

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBN SİNA MANTIĞINDA MODALİTE**

**YUSUF DAŞDEMİR**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN:  
Prof. Dr. HÜSAMETTİN ERDEM**

**KONYA-2016**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf DAŞDEMİR
	Numarası	104145021001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi
	Programı	Doktora
	Tezin Adı	İbn Sina Mantığında Modalite

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “İbn Sina Mantığında Modalite” başlıklı bu çalışma 03/06/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Hüsametdin ERDEM	
2	Prof. Dr.	Bayram DALKILIÇ	
3	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
4	Prof. Dr.	İsmail KÖZ	
5	Doç. Dr.	Aytekin ÖZEL	



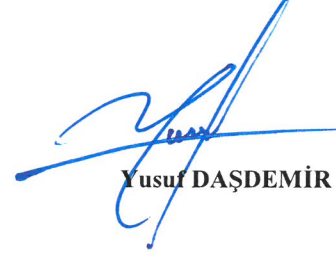
T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf DAŞDEMİR
	Numarası	104145021001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi
	Programı	Doktora
	Tezin Adı	İbn Sina Mantığında Modalite

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

  
Yusuf DAŞDEMİR



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Yusuf DAŞDEMİR
	Numarası	104145021001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM
	Tezin Adı	İbn Sina Mantığında Modalite

İbn Sina hiç şüphesiz Ortaçağ İslam dünyasının en önemli filozof ve mantıkçılarından biridir. Görüşleri kelimadan tasavvufa bütün İslam düşüncesini derin bir şekilde etkilemiş, hatta belirlemiştir. İbn Sina felsefesinin en önemli taraflarından biri zorunlu ve mümkün varlık arasında yapmış olduğu modal ayırmadır. Esasen ontolojik olmakla birlikte bu ayırım büyük ölçüde mantık ilmi çerçevesinde temellendirilmektedir. Zorunlu ve mümkün varlıklara ilişkin felsefi görüşleri hakkında ülkemizde pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte, İbn Sina'nın modalite ve modal mantığa ilişkin görüşleri çok az çalışılmıştır. Geleneğimizin belirleyici temalarından biri olarak zorunlu ve mümkün kavramlarının mantıksal boyutunu analiz etmeye yönelik bu araştırma İbn Sina'nın temel modalitelere bakışını, modal önerme ve modal kıyaslara ilişkin görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İbn Sina'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve't-Tenbihât* gibi temel eserlerinde ortaya koyduğu modal mantık anlayışını kaynak alan bu çalışmada, İbn Sina mantığının Yunan ve Arap kaynaklarının tespiti ve orijinal taraflarının vurgulanması hedeflenmiştir.

Çalışma, İbn Sina mantığının temel çizgilerini ve onun Aristotelesçi mantık geleneğine bakışını ele alan bir Giriş ile iki bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Birinci bölüm modal önermelere ayrılmıştır. Burada temel modaliteler olarak zorunluluk ve imkân kavramları ile yalınlık ve bunlardan ortaya çıkan modal önermeler ele alınmıştır. Modal çıkarımlara ayrılan ikinci bölümde ilk olarak modal önermeler arası ilişkiler ve ardından modal kıyaslar incelenmiştir. Sonuç bölümünde araştırmanın ulaştığı veriler dile getirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Terimler: İbn Sina, Aristoteles, İslam Mantığı, Modal Mantık.



### ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Yusuf DAŞDEMİR
	Student Number	104145021001
	Department	The Department of Philosophy and Religious Sciences / The Philosophy of Religion
	Study Programme	Doctoral Degree (Ph.D.)
	Supervisor	Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM
	Title of the Thesis/Dissertation	Modalities in Avicenna's Logic

Undoubtedly one of the most important philosophers and logicians of the Medieval Islamic world, Ibn Sina has profoundly influenced and even defined the Islamic thought as a whole including kalam and tasawwuf. The modal classification of entities as 'necessary' and 'possible' constitutes one of most significant part of his philosophy. This classification, though ontological, is essentially based on logic. Ibn Sina's philosophy of the modal concepts of necessary and possible has more adequately been investigated in the recent years, but little work has been done on his modal logic in the country. This research is meant not only to logically analyze Avicenna's stance on the modal concepts of necessary and possible but also to put forward his theory of modal propositions and modal syllogisms. As a work based on Ibn Sina's accounts in his most prominent works, such as *al-Shifâ*, *al-Najât* and *al-Ishârât wa al-Tanbihât*, it also aims to detect Ibn Sina's Greek and Arabic sources and to emphasize the original aspects of Ibn Sina's theory.

The research is composed of an Introduction, two chapters and a Conclusion. The Introduction treats the outlines of Ibn Sina's logic and his attitude towards Aristotelian tradition of logic. The first chapter dedicated to modal propositions deals with the principal modalities of necessity and possibility and the arguable modality of absoluteness. It also tries to analyze modal propositions that have their roots in these modalities. The second chapter dedicated to modal inferences introduces with an examination of the oppositional relations between modal propositions and moves on to a detailed account of modal syllogisms. The conclusion includes outlines of the conclusions this work has attained.

Key Terms: Ibn Sina, Aristotle, Arabic Logic, Modal Logic.

## İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar Dizini .....	viii
Tablolar ve Şekiller Listesi .....	ix
Önsöz .....	x

### GİRİŞ İBN SİNA MANTIĞI

1. Mantığın Tanım ve Konusu .....	1
2. Mantık-Felsefe İlişkisi .....	8
3. İbn Sina ve Gelenek .....	16

### BİRİNCİ BÖLÜM İBN SİNA'DA MODAL ÖNERMELER

1. Modal Önergelerde Sentaks ve Semantik .....	23
1.1. Yükleme Teorisi .....	23
1.2. Özsel/Niteliksel Dikotomisi .....	28
1.3. Nesnel/Sözel Dikotomisi .....	34
1.4. Madde-Mod Ayrımı .....	41
2. Temel Modaliteler ve Modal Önergeler .....	49
2.1. Yalın Önergeler .....	49
2.2. Zorunlu Önergeler .....	64
2.3. Mümkün Önergeler .....	88
2.3.1. Bolluk İlkesi ve Zamansal Modalite Modeli .....	97
2.3.2. Gelecek Olumsuzlar .....	106

### İKİNCİ BÖLÜM İBN SİNA'DA MODAL ÇIKARIMLAR

1. Modal Önergeler Arası İlişkiler .....	119
1.1. Çelişki .....	121
1.1.1. Yalın ve Sürekli Önergelerde Çelişki .....	123
1.1.2. Zorunlu ve Mümkün Önergelerde Çelişki .....	129
1.2. Döndürme .....	131
1.2.1. Yalın Önergelerde Döndürme .....	131

1.2.2. Zorunlu Önermelerde Döndürme .....	135
1.2.3. Mümkün Önermelerde Döndürme .....	137
2. Modal Kıyaslar .....	140
2.1. Tek-Tip Modal Kıyaslar .....	144
2.1.1. Yalın Öncüllerle (XX-) Yapılan Kıyaslar .....	144
2.1.1.1. Birinci Şekil Kıyaslar .....	145
2.1.1.2. İkinci Şekil Kıyaslar .....	146
2.1.1.3. Üçüncü Şekil Kıyaslar .....	153
2.1.2. Zorunlu Öncüllerle (LL-) Yapılan Kıyaslar .....	155
2.1.3. Mümkün Öncüllerle (MM-) Yapılan kıyaslar .....	157
2.2. Karışık Modal Kıyaslar .....	162
2.2.1. Yalın-Zorunlu (XL-/LX-) Modal Kıyaslar ve İki Barbara Sorunu .....	163
2.2.2. Yalın-Mümkün (XM-/MX-) Modal Kıyaslar .....	179
2.2.3. Zorunlu-Mümkün Modal Kıyaslar .....	185
Sonuç .....	193
Kaynakça .....	199

**KISALTMALAR DİZİNİ**

a.g.e.	: Adı geçen eser
ed.	: Edisyon
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Baskı, basım
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İst.	: İstanbul
Lt.	: Latince
ö.	: Vefat tarihi
Thk.	: Tahkik eden
Trans.	: İngilizceye çeviren
t.y.	: Yayın tarihi yok
yak.	: Yaklaşık
yay.	: Yayınevi, yayınları
y.y.	: Yayın yeri yok
yy.	: Yüzyıl
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı, ve diğerleri



## TABLO ve ŞEKİLLER LİSTESİ

Tablo 1.1. Yatay ve Dikey Yükleme .....	25
Tablo 1.2. İskender'in Modalite Tasnifi .....	52
Tablo 1.3. İskender'in Modal Önergeleri .....	95
Tablo 2.1. Aristoteles'in İmkân-Zorunluluk Çelişkisi .....	129
Tablo 2.2. İbn Sina ve Aristoteles'in Geçerli Kabul Ettiği Modlar .....	192
Şekil 1.1. Özsel Yükleme .....	31
Şekil 1.2. Niteliksel Yükleme .....	31
Şekil 2.1. Tikel Olumsuz Önermenin Venn Diagramı ile Gösterilmesi .....	152

## SEMBOLLER DİZİNİ

= :	Eşitlik
≠ :	Çelişki
≡ :	Denklik, eşdeğerlik
∴ :	O halde
~ :	değil
∧, & :	ve
∨ :	veya
⊥ :	(Doğal çıkarımlarda) Çelişki
⇔ :	Karşılıklı gerektirme
$X_1$ :	Genel-yalın önerme
$X_2$ :	Özel-yalın önerme
$A$ :	Sürekli önerme
$M_1$ :	Genel-mümkün önerme
$M_2$ :	Özel-mümkün önerme
$L_z$ :	Özsel zorunlu önerme
$L_v$ :	Niteliksel zorunlu önerme
$a, b, c, d, \dots$ :	Terim değişkenleri
$a, e, i, o$ :	(üst karakter) Tümel olumlu, olumsuz, tikel olumlu ve olumsuz önerme

## ÖNSÖZ

İslam mantık geleneği, aslında bir İbn Sina mantığıdır. İbn Sina kimi zaman ayrıntılı kimi zaman özet tarzında yazdığı eserlerle kendinden önceki mantıkçıların görüşlerini bize aktarmış, daha da önemlisi bunlardan hareketle kendine has bir mantık dizgesi oluşturmuştur. İslam mantık geleneği ise neredeyse tamamıyla İbn Sina mantığı çerçevesinde şekillenmiştir. İşte bu geleneğin önemli bir parçası da modal mantıktır. Modal mantık, zorunluluk ve imkân gibi İbn Sina ontolojisinin en önemli kavramlarının önerme ve kıyas formunda ele alındığı mantık alanıdır.

Mantık, İslam tarihi boyunca eğitim müfredatlarının ayrılmaz bir parçası olagelmışse de Cumhuriyet döneminde Batılı tarzda mantık kitaplarının yazılmaya ve okunmaya başlanmasıyla birlikte İslam mantık geleneği büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Ülkemizde son yıllarda genel anlamda mantığa ve özel anlamda İbn Sina mantığına yönelik ilginin önemli ölçüde arttığı ve başarılı eserler ortaya konduğu görülmektedir. Bununla birlikte İslam dünyasında modal mantık alanında yapılan çalışmalar henüz yeterince incelenmiş değildir. Bu araştırma, bu geleneğin başlangıcını temsil ettiğini söyleyebileceğimiz İbn Sina modal mantık sistemini ele almaktadır.

Çalışma, *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-Tenbihât* gibi en önemli eserlerinden yararlanarak İbn Sina'nın zorunluluk, imkân, imkânsızlık gibi modal kavramlara, bunları içeren modal önermelere ve nihayet modal kıyaslara ilişkin görüşlerini eleştirel bir tarzda incelemeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken İbn Sina'nın görüşleri kendinden önceki mantıkçıların, özellikle Aristoteles, şârihleri ve Farabi'nin görüşleri ile mümkün olduğunca karşılaştırılarak İbn Sina mantığının kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmamız gerek tarih gerekse konu yönüyle sınırlandırılmıştır, çünkü İbn Sina'nın görüşlerinin izlerini sürmeyi amaçlayan bu çalışmada İbn Sina sonrası gelenek ve onun bu gelenekteki etkileri çalışmanın kapsamına dahil edilmeyecektir. Ancak Razi, Tusi gibi önemli İbn Sina şârihleri, kendisini anlama noktasında referans olarak alınacaktır. Diğer taraftan çalışma boyunca modalite sadece yüklemli önermeler bağlamında değerlendirilecek, şartlı önerme ve kıyaslar çalışmanın dışında bırakılacaktır.

Araştırmamız, İbn Sina mantığının temel çizgilerini ve İbn Sina'nın içinde yetiştiği Aristotelesçi geleneğe bakışını ele alan bir Giriş ile iki bölüm ve Sonuç'tan oluşmaktadır. Modal önerme konusuna ayrılan birinci bölüm, modal kavramlar olarak yalınlık, zorunluluk ve imkân ile bunlardan türetilen önermeleri ele almaktadır. Önermeler arası ilişkiler ve kıyas konusundaki tartışmalar mantıksal temellerini büyük ölçüde modal kavramlar ve önermelerin farklı yorumlarında

bulduğundan birinci bölümde İbn Sina'nın görüşleri ve bu görüşlerin temelleri, öncelleri ayrıntılı bir tarzda incelenmeye çalışılacaktır. Modal çıkarımlara ayrılan ikinci bölümde ise ilk olarak doğrudan çıkarımlar, yani modal önermeler arası ilişkiler ele alınacak ve ardından modal kıyas konusuna geçilecektir. Modal kıyaslar konusunda özellikle İbn Sina'nın geçerli kabul ettiği modlar üzerinde durularak, bunların Aristoteles sistemi ile karşılaştırması yapılacaktır. Araştırmamızın sonuçlarını vereceğimiz Sonuç bölümü ile çalışmamız sona erecektir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında şüphesiz pek çok kişinin emeği ve katkısı vardır. Bu bağlamda ilk olarak bu konuyu çalışma isteğimi kendisine ilettiğim ilk günden itibaren sürekli anlayış ve yardımlarını gördüğüm danışmanım Prof. Dr. Hüsamettin Erdem'e teşekkür etmek istiyorum. Tez inceleme kurulunda yer alan hocalarım Prof. Dr. Bayram Dalkılıç ve Prof. Dr. Süleyman Toprak'a bana olan güvenlerinden ve sabırlarından dolayı teşekkür ediyorum. Teklif ve düzeltmeleri ile çalışmanın yetkinleşmesine katkıda bulunan Prof. Dr. İsmail Köz ve Doç. Dr. Aytekin Özel'e teşekkür ediyorum. Ayrıca araştırmanın Kanada-Western Ontario Üniversitesi'nde gerçekleştirdiğimiz bölümünü desteklediğinden dolayı Tübitak-Bideb 2214-A Programı yetkililerine ve bu üniversitedeki çalışmalarım sırasında benimle düzenli bir şekilde görüşmeyi ve İbn Sina mantığı tartışmayı kabul ettiği için Prof. Dr. Henrik Lagerlund'a özellikle teşekkür ediyorum. Çalışmanın her aşamasında yol gösterici fikir ve önerilerinden dolayı Yrd. Doç. Dr. Arif Korkmaz'a minnettarım. Son olarak sabır ve desteğiyle bütün çalışmalarımın ardında duran değerli eşim Hacer'e ve beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan oğlum Ömer Faruk'a teşekkür borcumu ifade etmek istiyorum.

## GİRİŞ

### İBN SİNA MANTIĞI

İbn Sina mantığında modal kavram, önerme ve kıyasların tahlilini konu edindiğimiz bu çalışmamıza ilk olarak İbn Sina mantığının temel çizgilerini ortaya koyacak ve özellikle mantığın neliği ve diğer felsefi disiplinlerle ilişkisini ele alacağız. Bunların devamında bir mantıkçı olarak İbn Sina'yı tanıma anlamında onun gelenekle ilişkisi üzerinde duracağız. Burada İbn Sina'nın (ö. 1037) bir şârih mi yoksa bir teorisyen mi olduğu üzerinde de duracak ve bu soruya cevap vermeye çalışacağız.

#### 1. Mantığın Tanım ve Konusu

Günümüzde 'mantık' adı verilen disiplinin ilk defa Aristoteles (ö. MÖ 322)<sup>1</sup> tarafından sistematik ve formel bir tarzda ortaya konduğu kabul edilmektedir. Ancak Aristoteles mantık ya da *logic* kavramlarını kullanmadığı gibi,<sup>2</sup> bu disiplin için herhangi bir tanım da vermemiştir. Daha sonraları öğrencileri Aristoteles'in kitaplarını tasnif ederken *Kategoriler*, *Yorum Üzerine*, *Birinci Çözümlmeler*, *İkinci Çözümlmeler* ve *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* isimli kitaplarını konu olarak birbiriyle ilişkili görmüş ve *Organon* adıyla bir araya getirmişlerdir. *Organon* içinde yer alan konuların 'mantık' olarak adlandırılması ise daha geç bir dönemde, 3. yy. başlarında Aristoteles şârihi Afrodisyaslı İskender tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>3</sup> Bu nedenle bir bilim olarak mantığın kurucusu Aristoteles ise de bu bilime günümüzde kullanılan ismini veren İskender'dir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Aristoteles'in hayatı, eserleri ve felsefesi için bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan, Kabalcı yay., İst., 2002.

<sup>2</sup> Aristoteles'in terminolojisinde günümüzde kullanılan anlamdaki mantık terimine en yakın kelime 'analütik' kelimesidir. Bkz. Hamdi R. Atademir, *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1974, s. 63.

<sup>3</sup> William Kneale & Martha Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1988, s. 23. İskender'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi yoktur, ancak isminde yer alan Afrodisyas'ın, günümüz Aydın ili Karacasu ilçesi Geyre köyü olduğu anlaşılmaktadır. Onun özellikle 3. yy. başlarında Roma ve başka yerlerde felsefe ve mantık dersleri verdiği bilinmektedir. Kendisinin asıl bilinen tarafı ise çok önemli ve etkili bir Aristoteles şârihi olmasıdır. Özellikle *Birinci Çözümlmeler* şerhi günümüze ulaşmış önemli şerhleri arasındadır. Bkz. Kevin L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Brill, Leiden, 1995, s. xix vd.

<sup>4</sup> İskender, felsefi bilimleri fizik, etik, mantık ve metafizik olarak sıralar, ancak mantığın neliği konusunda herhangi bir açıklama veya tanımlama getirmez. Bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Topics 1*, trans. J. M. van Ophuijsen, Duckworth, London, 2001, s. 32. Burada İskender'in

Yunan ve Süryani okullarında oluşan felsefe birikiminin Arapça çeviriler yoluyla İslam dünyasına girmesiyle birlikte içeriği Aristoteles'in *Organon*'u tarafından belirlenen disiplinin adı '*mantık*' olagelmiştir. Mantığı "hataya düşülmesi mümkün olan her konuda düşünme yetisini doğruya yönelten sanat"<sup>5</sup> olarak tarif eden Farabi (ö. 950), bu disipline '*mantık*' denmesini izah ederken, öncelikle kelimenin '*nutk*' kökünden türediğini belirtir. Farabi, '*nutk*' kelimesinin önceki filozoflar (*kudemâ*) tarafından üç anlam için kullanıldığını ifade eder: (1) Ses vasıtasıyla somut hale gelen söz veya dış konuşma; (2) lafızların delalet ettiği akledilir anlamlar (*ma'kûlât*) ya da iç konuşma ve (3) insanda doğuştan bulunan nefsanî yeti. İnsan bu yeti ile diğer hayvanlardan ayrılır ve yine bu yeti sayesinde akledilir anlamları, bilim ve sanatları elde eder; akılyürütme bu yeti ile mümkün olur, güzel ve çirkin fiiller bu yeti ile ayırt edilir. Farabi'ye göre, bu disipline '*mantık*' ismi verilmesinin nedeni, mantığın iç ve dış konuşmanın kurallarını koyarak insanda doğuştan var olan üçüncü türden konuşmayı, yani düşünmeyi yetkin hale getirmesidir. Sadece dış konuşma ile ilgilenen dil bilimlerine de '*mantık*' demekle de Farabi, konuşmanın üç boyutu ile ilgili olduğundan mantığın bu isme dil bilimlerine nazaran daha layık olduğu kanaatindedir.<sup>6</sup>

İbn Sina'nın mantığı ne şekilde tarif ettiğine baktığımızda ise, onun mantığı konu ve amacına göre iki farklı şekilde tanımladığını görmekteyiz. Konusu bakımından mantık, zihinde mevcut olan şeylerden elde edilmesi istenen şeylere ulaşmanın şekillerini ele alan, inceleyen bilimdir. Gayesi bakımından ise, mantık, riayet edildiği takdirde insanı akıl yürütmelerinde hataya düşmekten koruyan bir alet

---

'mantık' kelimesini bu şekilde hiçbir açıklamaya gerek duymaksızın ve teknik anlamıyla kullanması, kelimenin İskender'den çok önce terim haline geldiğini ve felsefe çevrelerinde kabul gördüğünü göstermektedir. Kelime ya Stoacı ve Peripatetik gelenekler arasındaki tartışmalar esnasında ya da doğrudan Stoacı gelenek içinde bu terim anlamını kazanmış görünmektedir. Laertios'un verdiği bilgileri doğru kabul edersek, Stoacılar'ın oldukça erken bir dönemde, Kıbrıslı Zenon (ö. yak. MÖ 262) zamanında '*mantık*' kelimesini terim anlamıyla kullanmış olduğunu düşünmemiz mümkündür, ancak doğrusu bu çok da muhtemel görünmemektedir. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, Yapı-Kredi yay., İst., 2007, s. 316.

<sup>5</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, 'et-Tavti'e ev er-Risâle elletî suddira bihâ el-Mantık', *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1985, 55-62, s. 55.

<sup>6</sup> Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ed. A. bû Melham, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût, 1996, ss. 36-37.

ilmidir.<sup>7</sup> Burada gayesi bakımından mantığı tanımlarken İbn Sina'nın mantığın amaç ve kapsamını Farabi kadar geniş tutmadığı görülmektedir. Farabi, hataya düşülmesi mümkün olan her konuda doğru olanı göstermek gibi mantığa son derece geniş kapsamlı bir gaye atfederken, İbn Sina mantığın faaliyet alanını akıl yürütmelerle sınırlandırmıştır. İbn Sina'nın bu şekilde mantığa görece daha mütevazı bir gaye çizmesi, mantıkçılarla gramerciler arasında meydana gelen tartışmalar ve bu tartışmalarda mantığın alanı ile gramerin alanının kesiştiği gibi bir düşüncenin ortaya çıkmasının etkili olduğunu düşünebiliriz.

Mantığın konusu ile ilgili görüşlerinde ise İbn Sina çok büyük oranda tasavvur-tasdik ayrımından<sup>8</sup> hareket etmektedir. Ona göre, her türlü bilgi ve hatta bilmeme (*cehl*) ya tasavvur ya da tasdik bakımındandır. İnsan, bir ismi duyduğunda onun anlamı zihninde oluşur ve böylece onu tasavvur etmiş olur. Bu aşamada tasavvura konu olan varlığın var olup olmaması ya da şöyle veya böyle olması yönünde bir yargı henüz söz konusu değildir. Sözelimi, 'insan' ya da 'üçgen' dendiğinde bu kelimelerin anlamını bilen herkesin zihninde belli bir anlam ve tasavvur oluşur. Buna karşılık tasdik, iki kavram ve tasavvur arasında var olan bir ilişkiye dair bir yargı ve hüküm ifade eder. Örneğin, 'Her beyazlık ilintidir' önermesini söyleyen kişi, beyazlık ile ilinti olmak arasında bir ilişki kurmuş ve birinci hakkında ikinciyi tasdik etmiştir. Dolayısıyla her tasdik birtakım tasavvurları içerdiği ve onları varsaydığı halde, bunun aksi doğru değildir.<sup>9</sup>

İnsan zihni bütün tasavvur ve tasdiklerin bilgisine kendiliğinden sahip değildir, bunların bilinmesi ancak belli bir zihinsel çaba (*iktisâb*) ile mümkün olur. Bu zihinsel çaba, bilinenlerin belli bir düzenleme (*te'lif*) ile bir araya getirilmesi ve bunlardan hareketle bilinmeyenlerin elde edilmesi şeklinde gerçekleşir. Ancak bu

<sup>7</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* I, 4 cilt, thk. S. Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Kâhire, 1971, s. 117, 127.

<sup>8</sup> İslam düşüncesinde tasavvur-tasdik ayrımını ilk olarak Farabi'de görmek mümkündür: "Bilgiler, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısımdır" Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper, Klasik yay., İst., 2008, s. 1. Ancak bu ayrımın ve bu kavram ikilisinin mantıksal teorisinin merkezi ve mihverî haline gelmesi İbn Sina ile olmuş ve sonrasında gelenekselleşmiştir. Bu kavramların İslam düşüncesindeki yeri ve Yunan düşüncesindeki temelleri için bkz. Harry A. Wolfson, 'The Terms Tasavvur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents', *The Moslem World* 33 (2), 1943, 114-128.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006, s. 11.

telif her zaman doğru olmak zorunda değildir, bazen açıkça yanlış olur ya da doğruya benzediği halde yanlıştır. İşte mantık ilmi, bilinmeyen tasavvur ya da tasdike ulaştırılan bu telif tarzlarını ele alan bilim dalıdır.<sup>10</sup> Bu anlamda mantık ilmi esas olarak şu soruların cevabını bulmaya çalışır: Tasavvuru verecek olan bir söz, konusunun mahiyetini vermek için nasıl bir özelliğe sahip olmalıdır ya da konusunun mahiyetini vermese bile, ona delalet etmesi için nasıl oluşturulmalıdır? Bu işlevleri görmediği halde gördüğü izlenimini oluşturan sözler neden yanlıştır ve yanlışlığı nasıl ortaya konur? Diğer taraftan tasdiki gerçekleştiren bir sözün kesin ve karşı gelinmesi imkânsız bir nitelikte olması için nasıl olmalıdır? Böyle bir söz, kesine yakın nitelikte bir tasdik oluşturmak için hangi özelliklere sahip olmalıdır? Kesin ya da kesine yakın nitelikte bir tasdik oluşturmadığı halde, oluşturuyor izlenimi veren bir söz neden ve nasıl yanlış olmaktadır? Dile getirildiğinde tasdik oluşturmak yerine nefiste bir meyil ve kanaat oluşturan sözlerin özellikleri nelerdir? Yine aslında tasdik oluşturmadığı halde, sıkılma, nefret, sevgi gibi insan ruhunda tasdik etkilerine benzer etkiler uyandıran sözler hangi özelliktedir?<sup>11</sup> Kısaca söylemek gerekirse, İbn Sina'ya göre mantık, en doğru veya kesin olandan en yanlış ve isabetsiz olana doğru giden bir hiyerarşi içerisinde farklı tasavvur ve tasdik türlerini oluşturan sözleri ele alır ve bunların doğruluk veya yanlışlığının gerekçelerini araştırır, ortaya koyar. Burada İbn Sina'nın tasavvuru veren sözler ile tanım ve betim çeşitlerini, tasdiki veren sözler ile de 'Beş Sanat' olarak adlandırılan burhân, cedel, hitabet, şiir ve safsatayı kastettiği anlaşılmaktadır.

Başka bir açıdan ele alındığında, mantık ilminin konusu, İbn Sina'ya göre, birincil anlamlara dayanan ikincil akledilir anlamlardır (*el-meânî el-ma'küle es-sâniye*).<sup>12</sup> Ancak İbn Sina'nın ikincil akledilir anlamlarla neyi kastettiğini anlamak için onun üçlü mahiyet tasnifine bakmamız gerekmektedir. Ona göre, mahiyetler kimi zaman eşyanın dış dünyadaki varlıklarında, yani fertlerde kimi zaman da

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 125-127; *en-Necât mine'l-ğark fî Bahri'd-Dalâlât*, thk. M. T. Dânişpejûh, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1379, s. 7.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 12.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik* I, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İst., 2004, s. 9. İbn Sina'nın ikincil akledilirler ile ilgili görüşleri için bkz. Abdulhamid I. Sabra, 'İbn Sina'da Mantığın Konusu', çev. Y. Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, 2015, 221-240.

zihinde var olur. Dolayısıyla mahiyetleri (1) iki varlık boyutundan herhangi birine ve bu boyutta kendisine ilişen ilintilere izafe etmeksizin, kendi olmaklığı bakımından, (2) dış dünyada var olması bakımından ve (3) zihinde var olması bakımından değerlendirmek mümkündür. Bu sonuncu durumda, özsellik, ilintisellik, konu veya yüklem olma, tümel ya da tikel olma gibi mahiyete ilişen birtakım özel ilintiler vardır. İnsan, bir kavramı zihninde tasavvur ettiğinde, söz konusu kavram zihinsel bir varlık kazanır ve zihinsel var oluşun ilintilerine zorunlu olarak maruz kalır. Kavramlara zihinsel varlık boyutunda ilişen bu ilinti ve nitelikler, mantığın gayesi olan bilinenden bilinmeyene ulaşma noktasında son derece önemlidir.<sup>13</sup> Bu nedenle mantık ‘ikincil akledilir anlamlar’ denilen bu ilinti ve nitelikleri zihinde veya başka bir yerde var olmaları bakımından değil, fakat bilinenden bilinmeyene ulaşmadaki işlev ve önemleri bakımından ele alır, konu edinir. Aynı zamanda ‘mantıksal tümel’ olarak da adlandırılan bu ilintilerin birincil anlamlardan farkı, zihin dışı dünyada bir karşılıkları olmamasıdır. Bir örnekle izah etmemiz gerekirse, birincil bir anlam olan ‘insan’ kavramının dış dünyada bir karşılığı vardır, çünkü insan fertleri bir anlamda bu insan tümelini kendi varlıklarında taşır ya da temsil eder. Ancak ‘tür’ gibi mantıksal bir tümel, bu ‘insan’ kavramı zihinde tasavvur edildiğinde ona ilişir, çünkü insan türüdür. Fakat ‘tür olma’nın dış dünyada bir karşılığı yoktur ve türler kendilerine ancak zihinde ve birincil anlamlarda bir konu bulabilir.<sup>14</sup>

Dilin ve dilsel varlıklar olarak lafızların mantıkla ilişkisi ve mantığın konusu olması da İbn Sina’nın bu bağlamda üzerinde durduğu konulardandır. Bu konuda İbn Sina, Farabi’den açık bir şekilde ayrılmakta ve onu eleştirmektedir. Farabi’ye göre, mantığın konusu lafızların kendilerine delalet etmesi bakımından akledilirler ve akledilirlere delalet etmeleri bakımından lafızlardır.<sup>15</sup> İbn Sina, böyle bir görüşte hayır ve fayda bulunmadığını ve bu görüşü dile getirenlere kulak verilmemesi gerektiğini ifade ederken Farabi’yi ya da en azından Farabi gibi düşünen mantıkçıları hedef alır görünmektedir. Ona göre, mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi, lafızları mantığın konusu ve özsel bir parçası yapacak türden yakın bir ilişki değildir.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 8.

<sup>14</sup> Tümelilerin doğal, mantıksal ve akli olarak tasnifi için bkz. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 58 vd. Konunun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, Global Academic Pub., New York, 2005, s. 39 vd.

<sup>15</sup> el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 33.



Mantıkçı, lafızlarla mantıkçı olması bakımından ve doğrudan doğruya ilgilenmez. Şayet mantığın sadece anlamların düşünüldüğü salt düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı ve düşüncelerin başkasına aktarılması için dilden başka bir araç bulunsaydı, bu durumda mantıkçı kesinlikle dille ve lafızlarla ilgilenmezdi. Ancak düşüncelerini dile getirmek için lafızları kullanmak zorunda olduğundan ve lafızlar dikkate alınmadan kavramları belli bir şekilde tertip etmek kolay olmadığından mantıkçı dille ve lafızlarla sınırlı bir şekilde ilgilenmelidir. Diğer taraftan lafızların birtakım nitelikleri vardır ve bu nitelikler lafızların delalet ettiği anlamlarla birebir örtüşür. Dolayısıyla lafızlarda ortaya çıkan bazı değişiklikler anlamları da etkilemekte ve lafızlar ele alınmadan anlamların anlaşılması zorlaşmaktadır. Bu gibi hususlar ve zorunluluklar olmasa, mantıkçı hiçbir şekilde lafızlarla ilgilenmek durumunda olmazdı.<sup>16</sup> Dolayısıyla İbn Sina için mantığın konusu, Farabi’de olduğu gibi, lafızları da kapsayacak şekilde geniş değildir. Lafızlar ve dil ancak belli şartlar altında ve ikincil bir tarzda mantığın konusu ve mantıkçının ilgi alanı içerisine girebilir.

İbn Sina, Allah tarafından özel bir şekilde desteklenen peygamberler dışında düşünme ve tefekkür yoluyla bilgi elde etmek durumunda olan her insanın mantığa kaçınılmaz bir şekilde muhtaç olduğu düşüncesindedir. Ona göre, zaman zaman her insanın içgüdüsel bir tarzda ve mantıksal kurallara dayanmaksızın doğru bir tanım ya da delile ulaşması mümkünse de bu her zaman olan bir şey olmadığı gibi, kontrol edilmediği için güvenilir de değildir. Şayet insanlar sadece içsel donanımları ile ve mantık kullanmaksızın doğruyu bulabilecek şekilde var edilmiş olsalardı, her insanın doğruları bulması ve bilmesi, insanlar ve özellikle filozoflar arasında hiçbir görüş ayrılığı olmaması gerekirdi. Bu nedenle doğrunun bulunması konusunda sadece fitrata ve doğuştan gelen yeteneklere dayanmak yeterli değildir ve mantık bu anlamda mutlaka gerekli bir sanattır. Ancak sadece mantık eğitimi de insanın her zaman ve her konuda doğruya ulaşmasını temin edemez, çünkü her insanın öğrendiği sanatı uygulama konusunda zaman zaman yetersiz ve âciz kalması mümkündür. Bu durum mantığın kendinde hatalı ve yetersiz olduğu anlamına gelmez. Ayrıca mantık eğitimi aldığı halde hata yapabilen kişinin hatası da hiç mantık bilmeyenin hatası kadar büyük olmaz. Bu sebeple mantık öğrenen kimsenin sık sık zihinsel alıştırma ve

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 16-17; *el-İşârât* I, s. 131.

tekrarlar yaparak öğrendiklerini kalıcı bir yeti ve meleke haline getirmesi gerekir. Böylece mantıkçı, yaptığı her işlemde yanlıştan emin olacak bir seviyeye ulaşabilir.<sup>17</sup>

Mantığın önem ve gerekliliğini anlatmak için Farabi, dil bakımından gramerin (*nahv*) ve şiirde aruzun işlevini düşüncede mantığın yerine getirdiğini belirtir:

Bu sanat [yani mantık], gramere benzer, çünkü mantık sanatının akıl ve akledilirlere nispeti, gramer sanatının dile ve lafızlara olan nispeti gibidir. Gramer ilminin lafızlarla ilgili olarak bize sağladığı kuralların bir benzerini mantık ilmi de akledilirlere ilgili olarak bize verir. [Aynı şekilde mantık] aruz sanatına benzer, çünkü mantık ilminin akledilirlere olan nispeti, aruzun şiirin ölçülerine olan nispeti gibidir. Aruz ilminin şiir ölçüleriyle ilgili olarak bize sağladığı kuralların benzerlerini mantık ilmi de akledilirlere ilgili olarak bize sağlar.<sup>18</sup>

Ancak İbn Sina bu görüşe de temkinli yaklaşmaktadır, çünkü ona göre, gramer ve aruz vazgeçilmez ve mutlak anlamda gerekli bilimler değildir. Nitekim göçebe Arapların gramere ihtiyacı olmadığı gibi, sağlam bir estetik zevke sahip olan insanlar için aruz da gerekli değildir. Buna karşılık mantıktan müstağni kalmak mümkün değildir ve insanların fitri yetenekleri mantığı gereksiz hale getiremez.<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina, insanların zorunlu olarak tasavvur ve tasdik türünden birtakım bilgilere sahip olmakla birlikte, pek çok konuda bilgisiz olduğunu ve bildiklerinden hareketle bilmediklerini elde edebileceğini düşünmektedir. Bu elde etme ise bilinenlerin belli bir düzen içinde bir araya getirilmesini gerektirmektedir ki, bunun doğru bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan kurallar bütününe ‘mantık’ denmektedir. Mantık, mahiyetleri dış dünyada veya zihinde var olmaları bakımından değil, zihinde kendilerine ilişen birtakım özelliklerin bilinenden bilinmeyeni elde etmede sağladığı fayda bakımından ele almaktadır. İbn Sina’nın bu şekilde tanımladığı mantık ilmi herkes için gereklidir ve ilahi bir desteğe mazhar olan özel bazı insanlar dışında hiç kimse mantık bilgisi olmaksızın doğruya ulaşamaz, doğru bilgiyi elde edemez. Bu anlamda mantık insanın özsel ayrımı olan düşünmenin

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, ss. 12-13.

<sup>18</sup> el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 28.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 14.

yetkin anlamda gerçekleşmesi, başka bir deyişle, insanın gerçek anlamda insan olması için vazgeçilmez bir bilimsel disiplindir. Doğru bilgiye ulaşma ve yetkin bir insan olma noktasında böylesine merkezi bir yeri ve önemi olan mantık disiplininin, amacı insanın bilme gücü ölçüsünde eşyanın hakikatlerine vakıf olmasını amaçlayan felsefe ile ilişkisi acaba ne şekilde düşünülmelidir? Bu bağlamda İbn Sina'nın felsefe karşısında mantığı ne şekilde konumlandığı da sorgulanması gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2. Mantık-Felsefe İlişkisi

Mantık-felsefe ilişkisi bağlamında akla gelen iki temel sorun vardır. Birincisi, mantığın felsefenin bir parçası mı yoksa aracı mı olduğuna ilişkin kadim tartışma, ikincisi ise mantığın varlık ile, var olması bakımından varlığı ele alan ontoloji ve varlığın en yüksek ilkelerini araştıran ilk felsefe ya da metafizik ile olan ilişkisidir.

Mantığın felsefeyle ilişkisi, daha açık bir ifadeyle mantığın felsefenin bir parçası mı yoksa aracı mı olduğu ilk devirlerden itibaren Aristotelesçi Peripatetik gelenek ile Stoacılar arasındaki en önemli tartışma konularından biri olagelmıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, her ne kadar mantığın kurucusu olsa da Aristoteles mantığın felsefe içindeki veya felsefeye karşı konumuyla ilgili açık bir tavır ve düşünce ortaya koymamıştır. O, teorik, pratik ve poetik bilimler şeklinde yaptığı üçlü bilimler tasnifi içinde mantığa yer vermez. Bu tasnifte teorik bilimler konusu sırf bilmek veya bilmek için bilmek olan, sırf hakikati araştırmayı ve bilmeyi amaçlayan disiplinlerdir ve matematik bilimleri ile fizik ve 'ilk felsefe' olan metafiziği içine alır. Pratik bilimler, bireysel ve toplumsal hayatın işleyişi için zorunlu olan etik, ekonomi ve siyaseti içerir. Poetik bilimler ise, yaratma ve üretmeye dayanan şiir ve hitabetten ibarettir.<sup>20</sup> Böyle bir tasnifte mantığı bu kategorilerden herhangi birine yerleştirmek mümkün değildir. Bu sebeple Aristoteles'in bu disiplini, bu üç sınıftan birine dâhil edilebilecek bağımsız bir bilim dalı olmaktan ziyade, diğer bütün bilim dalları, hatta mutlak anlamda bilgi için bir araç olarak kabul ettiği akla gelmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde şârihlerin, Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerini yine 'araç' anlamına gelen '*Organon*' başlığı altında toplamış olmaları, bu düşüncemizi

<sup>20</sup> Atademir, Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı, ss. 64-65.

destekler mahiyettedir. Bu anlamıyla mantık, diğer bütün bilim dallarından önce gelen, hepsinden önce bilinmesi ve öğrenilmesi gereken bir araç ve giriş mahiyetindedir. Araştırmacı hangi önermeler hakkında kanıt istemesi gerektiğini ve bu anlamda ne tür kanıtların işlevsel olabileceğini ancak mantık bilgisi sayesinde tespit edebilir.<sup>21</sup>

Mantığın bu şekilde anlaşılmasına karşı olan Stoacılar için ise felsefe üç kısma ayrılabilir: etik, fizik ve mantık.<sup>22</sup> Stoacı felsefe, Sokratesçi ve Kinik düşünceyi kendisine hareket noktası olarak aldığından, burada ahlak merkezi bir öneme sahiptir. Fizik, bu ahlak teorisine bilimsel bir temel sunmak üzere kullanılırken, mantık gerek ahlak gerekse fiziği temellendirmek için kullanılır.<sup>23</sup> Ancak Stoacıların mantık anlayışı, Peripatetik gelenektekenden daha farklı ve geniş kapsamlıdır. Stoacı mantık ya da *logikē*, felsefenin *logos* ile ilgilenen bölümüdür ki, *logos* bütün farklı formlarıyla birlikte düşünce, dil ve delillendirmeyi içerecek kadar geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Bu nedenle Stoacı mantık, formel ve retorik deliller yanında, gramer, dil felsefesi ve bilgi felsefesini de kapsar.<sup>24</sup> Dolayısıyla mantığın yeri ve işlevi konusunda Peripatetik ve Stoacı okullar arasındaki tartışmanın kökeninde, mantığın anlamıyla ilgili bir anlaşmazlığın da mevcut olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir.

Stoacı anlamıyla mantık, rasyonelliğin kurallarının sistematik bir şekilde anlaşılmasını ve böylece insanların açık ve doğru düşünmesine yardımcı olmayı, akıl yürütmenin bütün formlarında insanı hatalı delillerle yanlışla sürüklenmekten alıkoymayı hedefler. Başka bir deyişle mantığın gayesi, doğanın doğru bir şekilde anlaşılmasını temin etmektir ki, bu, rasyonel ve etik bir hayat sürmek isteyen insan için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla mantık, hem fizik dünyanın yetkin bir tarzda anlaşılmasının bir ön koşulu hem de ahlaki yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır,

<sup>21</sup> Bkz. Atademir, a.g.e., s. 89 vd., David Ross, Aristoteles, çev. A. Arslan vd., Kabalcı yay., İst., 1999, s. 36.

<sup>22</sup> Stoa okulunun kurucusu olarak kabul edilen Zenon'a kadar geri götürülmesi mümkün olan bu tasnifin ilk şahitlerini Laertios'ta görmekteyiz. Bkz. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 316.

<sup>23</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 15. bs., Remzi Kitabevi, İst., 2004, s. 92.

<sup>24</sup> John Sellars, *Stoicism*, Acumen, Durham, 2006, s. 55; Katerina Ierodiakonou, 'Stoic Logic', *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill & P. Pellegrin, Blackwell Pub., Oxford, 2006, 505-529, s. 505.

çünkü mantık her alanda doğruyu yanlıştan ayırt ederek felsefenin diğer dalları olan fizik ve etiğin alanına giren konularda da gerçeğin bilinmesini mümkün kılmaktadır. Bu nedenle mantık, felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır ve yine bu sebeple filozof, her şeyden önce iyi bir mantıkçı olmalıdır.<sup>25</sup>

Peripatetik ve Stoacı okullar arasında mantığın statüsü konusundaki bu tartışmada İbn Sina'nın konumunu tayin etmeye çalıştığımızda, onun bir tarafı tam olarak desteklemekten ziyade iki tarafı da belli ölçüde haklı görme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. *el-İşârât* gibi bazı eserlerinde “Mantığın gayesi, insanın, riayet etmesi halinde onu akıl yürütmelerinde hata yapmaktan koruyacak normatif bir araca sahip olmasıdır”<sup>26</sup> sözleriyle mantığın araç olma özelliğini açıkça dile getirmekle birlikte İbn Sina, mantığın felsefenin aracı ya da parçası olması tartışmasını hatalı ve yersiz bulur. Bu tartışma ona göre hatalıdır, çünkü her iki taraf ‘felsefe’ kavramından farklı şeyleri anlamaktadır; yersizdir, çünkü bu tür tartışmalarla uğraşmak kimseye bir fayda sağlamaz.<sup>27</sup>

İki taraftan birini tercih etmek zorunluluğu hissetmeksizin İbn Sina kendi bilimler tasnifini yapar ve burada mantığa bir yer bulmaya çalışır. Aristoteles'in tasnifine oldukça yakın olan bu tasnife göre felsefe, teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan birinci kısım olan teorik felsefe, eşyanın bizim seçme ve ihtiyarımıza bağlı olmaksızın var olan kısmıyla ilgilidir, bunların bilgisini elde etmeye çalışır ve gayesi sırf bilmek için bilmek ve sadece bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefe ise, bizim seçme ve fiilimizle varlığa gelen şeylerin bilgisini elde etmeye çalışır ve gayesi yapılacak şeyleri bilmek ve bunlarla amel etmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Felsefenin bu iki kısmından her birinde üçer bilim dalı yer alır. Teorik felsefe içinde, ele aldığı varlıkların doğasına uygun bir şekilde üç bilim dalı vardır. Bunlardan birinci ilim, varlıkları düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları bakımından ele alan fizik (*el-ilmu't-tabîî*); ikincisi, nesnelere sadece zihinde maddeden ayırık olmaları bakımından ele alan matematik (*el-ilmu'r-riyâzî*) ve üçüncüsü, varlıkları hem varlık hem de zihinde maddeden ayırık olmaları

<sup>25</sup> Jerodiakonou, a.g.m., ss. 505-506.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 116.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 9.

bakımından inceleyen metafiziktir (*el-ilmu'l-ilâhî*). Pratik felsefe içerisinde yer alan ilimler ise, bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan *siyaset* ilmi; özel bir grup insan arasındaki ilişkileri düzenleyen kuralları ele alan ev idaresi (*tedbîru'l-menzil*) ve tek bir kişinin nefsinin arındırmadaki halini düzenleyen *ahlak* ilmidir.<sup>28</sup> Görüldüğü üzere İbn Sina, bu altılı bilimler tasnifinde mantığa yer vermemiştir. O, mantığın konu ve gayesini daha farklı bir şekilde temellendirmeye çalışır. Ona göre, mahiyetler kimi zaman dış dünyada kimi zaman da zihinde varlığa gelir. Ancak bu her iki varlık boyutundan ayrı bir şekilde sadece ne ise o olması bakımından da mahiyeti ele almak mümkündür. Mantık, zihinde yer alan mahiyetlere zorunlu olarak ilişen ilintileri, bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından ele alır.<sup>29</sup> Dolayısıyla mantık, varlığı bizim seçme ve fiilimize bağlı olmayan bir varlığı konu edindiği için, teorik felsefe içinde yer almaya daha yakın durmaktadır.<sup>30</sup> Ancak mantık, teorik felsefe içinde yer alan diğer ilimlerden farklı olarak, konu edindiği varlık kategorisini şu veya bu şekilde var olması bakımından değil, bilinenden bilinmeyene ulaşmadaki işlevi bakımından inceler. Bu anlamda fizik, matematik ve metafizikten de ayrılır. Bu durumda İbn Sina'ya göre, eğer felsefe nesnelere var olmaları ve iki varlık tarzından birine sahip olmaları bakımından inceleyen bir etkinlik olarak düşünülürse, mantık bu anlamdaki bir felsefenin parçası olmayacak, ancak bir aracı ve aleti olabilecektir. Buna karşılık felsefenin her türlü teorik incelemeyi ve bütün yönlerden içeren bir etkinlik olarak anlaşılması halinde mantık felsefenin hem bir aleti hem de parçası olacaktır.<sup>31</sup> Burada birinci görüşün Peripatetik, ikincisinin ise büyük ölçüde Stoacı geleneğe ait olduğu açıktır. İbn Sina, burada telifçi bir yaklaşım izleyerek iki görüşe de belli şartlarla doğruluk imkânı tanımaktadır. Bu yaklaşımıyla o, Farabi gibi öncellerinden ayrılmaktadır, çünkü her Farabi de mantığın bir alet ilmi olmasından yana açıkça tavır almış ve mantığın, felsefenin bir parçası olmasına karşı çıktığı gibi felsefenin aynı anda hem aracı hem de parçası olabileceği fikrini de reddetmiştir. Farabi “[Mantık] kendi başına bir sanattır, başka bir sanatın parçası olmadığı gibi aynı anda hem araç hem de parça

<sup>28</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 5-7. İbn Sina'nın bilimler tasnifi hakkında ayrıntılı ve metin merkezli bir çalışma için bkz. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, ss. 1-15.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 8.

<sup>30</sup> Nitekim İbn Sina *en-Necât*'ta mantığın teorik bir sanat olduğunu açıkça ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 8.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 8.

[olması da doğru] değildir”<sup>32</sup> sözleriyle bu düşüncesini ortaya koyar ve Peripatetik düşünceyi savunur. Diğer taraftan Razi ve Tusi gibi İbn Sina'nın en yakın şârihleri başta olmak üzere,<sup>33</sup> İbn Sina sonrası gelenek onu bu telifçi tavrından ziyade *el-İşârât*'taki düşüncesi ve mantığın araç olduğu beyanıyla değerlendirmiş ve İslam mantık geleneğinde mantığın statüsü bu şekilde kabul edilegelmiştir.

İbn Sina, mantık ilmi için müstakil bir konu ve gaye belirleyerek onu metafizik başta olmak üzere felsefenin diğer disiplinlerine ait konulardan arındırmak için özel bir çaba göstermiştir. *eş-Şifâ* adlı felsefe ansiklopedisinin hemen başında İbn Sina, “Mantığın ilkelerini mantığa ait olmayan şeylerle uzatmak adet olmuştur. Bunlar hikemî sanata, yani ilk felsefeye aittir. Ben bunlardan herhangi bir şeyi zikretmekten ve bunlarla vakit kaybetmekten kaçındım ve bunları yerine erteledim”<sup>34</sup> diyerek mantığın ontolojik bir karakter kazanmış olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Bu projesiyle, yani mantığı, mantığa ait olmayan konulardan arındırma düşüncesiyle İbn Sina, mantık geleneğinde esaslı bir kırılma noktasını belirlemiş, kendinden sonraki gelenek üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Onun bu etkisinin en açık bir şekilde gözlenebildiği konuların başında kategoriler meselesi gelmektedir.

İbn Sina, Peripatetik gelenek içindeki meslektaşları ile uyum içerisinde olma ve kendisinden önce yazılıp söylenenleri aktarma düşüncesiyle kaleme aldığını daha en başında açıkça belirttiği<sup>35</sup> *eş-Şifâ* adlı eserinde kategoriler konusuna mantık kitapları arasında yer verir. Ancak bu konunun incelenme yerinin mantık olmadığı farkındadır:

Bilakis bu kategorilerin varlıklarının bilgisi ilk felsefenin işidir; nefsin bunları tasavvur etmesi bakımından bilgisi, ilk felsefenin komşusu olan doğa ilminin bir

<sup>32</sup> Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz el-Müsta'mele fi'l-Mantık*, thk. M. Mehdî, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1986, s. 108. Ayrıca bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*, trans. J. Barnes vd., Cornell University Press, Ithaca, 1991, s. 41 vd.

<sup>33</sup> Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* I, thk. A. R. Necefzâde, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran, 1384, s. 8: “Şüphesiz mantık bir alettir”; Nasîreddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* içinde sayfa altlarında, s. 117: “O halde mantık, normatif bir âlettir”.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 3.

<sup>35</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 3.

kısının [psikolojinin] işidir ve bunların kendilerine karşılık olarak belirlenmiş lafızlara uygun olduklarının bilgisi ise dildilerin sanatının işidir... Mantıkçının, mantıkçı olması bakımından bu kategorileri bilmesi, başka herhangi bir şeyi bilmesinden daha öncelikli değildir.<sup>36</sup>

İbn Sina, *Kategoriler* kitabının varlıkların doğasını değil, tekil lafızlarla delalet edilmesi bakımından mevcutları incelediği düşüncesiyle bir mantık kitabı olarak alınmasına da karşı çıkar.<sup>37</sup> Ona göre, mesela dokuz kategorinin ilinti olduğunu temellendiren burhanlar, bunların varlık hallerine delalet eden burhanlardan farklı değildir, çünkü bir şeyin var olması bakımından olan durumu incelendiğinde, onun lafızla delalet edilen olması bakımından olan durumu da ortaya çıkar. Zira varlıktaki her hakikatin örtüştüğü bir lafız vardır.<sup>38</sup>

İbn Sina, mantık içerisinde ele alınmak istendiği takdirde kategorilerin, öğrencinin olduğu gibi kabul edip, sorgulama ve ispata kalkışmaması gereken bir konu olduğu düşüncesindedir, çünkü varlıkla ilgili olmaları bakımından mantık bunların ispatını yapamaz ve mantık sınırları içinde kalınarak bunlar izah edilemez. Kategoriler bu şartla mantık içerisinde incelendiğinde öğrencinin var olana yönelik kapsamlı bir bakış açısı kazanmasına ve farklı varlık alanlarından örnekler vermesine yardımcı olabilir.<sup>39</sup> Bununla birlikte konunun önemli bir sakıncası da vardır:

O kadar çok insan gördüm ki, bu kitabı okuması sebebiyle zihni karışmış, hatta bu kitapta kühünün tam olarak kavranması mümkün olmayan şeyleri hayal etmiş ve onda hakikatle ilgisi olmayan hayaller geliştirmiştir. Bu hayaller üzerine görüş ve düşünceler kurularak kişinin zihni bulanmış ve akıl levhasına başka bir şeyin yazılmasıyla silinemeyecek ve başka şey karıştığında aklını karıştıracak şeyler yazılmıştır.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Kategoriler*, çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2010, s. 4.

<sup>37</sup> Bu düşünce, Aristoteles'in *Kategoriler* kitabına şerh yazmış olan Porphyrius'a aittir, çünkü ona göre bu kitap varlıklara delalet etmeleri bakımından lafızlar hakkındadır. Bkz. Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, Duckworth, London, 2004, s. 61. Bunun yanında Farabi'nin de bu düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 45. Konuya ilişkin Yeni-Platoncu ve İslami felsefe gelenekleri içerisindeki farklı yaklaşımlar hakkında bkz. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, Brill, Leiden, 2006, ss. 300-301.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 6.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 4.

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 7.



İbn Sina, muhtemelen bu tür sakıncalarını, faydasından daha fazla gördüğü için eş-Şifâ sonrası mantık kitaplarında, sözgelimi *en-Necât* ve *el-İşârât* gibi hacimli eserlerinde dahi, *Kategoriler* kitabının içeriğine yer vermez. Belirtilen eserlerde İbn Sina, *İsagoji*'nin içeriğini teşkil eden beş tümelle ilgili açıklamalarından sonra önerme ile ilgili konulara geçer. Başka bir deyişle Porphyrios'un, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş olarak yazdığı *İsagoji*, İbn Sina için artık önerme ile ilgili meselelere giriş mahiyetini kazanmıştır. İbn Sina'nın bu uygulaması, kendinden sonraki İslam mantık geleneği içerisinde oldukça etkili olmuş ve yazılan eserlerde kategorilerle ilgili konular yavaş yavaş görülmez hâle gelmiştir.<sup>41</sup>

Bu bölümdeki ikinci sorunumuz olan mantığın ilk felsefe ya da metafizik ile ilişkisi meselesine başlarken, ilkin İbn Sina'nın bilimler tasnifi yanında bir bilimler hiyerarşisi düşüncesine sahip olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. İbn Sina, tekil bilimlere kapsayan bir faaliyet olarak felsefeyi hiyerarşik bir bütün olarak kabul eder. Bu hiyerarşinin zirvesinde 'bilimlerin kraliçesi' ya da 'ilk felsefe' olarak adlandırılan<sup>42</sup> metafizik yer almaktadır. Metafiziğin diğer bilimlere üstünlüğü iki açıdandır. İlk olarak, diğer bütün bilim dalları metafiziğin altında yer alır, çünkü mevcut ve bir olanı konu olarak alması bakımından metafizik konusu itibariyle en genel bilimdir. Metafizik, belli birtakım varlıkların değil, bütün mevcutların ilkesini inceler ki, bu diğer tekil bilimlerde yapılabilecek bir çalışma değildir.<sup>43</sup> Bununla ilgili olmak üzere, metafiziğin ikinci üstünlüğü, diğer bilim dallarının ilkelerinin metafizik bünyesinde ispat bulmasıdır. Başka bir deyişle, diğer tekil bilimlerin konu ve kapsamaları gereği ispatlama imkânına sahip olmadığı için ispatsız kabul edilmesi gereken bir ilke olarak aldığı prensipleri metafizik ispat eder. Bu nedenle diğer bilimler bir nevi şartlı önermelerle işlem yapar. Sözgelimi geometri, 'eğer daire varsa bu üçgen şu özelliklere sahiptir' formunda önermelerle çalışır. Fakat metafizik, doğrudan bu önermenin öncelini ele alarak dairenin var olup olmadığını konu edinir.

<sup>41</sup> İbn Sina'nın öncülük ettiği bu harekete İslam düşüncesinde karşı çıkanlar ve bunu eleştirenler de olmuştur. Konuya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İst., 2007, s. 32 vd.

<sup>42</sup> Bkz. Amos Bertolacci, 'The 'Ontologization' of Logic Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon', *Methods and Methodologies Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, ed. M. Cameron & J. Marenbon, Brill, Leiden, 2011, 27-51, s. 28.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006, s. 112.

Dolayısıyla bu anlamda da metafizik diğer tekil ilim dallarına üstündür.<sup>44</sup> Bu durumda piramidin zirvesinde yer alan metafizik ile bütün bilimler için bir araç olma pozisyonunda bulunan mantık arasında nasıl bir ilişki ve yardımlaşma vardır? Mantığın metafiziksel ve metafiziğin mantıksal yanları var mıdır?

İbn Sina'nın bilim felsefesine göre, hiçbir bilim dalı kendi konusunun varlığını araştırma ya da özüne nüfuz etme imkânına sahip değildir. Her bir bilim dalı konusunun varlığını ve konusuna ilişkin temel kavramların tanımlarını ilke olarak alır ve bütün ispatlarını bu ilkeler üzerine bina eder. Bu kural tekil bilimler kadar metafizik için de geçerlidir: Metafizik de var olanın varlığını ve özünü araştırır, ancak bunların özellik ve özsel ilintilerini araştırır. Metafiziğin diğer bilim dallarından farklı ve onu ayrıcalıklı kılan tarafı ise, konusunun yani var olanın ispata ihtiyacı olmaması ve apaçık olmasıdır. Diğer bilim dallarının konularının varlığı, özü ve bunlara ilişkin temel ilkeler metafiziğin konuları arasında gündeme gelir. Mantığın konularının metafiziğe konu olması da bu şekildedir. Metafizik, sözgelimi, mantığın konuları arasında yer alan tümellerin ve 'tümel', 'tikel' gibi ikincil akledilirlerin dayandığı birincil akledilirlerin, yani kategorilerin varlığını inceler. Bunların varlıkları zihinde mi yoksa dış dünyada mıdır? Bunlar ne türden bir varlığa sahiptir, cevher midir yoksa araz mıdır? Bunların madde ve formunu ne şekilde ayırt etmek ve anlamak gerekir? Mantığın öncelikli konusunu teşkil eden kavramlara ilişkin bütün bu sorunlar metafizik içerisinde tartışılır ve mantıkçı olması bakımından mantıkçı bu sorularla meşgul olmaz, ancak metafizikçe verilen cevapları olduğu gibi alır ve kullanır.<sup>45</sup> Bu anlamıyla mantık, metafiziksel, metafizik tarafından da konu edilen ve ispatlanan pek çok kavram ve ilkeyi kullanır, özellikle epistemolojik anlamda bu ilkelere dayanır. Mantığın metafiziksel oluşunun en açık biçimde gözlemlenebildiği konuların başında modaliteler gelir ki, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde modal kavramlarda mantığın metafiziğe ne denli kuvvetli bir şekilde yaslandığı açıkça görülecektir.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 112. İbn Sina'da bilimlerin konu, ilke ve sorunları ile bunlar açısından bilimler arası ilişkiler konusunda bkz. Yusuf Daşdemir, 'İbn Sina Mantığında Burhani Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları', *Felsefe Dünyası* 55(1), (2012), 240-261.

<sup>45</sup> Bkz. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, ss. 301-302.

İlişkinin diğer yüzüne bakıldığında, metafiziğin de diğer bütün bilim dalları gibi mantığa ihtiyaç duyduğu ve bütün ispatlarında mantığı kullandığı görülecektir. Yukarıda izah edildiği üzere, gerek tasavvur ve gerekse tasdik bakımından bilinenden bilinmeyene ulaşmanın yol ve ilkeleri mantık çerçevesinde ele alınmaktadır. Bir bilim olarak metafiziğin de kendiliğinden açık birtakım ilkeleri öncül olarak kullanmak suretiyle ve kendiliğinden açık birtakım kavramları tanım olarak almak suretiyle bilinmeyen önerme ve tanımlara ulaştığı göz önünde bulundurulursa, metafiziğin mantıksal zemini ortaya çıkacaktır. İşte bu anlamda metafizik, mantıksaldır ve İbn Sina metafiziği mantıksal bir zemine oturur.<sup>46</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, mantık ve metafizik arasında oldukça yakın bir ilişki ve iş birliği vardır. Bu işbirliğini şöyle ifade edebiliriz: Metafizikçi mantıkçıya hammadde temin eder, mantıkçı bu hammaddeyi işler ve yine metafizikçinin ihtiyaç duyduğu aletleri ona sağlar. Böylece metafizik, bilimsel etkinliğin hem önü hem de sonu, hem etken hem de gaye nedeni olur.<sup>47</sup>

Çalışmamızın Giriş kısmında son olarak İbn Sina'nın ayırt edici ve özgün yönlerinden biri olan 'İlk Muallim' Aristoteles ile başlayıp pek çok filozof ve mantıkçı eliyle kendisine kadar ulaşan geleneğe karşı takındığı tavrı incelenecektir.

### 3. İbn Sina ve Gelenek

Şüphesiz İbn Sina İslam ve Batı Ortaçağının en önemli ve etkili mantıkçılarından başında gelmektedir. Onun bu başarısında Platon ve Aristoteles gibi sistemci filozoflar tarafından ortaya konan ve İskender (III. yy.), Porphyrios (ö. yak. 305), Themistius (ö. yak. 390) gibi şârihlerin de katkılarıyla gelişerek İslam dünyasına ulaşmış felsefe ve mantık mirasının da çok büyük payı vardır. Ancak İbn Sina'nın devraldığı bu mirasa ve geleneğe yönelik tavrı onu kendinden önceki ve kendi dönemindeki sözcüleri Farabi gibi büyük mantıkçılardan esaslı bir şekilde

<sup>46</sup> Bkz. Nader el-Bizri, 'Avicenna and Essentialism', *The Review of Metaphysics* 54, 2001, 753-778, s. 758.

<sup>47</sup> İskender, mantık-felsefe ilişkisini izah ederken benzer bir tarzda çekiç ve örs benzetmesini kullanır. Ona göre, mantık, felsefenin bir ürünü, fakat aynı zamanda bir aracı ve aletidir, tıpkı çekiç ve örsün demircinin hem ürünü hem de aleti olması gibi. Bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 43.

ayırmaktadır. Araştırmamızın bu bölümünde İbn Sina'nın, Platon ve Aristoteles başta olmak üzere kendinden önceki düşünür ve şârihler ile bunların görüş ve yorumlarına yaklaşımı tartışılacaktır.

İlk olarak şunu belirtelim ki, İbn Sina, bir filozof olarak kendi kabiliyet ve yeterlikleri konusunda, deyim yerindeyse, hiç de mütevazı olmayan bir kişiliğe sahiptir ve onun bu karakteri gelenekle olan ilişkisinde son derece belirleyici olmuştur. O, felsefe ve bilimleri öğrenmeye yatkınlık konusunda insanlar arasında büyük farklılıklar olduğunun bilincindedir. Ona göre, bir kısım insan birçok konuyu idrak etmek için bir öğretmenin rehberliğine ihtiyaç duyar. Hatta bazı insanlar bir öğretmen aracılığıyla bile bilginin vasıtası olan orta terimi elde edemeyebilir. Buna karşılık gelişmiş sezgi kabiliyetleri sayesinde bilimleri çok kısa sürede öğrenebilen insanlar da vardır. Bunlar sanki bir yerden kalbine ilham doğuyormuşçasına ve çok kısa bir zamanda pek çok bilgiyi sezgi yoluyla elde edebilir. Böylelerinin bir öğreticiye ihtiyacı ya hiç olmaz ya da çok az olur.<sup>48</sup> İbn Sina kendini bu son kategoriye dâhil etmez, fakat kendi durumunu imalı bir tarzda şöyle tasvir eder:

Biz bu konumda olmayan ve şeyleri düşünme ve sıkıntıyla öğrenen birini gördük. Fakat o, sezgi gücü sayesinde hiç sıkıntı çekmez. Onun sezgisi daha çok kitaplarda olan şeylere uygundur. Öyleyse onun çok kitap okumaktan sıkıntı çekmesi gerekmez. Mantık, fizik, metafizik, geometri... gibi hikmet ilimleri ve birçok karmaşık ilim, on ile on dokuz yaşları arasındaki kimse tarafından başkasının görmediği şekilde düşünülür... [Hâlbuki] bu ilimlerden her birinin öğreniminin yıllar aldığını [insanlar] bilirler.<sup>49</sup>

Burada görüldüğü üzere İbn Sina kendini bir öğretmene ihtiyaç duymaksızın kitaplardan okuduğu bilgilerle ve üstün sezgi yeteneği ile gerçeklere ulaşan biri olarak tanıtmaktadır.<sup>50</sup> İbn Sina'nın, kendi felsefi kariyerine ilişkin bu düşünceleri, bilginin faal akılla iletişim kurmak yoluyla elde edilebileceğini öngören bilgi

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, çev. M. Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., İst., 2013, ss. 480-481.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 481.

<sup>50</sup> İbn Sina, otobiyografisinde kendisine öğretmen olarak atanan Ebu Abdullah Natilî'nin kısa bir süre içinde nasıl kendisine hayran ve öğretmenlik yapmaktan âciz kaldığını farklı bilim dalları ile ilgili olarak ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bkz. William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, SUNY Press, New York, 1974, s. 21 vd.

felsefesi ile de uyumludur. Ancak konumuzla ilgili yönüyle, bu düşünceleri ile İbn Sina, kendini seleflerinin pek çoğundan üstün ve doğrudan Aristoteles ile ilişkili görmüş, bu nedenle de çoğu zaman şârihlerin yorumlarına çok fazla itibar etme gereği duymamıştır.

İbn Sina, kendinden önceki filozoflardan özellikle Aristoteles'e büyük bir saygı duyar, ancak Yeni-Platoncu geleneğin diğer ustası olan Platon hakkında aynı kanaate sahip değildir. İbn Sina, Platon'u bir filozof olarak son derece zayıf ve yetersiz görür: "Şayet o insanın ilimden nasibi ondan bize ulaşan şey ise, sermayesi pek değersizmiş ve [demek ki] onun zamanında hikmet devşirilecek kadar olgunlaşmamış".<sup>51</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in, İbn Sina'nın en önemli ustası ve nezdindeki belki tek otorite olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat Aristoteles'e duyduğu saygı İbn Sina'yı onu eleştirmekten ve yanlış olduğunu düşündüğü yerlerde onun fikirlerinden ayrılmaktan alıkoymaz, çünkü İbn Sina için birine saygı duymak, onunla aynı fikirde olmak demek değildir ve bunu gerektirmez.<sup>52</sup> Nitekim aşağıda da örneklerini göreceğimiz üzere, modal mantık söz konusu olduğunda İbn Sina, Aristoteles'ten oldukça farklı düşüncelere sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Ona göre, Aristoteles'in modal kıyaslarla ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceler, onun gerçek ve nihai fikirleri olmaktan ziyade deneme mahiyetinde ortaya atılmış ve son şekli verilmemiş birtakım tezlerdir.<sup>53</sup> Yine ona göre, Aristoteles'in eserlerinde zahiri anlama takılıp kalmak kişiyi yanlış anlamalara sevk edebilir:

[Aristoteles'in] kitaplarını inceleyen kimse, onun hoşgörüsüyle ortaya koyduğu şeye hemen inanmakta, sözünün zahirine aldanmakta, araştırmamakta ve incelememektedir. Sonra da sözden anlaşılana şeye derinlemesine bir araştırma yapmaksızın körü körüne yapışmakta ve bu nedenle kendini saptırmaktadır. Bil ki, bu seçkin düşünür [Aristoteles] hakikate ulaşma gücüne sahip olan kimseleri

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Sofistik Deliller*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006, s. 83.

<sup>52</sup> Wilfrid Hodges, 'Affirmative and Negative in İbn Sînâ', *Insolubles and Consequences*, ed. C. D. Novaes & O. T. Hjortland, College Pub., y.y., 2012, 119-134, s. 121.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık el-Kıyâs*, thk. S. Zayid, el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emîriyye, Kâhire, 1964, s. 204.

kitaplardan uzak tutmak gayesiyle pek çok şeyde hakikati sakınarak gizlemeyi amaçlamıştır.<sup>54</sup>

Kendinden önceki Aristoteles şârihlerine yönelik ciddi bir eleştiri içeren bu satırlarla İbn Sina, Aristoteles'in sözlerinin görünen anlamından uzak yeni fikirler ortaya koymak için kendine gerekli olan alanı da açmaya çalışmaktadır. İbn Sina, Aristoteles'in yapmaya çalıştığı şeyi ve sistemini anladığı kanaatindedir. Bu nedenle, zihnindeki bu sisteme uymayan yerlerde onun sözlerinin zahiri anlamından ayrılmakta bir sakınca görmez. Bu, İbn Sina'nın, kendisini Farabi ve diğer şârihlerden ayıran en önemli özelliklerinden biridir, çünkü onlar, Street'in ifade ettiği gibi, "sistemlerini Aristoteles metinlerine uyacak şekilde değiştirirken, İbn Sina sistemine uydurmak için metni değiştirir".<sup>55</sup> Dolayısıyla İbn Sina, literal yorumlar yapan bir şârih olmaktan ziyade, sistem sahibi bir filozof-mantıkçı ve bir teorisyendir.

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, şârihleri metnin zahiri anlamına takılıp kalmakla eleştiren İbn Sina onların görüşlerini çoğu zaman dikkate değer bulmaz. Bu anlamda istisna edilmesi gereken kişi Farabi'dir:

İskender, Themistius, John Philoponus vb.leri ile ilgileniyorum. Ebu Nasr Farabi'ye gelince, ona gerçekten saygı duyulması ve diğerleri ile aynı kefeye konmaması gerekir. Neredeyse geçmiş[düşünür]lerin en büyüğü/üstünü odur.<sup>56</sup>

Bu denli saygıyla andığı Farabi de İbn Sina için kesinlikle eleştirilmez mutlak bir otorite değildir. Nitekim modal mantık konuları içerisinde İbn Sina'nın isim vermeden en çok eleştiri yönelttiği mantıkçı yine Farabi'dir. Bu nedenle İbn Sina'nın, belli bir ekolün veya üstadın sadık bir takipçisi olamayacak kadar bağımsız bir kişilik ve felsefe anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. O, kendinden

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Yorum Üzerine*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006, s. 111. Metnin Türkçe çevirisinde son cümle "hakikate kitaplardan ulaşma gücüne sahip kimselerin onu elde etmesidir" şeklinde çevrilmişse de, yukarıda verilen çeviri metne daha uygundur.

<sup>55</sup> Tony Street, 'Logic', *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson & R. Taylor, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2005, 247-265, s. 259. İbn Sina'nın Aristoteles'in metinlerine yönelik farklı tutumları için bkz. Allan Bäck, 'Avicenna the Commentator', *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, ed. L. A. Newton, Brill, Leiden, 2008, 31-71, ss. 31-32.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, 'Kitâbu'l-Mubâhasât', *Aristû inde'l-Arab*, ed. A. Bedevî, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1948, 119-239, 122.

önce yazılan ve söylenen bütün görüşleri belli bir elemeden geçirerek bunlar üzerinden kendi sistemini kurmuş ve hiçbir zaman bir ekol taassubu içine girmemiş, ekolünü gerçek olduğunu düşündüğü ilkelere tercih etmemiştir. Onun bu özelliğini ve yanlış gördüğü yerlerde üstadı Aristoteles ile en çok takdir ettiği mantıkçı olarak Farabi'nin görüşlerini ne kadar rahat bir şekilde eleştirebildiği çalışmanın ilerleyen bölümlerinde örnekleriyle görülebilecektir.



## I. BÖLÜM

### İBN SİNA'DA MODAL ÖNERMELER

İbn Sina mantığının en önemli bileşenlerinden biri olan tasavvur-tasdik ayrımı, Giriş'te de izah edildiği üzere, temelde kavram ile yargı arasındaki farklılığa dayanmaktadır. Kısaca hatırlatmak gerekirse, bu ayrımında tasavvur, kavramın başka bir kavramla ilişkiye girmeksizin tek başına ele alınışını temsil ederken, tasdik iki kavramın olumlu veya olumsuz bir şekilde ilişkilendirilmesi ve bir yargının dile getirilmesi anlamına gelmektedir. Zihin tarafından verilen bu yargının dile getirilmesi ise önermeyi oluşturur.

Önerme (*kaziyye*), iki şeyin, doğruluk ve yanlışlığa dair bir değerlendirmeyi mümkün kılacak tarzda ilişkilendirilmesi, bağlanmasıdır. Bağlanan bu iki şey, kavram olduğu takdirde önermeye 'yüklemli önerme' (*hamliyye*); yine önerme olması ve yargının bir şarta bağlanması durumunda ise 'şartlı önerme' (*şartiyye*) denir. Örneğin, 'İnsan bir hayvandır' önermesi yüklemli, 'Eğer güneş doğmuşsa gündüz olmuştur' önermesi şartlıdır. Önermenin önemli özelliği, zorunlu olarak doğru veya yanlış olmasıdır. Bu nedenle böyle bir değerlendirmeye konu olamayan soru, emir, istek, gereklilik, ünlem vb. ni bildiren cümle formları önerme olamaz.<sup>57</sup>

Önerme en az üç unsurdan oluşur. Bunlardan kendisi hakkında hüküm verilene 'konu' (*mevzu*), kendisi ile hüküm verilene 'yüklem' (*mahmûl*), konu ve yüklemi birbirine bağlayan ögeye ise 'bağ' (*râbıta*) denir. Arapçada bağın açıkça ifade edilmemesi mümkün olduğundan önerme sözel olarak iki unsurdan oluşabilir ve böyle önermelere 'ikili önerme' (*sünâiyye*) denir. Bağın açıkça ifade edildiği önermeler ise 'üçlü önerme' (*sülâsiyye*) olarak adlandırılır.<sup>58</sup> Bu üç temel unsura, konu ile yüklem arasındaki ilişkiyi zorunluluk, imkân veya imkânsızlık gibi bir

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 19; *el-İşârât*, s. 223; *Uyûnü'l-Hikme*, thk. A. Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980, s. 4. Zorunlu olarak doğru ya da yanlış olma (İki-değerlilik ilkesi), Aristoteles ve Stoa mantıkçılarından itibaren önerme olmanın ön koşulu olarak kabul edilegelmiştir. Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. S. Babür, 2. bs., İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 16<sup>b</sup>35-36; Benson Mates, *Stoic Logic*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1961, ss. 27-28. Şartlı önermeler konumuza dâhil olmadığı için çalışmanın bundan sonraki kısımlarında 'önerme' ifadesi mutlak olarak kullanıldığında sadece yüklemli önermeleri ifade edecektir.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 26.



kayıtla sınırlandıran ve ‘mod’ (*cihet*) adı verilen bir ifade eklenmesi halinde önermeye ‘dörtlü’ (*rubâiyye*) ya da ‘modal önerme’ (*müveccehe*) adı verilir.<sup>59</sup>

Önermeler nitelik ve nicelik açısından da belli sınıflara ayrılmaktadır. Nitelik açısından önerme olumlu ya da olumsuz olur. Buna göre, ‘İnsan hayvandır’ önermesinde olduğu gibi, yüklem konuda var olduğuna ilişkin bir yargı bildiriyorsa, önerme olumlu; aksine yüklem konu için mevcut olmadığını ifade ediyorsa, önerme olumsuzdur. Buna ‘İnsan taş değildir’ önermesi örnek verilebilir.<sup>60</sup>

Nicelik bakımından önerme tekil, tikel, tümel veya niceliksiz olur. ‘Zeyd yazandır’ gibi, konusu bireysel bir varlığa delalet eden özel bir kavramsa, önerme tekildir (*şahsiyye*). Önermenin konusu genel bir kavram olup delalet ettiği varlıkların bir kısmını ele almışsa önerme tikel (*cüz’iyye*), tamamını ele almışsa tùmeldir (*külliyye*). Ancak önermede bu varlıkların ne kadarı hakkında yargıda bulunulduğuna dair bir ifade yer almıyorsa, bu önerme niceliksizdir (*mühmele*). Buna göre, ‘Bazı insanlar hayvandır’ önermesi tikel; ‘Bütün insanlar hayvandır’ tümel; ‘İnsan hayvandır’ ise niceliksizdir.<sup>61</sup> Bunlardan tekil ve niceliksiz olan önermeler kıyasta kullanılmaz. Tümel ve tikel önermeler niteliği ile birlikte dikkate alınarak dört standart yüklemlili önerme formu elde edilir: (1) Tümel olumlu, (2) tümel olumsuz, (3) tikel olumlu ve (4) tikel olumsuz. Ortaçağ Latin mantıkçıları bu dört önerme formunu sırasıyla A, E, I ve O harfleriyle göstermişlerdir<sup>62</sup> ve biz de çalışmamız boyunca kolaylık açısından bu sembolleri kullanacağız.

Çalışma boyunca kullanılacak olan temel kavramların tanımlandığı bu girişten sonra modal önermelerin sentaks ve semantik özelliklerine ilişkin bir analizle modal önerme konusunu incelemeye başlamak istiyoruz.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 103.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 20-21; *el-İşârât*, s. 226; *Yorum Üzerine*, s. 40.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 21; *el-İşârât*, ss. 229-230.

<sup>62</sup> Sırasıyla tümel ve tikel olumlu önermeleri sembolize eden A ve I harfleri Latince “onaylıyorum” anlamına gelen “affirmo”; olumsuz önermeler için kullanılan E ve O harfleri ise yine Latince “değilliyorum” anlamına gelen “nego” kelimelerinin sesli harflerinden alınmıştır. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 3. bs., Elis yay., Ankara, 2005, s. 111.

## 1. Modal Önermelerde Sentaks ve Semantik

Basit kavramların bir araya gelerek önermeleri oluşturduğunu yukarıda ifade etmiştik. Ancak İbn Sina'nın ifadeleriyle söylersek, rastgele malzemelerle ve gelişigüzel bir tarzda bir bina inşa edilemeyeceği gibi, uygun olmayan kavramlarla ve kurallara aykırı bir formda önerme kurmak da mümkün değildir.<sup>63</sup> O halde, hangi özelliklere sahip olan kavramlar ne şekilde bir araya getirilmelidir? Ne tür kavramlar konu veya yüklem olmaya elverişlidir? Bağın ne gibi anlam ve işlevleri vardır? Şimdi bu sorular doğrultusunda önermenin farklı unsur ve yönlerini ilgilendiren birtakım sorunlara İbn Sina'nın görüşleri çerçevesinde çözüm bulunmaya çalışılacaktır.

