Şeylerin özlere (*mâhiyyâtu'l-eşyâ – mâhiyet: τὸ τί ἦν εἶναι*), reel şeylerde (*a'yânû'l-eşyâ*) veya düşüncede (*fi't-tasavvur*) var olur. Bu iki varoluş tarzından birine veya diğerine sahip olduklarında bu özlere belli ilintiler (*a'râz*) ilişir. O halde, fertlerde veya düşüncedeki varoluşlarına referansta bulunmadan kendinde özlere inceleyebiliriz. Yahut özlere dair incelememiz, reel ve zihinsel varoluşlarının bir sonucu olarak bunlara eklenen bu ilintisel nitelikleri de kapsar. İbn Sina burada, zihinsel varlıklar olarak özlere ilişebilen bu ilinti çeşitleri hakkında, konu veya yüklem olmak, yüklemenin tümel veya tikel, özsel veya ilintisel olması gibi çeşitli örnekler verir. Ardından bu örneklerini, "haricî eşyada ne özsel veya ilintisel yüklem vardır, ne de bir şey, konu veya yük-

batıya aktarılmasıyla ilgili olarak bkz. M. Bouyges, "Sur le *De scientiis d'Alfarabi*," *Mélanges de l'Université St. Joseph*, IX (1921): 49-70. Farabi'nin mantık, dil ve gramere dair görüşleri Muhsin Mehdi tarafından "Science, Philosophy, and Religion in al-Farabi's *Enumeration of the Sciences*," içerisinde tahlil edilmiştir, ed. J.E. Murdoch ve E.D. Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Boston: Reidel, 1975): 113-147, özellikle ss. 118-124. Farabi'nin *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* adlı metni M. Mehdi tarafından neşredilmiştir (Beyrut: Dar el-Maşrik, 1968). N. Rescher, Farabi'nin *Kitâb el-Kiyâs es-Sağîr* adlı eserinin bir İngilizce çevirisini *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* adıyla yayınlamıştır (Pittsburgh: University Press, 1963) [Bu çalışma, *Journal of the American Oriental Society*, LXXXV (1965): ss. 241-243'de değerlendirilmiştir.] Gazali ve İbn Teymiyye ve eserlerinin Arapça ve Avrupa dillerindeki tercümeleri hakkındaki kaynaklar için, *The Encyclopedia of Islam*'ın 2. baskısında bunlar hakkında yazılan maddelere bakınız. Ayrıca bkz. C.A. Qadir, "An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic: Ibn Taymiyyah," *International Philosophical Quarterly*, VIII (1968): ss. 498-512; ve S.A. Kamali, *Types of Islamic Thought* (Aligarh: Institute of Islamic Studies, ?1967); H.K. Shaddad: *Ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic*, yayınlanmamış doktora tezi, Londra, 1972. İbn Sina'nın otobiyografisinin İngilizce bir çevirisi, W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina* (Albany: SUNY Press, 1974) içinde yayınlanmıştır. İbn Sina mantığının kaynakları hakkındaki bir tartışma, N. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna* (Boston: Reidel, 1973, Introduction içinde yer almaktadır. İbn Sina mantığının farklı yönleri, S. Nuseibeh, *The Foundations of Avicenna's Philosophy*, Harvard Üniversitesi doktora tezi, 1978.

ⁱⁱⁱ Çeviride bu eserlerden birincisine "*Mantiğa Giriş*" ikincisine ise "*Yorum Üzerine*" olarak atıfta bulunulacaktır. (ç.n.)

² İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık*: 1. *el-Medhal*, ed. G. Anavati, M. el-Hudayrî ve F. el-Ehvânî (Kahire: el-Matbaa el-Emiriyye, 1952) ss. 15/6. Buradaki ikinci bölüm, Avicenna, *Opera Philosophica* (Venice, 1508), réimpression en fac-similé agrandi (Louvain: Edition de la bibliothèque S.J., 1961) içinde "Logica"nın neşrindeki birinci bölüme tekabül eder.

lem, öncül ya da kıyas yahut da benzer bir şey olur” sözleriyle kısaca açıklar (*el-Medhal*, 15: 7/8).

Bu giriş cümleleri yanıltıcı olabilir, çünkü burada örnek olarak verilen ilintilerin, doğrudan özlerin akla getirilmesinin bir sonucu olarak varlığa geldikleri gibi bir izlenim oluşturmaktadır. Nitekim İbn Sina'nın da aşağıdaki sözlerinde bu yanlış anlamayı gidermeye çalıştığı görülmektedir:

Şeyleri araştırmak ve onların bilgisini elde etmek istersek, onları tasavvur etmemiz gerekir; bu durumda onlar zorunlu olarak, kavrama esnasında oluşan bazı özellikler (*ahvâl*) kazanırlar. Dolayısıyla *özellikle düşünce aracılığıyla bilinenlerden bilinmeyen şeylere ulaşmak istediğimizde* kavrama esnasında şeylere ilişkin bu özellikleri de dikkate almamız gerekir. Şeyler ancak bir zihne nispetle bilinen veya bilinmeyen olur. Çünkü hakkında bilinenlerden bilinmeyenlere intikal edebilmemiz için edinmesi gereken özellikleri nesne, kendinde sahip olduklarını da kaybetmeksizin, ancak kavram olarak edinir. Dolayısıyla bu özellikleri, bunların niceliğini, niteliğini ve bu yeni durum içerisinde ne şekilde ele alınabileceklerini bilmemiz gerekir (*el-Medhal*, 15: 9-17, vurgular tarafımızdan eklenmiştir).

Her ne kadar konu, yüklem vb. olma nitelikleri dış dünyadaki şeylere değil, sadece kavramlara ilinti olabilirse de kanaatimce bu pasaj, ancak kavramlar bir bilgi parçasına ulaşmak (veya onu iletme) amacıyla kullanıldıklarında, bu niteliklerin bunu yapabileceğini ifade etmektedir. Demek ki, amacı haricî ve zihinsel varlıkların bilgisine ulaşmak olan iki araştırma tarzı yanında, amacı bu iki araştırmanın gerçekleştirilmesine yardımcı olmak olan diğer bir araştırma daha vardır ki, böyle bir araştırma “mantık” olarak adlandırılır.

