T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA MODAL MANTIK – METAFİZİK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

SAMET BÜYÜKADA

EKİM 2022

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA MODAL MANTIK – METAFİZİK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI

Doktora Tezi

SAMET BÜYÜKADA

DANIŞMAN
DOÇ. DR. MEHMET ÖZTURAN

EKİM 2022

İMZA SAYFASI

Samet BÜYÜKADA tarafından hazırlanan ‘İbn Sînâ’da Modal Mantık – Metafizik İlişkisi Bağlamında Çağdaş Özcülük Tartışmaları’ başlıklı bu doktora tezi, Felsefe Anabilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ **İMZA**

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

[Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL]

Kurumu: 29 Mayıs Üniversitesi

[Prof. Dr. Aytekin ÖZEL]

Kurumu: Uludağ Üniversitesi

[Doç. Dr. Eşref ALTAŞ]

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 14 / 10 / 2022

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Samet BÜYÜKADA

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

ÖNSÖZ

"Başka çocuk doğuramayacağım asla,
çünkü pek çok çocuğun yaşamına yetecek
güç ve kuvvet Fëanor'a gitti,"[1]

Bu tez genelde modal mantıktan metafiziğe, özelde İbn Sînâ mantığında ve metafiziğinde modalitenin ve özcülüğün izini takip eden bir çalışmadır. Benzeri pek çok doktora tezinde olduğu gibi, bu tez de sadece yazarının gayretleri ile ortaya çıkmadı. Gerek yazım sürecinde gerek yazarın yaşamı içerisinde gördüğü maddi ve manevi destekler olmaksızın bu tez yazılamazdı. Eğer tek bir övgü ifadesine değer bulunursa bu övgü aşağıda minnettarlığımı ifade ettiğim kişilere aittir.

2014 yılından beri akademik yaşantımda beni yönlendiren ve cesaretlendiren danışmanım, hocam ve ağabeyim Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN'a bana güvendiği ve yardımlarını bir an olsun esirgemediği için minnettarım. Tez izleme toplantılarındaki değerli katkıları olmaksızın tezimin bu haline asla ulaşamayacağına inandığım için Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL'e ve Prof. Dr. Aytekin ÖZEL'e sabırları ve yardımları için müteşekkirim. Bir araştırma görevlisinin yazdığı tez, içinde bulunduğu akademik ve idari şartlar dahilinde bir verimliliğe ulaşır. İstanbul Medeniyet Üniversitesi'ne geldiğim günden beri desteğini her an yanımda hissettiğim bölüm başkanımız Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na hem tezime yönelik eleştirel katkıları hem de bir araştırma görevlisinin tezini baskı altında hissetmeden yazma imkanını sunduğu için teşekkür ediyorum. Değerli hocam Doç. Dr. Eşref ALTAŞ'a tezime yönelik eleştirileri ve katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

27 yıllık öğrencilik hayatımın her bir gününde desteklerini esirgemeyen başta annem ve babam olmak üzere ailemin her bir ferdine şükran borçluyum.

Bu tezi jürideki hocalarımın dışında baştan sona okuduğuna emin olduğum tek kişi, meslektaşım, kardeşim ve ebedi dostum Emre ÇELİKER'e yardımları için ne kadar teşekkür etsem azdır. Aynı duyguları paylaştığım Ebubekir Muhammed DENİZ'e özellikle modal mantık üzerine yaptığımız tartışmaların tezime sağladığı zenginlik için teşekkür ediyorum.

[1] J. R. R. Tolkien, *Silmarillion*, çev. Berna Akkıyal (İthaki Yayınları, 2022), 142. Bu sözü Miriel, oğlu Fëanor'un doğumundan sonra kocası Finwe'ye söyler ve Fëanor'un doğumundan bir süre sonra gittiği Lorien bahçelerinde yattığı uykudan bir daha asla uyanamaz.

Yüksek lisans tezimde “Beni olmakta olduğumdan hayal ettiğim kişi yapan” olarak ifade ettiğim sevgili eşim Kübra’ya beni hayal ettiğimden olabileceğim her şeye dönüştürdüğü ve uzun yıllar sebep olduğum tüm zorluklara sabırla katlandığı için minnettarım. Hem ona hem de sevgili kızımız Beren’e ayırmam gereken zamandan bu teze kattığım her bir saniye için özür diliyorum.

Bu çalışmanın anlatımında bir yanlışlık ya da içeriğinde bir eksiklik kalmışsa, tüm kusurlar bana aittir.

Samet Büyükada

Zümrütevler/Demirtaş – Ekim 2022

ÖZET

İBN SÎNÂ'DA MODAL MANTIK – METAFİZİK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÇAĞDAŞ ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI

Büyükada, Samet

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Mehmet Özturan

Ekim, 2022. 232 Sayfa

Bu tez zorunluluk ve olanaklılık (imkân) kavramlarına yönelik yürütülen mantıksal, epistemolojik ve metafiziksel bir araştırmayı öz kavramı çevresinde ele alarak, modal mantık ve metafizik arasında kurulabilecek bir ilişkinin İbn Sînâ'daki imkânı üzerine yazılmıştır. Modal kavramlar Aristoteles'ten günümüze değin felsefe çalışmalarında yer almakla birlikte, özellikle son çeyrek yüzyılda giderek artan bir ilgi ile gerek mantık gerek metafizik alanında öz kavramı ile ilişkisi dahilinde farklı kuramlarla ele alınarak güncelliğini korumaktadır. Bu çalışmada modalite kavramını mantık, epistemoloji ve metafizik sınırları içerisinde, bu alanların sınırlarını birbirine yaklaştıran bir unsur olarak merkeze aldık. Nirengi noktası olarak belirlediğimiz modal kavramlarımızdan yola çıkarak çizdiğimiz rotamızın bir ucunu çağdaş felsefedeki özcülük tartışmalarına götürdük. İncelememizde gösterdiğimiz üzere öz kavramı hem modal mantık hem de metafizik alanı içerisinde güncel birtakım tartışmaların merkezinde yer almayı sürdürmektedir. Çağdaş modal mantık içerisinde mümkün dünyalar semantiğini, çağdaş epistemolojide özü ve buna bağlı olarak modalite bilgisinin edinilmesi problemlerini, çağdaş metafizikte özü merkeze alan ontoloji kuramlarını ve bu kuramların geldiği son nokta olarak istidadi özcülük tartışmalarını güncel tartışmalara örnek gösterebiliriz. Çizdiğimiz ikinci uçta ise çağdaş bir İslam felsefesinin nasıl yapılabileceğine dair bir teklif olması bakımından İbn Sînâ felsefesini merkeze alarak şu sorunun yanıtını aradık: "Çağdaş felsefede ele alınan problemlere İbn Sînâ'nın bir cevabı olabilir mi?" Bu sorunun ayrıntılı yanıtlarını mantık, epistemoloji ve metafizik ile ilişkisi bağlamında değerlendirdik. Tezimizde gösterdiğimiz üzere İbn Sînâ'nın modal kavramlara yönelik yaklaşımı, çağdaş kuramların yüzleşmek zorunda kalıp cevap vermekte zorlandığı modal mantıktaki öz kavramının yeri, epistemolojide modalite bilgisinin edinimi ve ontolojide istidat kavramının işlevi gibi konularda yenilikçi ve sağlam çözümler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Zorunluluk, Olanaklılık, Modalite, Modal Mantık, Modal Epistemoloji, Öz, Özcülük ve İstidat.

ABSTRACT

CONTEMPORARY ESSENTIALISM DEBATES IN THE CONTEXT OF MODAL LOGIC – METAPHYSICS RELATION IN AVICENNA

Büyükada, Samet

Ph. D. Dissertation, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Mehmet Özturan

October, 2022. 232 Pages.

We have written this thesis on the possibility of a relationship that can be constituted between modal logic and metaphysics in Avicenna, by considering a logical, epistemological and metaphysical research conducted on the concepts of necessity and possibility around the concept of essence. Despite the fact that modal concepts have been taken part in philosophical studies from Aristotle to the present with an increasing interest, especially in the last quarter century, they are kept up-to-date by dealing with different theories in the field of logic and metaphysics within their relationship with the concept of essence. In this study, we have centered the concept of modality within the boundaries of logic, epistemology and metaphysics and as an element that brings the boundaries of these fields closer together. We took one end of our route, which we drew from our modal concepts, which we determined as the triangulation point, to the discussions of essentialism in contemporary philosophy. As we have shown in our research, the concept of essence continues to be at the center of some contemporary debates in both modal logic and metaphysics. We can show the semantics of possible worlds in contemporary modal logic, the problems of acquiring knowledge of the essence and modality in contemporary epistemology, the ontological theories that center the essence in contemporary metaphysics, and the dispositional essentialism discussions as the last point of these theories, as examples of current discussions. At the second end we have drawn, we sought the answer to the following question by centered on the philosophy of Avicenna as a proposal for how a contemporary Islamic philosophy could be done: “Would Avicenna have an answer to the problems dealt with in contemporary philosophy?” We evaluated the detailed answers to this question in the context of their relation to logic, epistemology and metaphysics. As we have shown in our thesis, Avicenna’s approach to modal concepts offers innovative and robust solutions to issues such as the place of the essence in modal logic, the acquisition of modal knowledge in epistemology, and the function of the concept of disposition in ontology, which contemporary theories have to face and have difficulty in responding.

Key Words: Avicenna, Necessity, Possibility, Modality, Modal Logic, Epistemology of Modality, Essence, Essentialism and Disposition.

Mümkün her dünyada seveceğim

Kübra için

İÇİNDEKİLER

İMZA SAYFASI II
BİLDİRİM III
ÖNSÖZ IV
ÖZET VI
ABSTRACT VII
İÇİNDEKİLER IX
KISALTMALAR VE SEMBOLLER XI
GİRİŞ 1
BÖLÜM I: OLANAKLILIK VE ZORUNLULUK KAVRAMLARI ÜZERİNE META-EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME 7
1.1. DEVRALINAN MİRAS 8
1.1.1. Modalite yorumu üzerine 8
1.1.2. Aristoteles'te zorunluluk, olanaklılık ve öz üzerine 11
1.1.3. Aristoteles sonrası modalite 17
1.1.4. Modalite eleştirileri 30
1.2. EPİSTEMOLOJİ SAVAŞLARI 36
1.2.1. Modal epistemoloji 36
1.2.2. Düşünülebilirlik temelli argümanlar 38
1.2.2.1. Düşünülebilirlik olanaklılığı gerektirir mi? 39
1.2.2.2. Yablo ve tahayyül edilebilirlik yorumu 42
1.2.2.3. Düşünülebilirlik ve eleştirileri üzerine 43
1.2.3. Metafiziksel modalite olarak karşı olgusallık 45
1.2.4. Benzerlik temelli argüman 48
1.2.5. Modaliteye özcü yaklaşım 50
1.2.5.1. Lowe özcülüğü 52
1.2.5.2. Oderberg özcülüğü 56
1.2.5.3. Modaliteye yönelik melez yaklaşım 60
1.3. ÇAĞDAŞ ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI 63
1.3.1. İstidat üzerine 69
1.3.2. İstidadi özcülük ve yasalar üzerine 78
1.3.2.1. Düzenlilik kuramı 80
1.3.2.2. Alışılmış zorunluluk kuramı 84
1.3.2.3. Bilimsel özcülük kuramı 88
1.3.2.4. İstidadi tekçilik kuramı 95

BÖLÜM II: İBN SÎNÂ FELSEFESİNE MODAL BİR BAKIŞ 105

2.1. ANA HATLARIYLA İBN SÎNÂ (MODAL) MANTIĞI 106

2.1.1. Önermelerde madde-modalite ayrımı 113

2.1.2. İbn Sînâ'da de re / de dicto ve zâtî / vasfî yorumu 116

2.1.3. Modal önermelerde varlıksal getirim 123

2.1.4. Modal önermeler, kıyaslar ve sembolleştirme üzerine 137

2.2. İBN SÎNÂ'DA MODAL BİLGİNİN EDİNİMİ 147

2.2.1. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı 147

2.2.2. Bilgi edinme süreci üzerine 149

2.2.3. İbn Sînâ'da modal bilginin bize sundukları 155

2.3. ÖZCÜ BİR MANTIKTAN ÖZCÜ BİR METAFİZİĞE 162

2.3.1. Özü yakalamak: Aristoteles'ten çağdaş felsefeye bir yol 163

2.3.2. Özsellik dahilinde - özsellik sınırında 169

2.3.3. İbn Sînâ özcülüğünün izinde: bizâtihi kavramının tahlili 176

2.4. İBN SÎNÂ VE İSTİDAT ÜZERİNE 182

2.4.1. İstidat kavramının ontolojik altyapısının temellendirilmesi 183

2.4.2. İbn Sînâ felsefesinde istidat 189

2.4.3. İstidadi özcülük bağlamında İbn Sînâ'nın istidat anlayışı 195

SONUÇ 202

KAYNAKÇA 208

ÖZGEÇMİŞ 220

KISALTMALAR ve SEMBOLLER

A.g.e.: Adı geçen eser

B.A.: *Birinci Analitikler*

Bkz.: Bakınız

Çev.: Çeviren

d.: Doğum tarihi

Ed. Editör

İ.A.: *İkinci Analitikler*

krş.: Karşılaştırınız

ö.: Ölüm tarihi

$\forall$: Tümel Niceleyici

$\exists$: Tikel Niceleyici

τ: Zaman değişkeni

δ: Zaman sabiti

$\exists x\tau$: x, τ zamanında vardır.

$\Box$: Zorunluluk operatörü

$\Diamond$: Olanaklılık operatörü

$\wedge$: Tümel evetleme eklemi

$\rightarrow$: Koşul Eklemi

$\sim$: Değil Eklemi

$\leftrightarrow$: Karşılıklı koşul eklemi

$\vee$: Tikel evetleme eklemi

$\supset$: Maddi gerektirme

$\prec$: Sıkı içerme

$\equiv$: Mantıksal denklik

$\Box\rightarrow$: Karşı olgusal koşul tahlili eklemi

GİRİŞ

Herkes bazı şeylerin olduğu ve olabileceği halden başka türlü olabileceğini düşünebilir. Bunlar birer ihtimaldir. Aynı anda iki farklı yerden iş teklifi alan birisi, yıllar sonra tercih etmediği işi seçmiş olsaydı nasıl bir yaşantısı olacağını kendisine sorabilir. Bunu, olmamış bir olayın olabilirliğini hayal etmek olarak ifade edebiliriz. Son saniyede kırmızı ışıkta geçen bir araç sürücüsü, ceza makbuzu ile yüzleştiğinde fren yapmış olmayı dileyebilir. Bunu olmuş bir olayın olabilirliği olarak ifade edebiliriz. Yahut üniversitede istediği bölümü kazanan bir öğrenci, ailesinin tercih ettiği bölümü kazansaydı nasıl bir hayatı olabileceğini düşleyebilir. Bunu olabilecek olayların olabilirliği olarak ifade edebiliriz. Söz konusu zamanın akışı içerisinde olup biten eylemler olduğunda insanın bu olayları farklı bir şekilde kurgulaması imkânsız değildir. İmkânsız gibi görünen, adına "gerçek" dediğimiz yaşantımızdaki sabitlerin değişme ihtimalinin olmayacağına yönelik inancımızdır. Herkes bazı şeylerin oldukları halden başka türlü olamayacağına inanmak isteyebilir. Bu bir gerçektir. Sabah uyandığımızda, kahvaltıya beraber oturduğumuz ailemizin üyelerinin, dünkü akşam yemeğinde bizimle birlikte olan kişiler olması bir gerçektir. Ağacın dallarında olgunlaşan meyvelerin her zaman yere düşmesi bir gerçektir. İnsanın doğması, büyümesi ve ölmesi bir gerçektir. Bahsettiğimiz bu "gerçekler" yukarıda ifade ettiğimiz ihtimallere nazaran bir tür sabitlik, diğer bir deyişle bir tür zorunluluk hissi çağrıştırmaktadır. Başka bir ihtimali düşünülemeyen sabitlik, zorunluluğun felsefi olmayan tanımıdır. Peki bu durum her zaman böyle midir, yani herhangi bir ihtimalin zorunluluğundan ya da bir zorunluluğun ihtimalinden bahsetmek mümkün olamaz mı? Dünyayı iki farklı nesne veya olgu kümesine bölüp bir kümenin elemanlarını olanaklılık içeren, diğer kümenin elemanlarını da zorunluluk içeren üyeler olarak tanımlamak doğru mudur? Sorduğumuz sorulara vereceğimiz yanıtlar bizi farklı kuramların temsilcisi ilan edebilir. Yine de herhangi bir kuramın savunucusu olmaksızın modaliteye yönelik tarihi ve felsefi bir soruşturmanın nasıl mümkün olabileceği hakkında kısa bir açıklamayı tezimizin konusu, amacı, önemi ve yöntemine dair alt başlıklarda ifade etmemiz yerinde olacaktır.

Çalışmanın Konusu

Bu tezi zorunluluk ve olanaklılık (imkân) kavramlarına yönelik yürütülen mantıksal, epistemolojik ve metafiziksel bir araştırmayı öz kavramı çevresinde ele alarak, modal mantık ve metafizik arasında kurulabilecek bir ilişkinin İbn Sînâ'daki (ö.428/1037) imkânı üzerine yazdık. Söz konusu öz kavramı olunca bu kavramın tanımından kaynaklanan birçok farklı kavram ve soru ile birlikte bu tartışma alanı genişlemektedir. Özün, "değişmeden kalan unsur"

ve “bir şeyi ne ise o kılan” gibi tanımları, nesnenin tam da kendisinin nasıl olup da değişimin gerçekleştiği bir dünyanın sabit bir unsuru olabileceğini sorgulamamıza sebep olur. Sabitliğin kesinliğini sorgulamak onun felsefi olarak modal hüviyetini sorgulamaktır, çünkü bir nesnenin özü olduğunu varsaydığımızda, bu özün değişmeden kalması özün zorunlu olarak değişmemesi anlamına gelmektedir. Bu sebeple, öze yönelik herhangi bir çalışma beraberinde modaliteye yönelik bir incelemeyi mecbur kılmaktadır. Öz ve modalite kavramını mantık ve metafizik ile ilişkili olarak ilk kez kullanması sebebiyle tezimize Aristoteles’ten (ö. M.Ö. 322) başlamayı uygun gördük. Onun gerek metafizik gerek mantık alanında yazdığı eserlerden yola çıkarak öz ve modalite arasında kurduğu ilişki, bizi modal önermenin incelenmesine götürür. Bunu bir örnekle daha iyi izah edebiliriz: “İnsan zorunlu olarak canlıdır” önermesi içerdiği modaliteden dolayı modal bir önermedir. Bu önermenin içerdiği zorunluluk anlamı, kavramlar arasındaki bir tür gerektirme ilişkisi sebebiyle midir yoksa bu zorunluluk sadece tam da önermeyi meydana getiren kavramların özlerinden kaynaklanan bir durum mudur? Sorduğumuz bu sorulara çağdaş mantık, epistemoloji ve metafizik alanında güncel yanıtlar vermemiz mümkündür. Tezimizin sınırları içerisinde bir yandan güncel cevapları derleyip ayrıntılarını sunarken, bir yandan da bu soruların İbn Sînâ’da karşılığını araştırmayı amaç edindik.