### 1.1. Yükleme Teorisi

İki kavramın çok farklı şekillerde bir araya getirilmesi ve birbiriyle ilişkilendirilmesi her zaman mümkündür, ancak bunların tamamı önerme oluşturmaz. Önerme, ancak iki kavramdan birinin diğerinde var olduğunu ya da olmadığını ifade eden bir yargının dile getirilmesi ile oluşur. 'Yükleme' adı verilen bu işlem, Türkçede '-dır, -dir' eki ile ifade ettiğimiz 'bağ' sayesinde mümkün olmaktadır. Sözgelimi, 'İnsan ölümlüdür' önermesiyle insanın ölümlü olduğuna, ölümlü olma özelliğinin insanda bulunduğu ve insan için geçerli olduğuna dair bir yargıyı dile getirmiş oluruz.

Önermede konu veya yüklem olarak işlev görebilecek isimler,<sup>64</sup> İbn Sina'ya göre, tekil (*cüz'î*) ya da genel (*küllî*)<sup>65</sup> olur. Sadece anlamı dikkate alındığında, yalnızca zihinde veya aynı zamanda zihin-dışı varlıkta var olan birden fazla nesneye uygulanması mümkün olan, başka bir deyişle birden çok nesnenin anlamına ortak olduğu, anlamını paylaştığı terimler genel, bu şartı taşımayanlar ise tekildir. Örneğin,

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 7.

<sup>64</sup> Fiiller de yüklem olabilir, ancak Aristotelesçi gelenek içerisinde fiiller yüklem olarak pek tercih edilmez ve bunların yerine isimler kullanılır. Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 21<sup>b</sup>9 vd. Bunun nedenini, bu geleneğin özcü doğasında ve terim mantığı olmasında aramak sanırım yanlış olmayacaktır. Diğer taraftan edatlar, tek başına konu veya yüklem olamaz. Bu sebeple Aristoteles kelime tasnifini isim ve fiillerden ibaret tutmuş, tasnife edatları dâhil etmemiştir. Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 16<sup>a</sup>1-2.

<sup>65</sup> *Küllî* ve *cüz'î* kavramları Türkçeye genellikle sırasıyla 'tümel' ve 'tikel' olarak aktarılmaktaysa da Özlem'in de belirttiği gibi, tümelliğin ve tikelliğin kavramdan ziyade önermeye ait bir özellik olduğunu düşündüğümüzden, bu terimleri yerine 'genel' ve 'tekil' kavramlarını kullanmayı tercih ettik. Aynı kullanım için bkz. Bkz. Doğan Özlem, *Mantık*, 9. bs., İnkılap yay., İst., 2007, s. 71.

‘Zeyd’, ‘bu insan’ terimlerinin tekil olmasına karşılık, ‘insan, güneş, üçgen’ terimleri geneldir. Genel terimin uygulandığı bu nesnelere ya (1) ‘insan’ kavramında olduğu gibi bilfiil yada (2) ‘on iki beşgen yüzeyi çevreleyen dairevi şekil’ ve ‘yedigen ev’ örneklerindeki<sup>66</sup> gibi kuvve ve imkân bakımından var olur. Yahut (3) kavram var olan bir tek nesneye uygulanabiliyor olduğu halde, bu terimin yüklenebileceği başka nesnelere bulunması aklen mümkündür. Örneğin, ‘güneş’ kavramı şu anda bir tek nesneye uygulanabilmekteyse de başka güneşlerin var olması aklen imkânsız değildir.<sup>67</sup> Demek ki, genel olmanın en önemli ölçütü özünün veya tanımının, kavramın birden fazla nesneye uygulanmasını imkânsız kılmamasıdır.<sup>68</sup>

İbn Sina, genel ve tekil kavramların konu ve yüklem olarak kullanılmasına ilişkin mümkün bütün seçenekleri gözden geçirir. Buna göre,

- (1) konu ve yüklemden her ikisi de tekil,
- (2) veya her ikisi de genel olabilir.
- (3) Yahut konu genel, yüklem tekil,
- (4) veya konu tekil, yüklem genel olabilir.

Bu seçeneklerden birincisinde yükleme ilişkisinden ziyade bir özdeşlik söz konusudur. Örneğin, ‘Zeyd, Amr’ın oğludur’ önermesinde Zeyd ile ‘Amr’ın oğlu’ aynı kişidir, bunlar birbirine özdeşdir. Özdeş olmayan tekillerin ise birbirine yüklenmesi zaten mümkün değildir. İbn Sina’ya göre, burada dilsel anlamda bir özne-yüklem ilişkisi varsa da mantıksal anlamda bir yükleme yoktur. Üçüncü seçenekte yer alan tekil bir yüklem genel bir konuya yüklenmesini de İbn Sina doğru bulmaz, çünkü genel kavram, doğası itibarıyla tekile konu olmaya müsait değildir.<sup>69</sup> İbn Sina dördüncü seçenekte yer alan konu tekil, yüklemi genel önermelerle ilgilenmeyi de doğru bulmaz. Çünkü sayıca sonsuz olmaları nedeniyle

<sup>66</sup> ‘Yedigen ev’ kavramına ilişkin bir inceleme için bkz. Thérèse-Anne Druart, ‘Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and the Phoenix’, *Tópicos* 42, 2012, 51-73.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 10; *el-İşârât*, s. 149; *Yorum Üzerine*, s. 20. İbn Sina’nın genellik-tekillik teorisi ile ilgili olarak özellikle bkz. Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, ss. 61-70.

<sup>68</sup> İbn Sina’nın genel kavram anlayışı, Aristoteles’le karşılaştırıldığında, oldukça farklıdır. Özellikle (3)’te ifade edilen ve ‘güneş’ kavramı ile örneklendirilen genel kavramlar, Aristoteles’in *Metafizik*’te güneşin genel olmadığını ispat etmeye çalıştığı göz önünde bulundurulsa, İbn Sina’nın genellik düşüncesinin Aristoteles’inkinden ne derece farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, 2. bs., Sosyal yay., İst., 1996, 1040<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>2.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 20.

tekilleri bilmek mümkün değildir. Hatta sonsuz olmadıkları kabul edilse bile, tekil olmaları bakımından bunların bilgisi insanda felsefi bir yetkinlik meydana getirmez.<sup>70</sup> Bu demektir ki, mantığı ilgilendiren gerçek yükleme, ikinci seçenek, yani genel bir kavramın yine genel bir kavrama yüklenmesi, hem konu hem de yüklem genel olmasıdır.

Yükleme işlemini, Aristoteles'in *Kategoriler*'inde<sup>71</sup> geliştirilen, 'yükleme' ve 'bulunma' kavramlarına dayalı metafiziksel-mantıksal (onto-lojik)<sup>72</sup> bir tablo üzerinden şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Tablo1.1. Yatay ve dikey yükleme<sup>73</sup>

		Cevher	Araz		
Eşanlımlı (dikey) yükleme	Tümel/ İkincil	<i>Hayvan</i>	<i>Renk</i>	<i>Hareket</i>	Cins
		<i>İnsan</i>	<i>Beyazlık</i>	<i>Yürüme</i>	Tür
	Tekil/ Birincil	<i>Ali</i>	<i>Bu beyazlık</i>	<i>Bu yürüme</i>	Fert
		Türemiş (yatay) yükleme			

Aristoteles ve onunla birlikte İbn Sina'nın<sup>74</sup> cevher-araz ve yükleme-bulunma ayrımını gösteren bu tabloya göre, birincil cevherler olan fertler, hem yükleme hem

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 21. İbn Sina tümelci bilgi anlayışını Aristotelesçi gelenekten tevarüs etmiştir. Aristoteles'in görüşleri için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. A. Houshiary, Yapı-Kredi yay., İst., 2005,75<sup>b</sup>24-25; *Metafizik*, çev. A. Arslan, 2. bs., Sosyal yay., İst., 1996, 1086<sup>b</sup>33-37. İbn Sina'ya göre tekiller ancak genel bir tarzda, yani bir genelin kaplamında olması bakımından bilinebilir, başka bir deyişle *episteme* anlamındaki bilginin konusu olabilir. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Peter Adamson, 'On Knowledge of Particulars', *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 2005, 257-278.

<sup>71</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, çev. S. Babür, 2. bs., İmge Kitabevi, Ankara, 2002, 1<sup>a</sup>20-1b25.

<sup>72</sup> Aristoteles'in burada varlıklardan mı yoksa kavramlardan mı bahsettiği, başka bir deyişle metafizik mi yoksa mantık mı yaptığı tartışmalı olmakla birlikte, biz bu tabloyu mantıksal bir anlatım olarak alacak ve buna uygun bir şekilde yorumlayacağız.

<sup>73</sup> Bkz. Fritz W. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, Oxford, 1981, s. xxv.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 19 vd.

de taşıma ilişkisinin yegâne değişmez konusu ve dayanağıdır: Bunlar hiçbir şeye yüklenmez ve hiçbir şeyde bulunmaz. Buna karşılık ikincil cevherler birincil cevherlere eşanlı olarak yüklenir, ancak herhangi bir şeyde bulunmaz. Birincil arazlar ise birincil cevherlerde bulunur ve bunlara türemiş yükleme yoluyla yüklenir.

Eşanlılıkla yükleme (*tevâtu'*), kavramın hem adının hem de tanımının konuya yüklenebilmesidir. Sözelimi, 'hayvan'ın adı 'insan'a yüklenerek 'insan hayvandır' denilebileceği gibi, 'hayvan'ın tanımı, mesela 'irade ile hareket eden hassas cisim' de 'insan'a yüklem yapılabilir. Yine bu tarz yüklemelerde yükleme doğru bir şekilde yüklenebilen her şey konuya da yüklenebilir. Ancak türemiş yükleme (*iştikâk*) yoluyla yüklenen kavramların bazen ismi konuya yüklenebilse de tanımı hiçbir zaman yüklenmez. Örneğin, nitelik kategorisinden 'beyazlık' terimi 'insan'a yüklenerek 'insan beyazdır' veya 'insan beyazlık sahibidir' demek doğru olduğu halde, beyazın tanımı, mesela renk olması insana yüklenerek 'insan renktir' denilemez. Arazların çoğu zaman adı değil, bu addan türetilen bir terim cevhere yüklenir. Örnek vermek gerekirse, etki kategorisine ait 'yürüme' terimi 'insan'a yüklenmez, ancak ondan türetilen 'yürüyen' yüklenir ve 'insan yürüyendir' denilebilir. Bu tür yüklemelerde yüklem çoğunlukla türemiş bir isim, başka bir deyişle 'yürüyen', 'yazan', 'gülen' vb. bir sıfat ya da 'yürür', 'yazar', 'güler' gibi bir fiildir.<sup>75</sup>

Eşanlı olarak yüklenen yüklem aynı zamanda özsel bir yüklemdir, buna karşılık türemiş yüklem ilintiseldir. İbn Sina'ya göre, her şeyin, dış dünyada veya zihinde var olması dışında, bir özü ya da mahiyeti olup bu öz, birtakım bileşenlerin bir araya gelmesi ile oluşur. Bu bileşenler zihinde var olmaksızın kavramların tasavvur edilmesi veya dış dünyada var olması mümkün değildir. Unsurları bir araya gelerek özü oluşturduktan sonra bu öz zihinde ve dış dünyada varlığa gelir<sup>76</sup> ve bu iki

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 19, 38.

<sup>76</sup> Buradan İbn Sina'nın, Platon'un ideaları gibi varlığa gelmeyi bekleyen birtakım mahiyetlerin varlığını kabul ettiği sonucunu çıkarmak yanlış olur. Mahiyetin zihindeki ve dış dünyadaki varlığından başka bir varlığı yoktur, ama bu ikisinden soyutlanmış olarak düşünülmesi veya bu yönüyle, yani 'mutlak' olarak dikkate alınması da mahiyete yeni bir varlık alanı tanınması anlamına gelmemektedir. Bkz. Jon McGinnis, 'Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy', *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18, 2007, 165-187, s. 170.

varoluş tarzı öze birtakım ilintilerin ilişmesini gerektirir. Bu ilintilerin özün mahiyetine dâhil olması veya bu mahiyetin varlığını etkilemesi söz konusu olmadığı gibi, bir şeyin özünün olması onun var olmasını gerektirmez, çünkü özün nedenleri ile varlığın nedenleri birbirinden farklıdır.<sup>77</sup> Özün, dış dünyada veya zihindeki varoluşu göz önünde bulundurulmaksızın sadece öz olması bakımından düşünülmesine ‘mutlak mahiyet’, zihinde olması bakımından ele alınmasına ‘zihinsel mahiyet’, zihin-dışı dünyada var olması bakımından düşünülmesine ise ‘reel mahiyet’ diyebiliriz.<sup>78</sup>

Modalite ile yakından ilgili olduğunu düşündüğümüz özsel ve ilintisel yüklem konusuna dönersek, İbn Sina’ya göre, varlığı konusunun varlığından önce gelen ve başka kavramlarla bir araya gelerek konusunun özünü oluşturan genel kavramlara ‘özsel kavram’ denir. Bu iki özelliğe sahip olmayan bütün genel kavramlar ise ‘ilintisel’dir. Beş tümel içerisinde kavramın özünü oluşturan yakın cins ve yakın ayırım, özsel yüklemeldir. Bunların dışında kalan hassa ve ilinti ise ilintisel yüklemeldir.<sup>79</sup> Konuyu ‘insan’ kavramı üzerinden örneklendirdiğimizde, onun yakın cinsi olan ‘hayvan’ ve yakın ayırımı olan ‘düşünen’ kavramlarının özsel, diğer yüklemelerin, sözcelimi hassası olan ‘gülen’in ilintisel yüklem olduğunu görüyoruz.

İbn Sina’nın özsel yükleme ilişkin tanımının ikinci bölümü, yani “başka kavramlarla bir araya gelerek konusunun özünü oluşturan” ifadesi, özün konuya yüklenmesini, başka bir deyişle tanımı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi, bütün olarak eşyanın özüne delalet etme fonksiyonuna sahip olan tanım ifadeleri, gerek Aristoteles gerekse İbn Sina’ya göre, önerme değildir.<sup>80</sup> Bunun nedeni, tanımın bir yükleme değil, eşitlik ya da özdeşlik ifade etmesidir. Diğer bir deyişle, tanımın iki parçasını, tanım ve tanımlananı birbirine bağlayan bağın görevi özdeşlik bildirmektir ve dolayısıyla tanımları ‘a=b’ ya da ‘a≡b’ şeklinde ifade etmek mümkündür. Nitekim tanımın döndürülebilir, yani tanım ile tanımlananın yer

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 154; *Mantiğa Giriş*, s. 27.

<sup>78</sup> Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001, s. 85 vd.; Allan Bäck, ‘The Ontological Pentagon of Avicenna’, *Journal of Neoplatonic Studies* 7, 1999, 87-109, s. 94 vd.

<sup>79</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, 23.

<sup>80</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 76<sup>b</sup>35-39; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 58, 132.

değiştirebilir olması da bundan dolayıdır. Hâlbuki özdeşlik ifadeleri, İbn Sina'ya göre, dilsel olarak önerme gibi görünse de mantıksal anlamda önerme değildir,<sup>81</sup> çünkü önermelerde bağ, konu ile yüklem arasındaki bir özdeşlik/eşitlik ilişkisine değil, yükleme ilişkisine delalet etmeli, yüklemın konuya ait bir özellik olduğunu ifade etmelidir.

İbn Sina'nın önermeyi, özellikle de modal önermeyi ne şekilde anladığını ve yorumladığını anlamak için üzerinde durmamız gereken diğer bir mesele önermelerin özsel ya da niteliksel olarak yorumlanmasıdır.

## 1.2. Özsel/Niteliksel Dikotomisi

Yukarıda yükleme teorisi ile ilgili olarak verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, önermenin konusu genel veya tekil cevherlere delalet eden bir terim, kısaca ikincil anlamda bir cevherdir, çünkü cevherler ilintileri taşır ve onlara dayanak olurlar. Dolayısıyla asıl olan ilintilerin bunlara yüklenmesidir. Ancak Aristoteles mantığında geçerli bir işlem olarak kabul edilen döndürme vb. bir işlemle konu ile yüklem yer değiştirdiğinde ve ilintiye delalet eden bir terim konu mevkiine taşındığında hâlâ önermenin düzgün ve kurallara uygun bir önerme olduğundan söz edilebilir mi? Bir örnekle izah etmemiz gerekirse, 'İnsan gülerdir' gibi bir önermeyi alıp düz döndürürsek konusu ilintiden türetilmiş bir kavram olan 'Gülen insandır' şeklinde bir önerme elde ederiz. Düz döndürme kuralları gereği birinci önerme doğru ise, bu önermenin de doğru olması gerekir. Ancak bu iki önerme formu arasında semantik bakımından önemli farklılıklar vardır.<sup>82</sup> Çalışmamızın bu bölümünde bu iki farklı önerme tipinin özsel (*zâtî*) ve niteliksel (*vasfî*) olarak adlandırılan iki farklı okuma tarzına nasıl imkân tanıdığı ve İbn Sina'nın modal önermelerini bu iki okuma tarzından hangisine göre okumanın daha doğru olacağı açıklanmaya çalışılacaktır.

İbn Sina, özsel ve niteliksel okuma ayırımına ilişkin en açık izahını *el-İşârât*'ta farklı zorunluluk çeşitlerini anlatırken yapmaktadır.<sup>83</sup> Ona göre, zorunluluk

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 20.

<sup>82</sup> “‘Ak insandır’ demek ‘İnsan aktır’ demeye benzemez” Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 81<sup>b</sup>26-27.

<sup>83</sup> İbn Sina, *el-İşârât*, s. 265. Street, İslam mantık geleneği içerisinde Peter Abelard'ın ayrık/bileşik önerme ayırımı gibi bir ayırım bulunmadığını ifade etmekle birlikte, İbn Sina'nın özsel önermeleri ile Abelard'ın ayrık önermelerinin, aralarındaki farklılıklara rağmen, aynı işlevi gördüklerini, fakat

mutlak olabileceği gibi bir şarta bağlı da olabilir ki, bu şartlardan birincisi konunun zatının devamıdır. Başka bir deyişle konu-terimin delalet ettiği cevher var olmaya devam ettiği sürece önermenin zorunlu olmasıdır. İbn Sina'nın bu tür zorunluluğa verdiği örnek, 'İnsan zorunlu olarak düşünen cisimdir' önermesidir. Dikkat edilirse, insan bir cevher olarak var olduğu sürece bu önerme geçerlidir.

Zorunluluğun bağlanabileceği ikinci bir şart ise konunun zatının değil, nitelendiği özelliğin devamıdır. Yine İbn Sina'nın örneğini kullanarak açıklamak istersek, 'Bütün hareketliler değişkendir' önermesi, 'hareketli' niteliğinin konusu olan cevher var olmaya devam ettiği sürece değil, ancak bu niteliği taşıdığı sürece doğrudur. Hareketli olmak bu cevhere ârız olan bir ilinti olduğundan, cevherin bu nitelikten ayrılması mümkündür ve bu durumda önerme doğru olmaktan çıkar. Burada İbn Sina'nın zorunluluk önermeleri bağlamında yapmış olduğu ayırım, esasen özsel/niteliksel okuma ayırımıdır, çünkü birinci şartta önermenin doğruluğu konunun zatının devamına bağlanırken, ikincisinde konunun söz konusu nitelikle nitelenmeye devam etmesine bağlanmaktadır.

Bu iki okuma tarzının modal mantık açısından önemini önermelerin doğruluk değeri üzerindeki etkilerini göstererek daha açık ortaya koyabiliriz. 'Bütün bekârlar zorunlu olarak evli olmayanlardır' önermesi niteliksel olarak okunursa doğrudur, çünkü bütün bekârlar, bekâr oldukları sürece elbette zorunlu olarak evli olmayandırlar. Ancak aynı önerme özsel olarak okunduğu takdirde yanlıştır, çünkü bekâr olma özelliğine sahip olan bütün insanlar cevherleri var olmaya devam ettiği sürece evli olmayan olmak zorunda değildirler.<sup>84</sup> Dolayısıyla bu önermenin doğruluğu konunun zatının devamına değil, niteliğinin devamına bağlanmıştır.

---

niteliksel önermenin Batı'da bir karşılığı olmadığını iddia etmektedir. Bkz. Tony Street, 'Arabic Logic', *Handbook of the History of Logic* I, ed. D.M. Gabbay & J. Woods, Elsevier B.V. Amsterdam, 523-596, ss. 550-551; 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', *History and Philosophy of Logic* 21 (1), 45-56, s. 46. Ahmed ise bu iki tasnif arasında sadece görünüşte bir benzerlik olduğu kanaatindedir. Bkz. Asad Q. Ahmed, 'The *Jiha/Tropos-Madda/Hule* Distinction in Arabic Logic and Its Significance for Avicenna's Modals', *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. S. Rahman vd., Springer Science+Business Media B.V.: y.y., 2008, 229-253, s. 249, dipnot 40.

<sup>84</sup> Street, 'Arabic Logic' s. 551.



Örneklerden de kolayca anlaşılacağı üzere bu iki farklı okuma tarzına uygun olan önermeler de farklıdır, farklı türden konulara sahiptir: Özsel önermelerin konu-terimleri bir öze, bir cevhere delalet eden isim türünden kelimeler iken, niteliksel önermelerin konu-terimleri bir ilintiyi gösteren sıfat veya mantık terminolojisini kullanırsak ‘türemiş isim’ türünden sözcüklerdir. Burada yalın isim ve türemiş isim türünden sözcükler arasındaki semantik farklılığın mantıksal bir farka kaynaklık ettiği görülmektedir.<sup>85</sup> İbn Sina’nın da ifade ettiği gibi, bazen dildeki kelimelerin özellikleri zihindeki kavramları etkiler ve bu anlamda mantığın kelimelerin özellikleriyle de ilgilenmesi gerekir.<sup>86</sup> Dolayısıyla çalışmamızın bu aşamasında yalın isim ve türemiş isim arasındaki semantik farklılıklar üzerinde durmamız faydalı olacaktır.

Aristoteles’in *Kategoriler* 1<sup>a</sup>12-13 ve *Yorum Üzerine* 16<sup>a</sup>19-21’de yaptığı açıklamalara da dayanarak İbn Sina isimleri konmuş (*mevzu*) ve türemiş (*müştaqq*) isim<sup>87</sup> olarak ikiye ayırır. Konmuş ismin, sadece kendisi için isim olarak belirlendiği nesneye (*müsemma*) delalet etmesine karşılıktüremiş isim, kendisinden türediği bir duruma sahip olan belirsiz bir konuya da delalet eder. Dolayısıyla türemiş ismin üçlü bir anlam çerçevesi vardır: (1) kendisinden türediği soyut bir anlam, (2) o anlamla ilişkili belirsiz bir konu ve (3) anlam ile konu arasındaki ilişki. Sözelimi, yürümekten türetilmiş olan ‘yürüyen’ ismi, yürümeye, yürümenin öznesi olan belirsiz bir konuya ve yürümenin bu konuya ait olduğuna delalet etmektedir. Aslında bu özelliğiyle türemiş isim, isimden ziyade fiile benzemektedir, çünkü fiiller de yukarıdaki üç şeye delalet eder. Ancak fiillerin bunlara ek olarak bir de zamana

<sup>85</sup> Cornelia Schöck, ‘Name (*ism*), Derived Name (*ism mushtaqq*) and Description (*wasf*) in Arabic Grammar, Muslim Dialectical Theology and Arabic Logic’, *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. S. Rahman vd., Springer Science+Business Media B.V.: y.y., 329-360, s. 329.

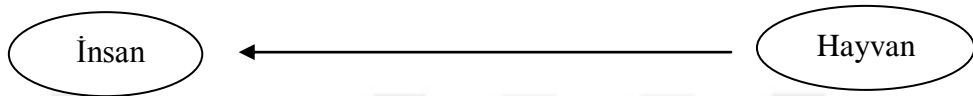
<sup>86</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 131.

<sup>87</sup> İbn Sina’nın türemiş isimlerle ilgili düşüncelerinde Farabi’nin de oldukça önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Farabi, Arap gramerciler tarafından ortaya konan ‘eylem ve oluşa delalet eden masdar’ anlayışını terk ederek mantıkta kullanılmak üzere yeni bir masdar anlayışı geliştirmiştir. Buna göre masdar, soyut bir niteliğe delalet eder. Farabi ayrıca yine Arap gramerciler tarafından farklı dilsel kategoriler olarak kabul edilen fâil ismi (*ism-i fâil*) ve fiile benzeyen sıfatı (*sıfat-ı müşebbehe*) Aristoteles’in *Kategoriler*’de bahsettiği türemiş isim ile özdeşleştirerek İslam mantıkçıları için kullanışlı bir türemiş isim kategorisi geliştirmiştir. Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, ‘el-Fusûlü’l-Hamse’, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* I, thk. R. el-Acem, Dâru’l-Maşrık, Beyrut, 1985, 63-73, ss. 69-70; ‘Kitâbu’l-İbâre’, a.g.e., 133-163, s. 143; Schöck, ‘Name (*ism*), Derived Name (*ism mushtaqq*) and Description (*wasf*)’, s. 345 vd.

delaleti vardır. Sözgelimi ‘yürüyecek’ fiili yürümeye, belirsiz bir konuya, yürümenin o konuda bulunduğu ve bunun gelecekte olduğuna işaret eder.<sup>88</sup>

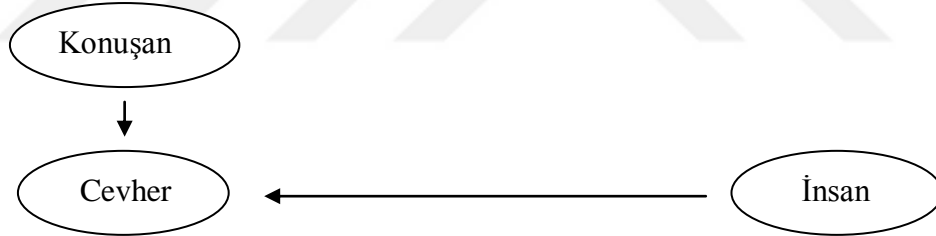
Bu anlatılanlar ışığında konusu yalın bir isim olan ‘İnsan bir hayvandır’ önermesinin birer cevher olan konu ve yüklemi arasındaki yükleme ilişkisini şu şekilde gösterebiliriz:

Şekil 1.1. Özsel önerme



Buna karşılık konusu türemiş bir isim olan ‘Konuşan insandır’ önermesinin cevherin bir niteliğine delalet eden konusu ile cevher olan yüklemi arasındaki nispeten daha karmaşık yükleme ilişkisini şu şekilde göstermek mümkündür.

Şekil 1.2. Niteliksel önerme



Görüldüğü üzere bu önermede iki ilişki vardır: (1) Önermenin konu-terimi (*vasf-ı mevzu*: konuşan) ile yüklem-terimi (insan) arasındaki yükleme ilişkisi (*akdü'l-haml*) ve (2) konu-terim ile nitelediği cevher (*zât-ı mevzu*) arasındaki niteleme ilişkisi veya İslam mantıkçıları tarafından kullanılan isimle ‘adlandırma ilişkisi’ (*akdü'l-vaz*).<sup>89</sup> Teorik olarak her iki ilişkinin de modal hale getirilmesi, başka bir deyişle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık modalitelerinden biriyle nitelenmesi ve örneğin şöyle bir önerme kurulması mümkündür:

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 17; Bernard Weiss, ‘Subject and Predicate in the Thinking of the Arabic Philologists’, *Journal of the American Oriental Society* 105 (4), 1985, 605-622, s. 617. Farabi’ye göre bu benzerlikten dolayı Arap gramerciler bu isimleri de fiil olarak kabul etmişlerdir, hâlbuki bu doğru değildir. Bkz. el-Fârâbî, ‘el-Fusûlü'l-Hamse’ s. 70.

<sup>89</sup> Hasan Melikşâhî, *Terceme u Şerh-i İşârât ve Tenbîhât-ı İbn Sînâ* II, Surûş, Tahran, 1388, s. 341.

(1) Mümkün olarak beyaz olan herşey zorunlu olarak cisimdir.

Nitekim Nasıreddin Tusi, İbn Sina'nın *el-İşârât*'ta “önermedeki yüklem ve ona benzeyen şey”<sup>90</sup> derken ‘ona benzeyen şey’ ile niteliğiyle konu arasındaki ilişkiyi kastettiğini belirterek bu ilişkinin de aslında imkân, zorunluluk ve imkânsızlıktan biriyle nitelenmek durumunda olduğunu ifade etmektedir.<sup>91</sup> Ancak İbn Sina'nın mevcut eserlerinde böyle bir modal teori geliştirme veya uygulama çabası göze çarpmamaktadır.<sup>92</sup> Diğer taraftan İbn Sina ve ondan önce Farabi'nin konu-terim (*unvan-ı mevzu*) veya konunun sıfatı (*vasf-ı mevzu*) ile konunun zatı (*mevzu-u hakîkî*) arasındaki ilişkiyi daha farklı terimlerle, kuvve ve fiil açısından sınırlamaya çalıştıklarını görmekteyiz. Farabi konuyu, konu-terimin bilfiil ve bilkuvve delalet ettiği her şeyi kapsayacak şekilde genişletmiştir. Ona göre, sözgelimi ‘insan’ sadece bilfiil insanlara değil, aynı zamanda bilkuvve insanlara, mesela anne karnındaki cenine de delalet eder.<sup>93</sup> Buna karşılık İbn Sina için konu-terimin sadece bilfiil delalet ettiği nesnelere konuyu oluşturmaktadır. Sözgelimi, ağaç ancak koltuk formunu aldıktan sonra ‘koltuk’ olarak isimlendirilebilir.<sup>94</sup> Buna ek olarak İbn Sina konu-terimin konuya mutlak delaletini esas almış süreklilik ve dış dünyada gerçekleşme şartlarını koymamıştır. Başka bir ifade ile gerek zihinsel olarak gerekse

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 260.

<sup>91</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 260. Bu konu Tusi'nin, *el-İşârât*'ın diğer önemli şârihi Fahreddin Razi'ye katılmadığı ve onu eleştirdiği noktalardan biridir. Çünkü Razi'ye göre, İbn Sina'nın buradaki kasti şartlı önermelerin öncel ve ardılı arasındaki ilişkidir. Oysa Tusi'ye göre, şartlı önermelerin öncel ve ardılları arasındaki ilişkinin modal terimlerle ifade edilmesi, her ne kadar imkânsız değilse de mantık geleneğinde mevcut bir uygulama değildir. Ancak ilginçtir ki, Tusi aynı şerhin ilerleyen bölümlerinde İbn Sina'nın “konu ve yüklem ile bu ikisine benzeyen şeyler” ifadesindeki ‘bu ikisine benzeyen şeyler’ kısmını şartlı önermenin öncel ve ardılı olarak açıklamıştır. Bkz. et-Tûsî, *Şerh* I, s. 301. Razi'nin yaklaşımı için bkz. er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* I, s. 177. İbn Sina'nın *Kıyas* kitabında şartlı, özellikle de bitişik şartlı önermelerin öncel ve ardılları arasındaki ilişkiyi modal terimlerle inşa ve ifade etme denemesini göz önüne alırsak Razi'nin görüşünün doğru olma ihtimalinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 291-292.

<sup>92</sup> İbn Sina, *el-Kıyâs*, s. 127'de böyle bir önerme formülasyonu yapmaktadır: ‘Zorunlu olarak beyaz olan her şey zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir’. Ancak bu tür önermeler onun sisteminde belirli bir yere sahip değildir.

<sup>93</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 260; Street, ‘Arabic Logic’, s. 549. Bu ve benzeri görüşleri sebebiyle İbn Rüşd Farabi'yi Aristoteles çizgisinden uzaklaşmakla suçlar ve gerçek anlamda bir Aristotelesçi olarak görmez. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât fi'l-Felsefe ev el-Mesâil fi'l-Mantık ve'l-İlmi't-Tabîi ve't-Tıbb*, thk. E. Cum'a, Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, Tunus, 2001, s. 174; Street, ‘Arabic Logic’, s. 563.

<sup>94</sup> Melikşâhî, *Terceme u Şerh-i İşârât* II, s. 363.

reel anlamda; gerek sürekli olarak gerekse bazı zamanlarda konu-terimin bilfiil delalet ettiği her bir tekil, konunun kapsamına girmektedir.<sup>95</sup>

Bu bölümde izah edildiği üzere önermelerin doğruluk değeri vb. temel özelliklerinde önemli değişimlere yol açan özsel/niteliksel okuma dikotomisi modal kıyas teorisinde İbn Sina için oldukça önemli ve kullanışlı bir araç olmuştur. Thom, İbn Sina'nın, Aristoteles ve Ammonius (ö. yak. 520)<sup>96</sup> gibi seleflerinde işaret ve öncüllerini bulduğu niteliksel okuma yönteminin çıkarımsal potansiyelini sistematik bir tarzda ilk defa ortaya koyan mantıkçı olduğunu belirtmektedir.<sup>97</sup> Street'e göre de İbn Sina bu yöntemi *el-Kıyâs, en-Necât* gibi ilk dönem eserlerinde nispeten az kullanırken, *el-İşârât* gibi olgunluk dönemi eserlerinde artık modal önermelerin temel yorumu haline getirmiştir.<sup>98</sup> Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde İbn Sina'nın özsel ve niteliksel okuma yöntemlerine nerelerde ve niçin başvurduğunu ve nasıl sonuçlar elde ettiğini yeri geldikçe göstermeye çalışacağız.

Çalışmamızın bu aşamasında modal mantık tarihinde önemli bir yeri olan ve ilerleyen bölümlerde zaman zaman atıfta bulunacağımız nesnel/sözel (*de re /de dicto*) dikotomisini tarif etmemiz ve bu ayrımın İbn Sina sisteminde yer alıp almadığını veya ne şekilde yer aldığını açıklamamız faydalı olacaktır.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 280; *el-Kıyâs*, ss. 20-21; et-Tûsî, *eş-Şerh* I, s. 282. Gerek İbn Sina gerekse Tusî gibi en önemli şârihleri İbn Sina için konu-terimin bilfiil delaletinin esas olduğunu açıkça ifade ederken bazı modern yorumcuların İbn Sina'nın konuyu bilkuvve delaleti de kapsayacak şekilde genişlettiğini iddia etmektedirler. Buna göre C terimi C olması mümkün olan her şeyi ifade eder. Bkz. Paul Thom, 'Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic', *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. S. Rahman vd., Springer Science+Business Media B.V., y.y., 361-376, s. 362; Tony Street, 'An Outline of Avicenna's Syllogistic', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2), 2002, 129-160, s. 134.

<sup>96</sup> İskenderiye felsefe okulunun en önemli isimlerinden biri olan Ammonius, Proclus'un (ö. 485) öğrencisidir ve fikirlerini Yunanistan'dan Mısır'a taşımıştır. Başta John Philoponus (ö. 570) olmak üzere İskenderiye okulunun kendisinden sonraki bütün önemli isimleri Ammonius'un öğrencisidir. Mantıkta Aristoteles'in *Kategoriler, Yorum Üzerine* ve *Birinci Çözümlemeler*'ine şerhler yazmış olmasının yanı sıra Ammonius felsefenin diğer alanlarında da pek çok eser kaleme almıştır (Richard Sorabji, 'Introduction', Ammonius, *On Aristotle's Categories*, trans. S. M. Cohen & G. B. Matthews, Cornell University Press, Ithaca, 1991, 1-6, s. 1). Arapça kaynaklarda Ammonius hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Nedim, İshak b. Huneyn'den nakille onun Galen'den sonra yaşamış olan filozoflardan biri olduğunu belirtir ve Aristoteles'in kitaplarına şerh yazan isimler arasında ismini zikreder (İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire, 1929, s. 369). Bu bilgilere nazaran İbn Nedim'in, Aristoteles şârihi Mısırlı Hermeias oğlu Ammonius ile Yeni-Eflatuncu felsefenin kurucusu yine Mısırlı Ammonius Saccas'ı (3. yy.) karıştırmış olma ihtimali akla gelmektedir.

<sup>97</sup> Paul Thom, *Medieval Modal Systems Problems and Concepts*, Ashgate Pub., Aldershot, 2003, s. 74.

<sup>98</sup> Tony Street, 'Introduction', *Avicenna's Deliverance: Logic*, Trans. & Notes: A. Q. Ahmed, Oxford University Press, Karachi, 2011, xix-xxx, s. xxvi.

### 1.3. Nesnel/Sözel Dikotomisi

Bir önceki başlıkta açıklanan özsel/niteliksel ayrımı gibi nesnel/sözel ayrımı da modal önermelerin anlam ve yorumu ile ilgili bir ayrımdır. İlk defa Ortaçağ Latin mantıkçılar tarafından formüle edilen bu ayrıma göre bir modal önermenin modalitesi ya iki nesne (Lt. *res*:şey) arasındaki ilişkiyi ya da bir sözü, önermeyi (Lt. *dictum*:söz) niteler. Birinci durumda önermenin modalitesinin ve buna bağlı olarak da önermenin nesnel (*de re*) olduğu, ikinci durumda ise önermenin ve modalitesinin sözel (*de dicto*) olduğu kabul edilir. Örnek vermek gerekirse,

- (1) Sokrates mümkün olarak koşar,
- (2) ‘Sokrates koşar’ (önermesi) mümkündür,

önermelerinden birincisi nesnel, ikincisi ise sözeldir. Görüldüğü üzere (1)’de Sokrates ve koşma eylemi arasındaki ilişkinin imkânından söz edilirken (2)’de bir önermenin doğruluk değerinden ve doğru olmasının mümkün olduğundan söz edilmektedir. Dolayısıyla (1)’de modalite bağı, (2)’de bir önermeyi nitelemektedir; (1)’de konu bir nesne, Sokrates iken, (2)’de bir önermedir.<sup>99</sup>

Her ne kadar açıkça formüle etmemiş olsa da mantığın pek çok konusu gibi nesnel ve sözel okumaya ilişkin birtakım işaretlerin de Aristoteles’te metinlerinde bulunduğu iddia edilmiştir.<sup>100</sup> Ancak daha önemlisi nesnel/sözel okuma ayrımını ilk defa açıkça ortaya koymuş olan Peter Abelard (ö. 1142) başta olmak üzere, özellikle modern dönemde pek çok mantıkçı Aristoteles’in bu ayrımın farkında olmadığını, bundan dolayı farklı eserlerinde, hatta bazen aynı eserin farklı yerlerinde kullandığı önermeler arasında ve dolayısıyla sisteminde bu anlamda ciddi bir tutarsızlık bulunduğunu belirtmişlerdir. Örneğin Kneale & Kneale bu durumu,<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, s. 236; Josef Maria Bochenski, *A History of Formal Logic*, trans. I. Thomas, Chelsea Pub. Company, New York, 1970, s. 182.

<sup>100</sup> Sözelimi bkz. Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. O. Özügül, Say yay., İst., 2007, 166<sup>a</sup>24-30. Ancak bu pasajda nesnel/sözel okuma ayrımından ziyade bir mantık yanlışından, birleştirme ve ayırma yanlışından bahsedildiği hakkında bkz. Pieter S. Hasper, ‘Logic and Linguistics: Aristotle’s Account of the Fallacies of Combination and Division in the Sophistical Refutations’ *Apeiron* 42 (2), 2009, 105-152, ss. 105-106.

<sup>101</sup> Henrik Lagerlund, *Modal Syllogistics in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2000, s. 36; Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, s. 91; Jan Lukasiewicz, *Aristotle’s Syllogistic from the Standpoint*

Öyle görünüyor ki genel anlamda modal önermelerin döndürmesine ilişkin teorisinde Aristoteles, dışsal [sözel] modalite yorumu diyebileceğimiz bir yöntem kullanırken, modal kıyaslara dair incelemesinde içsel [nesnel] yoruma eğilim göstermektedir. Dolayısıyla sisteminin iki parçası arasında açık bir tutarsızlık vardır...<sup>102</sup>

sözleriyle ifade ederken Thom, “Aristoteles modalitenin nesnel ve sözel yorumlarını birbirine karıştırmıştır...” demektedir.<sup>103</sup>

Diğer taraftan bazı mantık tarihçileri Aristoteles’in sisteminin tutarlı bir şekilde tamamen nesnel okumaya dayandığını, sözel okumanın ise öğrencisi Theophrastus’un (ö. yak. MÖ 287) tercihi olduğunu savunmuşlardır. Örneğin Bochenski’ye göre, nesnel okuma Aristoteles’in modal önerme kurgusuna, sözel okuma ise Theophrastus’unkine karşılık gelmektedir. Çünkü Aristoteles’in sisteminde mod hiçbir zaman önermenin bütününe etkilemez, aksine sadece yüklemi etkiler ve önermenin ortasında yer alır, ‘A mümkün olarak B’dir’ gibi. Buna karşılık Theophrastus’un modal önermelerinde mod önermenin sonunda bulunur ve önermenin bütününe etkiler, ‘A, B’dir mümkündür’ gibi. Nitekim bu iki mantığın modal önermelerin döndürülmesi konusunda farklı sonuçlara ulaşmalarının ardında yatan sebeplerden biri de budur.<sup>104</sup>

Aristoteles’in sistemindeki sorunların önemli bir nedeninin nesnel/sözel okuma ayrımına riayet etmemesi olduğunu ve İbn Sina’nın modal mantık teorisinin büyük ölçüde Aristoteles’inkini mantıksal ve tutarlı bir forma kavuşturmayı amaçladığını<sup>105</sup> göz önüne aldığımızda, bu ayrımın İbn Sina mantığındaki yerinin açıklığa kavuşturulmasının önemi ortaya çıkmaktadır. Acaba İbn Sina, Aristoteles’in yanlışlarından kaçınabilmiş ve özellikle bu ayrım konusunda açık bir farkındalık ve tutarlılık gösterebilmiş midir?

---

*of Modern Formal Logic*, 2. bs., Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 133; Jaakko Hintikka, *Time and Necessity Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973, ss. 135-136; Jeroen van Rijen, *Aspects of Aristotle’s Logic of Modalities*, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, 1989, s. 198; Paul Thom, *The Logic of Essentialism An Interpretation of Aristotle’s Modal Syllogistic*, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, 1996, s. 127.

<sup>102</sup> Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, s. 91.

<sup>103</sup> Thom, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>104</sup> Bkz. Bochenski, *A History of Formal Logic*, s. 84, 102, 184.

<sup>105</sup> Henrik Lagerlund, ‘Avicenna and Tusi on Modal Logic’, *History and Philosophy of Logic* 30 (3), 2009, 227-239, s. 238.

Öncelikle İbn Sina terminolojisinde nesnel/sözel okuma ayrımını tam olarak karşılayacak terimler bulunmadığını belirtmeliyiz. Ancak özellikle *Yorum Üzerine* adlı eseri dikkatli bir şekilde incelendiğinde İbn Sina'nın, önerme içinde farklı yerlere getirilen ve nesnel ve sözel okumaya oldukça benzeyen iki türlü modaliteden bahsettiği görülmektedir: (1) Yükleme modalitesi (*cihetü'l-haml*) ve (2) nicelik modalitesi (*cihetü's-sûr*). Öncelikle İbn Sina'nın bu iki kavramı nasıl anladığını açıkladıktan sonra bunlarla nesnel/sözel okuma arasında nasıl bir yakınlık veya fark olduğundan söz edilebilir.

İbn Sina'ya göre önermenin en kısa hali ikili olması, yani bir konu ve yüklemden oluşmasıdır. Bu ikili yapıya sonradan bir bağ eklenebilir, böylece önerme üçlü olur; ardından bir de mod eklenir ve önerme dördümlü olur. Her eklenen öge bir öncekini niteler. Sözelimi bağ, kendisinden önceki ögeleri yani konu ve yüklemi nitelerek onlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Mod ise bağı nitelerek onun keyfiyetini imkân, imkânsızlık veya zorunluluk ile sınırlandırır. Bu ögelerden her birinin önerme içerisinde bulunması gereken doğal bir konumu vardır. Buna göre, önermede nicelik lafzı bulunmuyorsa, modun bağla (*râbita*) birlikte gelmesi gerekir. Ancak nicelikli önermelerde, anlam aynı kalsın ya da kalmayın, modun iki türlü gelmesi mümkündür:

- (1) '*Yümkinu en yekûne küllü insânin/ba'zu'n-nâsi kâtiben*' (Mümkündür bütün insanların/bazı insanların yazıcı olması) önermesinde olduğu gibi mod önermenin başında gelebilir.
- (2) '*Küllü insânin/ba'zu'n-nâsi yümkinu en yekûne kâtiben*' (Bütün insanlar/bazı insanlar mümkündür ki yazıcı olsun) önermesinde olduğu gibi, mod nicelik ifadesinden sonra, başka bir deyişle önermenin ortasında gelebilir.<sup>106</sup>

<sup>106</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 104. İbn Sina'ya göre Arapçada genel-mümkünün olumsuzunu, başka bir deyişle genel-imbân önermesinin modal bağı tümel olumsuzunu ifade edecek bir cümle yoktur. Bunun için kullanılan önerme formu, yani 'Mümkündür hiçbir insanın yazan olmaması' daha ziyade genel değillenmesinin imkânına delalet etmektedir ki, İbn Sina'ya göre, bu sorunlu bir kullanımdır. Tikel olumsuz için ise her iki modalite tarzı için yukarıdaki verilen örneklere benzer tarzda örnekler vardır (*Yorum Üzerine*, ss. 106-107). Bu tür ifadeleri İbn Sina'nın mantıksal düzlemde bir nesnel/sözel okuma ayrımına varmaktan çok, dilsel düzeydeki farklılıklardan söz ettiği izlenimi

Dikkat edilirse bu iki önerme grubundan birincisinde modalite ifadesi önermenin başında gelerek tüm önermeyi etkilemektedir. Burada mod önermenin yüklemi olmuştur, konu ise ‘en’ edatı konarak yan cümlecik haline getirilmiş olan ‘*yekûnü küllü insânin/ba’zu’n-nâsi kâtiben*’ önermesidir. Başka bir deyişle burada modal yargı iki nesne arasındaki yükleme ilişkisini değil, bir önermeyi nitilemektedir. Bu, İbn Sina’ya göre, nicelik modalitesidir, çünkü bu önermede bütün insanların aynı anda yazıcı olmasının mümkün olduğu anlamı vardır, dolayısıyla modalite büyük ölçüde önermenin tümelliği ile ilgilidir.<sup>107</sup>

İkinci önermede ise, konu ‘*Küllü insânin/ba’zu’n-nâsi* (bütün/bazı insanlar)’ ifadesidir ve önerme bu konu ile ‘*kâtip* (yazıcı)’ yüklemi arasındaki bağın niteliğinden bahsetmekte, bunun mümkün olduğunu ifade etmektedir. Burada bütün insanların aynı anda yazıcı olması gibi bir anlamdan ziyade, tek tek insan fertlerinin yazıcı olma imkânına sahip olduğu anlamı vardır. İbn Sina’ya göre, birinci önermenin yanlış olması pekâlâ mümkün olduğu halde, bu ikincinin doğruluğundan kimse şüphe etmez.<sup>108</sup>

Ahmed’e göre, bu tasnifte modal bağlı ifadelerin bir sınıf ilişkisinin niteliğini göstermesine karşılık modal niceleyicili önermeler varoluşsal bir nitelik göstermektedir. Başka bir deyişle, modal bağ bize nesnenin doğası hakkında bilgi verirken modal niceleyici var olan veya olmayan bir durumla ilgilidir ki, bu tür ifadelerin yanlışlanması mümkündür.<sup>109</sup> Yukarıdaki örnekler üzerinden açıklarsak, bütün insanların aynı anda yazan olması zamansal reel gerçeklikle ilgilidir, doğrulanması kolay değildir, şüpheyle karşılanabilir. Buna karşılık modal bağlı ifadeler her bir insan ferdinin tabiatı gereği yazıcı olarak nitelenmeye uygun olduğunu ifade eder ve reel gerçekliğe müracaat etmeden ‘insan’ kavramının özellikleri ile doğrulanması mümkündür. Dolayısıyla nicelik modalitesinin reel

---

uyandırmaktadır. Ancak Ahmed, burada tümel olumsuz için bir önerme formu bulunmamasının dilsel olmaktan ziyade, meta-dilsel ve mantıksal bir sorun olduğu düşüncesindedir (Ahmed, ‘The *Jiha/Tropos-Madda/Hule* Distinction’, s. 249 n. 44).

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 106. Fahreddin Razi’ye göre nicelik modalitesi tümellik/tikellik (*ta’ mîm/tahsîs*) modalitesidir (er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât* I, s. 208).

<sup>108</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 106.

<sup>109</sup> Ahmed, ‘The *Jiha/Tropos-Madda/Hule* Distinction’, s. 237.



mahiyetle, bağ modalitesinin ise mutlak mahiyetle ilişkili olduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.

Buraya kadar İbn Sina'nın modun önerme içerisindeki yerinin önermenin anlamı ve doğruluk değeri üzerinde önemli sonuçlar doğurduğunun bilincinde olduğunu ve nesnel/sözel ayrımına oldukça yakın bir yükleme/nicelik modalitesi ayrımını açıkça ortaya koyduğunu görmüş bulunmaktayız. Dolayısıyla Movahed'in de belirttiği üzere, İbn Sina muhtemelen mantık tarihinde bu ayrımı bu derece açık bir şekilde fark eden ve dile getiren ilk mantıkçıdır.<sup>110</sup> Ancak acaba İbn Sina tüm sisteminde bu ayrıma riayet etmiş, burada söylediklerine bağlı kalmış ve bu anlamda tutarlı bir teori ortaya koyabilmiş midir? İbn Sina metinlerinde bu soruya doğrudan ve açık bir cevap bulmak mümkün değilse de onun kullandığı örnek önermeler bize bu konuda birtakım veriler sağlayabilir.

Tıpkı hocası Aristoteles gibi İbn Sina'nın da bütün eserlerinde aynı önerme formülasyonunu kullandığını söylemek zordur. Yukarıda verdiğimiz ve açıkladığımız iki önerme formuna ilaveten özellikle kıyasa ilişkin bölümlerde İbn Sina'nın modaliteyi en başa veya sona yerleştirdiği başka önerme formları da kullandığı görülmektedir: '*Bi'z-zarûre/Bi'l-îmkân Küllü A, B*' (Zorunlu/mümkün olarak her A, B'dir) ya da '*Küllü A, B bi'z-zarûre/bi'l-îmkân*' (Her A, B'dir zorunlu/mümkün olarak).<sup>111</sup> Modalitenin zarf olarak en başa veya sona konumlandırıldığı bu önermeler Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'deki kullanımına benzemektedir ve aslında nesnel okumaya çok daha elverişlidir, çünkü doğrudan önermenin bağımlı nitelemekte ve yüklemenin keyfiyeti hakkında bilgi vermektedir.

<sup>110</sup> Zia Movahed, 'De re and De dicto Modality in Islamic Traditional Logic' *Sophia Perennis* 2 (2), 2010, 5-14, s. 6; Asad Q. Ahmed, 'Avicenna's Reception of Aristotelian Modal Syllogistics: A Study Based on Conversion Rules and the Barbara Problematic', *Before and After Avicenna Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden, 2003, 3-24, s. 22. İbn Sina'nın en yakın selefi Farabi'de dahi böyle bir ayrım olmaması, bu yargıyı güçlendirmektedir. Farabi verdiği örneklerle İbn Sina'nın bağ modalitesi adını verdiği önerme formunu ortaya koymakta, nicelik modalitesine ise hiç değinmemektedir. Bkz. el-Fârâbî, 'Kitâbu'l-İbâre', s. 155.

<sup>111</sup> Özellikle bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*.

Sonuç olarak İbn Sina'nın çoğu zaman bilinçli bir şekilde nesnel okumaya uygun olan önerme formlarını tercih ettiğini söyleyebiliriz.<sup>112</sup> Görüldüğü üzere, metinler ve kullanım bizibu sonuca götürdüğü gibi, İbn Sina'nın genel anlamda mantık, özel anlamda önerme anlayışı da bunu desteklemektedir. Şöyle ki, İbn Sina mantığı, tıpkı Aristoteles mantığı gibi, karakteristik olarak bir terimler mantığıdır.<sup>113</sup> Bu mantık nosyonunda çıkarımlar terimlere ve terimler arasındaki ilişkilere dayanır. Temel mantıksal kavram, aynı mantıksal kategoriden iki terimi birbirine bağlayan yüklemidir. Bütün önermelerin temelinde 'A, B'dir' formu vardır ve önermeler birbirinden nitelik, nicelik ve modalite bakımından ayrılır.<sup>114</sup> Bu türden bir mantık sisteminde modal önermeler, yalın (modal olmayan) önermelerin başına modal önerme işlemcileri konularak değil, yalın bağın yerine zorunluluk veya imkân bağı konularak üretilir. Aristotelesçi anlamda modalite bağı etkileyen bir unsurdur ve onun değişmez, ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>115</sup> Böylece iki terimi birbirine bağlayan

<sup>112</sup> Bir yerde İbn Sina'nın bunu açıkça ifade ettiği görülmektedir: "...modları nicelik lafzının modları olarak değil, bağın modları olarak düşünmelisin" (İbn Sina, *Yorum Üzerine*, s. 107). Ayrıca bkz. Movahed, 'De re and De dicto Modality', s. 13. Ancak ikincil literatürde (örn. bkz. Movahed, a.g.m., s. 5; Ahmed, 'Avicenna's Reception of Aristotelian Modal Syllogistics', s. 13) kullanılan  $(x)(AxNBx)$ ,  $(x)(B(x) \rightarrow N[A(x)])$  vb. yüklemeler mantığına dayalı notasyonların İbn Sina'nın modal önermelerinin nesnel yorumunu göstermek için çok da isabetli olmadığı kanaatindeyiz, çünkü bu tür gösterimler modun yüklemi nitelediği veya yüklem bir parçası olduğu izlenimini vermektedir. Hâlbuki İbn Sina'da mod yüklemi nitelmez, onun bir parçası da değildir, bilakis yüklem işlemi niteler ve onun keyfiyetini açıklığa kavuşturur. Dolayısıyla İbn Sina için modal önerme bağı modal olan önermedir, yüklemi modalleştirilmiş önerme değil. (Bu iki kavram arasındaki fark ve modalleştirilmiş yüklem soruları için bkz. Richard Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 30 vd.) İbn Sina'nın modaliteleri yüklem uyguladığını düşünerek 'Bütün C'ler zorunlu olarak B'dir' gibi bir önermeyi bütün mümkün C'lerin zorunlu-B olduğu şeklinde anlamının kanaatince İbn Sina metinlerinde bir dayanağı yoktur. Bu yaklaşıma örnek olarak bkz. Thom 'Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic', s. 362.

<sup>113</sup> Aristoteles'in terimler mantığı ile Stoacı önermeler mantığının karşılaştırması ve her ikisinin temel özellikleri için bkz. James W. Stakelum, *Galen and the Logic of Proposition*, Angelicum, Romae, 1940, ss. 12-13; John S. Kieffer, 'Introduction', Galen, *Institutio Logica*, trans. J. S. Kieffer, The John Hopkins Press, Baltimore, 1964, 1-18, ss. 8-9; Sellars, *Stoicism*, s. 60. İbn Sina, bir önermeler mantığı kurmaya en yakın olduğu şartlı önermeler konusunu bile çok büyük oranda yine terimler mantığı çerçevesinde ele almıştır. Bkz. Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London & New York, 1992, s. 203. Ancak Aristoteles mantığının önermeler mantığı olmadığı gibi terimler mantığı da olmayıp bir kıyas mantığı olduğunu düşünen felsefe tarihçileri de vardır. Buna göre Aristoteles mantığı için ilk ve asıl olan terimler veya önermeler değil, kıyaslardır. Kıyas, kendisini oluşturan terim ve önermeleri, deyim yerindeyse, kendi varlığında eritir ve onları ikincil bir konuma iter. Bkz. Edward M. Engelmann, 'Aristotle's Syllogistic, Modern Deductive Logic, and Scientific Demonstration', *American Catholic Philosophical Quarterly* 81 (4), 2007, 535-552, s. 537 vd.

<sup>114</sup> Jonathan Barnes, *Logical Matters Essays in Ancient Philosophy II*, ed. M. Bonelli, Clarendon Press, Oxford, 2012, s. 433.

<sup>115</sup> Razi'nin şu sözleri bu yaklaşıma oldukça uygundur: "Bil ki modalite bağın bir özelliğidir. Dolayısıyla kesinlikle bağdan önce gelerek ona bitişmesi zorunludur" (er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât I*, ss. 179-180).

modal bağ, bu ikisinden farklı bir mantıksal kategoriye ait yeni bir varlık ortaya çıkarır, yani modal önermeyi oluşturur. Bu sebeple de tekrar edilebilir değildir. Hâlbuki önermeler mantığında modalite bir önermeden yeni bir önerme üretir ve bu anlamda tekrar edilebilme özelliğine sahiptir.<sup>116</sup>

Buraya kadar verdiğimiz açıklamalar çerçevesinde İbn Sina'nın sözel modal önermeler oluşturmak gibi bir düşünce taşıması uzak bir ihtimal gibi görünmektedir. Ancak özellikle Arapçada mantık için yapay bir dil oluşturma, deyim yerindeyse “dil içinde yeni bir dil yaratma”<sup>117</sup> çabalarından kaynaklanan sorunlar sebebiyle kullandığı önerme formülasyonunun zaman zaman sözel okumaya müsait hâle gelmiş olduğunu düşünebiliriz. Çalışmamızın önermeler arası ilişkiler ve modal kıyas bölümlerinde İbn Sina'nın sözel okumaya başvurduğunu düşündüğümüz veya sözel okumanın gerekli olduğu sonucuna vardığımız yerlerde buna işaret edeceğiz.

Modal önermelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına ayırdığımız bu bölümde son olarak İbn Sina sistemi içerisinde oldukça önemli bir yeri olan madde-mod ayırımına temas etmek yerinde olacaktır.

#### 1.4. Madde-Mod Ayrımı

İbn Sina için mantık, “kurallarına riayet edildiğinde insanları akılyürütmelerde hatadan koruyan bir alettir”.<sup>118</sup> Başka bir deyişle mantık, bütün bilim dalları ve bilimsel faaliyetlerde kullanılabilir/kullanılması gereken bir ölçü, bir miyardır. Ancak mantık bu evrenselliğini ve bilimler-üstü statüsünü nereden almaktadır? Hangi özelliği mantığı diğer spesifik bilim dallarından farklı kılarak, onların tamamı için geçerli bir yöntembilim haline getirmektedir? Sanırım bu soruların cevabı bizi

<sup>116</sup> Malink, ‘A Reconstruction of Aristotle’s Modal Syllogistic’, *History and Philosophy of Logic* 27 (2), 95-141, s. 96.

<sup>117</sup> Bu ibare, 938’de Halife Muktedir’in veziri el-Fadl b. Cafer b. el-Furat’ın huzurunda mantıkçı Ebu Bişr Matta b. Yunus (ö. 940) ile nahivci Ebu Said Sîrafî (ö. 979) arasında gerçekleştiği rivayet edilen tartışmada Sîrafî’nin mantıkçılara yönelttiği bir eleştiriyi dile getirmektedir: “*Lienneshu lâ sebîle ilâ ihdâsi lüğatin fi lüğatin mukarraratın beyne ehlihâ*” (Ebu Hayyan et-Tevhîdî, *el-İmta ve'l-Muâneese*, thk. A. Mustevî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004, s. 74). Bu tartışmanın Türkçe çevirisi için bkz. Osman Bilen, ‘Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasındaki Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma’, *İslâmiyât* 7 (2), 2004, 159-172; değerlendirmesi için bkz. Muhsin Mahdi, ‘Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık’, çev. Y. Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 2013, 83-120.

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 117.

mantığın kadim tartışmalarından biri olan madde-form ilişkisi meselesine ve daha da özelde bu konunun bir parçası olan madde-mod ayırımına getirmektedir.

Mantık tarihinde madde-form ayırımını Aristoteles ile başlatmak mümkündür. Aristoteles mantık metinlerinde bu terimleri hiç kullanmamıştır,<sup>119</sup> ancak, mantığın işlevini önerme ve çıkarımların maddesinden soyutlanmış olan formunu incelemek olarak gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. O, spesifik bir bilim dalı, sözgelimi geometri ya da aritmetik ile ilgili kıyasların, mantıksal sonuçlara ulaşmak için bu alanlardan ve konulardan bağımsız nötr bir çıkarım sistemi kullanmak durumunda olduğunun bilincindedir.<sup>120</sup> Onun özellikle *Birinci Çözümlemeler*'de somut terimler yerine harfler kullanması pek çok mantıkçı tarafından mantıksal forma ulaşma yolunda atılmış çok önemli bir adım olarak görülmektedir.<sup>121</sup> Formun bir parçası olarak modun teknik anlamda kullanımını da Aristoteles'de bulmak mümkün değildir.<sup>122</sup>

Madde-form ikilisinin mantık terimleri olarak ilk defa Afrodisyaslı İskender (yak. III. yy.) tarafından kullanıldığını görüyoruz. Onun şu sözleri isimlendirmenin ardında yatan düşünceyi anlamak açısından da anlamlıdır:

[Kıyastaki] şekiller bir nevi ortak kalıp gibidir. Bunların içine farklı maddeleri doldurabilir ve farklı maddeler için aynı formu elde edebilirsiniz. Kalıp örneğinde

<sup>119</sup> Aristoteles'in madde ve form terimlerinin mantıksal anlamına en yakın olduğu yer, madde-form ilişkisine öncüller ve sonuç arasındaki ilişkiyi örnek verdiği *Fizik* ve *Metafizik*'teki iki pasajdır. Bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 195<sup>a</sup>16-21; *Metafizik*, 1013<sup>b</sup>20-21.

<sup>120</sup> Bkz. George Boger, 'Aristotle's Underlying Logic', *Handbook of the History of Logic I*, ed. D. M. Gabbay & J. Woods, Elsevier B. V., Amsterdam, 2004, 101-246, ss. 106-107.

<sup>121</sup> Örneğin bkz. Edmund Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969, ss. 48-49. İbn Rüşd'e göre "Harflerle gösterim buradan anlaşılan şeylerin madde bakımından olduğunun düşünülmemesi için en uygun olanıdır" (İbn Rüşd, *Kitâbu Anâlûtikâ el-Ülâ ev Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. G. Gihami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 145). Lukasiewicz'e göre de "[Harf] değişkenlerin mantığa dâhil edilmesi Aristoteles'in en önemli yeniliklerinden biridir" (Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, s. 7). Harflerin mantık değişkenleri olarak görülmesinin eleştirisi için bkz. Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 113.

<sup>122</sup> Yunancada mod anlamına gelen 'tropos'un Aristoteles'te teknik olmayan çok sayıdaki kullanım örnekleri ve bunlardan teknik anlama geçiş için bkz. Ahmed, 'The *Jiha/Tropos-Madda/Hule* Distinction', ss. 231-232.

bunların içine konan maddelerin form ve şekil bakımından değil, madde bakımından farklı olması aynıyla kıyasın şekilleri için de geçerlidir.<sup>123</sup>

Ancak bu terimlerin İskender tarafından oldukça teknik ve olgun olarak nitelenebilecek bu kullanımı ve hiçbir tanım yahut gerekçe vermeye gerek görmemiş olması bunların Peripatetik gelenek içerisinde çok daha erken bir dönemde bu anlamı kazandığı şeklinde yorumlanmıştır.<sup>124</sup> İskender sonrası şerh geleneğinde, sözgelimi Ammonius'ta aynı düşünceyi görmekteyiz: “Her kıyasta maddeye ve forma benzeyen bir unsur vardır. Maddeye benzeyen şey, kıyasın kendilerinden oluştuğu nesnelere. Forma benzeyen ise kıyasın şekilleridir.”<sup>125</sup>

Bu iki terim çiftinin İbn Sina'daki anlam ve kullanımlarına geçmeden önce önermenin madde ve formundan genel anlamda ne anlamamız gerektiğini açıklamak faydalı olacaktır. Bir önermede konu ve yüklem konumunda bulunan terimler önermenin maddesini, bunlar dışında kalan bağ, nicelik, olumsuzluk ve modalite ifadeleri gibi diğer öğelerin tamamı ise önermenin formunu oluşturur. ‘Bütün insanlar hayvandır’ gibi bir önermede ‘insan’ ve ‘hayvan’ önermenin maddesi, diğer unsurlar ise formu durumundadır.<sup>126</sup> Burada maddeyi oluşturan terimlerin mantık-dışı yani reel dünyaya atıfta bulunan terimler olmasına karşılık, formu oluşturan unsurlar tamamen dilsel-mantıksal bir anlam taşımakta ve işlev görmektedir.<sup>127</sup> İbn Sina diliyle söylersek önermenin maddesini oluşturan terimler doğal tümeldir, karşılıkları dış dünyada vardır; form ifadeleri ise mantıksal tümeldir, medlulleri ancak zihinde mevcuttur.<sup>128</sup> Böylece modalitenin de mantığın maddi tarafına değil, formel tarafına ait olduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

<sup>123</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 48.

<sup>124</sup> Bkz. Ahmed, a.g.m., s. 232. Madde-form ikilisinin mantık tarihindeki gelişimi ile ilgili bkz. John MacFarlane, *What Does It Mean to Say That Logic is Formal?*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pittsburgh University, 2000, ss. 255-294; Barnes, *Logical Matters*, s. 72 vd.

<sup>125</sup> Aktaran Barnes, a.g.e., s. 74.

<sup>126</sup> Bkz. Barnes, a.g.e., s. 53.

<sup>127</sup> Ernest A. Moody, *Truth and Consequence in Medieval Logic*, North-Holland Pub. Company, Amsterdam, 1953, s. 16.

<sup>128</sup> Bu terimlerin İbn Sina'daki anlamları için bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, ss. 58-64.

Aristotelesçi hilomorfizmi<sup>129</sup> benimsemiş görünen İbn Sina genel bir ilke olarak her şeyin kendinden meydana geldiği bir maddesi ve kendisiyle tamam olduğu bir formu olduğunu kabul eder. Bu ayrımı kıyas ve tanım için bütün metinlerinde tutarlı bir şekilde uygulayarak kıyas ve tanımın madde ve formundan uzun uzadıya bahseder:

Kıyas ve tanımdan her biri belli bir formda bir araya getirilmiş aklî anlamlardan yapılmış ve telif edilmiştir. Böylece her birinin kendisinden yapıldığı bir maddesi ve bileşimin kendisiyle tamam olduğu bir formu vardır... Mantık, gerçek anlamda tanım olarak nitelenen doğru tanımın ve gerçek anlamda burhan olarak adlandırılan doğru kıyasın hangi madde ve formla yapılacağını tarif eden teorik sanattır.<sup>130</sup>

Kıyas ve tanım konusunda İskender'den süregelen anlayışı devam ettiren İbn Sina, önerme konusunda madde-form ayrımına çok fazla değinmez, bu terimlerin tanımını da yapmaz. Ancak İbn Sina'nın önermenin de bir madde ve formu olduğunu düşündüğü açıkça anlaşılmaktadır. *Yorum Üzerine*'de çelişkiyi tanımlarken o, "herhangi bir madde nedeniyle değil de formu nedeniyle iki önermeden birinin doğru diğerinin ise"<sup>131</sup> yanlış olması gerektiğini ve yine aynı eserde "önermenin formunun gerektirdiği hüküm ile önermenin... maddesinin gerektirdiği hüküm arasında fark"<sup>132</sup> olabileceğini söyler, fakat önermenin maddesinin ve formunun hangi ögelere karşılık geldiğini açıkça ifade etmez. Muhtemelen İskender gibi o da bunların herkesçe bilindiği varsayımıyla açıklama yapma ihtiyacı duymamaktadır.

<sup>129</sup> Hilomorfizm veya Türkçe ifadesiyle özdek biçimcilik(?), "Madde ve suretin (biçimin), gerçekliğin iki temeli ve değişmez ilkesi olduğunu öne süren öğretisi" (Süleyman H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. bs. Akçağ yay., Ankara, 1999, s. 360) olarak tanımlanabilir.

<sup>130</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 7-8; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 6. İbn Sina ve ondan önce Farabi'nin Yunanca 'eidos'a karşılık gelmek üzere sıklıkla 'sûret' kavramını kullandıklarını görmekteyiz. Ancak özellikle Farabi'nin bu bağlamda 'suret' kadar belki daha fazla kullandığı terim 'telif'tir. Örneğin "Aristoteles *Önerme Kitabı*'nda maddesi bakımından değil, *telifi* bakımından basit yüklemli önermeden bahsetmeyi amaçlamıştır" (el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 17) ve "Bu sebeple modlar mantığın önermelerin *telifi* ile ilgili bölümünde incelenmiştir, çünkü mod, *telifin* hallerinden bir hal ve niteliklerinden bir niteliklidir" (el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 164) derken 'telif'i form anlamında kullandığı açıktır. Ancak İbn Sina'da kavramın terim anlamı bu derece açık değildir. Sözgelimi onun "o halde mantıkçının asıl işi tanımın ilkelerini ve *telifinin* özelliklerini, delilin ilkelerini ve *telifinin* özelliklerini bilmektir" (İbn Sînâ, *el-İşârât I*, s. 138) sözündeki *telif* kavramını terim anlamı kadar kelime anlamıyla almak da mümkündür. 'Telif' teriminin form anlamında kullanımı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, xxxviii-xl.

<sup>131</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 61.

<sup>132</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 63.

İbn Sina için önerme konusunda asıl önemli olan ve ön plana çıkan ayırım madde-mod ayırımıdır. Ona göre, yüklem doğası gereği konuyla belli bir ilişkisi vardır ve bu önermenin maddesini oluşturur. Bunun dışında konu-yüklem ilişkisinin bir de niteliğini açıkça belirtmemiz bakımından ve bize göre olan bir durumu vardır ki, bu da önermenin modalitesini teşkil eder.<sup>133</sup> Başka bir deyişle mod, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık anlamlarından birine delalet etmek üzere açıkça ifade edilmiş bir lafızdır. Madde ise önermenin dile getirilmemiş kendinde durumudur ve üç türlü olur: zorunluluk, imkân ve imkânsızlık.<sup>134</sup>

İbn Sina'nın sözlerini biraz açarsak, dış dünyadaki fertlerden soyutlama yoluyla elde edilmiş kavramlar arasında, bunların mahiyet ve doğasından kaynaklanan bir ilişki vardır. Sözelimi 'insan' ve 'hayvan' kavramları arasında, bizim düşüncemizden bağımsız objektif bir ilişki vardır, çünkü insan mahiyeti gereği hayvanlık sıfatını taşımaktadır. Diğer taraftan hayvan insanın tanımının bir parçasıdır. İşte bu objektif ilişkiyi İbn Sina 'madde' olarak tanımlar. Buna karşılık zihnimize bu iki kavram arasında kurduğumuz ilişki ve bunun dilsel ifadesi olarak önerme bize bağlıdır ve ideal anlamda maddeyi ifade etmesi gerekse de bu zorunlu değildir. Bu ideale uygunluk aynı zamanda modal önermenin doğruluk kriteridir; modal önerme maddesini tam olarak ifade ettiği takdirde doğru, aksi halde yanlıştır. Sözelimi, 'Bütün insanlar mümkün olarak hayvandır' ve 'Bütün insanlar zorunlu olarak yazandır' modal önermeleri yanlıştır, çünkü maddeleri ile modları arasında uyum yoktur. Birincinin maddesi zorunlu modu mümkün, ikincisinin ise maddesi mümkün modu zorunludur.<sup>135</sup>

Çalışmamız açısından oldukça önemli olan madde-mod ayırımı konusunda İbn Sina'nın hangi kaynaklardan etkilendiği sorusuna geldiğimizde, onun bu anlamda kendisinden önceki Aristoteles şârihlerinden ve özellikle Farabi'den etkilendiği açıkça görülmektedir. Örneğin İbn Sina'nın mod tanımı, terimi belki ilk defa

<sup>133</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 44, 103. İbn Sina madde için bazen 'unsur', mod için de 'tür' isimlerinin kullanıldığını belirtir ki bunlar muhtemelen sırasıyla Yunanca 'hyle' ve 'tropos'un karşılığıdır.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 29; *Dânişnâme-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, ss. 46-47.

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 103; *en-Necât*, s. 29; İbn Sina'nın bu örnekleri ile ilgili yanlış olduğunu düşündüğümüz bir değerlendirme için bkz. M. Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önergeler*, MEB yay., İst., 1994, s. 88.

tanımlamış olan<sup>136</sup> Ammonius'un tanımına oldukçayakındır. Ammonius'a göre mod, yüklem için geçerli olma keyfiyetini ifade eden bir kelimedir.<sup>137</sup> Benzer bir tanımı ve madde-mod ayrımını Farabi'de de görmekteyiz:

Mod, önermenin yüklemine ilişerek yüklem konusunda var olmasının keyfiyetine delalet eden bir lafızdır... Maddesi zorunlu olan önerme modu zorunlu olan önermeden farklıdır. Maddesi zorunlu olan önerme, yüklemi konusundan hiçbir zaman kesinlikle ayrılmayan önermedir, 'Bütün üçler bir tek sayıdır' sözümüz gibi... Modu zorunlu olan önerme ise içerisinde zorunluluk ifadesi geçen önermedir, maddesi ister zorunlu olsun isterse mümkün. 'Zeyd zorunlu olarak yürür' sözümüz gibi ki, bu önerme mod yönünden zorunlu, madde yönünden mümkündür.<sup>138</sup>

Burada Farabi'nin de İbn Sina gibi modu mantıksal-dilsel düzlemde önerme ile maddeyi ise gerçeklikle ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Ancak madde ve modun ait oldukları alanı daha açık bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir, çünkü İbn Sina metinlerinin bu konuda açıklamaya ihtiyaç duyduğu kanaatindeyiz.

İbn Sina temel eserlerinde maddeyi ve türlerini şöyle ifade eder:

Bil ki, yüklem kendinde (*fî nefsihi*) konuya göre olan durumu... doğruluk veya yanlışlığın devamı ve devam etmemesi anlamında olumlu nispetle yüklem konu nezdindeki durumu 'madde' olarak adlandırılır.<sup>139</sup>

Madde önermenin dile getirilmeyen kendinde (*fî zâtihâ*) durumudur.<sup>140</sup>

Olumlu veya olumsuz bir önermede yüklem veya ona benzeyen şeyin konuya nispeti ya [1] *nefsü'l-emrde* varlık yönünden zorunlu bir nispet olur, 'İnsan hayvandır' veya 'İnsan hayvan değildir' sözlerimizdeki 'hayvan' gibi; [2] ya da varlık veya yokluk yönünden zorunlu olmayan bir nispet olur, 'İnsan yazıcıdır' ve 'İnsan yazıcı değildir' sözlerimizdeki 'yazıcı' gibi, [3] yahut yokluk yönünden zorunlu bir nispet olur, 'İnsan taşır' ve 'İnsan taş değildir' sözlerimizdeki 'taş' gibi.<sup>141</sup>

<sup>136</sup> Bu terimin ilk defa Boethius tarafından teknik anlamda kullanıldığı da iddia edilmiştir. Bkz. Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, 2. bs., Akçağ yay., Ankara, 1999, s. 162.

<sup>137</sup> Barnes, *Logical Matters*, s. 80.

<sup>138</sup> el-Fârâbî, 'Kitâbu'l-İbâre', s. 155, 158. Farabi, başka bir eserinde buradaki ile hemen hemen aynı mod tanımını yapar, ancak bu defa modun yükleme değil, bağı ilişeceğini belirtir. Bkz. el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 163.

<sup>139</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 44.

<sup>140</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 29.

<sup>141</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât I*, ss. 260-261.



Bu alıntılarda İbn Sina tutarlı bir şekilde maddenin varlığın kendinelik boyutuna veya başka bir deyişle kendinde varlık düzlemine ait olduğunu vurgulamaktadır. Ancak kendinde varlık veya *nefsü'l-emr* kavramlarının açık ve seçik kavramlar olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Acaba bu kelimelerle İbn Sina kendi üçlü varlık tasnifindeki hangi bölüme işaret etmek istemektedir? *Nefsü'l-emr* mutlak anlamda alınan varlığa mı yoksa zihinsel ya da reel varlığa mı delalet eder? Konuyla ilgili olarak İbn Sina şerhlerine baktığımızda, onların da çok açıklayıcı olmadığını görmekteyiz. Yukarıdaki son metni şerh ederken Tusi, yine *nefsü'l-emr* ifadesini herhangi bir açıklama yapmadan kullanmakta, asıl sorunumuza değinmemektedir. Ona göre, *nefsü'l-emr*deki maddi ilişkiyle ilgili bizim tasavvurumuz veya bu ilişkiden anladığımız şey modu oluşturmaktadır. Sözelimi, 'Bütün C'lerin B olması imkânsız değildir' önermesini ele aldığımızda, bu önermeden C ve B terimleri arasında hem gerçek imkânı hem de gerekliliği kapsayan genel imkân olarak adlandırılan bir ilişki olduğunu anlıyoruz. Hâlbuki *nefsü'l-emr*de iki varlık arasında bu türden bir ilişki olması mümkün değildir, çünkü ya zorunlu bir ilgi vardır ya da mümkün. Demek ki, madde *nefsü'l-emr*deki nispettir, mod ise önermenin açıkça dile getirmesi bakımından bu nispete ilişkin verdiği bilgidir.<sup>142</sup>

Tusi'nin bu sözlerinden *nefsü'l-emr*<sup>143</sup> hangi varlık tabakasına karşılık geldiği anlaşılmamaktadır. Ancak bizim anlayış ve yargılarımızdan bağımsız olduğuna göre mutlak varlık veya reel varlık olması ihtimalleri kuvvetlenmektedir. Nitekim diğer İbn Sina şârihi Razi'ye baktığımızda aynı metni şerh ederken onun da benzer ifadelerle maddeyi eşyanın ne ise o olduğu (*mâ hüve aleyhi*) haliyle, modu ise aklın buna ilişkin yargısı ile ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Fakat bunlara ek olarak Razi "aklın yargısı dış dünyaya (*hâric*) mutabık olabileceği gibi olmaya da bilir. Ancak dış dünya ile ilgili durum olduğu halden başka bir hale dönüşmez" diyerek *nefsü'l-emr*i dış dünya olarak anladığını göstermektedir.<sup>144</sup> Bu konuda Razi'nin

<sup>142</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 262.

<sup>143</sup> İslam düşüncesi boyunca '*nefsü'l-emr*' kavramı etrafında oluşan geniş literatürü ve oldukça ayrıntılı ve zaman zaman da takip edilmesi güç teorileri burada tartışmamız mümkün değildir. Bu konudaki temel yaklaşımlar ve kaynaklar için bkz. Recep Duran, 'Nefsu'l-Emr Risaleleri', *Araştırma* 14, 1992, 97-106; Murat Kaş, 'Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi', *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (1), 2014, 58-87.