Böylece İbn Sina, mantığın diğer bilimlerle paylaşmadığı, kendine has bir konusu olduğunu iddia eder. Fakat o, bu konunun (kavramların, bilginin elde edilmesi veya başkasına iletilmesi amacıyla organize edilmeleri esnasında kazandıkları nitelikler) gerçek doğası nedeniyle, mantıksal araştırmanın amacının diğer araştırmalara yardımcı olmak olduğunu da savunur. İbn Sina, felsefenin, hem haricî hem de kavramsal şeyler üzerine bir araştırma olarak anlaşılması halinde, mantığın, felsefenin bir parçası değil, diğer disiplinlerin yardımcısı olmak üzere, bir aleti olacağını söyleyerek bu bölümü sonuçlandırır. Fakat “felsefe” terimi, “teorik araştırmanın bütün şekilleri”ne uygulandığı takdirde, o zaman mantık felsefenin bir parçası ve diğer parçaların bir aleti olacaktır. İbn Sina'ya göre, mantığın, felsefenin bir parçası mı yoksa aleti mi olduğu sorusu, hem hatalı, hem de faydasızdır. Hatalıdır, çünkü bu iki rol arasında esasen var olmayan bir çelişkiyi varsayar; faydasızdır, çünkü “insanı bu tür konularla meşgul etmek hiçbir amaca hizmet etmez”. Fakat bu kısa tartışma ona, en azından mantığın tanımı gibi önemli bir şeyi

ortaya koyma imkânı sağlamıştır: Mantık, bilinmeyenin bilgisine ulaşmada kullanılabilirlikleri bakımından kavramlar ve kavramların nitelikleri üzerine bir araştırmadır (16: 10-12).

II

Delilin oluşumu bağlamında kendilerine ilişkin bazı nitelikler nedeniyle mantığın esas konusu olarak tahsis ettiği kavramlar için İbn Sina, *Mantiğa Giriş*'de herhangi bir isim vermez. O, böyle bir ismi *Metafizik*'inde, "ortaçağ mantığının sonuna kadar devam edecek olan birincil ve ikincil anlamlar tartışmasının kaynağı" olduğuna inanılan bir bölümde verir.³

Bildiğin gibi mantığın konusu, hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayan veya cisimsiz bir maddeyle ilişkili olan zihinsel bir varlığa sahip kavramlar (*ma'kûle*) olmaları bakımından değil, fakat bilinenden bilinmeyene ulaşmada faydalı olmaları bakımından, birincil akledilebilir anlamlara dayanan (*tes-tenid ilâ*) ikincil akledilebilir anlamlardır (*el-meânî el-ma'kûle es-sâniye*).⁴

Birkaç defa işaret edildiği gibi,⁵ İbn Sina öğretisinin, Porphyriosçu birincil konumdaki terimler (*πρώτη θέσις*) ve ikincil konumdaki terimler (*δευτέρα θέσις*) ayırımında birtakım öncülleri vardır ki, bu ayırımı İbn Sina ile çağdaş olan veya ondan önce gelen Arap yazarlarda da görmekteyiz. Bu Arap yazarların bazılarında bir göz atmak, kısa olmakla birlikte İbn Sina'ya ait bu değerlendirmelerin alanının çok daha geniş olduğunu gösterecektir.

Aristoteles'in Önerme'si Üzerine Şerh'inde Farabi, şu standart tespitte bulunur: "İsim" ve "fiil" ikincil konumda olan terimlerdir. Buna karşılık kategoriler, Farabi'nin ima ettiğine göre, birincil konumda olan terimlerdir.⁶ İbn

³ William ve Martha Kneale, *The Development of Logic* (New York: Oxford, 1962), s. 230. Ayrıca bkz. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Londra: Longmans, 1965), s. 197.

⁴ *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* I, ed. G. Anavatî ve Sa'îd Zâ'id, I (Kahire, el-Hey'et el-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), ss. 10/1. "Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo, secundum hoc quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum, non inquantum ipsae sunt intellectae et habent esse intelligibile, quod esse nullo modo pendet ex materia, vel pendet ex materia, sed non corporea" [Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima I-IV, édition critique de la traduction Latine médiévale par S. Van Riet (Louvain: E. Peeters, and Leiden: E. J. Brill, 1977), s. 10: 73-79. K. Gyekye "birinci anlam" ve "ikinci anlam"la ilgili bazı karışıklıkları izah etmiştir: *Speculum*, XLVI (1971): 32-38. Ayrıca İbn Sina'nın (πράγματα, gerçek şeyler anlamındaki *meânîyi makasid* (niyetler) olarak yorumlaması da dikkate alınmalıdır, a.g. 19. dipnot.

⁵ Bkz. S. van Der Bergh'in *Encyclopaedia of Islam*'ın birinci baskısındaki *Mantık* (Logic) başlıklı makalesi. Ayrıca Kneales, *a.g.e.*, s. 229. Bkz. Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categoriae Commentarium, ed. A. Busse (Berlin, 1887), Index.

⁶ *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De interpretatione*, ed. Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1960), s. 20: 22 - s. 21: 3.

Bacce'nin (Avempace, ö. 1138), Farabi'nin görüşleri (biraz önce adı geçen *şerh* ya da daha ziyade Aristoteles'in *Önerme*'sinin farklı bir özeti) üzerine kaleme aldığı notlar (*ta'likât*) ikincil konumdaki terimlere dair, "isim" ve "fiil" in yanında 'edat', 'belirli' (*óριστός*), 'belirsiz' (*άόριστος*), 'doğru' (*εὐθύς*), 'eğri' (*πτῶσις*) ve 'türemiş' (*παρώνυμος*) terimlerini de içeren daha uzun bir liste verir.⁷

Şimdi de Aristoteles'in, onuncu yüzyıl sonlarındaki bir mütercim ve şârihinin, Süryani Hıristiyan Hasan b. Süver'in⁸ *Kategoriler* üzerine yazdığı *şerh*teki konumuzla doğrudan ilgili ifadelerine bir göz atalım. O, ilk olarak, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki amacının, "eşyanın (*el-umûr*) en yüksek cinslerine, bunların ruhta [meydana getirdiği] etkiler (*âsâr*) aracılığıyla delalet eden birincil konumdaki (*fî el-vad' el-evvel*) lafızları ve lafızlar tarafından delalet edilmeleri bakımından şeyler"i tartışmak olduğunu ifade eder.⁹ 'Birincil konum' ibaresine ilişkin Hasan şöyle bir açıklama yapar:

İkincil konumdaki lafızlardan ayırt etmek için, birincil konumdaki lafızlar diyoruz. Çünkü birincil konumdaki lafızlar, şeylere genel bir şekilde delalet (*delâle mücmele*) eden işaretler (*simât, alâmât*) olarak onlara ilk elden uygulanabilen isimler ve etiketlerdir(?). Bu "gümüş", bu "bakır" ve bu "altın" isimlendirmeleri gibi. Buna karşılık ikincil konumdaki lafızlar, bizim birincil konumdaki lafızlar olarak söz ettiğimiz şeylere delalet edenlerdir. Sözelimi, "Zeyd" ve "Amr" gibi zamana bağlı olmaksızın belli şeylere delalet eden lafızların ["isim"]; "ayağa kalktı" ve "ayağa kalkacak" gibi ilaveten zamana delalet eden her şeyin "fiil" olarak adlandırılması gibi. Bunlar ikincil konumdaki lafızlardır, çünkü onları ancak diğerlerinin varlığından sonra konumlandırabiliriz (*a.g.e.*, 362: 8/9).