Burada niçin İbn Sînâ’da böyle bir araştırmayı gerekli gördüğümüz sorulabilir. Ayrıntılarına “çalışmanın amacı” başlığında değinecek olmamıza rağmen kısaca belirtmek gerekirse, çağdaş özcü kuramların Aristoteles özcülüğünü merkeze alan yaklaşımlarına farklı bir seçenek olması bakımından İbn Sînâ özcülüğünü merkeze alan bir yaklaşım bize ne sunabilir sorusunu tartışmayı hedeflediğimizi ifade edebiliriz. Bu hedef bizi iki seçenekli bir yol ayrımına götürmektedir: Ya İbn Sînâ’yı çağdaş felsefe konularına dahil edeceğiz ki böylesi bir zamanda yolculuk deneyimi beraberinde kozmoloji, metafizik ve mantık anlayışı farklılığını nasıl koruyacağımız endişesini beraberinde getirecektir ya da çağdaş konuları İbn Sînâ’nın bakış açısına sunacağız ve bugün karşılaştığımız sorunlar için ondan yardım talep edeceğiz ki ilk seçenekteki sorunlar baki kalmaya devam edecektir. Sonu bilinmeyen bir yolun hangisinin daha az tehlikeli olduğunu anlamanın yolu iki yoldan da geçmek olduğundan, biz iki yol üzerinde temkinli bir şekilde ilerleyerek araştırmamızı sürdürüyoruz.

Tezimizin ilk bölümünde zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını mantıksal anlamda Aristoteles’ten Kripke’ye (ö. 2022) ve metafizik alanında Kripke sonrası özcülük tartışmaları bağlamında değerlendirdik. Öncelikli olarak Aristoteles’in modal kavramlarını ne şekilde ele aldığını, bu kavramları kaç farklı türe ayırdığını açıkladık. Aristoteles’in modal kavramlara dair görüşlerini günümüzde farklı başlıklar altında incelemek mümkündür. Bunlardan ilki *de re* –

de dicto tartışması olarak ifade edebileceğimiz modal bir önermede yer alan modal söylemin önermeye ne şekilde etki ettiği problemidir. *De re* ve *de dicto* kavramlarını Orta çağ mantığı bize kazandırmış olsa da önermede bulunan modal söylem konusu Aristoteles'in de dikkatini verdiği bir meseledir ki *iki barbara* gibi bir kıyası oluşturan önermelerden birisinin zorunluluk içerdiği durumda kıyasın sonucunun nasıl zorunlu olabileceğine dair yapılan tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Bir diğer konu önermelerin varlıksal getirim (*existential import*) içermesi yani önermenin öznesinin mevcudiyeti söz konusu olduğunda önermeyi değerlendirme biçimimize bağlı olarak öz tartışmasının kaçınılmaz olarak önümüze çıkmasıdır.

Aristoteles ile ilgili incelememizin ardından modaliteye yönelik günümüze kadar bu kavramları kapsayan tarihi bir çalışmayı sürdürürken, sırasıyla Orta çağ, İslam, Modern ve Çağdaş dönem düşünürlerinin modaliteye yönelik ilgilerini gösteriyoruz. Burada dikkat çeken konuların başında, modaliteye, onun gerekliliğine yöneltilen eleştiriler gelmektedir. Modalitenin yargının içeriğine bir etkisi olmadığına dair Kant'tan başlayarak sırasıyla Gottlob Frege (ö. 1925) ve W. Orman Quine'ın (ö. 2000) eleştirilerine yer veriyoruz. Özellikle Quine'ın eleştirilerini Aristoteles özcülüğü vurgusu üzerinden yapması, modalite ve öz kavramlarının birlikte nasıl değerlendirilebileceğine yönelik fikir sağlaması açısından önemlidir. Quine'ın eleştirileri karşısında Kripke'nin mümkün dünyalar semantiğini tesis ederken kullandığı özcü unsurlar modalite çalışmalarının seyrini değiştirmiş ve zorunluluk kavramının *a posteri* olarak da düşünülmesi gerektiği fikrini ortaya çıkartmıştır. Kripke'nin bu hamlesinin iki sonucu olmuştur: Birincisi, zorunluluk ve özsellik kavramlarının birbiri yerine kullanılamayacağı görüşünü dile getiren Kit Fine'ın (d. 1946) özcü düşüncesi literatürde ağırlık kazanmıştır. İkincisi, modalite bilgisinin nasıl elde edildiğine yönelik yapılan çalışmalar, modal epistemolojinin gelişmesine doğrudan katkı sağlamıştır. Tezimizde bu iki sonucu alana sağladıkları katkıları bakımından değerlendiriyor ve özellikle modal epistemolojinin ülkemizde daha önce çalışılmamış bir konu olması sebebiyle farklı yaklaşımlarının karşılaştırmalı bir tahlilini sunuyoruz. Modal epistemolojinin geldiği son nokta olarak tanımladığımız istidadi özcülük, aslında modal kavramlara yönelik yürüttüğümüz incelememizin de son noktasını oluşturmaktadır. Nesnelere ait kategorik ve istidadi özellik ayrımını temel alan özcü düşünce doğrultusunda doğa yasaları konusu David Hume'dan (ö. 1776) günümüze tartışılmaktadır. İstidadi özcülüğü esas alan kuramların doğa yasalarını nasıl temellendirdiği ve bu kuramların yüzleşmek zorunda kaldığı, bilhassa istidatların ontolojik statüsü gibi, sorunlara getirdiği çözüm önerilerini etraflıca anlatmaktayız.

Çağdaş dönem incelememizin sonrasında tezimizin ikinci bölümünü tamamen İbn Sînâ'ya ayırarak mantık, bilgi kuramı ve metafizik anlayışı çerçevesinde ve çağdaş dönemde işaret ettiğimiz meseleler dahilinde düşünürün zorunluluk ve olanaklılık kavramlarına yönelik getirdiği çözümleri sunuyoruz. İbn Sînâ'nın modal mantık anlayışı ile başladığımız bölümde düşünürün modal mantığının özcü yapısını belirli konular dahilinde gösteriyoruz. İlk olarak önermenin maddesi ve modalitesi ayrımı üzerinden meseleye yaklaşarak, daha önce işaret ettiğimiz *de re - de dicto* tartışmasının İbn Sînâ'daki karşılığını inceliyoruz. Ardından varlıksal getirim konusunu gündemimize alarak İbn Sînâ mantığında işleyen özcü vurguyu gösterirken, mantık bölümünü özcü unsurlar ile bağlantılı olması bakımından modal önermelere yönelik bir sembolleştirme örneği ile sonlandırıyoruz. İbn Sînâ'daki araştırmamızın ikinci ayağı olarak düşünürün öz kavramına yönelik ontolojik tavrını göstermek için *bizâtihi* kavramının tahliline yer vererek İbn Sînâ özcülüğünü epistemolojik ve metafiziksel yönleri ile inceliyoruz. Çağdaş bölümle karşılaştırmalı olarak ilerlediğimiz modal bilginin edinimi bölümünde İbn Sînâ'nın modal kavramları ve modal önermeyi edinme sürecini düşünürün bilgi kuramı açısından ele alarak, özellikle çağdaş bilgi kuramlarına bir seçenek olabileceğini göstermekteyiz. Bölüm sonunu ise İbn Sînâ'nın istidat kavramını çağdaş istidadi özcü düşünceden farklı bir şekilde ele almasının getirdiği farklılıkları anlatmaya ayırıyoruz.

Çalışmanın Yöntemi

Tezimizde tematik olarak mantık-epistemoloji-metafizik istikametinde ilerlerken, doğrudan bir kavram ya da konu tahliline girmek yerine modalite ve öz arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu ve kurulan bu ilişkiden türeyen sorunları inceleyerek çağdaş felsefe ve İbn Sînâ arasındaki karşılaştırmalı bir çalışmayı ortaya çıkarttık. Yöntemimizde dikkat çekmek istediğimiz iki husus vardır. Birincisi, çağdaş çalışmaların güncelliği hususunda düzenli olarak güncel yayınları takip ettiğimizi belirtmek isteriz. Bilhassa istidadi özcülük ve modal epistemoloji konuları üzerine son yıllarda yayımlanan pek çok makale ve kitaptan istifade etmeye gayret gösterdik. Alanın güncelliği ve tartışmaların pozitif bilimlere genişletilmesi ele aldığımız konuların seyrini oldukça değiştireceği için özellikle istidadi özcülük tartışmalarını belirli alanlarda sınırlı tuttuk. Daha sonraki çalışmalarda burada incelemeye dahil edilmeyen biyolojik evrimsel süreçler, matematik nesnelerinin ontolojisi, kimyasal tepkimelerin doğasına yönelik doğrudan özcü tartışmalar içerisine dahil edilebilecek konuları etraflıca incelemek mümkün olabilir. İkinci husus ise çağdaş konuların İbn Sînâ'ya nasıl taşınacağının belirlenmesi meselesidir. Bir kavramın içinde bulunduğu dönem ve bağlam dahilinde bir anlamı olur. Farklı dönemlerde dile getirilen aynı kavramın, bu sebeple aynı anlamı taşıdığını iddia edemeyiz.

Kavram yanılgısına sebep olmamak adına, her ne kadar aynı kavramlar üzerinden tartışmayı sürdürüyor gözüksek de ele aldığımız öz, zorunluluk, bizâtihi ve istidat gibi kavramların İbn Sînâ'da tekabül ettiği anlamdaki vurguyu kaçırmamaya ayrıca özen gösterdiğimizi belirtmeliyiz. Böylelikle aslında hem bir yandan söz konusu karşılaştırmayı yapma imkânı sağlamış olduk hem de İbn Sînâ'ya taşıdığımız güncel meselelere onun bakış açısından yanıt verebilme imkânına erişmiş olduk.

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın iki esas amacı vardır. Birincisi, Türkçede yeteri kadar yazılmamış ve çalışılmamış modal epistemoloji ve çağdaş özcülük ile ilgili birikimi ortaya çıkartmaktır. Söz konusu alanlara dair son yıllarda giderek artan bir ilgi olmasına karşın Türkçede bu alanda yazılan tez, makale ve kitap sayısı yok denecek kadar azdır.[1] Özellikle modal epistemoloji konusunu bütüncül bir şekilde çağdaş felsefe ve İbn Sînâ özelinde içeriğine dahil eden ilk tez olması çalışmamızın özgünlüğü açısından önemlidir. Türkçe literatürde modal epistemolojiye yönelik çalışmalarda genellikle düşünürlerin birinin görüşü üzerine çalışma yapıldığını görmekteyiz. Söz gelimi Chalmers ya da Williamson'un görüşleri incelenirken, yazarlar bu görüşlerin kabul edilebilir ve eleştirilebilir yönlerini tartışmaktadır. Bu açıdan bu alanda yazılan her bir yazının oldukça kıymetli olduğunu vurgulamak isteriz. Tezimizde bu anlamda modal epistemoloji içerisinde dahil edilebilecek temel yaklaşımlara ve bu yaklaşımların önemli temsilcilerinin görüşlerine bir arada yer vererek literatüre doğrudan katkı sağlamayı amaçladık. İstidadi özcülük konusunda ise Türkçede güncel makaleler olması önemlidir.[2] Çağdaş özcülük ve istidadi özcülük konuları üzerine yazılan bu yazılarda, tıpkı modal epistemolojide olduğu gibi, genelde tek bir düşünür üzerinden özcülüğün incelemelere dahil edildiğini görmekteyiz. Tezimizde modal epistemoloji konusunu modal akılcılık ve modal deneycilik kuramları üzerinden inceleyerek farklı yaklaşımların birbirleri ile karşılaştırmasını sunduk. İkinci amacımız, İbn Sînâ'nın modalite ve öz anlayışı üzerine daha önce yapılmış çalışmalardan ne

[1] Bu alan ile ilgili Türkçe literatürde yer alan yazılardan bazıları şunlardır: Fatih Öztürk, "Epistemology of Counterfactuals and Experience," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 17 (May 1, 2014): 131–140, Mehmet Taylan Cüyaz, "A Problem about 2-Dimensional Semantics: An Analysis of Chalmers' 2-Dimensionalism and 2-Dimensional Argument Against Materialism" (Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, 2022) ve Enis Doko, "Yapay Zeka: Güncel Yaklaşımlar ve Uygulamalar," in *Makineler Aşık Olabilir Mi?*, ed. M. K. Yılmaz and N. Ö. İyigün (İstanbul: Beta Kitap, 2021).

[2] Konu ile ilgili makaleler için bkz: Ebubekir Muhammed Deniz, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu Bağlamında İstidadi Özcülük," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, no. 44 (n.d.): 43–63 ve Ömer Fatih Tekin, "Different Views of Laws of Nature," *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2017): 43–63.

şekilde ayrılacağımızı belirlemektir. Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân,* İ. Halil Üçer'in *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* ve Ömer Türker'in *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* gibi alana yön veren çalışmaların ve son dönemlerde basılan Yusuf Daşdemir'in *İbn Sînâ'da Modal Mantık* gibi eserlerin yanında İbn Sînâ'da modalite ve öz ile ilgili bir çalışmayı özel kılan nedir sorusu haklı bir sorudur. Bu soruya şöyle yanıt verebiliriz: Bahsettiğimiz eserler, ele aldıkları konuları derinlemesine bir tarihi arka plan eşliğinde felsefi bir söyleme dönüştüren mühim çalışmalardır. Bununla birlikte biz tezimizde çağdaş felsefe ile İbn Sînâ felsefesini modalite üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alıyoruz. İbn Sînâ mantığının, bilgi kuramının ve metafizik anlayışının 21.yy. felsefesi içerisinde nasıl bir yeri olabilir ve 21.yy. felsefesi içerisinde tartışılan konulara İbn Sînâ'nın söyleyeceği bir şeyler olabilir mi sorularına aradığımız yanıt bu çalışmanın esas amacıdır. Bu sebeple, tezimizde modaliteyi sadece mantıksal ve metafiziksel değil aynı zamanda epistemolojik boyutu ile incelememiz, modal önermelere yönelik zâtî ve vasfî okumayı dikkate alan bir sembolleştirme teklifimiz, İbn Sînâ'da modal bilginin zeminine yönelik araştırmamız ve istidadi özcülük bağlamında istidat meselesini gündeme alarak çağdaş meseleler etrafında konumuza dahil etmemiz gibi hususlarda literatüre katkı sağlamayı hedefliyoruz.

BÖLÜM I: OLANAKLILIK VE ZORUNLULUK KAVRAMLARI ÜZERİNE META-EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME

Son çeyrek yüzyılda metafiziksel olarak neyin olanaklı/zorunlu olup-olmadığına ilişkin öne sürülen kuramların literatürde giderek çoğalmasına karşın modaliteye karşı duyulan ilgi sadece 20. veya 21.yy. felsefesini kapsayan bir durum değildir. Felsefe tarihinde meseleyi Aristoteles'e kadar götürerek *Yorum Üzerine*'de geçen geleceğe dair önermelerdeki zorunluluk ve imkân tartışmasının, İbn Sînâ'nın metinlerdeki varlık-mahiyet ayrımı üzerine kurulu zorunlu varlık temellendirmesinin, Anselm'in (ö.1109) Tanrı kanıtlamasının ya da Descartes'in (ö. 1650) zihin-beden ayrımlarında yer alan düşünülebilirlik tartışmalarının da modalite ile bağı olduğunu söyleyebiliriz.

Günümüzde ise modalite mantık, metafizik ve epistemoloji alanlarının her birinde belirli bağlamlar dahilinde ele alınmaktadır. Mantıkta modalite, zorunluluk ve olanaklılık kavramlarının yanı sıra farklı epistemik ve zamansal modları da kapsayan yargıların incelenmesi üzerinden ele alınır. Metafizikte ise modal ifadelerin metafizik temelleri sorgulanırken, epistemolojide modaliteye ve modal bilgimize yönelik bilgimiz incelenir. Daha özel olarak, modal epistemolojide ise modal kavramları ve olguları nasıl bildiğimize ilişkin ortaya konan kuramlar araştırmaların merkezinde yer alır. Modalite bilgisinin veya modal kavramlara dair bilgimizin nasıl oluştuğuna yönelik birbirinden farklı iddialar mevcuttur. Bir görüşe göre modal bilgi zihinden bağımsız bir gerçekliğe işaret ederken; diğer bir görüş bunun aksini, yani modal bilginin zihinden bağımsız bilinemeyeceğini iddia etmektedir.

Tezimizin birinci bölümünde, modalite bilgisinin nasıl edinildiği hususunda ortaya konan kuramların bir muhakemesini meta-epistemolojik bir inceleme ile tartışmaya açmayı hedefliyoruz. Bunu yaparken, öncelikle 'modalite' kavramının felsefe tarihindeki seyrinin incelenmesinin tarihsel bir zorunluluktan ziyade kavramsal bir bütünlüğün oluşmasına yönelik bir zaruret olduğunu düşündüğümüz için Aristoteles'ten Saul Kripke'ye gelinceye değin modal kavramların felsefe ve mantık tarihi içinde nasıl ele alındığının izini takip edeceğiz. Ardından modalite bilgisinin edinimindeki farklı savları açıklamaya geçeceğiz. Genel itibariyle akılcı (rasyonalist) ve deneyci (ampirik) kuramlar ağırlıklı olsa da bu iki yöntemin birleşimi

sayılabilecek melez (hibrit) kuramları da ekleyerek bu alandaki muhtevamızı genişletiyoruz. Modal kavramların ilişkili olduğu varlık konusuna geldiğimizde ise öz ve istidat kavramları etrafında seyreden yeni düşünceler doğrultusunda öz-modalite ve istidat-modalite ilişkisinin varlık hakkında bize neler söyleyebileceğini tartışarak bölümü neticelendiriyoruz.

1.1. DEVRALINAN MİRAS

Bu alt bölümde modalite kavramının felsefe tarihinde nasıl ele alındığını ve değerlendirildiğini, modaliteye yönelik nasıl bir tutum sergilendiğini kısaca anlatmayı gerekli görüyoruz. Bunu yaparak hem felsefe tarihi seyrinde Aristoteles'ten Kripke'ye modalite konusunun nasıl değişime uğradığını göstermeyi hem de bu kavramın sadece mantığı değil metafiziği de ilgilendirmesi bakımından önemini açıklamayı amaçlıyoruz. Aynı zamanda modalite ve modal mantığa yönelik eleştirilerin altında yatan sebepleri inceleyerek bu eleştirilerin haklılık paylarını değerlendireceğiz. Böylelikle sonraki bölümde işleyeceğimiz modal epistemolojiye dair kuramların zemininde yatan tüm birikim ve tartışmaların temelini oluşturmayı hedefliyoruz.

1.1.1. Modalite yorumu üzerine

Bu kısımda amacımız Aristoteles'in modal kıyas sistemine ya da modal önermelerinin tahliline yönelik eksiksiz bir çalışma yapmak değildir. Burada daha ziyade Aristoteles'in modal anlamda zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını nasıl ele aldığını öz bilgisine ve özcü kuramlara zemin oluşturması bakımından inceleyeceğiz. Haklı bir biçimde, çağdaş kuramları incelemek için niçin Aristoteles'e başvurduğumuz da sorulabilir. Bu sorunun doğru yanıtı, sadece zamansal olarak önce yaşadığı için ve bu konuları ilk olarak ele almış olmasından dolayı ya da basit bir tabir ile 'ustaya saygı' mahiyetinde değerlendirildiği için olamaz. Açıkçası Aristoteles'in neredeyse tüm metinlerinde geçen zorunluluk, olanaklılık, tanım, öz, töz ve özellik gibi kavramlar arasındaki bağ incelendiğinde, arka planda çok güçlü bir metafiziğin yer aldığını görebiliriz. Bu metafizik bize bir bakıma mantık ve ontoloji arasındaki bağın nasıl tesis edildiğini göstermesi bir yana, aynı zamanda çağdaş literatürde yer alan nedensellik, karşı olgusallık ve doğa yasaları gibi tartışmaları nasıl sürdürebileceğimize yönelik ipuçlarını gösterebilir.