<sup>144</sup> er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* I, s. 179.

düşüncesine uyarak maddenin dış dünyadaki gerçeklikle ilgili olduğunu kabul etmek mümkün olduğu gibi, maddeyi mutlak mahiyetle ilişkilendirmek de mümkündür. Birinci seçeneğe göre mod, dış dünyadaki bu gerçekliğe ilişkin olarak zihnimizin verdiği karar olarak tanımlanabilecektir ki, bu yaklaşım İbn Sina'nın genel teorisine de uygundur. Şöyle ki İbn Sina'nın üçlü varlık anlayışına göre, mahiyetler mutlak olarak alınabildiği gibi dış dünyada tekillerde gerçekleşmiş olmaları bakımından ve zihinde kavranmış olmaları bakımından da alınabilir. Buna göre, kavramların fertlerle dış dünyada gerçekleşmeleri bakımından aralarında birtakım ilişkiler doğmakta, sözgelimi 'insan' kavramının bazı fertleri zaman zaman esmer olabilmektedir. Dolayısıyla 'insan' ve 'esmerlik' kavramları arasında mümkün maddeli bir ilişki vardır. Biz bunu kavrayarak zihnimizde zihinsel veya dilsel bir yargı haline getirdiğimizde bu bize modu vermektedir. Dolayısıyla modlar zihinsel birer varlıktır ve yargılara zihin tarafından yapııştırılan etiketler durumundadır ve işte bu anlamda mod ifadeleri ikincil tümeldir, konusu ikincil tümeller olan mantığın alanına girer. Buna karşılık madde mantığın konusu değildir. Bu anlamda madde ile mod veya maddi modalite<sup>145</sup> ile formel/mantıksal modalite ayrımını ortaya koymak önem arz etmektedir.

İkinci seçenek, yani maddenin mutlak mahiyet düzeyinde gerçekleşen bir şey olarak düşünülürse, bu durumda kavramların sadece özü dikkate alınacak ve modalite özlere uygun olarak gerçekleşecektir. Buna göre, kavramın özünün bir parçası olan ve özel olarak yüklenen yüklem konusu için zorunlu olacaktır. Buna karşılık konunun özünün bir parçası olmadığı halde, bu öze tamamen yabancı ve aykırı olmayan yüklem mümkün, öze yabancı olanlar ise imkânsız olacaktır. Böyle bir modalite yorumu da İbn Sina sistemi açısından son derece makul görünmektedir. Fakat her hâlükardamaddi modaliteler imkân, imkânsızlık ve zorunluluk iken, formel modaliteler yalınlık, zorunluluk ve imkân olacaktır. Yalınlık maddi anlamda modalite değildir, çünkü madde düzeyinde iki kavram arasında mutlaka zorunlu, mümkün ya da imkânsız bir ilişki vardır. İmkânsızlık ise formel düzeyde zorunluluk olarak alınır, çünkü yokluğun zorunlu olmasına denktir.

<sup>145</sup> 'Maddi modalite' kavramının madde için kullanılması ile ilgili bkz. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, s. xxxix.

Madde-mod ayrımı ile birlikte İbn Sina'nın modal önermelerini doğru bir şekilde anlamak ve yorumlamak için gerekli olan bilgileri edindiğimiz kanaatindeyiz. Bu sebeple de çalışmamızın yeni bir aşamasına geçmek ve modalitesi açıkça ifade edilmemiş yalın önermelerden başlayarak zorunluluk, imkân ve imkânsızlık modaliteleri ile bunlardan ortaya çıkan modal önermeler konusunda İbn Sina'nın görüş ve düşüncelerininisorgulamaya çalışacağız.

## 2. Temel Modaliteler<sup>146</sup> ve Modal Önermeler

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi zorunluluk, imkân ve imkânsızlıktan ibaret üç türlü maddi modalite ve bunlardan ortaya çıkan farklı modal önermeler vardır. Ancak bu modaliteler arasındaki sınırlar çoğu zaman oldukça belirsiz olabilmekte ya da farklı filozoflar bu kavramlara farklı anlamlar yükleyebilmektedir. O halde, İbn Sina bu modaliteleri ne şekilde tanımlamaktadır? İbn Sina'ya göre bu modalitelerden hangi modal önermeler türetilebilir? Çalışmamızın bu bölümünde bu vb. soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız. İlk olarak modal olmayan, yalın (*mutlak*) önermelerden<sup>147</sup> başlayacak ve yalınlığın da aslında bir modalite olup olmadığını tartışacağız. Ardından yukarıdaki zorunluluk ve imkân modalitelerini tek tek ele alarak bunların İbn Sina mantığındaki tanımlarını, farklı anlamlarını ve bu modalitelerden türetilen farklı modal önerme formlarını inceleyerek bu bölümü sonlandıracağız.

<sup>146</sup> Yeri gelmişken İbn Sina'da rastlamadığımız için üzerinde durmayacağımız birincil ve ikincil modaliteler tasnifine burada kısaca değinmek istiyoruz. Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı eserini şerh ederken Farabi birincil ve ikincil modalite ayrımı yapar. Ona göre, 'güzel', 'çirkin', 'haram', 'helal', 'gerekli' vb. yüklem konuda bulunuşunu niteleyen her bir ifade ikincil, gereklilik ve imkân ise birincil modalitedir. Bkz. el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 163. Farabi'nin burada saydığı ikincil modalite örnekleri 'hızlıca', 'güzelce', 'tamamen' gibi zarfları da mod sayan Alexander (Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 82) ve Ammonius'u (bkz. Barnes, *Logical Matters*, s. 80) hatırlatmaktadır. Ancak bu mantıkçıların hiçbirinin bu tür modların mantıkta yeri olduğunu iddia etmediğini de belirtmek isteriz. Bu ikili tasnif için ayrıca bkz. İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000, s. 8. Diğer yandan Wisnovsky'ye göre, zorunluluk ve imkânı, diğer modalitelerin kendisine irca edilebileceği temel modaliteler olarak kabul ederek Farabi, imkânın karşısına zorunluluktan ziyade imkânsızlığı koymaya eğilimli olan Aristoteles felsefesinden ayrılma yolunda atılmış önemli bir adımdır ve İbn Sina da bu adımı takip etmiştir. Bu adım özellikle her iki filozofun zorunlu varlık/mümkün varlık ayrımında temellendirilen ontolojisi açısından önemlidir. Bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafiziği*, çev. İ. H. Üçer, Klasik yay., İst., 2010, s. 279.

<sup>147</sup> Yalın önermelerin ve bunlarla yakından ilgili varlıksal önermelerin Arapçada sırasıyla *mutlak* ve *vücûdî* olarak adlandırılmasının kaynaklardaki tarihsel gelişimi hakkında bkz. Joep Lameer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, Brill, Leiden, 1994, s. 55 vd.

## 2.1. Yalın Önermeler

Mantığın olduğu kadar modal mantığın da kurucusu kabul edilen Aristoteles, yukarıda da belirtildiği üzere, ne modaliteyi tanımlamış ne de mod kelimesini kullanmıştır. Dahası farklı eserlerinde farklı modalitelerden bahsederek kendisinden sonra oluşacak muazzam bir tartışma literatürüne kaynaklık etmiştir. Aristoteles *Yorum Üzerine* 21<sup>a</sup>34-36'da mümkün, olumsal, imkânsız ve zorunludan oluşan dörtlü bir modalite tasnifi yapmakta, *Birinci Çözümler* 25<sup>a</sup>1-2'de ise yalın, zorunlu ve olumsal şeklinde üçlü bir modalite anlayışı ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere birinci tasnifte yalın önermeler modal önermeler içerisinde sayılmazken, ikincisinde zorunluluk ve olumsallıkla birlikte değerlendirilmektedir.<sup>148</sup> İşte Aristoteles'in bu ikili yaklaşımı kendisinden sonraki mantık geleneğinde yalınlığın bir modalite olarak görülmesinin imkânı konusunda pek çok tartışmaya kapı aralamıştır. Biz de çalışmamızın bu bölümünde ilk olarak yalın önermelerin modal önerme olup olmadığı konusunda İbn Sina'nın nasıl bir tutum takındığını ele alacak, ancak öncelikle İbn Sina öncesi tartışmalara değinerek İbn Sina'nın gelenek içindeki yerini tespitiye çalışacağız.

Aristoteles *Birinci Çözümler*'de yalın yüklemeyi zorunlu ve olumsal yüklemelerle yan yana getirirken acaba yalınlığın da diğerleri gibi bir modalite olduğunu mu yoksa bunun diğerlerinden farklı olduğunu mu belirtmek istemiştir? Başka bir deyişle yalın yüklemeyi diğerleri ile aynı kategoriye mi yoksa onların karşısına mı koymuştur? Konuya ilişkin olarak Aristoteles'te bulabildiğimiz nadir pasajlardan birinde o, yalın olarak alınan tümel yüklemelerin 'şu anda' ya da 'şu veya bu zamanda' gibi zamanlı bir sınırlama ile alınmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, bu tür bir sınırlandırma ile alınmış olan tümel yalın önermelerle herhangi geçerli bir kıyas oluşturulamaz.<sup>149</sup>

Aristoteles sonrası şerh geleneğine müracaat ettiğimizde, yalın önermeleri daha doğrusu bütün modaliteleri tamamen zamansal (*temporal*) bir içerikle yorumlayan bir çizginin varlığı kolayca anlaşılmaktadır. Bu ekolün en önemli

<sup>148</sup> Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, ss. 162-163; Köz, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>149</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümler*, çev. A. Houshiary, Dost Kitabevi yay., Ankara, 1998, 34<sup>b</sup>7-11.

isimlerinden biri olan İskender, *Birinci Çözümlemeler*'in söz konusu pasajını şerh ederken şöyle söylemektedir:

Bir şey hakkında doğru olan bu terimlerden bazıları her zaman doğru olurken diğerleri bazen doğru olmakta bazen olmamaktadır. Eğer doğru olduğu söylenen şey her zaman doğruysa ve her zaman doğru olması bakımından ele alınıyorsa, bu durumda bu önerme doğru bir olumlu zorunlu [önermedir]... Eğer yüklem konuhakkında her zaman doğru olmuyorsa, bu durumda şayet şu anda doğruysa, bunu ifade eden önerme doğru bir olumlu yalın [önermedir]. Aynı şekilde olumsuz yalın önerme, şu anda doğru olmayanın doğru olmadığını ifade eden bir önermedir. Eğer yüklem konu hakkında, doğru olma imkânına rağmen, şu anda doğru değilse ve eğer bu şekilde yani doğru olması bakımından ele alınırsa, bu durumda önerme doğru bir olumlu olumsuzdur ...<sup>150</sup>

Görüldüğü üzere İskender yalın önermeleri de modal/zamansal bir yoruma tabi tutmakta ve 'şu anda olan' veya 'bilfiil olan'a özdeş kabul etmektedir. Ancak bu yaklaşımın, Barnes ve diğerlerinin de dikkat çektiği üzere, kendi içinde birtakım sorunları vardır. Bir örnekle izah edersek, 'Bütün kuğular beyazdır' önermesini yalın bir önerme olarak alırsak, bu önermenin şu an için doğru olduğunu, fakat her zaman doğru olamayacağını kabul etmemiz gerekecektir. Bu durumda zorunluluk önermeleri yalın önermeyi gerektirmeyecektir, çünkü yalın önermeler süresizdir ve daima doğru olma imkânı yoktur. Şu anda yalın olarak doğru olan bir önerme ileride başka bir 'şimdi'de doğru olamayacaktır. Bu da ciddi bir çelişkidir, çünkü zorunlu olarak var olmanın şu anda var olmayı gerektirmemesi mümkün değildir.<sup>151</sup> Eğer yukarıdaki önermeyi şu anda ve daima doğru olarak kabul edersek, bu defa İskender'in tasnifindeki zorunludan herhangi bir farkı kalmayacak, yalınlık ve zorunluluk modaliteleri birbirine karışacaktır.

İskender'in başka bir tasnifine göre, bir konuya doğru olarak yüklenebilen bir yüklem konusundan ayrılması ya (1) imkânsızdır ya da (2) mümkündür, olumsuzdur. (1)'i gösteren önerme zorunluluk önermesidir. (2)'yi ifade eden olumsuz önerme şayet bilfiil gerçekleşmiş bir duruma ilişkin ise yalın, henüz gerçekleşmemiş,

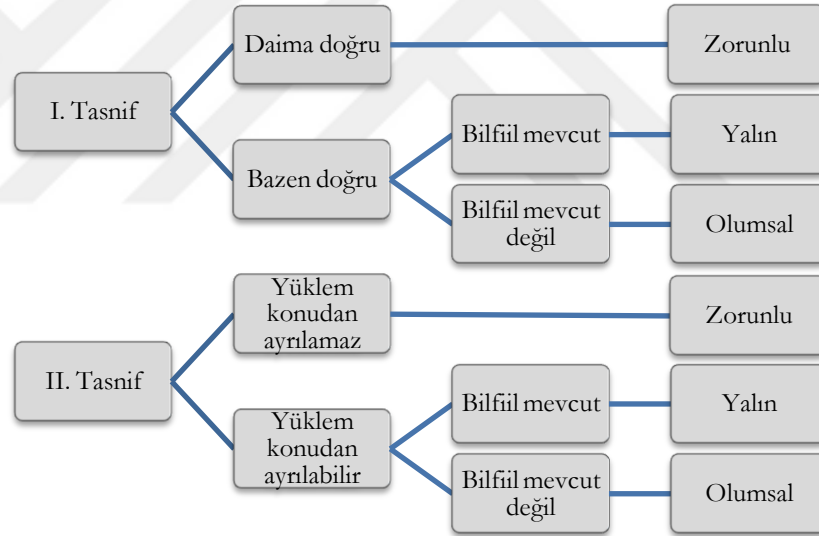
<sup>150</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 79.

<sup>151</sup> Bkz. Jonathan Barnes vd., Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7 içinde s. 79 dipnot 157.

fakat gerçekleşmesi mümkün olan bir duruma ilişkin ise dar anlamda olumsuzdur.<sup>152</sup> Görüldüğü üzere İskender burada ikili bir tasnif yapmaktadır: (1) zorunluluk, (2a) yalınlık, (2b) dar anlamda olumsuzluk. İskender'in birbiriyle tamamen çelişik olmayan bu iki tasnifinden birincisinin daha çok zamanla ilişkili/temporal bir modalite anlayışı ortaya koyuyor olmasına karşılık ikincisi nesnel ve ilintisel nitelikleri ile ilgiliymiş gibi görünmektedir.<sup>153</sup> Ancak bizi burada şu anda ilgilendiren husus yalınlık anlayışıdır ve o her iki tasnifte de bilfiil olanla özdeş kabul edilmektedir.

İskender'in bu iki tasnifini ileri de yapacağımız açıklamalar için bir dayanak olması açısından şu şekilde göstermemiz mümkündür:

Tablo 1.2. İskender'in modalite tasnifi



Görüldüğü üzere tasnife temel teşkil eden ikinci sütunlar farklıdır, çünkü birincisi zamansal, ikincisi ise ontolojiktir. Hâlbuki sonuçta ortaya çıkan modaliteler (üçüncü ve dördüncü sütunlar) eşbiçimlidir. Dolayısıyla İskender farklı çıkış noktalarından aynı sonuçlara ulaşmaktadır.

<sup>152</sup> Alexander, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>153</sup> Ammonius'un İskender'e ait bu iki tasnifi telif ettiği bilgisi için bkz. Barnes vd. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7 içinde s. 80 dipnot 158.

İbn Sina öncesinde yalın önermeyi bu şekilde mümkün veya olumsuzla oldukça yaklaştırarak ‘şu anda olan’la aynileştiren çizgi, yani İskender ekolü dışında başını Aristoteles’in meşhur öğrencisi ve halefi Theophrastus’un (ö. yak. MÖ 287) çektiği ve Eudemos (ö. yak. MÖ 300) ve Themistius (ö. yak. 390) gibi ilk dönem şârihleri de içeren bir ekol daha vardır. Bu ekol filozoflarına göre yalın önerme modu gizlenmiş önermedir. Ancak iki nesne arasında mutlaka zorunluluk ya da imkân türünden bir maddi ilişki olmak zorunda olduğundan, yalın önermenin modu aslında bu ikisinden biri olmak zorundadır. Başka bir deyişle yalınlık, zorunluluk ve imkânı bilkuvve içeren bir modalitedir, fakat bunlardan hangisi olacağını konu ve yüklem arasındaki maddi ilişki belirler.<sup>154</sup>

İbn Sina’nın en yakın selefi Farabi de İskender çizgisini takip ediyor gibi görünmektedir.<sup>155</sup> Ona göre yalın önermenin ayırt edici özelliği bütün modlardan arındırılmış olmasıdır ve bu onun için mod haline gelmiştir. Farabi, İskender’in bu görüşü benimsediğini ve bu görüşün Aristoteles’in görüşü olduğunu doğruladığını ifade etmektedir. Farabi’ye göre, yalın önermede modun gizlenmesi –olmaması değil– bu önermenin ne zorunlu ne de mümkün olduğunu, daha doğrusu ikisinin arasında bir yerde olduğunu ifade etmek içindir. Yalın önerme aradadır, çünkü bir yönüyle zorunluya bir yönüyle de mümkününe benzer. Zorunluya benzer, çünkü şu anda mevcuttur; mümkününe benzer, çünkü geçmişte olması da olmaması da mümkündür ve aynı şekilde gelecekte olmaması da mümkündür.<sup>156</sup> Farabi’nin de yalını şu anda olanla aynı anlamda aldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Farabi’nin *Yorum Üzerine* şerhindeki bazı ifadeleri görüşü hakkında şüpheye yol açmaktadır. O, temel modalitelerin zorunluluk ve imkân olmak üzere iki olduğunu belirterek zorunluyu bilfiil olanla mümkünü ise bilkuvve olanla irtibatlandırır.<sup>157</sup> Burada yalını da bu ikisinin arasına, bir yönden birine bir başka yönden diğerine benzeyen üçüncü bir modalite olarak ekliyor izlenimi vermektedir. Ayrıca Farabi, “Önerme hem

<sup>154</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, ss. 75-92.

<sup>155</sup> “*İlâ mezhebi'l-İskender yemîlu Ebû Nasr*” (Ebu Nasr Farabi İskender’in ekolüne meyiletmiştir) İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>156</sup> el-Fârâbî, ‘*Kitâbu'l-İbâre*’ s. 158. İbn Rüşd de bu görüşün İskender’e ait olduğunu teyit eder (İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kyâs*, s. 143).

<sup>157</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, ss. 163-164. Bu düşünce İbn Rüşd tarafından da açıkça ifade edilir. Bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbu'l-İbâre ev Kitabu Bârî Ermînâs*, thk. G. Gihami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 117.

maddesi hem de modalitesi yönünden yalın olabilir” derken<sup>158</sup> de yalınlığı sade bir gizli zorunluluk ya da imkân olarak gören Theophrastus ekolüyle arasına mesafe koymaktadır.

Diğer taraftan İbn Rüşd’ün Farabi hakkında aktardıkları biraz daha farklı ve zamansallık merkezli bir yalın önerme tanımı ortaya koymaktadır. Buna göre, Farabi için gerçek anlamda zorunlu olmayan, yani konusu ile yüklemi arasında zorunlu bir ilişki olmayan, ancak çoğu zaman ve çoğu fertte doğru olan önermeler yalındır. Yine Farabi’ye göre, yukarıdaki anlamıyla zorunlu önermeler nadiren bulunabildiği için, bu yalın önermeler de bilimlerde kullanılır ve bu sebeple Aristoteles bunlardan kıyas kurulabileceğini söylemiştir.<sup>159</sup>

Yalın önermenin İbn Sina tarafından ne şekilde anlaşıldığı sorununa geldiğimizde, onun buraya kadar izah ettiğimiz görüşlerden nispeten farklı bir yalın önerme fikrine sahip olduğunu görmekteyiz. İbn Sina’ya göre, zorunluluk, devam, belli bir vakitle sınırlı olma ve imkân gibi herhangi bir kayıt konmadan, sadece hükümün ifade edildiği önermelere ‘yalın önerme (*el-kaziyye el-mutlaka*)’ denir.<sup>160</sup> Yalın önerme konusunda mantıkçılar farklı görüşler ortaya koymuşlardır ve bunlar kısaca üç grupta toplanabilir:<sup>161</sup>

- (1) Birinci gruba göre, yalın önerme modalitesi özellikle gizlenmiş olan önermedir. Burada modalitenin gizlenmesi gerçekte olmadığı anlamına değil, bu modalitenin önermede dikkate alınmadığı anlamına gelir. Sözelimi ‘Bütün insanlar hayvandır’ gibi bir önerme esas itibariyle, yani maddesi dikkate alındığında zorunlu bir önermedir. Buna rağmen bu önermenin yalın olarak, yani zorunlu olması itibara alınmaksızın kullanılması mümkündür. İbn Sina’ya göre, yalının bu anlamı zorunludan daha genel bir anlamdır, imkânı da kapsar.

<sup>158</sup> el-Fârâbî, ‘Kitâbu’l-İbâre’ s. 158.

<sup>159</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Mukaddemât*, ss. 82-83. Farabi yalın önermeye ilişkin önceki açıklamalarında imkânı bir kuvve olarak gören antik modalite anlayışını benimsemiş görünürken, bu son ifadeler daha çok istatistiksel modalite fikrine yakın durmaktadır.

<sup>160</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 263.

<sup>161</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 28-29.



- (2) İkinci gruba göre, yalın önerme yüklemi konusuna her zaman ve bütün fertler için yüklenmeyen önermedir. Böyle bir önermede yükleme belli bir vakit için ya da belli fertler için olmalı, sürekli olmamalıdır.
- (3) Üçüncü görüşe göre, yalın önerme konusu belli bir zamanda bilfiil mevcut olan önermedir. Buna göre ‘bütün beyazlar’ demek ‘şu anda mevcut olan bütün beyazlar’ demektir.

İbn Sina bir önermeyi üç farklı görüşe göre yorumlar. ‘Bütün B’ler A’dır’ gibi bir önerme birinci gruba göre, maddi modalitesinin ne olduğu önemli olmaksızın A’nın bütün B’lerde bir şekilde bulunduğu; ikinci gruba göre, akılda sürekli olarak veya olmayarak bilfiil B olmakla nitelenen her şeyin sürekli olmaksızın A olduğuna; üçüncü görüşe göre ise, belli bir vakitte B olmakla nitelenen her şeyin aynı zamanda A olduğuna delalet eder.<sup>162</sup>

İbn Sinayalın önermeyi bilfiil var olanla özdeş kabul eden üçüncü görüşü doğru kabul etmez,<sup>163</sup> diğer ikisi arasındaki görüş ayrılığını ise hakiki olmaktan çok kelimelerin kullanımı ile ilgili görür.<sup>164</sup> Ona göre, birinci görüş esasen Theophrastus, Themistius gibi ilk dönem Aristoteles şârihlerinin görüşü olsa da Aristoteles’in de bu şekilde düşünüyor olması çok da uzak bir ihtimal değildir. Çünkü İlk Muallim ‘Bütün atlar uyuyandır’ ve ‘Hiçbir at uyuyan değildir’ gibi iki zıt yalın ve tümel önermenin aynı anda doğru olabileceğini kabul etmiştir. Ayrıca o, zaman zaman olumlu yalın önermedeki tümel hükmü olumsuz yalındaki tümel hükme intikal ettirmiştir ki, yalın önermeyi bu şekilde yorumlayan mantıkçılara göre, bu transfer mümkündür, ancak zorunlu değildir. Nitekim Aristoteles’in kullandığı bazı yalın önerme örneklerinde bu transfer mümkün olmamaktadır, çünkü bu örnekler şeklen yalın olmakla birlikte gerçekte zorunlu olan önermelerdir.<sup>165</sup> Burada Aristoteles’in aynı anda doğru olabileceğini kabul ettiği tümel zıt önermelerin bu yalın önerme

<sup>162</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 28-29.

<sup>163</sup> Nitekim *en-Necât*’ta bu görüşe yer vermez. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 39 vd. Ayrıca bu görüşü yukarıda İskender’e atfettiğimiz ve Farabi’nin katıldığını belirttiğimiz hatırlanırsa, İbn Sina’nın burada en önemli selefleri olan İskender ve Farabi ile ters düştüğü anlaşılmaktadır. Diğer taraftan İbn Sina’nın da yalın önermenin bu yorumunu özellikle çelişki konusunda kullanmak zorunda kaldığını ileride göreceğiz.

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 26.

<sup>165</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 40.

anlayışı için örnek olarak kullanılması dikkati çekmektedir. Bunu biraz açmak istersek, iki yalın ve zıt önermenin birlikte doğru olabilmesi için, aşağıda görüleceği üzere, özel anlamda, yani zorunlu veya imkânsız olmama anlamında mümkün olması gerekir. Dolayısıyla Theophrastus ve takipçilerine göre, Aristoteles'in yalın olarak kullandığı bazı önerme örnekleri aslında özel anlamda mümkündür ve bu nedenle zıtları aynı anda doğru olabilmekte ve olumsuz tümelden olumlu tümel veya tam tersi çıkarılabilmektedir. Ancak Aristoteles'in bazı örnekleri için bu mümkün değildir. Demek ki, İlk Muallim bazen aslında zorunlu olan önermeleri yalın formda dile getirmektedir. Yine demek ki, bu yalın önerme anlayışına göre, Aristoteles'in yalın önermeleri, gizli bir zorunluluk ya da imkân önermesinden başka bir şey değildir.

Yukarıdaki ikinci görüş, İbn Sina'ya göre, İskender ekolüne aittir.<sup>166</sup> Bunlara göre yalın önerme hükmü reel anlamda doğru olup, konu var olduğu müddetçe sürekli olmayan, bilakis belli bir zamanla sınırlı olması gereken önermedir. Bu zaman dilimi konunun konu-terimle nitelendiği süre boyunca olabileceği gibi, yüklem doğru olmaya devam ettiği süre veya bir başka zaman da olabilir. İbn Sina bu ikinci görüşün de Aristoteles'e ait olabileceğini belirterek, amacının bu ikisinden birini diğerine tercih etmek olmadığını, sadece her iki anlayışa göre yalın önermenin hükümlerini izah etmeye çalıştığını söyleyerek iki kullanımın da İbn Sina mantığında yeri olacağını işaretlerini vermektedir.<sup>167</sup>

İbn Sina iki yalın önerme anlayışı arasında kelimelerin kullanımından ibaret olarak gördüğü görüş ayrılığını gidermeye ve bu iki ekolü telif etmeye çalışmaktadır. Ona göre, iki ekol arasında önermenin konusunun yorumu bakımından bir ayrılık yoktur. Ayrılık ancak yüklem ile ilgili olarak ortaya çıkmakta, birinci grup yüklemi normal şartlarda anlaşılardan daha geniş bir anlamda almaktadır. Birinci grubun zorunluluk, zorunsuzluk, devam, devamsızlık gibi hiçbir kayıt koymaksızın mutlak olarak aldığı yüklemi, ikinci grup devamsızlık ile şartlandırmakta ve belli bir süre için geçerli olma şartı koymaktadır. Sonuç olarak Theophrastus ekolünün 'Her B'ler

<sup>166</sup> Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla yukarıdaki yalın önerme anlayışlarından üçüncüsü İskender'e aittir. Ancak görüldüğü üzere İbn Sina ikinci görüşü ona atfetmektedir.

<sup>167</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 41.

A'dır' gibi bir yalın tümel olumlu önerme için yorumu şöyledir: Zihinde olsun varlıkta olsun, sürekli olsun belirsiz bir vakitte olsun, B ile nitelenen her şey, bununla nitelenmesinden sonra, A olmakla da nitelenir. Buna karşılık aynı önermenin İskenderce yorumu şöyledir: Zorunlu olarak veya olmayarak B ile nitelenen her şey, zorunlu olmaksızın belirsiz bir süre için A olmakla da nitelenir.<sup>168</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina yalın önermeler konusunda Theophrastus ve İskender'e atfettiği iki görüşü eleştirmemekte ve aralarında ciddi bir çelişki de görmemektedir. O, muhtemelen birinciyi ikinciden biraz daha geniş anlamda almak kaydıyla,<sup>169</sup> bu ikisini kendi sisteminde sentezlemekte,<sup>170</sup> fakat Farabi gibi en yakın selefinin fikrinden uzaklaşmaktadır. İleride ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere Farabi ve İbn Sina'nın modal kıyas teorileri arasındaki farkların en önemli sebeplerinden biri, yalın önerme anlayışlarının farklı olmasıdır.

İbn Sina ile bu konuda aynı görüşte olmayan bir diğer önemli İslam mantıkçısı da İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, yalın önermelerle ilgili İbn Sina'ya ciddi eleştiriler yöneltmekte ve onun bu konudaki görüşlerini "tamamen dağınık ve düzensiz" olarak nitelendirmektedir.<sup>171</sup> Ona göre, yalın önerme, zorunlu olmayıp bilfiil mevcut olan önermedir. Zorunlu ile yalın önermenin farkı, zorunlu bir yüklem konunun bütün fertleri için daima doğru olmasına karşılık yalın yüklem yine bütün fertler hakkında, ama sadece belli bir süre için geçerli olmasıdır. İbn Rüşd'e göre, yalın önerme sınıfına muhtemelen bilfiil var olduğu halde zorunlu olup olmadığı bilinmeyen önermeler de girer ki, bu önermeler genellikle tekil önermelerdir. Nadiren tümel önermeler de bu durumda olabilir, ancak Aristoteles bu önermelerin kıyaslarda kullanılmaması konusunda uyarmıştır. Ayrıca Theophrastus ve

<sup>168</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 41-42.

<sup>169</sup> İbn Sînâ, *Mantku'l-Maşrikiyyîn, Mantku'l-Maşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kâhire, 1910, s. 71.

<sup>170</sup> Allan Bäck, 'Avicenna's Conception of Modalities', *Vivarium* XXX (2), 1992, 217-255, s. 223. Bäck, İbn Sina'nın Theophrastus ekolüne daha yakın olduğunu söylemekteyse de bunun ancak genel yalın önerme için geçerli olduğunu belirtmemiz gerekir.

<sup>171</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, s. 90.

beraberindekilerin zannettiği gibi yalınlık zorunluluk ve imkânı kapsayan bir modalite değildir.<sup>172</sup>

İbn Rüşd'ün görüşlerinde dikkat çeken husus, ilk olarak kullandığı terminolojiyle ilgilidir. İbn Rüşd yalın önermeler için *mutlak* tabirini kullansa da genellikle bunlara *vücûdiyye* demektedir. Yalın önermeler için zaman zaman Farabi tarafından da kullanılan *vücûdiyye* terimi,<sup>173</sup> İbn Sina terminolojisinde yukarıda İskender'e atfedilen yalın önermeleri ifade etmek üzere özelleştirilmiştir.<sup>174</sup> Bu anlamda aslında İbn Rüşd'ün, İbn Sina'nın kabul ettiği iki yalın önerme yorumundan birini aldığı ve dolayısıyla esasen aralarında ciddi bir ayrılık olmadığı anlaşılmaktadır. Belki İbn Rüşd'ün 'bilfiil' var olma kaydı bir anlaşmazlık noktası olarak elde tutulabilir.

İbn Sina'nın kendinden önceki her iki yalın önerme yorumunu da doğru bularak aldığını ifade etmiştik. O halde İbn Sina mantığında yalın önermenin farklı türlerinden bahsetmek mümkündür. İbn Sina'nın yalın önermelere ilişkin ilk ve en çok kullandığı ayırım genel (*el-mutlaka el-âimme*) ve özel (*el-mutlaka el-hâssa* ya da *el-vücûdiyye*) anlamdaki yalın önermeler arasındadır. Yaklaşık olarak yalın önermenin yukarıda izah ettiğimiz Theophrastus yorumuna karşılık gelen genel-yalın önermeyi İbn Sina, iki kavram arasında birinin diğerine yüklem yapılmasını imkânsız kılacak bir durum olmaması olarak yorumluyor, diyebiliriz. Çünkü ona göre, 'Bütün A'lar B'dir' gibi bir genel-yalın önerme, A olarak nitelenen her şeyin geçmişte, şimdi veya gelecekte, sürekli veya süreksiz olarak, zorunlu veya zorunsuz olarak B ile de nitelenmeye uygun olduğunu, başka bir deyişle aralarında imkânsız bir ilişki olmadığını ifade etmektedir. Burada dikkate alınması gereken husus, yüklemenin zamanı veya modalitesi değil, salt yüklemidir, bunun imkânsız olmamasıdır.<sup>175</sup> Genel-yalınlık zorunluluğu da kapsamakla birlikte zorunluluğun süreklilik

<sup>172</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 143.

<sup>173</sup> Bkz. Lameer, *Al-Fârâbi and Aristotelian Syllogistics*, s. 56.

<sup>174</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 309.

<sup>175</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 24-25; *el-İşârât* I, ss. 280-282.

gerektirmesi bakımından ondan ayrılır. Genel-yalınlık, dar anlamdaki imkândan da farklıdır, çünkü böyle bir imkânın hiçbir zaman gerçekleşmeme ihtimali de vardır.<sup>176</sup>

Son dönemde bazı mantık tarihçileri, İbn Sina'nın genel-yalın önermelerinin bir anlamda 'en az bir defa' şartıyla birlikte okunması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>177</sup> Şöyle ki, 'Bütün A'lar B'dir' demek A olmakla nitelenen her şeyin, bu niteliği devam ettiği sürece, en az bir kere B olarak da nitelendiği anlamına gelmektedir. Ancak bu nitelemenin gerçekleşme anı belirlenmemiştir. Başka bir deyişle bu önermeler zamansal anlamda belirsizdir.

Genel-yalın önermenin tümel olumsuzu konusunda İbn Sina dilsel bir soruna temas etmekte ve bildiği dillerde bu önermenin tümel olumsuzunu tam olarak ifade edecek bir cümle formu olmadığını belirtmektedir. Arapça veya Farsça olarak söylenen 'Hiçbir C B değildir' önermesi C olan hiçbir şeyin ebediyen B olmadığı anlamına gelmektedir ki, burada önermeye devam şartı eklenmiş olmaktadır. Bu da genel-yalın önermenin şartsız olarak alınması koşuluna aykırıdır.<sup>178</sup> Bu dilsel soruna temas ettikten sonra İbn Sina, tümel olumsuz bir yalın önermeden ne anlaşılması gerektiğini şöyle ifade etmektedir: "C olan şeylerin her biri B olmaktan nefyedilmiştir".<sup>179</sup> Ancak yine bu nefyin veya olumsuzlamanın zamanı ve modalitesi de Street'e göre, belirsiz bırakılmalı ve yine 'en az bir kere' ekiyle, yani C olan her şeyin en az bir kere B olmadığı, B olmaktan nefyedildiği şeklinde okunmalıdır.<sup>180</sup>

Özel-yalın veya varlıksal önermeler ise İbn Sina'ya göre, yüklem konuya zorunlu ve sürekli olmamak kaydıyla ya da belirsiz bir süreliğine yüklendiği önermelerdir.<sup>181</sup> Yine Street'in yorumuna göre, bu tür önermelerde yüklem konuya en az bir defa yüklenecek ve bu sürekli olmayacak, yani en az bir defa da yüklem

<sup>176</sup> İbn Sînâ, *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*, s. 71.

<sup>177</sup> Bkz. Street, 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', s. 46; Lagerlund, 'Avicenna and Tusi on Modal Logic', s. 230. Zaman bakımından belirsiz önerme anlayışının Aristoteles ve diğer Antik Yunan filozoflarındaki kökenleri ile ilgili olarak bkz. Hintikka, *Time and Necessity*, 62 vd.

<sup>178</sup> Bkz. er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât I*, s. 206.

<sup>179</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât I*, s. 287; *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*, s. 69.

<sup>180</sup> Bkz. Street, 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', s. 46. Street burada bu doğruluk şartlarının konunun sadece bazı fertleri için geçerli olması halinde önermelerin tümünün değil, tikelinin doğru olacağını belirtmektedir.

<sup>181</sup> İbn Sînâ, *Mantıku'l-Maşrikiyyîn*, s. 71.

konudan olumsuzlanacaktır.<sup>182</sup> Biraz daha açarsak, ‘Bütün A’lar B’dir’ önermesini özel-yalın anlamda alırsak, bu önerme A ile nitelenen her şeyin en az bir defa B olmakla niteleneceğini ve bunun kesinlikle sürekli olmayacağını, yani en az bir defa da B olmanın A’dan olumsuzlanacağını ifade edecektir.

İbn Sina’nın sisteminde yalın önerme türü olarak görülebilecek iki önemli önerme formu daha vardır: sürekli (*ed-dâime*) ve zamanlı (*el-vaktiyye*) önermeler. İbn Sina bu önerme çeşitleri ve bunların doğruluk şartları hakkında ayrıntılı bir açıklama yapmaz. Ancak bunlara birtakım örnekler verir ve özellikle önermeler arası ilişkilerde bu önerme türlerini kullanır. Bu iki önerme türünden sürekli önermeler, genel-yalın önermeye süreklilik şartı eklenmesi ile elde edilir. Buna göre, ‘Bütün A’lar B’dir’ gibi genel-yalın bir önerme, sürekli olarak yorumlandığı takdirde bütün A’ların daima B olduğunu ifade edecektir.<sup>183</sup> Ancak burada olumlu ya da olumsuz tümel bir süreklilik önermesinin zorunluluk önermesi ile aynı anlama gelip gelmeyeceği sorunu ortaya çıkmaktadır. İbn Sina bu sorunu gündeme getirmekte, fakat “bu, mantıkçının karar vermek zorunda olduğu bir konu değildir” diyerek konuyu kapatmaktadır.<sup>184</sup> Tusi’ye göre, İbn Sina burada tümellerde sürekliliğin zorunluluktan farkı olmadığını ima etmektedir. Nitekim İbn Sina’nın zorunlu olmayan sürekli önermelerden söz ederken ‘Bazı insanlar sürekli olarak beyaz tenlidir’ gibi tikel bir önermeyi örnek vermesi<sup>185</sup> Tusi’nin düşüncesini desteklemektedir. Bu örneği ve ilgili bölümü şerh ederken Tusi, mantıkçıların çoğunluğunun zorunlu ile sürekli arasında bir fark görmediğini belirttikten sonra, bu mantıkçılar için,

Bütün sürekli tümeller zorunludur. Zorunluluk taşımayan şey ise, rastlantı ile [sürekli] meydana gelse bile mevcut olan ve olması mümkün olanlardan varlığa gelecek olan bütün fertleri kapsar tarzda devam etmesi mümkün değildir.<sup>186</sup>

diyerek Antik Yunan düşüncesinde oldukça yaygın olan istatistiksel modalite görüşüne<sup>187</sup> yakınlık göstermektedir. Tusi’ye göre, zorunluluk sürekliliği gerektirir

<sup>182</sup> Street, ‘Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute’, s. 46

<sup>183</sup> Bkz. Lagerlund, ‘Avicenna and Tusi on Modal Logic’, s. 230.

<sup>184</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 283-284.

<sup>185</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 268.

<sup>186</sup> et-Tüsî, *Şerh* I, ss. 269-270.

ve bu iki kavram tümel önermelerde aynı anlama gelmektedir. İbn Sina'nın örneğinde olduğu gibi tikel önermelerde bu ikisi farklılaşırsa da bilimler tümel önermelerle ilgilendiğinden mantıkçılar bu ikisi arasında ayırım yapma ihtiyacı duymamışlardır. Ancak, yine Tusi'ye göre, İbn Sina zorunluluk ve sürekliliği ayırmıştır, çünkü mantıkçı maddelerle, başka bir deyişle varlıkların ontolojik yapısıyla ilgilenmez. Zorunluluk ve süreklilik, dış dünyadaki maddeleri aynı olsun ya da olmasın farklı kavramlardır ve mantıkçının yapması gereken bu iki kavramın farklılaşan hükümlerini incelemektir.<sup>188</sup>

Anlayabildiğimiz kadarıyla, İbn Sina ve Tusi arasında bu konuda bir görüş ayrılığı vardır. İbn Sina, yukarıda izah ettiğimiz tarzda, önermenin maddesine ait bir özellik olarak zorunluluk ve süreklilik ile modalitesine ait olan zorunluluk ve süreklilik arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre, maddi zorunluluk ve süreklilik arasındaki ilişki ve bunların özdeş olup olmadığı mantıkçıyı ilgilendiren bir husus değildir. Ancak İbn Sina, mantıksal anlamda modalite olarak zorunluluk ve sürekliliğin farklı kavramlar olduğunu ve dolayısıyla farklı hükümleri bulunduğunu ima eder görünmektedir. Bu anlamda onun, mantık ile ontolojiyi ayırma ya da mantığı ontolojiden kurtarma çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>189</sup> Ancak Tusi'nin bu konuda İbn Sina ile aynı görüşte olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>190</sup> Sürekli olarak İbn Sina'nın görüşlerini süreklilik-zorunluluk özdeşliğine vurgu yapar tarzda yorumlaması Tusi'nin, yukarıda sözünü ettiği mantıkçılarla aynı görüşte olduğu izlenimini vermektedir.

Bäck, İbn Sina'nın ifadelerinden zorunluluğun sürekliliği gerektirdiğinin çıkarılabileceğini, fakat bunun tam tersini iddia etmenin kolay olmadığını belirtir.<sup>191</sup> Bunu, onun kavramlar arası ilişkiler bağlamındaki görüşlerinden çıkarmak mümkündür. İbn Sina iki kavramdan biri diğerine yüklediğinde bu yüklem ya

<sup>187</sup> Modaliteyi tamamen zamansallıkla özdeşleştiren 'istatistiksel modalite anlayışı' ile ilgili olarak bkz. Simo Knuuttila, 'Medieval Background of Modern Modal Conceptions', *Theoria* 66 (2), 2008, 185-204, s. 186 vd.

<sup>188</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 270.

<sup>189</sup> İbn Sina'nın genel anlamda böyle bir niyet ve çaba içerisinde olduğu açıktır. Nitekim yukarıda açıkladığımız gibi kategoriler konusunu mantık dışında bırakması bunun en açık göstergesidir.

<sup>190</sup> Krş. Lagerlund, 'Avicenna and Tusi on Modal Logic', s. 230.

<sup>191</sup> Bkz. Bäck, 'Avicenna's Conception of Modalities', s. 232.

özel ya da ilintisel olacağını söyler. Özel kavramlar, mahiyetini oluşturmak için konunun muhtaç olduğu ve konunun mahiyetine yapıcı bir parça olarak dâhil olan yüklemelerdir. Sözelimi, ‘üçgen’ için ‘şekil’ özeldir; şekillik olmadan üçgen olmaz ve zihnimizde öncelikle şekilliği var etmeden üçgeni var edemeyiz. Konuların ne zihinde ne de varlıkta özel yüklemelerinden soyutlanması mümkündür. İlintisel yüklemeler konunun özüne dâhil olmayan ve konu varlığa geldikten sonra ona ilişen yüklemelerdir. Bunların da bir kısmı ayrılmaz ilintilerdir ve ayrılmaz ilintiler şayet konunun mahiyeti gereği ve aracısız olarak ilişmişlerse, bunların da ne zihinde ne de varlıkta konudan soyutlanması mümkündür. Sözelimi, bir diğer sayıya eşit ya da ondan büyük/küçük olmak sayı için bu türden ayrılmaz bir ilinti, bir lâzımedir.<sup>192</sup>Yine iç açılar toplamının iki dik açıya eşit olması üçgenin zorunlu olmayan ayrılmaz bir özelliğidir. Varlıkta veya düşüncede bu özelliği kaldıracak olsak, üçgen de onunla birlikte ortadan kalkacaktır.<sup>193</sup> Bu durumda ayrılmaz ilintilerin, diğer bir ifadeyle lâzımelerin konusuna sürekli olarak yüklenmesi mümkündür, hâlbuki zorunlu değildir. Dolayısıyla ‘Bütün üçgenlerin iç açıları daima iki dik açıya eşittir’ önermesi sürekli-yalın bir önermedir, fakat zorunlu değildir. Çünkü yüklemi konusunun özünü oluşturan bir kavram değildir. Bu anlamda İbn Sina’nın tümel-süreklilik ile zorunluluk arasında bir fark gördüğünü düşünmek sanırım yanlış olmayacaktır.

İbn Sina buna benzer bir ayrımı *İkinci Analitikler* kitabında ortaya koymaktadır. Ona göre, zorunluluk iki türlü olur: cevher ve tabiat bakımından zorunluluk ve gerektirme bakımından zorunluluk. Yüklem konusunun özüne dâhil olduğunda birinci türden, böyle olmadığı halde konusundan ayrılmıyorsa ikinci türden bir zorunluluk vardır. İkinci türden zorunluluk, burhani bilimlerde fayda

<sup>192</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 151-165; *Mantiğa Giriş*, ss. 22-34.

<sup>193</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 11. Metinde bu özelliğin üçgenden zihinsel anlamda soyutlanmasından bahsedilirken, “*lev rafa nâhu vehmen lem yecib en nahküme enne'l-müsellese gayra mevcûd*” denmekte ise de hemen yukarıda İbn Sina’nın bu tür özelliklerin ne varlık ne de zihinde konularından ayrılmasının mümkün olmadığını belirtmesinden anlaşılıyor ki, metnin ilgili bölümünün “*lem yecib*” değil, “*leyecibu*” olması gerekmektedir. Nitekim metnin İngilizce çevirisinde bu düzeltme yapılmış görünmektedir: “*it [is valid] to say that if we were to remove it in the imagination, it would be necessary for us to declare the triangle to be non-existent*” (Asad Q. Ahmed, *Avicenna’s Deliverance: Logic*, trans. A. Q. Ahmed, Oxford University Press, Karachi, 2011, 7). Ancak Türkçe çeviride bu düzeltme yapılmadığı gibi başka yönlerden de hatalar yapıldığı görülmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. K. Şenel, Kabalcı yay., İst., 2013, s. 13.



vermez, kullanılmaz.<sup>194</sup> İbn Sina'nın burada ikinci türden zorunluluk ile sürekli ilintileri yani lazımleri kast ettiği açıktır. Nitekim Aristoteles de *İkinci Çözümlmeler*'inde özsel zorunluluk ile süreklilik arasında bir ayrım yapar ve sürekliliği zorunluluk için yeter-sebep olarak kabul etmez.<sup>195</sup> Diğer taraftan İbn Sina'nın,

Tümellerde zorunlu olmayan bir yüklemenin olamayacağını zanneden kimseler yanılmaktadır, çünkü tümellerde, bu tümellerin –eğer birden fazla fertleri varsa– bütün fertleri için olumlu veya olumsuz anlamda geçerli olan ayrılmaz-ilintiler vardır.<sup>196</sup>

diyerek sürekli-yalın önermeleri zorunluluk önermelerinden kesin bir şekilde ayırdığını, Tusi'ye rağmen, kabul etmek gerekmektedir. Ayrıca hassanın bir türünü tanımlarken İbn Sina'nın “bütün zamanlarda türün tamamında bulunup türün sürekli gereği olandır” demesinden hassa gibi sürekli, ancak zorunlu olmayan yüklemeleri kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>197</sup> Dolayısıyla Razi'ye uyararak,<sup>198</sup> gerek ay ve güneş gibi tek bir ferdi olan türler gerekse insan gibi birden fazla ferdi olan türler hakkında zorunlu olmaksızın tümel-süreklilik önermesi kurulabileceğini kabul etmek İbn Sina metinleri açısından daha isabetli görünmektedir. Ancak İbn Sina'nın metinlerinde tam olarak ayrımını bulamadığımız husus, hassa ile ayrılmaz ilintilerin süreklilik ya da zorunluluk bakımından aynı statüde olup olmadığıdır. Yukarıda İbn Sina'nın, konunun özü gereği, doğrudan ilişen ve zihinde dahi kaldırılması düşünülemeyen ilintiler için süreklilik modalitesini kabul etmesinden hassayı ayrılmaz ilintiye göre daha kuvvetli bulduğu anlaşılmaktadır. Çünkü gülmek gibi insanın ayrımı olan ve akıllılık niteliğinin doğal bir sonucu durumundaki bir ilinti ile sözgelimi karganın siyah olmasını aynı derecede değerlendirmek mümkün değildir. Siyah olmayan bir karga düşünmek aklen imkânsız değildir, fakat gülme yeteneği olmayan bir insan ya da iç açılar toplamı iki dik açıya eşit olmayan bir üçgen düşünmek aklen muhaldir.

<sup>194</sup> İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 97.

<sup>195</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlmeler*, 75<sup>a</sup>33.

<sup>196</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 270.

<sup>197</sup> İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 77. İbn Sina'nın burada hassayı nitelemek için kullandığı ‘*müdâvime*’ ve *Topikler*'de yine aynı amaçla kullandığı (bkz. İbn Sina, *Topikler*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2008, s. 150) ‘*dâime*’ ifadeleri açık bir süreklilik vurgusu taşımaktadır. Krş. Aristoteles, *Topikler*, çev. H. R. Atademir, Hamlet yay., İst., 2000, 129<sup>a</sup>3-5.

<sup>198</sup> Bkz. er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* I, s. 202.

Sürekli-yalınlıktan türeyen iki farklı önerme formunun İbn Sina sonrası gelenekte sürekli-yalın (*ed-dâime el-mutlaka*) ve genel-geleneksel (*el-örfiyye el-âmmе*) olarak adlandırıldığını görmekteyiz.<sup>199</sup> Bunlardan sürekli-yalın önerme, sürekli önermenin özsel yorumudur ve hükmün geçerliliği konunun zatının devamı koşuluna bağlanmıştır. Bu önermenin sıklıkla kullanılan örneği, ‘Ay, var olduğu sürece, sürekli olarak hareketlidir’ önermesidir. Sürekli önermenin niteliksel yorumu olan genel-geleneksel önermede ise, hüküm konu-terimin konunun zatı için geçerli olması şartına bağlanmıştır ve örneği, ‘Her yazıcı, yazıcı olduğu sürece, sürekli olarak parmakları hareketlidir’ önermesidir.<sup>200</sup>

Yalın önermenin diğer bir türü olan zamanlı (*el-vaktiyye/temporal*) önermelere gelindiğinde, İbn Sina’nın bunlara ilişkin de herhangi bir tanım veya doğruluk şartı vermediğini, ama bunları önermeler arası ilişkilerde kullandığını görmekteyiz. *el-İşârât*’ta zorunluluk çeşitlerine ilişkin bir liste verirken İbn Sina iki farklı zamanlı önermeden söz etmektedir. Bunlardan ilki belirli bir zaman dilimidir ve ay tutulması olayıyla örneklendirilir. İkincisi ise belirsiz bir zaman dilimidir ve insanın nefes alması ile örneklendirilir.<sup>201</sup> İbn Sina’nın isimlendirme yapmadan kullandığı bu önermeler de kendisinden sonra sırasıyla ‘yalın-zamanlı (*el-vaktiyye el-mutlaka*)’ ve ‘genel-yaygın (*el-müntehire el-âmmе*)’ olarak adlandırılmıştır.<sup>202</sup>

Sonuç olarak yalınlık modalitesinin altı farklı modal önermeye kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz: (1) genel-yalın, (2) özel-yalın, (3) sürekli-yalın, (4) genel-geleneksel yalın, (5) yalın-zamanlı ve (6) genel-yaygın önermeler. Bütün bu önerme çeşitlerinin kıyas sisteminde açıkça olmasa da önermeler arası ilişkiler konusunda İbn Sina için oldukça önemli ve işlevsel olduğu çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görülecektir. Şimdi ise ikinci modalite olarak zorunluluk kavramını ve bu kavramdan türeyen modal önermeleri ele alıp sorgulamaya çalışacağız.

<sup>199</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 284. Tusi bu isimlendirmeyi Razi’ye atfeder.

<sup>200</sup> Melikşâhî, *Terceme u Şerh-i İşârât* II, s. 344; Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, s. 196; Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 178.

<sup>201</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 266.

<sup>202</sup> Öner, *a.g.e.*, s. 178.

## 2.2. Zorunlu Önergeler

Yalın önergelerde dikkatimizi çeken tanımlama ve sınırlandırma sorunu *alethic* modaliteler<sup>203</sup> olarak adlandırılan zorunluluk ve imkân için de aynıyle geçerlidir. Bu kavramları bir diğerine referansta bulunmadan, başka bir deyişle en büyük tanım yanlışlarından biri olan döngüye düşmeden tanımlamak neredeyse imkânsızdır. Nitekim mantık tarihi incelendiğinde, Aristoteles'ten itibaren bu kavramlara ilişkin tanımların genellikle döngülü ve net sınırlar çizmekten uzak olduğu görülmektedir. Dolayısıyla modalitelerin anlamına ilişkin ifadeleri tanımdan ziyade bir açıklama ya da belki betimleme olarak görmek daha doğru olacaktır. Waterlow'un da belirttiği üzere, modal kavramların ilksel kavramlar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bunun normal olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>204</sup> Nitekim İbn Sina'nın şu sözleri modal kavramların tanımındaki bu güçlüğü gayet açık bir şekilde ifade etmektedir:

Zorunlu, mümkün ve imkânsızın durumunu gerçek anlamda tanımlamak bizim için oldukça zordur. Belki onları belirtileri ile tarif edebiliriz. Bu terimlerin tarifleri hakkında öncekilerden sana ulaşan bütün sözler neredeyse bir kısır döngüye yol açar. Çünkü... mümkünü tanımlamak istediklerinde ya zorunluyu ya da imkânsızı onun tanımında almışlardır ki, bundan başka bir yol da yoktur.<sup>205</sup>

Bu bakımdan düşünürlerin tanımdan çok tasvir olarak görmemiz gereken zorunluluk açıklamalarını Aristoteles'ten başlayarak ele almak yerinde olacaktır. *Metafizik* adlı eserinde Aristoteles zorunlunun (1) yaşamak için gerekli olan, (2) iyiliğe ulaşmak ve kötülükten korunmak için gerekli olan ve (3) iradî olmayan, zorla yapılan gibi gündelik hayatla ve ahlakla ilgili birtakım anlamlarını sıraladıktan sonra hepsinin temeli olarak gördüğü ve ontolojik tarafı ağır basan bir zorunluluk anlayışı ortaya koyar: “Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz”.<sup>206</sup> Ona göre, burhanın zorunlu olması da yine

<sup>203</sup> Bu terim hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jan Nuyts, ‘Modality: Overview and Linguistic Issues’, *The Expression of Modality*, ed. W. Frawley, Mouton de Gruyter, Berlin, 2006, 1-26, s. 6 vd.

<sup>204</sup> Sarah Waterlow, *Passage and Possibility A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1982, s. 16.

<sup>205</sup> İbn Sînâ, *Metafizik* I, ss. 32-33.

<sup>206</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1015<sup>a</sup>35-36.

bu anlamda bir zorunluluktur, çünkü tanıtlamanın sonucunun da olduğundan başka türlü olması mümkün değildir. Bunun da sebebi öncüllerin olduğundan farklı olamamasıdır.<sup>207</sup> Bunun yanında Aristoteles'in zorunluluğu süreklilik bağlamında tanımladığı yerler de vardır. Sözgelimi *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de o, sürekli ve ölümsüz olanın zorunlu, zorunlu olanın da sürekli ve ölümsüz olmak zorunda olduğunu ifade etmektedir.<sup>208</sup> Benzer bir şekilde Antik Çağın diğer önemli okulu, Stoa felsefesine göre de zorunlu ya doğru olmasının yanında yanlış olamayacak olan ya da yanlış olabilecekse bile dış koşullar tarafından yanlış olması engellenen şeydir.<sup>209</sup> Her iki tanım da açıkça imkânsızlığa atıfta bulunmakta, zorunluyu imkânsızın karşısına konumlandırmakta ve kaçınılmaz bir şekilde döngüye düşmektedir.

İbn Sina öncesinde, zorunluluğu bilfiil var olmakla ilişkilendiren Farabi bilfiil var olanın ya zorunlu ile eşanlamlı ya da ondan biraz daha genel bir kavram olduğunu belirtmektedir.<sup>210</sup> Bunun yanında Farabi'nin de yer yer zorunlu ile 'olduğundan başka türlü olamayan'ı özdeş kabul ettiği görülmektedir. Ona göre zorunlu, "varlığında olduğundan başka türlü olamayan"dır.<sup>211</sup> Farabi'nin büyük ölçüde Aristoteles'in *Metafizik*'teki zorunluluk anlayışını yansıtan bu tanımlarından farklı bir zorunlu tanımını Yahya b. Adi'de (ö. 974) görmekteyiz. Yine Aristoteles'te gördüğümüz zorunlu-sürekli özdeşliğine vurgu yapan İbn Adi'ye göre zorunlu, sürekli var olan ve asla yok olmayandır.<sup>212</sup> Burada özellikle zorunluluk ile zamansal (*temporal*) bir kavram olarak süreklilik arasında kurulan ilişki dikkati çekmektedir.

<sup>207</sup> Aristoteles *Metafizik*, 1015<sup>b</sup>7-9. Tanıtlamanın öncül ve sonuçlarının zorunlu olması ile ilgili olarak ayrıca bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 74<sup>b</sup>5 vd. Burada Aristoteles'in öncüllerin zorunlu olması anlamındaki zorunluluk ile sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkması anlamındaki zorunluluk arasındaki farka işaret ettiği düşünülebilir. Kıyas konusunda bu ayırım üzerinde duracağız.

<sup>208</sup> Aristoteles, *De Caelo*, trans. J. L. Stocks, Clarendon Press, Oxford, 1922, 337<sup>b</sup>36-338<sup>a</sup>3.

<sup>209</sup> Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, ss. 327-328. Bu tanımın Stoacı felsefenin öncülerinden Chrysippus'a (ö. yak. MÖ 206) ait olduğu ve onun burada yalnız zorunluluk ile şartlı zorunluluk arasındaki farka vurgu yaptığı iddia edilmiştir (Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, ss. 123-124). Buna oldukça yakın bir zorunluluk tasnifinin İbn Sina'da da olduğunu aşağıda izah edeceğiz. Ayrıca geleceğe dair mümkün önermeler konusunu incelerken de Stoacı modalite tanımlarını daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

<sup>210</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 164.

<sup>211</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 3.

<sup>212</sup> Yahyâ ibn Adî, *Mâkâlâtü Yahyâ ibn Adî el-Felsefiyye*, thk. S. Halîfât, Menşûrâtü Câmîati'l-Ürdüniyye, Amman, 1988, s. 356; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik yay., İst., 2011, s. 109.

Yukarıda belirttiğimiz üzere, modal kavramların tanımında döngünün kaçınılmaz olduğunu İbn Sina da kabul eder. Ancak o, zorunluluğu bir anlamda bu döngünün dışına çıkararak, onu diğer modalitelerin tanımı için bir hareket noktası olarak alır, çünkü ona göre varlık, şey kavramları gibi zorunlu kavramı da kendiliğinden bilinen bir kavramdır ve bu bakımdan tanıma ihtiyaç duymaz.<sup>213</sup> İbn Sina'nın zorunluluğa ilişkin açıklamalarında kendisinden önceki bu iki anlayışın, zorunluluğu değişimin imkânsızlığı ile ilişkilendiren ontolojik ve süreklilik ile ilişkilendiren zamansal fikirlerin izlerini görmek mümkündür. Ancak bunları incelemeye geçmeden önce bir noktayı hatırlatmakta fayda vardır. İbn Sina'nın zorunlu kavramına delalet etmek üzere kullandığı iki terim vardır: gerekli (*vâcib*) ve zorunlu (*zarûrî*). O, bu iki kavramdan ilkinin imkân ve imkânsızlık kavramları ile birlikte maddi modaliteleri izah ederken kullanır. Bu anlamda gerekli, modaliteden ve mantıksal formdan ziyade madde, dolayısıyla mantıksal düzlemde çok reel varlık ya da kendinde mahiyetler dünyası ile ilgilidir. Buna karşılık zorunlu (*zarûrî*) bir mantık terimidir ve hem dış dünyada varlığı gerekli olanı (*vâcib*) hem de imkânsız olanı (*mümteni*) mantık alanında temsil eder. Örnek vermek gerekirse, *en-Necat*'ta İbn Sina, üç türlü modalite olduğunu ifade ettikten sonra bunlardan ilki olan gerekli maddeyi ya da gereklilik maddi modalitesini şöyle tanımlar: “Bu, yüklem konuya göre bir özelliğidir ki, [yüklem] her zaman, sürekli o [konu]da var olmasının gerekli olmasıdır”.<sup>214</sup> Burada yüklem ve konudan bahsetmekle birlikte İbn Sina'nın aslında bu terimlerin dış dünyadaki referanslarını kast ettiği açıktır, çünkü o, bu konuda olumlu önermenin daima doğru olmak zorunda olduğunu ve olumsuz önermenin dikkate alınmayacağını belirtmektedir.<sup>215</sup> Hâlbuki gerçek anlamda mantık alanına ait olan önermelerin olumlusu kadar olumsuzu da hatta doğrusu kadar yanlışını da incelenir, hükümleri ortaya konur.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 27.

<sup>214</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 25. Zorunluluk ile süreklilik özdeşliği Helenistik dönemde oldukça yaygın bir modalite görüşüdür ve Aristoteles'te de birtakım işaretleri olduğu kabul edilmektedir. Bu konu ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Bununla birlikte bkz. Simo Knuuttila, 'A History of Modal Traditions', *Handbook of the History of Logic* XI, ed. D. Gabbay vd., Elsevier B.V., Amsterdam, 2012, 309-339, s. 310 vd.; Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, ss. lxxxix-xc; Hintikka, *Time and Necessity*, s. 62 vd.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 25.

<sup>216</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 284.

*el-İşârât*'ına baktığımızda İbn Sina'nın maddi bir modalite olarak gereklilik ile formel bir modalite olarak zorunluluk arasındaki farkı çok açık bir şekilde ortaya koyduğunu ve gerekliliği zorunluluk ile açıkladığını görmekteyiz. Ona göre, konu ve yüklem arasındaki ilişkide yüklem dış dünyada, daha doğrusu *nefsülemrde* konuda varlığı zorunlu ise madde gerekli; yokluğu zorunlu ise madde imkânsız; her ikisi de zorunlu değilse madde mümkündür.<sup>217</sup> Bu demektir ki, *nefsülemrde* iki kavram arasındaki gereklilik veya imkânsızlık modunda var olan maddi bir ilişki, mantıksal düzlemde zorunluluk önermesinde ifadesini bulmaktadır.<sup>218</sup> Bir örnekle açıklarsak, 'çiçek' ve 'canlı' kavramları arasında, ikincinin gerekli (*vâcib*) olarak birincide bulunması tarzında bir maddi/reel ilişki vardır. Biz bu gereklilik ilişkisini olumlu bir zorunluluk önermesi ile ifade edersek ki, bu doğru bir önerme olacaktır, 'Bütün çiçekler zorunlu olarak canlıdır' önermesini elde ederiz. Ancak önermeyi 'Bütün çiçekler zorunlu olarak canlı değildir' şeklinde kurarsak yine bir zorunluluk önermesi elde ederiz, fakat bu defaki yanlış bir önermedir, maddi modaliteyi yansıtmamaktadır. Çünkü reel ilişkiyi yani gerekliliği ancak ya olumlulukta ya da olumsuzlukta doğru bir şekilde yakalayabiliriz, aynı anda ikisi birden mümkün değildir. 'Hiçbir çiçek zorunlu olarak taş değildir' önermesinde ise bu defa reel dünyadaki imkânsızlık ilişkisi zorunlu bir önerme formunda dile getirilmiştir.

İbn Sina zorunluluk türlerine ilişkin oldukça ayrıntılı bir sınıflandırma yapmakta ve altı çeşit zorunluluktan söz etmektedir. O, *el-İşârât*'ta zorunluğun öncelikle (1) yalın (*mutlak*) ve (2) şartlı olarak ikiye ayırmaktadır.<sup>219</sup> Yalın zorunluluk önermesi, 'Allah canlıdır' önermesinde olduğu gibi yargının ezeli ve ebedi olduğunu ifade eder. Şartlı zorunluluk çeşitleri ise şunlardır:

(2a) Özsel zorunluluk: Bu tür zorunlu önermelerde, önermenin doğruluğu konunun zatının var olmaya devam etmesi şartına bağlanmıştır, 'İnsan zorunlu olarak düşünen cisimdir' önermesi gibi. Burada artık konunun ezeli

<sup>217</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 260-261.

<sup>218</sup> "Gerekli ve imkânsız arasında tam bir zıtlık vardır, fakat bunlar zorunluluk anlamında ortaktır. Önceki varlıkta zorunludur, sonraki yoklukta. Bu yüzden zorunlu hakkında konuştuğumuzda açıklamayı aynıyle her ikisine de uygulaman mümkündür" (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 34).

<sup>219</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 264-265; İbn Sina diğer eserlerinde aynı tasnifi bu şekilde yalın ve şartlı diye ayırmaksızın doğrudan altı tür olarak verir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 35-36; *el-Kıyâs*, ss. 32-33.

ve ebedi olması gibi bir şart yoktur, ancak bu anlamda zorunlu olan önermeler ile yukarıdaki yalın zorunluluk gerçek anlamda zorunlu önermelerdir, diğer türler aslında belli bir şartla zorunlu kabul edilmiş yalın önermedir. Yalın ve özsel zorunluluk konunun devamı anlamında ortaktır, şu var ki, yalının konusu ezeli ve ebedi iken özselin konusu geçicidir, yok olabilir.<sup>220</sup>

(2b) Niteliksel zorunluluk: Bu tür önermelerde zorunluğun şartı konunun konu-terim ile nitelenmeye devam etmesidir, ‘Her hareket eden değişkendir’ gibi. İbn Sina bu iki önerme arasındaki farkı açıklarken, (2a)’da konunun zatının ve cevherinin devamlılığı koşulu getirilirken (2b)’de şartın konunun zatına ilişkin bir nitelik olduğunu ifade etmektedir. Konunun belli bir zatı vardır ve hareketlilik buna bazen ilişir bazen de ilişmez. Oysa (2a)’nın konusu olan ‘insan’ için aynı şeyi söyleyemeyiz. ‘İnsan bazen insandır, bazen değildir’ gibi bir düşünce saçma olur, çünkü ‘insan’ bir cevherdir ve cevherde bir değişiklik meydana gelmesi, ona artık insan denmesini imkânsız hale getirir. Buna karşılık ‘hareketlilik’ ilintisinin ârız olduğu cevher, söz gelimi bir cisim özünde hiçbir değişiklik meydana gelmeden ‘hareketsizlik’ ilintisine de konu olabilir. Bu durumda onun zorunlu olarak değişkenlik yüklemi ile nitelenmesi artık doğruluğunu kaybeder. Diğer taraftan niteliksel zorunluluk ile özsel zorunluluk arasında genel-özel ilişkisi vardır. Niteliksel anlamda zorunlu kabul ettiğimiz bütün önermeleri özsel anlamda da zorunlu kabul edebiliriz, fakat tersi geçerli değildir. Ayrıca konunun zatı ile konu-terim arasında bulunan ilişki bakımından bir ilintisellik vardır. Şöyle ki, İbn Sina’nın başka bir örneği ile izah edersek, ‘Bütün beyaz olanlar zorunlu olarak görme için havayı yaran (*müfferrikun lil-basar*) bir renge sahiptir’ önermesinde ‘beyaz olan’ tekil cevherin beyaz olması zorunlu değil, ilintiseldir. Ancak bir kere beyaz olduktan sonra ve beyaz olmaya devam ettiği sürece yüklem ona zorunlu olarak yüklenir. Dolayısıyla ‘Mümkün olarak beyaz olan her şey, beyaz olduğu sürece zorunlu olarak görme için

<sup>220</sup> Bu sebeple İbn Sina sonrası gelenekte, (1)’deki ezeli ve ebedi zorunluluk önermeleri ya hiç dikkate alınmamış ya da özsel zorunluluk içerisinde değerlendirilmiştir. Özsel zorunluluk önermeleri de ‘yalın zorunlu (*ez-zarûriyye el-mutlaka*)’ olarak adlandırılmıştır. Biz de çalışmamızın kalan bölümlerinde bu terminolojiye bağlı kalacak ve ‘yalın zorunluluk’ ifadesini ile özsel zorunluluk için kullanacağız.

havayı yaran bir renge sahiptir’ şeklinde hem konu ile konu-terim hem de konu-terim ile yüklem arasındaki modaliteyi açığa çıkaran bir önerme doğru olarak kurulabilir.

(2c) Yüklemsel zorunluluk: Bu, hükmün doğruluğu için yüklem konuya yüklenmeye devam etmesi koşulunun konması demektir, ‘Zeyd, yürümeye devam ettiği sürece zorunlu olarak yürüyendir’ gibi.

(2d) Belirli bir vakitte zorunluluk: Burada yargının doğruluğu belirli bir vakitle sınırlandırılmıştır, ‘Ay zorunlu olarak tutulur’ önermesi gibi. Ay, sürekli olarak ya da var olduğu sürece değil, sadece belli bir zaman diliminde tutulur. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu tür önermeler yalın-zamanlı (*el-vaktiyye el-mutlaka*) olarak isimlendirile gelmiştir.

(2e) Belirsiz bir vakitte zorunluluk: Yargının doğruluğunun belirsiz bir vakit dilimiyle sınırlandırıldığı önermelerdir, ‘Her insan zorunlu olarak nefes alır’ önermesi gibi. İnsanın nefes alması zorunludur, fakat bunun zamanı belli değildir.<sup>221</sup> Bu önermelerin de mutlak önermeler arasında genel-yaygın (*el-münteşire el-âmmeh*) önermeler olarak adlandırıldığını belirtmiştik.

İbn Sina’nın (2e) için verdiği örneğe daha yakından baktığımızda, insan olmak hasebiyle sözgelimi, Sokrates’in nefes alması zorunlu olduğu, fakat bunun gerçekleşme zamanının açık ve esnek bırakıldığı, bir önceki ay tutulması örneğinde olduğu gibi tam olarak belirlenmediği anlaşılmaktadır. Ancak son iki durumda verilen vakitli önermelerin Bäck’e göre, ortak bir yönü vardır: Bunların her ikisi de mesela (2c)’de olduğu gibi basit bir ilintiden değil, nesnelere özüne ait olmamakla birlikte dış dünyada var olmalarından kaynaklanan ve ortadan kaldırılması imkânsız birtakım nitelik veya lazımlarından söz ediyor olmasıdır. Bu anlamda son iki durum (2c)’de ifade edilen ilintisel zorunluluğa nazaran daha kuvvetli bir zorunluluğa delalet etmektedir. Dolayısıyla vakitli zorunluluklar anlamında zorunlu olan bir

<sup>221</sup> Zorunluluk tasnifi için bkz. İbn Sina, *el-İşârât* I, ss. 264-266; *en-Necât*, ss. 35-36; *el-Kıyâs*, ss. 32-33. *Mantıku’l-Maşrikiyyîn*’de İbn Sina sadece özsel zorunluktan bahseder, diğer türlere hiç yer vermez. Bkz. İbn Sina, *Mantıku’l-Maşrikiyyîn*, s. 71.



önerme aslında (2c)'deki yüklemsele zorunluluk anlamında da zorunludur.<sup>222</sup> Sözelimi, 'Ay, tutulduğu anda zorunlu olarak tutulur' veya 'İnsan nefes alırken zorunlu olarak nefes alır' önermeleri doğrudur. Demek ki, (2c) seçeneği özsel olduğu kadar ilintisel anlamda bir yüklemeye de izin verirken son iki durum için bu geçerli değildir. Diğer taraftan vakitli zorunluluk çeşitleri özsel anlamda zorunlu değildir, çünkü bunlarda konunun zati var olduğu sürece devam eden bir süreklilik anlamı yoktur.

Son dört şartlı zorunluluk sınıfıyla ilgili önemli bir hususa dikkat çeken Bäck, bunların bu şartlardan ayrı ele alınması durumunda zorunlu değil, yalnız önermeler olacaklarını belirtir. Bunların yalnız olması ile şartlandırılarak zorunlu önerme haline getirilmesi arasında bir vurgu ve ton farkı vardır, çünkü bu önermelerin zorunlu formülasyonlarında yüklemenin hangi şartlarda geçerli olduğu çok daha açık hale gelmektedir.<sup>223</sup> Ayrıca İbn Sina'ya göre, bu önermeler bu şekilde şartlı olarak alındıkları takdirde şart ve modalite ifadeleri yüklem bir parçası olarak kabul edilmeli, yüklem şartla birlikte tek bir terim gibi düşünülmalıdır. Hâlbuki önceki iki zorunluluk türünde, yani yalnız ve özsel zorunlulukta yüklem tek başına bir kavramdır ve mod yükleme değil, başa etki eden ve sonradan ilave edilen bir unsurdur.<sup>224</sup> İbn Sina'nın buradaki ifadeleri özellikle modu da yükleme dâhil etmesi anlamında biraz sorunlu görünmektedir. Önermeyi bu şekilde aldığımız takdirde ortaya şöyle bir ifade çıkar: 'Bütün insanlar uyuduğu-sürece-zorunlu-olarak-uyuyandır'. Bu önermeyi döndürme işlemine tabi tuttuğumuzda 'Uyuduğu-sürece-zorunlu-olarak-uyuyan bazı şeyler insandır' gibi bir önerme ortaya çıkar ki bu İbn Sina'nın da kabul edebileceği bir önerme formu değildir.<sup>225</sup> Dolayısıyla İbn Sina'nın burada moddan ziyade şart ifadelerinin yüklemle birlikte alınması gerektiğini kast ediyor olması çok daha muhtemeldir, çünkü burada önermeyi farklı kılan modalite değil, şartlardır. Ayrıca onun 'mod' kelimesinin kullanımında biraz dikkatsiz ya da esnek davranıp bu şartlı önermelerde kullanılan şart ifadelerini de 'mod' olarak isimlendirmiş olması olasılığı da vardır.

<sup>222</sup> Bäck, 'Avicenna's Conception of Modalities', ss. 220-221.

<sup>223</sup> Bkz. Bäck, a.g.m., s. 224.

<sup>224</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 37.

<sup>225</sup> Böyle bir önerme formülasyonu sebebiyle İbn Sina'nın Farabi'ye yönelik eleştirisi için bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 210-211.

Böylesine ayrıntılı ve neredeyse bütün zorunluluk seçeneklerini içeren böyle bir tasnif tamamen İbn Sina'nın bir ürünü müdür, yoksa İbn Sina, kendisinden önce yapılmış olan tasnif ve ayrımlardan mı yararlanmıştı? Bu soruya kesin bir cevap vermek elbette mümkün değildir, fakat kaynakları konusunda bize bir fikir vermesi açısından İbn Sina'nın elinde bulunması muhtemel olan belli başlı metinlere bakmanın yerinde olacağı düşüncesindeyiz.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, zorunluluğun yalın ve şartlı olarak taksimikesinlikle Aristoteles'e ait bir ayrımdır. *Hayvanların Parçaları Üzerine* adlı kitabında Aristoteles “Ölümsüz varlıklara ait olan bir yalın zorunluluk vardır. Bir de doğal süreçlerle meydana gelen şeyler ve bununla birlikte sanat eserleri ile ilgili olan koşullu zorunluluk vardır”<sup>226</sup> sözleriyle yalın zorunluluğu göksel ve matematiksel nesnelere gibi ölümsüz varlıklarla, şartlı zorunluluğu ise doğal nesnelere ilişkilendirmektedir. Bu anlayış İbn Sina'nın yukarıda verdiğimiz örnekleriyle oldukça uyumludur. İbn Sina da yalın zorunluluğa Allah'ın canlı olmasını örnek verir ve bu tür önermelerde konunun ölümsüz, ezeli ve ebedi (*lem yezel ve lâ yezâl*) olmasını şart koşar.

İbn Sina'nın yüklemsel zorunluluğuna dair de Aristoteles'te birtakım ipuçları bulabiliriz. Aristoteles'in *Gökler Üzerine* adlı eserindeki “Bir insanın aynı anda hem oturma hem de ayakta durma potansiyeline sahip olduğu doğrudur, çünkü kişi birine sahip olduğunda diğerine de sahip olur. Fakat bundan aynı anda hem oturup hem de ayakta durabileceği sonucu çıkmaz” ve *Yorum Üzerine*'deki “Olan olduğu anda zorunlu olarak vardır ve olmayan da olmadığı anda zorunlu olarak yoktur”<sup>227</sup> sözleri birlikte düşünüldüğünde, kişi oturduğu anda oturmasının zorunlu olduğu ve dolayısıyla ‘Sokrates oturduğu sürece zorunlu olarak oturur’ önermesinin doğru olduğu sonucu çıkarılabilir.

Aristoteles şârihleri de zorunluluk kısımları konusunda İbn Sina'ya kaynaklık etmiş gibi görünmektedir. İlk olarak İskender'de niteliksel zorunluluğa ilişkin

<sup>226</sup> Aristoteles, *Parts of Animals*, trans. A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge, 1961, 639<sup>b</sup>24-27.

<sup>227</sup> Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, trans. H. H. Joachim, Clarendon Press, Oxford, 1930, 281<sup>b</sup>16-19; *Yorum Üzerine*, 19<sup>a</sup>23-24.

ipuçları bulmak mümkündür. İskender, yalın ve şartlı zorunluluk arasında bir ayrım yapar ve bu ayrımı Theophrastus'a atfeder. Buna göre, 'Bütün dilciler dilci oldukları sürece zorunlu olarak insandır' önermesi şartlı bir zorunluluk taşır, çünkü dilciler sürekli olarak var değildir ve insan da sürekli olarak dilci değildir.<sup>228</sup> Burada İskender'in ezeli varlıklar için söz konusu edilen ezeli zorunluluk ve özsel zorunluluktan ayrı bir niteliksel zorunluluğun farkında olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda İbn Sina'nın tasnifine oldukça yakın bir tasnifi Ammonius ve öğrencisi John Philoponus'ta (*Yahyâ en-Nahvî*)<sup>229</sup> görmekteyiz. Ammonius öncelikle mutlak ve şartlı zorunluluk arasında ayrım yapar ve mutlak zorunluluğu sadece semavi varlıklar ve matematiksel objeler için kabul eder. Koşullu zorunluluğu ise o, 'Ay, bulutlarla perdelenmiş olduğu sürece zorunlu olarak bulutlarla perdelenmiştir' örneğinde olduğu gibi İbn Sina'nın yüklemsele zorunluluğu hakkında kullanmaktadır. Philoponus'un tasnifinde yalın zorunluluk olduğu gibi korunmakta, ancak şartlı zorunluluk iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki konunun varlığı ile şartlandırılmıştır ve İbn Sina'nın özsel zorunluluğuna karşılık gelir. İkincisi ise yüklemle devamı ile koşulludur ve Ammonius'unki gibi İbn Sina'nın yüklemsele zorunluluğuna tekabül eder.<sup>230</sup> Görüldüğü gibi her iki şârih de Aristoteles'te bulunduğunu belirttiğimiz zorunluluk sınıflarını tekrar etmekte, yeni bir şey katmamaktadır.

<sup>228</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 93.

<sup>229</sup> Dilbilimci, Aristoteles şârihi ve Hıristiyan kelamcısı olmakla tanınan John Philoponus, son dönem İskenderiye Okulu'nun önemli isimlerindedir ve Ammonius'un öğrencisidir. Philoponus'un felsefe kariyerinin erken dönemlerinde kaleme aldığı şerhleri büyük ölçüde hocasının derslerine dayanmaktadır. O, özellikle evrenin ve hareketin ezeli olmadığı gibi Aristoteles felsefesine aykırı görüşleri sebebiyle gelenek içerisinde ciddi eleştirilere ve hatta hakaretlere maruz kalmıştır. Muhtemelen bu kötü şöhreti sebebiyle İslam filozofları tarafından da önemli bir otorite olarak kabul görmemiştir. Nitekim İbn Sina, onun bu görüşlerinin sağlam gibi görünmekle birlikte oldukça zayıf olduğunu belirtir. Philoponus'un piskopos olduğu ve Mısır'ın alınmasından sonra Amr b. el-Âs ile karşılaştığı yolunda İbnu'n-Nedîm'de gördüğümüz bilgiler gerçekçi görünmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, ss. 370-371; İbn Sînâ, 'Kitâbu'l-Mubâhasât', s. 121; Robert Wisnovsky, 'Yahyâ al-Nahwi', *The Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> XI, ed. P. J. Bearman vd., Brill, Leiden, 2001, 251-253.