Son olarak on birinci yüzyıl Bağdat'ında yaşamış önde gelen bir mantıkçı ve mantık hocası olan Ebu'l Ferec b. Tayyib (ö. 1043)'in söz konusu iki ibare ile ilgili olarak söylediklerine ilişkin iki örnek verelim. *Porphyrios'un İsağojî'sine Şerh* adlı eserinde Ebu'l-Ferec şunları kaydeder:

⁷ İbn Bâcce, *Ta'likât fî Bârf Erminyâs ve min Kitâb el-İbâre li-Ebî Nasr el-Fârâbî*, ed. M.S. Sâlim, (Kahire: Matbaat Dâr el-Kütüb, 1976), s. 12: 13-13:9.

⁸ İbn Süver hakkında bkz. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University Press, 1964), ss. 140/1. Bu notlar Halil Georr tarafından *Les categories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1948), ss. 361-386'da yayınlanmıştır.

⁹ *A.g.e.*, 361: 1-4. Bu metindeki 'lafız', 'etkiler' (*âsâr*) ve 'şeyler' (*umûr*) ifadeleri, *Önerme*'nin başında takdim edildiği haliyle Aristoteles'in *φωνή, παθήματα ve πράγματα* kavramlarına karşılık gelmektedir. Birkaç satır sonra kendi metninin bu bölümünü yorumlarken İbn Süver *meânî* (kavramlar) ve *âsâr* (etkiler) terimlerini eşanlamlı olarak kullanır ve reel varlıkların (*umûr*) formları (imajlar?/*süver*) olarak tanımlar; s. 362: 8/9.

... lafızlar, birincil konumdaki lafızlar ve ikincil konumdaki lafızlar olmak üzere iki şekilde incelenir. Birincil konumdaki lafızlar, “Zeyd”, “Amr” ve “vurdu” gibi şeylere (*al-umūr*) delalet edenlerdir. İkincil konumdaki lafızlar ise, birincil konumdaki lafızlara delalet edenlerdir... Ve [Porphyrios] burada birincil konumdaki lafızlarla ilgilenmektedir.¹⁰

Ebu'l Ferec tarafından ikincil konumdaki lafızlara dair verilen tek örnek, kendisinin de ifade ettiği gibi, zaten Aristoteles'in *Önerme*'sinin başında ele alınmış olan 'isim' ve 'fiil'dir.¹¹

Bütün bu örneklerde eksik olan, ikincil konumdaki kavramların (veya terimlerin) mantığın kendine has konusunu teşkil ettiği anlamına gelebilecek herhangi bir ifadedir.

III

Aristoteles'in Önerme'si Üzerine Şerh adlı eserinde Farabi, İbn Sina'nın *Metafizik*'inde karşılaştığımız ifadenin aynısını, “ikincil kavramlar” (*el-ma'kûlât es-sevânî*) ifadesini kullanır. Burada oldukça karmaşık olan temellendirmesinin tam olarak hakkını vermeye kalkışmadan Farabi'nin metnini özetleyeceğim. Çünkü amacım, kısaca, Farabi'nin bu ifadeyi kullandığı bağlamı göstermektir. Bu bağlam, Aristoteles'in, 16^b19 ve devamında yer alan ve Farabi'yi “varlık fiili(-dir, vardır)”nin bağlayıcı fonksiyonuna dair yorum

¹⁰ *Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Kwame Gyekye tarafından hazırlanmış giriş ve Yunanca-Arapça mantık terimleri ile birlikte tahkik edilmiş Arapça metin (Beyrut: Dâr el-Maşrık, 1975), s. 35: 11-17. İbn Tayyib'in şerhinin ilk dört “ders”inin İngilizce çevirisi, yanlışlıkla Farabi'ye atfedilerek D. M. Dunlop tarafından yayınlanmıştır: D. M. Dunlop, “The Existence and Definition of Philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Fârâbi”, *Iraq*, XIII, 2 (1951): 76-94. Bu yanlış atfı Samuel Stern tarafından düzeltilmiştir: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIX (1957), 419-425. Gyekye'nin İngilizce çevirisi [*Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Albany: SUNY Press, 1979)] “altıncı ders” ile başlar. Dolayısıyla yukarıdaki alıntılar alındığı (Gyekye'nin Arapça metni tahkikinde ss. 27-40 arasındaki) “beşinci ders” çevirisi hâlâ mevcut değildir.

¹¹ *Ibn al-Tayyib's Commentary* (Arapça metin), s. 38: 12-14. ‘Birincil konum’ ve ‘ikincil konum’ terimleri İbn Sina'nın *Mantiğa Giriş*'inde birkaç defa kullanılmıştır, fakat yukarıdaki metinlerin delalet ettiği anlamda ve mantığın konusu ile ilgili tartışmalar bağlamında değil. Örneğin, cins hakkındaki bölümün başında İbn Sina “Yunanlıların dilinde cins kavramına delalet eden kelimenin ilk olarak (*bi-hasebi el-vad' el-evvel*) başka bir anlama gelecek şekilde kullanıldığını ve sonradan mantıkçılar tarafından ikinci bir anlamlandırma (*bi el-vad' es-sânî*) ile “cins” olarak isimlendirilen kavrama nakledildiğini (*nukilet*) düşünüyoruz” demektedir. (Mantiğa Giriş, s. 47: 3-5) = “Dicemus quod verbum significans intentionem generis prius apud eos secundum primam impositionem significabat aliud, et deinde per impositionem secundam translatum est ad significandum intentionem que apud logicos vocatur genus” (fol. 6'A). Ayrıca bkz. aynı bölümde birkaç satır sonrası (Arapça, s. 37: 15-19; Latince, fol. 6'A: 58-65) ve tekrar onuncu bölümün başı (Arapça, s. 54: 8 vd.; Latince, fol. 7'A: 7 vd.).

yapmaya iten açıklamasıdır.¹² Farabi'ye göre, (45: 1- 46: 4) bir varlık fiili, üç şeye delalet eder: zaman, bir bileşim veya bağlantı ve belirlenmemiş bir konu. Burada asıl sorun, varlık fiilinin bağlantıyı ne zaman, yani varlık anlamında kullanıldığında mı yoksa bağ olarak kullanıldığında mı gerçekleştirdiği ile ilgili olarak ortaya çıkar. (Farabi tarafından ortaya konulduğu şekliyle) sorun, 'yürür' (walks) gibi varoluşsal olmayan bir fiilin, 'yürüyen-dir'e (is walking) çözümlenebilir olmasıdır, çünkü "insan yürür", '-dır'ın bağ işlevi gördüğü "insan yürüyendir"e denktir. O halde, "insan vardır"ın (man is (exists)), varlığın biri bağ ve diğeri yüklem olmak üzere iki defa kullanıldığı "insan var olandır"a (man is existing) çözümlenebileceğini söyleyebilir miyiz?