Günümüz özcü tartışmalarının Aristoteles'te zaten olduğunu iddia etmek ya da Aristotelesçi özcülüğün aynı şekilde sürdürüldüğünü söylemek en basit tabirle anakronizmdir. Bunun bir

örneğini Aristotelesçi modal önermeler hakkında *de dicto* ve *de re* yorumu yapılırken görmekteyiz.[3] Aristoteles'in modalitenin içeriğini birbirine karıştırmasından kaynaklanan ve ileride ayrıntısına değineceğimiz *iki barbara* meselesi dikkate alındığında Aristoteles'in modal önermeleri *de dicto* ya da *de re* biçiminde tasnif ettiğini söylemek yanlış olacaktır.[4] Nitekim, Aristoteles'in zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını modal operatör olarak kullanmadığını gözden kaçırmamalıyız. Biz bu hususta Marko Malink gibi çağdaş yorumcuların Aristotelesçi anlamda modalitenin doğrudan terimlerin birleştirildiği bağlaç üzerinde değişiklikler içerdiğini görüşünü kabul ediyoruz.[5] Aristoteles önermeleri, önce nicelik ve nitelik yönünden inceledikten sonra modalite (kiplik) içermeleri bakımından ele alır. Ardından zorunluluk ve olanaklılık terimlerini kullanarak modal önermelerden meydana gelen modal kıyas sistemi kurar:

> Her önerme bir şeyin (bir şeyde) bulunduğunu, bulunmak zorunda olduğunu veya bulunabilir olduğunu belirtir; bunlardan bazıları olumlu, diğerleri olumsuzdur; üç durumun her birine göre bazı olumlu ve olumsuz önermeler tümeldir, diğerleri tikel, diğerleri belirsizdir.[6]
>
> Mademki bulunma, zorunlu olarak bulunma ve olanaklı bulunma farklıdır (nitekim pek çok şey gerçekten bulunur, ama zorunlu olarak bulunmaz; pek çok şey de ne zorunlu olarak bulunur ne de genel anlamda bulunur, ama bulunması olanaklıdır), (o halde) şu açıktır: Bunların her biri için farklı bir kıyas olacak, terimleri de benzer tarzda bağlanmayacaktır. Bir kıyas zorunlu var olanlardan, öteki bulunanlardan, bir başkası da olanaklı olanlardan çıkacaktır.[7]

Birinci Analitikler'de geçen bu alıntıda yer alan 'bulunma' ifadesi, Malink'in düşüncesini destekliyor gözükmektedir. Malink'e göre Aristoteles'in modalite anlayışı, önermenin niceliği gibi terimler ve bağlaç arasındaki ilişkiyi belirten bir ifadedir. Bu sebeple Aristoteles'in metinlerinde *de re – de dicto* ayrımının olmadığını iddia etmek, zaten böyle bir ayrım olmadığı için doğru; ama Aristoteles'in gözden kaçırdığını iddia etmek açısından yanlış bir yorum olur. *De re* modaliteyi, bireyler üzerine niceleme yani yüklemin bireyin zorunlu bir özelliği olması biçiminde tanımlayan Malink'e göre Aristoteles'in zorunlu önermesini *de re* biçiminde okuma

---

[3] Modal kipler eğer bütün bir önermeye, ifadeye veya tümceye etki ediyorsa *de dicto*, bir tümcede geçen belli bir şeye ya da belli özelliklere bilgi kuramsal ya da modal bir ayırt edici özellik yüklüyorsa *de re* olarak tanımlanır.

[4] Jaakko Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 139-145 ve Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1951).

[5] Marko Malink, *Aristotle's Modal Syllogistics* (Massachusetts: Harvard University Press, 2013), 103-114.

[6] Jonahtan Barnes, J. A. Smith, ve David Ross, ed., *The Complete Works of Aristotle* (Princeton University Press, 1984), 25a1-5.

[7] Barnes, *Aristotle*, 29b29-34.

modal önermelerin döndürmelerinde tutarsızlığa yol açmaktadır.[8] Nitekim çağdaş modal görüşte:

(a) Zorunlu olarak 2 (sayısı) çift sayıdır.

(b) 2 (sayısı) zorunlu olarak çifttir.

(a) önermesi *de dicto* okumaya, (b) önermesi ise *de re* okumaya örnek gösterilir. Eğer Aristoteles'in modal mantığını tutarlı bir şekilde açıklanmasını sadece modal ifadenin bir önermede bulunduğu yere göre yorumlarsak, Willard van Orman Quine'ın eleştirisi ile karşılaşmak kaçınılmazdır. Nitekim Quine için Aristoteles'in özcülüğü, özelliklerin nesnelere zorunlu olarak bağlı olması anlamına gelir ve bu sadece nicelenmiş modal mantıkta açıklanabilir. Quine'a göre modalite bir nesnenin özelliğinden ziyade o nesneye gönderimde bulunma biçimine bağlı bir özellik olduğu için onun bu yorumu *de re* modalitenin olamayacağına yönelik bir eleştiri içermektedir. Quine nicelenmiş modal mantığı, ileride ayrıntılı bir şekilde açıklayacağımız gibi, Aristoteles'in özcülüğüne doğru giden bir adım olarak gördüğü için kabul etmemektedir:

> Semantik yüklem olarak zorunluluk, Aristotelesçi olmayan bir zorunluluk görüşünü yansıtır: zorunluluk, hakkında konuştuğumuz şeylerde değil, bir şeyleri söylediğimiz şekilde bulunur. Önerme operatörü olarak zorunluluk, anlamsal bir yüklem olarak zorunluluk açısından yeniden yorumlanabilir, ancak yine de özel tehlikeleri vardır; yinelenen modalite yasalarının aşırı ve gereksiz ayrıntısına neden olur. Bu sonuncusu, tekil terimlerin mantığını zorlaştırır; daha da kötüsü, bizi Aristoteles özcülüğünün metafizik ormanına geri götürüyor.[9]

Quine'ın çizdiği bu çerçeveden çıkmak için şöyle bir hamlede bulunabiliriz. Eğer *de re* söylemi zorunluluk kavramının bir özelliği nitelemesi olarak yorumlarsak *de dicto* söylemi de zorunluluk kavramının tüm önermeyi nitelemesi olarak yorumlayabiliriz. Zorunluluğu burada bir özelliğin bir özneye (*de dicto* için tüm önermeye) yüklenme biçimi olarak düşünebiliriz. Malink'e göre Aristoteles'in modal bağlamı tekil ve genel terim arasında gerçekleşen yüklemleme ilişkisine işaret ettiği için ('Sokrates insandır' önermesinde insan olmanın Sokrates'te bulunması/ona yüklemlenmesi gibi) *de dicto* ve *de re* okumalar arasındaki çağdaş yorum Aristoteles'te bulunmamaktadır.[10] Yine de bu durum Quine'ın eleştirisine karşı nihai bir çözüm değildir. Bu sebeple Aristoteles'in modal kavramları nasıl ele aldığını ve bu kavramların 'öz' ile nasıl bir ilişkisi olduğunu tahlil etmek gerekmektedir.

---

[8] Malink, *Aristotle*, 88-89 ve 111.

[9] W. V. Quine, "Three Grades of Modal Involvement," *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* 14 (1953): 81.

[10] Malink, *Aristotle's Modal Syllogistics,* 15-16.

1.1.2. Aristoteles'te zorunluluk, olanaklılık ve öz üzerine

Aristoteles'e göre öz (τὸ τί ἦν εἶναι- *to ti ên einai*) kavramı, bir şeyin var olmak için ne olduğu, bir varlığın olduğu şey olmaya devam etmesi ya da bir şeyin olmak bakımından ne olduğu gibi anlamlara gelmektedir.[11] *Topikler, İkinci Analitikler ve Metafizik* eserlerine baktığımızda öz ile tanım arasında kavramsal bir bağ olduğunu görmekteyiz:

i. Tanım bir nesnenin özü (mahiyeti) anlamına gelen deyimdir. (*Topikler,* 101b3)

ii. Bir özellik, bir nesnenin özüne delalet etmez, ancak bu nesneye aittir ve değiştirilebilir biçimde ona yüklemlenir. (*Topikler,* 102a18-19)

iii. Bir konunun her yüklemi, zorunlu olarak nesne ile ya karşılanabilir ya karşılanamaz. Karşılanabilirse bu onun tanımı ya da özelliği olacaktır. Mahiyeti (özü) ifade ederse, tanım; ifade etmez ise özellik olacaktır. (*Topikler,* 103b10-14)

iv. Bir şeyin ne olduğu, her durumda tümel ve olumlu olanın ne olduğudur. (*İkinci Analitikler,* 90b4-5)

v. Bir şeyin özü, bir anlamda tözü ve belirli varlığı, bir başka anlamda ise yüklemlerden her birini, yani nitelik, nicelik ve benzerlerini ifade eder. (*Metafizik,* 1030a18-22)

vi. Öz bir şeyin ne olduğudur. (*Metafizik,* 1030a1)

vii. Bir şeyi bilmek özü bilmektir. (*Metafizik,* 1031b20)[12]

Yukarıdaki alıntılarda gösterdiğimiz gibi, Aristoteles'in öze yönelik açıklaması bir yandan 'tanım' kavramı ile bağlantılı iken, diğer yandan da 'öz' ve 'tür' kavramları ile de ilişkilidir. Beş tümel yüklemden birisi olan 'tür' 'O nedir?' sorusuna verdiğimiz yanıt doğrultusunda aslında bize öze dair, öz ile ilgili bilgiyi vermektedir. Arda Denkel (ö.2000) bu anlamda Aristotelesçi özcülükten tür özcülüğüne giden yolu şöyle açıklamaktadır:

> Aristoteles'te felsefi temelini bulan özcülük, nesnenin kimi özelliklerinin onsuz olunmaz (**sine qua non**) olduğunu öne süren görüştür. Bu özsel özelliklerin toplamı, nesnenin "özü" denilen temel doğasını oluşturur. Bu temel doğa ise belirli bir tür altında toplanan tikel nesnelerde örneklenir. Bu anlamda tür ile öz aynı şeydir. Dolayısıyla bir özcülük, bağlı olduğu türün nesne için onsuz olunmaz olduğu savıyla belirlenir. Çünkü bu öğretiye göre özsel özelliklerin toplamı türün özelliklerini verir. Bu yüzden, kimi özelliklerin ve onların toplamınca verilen türü, nesnenin kendisiyle özdeş kalmasının bir zorunlu koşulu yapan bu görüşe, **Tür Özcülüğü** diyoruz.[13]

---

[11] Aristoteles, *Metafizik,* 87-88 dipnot 1, 107, 307, 1016a33-35 ve 1032b.

[12] *Topikler* ve *İkinci Analitikler* için başvurulan kaynak: Aristotle, *Aristotle: Posterior Analytics. Topica.*, çev. Hugh Tredennick and E. S. Forster, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960). Aristoteles, *Metafizik,* 1030a18-22, 1030a1 ve 1031b20.

[13] Arda Denkel, *Nesne ve Doğası* (İstanbul: Metis Yayınları, 1986), 84-85. Özgün metinde özellik

Denkel'in öz ve tür arasında kurduğu bağa katılmakla birlikte özün özsel özellikler toplamı olduğu görüşüne tamamen katılmıyoruz. Aristoteles için öz, özsel özelliklerin toplamından ziyade özsel özelliklerin birliği anlamına gelmektedir. Eğer özü farklı (özsel) özelliklerin bir araya gelmesi olarak düşünürsek, bu özelliklerden bazılarını barındırmamasına rağmen özünü koruyan nesneyi tahayyül ettiğimizde özün tanımında bir eksiklik meydana gelmiş olur. Özün, özsel özelliklerden oluşan birlikteliği, kastettiğimiz anlamı destekler niteliktedir.[14] Öz ve tür arasındaki ilişkiye dönecek olursak, her iki kavramın bize 'O nedir?' sorusunun yanıtını vermesi önemlidir. Bu soruya verdiğimiz yanıt, bir bakıma bir şeyin tanımını sorduğumuzda verdiğimiz yanıt ile benzerlik taşımaktadır. Bu sebeple Aristoteles'in öz, tanım ve tür arasında kurduğu bağı fark etmeksizin onun modalite anlayışını kavramak imkânsızdır.

Aristoteles öz ve tanım kavramlarını birbirlerini tamamlayacak şekilde kullanmıştır. Tanım için "öze delalet etmesi" ifadesi, "tanım olanlar için öz söz konusu olması" (*Met.*1030a6) ve "tanımın özün açıklaması olup, birçok farklı anlamda kullanılıyor olmaları" (*Met.* 1031a12-14) ifadeleri öz ve tanım arasındaki bağıntıyı gösterir. Aristoteles için 'Nedir?' (Ne olduğu) sorusu öz ile aynı anlama gelirken, doğal bir türün özü ya da başka bir ifadeyle doğal türün tanımlayıcı özellikleri, türün üyelerinin varlığının ve davranışının açıklanmasında merkezi rol oynamaktadır:

> Tüm bu durumlarda açıktır ki 'ne olduğu' ve 'niye olduğu' aynı olduğu açıktır. Tutulma nedir? Yeryüzü'nün Güneş ışığını kesmesinden kaynaklanan, Ay'ın ışıktan yoksunluğudur. Neden bir tutulma vardır? veya Ay neden tutuluyor? Çünkü Yeryüzü Güneş ışığını kestiğinde ışık yittiği için.[15]

Aristoteles bir sonraki adımda meseleyi özler ve nedensel özellikler arasındaki özdeşlikten epistemik bir sava evirerek, öz bilgisi ile şeylere dair nedenlerin bilgisinin aynı olduğunu, bir şeyi bilmenin onun niye öyle olduğunu bilmek olarak açıklar.[16] Aristoteles özü bir yandan, bir doğal türün zorunlu olarak bir şeye ait olması olarak açıklarken; öte yandan, sadece bu tür üyelerin neden belirli başka özelliklere sahip olduklarını değil; nihayetinde neden bu özelliklere sahip olmaları gerektiğini de açıklar.[17] Buna karşın Aristoteles için bir özellik bir türün

---

kavramı yerine nitelik kavramı kullanılmıştır. Biz özellik kavramının özel anlamda kullanımımı daha uygun buluyoruz.

[14] İkinci kısımda yer vereceğimiz Kit Fine'ın zorunluluk ve öz hakkındaki görüşünü buradan hareketle uyarladığını düşünüyoruz.

[15] Aristotle, *Posterior Analytics*, 90a14-17.

[16] A.g.e., 90a31.

[17] S. Williams and D. Charles, "Essence, Modality, and the Master Craftsman," içinde *Aristotle on Method and Metaphysics.*, ed. E. Feser (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 121.

kaplamındaki bireylerde bulunmamasına rağmen o tür için zorunlu olabilir. Misal, 'iki ayaklı olmak' özelliği insan türü hakkında konuşurken, "İnsan türünün zorunlu olarak iki ayağı vardır" şeklinde söylenir. Buna karşın insanlar için "sadece iki ayağı vardır" deriz ve insanın iki ayaklı olması bir zorunluluk değildir. Aristoteles buradan devam ederek bir doğal türe ait zorunlu özelliklerin özsel olup olmaması arasında bir ayrım yapar. Başka bir deyişle, Kripkeci anlamda çoğu düşünür bir nesnenin tüm zorunlu özelliklerini onun özsel özellikleri olarak görse de, Aristoteles aynı fikirde değildir.[18] Doğal türün tüm özsel özellikleri onun zorunlu özellikleridir; ancak doğal türün tüm zorunlu özellikleri özsel değildir.[19] Aristoteles, doğal bir türün zorunlu ancak özsel olmayan özelliklerini, İbn Sînâ mantığında da değineceğimiz gibi, bizatihi arazî (*perse accidents*) olarak adlandırır.[20] Dolayısıyla Aristoteles için özsel olmak ve zorunlu olmak eş anlamlıdır ya da Aristoteles iki kavramı eş anlamlı olarak kullanmıştır yorumu yanlış olur. Bu açıdan baktığımızda tüm özsel özellikler zorunlu olmasına rağmen, tüm zorunlu özelliklerin özsel olduğunu iddia etmek doğru bir söylem olmaktan uzaktır. Diğer bir ifade ile zorunluluk ve özsellik arasında eşitlikten ziyade umum husus mutlak ilişkisi bulunmaktadır.

Aristoteles zorunluluk kavramının bir başka anlamını da kendi kıyas sistemi bağlamında verir. O *Yorum Üzerine*'de şöyle der:

> Benzer şekilde 'olması zorunlu'nun değillemesi 'olmaması zorunlu' değil, 'olması zorunlu değil'dir ve 'olmaması zorunlu'nunki de 'olmaması zorunlu değil'dir. 'Olması imkânsız'ın (değillemesi) 'olmaması imkânsız' değil, 'olması imkânsız değil'dir ve 'olmaması imkânsız'ın (değillemesi) 'olmaması imkânsız değil'dir.[21]

Geçerli bir kıyasın özelliği öncüllerden zorunlu bir biçimde sonuç önermesinin çıkmasıdır. Söz konusu zorunluluk, önermenin modalitesi anlamında bir zorunluluk değildir. Aristoteles'in mantık anlayışını onun varlık anlayışından ayrı değerlendirmemek gerekir. Nitekim ona göre mantık (*analitica*) her ne kadar kıyasa dayalı bir çıkarım sistemi, bir başka deyişle öncüllerden sonucun zorunlu olarak çıkması olsa da aynı zamanda varlığı anlamaya da hizmet etmektedir. Konu ile ilgili *Metafizik*'te şöyle bir pasaj geçmektedir:

> Kanıtlamanın (*demonstration*) zorunlu bir şey olmasının nedeni, asıl anlamında bir kanıtlamanın söz konusu olduğu durumda, sonucun olduğundan başka türlü olmasının imkânsız

[18] Kripke'nin tüm zorunlu özellikleri özsel özellik olarak tanımladığı görüşü tartışmaya açıktır. Bu meseleyi ilerleyen bölümlerde tekrar gündeme getireceğiz.

[19] David Bronstein, "Aristotle As Systematic Philosopher: Essence, Necessity, and Explanation in Theory and Practice," in *What Makes a Great Philosopher Great? Thirteen Arguments for Twelve Philosophers*, ed. Stephen Hetherington (New York: Routledge, 2018), 52 ve Joan Kung, "Aristotle on Essence and Explanation," *Philosophical Studies* 31, no. 6 (1977): 361–383.

[20] Aristotle, *Posterior Analytics*, 75b1 ve 83b19–20.

[21] Barnes, *Aristotle,* 21b34-22a8.