<sup>230</sup> Bkz. Bäck, a.g.m., ss. 249-250.

İbn Sina'nın özellikle *el-Kıyâs*'ta kendisinden sık sık 'sonra gelen bilginlerin en önemlisi' şeklinde övgüyle bahsettiği Farabi'nin<sup>231</sup> de bu konuda İbn Sina'nın kaynakları arasında olması muhtemeldir. Farabi, yalın, konunun devamına bağlı ve yüklem devamına bağlı şekilde üçlü bir zorunluluk tasnifi yaparak yukarıda Ammonius ve Philoponus'ta gördüğümüz tasnifi hemen hiç değiştirmeden tekrar etmektedir.<sup>232</sup> Sonuç olarak diyebiliriz ki, İbn Sina'nın altı zorunluluk sınıfından yalın, özsel, niteliksel ve yüklemsel zorunluluklar kendisinden önceki mantıkçılarda açık veya kapalı bir şekilde mevcutsa da diğer iki sınıf, yani belirli ve belirsiz vakitli zorunlulukları İbn Sina öncesi kaynaklarda, en azından böyle bir zorunluluk tasnifi bağlamında göremiyoruz.

Bu altı tür zorunluluktan her birinin İbn Sina modal sisteminde nasıl bir işleve sahip olduğu sorununa geldiğimizde, bunların tamamının eşit derecede işlevsel olmadığı hatta bazılarının bu tasnifler dışında bir görünürlüğe bile sahip olmadığını söyleyebiliriz.<sup>233</sup> Son iki seçenekte yer verilen vakitli zorunlulukların aslında yalın önerme olarak kabul edildiğini ve bu şekilde özellikle genel-yalın önermelerin karşıtlık ilişkilerinde kullanıldıklarını belirtmiştik. Yüklemsel zorunluluk önermeleri ise ne önermeler arası ilişkilerde ne de kıyasta özel bir yere sahiptir. İbn Sina bu tür önermeleri ya kendisinden önceki mantıkçılar ele aldığı için ele almış ya da mümkün bütün kategorileri saymak adına sınıflandırmasına dâhil etmiş görünmektedir. Ancak bu tür zorunluluk ifadelerinin özellikle İbn Sina tarafından ontolojik bir durumu izah etmek için kullanılabileceği düşünülebilir. Şöyle ki, İbn Sina'ya göre, varlık yüklemi var olan bir nesneye sırf var olmasından dolayı zorunlu olarak yüklenemez. Başka bir deyişle herhangi bir şey var olduğu için 'bu nesne zorunlu olarak vardır' denemez.

<sup>231</sup> İbn Sina *el-Kıyâs*'ta birbirine oldukça yakın ifadelerle, mesela s. 81'de '*fâdil mine'l-müteahhirîn*', s. 356'da '*fâdilu'l-müteahhirîn*', s. 148 ve 210'da sadece '*el-fâdil*' şeklinde kendisinden önceki önemli mantıkçılardan birine atıfta bulunur, ancak hiçbir yerde adını açıkça söylemez. Bu sebeple bu atıfların kime yapıldığı konusu son dönemde İslam mantık tarihiyle ilgilenen akademisyenler arasında tartışma konusu olmuştur. En çok ismi geçen iki adaydan biri Afrodisyaslı İskender, diğeri ise Farabi'dir. Tartışmanın kaynakları ve bu kişinin Farabi olduğu ile ilgili olarak bkz. Tony Street, "The Eminent Later Scholar" in *Avicenna's Book of Syllogism, Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2), 2001, 205-218.

<sup>232</sup> el-Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 162; Kaya, *Varlık ve İmkân*, ss. 85-86.

<sup>233</sup> Dolayısıyla İbn Sina'nın, Aristoteles'in burhani bilimleri için kategorik önermeleri elemek üzere bir yöntem sunmak ya da mahiyet ve varlık arasında koyduğu ayrımı dikkat çekmek gibi bir amaçla zorunluluk tasnifini bu derece ayrıntılı tutmuş olması mümkündür. Bkz. Bäck, 'Avicenna's Conception of Modalities', s. 224.

Doğru olan bu zorunluluğun yüklemesel anlamda kullanılması ve ‘bu nesne var olduğu sürece zorunlu olarak vardır’ denilmesidir.<sup>234</sup> Yine (1)’de yer alan yalın zorunluluğun da özel bir işlevi yoktur, çünkü özsel zorunluluk ile aralarında mantık açısından önemli bir fark yoktur. Hatırlanacağı üzere özsel önermeler de konunun devamı ile koşulludur ve yalın zorunluluk ile aralarındaki tek fark, bu sonuncu türde konunun ezeli-ebedi olmasıdır. Hâlbuki bu mantıksal işlemlerde özel bazı hükümleri gerektirecek bir fark değildir. Dolayısıyla İbn Sina’nın zorunluluk önermelerinin aslında özsel ve niteliksel zorunluluk önermelerinden ibaret olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Özsel veya niteliksel bir önerme neden veya nasıl zorunlu olur? İbn Sina için bu iki önermenin doğruluk koşulları nelerdir? Bu iki soru bizi İbn Sina önermelerinin yükleme teorisine geri döndürmektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Sina’nın yükleme teorisinde iki farklı yükleme tarzı vardır: eşanlımlı (dikey) ve türemiş (yatay) yükleme. Büyük ölçüde Aristoteles’in *Topikler*’de geliştirdiği yükleme anlayışına ve ‘Beş Tümel’ fikrine dayanan bu yükleme teorisine göre, herhangi olumlu bir önermenin yüklemi konusuna göre ya tanım, ya hassa, ya cins ya da ilinti olur. Eğer konu ve yüklem aynı kaplama sahipse, yani birbirinin yerine kullanılabiliriyorsa, yüklem ya tanımdır ya da hassa. Böyle bir yüklem de kavramın zatına ilişkin bir şey dile getiriyorsa tanım, getirmiyorsa hassa olur. Şayet konu ve yüklem birbiriyle denk değilse ve birbirine tekabül etmiyorsa, bu durumda yüklem, konunun tanımında geçen bir terim olursa cins veya ayırım, olmazsa ilinti olarak kabul edilir.<sup>235</sup> Aynı teoriyi İbn Sina da hem *Mantiğa Giriş* hem de *Topikler*’de küçük farklarla savunmaktadır. Ona göre, her şeyin, ne ise o olmasını sağlayan bir zatı ve hakikati vardır ve bazı yüklemeler başka bazı yüklemelerle bir araya gelerek konunun zatını oluşturur ki bunlara ‘özsel yüklemeler’ denir. Özsel yüklem konusunun ya cinsi ya da

<sup>234</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, ss. 109-110. İbn Sina metafiziğinde var olan her şey başka bir varlıkla olan ilişkisi bakımından değil, tek başına ele alındığında ya bizzat zorunlu (*el-vâcib bizâtih*) ya da bizzat mümkündür (*el-mümkin bizâtih*). Bizzat zorunlu olan varlık, varlığını başka bir şeyden almaz, kendi başına kâimdir. Bizzat mümkün olan varlıklar ise varlığa gelmek için başka bir varlığın bunları kuvveden fiile, imkândan varlığa getirmesine ihtiyaç duyar. Böyle bir varlık, kendisini varlığa getiren bir neden sayesinde var olduğunda kendi başına mümkün, fakat başkası sebebiyle zorunlu (*el-vâcib bi-gayrih*) olur. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât* III, ss. 19-20. İşte bu son anlamdaki zorunluluk yüklemesel bir zorunluluktur, şey var olduğu sürece zorunlu olarak varlıkla nitelenebilir.

<sup>235</sup> Aristoteles, *Topikler*, 103<sup>b</sup>6-19.

ayrımıdır. Ne konunun zatını tam olarak veren ne de onun bir parçasına delalet eden yüklemeler de vardır ve bunlara da ‘ilintisel yüklemeler’ denir. Bu ilintisel yüklemelerden kaplamı konuya denk olan hassa, denk olmayıp konudan başka türlerde bulunan ya da konunun ancak bazı fertlerinde bulunan ise ilintidir.<sup>236</sup>

Aristoteles ve İbn Sina’nın burada verdiğimiz görüşlerinden açıkça anlaşılıyor ki, önermenin zorunlu oluşunun gerekçesi konu ve yüklem arasındaki kavramsal içerme ilişkisidir. Başka bir ifadeyle, ancak yüklem konunun zatının ve tanımının bir parçası ise önerme bir zorunluluk ilişkisi ifade edebilir. ‘Bütün insanlar zorunlu olarak hayvandır’ önermesinde hayvanlık insanın zatının ve tanımının bir parçasıdır ve düşünme ile birlikte onun zatını oluşturmaktadır. İnsan, ne varlıkta ne de zihinde bu tür özsel yüklemelerinden soyutlanamaz. İbn Sina’nın deyişiyle ‘İnsan, insanlıktan veya hayvanlıktan soyutlanmıştır’ diyen kimse imkânsız bir şey söylemiştir. İşte bu anlamda yukarıdaki önerme doğru bir zorunluluk önermesidir. Diğer taraftan önerme niteliksel anlamda zorunlu olduğunda biraz daha farklı bir şekilde de olsa konu ile yüklem arasında bir içerme ilişkisi bulunmak durumundadır. Yine İbn Sina’nın bir örneğiyle açıklarsak, ‘Beyaz olan her şey zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renktir’ önermesinde ‘görme için havayı yaran bir renk’ ifadesi aslında beyazlığın tanımıdır. Dolayısıyla bu örnekte, özsel yüklemli önermelerde gördüğümüz eşanlı (dikey) yüklemenin aksine türemiş (yatay) bir yükleme söz konusudur. Bir arazın (beyazlık) tanımından türetilmiş bir kavram (görme için havayı yaran bir renkte), bu arazın konusuna yüklenmiştir. Dikkat edilirse son örnekte ‘Beyaz olan her şey zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renktir’ denilmemiştir, çünkü ne arazlar ne de tanımları bu arazların konusuna yüklenmez. Ancak bu arazlardan türetilmiş sıfatlar, yani ilintisel yüklemeler bu konulara yüklenebilir. Özsel zorunlulukta konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunluluğu önermenin doğruluk değerini belirlerken, niteliksel zorunlulukta önermenin doğruluğu bu defa konu-terim ile yüklem arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla özsel zorunlulukta ikincil cevherler arasındaki tür-cins ya da tür-ayırım ilişkisinden söz edilirken niteliksel zorunlulukta ikincil arazlar ile onların cins veya tanımları arasındaki ilişki söz konusudur.

<sup>236</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 91; *Mantığa Giriş*, ss. 22-23; *Topikler*, s. 39.

Görüldüğü üzere İbn Sina'nın modalite anlayışı esasen onun özcü ontolojisinde temellerini bulmaktadır.<sup>237</sup> Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İbn Sina mantığı metafizikten arındırmak gibi bir çaba içerisinde olmakla birlikte özellikle modal önermelerinin semantiğine ilişkin bir analiz çok hızlı ve kaçınılmaz bir şekilde özcü bir ontolojiye çıkmaktadır. Dolayısıyla İslam dünyasında veya Batı felsefesinde zaman zaman görülen tarzda özlerin varlığına yönelik bir şüphe İbn Sina ontolojisi ile beraber mantığını da tehlikeye sokacaktır. Onun özcü kabullerine atıfta bulunmadan modal mantığına ilişkin bir şey söylemek neredeyse imkânsızdır.

Yukarıda izah ettiğimiz nesnel/sözel okuma ayrımını İbn Sina'nın farklı zorunlu önerme türlerine uyguladığımızda, bu okuma tarzlarından birinin ya da diğerinin İbn Sina'nın tasnifindeki belli sınıflara tekabül ettiğini tutarlı bir şekilde göstermek mümkün olabilir mi? İlk olarak konunun varlığı süresince doğru olan ilk iki tür zorunluluğun esasen konunun tanımına dayandığı için asla yanlış olamayacağını ve sözel olarak yorumlanmaya daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Diğer dört zorunluluk ise konunun özsel olmayan niteliklerine dayandığı için nesnel olarak okunmaya daha yakın görünmektedir. Ancak böyle bir yaklaşımın İbn Sina'nın sistemi ile tam olarak tutarlı ve sorunsuz olduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü ilk olarak İbn Sina için bütün modaliteler konuyu teşkil eden bir mahiyet ile yüklemi oluşturan bir diğeri arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Dolayısıyla böyle bir modalite anlayışında sözel bir okumaya yer olmadığı açıktır. Diğer taraftan İbn Sina zihinsel ve nesnel olmak üzere iki farklı varlık tarzı kabul eder ve bu ikisinden en az biriyle var olabilen her şey tümel bir terimin referansını oluşturarak bu altı farklı zorunluluktan birine konu olabilir. Bu durum sözel okumada ön plana çıkan dilsel veya mantıksal düzey ile nesnel okumanın temeli olan varoluşsal düzey arasında kesin bir ayrım yapmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca İbn Sina bütün zorunluluk sınıflarında var oluşunun belli bir döneminde konuya uygulanan yüklemenin temel yapısını korur. Bu altı sınıf sadece söz konusu dönemin ne olduğu ve nasıl belirlendiği ile ilgili olarak farklılaşır ki bu yaklaşım oldukça realisttir, başka bir deyişle sözel olmaktan ziyade nesnel gerçeklikle ilgilidir. Son olarak, ilk iki tür

<sup>237</sup> Bunun tam zıddı bir yaklaşıma, yani mantığın ontolojiye değil, ontolojinin mantığa dayandığı düşüncesine örnek olarak bkz. el-Bizri, 'Avicenna and Essentialism', s. 758.

zorunluluğun sözel, diğerlerinin nesnel olarak yorumlanması İbn Sina'nın her bir sınıf için verdiği örneklerle de uyumlu değildir. Sözelimi ilk üç sınıf zorunluluk için örnek verilen durumlar sözel okumaya elverişliymiş gibi görünmektedir, çünkü bu örneklerde nesne belli bir niteleme içinde alınır ve bu nitelemenin zorunlu bir özelliği ona yüklenir. Buna karşılık dördüncü, yani yüklemsel zorunluluk da aynı şekilde sözel olarak yorumlanabilir, çünkü bir insanın yürümeye devam ettiği sürece yürümesinin zorunlu olduğunu söylemek sözel okumanın anlamına uygundur. Bütün bu sorunlar göz önüne alındığında, Bäck'in, İbn Sina'nın zorunluluk türlerine sözel/nesnel okuma ayrımının tutarlı bir şekilde uygulanmasının mümkün olmadığı yönündeki görüşü haklılık kazanmaktadır.<sup>238</sup>

Gerek özsel gerekse niteliksel zorunluluk önermelerinin son tahlilde yüklem konusundan çıkarılmasına bağlı olduğuna göre, bu tür önermeleri analitik önermeler kabul etmemiz gerekir mi? Bu soruya olumlu cevap verilmesi durumunda, bu önermelerin bilgi vermek bakımından durumu ne olacaktır? Bu sorular ontolojik statüsünün ardından zorunlu önermelerin epistemik değeri sorunu ele almamızı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda İbn Sina'nın zorunlu önermelerini İmmanuel Kant'ın (ö. 1804) analitik önermeleri ile mukayese etmek ve bunların bilgi değerini tartışmak faydalı olacaktır.

Çağdaş felsefenin en önemli isimlerinden biri olan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde konu ve yüklem arasındaki ilişkinin iki şekilde düşünülebileceğini belirtir. Bir önermedeyüklem ya konu tarafından zımnen içermektedir ya da konunun tamamen dışındadır. Kant birinci türden önermeleri 'analitik', ikincileri ise 'sentetik' önermeler olarak adlandırır. Ona göre analitik önermelerin 'açıklama' önermeleri, sentetik önermelerin ise 'genişletme' önermeleri olarak adlandırılması mümkündür, çünkü analitik önermelerde yüklem konuya yeni bir şey katmaz, sadece onun içeriğini tahlil ederek ve açarak daha görünür hale getirir. Sentetik önermeler ise yükleme yoluyla kesinlikle konunun kavramına dâhil olmayan ve analiz yöntemiyle ondan çıkarılamayacak yepyeni bir niteliği konuya yükler ve konuyu genişletir. Sözelimi 'Bütün cisimler uzayda yer kaplar' önermesi analitiktir, çünkü

---

<sup>238</sup> Bkz. Bäck, a.g.m., s. 230.



bu önermede yüklemi elde etmek için konunun dışına çıkmaya gerek yoktur. Burada sadece konuyu analiz etmek yeterlidir, çünkü yer kaplama özelliği cismin tanımında mevcuttur ve cisme yeni bir şey katmamaktadır. Buna karşılık ‘Bütün cisimler ağırdır’ önermesi sentetiktir, çünkü yüklem kesinlikle konunun kavramı içinde düşünebileceğimiz bir nitelik değildir, dolayısıyla cisme yeni bir nitelik yüklemektedir.<sup>239</sup>

Kant’ın analitik önermeleri ile İbn Sina’nın zorunlu önermeleri arasında çok açık bir benzerlik vardır. Hem İbn Sina hem de Kant, yüklem konusunu içerisinden bir şekilde içerilebileceği varsayımıyla hareket ederek, önermeleri buna göre tasnif etmektedirler. Buna göre, yüklem konusunun kavramı içerisinde mevcut ise önerme İbn Sina’ya göre zorunlu, Kant’a göre analitiktir. Dolayısıyla buraya kadar bu iki filozof-mantıkçı arasında bir fikir birliği olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, fakat buradan itibaren ikisinin yolları ayrılmaktadır. Çünkü Kant önermeler arasında başka bir ayrım daha yapar: *apriori* ve *aposteriori*. İlk bakışta Kant’ın analitik ile apriori, sentetik ile aposteriori yargıları özdeş kabul ettiği gibi bir izlenim doğabilirse de o, bunu kabul etmemekte ve apriori kavramını sentetik önermeleri de kapsayacak tarzda geniş bir kaplamaya almaktadır. Ona göre, sentetik olmasına, yani yüklemi konusuna, onda olmayan bir nitelik atfetmesine rağmen apriori olan, yani doğruluğunu deneyle elde etmediğimiz önermeler vardır. İşte bu sentetik apriori önermeler bize salt bilgiyi verir ve gerçek anlamda bilimsel olan bilgi bu tür önermelerden elde edilir. Çünkü bunlar aprioridir, doğrulukları deneyden gelmemiştir ve bu anlamda tümel ve zorunludurlar; sentetiktir, yüklemi konusunun anlamını açmaktan ziyade bize yeni bir bilgi verir. Sentetik apriori yargıların en güzel örneği ‘7+5=12’ gibi matematiksel önermelerdir.<sup>240</sup>

<sup>239</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 130.

<sup>240</sup> Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge: An Introduction to the Critique of Pure Reason*, trans. M.H. Hartshorne, Hackett Pub. Company, Indianapolis/Cambridge, 2001, ss. 12-13; Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 6. bs., İnkılap Kitabevi, İst., 1994, s. 30. Matematiksel doğruların dahi zorunlu ve kesin olmadığını savunan mantıkçılar da vardır. Örneğin John Stuart Mill’e (1806-1873) göre bu tür önermeler çok sayıdaki örneklere dayanan tümevarımsal genellemelerdir. Doğrulamayı örneklerin bu kadar fazla olması bu önermelerin zorunlu ve evrensel olduğuna inanmamızı sağlamış olsa da bunlar çürütülemez değildir. Bu önermelerin doğruluk olasılığı çok yüksektir, ancak yine de kesin değildirler. Dolayısıyla aposteriori ve deneysel kabul edilen doğa bilimlerinin önermeleri ile

Görüldüğü üzere Kant, gerçek anlamda tümel ve zorunlu bilgiyi sadece apriori yargılarda bulmaktadır.<sup>241</sup> Bu durum İbn Sina'nın sistemi ile de uyumludur, çünkü İbn Sina'nın zorunlu önermeleri aprioridir, doğruluklarını deneyden almazlar ve aynı zamanda bilimseldir, burhanın temelidir. Fakat Kant'ın analitik değil, sentetik önermeleri bilimsel bilgi anlayışının merkezine konumlandırması İbn Sina ile aralarında önemli bir ayrılık noktası oluşturmaktadır, çünkü İbn Sina'nın –ve elbette Aristoteles'in– burhan teorisinin temelinde zorunlu, Kant'ın sınıflandırmasıyla analitik apriori önermeler yer almaktadır. Sözgelimi 'Bütün insanlar zorunlu olarak düşünerdir' önermesini ele alırsak 'düşünen' yüklemi zaten insanın 'düşünen hayvan' olarak kabul edilen tanımında içerilmektedir. Bu durumda analitik ve apriori oldukları<sup>242</sup> varsayımıyla İbn Sina'nın zorunlu önermelerinin aslında yeni bir bilgi vermekten yoksun olduğu, dolayısıyla onun bu tür önermelere dayalı olarak inşa ettiği burhan ve bilimsel bilgi teorisinin de ciddi bir eksiklik içerdiği iddia edilebilir mi?

Öncelikle belirtmeliyiz ki bir önermenin analitik olması onun bilgi vermektan tamamıyla yoksun olduğu anlamına gelmez. İbn Sina için zorunlu önermelerin yüklemine bize konunun özü hakkında bir şey söylemekte olduğu ve Aristotelesçi gelenekte bilim ve felsefenin son tahlilde eşyanın özünü bilmeye yönelik bir çaba olarak görüldüğü göz önünde bulundurulursa, bu öz hakkında bize bilgi veren bir önermenin önemi kendiliğinden anlaşılacaktır. Diğer taraftan analitik önermelerin bilgi değeri konusunda en olumsuz düşünceleri ortaya koyan mantıkçı pozitivistlerin,

---

matematiksel-mantıksal önermeler arasında kesinlik bakımından sadece derece farkı vardır, mahiyet farkı değil (Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadıroğlu, 2. bs., Metis yay., İst., 1998, s. 51). Özellikle yirminci yüzyılda matematik alanında yaşanan gelişmeler Aristoteles ve İbn Sina gibi kesinlik-zorunluluk taraftarı filozofların rağmına Mill gibi bu kavramlara mesafeli yaklaşan düşünürleri haklı çıkarmış görünmektedir. Bu dönemde Öklidyen olmayan geometri sistemlerinin geliştirilmesi ile birlikte, Aristoteles ve İbn Sina tarafından kuşku götürmeyen bir kesinlik/zorunluluk örneği olarak sıkça kullanılan üçgenin iç açılar toplamının iki dik açya eşit olması olgusunun hiç de o kadar kesin olmayıp tamamen aksiyomatik olduğunun gösterilmesi, matematiği de bir anda doğa bilimlerine yaklaştırmıştır. Bkz. Cemal Yıldırım, *Matematiksel Düşünme*, 5. bs., Remzi Kitabevi, İst., 2008, s. 80.

<sup>241</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 130.

<sup>242</sup> Harari, analitik önermelerin zıddını düşünmenin imkânsızlığa yol açması gerektiğini iddia ederek Aristoteles'in zorunlu önermelerinin bu anlamda analitik olmadığını, çünkü zıddını düşünmenin saçma olmayacağını ifade eder (Orna Harari, *Knowledge and Demonstration Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, 2004, s. 56). Bu kriteri İbn Sina'nın zorunlu önermelerine uygularsak, bunların bu anlamda analitik olduğunu görürüz, çünkü İbn Sina'nın ifade ettiği gibi, bunların zıddını, mesela hayvan olmayan bir insanı düşünmek saçmalığa götürmektedir.

sözgelimi A. J. Ayer'in (ö. 1989) bile analitik önermelerin tümüyle bilgi vermekten uzak olduğunu iddia etmediği görülmektedir. Ayer'e göre,

[A]nalitik önermelerin de bize bir anlamda yeni bilgi verdiklerini görüyoruz. Bizim başka türlü bilincine varamayacağımız kullanımlara dikkatimizi çekiyor ve savlarımızla inançlarımızın, düşünülmemiş olan içermelerini açıyorlar.<sup>243</sup>

Demek ki zorunlu önermelerin en azından konuda zımnem içerilmiş olan kavramları açık hale getirme ve bunlara ilişkin farkındalık yaratma özelliği vardır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere Kant'ın bu önermeleri 'açıklama önermeleri' olarak adlandırması da bu fikri desteklemektedir. Yine bu nedenle tanımın tamamını konuya yükleyen tanım cümleleri değil, fakat tanımın bir bölümünü yükleyen özsel zorunluluk önermelerinin İbn Sina'nın içinde yer aldığı klasik mantık geleneğinde bilgi verici bir önerme formu olarak kabul edildiğini ve bunlarla burhan türünden kıyaslar oluşturulduğunu görmekteyiz. Örneğin Philoponus'un *İkinci Çözümler* için yazdığı şerhte şöyle bir kıyas örneği bulunmaktadır:<sup>244</sup>

(k.1) Öfke, intikam için duyulan bir istektir

İntikam için duyulan istek kanın kalbe doğru harekete geçmesine sebep olur.

∴ Öfke kanın kalbe doğru harekete geçmesidir.<sup>245</sup>

Burada görüldüğü üzere gerek öncül ve gerekse sonuçta yüklem özsel kavramlardır, ancak hiçbiri tanımlı tam olarak vermemektedir. Dolayısıyla analitik de olsalar zorunluluk önermelerinin ve bunların temeli olan özsel yüklemelerin bilgi değeri olduğunu ve en azından açıkça bilmediğimiz bir bilginin farkına varmamızı sağlayabileceklerini kabul edebiliriz.

Yukarıdaki sorunun İbn Sina'nın burhan ve bilimsel bilgi teorisi ile ilgili olan kısmına gelirse, onun kıyas sistemindeki zorunlu önermeleri olduğu gibi burhan teorisine aktarmak ve bunların burhanın öncülleri olduğunu söylemek mümkün

<sup>243</sup> Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, ss. 56-57.

<sup>244</sup> Harari, *Knowledge and Demonstration*, s. 133.

<sup>245</sup> '∴' işareti 'O halde' anlamında sonuç önermelerinin başında kullanılacaktır.

değildir. İbn Sina'nın müteaddit defalar vurguladığı üzere, kıyasta kullanılan zorunlu önermeler ile burhanda kullanılan zorunlu önermeler birbiriyle tam olarak örtüşmez: “Buradaki [yani *Burhan Kitabı*'ndaki] zorunlu *Kıyas Kitabı*'ndaki zorunludan farklıdır”.<sup>246</sup> İbn Sina'nın burada bahsettiği fark, zorunlu önermelerin burhan konusunda özsel zorunluluktan ziyade niteliksel zorunluluk olarak alınmasıdır. Başka bir deyişle, ‘Bütün A’lar B’dir’ önermesi A konusunun zatı var olduğu sürece değil, A ile nitelenmeye devam ettikçe B ile niteleneceği anlamında genişletilmektedir. Bu bir genişletmedir, çünkü niteliksel zorunluluk her zaman için özsel zorunluluktan daha geneldir. Özsel anlamda zorunlu olan bütün yüklemeler niteliksel anlamda da zorunludur, fakat aksi doğru değildir, çünkü A’nın A ile nitelendiği süre her zaman için var olduğu süreden daha kısadır, yani A’nın var olma süresinin sadece bir bölümüdür. Dolayısıyla A’nın bütün varlık süresince olan zorunluluk, belli bir süre için olan zorunluluktan daha geneldir.<sup>247</sup> Bir örnek verirsek, ‘Bütün hareketliler zorunlu olarak değişkendir’ önermesi niteliksel anlamda doğru olduğu halde özsel anlamda doğru değildir, çünkü hareketlilik niteliğinin konusu olan cevher var olduğu sürece değişken olmak zorunda değildir.

İbn Sina'nın burhan konusunda zorunlu önermelere ilişkin yaptığı değişiklik ve genişletmeler bununla da sınırlı değildir. İbn Sina bu önermeleri biri konuyu diğeri yüklemi ilgilendiren iki yönden daha genişletmeye tabi tutar. Konuyla ilgili olan değişiklik, konunun bilfiil kaplamına giren varlıklar kadar bilkuvve girenleri de kapsayacak şekilde genişletilmesidir. İbn Sina,

Çünkü “herhangi bir vakitte yürüyenlerin her biri zorunlulukla canlıdır” sözümüz “yürüme özelliğine sahip olan, yürümesi mümkün olan ve yürüyebilir olan her şey zorunlulukla canlıdır” sözümüzün gücündedir.

sözleriyle sadece bilfiil yürüme özelliğine sahip olanları değil, yürümesi mümkün ve yürüyebilir olan şeyleri de konunun kapsamında değerlendirmektedir. Hatırlanacağı üzere önceki bölümlerde bu görüşün hem İbn Sina hem de Tusi tarafından Farabi'ye

<sup>246</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 133. Benzer ifadeler için bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, ss. 69, 99; *el-İşârât* I, ss. 470-471.

<sup>247</sup> Riccardo Strobino, ‘Time and Necessity in Avicenna’s Theory of Demonstration’, *Oriens* 43, 2015, 338-367, s. 347.

atfedildiğini ifade etmiştik. Burada İbn Sina'nın da aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.<sup>248</sup>

İbn Sina'nın yüklemle ilgili yaptığı değişiklik özellikle burhanın bilgi veren bir kıyas olması anlamında çok daha önemlidir. Bu değişiklik, daha önce sadece konunun cins ve ayırımından ibaret olduğunu belirttiğimiz özsel yüklemeler listesine burhan söz konusu olduğunda özsel ilintilerin (*el-â'râz ez-zâtiyye*) de eklenmesidir. Aristoteles'in tanıtlamanın öncüllerinin özsel olması gerektiğine ilişkin sözlerini<sup>249</sup> açıklarken İbn Sina, özelliğin iki anlamda anlaşılması gerektiğini belirtir.<sup>250</sup> Birincisi konunun tanımı veya tanımının parçaları olan cinsi, cinsinin cinsi, ayırımı ve ayırımının cinsi gibi konunun zatını tek başına ya da başka kavramlarla birlikte oluşturan yüklemelerdir. İkincisi ise tanımında, konunun veya konunun işlemine ait bir özelliğin alındığı yüklemelerdir ki, bunları İbn Sina 'özsel ilintiler' olarak adlandırır. İbn Sina'ya göre ilintiler üç durumda özsel olur ve burhan için uygun hale gelir:

- (1) İlintinin tanımında, iliştiği nesne alınabilir. Çiftin tanımında sayının, doğru ve eğrinin tanımında çizginin alınması buna örnek verilebilir.
- (2) İlintinin tanımında, iliştiği şeyin konusu alınabilir. Buna 'beyaz'a ilişkin, 'ışığı dağıtma' arazını örnek verebiliriz. Şöyle ki 'ışığı dağıtma'nın tanımında beyazlığın iliştiği konu olarak cisim alınır.
- (3) İlintinin tanımında, ilişilen nesnenin cinsi alınabilir. Sözelimi, sayıya ilişkin 'eşit olma'nın tanımında sayının cinsi nicelik alınır.<sup>251</sup>

<sup>248</sup> Thom, 'Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic', s. 362 ve Street, 'An Outline of Avicenna's Syllogistic', s. 134'te İbn Sina'nın zaman zaman konuyu bilkuvve delalet ettiği şeyleri de kapsayacak şekilde genişlettiği izlenimi verdiği söylenece de metinsel bir delil ortaya konmaz. Görüldüğü gibi burada İbn Sina bu genişletmeyi açıkça ifade etmektedir.

<sup>249</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 73<sup>a</sup>27.

<sup>250</sup> Krş. Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 73<sup>a</sup>35-39. Aristoteles özsel yüklemelerin tanımında yüklem konunun tanımında veya konunun yüklem tanımında bulunmasını şart koşar. İbn Sina'nın konuyu çok daha genişlettiği anlaşılmaktadır. Bununla ilgili o, aslında Aristoteles'in de bu görüşte olduğunu ifade eder (İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 74).

<sup>251</sup> İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 73. (2) ve (3)'teki örnekler için bkz. İbn Sehlân es-Sâvî, *el-Besâiru'n-Nasîriyye fî İlmi'l-Mantık*, thk. R. el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1993, s. 237.

Bu üç durumdan birinde nesneye ilişen ilintilere, ‘nesnenin kendisi olması ya da özü bakımından ilintisi’ olduklarından dolayı ‘özel ilinti’ denir. Özel ilintilerin bir diğer özelliği de konunun zatının veya cinsinin zatının bu ilintilerden ya da karşıtlarından biriyle nitelenmek zorunda olmasıdır. Örneğin, çizgi özel ilintileri olan doğruluk ve eğrilikten, sayı teklik ve çiftlikten biri ya da diğeri ile mutlaka nitelenmek zorundadır.<sup>252</sup> Bu iki niteliğin aynı anda çizgiye ya da sayıya yüklenmesi mümkün olmadığı gibi ikisinin aynı anda bunlardan kaldırılması da mümkün değildir.

Özel ilintilerin de burhanda esas alınan yüklemeler arasına dâhil edilmesi burhanın bilgi veren bir kıyas haline gelmesi açısından oldukça önemli bir adımdır, çünkü yukarıda da izah ettiğimiz gibi, kavramların tanımı içerisinde yer alan yüklemeler zaten tanımla verilmekte ve bunlar hakkında kıyas kurulması hem gereksiz hem de imkânsız hale gelmektedir.<sup>253</sup> Bu noktada Aristoteles’in şu satırları oldukça dikkat çekicidir:

[Bilimler] ne mutlak anlamda varlıkla ya da varlık bakımından varlıkla ilgilenirler ne de ele aldıkları varlıkların özlerine ilişkin herhangi bir kanıtlama getirirler. Tersine onlar bu özü hareket noktası olarak alarak ya duyuların yardımıyla açıklığa kavuştururlar veya başka bir kısmının yaptığı gibi onu bir hipotez olarak vaz ederler. Sonra da daha çok veya daha az kesin bir biçimde özel cinsin özel niteliklerini [yani özel ilintilerini] kanıtlarlar.<sup>254</sup>

Aristoteles felsefesinde bilimlerin işleyişine ilişkin bu metinde öncelikle tanımların bir kıyas ve burhan konusu olmadığı ifade edilmektedir. Tanımlar baştan bir tez olarak konur.<sup>255</sup> Dolayısıyla bu gelenekteki mantıkçıların ve bu arada İbn Sina’nın tanımları kullanarak bir burhan oluşturması söz konusu değilse de yukarıdaki Philoponus örneğinde olduğu gibi, tanımın kısımları ile bunu yapmak mümkündür. Diğer taraftan yine metinde ifade edildiği üzere her bir bilim dalı bir cinsi konu

<sup>252</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>253</sup> “Tanım burhanla elde edilmediği gibi tanımlanan kıyasta küçük terim tanım da büyük terim olacak tarzda orta terimle elde edilemez” İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 208.

<sup>254</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1025<sup>b</sup>10-14.

<sup>255</sup> “Tanımlar, ... hipotezler olarak adlandırılır” İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 477. Ayrıntılı bilgi için bkz. Daşdemir, ‘Burhani Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları’, ss. 251-253.

olarak alır ve bu cinsin özsel ilintilerini araştırır. Nitekim İbn Sina “Her bir bilim dalının kendisine uygun bir konu ya da konuları vardır ve o, bunların hallerini araştırır” dedikten sonra hallerden kastının özsel ilintiler olduğunu ifade etmektedir.<sup>256</sup>

Aristotelesçi bilgi anlayışında zorunlu ve tümel bilgi şüphesiz eşyanın gelip geçici ilintilerine ve ilintisel özelliklerine değil, onu o yapan özüne ilişkin bilgidir, ancak insan kendinde apaçık olan bu bilgiye doğrudan ulaşamaz, tıpkı yarasanın gözünün ışıktan rahatsız olması gibi, insan zihni de bu apaçıklığı doğrudan idrak edemez.<sup>257</sup> Dolayısıyla her ne kadar özler kendinde apaçık olsa da bize göre apaçık değildir. Bu durumda yapılması gereken, dolaylı bir yol kullanmaktır, çünkü Thomas Aquinas’ın (ö. 1274) deyimiyle, ruh, özsel ilintiler ve etkiler aracılığıyla şeylerin özüne muttali olur.<sup>258</sup> Eşyanın özünün bütünüyle dışında olmakla birlikte bu öze sıkı sıkıya bağlı olan özsel ilintiler, özün bir dışavurumu olarak işlev görür ve bizim için bilinmez olan öz hakkında birtakım ipuçları verir. Başka bir deyişle, bizim için görece daha kolay bilinir ve ulaşılır durumda olan özsel ilintiler bir anlamda geri referansla kendilerinin sebebi olan özler hakkında bize bilgi sunar. Bu anlamıyla burhan, bizim için daha açık olandan kendinde daha açık olana bir yol takip etmiş olmaktadır.<sup>259</sup>

Görüldüğü gibi, burhani zorunluluk önermeleri kıyastaki zorunluluk önermelerinin malul olduğu analitiklikten ve kendini tekrardan oldukça uzaktır ve bu özelliğini çok büyük oranda özsel ilintilerin yüklem olduğu önermelerin de zorunlu kabul edilmesine borçludur. İbn Sina, Aristoteles’te de gördüğümüz özsel ilintileri ondan çok daha geniş bir anlamda alarak burhani araştırmanın alanını da genişletmiş olmaktadır.

Çalışmamızın kıyastan burhana ve mantıksal modaliteden epistemolojik modaliteye geçiş yaptığımız bu son bölümünü, İbn Sina’nın burhani öncüllerin

<sup>256</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 474.

<sup>257</sup> “Çünkü yarasanın gün ışığı karşısındaki durumu neyse, ruhumuzdaki aklımızın şeyler içinde doğaları gereği en apaçık olanları karşısındaki durumu odur” (Aristoteles, *Metafizik*, 993<sup>b</sup>9-11).

<sup>258</sup> Engelmann, ‘Aristotle’s Syllogistic, Modern Deductive Logic, and Scientific Demonstration’, s. 481.

<sup>259</sup> Engelmann, a.g.m., ss. 482-483.

zorunluluğuna ilişkin farklı bir yaklaşımını inceleyerek sonlandırmak istiyoruz. İbn Sina, mantık sistemindeki en önemli ayrımlardan biri olan tasavvur-tasdik ayrımına uygun bir şekilde önerme ile önermenin tasdiki arasında ayırım yapar. Buna göre ‘Bu tahta beyazdır’ cümlesi, doğruluk veya yanlışlığına ilişkin bir yargıda bulunmadığımız sürece tasavvurdur, tasdik değildir.<sup>260</sup>Bu önerme dış dünyaya uygunluğuyla ilgili bizim için kesin bilgi ya da zan kâbilinden bir tasdik oluşturabileceği gibi, onun hiçbir şekilde bir tasdik oluşturmayarak sadece bir tahayyüle sebep olması da mümkündür.<sup>261</sup> Önerme, zihnimizde yarattığı farklı tasdik seviyelerine göre burhan, cedel, hitabet, şiir ya da safsata türünden kıyasların öncülü haline gelir.<sup>262</sup>Buna göre, önermenin konu ve yüklemi arasındaki ilişkiyi ifade eden objektif modalitesi ne olursa olsun, araştırmacının zihninde kesin bilgi (*yakîn*) oluşturduğu sürece, önerme bu anlamda zorunludur ve burhanın öncülü olarak kullanılmaya uygundur. Çünkü bu bağlamda önermenin konu-yüklem ilişkisi anlamındaki modalitesine itibar edilmez.<sup>263</sup>

<sup>260</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 112. Bu ayırım modern zamanlarda önermenin içeriği ve gücü arasında yapılan ve ‘Frege noktası’ olarak adlandırılan ayrıma oldukça benzemektedir. Christopher J. Martin, ‘Logic’, *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. E. Brower & K. Guilfooy, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 158-199, s. 166’da bu ayırımın ortaçağda bilinçli bir şekilde ilke defa Abelard tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Ona göre ilk defa Abelard, ‘Sokrates koşuyor’ gibi bir önermenin tasdik edilmesi ve şüpheyle karşılanması durumlarında aynı önerme içeriğine sahip olmakla birlikte farklı güçlerde olduğunun farkına varmıştır. Hâlbuki görüldüğü üzere İbn Sina, Abelard’dan yaklaşık yüz yıl önce bu ayrımı burada açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Martin başka bir çalışmasında “Araplar belki de Frege Noktası’nın farkındaydı. Onların mantık çalışmaları henüz yeterince incelenmedi” diyerek, İbn Sina ve diğer İslam mantıkçılarının bu ayrımı fark etmiş olabileceğini kabul etmektedir. Bkz. Christopher J. Martin, ‘The Logic of Negation in Boethius’, *Phronesis* XXXVI (3), 1991, 277-304, s. 281.

<sup>261</sup> İbn Sina’nın tasdik değil, tahayyül oluşturan öncüllerden kastı şiirsel öncüllerdir ve bu anlamda o, Farabi ve İbn Rüşd gibi diğer önemli İslam mantıkçılarında zaman zaman gördüğümüz bir eğilimi, şiirsel öncülleri tasdikten ziyade birer tasavvur olarak görme eğilimini paylaşmaktadır. Dolayısıyla Black’in “Fakat İbn Sina hiçbir şekilde [şiir ve hitabetten] birini tasavvur edimine dâhil etme eğilimi göstermez” şeklindeki genel yargısı çok da doğru görünmemektedir. Bkz. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden, 1990, s. 73.

<sup>262</sup> Bu teorisinde İbn Sina Beş Sanat’ı tamamen tasdik modaliteleri diyebileceğimiz subjektif bir düşünce temeli üzerine inşâ etmektedir. O, kendisinden önce bu sanatların çok büyük oranda önermelerin objektif modalitelerine göre tasnif edildiğini ve zorunlu öncüllerden burhan, mümkün öncüllerin farklı sınıflardan cedel, hitabet ve safsata, imkânsız öncüllerden ise şiir türünden kıyaslar oluşacağını iddia edildiğini belirttikten sonra “Bunlara kulak asılmaması ve bu taksimin hiçbir şekilde dikkate alınmaması gerekir” diyerek bu düşünceyi reddeder (İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 4). İbn Sina öncesi Beş Sanat tasnifleri ve bu tasniflere temel teşkil eden kriterler hakkında bkz. Black, ‘Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics’, ss. 36-49.

<sup>263</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 4.



Meseleyi biraz daha ayrıntılandırmak istersek, Aristoteles'in burhanın öncüllerinin zorunlu olması gerektiğine ilişkin görüşünün<sup>264</sup> ve geleneğin kendinden önceki temsilcilerinin bu zorunluluğu konu-yüklem ilişkisindeki zorunluluk olarak anladığının farkında olan İbn Sina, zorunluluğu kabul etmekle birlikte ona bambaşka bir anlam yükler.<sup>265</sup> Ona göre, önermenin zorunlu olması ile muhatabının onu kesin/zorunlu olarak kabul etmesi arasında bir fark olduğunu kabul etmek gerekir.

“Burhan getiren kişi (*el-müberhin*) sadece zorunlu önermeleri ve bir de bunun dışında genellikle-mümkün önermeleri kullanır” diyenlere itibar etme. Bilakis nadiren-mümkün bir sonucun doğruluğunu elde etmek isterse nadiren-mümkün öncülleri kullanır, her bir konuda da ona uygununu kullanır. Önceki muhakkiklerden bunu söyleyen sonrakilerin anlamadığı bir anlamda söylemiştir ki bu anlam şudur: Burhanda zorunlu bir sonuç ancak zorunlu öncüllerden elde edilir. Burhan dışında ise zorunlu olmayanlardan elde edilir. Bundan başka bir şey demek istemediler.<sup>266</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina burhanda zorunlu sonuçların ancak zorunlu önermelerden çıkarılabileceğini kabul etmekte, ancak burhanı bu tür öncül ve sonuçlarla sınırlandırmamaktadır. Ona göre, yine aynı türden bir sonuç vermek üzere mümkün hatta mutlak önermeler de farklı bilimlerde kullanılabilir ve bu durum yapılan kıyasın burhan olmasına mani değildir. Nitekim yukarıdaki ifadeleri şerh ederken Tusi, önceki mantıkçıların ilk olarak burhanı sadece zorunlu öncül ve sonuçlarla sınırlı tuttuklarını belirtir. Ona göre, doğa bilimleri ile uğraşanların zorunlu olmayan sonuçları yine zorunlu olmayan öncüllerden elde ettiklerini, bununla birlikte yaptıkları kıyasın burhan olmaya devam ettiğini görmeleri üzerine bu mantıkçılar buna bir çözüm getirmek istemişlerdir. İşte bu çözüm zorunlularla birlikte genellikle-mümkün öncüllerin de burhanda kullanılmasını kabul etmektir. Ancak İbn Sina bu görüşü reddetmekte ve burhan getiren kişinin zorunlu olsun veya olmasın her bir

<sup>264</sup> “Öyleyse tanıtlama [burhan] zorunlu öncüllerden oluşan tasımdır” (Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 73<sup>a</sup>24-25).

<sup>265</sup> Aristoteles'in bir önceki notta verdiği tanımına karşılık İbn Sina burhanı şöyle açıklar: “Burhani kıyaslar kabulü zorunlu öncüllerden kurulur” (İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 460). Dikkat edilirse öncülün kendisi değil, kabulü zorunludur, başka bir deyişle burhan, muhatabında zorunlu bir kabul oluşturan kıyastır, diyebiliriz. Bu anlamda Tusi'nin ifadeleri oldukça açıklayıcıdır: Burhani öncüller “kabulü zorunlu önermelerdir, başka bir deyişle, tasdik etmesi zorunlu önermelerdir, kendinde ister zorunlu olsun isterse mümkün. Çünkü kabulünün zorunlu olması kendinde zorunlu olmasından farklıdır” (et-Tûsî, *Şerh* I, s. 461).

<sup>266</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 469-470.

hükümde kesin bilgiyi aradığını belirtmektedir. Burhan getiren kişi sadece zorunlu öncülleri kullanmak zorunda değildir, fakat öncül olsun sonuç olsun kabul ettiği her bir önermeyi yok olması mümkün olmayan bir zorunlulukla kabul etmelidir.<sup>267</sup> Tusi'nin bu açıklamalarına göre burhanın öncülleri zorunlu olmalı, değilse de muhatabında değişmez ve zorunlu bir kanaat ve yargı oluşturmalıdır. Dolayısıyla, tekrar etmek gerekirse, burada yeni ve önermelerin konu ve yüklemi arasındaki zorunluluktan farklı bir zorunluluk anlayışı ile karşı karşıyayız. Bu zorunluluk burhanın muhatabının zihninde oluşan tasdik zorunlu olmasıdır, yani bu zorunluluk bilişsel bir zorunluluktur. Bu durumda örneğin 'Güneş ışık yayar' önermesi, 'Zorunlu/kesin bir kabul tasdik ediyorum ki güneş ışık yayar' anlamında alınır. Böylece kendinde hiç de zorunlu olmadığı halde bu önerme, bizde oluşturduğu yargının zorunlu olması bakımından burhani bir önerme haline gelir, zira kimse böyle bir önermenin doğruluğundan şüphe etmez.<sup>268</sup>

Gördüğümüz gibi, İbn Sina altı farklı zorunluluk önermesinden özellikle özsel ve niteliksel önermeleri ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan özsel zorunluluk önermeler arası ilişkiler ve kıyas konusunda daha belirgin iken burhan da niteliksel zorunluluk diğerini de kapsayacak şekilde varsayılan okuma tarzı haline gelmektedir. Yine burhan konusunda İbn Sina konuyu, mümkün bireyleri de kapsayacak şekilde genişletmekte ve özsel yüklemelere özsel ilintileri de eklemektedir. Bu sayede onun zorunlu önermeleri analitik olmaktan kurtularak gerçek anlamda yeni bilgi ifade eden önermeler haline gelmiş bulunmaktadır. Son olarak İbn Sina burhani öncüllerin zorunlu olmasını oldukça farklı bir anlama taşımakta ve bunların zorunluluğunu muhataplarının zihninde oluşturdukları zorunlu yargı ile özdeşleştirmektedir. Diğer taraftan zorunluluk modalitesinden önermeler arası ilişkiler ve kıyasta kullanabileceğimiz iki modal önerme çıkmaktadır. Bunlardan birincisi özsel zorunluluktan kaynaklanan yalın-zorunlu (*ez-zarûriyye el-mutlaka*), ikincisi ise niteliksel zorunluktan kaynaklanan genel-şartlı (*el-meşrûta el-âmmе*) önermelerdir.

<sup>267</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 470.

<sup>268</sup> Bu önermenin burhani olmasının ve zorunlu bir yargı oluşturmasının sebebi duyuların doğrudan algılamasına ve hiç kimsenin bundan şüphe etmemesine dayanmaktadır. Örnek için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 113.

İbn Sina'nın modal kıyas teorisinin temellerini oluşturan üç önerme türünden yalın ve zorunlu olanları bu şekilde izah ettikten sonra son olarak mümkün önermeler ve özellikle imkân kavramı ile ilgili tartışmaların İbn Sina mantığındaki yansımalarını ele alabiliriz.

### 2.3. Mümkün Önermeler

Düşünce tarihinin en temel fakat aynı zamanda en tartışmalı kavramlarından biri de imkân kavramıdır. Diğer pek çok felsefi terim gibi imkân da ilk bakışta son derece yalın görünmesinden dolayı çoğu zaman tanımlanmasına bile ihtiyaç duyulmasa da üzerinde biraz daha derinlemesine düşünüldüğünde çok farklı anlamlara kapı araladığı görülmektedir. Ancak filozof ve mantıkçılar gündelik dilin çoğu zaman kapalı, çok anlamlı ve belirsiz kullanımlarını felsefeleri için yeterli görmediklerindendüşünce tarihi boyunca pek çok kavramı ve bu arada modal kavramları ve imkânı da tanımlamaya yahut en azından betimlemeye çalışmışlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tür kavramların tanımlanması çok zor, hatta imkânsız olduğundan filozoflar genellikle döngülü (*devri*) tanımlarla ve zıddı üzerinden kavramın içeriğini az-çok açık hale getirmeye çalışmaktadırlar. Biz de çalışmamızın bu bölümünde öncelikle İbn Sina'nın imkân anlayışını ortaya koyacak, ardından onun bu konudaki fikirlerinin muhtemel kaynaklarını tespit etmeye çalışacağız. Bu maksatla İbn Sina'nın devraldığı felsefi mirasın önemli bir bölümünü teşkil eden Antik çağın en önemli iki felsefe okuluna mensup filozofların, Peripatetik ve Stoacı filozofların imkâna ilişkin düşüncelerini ve bu kavram etrafında oluşan tartışmaları konu edineceğiz.

İbn Sina maddi bir modalite olarak imkânı bazen devamlılık bazen de zorunluluk üzerinden tanımlar. Ona göre mümkün, varlık veya yokluk bakımından devamlı olmayan ya da varlığında ve yokluğunda zorunluluk bulunmayandır.<sup>269</sup> Bununla birlikte İbn Sina mümkün konusunda insanların bir kavram kargaşası içinde olduğunun farkındadır<sup>270</sup> ve mantık eserlerinde bunu ortadan kaldırmak için imkân

<sup>269</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 29; *el-İşârât* I, s. 261.

<sup>270</sup> Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 30.

kavramı üzerinde uzun uzadıya açıklamalar verir. Buna göre mümkün şu anlamlarda kullanılabilir:

(1) Mümkün, sadece imkânsız olmayan anlamında kullanılır ve bunun zorunlu olup olmaması konusunda bir şart ortaya konmaz. Bu durumda ‘mümkün değil’ demek ‘imkânsız olmayan değil’ demektir ki, bu da imkânsız ile aynı anlama gelir. Böyle bir tasnife göre her şey ya mümkündür ya da imkânsız, üçüncü bir kategori mevcut değildir. Bu anlamda mümkün yani genel-mümkün, zorunlu da bir tür olarak kapsar. Yani genel-mümkün ile zorunluluk arasında cins-tür ilişkisi vardır. Yoksa mümkün kavramı burada eş anlamlı bir kavram olarak kullanılıyor değildir. İbn Sina’ya göre, mümkünü bu anlamıyla halk (*avâm*) kullanır, dolayısıyla bu anlam ‘avamî mümkün’dür.

(2) Mümkün biraz daha dar bir anlamda ve zorunluluğu dışarıda bırakacak tarzda da ele alınabilir. İbn Sina mantıkçıları kastederek bu anlamın havâssın kullanımı olduğunu belirtir. Ona göre mantıkçılar ‘mümkün’ kelimesini halkın kullanımından alarak ne zorunlu ne de imkânsız olan şeyler için bir terim haline getirmişlerdir. Bu anlamda ‘mümkün değil’ demek ‘zorunlu ya da imkânsız’ ya da başka bir ifadeyle varlık ya da yokluk bakımından zorunlu demektir. Bu durumda üç türlü modalite meydana çıkar: zorunlu, mümkün ve imkânsız. Bilfiil var olan varlıklar, şartlı anlamda zorunlu olsa da bu imkân içerisinde değerlendirilir.<sup>271</sup>

(3) Mümkün diğer bir anlamıyla varlığında şartlı da olsa zorunluluk bulunmayan şeyler için de kullanılabilir. Örneğin ‘insan’ kavramına ‘yazan’ yüklemi bu anlamda mümkün olarak yüklenebilir.

(4) Varlıkların şimdiki ve geçmiş hallerinden ziyade gelecekteki durumlarına nispetle kullanılan bir mümkün anlamı da vardır. İbn Sina’ya göre, mümkünü

<sup>271</sup> Tusi’nin de dikkat çektiği üzere (*Şerh I*, s 272), İbn Sina birinci kategori için hem ‘avamın imkânı (*el-ımkân el-âmmî*)’ hem de ‘genel imkân (*el-ımkân el-âmm*)’, ikinci kategori için de benzer bir şekilde hem ‘havâssın imkânı (*el-ımkân el-hâssî*)’ hem de ‘özel imkân (*el-ımkân el-hâss*)’ ifadelerini kullanır. Biz bunlardan ikincileri, yani ‘genel ve özel imkân’ tabirlerini tercih edecek, ancak sıfatla mevsufun beraberce yeni bir terim teşkil ettiğini ve artık sıfat tamlamasından ziyade bir birleşik isim haline geldiğini belirtmek için ‘genel-ımkân’ ve ‘özel-ımkân’ veya ‘olumsallık’, ‘genel-mümkün’ ve ‘özel-mümkün’ veya ‘olumsal’ şeklinde yazacağız.

bu anlamda kullanırken bilfiil mevcut olmama şartı koşmak doğru değildir, çünkü mevcut olmak varlığı, imkân kategorisinden çıkarıp zorunlu hâle getirmez. Dolayısıyla “şu anda var olmayıp gelecekte varlığının düşünülmesi imkânsızlığa yol açmayan” şeklindeki bir mümkün tanımı doğru değildir, çünkü mevcut olmak bir şeyi zorunlu hale getiriyorsa mevcut olmamanın da imkânsız hâle getirmesi gerekir ki, bu doğru değildir.<sup>272</sup>

İbn Sina farklı kullanımları bu şekilde tasnif etse de kendisi için esas olanın mümkünün ikinci anlamı, yani ‘varlık veya yokluk bakımından zorunlu olmayan’ anlamı olduğu konunun başında verdiğimiz tanımdan da anlaşılmaktadır. Ancak Tusi’ye göre bu dört sınıf mümkün içerisinde bu isme en layık olanı üçüncü kategoridir, çünkü bunda ne özsel, ne niteliksel ve ne de vakitli anlamda bir zorunluluk yoktur. Hâlbuki ikinci sınıf mümkünler özsel anlamda olmasa da diğer şartlı zorunluluklar anlamında zorunlu olabilir. İbn Sina’nın üçüncü türden imkân için yazı yazma örneğini vermesi de Tusi’ye göre, doğrudur, çünkü insan doğası yazma ve yazmamaya eşit uzaklıktadır. Ancak ‘İnsan yazı yazdığı sürece zorunlu olarak yazar’ gibi yüklemse anlamda bir zorunluluğun üçüncü türden imkân içerisine girmesi konusunda Tusi, bu tür önermelerin yüklem bakımından zorunlu olsa da mahiyet bakımından mümkün olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla üçüncü türden mümkünün de yine bir anlamda zorunlu olduğunu kabul etmek gerekmektedir.<sup>273</sup>

İbn Sina, *Yorum Üzerine*’de dördüncü sınıf mümkünü ‘olası (*muhtemel*)’<sup>274</sup> ile özdeş kabul ederek, olası terimini ve bunun mümkününden farkını şöyle açıklar:

Olası kendisinde gelecekteki durum dikkate alınan ve şu anda yok olandır. Mümkün ise ister var isterse yok olsun varlık ve yoklukta sürekliliği bulunmayandır. Bir grup, mümkün ile genel olanın olası ile özel olanın kastedildiğini söylemişlerse de bu

<sup>272</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 30-34; *el-İşârât* I, ss. 272-276. İbn Sina, bu görüşü Theophrastus’a atfeder. Bkz. İbn Sînâ, ‘el-Mesâilu’l-Ğarîbetü’l-İşrîniyye’, *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. M. Mohaghegh & T. Izutsu, Tahrân University Press, Tahrân, 1974, 81-103, s. 97.

<sup>273</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 274.

<sup>274</sup> ‘Muhtemel’ terimi, Aristoteles’in *Yorum Üzerine* adlı eserinin İshak b. Huneyn tarafından yapılan Arapça tercümesinde *endekhomeon*’un çevirisi olarak kullanılmaktadır. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mantuku Aristû*, Vekâletü’l-Matbûât, Kuveyt, 1980, ss. 124-125; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 40. Muhtemel ve onun Yunanca karşılığı olan *endekhomeon* ile ilgili tartışmalara aşağıda değineceğiz.

görüşleri onun [yani Aristoteles'in] ifadeleriyle tam olarak uyuşmamaktadır. Mümkün ile olası arasında benim aklıma gelmeyen başka bir fark da olabilir, ama bunu araştırmaya ve ardına düşmeye pek de gerek yoktur.<sup>275</sup>

Buna karşılık Tusi, dördüncü imkân kategorisini '*istikbâlî imkân*' olarak adlandırır ve burada bilfiil mevcut olmama şartının öne sürülmesinin nedenini izah eder. Buna göre, geçmişte ve şu anda var olan varlıklar varlık anlamında, olmayanlar da yokluk anlamında bir tür zorunluluk kazanmıştır. Dolayısıyla salt imkân (*el-imbân es-sırf*) ancak gelecekle ilgili olarak düşünülebilir ve bu anlamda mümkün olan varlıkların da üçüncü sınıfa dâhil edilmesi gerekir.<sup>276</sup>

İbn Sina, mümkünün farklı anlamlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekerek yeterli anlayışa sahip olmadığı için bazı insanların bunları birbirine karıştırdığından sonra da şaşkınlığa düştüğünden bahsetmektedir:

Şu var ki anlayışı zayıf insanlar (*duafâu'r-re'y*) 'mümkün değil' derken, özel-mümkünü kullandıkları halde, zihinlerinde genel-mümkün anlamı canlanır ve onlar için mümkün olmayan zorunlu olmuş ve gerekli (*vâcib*), mümkünün dışında kalmış olur. Nihayet böylece bu konuda şaşıp kalırlar: Şimdi 'gerekli özel-mümkündür' deseler, özel-mümkün, olmaması mümkün olan şey olduğuna göre, onlar için gerekli, 'olmaması mümkün' olur. 'Gerekli, mümkün değildir' deseler, kafalarında mümkün olmayanın imkânsız olması anlamı canlanacağı için, gerekli imkânsız olmuş olur. Eğer düşünmenin şartlarına riayet etmiş ve her iki kısımda da mümkünü aynı anlamda almış olsalardı, bu şaşkınlığa düçar olmazlardı.<sup>277</sup>

Bu alıntımızda İbn Sina'nın anlayışı zayıf insanlar tarafından yapıldığını iddia ettiği hata aslında Aristoteles tarafından da yapılmıştır. Çünkü Aristoteles'in imkân anlayışına baktığımızda, bu modaliteyi ifade etmek üzere onun mantık eserlerinde bazen birbiriyle anlamdaş bazen de farklı oldukları izlenimi uyandıran ve bu sebeple

<sup>275</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 105. Muhtemel ve onun Yunanca karşılığı olan *endekhomeion* ile ilgili tartışmalara aşağıda değineceğiz, ancak burada şunu belirtelim ki Bağdat felsefe okulunun önemli isimlerinden İbn Zür'a (ö. 1008) muhtemel ile mümkün arasındaki farkı İbn Sina'nın ifadesinin tam tersi yönde açıklamaktadır. Ona göre mümkün, şu anda var olmayıp gelecekte var olabilecek olan iken muhtemel, var olmayabileceği halde var olmuş olandır. Bkz. İbn Zür'a, *Mantıku İbn Zür'a*, thk. G. Gihami, R. el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1994, s. 72.

<sup>276</sup> et-Tûsî, *Şerh I*, s. 275.

<sup>277</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 32.

de Aristoteles'ten bu yana pek çok tartışmaya kaynaklık eden iki terim kullandığını görüyoruz: mümkün (*dunaton*) ve olumsal(?) (*endekhomenon*).<sup>278</sup> *Yorum Üzerine*'de imkân, olumsallık, imkânsızlık ve zorunluluktan oluşan dört modalite arasındaki ilişkileri gösterirken Aristoteles “‘Olması mümkün’den ‘olması olumsal’ çıkar ve tam tersine sonrakinden de önceki çıkar”<sup>279</sup> sözleriyle olumsallık ve imkânın birbirini gerektireceğini belirterek bu ikisi arasında bir tür eşdeğerlik kurmuş görünmektedir. Buna karşılık o, bu iki kavramın zorunluluğu içerip içermeyeceği yani özel mi yoksa genel mi olacağı noktasında ikircikli bir tavır sergilemektedir. Aristoteles imkânın gerektirmelerinden söz ederken mümkün olanın hem imkânsız olmayanı hem de zorunlu olmayanı gerektirdiğini belirtir ve böylece İbn Sina'nın özel-mümkününe ulaşmış olur. Ancak hemen devamında Aristoteles ‘olması mümkün değil’ ile ‘olması imkânsız’ ve ‘olmaması zorunlu’yu eşdeğer kabul eder.<sup>280</sup> Bu durum Aristoteles'in açıkça mümkünün özel ve genel anlamı arasında bir bocalama yaşadığını göstermektedir, çünkü ilk olarak ‘mümkün=(imkânsız değil & zorunlu değil)’ eşitliğini kabul ettiğine göre, ‘mümkün değil’in ‘(imkânsız değil & zorunlu değil) değil’, başka bir deyişle ‘zorunlu ya da imkânsız’ olması gerekir.<sup>281</sup> Hâlbuki Aristoteles ‘olması mümkün değil’i ‘olması imkânsız’ ve ‘olmaması zorunlu’ ile özdeşleştirerek bu defa mümkünün genel anlamına eğilim göstermektedir. O, ilerleyen satırlarda bu hatasını anlayarak ‘olması mümkün’ün ‘olması zorunlu değil’i değil, ‘olmaması zorunlu değil’i gerektirdiğini ifade eder ve böylece mümkünü, İbn

<sup>278</sup> Aristoteles'te bu iki kavramın birincisi genel-imkâna ikincisi özel-imkân ya da olumsallığa delalet edecek tarzda tutarlı bir ayırım bulunduğunu söylemek zordur. Bilakis çoğu mantıkcı Aristoteles için bu iki kavramın eş anlamlı olduğu kanaatindedir. Nitekim yukarıda İbn Sina'nın da bu iki kavram arasında dikkate değer bir fark görmediğini belirtmiştik. Bu iki kavramın eş anlamlı olduğuna dair bkz. van Rijen, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, s. 19; William L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden, 1988, s. 5. Diğer taraftan ‘olumsal’ kavramıyla çevirdiğimiz *endekhomenon* teriminin Türkçe çevirisi konusunda ülkemizde yerleşmiş bir uyuşum olduğunu söylemek mümkün değildir. Aristoteles'in *Organon*'unun farklı çevirilerinde farklı kavramlar kullanılmaktadır. Bunlar arasında ‘olumsal’, ‘olağan’, ‘olası’ ve ‘muhtemel’ vardır. Biz, İbn Sina'nın “İsimlerde tartışma olmaz” (*el-İşârât* I, s. 271) sözünü benimseyerek bu çevirilerden olumsalı tercih ediyoruz. Ayrıntılar için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, ss. 35-36.

<sup>279</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 22<sup>a</sup>14-15.

<sup>280</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 22<sup>a</sup>25-32.

<sup>281</sup> Bu son yargıdaki akıl yürütme  $\sim(\sim p \wedge \sim q) \equiv p \vee q$  olarak gösterilebilir ve geçerli bir indirgemedir. Bkz. Teo Grünberg, *Sembolik Mantık El Kitabı* I, Metu Press, 2000, s. 49.

Sina'nın tavsiyesine uygun olarak, her iki kullanımda da genel anlamıyla alır, tutarsızlıktan kurtulur.<sup>282</sup>

Bunun için özel bir terim kullanmasa da Aristoteles sisteminde elbette özel-mümkün ya da olumsal önermelere yer vermektedir. Ona göre olumsal, zorunlu olmayan ve aynı zamanda varlığı düşünüldüğünde herhangi bir imkânsızlığa yol açmayan şeydir.<sup>283</sup> Burada artık Aristoteles olumsalı genel-mümkünden, yani sadece imkânsız olmayan anlamındaki mümkünden farklı bir anlamda, hem imkânsız hem de zorunlu olmayan anlamında aldığını açıkça göstermektedir. Bununla birlikte tanımdaki 'düşünüldüğünde herhangi bir imkânsızlığa yol açmayan' ifadesi, İskender'e göre, olumsal önermeyi yalın önermeden de ayırmaktadır, çünkü yalın önermenin bilfiil var olduğu kabul edilir.<sup>284</sup> Dolayısıyla bu ifadeyle Aristoteles'in, İbn Sina'nın eleştirdiği dördüncü anlamdaki mümkünü, yani şu anda mevcut olmamakla şartlandırılmış mümkünü kabul ettiği izlenimi oluşabilir, fakat Aristoteles'in genel felsefesi düşünüldüğünde bu izlenim yanlış olacaktır. Çünkü bu ifade mümkünün Aristoteles felsefesindeki diğer bir anlamıyla, kuvve (potansiyel) anlamıyla da ilgilidir.<sup>285</sup> Buna göre, kendiliğinden imkânsız olmayan her şey mümkündür. Sözcüleri, oturmakta olan birinin aynı zamanda ayakta olması mümkün değildir, fakat ileride ayakta olabileceğini düşünmek herhangi bir imkânsızlığa yol açmadığı için mümkündür. Buna karşılık bu kişinin aynı anda hem ayakta hem de oturuyor olması ya da karenin kenarlarının köşegeniyle ölçülebilmesi gibi durumlar hiçbir zaman mümkün değildir, çünkü bunların mümkün olduğunu düşünmek doğrudan bir saçmalığa ve imkânsızlığa neden olmaktadır.<sup>286</sup> Dolayısıyla Aristoteles burada mümkün için bilfiil mevcut olmama şartını koymaktan ziyade şu anda var olmayan, fakat bizatihi saçma ve imkânsız da olmayan şeylere varlık imkânı tanımaktadır. Aristoteles'in bu düşüncesi esasen sadece bilfiil var olanların varlıkla nitelenebileceği, var olmayanların ise imkânsız olduğu yani hiçbir zaman varlığa gelme imkânının bulunmadığı fikrine ve kuvve-fiil ayrımının inkârına yönelik bir

<sup>282</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 22<sup>b</sup>23-28.

<sup>283</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 32<sup>a</sup>17-19.

<sup>284</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, trans. I. Müller & J. Gould, Cornell University Press, Ithaca, 1999, s. 93.

<sup>285</sup> Gisela Striker, *Aristotle Prior Analytics Book I*, Clarendon Press, Oxford, 2009, s. 127.

<sup>286</sup> Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, 281<sup>b</sup>8-15.



eleştiridir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aristoteles için mümkünün üç farklı anlamı olduğunu söyleyebiliriz: (1) İmkânsız olmayan, (2) zorunlu ve imkânsız olmayan ve (3) var olmayan, fakat varlığının varsayılması herhangi bir imkânsızlığa neden olmayan. Aristoteles'in bu üçlü imkân tasnifini *Metafizik*'te açıkça görmek mümkündür:

O halde mümkün, yukarıda denildiği gibi, bir anlamda zorunlu olarak yanlış olmayan şey anlamına gelir. Bir başka anlamda o, var olduğunun söylenmesi doğru olandır. Bir başka anlamda, var olma imkânına sahip olduğunun söylenmesi doğru olandır.<sup>287</sup>

En önemli Aristoteles şârihlerinden biri olan İskender buradaki üçlü tasnifi sırasıyla zorunlu, yalın ve mümkün önermeler olarak yorumlar. Ona göre Aristoteles, zaman zaman mümkün kavramını zorunlu, yalın ve olumsal bütün önermeleri kapsayacak kadar geniş bir anlam çerçevesi içinde kullanmış, yeri geldikçe de bunların içinden olumsalı kast ettiğini belirtmiştir. Bu durumda İskender'in yukarıda verdiğimiz tasnifine göre, konusu hakkında daima doğru olan yüklem zorunlu, bazen doğru olanlardan bilfiil gerçekleşmiş olanlar yalın, henüz gerçekleşmemiş olmakla birlikte gerçekleşmesi imkânsız da olmayanlar olumsaldır. Başka bir tanımla olumsal, dışarıdan bir engel olmadığı sürece varlığa gelebilecek olan şeydir. Sözelimi, henüz biçilmemiş bir ekinin dışarıdan bir engel olmadığı sürece yanması mümkündür. Ancak dışarıdan bir engel olursa, yanması o engel sebebiyle mümkün olmaktan çıkar, imkânsız hâle gelir. Bu üç sınıfın tümüne de eşanlı olarak 'mümkün' denilebilir.<sup>288</sup> Bu durumda İskender için veya daha doğru bir ifadeyle İskender'in yorumuna göre Aristoteles için modal önermelerin tasnifi şu şekilde gösterilebilir:<sup>289</sup>

<sup>287</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 1019b31-33.

<sup>288</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 95; *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, ss. 93-94; *On Aristotle's Prior Analytics* 1.14-22, trans. I. Müller & J. Gould, Cornell University Press, Ithaca, 1999, s. 94.

<sup>289</sup> Benzer tablolar için bkz. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge*, s. 6; Hintikka, *Time and Necessity*, s. 29; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 40.

Tablo 1.3. İskender'in modal önermeleri

Mümkün			İmkânsız
Zorunlu	Yalın	Olumsal	İmkânsız

Böyle bir modalite anlayışı esasen İbn Sina'nın tasnifi ile de bağdaşmaz değildir. İbn Sina da genel-mümkünün zorunlu ve yalını, özel mümkünün ise özsel zorunluluk dışında kalan zorunluluk çeşitlerini ve elbette yalın önermeleri kapsadığını kabul eder. Ancak İskender'in mümkünleri sadece gelecek-mümkünler (İbn Sina terminolojisinde *muhtemeller*) ile sınırlandırması ve mümkünün tanımında bilfiil var olmama şartını koyması İbn Sina'nın, daha önce ifade ettiğimiz gibi, kabul etmeyeceği bir durumdur. Ancak mümkünün bu şekilde anlaşılması belki İskender'in de etkisiyle Meşşai gelenekte yaygın görünmektedir. Sözelimi *Birinci Analitikler* üzerine yazdığı şerhte Philoponus'un da aynı yaklaşımı savunduğu görülmektedir. Philoponus da Aristoteles'in mümkünü bu şekilde anladığını iddia ederek Aristoteles "bize mümkünün gerçek anlamını, yani 'henüz gerçekleşmemiş, fakat gerçekleşme gücüne sahip olan' [şeklindeki] anlamını verdi"<sup>290</sup> demektedir.

İslam dünyasında Meşşai felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Farabi de Aristoteles'in üçüncü mümkün sınıfını esas kabul ederek mümkünü gelecek-olumsal anlamıyla almaktadır. Ona göre varlıklar kuvve ve fiil olmak üzere iki kısma ayrılabilir ve mümkün kuvve ile ya eşanlıdır ya da onun anlamının bir parçasıdır. Farabi tamamen İskenderci bir yaklaşımla ve yukarıda İskender'in modal önermeleri için verdiğimiz tabloya uygun bir şekilde modal önermeleri zorunlu, yalın ve mümkün diye ayırır, ancak mümkünün bir anlamda diğer ikisini de kapsayabileceğini belirtir. Fakat ona göre gerçek anlamda "Mümkün, şu anda mevcut olmayıp gelecek herhangi bir vakitte olmaya da olmamaya da eğilimi olan şeydir". Farabi yalın önermelerin de aslında mümkün ile aynı doğaya sahip olduğunu, fakat

<sup>290</sup> Aktaran Robert W. Sharples, 'Alexander of Aphrodisias: Problems about Possibility I', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 29 (1), 1982, 91-108, s. 93.

onun bunların bilfiil var olmakla mümkünden ayrıldığını kabul eder.<sup>291</sup> Görüldüğü üzere Farabi, İskender'in üçlü modalite anlayışını ve mümkünü gelecek-olumsallarla sınırlandıran yaklaşımını olduğu gibi devam ettirmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İbn Sina, imkân modalitesinin tanımında ve sınıflandırılmasında içinde yetiştiği geleneği bilen ama kendini bu geleneğe sonuna kadar sadık kalma mecburiyetinde hissetmeyen özgür düşünceli bir filozof-mantıkçı portresi sunmaktadır. O, kendinden önce ortaya konan düşünceleri bir süzgeçten geçirerek doğru kabul ettikleri üzerinden yeni bir sistem kurma noktasında kendini yetkin hissetmektedir. Bu nedenle İbn Sina, İskender ve Farabi gibi kendinden önceki önemli Meşşai mantıkçılarla bile arasına mesafe koyarak, onları eleştirmekten çekinmemektedir.<sup>292</sup> Gördüğümüz gibi İbn Sina, İskender ve Farabi'nin imkân anlayışlarını büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, çok önemli bir noktada, mümkünün gelecek olumsallara özdeş kabul edilmesi noktasında, onlardan ayrılmakta ve onları açıkça eleştirmektedir. Kanaatimizce İbn Sina'nın bu konuda en önemli öncellerinden ayrılmasının altında yatan neden genel anlamda modaliteyi özel anlamda ise imkânı ötekilerden çok farklı bir bakış açısıyla ele alıyor olmasıdır. Modaliteye bakış açılarında var olduğunu iddia ettiğimiz bu fark, modal kavramların zamansal kavramlarla olan ilişkisinde kendini belli etmektedir. Görüldüğü üzere İskender ve Farabi, mümkünü zamanla ilişkilendirerek ona gelecekte bir konum vermektedirler. Hâlbuki İbn Sina için modalite, zorunluluk ile süreklilik farkında da tartıştığımız gibi, zamanla ilişkilendirilecek veya zamana indirgenecek bir olgu değildir. Modalitenin aranması gereken en doğru yer, İbn Sina'ya göre, şeylerin özüdür, mahiyetidir ve bu anlamda konunun, mahiyetine aykırı veya çelişik olmayan bir yüklemle nitelenmesi her zaman için mümkündür. Bunun geçmişte, şu anda veya gelecekte olması önemli değildir. Bu durumda İbn Sina'nın modal teorisi bakımından hiç var olmamış ve olmayacak bir konuya gerçek anlamda hiç nitelenmediği ve nitelenmeyeceği bir yüklemi yüklemek mümkün müdür? Sözelimi 'Anka kuşu beyaz bir kuştur' önermesi İbn Sina için saçma bir önerme midir, yoksa onun sisteminde yeri olan mümkün bir önerme midir? Bu sorular bizi zamansal modalite

<sup>291</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 19, 164; (1985), 157.

<sup>292</sup> "İbn Sina için birine saygı duymak ile onunla aynı fikirde olmak asla aynı şey değildir" (Wilfrid Hodges, 'Affirmative and Negative in İbn Sînâ', s. 121).

düşüncesi ile İbn Sina'nın benimsediğini düşündüğümüz özcü modalite düşüncesinin ayrılma noktası olan Bolluk ilkesine (*The Principle of Plenitude*) götürmektedir. Bu nedenle çalışmamızın bu aşamasında İbn Sina'nın modalite ve imkân anlayışı, hatta ontoloji ve epistemoloji düşüncesinin anlaşılması noktasında merkezi bir yeri olan mantıksal imkân ve Bolluk ilkesi ile ilgili tartışmalar üzerinde durmamız gerekmektedir.

### 2.3.1. Bolluk İlkesi ve Zamansal Modalite Modeli

*The Great Chain of Being*<sup>293</sup> adlı eserinde düşünce tarihçisi Arthur O. Lovejoy (ö. 1962) tarafından ilk defa formüle edilen Bolluk ilkesi, kısaca hiçbir hakiki imkânın gerçekleşmezlik edemeyeceğini ifade eder.<sup>294</sup> Başka bir deyişle, bütün gerçek imkânlar zaman içerisinde mutlaka gerçekleşmek zorundadır ve dolayısıyla bir şeyin mümkün olması geçmişte, şimdi ya da gelecekte gerçekleşmiş, gerçekleşiyor ya da gerçekleşecek olması demektir.<sup>295</sup>

Çok farklı şekillerde formüle edilen ve metafizikten ahlaka çok farklı alanlarla ilgisi bulunan ilkenin<sup>296</sup> bizi asıl ilgilendiren yönü, modalite-zaman ilişkisine getirdiği yorumdur. Bu ilke açık bir şekilde modaliteyi zamana sıkı sıkıya bağlamakta ve mümkün başta olmak üzere modal kavramların zaman merkezli bir tanımını gerektirmektedir. 'İstatistiksel modalite' veya 'frekans modalitesi' adı verilen bu modele göre zorunlu, her zaman ve kavramın bütün fertlerinde olanla; imkânsız hiçbir zaman veya hiçbir fertte olmayanla; mümkün ise en az bir zaman diliminde ya da bir fertte olanla özdeşdir.<sup>297</sup> Bu modeli özellikle mümkün

<sup>293</sup> Bu kitap Ahmet Demirhan tarafından *Varlık Zinciri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Arthur O. Lovejoy, *Varlık Zinciri*, çev. A. Demirhan, İnsan yay., İst., 2002. Lovejoy'un bu eserindeki fikirlerinin geniş çaplı bir eleştirisi için bkz. Hintikka, *Time and Necessity* ve özellikle 'Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas', *Reforging the Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, Springer Science+Business Media B. V., Dordrecht, 1981, 1-18.

<sup>294</sup> Lovejoy, *Varlık Zinciri*, s. 57.

<sup>295</sup> Hintikka, *Time and Necessity*, s. 94. Hintikka'ya göre, bu ilke dünyanın olabildiğince tam ve dolu olduğunu, başka bir deyişle mümkün olanların en tamı, en güzeli olduğunu ifade eder. Bundan dolayı Lovejoy, bu ilkeyi bu şekilde isimlendirmiştir. Buna yakın başka bir yoruma göre ise ilke adını Tanrı'nın dünyayı her türden mümkün varlığın bol miktarda örneği ile doldurmak zorunda olması düşüncesinden almaktadır. Bkz. Sorabji (1980), 130.