Farabi, bu soruya '-dır'ın varlık bildirmesi halinde ("yani '-dır' bizzat yüklem olduğunda") böyle bir tekrarın herhangi bir saçmalığa neden olmayacağı şeklinde cevap verir. Fakat '-dır'ın bağ anlamında olması halinde (yani ikincisi "başka bir şey sebebiyle yüklem olduğunda") herhangi bir tekrara ihtiyaç olmayacaktır. Bu son durumda, '-dır' sadece zamana, (belirsiz) bir konuya ve "bağlantısal varlık kavramına" delalet eder. Asıl yüklem (sözgeli-mi, beyaz) ise bundan farklı bir şeydir.

Farabi, bağ anlamındaki '-dır'ın bizzat yeni bir bağ, bu yeni bağın da bizzat yeni bir bağ isteyip istemediği, bunun da sonsuza dek böylece devam edip etmeyeceği tarzında beklenmedik bir soru sorarak devam eder. Bu soruya kendisi "ikincil kavramlar" açısından aşağıdaki anlaşılması güç cevabı verir:

[Sonsuz bağ dizilerinin] böylece ard arda gelmesinden herhangi imkânsız veya saçma bir durum ortaya çıkmaz. Çünkü burada bağ kavramı, ikincil kavramlardan biridir ve benden defalarca duyduğun ve yazılarımda açıkladığım gibi, ikincil kavramların sonsuza kadar gitmesi ne imkânsız ne de saçmadır.

Son olarak Farabi, bir ve aynı ikincil kavramın tekrar etmesinin gerekli olmadığını, ancak tekrar ederse de bir sakıncası olmayacağını ilave eder.

Bütün bunlar oldukça şaşırtıcıdır. Ancak Farabi'nin argümantasyonun karakteri, ikincil kavramlar olarak görülen sonsuz bir bağlar dizisi düşüncesi-

¹² "Kendi başına söylendiğinde fiil, bir isimdir ve bir şey ifade eder, çünkü konuşan düşüncesini ortaya koyar ve dinleyen de alır. Fakat bu haliyle bir şeyin olup olmadığını belirtmez, çünkü 'olmak' ya da 'olmamak' (hatta sadece 'olan' dediğinde bile) var olan bir şeyin işareti değildir. Nitekim o, tek başına bir şey değildir, ancak ekleriyle birlikte, parçaları olmaksızın düşünülemez bir bileşmeye işaret eder." J. L. Akrill'in Clarendon Aristotle Series içindeki çevirisi.

nin birdenbire ve şaşırtıcı derecede kısa bir şekilde ortaya konması ve onun, geçmiş düşünce ve yazılarına atıfta bulunması... Bütün bunlar, ilk dönem Arap{ça yazan} mantıkçıların üzerinde durduğumuz konu hakkındaki fikirlerine nüfuz etmek için muhtaç olduğumuz şeylere henüz sahip olmadığımızın açık bir göstergesidir. Demek ki Aristoteles'in mantık eserlerinin Arapçaya çevrilmesi ile on birinci yüzyıl ortaları arasındaki dönemden mantığın konusu problemine dair bize ulaşan en açık ve en tam açıklama, İbn Sina'nın *Mantiğa Giriş ve Metafizik*'teki değerlendirmeleridir. Bu değerlendirmelerin, daha sonraları geç dönem Arap{ça yazan} mantıkçıların, mantığın konusu problemine hazır cevaplar bulmak üzere başvurdukları standart bir öğreti haline gelmiş olması da ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husustur. Bu son noktayı açıklamak için, on sekizinci yüzyılda yaşamış olan bir bilgine görüldüğü haliyle meseleyi tasvir eden bir pasaj iktibas edeceğim:

Otoriteler, [mantığın] konusunun, bizatihi ne oldukları açısından veya zihinde var olmaları bakımından değil (çünkü bu [araştırma] felsefenin görevidir), fakat sadece bilinmeyene iletmesi ya da bunda faydalı olabilmesi bakımından ikincil kavramlardan (*el-ma'kûlât es-sâniye*) ibaret olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla zihindeki tümel bir kavram, kaplamındaki tikellerle karşılaştırıldığında, özlerine dâhil olmasına veya bunların dışında bulunmasına göre, bu tikeller için özsel veya ilintisel olarak görülecek ve eğer bu özlere denk geliyorsa bir tür olarak değerlendirilecektir... Şimdi tümel bir kavramın, özsel, ilintisel, tür vb. olması reel bir şey değil, ancak zihinde yer alan tümel tabiatlara ilişkin bir durumdur. Bir önermenin yüklemli veya şartlı ve bir delilin kıyas, tümevarım ya da analogi olmasında da bu böyledir... [Aynı şekilde] mantıkçı, üçüncül ve yüksek-düzyen kavramları da araştırır, çünkü bunlar, ikincil kavramların özsel nitelikleridir. Örneğin, "önerme", bölümleri, döndürülmesi veya başka önermelerle bir araya geldiğinde sonuç vermesi açılarından incelenebilen ikincil bir kavramdır. Dolayısıyla "döndürme", "sonuç verme", "bölme" ve "çelişki" düşüncenin üçüncü düzeyindeki kavramlardır. Mantıksal incelemede, eğer bir şeyin bölünmüş parçalardan veya çelişkilerden biri olduğuna hükmediliyorsa, bu şey düşüncenin dördüncü düzeyine ait olacaktır vs.¹³

Bütün bunların özü önceden İbn Sina tarafından dile getirilmiştir, ancak kavramlara ait çoklu-düzyen hiyerarşisi fikri onun yazılarında yoktur. Bu fikir, ne zaman ve hangi bağlamda eklendi ve varsa sonuçları nelerdir? Bütün bunların

¹³ Alâ b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâf Istılâhât el-Fünûn*, ed. A. Sprenger ve W. Nassau Lee, yeniden basım (Beyrut: Hayat, I, 1966), ss. 34/5; ayrıca IV (tarihsiz), s. 1035.

tün bunlar, yukarıdaki metnin yazarı ile İbn Sina arasında geçen asırlar boyunca sürekli büyüyen devasa mantık literatürü üzerine daha kapsamlı araştırmalar yapılmasını bekleyen sorulardır.