> olmasıdır. Bu zorunluluğun nedenleri, ilk öncüllerdir, yani kıyasın kendilerinden çıktığı önermelerin olduklarından başka türlü olmamalarıdır.[22]

Sonucun olduğundan başka türlü olmasının imkânsız oluşunu bir şeyin ne ise olması olarak yorumlarsak kıyasın varlığı anlamadaki rolünü kavrayabiliriz ki tam da bu noktada filozofun varlık anlayışına baktığımızda buradaki zorunluluğun denk düştüğü yeri görebiliriz. Aristoteles için dil, düşünce ve varlık arasında bir bağ vardır. Aristoteles'e göre önermelerin öznesini oluşturan terimler dış dünyada karşılığı olan tözlere tekabül etmektedir. Bu tözler yükleme denk düşen terimleri dış dünyada birer özellik olarak barındırmaktadır. Misal, 'Kuşlar kanatlıdır' önermesini söyleyebilmemiz dış dünyada kanada sahip olan 'kuş' diye adlandırdığımız bir tözün mevcut olmasından ileri gelmektedir. Bu doğrultuda ilerlediğimizde dilden varlık alanına bir geçişin Aristoteles felsefesindeki yerini yakalamış bulunuyoruz. Aristoteles *Metafizik'in* V. kitabının (Δ) beşinci bölümünde zorunluluk kavramının ne anlama geldiğini şöyle sıralamıştır:

> Zorunlu sözcüğü şu anlamlara gelir: 1) Bir koşul olarak kendileri olmaksızın bir şeyin yaşamayı içinde taşımadığı şeye denir; sözgelişi solunum ve yiyecek bir hayvan için böyledir. 2) Kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği veya kötünün ne uzaklaştırılabileceği ne de ortadan kaldırılabileceği koşullardır, sözgelimi ilaç içmek hasta olmamak içindir. 3) Zorunlu, zorla yapılan şey ve zorlama anlamına da gelir bu ise doğal eğilimin ve tercihin ötesinde, mecbur eden ve engelleyendir. 4) Olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz.[23]

Alıntıda işaret ettiğimiz dört maddeye ek olarak kanıtlamayı da -bir önceki alıntıda işaret ettiğimiz üzere- zorunluluk olarak tanımlayan Aristoteles'in sıralamasında belirli bir düzene göre ilerlediğini söylememiz güçtür. Allan Bäck saydığımız bu maddelerden yola çıkarak Aristoteles'te mutlak, maddi ve şartlı olmak üzere en az üç farklı zorunluluk türünü kabul ettiğini, dolayısıyla tek bir modal sistemi benimsemediğini belirtir.[24] Ona göre çağdaş anlamda sürdürülen modal mantık için Aristoteles'te bir karşılık aramaktansa, Aristotelesçi modal mantığı nesnelerin özlerine yönelik bir araştırma olarak düşünmemiz gerekir.

Aristoteles'in kullandığı zorunluluk kavramı sadece öz kavramı ile ilişkisi bakımından değil 'olanaklılık' kavramı ile ilişkisi bakımından da önemi haizdir. *Birinci Analitikler* eserine baktığımızda Aristoteles'in olanaklılık kavramında bir ayrıma gittiğini görmekteyiz:

> "Olanaklı olmak" ve "olanaklı olan" ifadelerini, zorunlu olmayan bir şeye uygulamada kullanıyorum, ancak olduğu gibi ortaya konulursa imkânsız hiçbir şey ortaya çıkmaz; çünkü zorunlu olanın olanaklı/mümkün olduğunu ancak eşanlamlı bir şekilde söyleriz.[25]

---

[22] Aristoteles, *Metafizik,* 1015b 5-10.

[23] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 1015a 20-1015b 5.

[24] Allan Bäck, "Aristotelian Necessities," *History and Philosophy of Logic* 16, no. 1 (1995): 89–106.

[25] Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitapevi, 1998) ve Aristotle, *Prior Analytics*, çev. Robin Smith (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), 32a18–21.

Çağdaş yorumlarda tek yönlü ve çift yönlü olanaklılık olarak geçen bu ayrım ilki 'imkânsız değildir' anlamı taşırken ikincisi 'ne imkânsızdır ne de zorunlu olandır' anlamına gelmektedir. Buna göre, misal, 'Hiçbir insanın at olması olanaklı değildir' önermesi tek yönlü bir olanaklılık önermesi olarak yani "Hiçbir insanın at olması imkânsız değil değildir" biçiminde anlaşılırsa doğrudur, ancak çift taraflı bir olanaklılık önermesi olarak anlaşılırsa (hiçbir insanın at olması zorunlu değil değildir) doğru değildir.

Aristoteles'in *Yorum Üzerine* eserinde olanaklılık içeren önermeler ile ilgili yaptığı tanım modern anlamda kabul edilebilir düzeydedir:

> O halde bu her yerde böyle ise 'olanaklı olmak'ın olumsuzlaması 'olanaklı olmayan olmak' değil, 'olanaklı olmamak'tır. Ancak aynı nesnenin, olması da olmaması da olanaklı görünüyor. Çünkü kesilmeye ya da yürümeye meyli olan her şeyin, kesilmemeye ya da yürümemeye de meyii vardır. Bunun nedeni, bu şekilde meyilli olanın her zaman gerçek olmamasıdır, böylece olumsuzlama da onu karşılayacaktır. (…) 'Olanaklı olmak'ın olumsuzlaması; dolayısıyla 'olması olanaklı değil'dir.[26]
>
> 'Olmaması olanaklı'nın değillemesi 'olmaması olanaklı değil'dir. Bu nedenle 'olması olanaklı' ile 'olmaması olanaklı' önermelerinin karşılıklı olarak birbirlerinden çıktıkları görünebilir. Nitekim aynı şeyin olması ile olmaması olanaklıdır: Bu önermeler birbirleri ile çelişik değildir. Ancak 'olması olanaklı' ve 'olması olanaklı değil' birlikte tutarlı değildir, çünkü karşıttırlar. Ne de 'olmaması olanaklı' ve 'olmaması olanaklı değil' birlikte tutarlıdır.[27]

Yorum Üzerine'de geçen bu pasajlar ile *Birinci Analitikler*'den alıntıladığımız metinler birlikte düşünüldüğünde Malink'e göre Aristoteles -iki tür olanaklılık ifadesine yer vermesine rağmen- söz konusu modal ifadeler kıyas sistemi bağlamında kullanıldığında çift yönlü olanaklılık kipini kullanmaktadır.[28]

Olanaklılık kavramını metafizik anlamda da inceleyen Aristoteles bu kavramı kuvve ile ilişkili olarak ele alır. Nitekim Aristoteles kuvve kavramını karşılamak için Yunanca olanaklılık/imkân-mümkün kavramları için kullandığı *dunaton* ile aynı kökten gelen *dunamis* kavramına yer vermektedir.[29]

> Olanaklılık/imkân (*dunamis*) bir yandan devinimin ya da değişimin bir başkasında yahut bir başkası olmak bakımından aynı var olanda ilkesi için söylenir. (*Met*. 1019a15-18)

Metnin devamında Aristoteles'in olanaklılık kavramını "genel anlamda meydana gelen ancak zorunlu olmayan şeyler için" ve "bir şekilde var olup olmaması mümkün olan ve bu noktada belirsizlik taşıyan şeyler" için kullandığını da görmekteyiz (32b5-23).

[26] Barnes, *Aristotle,* 21b10-24.

[27] A.g.e., 21b34-22a8.

[28] Malink, "Aristotle on One-Sided Possibility", 31.

[29] Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), 43.

> Mümkün (*dunaton*) olan da bir anlamda devinimin ya da değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından ilkesine sahip olanlar için söylenir (nitekim durduran da mümkün bir şeydir), bir anlamda ise bir şeyin üzerinde bu tür bir imkâna sahip olan bir başkası, bir anlamda ise bir şeyleri ister daha kötüye ister daha iyiye doğru değiştirme imkânına sahip olandır. (*Met*. 1019a33-1019b5)
>
> İmkânsızlık (*adunaton*) ise imkândan yoksunluk ve daha önce de söylendiği gibi bu tür bir ilkenin olmamasıdır ya genel olarak ya da sahip olması doğal olan için ona sahip olması doğal olduğu zaman. (*Met*. 1019b16-20)

Sıraladığımız bu anlamlar dışında Aristoteles'e göre imkânsız, karşıtı 'zorunlu olarak doğru olan' iken, imkânsızın karşıtı olan mümkün ise 'karşıtı zorunlu olarak yanlış olmayan' anlamına gelmektedir. Bu açıdan mümkün, Aristoteles için, zorunlu olarak yanlış olmayan olarak da tanımlanabilir. Mümkün kavramının diğer anlamları ise doğru olması ve doğru olma imkânına sahip olmasıdır (*Met.* 1019b24-30). Bu hali ile mümkün kavramı yukarıda açıkladığımız tek ve çift yönlü okuma anlamının *Metafizik*'teki karşılığına denk düşer. Aristoteles'in olanaklılık/imkân için kullandığı *dunamis* kelimesi kuvvet, güç ve yeti gibi anlamlara gelmekle birlikte Aristoteles bu kavramı (a) bir şeyin başka bir şeyde bir değişim meydana getirmesini sağlayan güç ve (b) bir şeyin sahip olduğu değişimi meydana getirme gücü değil, farklı ve daha mükemmel bir durumda olma istidadı ya da bir durumdan başka bir duruma geçme imkânı anlamlarında da kullanır.[30] Aristoteles (b) anlamında *dunamis* kavramını fiil ile bağdaştırarak onu kuvve karşısında önceler. Bu öncelik durumunu özsel açıdan ele alan Aristoteles'e göre varlıkların bir amaca göre hareket etmesi neticesinde fiil de bir amaç olduğu için kuvve bu amacı gerçekleştirmek için bulunur. Aristoteles kuvve durumunun hem var olma hem de var olamama gücünü barındırdığını, var olmanın var olmamaya önceliği olduğunu; çünkü var olamama ihtimalinin varlığı bozuluşa, var olmanın ise ezeli olmaya götürdüğü için kuvve halinde bulunamayacağını düşünür. Dolayısıyla fiil halinde bulunan ezeli olan, bozuluşa tabi olan olmaksızın var olabileceği için özsel olarak önce gelmektedir.

Aristoteles'in modal ifadeler için kullanmış olduğu bu anlamlar aslında bize çağdaş özcü kuramların hangi anlamda yeni-Aristotelesçi (*Neo-Aristotelian*) olduğunu ve "Aristotelesçi" oldukları anlamda özcülüğü ne oranda benimsediğini gösterir niteliktedir. Aristoteles'in özsellik, zorunluluk, tanım ve olanaklılık kavramlarının bir bütün çerçevesinde onun modalite anlayışını yansıttığı görülmektedir. Bu kısımda amacımız Aristoteles'in modalite ve öz arasında kurduğu bağın ne olduğunu araştırmaktı. Dolayısıyla ulaştığımız sonuç itibarıyla diyebiliriz ki Aristoteles zorunluluk modalitesi ile özsellik kavramını (bazı) modern kuramlarda olduğu gibi eş değer kullanmamıştır. Aristoteles'e göre zorunluluk ve öz arasında bir nevi alt

[30] Kaya, *Varlık ve İmkan,* 49.

küme ilişkisi vardır. Bu ilişkiye göre her özsel özellik veya unsur o öz için zorunludur. Fakat zorunlu niteliklerin hepsi özseldir denilemez. Öte yandan, Aristoteles'in olanaklılık kavramını çağdaş literatürdeki kullanıma yakın bir anlamda ele aldığını görmekteyiz. Bu durum birinci bölümün sonunda ayrıntılarına değineceğimiz istidadi özcülük tartışmalarına kapı aralanması açısından önemlidir.

1.1.3. Aristoteles sonrası modalite

Aristoteles'ten sonra modal mantık ya da mantıkta modalite ile ilgili çalışmaları, Antik Yunan mantığının bir diğer önemli kolu sayabileceğimiz Stoa okulunda görmekteyiz. Stoa mantığı 'Mümkündür ki gündüzdür' ya da 'Gündüz olduğu doğru olabilir' gibi önermelerin modal kavramlarla nicelendiği modal önermelerden oluşan bir sistemi incelemekten ziyade 'gündüzdür' gibi kiplik içermeyen önermenin olanaklılık veya zorunluluk durumunun incelenmesine dayalıdır.[31] Stoacı mantıkta tanımlanan zorunluluk, olanaklılık, imkânsızlık ve zorunsuzluk kipleri çağdaş modal mantığın tanımladığı operatör gibi değil; önermenin modal özelliği gibi düşünülmüştür. Misal, olanaklılık 'önermenin kendi doğası gereği doğru olmaya muktedir olan' olarak tanımlanırken; zorunluluk 'kendisi doğru olan ve yanlış olmaya muktedir olmayan' olarak tanımlanır.[32] Bu sebeple modal terimler, doğruluk ve yanlışlık gibi önermeye ait olan bir özellik olarak düşünülmüştür.

Batı felsefe tarihinin 5.yy. ve 15.yy. arasını kapsayan Orta çağ dönemine geldiğimizde mantık ile ilgili gelişmeler olduğunu görmekteyiz. Buradaki mantık eserlerinde sadece modalite değil, önermeler mantığı, süreler mantığı (*temporal logic*) ve önermelerdeki niceleyiciler üzerine yazılmış eserlere rastlamak mümkündür.[33] Boethius'un (ö.526) Stoa mantığına benzer bir biçimde modalitelerin şartlı önermeler gibi nicelenebileceğine ilişkin görüşü bu dönemin ilk

---

[31] Jonathan Barnes (Editor) Jaap Mansfeld Keimpe Algra (Editor), *By Keimpe Algra - The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge University Press, 2006)., 117.

[32] Barnes, *Hellenistic Philosophy*, 118.

[33] Kıta Avrupası kökenli Orta çağ mantığı içerdiği konular ve mantıkçılar açısından verimli bir dönemdir. Büyük çoğunluğu Latince yazılmış eserlerle ilgili son dönemlerde yapılmış birçok çalışma mevcuttur. Bilhassa orta çağ modalite anlayışı üzerine pek çok kaynak kitabı mevcuttur. Bunların bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), Lagerlund, Henrik. *Modal Syllogistics in the Middle Ages*. Leiden ; Boston: Brill, 2000. Simo Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy* (London ; New York: Routledge, 1993)., Thom, Paul. *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*. (Routledge, 2017), Sara Liana Uckelman, *Modalities in Medieval Logic*, (Amsterdam: Ipskamp Drukkers, 2009). Orta çağ mantığı ile ilgili olarak bkz: Nazlı İnönü, *Mantık Tarihi: Orta çağ,* (İstanbul: Boyut, 2019) ve İslam Mantık Tarihi ile ilgili olarak Hilmi Ziya Ülken, *Mantık Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Rıza Koşkun Matbaası, 1942).

modal fikri olarak karşımıza çıkar; ancak bu görüşün halefleri tarafından kabul gördüğü pek söylenemez. Modal metafiziğin temelini oluşturması bakımından Anselm'in (ö.1109) Tanrı'nın var olmamasının düşünülemeyeceğini tartıştığı ontolojik argüman temelde düşünülebilirlik-olanaklılık-zorunluluk bağlamında önemli bir örnektir. Bir diğer önemli modalite fikri ise Abelardus'un (ö.1142) önermede yer alan modalitenin konumu üzerinden geliştirdiği *de dicto* ve *de re* ayrımıdır.[34]

Önermelerin modal durumlarına ilişkin daha kapsamlı bir çalışmayı İslam filozoflarında görmekteyiz. Özellikle Fârâbî'nin (ö.339/950) modal önermeler üzerine ve İbn Sînâ'nın modal önermelere dayalı modal kıyas sistemleri İslam Dünyası'nda mantık çalışmalarının temelini oluşturması açısından önemlidir. Fârâbî'de modal kıyas olduğuna ilişkin bir yorumda bulunmak güçtür; çünkü bu konuda mevcut bir çalışması günümüze ulaşmamıştır.[35] Buna karşın modal önermeleri, Aristoteles'in modal önermesine benzer bir biçimde zamansal olarak ele aldığını görmekteyiz. Aynı zamanda modal bir ek olarak '-dığı kadar, -dığı müddetçe (*mâ dâme*)' ifadesini de incelediğini görmekteyiz, 'Her A, B olmaya devam ettiği müddetçe B'dir' önermesinde olduğu gibi. Bu durum daha sonrasında İbn Sînâ'da önermelerin *zâtî* ve *vasfî* okuması olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın kurmuş olduğu kıyas sistemi bütüncül yapısıyla dikkat çekerken, temelini aldığı Aristoteles mantığının çok ötesinde yargılar içermektedir. Ayrıntılarına ileriki bölümlerde değinecek olmamıza rağmen İbn Sînâ modal mantığının ana hatları şöyle özetlenebilir: İbn Sînâ,

i. Zorunluluk ve olanaklılık kiplerinin yanı sıra imkânsızlık'ı da bir kip olarak ele almaktadır.
ii. Zorunluluk kavramının farklı kullanımlarını (zamansal, şarta bağlı olma, öznenin durumu gibi) ayrıntılarla inceler.
iii. Olanaklılık kipini ise genel, özel ve en özel olmak üzere üç farklı şekilde tanımlar.

Modern döneme geldiğimizde felsefecilerin bizim bugün modal epistemoloji olarak tanımladığımız ve modalitenin edinimine yönelik eğilimleri olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en önemli nedenlerinden birisi ise felsefi argümanların çoğunun bir öncül veya sonuç olarak modal bir ifadeye sahip olmasıdır. Modal epistemolojinin ilk örneğini Descartes'ın

[34] Catarina Dutilh Novaes ve Stephen Read, ed., *The Cambridge Companion to Medieval Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 108-114. Bu ayrıma göre modal kipler eğer bütün bir önermeyi, ifadeyi veya tümceyi etki ediyorsa *de dicto*, bir tümcede geçen belli bir şeye ya da belli özelliklere bilgi kuramsal ya da modal bir ayırt edici özellik yüklüyorsa *de re* olur.

[35] Saloua Chatti, *Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics* (Basel: Birkhäuser, 2020), 166.

Meditasyonlar'da zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını düşünülebilirlik/kavranabilirlik (*conceivability*) üzerinden ele alışında görmekteyiz. Descartes'ın 'açık ve seçik olarak idrak edilenin doğru olduğu' yargısını açık ve seçik olarak bilinenin zorunlu olmasına nispetle modal bir önerme olarak varsayarsak, bu modal önermeyi idrak etmenin modalite bilgisini vereceği sonucuna ulaşabiliriz.[36] Bununla birlikte modal doğruların Tanrı'nın iradesine bağlı olduğuna ilişkin yorumlarda da bulunan Descartes'ın modalite anlayışı daha ayrıntılı bir çalışmayı hak etmektedir. Gottfried Leibniz'in (ö. 1716) mümkün dünyalara ilişkin savında da modal bir yapıyı görmek mümkündür. Leibniz'de modal semantiğin temelini oluşturacak düşüncelerin ilk izlerine rastladığımızı söylemek yanlış olmaz. *Teodise*'de geçen 'mümkün dünyaların en iyisi' ifadesi her ne kadar kötülük problemi kapsamında bu dünyanın gerçekliğine ilişkin bir yargıda bulunsa da modal semantiğin mottosu olarak felsefe tarihinde yerini alır.[37] Ayrıca $\Box(\alpha) \leftrightarrow \neg\Diamond(\neg\alpha)$ ve $\neg\Diamond(\alpha) \leftrightarrow \Box(\neg\alpha)$ şeklinde modern dile çevrilebilecek zorunluluk ve olanaklılık arasındaki ilişki, Leibniz'den önce de bilinir olmasına rağmen bunun semantik tahlilinin ve ispatının Leibniz tarafından yapılması önemlidir.[38] Bununla birlikte Leibniz için olanaklılık kavramı benzersiz unsurların (*unique elements*) veya terimlerin tutarlı terkibiyle açıklanmaktadır. Bir başka deyişle Leibniz olanaklılığı terimler veya düşünceler arasındaki tutarlı ilişkiler olarak görmektedir, nesnelere ait unsurlar olarak değil. Olanaklılık cisimlerin ya da var olan şeylerin olanaklı durumları değil, Tanrı'nın zihninin düşünceleridir. Bu açıdan Leibniz, olanaklılığın kuvve fikrine dayandığı Aristotelesçi yaklaşımın karşısındadır. Leibniz'e göre bir şey eğer çelişki barındırmıyorsa olanaklı, çelişki içerirse imkânsız ve değili çelişki içerirse zorunludur.