<sup>296</sup> Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1980, s. 130.

<sup>297</sup> Hintikka, *Time and Necessity*, s. 96; Sharples, 'Alexander of Aphrodisias: Problems about Possibility I', s. 92.

önergelerin doğruluk değeriyle ilişkilendirirsek, mümkün önergelerde tümel olumsuz ve olumlu önergelerin zorunlu olarak yanlış, ancak tikel olumlu ve olumsuz önergelerin doğru olabileceği ortaya çıkacaktır.<sup>298</sup>

Aristoteles başta olmak üzere mantık tarihinin önemli isimlerinin Bolluk ilkesinive bununla yakından ilgili olan istatistiksel modalite modelini kabul etmediği sürekli tartışıl gelmiştir. Yukarıda zaman zaman ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles metinleri bu konuda tutarlı ve sistematik bir açıklama getirmeye çok elverişli değildir.<sup>299</sup> Ancak ayrıntılarına girmeden şu kadarını söyleyebiliriz ki, bolluk ilkesi Aristoteles'in modal kavramlarını anlama konusunda belli bir işlevselliğe sahip olabilir. Bununla birlikte yorumu ve uygulanma alanı noktasında bu ilkenin belli sınırlılıklar taşıdığı ve özellikle determinizmeyol açması anlamında Aristoteles felsefesine aykırı birtakım mantıksal sonuçlar doğurabileceğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Diğer taraftan İskender ve Philoponus gibi en önemli şarihlerin Aristoteles'e atfettiği imkân anlayışı Bolluk ilkesi ve zamansal modalite anlayışını akla getirmektedir. Bu iki şarihe göre imkânın tanımı konusunda Aristoteles, bir tarafta Diodorus Cronus'un, diğer tarafta ise öğrencisi Megaralı Philo'nun (MÖ 300 civarı) bulunduğu iki uç görüş arasında orta bir yol tutmuştur. Diodorus mümkünü, 'olmuş ya da olacak olan' olarak tanımlarken Philo'ya göre mümkün, söz konusu kavramın doğasıyla uyumlu olandır. Diodorus için imkânın tanımında gerçekleşme fikri merkezi bir yere sahipken, Philo kavramın doğasını tanımında esas almakta, dışarıdan bir engel sebebiyle mümkünlerin hiçbir zaman gerçekleşmeyebileceğini kabul etmektedir. İskender ve Philoponus'a göre Aristoteles, Philo gibi gerçekleşmeden ziyade kavramların doğasını esas almakla birlikte harici bir engel sebebiyle gerçekleşmemeyi mümkün hakkında doğru kabul

<sup>298</sup> Knuuttila, 'The Medieval Background of Modern Modal Conceptions', s. 186; 'A History of Modal Traditions', s. 310.

<sup>299</sup> Bu sebeple mantık tarihçileri arasında Aristoteles'in modalite-zaman özdeşliğine ilişkin fikirleri konusunda bir uzlaş yoktur. Hintikka, Aristoteles'in bu özdeşliği ve ilkeyi kabul etmekle kalmayıp felsefi argümanlarında bunları bilinçli ve sistemli bir tarzda kullandığı görüşündedir. Bunu söylerken Hintikka'nın en önemli gerekçesi Aristoteles'in modal kavramları sıklıkla zamansal terimlerle, zorunluyu 'her zaman', mümkünü 'bazen' ve imkânsızı 'hiçbir zaman' ile açıklıyor olmasıdır. Bkz. Hintikka, *Time and Necessity*, s. 95. Buna karşılık Lovejoy, Aristoteles'in bu ilkeyi kabul etmediğini iddia eder, ancak onun gerekçesi mantıktan ziyade teolojiyle ilişkilidir ve dolayısıyla bizim çalışma alanımızın dışındadır. Bkz. Lovejoy, *Varlık Zinciri*, s. 60 vd.; Paul Studtmann, 'Aristotle, Science and the Plenitude of Being', *Apeiron* 40 (3), 2007, 245-266, s. 246.

etmez. Bu durumda Aristoteles'e göre mümkün, kavramın doğasına uygun olmakla birlikte dışarıdan bir engelin gerçekleşmesine mani olmadığı yüklemdir, diyebiliriz. Aristoteles kavramın doğasına vurgu yapmakla Philo'ya, gerçekleşmeyi bir anlamda tanımına dâhil etmekle de Diodorus'a yaklaşmış olmaktadır. Fakat şarihler göre, Diodorus'tan farklı olarak Aristoteles gerçekleşmiş olanları mümkün kavramı çerçevesinde değerlendirmez ve bu kavramı gelecekte ortaya çıkacak olanlarla ilişkilendirir.<sup>300</sup>

İskender ve Philoponus tarafından kendisine atfedilen mümkün anlayışının doğru olduğunu kabul ettiğimiz takdirde Aristoteles'in zihninde yine zamanla ve gerçekleşme ile ilişkili bir imkân tasavvuru olduğunu düşünebiliriz. Her ne kadar determinist olarak bilinen Diodorus'un tanımından farklı bir imkân tanımı ortaya koymuşsa da Aristoteles'in tanımının da son tahlilde gerçekleşmeye atıfta bulunduğu görülmektedir, çünkü tanımın ilk kısmı, yani kavramın doğasıyla uyumlu olma aslında ikinci kısım, yani harici bir engel tarafından engellenmeme şartı tarafından gereksiz hale getirilmektedir. Eğer Philo gibi Aristoteles de kavramın doğasına aykırı olmayan bir yüklem, hiçbir zaman bilfiil yüklenmese bile mümkün olduğunu kabul etmiş olsaydı bu durumda kavramın doğasını tanıma katmanının bir anlamı olabilirdi. Ancak dışarıdan bir engelin mani olmadığı için mutlaka bir zaman diliminde gerçekleşmek durumunda olan bir yüklem elbette kavramın doğasına aykırı olmayacaktır. Dolayısıyla İskender ve Philoponus gibi Yunan şarihlerinin de aslında Aristoteles'i Bolluk ilkesini ve zamansal modaliteyi kabul eder tarzda anladığını söylememiz mümkündür. Bir kez daha hatırlatmak gerekirse, bu modalite modeli sürekli olanı zorunlu ile süreksiz olanı ise mümkün ve yalın önerme ile özdeş kabul etmektedir. Süreksiz bir yüklem şu anda bilfiil gerçekleşmiş durumda ise önerme yalın, gelecekte gerçekleşecek ise önerme mümkün olmaktadır.

İbn Sina öncesi İslam mantıkçılarında, muhtemelen İskender ve Philoponus gibi şarihlerin de etkisiyle, zamana ve gerçekleşmeye atıfta bulunanbu modalite teorisinin hâkim olduğunu görmekteyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi,

<sup>300</sup> İskender ve Philoponus'un ilgili metinlerinin çevirisi ve değerlendirmesi için bkz. Shaples, 'Alexander of Aphrodisias: Problems about Possibility I'; 'Alexander of Aphrodisias: Problems about Possibility II', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30 (1), 1983, 99-110.

mümkünün bir anlamıyla yalın ve zorunlu önermeleri de kapsadığını belirten Farabi, dar ve gerçek anlamda mümkünün ise henüzgerçekleşmemiş olmakla birlikte gelecekte olmaya ve olmamaya elverişli olduğunu ifade etmektedir.<sup>301</sup> Bu tanımından Farabi'nin zamansal modalite anlayışına yakınlığı açıkça anlaşılacak şekilde Bolluk ilkesini benimsediğini çıkarmamız mümkün görünmemektedir, çünkü o, mümkünün gelecekte mutlaka gerçekleşmek zorunda olduğunu söylemez, bilakis mümkün için gelecekte gerçekleşme ihtimali kadar gerçekleşmeme ihtimalini de kabul eder. Ayrıca Tanrı'nın gelecek olumsuzlarla ilgili bilgisini tartışırken Farabi, hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir şeyin mümkün olarak isimlendirilmesinin imkânına dair yapılan kadim tartışmalara da değinir. Farabi'ye göre, bu tartışmada Platon ezeli ve ebedi olarak var olan bir şeyin yok olmasının yine de mümkün olduğunu, Hesiodos<sup>302</sup> ise hiçbir zaman zulmetmediği halde Tanrı'nın zulmetmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Bu tartışmada açıkça taraf olmaktan kaçınmakla birlikte Farabi'nin, hiçbir zaman gerçekleşmeyen şeylerin de mümkün olarak görülebileceği düşüncesine eğilimli olduğu görülmektedir.<sup>303</sup> Dolayısıyla onun Aristoteles'in gerçekleşmeci mümkün anlayışından ziyade Philo'nun, kavramın doğasını esas alan anlayışına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.<sup>304</sup> Aristoteles şarihlerinin ve hatta belki Aristoteles'in imkân fikrinden Philo'nunkine ve aynı

<sup>301</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 19: “*el-mümkin el-hakîkî hüve'l-ma'nes-sâlis ellezî yukâlu alâ mâ leyse bi-mevcûdin bi'l-fi'l ve yeteheyeyu fi'l-müstakbeli en yûcede ve en lâ yûced*”.

<sup>302</sup> Zimmermann, Farabi'nin burada zamansal modalitenin öncülerinden Diodorus Cronus ile öğrencisi Philo arasındaki tartışmalara atıfta bulunduğunu ve metinde geçen Platon'un aslında Philo'nun yanlış yazılmasından başka bir şey olmadığını belirtir. Zimmermann'a göre burada Hesiodos da çok yerinde kullanılmamıştır, dolayısıyla bu ismin de kimliği tartışmalı bir Yunan filozofu olan *Esidûs* ya da *Ellînûs* olması muhtemeldir. Bkz. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* s. 95, xcvi-xcviii. Bu şârihin Arapça literatür içindeki yeri ve kimliği ile ilgili tartışmalar için bkz. Franz Rosenthal, ‘A Commentator of Aristotle’, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern vd., Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1972, 337-349.

<sup>303</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, ss. 99-100.

<sup>304</sup> Farabi'den kısa bir süre sonra Bağdat'ta felsefe ve mantık alanında eserler vermiş olan İbn Zür'a da Farabi ile aynı düşüncededir. Ona göre de mümkün önerme, yüklemi konusu için mümkün olan, yani şu anda mevcut olmayıp gelecekte var olması ve olmaması mümkün olan önermedir (İbn Zür'a, *Mantku İbn Zür'a*, 112-113). Farabi ve İbn Zür'a'nın ifadelerinden, bu mümkün tasavvurunun İbn Sina öncesi Aristotelesçi İslam mantık geleneğinin hâkim anlayışı olduğu sonucuna varmak mümkün görünmektedir.

zamanda zamansal modalite modelinden özcü modaliteye doğru yaşanan bu değişimin nihai şeklini İbn Sina'da görmekteyiz.<sup>305</sup>

Yukarıda zorunluluk/süreklilik farkını ve imkân kavramını izah ederken de belirttiğimiz gibi, İbn Sina modalitenin zamanda gerçekleşmeye dayandırılmasına karşıdır. Bunu söylerken İbn Sina'nın bazı metinlerde modal kavramları açıklarken zamana atıfta bulunduğunu görmezden gelmek istemiyoruz. İbn Sina örneğin *Necat*'ta ve *Yorum Üzerine*'de zorunluluğu varlığın devamı; imkânsızlığı yokluğun devamı ve imkânı ne varlık ne de yokluğun devamlı olmayışı ile açıklar.<sup>306</sup> Ancak burada Jakobi'nin de belirttiği üzere, iki şeyi ayırt etmek gerekmektedir: modaliteyi zamanla açıklamak ve modaliteyi zamana dayandırmak. Bunlardan birincisi bizim modaliteyi, sözgelimi bir şeyin mümkün olduğunu nasıl tespit edebileceğimizle ilgili iken, ikincisi modalitenin kendinde ne olduğu ve nereden kaynaklandığı ile ilgilidir.<sup>307</sup> İbn Sina modal kavramları zamansal kavramlarla izah ederek ilkini zaman zaman yapsa da ikincisine karşı olduğu pek çok yerde açıkça görülmektedir.<sup>308</sup> Başka bir deyişle İbn Sina için şu söylenebilir:

- (1) Zorunlu, o halde sürekli var;
- (2) Mümkün, o halde bazen var bazen yok;
- (3) İmkânsız, o halde hiçbir zaman yok.

Bununla birlikte Bäck'e göre, bu çıkarımların tam tersini söylemek mümkün değildir,<sup>309</sup> çünkü bir şey zorunlu olduğu için sürekli, sürekli olduğu için zorunlu değildir; mümkün olduğu için bazen var olur ve bazen de var olmaz, ancak mümkün olmasının sebebi bu bazen var bazen yok olması değildir. Burada zamanda gerçekleşmeyi belirleyen unsur modalitedir, yoksa modaliteyi belirleyen unsur

<sup>305</sup> Adamson, Philo ile İbn Sina'nın istatistiksel olmayan modalite anlayışları arasındaki bağlantının Farabi tarafından sağlandığı düşüncesindedir (Peter Adamson, 'The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2), 2006, 163-188, s. 163).

<sup>306</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 29; *Yorum Üzerine*, s. 103.

<sup>307</sup> Klaus Jakobi, 'Statements about Events Modal and Tense Analysis in Medieval Logic', *Vivarium* XXI (2), 1983, 85-107, s. 93.

<sup>308</sup> İbn Sina'nın bazı metinlerde modaliteyi zamanla ilişkilendirir gibi görünürken başka yerlerde bunu açıkça reddetmesinin Aristotelesçi zamanlı modalite anlayışı ile Yeni-Platoncu zamansız modalite anlayışını telif etmeye çalışmasından veya belki bu ikisi arasında tereddüt geçirmesinden kaynaklanabileceği iddia edilmektedir. Bkz. Bäck, 'Avicenna's Conception of Modalities', s. 232.

<sup>309</sup> Bäck, a.g.m., s. 231.



zaman, zamanda ve dış dünyada gerçekleşme değildir. Biz bir şeyin mümkün olduğunu zaman zaman ortaya çıkmasından ve bazen de ortaya çıkmamasından anlayabiliriz, fakat bu, o şeyi mümkün yapan gerçek neden değildir. O halde İbn Sina'ya göre modalitenin temeli nedir, modalite neye dayanır?

İbn Sina modalite konusunda genel felsefe anlayışı ile son derece tutarlı bir şekilde özcüdür. Varlıkların, kavramların ve bu kavramlarla yapılan önermelerin modal statüsünü belirleyen şey kavramın özüdür, mahiyetidir. Bir varlığın özü onun var olmasını gerektiriyor, yok olmasını imkânsız kılıyorsa, o varlık zorunludur; özü var olmasını ya da olmamasını zorunlu kılmıyorsa, mümkün; yokluğunu zorunlu kılıyorsa, imkânsızdır.<sup>310</sup> Benzer bir şekilde bir önermenin konusunun özü belli bir yüklemle nitelenmesini gerektiriyorsa, o yüklem o konu için zorunludur ve bunu doğru bir şekilde ifade eden önerme zorunluluk önermesidir. Böyle bir önermenin yanlış olması, diğer bir ifadeyle söz konusu yüklem bu konuya yüklenmemesi imkânsızdır, saçmadır. Sözelimi, insanın özü hayvanın ona yüklenmesini gerekli, yüklenmemesini imkânsız kılmaktadır. İşte bu sebeple 'İnsan hayvandır' önermesi zorunludur.<sup>311</sup> Buna karşılık yine insanın özü, örneğin, taş olmakla nitelenmesini imkânsız kılmaktadır, çünkü 'insan' ve 'taş' kavramlarının içlemi birbirinden tamamen farklıdır. Ancak insan, yürüyen olmakla nitelenebilir, bu yüklem onun hakkında mümkündür, çünkü insanın özünde yürümeyi onun için imkânsız kılacak bir özellik mevcut değildir. Dolayısıyla insan kuvve olarak yürüme özelliğine sahiptir ve reel olarak gereken şartlar oluştuğunda bu kuvveyi fiile çıkarabilir.<sup>312</sup>

Özcü modalite teorisini esas konumuz olan mümkün kavramı ile ilgili olarak daha ayrıntılı bir şekilde incelemek için İbn Sina'nın imkânsız kavramından ne anladığını da ele almamız gerekmektedir. İbn Sina için varlığın iki boyutu vardır: nesnel varlık ve zihinsel varlık. İmkânsız, bu iki varlık boyutunda da var olmayan, dahası var olması mümkün dahi olmayandır. Dolayısıyla sadece nesnel dünyada var olmamış ve hiçbir zaman var olmayacak olmak ne tekiller hatta ne de tümeller için

<sup>310</sup> İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 35 vd.

<sup>311</sup> İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 27.

<sup>312</sup> Philo ve Thomas Aquinas gibi bazı önemli Batılı mantıkçıların da benzer bir şekilde özcü bir modalite anlayışına sahip olduğu hakkında bkz. Jakobi, 'Statements about Events Modal and Tense Analysis in Medieval Logic', s. 91 vd.

bir imkânsızlık gerekçesi değildir. Bu türden tekiler ve hatta tümeller İbn Sina'ya göre mevcuttur ve mümkündür, çünkü az önce ifade ettiğimiz gibi bir şeyin imkânsız olmasını sağlayan şey onun özüdür. Bu anlamda nesnenin özü bir imkânsızlık barındırmıyorsa, onun nesnel dünyada var olmaması sadece onu oluşturacak sebeplerin var olmadığı anlamına gelir, yoksa o nesnenin bizatihi imkânsız olduğu anlamına değil.<sup>313</sup> Örneğin, mitolojik bir varlık olan Ankâ kuşu hiçbir zaman var olmamış ve olmayacak olsa da İbn Sina'ya göre imkânsız değildir, çünkü böyle bir varlığın tasavvur edilmesi mümkün olduğu gibi, nesnel olarak var olması da esasen imkânsız değildir, belki sadece dünyada tecrübe ve test edegeldiğimiz doğa kanunlarına aykırıdır. Demek ki, Ankâkuşu insan zihninde bir varlığa sahiptir ve bu da onun bizzat imkânsız olmamasından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık 'yuvarlak kare' gibi bir varlık ve hatta kavram imkânsızdır, çünkü bu kavram kendi içinde çelişiktir, bizatihi imkânsızdır ve dolayısıyla tasavvur dahi edilemez. Böyle bir nesnenin var olduğunu varsaymak doğrudan mantık kanunlarına aykırıdır.<sup>314</sup>

İbn Sina Ankâ kuşu veya 'yedigen ev' kavramları ile örneklendirdiği hiçbir zaman var olmadığı halde mümkün olan kavramların tekil olarak var olmasına, yani bir tek ve bir defalığına gerçekleşmesine imkân tanıdığı gibi bunların tümel olmasına da kabul eder. Ona göre, her ne kadar hiçbir zaman var olmamış ve olmayacak da olsa yedigen ev kavramının özünde birden fazla varlığa uygulanmasını engelleyecek bir özellik bulunmadığı için bu kavram tümeldir. Yine örneğin bir tane güneş olduğu halde 'güneş' kavramı tümeldir, çünkü birden fazla güneş olması aklen mümkündür.

<sup>313</sup> İbn Sina için mahiyet ve varlık farklı olduğu için bunların nedenleri de farklıdır. Dolayısıyla mahiyetin nedenleri ve kurucu unsurları olarak cins ve fasıl zihinde var olduğunda mahiyet varlık kazanır, ancak bu, kavramın dış dünyada varlık kazanması için yeterli değildir. Bu bakımdan mahiyetinin nedenleri olduğu için kavramın mahiyetinin zihinde oluşması, ancak dış dünyada var olmaması mümkündür. Bkz. İbn Sina, *el-İşârât* I, s. 154; et-Tûsî, *Şerh* I, s. 154.

<sup>314</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 214. İbn Sina bu tür kavramların mutlak anlamda yokluğa mahkûm olduğu ve bu tür varlıklar hakkında ancak olumsuz önermeler kurulabileceği düşüncesindedir, çünkü olumlu bir önermeye konu olan bir mahiyetin en azından zihinde bir varlığa sahip olması gerekir. Bkz. Ömer A. Yıldırım, 'Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sina'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler', *İslam Araştırmaları Dergisi* 30, 2013, 81-107, s. 87-93; Allan Bäck, 'Avicenna on Existence' *Journal of the History of Philosophy* 25 (3), 1987, 351-367 s. 356 vd. Diğer taraftan Ankâ kuşu gibi varlıkların var olması tabiat kanunlarına, yuvarlak kare vb. ise mantık kanunlarına aykırı olduğu için birinci türden imkânsızları 'varoluşsal imkânsız', ikinci türden olanları ise 'mantıksal imkânsız' olarak nitelemek de mümkündür. Bu tasnif ve detaylı bilgi için bkz. Nader el-Bizri, 'Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology', *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. A.-T. Tymieniecka, Springer, Dordrecht, 2006, 243-261, ss. 245-246.

Bu güneşlerin varlığa gelmemiş ve gelmeyecek olması güneşlik mahiyetiyle ilgili bir durum değildir. Bunlar zorunlu varlığın birden fazla olması ya da yuvarlak kare gibi mantıksal olarak imkânsız değildir. Bäck'in görüşünü paylaşarak buradan İbn Sina'nın gerek zamansal modalite ve gerekse onunla ilişkili olan Bolluk ilkesini hem tikeller hem de tümeller düzeyinde reddettiği sonucuna ulaşmamız makul görünmektedir.<sup>315</sup>

Aynı sonucu bir başka açıdan, İbn Sina'nın üçlü mahiyet tasnifi ve madde/mod ayrımı açısından da temellendirebiliriz. İbn Sina'ya göre, kavramlar, önermeler ve yükleme ilişkileri gibi bütün mantıksal nesnel zihinsel bir varlığa sahiptir, ancak bunların içerikleri nesnel veya zihinsel varlığa sahip olabilir. Buna göre, önermenin maddesi kendinde mahiyetler düzeyinde gerçekleşen bir şeydir, çünkü bu düzeyde mahiyetlerin sadece tanımları mevcuttur ve tanımlar iki mahiyet arasında zorunlu, mümkün ya da imkânsız bir ilişki olacağını ortaya koyar. Önermenin modu ise zihinsel mahiyet seviyesinde ortaya çıkar, çünkü önermenin bir parçası olarak mod mantıksal bir nesnedir ve diğer mantıksal nesnel zihinsel bir varlığa sahiptir. Başka bir deyişle madde kendinde mahiyetler seviyesinde belirlense de bunların bir özelliği değildir, ancak zihinde algılanmış oldukları halde bunlara ilişir ve bunların bir özelliği haline gelir. İşte bu aşamada madde artık 'mod' olarak adlandırılır. Kendinde mahiyetler zorunlu, mümkün ya da imkânsız değildir. Bunlar ancak zihinde algılanmış hale geldiklerinde bu modal niteliklerle nitelenmeye başlanır, fakat bu nitelemenin temelleri kendinde mahiyetler düzeyindedir. Bu demektir ki, modalitenin iki boyutundan birincisi olan madde kendinde mahiyetler, mod ise zihinsel mahiyetler düzeyine aittir ve her ikisinin de zamanla veya zamanda gerçekleşme ile ilgisi yoktur.

Görüldüğü üzere İbn Sina modalitelerin ve bunlar arasında özellikle imkânın tanımında zamanda ve nesnel dünyada gerçekleşmekten ziyade kavramın özünü dikkate almakta ve bu özde var olmayı engelleyen bir durum olmadığı sürece kavramı mümkün kabul etmektedir. Başka bir ifadeyle Aristoteles'te gördüğümüz

<sup>315</sup> Bkz. Bäck, 'Avicenna's Conception of Modalities', s. 231.

kuvve anlamında imkânı, İbn Sina imkân anlayışının merkezine yerleştirmektedir.<sup>316</sup> Bu nedenle mümkün önermenin doğruluğu tamamen zihinsel bir süreç vasıtasıyla ve sadece konu ve yüklem mahiyetleri düşünülerek ortaya konabilir. Bu iki kavram birbiriyle uyumlu olmakla birlikte birbirinden ayrılamaz da değilse, önerme mümkündür, çünkü bunlar arasında bir ilişki bulunmasını her zaman için varsayabiliriz.<sup>317</sup> Buradan İbn Sina'nın Bolluk ilkesi ile ilgili tavrını tespit etmemiz de mümkündür. Buna göre İbn Sina'nın Bolluk ilkesini dar anlamıyla yani bütün mümkünlerin nesnel dünyada belirsiz bir zaman diliminde gerçekleşmek zorunda olması anlamında kabul etmediği açıktır. Ancak onun var olma ve gerçekleşmeyi zihinsel varlığı da kapsayacak şekilde genişlettiğini<sup>318</sup> göz önünde bulundurarak ilkeyi 'bütün mümkünlerin nesnel ve/veya zihinsel varlık boyutunda mutlaka var olmak zorunda olması' şeklinde yeniden formüle etmemiz ve İbn Sina'nın ilkeyi bu haliyle kabul edebileceğini düşünmemiz yanlış olmayacaktır.<sup>319</sup>

İbn Sina'nın zamansal modalite düşüncesi ve Bolluk ilkesi ile ilgili sorunlara yaklaşımını bu şekilde tartıştıktan sonra çalışmamızın bir sonraki başlığında zaman, modalite, imkân ve doğruluk gibi felsefe ve mantığın en önemli sorunsalları arasındaki ilişkiye dayanan önemli bir meseleyi tartışmamız yerinde olacaktır. Bu mesele, mümkün önermelerin Aristoteles'ten beri muhtemelen üzerinde en çok tartışılan bir yönünü oluşturan geleceğe dair olumsal önermelerin doğruluk değeri problemidir.

### 2.3.2. Gelecek Olumsallar

Aristoteles *Yorum Üzerine*'nin dokuzuncu bölümünü gelecek zaman kipinde kurulan önermelerin de diğer önermeler gibi doğru ya da yanlış olmak zorunda olup

<sup>316</sup> Kuvve kavramının imkân anlamında tamamen modal bir anlam kazanmasının ilk defa İbn Sina ile başladığı iddia edilmektedir. Bkz. Ayman Shihadeh, *Doubts on Avicenna A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Mas'udi's Commentary on the Isharat*, Brill, Leiden, 2015, s. 110.

<sup>317</sup> Bäck, a.g.m., s. 234.

<sup>318</sup> Metafizik ve mantığa ilişkin görüşlerinde bariz bir şekilde görülen bu genişletme eğilimi İbn Sina'nın Aristoteles'e nazaran çok daha kapsamlı bir felsefe ortaya koymasına imkân sağlamıştır, çünkü "Aristoteles'in sadece bilfiil var olanlar dünyası ile ilgilenmesine karşılık İbn Sina bilfiil varlıklar kadar imkânsız ve bilfiil var olmayan kavramlar dünyasını da ilgi alanına dâhil eder" (Parviz Morewedge, 'Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction', *Journal of the American Oriental Society* 92 (3), 1972, 425- 435, s. 432).

<sup>319</sup> İbn Sina'nın Bolluk ilkesinin bu esnek formunu kabul edebileceğini düşünmenin ortaya çıkaracağı sorunlar için bkz. Bäck, a.g.m., ss.233-236.

olmadığının incelenmesine ayırır ve bu bağlamda yarın bir deniz savaşı olacağına ilişkin bir önermeyi örnek verir. Aristoteles'in burada ortaya koyduğu düşünce ve tam olarak ne anlatmaya çalıştığı sorunu mantık tarihi boyunca 'gelecek olumsuzluk sorunu' ya da 'deniz savaşı sorunu' olarak adlandırılmış ve üzerinde oldukça hacimli bir literatür oluşmuştur. Bu bölümde ilk olarak ilgili metinlerinden alıntılar yaparak Aristoteles'in argümanını inceleyecek ardından Yunan şârihler ve Farabi'nin probleme yaklaşımını izah ederek tartışmanın İbn Sina'ya yansıyan şeklini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak İbn Sina'nın bu sorun için öngördüğü çözümü ve bu çözümün gelenekte durduğu yeri ve orijinallliğini değerlendirmeye gayret edeceğiz. Konu, mahiyeti gereği Tanrı'nın ilmi, irade hürriyeti, determinizm gibi mantıkla ve özellikle de çalışma alanımızla doğrudan ilgili olmayan meselelerle de yakından ilgili olduğundan bu sorunlara da gerekli olduğu ölçüde temas edeceğiz.

Aristoteles, sonradan 'iki-değerlilik ilkesi (*the principle of bivalence*)' olarak adlandırılan ilke gereğince bütün önermelerin doğru ve yanlış değerlerinden birini almak zorunda olduğunu bir prensip olarak koyar.<sup>320</sup> Ancak mesele gelecek zaman kipinde dile getirilen ve tikel nesne ve olayları konu alan önermelere geldiğinde Aristoteles bu ilkeyi gözden geçirmek zorunda kalır. Bu önemli meseleyi ele aldığı *Yorum Üzerine* 9'da Aristoteles öncelikle sorunu ortaya koyar:

[H]er evetleme ile değilleme doğru ya da yanlış olsa, her şeyin ya olması ya da olmaması gerekecek: Biri bir şeyin olacağını bir başkası bu aynı şeyin olmayacağını söyleyecek olsa, her evetleme doğru ya da yanlış olduğundan, bu ikisinden birinin doğruyu söylemesi gerektiği açık; çünkü bunlardan ikisi aynı anda olmayacaktır.<sup>321</sup>

<sup>320</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 18<sup>a</sup>27-33. Aristoteles'in burada esas olarak iki-değerlilik ilkesini değil, çelişik çiftler ilkesini (*the principle of contradictory pairs*) ele aldığı ve geleceğe ilişkin olumsuz önermeleri bu ilkeye bir istisna olarak kabul ettiği de iddia edilmektedir. Ortodoks yorumun bir eleştirisi olarak ortaya çıkan bu görüşün etkileyici bir savunusu için bkz. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's De Interpretatione Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1996, ss. 109-131. Diğer taraftan zorunlu olarak doğru veya yanlış olma, önermeyi diğer cümle formlarından ayıran en temel özellik olarak kabul edilmiş ve Aristoteles'in *Yorum Üzerine* 17<sup>a</sup>2-4'teki "Ancak hepsi [yani bütün cümleler] değil, yalnızca doğruluk ve yanlışlık taşıyanlar bildirel [yani önerme] olur" şeklindeki sözleri önermenin tanımı gibi alınmıştır. (Bu bağlamda ayrıca bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, 2<sup>a</sup>7-10; *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan, 2. bs., Alfa Yay.: İst, 2001, 430<sup>b</sup>26-27) Nitekim İbn Sina da önermeyi tanımlarken bu özelliğini esas almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 18.

<sup>321</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 18<sup>a</sup>35-39.

Bu satırlardan sonra Aristoteles gelecek olumsuzlara uygulanması halinde iki-değerlilik ilkesinin katı bir determinizme yol açacağını ve hiç de makul olmayan sonuçlar doğuracağını belirtir. Bu makul olmayan sonuçlar, her şeyin zorunlu olarak meydana gelmesi ve dolayısıyla özgürce seçme hürriyetinin ve iradeli davranışın ortadan kalkmasıdır. Bu noktada Aristoteles'in açık bir dilemle karşı karşıya olduğu görülmektedir: O, ya daha önce önermenin özsel ayrımı olarak ortaya koyduğu iki-değerlilikten ya da irade hürriyetinin teminatı durumunda olan geleceğin olumsuzluğundan vazgeçmek durumundadır.<sup>322</sup> Aristoteles bu dilemde birinci seçenektan vazgeçmiş, yani iki-değerlilik ilkesinin genel-geçerliğinden ödün vermiş görünmektedir:

Her şeyin olması ya da olmaması, olacak olması ya da olacak olmaması zorunlu. İkisinden birinin ayrı olarak söylenmesi zorunlu değil. Dediğim, sözgelişi “yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı” zorunlu, ama yarın bir deniz savaşının olması da zorunlu değil, olmaması da. Oysa ‘olması ya da olmaması’ zorunlu.<sup>323</sup>

Görüldüğü üzere Aristoteles geleceğe ilişkin olumsal bir önerme ile çelişğinden birinin zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmekle birlikte, bunlardan birinin şu anda doğru ya da yanlış olmasını kabul etmez. Ona göre, bir önermenin doğruluk değerini belirleyen şey, nesnel dünyadaki olgulardır. Gelecekte meydana gelecek veya gelmeyecek olay ve nesnelere henüz belirlenmiş olmadığı için onlara ilişkin bir önermenin doğruluk değeri de henüz belirlenmiş değildir.<sup>324</sup> Başka bir deyişle ‘Yarın deniz savaşı olacak’ diyen bir önermeyi şu anda onaylamak veya inkâr etmek mümkün değildir. Bu önermenin bir doğruluk değeri olması, yani doğru ya da yanlış çıkması zorunludur, ama bu şu anda bilinemez. Bilinemezliğin kökeni de bizim bilgisizliğimiz değildir, bilakis önermenin doğruluk kriterinin henüz oluşmamış olmasıdır. Bunu bir örnekle izah edersek, yarın yapılacak olan bir belediye başkanlığı seçiminde adayların birinin kazanması zorunludur, fakat şu anda A adayının kazanması ya da B adayının kazanması zorunlu değildir. Şu anda kurduğumuz ‘A

<sup>322</sup> Norman Kretzmann, ‘Boethius and the Truth about Tomorrow's Seabattle’, Ammonius, *On Aristotle's On Interpretation* & Boethius *On Aristotle's On Interpretation*, trans. D. Blank & N. Kretzmann, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 24-52, s. 25. Farabi'nin bu görüşe karşı olduğunu aşağıda izah edeceğiz.

<sup>323</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 19<sup>a</sup>28-33.

<sup>324</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, 19<sup>a</sup>34-<sup>b</sup>4.

adayı kazanacaktır’ önermesine bir doğruluk değeri atfeder ve örneğin doğru olduğunu söylersek bu durumda A adayının kazanması zorunlu olacaktır. Dolayısıyla şu an için A ya da B adayının kazanması zorunlu değildir ve buna ilişkin önermelerin bir doğruluk değeri yoktur.<sup>325</sup>

İbn Sina öncesi Aristotelesçi geleneğin iki önemli isminin, Ammonius ve Farabi’nin konuya ilişkin yorumlarına baktığımızda, Ammonius’un geleneksel yoruma tam olarak uymayan ama ona indirgenmesi mümkün bir yorumu benimsediği görülmektedir. Geçmiş ve şimdiki zamana ilişkin olanlar gibi geleceğe ilişkin tekil olumsal önermeler de Ammonius’a göre, kesinlikle doğru ya da yanlış olmak zorundadır, ancak onlardan farklı olarak gelecek olumsalların bu iki seçenekten hangisini kabul edeceği şu an için belirsizdir. Bu belirsizlik bize göre olan bir belirsizlik değil, bilakis eşyanın tabiatı ile ilgili bir belirsizliktir.<sup>326</sup> Başka bir deyişle, ‘yarın deniz savaşı olup olmayacağı aslında belli, fakat biz bilmiyoruz’ demek doğru değildir, çünkü bizatihi gelecek belirsizdir ve geleceğe ilişkin önermenin belirsizliği de buradan kaynaklanmaktadır. Ammonius bu bağlamda önermenin maddesinin olumsuzluğundan söz eder,<sup>327</sup> modun olumsuzluğunu gündeme getirmez, çünkü mod bize göre olan bir şeydir, madde ise eşyanın tabiatı ile ilgilidir.<sup>328</sup>

<sup>325</sup>Whitaker, *Aristotle’s De Interpretatione Contradiction and Dialectic*, s. 124. Sorunun ve Aristoteles’in teklif ettiği çözümün bu şekilde yorumlanması modern literatürde ‘geleneksel’ veya ‘anti-realist’ yaklaşım diye isimlendirilmektedir. Bu yorum gelenekseldir, çünkü antik çağın Aristoteles şarihleri bu veya buna benzer bir yorum kabul etmişlerdir; anti-realisttir, çünkü geleceğin reel olarak varlığını kabul etmez, onu gerçekleşmesi kadar gerçekleşmemesi de olası olan bir imkânlar sahası olarak görür. Bunun yanında geleceğin aslında belli olduğunu iddia eden ‘realist’ bir yaklaşım da vardır. Buna göre Aristoteles’in determinizmden kurtulma yolu gelecek olumsallar hakkındaki önermelerin doğruluk değerini değil, bu önermelerin doğruluğundan/yanlışlığından haber verdiği olayın gerçekleşmesinin zorunluluğuna giden akıl yürütmeyi inkâr etmektir. Bu yoruma göre Aristoteles gelecek olumsal önermeler için de iki-değerlilik ilkesinden taviz vermemiş olmaktadır. Konuyu bu iki yaklaşımın görece farklı tonları veya karışımları diyebileceğimiz bir tarzda ele alan modern ve klasik yorumcular da vardır. Bkz. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, s. 92; Whitaker, *Aristotle’s De Interpretatione Contradiction and Dialectic*, ss. 129-131; Adamson, ‘The Arabic Sea Battle’, s. 165 vd.; Richard Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument*, Walter de Gruyter, Berlin, 1995, ss. 12-16; Hintikka, *Time and Necessity*, s. 147 vd.

<sup>326</sup> Ammonius, ‘Commentary on *On Interpretation 9*’, *On Aristotle’s On Interpretation 9* & Boethius *On Aristotle’s On Interpretation 9*, trans. D. Blank & N. Kretzmann, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 91-117, s. 93; Mario Mignucci, ‘Ammonius’ Sea Battle’, Ammonius, *On Aristotle’s On Interpretation 9* & Boethius *On Aristotle’s On Interpretation 9*, trans. D. Blank & N. Kretzmann, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 53-86, s. 54.

<sup>327</sup> Örneğin bkz. Ammonius, ‘*On Interpretation 9*’, s. 92.

<sup>328</sup> Ammonius’un belirsiz doğruluk değeri teorisi esasen gelecek olumsalların iki-değerlilik ilkesine bir istisna olarak kabul edilmesinin farklı ve biraz da üstü kapalı bir ifadesidir. Dolayısıyla Ammonius’un konuyla ilgili geleneksel yaklaşımı benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Gelecek olumsuz sorununu büyük ölçüde Ammonius'un belirsiz doğruluk değeri teorisine paralel bir tarzda ele alan Farabi'nin<sup>329</sup> de özellikle *Yorum Üzerine* şerhinde geleneksel yoruma oldukça yaklaştığı görülmektedir.<sup>330</sup> Ona göre, gelecek olumsal önermelerde doğruluk ve yanlışlık önerme ile çelişigi arasında belirsiz bir tarzda dağıtılmıştır. Ancak bu, önermelerin doğruluk değerinden tamamen yoksun olduğu anlamına gelmez, çünkü bu durum önerme ile çelişiginin aynı anda doğru ya da aynı anda yanlış olabilmesi anlamına gelir ki, Farabi'ye göre bu mümkün değildir. Farabi, önerme ile çelişiginin aynı anda aynı değeri almasının bazı imkânsızlıklara yol açacağı düşüncesindedir. Bu imkânsızlıklardan ilki, önermenin haber verdiği şekilde olayın gerçekleşmesi ile çelişiginin haber verdiği tarzda olayın gerçekleşmemesinin birlikte meydana gelmek zorunda olmasıdır. İkinci bir saçmalık ise gerçek anlamda olumsuzluğun ortadan kalkmasıdır.<sup>331</sup>

Gelecek tekil olumsal olaylar doğası bakımından bu derece belirsiz ise ve bir zihnin bunlara doğruluk değeri atfetmesi böylesine imkânsız ise ilahi bilginin bu olaylar karşısındaki durumu nedir? Bu soruya cevap verirken Farabi, temel

<sup>329</sup> Zimmermann, geç antik dönemde *Yorum Üzerine*'ye ve bu bağlamda gelecek olumsuz sorununa yapılan şerhlerin büyük ölçüde biri Porphyrios aracılığıyla İskender'e, diğeri Ammonius aracılığıyla Yeni-Platoncu Süryani şarih Iamblichus'a (ö. yak. 325) dayanan iki geleneğe beslendiği kanaatindedir. Ona göre, Farabi'nin şerhinde her iki geleneğe ait izleri de görmek mümkün olduğundan onun iki geleneğe ait eserlerden birlikte istifade etmiş olması muhtemel görünmekle birlikte gelecek olumsuz konusunda Farabi daha ziyade Ammoniusçu seleflerini izler görmektedir. Bkz. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, s. xcii vd. Adamson, Farabi'nin metninde doğrudan Ammonius'unkini çağrıştıran bölümler olduğunu belirterek özellikle şerhin 97. sayfasına dikkat çekmektedir. Bkz. Adamson, 'The Arabic Sea Battle', s. 164.

<sup>330</sup> Rescher, Farabi'yi, yukarıda 'realist yorum' olarak adlandırdığımız yaklaşımı ilk defa ortaya koyan kişi olarak takdim etse de (Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1963, s. 45) bu görüşü sonradan ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Sözgelimi Zimmermann, bunun Rescher adına açık bir hata olduğunu ifade ederken Adamson, Rescher'in hangi açılardan yanıltıldığını izah etmektedir. Bkz. Adamson (2006), 166. Farabi'nin "Doğru sözden olayın gerçekleşmesi yanlış sözden de gerçekleşmemesi lazım gelir" (*Şerhu'l-İbâre*, s. 85) şeklindeki sözlerinden realist yorumun temeli olan, bir önermenin doğruluğundan zorunluluğuna gidilemeyeceği düşüncesini reddettiği anlaşılmaktadır.

<sup>331</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 89. Bu bağlamda 'imkansızlık' ya da 'saçmalık' ifadeleri Farabi açısından önemlidir, çünkü ona göre Aristoteles *Yorum Üzerine*'nin bu bölümünde saçmaya indirgeme yoluyla bir çıkarıma gitmekte ve olumsuzluğun inkârının imkânsızlıklara yol açmasından bu kavramın imkânına gitmektedir. Diğer yandan Aristoteles'in burada bir dilemle karşı karşıya olduğu ve olumsuzluğu korumaya, determinizmi çürütmeye çalıştığı izlenimi doğru değildir, çünkü o determinizmin yanlış olduğunu baştan kabul etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in argümanının yapısı bir dilem değil, bir imkânsıza indirgemedir. Şöyle ki, Aristoteles'e göre, birtakım kabuller bizi determinizme ve olumsuzluğun inkârına götürmektedir. Oysa biz olumsuzluğun var olduğunu yakinen biliyoruz. O halde, bu kabuller yanlıştır. Bkz. el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 84; Adamson, 'The Arabic Sea Battle', s. 168.



öğretileriyle ters düşmek pahasına tutarlı olanı değil doğru olanı söyleme yolunu tutar. Ona göre, elbette tanrı ezeli ilmi ile gelecek olayları tam olarak bilmektedir. Tanrı için başka türlü düşünmek son derece çirkin olacaktır. Ancak onun bilgisi geleceğin olumsuzluğunu ortadan kaldırmaz. Çünkü bir şeyin kendinde zorunlu olması ile başka bir şey nedeniyle zorunlu olması arasında fark vardır. Örneğin, kıyasta bazen mümkün bir önerme sonuç olarak çıkabilir. Hâlbuki bu sonuç öncüllerden kıyasın yapısı gereği zorunlu olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla bu sonuç kendinde mümkün, fakat öncüller sebebiyle zorunludur. Aynı şekilde Zeyd'in yarın yolculuk yapması kendinde mümkün, Tanrı'nın ilmi bakımından zorunludur. Fakat bu zorunluluk, önceki olumsuzluğu ortadan kaldırmaz ve onu kendinde zorunlu hale getirmez. Adamson'un ifadesiyle,

(1) 'Tanrı P önermesinin doğru olduğunu biliyorsa, P doğrudur' önermesi zorunludur.

yargısını Farabi kabul eder, ancak,

(2) Tanrı P önermesinin doğru olduğunu biliyorsa, P zorunludur.

yargısını kabul etmez.<sup>332</sup> Farabi'ye göre, bütün dinlerin özünde ifade ettiği şey budur. İnsanlar için ahlak ilkelerinin bulunması, ceza ve mükâfattan söz edilmesi de yine bu olumsuzluğa ve insanların iradeli bir şekilde tercih yapmasına dayanmaktadır.<sup>333</sup>

Burada kısaca ifade ettiğimiz bu çözümle Farabi aslında hiçbir sorunu çözmemiş ve problemin başına dönülmüş görünmektedir. Aristoteles'in ve onunla birlikte Farabi'nin gelecek olumsuzlara önceden bir doğruluk değeri atfetmekten

<sup>332</sup> Peter Adamson, 'Freedom and Determinism', *The Cambridge History of Medieval Philosophy I*, ed. R. Pasnau, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2009, 399-413, s. 401.

<sup>333</sup> el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, ss. 97-100. Tanrı'nın gelecek olumsuzları bilmesi ile olumsuzluk arasında benzer bir dilemle karşı karşıya olduğunun farkında olan Ammonius da Tanrı'nın (ya da onun deyimiyle tanrıların) her şeyi bilmesi yönünde tercih kullanır, fakat olumsuzluğu da korumaya çalışır. Ona göre tanrılar geçmiş, şimdi ve geleceği sonsuz bir 'şimdi' olarak idrak eder ve bilir. Bu nedenle tanrıların bilgisi özünde belirsiz olan gelecek olumsuzlardan daha mükemmeldir. Bu, tekil eşya ve olayları aklımızla idrak etmemize benzer, çünkü biz bu tür nesne ve olayları ancak tümellerine müracaatla bilebiliriz. Hâlbuki bunları bilen aklımız bilinenden yani tikel olay ve nesnelere daha mükemmeldir. Ayrıca tanrıların gelecek olumsuzları kesin bir tarzda bilmesi bunları olumsuzluktan çıkarıp zorunlu hale getirmez. Aksine bunlar şu ya da bu şekilde gerçekleşeceği için tanrıların bunu bilmesi zorunludur. Dolayısıyla gelecek olumsuzlar özünde belirsiz olmakla birlikte tanrıların ilminde belirlidir (Ammonius, 'On Interpretation 9', ss. 98-99).

kaçınmasının sebebi, bu atfin önermenin delalet ettiği olayın meydana gelmesini/gelmemesini zorunlu kılacak olmasıydı. Farabi insanlardan esirgediği bu özelliği, bu çözümüyle Tanrı'ya vermektedir. İnsanların bilmesi ile zorunlu hale gelen gelecek, Farabi'nin bu çözümüne göre, Tanrı'nın bilmesinden zarar görmemektedir. Diğer taraftan Marmura'ya göre, Farabi kozmolojisi ve Südür Teorisi Tanrı'nın basit bir gözlemci olmayıp malumunu var eden bir bilgiye sahip Kâdir-i Mutlak bir yaratıcı olduğunu ortaya koyar. Bu durumda Farabi'nin teklif ettiği çözüm daha bir sorunlu hale gelmektedir.<sup>334</sup> Ayrıca Farabi mutlak anlamda zorunluluk ile belli şartlar altında zorunluluk arasında ayırım yapar ve gelecek olumsuzların mutlak anlamda değil, ancak önceden bunların meydana geleceğini/gelmeyeceğini haber veren bir önerme dolayısıyla zorunlu olduğunu belirtir. Bu ayırım ile aslında bir tür zorunluluk ve determinizm kabul edilmiş olmaktadır ki, bu kadarı bir determinist için yeterince tatmin edicidir. Farabi'nin kıyas örneğiyle meseleyi açıklarsak, o, aslında mümkün modalitesine sahip bir önermenin öncüllerden çıkması bakımından zorunlu olduğunu savunmaktadır. Hiçbir determinist tek başına alınan bir olayın zorunlu olduğunu söylemek istemez, bilakis determinizm zaten ilişkilere dayalı bir kavramdır. Bu nedenle de determinist sözgelimi, kıyasın sonucunun tek başına alındığında mümkün olması ile değil, öncüller sebebiyle zorunlu olmasıyla ilgilenir. Aynı şekilde bir determinist için önemli olan bir olayın kendi başına düşünüldüğünde olumsal olması değil, Tanrı'nın ilmiyle birlikte düşünüldüğünde bu ilimden dolayı zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla Farabi'nin çözümlerinin, özellikle Tanrı'nın ön-bilgisi bağlamında mantıksal ve kozal anlamdaki zorunluluğu<sup>335</sup> çürütmede yeterli ve tatmin edici olmadığı ve dolaylı olarak bu zorunluluğu onayladığı, bu sebeple de problemin başına döndüğü anlaşılmaktadır.<sup>336</sup>

<sup>334</sup> Bkz. Michael E. Marmura, 'Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna', *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavsky, D. Reidel Pub., Dordrecht, 1985, 81-94, s. 86.

<sup>335</sup> Mantıksal ve kozal determinizmi ayırt etmek için birincinin Tanrı'nın bilgisinden ikincinin ise yaratmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bkz. Adamson, 'Freedom and Determinism', s. 400. Ancak Tanrı'nın bilgisinin bilinenini var eden bir bilgi olduğu düşünüldüğünde determinizmin bu iki anlamı arasındaki sınır da belirsizleşmektedir.

<sup>336</sup> Adamson, aslında Farabi'nin Tanrı'nın gelecek tekil olumsuzları, en azından tekil olmaları bakımından, bilmediği kanaatinde olduğu, fakat dini inançlara ve kendisinden önceki şârihlere olan

*Yorum Üzerine*'de gelecek olumsuzluk konusunu Farabi'den farklı olarak meselenin teolojik uzantılarına temas etmeden ele alan İbn Sina, selefleri ile benzer bir tarzda çelişiklerin birinin doğru diğersinin zorunlu olarak yanlış olması bağlamında konuyu gelecek olumsuzluklara getirir. İbn Sina'ya göre, çelişik önermelerde doğruluk ve yanlışlığın bu iki önerme arasında paylaşılması her zaman aynı şekilde olmaz. Nitekim nicelikli önermelerde ve geçmiş ve şimdiki zamana atıfta bulunan zamanlı önermelerde eşyanın doğası gereği çelişikler doğruluk ve yanlışlığı belirli/kesin bir tarzda paylaşır, çünkü bunlarda zaman, yüklemi zorunlu olarak konuya eklemiştir, yani önermeyi zorunlu hale getirmiştir. Ancak gelecek zamanlı tekil önermelerde doğruluk ve yanlışlığı delalet ettikleri nesnelere doğası sebebiyle belirli/kesin bir tarzda paylaşmaz. Bu belirsizliğin nedeni önermelerin hem doğa bakımından hem de harici belirginleştirici bir nedenin yokluğu sebebiyle belirsiz olmasıdır. Çünkü İbn Sina'ya göre, bir şey ya doğası gereği ya da başkası sebebiyle zorunlu olur. İbn Sina bu tür önermelerin zorunlu ya da belirli bir şekilde doğru ya da yanlış olmasının gelecek olaylar üzerinde zorunlu ve kaçınılmaz bir etkisi olacağını ve bu olayların artık kaçınılmaz olarak meydana geleceğini belirtmektedir. Sözelimi 'şu, var olacak' diyen bir kişinin sözü doğru olduğu takdirde o şeyin var olması zorunlu, var olmaması imkânsızdır. Bu durum olumsuzluğu ve tesadüfü ortadan kaldırır ve olan her şeyin zorunlulukla olmasını gerektirir. Böyle bir zorunluluk anlayışı İbn Sina'ya göre imkânsızdır, saçmadır, dolayısıyla bunun imkânsızlığının ve saçma oluşunun ispat edilmesi gerekir.<sup>337</sup>

İbn Sina öncelikle doğru bile olsa bir sözden dolayı bu sözün haber verdiği olayın veya durumun meydana gelmesinin zorunlu olmasını reddeder, çünkü böyle bir düşünme tarzı her olanı zorunlu hale getirir. Şu anda olumsuz olarak meydana gelen bir olay, geçmişte bunun bu şekilde olacağını haber veren bir söz dolayısıyla zorunlu hale gelir. Hâlbuki gerçekte önerme ile medlül arasındaki ilişki bunun tam tersi yönde kurulmalıdır: Bir şey birisi onu doğruladığı için meydana geliyor değildir, aksine sözün doğru olmasının nedeni şeyin kendinde böyle olmasıdır.

---

saygısından veya yeterince cesur olamamasından dolayı konuyu bu şekilde ortaya koymak durumunda kaldığını iddia eder (Adamson, 'The Arabic Sea Battle', ss. 185-186).

<sup>337</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 65.

Demek ki İbn Sina'ya göre, zorunluluk önermede değil, hiçbir şey söylenmese bile şeylerin kendinde aranmalıdır.<sup>338</sup>

İbn Sina geleceğe dair çelişik olumsal önermelerin doğruluk değerinin belirsiz olduğunu kabul ettikten sonra bu belirsizliğin üç ihtimali ortaya çıkaracağını ifade eder: (1) Çelişiklerden her ikisi de doğrudur, (2) her ikisi de yanlıştır, (3), ikisinden birinin şu anda zorunsuz bir tarzda hem yanlış hem de doğru olmaya uygun olmasıdır. İbn Sina için ilk iki seçenek imkânsızdır, çünkü doğru, gerçekliğe uygun olandır. Bir şeyin olacağını söyleyen ile olmayacağını söyleyen aynı anda doğru/yanlış olsa bu şey hem olacak hem de olmayacaktır ki, bu muhaldir. Üçüncü seçeneğin doğruluğunu ise İbn Sina apaçık olduğunu iddia ettiği olumsallık olgusuna dayandırır:

Biz biliyoruz ki, tesadüfen meydana gelen şeyler vardır. Bir kısım şeyler de meydana gelmektedir ve bunların olması ile olmaması eşittir. Eğer bunlar olmasaydı, zorunlu olanı yaptığımızda ihmal ettiğimiz takdirde gerçekleşmeyecek olan bir şeyin gerçekleşeceğine inanarak düşünmeye, tefekkür etmeye ve hazırlanmaya ihtiyaç duymazdık. Eğer düşündüğümüz ve hazırlandığımız şey, zorunlu olarak gerçekleşen şeylerdense veya zorunlu olarak gerçekleşmeyen şeylerden olup adeta birisi, onun hakkında bir şey söylemiş, böylece doğru veya yanlış olmuş ve o kişinin sözü nedeniyle o şeyin hükmü belirginleşmişse, hazırlanmamızın ve düşünmemiz için hiçbir şekilde yararı olmamıştır. Fakat akıllarımız, hazırlanmanın yararı olduğuna tanıklık etmekte ve biz de bundan kuşku duymamaktayız.<sup>339</sup>

İbn Sina'nın olumsallığı ve dolayısıyla gelecek olumsallarla ilgili önermelerin doğruluk değerinin belirsiz olmasını bunların varlığına ilişkin yaygın sağduyuya dayandırmaktadır. Bunu bir delil olarak kabul etmek acaba ne derece mümkündür? Bütün insanların bir şeyin varlığına inanmasından onun gerçekten var olduğu sonucuna ulaşılabilir mi? İbn Sina, *Yorum Üzerine*'de bu vb. soruların cevaplarını verme ihtiyacı hissetmez, çünkü konuyu mantık sınırları içinde tutma konusunda hassastır. Ona göre, zorunluluğun ve imkânın doğasını incelemek ve imkânın varlığını ispatlamak mantıkçı olmak bakımından mantıkçının üstesinden gelebileceği

<sup>338</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>339</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 66.

bir görev değildir. Mantıkçı ancak doğruluk ve yanlışlığın durumunu, bunların nasıl belirli hâle geldiğini ve gelmediğini araştırır. Bu anlamda mantıkçının görevi birtakım durumlarda bunların belirli/kesin hâle gelmesinin herkesçe kabul edilen bir olguya aykırı ve imkânsız olduğunu ortaya koymaktır.<sup>340</sup>

Konuyla ilgili olarak İbn Sina, Farabi’de gördüğümüz gibi, iki farklı zorunluluğu, mutlak ve şartlı zorunluluğu birbirinden ayırır ve bazı şeylerin mutlak anlamda zorunlu olmasına karşın bazılarının ancak belli şartlarda zorunlu olduğunu belirtir. Bu şartlı anlamda zorunlu olan şeyler kendinde mümkündür, olması kadar olmaması da ihtimal dâhilindedir. İşte bu tür nesne ve olaylarla ilgili çelişik önermelerde doğruluk ve yanlışlık belirli ve kesin bir tarzda dağıtılamaz. Ancak bazı durumlarda çelişiklerden ikisinin de mümkün olmasına karşın biri gerçekleşmeye daha yakındır. Sözelimi işyerine gitmek üzere yola çıkan birinin çoğu durumda oraya ulaşacağı düşünülür, dolayısıyla ulaşması ihtimali ulaşmamasına nazaran daha kuvvetlidir.<sup>341</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina meseleyi sadece mantık düzleminde ortaya koyarak Ammonius ve Farabi’de gördüğümüz fikirlere yeni bir şey ilave etmez. O, gelecek olumsuzlarla ilgili önermelerin, delalet ettikleri şeylerin doğasından kaynaklanan bir belirsizlik nedeniyle şu anda doğru ya da yanlış değil, belki doğru-veya-yanlış olduğunu söylemekle yetinir. İbn Sina, olumsuzluğu verili bir gerçek olarak kabul edip<sup>342</sup> önermelerin durumunu imkânsıza indirgeme yöntemiyle bu verili durumun çelişliğinin imkânsız olmasından çıkarmaktadır. Bu noktada İbn Sina’nın, Aristoteles’in konuyu işleme tarzına daha bağlı kaldığını, şarihler döneminde meseleye dâhil edilen mantık dışı unsurları bilinçli bir şekilde konu dışına çıkardığı anlaşılmaktadır. Yunan Aristoteles şârihleri yaşadıkları çevrenin etkisiyle fiziksel ve teolojik konuları bu tartışmaya fazlasıyla dâhil etmiş<sup>343</sup> bu bağlamda problemin

<sup>340</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 67.

<sup>341</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 68.

<sup>342</sup> İbn Sina’nın bilim felsefesinde bilim dalları arasında hiyerarşi ve yardımlaşma vardır. Buna göre ast bir bilimde ispatına girilmeksizin doğrudan kabul edilmesi gereken bir ilke daha üst bir bilimde ispat edilir. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât* I, 482. Konunun ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Daşdemir, ‘Burhani Bilimlerin Konu İlke ve Sorunları’, s. 244 vd.

<sup>343</sup> Örneğin Ammonius, konunun sadece mantık değil, ahlak, metafizik, teoloji ve fizik bilimleri açısından da son derece önemli olduğunu belirterek bunun nedenini izah eder. Buna uygun olarak

özellikle Tanrı'nın ilmiyle olan ilişkisine ayrı bir önem atfetmişlerdir. Farabi bunun farkında olduğundan kendisinden önceki şârihleri bu konuda eleştirmiş,<sup>344</sup> fakat muhtemelen bu şârihlere bağlılığından dolayı özellikle Tanrı'nın ilmi konusunda aynı hatayı kendisi de yapmıştır. O, sistemiyle çelişkiye düşmek pahasına konuyu teolojik gerektirmelerine doğru genişletmiştir. Buna karşılık İbn Sina bağımsız filozof-mantıkçı karakteri nedeniyle konuyu doğrudan Aristoteles'te gördüğümüz sadeliğine tekrar kavuşturmuştur.

İbn Sina'nın bu sorun bağlamında Tanrı'nın ilmi meselesine girmemesinin bir nedeninin de yukarıda Farabi için söz konusu ettiğimiz bir ihtimalin İbn Sina için çok daha fazla geçerli olmasıdır. İbn Sina için gelecek tekil olayların olumsuzluğunun Tanrı tarafından bilinmesi bir sorun teşkil etmez, çünkü ona göre, Tanrı zaten tekilleri tekil olması bakımından bilmez, ancak tümel bir tarzda bilebilir. Bu oldukça kapsamlı ve tartışmalı meseleye<sup>345</sup> çok fazla dalmadan şu kadarını söyleyelim ki, İbn Sina'ya göre Tanrı'nın nesnelere bizzat nesnelere hareketle bilmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Tanrı varlıkları ancak onların ilkesi olması bakımından bilir ki, oluş ve bozuluşa tabi ay-altı âlemin varlıkları hakkındaki bilgisi öncelikle tümel olan türler hakkındadır ve ancak bunlar aracılığıyla tekillere erişir.<sup>346</sup> Bu anlamda Tanrı'nın tekillikler hakkındaki bilgisi tümeldir veya İbn Sina'nın deyişiyle “Zorunlu varlık her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder”,<sup>347</sup> bunları tekil olmaları bakımından ve kendi tekillikleri ile değil, bir tümelin altında yer almaları bakımından akleder, bilir. Çünkü Tanrı'nın bilgisi insanların bilgisi gibi bilinenden hareket eden ve

---

şerhinin konuyla ilgili bölümünde meselenin bu alanları ilgilendiren taraflarını da gündeme getirmekten kaçınmaz. Bkz. Ammonius, ‘*On Interpretation* 9’, s. 93. Ammonius’un öğrencisi Stephanus ise konunun ilahi bilgi ile olan ilgisi bağlamında teodise problemini de meseleye dâhil etmiştir: “Buradan başka bir problem daha ortaya çıkmaktadır, çünkü Tanrı bir kimsenin belli bir şey yapacağını biliyorsa, eğer kişinin yapacağı işi iyi ise buna engel olmaması Tanrı'ya yaraşır bir şeydir. Fakat kötü bir şey ise neden mani olmuyor? Engel olmaya [Tanrı'nın] gücü yeter mi, yetmez mi? ‘O engel olamaz’ demek çok imansızcadır, dolayısıyla gücü yeter. Fakat engelleyebileceği halde engellemek istemiyorsa Tanrı kötü niyetli ve kötücüdür.” Aktaran Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, s. xcii.

<sup>344</sup> “Onlar [yani şârihler] mantığı var olan şeylerin doğasının ne şekilde var olduğunu araştıran bir bilim haline getiriyorlar” el-Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 84.

<sup>345</sup> Pek çok kaynakta konuya ilişkin bilgi bulmak mümkünse de Marmura'nın makalesi günümüzde önemini korumaktadır. Bkz. Michael E. Marmura, ‘Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars’, *Journal of the American Oriental Society* 82 (3), 1962, 299-312.

<sup>346</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İst., 2005, s. 104.

<sup>347</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 105.

bilinene bağılı bir bilgi değildir, bilakis bilineni var eden ve bilinenin varlık sebebi ve ilkesi olan bir bilgidir. Bu bilgi tümel ve kavramsal (*conceptual*) bir bilgidir<sup>348</sup> ve bu bilginin süjesi olarak Tanrı, insanların ihtiyaç duyduğu duyum ve tahayyül gibi araçlara muhtaç değildir. Fakat öbür taraftan Tanrı, insanların bu duyum ve tahayyül yoluyla elde ettiği tekillere ilişkin bilgiden de mahrumdur, çünkü maddi-tekil suretlerin alıcısı ruhtur, akıl değildir. Hâlbuki Tanrı sırf akıldır, ruh değildir.

İbn Sina hiçbir zaman Tanrı'nın tekilleri bilemeyeceğini söylemez, aksine hiçbir şeyin Tanrı'nın ilminden kaçamayacağını açıkça belirtir: “Bununla birlikte hiçbir tekil O'na gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir”.<sup>349</sup> Ancak bu yaklaşımını İbn Sina'nın da itiraf ettiği gibi<sup>350</sup> onun tümel bilgi anlayışıyla bağdaştırmak mümkün değildir. Onun bulduğu çözüm, yukarıda da izah ettiğimiz üzere, Tanrı'nın bütün tekilleri tümel bir tarzda bilmesidir.<sup>351</sup>

Burada kısaca ifade etmeye çalıştığımız bilgi anlayışını gelecek olumsuzlara uyguladığımızda Tanrı'nın bunlar hakkındaki bilgisinin, ancak tümel olmaları bakımından olduğunu, dolayısıyla asıl sorun teşkil eden tekilleştirici yönlerine taalluk etmediğini söyleyebiliriz. Bu nedenle gelecek tekillerin olumsuzluğu ve belirlenmemiş olması İbn Sina için bu bakımdan sorun oluşturmamakta, İbn Sina bu noktada determinizmden kurtulabilmektedir. Diğer taraftan yukarıda izah ettiğimiz üzere varlıkların modal karakteri kendinde mahiyetler düzeyinde belirlenmektedir ve burada bir varlığın varlığa gelmesi veya gelmemesine ilişkin herhangi bir belirlenim söz konusu değildir. Dolayısıyla kendinde mahiyetler düzeyi, tanım gereği var olmak zorunda olan zorunlu varlık ve yine tanım gereği var olmamak durumunda

<sup>348</sup> Adamson, İbn Sina felsefesi çerçevesinde insanın da tekilleri aslında yalnızca tümel bir tarzda bilebileceğini iddia eder, çünkü tekillerden duyular yoluyla elde edilen tekil suretler teknik anlamda bilgi (*ilm*) değil, ancak marifet olabilir. Bkz. Peter Adamson, ‘On Knowledge of Particulars’.

<sup>349</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>350</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>351</sup> Bu noktada İbn Sina'nın sisteminin, kendisi açıkça itiraf etmese de Tanrı'nın tekilleri bilemeyeceği sonucunu gerektirdiğini belirten Gazzali haklı görünmektedir: “Onlar Allah'ın Zeyd, Amr veya Halid'e ilişkin ayrıntıları bilmeyip sadece mutlak insanı, ona ait ayrıntıları, özellikleri... küllî bilgisiyile bildiğini söylerler... Birey olarak Zeyd'e gelince, onun Amr'dan ayırt edilmesini sağlayan akıl değil, duyudur. Çünkü ayırt edilme belirli bir yöndeki şeye işaretle olur. Hâlbuki akıl, mutlak yön ve mekânı küllî olarak düşünür... Çünkü bu kural Zeyd yüce Allah'a itaat veya isyan edecek olsa onun durumundaki değişimi şanı yüce Allah'ın bilmeyeceği, zira O'nun fert olarak Zeyd'in kendisini ve sonradan ortaya çıkan fiillerini bilmeyeceğini içermektedir”. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, H. Sarioğlu, 2. bs., Klasik yay., İst., 2009, s. 136.

olan kendinde imkânsızlar dışındaki bütün varlıklar için hemen hemen sınırsız bir olumsuzluk alanı oluşturmaktadır. Bu olumsuzluk, sonradan bunlardan bir bölümünün var olmasını, diğerlerinin ise olmamasını gerektiren harici nedenler tarafından mantıksal anlamda ortadan kaldırılamaz. Bu nedenle İbn Sina'nın mantıksal determinizmi açıkça ihtimal dışı bıraktığı görülmektedir. Fakat aynı şeyi nedensel zorunluluk için söylemek kolay değildir. Ancak nedensel/kozal determinizmin İbn Sina felsefesindeki yerini tartışmak bizi konumuzdan fazlasıyla uzaklaştıracağından bu konuya girmeyeceğiz.

Sonuç olarak, tekrarlamamız gerekirse İbn Sina, Aristoteles ve diğer selefleri gibi imkânsızlığın zıddı olan genel imkânın yanında olumsuzluk dediğimiz iki yönlü imkânın önemli bir modalite olarak varlığını kabul eder ve sisteminde buna önemli bir yer verir. Dolayısıyla imkân modalitesinden genel ve özel olmak üzere iki farklı önerme çıktığını söyleyerek bu konuyu sonlandırabiliriz. Böylece çalışmamızın modalite ve modal kavramlar ile bunlardan ortaya çıkan önermelerle ilgili bölümünü tamamlamış bulunmaktayız. Çalışmamızın bir sonraki ve ikinci bölümü modal çıkarımlar üzerine olacaktır. Bu bağlamda öncelikle doğrudan çıkarımlar olarak modal önermeler arası ilişkiler, ardından dolaylı çıkarım olan modal kıyaslar ele alınacaktır.



## II. BÖLÜM

### İBN SİNA'DA MODAL ÇIKARIMLAR

Mantığın, bilinenden bilinmeyene ulaşmayı gaye edinen bir disiplin olduğunu I. Bölüm'de belirtmiştik. Bilinmek istenen şey, İbn Sina'nın tasnifiyle bir tasavvur olduğunda buna ulaşmanın yolu açıklayıcı bir söz (*el-kavl eş-şârih*) kurmak, başka bir ifadeyle tanım ya da betim oluşturmaktır. Buna karşılık bilinmek istenen şey bir tasdik olduğunda, ortaya bir delil ya da argüman (*hucet*) koymak gereklidir.<sup>352</sup> Böyle bir argümanda bilinen ya da doğru kabul edilen bir ya da daha fazla öncülden, belli bir sonuca ulaşma söz konusudur ve bu işleme 'çıkartım' adı verilir.<sup>353</sup> Çıkarımlar, öncüllerinin sayısı göz önünde bulundurularak doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Buna göre, sonuç şayet tek bir öncülden elde ediliyorsa çıkartım doğrudan, birden fazla öncülden elde edilebiliyorsa çıkartım dolaylı olur.<sup>354</sup> Çalışmamızın bu ikinci bölümü doğrudan ve dolaylı modal çıkarımlara ayrılmıştır. Modal çıkartım, öncül veya sonuç konumunda ya da her ikisinde modal önermeler içeren çıkarımlar olarak tanımlanabilir. Bu bölümde öncelikle doğrudan modal çıkarımlar, yani modal önermeler arası ilişkiler ele alınacak, ardından dolaylı modal çıkarımlar, yani modal kıyaslara geçilecektir.

#### 1. Modal Önermeler Arası İlişkiler

Önermeler arasındaki ilişkiler vasıtasıyla biri karşılıklı ve diğeri eşdeğerlik olmak üzere iki türlü doğrudan çıkartım elde edilebilir. Karşılıklı çıkarımları, karşıtlık, altıklık ve çelişki çıkarımlarını; eşdeğerlik çıkarımları ise döndürme ve ters döndürme çıkarımlarını kapsar. İbn Sina modal mantığında, özellikle modal kıyasların ispatı konusunda bu çıkartım türlerinden döndürme ve çelişki oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle İbn Sina'nın üzerinde durmadığı ve sisteminde merkezi bir yere sahip olmayan diğere doğrudan çıkartım yöntemlerine girmeden, sadece modal önermeler arasındaki döndürme ve çelişki ilişkilerini

<sup>352</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 7-9.

<sup>353</sup> Irving M. Copi & Carl Cohen, *Introduction to Logic*, 8. bs., Macmillan Pub. Company, New York, 1990, s. 5.

<sup>354</sup> Bkz. Özlem, *Mantık*, s. 166.

sorgulamaya çalışacağız. Ancak bu tartışmaya geçmeden önce, ilk olarak İbn Sina'nın bu işlemlerde kullandığı modal önerme formlarını bir liste halinde vermek faydalı olacaktır. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde bir modalite olarak kabul edeceğimiz yalınlık ile birlikte imkân ve zorunluluktan çıkan toplam yedi modal önerme formu ile işlem yapacağız ve bunları göstermek için şu notasyonu kullanacağız:

(1) ( $X_1ab^a$ ) Genel-yalın önermeler (*el-mutlaka el-âmm*e), yüklem konuya en az bir defa yüklenmesi şartıyla alınan yalın önermelerdir ve tümel olumlusu 'Bütün b'ler, özü var olduğu sürece, en az bir defa a'dır' şeklinde okunabilir. Tümel olumsuz ( $X_1ab^e$ ) ise 'Var olduğu sürece hiçbir b, en az bir defalığına, a değildir' şeklinde okunmalıdır.

(2) ( $X_2ab^a$ ) Özel-yalın önermeler (*el-mutlaka el-hâssa*), yüklem konuya en az bir defa yüklenmesini ve bunun sürekli olmamasını gerektiren önermelerdir. Başka bir deyişle tümel olumlu özel-yalın bir önerme 'Bütün b'ler, var olduğu sürece, en bir defa a'dır ve en az bir defa a değildir' şeklinde okunurken, tümel olumsuz ( $X_2ab^e$ ) 'Var olduğu sürece hiçbir b, en az bir defalığına a değildir, fakat bu sürekli değildir' şeklinde yorumlanır. İbn Sina genellikle yalın önermenin bu özsel yorumlarını kullanır, ancak aşağıda görüleceği üzere zaman zaman niteliksel yorumunu kullanmak durumunda kaldığı yerler de gelecektir.

(3) ( $Aab^a$ ) Sürekli-yalın önermeler (*el-mutlaka ed-dâime/ed-dâime*), sürekli önermenin özsel yorumudur ve bu tür önermelerde hükmün geçerliliği konunun zatının devamı koşuluna bağlanmıştır. Başka bir deyişle tümel olumlu sürekli bir önerme 'Bütün b'ler var olduğu sürece a'dır'; tümel olumsuz ( $Aab^e$ ) ise 'Var olduğu sürece hiçbir b, a değildir' demektir.

(4) ( $M_1ab^a$ ) Genel-mümkün önermeler (*el-mümkine el-âmm*e), yüklem konuya yüklenmesinin imkânsız olmadığı önermelerdir. Tümel olumlu formu 'Bütün b'ler mümkün olarak (imkânsız olmayarak) a'dır' ya da daha düzgün bir ifadeyle her bir b'nin a olmasının imkânsız olmadığını ifade eder. Diğer

tarafından tümel olumsuz form ( $M_1a^e$ ), hiçbir b'nin a olmasının mümkün olmadığı anlamına gelir.

(5) ( $M_2ab^a$ ) Özel-mümkün önermeler (*el-mümkinne el-hâssa*), yüklem ile konu arasındaki ilişkinin zorunlu ve imkânsız olmadığı önermelerdir. Burada tümel olumlu 'Bütün b'ler mümkün olarak (imkânsız veya zorunlu olmaksızın) a'dır' demekken tümel olumsuz ( $M_2ab^e$ ) 'Hiçbir b mümkün olarak (imkânsız veya zorunlu olmaksızın) a değildir' demektir.

(6) ( $L_zab^a$ ) Özsel zorunlu önermeler (*ez-zarûriyye el-mutlaka*), zatı var olduğu sürece konunun zorunlu olarak yüklemle nitelendiğini ifade eden önermelerdir. Buna göre tümel olumlu özsel-zorunlu bir önerme 'Bütün b'ler, var olduğu sürece, zorunlu olarak a'dır' demekken tümel olumsuz önerme ( $L_zab^e$ ), 'Hiçbir b, var olduğu sürece, zorunlu olarak a değildir' anlamına gelir.

(7) ( $L_aab^a$ ) Niteliksel zorunlu önermeler (*el-meşrûta el-âmmе*) ise konuyla nitelenmeye devam ettiği sürece konunun yüklemle zorunlu olarak nitelendiğini ifade eden önermelerdir. Tümel olumlu niteliksel-zorunlu bir önerme 'Bütün b'ler, b olduğu sürece zorunlu olarak a'dır' anlamına gelir. Buna karşılık tümel olumsuz, 'Hiçbir b, b olduğu sürece, zorunlu olarak a değildir' demektir. Tümelere ilişkin yaptığımız bu açıklamalardan tikellerin anlamı da çıkarılabilir.

Bu notasyonda en başta yer alan  $X$ , önermenin yalın;  $A$ , önermenin sürekli;  $M$  önermenin mümkün ve  $L$  harfi de önermenin zorunlu olması anlamında modalitesini ifade etmektedir. Bu harflerin devamında gelen alt karakterler ise bu modalitelerin alt türlerini ifade etmektedir. Sözelimi,  $X_1$  önermesi genel yalın,  $X_2$  önermesi ise özel yalın olarak anlaşılmalıdır. Notasyonda  $a, b, c$  gibi küçük harfler sırasıyla önermenin yüklem ve konusuna, bunları takip eden  $a, e, i$  ve  $o$  üst karakterleri ise yüklemenin sırasıyla tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olduğuna işaret etmektedir. Son iki önermede  $L$  harfinden sonra gelen  $z$  alt karakteri önermenin özsel

yorumlanacağına,  $v$  alt karakteri ise önermenin niteliksel yorumlanacağına işaret etmektedir.<sup>355</sup>

### 1.1. Çelişki

İki önerme arasında olabilecek en kuvvetli zıtlık olan çelişki, konu ve yüklemi aynı iki önermenin, birinin zorunlu olarak doğru diğerinin yanlış olmasını gerektirecek tarzda nitelik bakımından farklı olmasıdır.<sup>356</sup> Konuyu izah ederken Tusi, iki önermenin birbirinden konu ve yüklemeleri, nitelik, nicelik veya modaliteleri bakımından ya da başka bakımlardan farklı olabileceğini belirtir. Ancak ona göre, bu farklılıklardan en kuvvetli olanı nitelik bakımından olandır, çünkü burada önermenlerden birinin konu için onayladığı yüklem diğerinde inkâr edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla önermelerden her biri diğerinin değillemesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca nitelik farkında olumlu taraf varlık, olumsuz taraf ise yokluğa dayanmaktadır ki, bu iki kavram doğruluk ve yanlışlıkta asla bir araya gelemeyecek derecede birbirinden farklıdır.<sup>357</sup>

Önermeler mantığının öncüsü sayılabilecek Stoacı geleneğin aksine, Aristotelesçi gelenekte bir önermenin çelişkiği alınırken içsel değilme yöntemi kullanılır.<sup>358</sup> Bunu biraz açarsak, Stoacı ve modern önermeler mantığında, temel yapı taşı olarak önerme kabul edildiğinden, bir önermenin çelişkiğini elde etmek için söz konusu önermenin, mesela  $p$ 'nin değil alınarak  $\sim p$  elde edilir. Ancak terimler mantığı olan Aristotelesçi gelenekte temel yapı taşı önerme değil, onu oluşturan terimlerdir. Bir önerme iki terim ve bunları birbirine bağlayan bir bağdan oluşur. Dolayısıyla önermenin değilini ya da çelişkiğini almak için bağın olumsuzlanması gerekir. Modal önermelerde ise, önermenin temel öğelerine ilave bir unsur olan

<sup>355</sup> Notasyon küçük değişikliklerle Street, 'An Outline of Avicenna's Syllogistic', s. 136'dan alınmıştır.

<sup>356</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 299.

<sup>357</sup> et-Tûsî, *Şerh*, s. 299.