IV

İbn Sina *Mantiğa Giriş*'in üçüncü ve dördüncü bölümlerinde sırasıyla mantığın faydası ve konusu hakkındaki fikirlerini daha geniş bir şekilde izah eder. Üçüncü bölümdeki tartışma, İbn Sina'dan sonra Arapça yazan hemen her mantıkçıda gördüğümüz meşhur tasavvur-tasdik ayrımıyla başlar. Aynı terimler, Farabi'nin mantık yazılarında da mevcuttur.¹⁴ Ancak bu terimlerin nihai menşei henüz tam olarak belirlenebilmiş değildir. 1936'da Paul Kraus¹⁵ bunların, Stoacıların *φαντασία* ve *συγκατάδειξ* terimlerinin karşılığı olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiaya dayanarak M. -D. Chenu,¹⁶ *tasavvur* ve *tasdik* kelimelerini içeren bazı Arapça metinlerin Latinceye çevrilmesi yoluyla ortaçağ Latin düşüncesi üzerinde ortaya çıkan bir Stoa etkisini savunmuştur.

Literal anlamıyla tasavvur, formun (*sûret*, *είδοξ*) zihinde kavranması veya algılanması; tasdik ise bir şeyin doğru (*sâdik*) olarak kabul edilmesi veya buna inanılması eylemidir. Tasavvur ve tasdikten her ikisi de Arapça yazan mantıkçılar tarafından bilgi (*ilm*) eylemleri olarak tarif edilmiş, fakat doğruluk ve yanlışlığın sadece ikincisi ile ilgili olduğu söylenmiştir. Ayrıca bu iki kelime sırasıyla algılanmış form veya doğru olduğuna inanılan önerme için sıkça kullanılmıştır. 'Kavram' ve 'kavrama' kelimeleri de '*tasavvur*'ün çevirisi olarak çoğu zaman doğrudur ('düşünce' de bazı bağlamlarda uygundur). '*Tasdik*'in tercümesi için ise kişi, 'onaylama', 'inanma', 'yargı', 'önerme' gibi pek çok kelime arasında kararsız kalmak durumundadır. İbn Sina'nın *Mantiğa Giriş*'inin Latin çevirileri *tasavvur* için *intellectus*, *tasdik* için de *credulitas* kelimelerini kullanmışlardır.

Kaynağı Stoa ya da bir başkası olsun, bu iki terimden kastedilene benzer bir ayırım rahatlıkla Aristoteles'te bulunabilir. İbn Sina, en azından bu iki

¹⁴ Bkz. İbrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, 2nd ed. (Paris: Vrin, 1969), ss. 53-56. (1st ed., 1934); Harry A. Wolfson, "The Terms of *tasawwur* and *tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *The Moslem World*, XXXIII (1943): 114-128; Wolfson Farabi'nin, F. Dieterici, *Alfârâbi's philosophische Abhandlungen* (Leiden, 1890-1892), Arapça, s. 56; Almanca, s. 92-93'deki *Uyûnü'l-Mesâil*'ine atıfta bulunur; F. Rosenthal tarafından *Der Islam*, XLVI (1970): 89-91'de değerlendirilmiş olan F. Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beyrut: Dâr el-Maşrîk, 1968), ss. 106-113.

¹⁵ *Recherches Philosophiques*, V (1935/1936): 498-500.

¹⁶ "Un Vestige du stoïcisme," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVII (1938): 63-68.

ayrımı birleştirmiş görünmektedir. Aristoteles'in *Önerme*'sinde, 16^a9 ve devamında şu ifadeleri görmekteyiz:

Nefisteki bazı düşüncelerin ne doğru ne de yanlış olmasına karşın, diğer bazıları zorunlu olarak biri veya diğeri ki, aynı durum telaffuz edilen sesler için de geçerlidir. Çünkü yanlışlık ve doğruluk ancak birleştirme veya ayırma ile ilgilidir. Demek ki kendi başlarına isim ve fiiller, sözgelimi, başka bir şey eklenmedikçe 'insan' veya 'beyaz', birleştirme ve ayırmadan bağımsız düşüncelere benzer, çünkü bu haliyle doğru ya da yanlış olmaz.¹⁷

Bu bölümün (İshak b. Huneyn tarafından yapılan) dokuzuncu yüzyıla ait Arapça çevirisi *tasavvur* ve *tasdik* kelimelerini kullanmaz.¹⁸ Fakat İbn Sina'nın *Yorum Üzerine* adlı eserinin buna paralel olan bölümünde, çoğul *tasavvurât* ile *âsâr* kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır ki, bu sonuncusu İshak'ın tercümesinde, Aristoteles'in *παθήματα (έν τῇ ψυχῇ)*¹⁹ kavramının çevirisi olarak kullanılmıştır. Ayrıca aynı bölümün, Aristoteles'in yukarıda alıntılanan metnine karşılık gelen yerinde *ma'kûl* (=νόμα) ve *i'tikât* (tasdik) kelimeleri, *tasavvur* ve *tasdik*in yerine kullanılmaktadır: Bir tek düşünce (*ma'kûl*), İbn Sina'ya göre, ne doğru ne de yanlıştır; ancak bir düşüncüyü bir diğeriyle tasdik veya inkar ederek bağlayan bir inanç (*i'tikât*) doğru veya yanlıştır (*el-İbâre*, 6:1-4). Demek ki, Aristoteles'in metninde, İbn Sina'nın kullandığı (ve genellikle Yunanca *πίστις*'i çevirmek için kullanılan)

¹⁷ Clarendon Aristotle Series içinde Ackrill'in çevirisi. Ayrıca krş. Aristotle, *De anima*, III. 9, 432^a10: "Fakat imgelem [*φαντασία*], tasdik [*φάσις*] ve inkârdan farklıdır, çünkü doğruluk ve yanlışlık kavramların [*νοήματα*] birleştirilmesini gerektirir." (Clarendon Aristotle Series içinde Hamlyn'in çevirisi.) Bu eserin İshak b. Huneyn tarafından çevrilen Arapça versiyonunda, parantez içindeki Yunanca kelimeler için sırasıyla *tevehhüm*, *ispat* ve *meânî* kullanılmıştır; bkz. Abdurrahman Bedevî, *Aristûtâlis, F'ın-Nefs*, vd. (Kahire: Mektebe en-Nahda, 1954), s. 79. İbn Rüşd ve Latin ortaçağında bu ayrımlara ilişkin terminoloji için bkz. Chenut, *a.g.bs.*

¹⁸ *Mantık Aristû*, I (Kahire: Matbaa Dâr el-Kütüb, 1948), s. 59'da Abdurrahman Bedevî tarafından yapılan tahkike bkz.