18. yüzyıla geldiğimizde ise epistemolojinin ontolojiden biraz daha ön planda olduğunu, deneyimin ve aklın özneye ait unsurlar olarak yeniden tesis edildiğini görmekteyiz. Akıl ve varlık arasındaki ilişki yerini akıl ve varolan arasındaki ilişkiye bırakmıştır. Böylece var olandan edinilenler düzenlenerek bilme yetisi ile yeniden kurgulanmaktadır. Antik dönemde öne sürüldüğü gibi mantığın ya da mantık ilkelerinin varlık ilkeleri olduğu kabulü reddedilmiş, bunun yerine mantığın dış dünyayı anlamadaki rolü benimsenmiştir. Kant tarafından devrini

[36] René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replie*, çev. Moriarty Michael (Oxford: Oxford University Press, 2008). Söz konusu tartışma ikinci meditasyonda başlar ve dördüncü meditasyona kadar devam eder.

[37] Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer, çev. E.M. Huggard (Charleston: BiblioBazaar, 2007), 69.

[38] Roger Ariew and Daniel Garber, eds., *Leibniz: Philosophical Essays* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989); 1-2, 20-22 ve 56.

tamamlamış bir sistem olarak tanımlanan Aristotelesçi mantığın sunduğu tarzda bir modalite anlayışını devam ettirmek artık pek mümkün değildir.

Mantığı "genel anlamda anlama yetisinin kurallarının bilimi" olarak tanımlayan Kant'ın modalite ile ilgili görüşlerini *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde yargı kuramına dair görüşlerini geliştirdiği bölümlerde ayrıntılı bir biçimde görmekteyiz.[39] Kant'ın yargı kuramının temel amacı, yargıların biçimsel unsurlarını ortaya çıkarmak gibi görünmektedir. Buna göre her yargı, iki temsil (özne ve yüklem) ve bunları birbirine bağlayan bir bağlaç olmak üzere üç bölümden oluşur. Kant bu iki temsile 'bir yargının maddesini' adını verirken; bağlacı "Temsillerin bir yargıda bağlanma biçimi olarak yargının formunu temsil edilmesi" olarak ifade etmektedir.[40] Kant'a göre bir yargının tüm içeriğini soyutlayıp onda yalnızca anlama yetisini göz önüne alırsak o zaman düşüncenin yargıdaki işlevini 'Nicelik', 'Nitelik', 'Bağıntı' ve 'Modalite', olmak üzere dört başlıkta incelememiz mümkün olur. Kant'ın Nicelik ve Nitelik için yaptığı açıklamalar, geleneksel mantığın bazı temel kavramlarına dayanmaktadır. Kant için hem tekil (*singular*) hem de tümel (*universal*) bir yargıda yüklem istisnasız olarak özne hakkında bildirim ifade eder. Bağıntı ise bir yargının maddi unsurları arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Buna göre, misal, kategorik bir yargı özne ve yüklem olarak birbiriyle ilişkili iki kavramdan meydana gelmektedir. Kant Modalite'yi Nicelik, Nitelik ve Bağıntı'dan yargının içeriğine hiçbir şey katmaması bakımından ayrı tutar. Kant'a göre modal yargı formları yargının içeriğine katkıda bulunmuyor demek, modal yargı formlarının, yargının öznesi ve yüklemi arasında bulunan türde bir ilişkisi olmadığı anlamına gelir. Bu manada modalite, Kant'ın deyimi ile, bağlacın düşünceye ilişkin sahip olduğu değerini ilgilendirir.

Kant modalitenin yargının içeriği ile ilgili olmadığını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şöyle açıklamaktadır:

> Yargıların kipliği onların bütünüyle özel bir işlevleridir ki ayırt edici özelliği yargının içeriğine hiçbir katkıda bulunmaması, (çünkü büyüklük, nicelik ve ilişki dışında yargının içeriğini oluşturan başka hiçbir şey yoktur,) ama genel olarak düşünce ile bağıntı içinde yalnızca koşacın (*copula*) değerini ilgilendirmesidir. Problematik [= belkili] yargılar doğrulamayı ya da yadsımayı yalnızca olanaklı (keyfi) olarak alan yargılardır. Assertorik [= önesürümlü] yargılarda doğrulama ya da yadsıma edimsel/*wirklich* (doğru/*wahr*) olarak ve apodiktik yargılarda ise zorunlu olarak görülür. Böylece ilişkileri hipotetik yargıyı oluşturan iki yargının (*antecedens* ve *consequences*) ve benzer olarak karşılıkları ayrık yargıyı oluşturan yargıların (bölmenin üyeleri) tümü de yalnızca belkilidir.[41]

[39] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge, 1999), 193.

[40] Kant, *Critique of Pure Reason*, 369-370.

[41] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 3. baskı (İdea Yayınevi, 2015), 89.

Kant'a göre problematik (mümkün) önerme, sadece mantıksal olanağı anlatması bakımından mümkün olan durumu belirtir. Assertorik (gerçek) önermeler ise mantıksal gerçekliğe (*true*) yöneliktir ve apodiktik (zorunlu) önermeler mantıksal zorunluluğu ifade eder. Diğer bir ifade ile Kant için doğrulamada veya yanlışlamada mümkünü ifade eden yargılar problematik; doğrulamada veya yanlışlamada gerçeği ifade eden yargılar assertorik; doğrulamada veya yanlışlamada zorunluluğu ifade eden yargılar da apodiktir.[42] Kant'ın 'mümkün', 'doğru' ve 'zorunlu' ifadeleri ile mantıksal olmayı kastettiğinin altını çizmemiz gerekiyor. Nitekim bu kavramlar zihne ait olması bakımından varlıklar arasında nesnel bir ilişkiyi açıklamak için kullanılmamaktadır. Verdiğimiz alıntıda geçen "yargıların kipliği yargının içeriğine hiçbir katkıda bulunmaz" ifadesine benzer şekilde Kant'ın "Kiplik kategorilerinin kendilerinde öyle bir özgünlüğü vardır ki, yüklemler olarak bağlı oldukları kavramı nesnenin belirlenimi olarak en küçük bir yolda arttırmaz.?? Tam bu nedenle modal temel ilkeler görgül kullanımları içindeki olanaklılık, edimsellik ve zorunluluk kavramlarının açıklamasından daha öte bir şey değildir"[43] ifadesinde geçen modalite/kiplik söylemi yargının basit bir özelliği gibi durmaktadır. Yukarıdaki alıntının son cümlesinde ifade edilen hipotetik yargının *antecedens* ve *consequences* yani ön bileşen (*mukaddem*) ve art bileşen (*tali*) bölümlerinin olanaklılık bildiren yargıdan oluşması ve "problematik yargıların doğrulamayı ya da yadsımayı yalnızca olanaklı (*keyfi*) olarak alan yargılar" olması, hipotetik bir yargıda doğruluğun ya da yanlışlığın ileri sürülememesi olarak yorumlanabilir. Bu durumda da problematik yargıya doğruluk ya da yanlışlık atfedilemeyeceğinden bu yargıya yönelik modal bir yaklaşımda bulunmak söz konusu olamayacaktır. Dolayısıyla modern modal mantıktaki zorunluluk kavramının olanaklılık kavramını gerektirmesi türünden bir ilişki, Kant açısından apodiktik yargılar problematik yargıları gerektirmediği için mümkün durmamaktadır.[44] Yine de bu yorumlama Kant'ın modal epistemolojinin semantik açıklamasını yapan ilk düşünür olduğunu gerçeğini değiştirmez.

Kant'ın yargılarda epistemolojik olarak *a priori* ve *a posteriori*; metafiziksel olarak zorunlu ve olumsal, semantik olarak analitik ve sentetik ayrımına gitmesi modaliteyi nasıl konumlandırdığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Kant doğruluğu deneyimlerimize ve gözlemlerimize dayanmadan bildiğimiz önermeleri a *priori*, deneyim ve gözlemden elde

[42] Leila Haaparanta, ed., *The Development of Modern Logic*, içinde: Tapio Korte, Ari Maunu, ve Tuomo Aho "Modal Logic from Kant to Possible Worlds Semantics" (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009), 519.

[43] Kant, *Arı Usun Eleştirisi,* 181-182.

[44] Haaparanta, *The Development of Modern Logic,* 520-521.

edilerek bilinen önerme, düşünce ya da yargıları ise *a posteriori* olarak adlandırır. Kant'a göre *a priori* bilgi kesindir; duyular dünyasının ve anlama yetisinin kuralları önceden bize verildiği için *a priori*dir. Bir görü ya da kavram zorunlu olarak tek tek her deneyimde varsa o görü ya da kavram *a priori*dir. Bu durum Kant için *a priori* bilginin evrensellik ve zorunluluk kriteri olarak belirlenmiştir. Kant'ın analitik ve sentetik ifadeler arasındaki farkı, kavramsal içermeyle alakalıdır. Analitik bir ifade, yüklem terimi ile ifade edilen kavramın özne terimi ile ifade edilen kavramda yer almasıdır. Sentetik bir ifade, buna karşılık, analitik olmayan herhangi bir ifade, bir başka deyişle yüklemin özne teriminde bulunmaması olarak yorumlanabilir. Bu bilgiler dahilinde Kant'ın yargı ayrımını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geçtiği şekilde şöyle özetleyebiliriz:

i. P *a priori*dir ancak ve ancak P zorunludur.
ii. P *a posteriori*dir ancak ve ancak P olumsaldır.
iii. Eğer P analitik ise, P *a priori*dir.
iv. Eğer P sentetik ise, P ya *a priori*dir ya da *a posteriori*dir.

Kant'a göre deneyim bir şeyin nasıl öyle olamayacağına ilişkin bilgi verecek bir yapıda olmadığı için öyle olması gerekmesi bakımından zorunlu olarak adlandırılacak bilgi *a priori* olarak karşımıza çıkmaktadır.[45] Zorunluluğun bilgisi de bu bağlamda *a priori* temelleri olan bir bilgidir. "Saf matematik nasıl mümkündür?" başlığı altında sentetik *a priori*[46] bilgisinin nasıl mümkün olacağı sorgulanırken, *a priori* bilginin nasıl olanaklı olacağına yönelik bir tartışmanın ön planda olduğunu söyleyebiliriz.

Çağdaş analitik dönemde modal semantiğin ve metafiziğin, bir başka deyişle mümkün dünyaların doğası ve gerçekliği ile modal söylemin doğruluk şartlarının mantıkçıların gündeminde olduğunu görmekteyiz.[47] Mantıkçı pozitivistlerin modalite karşıtı görüşlerinin bir sonucu olarak çoğu çağdaş analitik düşünür 20.yy.'ın ikinci yarısına kadar modaliteye kısmen şüphe ile yaklaşmıştır. Pozitivistlerin zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını reddetmesi için iki temel gerekçesi olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, onların metafizik karşıtı anlamlılık ölçütü olarak tanımladığı (*criterion of signification*), bir cümlenin ancak duyusal deneyim temelinde

[45] Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000), 16.

[46] Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *sentetik a priori* özelliği taşıyan bilgiler olduğunu, bunların deneyimden gelen bilginin özelliklerini taşıması bakımından sentetik yapıda ancak deneyimi aşan bir kesinlik içermesi bakımından da *a priori* özelliği taşıdığını savunur. Aritmetik ve geometri önermeleri bu bakımdan *sentetik a priori* önermelere örnektir.

[47] Sanford Shieh, *Necessity Lost: Modality and Logic in Early Analytic Philosophy, Volume 1* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2019), 13.

doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olduğunda anlamlı olduğu görüşünü kabul etmeleridir. Modalite içeren önermelerde bu söz konusu değildir. İkincisi, duyumun (*sense-perception*) bize neyin olabileceği veya olmak zorunda olduğu ile ilgili değil; yalnızca dünyada ne olduğu hakkında bilgi verdiğini kabul etmeleri. Buna göre, zorunluluk ve olanaklılık bildiren olgu durumları duyum tarafından doğrulanabilir olmadığı için bilişsel bir anlamı yoktur. Bu görüşün tümüyle savunulabilir olduğunu söylemek zordur. Nitekim sıradan düşüncelerimiz ya da söylemlerimiz modal kavramlardan oluşabileceği için sezgisel olarak bu kavramları kabul etmemiz bir tutarsızlığa sebep değildir.

Nitekim 1959 yılında Kripke "Modal Mantıkta Bir Tamlık Kuramı" (*A Completeness Theorem in Modal Logic*) başlıklı yazısıyla, niceleyici modal mantığı hesaba katmaya yarayan bir sistemi geliştirerek modal mantığın nasıl icra edilebileceğini çok etkin bir biçimde göstermiştir. Bunu yaparken 'olanaklı dünya' gibi metafiziksel bir kavram dahilinde yukarıda belirttiğimiz mantıkçı pozitivist çizginin dışına çıkarak modaliteye yönelik kuşkuları dindirecek bir zemin ortaya koymuştur. Kripke'nin ortaya koyduğu semantiğin en önemli sonuçlarından birisi *a posteriori* zorunluluk, diğeri ise *katı belirticiler* (*rigid designation*) kavramlarıdır. Bahsettiğimiz kavramlar Kripke'nin betimleyici gönderim kuramı eleştirisi neticesinde ortaya çıktığı için öncelikle bu betimleyici gönderim kuramının ne olduğundan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Gönderim kuramlarını ikiye ayırabiliriz: Gottlob Frege'nin (ö.1925) dolaylı gönderim kuramı (*mediated reference theory*) ve Bertrand Russell'ın (ö.1970) betimleyici gönderim kuramı (*descriptivist theory of reference*). Frege'ye göre nesnelerin bize kendilerini sunma biçimleri vardır ve bu sunuş sözcüklerimizin anlamlarını oluşturur. Misal, Venüs gezegeninin sabah ve akşam gökyüzünde belirmesi neticesinde Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı biçiminde kendisini sunması gibi. Kendisini sunan nesneye bir ad veririz ve sunuş biçimi o adın anlamı haline gelir. Anlamlar aracılığıyla nesnelerden bahsetmemiz ve onlara gönderimde bulunmamız mümkün olur. Dil ile dünya arasında bu sebeple doğrudan bir ilişki olamaz. Bir isme yüklenen anlamı biz belirleyebiliriz; ancak o anlamın dünyada belirleyeceği nesneyi biz belirleyemeyiz.[48] Anlamlar nesneleri zihnimizde temsil etme görevi görür. Bir başka örneği şöyle verebiliriz; Çin ülkesini 'Dünyanın en kalabalık ülkesi' veya 'Başkenti Pekin olan ülke' olarak düşünebiliriz. 'Dünyanın en kalabalık ülkesi' ve 'Başkenti Pekin olan ülke' aynı nesneye yani Çin'e gönderim yapar; fakat anlamları farklıdır ve dolayısıyla Çin'e gönderme yapmayı farklı biçimde

[48] Gottlob Frege, "Sense and Reference," *The Philosophical Review* 57, no. 3 (1948): 209–230.

gerçekleştirirler. Frege'ye göre anlam, terimin ait olduğu dili bilen herkes tarafından bilinir ve bir terimin anlamı bu terimin gönderim yaptığı nesneye götüren yoldur. Frege dil içinde bulunan her terimin anlamlı olması gerektiğini savunduğu için gönderimsiz terimler konusuna da özgün bir yorum getirmiştir. Ona göre, misal Gandalf teriminin anlamı olmasına karşın göndergesi (*referent*)[49] yoktur. Gandalf teriminin geçtiği romanı ya da cümleyi okuduğumuzda, "Gandalf ak sakallı birisidir" gibi, bu adın ne anlama geldiğini kavramış oluruz. "Gandalf güçlü bir büyücüdür" dediğimizde doğru ya da yanlış bir şey söylemiş olmayız. Var olmayan yani göndergesi olmayan bir şeyden söz ettiğimiz tümcemizin içindeki gönderimsel terim bir nesneye gönderim yapmamaktadır. Bir tümce nesne hakkında bir bildirimde bulunmuyorsa doğru ya da yanlış olmaması gerekir; ancak "Gandalf bir büyücüdür" dediğimizde doğru, "Gandalf Zeytinburnu çocuğudur" dediğimizde yanlış bir tümce dile getirmiş oluruz. Frege buradaki sorunun söz konusu tümcelerin, parçası oldukları bağlam evrenine göre değerlendirildiğinde çözülebileceğini iddia eder.

Betimleyici gönderim kuramı ise Russell tarafından, gönderimi olan ve olmayan ifadelerin birbirinden ayrılması için ortaya konmuştur. Buna göre özel bir ismin belirli kullanımının bu kullanımla bir şekilde ilişkili olan betimleyici içeriğin belirli bir nesneyi veya bireyi seçmek için yeterli olmasıdır. Kuramın temel iddialarını şöyle sıralayabiliriz:

i. Bir sözcüğün anlamı asla göndergesi değildir.
ii. Bir konuşmacı tarafından kullanılan bir sözcüğün anlamı konuşmacının zihinsel olarak onunla ilişkilendirdiği betimleyici anlamıdır.
iii. *A priori* ve zorunluluk kavramları aynı anlama gelir; ikisi de anlamda temellendirilir.
iv. Nesnelerin özsel özelliklere sahip ya da mahrum olması gibi metafizik iddialar anlamsızdır.
v. Felsefenin işi yeni ampirik doğrular öne sürmek değil; anlam tahlili çerçevesinde kavramsal belirginliğe erişmektir.[50]

Russell'a göre doğruluk değeri taşımayan bilgi nesneleri hakkındaki bilgilerimiz tanışıklık sayesinde edindiğimiz bilgidir ve tanışıklık yoluyla bilgi (*knowledge by acquaintance*) olarak adlandırılır. Doğruluk değeri taşıyan bilgi türü betimleme yoluyla bilgidir (*knowledge by*

[49] Dilbilimde bir adın göndermede bulunduğu nesnenin kendisine verilen ad; bir gösterge aracılığıyla kendisine göndermede bulunulan şey. Bkz: Abdulbaki Güçlü, *Felsefe Sözlüğü,* (Ankara: Bilim ve Sanat, 2008), 606.

[50] Scott Soames, "The Philosophical Significance of the Kripkean Necessary A posteriori," *Philosophical Issues* 16, no. 1 (2006): 288–309.

description).[51] Betimleme yoluyla bilgi, şeyler hakkında doğrudan olmayan ve hep kavramsal bir içeriğe sahip türde bir bilgidir. Bir kitabı tanışıklık yolu ile bilirken, 'Altın dağ' ya da 'Cıva denizi' gibi ifadeleri betimleme yoluyla biliriz. Russell için tanışıklık yoluyla hakkında bilgi edinilen şeylerin varlığı ontolojik olarak sorunsuz iken, betimleme yoluyla hakkında bilgi edindiğimiz şeylerin varlığı sorunludur.