<sup>358</sup> Bu iki anlayış arasındaki görüş ayrılığı önermelerin sentaksı ile ilgilidir. Aristotelesçi gelenek değillemeyi yüklem üzerinde yüklem-olusturucu bir işlem olarak kabul ederken başta Chrysippus olmak üzere Stoacılar değillemeyi önerme üzerinde ve yeni bir önerme olusturucu bir eylem olarak görürler. Buna göre 'Callias yürür' gibi tekil bir önermenin çelişkiği Aristotelesçi geleneğe göre yüklemi değillemeye 'Callias yürümez' şeklinde alınır. Buna karşın Stoacılar çelişkiğini elde etmek için önermenin tümünü değilleyen "Callias yürür değil" şeklinde yeni bir önerme kurarlar. Ayrıntılı bir inceleme için bkz. Barnes, *Logical Matters*, ss. 172-186.

modalite ifadesinin değillenmesi gereklidir, çünkü temel üçlü önerme formunda önermeyi belirleyen unsur bağıdır. Hâlbuki modal önermede modun ilave edilmesiyle beraber bu defa önermede hâkim unsur modalite olmuştur. Önerme, kendisini belirleyen unsurun adıyla anılır ve çelişik alınırken söz konusu unsur değillenir.<sup>359</sup>

İbn Sina modal önermelerin çelişğinin tespiti konusunda bağın değillenmesi ile modun değillenmesinin birbirine karıştırılmamasını özellikle vurgular. Ona göre, sözgelimi imkânın değillenmesi ile değillenmenin imkânı birbirinden farklı işlemlerdir.<sup>360</sup> Buna göre mesela ‘Olması mümkündür’ önermesinin çelişğinin, ‘Olmaması mümkündür’ şeklinde değil, ‘Olması mümkün değildir’ şeklinde gelmesi gerekir, çünkü ‘Olmaması mümkündür’, önceki önermeye çelişik değildir, bu ikisi birlikte yanlış olabilir.<sup>361</sup>

Diğer taraftan yüklem, zıddıyla değıştırilmesi de önermenin çelişğini vermez. Sözgelimi ‘Zeyd âdildir’ önermesinin gerçek anlamda çelişği ‘Zeyd zâlimdir’ önermesi değil, ‘Zeyd âdil değildir’ önermesidir. İbn Sina bu meselenin izahında nesnelere doğası ile hüküm veya yargı arasındaki ayrıma vurgu yapmaktadır. Ona göre, eşyanın tabiatı bakımından âdil olmamak, zâlim olmaya kıyasla, âdil olmaya daha zıttır. Fakat gerek inanç gerekse lafızlarda olumsuzluk, kavramın zıddının alınmasından daha çelişiktir. Ayrıca bütün önermelerin bir çelişği vardır, fakat yüklem, zıddı olmayabilir. Örneğin, ‘Şu şekil bir dörtgendir’ önermesinin çelişği, ‘Şu şekil bir dörtgen değildir’ şeklinde alınır, ancak bu önermenin yüklem, zıddı yoktur. Nitekim cevherler zıtlık kabul etmezler.<sup>362</sup> Dolayısıyla İbn Sina’nın önermenin çelişğinin modal olmayanlarda bağı, modallerde ise modalitenin değilinin alınması yoluyla yapılması gereğini bir ilke olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

<sup>359</sup> Konunun Ammonius tarafından ele alınış tarzı için bkz. Barnes, *Logical Matters*, s. 621.

<sup>360</sup> Benzer bir şekilde yüklem, değillenmesi ile bağı, değillenmesi de farklı şeylerdir. Birincisi yüklem, değıştırilmiş (*ma’dûletü’l-mahmûl*) bir önermeyi sonuç verirken, ikincisi önermenin çelişğini verir. Birinci işlem ile olumlu önermeden yine olumlu bir önerme elde edilirken ikinci işlem bize olumsuz bir önerme verir. Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 20<sup>a</sup>30-39; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 72 vd.

<sup>361</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 105.

<sup>362</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 115-119.

Önermeler arası ilişkiler ve bu bağlamda çelişki konusu, kıyas teorisi açısından oldukça önemlidir ve herhangi iki mantık sisteminin çelişki konusunda farklı konumlarda bulunması bunların kıyas teorisinde de çok farklı sonuçlara varmasına yol açmaktadır. Bu anlamda çelişki konusunun kıyasa bir giriş olarak kabul edebilmesi de mümkündür. İbn Sina, iki önermenin çelişik olabilmesi için birtakım şartlar ortaya koyar:

- (1) İki önermenin konu ve yüklemi aynı olmalıdır.
- (2) İki önerme şart ve görelilik bakımından aynı olmalıdır. Başka bir deyişle önermenin biri belli bir şartla veya belli bir bakımdan alındıysa, diğeri de aynı şekilde şartlı ve görelilikte alınmalıdır.
- (3) İki önerme kuvve ve fiil bakımından da ortak olmalı, yani iki önermenin de terimlerinin kuvve ve fiil bakımından durumları aynı olmalıdır.
- (4) İki önerme zaman ve mekân bakımından da aynı olmalıdır. Birinde bir zaman veya mekân eklendiyse, diğesinde de aynısı eklenmelidir.<sup>363</sup>

Bu şartlar çerçevesinde İbn Sina yalın ve sürekli önermelerden başlamak üzere modal önermeler arasındaki çelişikliği incelemektedir. Yalın önermeler sürekli önermelerle ve zorunlular mümkün önermelerle çelişik olduğu için bu dört önerme formu ikişerli gruplar halinde ele alınacaktır.

### 1.1.1. Yalın ve Sürekli Önermelerde Çelişki

Yukarıda da söz edildiği gibi İbn Sina için yalın önermeler genel ve dar olmak üzere iki türdür ve genel olanlar, konu var olduğu sürece yüklem konuya en az bir defa yüklenmesi şartı ile alınan önermelerdir. Özel-yalın önermeler ise bu şartta ek olarak en az bir defa da yüklenmemesi, yani yüklemenin süresizliği şartı ile alınan modal önermelerdir.

<sup>363</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 299. Bu şartlar konusunda İbn Sina'nın en önemli iki şârihi arasındaki fikir ayrılığı dikkat çekmektedir. Razi, esas olanın konu ve yüklem birliği olup diğeri bütün şartların bu ikisine indirgenebileceğini savunurken (er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* I, ss. 219-220), Tusi bu indirgemeyi doğru bulmaz ve İbn Sina'nın bütün şartları birbirinden bağımsız olarak ele almasının haklılığını göstermeye çalışır (et-Tûsî, *Şerh* I, ss. 302-303).

Yalın önermeler, çelişki konusu içerisinde oldukça sorunlu bir alandır ve İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşleri, içinde bulunduğu mantık geleneğine, hatta belki Aristoteles'e bile aykırı düştüğü yerlerin yeni bir örneğini oluşturur. O, konuyu yeterince irdelemeden sonuca bağlayarak çarpıtma yolunu tercih ettiklerini söyleyerek kendinden önceki mantıkçıları isim vermeden eleştirmektedir. Ona göre, bu mantıkçılar mutlak önermenin çelişğinin yine bir mutlak önerme olacağını iddia ederken çelişkide bulunması gereken şartlardan sadece nicelik ve nitelik farkını göz önünde bulundurmuş, diğer şartları görmezden gelmişlerdir.<sup>364</sup>

İbn Sina'nın görüşlerine geçmeden önce, ilk olarak eleştirdiği seleflerinin ve bu bağlamda özellikle Aristoteles'in görüşlerini kısa da olsa izah etmemiz gerekmektedir. *Yorum Üzerine* 6 ve 7'de çelişki konusunu incelerken Aristoteles, yalın önermeyi nitelik ve nicelikçe farklı yine bir yalın önermenin karşısına koymaktadır. Buna göre örneğin, 'Her insan aktır' tümel olumlu yalın önermesinin çelişği tikel olumsuz 'Bazı insanlar ak değildir' yalın önermesidir.<sup>365</sup>

İbn Sina bu konuda Aristoteles ile aynı fikirde değildir. O, genel-yalın önermenin çelişğinin yine bir yalın önerme olamayacağını izah ederken, bu tür önermelerden tam olarak ne kast ettiğini de açıkça ortaya koyar. Ona göre,  $X_1ab^a$  önermesi herhangi bir vakit şartı konmaksızın tek tek bütün  $b$ 'lerin  $a$  olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir önermenin yine yalın bir önermeye yani tikel olumsuz  $X_1ab^o$  önermesine çelişik olacağını varsayarsak, bu ikisinin her hâlükârda doğruluk ve yanlışlıkta tam olarak birbirinden ayrılması, yani biri doğru iken diğerinin mutlaka yanlış, biri yanlışken diğerinin mutlaka doğru olması gerekir. Hâlbuki İbn Sina'ya göre, bu önermeler birlikte doğru olabilir. O halde genel-yalın önermenin nitelik ve nicelik bakımından kendisinden farklı bir sürekli önermeye çelişik olması gerekir. Buna uygun olarak İbn Sina'nın dört nicelikli önerme için verdiği çelişki listesi şu şekildedir:<sup>366</sup>

<sup>364</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 306.

<sup>365</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17<sup>b</sup> 16-26.

<sup>366</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 307. Yalın önermeleri bu şekilde sürekli önermelere çelişik kabul ederek İbn Sina, karşıtlık karesi ve ikinci şekil kıyaslar gibi pek çok konuda Aristoteles'in sistemiyle uyumsuzluk gösterir (Street, 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', s. 46).

- (1)  $X_1ab^a \neq Aab^{o367}$
- (2)  $X_1ab^e \neq Aab^i$
- (3)  $X_1ab^i \neq Aab^e$
- (4)  $X_1ab^o \neq Aab^a$

Bu dört çelişkiden üçüncüsü ile ilgili olarak İbn Sina, süreklilik önermesinin tümel olumsuzunu ifade etmek için kullanılan önerme formunun geleneksel (*örfiyye*) önermeyi ifade eden formla aynı olduğunu ifade eder.<sup>368</sup> Bununla birlikte Tusi'nin belirttiği gibi, bu iki önerme formu zorunluluk ve zorunsuzluğu kapsama anlamında benzeşse de süreklilik önermesinde konunun zat bakımından, geleneksel olanda ise nitelik bakımından alınmış olması bu iki önermeyi farklılaştırmaktadır.<sup>369</sup> Buna göre, 'Bazı insanlar uyur' gibi bir genel-yalın önermenin çelişigi, 'İnsan olduğu sürece hiçbir insan uyumaz' önermesi değil, 'Var olduğu sürece hiçbir insan uyumaz' önermesidir.

İbn Sina, muhtemelen geleneğin baskısını üzerinde hissederek,<sup>370</sup> yalın önermelere yine yalın önermelerden çelişikler bulabilmek için de çareler arar. Ona göre bu ancak iki yolla mümkündür. Bunlardan birincisi yalın önermenin niteliksel olarak okunması, başka bir deyişle yüklem için geçerliliğinin konunun, konuterimle nitelendiği süre ile sınırlandırılmasıdır. Bu durumda sözgelimi 'Bütün A'lar B'dir' gibi bir yalın önerme, 'Bütün A'lar, A olduğu sürece, B'dir' şeklinde yorumlanacaktır. İbn Sina'ya göre böyle bir önerme ancak zorunlu veya zorunsuz olarak A olmakla nitelenen her bir şey B olduğu takdirde doğru, bu şeyler bu şekilde nitelenmekle birlikte B olmadığı zaman yanlıştır. Bu okumayla İbn Sina, mutlak anlamdaki 'Bazı A'lar B değildir' önermesinin yine mutlak bir önerme olan 'Bütün

<sup>367</sup> '≠' işareti, iki yanındaki önermelerin çelişik olduğunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

<sup>368</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 307-308.

<sup>369</sup> et-Tûsî, *Şerh I*, 309.

<sup>370</sup> "[İbn Sina'yı] bunu yapmaya [yani yalın önermelere yalın çelişikler bulmaya] iten sebep, İlk Muallim ve başkalarının yalın kıyaslarda, bazı yalın önermelerin çelişiklerini yalın önerme olarak almış olmasıdır. Bu sebeple mantıkçıların çoğunluğu (*cumhûr*) yalın önermelerin birbiriyle çelişik olacağına hükmetmiştir... Bundan dolayı Şeyh [İbn Sina] buna bir yol bulmak istemiştir." et-Tûsî, *Şerh I*, 312.



A'lar B'dir' ile çelişeceği kanaatindedir<sup>371</sup> ki, bu durumda İbn Sina, Aristoteles'in karşıtlık karesi ile uyumu yakalamış olmaktadır.

İbn Sina'ya göre hem genel hem de özel anlamdaki yalın önermelerin bu yoruma tabi tutulması mümkündür.<sup>372</sup> Böylece geleneksel önermenin de genel ve özel yorumu elde edilmiş olur ki, bunlardan genel olanı Tusi'ye göre, zorunluluğu da içerir ve yukarıda izah edildiği üzere, yalın önermenin Theophrastus ve Themistius gibi mantıkçılar tarafından kabul edilen yorumu budur. Buna karşılık özel anlamdaki geleneksel-yalın önerme zorunluluğu kapsamaz ve bu da yalın önermenin İskender tarafından benimsenen anlamına uygun düşmektedir.<sup>373</sup> Razi'nin, 'Bütün hareket edenler, hareket ettiği sürece, değişkendir' önermesini özel anlamdaki geleneksel örnek verdiği görülmektedir, çünkü hareket etmek, bir ilintidir ve iliştiği konu için sürekli değildir. Dolayısıyla bu önermede süreklilik ve mutlak zorunluluk söz konusu değildir ve bu haliyle önerme, geleneksel önermenin özel yorumuna uygun düşmektedir.<sup>374</sup> Bununla birlikte İbn Sina, bu yorumun da Aristoteles'in bütün örnek ve kullanımları ile uyumlu olmadığını düşünmektedir. Tusi'ye göre de Aristoteles'in 'Bütün uyanıklar uyuyandır' ve 'Bütün uyuyanlar uyanıktır' gibi örneklerini geleneksel yalın önerme yorumuyla yorumlamak mümkün değildir.<sup>375</sup>

Razi, İbn Sina'nın bu birinci çözüm yolunda ifade ettiği geleneksel önerme yorumunu çok doğru bulmaz. Ona göre bu yoruma uygun olarak alınan bir geleneksel-yalın önerme kendi türünden geleneksel-yalın önermeye çelişik olmaz. Sözelimi, geleneksel anlamıyla yorumlanan 'Hiçbir insan, insan olduğu sürece gülen değildir' önermesinin yine geleneksel anlamdaki 'Bazı insanlar, insan olduğu sürece, gülendir' önermesiyle çelişmesi gerekirken çelişmez, çünkü ikisi de yanlıştır. Ancak bu ikinci önerme geleneksel anlamıyla değil de genel-yalın anlamıyla, yani 'bazı insanlar, insan olduğu sürece, en az bir defa gülendir' şeklinde alınırsa önceki önermeye çelişik olur. Razi'ye göre, bu sebeple İbn Sina yalın önermeye, kendi

<sup>371</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 312. Bu aslında bir geleneksel (*örfiyye*) önermedir. Bkz. et-Tûsî, *a.g.e.*, 312.

<sup>372</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 313.

<sup>373</sup> et-Tûsî, *a.g.e.*, 312; Street, 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', s. 47.

<sup>374</sup> er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât I*, s. 231.

<sup>375</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 314; et-Tûsî, *a.g.e.*, 314.

türünden yani geleneksel önermelerden değil, kendi cinsinden, yani yalın önermelerden bir çelişik bulmaya çalışmıştır.<sup>376</sup>

Yalın önermelerin kendi aralarında çelişik olmasının İbn Sina'ya göre ikinci yolu, bu tür önermelerin konusunun bütün fertlerinin değil, belli bir zamanda mevcut olan fertlerinin dikkate alınmasıdır. Bu yoruma göre, 'Bütün A'lar B'dir' önermesinin konusu A'nın bütün fertleri değil, şu anda mevcut olan fertleridir. Burada önermede bir zaman şartı bulunduğundan, İbn Sina'ya göre, çelişkinin her iki tarafında da bu zamana bağlı kalınırsa çelişki gerçekleşmiş olur. Ancak bu yorum da İbn Sina açısından Aristoteles'in bütün örneklerini doğrulayacak bir yorum değildir. Dahası bu yorumu benimseyenler oldukça önemli birtakım şartları da çiğnemek durumunda kalmaktadırlar.<sup>377</sup> Tusi'ye göre, bu yorumun iki sakıncası vardır:

(1) Bu yorumun, bütün yalın önerme örneklerine uygulanma şansı yoktur. Sözelimi, 'Şu anda mevcut olan hiçbir yazıcı bin katır yükü altına sahip değildir' önermesinin düz döndürmesi 'Bin katır yükü altına sahip olanların hiçbiri yazıcı değildir' olarak gelir. Hâlbuki bu yoruma göre, bu yeni önermenin konusunun da mevcut olması gerekir ki, belli bir zaman diliminde bin katır yükü altına sahip olan insanlar bulunmayabilir. Dolayısıyla bu yorumu bütün yalın önermelere uygulamak mümkün görünmemektedir.

(2) Bu yorumu benimseyenler, bilimler açısından son derece önemli olan varlıkların doğası gereği sahip olduğu modaliteyi göz ardı etmek zorunda kalmaktadır.<sup>378</sup>

Sonuç olarak, yalın önermeye yine yalın önermelerden çelişikler bulma yolunda bulunduğu iki çözüm de İbn Sina'ya yeterince tatmin edici gelmez. Bu nedenle yalın önermenin Aristoteles'in kabul ettiği karşı olum karesine uygun olan anlamlarından

<sup>376</sup> er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* I, s. 230.

<sup>377</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 315. Tusi, geleneksel ve yalın önermelerin zorunluluğu kapsamayan özel yorumlarını İskender'e atfetse de kanaatimizce konunun şu anda mevcut olan fertlerini dikkate alma esasına dayalı bu yalın önerme yorumu İskender'in yorumuna çok daha yakındır. İskender'in görüşü için yukarıda yakın önermenin iki yorumu ile ilgili izahlarımıza bakınız.

<sup>378</sup> et-Tûsî, *a.g.e.*, 316.

ziyade, İbn Sina'nın, kendi kabul ettiği anlamı esas aldığı ve bu önermeleri sürekli önermelerin karşısına konumlandırıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Özel-yalın önerme formlarının çelişikleri de İbn Sina'ya göre yalın önerme değil, sürekli önerme olmalıdır. Böylece özel-yalın önermede zımmen konmuş olan süreksizlik şartı da değillenmiş ve ortadan kalkmış olmaktadır. Buna göre İbn Sina'nın özel-yalın önermeleri için şöyle bir çelişki listesi oluşturulabilir:<sup>379</sup>

$$(1) X_2ab^a \neq Aab^i \vee Aab^o$$

$$(2) X_2ab^e \neq Aab^i \vee Aab^o$$

$$(3) X_2ai^i \neq Aab^a \vee Aab^e$$

$$(4) X_2ab^o \neq Aab^a \vee Aab^e$$

Görüldüğü üzere bütün önermelerin çelişği bir ayırık şartlı (*eş-şartıyye el-munfasile*) önerme olarak gelmektedir. Ayrıca karşıt önermeler olan tümel olumlu ve tümel olumsuzun, diğer taraftan alt-karşıt önermeler olan tikel olumlu ve tikel olumsuzun çelişikleri aynı ayırık şartlı önermedir. Bu durumu bir örnekle daha açık hale getirebiliriz. Doğru olarak kabul ettiğimiz 'Bütün insanlar esneyendir, ama sürekli olarak değil' önermesi görüldüğü gibi iki parçadan oluşmaktadır: 'Bütün insanlar esneyendir' ve 'sürekli olarak değil'. Dolayısıyla bu önermenin çelişği her iki parçanın da değillenmesi olmalıdır. Bu durumda 'Bazı insanlar sürekli olarak esneyendir' ya da 'Bazı insanlar sürekli olarak esneyen değildir' önermelerini elde ederiz ki, anlaşılacağı üzere bunlardan ilki özellikle süreksizliği ikincisi ise hem süreksizliği hem de esneyen olmayı değillemektedir ve her ikisi de tek başına alındığında asıl önermeye çelişiktir. Bu son iki önerme alt-karşıt önermelerdir ve bu örneğimizde olduğu gibi, bu ikisinin aynı anda yanlış olması mümkündür. Diğer taraftan 'Hiçbir insan esneyen değildir, ama sürekli olarak değil' önermesi de aynı iki önermeyle çelişiktir, fakat yukarıda verdiğimiz tümel olumluyla aynı anda doğrudur. Bu da İbn Sina'nın tümel karşıt yalın önermelerin aynı anda doğru olabileceği düşüncesiyle uyumludur. Şöyle ki insanlar sürekli olarak esner vaziyette olmadığı gibi yine sürekli olarak esnemez vaziyette de değildir. Bu durumda önermelerden

<sup>379</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, ss. 309-311; Street, 'Arabic Logic', 590.

birinin insanların esner halde bulunduğu anı, diğerinin ise esnemez vaziyette oldukları anı esas aldığı anlaşılmaktadır.<sup>380</sup>

### 1.1.2. Zorunlu ve Mümkün Önermelerde Çelişki

İbn Sina'nın modal önerme teorisinin diğer bir parçası olan zorunlu önermeler arası çelişkiler, yalın önermelere göre daha basit ve sorunsuzdur, ancak Aristoteles'in sistemiyle birtakım yine farklılıklar göstermektedir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in genel ve özel imkân arasında sistemli ve tutarlı bir ayırım yaptığını söylemek mümkün değildir. Bu nedenle o, modal önermeler arası çelişkileri şöyle bir şema içerisinde verir:

Tablo 2.1. Aristoteles'te imkân-zorunluluk çelişkisi<sup>381</sup>

I	II
Olması mümkün	Olması mümkün değil
Olması olumsal	Olması olumsal değil
Olması imkânsız değil	Olması imkânsız
Olması zorunlu değil	Olmaması zorunlu
III	IV
Olmaması mümkün	Olmaması mümkün değil
Olmaması olumsal	Olmaması olumsal değil
Olmaması imkânsız değil	Olmaması imkânsız
Olmaması zorunlu değil	Olması zorunlu

Bu tabloda her bir hücredeki önermeler birbirini gerektirmektedir, başka bir deyişle eşdeğerdir. Bu anlamda sözgelimi, 'Olması mümkün' yerine 'Olması zorunlu değil'

<sup>380</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 39. Aristoteles'in buna benzeyen 'Bütün atlar uyur' ve 'Hiçbir at uyumaz' örnekleri için bkz. *Birinci Çözümlemeler*, 40<sup>a</sup>36-38.

<sup>381</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 22<sup>a</sup>20-30.

demek doğrudur. Buna karşılık her bir hücre karşısındaki hücreyle çelişik, altındaki/üstündeki hücreyle de karşıttır.<sup>382</sup> Buna göre, I ile II, III ile IV çelişik; I ile III, II ile IV karşıttır. Dikkat edilirse bu tablonun iki tarafında iki farklı imkân anlayışı vardır: I ve III'te Aristoteles imkânı zorunluluk ve imkânsızlığın karşısına koyarak özel anlamda bir imkân fikri ortaya koyarken, II ve IV'te bu defa imkânı doğrudan imkânsızın değil olarak almakla geniş anlamda bir imkân fikrine izin vermektedir. İlerleyen satırlarda Aristoteles, belki yaptığı hatayı fark ederek, I'in dördüncü önermesi ile IV'ün dördüncü önermesini yer değiştirir ve tutarlı olarak imkânı geniş anlamıyla, yani 'imkânsız olmayan' anlamıyla almış olur.<sup>383</sup>

İbn Sina, Aristoteles'ten farklı olarak, genel ve özel anlamdaki imkân ayrımının farkındadır ve çelişki teorisini buna uygun olarak geliştirir. Onun zorunluluk ve imkân önermeleri arasında ortaya koyduğu çelişki ilişkilerini yukarıda verdiğimiz notasyona uygun olarak şöyle ifade edebiliriz.<sup>384</sup>

- (1)  $Lab^a \neq M_1ab^o$
- (2)  $Lab^e \neq M_1ab^i$
- (3)  $Lab^i \neq M_1ab^e$
- (4)  $Lab^o \neq M_1ab^a$

Buna karşılık özel-imkânın iki taraflı tabiatından dolayı özel-imkân önermeleri, özel-yalınlık önermelerinde olduğu gibi, tek bir yüklemli önermeye değil, iki yüklemli önermeden oluşan bir ayrık şartlı önermeye çelişik gelir. Bu durumu da şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- (1)  $M_2ab^a \neq Lab^i \vee \sim M_1ab^o$
- (2)  $M_2ab^e \neq Lab^i \vee \sim M_1ab^o$
- (3)  $M_2ab^i \neq Lab^a \vee \sim M_1ab^e$
- (4)  $M_2ab^o \neq Lab^a \vee \sim M_1ab^e$

<sup>382</sup> Çelişik ve karşıt, birincilerin aynı anda doğru veya aynı anda yanlış olması imkânsızken, ikincilerin aynı anda yanlış olabilmesi bakımından ayrılır. Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17<sup>b</sup>19-24.

<sup>383</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 22<sup>b</sup>23-28.

<sup>384</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 317-318.

Street'in de belirttiği gibi, zorunluluk ile genel-imbân ve özel-imbân ile zorunluluk ve imkânsızlık arasındaki ilişkiyi gösteren şemalar, yukarıda genel-yalınlık ile süreklilik ve özel-yalınlık ile yine süreklilik arasındaki ilişkiyi gösterenlerle eşbiçimlidir.<sup>385</sup>

Özel-imbân önermeleri zımmen bir taraftan zorunluluğu diğer taraftan ise imkânsızlığı değıllediğinden, özel-imbân önermeleri hem zorunluluk hem de imkânsızlık önermelerinden birer çelişige sahiptir. Bir örnekle izah etmek gerekirse, 'Bütün insanlar, özel anlamda mümkün olarak, yazıcıdır' gibi bir önerme, insanlık ile yazıcılık arasında kısmi de olsa bir zorunluluk ya da imkânsızlık ilişkisi gören her önermeye çelişiktir. Dolayısıyla gerek 'Bazı insanlar zorunlu olarak yazıcıdır' önermesi ve gerekse 'Bazı insanların yazıcı olması imkânsızdır' önermesi asıl önermemizle çelişiktir.

## 1.2. Döndürme

Tek bir öncülden sonuca götüren dolaysız bir çıkarım yöntemi olarak döndürme, İbn Sina tarafından önermenin niteliği ve doğruluk değeri aynı kalmak koşuluyla konusunun yüklem, yüklemimin konu yapılması olarak tanımlanır.<sup>386</sup>

Çelişki konusunda olduğu gibi, döndürmede de en fazla tartışma yalın önermeler konusunda yaşanmaktadır ve geleneksel olarak öncelikle yalın önermelerin döndürmesi ele alınır.

### 1.2.1. Yalın Önermelerde Döndürme

Yalın önermelerin yorumu ve doğruluk şartları konusunda, yukarıda izah ettiğimiz üzere, Aristotelesçi gelenekten oldukça farklı bir yaklaşıma sahip olan İbn Sina, bu tür önermelerin döndürülmesi konusunda da bu farklı yaklaşımını sürdürmektedir. Ona göre, tümel olumsuz yalın önermelerin yine yalın önermeye döndürülmesi yaygın bir gelenek ise de doğru değildir, çünkü 'Hiçbir insan gülen değildir' yalın önermesinin geleneğe göre, 'Hiçbir gülen insan değildir' önermesine döndürülmesi

<sup>385</sup> Street, 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', s. 46.

<sup>386</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 321.

gerekir. Hâlbuki bu son önermenin yanlış olduğu açıktır.<sup>387</sup> ‘Hiçbir insan gülen değildir’ yalın önermesi, İbn Sina’nın yalın önerme yorumu bakımından doğrudur, çünkü hiçbir insanın gülmediği en az bir zaman dilimine rast gelmek mümkündür. Buna karşılık ‘Hiçbir gülen insan değildir’ önermesinin doğru olması mümkün değildir.

Bu yaklaşımıyla İbn Sina, Aristoteles başta olmak üzere kendinden önceki mantıkçıların neredeyse tamamıyla ters düşmektedir. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*’de döndürme konusunu ele alırken e-yalın önermenin yine e-yalın önerme olarak döndürülmesi gerektiğini uzun uzun izah eder ve bunu ispatlamaya çalışır. Ona göre, ‘Hiçbir haz iyi değildir’ önermesi doğru ise, ‘Hiçbir iyi haz değildir’ önermesi de doğru olacaktır. Bunu ispat ederken Aristoteles, sonradan *ektesis*<sup>388</sup> adı verilen ve pek çok tartışmaya konu olan bir yöntemi ilk defa uygulamaya koyar: “A hiçbir B’de bulunmazsa, B hiçbir A’da bulunmayacak; çünkü bazısında [yani bazı A’larda], sözgelimi C’de bulunursa, ‘A, hiçbir B’de bulunmaz’ doğru olmayacak, çünkü B’lerden kimisi C’dir.”<sup>389</sup> Ancak Aristoteles’in bu ispatı muğlaktır ve farklı yorumlara açıktır. Bu ispatta o, henüz ispatlamadığı tikel olumlunun döndürmesini ya da üçüncü şekilden bir kıyası (Darapti) kullanmakla eleştirilmiştir. İskender’e göre, Aristoteles burada böyle bir yanlışa düşmemiştir, çünkü onun ispatı ne tikel olumlunun döndürmesine ne de Darapti modunda bir kıyasa değil, daha önce verdiği tikel ve tümel niceleyici tanımlarına dayanmaktadır. Buna göre, hiçbir B’nin A olmadığı doğru ise, hiçbir A’nın da B olmaması gerekir, çünkü aksi halde bu son önermenin çelişği olan ‘Bazı A’lar B’dir’in doğru olması gerekecektir. Bu B olan ‘bazı A’lar’a C diyelim. Aristoteles’in tümellik ve tikellik tanımı gereği, B bir bütün olarak C’de bulunacak, başka bir deyişle ‘Bütün C’ler B’dir’ önermesi doğru olacaktır. Ancak C, aynı zamanda A’nın bir parçası olduğu için A da buna tümel olarak yüklenebilecek ve dolayısıyla ‘Bütün C’ler A’dır’ demek de doğru olacaktır. Bu durumda da C, hem A hem de B olacak, dolayısıyla bazı B’lerin A olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Hâlbuki esas önermede hiçbir

<sup>387</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 322.

<sup>388</sup> Bu ispat yöntemi üzerine yapılan tartışmalar için bkz. Aytekin Özel, *İbn Sina’nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009, ss. 83-88.

<sup>389</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 25<sup>a</sup>14-17.

B'nin A olmadığı söylenmekteydi. Demek ki, bu önerme yanlıştır ve hiçbir A'nın B olmadığı doğrudur.<sup>390</sup> Görüldüğü üzere İskender, Aristoteles'in ispatını mümkün olduğunca i-önermenin döndürmesine başvurmadan yorumlamaya çalışmaktadır ki, onun bu yorumu İbn Sina tarafından da tamamiyle benimsenmiştir. İbn Sina'ya göre, burada Aristoteles aynı anda hem A hem de B olan belirli bir nesne varsaymaktadır ve bu nesnenin bu terimlerden her ikisi ile de nitelenebileceği akılla ya da tecrübeyle bilinebilir. Dolayısıyla Aristoteles bu ispatında ne henüz ispat etmediği ve ileride e-döndürmeye referansla ispatlayacağı i-döndürmeyi kullanarak döngüye düşmekte ne de Darapti modunda bir kıyasa başvurmaktadır.<sup>391</sup>

Bununla birlikte e-yalın önermeyi Aristoteles'ten farklı yorumladığı için İbn Sina, 'Bazı B'ler A'dır' yalın önermesi ile 'Hiçbir B, A değildir' yalın önermesinin çelişmek zorunda olmadığını ve ikisinin de doğru olmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. Ona göre, 'gülen'in bütün insanlar için yalın anlamda olumsuzlanması mümkün olduğu gibi, bazı insanlara yüklenmesi de mümkündür, doğrudur. Bu noktada İbn Sina ile Aristoteles arasında önemli bir görüş ayrılığı vardır, çünkü bu iki filozof söz konusu önermeyi farklı yorumlamaktadır. Kullandığı haz ve iyi örneğinden de anlaşıldığı üzere, Aristoteles'in e-yalın önermelerinde gizli bir süreklilik anlamı vardır. Başka bir deyişle, Aristoteles'in e-yalın önermesi 'Hiçbir A hiçbir zaman B değildir' şeklinde okunmalıdır. Buna karşılık İbn Sina'nın e-yalın önermesi, B'nin bütün A'lardan sürekli olarak değil, ama en az bir defa soyutlanmasının mümkün olduğu şeklinde yorumlanmalıdır, çünkü İbn Sina, olumlu yalın önermeler için şart koştuğu süreksizlik şartını olumsuzlar için de kabul eder. Bu yoruma göre, gülme niteliğinin en az bir defa her bir insan ferdinden olumsuzlanması mümkündür, çünkü insanlar sürekli olarak gülmezler. Ancak diğer taraftan Aristoteles yorumuna göre bunun çeliştiği olan 'Bazı insanlar gülerdir' de doğrudur, çünkü insanlar hayatları boyunca en az bir defa mutlaka gülerler. Dolayısıyla Aristoteles'in yalın önermeler için öngördüğü karşıtlık ve bununla birlikte döndürme ilişkileri İbn Sina'nın yalın önermelerinde çok büyük oranda işlevsiz hâle gelmektedir. Bunun kıyas teorisiyle ilgili sonuçlarımı aşağıda izah edeceğiz.

<sup>390</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, ss. 87-88. Ayrıca bkz. Kevin L. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, s. 4 vd.

<sup>391</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 323-324; *el-Kıyâs*, s. 77.



İbn Sina, İskender tarafından Theophrastus ve Eudemus'a atfedilen<sup>392</sup> bir e-döndürme ispatını da eleştirir. Kavramlar arasındaki ayrıklık ilişkisine dayanan bu ispata göre, eğer A, B'den farklı ise, bir şey kendisinden farklı olan şeyden farklı olacağından, B de A'dan farklıdır. İbn Sina'ya göre ayrıklık (*mübâyenet*) pek çok anlamda kullanılan eşsesli bir kelimedir. Ayrıklık kendinde apaçık bir kavram olmadığı gibi, ispatında kullanıldığı e-yalın önermenin döndürmesinden daha açık da değildir. Bu nedenle ayrıklık fikrine dayalı bir ispat, Farabi gibi bazı mantıkçılar tarafından benimsense de meseleyi izahta yeterli bir yöntem değildir.<sup>393</sup>

İbn Sina, yalın önermenin geleneksel yorumunu makul hale getirmek için de birtakım yollar arar ve bu bağlamda bu önermelerin yine yalın bir önermeyle çelişmesi için ortaya koyduğu iki çözümü, yani önermenin konusunun niteliksel olarak okunmasını ya da konunun bütün fertlerinin değil, sadece konuşma anında var olan fertlerinin dikkate alınmasını e-yalın önermelerin döndürülmesinde de şart koşar. Ona göre, birinci çözüm yoluyla, yani konunun niteliksel olarak yorumlanması sayesinde 'Hiçbir A, A olduğu sürece B değildir' yalın önermesinin 'Hiçbir B, B olduğu sürece A değildir' önermesine döndürülmesi mümkün olur.<sup>394</sup> Örneğin, 'Hiçbir beyaz, beyaz olduğu sürece siyah değildir' önermesi doğru bir şekilde 'Hiçbir siyah, siyah olduğu sürece beyaz değildir' önermesine döndürülebilir.<sup>395</sup>

İkinci yolla, yani konunun sadece mevcut olan fertlerinin dikkate alınması yoluyla da söz konusu döndürme geçerli hâle getirilebilir. Bu durumda e-yalın önermenin, konunun geçmiş ve gelecek fertlerinin durumu hiçbir şekilde göz önünde bulundurulmadan yorumlanması gerekir. Buna göre 'Hiçbir A, B değildir' önermesi, şu anda bilfiil A olan şeylerin tamamından B'liğin değillenmesinin mümkün olduğunu ifade edecektir. Sözelimi, hiçbir insanın hareket etmediği bir an varsayılırsa 'Hiçbir insan hareketli değildir' önermesi doğru olur.<sup>396</sup> Bu önerme bu

<sup>392</sup> Bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 86.

<sup>393</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 78-79; *el-İşârât* I, s. 329. Bu ispat yöntemi Farabi tarafından da kullanılmaktadır, dolayısıyla İbn Sina'nın buradaki eleştirisi doğrudan Farabi'yi hedef alıyor olabilir. Bkz. 'Kitâbu'l-Kıyâs', *el-Mantık inde'l-Fârâbî* II, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1986, 11-64, s. 18.

<sup>394</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 326.

<sup>395</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 77.

<sup>396</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 83.

şekilde yorumlandığı takdirde, ‘Hiçbir hareketli, insan değildir’ şeklinde döndürülebileceği ve her iki önermenin de doğru olacağı açıktır.

Tümel olumlu yalın önermelerin döndürülmesi konusunda İbn Sina’nın görüşleri daha gelenekseldir. Ona göre, a-yalın önerme tümel değil, tikel olarak döndürülür, çünkü yüklem konudan daha genel olması mümkündür. Yine böyle bir önerme, zorunluluğu kapsamayan bir önermeye de döndürülmez, çünkü yüklem konu için zorunlu olmasa da konu yüklem için zorunlu olabilir. Sözelimi, nefes almak, akciğeri olan hayvanlar için zorunlu ve sürekli değildir. Hâlbuki nefes alanlar zorunlu olarak akciğeri olan bir hayvandır. Dolayısıyla döndürmenin zorunluluğu da kapsayacak, genel-yalın bir önermeye yapılması gerekmektedir.<sup>397</sup>

İbn Sina, Aristoteles’in yaklaşımına uygun bir şekilde, tikel olumlunun yine tikel olumlu olarak döndürüleceğini ifade ederken, tikel olumsuzun döndürmesini kabul etmez. Ona göre, ‘Bazı insanlar gülen değildir’ önermesi doğru olsa da ‘Bazı gülenler insan değildir’ önermesi yanlıştır, çünkü bunun çelişigi olan ‘Bütün gülenler zorunlu olarak insandır’ önermesi doğrudur.<sup>398</sup>Buraya kadar izah ettiğimiz İbn Sina’nın yalın önermelerin döndürülmesine ilişkin teorisini şu şekilde özetleyebilir ve sembolik olarak gösterebiliriz:<sup>399</sup>

(1)  $Xab^e$  ve  $Xab^o$  döndürülemez.

(2)  $X_1ab^a \supset X_1ba^i$

(3)  $X_1ab^i \Leftrightarrow X_1ba^i$

(4)  $X_2ab^a \supset X_1ba^i$

(5)  $X_2ab^i \Leftrightarrow X_1ba^i$

Görüldüğü üzere İbn Sina’nın yalın önermeleri gelenekten farklı yorumlaması özellikle e-önermelerin döndürülmesi konusunda onu geleneksel Aristotelesçi yaklaşımdan oldukça uzaklaştırmıştır. Bununla birlikte İbn Sina’nın, muhtemelen

<sup>397</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 330.

<sup>398</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 333.

<sup>399</sup>Bu işlem için bkz. Tony Street, ‘Fahraddin Razi’s Critique of Avicennan Logic’, *Logik und Theologie Das Organon im Arabischen un im Lateinischen Mittelalter*, ed. D. Perler & U. Rudolph, Brill, Leiden, 2005, 99-116, s. 113.

içinde bulunduğu geleneğin baskısıyla Aristoteles'in teorisini de tamamen göz ardı etmemek için bir çıkış yolu bulmaya çalışması dikkat çekmektedir.

### 1.2.2. Zorunlu Önermelerde Döndürme

İbn Sina zorunlu önermelerin döndürmesi konusunda, Aristoteles'ten itibaren devam edegelen anlayışa bağlı kalarak,

- (1)  $Lab^e \Leftrightarrow Lba^e$
- (2)  $Lab^a \supset M_1ba^i$
- (3)  $Lab^i \supset M_1ba^i$
- (4)  $Lab^o$  döndürülmez.<sup>400</sup>

önermelerini kabul eder. Bunlardan birincisinin ispatını İbn Sina yine *ektesis/iftirâz* yöntemiyle yapar. Buna göre, 'Hiçbir A, zorunlu olarak B değildir' önermesi 'Hiçbir B, zorunlu olarak A değildir' şeklinde döndürülür. Bu son önerme yanlış ise, bunun çelişigi yani 'Bazı A'lar, sözgelimi C mümkün olarak A'dır' önermesinin doğru olması gerekir. Ancak C aynı zamanda B'nin bir parçası olacağından hem A hem de B ona yüklenebilir. Bu durumda bazı B'ler C olacaktır ki, bu asıl önermemizle çelişiktir ve dolayısıyla yanlıştır.<sup>401</sup>

Burada dikkat çeken husus, a-zorunlu önermenin İbn Sina tarafından zorunlu önermeye değil, genel-yalın önermeye döndürülmesidir. Hâlbuki Aristoteles ve onu izleyen mantıkçılara göre bu tür önermelerin yine zorunlu önermeye döndürülmesi gerekir. Aristoteles bunu "A her veya kimi B'de zorunlu olarak bulunursa, B'nin de kimi A'da bulunması zorunlu, çünkü bu zorunlu olmasa hiçbir A zorunlu olarak kimi B'de bulunmasa gerek" sözleriyle ifade eder. Aristoteles'in burada oldukça veciz bir şekilde dile getirdiği ispat, İskender'e göre, tümel olumsuz önermelerin ispatı gibi *ektesis* yöntemine dayanmaktadır. Şöyle ki, Aristoteles öncelikle döndürülmüş önermenin, yani 'Bazı B'ler zorunlu olarak A'dır' önermesinin yanlış olması halinde, çelişigi olan 'Hiçbir B mümkün olarak A değildir' önermesinin doğru olacağını

<sup>400</sup> Street, a.g.m., s. 113.

<sup>401</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 48; *el-İşârât* I, s. 334. Krş. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 25<sup>a</sup>29-32. İbn Sina, Aristoteles'in zorunlu e-önermenin döndürmesinde henüz ispat etmediği i-döndürmeyi kullandığını düşüncesindedir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 95.

varsayar. Bu önerme de ‘Hiçbir A, mümkün olarak B değildir’ önermesini gerektirir ki, bu önerme asıl önermemize çelişiktir ve dolayısıyla yanlıştır.<sup>402</sup> Farabi’ye göre ise Aristoteles’in buradaki döndürmeye konu ettiği zorunlu önermeler ‘Bütün insanlar zorunlu olarak hayvandır’ gibi terimleri özsel olan önermelerdir, yoksa ‘Bütün yazıcılar zorunlu olarak insandır’ gibi konu-terimi niteliksel olan önermeler değildir.<sup>403</sup>

İbn Sina’ya göre, olumlu zorunlu önermelerin yine zorunluya döndürülmesi yanlıştır ve Aristoteles ile bu döndürmeyi kabul eden diğer mantıkçıları böyle bir hataya sevk eden şey, yalın önermenin zorunluluğu dışarıda bırakacak şekilde yorumlanması gerektiğini düşünmeleridir.<sup>404</sup> Çünkü İskender, yalın önerme ile zorunlu önermeyi kesin bir tarzda ayırır ve yalın önermenin zorunluyu da kapsayacak şekilde genel anlamda alınmasını kabul etmez. Oysa İbn Sina’ya göre, yüklem konu için zorunlu olduğu halde konunun yüklem için zorunlu olmaması mümkündür. Örneğin, ‘Bütün gülenler zorunlu olarak insandır’ önermesinin yüklemi konusu için zorunludur, ancak bunun döndürmesi olan ‘Bazı insanlar güler’ önermesinde yüklem bu defa konu için genel anlamıyla yalın hâle gelmiştir. İbn Sina bu yalınlığın zorunluluğu da kapsayacak şekilde genel anlamda alınmasını şart koşar,<sup>405</sup> çünkü muhtemelen yüklem ve konunun her birinin diğeri için zorunlu olması ihtimaline açık kapı bırakmak istemektedir.

Yalın önermelerde olduğu gibi zorunlu önermelerde de tikel olumsuz döndürülmez, çünkü ‘Bazı hayvanlar zorunlu olarak insan değildir’ önermesi doğru olduğu halde, döndürmesi olan ‘Bazı insanlar zorunlu olarak hayvan değildir’ önermesi yanlıştır.<sup>406</sup>

<sup>402</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 94. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, ss. 147-148.

<sup>403</sup> Farabi'nin bu görüşü için bkz. Street, ‘Logic’, ss. 257-258.

<sup>404</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 48.

<sup>405</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 334-337.

<sup>406</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 49.

### 1.2.3. Mümkün Önermelerde Döndürme

Mümkün önermeler konusunda ise İbn Sina'nın kabul ettiği döndürme kurallarını şu şekilde göstermemiz mümkündür:<sup>407</sup>

(1)  $Mab^e$  ve  $Mab^o$  döndürülemez.

(2)  $M_1ab^a \supset M_1ba^i$

(3)  $M_1ab^i \Leftrightarrow M_1ba^i$

(4)  $M_2ab^a \supset M_1ba^i$

(5)  $M_2ab^i \supset M_1ba^i$

(1)'de görüldüğü üzere, İbn Sina mümkün önermelerin hem genel ve hem de özel yorumunda e-önermelerin döndürmesini reddeder, çünkü sözgelimi, hiçbir insanın yazan olmaması imkânsız değil, mümkündür. Ancak böyle bir önermeyi döndürmeye çalıştığımızda yazan hiçbir şeyin veya bazı şeylerin insan olmamasının mümkün olduğu çıkar ki, bu saçmadır. Dolayısıyla doğruluk değerini koruma şartını her zaman garanti etmediği için, e-önermelerin döndürmesi mümkün değildir.<sup>408</sup>

Bununla birlikte İbn Sina yine geleneksel olarak e-mümkün önermenin o-mümkün önermeye döndürüldüğünün farkındadır. Bu döndürmeyi savunanlar, İbn Sina'ya göre, şöyle bir akılyürütmeye dayanmaktadır: “Hiçbir B'nin A olmaması olumsuzdur” sözümüz ‘Bütün B’lerin A olması olumsuzdur’ ile birlikte doğrudur. Bu sonucusu ise, ... ‘Bazı A’ların B olması olumsuzdur’a döndürülür”. Bundan da yanlış bir şekilde ‘Bazı A’ların B olmaması olumsuzdur’ önermesine ulaşılır. İbn Sina'ya göre, bu akılyürütme tarzı yanlıştır, çünkü burada söz konusu olan imkân, olumsuzluk ya da özel-imkân değil, genel-imkândır. Dolayısıyla tümel olumlunun tümel olumsuzu, tikel olumlunun tikel olumsuzu gerektirmesi bu tür önermelerde söz konusu değildir. Sonuç olarak e-mümkün önermenin döndürmesi yoktur.<sup>409</sup>

<sup>407</sup> Street, a.g.m., s. 113.

<sup>408</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 338. Aristoteles de İbn Sina gibi e-mümkün önermelerin döndürülemeyeceğini kabul eder. Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 32<sup>a</sup>35 vd. Aristoteles'in bu görüşünün ve kullandığı örneklerin eleştirisi için bkz. Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, s. 87.

<sup>409</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 50. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 32<sup>a</sup>30-35'te sonradan tamamlayıcı döndürme (*the complementary conversion*) adı verilen bir işlemi, sadece olumsal (özel-mümkün) önermeler için kabul eder. Buna göre, a- ve e-olumsal önermeler birbirini, o- ve i-olumsal önermeler

İbn Sina olumlu tümel ve tikel önermelerin döndürülmesini kabul eder, ancak özel-mümkün önermelerin yine özel-mümkün olarak döndürüleceğini iddia eden mantıkçıları eleştirir:

Şöyle diyen insanların sözlerine kulak asma: “Bir şey konusu için zorunlu değilse mümkün olursa, konusu da onun için aynı şekilde [mümkün] olur”. ‘İradeyle hareket eden’in hayvan için mümkün olan yüklemelerden olmasına karşılık, nasıl olup da ‘hayvan’ın onun için zorunlu olduğunu bir düşün!<sup>410</sup>

İbn Sina’nın bu sözlerini şerh ederken Tusi, özel-mümkün önermelerin yine özel-mümkün olarak döndürüleceğini iddia eden mantıkçıların<sup>411</sup> ‘Bütün hayvanların uyuyan olması bakımından uyuyan olması mümkündür’ gibi bir önermeyi döndürerek ‘Bazı uyuyanların, uyuyan olması bakımından hayvan olması mümkündür’ önermesini elde ettiklerini belirtir. Böyle bir çıkarım Tusi’ye göre mugalatadan ibarettir, çünkü öncelikle ‘uyuyan olması bakımından’ ifadesi hem asıl önermede hem de döndürmede yüklem bir parçası olarak alınmaktadır. Hâlbuki bu ifadenin konunun bir parçası olması ve döndürme sonucunda şöyle bir önerme elde edilmesi gerekirdi: ‘Uyuyan olması bakımından uyuyan bazı şeylerin hayvan olması mümkündür’. Bu önerme ise açıkça saçmadır. Ayrıca bu önermenin doğru olduğunu kabul etsek bile, döndürmenin bazı terimlerle doğru sonuç vermesi mutlak anlamda doğru olduğu anlamına gelmez. Fakat bazı terimlerle belli bir döndürmenin yanlış olduğu ispatlanabilirse, bu döndürme mutlak anlamda yanlış olur.<sup>412</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere İbn Sina mümkün önermelerden döndürülebilir olan tümel ve tikel olumlu olanların mutlaka genel-mümküne döndürülmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre, bütün veya bazı C’lerin B olmasının mümkün olduğunu

---

de karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Bkz. Ahmed, ‘Avicenna’s Reception of Aristotelian Modal Syllogistics’, s. 9. İbn Sina, burada haklı olarak bu işlemin genel-mümkün önermeler için geçerli olmadığını belirtmektedir.

<sup>410</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 339.

<sup>411</sup> Burada gerek İbn Sina gerekse Tusi tarafından dile getirilen eleştirilerin hedefinin Farabi olduğu anlaşılmaktadır, çünkü İbn Rüşd, ‘Bütün hayvanları uyuyan olması mümkündür’ önermesinin Farabi tarafından bütün hayvanların uyuyan olması bakımından uyuyan olmasının mümkün olduğu şeklinde yorumlandığını ve bu yorumun da İbn Sina tarafından eleştirildiği belirtmektedir. Genellikle Farabi’ye yakın duran İbn Rüşd bu konuda da Farabi’yi destekler ve bunun doğru bir önerme olduğunu söyler. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Mukaddemât*, ss. 54-56.

<sup>412</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, ss. 339-340.

kabul ettiğimizde, bazı B'lerin C olması da genel anlamda mümkün olacaktır. Aksi takdirde zorunlu olarak hiçbir B'nin C olmaması gerekir ki, bu durumda C'lerin B olması imkânı da ortadan kalkar.<sup>413</sup>

Modal önermeler arasındaki çelişki ve döndürme ilişkilerini incelediğimiz bu bölümle birlikte, konuları basitten bileşiğe doğru giden bir tertiple ele almaya çalıştığımız çalışmamızın modalite ve modal önermelerle ilgili birinci kısımlarını tamamlamış bulunmaktayız. Buraya kadar, İbn Sina'nın özellikle yalın önermenin tanımını konusunda Aristoteles ve onu izleyen şârihlerden oldukça farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu ve bunun, onun önermeler arası ilişkilerle ilgili değerlendirmelerinde ciddi değişikliklere yol açtığını gördük. Yine imkân ve zorunluluğun tanımı ve sınıfları konusunda da İbn Sina'nın Aristoteles'e ve diğer seleflerine göre oldukça ayrıntılı ve kapsayıcı tasniflere sahip olduğunu değerlendirdik. Çalışmamızın dolaylı modal çıkarımlara ilişkin bir sonraki bölümünde, bu önermelere dayalı olarak kurulan modal kıyaslar konusunda İbn Sina'nın sistemini ve bu sistemin öncekilerle olan ilişkisini tespit etmeye çalışacağız.

## 2. Modal Kıyaslar

Bilinmeyen bir tasdikın elde edilme aracı olarak kıyas teorisi ve onun en yetkin formu olan burhan, İbn Sina mantığının en önemli parçalarından biridir.<sup>414</sup> Kıyas teorisini ilk defa sistematik bir tarzda ele almış olan Aristoteles kıyası, “içinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandırıldığı çıkarım”<sup>415</sup> olarak tanımlar. Benzer bir tarzda İbn Sina'ya göre de kıyas, sözlerden oluşan bir sözdür ve içinde öncül olarak konan önermelerin doğru olduğu kabul edildiğinde bundan bizzat başka bir söz zorunlu olarak çıkar.<sup>416</sup> İbn Sina'ya göre, kıyasta sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıkmasının ya da sonucun öncüller tarafından gerektirilmesinin anlamı, öncüllere ilişkin bir tasdikın ve öncüllerin formel özelliklerinin sonucun da onaylanmasını

<sup>413</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 339. İbn Rüşd, a- ve i-olumsal önermenin tikel olumlu genel-mümkün önermeye döndürüleceğini savunarak İbn Sina'nın Aristoteles'in fikirleri hakkında şüphe uyandırdığını belirtir ve bu nedenle onu eleştirir. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, ss. 49-50.

<sup>414</sup> “*Kasdunâ el-evvel ve bizzât fî sinâti'l-mantık hüve marifetü'l-kıyâsât*” İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 3.

<sup>415</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 24<sup>b</sup>18-22.

<sup>416</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 380; *en-Necât*, 51; *el-Kıyâs*, s. 54.

kaçınılmaz olarak beraberinde getirmesidir. Başka bir deyişle sonucun tasdik edilmesi tamamıyla öncüllerin tasdikine bağlı ve kaçınılmaz olmalıdır. Dolayısıyla sonuç kendiliğinden açık bir önerme olsa ve buna rağmen yine kendiliğinden açık birtakım öncüllerle yeniden elde edilmek istense, bu, gerçek anlamda bir kıyas olmayacaktır.<sup>417</sup>

Gerek Aristoteles ve gerekse İbn Sina'nın, kıyas tanımlarında sonucun öncüllerden zorunlu olarak çıktığını vurgulama noktasında hassas davrandıkları görülmektedir.<sup>418</sup> İbn Sina'ya göre, sonucun modalite olarak zorunlu olması ile öncüllerden çıkmasının zorunlu olmasını karıştırmamak gerekir. Kıyas olmanın şartı, öncüllerin sonucu gerektirmesinin zorunlu olmasıdır, yoksa sonucun bizzat zorunlu olması değildir. Çünkü kıyasta sonuç modalite bakımından zorunlu olabildiği gib, mümkün de olabilir. Hatta sonucun tamamen yanlış olması da mümkündür ve bunlar çıkarımın kıyas olmasını engellemez.<sup>419</sup>

İbn Sina'nın bu kıyas tanımını hem kesin hem de seçmeli kıyasları içine alacak şekilde geniş tutulmuştur. İbn Sina bu iki kıyas türünü sonucun veya çelişğinin öncüllerde geçip geçmemesine göre ayırmaktadır. Ona göre, sonuç ve çelişği öncüllerde bilfiil geçiyorsa kıyas kesin (*iktirânî*), geçmiyorsa seçmeli (*istisnâî*) olur.<sup>420</sup> Kesin kıyaslar, sadece yüklemli önermelerle kurulabileceği gibi, sadece şartlı öncüllerle de kurulabilir. İbn Sina'ya göre, yüklemli kesin kıyas belli bir terimi paylaşan iki yüklemli öncülle yapılan kıyastır. Her iki öncülde ortak olan bu terime 'orta terim'<sup>421</sup> denir. Orta terim her iki öncülde de konu veya yüklem olabileceği gibi birinde konu diğesinde yüklem olması da mümkündür ve buna göre kıyasın şekli belirlenir. Orta terimin büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olduğu şekil, birinci şekil; tam aksine, büyük öncülde yüklem, küçük öncülde konu olduğu şekil

<sup>417</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 51; Özel, *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 12.

<sup>418</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1015<sup>b</sup>7-9.

<sup>419</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 67.

<sup>420</sup> İbn Sina seçmeli kıyasların genellikle 'şartlı kıyas' olarak isimlendirildiğini, fakat kendisinin şartlı öncüllerden kurulan kesin kıyaslarla karıştırılmaması için bu isim yerine '*istisnâî*' terimini daha uygun bulduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 106.

<sup>421</sup> Kıyas üç terimden yapılır. Bunlardan her iki öncülde tekrar edilene 'orta terim (*el-haddü'l-avsat*)', sonucun yüklemine 'büyük terim (*el-haddü'l-ekber*)', konusuna 'küçük terim (*el-haddü'l-aşğar*)' denir. Büyük terimin yer aldığı öncüle 'büyük öncül (*el-kübrâ*)', küçük terimin yer aldığı öncüle ise 'küçük öncül (*es-suğrâ*)' adı verilir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 53.



ise dördüncü şekil; her iki öncülde de yüklem olduğu şekil ikinci şekil ve her ikisinde de konu olduğu şekil ise üçüncü şekildir.<sup>422</sup>

Aristoteles gibi İbn Sina için de kıyas şekilleri içerisinde birinci şeklin özel bir yeri vardır. Birinci şekil, diğerlerinin aksine, tamdır, mükemmeldir, çünkü sonucun bu öncüllerden zorunlu olarak çıktığı apaçıktır. Sadece öncüller, bu sonucun zorunlu olarak çıkması için yeterlidir, başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. Diğer şekiller ise tam ve mükemmel değildir, tamamlanması için birinci şekle indirgenmeleri gerekir. Başka bir deyişle bu şekillerin sonuçları apaçık değildir ve ancak birinci şekle indirgendikleri zaman apaçık hale gelirler.<sup>423</sup> Bu sebeplere ek olarak İbn Sina birinci şeklin mükemmelliği için, dört standart önerme formunun sadece birinci şekilde elde edilebilmesini de dile getirir. Birinci şeklin aksine ikinci şekil sadece olumsuz, üçüncü şekil ise sadece tikel önermeleri sonuç verir. Ayrıca ideal önerme formu olan tümel olumlu, sadece birinci şekil kıyasla elde edilebilir.<sup>424</sup>

Her ne kadar ikinci ve üçüncü şekiller mükemmel olmayıp birinciye indirgenmek durumunda olsa da bu durum bu iki şeklin yararsız olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Sina'ya göre bazı önermelerin doğal formu olumsuzdur. Örneğin, 'Gökyüzü ağır ya da hafif değildir', 'Ruh ölümlü değildir' gibi önermelerin zihne ilk gelen şekli bu olumsuz halleridir. Bunlar olumlu yapılmak istendiğinde doğal formlarından uzaklaşmak gerekecektir. Bu durum tikel önermeler için de geçerlidir: Bunların da tümele göre daha doğal olduğu yerler vardır. Dolayısıyla

<sup>422</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 106-107. İslam mantık geleneğinde bu terminoloji neredeyse bütün mantıkçılar tarafından benimsenmiştir. Ancak bunun ilginç bir istisnası, Gazali'dir. Gazali, birinci şekli '*el-mîzânu'l-ekber*', ikinci şekli '*el-mîzânu'l-evsat*' ve üçüncü şekli '*el-mîzânu'l-asğar*' olarak isimlendirir ve bu isimlendirmesini dini gerekçelerle izah etmeye çalışır. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, haz. M. Debîcû, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Dimaşk, 1993, s. 21 vd. Ayrıca bkz. İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis yay., Ankara, 2005, s. 144 vd. Gazali'nin önerdiği terimler kendisinden sonra kullanılmamış, İbn Sina'nın terimleri gelenekselleşmiştir.

<sup>423</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 24<sup>b</sup>22-26, 29<sup>a</sup>30-34. Aynı eserin ilerleyen bölümlerinde mükemmel olmayan birinci şekil kıyaslardan söz etmesi nedeniyle Aristoteles'in yeni bir tutarsızlık sorunuyla karşı karşıya olduğu ile ilgili olarak bkz. Robert Wisnovsky, 'Arabic Logicians on Perfect and Imperfect Syllogisms: A Supplement to Patzig's 'Historical Excursus'', *Avicenna and His Legacy A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. T. Langermann, Brepols Pub., Turnhout, 2009, 257-273, s. 260.

<sup>424</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 108. Kıyasların mükemmelliği için Aristoteles ve İbn Sina tarafından neredeyse yegane kriter olarak konan apaçıklığın eleştirisi için bkz. Wisnovsky, a.g.m., s. 260.

sadece olumsuzu sonuç veren ikinci ve sadece tikeli sonuç veren üçüncü şekillerin bilimler için kendisinden müstağni kalmamayacak birtakım faydaları vardır.<sup>425</sup>

İbn Sina, Aristoteles tarafından hiç gündeme getirilmeyen kıyasın dördüncü bir şeklinden söz eder. Bu şekilde, birinci şeklin aksine orta terim büyük öncülde yüklem küçük öncülde konu olarak işlev görür. İbn Sina'ya göre, bu şekil kabul edilebilir değildir, çünkü akılyürütmenin doğal yapısına aykırı olduğu gibi, kolayca birinci şekle döndürülmesi mümkün olduğundan vazgeçilmez de değildir.<sup>426</sup> İbn Sina ikinci ve üçüncü şeklin de aslında doğal olmadığı düşüncesindedir, ancak bu iki şekil sadece bir öncülde doğallıktan uzaklaştığı için kabul edilmesi mümkündür. Hâlbuki dördüncü şekil her iki öncül bakımından da doğallıktan uzaktır.<sup>427</sup> Dolayısıyla İbn Sina da Aristoteles'ten itibaren kullanılagelen üç şekli kullanır ve dördüncü şekli bilinçli bir şekilde sisteminin dışında bırakır.

İbn Sina, kıyasın doğru sonuç vermesi için gerekli ve bütün kıyas şekilleri için geçerli birtakım kurallardan söz eder.<sup>428</sup>

(1) İki olumsuz öncülde sonuç çıkmaz.

(2) İki tikel öncülde sonuç çıkmaz.

(3) Sonuç, öncüllerin en zayıfına tabidir, ancak İbn Sina'ya göre, bu sadece nitelik ve nicelik bakımındandır, modalite konusunda geçerli değildir. Bu görüşüyle İbn Sina'nın 'Theophrastus kuralı' olarak bilinen 'Sonuç her bakımdan öncüllerin en zayıfına tabidir' ilkesini sadece nitelik ve nicelik konusunda kabul ettiği

<sup>425</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 119-120.

<sup>426</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 107. İbn Sina, bu şeklin Galen tarafından kabul değil, reddetmek amacıyla ele alındığını ifade eder. Buna karşılık İbn Rüşd bu şeklin ilk defa Galen tarafından ortaya konduğunu iddia eder. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 152. Galen'in günümüze ulaşan tek mantık eseri olan *Institutio Logica*'da sadece üç şekilden bahsetmesi ve dördüncü şekli hiçbir şekilde söz konusu etmemesi İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Galen'in günümüze ulaşmamış bazı eserlerini görmüş olma ihtimalini akla getirmektedir. Bkz. Galen, *Institutio Logica*, trans. J. S. Kieffer, The John Hopkins Press, Baltimore, 1964, s. 39. Bu şekille ilgili ilk dönem İslam mantık geleneği içerisinde yapılan tartışmalar için bkz. Nicholas Rescher, *Galen and the Syllogism*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1966; Hüseyin Atay, 'Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, 1968, 35-66.

<sup>427</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 111.

<sup>428</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 108. (3)'te 'Sonuç öncüllerin en zayıfına tabidir' diye çevirdiğimiz ifadenin Arapça metne uygun çevirisi 'Sonuç öncüllerin en güzeline tabidir' şeklinde olmalıdır. Ancak burada 'ehass' yerine yanlışlıkla 'ahsen' yazıldığı gerek bağlamdan gerekse İbn Sina'nın *en-Necât*'taki ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Bkz. *en-Necât*, s. 53.

anlaşılmaktadır.<sup>429</sup> Tusi'ye göre, kıyasta sonuç nicelik bakımından küçük, nitelik ve modalite bakımından ise büyük öncüle uyar. Ancak bu kuralın iki istisnası vardır: (1) Küçük öncül mümkün olduğunda, büyük öncül ise zorunlu olmadığında sonuç küçük öncüle uyar, yani mümkün olur, (2) Küçük öncül olumlu ve zorunlu ise ve büyük öncül geleneksel ise sonuç modalite bakımından yine küçük öncüle benzer.<sup>430</sup>

Bu genel şartların dışında İbn Sina her şeklin sonuç verebilmesi için gerekli şartı da ortaya koymaktadır. Buna göre birinci şekilde,

- (1) Küçük öncülün olumlu olması gerekir. Böylece küçük terimin orta terimin kapsamına girmesi mümkün olur.
- (2) Büyük öncül tümel olmalıdır. Böylece orta terimi ve onun kapsamında bulunan küçük terimi kapsamına alması mümkün olur.<sup>431</sup>

İkinci şekilde ise,

- (1) Büyük öncül tümel olmalıdır.
- (2) Öncüller nitelik bakımından farklı, yani biri olumlu diğeri olumsuz olmalıdır.<sup>432</sup>

Üçüncü şekilde,

- (1) Küçük öncül olumlu olmalıdır.
- (2) Sonuç daima tikel olmalıdır.

Kıyas hakkında gerekli temel bilgileri verdiğimiz bu girişten sonra tek-tip öncüllü kıyaslardan başlamak üzere modal kıyasları ele almaya çalışacağız.

<sup>429</sup> İbn Rüşd'e göre, şârihler arasında Aristoteles'in bu konuda Theophrastus'tan farklı düşündüğü ve sonucun büyük öncüle tabi olacağını savunduğu konusunda fikir birliği vardır. Bununla birlikte İskender, Farabi gibi bazı şârihlerin Aristoteles'le aynı görüşte olmasına karşılık, Eudemos ve Themistius gibi şârihler Theophrastus'u izlemişlerdir. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, s. 176-177.

<sup>430</sup> et-Tûsî, *Şerh I*, ss. 396-397.

<sup>431</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât I*, ss. 387-388.

<sup>432</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 58.

## 2.1. Tek-tip Modal Kıyaslar

Bu bölümde ilk olarak tamamen yalın öncüllerden oluşan kıyasları, ardından zorunlu ve mümkün öncüllerle kurulan kıyasları ele alacağız.

### 2.1.1. Yalın Öncüllerle (XX-) Yapılan Kıyaslar

Çalışmamızın önceki bölümlerinde defaatle belirttiğimiz gibi, yalın önerme meselesi İbn Sina'nın Aristoteles ve Aristotelesçi gelenekten köklü bir tarzda ayrıldığı konuların başında gelmektedir. Bunun döndürme ve çelişki gibi işlemlerde ne gibi farklılıklara yol açtığını önceki bölümde inceledik. Burada yalın önermelerde İbn Sina'nın kıyas teorisinin Aristoteles'inkinden bu bağlamda nasıl farklılaştığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu nedenle İbn Sina'nın sistemini irdelerken Aristoteles'ten ve Aristotelesçi gelenekten ayrıldığı yerleri özellikle vurgulamaya gayret göstereceğiz.

#### 2.1.1.1. Birinci Şekil Kıyaslar

Birinci şekil, orta terimin büyük öncülde konu, küçük öncülde yüklem olduğu kıyas şeklidir. İbn Sina yalın önermelerden kurulu birinci şekil kıyaslar konusunda öncelikle bu tür kıyaslardan sadece büyük öncülü tümel ve küçük öncülü gerçekten olumlu ya da (olumsal veya özel-yalın olması halinde) olumlu hükmünde olanların<sup>433</sup> sonuç verebileceğini belirtmektedir. Ona göre, birinci şekilde Aristoteles'ten bu yana kabul edilegelen dört mod (*darb*) vardır. Bunlardan birincisi, Batı Ortaçağında yapılan adlandırma ile,<sup>434</sup> Barbara'dır. İki tümel olumlu öncülden yine tümel olumlu bir sonuç veren geçerli ve mükemmel bu mod ( $Xab^a \& Xbc^a \supset Xac^a$ ) için İbn Sina şu örneği kullanır:

<sup>433</sup> Olumlu hükmünde olmak, Tusi'ye göre, olumsuz olmakla birlikte olumluyu gerektirmek, ona denk ya da ondan genel olmak demektir. Örneğin, olumlu süreksiz özel-yalın olumsuzuna denktir; olumlu zorunsuz özel-yalın olumsuz süreksizden geneldir. Buradaki olumsuzlar olumlu gibi işlev görür ve olumlunun sağlayacağı sonucu sağlar. Bkz. et-Tûsî, *Şerh* I, s. 387. Tusi belirtmemiş olsa da olumsuz özel-mümkün/olumsal öncüller de aşağıda görüleceği üzere, tamamlayıcı döndürme kuralı gereği olumlularını gerektirir ve ona denktir.

<sup>434</sup> Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde kıyasın modlarını adlandırmak için Ortaçağ Latin mantıkçıları tarafından ihdas edilen terminolojiyi kullanacağız. Ayrıca İslam mantıkçılarının aksine, bu terminolojiye uygun bir tarzda önce büyük öncül sonra küçük öncül gelecek şekilde bir tertiple kıyasları vereceğiz. Bu adlandırmanın tarih ve anlamı için bkz. Paul V. Spade, *Thoughts Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, İnternet yayını, 2002, ss. 21-24.

- (k.1) Bütün bileşikler sonradan değildir.  
 Bütün cisimler bileşiktir.  
 ∴ Bütün cisimler sonradan değildir.

Birinci şeklin ikinci modu, tümel olumsuz büyük öncül ile tümel olumlu küçük öncülden yine geçerli ve mükemmel bir şekilde tümel olumsuz bir sonuç veren Celarent ( $Xab^e \& Xbc^a \supset Xac^e$ ) modudur. Bu mod için İbn Sina'nın örnek kıyası şöyledir:

- (k.2) Hiçbir bileşik ezeli değildir.  
 Bütün cisimler bileşiktir.  
 ∴ Hiçbir cisim ezeli değildir.

Birinci şeklin üçüncü modu olan tümel olumlu büyük öncül ile tikel olumlu küçük öncülden geçerli ve mükemmel bir tarzda tikel olumlu sonuç veren Darii'dir vebu mod( $Xab^a \& Xbc^i \supset Xac^i$ ) için İbn Sina'nın örneği şu şekildedir:

- (k.3) Bütün mesafeler niceliktir.  
 Bazı ayrımlar mesafedir.  
 ∴ Bazı ayrımlar niceliktir.

Birinci şeklin dördüncü modu tümel olumsuz büyük öncül ile tikel olumlu küçük öncülden yine geçerli ve mükemmel bir şekilde tikel olumsuz bir sonuç veren Ferio ( $Xab^a \& Xbc^i \supset Xac^o$ ) modudur. Bu mod için İbn Sina'nın örnek kıyası şöyledir:

- (k.4) Hiçbir nicelik nitelik değildir.  
 Bazı ayrımlar niceliktir.  
 ∴ Bazı ayrımlar nitelik değildir.<sup>435</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sina birinci şeklin dört modunu geçerli ve mükemmel kabul eder. Ancak bu şeklin öncüllerinin döndürülmesi yoluyla elde edilen dördüncü şekil kıyasları kabul etmez.

<sup>435</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 58-59.

### 2.1.1.2. İkinci Şekil Kıyaslar

Orta terimin her iki öncülde de yüklem olmasını gerektiren ikinci şekilde e-yalın önermeler İbn Sina'nın yorumladığı tarzda, yani yüklem sürekli olarak değil, ancak en az bir defa konudan olumsuzlanması tarzında yorumlandığında, geçerli bir kıyas kurulamaz. Çünkü bu yorumla iki karşıt önermenin, yani sözgelimi, 'Hiçbir insan uyuyan değildir' ve 'Her insan uyuyandır' önermelerinin aynı anda doğru olması mümkündür, çünkü her insan en az bir defa uyumak zorunda olduğu gibi, en az bir defa da uyanık durumda olmak zorundadır. Uyuyan olduğu zaman dilimi ile uyanık olduğu zaman dilimi çakışmak zorunda olmadığından, yukarıdaki iki karşıt önerme aynı anda doğru olabilir. Dolayısıyla e-yalın önermenin bu yorumuna göre, iki yalın öncülden bir sonuç elde etmek mümkün değildir. Bununla birlikte İbn Sina, döndürme ve çelişki konusunda yalın önermenin geleneğe uygun olarak yorumlanabilmesi için ortaya attığı çözüm yollarından ilkinin bu konuda da dile getirmektedir. Buna göre, yalın önermelerden bu şekilde Aristoteles'in de benimsediği tarzda bir kıyas kurabilmek için e-yalın önermenin konusunun niteliksel olarak okunması şarttır. Bu şekilde okunan yalın önermelerden büyük öncülün tümel ve öncüllerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması şartıyla dört modda geçerli sonuç almak mümkündür.<sup>436</sup>

İbn Sina'ya göre, kıyasın genel kuralları içerisinde sayılan iki olumsuz ve iki tikel öncülden sonuç çıkmayacağı kuralına ek olarak, ikinci şekilde iki olumlu öncülden de sonuç çıkmaz, çünkü 'cisim' gibi bir terim, 'taş' ve 'hayvan' gibi iki ayrı terime yüklenebileceği gibi, 'insan' ve 'gülen' gibi iki eşit kavrama da yüklenebilir.<sup>437</sup> İkinci durumda, yani 'cisim' teriminin 'insan' ve 'gülen' terimlerine yüklem yapılması durumunda, geçerli bir kıyas ortaya çıkar. Ancak birinci durumda geçerli bir kıyas kurma ihtimali yoktur, çünkü cismin hem 'taş' hem de 'hayvan'a yüklenmesi, bu ikisinden birinin diğerine yüklenebileceği anlamına gelmez.<sup>438</sup> Bu demektir ki, burada kıyasın geçerliliği formula değil, belli bir madde ile ilişkilidir. Dolayısıyla böyle bir kıyas her zaman geçerli sonuç vermeyecektir. Bu nedenle

<sup>436</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 59; *el-Kıyâs*, ss. 112-114; 'el-Mesâilu'l-Ğarîbetü'l-Işrîniyye', ss. 88-89. Aristoteles'in ikinci şekil yalın kıyasları için bkz. *Birinci Çözümlemeler* 5. bölüm.

<sup>437</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 111.

<sup>438</sup> et-Tüsî, *Şerh* I, s. 403; Özel, *İbn Sina'nın Birleştirmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 72.

ikinci şekilde iki olumlu öncül kullanılamaz. Öncüllerden biri olumsuz olmak zorunda olduğundan sonuç da mutlaka olumsuz olacaktır. İkinci şekilde olumlu sonuç elde etmek mümkün değildir, bütün sonuçlar olumsuzdur.

İkinci şeklin Cesare olarak adlandırılan birinci modunda büyük öncül tümel olumsuz, küçük öncül ise tümel olumludur ( $Xab^e \& Xac^a \supset Xbc^e$ ). İbn Sina bu modu şu kıyasla örneklendirir:

(k.1) Hiçbir B, A değildir.

Bütün C'ler A'dır.

∴ Hiçbir C, B değildir.

Gerek Aristoteles gerekse İbn Sina'ya göre, ikinci şeklin modlarından hiçbiri mükemmel değildir, başka bir deyişle geçerlilikleri apaçık değildir. Bu nedenle birinci şekle döndürülmek suretiyle, bu kıyasların geçerli olduğunun ispatı gerekir. Bu modla ilgili olarak bunun iki yolu vardır: (1) döndürme (*aks*), (2) saçmaya indirgeme (*kıyâsu 'l-hulf*). Birinci yolla ispatı şu şekilde gösterebiliriz:

- |               |                                |
|---------------|--------------------------------|
| (i) $Xab^e$   | (öncül)                        |
| (ii) $Xac^a$  | (öncül)                        |
| (iii) $Xbc^e$ | (sonuç)                        |
| (iv) $Xba^e$  | (i'nin döndürmesi)             |
| (v) $Xbc^e$   | (iv ve ii'den Celarent gereği) |

Görüldüğü üzere birinci şeklin Celarent modunda aynı sonuç elde edilmiş ve böylece sonucun doğruluğu ispatlanmıştır. Aynı ispatı bir ikinci yolla, yani saçmaya indirgeme yoluyla şu şekilde yaparız (İlk üç adım aynı olduğundan yeniden yazmıyoruz):

- |              |  |
|--------------|--|
| (iv) $Xbc^i$ | (sonucun çelişği)                              |
| (v) $Xac^o$  | (i ve iv'den Ferio gereği)                     |
| (vi) $\perp$ | (v, önceden doğru kabul edilen ii ile çelişir) |

- (vii)  $Xbc^e$  (iv ve vi'dan, yeni eklenen iv saçma bir sonuca yol açtığı için yanlıştır, çelişği doğrudur)

Bu ikinci yolla da aynı sonuç, yani hiçbir C'nin A olmadığı ispat edildi.<sup>439</sup> Lameer'e göre, burada kullanılan saçmaya indirgeme yöntemi, iki temel mantıksal varsayıma dayanmaktadır: (1) Aristoteles'in *Birinci Çözümlmeler* 53<sup>b</sup>7-8'de ima ettiği üzere, formel bakımdan sorunsuz bir kıyasın sonucu yanlış olduğu takdirde öncüllerden en az biri mutlaka yanlıştır. (2) Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi gereği bir olumlama ya da çelişği olan değilleme doğru olmak zorundadır.<sup>440</sup>

İkinci şeklin ikinci modu olan Camestres bir tümel olumlu büyük öncülle bir tümel olumsuz küçük öncülün oluşur: ( $Xab^e \& Xac^a \supset Xbc^e$ ). İbn Sina bu kıyasın da küçük öncülü ve sonucu döndürülerek veya saçmaya indirgeme yoluyla ispat edilebileceğini belirtmektedir.

İkinci şeklin üçüncü modu olan Festino tümel olumsuz büyük öncül ve tikel olumlu küçük öncülün yapılıdır: ( $Xab^e \& Xac^i \supset Xbc^o$ ). İbn Sina'ya göre ispatı büyük öncülün döndürülmesi ya da saçmaya indirgeme yollarından biriyle yapılabilir.

Dördüncü mod olan Baroco tümel olumlu büyük öncül ve tikel olumsuz küçük öncülün yapılıdır: ( $Xab^a \& Xac^o \supset Xbc^o$ ). İspatı döndürme yoluyla yapılamaz, çünkü tikel olumsuz olan küçük öncül döndürülemez. Tümel olumlu büyük öncül döndürüldüğünde tikel olumlu olacağından yine tikel olan küçük öncülle birlikte sonuç veren bir kıyas oluşturamaz. O halde bu modun ispatı, saçmaya indirgeme ya da *ektesis* (*iftirâz*) yoluyla yapılmalıdır.<sup>441</sup> *Ektesis* yoluyla yapılan ispatı şu şekilde gösterebiliriz:

- |               |                                 |
|---------------|---------------------------------|
| (i) $Xab^a$   | (öncül)                         |
| (ii) $Xac^o$  | (öncül)                         |
| (iii) $Xbc^o$ | (sonuç)                         |
| (iv) $Xcd^a$  | (ii'den <i>ektesis</i> yoluyla) |

<sup>439</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 114.

<sup>440</sup> Lameer, *Al-Fârâbi and Aristotelian Syllogistics*, s. 51.

<sup>441</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 115-116; *en-Necât*, s. 60.



(v) $Xad^e$	(ii'den <i>ektesis</i> yoluyla)
(vi) $Xbd^e$	(i ve v'den Camestres yoluyla)
(vii) $Xdc^i$	(iv'den düz döndürme)
(viii) $Xbc^o$	(vi ve vii'den Ferio yoluyla)

Burada yapılan ispatı açıklamamız gerekirse, *ektesis* İbn Sina'nın deyişle döndürme yerine ikâme edilen bir ispat yöntemidir. Nasıl ki döndürmede öncüllerden birinin döndürmesi alınarak diğer öncülle birlikte yeni bir kıyas kuruluyorsa, *ektesiste* de öncüllerden birinden bu yolla türetilen yeni öncüller ve kullanılmayan öncül yardımıyla yeni kıyaslar kurulmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere, İbn Sina bazı C'lerin A olmadığını söyleyen o-küçük öncülünde C'nin A olmayan bölümünden bir kısmını alarak D diye isimlendirmekte ve buradan iki yeni önerme türetmektedir: 'Bütün D'ler C'dir' ve 'Hiçbir D, A değildir'. Bu iki öncülden ikincisini küçük öncül olarak almak ve asıl kıyasın büyük öncülüyle Camestres modunda birleştirmek suretiyle İbn Sina, 'Hiçbir D, B değildir' önermesini elde etmektedir. Bu önermeyi ve yukarıdaki 'Bütün D'ler C'dir'in düz döndürmesi olan 'Bazı C'ler D'dir' önermesini 'Hiçbir D, B değildir' önermesiyle birinci şeklin Ferio modunda birleştiren İbn Sina ispatlamaya çalıştığı ilk sonuç olan bazı C'lerin B olmadığı sonucuna ulaşmakta ve böylece bu sonucu ispatlamaktadır.