¹⁹ İbn Sina'nın *Yorum Üzerine* adlı eserinin birinci bölümünün başlığı, "şeyler (*el-umûr*), kavramlar (*et-tasavvurât*) ve telaffuz edilen ve yazılan kelimeler arasındaki ilişki üzerine" şeklindedir. Burada '*tasavvurât*' kelimesi açıkça Aristoteles'in "ruhtaki etkilenimler" ifadesini karşılamaktadır. Bkz. *eş-Şifâ, el-Mantık*, 3. *el-İbâre* [ed. M. El-Hudeyrî (Kahire: Dâr el-Kâtib el-Arabî, 1970), s. 1:6]. Ardından bu bölüm, "insan, dış dünyadaki nesnelere formlarının (*suver*) resm olduğu bir duyu yetisiyle donatılmıştır ki, bu suretler buradan kalıcı olarak saklanacakları ruha aktarılır" cümlesiyle başlar (*a.g.e.*, s. 1: 8-9). Hemen ardından İbn Sina'nın dili, *Önerme*'nin İshak versiyonunun diline dönüşür: "Telaffuz edilen sesler, ruhtaki etkiler (*âsâr*) olarak isimlendirilen şeylere, bunlar da anlamlara (*meânî*), yani ruhun amaçları (*makasid*) olarak adlandırılan şeylere (*el-umûr*) delalet eder. Aynı şekilde etkiler, telaffuz edilen sözlere nispetle anlamlardır. Yazılan kelimeler telaffuz edilenlere işaret eder, çünkü bunlar diğerlerinin yapısına denk gelir" (*a.g.e.*, s. 2: 15-3:3). Burada İbn Sina'nın, İshak'ın çevirisinde *πράγματα*'ya yani, gerçek nesnelere karşılık gelen '*meânî*'ye ilişkin yorumu ilgi çekici görünmektedir. Krş. ed. Bedevî, *Mantık Aristû*, I, *a.g.bs.*, s. 59:8.

itikat kelimesini karşılayan bir kelime mevcut değildir. Aristoteles tarafından sadece düşünceleri birleştirme ve ayırmaların doğru veya yanlış olabileceği söylenmektedir. Ancak İbn Sina, Aristoteles'in, tekil bir kavramı tasavvur etme eylemi ile düşünceler arasında var olduğu düşünülen ilişkilere yönelik inanç eylemi arasındaki farka ilişkin değerlendirmelerini gayet iyi anlamıştır. İbn Sina'nın bu ayrımı ne şekilde anladığı, *Mantiğa Giriş*'in üçüncü bölümünde açık hâlde gelmektedir:

...bir şey iki yolla bilinebilir: bunlardan biri sadece tasavvur edilen (*yu-tasavver: intelligatur*) şey içindir; öyle ki bu şeyin ismi telaffuz edildiğinde, mesela biri "insan" veya "bunu yap" dediğinde, onun anlamı (*ma'nâ: intentio*) doğruluk ve yanlışlık söz konusu olmaksızın zihinde hazır olur. Çünkü sana söyleneni anladığında, onu tasavvur edersin. İkincisi ise, bir inançla (*tasdik: credulitas*) [birleşmiş olan] tasavvur içindir. Biri sana örneğin, "Her beyazlık bir ilintidir" dese, sen sadece bu ifadenin anlamına ilişkin bir tasavvura sahip olmaz, fakat öyle olduğuna inanırsın (*saddakte*). Ancak böyle olup olmadığından şüphe ettiğinde, o zaman sana denileni sadece tasavvur etmişsin demektir. Çünkü tasavvur etmediğin veya anlamadığın şeyden şüphe de edemezsin. Ancak bu [ikinci] anlamdaki tasavvur aracılığıyla elde ettiğin şey, bu terkinin formunun ve "beyazlık" ve "ilinti" gibi, kendisinden meydana geldiği unsurların zihinde üretildiğidir. Onaylama (*tasdik*) ise, zihinde, bu formun kendinde şeylerle, bunlara uygun olduğuna dair bir bağ (*nisbet: comparatio*) ile bağlandığı zaman gerçekleşir; inkâr (*tekzîb: mentiri*) ise bunun tersidir (*el-Medhal*, 17: 7-17. Latince çevirisi, *a.g. baskı*, fol. 2^A, 27-46. satırlar).

Bu metinden açıkça anlaşılıyor ki *tasdik*, yüklemli bir önermede konu ile yüklem arasındaki ilişki değildir. Nitekim böyle bir ilişki burada, kendisine uygulanmış bir doğruluk veya yanlışlık yargısı olmaksızın (şüphe durumunda olduğu gibi) zihinde barındırılabilen "terkip formu" olarak adlandırılır. Bu demektir ki, bu terkip (tek başına bir kavramın tasavvurunun aksine, doğru veya yanlış olarak tanımlanmaya *müsaıt* olsa da), salt tasavvurun konusu olabilir. *Tasdik* ise, bu ilişki veya formun kendinde şeylere uygulanmasıdır.

Yorum Üzerine'de yüklemli bir önermenin nelerden oluştuğunu anlatırken İbn Sina, inanma veya tasdik rolüne tekrar vurgu yapar. Ona göre, "Yüklemli bir önerme (*kaziyye hamliyye*) üç şeyden oluşur: bir konu-kavram, bir yüklem-kavram ve ikisi arasındaki bir bağ (*nisbet*). Ancak kavramlar (*meânî*), zihinde bir araya getirilmekle konu ve yüklem olmazlar; buna ilaveten zihin, olumlu veya olumsuz bir şekilde bu iki kavram arasındaki ilişkiye inanmalıdır (*ya'tekid*)."*(el-İbâre*, 37:15–38:3) İbn Sina, terimlerin öylesine sıralanmasının (*tetâli*) bir önerme oluşturmayacağına ısrar ederek devam

eder. Demek ki, tam bir yüklemli önerme ifadesinin oluşması için cümle, konu ve yüklemi gösteren terimlere ek olarak, bunlar arasındaki ilişki veya bağlantıyı gösteren bir işaret içermelidir. Böyle bir işaret elbette ki bağdır (*râbîta:connector*). İbn Sina'ya göre bağ, (Yunanca, Farsça ve bazen de Arapçada olduğu gibi) fiil veya isim (Arapça zamir *hüve*) yahut (yüklem olan terimi ya da konu ve yüklem her ikisini de değiştiren) bir ses değişimi şeklinde gelebilir. Her halükarda yüklemli bir önermenin üç unsurunun birebir karşılanabilmesi için üç dil elemanına ihtiyaç vardır (38:4–39:3). Fakat yüklemli önermelerde tasdik, uygulandığı ilişkiden farklı bir şey ise, bu tür önermelerin üç yerine dört unsura ayrışması gerekmez mi? Bunların tam bir sözlü ifadesinin üç yerine dört eleman içermesi icap etmez mi? Görebildiğim kadarıyla bu problem, İbn Sina tarafından hiçbir yerde söz konusu edilmemiş, ancak sonraki Arap{ça yazan} mantıkçılar tarafından gündeme getirilmiştir. Yine de onları bunu yapmaya sevk eden şey şüphesiz İbn Sina'nın işaretleridir. Bu mantıkçılardan bazıları, hem olumlanmasında hem de değillenmesinde aynı şekilde bulunması sebebiyle bir "yargı ilişkisinin" (*nisbe hükmiyye*), her ikisinden de açıkça ayırt edilmesi gerektiğini; dolayısıyla bir yüklemli önermenin yapısında dört unsurun bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Diğerleri ise, hem yargı ilişkisine hem de bunun olumlanması veya değillenmesine delalet etmediği takdirde bağın, bağ olarak işlevini yerine getiremeyeceğini savunmuşlardır. Bu durumda bağ, hem gerçekleşen onayın (*tasdik*) hem de bu onayın uygulandığı kavramın (*tasavvur*) işareti olmuş, dolayısıyla ayrıca bir tasdik işaretine ihtiyaç kalmamış olacaktır. Burası, farklı yazarlarda bu tartışmanın izlerini sürmenin yeri değildir, fakat öyle görünüyor ki, sonuçta üstün gelen ikinci görüş olmuştur. Ayrıca İbn Sina'nın açıkça ifade etmediği kanaatini dile getiren de muhtemelen yine bu ikinci görüştür.²⁰