Russell'ın amacı betimlemeler yoluyla bilgi edindiğimiz şeylerle ilgili ontolojik sorunları ortadan kaldırmaktır. Bu doğrultuda Russell öncelikle özel adları (*proper names*) ikiye ayırır: mantıksal özel adlar ve basit özel adlar (*ordinary proper names*). Mantıksal özel ad bir nesneyi temsil eder, eğer etmiyorsa anlamsızdır. Russell için bir şeyin anlamlı olması o şeyi betimlemekle neredeyse aynıdır. Basit özel adlar belirli betimlemelerin kısaltmasıdır. Misal, XIV. Louis ismi 'Fransa Kralı'nın kısaltması olarak kullanılır. Russell'a göre basit isimler tahlil edilebilecek karmaşık ifadelerdir. Bu tahlili şöyle özetleyebiliriz: "Scott" özel ismi temsil ederken "Waverley'nin yazarı" "Scott" özel isminin belirli bir betimlemesi olmaktadır ve iki ifade de aynı bireyi işaret etmektedir. "Scott, Waverley romanının yazarıdır" önermesini ise Russell "Scott Waverley romanını yazdı ve bu kitabı sadece o yazdı" şeklinde ifade eder.[52] Mantık dilinde niceleyici yardımı ile bunu şöyle ifade ederiz; "*x* öyle ki *x*'in Waverley'yi yazdığı hiçbir zaman yanlış değildir ve *y* öyle ki *y* Waverley'yi yazdıysa *y*'nin *x* ile özdeş olduğu ve Scott'ın *x* ile özdeş olduğu her zaman doğrudur."[53] Ancak belirli betimlemelere göndergesi olan ifadelermiş gibi davranmanın "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" önermesinde olduğu gibi çözülmesi gereken bir soruna yol açtığı da aşikardır. Russell bu önermedeki karışıklığın "Socrates ölümlüdür" önermesi gibi özne-yüklem formunda ele alınmasından kaynaklandığını, çözümünün ise bu modeli bir kenara bırakarak betimlemeler içeren önermelerin niceleyici içeren bir forma sokulmasıyla aşılacağı kanaatindedir.[54] Dolayısıyla, "Fransa'nın şimdiki kralı keldir" gibi bir önermeyi tahlil ederek "Öyle bir kişi vardır ki sadece bu kişi Fransa'nın şimdiki kralıdır ve bu kişi keldir" ifadesine, diğer bir deyişle ilk hali ile üçüncü halin imkânsızlığı yasasını zorlayan ancak artık açık bir biçimde yanlış değerini alan önermeye dönüştürürüz:

$$\exists x\,(Fx \wedge \forall y\,(Fy \rightarrow y=x) \wedge Bx)$$

[51] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy,* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 25-32.

[52] Bertrand Russell, "Descriptions," in *The Philosophy of Language,* ed. A.P. Martinich (Oxford: Oxford University Press, 1996), 210-214.

[53] Jean-Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma, 2001), 15.

[54] Russell, "On Denoting."

Russell'a göre herhangi bir ad, basit tikele gönderimde bulunabilir ve bu ad öyle bir tikel olmalıdır ki daha küçük ögelere ayrılmamalıdır veya çözümlenmemelidir. Gerçek bir özel ad (*genuine proper name*) yerine bir betimleme yapılamayandır. Ahmet, Ankara veya Battal Gazi gibi basit özel adlar mantıksal özel ad olamazlar. Basit özel adları içsel özelliklerini sıralayarak, bir başka deyişle bu adlar içinde saklı betimlemeler ile ifade edebiliriz. Şu soru anlamsız değildir: Mantıksal özel adların belirli betimleme kuramında işlevi tam olarak nedir? Russell, 'bu' ve 'şu' gibi işaret belirtici terimlerin mantıksal ad olduğundan bahsetmektedir. Ancak şöyle bir yorumda da bulunabiliriz: 'Aristoteles' özel adı için belirli bir betimleme olarak "Büyük İskender'in hocası" ifadesini kullandığımızda bir açıdan bir bireye/nesneye ilişkin belirli bir özelliği tanımlamış oluruz. Bu bakımdan belirli betimlemeleri özsel veya arazî özellik olarak da tanımlamak mümkündür. Arazî bir özellik olması şu açıdan yanlış olurdu: misal, Aristoteles için söylenen "Atina'da yaşamış filozof" betimlemesinin işaret ettiği bireyin göndergesi olarak belki de yüzlerce birey temsil edilebileceğinden bu betimleme anlamsız olurdu. Ancak yine de "Atina'da yaşamış filozof *Metafizik* kitabını yazdı" dediğimizde Aristoteles'e gönderimde bulunduğumuz açıktır. Russell'ın basit özel adlar ve belirli betimlemeleri arasında kurmaya çalıştığı bağı aslında bir ismin eşleşebileceği özsel özelliği (özsel tanımı) arazî özellikten ayırt etmek için kullandığını düşünmek, her ne kadar Russell özcü bir yaklaşımı benimsemese de makul bir açıklama olabilir. Özsel ve arazî betimleme ayrımı, özel adların tahlil edilebilirliği üzerinden temellendirildiğinde, geriye kalan tahlil edilemeyen isimler özsel özelliği haiz olmamakla birlikte mantıksal isim olacaktır. Bu açıdan meseleyi ele aldığımızda 'Aristoteles' basit özel adının belirli betimlemesinin "Büyük İskender'in hocası" olması bir sorun teşkil etmeyecektir; ta ki Kripke'nin eleştirisine kadar.

Olanaklı dünyalar fikrine dayanan kiplik mantığı ve zorunluluk kavramı üzerine yazdıklarıyla çağdaş modal mantığa yön veren Kripke'nin *Adlandırma ve Zorunluluk* (*Naming and Necessity*) başlıklı eserinde bizi daha sonradan yeni-Aristotelesçi özcülük fikrine götürecek düşüncelerin doğduğunu görmekteyiz. Kripke kitabında bir betimleyici gönderim kuramı eleştirisi geliştirmekle birlikte özel (Aristoteles, Türkiye gibi), doğal tür (su), renk (kırmızı) ve doğal fenomen (sıcak, soğuk) gibi adların dünyada nasıl gönderimde bulunduklarını incelemektedir. Ona göre bir nesnenin özel adı ve onunla özdeşleştirilen belirli betimleme eş anlamlı olarak kullanılamaz; çünkü bir ismin bir şeye gönderimde bulunması için, o şeyin

benzersiz bir şekilde tanımlayıcı bir tanımına aşina olmamız gerekmez.[55] Adların kullanılmasına, yalnızca o şeyin adlandırılmasıyla uygun bir şekilde neden olunması gerekir.

Kripke'ye göre adların gönderimlere sahip olma durumu betimleyici kuram ile açıklanamaz. Misal, Aristoteles'i düşündüğümüzde, eğer Aristoteles bir filozof olmadan önce ölseydi ya da çok daha uzun ömürlü yaşayıp bir çiftçi olarak hayatını devam ettirmiş olsaydı bile bugün Aristoteles olarak bahsettiğimiz kişiye gönderimde bulunmuş olacaktık.[56] Aristoteles'i Aristoteles yapan betimsel özelliklerinin toplamı (Platon'un öğrencisi olmak, *Metafizik* kitabını yazmak vs.) Aristoteles olmak için zorunlu olmadığı gibi, bu özelliklerin ondan alınması da onun adının Aristoteles olmamasını gerektirmez. Kripke, betimleyici kurama karşı nedensel bir gönderim kuramını (*causal theory of reference*) savunur.[57] Buna göre bir ad bir nesneye o nesnenin dile getirildiği kişiler tarafından nedensel bir bağ aracılığıyla gönderimde bulunur. Bu sebeple özel adlar katı belirticiler olarak adlandırır, yani bir özel ad bir nesneye, bu nesnenin bulunduğu tüm olanaklı evrenlerde gönderimde bulunur. Kripke katı belirtici terimleri, betimleyici görüşünün aksine, özel bir ismin tanımlanmasının, ismin anlamını veren bir tanım aracılığıyla semantik olarak güvence altına alınmadığını iddia etmek için kullanır (yukarıda verdiğimiz Aristoteles örneği gibi). Betimleme kuramına göre betimleyici ifadeler farklı mümkün dünyalarda farklı nesnelere gönderimde bulunabilirler. Misal, "Atatürk" özel adı, Atatürk'ün bulunduğu tüm olanaklı dünyalarda Atatürk'e gönderimde bulunurken, "1919'da Samsun'a çıkan kişi" betimlemesi bu edimsel dünyada Atatürk'e gönderimde bulunmasına karşın başka bir olanaklı dünyada başka bir kişiye gönderimde bulunabilir.[58]

---

[55] Saul A. Kripke, *Naming and Necessity*, Repr. (Oxford: Blackwell, 1990), 14-27.

[56] Kripke, *Naming and Necessity*, 57-62.

[57] Denkel, *Yönletim,* 40-42.

[58] Kripke'nin mümkün dünyalardaki önermelerin doğruluk değerini nasıl belirlediğini hususunda Kripke çatısı ve semantiği hakkında kısa bir bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Kripke çatısı (*Kripke's frame*) *W* mümkün dünyası ve o mümkün dünyadaki *R* ikili bağıntısının (*binary relation*) oluşturduğu -ki Kripke bu bağıntıyı 'erişilebilirlik' (*accesibility*) olarak adlandırır- yapı çiftini tanımlamak için kullanılır. Bir çatı, elemanları genellikle mümkün dünyalar olarak adlandırılan boş olmayan bir *W* kümesi ve *R* gibi erişilebilirlik bağıntısından oluşur ve <*W, R*> biçiminde gösterilir. Erişilebilirlik bağıntısı Kripke semantiğinde kilit bir role sahiptir; çünkü iki mümkün dünya arasında kurulan bu bağıntı sayesinde, bir mümkün dünyadaki modal bir önermenin doğruluk değeri başka bir mümkün dünyadaki modal önermenin doğruluk değerini belirlemektedir. Misal w_1Rw_2 bağıntısı bize w_2 dünyasına w_1 dünyasından erişimimiz olduğunu (veya w_2 dünyasının w_1 dünyasına bir alternatif olduğunu), dolayısıyla w_2 dünyasında P gibi bir önerme doğru olduğunda w_1 dünyasında mümkün P (◊P) önermesinin doğru olacağını gösterir. Bununla birlikte, hangi mümkün dünyalarda hangi önermelerin doğru olduğu belirtilirse çatımız modal bir *model*e dönüşmüş olur ve <*W, R,* ⊩> üçlü yapısı ile gösterilir. ⊩ sembolü mümkün dünyalar ve önermeler arasındaki ilişkiyi ifade eden 'zorlama' (*force*) ilişkisidir. Eğer $W_1 \Vdash P$ olduğunu farz edersek yani W_1 *P*'yi zorluyorsa bu *P* önermesinin W_1 mümkün dünyasında doğru olduğu anlamına gelir. (Bkz: M. Fitting and Richard L. Mendelsohn, *First-*

Özel adların gönderimde bulunduğu nesneler ile olan ilişkisini bu şekilde açıkladıktan sonra Kripke, çok daha önemli bir noktaya değinerek farklı adların aynı nesneye gönderimde bulunmalarından kaynaklanan özdeşlik durumlarının tüm mümkün dünyalarda aynı kaldığını iddia eder. Kripke öncelikle *a priori* ve zorunluluk kavramları arasında süregelen birbirleri yerine kullanımdan kaynaklanan sorunları açıklar ve bu iki terimin felsefe tarihi boyunca birlikte kullanılmasının doğru olmadığını göstermeye çalışır.[59] Ona göre bir epistemoloji kavramı olan *a priori*, Kant'ın da deyimiyle, deneyden bağımsız olarak bilinebilmeye işaret eder.[60] Zorunluluk kavramını ise Kripke, daha çok metafiziksel anlamda ele almaktadır ve bilgi ile daha az ilişkili olduğunu düşünür. Ona göre zorunluluk kavramının uygulama alanı insanın bilinç içeriği değil; gerçeklikteki nesneler, yani evrenin kendisidir.[61] Dolayısıyla Kripke'ye göre *a priori* bilinebilir olan *a priori* bilinmeli/bilinmek zorunda değildir. Söz gelimi "Su, H_2O'dur" ya da Kripke'nin verdiği örnekte olduğu üzere "Cicero, Tully'dir" ifadesi tüm mümkün dünyalarda Cicero'nun işaret ettiği ve Tully'nin işaret ettiği kişiyi aynı kılmaktadır.[62] Bu durum özdeşliğin zorunlu olduğunu göstermektedir. Ancak Cicero'nun Tully olduğu bilgisine *a priori* olarak değil *a posteriori* olarak deneyim sahasında erişebiliriz. Dolayısıyla Kripke, özdeşliğin zorunluluğundan hareketle *a posteriori* bir bilginin zorunlu olacağını savunmuştur.[63]

Katı belirticiler üzerine inşa edilen özdeşlik zorunluluğu meselesinde özellikle doğal türlerin gönderimi söz konusu olduğunda, bir başka deyişle doğal bir tür hakkında konuşmanın onun belirlenebilir bir özdeşliğinin ve varlık koşullarının olmasını gerektirmesinden dolayı Kripke belli bir türden özcülüğe giriş yapmış olur. 'Su' gibi bir doğal türü ele aldığımızda Kripkeci anlamda su örneklerinin (bardağın içindeki ya da yağmur sonrası sokakta oluşan birikintisi gibi) H_2O'dan oluştuğunu *a posteriori* olarak biliyoruzdur. 'Su' diye işaret ettiğimiz nesnenin başka bir kimyasal formülde olması durumunda hakkında konuştuğumuz nesnenin su olamayacağı aşikardır. Her ne şekilde suya işaret edersek edelim aynı zamanda H_2O'ya da gönderimde

Order Modal Logic, (Dordrecht ; Boston: Springer, 1999), 13 ve John P. Burgess, *Kripke*, 1st edition. (Cambridge: Polity, 2012), 149.)

[59] Kripkke, *Naming and Necessity*, 34-37.

[60]Scott Soames, "The Philosophical Significance of the Kripkean Necessary A posteriori," *Philosophical Issues* 16, no. 1 (2006): 288–309.

[61] Arda Denkel, *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981), 40.

[62] Kripkke, *Naming and Necessity*, 100-107.

[63] Kripke, *Naming and Necessity*, 140.

bulunuyoruzdur. Bu durumda da "Su, H_2O'dur" ifadesi zorunluluk anlamı da taşır. Burada bahsettiğimiz metafiziksel zorunluluktur; başka bir deyişle nesnelerde keşfedilebilen *de re* zorunluluk türü hakkında konuşmaktayız. Bu açıdan ele aldığımızda Kripke'nin nesneler hakkında onların tanımlanmasından bağımsız olarak zorunlu doğruların olması anlamında özcü bir görüşü savunduğunu söyleyebiliriz.

Burada kısaca Hilary Putnam'dan (ö.2016) bahsetmemiz yerinde olacaktır. Putnam da Kripke gibi doğal tür terimlerinin semantiği üzerine çalışmalar yapmıştır. Kripke ve Putnam doğal türlerin anlamı üzerine bir terimin anlamının o terim ile ilişkili özelliklerinin tanımı ile açıklayan (Fregeci anlamda) betimleyici kuramlara karşı gelmektedirler. Misal "su" kavramını ele aldığımızda, onun berrak, kokusuz ve içilebilir olması gibi özellikleri onun anlamı ile uyum içindedir. Doğal bir terim ile ilişkilendirdiğimiz bütün tanımlar yanlış olsa bile yine de o tür hakkında konuşabiliriz. Putnam "İkiz Dünya" düşünce deneyinde, bizden tek bir farklılık dışında tam olarak Dünya'ya benzeyen bir gezegen olan İkiz Dünya'nın olduğu bir durumu hayal etmemizi ister: Su yerine onun benzeri bir sıvı; ancak farklı bir kimyasal bileşimi olsun. Bir başka deyişle su H_2O yerine, XYZ'den oluşmaktadır. İkiz Dünya'daki insanlar da bu sıvıya "su" diyorlar. Ancak Dünya'daki ve İkiz Dünyadaki insanların "su" derken aynı şeylere gönderimde bulunup bulunmadığını sorduğumuzda ne cevap vereceğiz? Putnam'a göre XYZ'nin su olmadığını iddia etmek için 'kokusuz olmak' ve 'içilebilir olmak' gibi özelliklerin yanında 'H_2O olmak' özelliğini de su olmak için zorunlu bir koşulu saymalıyız.[64] Kripke'nin argümanından da benzer sonuçlar çıkarılabilir, eğer şu ana kadar altınla ilişkilendirdiğimiz rengin aslında bir yanılsama olduğunu öğrenirsek, atom numarası 79 olduğu sürece, rengi ne olursa olsun, altının altın olarak kalacağı konusunda hemfikir oluruz. Kripke ve Putnam burada su veya altın gibi doğal tür terimlerinin anlamlarının bizim kavramlarımızdan gelmediğini, ancak dünyanın yapısı tarafından belirlendiğini göstermek istemiştir.

1994 yılına geldiğimizde Kite Fine'nin "Öz ve Kiplik" (*Essence and Modality*)[65] başlıklı makalesi ile başlayan ve son otuz yıla damgasını vuracak yeni bir anlayışın geliştiğini görmekteyiz. Fine ile birlikte pek çok önemli düşünürün katkılarıyla özellikle Kripkeci anlamda modalite fikrinin getirdiği öz ve zorunluluk kavramları arasındaki ilişkinin birbirlerini

[64]Hilary Putnam, "The Meaning of 'Meaning'" (1975), erişim Nisan 12, 2019, http://conservancy.umn.edu/ handle/11299/185225 ve "Natural Kinds | Internet Encyclopedia of Philosophy," erişim Nisan 12, 2019, https://www.iep.utm.edu/nat-kind/#H3.

[65] Kit Fine, "Essence and Modality: The Second Philosophical Perspectives Lecture," *Philosophical Perspectives* 8 (1994): 1-16.

gerektirmesi üzerinden eleştiriye tabi tutulması ve akabinde öz kavramının yeniden ele alınması sonucunda 'yeni' diye adlandırabileceğimiz bir sistem artık metafizik tartışmalarının merkezinde yer almaktadır: Yeni Aristotelesçi Özcülük.[66]

1.1.4. Modalite eleştirileri

19.yy'a geldiğimizde Kant'ın önermelerin içeriği ya da kaplamı üzerinden yaptığı analitik ve sentetik ayrımını Frege *Aritmetiğin Temelleri* (*Die Grundlagen der Arithmetik*) eserinde, önermeleri içeriği bakımından ele almak yerine gerekçelendirilmesi bakımından inceleyerek köklü bir değişime uğratmış ve tüm aritmetik önermelerin analitik olduğunu iddia etmiştir.[67] Frege mantıksal ilişkileri insan düşüncesinden bağımsız; mantıksal önermeleri ise nesnel hakikatler olarak yorumlarken aslında felsefenin çehresini de değiştirerek Descartes'tan beri süregelen 'ne bilebilirim?' sorusu yerine dilin mantıksal yapısının incelenmesini merkeze alınmıştır.[68] Modalite konusuna geldiğimizde ise Frege, aslında, Kant'ın görüşlerini devam ettiriyor gözükmektedir. *Kavram-Yazısı* (*Begriffsschrift*) eserinde zorunlu (apodiktik) yargılara ilişkin düşüncelerinde bunu görmek mümkündür:

> Yargıların, kategorik, varsayımsal ve ayrıştıran şeklinde ayrıltırılmasının, bana sadece dilbilgisel anlamı var gibi geliyor. Zorunlu (apodiktik) bir yargı içreksel (ezoterik) bir yargıdan, zorunluda (apodiktik) önermenin çıkarımlanabileceği genel bir yargının varlığı sadece belirtilirken, içreksel (ezoterik) olanda, bu türden bir belirtme eksik olmasıyla ayrışır. Bir önermeyi zorunlu olarak belirlediğimde, o zaman bununla, bu yargımın nedenlerine yönelik bir ipucu vermiş olurum. Ancak bu şekilde, yargının kavramsal içeriğine dokunulmadığından, zorunlu yargının biçiminin bizim için bir önemi yoktur.[69]

Frege'de modalitenin mantık sistemine dahil edilmemesi her ne kadar çağdaş modal mantık çalışmalarını geciktiren bir etken gibi gözükse de[70] Frege'nin niçin bu yorumda bulunduğunu anlamaya ve açıklamaya çalışmalıyız. "Yargının kavramsal içeriğine dokunulmadığı" ifadesinde geçen yargının tanımı, Frege için, bir nesnenin belirli bir kavramın altına düşmesinin

---

[66] En sade tabirle Yeni Aristotelesçi Özcülük (*Neo-Aristotelian Essentialism*) görüşünü; x gibi bir nesnenin özünün onun özsel özelliklerinin toplamı olduğunu ve x'in özsel özelliğinin 'x nedir?' sorusuna Aristotelesçi anlamda verilen doğru bir cevap biçiminde açıklayabiliriz. Bu görüş üzerinde belirli ortaklıklar olduğu gibi farklı açıklamalar da mevcuttur. Yeni Aristotelesçi özcü anlayışı istidadî özcülük başlığında etraflıca tartışacağız.