İbn Sina'nın bu görece karmaşık ispatını Aristoteles'in ki ile karşılaştırmak istersek, öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, yalın önermelerden kurulu Baroco modunun ispatında Aristoteles *ektesisi* hiç gündeme getirmez, sadece saçmaya indirgmeden söz eder. Onun *ektesisi* kullandığı yer zorunlu öncüllerden oluşan Baroco'dur. Ancak Lameer, buradaki zorunluluk kaydını kaldırarak aynı ispatın yalın Baroco'ya uygulanmasının mümkün olduğunu belirtir.<sup>442</sup> Bu durumda Aristoteles'in *ektesisi* İbn Sina'ninkine oldukça yakın olmakla birlikte, iki ispat yukarıdaki vi. adımdan itibaren ayrılmaktadır. İbn Sina,  $Xac^o$ 'den *ektesis* yoluyla elde edilen birinci öncülü ( $Xcd^o$ ) öncelikle döndürerek kullanırken, Aristoteles doğrudan kullanmakta ve böylece İbn Sina'nın elde ettiği Ferio'ya karşılık Felapton'a ulaşmaktadır. Aristoteles'in ispatı hakkında yapılan bu yorum doğru ise, Aristoteles burada bir kez

<sup>442</sup> Lameer, *Al-Fârâbi and Aristotelian Syllogistics*, s. 113.

daha henüz ispat etmediği bir modu kullanıyor demektir.<sup>443</sup> Bu sakıncadan dolayı Aristoteles'in ilgili metni daha farklı bir yoruma tabi tutularak onun öncelikle Cesare ve ardından Festino modlarını kullandığı savunulmuştur.<sup>444</sup> Ancak iki yoruma göre de Aristoteles'in ispatı İbn Sina'nınki kadar başarılı değildir, çünkü ispat sonunda Aristoteles'in ulaştığı Festino ikinci, Felapton üçüncü şeklin modudur. Dolayısıyla bunların üçüncü bir kıyasla birinci şekle döndürülmesi gerekir. Hâlbuki İbn Sina ikinci kıyasta Ferio'ya ulaşarak daha kısa bir ispat ile amaca ulaşmıştır.

İbn Sina'nın yalın-Baroco ispatı İskender'in ispatından da farklıdır, çünkü İskender de Camestres'ten sonra ikinci kıyas olarak Celarent'i kullanmaktadır.<sup>445</sup> İbn Sina'nın çözümüne kaynaklık etme ihtimali olan bir ispatı ancak Farabi'de bulabilmekteyiz. Farabi, İskender'i takip ederek Camestres ve Celarent'i kullansa da ardından Ferio ile sonuca ulaşmaktadır. Onun bu ispatını<sup>446</sup> şöyle gösterebiliriz (ilk üçadım aynı olduğundan yeniden yazmayacağız):

- |                |   |
|----------------|---|
| (iv) $Xdc^i$   | (ii'den <i>ektesis</i> yoluyla, ancak düz döndürülmüş olarak)   |
| (v) $Xda^e$    | (ii'den <i>ektesis</i> yoluyla, ancak düz döndürülmüş olarak)   |
| (vi) $Xbd^e$   | (i ve iv'ün düz döndürmesinden Camestres yoluyla)   |
| (vii) $Xdb^e$  | (Camestres'in öncüllerinin yer değiştirmesi ve büyük öncülünün düz döndürülmesi ile Celarent yoluyla) |
| (viii) $Xbc^o$ | (vii'nin düz döndürülerek büyük öncül olarak kullanılması ve iv ile Ferio yoluyla)                    |

<sup>443</sup> Bu yorum için bkz. Günther Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism*, trans. J. Barnes, D. Reidel Pub., Dordrecht, 1968, ss. 166-167.

<sup>444</sup> Bu yorum için bkz. Lameer, *Al-Fârâbi and Aristotelian Syllogistics*, s. 115.

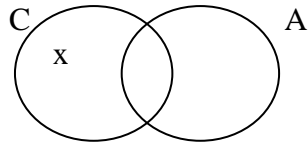
<sup>445</sup> Bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, ss. 55-56.

<sup>446</sup> Bkz. el-Fârâbî, 'Kitâbu'l-Kıyâs', ss. 25-26. Ayrıca bkz. Lameer, *a.g.e.*, s. 117 vd.

Görüldüğü üzere Farabi, İbn Sina gibi Camestres'in sonucu ve *ektesis* yoluyla elde edilen birinci önermenin düz döndürmesi ile doğrudan Ferio'ya ulaşabileceği halde, muhtemelen Camestres'in birinci şekilden Celarent'e döndürüleceği kuralına uymak için araya Celarent'i koymakta ve işlemi uzatmaktadır. Ayrıca *ektesis* ile İbn Sina gibi 'Bütün D'ler C'dir' ve 'Hiçbir D, A değildir' önermelerini elde etmek yerine, yine muhtemelen Aristoteles'in e-önermenin düz döndürme ispatından hareketle bu iki önermenin döndürülmüş hallerini elde etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles ve Aristotelesçi geleneğe bağlılığının Farabi'yi daha farklı çözümler üretmekten alıkoyduğu, buna karşılık İbn Sina'nın gelenekten çok çözümü merkeze alan düşünme tarzıyla problemi çözmek için yeni yöntemler üretmekte daha başarılı olduğunu söylemek sanırım doğru olacaktır. Bunun yanında Aristoteles'in *ektesis* ile ilgili olarak *Birinci Çözümler* 30<sup>a</sup>13-14'deki "Kıyaslardan her biriyse uygun konumda oluşur" şeklindeki sözlerini İskender ve İbn Sina *ektesis*in iki kıyastan oluşacağı, bunlardan birincisinin ispatlanmaya çalışılan kıyasın şeklinde, ikincisinin ise birinci şekilde olacağı yönünde anlamışlardır.<sup>447</sup> Farabi'nin çözümü ikiden fazla kıyas içerdiği için bu kriter bakımından da başarısız kabul edilebilir.

Diğer taraftan İbn Sina'nın bu ispatta kullandığı *ektesis* yönteminin mantıksal anlamda geçerli bir akılyürütme olduğunu Venn diagramı ile göstermek mümkündür. Öncelikle İbn Sina'nın *ektesis* işlemine kaynaklık eden tikel olumsuz 'Bazı C'ler A değildir' önermesinin Venn diagramı ile gösterimi şöyledir:<sup>448</sup>

Şekil2.1. Tikel olumsuz önermenin Venn diagramı ile gösterilmesi



Bu diagramdaki x'in tekil bir nesne olmaktan ziyade genel bir terim olduğunu ve D olarak adlandırıldığını varsayarsak,<sup>449</sup> buradan kaplam ilişkileri gereği 'Bütün D'ler C'dir' ve 'Hiçbir D, A değildir' önermelerini kolaylıkla çıkarabiliriz. Dolayısıyla

<sup>447</sup> Bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, s. 58; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 65.

<sup>448</sup> Özlem, *Mantık*, s. 157.

<sup>449</sup> D'yi tümel bir terim olarak kabul etmekle İbn Sina, bunu tekil bir terim olarak gören İskender'den ayrılmaktadır. Bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.1-7, s. 88.

*ektesisi* kullanırken İbn Sina, açıkça ifade etmemiş olmakla birlikte, kavramların kaplamalarını esas almış görünmektedir. Kavramlar arası eksik girişimlilik ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki işlem açıkça görüleceğinden, İbn Sina bunu izah etmeye gerek görmemiş olmalıdır.<sup>450</sup>

### 2.1.1.3. Üçüncü Şekil Kıyaslar

Orta terimin her iki öncülde de konu işlevi gördüğü üçüncü şekil kıyaslar yalnız önermelerden yapıldığında İbn Sina'ya göre, küçük öncülün olumlu olması şartıyla altı modda geçerli sonuç verir. Bu sonuçlar daima tikeldir ve bu nedenle üçüncü şekil mükemmel önerme formu kabul edilen tümel olumluyu sonuç veremez, ancak tikel olumluyu sonuç verebilir. İbn Sina, üçüncü şeklin bu nedenle üçüncü sıraya konduğu düşüncesindedir, çünkü ikinci şekil, olumsuz da olsa tümel sonuç verir ve tümel her zaman tikelden daha kullanışlı ve bilimler için daha yararlıdır.<sup>451</sup>

Bu şeklin ilk modu iki tümel olumlu öncülden yapılan Darapti modudur: ( $Xab^a \ \& \ Xcb^a \supset Xac^i$ ). İbn Sina her iki öncülün de tümel olmasından sonucun da tümel olması gerekmediği konusunda uyarır, çünkü sonucun yüklemine konusundan daha genel olması mümkündür. Darapti'nin ispatı İbn Sina'ya göre, küçük öncülün döndürülmesi ya da saçmaya indirgeme yöntemleriyle yapılabilir.<sup>452</sup>

Üçüncü şeklin ikinci modu olan Felapton ( $Xab^e \ \& \ Xcb^a \supset Xac^o$ ) ve üçüncü modu, Datisi ( $Xab^a \ \& \ Xcb^i \supset Xac^i$ ), Darapti gibi küçük öncülün döndürülmesi ya da saçmaya indirgeme yöntemleriyle ispatlanır.

Dördüncü mod, Disamis ( $Xab^i \ \& \ Xcb^a \supset Xac^i$ ) öncüllerinin yer değiştirmesi ve büyük öncülün döndürülmesi ile ispatlanır. Ayrıca saçmaya indirgeme ile ispatlanması da mümkündür.

Beşinci mod Bocardo ( $Xab^o \ \& \ Xcb^a \supset Xac^o$ ) ise, yukarıda Baroco'da açıklanan sebepten dolayı döndürme ile ispat edilemediğinden yine saçmaya

<sup>450</sup> Daha farklı bir izah için bkz. Özel, *İbn Sina'nın Birleştirmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 84 vd.

<sup>451</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 112.

<sup>452</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 117; *en-Necât*, ss. 61-62.

indirgeme veya *ektesis*le ispatlanır. Bu ispatta kullanılan *ektesis*i şu şekilde gösterebiliriz:<sup>453</sup>

(i) $Xab^o$	(öncül)
(ii) $Xcb^a$	(öncül)
(iii) $Xac^o$	(sonuç)
(iv) $Xbd^a$	(i'den <i>ektesis</i> yoluyla)
(v) $Xad^e$	(i'den <i>ektesis</i> yoluyla)
(vi) $Xdb^i$	(iv'den düz döndürme)
(vii) $Xdc^i$	(vi ve ii'den Disamis yoluyla)
(viii) $Xac^o$	(v ve vii'den Ferio yoluyla)

Görüldüğü gibi çıkarımın sonunda ispatlanması gereken sonuç böylece elde edilmekte ve ispatlanmaktadır. Saçmaya indirgemeye bir örnek olmak üzere, aynı kıyasın bu yolla ispatını şu şekilde gösterebiliriz (İlk üç adım aynı olduğundan yeniden yazmıyoruz):

(iv) $Xac^a$	(sonucun çelişigi)
(v) $Xab^a$	(iv ve ii'den Barbara yoluyla)
(vi) $\perp$	(v, i ile çelişir)
(vii) $Xac^o$	(iv ve vi'dan, yeni eklenen iv saçma bir sonuca yol açtığı için yanlıştır, çelişigi doğrudur)

Burada da aynı sonuca, yani bazı C'lerin A olmadığı sonucuna ulaşılmış ve önceki sonuç bu yolla da ispatlanmıştır.

Aristoteles, yalın öncüllerden kurulu Baroco'da olduğu gibi Bocardo'da da *ektesis* yapmaz. Bu nedenle İbn Sina'nın Bocardo için yaptığı *ektesis*i değerlendirmek için yine en yakın selefi Farabi ile karşılaştırmanın doğru olacağı kanaatindeyiz. İlk olarak şunu söyleyelim ki, Farabi ile İbn Sina'nın işlemleri bu defa bütünüyle farklıdır. Farabi, *ektesis* yoluyla elde edilen öncüller yardımıyla önce

<sup>453</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 63; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 74. Ayrıca bkz. Özel, *İbn Sina'nın Birleştirmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, s. 97 vd.

Barbara ve ardından Felapton modunda kıyaslar kurarak asıl kıyasta elde edilen sonuca ulaşmaktadır<sup>454</sup> (İlk beş adım aynı olduğundan yeniden yazmıyoruz):

- |               |                                |
|---------------|--------------------------------|
| (vi) $Xcd^a$  | (ii ve iv'den Barbara yoluyla) |
| (vii) $Xac^o$ | (v ve vi'dan Felapton yoluyla) |

Görüldüğü üzere Farabi, (vii) numaralı adımda ispatlanması gereken sonuca ulaşmış olmakla birlikte bu kıyas da üçüncü şekilde olduğu için bizatihi ispata muhtaçtır ve yeni bir ispatla ve küçük öncülü düz döndürülerek Ferio'ya indirgenmesi gerekir. Dolayısıyla Farabi'nin, İbn Sina ile aynı sonuca, fakat daha uzun bir yoldan ulaştığını söylemek mümkün görünmektedir.

Üçüncü şeklin altıncı modu olan Ferison ( $Xab^e \& Xcb^i \supset Xac^o$ ) küçük öncülünün döndürülmesi ve saçmaya indirgeme yoluyla ispat edilir.<sup>455</sup>

İbn Sina'nın sadece yalın öncüller kullanılarak yapılan kıyaslarla ilişkin görüş ve ispatlarını böylece inceledikten sonra şimdi zorunlu öncüllerle yapılan kıyaslara geçmek istiyoruz.

### 2.1.2. Zorunlu Öncüllerle (LL-) Yapılan Kıyaslar

Sadece zorunlu öncüllerle yapılan kıyaslar çok büyük oranda yalın kıyaslarla aynı olduğundan şekil ve modları tek tek izah etmeyeceğiz. Ancak yalın kıyaslardan farklı olan noktalara temas edecek ve İbn Sina'nın bu konudaki görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

İbn Sina'ya göre zorunlu öncüllerle yapılan kıyaslar şekillerin kuralları ve sonuç veren modları konusunda yalın kıyaslarla aynıdır. Ancak zorunlu öncüllerle bu şekil ve modlar kurulurken sonuçların yalından farklı olarak zorunlu çıkacağı âşikardır. Zorunlu kıyaslar yine birinci şeklin mükemmel olması ve diğer iki şeklin buna döndürülmesi bakımından da yalın kıyaslara benzerdir. Ancak yalın kıyaslar konusunda görece ayrıntılı olarak açıkladığımız ikinci şeklin Baroco ve üçüncü şeklin Bocardo modlarının zorunlu öncüllerle kurulma durumunda birtakım

<sup>454</sup> Bkz. el-Fârâbî, 'Kitâbu'l-Kiyâs', ss. 29-30. Ayrıca bkz. Lameer, *a.g.e.*, s. 123.

<sup>455</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 61-63.

hususiyetleri ortaya çıkmaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi bu iki modun birinci şekle indirgenmesi sırasında saçmaya indirgeme ya da *ektesis* yöntemi kullanılır. Ancak saçmaya indirgeme yöntemi zorunlu öncüllerle yapılan kıyaslarda işlevsiz hale gelmektedir, çünkü bu işlem sonucun çelişigi alındığında, zorunlu öncülün çelişigi genel-mümkün olacağından, kurulacak yeni kıyas bir zorunlu ve bir genel-mümkün önermenin karışımı olacaktır. Hâlbuki bu tür kıyaslar henüz ispatlanmadığı için herhangi bir işlemde kullanılamaz. Zorunlu öncülün çelişigi genel-mümkün yerine özel-yalın (*mevcut, vücûdî*) olarak alınsa da durum değişmeyecektir, çünkü bunların zorunlu öncüllerle birlikte hangi durumlarda nasıl sonuç verdikleri de henüz ele alınmış ve ispatlanmış değildir. Saçmaya indirgeme yönteminin bu nedenlerden ötürü elenmesi ile birlikte, zorunlu Baroco ve Bocardo için elimizde *ektesisten* başka bir ispat yöntemi kalmamaktadır.<sup>456</sup>

İbn Sina'nın zorunlu Baroco ve Bocardo modlarını *ektesis* yoluyla ispatı, bu modların yalın öncüllerle kurulan formu için verdiği ispatla aynıdır. Ancak bu defa *ektesiste* bir sorun çıkmaktadır: Tikel olumsuz öncülden *ektesis* ile elde edilen tümel olumlu önermenin döndürmesine ihtiyaç duyulan yerlerde, a-zorunlu önerme i-genel-mümkün önermeye döndürüldüğünden, zorunlu bir önerme değil, genel-mümkün bir önerme elde edilmektedir. Bu genel-mümkün önermenin zorunlu bir önerme ile birlikte nasıl bir sonuç vereceği ise henüz ispatlanmış değildir. Bu sebeple saçmaya indirgeme yönteminin işlevsiz kalmasına yol açan neden aslında *ektesis* yolunu da geçersiz kılmakta ve zorunlu Baroco ve Bocardo modları ispatlanamama tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle İbn Sina, zorunlu öncüllerin yalın ve mümkün önermelerle birlikte nasıl sonuç vereceği konusu henüz aydınlatılmamış olsa da, bu tür kıyasların geçerli olduğunu bildiğimizden Baroco ve Bocardo'nun ispatlarının geçerliliğini kabul etmenin daha doğru olacağını belirtir. Başka bir deyişle İbn Sina, her bir işlemi önceden ispatlanan adımlarla yürütme ilkesinden taviz vermek

<sup>456</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 121. Krş. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, ss. 56-58. İskender de Baroco ve Bocardo'nun *ektesis* yöntemiyle ispatında a-önermenin tikel olumsuzu döndürmesini kullanıyor olsa da bu durum, ona göre, önermeyi zorunlu olmaktan çıkarmaz, çünkü a-zorunlu önerme i-zorunlu önermeye döndürülür. Hâlbuki İbn Sina'ya göre, a ve i-zorunlu önermeler döndürüldüğü anda zorunlu olmaktan çıkarak genel-mümkün haline gelir.

pahasına zorunlu Baroco ve Bocardo'nun ispatında zorunlu-yalın ve zorunlu-mümkün karışımlarının kullanılmasını mümkün görmektedir.<sup>457</sup>

Sonuç olarak İbn Sina'nın tümüyle zorunlu öncüllerden yapılan kıyaslarda birinci şeklin dört modunu geçerli ve mükemmel, ikinci şeklin dört ve üçüncü şeklin altı modunu ise sadece geçerli kabul ettiğini söyleyebiliriz. Tek-tip öncülle yapılan kıyaslarda son olarak sadece mümkün öncüllerle yapılan kıyasları inceleyeceğiz.

### 2.1.3. Mümkün Öncüllerle (MM-) Yapılan Kıyaslar

İbn Sina için sadece mümkün öncüllerle yapılan kıyaslar,<sup>458</sup> yalın kıyaslarla oldukça benzerdir ve yalın kıyaslarda geçerli olan modlar mümkün kıyaslarda da geçerlidir. Bu modları birinci şekilden itibaren incelemeye başlarsak, İbn Sina birinci şeklin dört modunu mümkün kıyaslarda da geçerli ve mükemmel kabul etmektedir. Ancak birinci şekil mümkün kıyasların önemli bir özelliği vardır. Yukarıda yalın ve zorunlu kıyasların birinci şeklinde geçerli olan iki kuraldan biri mümkün birinci şekil kıyaslarda geçersizdir: Mümkün küçük öncül olumsuz olabilir. Başka bir ifadeyle birinci şeklin iki kuralı olan büyük öncülün tümel olması ve küçük öncülün olumlu olması ilkelerinden sadece birincisi mümkün kıyaslarda geçerlidir, ikincisi geçerli değildir, çünkü İbn Sina'ya göre, mümkün olumsuz öncüller aslında olumlu hükmündedir.<sup>459</sup> Bu durumda iki olumsuz öncülden sonuç çıkmayacağına ilişkin kural da bu şekilde işlevsiz hâle gelmektedir.<sup>460</sup>

<sup>457</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 65-66.

<sup>458</sup> İbn Sina açıkça ifade etmese de bu konu boyunca kullandığı mümkün önermelerin özel-mümkün/olumsal önermeler olduğu anlaşılmaktadır. Buna uygun olarak biz de mümkün terimini burada özel-mümkün anlamında kullanacağız.

<sup>459</sup> Burada İbn Sina'nın, aslında olumlu oldukları gerekçesiyle şeklen olumsuz küçük öncüllerin kullanılmasına imkân tanınması ve buradan hareketle yeni bazı modlar türetmesi, Aristoteles'in de özel-mümkün önermeler için kabul ettiği tamamlayıcı döndürme (*the complementary conversion*) işleminin geçerliliğine dayanmaktadır. Bu işleme göre tümel olumlu ve olumsuz önermeler kendi aralarında, tikel olumlu ve olumsuz önermeler de kendi aralarında bir eşitliğe sahiptir, biri diğerinin yerine kullanılabilir. Bkz. Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, s. 124 vd. İbn Sina, "özel-mümkün tümel olumsuz bir önerme tümel olumluya denkse neden bu kıyaslarda onun yerine kullanılmasını?" diye düşünerek bu yeni modları türetmiş görünmektedir. Her ne kadar ulaşabildiğimiz İbn Sina öncesi kaynaklarda, bu tür yeni modlar türetmeye ilişkin bir örnek bulamamış olsak da İbn Sina'nın ifadelerinden bu geleneğin kendisinden önce başladığı ve ona ait orijinal bir katkı olmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Ancak İbn Sina sonrası gelenekte İbn Rüşd'ün de İbn Sina ile bu konuda aynı görüşte olduğu görülmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, ss. 191-193.

<sup>460</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 70.



İbn Sina birinci şekil mümkün kıyasların geçerli olmakla birlikte mükemmel olmadığı görüşünü ele alarak reddeder.<sup>461</sup> Bu görüşe göre, bir terim başka bir terimin kaplamına bilfiil girdiğinde, bu ikinci terim hakkında söylenen herşey birinciyi de kapsayacaktır. Ancak bu terim ikincinin kaplamına sadece bilkuvve girdiğinde, bu tür terimlerden kurulu birinci şekil bir kıyas, ikinci ve üçüncü şekillerden farklı olmayacak, dolayısıyla mükemmel olarak da görülemeyecektir. İkinci şekil mükemmel değildir, çünkü küçük terim orta terimin kaplamında bulursa da büyük terim orta terime bilfiil değil, ancak bilkuvve yüklenmekte, dolayısıyla orta terim hakkında verilen bilkuvve hüküm küçük terime açıkça ulaşmamaktadır. Üçüncü şekil de mükemmel değildir, çünkü küçük terim orta terimin kaplamına ancak bilkuvve girmektedir. Bu iki şekilde olduğu gibi mümkün birinci şekil kıyaslar da ispata muhtaçtır ve dolayısıyla mükemmel değildir.

Bu görüşü redderken İbn Sina iki nedenle mümkün birinci şekil kıyasların ikinci ve üçüncü şekil kıyaslardan farklı olduğunu belirtmektedir:

(1) İkinci ve üçüncü şekillerde küçük terimin orta terim hakkında verilen hükme dâhil olmasının anlamı, bu hükmün küçük terim hakkında bilfiil geçerli olmayıp ancak bilkuvve geçerli olması değildir. Bunun anlamı önermeyi dile getiren kişinin henüz bilfiil yargıda bulunmamış olmasıdır. Ancak bu kişi orta terim hakkında yargıda bulunduğu ve bu yargı doğru olduğunda, aynı yargı küçük terim için de mümkün hale gelecektir. Başka bir deyişle buradaki imkân ve kuvvelik terimlerin kendisi açısından değil, söyleyen ve yargıda bulunan kişi açısındandır. Fakat bu birinci şekilde imkân ve kuvvelik hüküm veren açısından değil, hükme konu olan varlıkların kendinde durumları açısından ve bu durum kıyasın mükemmel olmasını engellemez.

(2) İkinci ve üçüncü şekilde küçük terimin orta terimin kaplamına bilkuvve girmesi, küçük terimin doğasıyla ilgili bir durumdur ve dolayısıyla küçük terimin durumu bu anlamda açık değildir. Bu nedenle araştırılması ve hakkında ispat ortaya konması gerekir. Ancak o zaman küçük terimin orta terimin kaplamında olduğu açıklık kazanabilir. Oysaki bu terimin durumu kendinde olduğu gibi bizim için

<sup>461</sup> Bu görüşün Farabi'ye ait olabileceğine dair bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, ss. 105-106.

apaçık olmuş olsaydı, o zaman başka şekillere döndürmeye veya başka ispatlara ihtiyaç duymazdık. Buna karşılık birinci şekilde küçük terimin orta terimin kapsamında bilkuvve bulunduğunu kesin bir şekilde biliriz ve bundan dolayı da başka herhangi bir ispata ihtiyaç duymayız. Diğer iki şekilde ise bu terim orta terimin hükmüne bilkuvve dâhil olsa bile bu bizim açımızdan meçhuldür, bilinen bir şey değildir.<sup>462</sup> Dolayısıyla İbn Sina için birinci şekil kıyaslar kesinlikle geçerlidir ve mükemmeldir.

Küçük öncülün olumsuz da olabilmesi İbn Sina'ya göre birinci şeklin geçerli modlarını dörtten sekize çıkarır. Yukarıda sayılan Barbara, Celarent, Darii ve Ferio'ya İbn Sina, (1) tümel olumlu büyük ve tümel olumsuz küçük öncüllü bir mod (Barbere?); (2) iki tümel olumsuz öncüllü bir mod (Celarent?); (3) büyük öncülü tümel, küçük öncülü tikel olumsuz bir mod (Feroo?) ve (4) büyük öncülü tümel olumlu, küçük öncülü tikel olumsuz bir mod (Daroo?) ilave eder. Bu dört mod geçerli olmakla birlikte mükemmel değildir, öncüllerinin olumlu hale getirilerek mükemmel yapılması gerekir. Şöyle ki, örneğin birincisi terimleri ve modalitesi aynı kalmak kaydıyla küçük öncülün niteliği değiştirilmek suretiyle diğer mükemmel şekillerden birine, bu örnekte Barbara'ya indirgenir:

- (k.1) Bütün B'ler mümkün olarak A'dır.  
Hiçbir C mümkün olarak B değildir.  
∴ Hiçbir C mümkün olarak A değildir.

Bu kıyasın küçük öncülünün niteliğini değiştirir, olumsuzken olumlu yaparsak, kıyas Barbara modunda mükemmel bir kıyas haline gelir:

- (k.2) Bütün B'ler mümkün olarak A'dır.  
Bütün C'ler mümkün olarak B'dir.  
∴ Bütün C'ler mümkün olarak A'dır.<sup>463</sup>

Bu son sonuç önceki sonuçla eşdeğerdir, çünkü mümkün öncüllerde olumlular ve olumsuzlar eşdeğerdir. Bu anlamda ikinci kıyas da birinciye eşdeğerdir.

<sup>462</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 184-185.

<sup>463</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 186-187; *en-Necât*, s. 70.

İbn Sina, olumsuz küçük öncülle türetilen bu dört modun nadiren gerçekleşen birtakım imkânları ifade ettiği için bilimler açısından faydasız olduğu eleştirilerini doğru bulmaz.<sup>464</sup> Gerçekleşme kriterine göre önemli olan çoğunlukla gerçekleşen imkânları ifade eden mümkün önerme ve kıyaslar olsa da imkân olmak bakımından tamamı eşittir ve kullanıma uygundur. Diğer taraftan kıyas kitabı, sadece bilimlere faydalı olmak bakımından değil, mutlak anlamda kıyas olmak bakımından kıyasları ele alır. Bu dört kıyas da bu anlamda diğerleri kadar önemlidir.

Mümkün öncüllerle yapılan kıyaslarda ikinci şekil geçerli sonuç vermez. İbn Sina'ya göre, bir terim, biri diğerine tümel ya da tikel olarak yüklenmesi mümkün olan iki kavrama olumsal olarak yüklenebilir. Yahut bir terim, ayrık iki kavramdan her birine olumsal anlamda yüklenebilir ya da her birinden yine olumsal anlamda değillenebilir. Ancak bu ilişkilerden bir kıyas kurmak mümkün değildir.<sup>465</sup>

İbn Sina'nın sözünü ettiği durumları ikinci şekilden bir kıyas olarak göstermek istersek, öncelikle Baroco modunda şöyle bir kıyas oluşturabiliriz:

- (k.3) Bütün canlılar mümkün olarak hareketlidir.  
Bazı insanlar mümkün olarak hareketli değildir.  
∴ Bazı insanlar mümkün olarak canlı değildir.

Görüldüğü üzere kıyasın öncülleri doğru olduğu halde, sonucu yanlış çıkmaktadır, çünkü tam aksine bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır. İkinci durumu da yine aynı modda şöyle örneklendirebiliriz:

- (k.4) Bütün atlar mümkün olarak hareketlidir.  
Bazı insanlar mümkün olarak hareketli değildir.  
∴ Bazı insanlar mümkün olarak at değildir.

<sup>464</sup> Burada eleştirilen görüş, İbn Sina tarafından Theophrastus'a, İbn Rüşd tarafından ise Themistius'a atfedilmekte ve aynı şekilde eleştirilmektedir. Bkz. İbn Sînâ, 'el-Mesâilu'l-Ğarîbetü'l-Işrîniyye', s. 97; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 194. Bu iki filozofun isimlerinin Arapça metinlerde sıkça karıştırıldığını göz önünde bulundursak burada da böyle bir hata yapılmış olabilir. Bununla birlikte iki filozofun bu konuda aynı görüşte olduğunu düşünmemiz de elbette mümkündür.

<sup>465</sup> İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, s. 205; *en-Necât*, s. 75.

Bu kıyas da yanlıştır, çünkü bazı insanların mümkün olarak at olmaması hiçbir insanın zorunlu olarak at olmamasını gerektirmez. Başka bir deyişle bu önerme, bazı insanların at olabileceği anlamına gelir ve yanlıştır. Dolayısıyla ikinci şekilde mümkün öncüllerle, daha doğru bir ifadeyle özel-mümkün/olumsal öncüllerle kıyas kurulamayacağı anlaşılmaktadır.

İbn Sina bu durumu, kıyasların birinci şekle indirgenmesinin mümkün olmaması açısından da izah etmektedir. Buna göre, bu kıyasların döndürme yoluyla birinci şekle indirgenmesi mümkün değildir, çünkü e-mümkün önerme döndürülemez. Diğer taraftan saçmaya indirgeme yöntemi de kullanılamaz, çünkü mümkün önermelerin çelişği zorunlu önermelerdir ve bunların mümkün önermelerle birlikte nasıl sonuç verecekleri henüz ele alınmış, ispatlanmış değildir. İspatlandığı varsayılabilirse elde edilen sonuç, bu tür kıyaslarda kullanılan mümkün öncüllerle çelişki göstermez. Dolayısıyla ispat gerçekleşmez.<sup>466</sup> Buna bir örnek vermek gerekirse, yukarıdaki ikinci kıyası saçmaya indirgeme ile ispatlamaya çalışalım. Bunun için sonucun çelişğini alıp, büyük öncülle birlikte Barbara modunda yeni bir kıyas kuralım:<sup>467</sup>

(k.5) Bütün atlar mümkün olarak hareketlidir.

Bütün insanlar zorunlu olarak attır.

∴ Bütün insanlar mümkün olarak hareketlidir.

Bu ispatın başarılı olması için elde ettiğimiz sonucun saçma, yani önceki kıyasta doğru kabul edilen küçük öncüle çelişik olması gerekiyordu. Hâlbuki bütün insanların mümkün olarak hareketli olması, bazı insanların mümkün olarak hareketli olmamasıyla kesinlikle çelişmez. Demek ki, İbn Sina'nın da ifade ettiği gibi, bu tür kıyasların saçmaya indirgeme ile ispatı da mümkün değildir. Sonuç olarak bir kez daha ifade edelim, ikinci şekilde mümkün önermelerden kıyas kurulamaz.

Üçüncü şekle geldiğimizde, İbn Sina'nın birinci şekilde olduğu gibi burada da bu şeklin sonuç verme kurallarını değiştirdiğini görmekteyiz. O, küçük öncülün

<sup>466</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 75.

<sup>467</sup> Daha farklı örnekler için bkz. Özel, *İbn Sina'nın Birleştirmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, ss. 149-150.

olumlu olması şartını kaldırarak iki olumsuz öncülün sonuç vermesine imkân tanır, çünkü yukarıda da izah ettiğimiz gibi, özel-mümkün olumsuz önermeler olumlu hükmündedir. Bu durumda İbn Sina yalın kıyaslarda geçerli olan altı moda, yani Darapti, Datisi, Disamis, Felapton, Ferison ve Bocardo'ya küçük öncülleri olumsuz olacak tarzda yeni modlar ilave etmektedir. Bu şeklin geçerli modları gerek döndürme ve gerekse *ektesis* yoluyla ispatlanabilir. Bir örnek olması bakımından İbn Sina'nın Disamis modundaki bir kıyası *ektesis* ile ispatını inceleyelim:<sup>468</sup>

(i) $M_2ac^i$	(öncül)
(ii) $M_2bc^a$	(öncül)
(iii) $M_2ab^i$	(sonuç)
(iv) $M_2dc^i$	(i'den etktesis yoluyla)
(v) $M_2bd^a$	(ii ve i'den etktesis yoluyla)
(vi) $M_1db^i$	(v'den düz döndürme)
(vii) $M_2ad^a$	(i'den etktesis yoluyla)
(viii) $M_2ab^i$	(vii ve vi'dan Darii yoluyla)

Görüldüğü gibi, Darii modunda da aynı sonuç elde edilmekte ve böylece Disamis'in sonucu açık hâle gelmektedir.

Sadece mümkün öncüllerle yapılan kıyaslara ilişkin değerlendirmelerimizle birlikte tek-tip öncüllü kıyasları tamamlamış bulunmaktayız. Çalışmamızın bir sonraki başlığı karışık modal kıyaslar hakkında olacaktır.

## 2.2. Karışık Modal Kıyaslar

Öncelikle modal kıyaslarda aynı türden öncülleri bir araya getirmenin çoğu zaman imkânsız olmasa da zor olduğunu göz önünde bulundurarak, modal kıyas teorisinin aslında tek-tip kıyaslardan ziyade karışık modal kıyaslardan oluştuğunu söylemek mümkündür. İbn Sina'nın *ihtilâtât* dediği karışık modal kıyaslar, yalın ile zorunlu; yalın ile mümkün ve zorunlu ile mümkün önermelerin öncül olarak bir arada kullanılması ile oluşan modal kıyaslardır. Çalışmamızın bundan sonraki

<sup>468</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 223-224; *en-Necât*, s. 77.

bölümlerinde bu sıralamaya uygun olarak karışık modal kıyasları incelemeye çalışacağız.

### 2.2.1. Yalın-Zorunlu (*XL-/LX-*) Modal Kıyaslar ve İki Barbara Sorunu

Zorunlu ve yalın önermelerin karşımından kurulan modal kıyaslar Aristoteles modal mantığının en tartışmalı ve üzerinde çok farklı yorumlar yapılan bölümlerinden biridir. Bunun nedeni birinci şeklin birinci modu olan Barbara'da Aristoteles'in ilk bakışta sorunlu görünen bir yaklaşım benimsemiş olmasıdır. Aristoteles,

(k.1) Bütün A'lar zorunlu olarak B'dir.

Bütün C'ler A'dır.

∴ Bütün C'ler zorunlu olarak B'dir.

kıyasını (*LX-L*) geçerli olarak görürken,<sup>469</sup> zorunlu ve yalın öncüllerin yer değiştirdiği,

(k.2) Bütün A'lar B'dir.

Bütün C'ler zorunlu olarak A'dır.

∴ Bütün C'ler zorunlu olarak B'dir.

kıyasını (*XL-L*) geçersiz kabul eder. Bu son kıyas, ancak sonucu yalın olduğunda geçerli kabul edilebilir.<sup>470</sup> Aristoteles, görüşünü saçmaya indirgeme ile ispatlamaya çalışır. Buna göre, yukarıdaki ikinci kıyasın sonucunun doğru olduğunu varsayarak bu sonuç ve küçük öncülün döndürmesi ile yeni bir kıyas kurarsak,

(k.3) Bütün C'ler zorunlu olarak B'dir.

Bazı A'lar zorunlu olarak C'dir.

∴ Bazı A'lar zorunlu olarak B'dir.

sonucunu elde ederiz ki, bu sonuç yukarıdaki büyük öncülle çelişiktir, çünkü orada yalın olarak bütün A'ların B olduğunu kabul etmiştik. Dolayısıyla (2)'nin sonucunun

<sup>469</sup> Bir yalın ve bir zorunlu öncülden zorunlu bir sonuç çıkmasına imkân tanınması, Aristoteles'in İkinci Çözümlemeler'deki zorunlu bir zorunlu olmayan öncüllerden de çıkabileceği düşüncesine uygundur. Bkz. *İkinci Çözümlemeler*, 75<sup>a</sup>2-5.

<sup>470</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 30<sup>a</sup>15-27.

zorunlu değil, yalın olması gerekir.<sup>471</sup> Ancak Aristoteles'in bu yaklaşımı, öğrencisi Theophrastus başta olmak üzere eski-yeni pek çok mantıkçı tarafından eleştirilmesine ya da farklı yorumlara konu edilmesine neden olmuştur. Şimdi bu eleştiri ve yorumları kısaca gözden geçirdikten sonra, İbn Sina'nın zorunlu-yalın karışık kıyaslara ve bu bağlamda İki Barbara sorununa yaklaşımını ele alabiliriz.

Aristoteles'in öğrencileri Theophrastus ve Eudemos ile daha sonraki şârihlerden Themistius, zorunlu ve yalın öncüller bir araya geldiğinde sonucun her halükârda yalın olacağını, çünkü sonucun daima öncüllerin zayıf olanına tabi olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre, örneğin yukarıdaki birinci kıyas, en az ikincisi kadar yanlıştır, çünkü küçük öncül yalın olduğundan zorunluluğun büyük öncülden sonuca geçmesi mümkün değildir. Bir şey başka bir şeye zorunlu olarak yüklendiğinde ve bu ikinci şey de bir üçüncüye zorunlu olmayarak yüklendiğinde, birincinin üçüncüye yüklenmesi asla zorunlu değildir. Bunu daha somut bir kıyasla göstermek için şöyle bir çıkarım oluşturabiliriz:

(k.4) Bütün insanlar zorunlu olarak hayvandır.

Bütün hareket edenler insandır.

∴ Bütün hareket edenler zorunlu olarak hayvandır.

kıyası Theophrastus'a göre, geçerli değildir, çünkü bütün hareket edenlerin hayvan olması zorunlu değildir. Büyük terim küçükle ancak orta terim vasıtasıyla ilişki kurduğuna göre, büyük-küçük ilişkisinin gücü ancak orta-küçük ilişkisinin gücü kadar olabilir. Bu nedenle nasıl nitelik ve nicelik konusunda sonuç, öncüllerin zayıf olanına tabi oluyorsa aynı şekilde modalite konusunda da bu böyle olmalıdır.<sup>472</sup>

<sup>471</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 30<sup>a</sup>28-32. Ayrıca bkz. Ahmed, 'Avicenna's Reception of Aristotelian Modal Syllogistics', s. 11. Birinci kıyası kabul edip ikinciyi redderken Aristoteles'in zihninde *de re* modalitenin özgün bir formunun olduğu iddia edilmiştir. Buna göre yukarıdaki zorunlu önerme 'Bütün A'lar zorunlu-B'dir' şeklinde modalite yüklemi niteleyecek tarzda yorumlanır, ancak böyle bir yorum Aristoteles'in başta döndürme kuralları olmak üzere sisteminin pek çok parçasının işlevsiz ve geçersiz olmasına yol açacaktır. Başka bir ifadeyle Aristoteles'in bu çelişik tavrı, *de re* ve *de dicto* modalite ayırımına riayet etmemesinden kaynaklanmış olabilir. Bkz. Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, ss. 90-91; Tony Street, 'Logic', s.256; Özel, *a.g.e.*, s. 129 vd. Ancak yüklemi niteleyen modalite anlayışının Aristoteles'in sistemi için hiç de uygun bir yorum olmadığı ile ilgili olarak bkz. Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, s. 30 vd.

<sup>472</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, ss. 117-119; Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, s. 59.

Bu eleştirilere cevap verirken İskender, çok büyük oranda *dictum de omni* (*el-mekûl ale'l-küll*) olarak isimlendirilen ve kıyasın temeli olarak kabul edilen bir ilkeye dayanmaktadır. Bu ilkeyi Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

Bir nesnenin ötekinde bütün olarak bulunmasıyla ötekinin her berikiye yüklenmesi aynı şeydir. [Taşıyıcının içinde] ötekinin ona ilişkin söylenemeyeceği hiçbir şey bulunmadığında ‘hepsine yüklenme’ diyoruz; ‘hiçbirine yüklenmeme’de de bu böyle.<sup>473</sup>

Aristoteles’in bu çok açık olmayan ifadeleri tümel olumlu ‘Bütün A’lar B’dir’ önermesinin nasıl anlaşılması gerektiğini belirtmektedir ki, bu önermeyi *prosleptic* önerme<sup>474</sup> formunda da ifade edebiliriz:

(1) B, A’nın yüklendiği herşeye yüklenir.

Bu önermenin zorunlu versiyonunu, yani a-zorunlu ‘Bütün A’lar zorunlu olarak B’dir’ önermesini de yine *prosleptic* önerme olarak yeniden ifade edebiliriz:

(1)<sup>1</sup>B, A’nın yüklendiği her şeye zorunlu olarak yüklenir.

(1)<sup>2</sup>B, A’nın zorunlu olarak yüklendiği her şeye zorunlu olarak yüklenir.<sup>475</sup>

*Dictum de omniyi* özellikle (1)<sup>1</sup>’deki yorumuyla alan İskender, burada Barbara XL-L’nin ispatı için önemli bir dayanak bulmaktadır. Ona göre, A, bütün B’lere zorunlu olarak yükleniyorsa ve C de B’nin kaplamında ise, ondan bir parça ise, bu durumda A, C’lere de zorunlulukla yüklenecektir. Çünkü bütün B’ler hakkında zorunlulukla söylenen şey, B’nin kaplamında olan her şeye de zorunlulukla söylenecektir. Nitekim tümel yükleme, konunun, yüklem tarafından nitelenemeyen hiçbir ferdinin olmaması

<sup>473</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümler*, 24<sup>b</sup>28-30.

<sup>474</sup> *Prosleptic* önerme, görünüşte iki terim içermekle birlikte potansiyel olarak üç terim içeren önermelerdir. Theophrastus tarafından ilk defa kullanılan bu tür önermeler hakkında bkz. Pamela Huby, *Theophrastus of Eresus Sources for His Life Writings Thought and Influence II Logic*, Brill, Leiden, 2007, ss. 131-135; William Kneale & Martha Kneale, ‘Prosleptic Propositions and Arguments’, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern vd., Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1972, 189-207.

<sup>475</sup> Luca Gili, ‘Alexander of Aphrodisias’ Solution to the Puzzle of the Two Modal Barbaras: A Semantic Approach’, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXIII, 2012, 1-30, s. 6.



anlamına geldiğinden zorunlu tümel yüklemeyi de bu şekilde anlamak mümkündür.<sup>476</sup>

Soruna büyük ölçüde İskender gibi *dictum de omni* ilkesinin yorumuna dayalı bir çözüm getirdiğini gördüğümüz İbn Sina, yalın-zorunlu karışımında kullanılan yalın önermelerin zorunluluğu da içeren genel-yalın değil, özel-yalın olmasını öngörmektedir. Çünkü bu kıyaslarda genel-yalın kullanılması halinde bunların hükmü zorunlunun hükmü ile aynı olduğundan sonuçlar her halükarda zorunlu çıkacaktır. Başka bir deyişle ancak özel-yalın kullanıldığında gerçek anlamda bir zorunlu-yalın karışımı elde edilebilecektir.<sup>477</sup>

İbn Sina, zorunlu-yalın karışımında sonucu yalın çıkan bileşimlerden ziyade, sonucu zorunlu çıkan bileşimlerin insanları şaşırttığını belirtmektedir. Ona göre, bazı mantıkçıların bu konuda şaşırmalarının temel nedeni, sonuç olarak çıkan bu zorunlu önermenin özsel ya da niteliksel anlamda zorunlu olduğunu zannetmeleridir. Öyleki, bu mantıkçılar ‘Beyaz olan her şey zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir’ ya da ‘Beyaz olan hiçbir şey zorunlu olarak siyah değildir’ önermelerinin gerçek anlamda zorunlu olduğunu sanmışlardır. Bunlar, ‘Beyaz olan her şey zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir’ ve ‘Zeyd beyazdır’ öncüllerinden ‘O halde Zeyd zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir’ sonucunu çıkarmakta tereddüt ederler, çünkü Zeyd’in zorunlu olarak beyaz olması düşüncesi onlara yanlış gelir. Meseleye bu şekilde yaklaşmalarının sebebi ise zorunlu *dictum de omni* ilkesinin hakikatini tam olarak anlayamamış ve bu nedenle de şu iki durum arasındaki farkı kavrayacak duruma gelememiş olmalarıdır. ‘Beyaz olan her şey zorunlu olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir’ sözünün anlamı,

(1) Nasıl nitelenirse nitelensin, beyaz olmakla nitelenen her şey (var olduğu sürece beyaz olsun ya da olmasın), görme için havayı yaran bir renge sahiptir.

<sup>476</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, ss. 60-61. İbn Rüşd, İskender’in çözümünden tatmin olmuş görünmektedir. Ona göre, bu çözüm Aristoteles’in kullanımına en uygun, en sadık çözümdür. Buna karşılık Farabi, İskender’in *dictum de omni* anlayışına ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât*, s. 105. Ayrıca İskender’in tutumu biraz sorunlu görünmektedir. O, *Birinci Çözümler* serhinde bir taraftan konuyu başka bir eserine havale etmekte, diğer taraftan da hem Theophrastus’un hem de Aristoteles’in yaklaşımını mantıklı bularak çelişik görünen bir duruma düşmektedir. Bkz. *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, s. 59, 64.

<sup>477</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 125.

(2) Beyaz olmakla nitelenen her şey, bu nitelenmesi ister zorunlu olsun ister olmasın, beyaz olduğu sürece görme için havayı yaran bir renge sahiptir.

İbn Sina'ya göre bu iki yorumdan ilki yanlıştır, çünkü beyaz olan şey mutlak anlamda ya da var olduğu sürece zorunlu olarak söz konusu özelliğe sahip değildir, ancak beyaz olmakla nitelendiği sürece bu özelliğe zorunlu olarak sahiptir. Bu anlamda, yalın-zorunlu karışımında sonucun büyük öncül zorunlu olduğunda sonucun zorunlu olmasının nedeni şudur:

[Küçük öncül olarak] 'Bütün C'ler B'dir' dediğimizde, sonra 'Zorunlu veya zorunsuz olarak B olan her şey, ister sürekli ister belirli bir zaman için olsun B olduktan sonra, zorunlu ve sürekli olarak A'dır' dediğimizde, C *dictum de omnino* kapsamına girer.<sup>478</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, İbn Sina zorunlu büyük öncülün yalın ve özsel anlamda zorunlu olmasını gerekli görmediği gibi, çıkan sonucun zorunluluğu da ona göre özsel ve yalın anlamda bir zorunluluk değil, ancak niteliksel anlamda bir zorunluluktur. Başka bir deyişle büyük öncül zorunlu olduğundan dolayı zorunlu çıkan sonuç, 'küçük terim, orta terimle nitelendiği sürece ve nitelenmesi bakımından büyük terimdir' şeklinde yorumlanabilir. Diğer taraftan küçük terimle orta terim arasındaki ilişkinin modalitesi ne olursa olsun, büyük ile orta terim arasındaki ilişki bir şekilde zorunlu olduğu sürece, bu zorunluluk mutlaka küçük terime sirayet edecektir. Ancak bunun tam tersi doğru değildir. Başka bir deyişle, küçük terimle orta terim arasındaki ilişki zorunlu bile olsa, bu zorunluluk büyük terime geçmeyecektir, çünkü burada söz konusu olan kıyaslarda itibar daima büyük öncüle, büyük ile orta terim arasındaki ilişkiyedir.<sup>479</sup> Bu nedenle İbn Sina, Theophrastus ve takipçilerinin dediği gibi, küçük terim ve küçük önermenin dikkate alınması gerektiği düşüncesinde değildir.<sup>480</sup> Burada küçük ve orta terimin ilişkisi ile ilgili olarak konması gereken tek şart, küçük terimin bilkuvve değil, bilfiil orta terimin kapsamına

<sup>478</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 128.

<sup>479</sup> "İnne'l-ibrete lil-kübrâ" İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 66.

<sup>480</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 179.

girmesidir, çünkü bilkuvve girdiği takdirde kıyas geçerli olmakla birlikte mükemmel ve apaçık olmaz, ispata ihtiyaç duyar.<sup>481</sup>

İbn Sina, büyük öncül yalın olduğunda sonucun da ona uyarak yalın olmasını izah ederken,

- (k.5) Bütün B'ler A'dır.  
 Bütün C'ler zorunlu olarak B'dir.  
 ∴ Bütün C'ler A'dır.

kıyasını örnek vermektedir. Bu kıyas, zorunlu veya zorunsuz olarak B olan her şeyin yalın anlamda A olduğu, bu nedenle de bütün C'lerin yine yalın anlamda A olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, büyük öncül esas olduğu için, küçük öncüldeki, yani küçük terim ile orta terim arasındaki zorunlu ilişki küçük terim ile büyük terim arasında sürdürülememiştir. Ancak İbn Sina'ya göre, buradaki büyük öncül olan yalın önermenin yalınlığı niteliksel anlamda olmamalı, büyük öncül, 'B olmakla nitelenen her şey, sürekli olarak değil, sadece B olduğu sürece A'dır' şeklinde okunmamalıdır, çünkü B olan şeylerin bir bölümünün sürekli olarak B olması mümkündür. Dolayısıyla bu tür kıyaslarda yalının zorunluluğu ve sürekliliği de kapsayacak şekilde genel-yalın olmasını şart koşarak İbn Sina, yukarıda yalın önermelerin özel anlamda alınması düşüncesinden burada vazgeçmiş görünmektedir. Büyük öncül bu şekilde alındığında, sonuç da ona uyacak, yani zorunluluğu da kapsayan anlamda yalın, İbn Sina'nın deyişiyle zorunlu-yalın olacaktır. Yukarıdaki örnek üzerinden izah edersek, 'Bütün C'ler A'dır' sonuç önermesi, bütün C'lerin B olduğu sürece A olacağı anlamında yorumlanacaktır, ancak B olması sürekli olduğundan A olması da sürekli olacaktır. İbn Sina yeni bir örnekle konuyu somutlaştırmaktadır:

- (k.6) Bütün beyazlar yalın olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir.  
 Bütün buzlar zorunlu olarak beyazdır.

<sup>481</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 390.

∴ Bütün buzlar yalın olarak görme için havayı yaran bir renge sahiptir.

Buzların bu özelliğe sahip olması yalındır, ama aynı zamanda sürekli. İbn Sina, zorunlu önerme büyük öncül olduğunda sonucun zorunlu olmasını kabul etmeyenlere, zorunluluk küçük öncülde yer aldığı anda bile zorunlu bir sonuç çıkarmanın mümkün olduğunu bu şekilde göstermektedir.<sup>482</sup>

Bu yorumlarıyla İbn Sina, Aristoteles'in büyük öncülü yalın önerme olan zorunlu-yalın karışımının zorunlu sonuç vermeyeceğine ilişkin düşüncesini doğrudan değil, ama dolaylı bir şekilde reddetmiş bulunmaktadır. O, bir taraftan her iki Barbara'yı da reddeden Theophrastus'u doğrudan eleştirerek onun bu düşüncesini reddederken, diğer taraftan da gerek *LX-L*-Barbara'nın zorunluluğunu niteliksel zorunluluğa indirmekle ve gerekse *XL-X*-Barbara'nın sonucunun zorunlu olmasına (yani *XL-L*'ye) imkân tanımakla Aristoteles ile de tam olarak aynı noktada olmadığını göstermektedir.<sup>483</sup> Ancak burada İbn Sina'nın, Aristoteles'in düşüncesine doğrudan karşı çıkma yerine, onu farklı yorumlayarak bir anlamda içeriğini değiştirme yoluna gitmesi dikkat çekmektedir.

İbn Sina'nın bu değerlendirmeleri birinci şeklin diğer modları için de geçerlidir. Bu modlarda da büyük öncül zorunlu olduğunda sonuç zorunlu, yalın olduğunda sonuç yalın olur.<sup>484</sup> Dolayısıyla İbn Sina birinci şekil zorunlu-yalın karışımında sonucu tamamen büyük öncüle bağlar. Onun ve Aristoteles'in büyük öncüle bu derece önem atfetmeleri, bilim teorileri ile ilgili görünmektedir. Şöyle ki, her iki mantıkçının da zorunlu kıyasları tanıtlamaya bir hazırlık ve yöntem olmak üzere ele aldığı, zorunlu kıyaslarla burhan arasında yakın bir ilişki gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle iki Barbara'dan *LX-L*'nin kabul edilmesinin ardında,

<sup>482</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 128-129.

<sup>483</sup> Bu anlamda İbn Sina, iki kıyası da geçerli kabul eden Lukasiewicz gibi günümüz mantıkçıları ile benzeşmektedir. Bkz. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, ss. 184-185.

<sup>484</sup> Krş Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 30a33-36. Burada Aristoteles'in sonucun modalitesi konusunda İbn Sina ile aynı sonuca vardığını görmekteyiz, ancak çıkış noktaları farklıdır. İbn Sina birinci ve ikinci modda olduğu gibi üçüncü ve dördüncü modda sonucun büyük öncüle tabi olacağını söylerken, Aristoteles vurguyu değiştirerek sonucun tümel öncüle bağlı olduğunu belirtir. Fakat bu modlarda tümel olan aynı zamanda büyük öncül olduğu için iki mantıkçı da aynı sonuca ulaşır.

büyük öncülün bilimsel tümel bir yargı, bir genelleme, küçük öncülün ise bu yargının kapsamına giren aktüel bir durum olarak düşünülmesi bulunabilir. Ayrıca bu tür kıyaslar sayesinde yalın önermelerin bir tür zorunluluk önermesine dönüştürülerek tanıtlamaya dâhil edildiğine de dikkat edilmelidir.<sup>485</sup>

Birinci şeklin tikel öncüllü Darii ve Ferio modlarıyla ilgili olarak İbn Sina bu tikelliğin zorunluluğu engellediği, başka bir deyişle tikel yalın önermelerin zorunlu olamayacağı düşüncesine karşı çıkarak, tikel alt-karşıtların birlikte doğru olması mümkün olduğu gibi tikel zorunlu ve yalın önermelerin de aynı anda doğru olabileceğini belirtir. Ona göre ne zorunluluk yalınlığı ne de yalınlık zorunluluğu ortadan kaldırır, bu iki modalite kolaylıkla birbiriyle telif edilebilir.<sup>486</sup>

Yalın-zorunlu öncüllerin karşımından kurulan kıyasların ikinci şekline geldiğimizde, Aristoteles ve şârihlerinin bu tür kıyaslarda olumsuz öncüle itibar ettiklerini görmekteyiz. Aristoteles bunu şöyle ifade eder: “İkinci konuma gelince, olumsuz öncül zorunlu olursa, sonuç da zorunlu olacak; olumlu olanı zorunluysa sonuç zorunlu olmayacak”.<sup>487</sup> Aristoteles’in böyle düşünmesinin sebebi açıktır: Bu modlar birinci şekle indirgenmek suretiyle ispat edilirken, olumsuz öncüller büyük öncül konumuna geçmekte ve sonucun modalitesini belirlemektedir. Çünkü hatırlanacağı üzere ikinci şeklin Cesare ve Festino modları, sadece büyük öncülleri düz döndürülerek sırasıyla Celarent ve Ferio’ya indirgenir. E-zorunlu önerme döndürülürken Aristoteles’e göre, zorunluluğunu kaybetmediği için bu kıyaslar büyük öncülü zorunlu birinci şekil kıyaslar haline gelir. Camestres’de ise indirgeme esnasında öncüller yer değiştireceğinden tümel olumsuz küçük öncül birinci şekle geldiğinde büyük öncül olacak ve sonucu belirleyecektir. Ancak dördüncü modda (Baroco) Aristoteles’in bu düşüncesi geçersiz hâle gelir ve nitekim o da bu modda

<sup>485</sup> Bkz. Ahmed, ‘Avicenna’s Reception of Aristotelian Modal Syllogistics’, s. 22; Nicholas Rescher, *Studies in Modality*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, 8-10.

<sup>486</sup> İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, s. 130. İbn Sina’nın bu sözleri Ahmed’in şu görüşüne katılmamızı kaçınılmaz kılmaktadır: “İbn Sina’nın bize verdiği ders şudur: İstenen türden sonuçların elde edilmesini sağlayan şey öncüllerin yorumlanma tarzıdır. Ortada öncülleri çok farklı yorumlama yolları bulunduğundan, aynı kıyas bazen bir sonucu verirken bazen başka bir sonuç verebilir” Ahmed, ‘Avicenna’s Reception of Aristotelian Modal Syllogistics’, s. 22. Ahmed’e göre, İbn Sina sisteminde önermelerin yorumu o kadar önemlidir ki, istenirse tamamen yalın öncüllerden bile uygun bir yorumla zorunlu sonuç çıkarılabilir.

<sup>487</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 30<sup>b</sup>8-9.

tikel olumsuz küçük öncülün zorunlu olmasının sonucu zorunlu yapmayacağını belirtmektedir.<sup>488</sup> Dolayısıyla Baroco'da hiçbir şekilde zorunlu sonuç elde edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

İbn Sina bu konuda Aristoteles'ten tamamen farklı bir noktadadır.<sup>489</sup> Ona göre, her ne kadar Aristoteles'in yaklaşımı daha yaygın ve açık olsa da doğru olan ikinci şekilde bütün modların zorunlu sonuç vermesidir. Yalın önerme genel-yalın olduğunda sonucun zorunlu olmasının nedeni açıktır. Genel-yalın zorunluluğu da kapsadığı için onun hükmü zorunlu gibidir. Ancak yalın önerme sürekliliği içermeyen özel anlamıyla alınır, bu durumda da sonuçlar İbn Sina'ya göre yine zorunlu olur, ancak bu defa konu izaha muhtaçtır. İkinci şeklin ilk üç modunda, yani her iki öncülün de tümel olduğu Cesare, Camestres ve Festino modlarında, C terimi A'ya zorunlu olarak, B'ye ise zorunlu ve sürekli olmaksızın yüklendiğinde, orta terimin olumlu ya da olumsuz hükmü A'nın her bir ferdi için sürekli, B'nin her bir ferdi için ise sürekli olmaksızın geçerli olur. Çünkü A ve B terimleri ayrı terimlerdir ve her birinin diğerinden olumsuzlanması zorunludur.<sup>490</sup> Başka bir deyişle, A ve B terimleri, C'nin kendilerine zorunlu ve sürekli olarak yüklenmesi konusunda farklı bir durumda olduğunu kabul edelim. Bu durumda, sözgelimi A terimi hükmün olumlu ya da olumsuz olmasına göre, C'nin kendisine zorunlu/sürekli olarak yüklenmesini ya da kendisinden zorunlu/sürekli olarak olumsuzlanmasını kabul ediyor olsun. Buna karşılık B teriminin ya süreksiz olarak C'ye konu olduğunu ya da yine süreksiz olarak C'nin kendisinden olumsuzlandığını düşünelim. Bu durumda A ve B terimleri arasında, her birinin diğerine yüklenmesini imkânsız, her birinin diğerinden olumsuzlanmasını ise zorunlu kılacak şekilde özsel bir ayrıklıktır.<sup>491</sup> İşte bundan dolayı orta terimin küçük ve büyük terimlere yüklem olduğu ikinci şekilde eğer öncüllerden biri zorunlu, diğeri yalın ise sonuç daima zorunlu ve

<sup>488</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 31<sup>a</sup>15-16. İbn Rüşd, bu noktada Aristoteles'in Baroco ile ilgili görüşlerini gözden kaçırmış görünmektedir. O, "Bu şeklin tikel kıyaslarında da aynı şekilde sonucun olumsuz öncüle tabi olduğunu görürsün" demekte, Baroco'nun özel durumundan hiç söz etmemektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 184.

<sup>489</sup> İbn Sina, burada Aristoteles'e açıkça karşı çıkarken dönemin mantık çevrelerinden tepki göreceğini tahmin etmiş olacak ki, yaptığından utanılacak bir şey olmadığını ifade etmek zorunda kalmıştır: "*Ve'l-hakku yücibu fihâ mâ lâ yecibu en nestahyiye minhu* (Bu konuda gerçek, utanmamızı gerektirmeyen bir görüşü benimsememizi gerektirmektedir)" İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 67.

<sup>490</sup> İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, s. 130.

<sup>491</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 68.

olumsuz, kısaca imkânsız çıkar. Örnek olarak İbn Sina'nın verdiği Cesare modundan şu kıyası kullanalım:

- (k.7) Hiçbir A zorunlu olarak B değildir.  
 Bütün C'ler özel-yalın olarak B'dir.  
 ∴ Hiçbir C zorunlu olarak A değildir.<sup>492</sup>

İbn Sina, bu kıyasın büyük öncülünün düz döndürülmesi ile birinci şekle indirgeneceğini belirtmekle yetinir. Bu işlemi gerçekleştirdiğimizde,

- (k.8) Hiçbir B zorunlu olarak A değildir.  
 Bütün C'ler özel-yalın olarak B'dir.  
 ∴ Hiçbir C zorunlu olarak A değildir.

kıyasını elde ederiz. Bu birinci şekil kıyasın sonucu öncekinin sonucuyla aynı olduğundan onu ispat etmiştir.

Baroco modunda Aristoteles'in hiçbir şekilde zorunlu sonuca izin vermediğini ifade etmiştik. Buna karşılık İbn Sina gerek *LX-L* gerekse *XL-L* bileşimlerinde sonucun zorunlu çıkacağını belirterek bu konuda da Aristoteles'e aykırı düşmektedir. İbn Sina'nın bu modlardan birincisi *LX-L* için verdiği örnek kıyas şu şekildedir:<sup>493</sup>

- (k.9) Bütün insanlar zorunlu olarak hayvandır.  
 Bazı beyaz olan şeyler hayvan değildir.  
 ∴ Bazı beyaz olan şeyler zorunlu olarak insan değildir.

Bu kıyası ispatlamak için sonucun çelişği ve büyük öncülle Barbara modunda yeni bir kıyas kurarız:

- (k.10) Bütün insanlar zorunlu olarak hayvandır.  
 Bütün beyaz olan şeyler genel-mümkün olarak insandır.  
 ∴ Bütün beyaz olan şeyler zorunlu olarak hayvandır.

<sup>492</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 131.

<sup>493</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 151.

Sonuç, yukarıdaki küçük öncülle çelişmektedir, dolayısıyla yanlıştır ve önceki sonuç ispatlanmıştır. Önceki sonuç doğrudur, çünkü çelişği olan önerme bütün beyaz şeylerin insan olmasının genel-mümkün olduğunu, başka bir deyişle bütün beyaz şeylerin insan olmamasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Hâlbuki insan dışında daha pek çok şeyin beyaz olması mümkündür ve nitekim insan dışında pek çok beyaz vardır.

İbn Sina, Baroco *XL-L* için ise şu örneği vermektedir:<sup>494</sup>

(k.11) Bütün insanlar hayvandır.

Bazı beyaz olan şeyler zorunlu olarak hayvan değildir.

∴ Bazı beyaz olan şeyler zorunlu olarak insan değildir.

İbn Sina, muhtemelen Aristoteles'i kastederek, bu kıyasın sonucunun zorunlu çıkmayacağını söylediğini belirtir ve kendi fikrine göre sonucun zorunlu çıkması gerektiğini ima eder. Bunu izah ederken İbn Sina, yukarıda temas ettiğimiz, yükleme modalitesi ve nicelik modalitesi ayırımına başvurur. Ona göre, eğer bazı beyaz olan şeylerin zorunlu olarak hayvan olmaması nicelik modalitesi bakımından ise, bunun daima doğru olması ve çelişğinin, yani bütün beyazların hayvan olmasının hiçbir zaman doğru olmaması gerekir. Fakat bu önerme yükleme modalitesi bakımından, yani beyaz olan bazı şeylerden hayvan yüklemine sürekli olarak olumsuzlanması anlamına gelecek şekilde alındıysa, bu durumda Aristoteles sonucun zorunlu olmasının neden kabul etmemiştir? Bu soruya cevap verirken İbn Sina, Aristoteles'in öncüllerden zorunlu olanı yükleme, yalın olanı ise nicelik modalitesi bakımından yorumlamış olabileceğini belirtir. Bu durumda yalın olan 'Bütün insanlar hayvandır' önermesi, bir bütün olarak insanların tamamının hayvan olmasının denk gelmesi halinde doğru, insanların tümüyle yok olması durumunda ise yanlıştır. Ancak bu son durumda önermenin sonucu da zorunlu olmayacaktır. Diğer önermenin yükleme modalitesi bakımından değerlendirilmesi ise, hayvan olmanın beyaz olan bazı şeylerden zorunlu olarak olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Öncüller böyle

<sup>494</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 152.



anlaşıldığı takdirde, Aristoteles'in fikrine uygun olarak kıyas yalın bir önermeyi sonuç verecektir.<sup>495</sup>

İbn Sina'nın bu değerlendirmelerinde dikkatimizi çeken husus, daha önce de birkaç defa dile getirdiğimiz gibi, Aristoteles'in anlayışına aykırı bir fikir ortaya attığında İbn Sina'nın, mutlaka onun düşüncesini de haklı çıkaracak bir yol bulmaya çalışmasıdır. Burada İbn Sina, Aristoteles'in yükleme ve nicelik modalitesi ayırımına riayet etmediği ve öncülleri iki farklı okumaya tabi tuttuğunu iddia etmektedir. Bu açıklamalarının da akla getirdiği üzere, onun yükleme modalitesinin Ortaçağ Batı mantık geleneğinin *de re* okumasına, nicelik modalitesinin ise *de dicto* okumasına karşılık geldiğini bir kez daha söyleyebiliriz. Nitekim 'Bazı beyaz olan şeyler hayvan değildir' önermesi *de dicto* ya da nicelik modalitesi anlamında zorunlu değildir, ancak İbn Sina'nın belirttiği gibi, *de re* ya da yükleme modalitesi bakımından yorumlandığında zorunludur. Burada İbn Sina'nın, *de re/de dicto* ayırımı mantık literatürüne girdiği günden bu yana pek çok mantıkçının dile getirdiği bir eleştiriyi paylaştığı ve Aristoteles'in bu anlamdaki tutarsızlığına dikkat çektiği görülmektedir.<sup>496</sup>

Yalın-zorunlu öncül karışımında üçüncü şekil kıyaslar konusunda Aristoteles, öncülleri tümel olan modlarda, her iki öncül olumlu olduğunda (Darapti) sonucun zorunlu, öncüllerden biri olumsuz olduğunda ise (Felapton), ancak olumsuz olanın zorunlu olması halinde sonucun zorunlu olacağını düşünmektedir. Ona göre, öncüllerden birinin tikel olduğu dört modda, öncüllerden her ikisi de olumlu olursa (Datisi ve Disamis), ancak tümel olan öncül zorunlu olduğunda sonuç zorunlu olur. Yine bir tikel öncüllü modlarda, öncüllerden birinin olumsuz diğerinin olumlu olması halinde, tümel olan öncül olumsuz ve zorunlu olduğunda (Ferison) sonuç zorunlu, olumlu olduğunda (Bocardo), sonuç mutlaka yalın olur.<sup>497</sup> Aristoteles'in bu şekilde de yine kıyaslar birinci şekle döndürüldüğünde alacağı şekli esas olarak aldığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, birinci şekle indirgenildiğinde büyük öncülü zorunlu oluyorsa, bu kıyasların sonucu da zorunlu, büyük öncülü yalın oluyorsa

<sup>495</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 152.

<sup>496</sup> Aristoteles'in bu ayırımın farkında olmadığıyla ilgili olarak bkz. Kneale & Kneale, *The Development of Logic*, ss. 90-91.

<sup>497</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 31<sup>a</sup>19-24, 31<sup>b</sup>11-14, 32-39.

burada da sonuç yalındır. Son mod Bocardo ise, tıpkı Baroco gibi hiçbir zaman zorunlu bir sonuç üretememektedir.

İbn Sina, Aristoteles'in görüşünü 'meşhur olan' anlayış olarak verdikten sonra, 'doğru olan' başlığıyla kendi düşüncesini ortaya koyar. İbn Sina ilk iki modla ilgili (Darapti ve Felapton) Aristoteles ile aynı fikirdedir. Buna göre birincisinde öncüllerden herhangi biri zorunlu olduğunda, ikincisinde ise büyük öncül zorunlu olduğunda sonuç da zorunlu olur.<sup>498</sup> Çünkü ilkinde küçük öncül döndürülerek birinci şeklin Darii modunu elde ederiz. İkincisinde ise, yine küçük öncülün döndürülmesiyle birinci şeklin Ferio moduna ulaşırız. İbn Sina'ya göre, a-zorunlu önerme döndürüldüğünde i-genel-yalın olur. Fakat genel-yalın, zorunlu ile birlikte yine zorunlu sonuç vereceğinden bu noktada Aristoteles ile aralarında bir uzlaşmazlık çıkmaz.

Öncüllerden birinin tikel olduğu son dört modda, İbn Sina'ya göre, itibar büyük öncüledir; o zorunluysa sonuç da zorunlu, o yalınysa sonuç da yalındır. Sözelimi Disamis modunda büyük öncül zorunlu olduğunda yaygın kanaat sonucun yalın olacağı yönündedir, çünkü bu mod birinci şekle indirildiğinde büyük öncülü yalın Darii modunda bir kıyas elde edilir. Hâlbuki Aristoteles'e göre, birinci şekilde büyük öncül yalın olduğunda sonuç yalın olur. Ancak İbn Sina'ya göre sonuç zorunlu olmalıdır, çünkü Aristoteles'in örnek kıyasla elde ettiği ve zorunlu olmadığını belirttiği 'bazı uyanıklar iki ayaklı değildir' önermesi<sup>499</sup> zorunlu olarak da anlaşılabilir, yorumlanabilir. Şöyle ki, uyanık olmaya konu olan varlıklardan bazıları sürekli olarak<sup>500</sup> iki ayaklıdır. Nitekim diğer bazıları da zorunlu olarak iki ayaklı değildir. İbn Sina, bu konuda "bazı uyanık olanlar zorunlu olarak iki ayaklı olsa bile,

<sup>498</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 68-69.

<sup>499</sup> Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 32<sup>a</sup>3-4; şerhi için bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, ss. 85-86.

<sup>500</sup> İbn Sina'nın burada zorunluluk yerine süreklilik ifadesini kullanması oldukça anlamlıdır, çünkü uyanık olmakla nitelenen bazı şeyler sadece sürekli olarak iki ayaklıdır, yoksa zorunlu olarak değil. Bu varlıkların iki ayaklı olmasını zorunlu kılan bir durum yoktur. Bunun çelişği olan 'Bütün uyanık olanlar olumsal olarak iki ayaklıdır' önermesi de son derece doğrudur. Ancak İbn Sina zorunluluk ve süreklilik arasında kaplamsal anlamda bir özdeşlik görmüş ve bu gerekçeyle burada süreklilik ifadesini kullanmış görünmektedir.

bu durum onların iki ayaklı olması bakımından değildir” diyenler<sup>501</sup> olduğunu belirtir, ancak bu yorumu kabul etmez. Ayrıca İbn Sina, bu önermenin zorunlu olmasının nicelik modalitesi bakımından yalın olmasına da engel teşkil etmediği düşüncesindedir. Ona göre, ‘Bazı uyanık olanlar iki ayaklı değildir’ önermesi nicelik modalitesi bakımından okunduğunda sürekli olarak doğru değildir ve bu anlamda yalındır, süresizdir. Aristoteles de bu önermeyi bu yorumuyla almış olmalıdır.<sup>502</sup> Burada İbn Sina’nın, Aristoteles’in yorumunda doğru olabilmesi için bir yol bulma çabasına bir kez daha şahit olmaktayız. Ancak daha önemlisi İbn Sina’nın nicelik/yükleme modalitesinin bir kez daha önermelerin *de dicto/de re* yorumuna yaklaştığını görmemizdir. O, *de dicto* olarak yalın olduğunu söylediği önermenin *de re* yorumla zorunlu olabileceğini ifade etmektedir ki, bu durum *de dicto/de re* modalite ayrımının İbn Sina tarafından farkedildiği şekilde yorumlanmaya oldukça müsaittir. Şöyle ki, ‘Bazı uyanık olanlar iki ayaklı değildir’ önermesi bir bütün olarak alındığında, yani *de dicto* yorumuna göre, elbette ki zorunlu değildir. Fakat önerme *de re* olarak, yani ‘uyanık olan’, ‘iki ayaklı’ kavramları veya bu kavramların delalet ettikleri varlık sınıfları arasındaki ilişki bakımından ve özsel yorumla okunursa o zaman zorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü İbn Sina’nın da dile getirdiği üzere, uyanık olmakla nitelenen bazı varlıklar sürekli olarak iki ayaklıdır.

Tikel sonuçlu öncüllerden biri olumlu, diğeri olumsuz olduğunda Aristoteles tümel olana, İbn Sina ise büyük öncüle itibar eder. İbn Sina’nın bu modlarla ilgili olarak Aristoteles’ten ayrıldığı nokta Bocardo’dur. Çünkü Bocardo’da Aristoteles zorunlu sonuç çıkabileceğini hiçbir şekilde kabul etmez. Buna karşılık İbn Sina, tikel olumsuz da olsa büyük öncül zorunlu olduğunda sonucun zorunlu olacağını iddia eder. Dahası ona göre, Aristoteles’in Baroco ve Bocardo’ya ilişkin görüşlerini aktaran metinlerde bir müstensih hatası olmuş, bundan dolayı Aristoteles’in bu

<sup>501</sup> Bu yorum muhtemelen Farabi’ye aittir, çünkü onun önermeleri bu şekilde yorumladığını hem İbn Sina hem de İbn Rüşd’den öğrenmekteyiz. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 98 vd.; İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Mukaddemât*, ss. 54-56.

<sup>502</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 158.

modlarda zorunlu sonuca izin vermediği zannedilmiştir.<sup>503</sup> İbn Rüşd gibi sadık bir Aristoteles şarihinin de Baroco ve Bocardo'da zorunlu sonuç çıkmayacağına dair bir fikir ortaya koymamış olmasını, onun da metnin bozuk olduğu noktasında İbn Sina ile hemfikir olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Gerçi İbn Rüşd Ferison ve Bocardo'da, İbn Sina'nın iddia ettiği gibi büyük öncülün değil, olumsuz öncülün dikkate alınacağını belirtir, ama zorunlu sonuç çıkabileceği konusunda İbn Sina'ya katılır.<sup>504</sup> Ancak her iki mantıkçının aksine olarak İskender, Aristoteles'in görüşlerini, metnin bozukluğuna yormaya çalışmadan, olduğu gibi alır ve Bocardo'nun zorunlu sonuç vermeyeceğini savunur:

Fakat tikel önerme olumsuz ve zorunlu olduğunda da sonuç zorunlu olmayacaktır, çünkü ikinci şeklin dördüncü modunda [Baroco], öncüllerin hangisi zorunlu olursa olsun böyle bir kıyas döndürme ile birinci şekle indirgenemeyeceği için, sonuç zorunlu olmadığı gibi, üçüncü şeklin altıncı modunda [Bocardo] da öncüllerin hangisi zorunlu olursa olsun sonuç zorunlu olmaz.<sup>505</sup>

İskender, bu modda, İbn Sina'nın dediği gibi büyük öncül zorunlu olduğunda sonucun zorunlu olmayacağını şöyle göstermeye çalışır:

(k.12) Bazı hayvanlar zorunlu olarak iki ayaklı değildir.

Bütün hayvanlar hareket eder.

∴ Bazı hareket edenler iki ayaklı değildir.

İskender'e göre, buradaki sonuç önermesi yani, 'Bazı hareket edenler iki ayaklı değildir' önermesi 'Bazı iki ayaklılar hareket eden değildir' önermesine denk olduğu gibi, bunların zorunlu şekilleri de birbirine denktir. Başka bir deyişle 'Bazı hareket edenler zorunlu olarak iki ayaklı değildir' önermesi de 'Bazı iki ayaklılar zorunlu olarak hareket eden değildir' önermesine denktir. Hâlbuki bu son önerme yanlışır, çünkü bunun çelişigi, yani bütün iki-ayaklıların olumsal olarak hareket ettiği bir

<sup>503</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 69. İbn Sina, bu modda büyük öncül o-zorunlu ve küçük öncül a-yalın olduğunda meşhur olanın yalın sonuç vermesi olduğunu belirtirken, meşhur olanla muhtemelen Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü görüşü kasetmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 159.

<sup>504</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 186.

<sup>505</sup> Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.8-13, s. 88.

gerçektir.<sup>506</sup> Ancak İskender burada yanlış bir denklik kurmakta ve döndürülmesi mümkün olmayan tikel olumsuz önermeleri döndürmektedir. Onun, bazı hareket edenlerin iki ayaklı olmamasından bazı iki ayaklıların hareket eden olmaması sonucunu çıkarması açıkça yanlıştır. Diğer taraftan büyük öncül olan ‘Bazı hayvanlar zorunlu olarak iki ayaklı değildir’ önermesi de yanlıştır, çünkü çelişği olan ‘Bütün canlılar olumsal olarak iki ayaklıdır’, önermesi doğrudur ya da daha düzgün bir Türkçe ile bütün canlıların iki ayaklı olması olumsaldır, ne zorunlu ne de imkânsızdır.

Bocardo’nun, büyük öncülünün zorunlu olması halinde zorunlu sonuç vereceğini İbn Sina *ektesis* kullanarak ispat eder:

(i) $Lab^o$	(öncül)
(ii) $Xcb^a$	(öncül)
(iii) $Lac^o$	(sonuç)
(iv) $Ldb^i \& Lad^e$	(i’den <i>ektesis</i> yoluyla)
(v) $Ldc^i$	(iv’ün birinci bileşeni ve ii’den Disamis yoluyla)
(vi) $Lac^o$	(iv’ün ikinci bileşeni ve v’den Ferio yoluyla)

Görüldüğü üzere İbn Sina işlemin sonunda onu yeniden elde ederek (iii)’deki sonucu ispat etmiştir.<sup>507</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, üçüncü şeklin altı modundan birincisinde (Darapti) iki öncülden biri zorunlu olduğunda, ikincisinde (Felapton) büyük öncül zorunlu olduğunda ve diğer dört modda ise yine büyük öncülün zorunlu olması

<sup>506</sup> Alexander, *a.g.e.*, s. 88. İskender de *Birinci Çözümlemeler* metninin bu bölümünde bir istinsah hatası olduğunu belirtir, fakat onun hata dediği yer Bocardo’nun sonucuyla değil, kullanılacak terimlerin hangisinin orta terim olması gerektiğiyle ilgilidir. İskender’e göre, Aristoteles’in verdiği terimlerden ‘hayvan’ değil, ‘iki ayaklı’ orta terim olmalıdır. İbn Sina, bu terimlerde hata olduğu konusunda İskender’e katılmaktadır: “Bu terimlerde bir sehiv olmuş olması uzak bir ihtimal değildir”. Ona göre de ‘iki ayaklı’ orta terim olarak alınırsa, ‘Bütün iki ayaklıların hareket eden olması zorunlu değildir’ önermesinin elde edileceğini, bunun da olumsuzluğun zorunluluğu değil, zorunluluğun olumsuzluğu olacağını ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 159. Daha açık söylersek, bu haliyle önerme olumsuz bir *de re* zorunluluk önermesi değil, yine olumsuz bir *de dicto* zorunluluk önermesi haline gelmiş olmaktadır.