Tasavvur ve tasdik arasındaki ayrım üzerinde biraz uzunca durdum, çünkü bu ayrım, bütün Arap{ça yazan} mantıkçılar tarafından benimsenen bir ilke haline gelmiştir. Daha önce de vurgulandığı üzere, bütün bilgi alanı bu ikisi arasında paylaşılmıştır: birincisi tanımla, ikincisi ise delille elde edilir. Mantık, bilgiyi elde etmenin en uygun vasıtası ile ilgilendiğinden, iki bölüme ayrılmıştır: tanım teorisi (*mebhas et-tasavvurât*) ve kanıtlama teorisi (*meb-*

²⁰ Söz konusu tartışmanın bir derece ayrıntılı bir resmi, Necmeddin el-Kâtibî tarafından on üçüncü yüzyılda kaleme alınmış oldukça geniş kullanıma sahip bir mantık risalesi olan *er-Risâle es-Şemsiyye* etrafında oluşan yorumlardan edinilebilir (Rescher, *a.g.e.*, ss. 203/4) Risalenin, (sekiz adet şerhiyle beraber) iki cilt halinde Kahire'de yapılmış olan neşrine bakınız (I: el-Matbaa el-Emiriyye, 1323/1905; II: Matbaat Kürdistân el-İlmiyye, 1327), II, ss. 15 vd.

has et-tasdîkât). İbn Sina'nın *Kitâbu'ş-Şifâ*'sının kısa bir dökümü olan *Kitâbu'n-Necât*'tan alınan aşağıdaki pasaj, bu yaygın öğretiyi yeterli bir şekilde açıklamaktadır:²¹

Her bilgi ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir (*el-ilm el-evvel*) ve o, tanım veya benzeri bir şeyle elde edilir... Tasdik ise ancak kıyas ya da benzeri bir şeyle kazanılır... Demek ki, tanım ve kıyas, çıkarımsal düşünce (*er-raviyye*) yoluyla bilinmeyenin bilgisinin elde edildiği iki araçtır... Böylece bütün kıyas ve tanımlar, akledilebilir kavramların (*meânî ma'kûle*) belli bir terkip içine sokulmasıyla yapılır. Öyle ki her birinin, kendisinden meydana geldiği ve kendisi sayesinde tamam olduğu bir maddesi vardır.^{iv} Nasıl ki bir ev ya da bir koltuk rastgele bir maddeden ve rastgele bir formda tam olarak yapılamazsa, bilakis her şeyin kendisine uygun bir madde ve formu varsa, aynı şekilde çıkarımsal düşünce yoluyla bilinebilen her bilgi objesinin (*ma'lûm*), kendisi aracılığıyla gerçekleştiği (*tahakkuk*) uygun bir madde ve sureti vardır. Yine nasıl ki bir ev, eksik madde veya suret yahut her ikisinden ancak eksik olarak inşa edilebilirse, öyle de çıkarımsal düşünce, eğer suret düzgün (*sâliha*) ise maddesi sebebiyle veya eğer maddesi uygun (*sâliha*) ise suretinden dolayı yahut her ikisi sebebiyle bozulabilir (*fesâd*) (3/4).

V

Farabi, *İlimlerin Sayımı*'nda, mantık kurallarının ilgilendiği nesnelere, "lafızlar tarafından delalet edilmeleri bakımından makuller (*ma'kûlât*) ve makullere delalet etmeleri bakımından lafızlar" olduğunu ifade etmektedir. Zihnimizde onu tespit etmeye uygun olan düşünceleri kurarak kendi kendimize bir kanaat hâsil ederiz. Bu süreç eskiler tarafından "iç konuşma" (*en-nutk ed-dâhil*) olarak adlandırılmıştır. Bir kanaatin doğruluğunu bir başkasına iletme için, bu amaca uygun söz kalıplarını (*ekâvil*) kullanırız. Bu ise "dış konuşma" (*en-nutk el-hâric bi's-savt*) olarak adlandırılmıştır. İşte bu her iki konuşma türünün ("*kıyâs*", *akilyürütme olarak adlandırılan*) düzgün şekilde

²¹ Kahire, el-Kürdî, 1938.

^{iv} Bu cümle makalenin yazarı tarafından "... each would have a matter from which it is composed and by means of which the composition is effected" şeklinde İngilizceye aktarılmışsa da metnin Arapça orijinalinin "*Liküllî vâhidin minhümâ mâddetun minhâ üllife ve sûretun bihâ yetimmu et-te'lîf*" olduğu düşünüldürse 'suret/form' kelimesinin bir sebeple çeviriye yansıtılmadığı ve cümlenin doğru çevirisinin "Öyle ki her birinin, kendisinden meydana geldiği bir maddesi ve kendisi sayesinde kurgunun tamam olduğu bir sureti vardır" biçiminde olması gerektiği anlaşılacaktır. Metnin tam hali için bkz. *Kitâbu'n-Necât*, ed. Macid Fahri (Beyrut: Dâr el-Âfâk el-Cedîde, 1982), s. 43. (ç.n.)

yürütülmesi hususunda bize rehberlik edecek kuralları (*kavânin*) temin etmek mantığın görevidir.²²

Mantiğa Giriş'in üçüncü bölümünde (ve Latince baskısının dördüncü bölümünde) “mantığın konusu, kavramlara (*el-meânî*) delalet etmeleri bakımından lafızlardır, diyenlerin sözlerinde hiçbir kıymet yoktur”²³ diye yazarken İbn Sina'nın aklında muhtemelen buna benzer ifadeler vardı. Şunu da belirtmek gerekir ki, önceki iki bölümün, yani dil problemi ve bunun mantıkla olan ilgisi bölümlerinin hiçbir yerinde bu tartışmaya değinilmemektedir.²⁴ Bu bölümlerde mantığın konu ve faydasına ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu için İbn Sina, burada sözü fazla uzatmadan bu problemi saptayabileceğini düşünmüş olmalıdır. Maalesef İbn Sina'nın buradaki değerlendirmeleri oldukça kısadır. Ona göre, “salt düşünce” vasıtasıyla mantığı öğrenmek mümkün olsaydı, mantıkçı lafızlardan müstağni kalabilirdi. Fakat lafızları kullanmaya mecburuz, çünkü:

...özellikle akilyürütme yetisi (*er-raviyye:ratio*) için kavramları (*el-meânî: intellecta*) bunlara karşılık gelen lafızları tahayyül etmeden düzenlemek mümkün değildir (*müteazzir: non potest*) ve hatta aslında akilyürütme, tahayyül edilmiş lafızlar aracılığıyla gerçekleşen bir kendi kendine konuşmadır. Buradan anlaşılıyor ki, lafızların birtakım halleri (*ahvâl*) vardır ve bu haller nedeniyle, ruhta bu lafızlara karşılık gelen fikirlerin halleri değişiklik gösterir. Öyle ki, anlamlar, lafızlar olmaksızın var olamayacak olan bazı hükümlere (*ahkâm*) sahip olur. [*sequitur ut verba habeant diversas dispositiones per quas differant dispositiones intentionum que concomitantur esse in anima, ita quod fiant eis indicia que non haberentur nisi per verba*] Bu nedenle, mantık sanatı kısmen lafızların hallerinin incelenmesiyle ilgilenmek zorundadır... Fakat mantığın konusu, kavramlara (*el-meânî*) delalet etmeleri bakımından lafızlardır, diyenlerin sözlerinde hiçbir kıymet yoktur... Bilakis mesele tarif ettiğimiz şekilde anlaşılmalıdır. (*el-Medhal*, 22: 13-23: 4. Latince fol. 3rA: 60-B: 19)

²² el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ed. Osman Emin (Kahire: Mektebe el-Hancî, 1931), ss. 17/8. Gerard'ın Latince çevirisinde bu metne karşılık gelen kısım, yukarıda birinci dipnotta değinilen Palencia baskısının 133/4. sayfalarında yer alır.

²³ *el-Medhal*, 23:5/6: “non valet quod ille dixit, scilicet quod logyca instituta est ad considerandum dictionem secundum hoc quod significant intellecta” (*a.g.e.*, fol. 3rB: 19/21).

²⁴ Ancak üçüncü bölüm şu ifadeyle sona erer: Tıpkı nahvin, “dış konuşma” olarak adlandırılan zahiri ifade ile ilgili olması gibi, bu [mantık] sanatı da “iç konuşma” olarak adlandırılan “içsel düşünme” (*er-raviyye el-bâtine*) ile ilgilidir. (*el-Medhal*, s. 20: 14/15). Bu söz Farabî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'daki bazı ifade ve söylemlerini, örneğin “mantık sanatının akla ve düşünceye (*el-akl ve'l-ma'kûlât*) olan nispeti, nahvin dile ve lafızlara olan nispeti gibidir” (*a.g.e.*, s. 12: 5/6) sözünü de kuvvetli bir şekilde çağrıştırmaktadır.

Yukarıda bahsedilen haller elbette kavramların, tanımları ve delilleri oluştururken kazandıkları ikincil niteliklerdir. Bunlar, dış konuşmanın ait olduğu maddî dünyanın nesnelere iki kere soyutlanmış olan ikinci sıradan makullerdir (*ma'kûlât*). Burada İbn Sina, ister telaffuz ister tahayyül edilsin, lafızlar olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Tek başına alındığında bu, yeni söylenmiş bir söz değildir, fakat İbn Sina'nın bu ifadeden vardığı sonuç, görüşlerini yetersiz bulduğu yazarlar tarafından kaydedilmiş olan basit bir dil-düşünce paralelliği değildir. O, açıkça, kavramsal değişimlerin, ancak lafızlardaki değişimler tarafından *meydana getirildiğini* düşünmektedir. Bu demektir ki, mantığın esas konusu olan ikincil kavramlar, sadece dilde yansımaz, bilakis dil tarafından yaratılır. Bunun sebebi, mantıksal kavramların özel bir tarzda dile bağımlı bir süreç olan akılyürütme bağlamında ortaya çıkması mıdır? Bu sözleri nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, her hâlükarda, tam olarak anladığımdan emin değilim ama İbn Sina, lafızların mantık içindeki rolüne dair, kendisinden önceki/kendisine gelinceye kadarki yazarlarda benim görebildiğimden çok daha güçlü bir iddia ortaya atıyor görünmektedir.^v O, sadece mantık bilimi içinde lafızların önemli olduğunu söylüyor değildir. Mantığın aslında zihinsel varlıklarla ilgilenen (psikolojik) bir araştırma olmadığını vurguladıktan sonra İbn Sina burada bize, mantığın dille doğrudan ilgili bir araştırma olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi, mantığın konusunu teşkil eden niteliklerin dilin özel bir işlevi araştırılmadan anlaşılabilir olmasıdır veya öyle görünmektedir.

VI

İbn Sina, mantığın felsefeyle ilişkisi sorununa ve bununla ilintili mantığın konusu sorununa *Kitâbu'ş-Şifâ'nın Mantık* bölümünün başka yerlerinde de tekrar temas eder. Sözelimi, *Kategoriler* bölümünde, üzerine basa basa kategoriler doktrinini mantığın gerçek alanının dışına çıkararak, (Farabi ve İbn Tayyib de dâhil) Meşşailerden ayrıldığını tekrar belli eder. Bu durum, onun mantığı ikinci-sıra kavramlarla ilgili görmesiyle de uygunluk arz etmektedir. Ayrıca *Kıyas* bölümünde, bir alet olarak mantığın işlevinin ne şekilde anlaşılması gerektiğini açıklamak için bir bölüm ayırmıştır. Ancak onun bu

^v Bu çevirinin aslı şöyledir : "In any case, however one interprets his words, and I am not sure I quite understand them, he seems to be making a stronger claim for the role of utterance in logic than I have encountered in any writer before and up to his time." (ç.n.)

bölümdeki ve başka yerlerdeki ilgi çekici fikirleri, burada yeterli bir şekilde ele alınamayacak kadar ayrıntılı ve karmaşıktır.²⁵

²⁵ Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık:2. el-Mekûlât*, ed. G. Anavatî, M.M. el-Hudayrî, A.F. el-Ehvânî ve S. Zayid (Kahire: Vizârat es-Sekâfe, 1959), özellikle ss. 3-5; *eş-Şifâ, el-Mantık:4. el-Kıyâs*, ed. S. Zayid (Kahire: Vizârat es-Sekâfe, 1964), ss. 10-18.