[67] Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. Bülent Gözkan (İstanbul: YKY, 2014), 89. Frege'ye göre kanıtı olan önermeler *a priori* olarak kabul edilir ve mantıksal ispatlara dayanan her önerme analitiktir. Dolayısıyla sadece mantıksal yollarla bilinebilen önermeler analitiktir ve *a priori*dir.

[68] Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: Dost Kitapevi, 2010), 184 ve Frege, *Aritmetiğin Temelleri,* s.16.

[69] Gottlob Frege, *Kavram Yazısı* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2019), 33-34.

[70] M. Fitting and Richard L. Mendelsohn, *First-Order Modal Logic*, (Dordrecht ; Boston: Springer, 1999), 4.

doğru olduğunun bildirimidir ve yargı içeriği ile bu içeriğin dile getirilişi birbirinden ayrıdır.[71] Frege yargı içeriğini nesnel kabul eder ve mantığın bu konudaki rolünün yargının kavramsal içeriği ve içeriğin mantıksal bağıntılarıyla ilgili olması gerektiği görüşündedir. Söz gelimi "Zorunludur ki iki (2) çifttir," önermesini tahlil ettiğimizde çift kavramı altına düşen 'iki' nesnesinin çift olduğu bildiriminin doğru olması bize bir yargı örneği vermektedir. Frege bu noktada önermede geçen zorunluluk kavramının 'çift' kavramına bir katkısı olmadığı görüşünü savunmaktadır. Yargının içeriği, bir başka deyişle, önermenin kendisinin taşıdığı doğruluk değeri, modalite içerip içermemesine göre belirlenmeyeceği için düşünceden doğruluk değerine geçişin temsili kabul edilen yargı açısından bir önem taşımamaktadır. Bu noktada mantığın görevi de yargının içeriği yani önermeler arasındaki nesnel bağıntılara dayanan çıkarımları incelemek olacağı için mantığa modaliteye yönelik bir vazife atfedilmemiş olması bir sorun olarak görülmemektedir. Yine de bu görüşün tamamıyla doğru olduğunu iddia etmek güçtür. Nitekim kavramsal içeriğe etkisi olmayan bir kipin yer aldığı önerme ile bu kipi içermeyen önerme arasındaki mantıksal ilişki, söz gelimi bir tür gerektirme olsa, misal, $\Box P \vDash P$ ya da $P \vDash \Box P$, Frege'nin yorumu ne olurdu?[72] Modern anlamda ilk önerme doğru iken ikincisi yanlıştır. Gerek Kant'ın gerekse de Frege'nin nesne kuramında nesnenin kendisine içkin bir modal özellik bulunmadığı için modalitenin yargı içindeki rolü ön plana çıkamamış ve yukarıdaki iki önerme arasındaki farkın nesne düzeyinde ne anlama geldiği göz ardı edilmiştir.

20.yy. özellikle ikinci yarısından itibaren verimli olduğu kadar tartışmalarının da büyüklüğü dolayısıyla modal mantık tarihi açısından önemli bir dönüm noktasına işaret eder. 1918'de *A Survey of Symbolic Logic* kitabında C. I. Lewis (ö.1964) sıkı içerme/gerektirme (*strict implication*) eklemini tanımlayarak zorunluluk ve olanaklılık kavramlarına yönelik ilk sentaktik çalışmayı ortaya koymuştur. Sembolik mantıkta şartlı bir 'Eğer A ise B'dir' önermesi ($A \supset B$) formunda sembolleştirilir. Sıkı içerme eklemi Russell ve Whitehead'in *Principia Mathematica*'da koşul önermesini sembolleştirmek için önerilen maddi gerektirme (*material implication*) '$\supset$' eklemi yerine önerilen doğrusal olmayan bir eklemdir. Lewis 'Eğer A ise

[71] Frege, *Aritmetiğin Temelleri,* 21-22.

[72] Buradaki modern notasyon bizim kullanımımız olmakla birlikte burada şu noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Frege için zorunluluk kipi zaten tanımlanamayacağı için $\bullet P \vDash P$ gibi bir önerme $P \vDash P$ olarak savunulabilir. Buna karşın, Frege burada modalitenin özne ve yüklem arasında kaplam ve içlem ilişkisi yönünden değil; önermenin işaret ettiği şeyle ilişkisi olduğu gerçeğini gözden kaçırıyor gözükmektedir. Önermeler ister yalın isterse de zorunlu veya olumsal yapıda olsun, bizim önermeyi ifade etme şeklimiz önermeler mantığı düzeyinde önermelerin kapsamı bakımından aynıdır. Frege bu konuda haklıdır; ancak yalın, zorunlu veya olumsal önermelerin hiçbiri aynı kavramsal içeriğe sahip değildir.

B'dir' önermesinin ifade edilmesinden kaynaklanan bazı sorunlar olduğunu dile getirmiştir. Buna göre (A ⊃ B) önermesi ön bileşeni (A) yanlış olduğunda, art bileşeninin (B) alacağı doğruluk değerine bakılmaksızın (A ⊃ B) önermesi doğru değerini alacaktır. Benzer biçimde art bileşenin (B) doğru olması durumunda da bu sefer ön bileşenin (A) alacağı doğruluk değerine bakılmaksızın (A ⊃ B) önermesi yine doğru değerini alacaktır. Lewis burada maddi gerektirme ekleminin, gerektirmenin esas vurgusunu tam yansıtmadığını eleştirerek A ve B gibi iki önerme arasındaki sıkı içerme ilişkisinin, sadece B'nin A'dan geçerli bir biçimde sonuç olarak çıkması durumunda maddi gerektirme ekleminden doğan sorunların önüne geçilebileceğini düşünmüştür. Lewis'in (A⥽B) (A sıkı gerektirir B'yi) ifadesini 'zorunludur ki (A ⊃ B)' şeklinde tanımlanabilir konuma getirmesini modal mantığın çehresini değiştiren ilk adım olarak kabul edilebiliriz.

Lewis'in bu hamlesini bir adım ileriye taşıyan kişi ise Rudolf Carnap'tır (ö.1970). Onun Kant'ın sentetik *a priori* tanımını eleştirmesi ve zorunluluk kavramını yeniden tanımlaması modal mantık sentaksı açısından önemlidir. Carnap Φ gibi bir yargının sadece anlamı nedeniyle, bir başka deyişle tamamen mantıksal sebepler veya olguların olumsallığından bağımsız bir biçimde doğru olması halinde bu yargının analitik olduğunu belirtir.[73] Bununla birlikte zorunluluğa doğruluk üzerinden bir tanım getirir. Ona göre S semantik sisteminde Φ'nin doğruluğu ancak ve ancak dil dışı olgulara gönderimde bulunmaksızın sadece S'nin semantik kurallarına dayanırsa zorunlu bir doğrudur.[74] Analitik ifadelerin doğrulukları mantıksal çıkarım kurallarına dayandığı ve deneyimlerden bağımsız olduğu için mantıksal olarak belirlenmiş ifadelerdir. Analitik ve sentetik yargılar Carnap'ın modal mantık sentaksının temellerinden birisi olmasına karşın Quine, aynı zamanda modal mantığın olanaklılığını da sorgulaması bakımından, bu temel dayanağa en sert eleştirilerden birisini yöneltmiştir.

1951 yılında yazdığı "Deneyciliğin İki Dogması" (*Two Dogmas of Empiricism*) başlıklı yazısında Quine analitik ve sentetik ayrımının sanıldığı kadar apaçık bir ayrım olmadığını göstermeyi amaçlamıştır.[75] *A priori* bilgi içerdiği iddia edilen analitik önermelerin zorunlu

[73] Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity* (University of Chicago Press, 1964), 10.

[74] Carnap, *Meaning and Necessity,* 10.

[75] Mezkûr makalede anlatılmak istenileni kısaca şöyle özetleyebiliriz: Analitik önermeleri mantıksal doğrular olarak ele alan deneycilere karşı, misal, "bekar evli olmayandır" önermesinin "bekar olan bekardır" önermesi gibi mantıkça doğru olmasının, evli olmayan ve bekar sözcüklerinin eş anlamlı olduklarının belirtilmesine ve dolayısıyla da eş anlamlılığın tanımlanmasına bağlı olduğunu ileri süren Quine burada eş anlamlılık tanımının kaçınılmaz olarak analitiklik kavramını gerektireceğine işaret etmektedir. Analitik kavramını tanımlamak istersek, örnek olarak, bekar kavramının tanımı "evli olmayan" ise, "bekar evli olmayandır" şeklinde ifade edilen yargı cümlesi zorunlu olarak analitik bir

doğru oldukları yönündeki inancın temelsiz olduğunu dile getiren Quine, sorunun bu ayrım yapılırken zorunluluk kavramına (Quine'nın *a priori*lik olarak tanımladığı şey aslında zorunluluk kavramıdır) başvurmaktan kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre eğer zorunluluk analitik bir ifadenin bilgisi aracılığıyla temellendirilecekse analitik ve sentetik ifadeler arasındaki ayrımın makul ve döngüsel olmayan bir izahatı yapılmalıdır.[76] Quine *Word and Object* (1960) kitabında da analitik ve sentetik önermelerin ayrılamama sebebini, eşanlamlı kelimelerin birbirleriyle değiştirilmesi fikrini analitik önermelerin temellendirilmesinde kullanırken sentetik önermelere dolaylı olarak başvurulmasına dayandırmıştır.[77] Bu görüşün bir sonraki yansıması modal mantık eleştirisi olarak karşımıza çıkmıştır. Quine dil aracılığıyla nasıl gönderimde bulunduklarından bağımsız bir şekilde zorunluluğu nesnelere ekleyerek konuşmanın tutarsız olduğu görüşündedir. Quine'nın mezkûr makalede geçen görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Özdeşlik kuralı gereğince "a=b" gibi bir özdeşlik ifadesini kabul ettiğimizde "a, P'dir" yerine "b, P'dir" yazılabilir ve "a, P'dir" ifadesinin doğru olduğu durumda "b, P'dir" de doğru olur. Buna göre (7+2)'nin 7'den büyük olması zorunlu olduğundan 9 rakamı (7+2)'ye gönderimde bulunduğunda 9 rakamı zorunlu olarak 7'den büyüktür. Ancak gezegenlerin sayısının 7'den büyük olması zorunlu olmadığından gezegenlerin sayısı 9 rakamına gönderimde bulunduğunda, 9 rakamı zorunlu olarak 7'den büyük değildir.[78] Quine modal operatörlerin içleme dayalı içerik oluşturduğu düşüncesini eleştirmektedir. İçlemsel içerik özdeşlik kuralı söz konusu olduğunda yukarıdaki gibi başarısız bir sonucu ortaya koymaktadır. Quine'a göre modalite, söz konusu nesnenin bir özelliğinden ziyade o nesneye gönderimde bulunma biçimine bağlı bir özelliktir. Bunu modalitenin *de re* okumasının reddi olarak yorumlayabiliriz. Çünkü gönderiminden bağımsız bir şekilde nesneye modal bir durum atfetmek, örnekte gösterildiği gibi, tutarsızlığa sebep olur. Quine'nın bu eleştirisi modal

önermedir. Dolayısıyla "analitik önerme x'tir" gibi bir tanım vermek istediğimizde, tanımlamanın yapılmasından önce "analitik" sözcüğünün anlamını zaten bilmemiz gerekir. Quine'a göre analitik önerme kavramı eş anlamlılık kavramına ihtiyaç duyar ancak eş anlamlılığı kanıtlamak olgulara yani sentetik önermelere başvurmak anlamına geleceği için analitik önermeleri temellendirmenin döngüsel olmayan makul bir yolu gözükmemektedir. Netice itibariyle de analitik ve sentetik ayrımı Quine için temelsiz bir ayrımdır. Makale için Bkz: Willard van Orman Quine, *From A Logical Point of View*, içinde "Two Dogmas of Empiricism" (New York: Harper & Raw Publishers, 1963), 20-46.

[76] Quine'nın eleştirisinin haklı yanları olmakla birlikte Carnap'ın zorunluluk ve analitiklik üzerinden kurduğu ilişkinin Quine tarafından *a priori* ve analitiklik üzerinden yürütülmesi Carnap'ı Kant'a yaklaştıran bir yorum olarak düşünülebilir; ancak bu tartışmayı burada sürdürmek istemiyoruz.

[77] Ahmet Çevik, *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık* (İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2019), 171.

[78] Burada bahsi geçen görüşlerin yer aldığı makale için bkz: W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, 1953), içinde "Reference and Modality", 139-159.

epistemolojinin aşması gereken bir engel olarak karşımızdadır.[79] Hatta bu öylesine bir engeldir ki ona takılanlar Quine'nın ifadesiyle Aristotelesçi özcülüğün metafizik ormanına girmiş olur.[80]

Quine her ne kadar modal mantığı eleştirse de eleştirileri bağlamında modal epistemolojiye katkısı da bir o kadar büyük ve etkili olmuştur. Bu etkilerin bir dönüşü olarak Kripke, mümkün dünyalar semantiğine dayalı modal mantık çalışmalarıyla nasıl bir modal mantık yapılabileceğinin ana hatlarını belirlemiştir. Modern modal mantık çalışmaları semantik döneminin en önemli temsilcilerinden Kripke, yazımızın başından itibaren değindiğimiz *a priori*, *a posteriori*, analitik ve sentetik kavramlarını tekrar ele alarak epistemik ve metafiziksel modalite arasındaki farkı ortaya koymuştur. Bunu yaparken katı belirticiler, yani özel bir adın bir nesneye bu nesnenin bulunduğu tüm olanaklı evrenlerde gönderimde bulunması kavramını temel alan bir semantik ortaya koymuştur. Acaba Kripke'nin ortaya koyduğu sistem modal epistemoloji anlamında zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını anlamamızda alternatif bir yol olarak kabul edilebilir mi? Burada yazdıklarımız doğrultusunda bir sonraki aşamada modal mantık-metafizik ilişkisini epistemolojik yönüyle ele alarak bizi çağdaş özcü kuramlara hazırlaması bakımından modalite ve öz bilgisinin nasıl edinildiğine yönelik kuramları ele alacağımız modal epistemoloji bölümüne geçiyoruz. Modalitenin nasıl bilindiğine yönelik öne sürülen farklı düşüncelerin geldiği son nokta bizi istidadi özcü kuramlara ve oradan da farklı ontolojilere götürecektir.

Değerlendirme

Aristoteles'ten başlayarak Kripke'ye gelinceye değin modalite kavramının nasıl ele alındığını incelediğimiz bu bölümde farklı dönemlerdeki düşünürlerin modaliteye yaklaşımının bir özetini sunmaya çalıştık. Bununla birlikte modaliteye yöneltilen eleştirilere de yer vererek günümüzde modalite anlayışının nasıl şekillendiğini anlamak adına tarihi bir arka plan hazırlamayı amaçladık. Bu kısımda elde ettiğimiz sonuçları ve bu sonuçlardan hareketle ileriki bölümlerde inceleyeceğimiz konular hakkında kısaca şunları söyleyebiliriz:

i. Modalite sadece mantığı değil aynı zamanda metafizik sahasını da ilgilendiren önemli bir kavramdır.

[79] Fitting, *Modal Logic*, 44. Quine'nın modal eleştiri dönemini kapsayan yazılarının çoğu 1950'ler ve öncesinde, bir başka deyişle modal mantık sentaksına yönelik çalışmaların yoğun olduğu bir dönemde yazılmış olsa da 1960'lardan sonra modal mantık semantiğinin gelişmesiyle aslında Quine'nın özellikle modal mantığa ihtiyaç duyulmaması ya da modal mantığın özellikle nicelenmiş modal mantığın başa çıkılmaz zorluklar içermesi iddialarının günümüzdeki etkisinin Quine'nın dönemine nazaran kuvvetli olmadığını söyleyebiliriz.

[80] Quine, "Three Grades of Modal Involvement", 65–81.

ii. Aristoteles'in tanımladığı zorunluluk ve olanaklılık kipleri günümüze değin geçerliliğini korumakla birlikte kiplerin ele alınışı, önerme biçimleri ve modalite ile ilgili konular farklılık göstermektedir. Aristoteles'in bir önermede bulunan modal kavramı değerlendirme biçimi, bilhassa Orta çağ modal mantığının araştırma konusu olarak *de dicto* ve *de re* ayrımı meselesi üzerinden tartışılmıştır. Bununla birlikte Aristoteles'te bizatihi araz kavramının zorunluluk ile ilişkisi, zorunlu özellikler ve özsel özelliklerin birbirinden ayrı düşünülebileceğini bize göstermiştir. İbn Sînâ mantığının özcü unsurlarını tartışacağımız bölümde hem *de dicto* ve *de re* hem de bizâtihi araz meselesine etraflıca değineceğiz.

iii. Modaliteye yönelik ilgi sadece bu kavramların kabulüne yönelik değil aynı zamanda bu kavramlara yönelik ciddi eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerin başlangıç noktası olarak Kant'ın modaliteyi yargının içeriğine dahil etmeyip zihne yerleştirme adımının ardından *a priori* ve zorunluluk kavramlarını eş değer kullanması, aslında günümüzde bile tartışılan bir meseledir.

iv. Quine modal operatörlerin içleme dayalı içerik oluşturduğu düşüncesinden hareketle modalitenin söz konusu nesnenin bir özelliğinden ziyade o nesneye gönderimde bulunma biçimine bağlı bir özellik olduğunu ve dil aracılığıyla nasıl gönderimde bulunduklarından bağımsızca zorunluluğu nesnelere ekleyerek konuşmanın tutarsız olduğunu dile getirerek modaliteye ciddi bir eleştiri yöneltmiştir.

v. Kripke modal semantiğe yeni bir çehre kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda Kant'tan beri süregelen kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini ve Fregeci-Russellcı betimleyici gönderim kuramlarının adlar ile gönderimde bulundukları nesneler arasındaki ilişkisini yeniden yorumlayarak, modal mantık semantiği içerisinde başka bir çözüm önerisi getirmiştir.

vi. Kripke'nin bu yeni yaklaşımı, yani Kripke tarzı özcülük, modalite bilgisinin yanı sıra öz bilgisinin de nasıl edinildiği sorununu gündeme getirmiş ve böylece modal epistemoloji konusu literatürde ağırlık kazanmıştır.

1.2. EPİSTEMOLOJİ SAVAŞLARI

Gerçek[81] hakkındaki bilgimizi şeylerin nasıl oldukları ile ilgili olgular olarak tanımlarsak, modalite hakkındaki bilgimizi de şeylerin nasıl olabileceği, olmak zorunda olduğu ya da olamayacağı ile ilişkili olgular olarak tanımlayabiliriz. Modal gerçekliğin doğasıyla ilgili iki karşıt görüş vardır. Bir görüşe göre modal gerçeklik, yani olması gereken ve olabilirlik, tamamen bilinçli varlıkların kavramsal ve dilsel uygulamaları tarafından belirlenebilmektedir. Diğer bir görüşe göre ise, modal gerçeklik bilinçli varlıkların uygulamalarından bağımsızdır. Bu görüşlere ek olarak, günümüzde iki yaklaşımın birleşiminden meydana gelen melez (*hybrid*) kuramlar da modal epistemoloji için yeni yöntemleri bize sunmaktadır. Çalışmamızın bu kısmında modal epistemoloji üzerine ortaya konan kuramların hangi temele dayandığını, bize ne sunduğunu ve kabul edilebilirliğini inceleyerek modalite bilgisinin doğasına yönelik bir araştırmayı merkeze alıyoruz.