<sup>507</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 69.

halinde, İbn Sina'ya göre, zorunlu sonuç elde edilir. Bu şartlar yerine gelmediği takdirde ise, sonuç yalın olur. Bu demektir ki, İbn Sina üçüncü şekil yalın ve zorunlu karışımı kıyaslar konusunda da Aristoteles'ten farklı bir yaklaşımı benimsemiş, onun görüşünün meşhur olmakla birlikte doğru olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca ikinci şekil Baroco gibi üçüncü şekil Bocardo'da da Aristoteles zorunlu sonuç çıkmasını mümkün görmezken, İbn Sina büyük öncülün zorunlu olması halinde bu modun da zorunlu sonuç vereceğini kabul etmiştir.

### 2.2.2. Yalın-Mümkün (XL-/LX-) Modal Kıyaslar

Karışık öncüllü modal kıyaslarda ikinci olarak yalın ve mümkün önermelerin bileşimini içeren kıyaslar yer almaktadır. Biz burada birinci şekilden başlayarak bu tür öncüllerin farklı kombinezonlarının ne gibi sonuçlar verdiğini irdelemeye çalışacağız.

Yalın ve mümkün öncüllerden oluşan birinci şekil kıyaslar, Aristoteles'e göre, büyük öncül mümkün olduğunda dört modda da mümkün modaliteli geçerli ve mükemmel sonuçlar verir. Ancak küçük öncül mümkün olduğunda,<sup>508</sup> olumsuz sonuç veren Cesare ve Ferio modları geçerli, fakat mükemmel olmayan sonuçlar verir. Bu modların sonuçları tikel veya tümel olarak olumsuz zorunlu değil, ancak olumsuzluğun zorunlu olmaması anlamında zorunludur.<sup>509</sup> Başka bir ifadeyle bu iki kıyastan Celarent'in sonucu 'Hiçbir küçük terimin büyük terim olmaması zorunlu değildir', Ferio'nun sonucu ise 'Bazı küçük terimlerin büyük terim olmaması zorunlu değildir' şeklinde gelmektedir. Bu iki modla ilgili olarak İbn Rüşd, bunların sonucunun zorunlu ya da olumsal geleceğini belirtmektedir.<sup>510</sup> Muhtemelen bunun nedeni, yukarıdaki önermelerin 'zorunlu değildir' kısımlarının 'olumsaldır' şeklinde sadeleştirilmesinin mümkün olmasıdır. Aristoteles, mümkün küçük öncüllü Barbara ve Darii hakkında açık bir yargıda bulunmazsa da bunların, sonucu mümkün olmakla birlikte, mükemmel olmayan kıyaslar olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>508</sup> Mümkün-yalın bileşiminde büyük öncülü yalın kıyaslar Street'e göre, Peripatetik geleneğin en büyük sorunlarından biridir. Bkz. Street, 'An Outline of Avicenna's Syllogistic', s. 150.

<sup>509</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümler*, 33<sup>b</sup>25-31.

<sup>510</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 195.

İbn Sina'nın konuyla ilgili ifadelerine baktığımızda, büyük öncül mümkün olduğunda birinci şeklin bütün modlarının mümkün ve mükemmel sonuçlar vereceği konusunda Aristoteles ile aynı düşüncede olduğunu görmekteyiz. Ancak büyük önerme yalın, küçük önerme mümkün olduğunda, kıyas geçerli olmakla birlikte mükemmel olmaz, çünkü küçük öncül mevcut bir yargının kapsamına bilkuvve girdiğinde, ilk bakışta sonucun yalın mı yoksa mümkün mü ya da aynı anda her ikisi mi olacağı anlaşılamaz. Dolayısıyla böyle bir kıyas formunun mümkün bir sonucu mu yoksa yalın bir sonucu mu gerektirdiği açık değildir. Ancak bu form, yukarıda iki mümkün öncülden oluşan birinci şekil kıyaslarla karıştırılmamalıdır. O kıyaslar açıktır, mükemmeldir, çünkü insan zihni orada çok hızlı bir şekilde sonuca ulaşabilir ve imkânın imkânının yine imkân olduğu insanzihni için ulaşılması oldukça kolay bir yargıdır.<sup>511</sup>

İbn Sina, bu tür kıyaslarda yalın önerme özel yalın ve büyük öncül olduğunda, olumlu sonuç veren modlarda (Barbara ve Darii) sonucun mümkün olacağı konusunda herhangi bir tartışma olmadığını belirtir. Buna göre,

- (k.1) Bütün B'ler yalın olarak A'dır  
 Bütün C'ler özel-mümkün olarak B'dir.  
 ∴ Bütün C'ler B'dir.

kıyasının sonuç önermesinde bütün C'lerin bilfiil B olması mümkün olduğu gibi, bilkuvve olması da mümkündür. Bu nedenle bu ikisini kapsayacak şekilde bu önerme, genel-mümkün olarak alınmalıdır.<sup>512</sup> Sonucun mümkün oluşunu açıklarken Tusi, öncüllerden mümkün olanın bilfiil mevcut olduğu varsayıldığında yalın önermeye dönüşeceğini ve böylece kıyasın iki yalından oluşan açık bir kıyas haline geleceğini belirtir. Fakat bu durumda kıyasın sonucu yalın çıkacaktır. Bu yalın sonucun Tusi, imkânsız bir durumu gerektirmediği için mümkün kabul edileceği düşüncesindedir. Diğer taraftan sonucun genel-mümkün olması Tusi'ye göre, zorunluyu da içine alacak şekilde alınan genel-mümkün olarak değil, bilfiil ve

<sup>511</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 190; *en-Necât*, s. 70.

<sup>512</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, s. 392.

bilkuvveyi içeren anlamda genel-mümkün olarak anlaşılmalıdır.<sup>513</sup>Tusi'nin bu yorumu İbn Sina'nın *en-Necât*'taki değerlendirmelerine de uygundur, çünkü orada İbn Sina böyle bir kıyasın sonucunun özel-mümkün olacağını belirtmektedir.<sup>514</sup>

Büyük öncül yalın ve olumsuz olduğunda (Celarent ve Ferio) meşhur olan görüş, İbn Sina'ya göre, sonucun bazen genel-mümkün bazen özel-mümkün, hatta zorunlu çıkabilmesidir. İbn Sina bu duruma şu kıyası örnek verir:

- (k.2) Düşünen hiçbir şey karga değildir.  
 Bütün insanlar mümkün olarak düşünür.  
 ∴ Hiçbir insan zorunlu olarak karga değildir.

Bu yaygın görüşe karşılık İbn Sina'nın görüşü, sonucun ancak kıyasın büyük öncülü olan yalın önermenin genel-yalın olması durumunda zorunlu çıkabileceği yönündedir. Bu önerme özel-yalın (*mutlaka sırf*)<sup>515</sup> olduğunda ise, özel-mümkün bir sonuç verir.<sup>516</sup> Aristoteles'in yaklaşımının, bu iki modda sonucun zorunlu olması yönünde olduğunu hatırlarsak, İbn Sina burada onun sözlerine bir sınırlandırma getirmiş görünmektedir: Daima değil, ancak yalın öncül genel-yalın olduğunda sonuç zorunlu çıkabilir. İbn Sina bunu yaparken Aristoteles'in, bu tür kıyaslarda yalının zaman bakımından herhangi bir sınır koymaksızın zamansız veya tüm-zamansal olarak alınması gerektiği şeklindeki sözlerine<sup>517</sup> dayanmış olmalıdır.

Sonuç olarak, Aristoteles ve İbn Sina'nın yalın-mümkün karışımında büyük öncül mümkün olduğu takdirde, birinci şeklin bütün modlarının mükemmel bir tarzda mümkün sonuçlar türeteceğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Büyük önermenin yalın olması durumunda Barbara ve Darii modlarında sonucun yine mümkün olacağı konusunda da bu iki mantıkçı arasında görüş birliği vardır. Mesele Celarent ve Ferio'ya geldiğinde ise, Aristoteles bu iki modun sonucunun zorunlu

<sup>513</sup> et-Tûsî, *Şerh* I, s. 392.

<sup>514</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 70.

<sup>515</sup> Burada '*mutlaka sırf*' ifadesinin özel-yalın olarak anlaşılması konusunda bkz. Street, 'An Outline of Avicenna's Syllogistic', s. 151; Özel, *a.g.e.*, s. 152.

<sup>516</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 72-73.

<sup>517</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlenmeler*, 34<sup>b</sup>8-9. Striker'a göre, Aristoteles'in bu ifadeleri sadece bu bağlam için kabul edilmelidir, çünkü onun bundan önceki ve sonraki pek çok yerde kullandığı yalın önermeler ancak belli bir zamanda doğru olabilecek türdendir. Bkz. Striker, *Aristotle Prior Analytics Book I*, s. 147.



olacağını söylerken, İbn Sina, yalın önerme genel-yalın olduğunda sonucun zorunlu, özel-yalın olduğunda ise mümkün olacağı kanısındadır.

Mümkün-yalın bileşiminin ikinci şeklinde Aristoteles, öncüllerden olumlu olanın yalın olması durumunda geçerli bir kıyas oluşmayacağı kanaatindedir.<sup>518</sup> Fakat öncüllerden tümel olumsuz olan, yani Cesare ve Festino'nun büyük, Camestres'in küçük öncülü, yalın olduğunda Aristoteles geçerli kıyas çıkabileceğini kabul eder.<sup>519</sup> Bu durumda onun Baroco modunda hiçbir şekilde geçerli bir kıyas kabul etmediği sonucuna varabiliriz. İbn Rüşd'e göre, olumsuz öncülün yalın olması durumunda geçerli kıyas çıkmasının açıklaması, bu öncülün düz döndürülmesi ile birinci şeklin elde edilmesidir.<sup>520</sup> Sözelimi, Cesare modunda bir kıyas, yalın olan büyük öncülü düz döndürülerek Celarent modunda geçerli bir kıyas elde edilir. Fakat bu işlemle Cesare modu mükemmel/açık hâle gelmiş olmaz, çünkü yukarıda izah ettiğimiz gibi, büyük öncülü yalın, küçük öncülü mümkün Celarent geçerli, fakat mükemmel değildir. Diğer taraftan Baroco'nun geçersiz olmasının nedeni de böylece açıklık kazanmaktadır: Olumsuz öncülü tikeldir ve döndürülemez.

Bu bileşimdeki ikinci şekil kıyaslar konusu, İbn Sina'nın modal mantık teorisinin en ilginç bölümlerinden biridir, çünkü İbn Sina'nın konuyla ilgili birbiriyle tamamen çelişik görünen iki farklı tavrı vardır. O, *el-Kıyâs*'ta tamamen Aristotelesçi bir yaklaşım sergilerken, *en-Necât* ve *el-İşârât* gibi son dönem eserlerinde görüşleri çok daha farklı bir yöne evrilmiştir. Kronolojik sıraya uygun olarak öncelikle onun *el-Kıyâs*'taki görüşlerini incelemek istiyoruz.

İbn Sina'nın *el-Kıyâs*'taki değerlendirmelerine göre, yalın ve mümkün önermeler ikinci şekilde bir araya getirildiğinde, yalın önermenin olumlu olması

<sup>518</sup> Bu tür bileşimler geçerli sonuç vermez, çünkü İskender'e göre, yalın olan tümel olumlu döndürüldüğünde tikel olur ve birinci şeklin büyük öncülü haline gelmesi gerekir, hâlbuki birinci şekilde büyük öncül tikel olamaz. Mümkün olan tümel olumsuz önerme de döndürülemez, çünkü e-mümkün önermenin döndürmesi yoktur. Bkz. Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics*, 1.14-22, s. 150.

<sup>519</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümler*, 36<sup>b</sup>29-32.

<sup>520</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 219.

halinde<sup>521</sup> kıyastan sonuç çıkmaz. Ancak yalın öncül olumsuz olduğunda, mümkün öncül ister olumlu ister olumsuz olsun kıyas olur, çünkü olumsuz öncül düz döndürülerek birinci şekilden bir kıyas elde edilir. Hem yalın hem de mümkün öncül olumlu olduğunda yine geçerli bir kıyas çıkmaz, çünkü bu ikisi iki olumlu mutlak hükmündedir.<sup>522</sup>Bununla birlikte İbn Sina'nın Camestres moduyla ilgili bir sorunu vardır. Bu modda, yalın önerme olumsuz olduğunda meşhur olan anlayış sonucun mümkün çıkmasıdır, ancak İbn Sina tümel olumsuz mümkün önermenin döndürmesini kabul etmez. Bu nedenle ona göre, bu kıyasın sonucu genel-mümkün ve tikel olumlu çıkmalıdır. İbn Sina'ya göre, söz konusu modun sonucunun özel-mümkün olduğu kabul edilirse, bu durumda tümel olumsuz tikel olumluya denk olacaktır.<sup>523</sup> Burada İbn Sina'nın aklında şöyle bir işlem olabilir: Tamamlayıcı döndürme kuralları gereği,  $M_2ab^e \supset M_2ab^a$  gerektirmesi geçerlidir. Düz döndürme kuralları gereği de  $M_2ab^a \supset M_1ba^i$  işlemi geçerlidir. Böylece bu modun sonucu tikel olumlu mümkün bir önerme olacaktır.

Yalın önerme olumsuz ve genel-yalın olduğunda, başka bir deyişle zorunluluğu da içine alacak şekilde alındığında, sonuç İbn Sina'ya göre, olumsuz olmak kaydıylazorunlu ya da genel-mümkün olur. Bununla birlikte İbn Sina'nın tercihi sonucun zorunlu olmasından yanadır. Diğer taraftan bu ikinci şekilde iki olumsuz öncülden de sonuç çıkarılabilir,<sup>524</sup> çünkü öncüllerden mümkün olan özel-mümkün olarak alındığında, yine tamamlayıcı döndürme gereği, olumsuzu olumlusuna denktir. Aristoteles'in kabul etmediği Baroco modunun da İbn Sina geçerli bir sonuç verebileceği kanaatindedir, ancak bunun geçerliliği döndürme ile değil, *ektesis* ile ispat edilir.<sup>525</sup> Görüldüğü üzere *el-Kıyâs*'ta İbn Sina, Aristoteles'in kabul ettiği bütün modları, hatta onun kabul etmediği Baroco'yu da, geçerli kabul etmektedir. Fakat sonradan yazdığı *en-Necât* ve *el-İşârât* gibi eserlerinde<sup>526</sup> İbn

<sup>521</sup> İbn Sînâ, “*İzâ kâne'l-mutlak bi'l-hâli'l-mezkûre* (Yalın önerme daha önce söylenen şekilde olduğunda)” demekteseyse de önceki görüşlerinden burada bu tür önermelerin olumlu olmasını kastedtiği anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 111.

<sup>522</sup> Krş. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 37<sup>b</sup>35-36.

<sup>523</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 214.

<sup>524</sup> Krş. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 37<sup>b</sup>29-30.

<sup>525</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 215.

<sup>526</sup> İbn Sina'nın eserlerinin kronolojisi hakkında bkz. Gohlman, *The Life of Ibn Sina*, ss. 153-154; Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden, 2014, ss. 78-165.

Sina'nın bu görüşlerinde çok önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Şimdi bu değişimlerin neler olduğunu ortaya koymaya çalışalım.

İbn Sina *el-İşârât*'ta yalın-mümkün karışımının ikinci şeklinde hiçbir geçerli kıyas modu kabul etmediğini açıkça dile getirmektedir:

Bil ki doğru olan, bu [ikinci] şekilde ne iki genel-yalından, ne iki mümkünden ne de bunların karışımından bir kıyas çıkar... Özel-yalın ve mümkün öncüller[in bileşimi] konusunda ise aynı ihtilaf mevcuttur, fakat bizce bu şekilde herhangi [geçerli] bir kıyas yoktur.<sup>527</sup>

*en-Necât*'ta ise o, Aristoteles'in düşüncesinin meşhur olan anlayış olarak verir. Fakat dikkat çeken husus, İbn Sina'nın meşhur dediği anlayışta Baroco'nun, tikel olumsuz öncülü yalın olması halinde, geçerli sonuç verebileceğinden söz edilmesidir. Ona göre, Baroco'nun geçerli olduğu *ektesis* ile ispat edilebilir.<sup>528</sup> Oysaki ne Aristoteles'te ne de İbn Rüşd gibi şârihlerinde buna dair bir işaret yoktur. Aksine İbn Rüşd, "Eğer olumsuz ve yalın olan öncül tikel olursa [Baroco], diğer öncül ister olumlu ister olumsuz olsun, kıyas oluşmaz" diyerek bu modun geçerli sonuç vermesini açıkça reddetmektedir. İbn Sina için doğru olan görüş, *en-Necât*'a göre, mümkün-yalın karışımında, iki mümkün önermeden yapılan kıyaslarda olduğu gibi, ikinci şekilde geçerli bir kıyas oluşmayacağıdır. Ancak yalın önermenin zorunluluğu kapsayacak şekilde alınması durumunda geçerli bir kıyas elde edilebilir, fakat bu defa da karışım mümkün-yalın olmaktan çıkar ve İbn Sina açıkça ifade etmemiş olsa da mümkün-zorunlu karışımı haline gelir. Çünkü İbn Sina'nın genel-yalın önermelerin zorunlu önerme gibi işlev görebileceğini düşündüğünü yukarıda ifade etmiştik.

Sonuç olarak İbn Sina'nın *el-Kıyâs*'ta Aristoteles'i takip ederek onun kabul ettiği yalın olumsuz öncüllü Cesare, Camestres ve Festino modları ile Aristoteles'in kabul etmediği yine yalın olumsuz öncüllü Baroco'yu kabul ettiğini görüyoruz. Ancak sonraki eserlerinde bu fikrinden vazgeçmiş ve yalın-mümkün karışımında ikinci şeklin sonuç vermeyeceğini savunmuştur. İbn Sina'nın *eş-Şifâ*'da ve bunun bir

<sup>527</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* I, ss. 403-406.

<sup>528</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 76.

bölümü olan *el-Kiyâs*'ta ortaya koyduğu bazı görüşlerden son dönem eseri olan *el-İşârât*'ta vazgeçtiği genellikle kabul edilen bir gerçektir,<sup>529</sup> ancak burada onun *el-İşârât*'tan önce yazılan *en-Necât*'ta da *el-Kiyâs*'taki fikrini bırakmış olduğunu görmekteyiz.<sup>530</sup>

Yalın-mümkün bileşiminin üçüncü şeklinde Aristoteles, bu şeklin altı modunda da geçerli ve mümkün sonuçlar çıkacağını kabul eder. Diğer modlar döndürme yoluyla ispat edilirken, sadece Bocardo saçmaya indirgeme yoluyla ispat edilir.<sup>531</sup> İbn Sina, genel anlamda Aristoteles'in bu görüşünü kabul eder, fakat bunun ne şekilde anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışır. Ona göre, bu tür kıyaslarda sonuç olarak çıkan mümkün önermenin ve öncüllerdeki yalın önermenin iki farklı şekilde anlaşılması mümkündür. Buna göre, yalın öncül özel yalın olursa, sonuç da özel-mümkün, genel-yalın olursa sonuç da genel mümkün olur.<sup>532</sup> Dolayısıyla üçüncü şeklin modları konusunda Aristoteles ve İbn Sina'nın birlikte bütün modların geçerli ve mümkün sonuçlar vermesini kabul ettiğini söyleyebiliriz.

### 2.2.3. Zorunlu-Mümkün (ML-/LM-) Modal Kıyaslar

Karışık modal kıyasların son türünü oluşturan zorunlu-mümkün karışımı konusunda öncelikle Aristoteles'in, ardından İbn Sina'nın görüşlerini inceleyeceğiz.

Zorunlu ve mümkün öncüllerin birinci şekildeki bileşimi konusunda Aristoteles şeklin bütün modlarında geçerli sonuç çıkacağını kabul eder, fakat bu sonuçların tamamı açık/mükemmel değildir. Küçük öncülün zorunlu olduğu modlar mükemmel, bunun aksine büyük öncülün zorunlu olduğu modlar eksiktir. Ayrıca bu geçerli kıyasların sonucunun modalitesi konusunda Aristoteles, her iki öncülün de olumlu olduğu Barbara ve Darii modlarında, küçük öncül mümkün olduğunda

<sup>529</sup> Street, İbn Sina'nın *en-Necât*'ı kaleme aldığı düşünülen 1020'li yılların sonundan itibaren mantık konusunda çok büyük bir dönüşüm (*a seismic shift*) geçirdiğini iddia eder. Bkz. Street, 'Introduction', s. xix.

<sup>530</sup> İbn Sina, *el-Mesâilu'l-Ğarîbetü'l-Işrîniyye* adlı risalesinde de anlayamadığımız bir tarzda birbirine çelişik görünen fikirler ortaya koymaktadır. Bir yerde mümkün ve yalın bir araya geldiğinde "olumsuz öncül yalın da olsa ikinci şekilde kıyas olmaz" derken, başka bir yerde "mümkün ve yalının karışımının ikinci şeklinde sonuçlar büyük öncüle tabidir" diyerek bu şeklin sonuç vereceğini kabul etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, 'el-Mesâilu'l-Ğarîbetü'l-Işrîniyye', s. 99, 101.

<sup>531</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 39<sup>b</sup>7-8; 26-32.

<sup>532</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 78.

sonucun mümkün olacağını belirtmektedir. Buna karşılık öncüllerden birinin olumsuz olduğu Celarent ve Ferio modlarında, olumlu öncül zorunlu olduğunda sonuç mümkün, olumsuz olan zorunlu olduğunda sonuç yine mümkün ya da yalnız olumsuz çıkar. Buradaki mümkün, Aristoteles'e göre, daha önce de tanımlanmış olan olumsal, yani 'olması da olmaması zorunlu değil' şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>533</sup>

İbn Sina, Aristoteles gibi, büyük öncülün mümkün, küçük öncülün zorunlu olduğu durumlarda *dictum de omni* ilkesi gereği sonucun mümkün, bunun aksi durumlarda ise kıyasın açık/mükemmel olmayacağı düşüncesindedir. Bu durumda, kıyasın sonucu meşhur anlayışa göre, bu zorunlu büyük öncülün olumlu olması durumunda (Barbara ve Darii) özel-mümkün olur. İbn Sina bu düşüncüyü izah etmek için şöyle bir kıyası örnek verir.<sup>534</sup>

- (k.1) Bütün B'ler zorunlu olarak A'dır.  
 Bütün C'ler mümkün olarak B'dir.  
 ∴ Bütün C'ler mümkün olarak A'dır.

İbn Sina bu kıyasın saçmaya indirgeme yöntemiyle ispatını da gösterir. Buna göre, sonucun çelişği alınır ve yukarıdaki zorunlu öncülle birlikte yeni bir kıyas kurulur:

- (k.2) Bütün B'ler zorunlu olarak A'dır.  
 Bazı C'ler zorunlu olarak A değildir.  
 ∴ Bazı C'ler zorunlu olarak B değildir.

Bu son önerme yukarıdaki küçük öncülle çeliştiği için yanlıştır ve dolayısıyla ilk sonuç ispat edilmiştir. Fakat İbn Sina bu ispatı kabul etmez, çünkü ona göre, ilk kıyasın sonucu, Aristoteles'in de şart koştuğu üzere, özel-mümkündür, genel mümkün değildir.<sup>535</sup> Bu nedenle çelişği zorunlu önerme değildir. O halde İbn Sina'ya göre, bu şekilde zorunlu büyük öncüllü Barbara ve Darii modlarının sonucu

<sup>533</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 35<sup>b</sup>22-29; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 205.

<sup>534</sup> Bu örnek kıyas Aristoteles'in işaretleriyle İskender tarafından kullanılan kıyastır. Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 35<sup>b</sup>39-40; Alexander, *On Aristotle's Prior Analytics* 1.14-22, s. 120.

<sup>535</sup> Mümkün önermelerin çelişkisi konusunda belirtildiği üzere, İbn Sina'ya göre, özel-mümkün tümel olumlu önermenin çelişği i-zorunlu ya da o-imkânsız önermedir, fakat bu kıyasta verildiği gibi o-zorunlu değildir.

zorunlu olmalıdır. Bunun izahını İbn Sina, anlaşılması nispeten daha kolay olduğunu söylediği bir yöntemle şöyle yapar:

Eğer bütün B'ler zorunlu olarak A ise, yani kendisine B denen her şey sürekli olarak A ise, bu durumda C de kendisine B dendiğinde, sürekli olarak A olur. Fakat o [sadece] B olmakla nitelendiği sürece [A olur değildir], çünkü bizim bu şekillerde kastedtiğimiz zorunluluk bu değildir, bunu daha önce açıklamıştık. Bilakis B olmakla nitelenen C'nin zatı var olduğu sürece [A'dır]. Herhangi bir C, B olduğunda o, B olmadan önce A idi. Aynı şekilde B olduktan sonra ve B ondan ayrıldıktan sonra da [A'dır].<sup>536</sup>

İbn Sina, bu açıklamalarını daha da somutlaştırmak için şu kıyası örnek verir:

- (k.3) Bütün hareket edenler zorunlu olarak cisimdir.  
Bütün insanlar özel-mümkün olarak hareket eder.  
∴ Bütün insanlar zorunlu olarak cisimdir.

Dikkat edilirse İbn Sina'nın bütün bu sözlerinin ardında yine *dictum de omni* prensibinin yattığı açıkça görülecektir. Gerek mümkün önermenin büyük öncül olduğu ve İbn Sina'nın açık ve mükemmel olduğunu söylediği Barbara ve gerekse bu kıyasta, sonucun dayanağı büyük öncülde zımnen içerilen *dictum de omni* ilkesidir. Bu iki kıyası birbirinden ayıran ve *ML-M* açık/mükemmel iken *LM-L*'nin (Aristoteles'e göre *LM-M*) eksik olmasına sebep olan şey, küçük ile orta terim arasındaki ilişkinin bilfiil değil, bilkuvve olmasıdır. İbn Sina'ya göre, bu ilişkinin bilkuvve olması kıyasın açık olmasına engel olsa da sonucun zorunlu olmasını engellemez. Ancak yine dikkat edilirse, İbn Sina'nın örnek kıyasındaki sonuçta küçük terim ile büyük terim arasındaki ilişkinin zorunlu olmasında orta terimin hiçbir rolü yoktur. İbn Sina'nın, C'nin, B ile nitelenmeden önce de sonra da A olduğunu belirtmesinin anlamı da budur.<sup>537</sup> Bu nedenle İbn Sina'nın görüşüne şöyle bir karşı-örnekle itiraz edilebilir:

<sup>536</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 74.

<sup>537</sup> Tusi, bu duruma dikkat çekerek orta terimin bu kıyasta kendi başına zorunluluk ifade etmediğini, fakat bu zorunluluğun bilinmesine yardımcı olduğunu ifade eder. Bkz. et-Tûsî, *Şerh I*, s. 394.

- (k.4) Bütün beyazlar olanlar zorunlu olarak havayı yaran bir renge sahiptir.  
Bütün cisimler mümkün olarak beyazdır.  
∴ Bütün cisimler zorunlu olarak havayı yaran bir renge sahiptir.

İbn Sina, buradaki zorunluluğun niteliksel anlamda değil, özsel anlamda alınmasının gerektiğini belirterek böyle bir karşı-örneği baştan engellemek istemiş olmalıdır. Nitekim İbn Sina *el-Kıyâs*'ta buradaki zorunlu önermenin özsel anlamda nasıl yorumlanması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde izah eder. Ona göre, zorunlu olması mümkün olan şey sürekli olarak zorunludur ve onun mümkün olarak nitelenmesi ancak genel anlamda olabilir. Çünkü belli bir yüklem bir konu hakkında belli bir zaman için zorunlu olduğunu ve konu var olmaya devam ettiği halde, ondan bu zorunluluğun kaldırılabilirliğini varsayarsak, bu onun hiçbir zaman zorunlu olmadığı anlamına gelir. Nitekim bu yüklem zorunlu olması, yüklem kendisine zorunlu olarak yüklendiğinde konunun, var olmaya devam ettiği sürece, bu yüklemle nitelenmeye devam etmesi demektir. Var olduğu halde konunun bu yüklemle nitelenmediğini söylemek imkânsızdır, saçmadır.<sup>538</sup>

İbn Sina, büyük öncülün zorunlu ve olumsuz olduğu Celarent modunda meşhur olanın sonucun bazen yalın bazen özel-mümkün olması olduğunu belirttikten sonra kendi görüşünü açıklar: “Doğru olan sonucun daima zorunlu olmasıdır”.<sup>539</sup> Kısaca İbn Sina'ya göre, bu şekildeki bütün sonuçlar büyük öncüle bağlıdır: Büyük öncül zorunlu olursa sonuç da zorunlu, mümkün olursa sonuç da mümkün olur.<sup>540</sup> Bir farkla ki, büyük öncülü mümkün olan kıyaslar açık/mükemmel olduğu halde, büyük öncül ve sonucu zorunlu olan kıyaslar eksiktir, ispata muhtaçtır.

Mümkün-zorunlu karışımının ikinci şeklinde Aristoteles, tümel sonuç veren Cesare ve Camestres modlarında ve tikel sonuç veren Festino modunda olumsuz olan öncülün zorunlu olması kaydıyla sonucun mümkün ya da yalın çıkacağını kabul eder. O, daha önce başka karışımlarda da yaptığı gibi, burada da Baroco'nun geçerli sonuç verebileceğini kabul etmez.<sup>541</sup> Burada Aristoteles'in düşüncesi açıktır: Tümel

<sup>538</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 203.

<sup>539</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 75.

<sup>540</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 204.

<sup>541</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 38<sup>a</sup>14-17; 38<sup>b</sup>19-23.

olumsuz olan zorunlu öncül döndürülür ve bir öncülü zorunlu diğeri mümkün olan birinci şekilden bir kıyas elde edilir. Ancak Camestres’de bu işleme ek olarak öncüllerin de döndürülmesi gerekir, fakat bu işlem sonucu değıştirmez.

İbn Sina’ya göre, bu şekildeki bütün modlar geçerli ve zorunlu olumsuz sonuç verir. Hatta iki olumsuz ve iki olumlu öncülden de aynı sonuç elde edilebilir. Ancak iki tikel öncülden sonuç çıkmaz, çünkü büyük öncülün tümel olması gerekir.<sup>542</sup>

İbn Sina, bu şekilde olumlu öncül zorunlu olduğunda sonuç çıkmayacağını iddia eden Aristoteles’i isim vermeden eleştirir. Aristoteles Camestres modunda büyük öncül mümkün, küçük öncül zorunlu olduğunda sonuç çıkmayacağını belirtir ve şöyle bir kıyasla örnek verir:

- (k.5) Bütün kuğular zorunlu olarak beyazdır.  
Hiçbir insan mümkün olarak beyaz değildir.  
∴ Hiçbir insan zorunlu olarak kuğu değildir.

Aristoteles, bu sonucun geçerli olduğunu kabul etmez, çünkü ona göre, ancak iki öncülya da en azından olumsuz olan öncül zorunlu olduğundazorunlu bir sonuç çıkabilir. Diğer taraftan Aristoteles, bu şekilde iki olumlu öncülden de sonuç çıkarmayı dener, fakat bu sonucun geçerli olduğunu yine kabul etmez. Onun verdiği örnek şu şekildedir:

- (k.6) Bütün canlılar mümkün olarak hareketlidir.  
Bütün uyanıklar zorunlu olarak hareketlidir.  
∴ Bütün uyanıklar zorunlu olarak canlıdır.

Ancak Aristoteles bu sonucun geçerli olduğunu da kabul etmez.<sup>543</sup> İbn Sina ise, ilk kıyasın sonucunun Aristoteles’in de itiraf ettiği üzere, zorunlu ve geçerli olduğu düşüncesindedir, çünkü zorunlu sonucun ancak iki zorunludan ya da olumsuz bir zorunludan çıkacağı düşüncesi sadece birinci şekil kıyaslarda geçerlidir. Diğer

<sup>542</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 77; *el-Kıyâs*, s. 218. Aristoteles iki olumludan değil ama iki olumsuzdan sonuç çıkmasını kabul eder. Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 38<sup>b</sup>5-15.

<sup>543</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 38<sup>a</sup>27-38<sup>b</sup>2.



şekiller için bu ilke ispat edilmiş değildir. Dolayısıyla bu sonucun çıkmasının kıyasın formuyla değil, birtakım maddelerle ilişkili olduğunu iddia etmek de İbn Sina'ya göre, doğru bir tavır değildir. İkinci kıyasla ilgili olarak da İbn Sina, bütün uyanık olanların zorunlu olarak hareketli olmasının izaha muhtaç olduğunu belirtir ve bunun ancak hareketlilik, uyku halinin zıddı olan hareketlilik anlamında alındığında ve önerme niteliksel olarak yorumlandığında doğru olabileceğini ifade eder. Fakat bu türden niteliksel bir zorunluluğu İbn Sina bu bağlamda kabul etmez, çünkü onun bu tür kıyaslarda zorunlunun özsel anlamda zorunlu olması gerektiği düşüncesini yukarıda dile getirmiştik.<sup>544</sup>

Demek ki İbn Sina zorunlu-yalın karışımında ikinci şekil kıyaslarda, hangi öncülün mümkün, hangisinin zorunlu olduğu önemli olmaksızın, bütün modların geçerli bir tarzda zorunlu sonuç vereceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Aristoteles'in kabul etmediği Baroco modundan ve iki olumlu öncülden geçerli sonuç çıkması da İbn Sina açısından mümkündür.

Zorunlu-mümkün karışımının üçüncü şeklinde Aristoteles, her iki öncülün de olumlu olduğu modlarda, yani Darapti, Datisi ve Disamis modlarında sonucun mutlaka mümkün olacağını belirtir. Ancak öncüllerden birinin olumsuz olduğu Felapton, Ferison ve Bocardo modlarında, ona göre, olumlu olan küçük öncülün zorunlu olması halinde sonuç mümkün, büyük öncülün zorunlu olması halinde ise sonuç ya mümkün ya da yalın olacaktır.<sup>545</sup> Bu modlardan Darapti ve Datisi'nin küçük öncülleri döndürülerek birinci şeklin Darii modunda kıyaslar elde edilir ve sonuç böylece ispatlanmış olur. Disamis de ise büyük öncül ve sonucun döndürülmesine ek olarak öncüllerin yerinin de değişmesi ile yine Darii'ye ulaşılır. Felapton ve Ferison modlarında, küçük öncül döndürüldüğünde Ferio elde edilir ve şayet bu küçük öncül zorunlu ise Ferio, *ML*- elde edilir ki, bunun sonucunun mümkün çıkacağını yukarıda ifade etmiştik. Ancak döndürmeye konu olan bu küçük öncül mümkün olduğunda, yine döndürülür ve fakat bu defa Ferio, *LM*- elde edilir ve bunun sonucuna ilişkin olarak Aristoteles daha önce mümkün olacağını söylemişse de burada mümkün veya

<sup>544</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, ss. 217-218, 222.

<sup>545</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, 40<sup>a</sup>4-10.

yalın olacağını belirtmektedir. Bocardo'nun ispatı ise *ektesis* veya saçmaya indirgeme ile yapılır.<sup>546</sup>

Bu şekilde İbn Sina'nın büyük ölçüde Aristoteles ile aynı fikirde olduğunu görmekteyiz. Ona göre, büyük öncül mümkün olduğunda sonucun özel-mümkün olacağı konusunda hiçbir tartışma yoktur. Ancak büyük öncül zorunlu olduğunda, İbn Sina Aristoteles'ten farklı olarak, sonucun da zorunlu olacağını düşünmektedir.<sup>547</sup> İbn Sina'nın bu konuda Aristoteles'ten ayrılmasının sebebi, zorunlu-mümkün karışımının birinci şekli konusunda farklı düşünüyor olmalarıdır. İbn Sina, birinci şekilde büyük öncül zorunlu olduğunda sonucun zorunlu olacağını savunmaktadır. Üçüncü şeklin modları (Disamis ve Bocardo hariç, çünkü bunlar *ektesis* ile ispatlanır) küçük öncülün döndürülmesi yoluyla birinci şekle indirgenir. Bu modlarda büyük öncül zorunlu olduğunda birinci şekilde *LM-* bileşimi elde edilecektir ve bu bileşim, İbn Sina'ya göre, bütün modlarda zorunlu sonuç verir. Bu nedenle İbn Sina üçüncü şeklin sonucu ile ilgili bir kural olarak sonucun daima büyük öncüle bağlı olacağını ifade etmektedir.<sup>548</sup>

İbn Sina'nın buraya kadar izah etmeye çalıştığımız modal kıyas teorisini ve bunun Aristoteles'in teorisi ile karşılaştırmasını şu tablo ile gösterebiliriz:

<sup>546</sup> İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, ss. 229-230.

<sup>547</sup> İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 226; *en-Necât*, s. 79.

<sup>548</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 79; *el-İşârât* I, s. 425.

Tablo 2.2. İbn Sina ve Aristoteles'in geçerli kabul ettiği modlar

Öncül	İbn Sina	Aristoteles	İbn Sina	Aristoteles	İbn Sina	Aristoteles
	I. Şekil		II. Şekil		III. Şekil	
Yalın	Barbara, <i>XX-X*</i> Celarent, <i>XX-X*</i> Darii, <i>XX-X*</i> Ferio, <i>XX-X*</i>		Cesare, <i>XX-X</i> Camestres, <i>XX-X</i> Festino, <i>XX-X</i> Baroco, <i>XX-X</i>		Darapti, <i>XX-X</i> Datisi, <i>XX-X</i> Disamis, <i>XX-X</i> Felapton, <i>XX-X</i> Ferison, <i>XX-X</i> Bocardo, <i>XX-X</i>	
Zorunlu	Barbara, <i>LL-L*</i> Celarent, <i>LL-L*</i> Darii, <i>LL-L*</i> Ferio, <i>LL-L*</i>		Cesare, <i>LL-L</i> Camestres, <i>LL-L</i> Festino, <i>LL-L</i> Baroco, <i>LL-L</i>		Darapti, <i>LL-L</i> Datisi, <i>LL-L</i> Disamis, <i>LL-L</i> Felapton, <i>LL-L</i> Ferison, <i>LL-L</i> Bocardo, <i>LL-L</i>	
Mümkün	Barbara, <i>MMM*</i> Celarent, <i>MMM*</i> Darii, <i>MMM*</i> Ferio, <i>MMM*</i>			---	Darapti, <i>MM-M</i> Datisi, <i>MM-M</i> Disamis, <i>MM-M</i> Felapton, <i>MM-M</i> Ferison, <i>MM-M</i> Bocardo, <i>MM-M</i>	
Zorunlu-Yalın	Barbara, <i>LX-L*, XL-X*</i> Celarent, <i>LX-L*, XL-X*</i> Darii, <i>LX-L*, XL-X*</i> Ferio, <i>LX-L*, XL-X*</i>		Cesare, <i>LX-L, XL-L</i> Camestres, <i>LX-L, XL-L</i> Festino, <i>LX-L, XL-L</i> Baroco, <i>LX-L, XL-L</i>	Cesare, <i>LX-L, XL-X</i> Camestres, <i>LX-X, XL-L</i> Festino, <i>LX-L, XL-X</i> Baroco, <i>LX-X, XL-X</i>	Darapti, <i>LX-L, XL-L</i> Datisi, <i>LX-L, XL-X</i> Disamis, <i>LX-L, XL-X</i> Felapton, <i>LX-L, XL-X</i> Ferison, <i>LX-L, XL-X</i> Bocardo, <i>LX-L, XL-X</i>	Darapti, <i>LX-L, XL-L</i> Datisi, <i>LX-L, XL-X</i> Disamis, <i>LX-X, XL-L</i> Felapton, <i>LX-L, XL-X</i> Ferison, <i>LX-L, XL-X</i> Bocardo, <i>LX-X, XL-X</i>
Mümkün-Yalın	Barbara, <i>MX-M*, XM-M</i> Celarent, <i>MX-M*, XM-M</i> Darii, <i>MX-M*, XM-M</i> Ferio, <i>MX-M*, XM-M</i>	Barbara, <i>MX-M*, XM-M</i> Celarent, <i>MX-M*, XM-L</i> Darii, <i>MX-M*, XM-M</i> Ferio, <i>MX-M*, XM-L</i>	Cesare, <i>XM-M<sup>K</sup></i> Camestres, <i>XM-M<sup>K</sup></i> Festino, <i>XM-M<sup>K</sup></i> Baroco, <i>XM-M<sup>K</sup></i>	Cesare, <i>XM-M</i> Camestres, <i>XM-M</i> Festino, <i>XM-M</i>	Darapti, <i>XM-M, MX-M</i> Datisi, <i>XM-M, MX-M</i> Disamis, <i>XM-M, MX-M</i> Felapton, <i>XM-M, MX-M</i> Ferison, <i>XM-M, MX-M</i> Bocardo, <i>XM-M, MX-M</i>	Darapti, <i>XM-M, MX-M</i> Datisi, <i>XM-M, MX-M</i> Disamis, <i>XM-M, MX-M</i> Felapton, <i>XM-M, MX-M</i> Ferison, <i>XM-M, MX-M</i> Bocardo, <i>XM-M, MX-M</i>
Zorunlu-Mümkün	Barbara, <i>ML-M*, LM-L</i> Celarent, <i>ML-M*, LM-L</i> Darii, <i>ML-M*, LM-L</i> Ferio, <i>ML-M*, LM-L</i>	Barbara, <i>ML-M*, LM-M</i> Celarent, <i>ML-M*, LM-M</i> Darii, <i>ML-M*, LM-M</i> Ferio, <i>ML-M*, LM-M</i>	Cesare, <i>LM-L, ML-L</i> Camestres, <i>LM-L, ML-L</i> Festino, <i>LM-L, ML-L</i> Baroco, <i>LM-L, ML-L</i>	Cesare, <i>LM-M/X</i> Camestres, <i>LM-M/X</i> Festino, <i>LM-M/X</i>	Darapti, <i>ML-M, LM-L</i> Datisi, <i>ML-M, LM-L</i> Disamis, <i>ML-M, LM-L</i> Felapton, <i>ML-M, LM-L</i> Ferison, <i>ML-M, LM-L</i> Bocardo, <i>ML-M, LM-L</i>	Darapti, <i>ML-M, LM-M</i> Datisi, <i>ML-M, LM-M</i> Disamis, <i>ML-M, LM-M</i> Felapton, <i>ML-M, LM-M</i> Ferison, <i>ML-M, LM-M</i> Bocardo, <i>ML-M, LM-M</i>

(\*) Açık/mükemmel olan modlar

(K) İbn Sina'nın sadece *el-Kıyâs*'ta geçerli kabul ettiği modlar

## SONUÇ

İslam felsefe ve mantık geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan İbn Sina, aynı zamanda Aristoteles'in öncülük ettiği modal mantık çizgisinin de en etkili temsilcileri arasındadır. Onun modal terim, önerme ve kıyaslara ilişkin temel yaklaşımlarını konu edinen bu çalışma, İbn Sina'nın görüşlerini Aristoteles başta olmak üzere selefleri ile karşılaştırmak suretiyle onun bu gelenekteki yerini tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, modern ve klasik pek çok yorumcu tarafından oldukça başarısız ve hatta kendi içinde çelişik olmakla nitelenen Aristoteles modal mantığının İbn Sina tarafından ne derece revize edilebildiği ve tutarlı bir bütün olarak yeniden sistematize edilebildiği tek tek konular bazında gösterilmeye gayret edilmiştir. Bu noktada özellikle İbn Sina'nın önermeleri yorumlama konusunda getirdiği farklı tasnifler üzerinde özellikle durulmuştur.

Aristoteles ve İbn Sina tarafından, her türlü bilimsel faaliyetin ve bilgi elde etme sürecinin vazgeçilmez aracı olarak görülen mantık, İbn Sina'ya göre, bilinenden bilinmeyene ulaşma yollarını ele alan ve insanı akıl yürütmelerinde hata yapmaktan alıkoymayı amaçlayan normatif bir alet ilmidir. Mantığın, felsefenin bir parçası mı yoksa aleti mi olduğuna ilişkin kadim tartışma İbn Sina için hem yanlış hem de faydasız bir tartışmadır, çünkü bu iki görüş telifi imkânsız olan görüşler değildir ve bunları tartışmanın kimseye bir faydası yoktur. Ancak mantık, müstakil bir bilimsel disiplin olarak felsefenin diğer alanlarından tam olarak ayrılmalı ve bu alanlarda ele alınması gereken konular mantıksal tartışmaların dışında bırakılmalıdır. Bu bağlamda özellikle kategoriler konusu önemlidir, çünkü kategorilerin mantık içinde işlenmesi hiçbir fayda vermediği gibi, önemli sakıncalar da taşımaktadır. Bu nedenle İbn Sina, *eş-Şifâ* sonrası eserlerinde bu konuyu mantık dışında bırakır ve kendisinden sonraki İslam mantık geleneğinin de bu şekilde oluşmasına önderlik eder.

Son derece bağımsız karakterli bir filozof olarak İbn Sina, kendinden önceki mantıkçıları körü körüne takip etmekten ve sadece metinleri yorumlamaktan ziyade, elindeki malzemeyi ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirerek kendi özgün sistemini kurmaya çalışmıştır. Bu noktada Aristoteles ve Farabi'ye özellikle saygı beslediğini

vurgulamaktan kaçınmaz. Ancak bu iki üstadından birincisini üstü kapalı bir tarzda, ikincisini ise açıkça ve sıklıkla eleştirmekte ve bir anlamda kendi sistemini bunlara karşı konumlandırmakta bir sakınca görmez. O, Aristoteles şârihleri konusunda ise oldukça katı ve tavizsiz bir tavır takınarak bunları derinliksiz ve metinlerin zahirine takılıp kalan kimseler olmakla eleştirir.

İbn Sina modal mantığının temelleri yükleme teorisinde yatmaktadır. Onun modalite anlayışını anlama noktasına yükleme teorisinin merkezi bir yeri vardır. Buna göre, iki genel kavram biri diğerine yüklendiğinde, şayet konunun özüne ait bir unsuru ifade ediyorsa bu yüklem konusu için özsel'dir. Özsel yüklem bu anlamıyla zorunluluk modalitesinin ontolojik zeminini teşkil eder. Buna karşılık yüklem konusunun özüne ait değilse, ortada ilintisel bir yükleme vardır ve ancak ilintisel anlamda yüklenebilen yüklemeler imkân modalitesine temel oluşturur. Başka bir açıdan ifade edersek, ikincil cevher ve arazlar birincil cevher ve arazlara eşanlamlı olarak yüklenir ve böylesi yüklemeler konusu için özsel ve zorunludur. Diğer taraftan, birincil ve ikincil arazlar birincil ve ikincil cevherlere türemiş anlamda yüklenir, yani bu arazlardan sıfat olarak türetilen bir isim bu cevherlere yüklem yapılır. Burada da ilintisel ve mümkün modaliteli bir yükleme söz konusudur. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre modal kavramlar olarak zorunluluk ve imkânın tamamen ontolojik bir zeminde değerlendirildiğini ve modalitelerin kavramların özü tarafından belirlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

İbn Sina modal önermelerde konunun özsel veya niteliksel olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu görerek, önceki mantıkçılarda açıkça rastlanmayan yeni bir önerme yorumu ortaya atmıştır. Buna göre önerme konusunun var olmaya devam etmesi bakımından değil, konu-terimle nitelenmeyi sürdürmesi bakımından değerlendirilebilir. 'Niteliksel önerme' olarak adlandırdığımız bu önerme yorumu, İbn Sina'nın döndürme, çelişki ve kıyas işlemlerinde oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Diğer taraftan İbn Sina'nın yükleme ve nicelik modaliteleri arasında yaptığı ayırım, Ortaçağ Batı modal mantık geleneğinin en önemli ayrımlarından biri olan *de re/de dicto* ayırımını andırmakla birlikte ona tam olarak uygun geldiğini söylemek mümkün değildir.

Afrodisyaslı İskender'den itibaren Aristotelesçi gelenekte gördüğümüz madde-mod ayrımı İbn Sina'nın eserlerinde de açık bir tarzda vardır. İbn Sina için madde, eşyanın kendinelik boyutuyla, mod ise zihinsel ve mantıksal boyutla ilgiliymiş gibi görünmektedir. Başka bir ifadeyle, madde üç mahiyet türünden kendinde mahiyetler düzeyine ait iken mod, zihinsel varlık düzeyine aittir. Bu anlamda mod, doğru olmak için maddeye uygun olmak zorundadır. Fakat yanlış bir önerme yine önerme olduğu gibi, modu maddesine uygun olmayan bir önerme, yanlış olmakla birlikte bir modal önermedir.

İbn Sina yalınlığın bir modalite olarak kabulü konusunda kendinden önceki Theophrastus ve İskender ekollerini telif ederek her ikisine de kendi sisteminde yer verir. Bunlardan birincisi onun için genel, ikincisi ise özel-yalın önermeyi oluşturur. Genel-yalın önerme, belirli bir zaman dilimi veya zorunluluk şartı olmaksızın yüklem konuya ait olduğunu ifade ederken, özel-yalın süreksizlik şartıyla birlikte yorumlanır. Bunların yanında yine yalınlık modalitesinden türetilen sürekli-yalın, genel-geleneksel, yalın-zamanlı ve genel-yaygın önermelerin de İbn Sina modal çıkarım teorisinde az veya çok bir yeri vardır. Bunlardan sürekli-yalın, genel-yalın önermeye süreklilik şartı eklenmesiyle elde edilir. Genel-geleneksel ise sürekli önermenin niteliksel yorumudur ve konu-terimin konuya yüklenmeye devam etmesi ile koşullandırılmıştır. Yalın-zamanlı önerme hükmü belirli bir zaman dilimiyle kısıtlanan modal önerme iken, genel-yaygın önerme belirsiz bir süre için geçerli kabul edilen önerme formudur.

İbn Sina, zorunlu önermeleri oldukça ayrıntılı bir şekilde altı sınıfa ayırmış olsa da bunlardan özellikle özsel (yalın-zorunlu) ve niteliksel zorunluluk önermeleri (genel-şartlı) sisteminde işlevseldir. Özsel zorunluluk önermeleri önermeler arası ilişkiler ve kıyas konusunda ön plana çıkarken, niteliksel zorunluluk önermeleri burhan teorisinde daha görünür hâle gelmektedir. İbn Sina, burhan konusunda zorunlu önerme anlayışına birtakım değişiklikler getirmektedir. O, bir yandan konuyu, bilkuvve kaplamına girecek fertleri de içine alacak şekilde genişletirken diğer yandan da özsel ilintileri, özsel yüklemeler arasına dâhil etmektedir. Bu sayede onun zorunlu önermeleri analitik olmaktan kurtularak gerçek anlamda yeni bilgi veren önermeler haline gelmektedir. Dahası İbn Sina burhani öncüllerin zorunlu

olmasını oldukça farklı bir anlama taşıyarak bunların zorunlu olmasını muhataplarının zihninde oluşturduğu zorunlu yargıya bağlamaktadır.

İskender ve Farabi gibi önemli seleflerinin imkân anlayışlarını önemli ölçüde kabul etmekle birlikte İbn Sina, çok merkezi bir noktada, mümkünün gelecek olumsuzlara özdeş kabul edilmesi noktasında, onlardan ayrılmakta ve onları açıkça eleştirmektedir. Kanaatimizce İbn Sina'nın bu konuda seleflerinden ayrılmasının altında yatan neden, genel anlamda modaliteyi, özel anlamda ise imkânı öncekilerden çok farklı bir bakış açısıyla ele alıyor olmasıdır. Modaliteye bakış açılarında var olduğunu iddia ettiğimiz bu fark, modal kavramların zamansal kavramlarla olan ilişkisinde kendini belli etmektedir. İskender ve Farabi, mümkünü zamanla ilişkilendirerek ona gelecekte bir konum vermektedirler. Hâlbuki İbn Sina için modalite, zamanla ilişkilendirilecek veya zamana indirgenecek bir olgu değildir. Modalitenin aranması gereken en doğru yer, şeylerin özüdür, mahiyetidir ve bu anlamda konunun, mahiyetine aykırı veya çelişik olmayan bir yüklemle nitelenmesi her zaman için mümkündür. Bunun geçmişte, şu anda veya gelecekte olması önemli değildir. Dolayısıyla Aristoteles'te de gördüğümüz kuvve anlamındaki mümkün İbn Sina'nın imkân anlayışında merkezi bir yere konumlandırılmış görünmektedir. Bu nedenle Bolluk ilkesini dar anlamıyla, yani bütün mümkünlerin nesnel dünyada gerçekleşmek zorunda olduğu anlamında değil, fakat bütün mümkünlerin nesnel ve/veya zihinsel anlamda var olmak zorunda olduğu anlamında kabul ettiği düşünülebilir.

Gelecek olumsuzlar konusunu İbn Sina sadece mantık düzleminde ortaya koymaya çalışır ve bu anlamda Ammonius ve Farabi'de gördüğümüz fikirlere yeni bir şey ilave etmez. O, gelecek olumsuzlarla ilgili önermelerin, delalet ettikleri şeylerin doğasından kaynaklanan bir belirsizlik nedeniyle şu anda doğru ya da yanlış değil, belki doğru-veya-yanlış olduğunu söylemekle yetinir. İbn Sina, olumsuzluğu verili bir gerçek olarak kabul edip önermelerin durumunu imkânsız indirgeme yöntemiyle bu verili durumun çelişğinin imkânsız olmasından çıkarmaktadır. Bu noktada İbn Sina'nın, Aristoteles'in konuyu işleme tarzına daha bağlı kaldığını, şarihler döneminde meseleye dâhil edilen mantık dışı unsurları bilinçli bir şekilde konu dışına çıkardığı anlaşılmaktadır.

Yalın önermeler arası çelişki konusunda İbn Sina Aristoteles ve diğer seleflerinden ayrılmaktadır. Aristoteles, yalın önermenin yine bir yalın önermeyle çelişeceğini iddia ederken İbn Sina yalın önermenin çelişğinin sürekli önerme olması gerektiği kanaatindedir. Ona göre, genel-yalın önerme nicelik ve nitelik bakımından kendisinden farklı sürekli bir önermeyle çelişir. Özel-yalın önermenin çelişği ise alt-karşit sürekli önermelerden oluşan ayrık bir şartlı önermedir. Diğer taraftan İbn Sina genel ve özel imkân ayrımını kabul eder ve tutarlı bir şekilde sistemine uygular. Buna uygun olarak da genel-mümkün önermeleri zorunlu önermelerle, özel-imkân önermelerinin ise hem zorunluluk hem de imkânsızlık önermeleri ile çelişik olacağını savunur.

Döndürme konusunda özellikle yalın önermelerin döndürülmesi ile ilgili olarak İbn Sina, Aristoteles'ten farklı düşünmektedir. İbn Sina, e-yalın önermenin döndürmesini kabul etmez. O, a-zorunlu önermenin yine bir zorunlu önermeye değil, genel-yalın önermeye döndürüleceğini savunmakla da Aristotelesçi çizgiden ayrılmaktadır.

Aristoteles ve İbn Sina'nın modal kıyas teorileri arasında özellikle yalın önermeyi farklı yorumlamalarından kaynaklanan birtakım farklılıklar vardır. Bu farklılıklar tek-tip modal önerme ile yapılan kıyaslardan ziyade karışık modal kıyaslarda ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in geçerli kabul ettiği bütün modları İbn Sina da kabul eder. Ancak İbn Sina'nın, Aristoteles'in geçerli kabul etmediği bazı modları da kabul ettiğini görmekteyiz. Bu iki mantıkçının aynı mod hakkında farklı sonuçlara ulaşmasının nedenini, önermeyi farklı yorumlamalarında ve dolayısıyla döndürme ve çelişki konusunda farklı teorilere sahip olmalarında aramak gerektiği düşüncesindeyiz.

Bu çalışmamız, İbn Sina'nın modalite ve modal kıyas teorisi ile ilgili son sözü söyleme iddiasında değildir. Bilakis çalışmanın amacı mantık tarihimizin bu önemli alanı ile ilgili ülkemizde bir tartışma ortamı oluşmasına katkı sağlamaktır. Bu nedenle İbn Sina modal mantığının farklı sorun ve kavramları ile ilgili olarak ve özellikle bunların Yunanca ve Arapça kaynaklarına ilişkin daha söylenmesi ve yazılması gereken çok şey olduğu kanaatindeyiz. Bu dönemlere ait kaynaklardan



elimize ulaşanlara ilişkin yapılan çalışmaların aynı zamanda İbn Sina modal mantığı hakkındaki bilgimizi de artıracak ve bu oldukça karmaşık yapıya ilişkin daha derin bir anlayış sahibi olmamızı sağlayacaktır. Diğer taraftan bu çalışmanın kapsamına girmeyen İbn Sina'nın İslam ve Batı modal mantık geleneklerindeki etkileri sorunu ele alınması ve derinlemesine incelenmesi gereken konuların başında gelmektedir.



## KAYNAKÇA

### 1. Birincil Kaynaklar

- Ammonius, ‘*On Interpretation 9*’, *On Aristotle’s On Interpretation*9&Boethius *On Aristotle’s On Interpretation*9, trans. D. Blank & N. Kretzmann, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 91-117.
- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Prior Analytics 1.1-7*, trans. J. Barnes vd., Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- *On Aristotle’s Prior Analytics 1.8-13*, trans. I. Müller & J. Gould, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- *On Aristotle’s Prior Analytics 1.14-22*, trans. I. Müller & J. Gould, Cornell University Press, Ithaca, 1999.
- *On Aristotle Topics 1*, trans. J. M. van Ophuijsen, Duckworth, London, 2001.
- Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. A. Houshiary, Dost Kitabevi yay., Ankara, 1998.
- *De Caelo*, trans. J. L. Stocks, Clarendon Press, Oxford, 1922.
- *De Generatione et Curroptione*, trans. H. H. Joachim, Clarendon Press, Oxford, 1930.
- *İkinci Çözümlemeler*, çev. A. Houshiary, Yapı-Kredi yay., İst., 2005.
- *Kategoriler*, çev. S. Babür, 2. bs., İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- *Metafizik*, çev. A. Arslan, 2. bs., Sosyal yay., İst., 1996.
- *Parts of Animals*, trans, A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge, 1961.
- *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan, 2. bs., Alfa Yay.: İst, 2001.
- *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. O. Özgül, Say yay., İst., 2007.
- *Topikler*, çev. H. R. Atademir, Hamlet yay., İst., 2000.
- *Yorum Üzerine*, çev. S. Babür, 2. bs., İmge Kitabevi, Ankara, 2002.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, ‘el-Fusûlü’l-Hamse’, *el-Mantık inde’l-Fârâbî I*, thk. Refik el-Acem, Dâru’l-Maşrık, Beyrut, 1985, 63-73.
- *İhsâu’l-Ulûm*, ed. A. bû Melham, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrût, 1996.
- *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper, Klasik yay., İst., 2008.

- *Kitâbu'l-Elfâz el-Müsta'mele fi'l-Mantık*, thk. M. Mehdî, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1986.
- 'Kitâbu'l-İbâre', *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1985, 133-163.
- 'Kitâbu'l-Kıyâs', *el-Mantık inde'l-Fârâbî II*, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1986, 11-64.
- 'et-Tavti'e ev er-Risâle elletî suddira bihâ el-Mantık', *el-Mantık inde'l-Fârâbî I*, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1985, 55-62.
- Galen, *Institutio Logica*, trans. J. S. Kieffer, The John Hopkins Press, Baltimore, 1964.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, haz. M. Debîcû, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Dimaşk, 1993.
- *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, H. Sarioğlu, 2. bs., Klasik yay., İst., 2009.
- İbn Adî, Yahyâ, *Mâkâlâtu Yahyâ ibn Adî el-Felsefiyye*, thk. S. Halîfât, Menşûrâtu Câmîati'l-Ürdüniyye, Amman, 1988.
- İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Mukaddemât fi'l-Felsefe ev el-Mesâil fi'l-Mantık ve'l-İlmi't-Tabî ve't-Tıbb*, thk. Es'ad Cum'a, Merkezü'n-Neşri'l-Câmîî, Tunus, 2001.
- *Kitâbu Anâlûtikâ el-Ûlâ ev Kitâbu'l-Kıyâs*, thk. G. Gihami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992.
- *Telhîsu Kitâbu'l-İbâre ev Kitabu Bârî Ermînâs*, thk. G. Gihami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî, *Dânişnâme-i Alâi Alâi Hikmet Kitabı*, çev. M. Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., İst., 2013.
- *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 4 cilt, thk. S. Dünyâ, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1971.
- İbn Sînâ, 'Kitâbu'l-Mubâhasât', *Aristû inde'l-Arab*, ed. A. Bedevî, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1948, 119-239.
- *Kitâbu'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006.
- *Kitâbu'ş-Şifâ Kategoriler*, çev. M. Macit, Litera yay., İst., 2010.
- *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006.
- *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik I-II*, çev. E. Demirli, Ö. Türker, Litera yay., İst., 2004-2005.
- *Kitâbu'ş-Şifâ Sofistik Deliller*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006.

- *Kitâbu'ş-Şifâ Topikler*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2008.
- *Kitâbu'ş-Şifâ Yorum Üzerine*, çev. Ö. Türker, Litera yay., İst., 2006.
- *Mantiku'l-Maşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kâhire, 1910.
- 'el-Mesâilu'l-Ġarîbetü'l-Işrîniyye', *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. M. Mohaghegh & T. Izutsu, Tahran University Press, Tahran, 1974, 81-103.
- *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. K. Şenel, Kabalcı yay., İst., 2013.
- *en-Necât mine'l-ġark fî Bahri'd-Dalâlât*, thk. M. T. Dânişpejûh, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, 1379.
- *eş-Şifâ el-Mantık el-Kıyâs*, thk. S. Zayid, el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emîriyye, Kâhire, 1964.
- *Uyûnü'l-Hikme*, thk. A. Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire, 1929.
- İbn Zür'a, *Mantiku İbn Zür'a*, thk. G. Gihami, R. el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1994.
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. C. Şentuna, Yapı-Kredi yay., İst., 2007.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Şerhu'l-Işârât ve't-Tenbîhât I*, thk. A. R. Necefzâde, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran, 1384.
- es-Sâvî, İbn Sehlân, *el-Besâiru'n-Nasîriyye fî İlmi'l-Mantık*, thk. R. el-Acem, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1993.
- et-Tevhîdî, Ebu Hayyan, *el-İmta ve'l-Muâne*, thk. A. Mustevî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004.
- et-Tûsî, Nasîreddîn, *Şerhu'l-Işârât ve't-Tenbîhât*, İbn Sînâ, *el-Işârât ve't-Tenbîhât* içinde sayfa altlarında.

## 2. İkincil Kaynaklar

- Adamson, Peter, 'Freedom and Determinism', *The Cambridge History of Medieval Philosophy I*, ed. R. Pasnau, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2009, 399-413.
- 'The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88 (2), 2006, 163-188.

- ‘On Knowledge of Particulars’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 2005, 257-278.
- Ahmed, Asad Q., ‘Avicenna’s Reception of Aristotelian Modal Syllogistics: A Study Based on Conversion Rules and the Barbara Problematic’, *Before and After Avicenna Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden, 2003, 3-24.
- Avicenna’s Deliverance: Logic*, trans. A. Q. Ahmed, Oxford University Press, Karachi, 2011.
- ‘*The Jiha/Tropos-Madda/Hule Distinction in Arabic Logic and Its Significance for Avicenna’s Modals*’, *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. S. Rahman vd., Springer Science+Business Media B.V.: y.y., 2008, 229-253.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, 6. bs., İnkılap Kitabevi, İst., 1994.
- Atademir, Hamdi R., *Aristo’nun İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Ankara, 1974.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 2001.
- ‘Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair’, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, 1968, 35-66.
- Ayer, Alfred J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, 2. bs., Metis yay., İst., 1998.
- Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İst., 2007.
- Bäck, Allan, ‘Avicenna on Existence’ *Journal of the History of Philosophy* 25 (3), 1987, 351-367.
- ‘Avicenna’s Conception of Modalities’, *Vivarium* XXX (2), 1992, 217-255.
- ‘Avicenna the Commentator’, *Medieval Commentaries on Aristotle’s Categories*, ed. L. A. Newton, Brill, Leiden, 2008, 31-71.
- ‘The Ontological Pentagon of Avicenna’, *Journal of Neoplatonic Studies* 7, 1999, 87-109.
- Barnes, Jonathan, *Logical Matters Essays in Ancient Philosophy* II, ed. M. Bonelli, Clarendon Press, Oxford, 2012.
- Barnes, Jonathan vd., Alexander, *On Aristotle’s Prior Analytics 1.1-7 içinde dipnotlar.*
- Bedevî, Abdurrahman, *Mantıku Aristû*, Vekâletü’l-Matbûât, Kuveyt, 1980.

- Bertolacci, Amos, 'The 'Ontologization' of Logic Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon', *Methods and Methodologies Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, ed. M. Cameron & J. Marenbon, Brill, Leiden, 2011, 27-51.
- *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Sifâ*, Brill, Leiden, 2006.
- Bilen, Osman, 'Ebû Bişr Mattâ ile Ebû Sa'îd es-Sîrâfî Arasındaki Mantık ve Gramer Üzerine Bir Tartışma', *İslâmiyât* 7 (2), 2004, 159-172.
- el-Bizri, Nader, 'Avicenna and Essentialism', *The Review of Metaphysics* 54, 2001, 753-778.
- 'Being and Necessity: A Phenomenological Investigation of Avicenna's Metaphysics and Cosmology', *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. A.-T. Tymieniecka, Springer, Dordrecht, 2006, 243-261, ss. 245-246.
- Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Brill, Leiden, 1990.
- Bochenski, Josef Maria, *A History of Formal Logic*, trans. I. Thomas, Chelsea Pub. Company, New York, 1970.
- Boger, George, 'Aristotle's Underlying Logic', *Handbook of the History of Logic I*, ed. D. M. Gabbay & J. Woods, Elsevier B. V., Amsterdam, 2004, 101-246.
- Bolay, M. Naci, *İbni Sina Mantığında Önergeler*, MEB yay., İst., 1994.
- Bolay, Süleyman H., *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. bs. Akçağ yay., Ankara, 1999.
- Copi, Irving M. & Cohen, Carl, *Introduction to Logic*, 8. bs., Macmillan Pub. Company, New York, 1990.
- Craig, William L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden, 1988.
- Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis yay., Ankara, 2005.
- Daşdemir, Yusuf, 'İbn Sina Mantığında Burhani Bilimlerin Konu, İlke ve Sorunları', *Felsefe Dünyası* 55(1), (2012), 240-261.
- Duran, Recep, 'Nefsu'l-Emr Risaleleri', *Araştırma* 14, 1992, 97-106.
- Druart, Thérèse-Anne, 'Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and the Phoenix', *Tópicos* 42, 2012, 51-73.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, 3. bs., Elis yay., Ankara, 2005.

- Engelmann, Edward M., 'Aristotle's Syllogistic, Modern Deductive Logic, and Scientific Demonstration', *American Catholic Philosophical Quarterly* 81 (4), 2007, 535-552.
- Flannery, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, Brill, Leiden, 1995.
- Frede, Michael, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Gaskin, Richard, *The Sea Battle and the Master Argument*, Walter de Gruyter, Berlin, 1995.
- Gili, Luca, 'Alexander of Aphrodisias' Solution to the Puzzle of the Two Modal Barbaras: A Semantic Approach', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXIII, 2012, 1-30.
- Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sina*, SUNY Press, New York, 1974.
- Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Routledge, London & New York, 1992.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 15. bs., Remzi Kitabevi, İst., 2004.
- Grünberg, Teo, *Sembolik Mantık El Kitabı I*, Metu Press, 2000.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden, 2014.
- Harari, Orna, *Knowledge and Demonstration Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, 2004.
- Hartnack, Justus, *Kant's Theory of Knowledge: An Introduction to the Critique of Pure Reason*, trans. M.H. Hartshorne, Hackett Pub. Company, Indianapolis/Cambridge, 2001.
- Hasper, Pieter S., 'Logic and Linguistics: Aristotle's Account of the Fallacies of Combination and Division in the Sophistical Refutations' *Apeiron* 42 (2), 2009, 105-152.
- Hintikka, Jaakko, 'Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas', *Reforging the Great Chain of Being*, ed. S. Knuuttila, Springer Science+Business Media B. V., Dordrecht, 1981, 1-18.
- *Time and Necessity Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- Hodges, Wilfrid, 'Affirmative and Negative in Ibn Sînâ', *Insolubles and Consequences*, ed. C. D. Novaes & O. T. Hjortland, College Pub., y.y., 2012, 119-134.
- Huby, Pamela, *Theophrastus of Eresus Sources for His Life Writings Thought and Influence II Logic*, Brill, Leiden, 2007.

- Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, trans. D. Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1969.
- Ierodiakonou, Katerina, 'Stoic Logic', *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill & P. Pellegrin, Blackwell Pub., Oxford, 2006, 505-529.
- Jakobi, Klaus, 'Statements about Events Modal and Tense Analysis in Medieval Logic', *Vivarium XXI* (2), 1983, 85-107.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kaş, Murat, 'Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi', *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (1), 2014, 58-87.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik yay., İst., 2011.
- Kieffer, John S., 'Introduction', Galen, *Institutio Logica*, trans. J. S. Kieffer, The John Hopkins Press, Baltimore, 1964.
- Kneale, William & Kneale, Martha, 'Prosleptic Propositions and Arguments', *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern vd., Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1972, 189-207.
- *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Knuuttila, Simo, 'A History of Modal Traditions', *Handbook of the History of Logic XI*, ed. D. Gabbay vd., Elsevier B.V., Amsterdam, 2012, 309-339.
- 'Medieval Background of Modern Modal Conceptions', *Theoria* 66 (2), 2008, 185-204.
- Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Kretzmann, Norman, 'Boethius and the Truth about Tomorrow's Seabattle', Ammonius, *On Aristotle's On Interpretation* & Boethius *On Aristotle's On Interpretation*, trans. D. Blank & N. Kretzmann, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 24-52.
- Lagerlund, Henrik, 'Avicenna and Tusi on Modal Logic', *History and Philosophy of Logic* 30 (3), 2009, 227-239.
- *Modal Syllogistics in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2000.
- Lameer, Joep, *Al-Fârâbi and Aristotelian Syllogistics*, Brill, Leiden, 1994.
- Lovejoy, Arthur O., *Varlık Zinciri*, çev. A. Demirhan, İnsan yay., İst., 2002.
- Lukasiewicz, Jan, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2. bs., Clarendon Press, Oxford, 1998.



- MacFarlane, John, *What Does It Mean to Say That Logic is Formal?*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Pittsburgh University, 2000.
- Mahdi, Muhsin, 'Klasik İslam Düşüncesinde Dil ve Mantık', çev. Y. Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 2013, 83-120.
- Malink, Marko, 'A Reconstruction of Aristotle's Modal Syllogistic', *History and Philosophy of Logic* 27 (2), 95-141.
- Marmura, Michael E., 'Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna', *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. T. Rudavsky, D. Reidel Pub., Dordrecht, 1985, 81-94.
- *Probing in Islamic Philosophy*, Global Academic Pub., New York, 2005.
- 'Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars', *Journal of the American Oriental Society* 82 (3), 1962, 299-312.
- Martin, Christopher J., 'Logic', *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. J. E. Brower & K. Guilfooy, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 158-199.
- 'The Logic of Negation in Boethius', *Phronesis* XXXVI (3), 1991, 277-304.
- Mates, Benson, *Stoic Logic*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1961.
- McGinnis, Jon, 'Logic and Science : The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy', *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18, 2007, 165-187
- Melikşâhî, Hasan, *Terceme u Şerh-i İşârât ve Tenbîhât-ı İbn Sînâ* II, Surûş, Tahran, 1388.
- Mignucci, Mario, 'Ammonius' Sea Battle', Ammonius, *On Aristotle's On Interpretation* 9 & Boethius *On Aristotle's On Interpretation* 9, trans. D. Blank & N. Kretzmann, Cornell University Press, Ithaca, 1998, 53-86.
- Moody, Ernest A., *Truth and Consequence in Medieval Logic*, North-Holland Pub. Company, Amsterdam, 1953.
- Morewedge, Parviz, 'Philosophical Analysis and Ibn Sînâ's 'Essence-Existence' Distinction', *Journal of the American Oriental Society* 92 (3), 1972.
- Movahed, Zia, 'De re and De dicto Modality in Islamic Traditional Logic' *Sophia Perennis* 2 (2), 2010, 5-14.
- Nuyts, Jan, 'Modality: Overview and Linguistic Issues', *The Expression of Modality*, ed. W. Frawley, Mouton de Gruyter, Berlin, 2006, 1-26.
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, 2. bs., Akçağ yay., Ankara, 1999.

- Özel, Aytekin, *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, 9. bs., İnkılap yay., İst., 2007.
- Patterson, Richard, *Aristotle's Modal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Patzig, Günther, *Aristotle's Theory of the Syllogism*, trans. J. Barnes, D. Reidel Pub., Dordrecht, 1968.
- Rescher, Nicholas, *Galen and the Syllogism*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1966.
- *Studies in Modality*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1963.
- Rosenthal, Franz, 'A Commentator of Aristotle', *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. S. M. Stern vd., Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1972, 337-349.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan vd., Kabalcı yay., İst., 2002.
- Sabra, Abdulhamid I., 'İbn Sina'da Mantığın Konusu', çev. Y. Daşdemir, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, 2015, 221-240.
- Schöck, Cornelia, 'Name (*ism*), Derived Name (*ism mushtaqq*) and Description (*wasf*) in Arabic Grammar, Muslim Dialectical Theology and Arabic Logic', *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. S. Rahman vd., Springer Science+Business Media B.V.: y.y., 329-360.
- Sellars, John, *Stoicism*, Acumen, Durham, 2006.
- Sharples, Robert W., 'Alexander of Aphrodisias: Problems about Possibility I', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 29 (1), 1982, 91-108.
- 'Alexander of Aphrodisias: Problems about Possibility II', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 30 (1), 1983, 99-110.
- Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Mas'udi's Commentary on the Isharat*, Brill, Leiden, 2015.
- Sorabji, Richard, 'Introduction', Ammonius, *On Aristotle's Categories*, trans. S. M. Cohen & G. B. Matthews, Cornell University Press, Ithaca, 1991, 1-6.
- *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1980.
- *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD* III, Duckworth, London, 2004.

- Spade, Paul V., *Thoughts Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, İnternet yayını, 2002.
- Stakelum, James W., *Galen and the Logic of Proposition*, Angelicum, Romae, 1940.
- Street, Tony, 'An Outline of Avicenna's Syllogistic', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84 (2), 2002, 129-160.
- 'Arabic Logic', *Handbook of the History of Logic* I, ed. D.M. Gabbay & J. Woods, Elsevier B.V. Amsterdam, 523-596.
- 'Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute', *History and Philosophy of Logic* 21 (1), 45-56
- 'Fahraddin Razi's Critique of Avicennan Logic', *Logik und Theologie Das Organon im Arabischen un im Lateinischen Mittelalter*, ed. D. Perler & U. Rudolph, Brill, Leiden, 2005, 99-116.
- 'Introduction', *Avicenna's Deliverance: Logic*, Trans. & Notes: A. Q. Ahmed, Oxford University Press, Karachi, 2011, xix-xxx.
- 'Logic', *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson & R. Taylor, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2005, 247-265.
- "The Eminent Later Scholar" in Avicenna's *Book of Syllogism*', *Arabic Sciences and Philosophy* 11 (2), 2001, 205-218.
- Striker, Gisela, *Aristotle Prior Analytics Book I*, Clarendon Press, Oxford, 2009.
- Strobino, Riccardo, 'Time and Necessity in Avicenna's Theory of Demonstration', *Oriens* 43, 2015, 338-367.
- Studtmann, Paul, 'Aristotle, Science and the Plenitude of Being', *Apeiron* 40 (3), 2007, 245-266.
- Thom, Paul, 'Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic', *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. S. Rahman vd., Springer Science+Business Media B.V., y.y., 361-376.
- Medieval Modal Systems Problems and Concepts*, Ashgate Pub., Aldershot, 2003.
- The Logic of Essentialism An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*, Kluwer Academic Pub., Dordrecht, 1996.
- Waterlow, Sarah, *Passage and Possibility A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Weiss, Bernard, 'Subject and Predicate in the Thinking of the Arabic Philologists', *Journal of the American Oriental Society* 105 (4), 1985, 605-622.

- Whitaker, C. W. A., *Aristotle's De Interpretatione Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Wisnovsky, Robert, 'Arabic Logicians on Perfect and Imperfect Syllogisms: A Supplement to Patzig's 'Historical Excursus'', *Avicenna and His Legacy A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. T. Langermann, Brepols Pub., Turnhout, 2009, 257-273.
- *İbn Sina Metafiziği*, çev. İ. H. Üçer, Klasik yay., İst., 2010.
- 'Yahyâ al-Nahwi', *The Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> XI, ed. P. J. Bearman vd., Brill, Leiden, 2001, 251-253.
- Wolfson, Harry A., 'The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents', *The Moslem World* 33 (2), 1943, 114-128.
- Yıldırım, Cemal, *Matematiksel Düşünme*, 5. bs., Remzi Kitabevi, İst., 2008.
- Yıldırım, Ömer A., 'Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sina'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler', *İslam Araştırmaları Dergisi* 30, 2013, 81-107.
- Zimmermann, Fritz W., *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, Oxford, 1981.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	YUSUF DAŞDEMİR			
Doğum Yeri:	AKÇAÖREN			
Doğum Tarihi:	20. 01. 1981			
Medeni Durumu:	EVLİ			
Öğrenim Durumu				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlkokul	Akçaören Köyü İ.O.		Akçaören Köyü – Niğde	1990
Ortaokul	Atatürk Ortaokulu		Niğde – Merkez	1993
Lise	Niğde Lisesi		Niğde - Merkez	1996
Lisans	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi		Konya	2001
Yüksek Lisans	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi	Konya	2007
Yüksek Lisans	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.	Felsefe ve Din Bilimleri / Mantık	Konya	2010
Yabancı Dil	İngilizce ve Arapça			
İlgi Alanları:	Mantık, Felsefe, Yabancı Dil			
İş Deneyimi:	Lise ve ilköğretim okullarında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenliği			
Aldığı Ödüller ve Burslar	Tübitak (2214-A) Doktora Sırası Yurt Dışı Araştırma Bursu (2014-2015)			
Tel:	0 505 212 88 73			
Adres	Malazgirt Mah. Afşin Sok. Çamurcu Apt. No: 7/3 Selçuklu Konya			