1.2.1. Modal epistemoloji

Günümüz modal epistemolojisinde öne sürülen kuramlara baktığımızda modal bilginin kaynağı için iki yaygın yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz: Modal Akılcılık (*Modal Rationalism*) ve Modal Deneycilik (*Modal Empiricism*). Modal epistemoloji literatüründe yer edinmiş birbirlerinden farklı modalite görüşleri arasında tek bir doğru yaklaşımın olduğu söylenemez. Bununla birlikte, bir düşünürün savının tamamen akılcı ya da tamamen deneyci çizgi içerisinde olduğunu söylemek de doğru olmaz. Nitekim, akılcı (rasyonalist) ya da deneyci (ampirist) kuram başlığı altında değerlendireceğimiz fikirlerin neden akılcı ya da deneyci olduğuna yönelik kriterimizin ne olduğunu belirlemek bir problem; bu kriterin her durumda geçerli olabileceğini ispatlamak ise başka bir problemdir. Söz gelimi akılcı ve deneyci kuramları 'tecrübe' ile ilişkileri bakımından, tecrübe edilebilen ve tecrübeden bağımsız olarak ele almak istediğimizde, tecrübenin nerede başlayıp nerede biteceğinin sınırı günümüz epistemolojisinde dahi pekâlâ başlı başına bir tartışma konusu olabilir. Biz burada bu tartışmaya girmek yerine daha temel düzeyde birkaç tanımı kabul ederek akılcı ve deneyci kuramlara yönelik incelememizi kolaylaştırmayı düşünüyoruz. Bunun için akılcı kuramların temelinin dayandığı *a priori* kavramıyla 'sadece akıl yürütme ile elde edileni'; *a posteriori* kavramıyla da'ampirik

[81] Burada 'gerçek' ile hakikat anlamını kastetmiyoruz. Daha ziyade mevcut olana yönelik bilgimizi ifade etmek istiyoruz. Bu kalemin siyah olması, Ankara'nın Türkiye'nin başkenti olması veya 2'nin çift sayı olması gibi.

gözlem sonucu tümevarımsal çıkarımla elde edinileni' kastediyoruz. Böylelikle artık şu ayrımı yapabiliriz: Modal akılcılık modal bilgi için *a priori* bir zemin arayışını öne sürerken, modal deneycilik ise *a posteriori* bir zeminde ilerlemektedir.

Düşünülebilirlik, sezgisellik ve özcülük gibi farklı yaklaşımlar üzerinden ilerleyen pek çok akılcı kuram asıl savları noktasında birbirlerinden ayrılsalar da deneyci kuramlara nazaran biraz daha kabul edilmiş konumdadır. Akılcı kuramlar *a posteriori* zorunluluk kavramına ek olarak *a priori* yöntemler aracılığıyla da kazanılması gereken modal bilgilerin olduğu fikrini esas alsa da bu kuramların *a priori* bilgisine ne ölçüde dayandığı ya da modal bilginin edinimine yönelik tutumları hakkında farklılıklar mevcuttur: George Bealer sezgiye dayalı bir açıklamayı savunurken, Chalmers daha geniş bir bakış açısıyla düşünülebilirlik üzerinden savunu getirir. Jonathan Lowe ise metafiziksel modalitenin özde temellendirildiğini savunmuştur ki onun bu görüşü modal epistemolojiyi öz epistemolojisine dönüştüren bir hamle olarak yorumlanabilir.

Modaliteye yönelik *a posteriori* erişimi savunan deneyci (ampirist) kuram ise modal bilgimizin tecrübeden kaynaklandığını ya da başka bir deyişle modal bilgimizin güvenilirliğini tecrübenin sağladığını iddia etmektedir.[82] Modal deneyciliğe göre olanaklılık ve zorunluluk kavramlarına yönelik gerekçelerimiz *a posteriori*dir. Modal deneyciliğin en önemli yaklaşımlarından birisi olan Sonia Roca-Royes'in benzerlik-temelli argümanı bize tüm modal akılcı yaklaşımlara karşı alternatif bir öneri sunmaktadır. Bununla birlikte Carrie Jenkins'in kavramlar üzerine inşa ettiği akılcı olmayan düşünülebilirlik kuramı ve Stephen Biggs'in modal bilgiyi nasıl edindiğimizi ve izah ettiğimizi açıklamada merkezi rol oynadığını düşündüğü açıklayıcı akıl yürütme temelli (*abduction*)[83] fikri önemli modal deneyci argümanlardır.

Felsefe tarihinde süregelen akılcı-deneyci görüş karşıtlığını modalite konusu üzerinden de okumak şaşırtıcı değildir. Fakat şaşırtıcı diyebileceğimiz husus akılcı ve deneyci yöntemlerin birlikteliği ile harmanlanan melez yöntemlerdir. Bu konuda literatürün henüz çok yeni olmasına rağmen ciddi kuramların öne sürüldüğünü söylemek mümkündür. Tuomas Tahko'nun Lowe ontolojisini temel alan açıklamaları bu alanın ilk örneğini temsil etmektedir. Böylelikle bu

[82] Bob Fischer and Felipe Leon, *Modal Epistemology After Rationalism* (Springer, 2017), 263 ve Tuomas E. Tahko, *An Introduction to Metametaphysics* (Cambridge University Press, 2015), 167.

[83] *Abduction* kelimesi Türkçe 'kaçırma, dışaçekim ve uzaklaşma' gibi anlamlara gelmektedir. Bizim burada kullandığımız anlamı *abductive reasoning* kavramından gelmektedir. *Abductive reasoning* ise 'hepten gidimsel çıkarım' anlamında tümdengelim (*deductive*) ve tümevarım (*inductive*) akıl yürütme yöntemlerine ek bir çıkarım türü olarak kabul edilmektedir. Biggs'in kullanımını incelediğimizde *inference to the best explanation* tanımına gönderim olduğu için *abduction* kelimesini bu şekilde çevirmeyi uygun buluyoruz.

bölümdeki izlencemizi belirlemiş oluyoruz: Öncelikle modal akılcı argümanları inceleyip, ardından modal deneyci ve melez kuramları değerlendireceğiz.

1.2.2. Düşünülebilirlik temelli argümanlar

Modal epistemolojide düşünülebilirlik/kavranabilirlik (*conceivability*) kavramı modal bilgimizin esas kaynaklarından biridir. Düşünülebilirlik kavramı geleneksel olarak bilişsel durumumuza yönelik mevcut modal bilginin açıklanması için önemli görülmüştür. Günlük hayatımızda karşılaştığımız teknolojik gelişmelerden, siyasi bildirilere ya da yaz tatili niyetlerimiz gibi pek çok söylemimize işlemiş modal yargımızın temelinin bu kavrama dayandığını iddia eden akılcı kuramlar vardır. Bu kuramları incelemeye geçmeden önce 'düşünülebilirlik' terimi ile neyi kastettiğimizi açıklamak yerinde olacaktır. Düşünülebilirlik ile bir bağlam dahilinde bir tutarsızlığa yol açmadan içinde bulunduğu bağlamı tutarlı bir şekilde anlama ve düşünebilme yetisini kastediyoruz. Misal, birisi bize gelip 'A mümkün müdür?' diye bir soru sorsa, A'nın bir kavram ya da olgu durumu olması fark etmeksizin, doğal eğilimimiz bu soruyu yanıtlamadan önce A'yı kavramaya çalışmak olacaktır. Eğer bu çabamız başarılı olursa, yani A'yı kavrarsak onun üzerine bir yorumda bulunabiliriz. Düşünülebilirlik kavramının hayal gücü veya sezgi kavramlarına benzediği ya da farklı anlamlara geldiği de iddia edilebilir. Buna karşın, biz burada bu tartışmayı sürdürmek yerine hangi düşünürün bu kavramı hangi anlamda ele aldığını ve bize ne sunduğunu inceleyeceğiz. Bu sebeple daha temel düzeyde bir tanımı kabul ederek bir önermenin düşünülebilirliğini bahsi geçen önermenin metafiziksel olanaklı olduğuna yönelik inancımız doğrultusunda bazı gerekçeler sağlaması olarak kabul ediyoruz. O halde, şimdi düşünülebilirlik argümanını açıklayabiliriz:

P düşünülebilirdir.
∴ P metafiziksel olarak mümkündür.

Düşünülebilirlik argümanı bize şeylerin olduğundan başka türlü olduğunun düşünülebileceğini söyler. Misal, "Altının atom numarası 79'dur" gibi bir önerme, metafiziksel olarak zorunlu bir doğru olmasına karşın "Altın, atom numarası 79 olmayan elementtir" gibi metafiziksel olarak imkânsız bir durumu düşünebiliriz. Altının başka bir atom numarasına sahip olabileceğini düşünmenin kendisi mantıksal bir tutarsızlık içermemesine rağmen altın atom numarası 79 olan bir elementten başkası olamaz, nitekim olsaydı bu element altın olmazdı. Altının atom numarasının 79 olmadığını düşünmenin kendisi olanaklı bir durum olduğu için düşünülebilirliğin olanaklılık için bir ihtiyaç olduğu söylenebilir. Bu bakımdan *a priori* akıl yürütmenin dışlanmadığı her şeyin düşünülebilir olduğunu söyleyebiliriz. Eğer düşünülebilirlik

metafiziksel olanaklılık için güvenilir bir rehber olacaksa, metafiziksel olarak olanaklı ve imkânsız durumlar arasında ayrıma gitmemiz gerekir.

Modal epistemolojide düşünülebilirlik temelli kuramlar, düşünülebilirlik kavramının ya modal bilginin asli kaynağı olduğu ya da asli bir önemi olduğu görüşüne dayanır. Modal bilgi, metafiziksel olarak mümkün, olumsal veya zorunlu gibi olgu durumlarını belirten bir önermenin bilgisidir. Bu bilginin temeli modal gerçekliktir. Modal gerçekliğin doğasıyla ilgili akılcı görüşler, yani modal gerçeklik ile bilen öznenin kavramsal ve dilsel edinimleri arasındaki ilişkinin açıklanmasındaki en güçlü iddialar düşünülebilirlik temelli savlardır. Tezimizin muhtevası ve amacı düşünüldüğünde, özellikle de çağdaş epistemolojide modalite konusunun güncelliği göz önüne alındığında, bu konu üzerine çalışmış tüm düşünürlere yer vermek bu tezin gayesinin çok dışına çıkmamıza sebep olacaktır. Peter Menzies, Peter van Inwagen ve M. Fiocco gibi düşünürlerin görüşlerine tam da bu sebepten dolayı yer veremiyoruz. Dolayısıyla, bu bölümde çağdaş düşüncede düşünülebilirliğin en önemli temsilcilerinden David Chalmers ve Stephen Yablo'nun görüşlerine yer vereceğimizi belirtmek isteriz.

1.2.2.1. Düşünülebilirlik olanaklılığı gerektirir mi?

Chalmers aynı başlığı taşıyan yazısında[84] düşünülebilirliğin olanaklılığı gerektirdiğine temelde (a) metafiziksel zorunlu doğruların mantıksal zorunlu doğrularla özdeş olduğunu savunan modal tekçilik (*modal monism*) ve (b) bir kelimenin anlam ve gönderimi ile önermenin doğruluk değerinin nasıl belirleneceğini açıklamaya çalışan iki boyutlu semantik (*two dimensional semantics*) (2-B) anlayışı çerçevesinde bir açıklama getirir. Kendi kuramını Zayıf Modal Akılcılık (*Weak Modal Rationalism*) olarak adlandıran Chalmers, düşünülebilirliğin olanaklılığı gerektirmesini üç ayrım üzerinden temellendirmiştir:

i. İlk bakışta (*prima facie*) – İdeal düşünülebilirlik
ii. Pozitif – Negatif düşünülebilirlik
iii. Birincil – İkincil düşünülebilirlik ve olanaklılık

Birinci ayrım kişinin kavradığı şeyde nasıl bir akıl yürütme gerçekleştirdiği ile alakalıdır. Bir *ilk bakışta* (*prima facie*) kavram, kişinin bir olay izlencesine karşı ayrıntılı bir akıl yürütmeksizin sergilediği ilk tepkisidir.[85] "Su nedir?" sorusuna karşı onun H_2O olması yerine içilebilir bir sıvı olduğunu söylemeyi buna örnek gösterebiliriz. Daha iyi bir akıl yürütme kişiyi

[84] David Chalmers, "Does Conceivability Entail Possibility," içinde *Conceivability and Possibility,* ed. Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne (Oxford University Press, 2002), 145-200.

[85] Chalmers, "Conceivability" 147.

ilk bakışta kavram üzerine şüphe edip düşünmeye sevk eder. İdeal düşünülebilirlik ise daha fazla akıl yürütmeyle zayıflatılamayan bir tür akıl yürütmeyi içerir. Bir önermenin ideal olarak düşünülebilir olması, bu önermenin tüm bilişsel sınırlamalardan arınmış bir varsayımsal akıl yürütücünün bakış açısından kaynaklanmaktadır.[86] Düşünülebilirlik ve olanaklılık arasındaki ilişki oluşturulduğunda ideal akıl yürütme içermelidir. İkinci ayrım kişinin algılamada sahip olduğu iki farklı durumu belirtmektedir. Chalmers'a göre pozitif düşünülebilirlik, bir olay senaryosunu gerçekten inşa etmek anlamına geldiği için bu durumda ancak verili ayrıntılar doğrultusunda bir önerme doğrulanabilirdir.[87] Bunun için eksiksiz bir senaryoya ihtiyaç yoktur; sadece doğrulama yapacak kadar veri olması yeterlidir. Negatif düşünülebilirlik ise belirli bir ifadeyi reddetmeye denk gelir. Eğer suyun H_2O olduğunu bilmiyorsak 'su hidrojen içermez' önermesini düşünülebilir bulabiliriz; çünkü bu önermenin *a priori* tutarsız olduğunu reddetmemiz mümkün değildir. Buna karşılık suyun hidrojen içermemesi pozitif kavramada hidrojen içermeyen suyun bulunduğu bir senaryoya ihtiyaç duyar; fakat böyle bir senaryo oluşturulamaz. Üçüncü ayrım, mümkün dünyalar karşısında önermelerin değerlendirilebilmesi ile ilgilidir. Chalmers birincil ve ikincil düşünülebilirlik ayrımı Kripkeci *a posteriori* zorunluluğu çözümlemek için kullanmıştır; çünkü modal akılcılık bir önermenin ancak ve ancak *a priori* reddedilmezse metafiziksel olarak olanaklı olacağı görüşünü esas almaktadır.[88] Katı modal akılcılığa göre bir önerme ancak ve ancak *a priori* doğru ise metafiziksel zorunludur. Benzer şekilde bir önermenin zorunlu doğru ya da zorunlu yanlış olması *a priori* bilinebilecek bir durumdur. Bir önermenin olanaklılığı da *a posteriori* bilinebilirdir. Dolayısıyla katı modal akılcı kuramın *a posteriori* zorunlu ve *a priori* olumsal yargıları kabul etmesi düşünülemez. Chalmers bu sorunu aşmak ve birincil ve ikincil düşünülebilirlik ayrımını temellendirmek için iki boyutlu semantik kuramını geliştirmiştir.

Chalmers'ın iki boyutlu semantik kuramını, *a posteriori* zorunluluk kavramının yeniden yorumlanması olarak düşünebiliriz. Kripke'ye göre düşünülebilirlik, *a priori* olmak ile alakalıdır. Eğer düşünülebilirlik olanaklılığı gerektirseydi 'su H_2O değildir' önermesinin olanaklı olabileceğini kabul etmiş olurduk. Kripke suyun ve H_2O'nun zorunlu özdeşliğinden hareketle, suyun H_2O olmasının sadece gerçek dünyaya ait değil mümkün tüm dünyalara ait bir doğru olduğu sonucuna varmıştır. Chalmers *a posteriori* zorunluluğu 2-B semantik içerisinde

[86] A.g.e., 148.

[87] A.g.e., 149-151.

[88] A.g.e, 156-159.

yeniden yorumlar.[89] İki boyutlu (2B) semantik, belirli dilsel ifadelerin anlamını ve bunları içeren cümleler arasındaki gereklilik ilişkilerini nitelemek için düşünce içeriklerine uygulamada kullanılan biçimsel bir yapıdır. Kripkeci anlamda mümkün dünyalar semantiğinin aksine, 2B semantik, bir yerine iki mümkün dünya parametresine göre ifadelere kaplam (*extension*) ve doğruluk değerleri atar. Dolayısıyla bir 2B semantik yapısı, aynı temel model-teorik kaynakları kullanırken, Kripkeci mümkün dünyalar semantiğine kıyasla daha ayrıntılı anlamsal değerler sağlar. 2B semantiğin üç koşulu vardır: (i) iki mümkün dünya parametresinin tam olarak neyi temsil ettiğini açıklamak, (ii) bir kişinin sözlerine ve cümlelerine 2B semantik değerler atamak için kuralları açıklamak ve (iii) 2B semantik değerlerin kişinin kelime ve cümlelerinin anlamlarını anlamada nasıl yardımcı olduğunu açıklamak.[90]

2B semantiğin ana fikri mümkün dünyalarda bulunan ifadeleri değerlendirebilmek için iki kısıtlamaya tabi tutmaktır. Birinci kısıtlamada mümkün bir dünyada doğru olan ile *a priori* bilinebilen birbirine bağlıdır. Chalmers *a priori* bilinebilir olan bir şeyin önermenin doğru olması ise bağdaşmıyorsa bunu birincil düşünülebilir olarak tanımlar. Misal, 'Su H_2O değildir' önermesi suyun H_2O olduğunun *a posteriori* bilinebilir olmasından dolayı birincil düşünülebilirdir. Birincil düşünülebilirliğin tanımı bu anlamda gerçek olarak tanımlanan bir durumu tutarlı bir şekilde, yani dünyanın o şekilde olabileceği bir yol olarak, kavramaktan ibaret bir durumdur. Chalmers'ın ikinci kısıtlaması ise başka mümkün dünyalarda doğru olan şeylerin gerçekte nasıl olduğu ile bağlı olmasını anlatması bakımından ikincil düşünülebilir olarak tanımladığı durumlardır. Chalmers'ın açıklamasına göre ikincil düşünülebilirlik karşı-olgusal olarak tanımlanan durumları tutarlı bir şekilde, yani dünyamızın nasıl olduğu göz önüne alındığında, dünyanın olabileceği bir yol olarak kavramaya tekabül etmektedir.

Chalmers'ın birincil ve ikincil düşünülebilirlik ayrımını Kripkeci *a posteriori* zorunluluğu çözümlemek için kullandığını yukarıda belirtmiştik. Son olarak, Chalmers'ın sisteminin bu bağlamda nasıl neticelendiğini açıklayarak bu bölümü sonlandırabiliriz. Chalmers'a göre önermeler iki içlemden meydana gelmektedir: birincil içlem ve ikincil içlem.[91] Kripke'nin *a posteriori* zorunluluk olarak tanımladığı 'Su H_2O'dur' ifadesinde geçen suyun birincil içlemi gerçek olarak kabul edilen bir dünyada bir göndergenin (*referent*) *a priori* ifadeyle

[89] David Chalmers, *The Character of Consciousness* (Oxford, 2010), 541-545.

[90] Chalmers, *The Character of Consciousness*, 141-192 ve Laura Schroeter, "Two-Dimensional Semantics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, last modified 2021, erişim Temmuz 9, 2021, https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/ entrieswo-dimensional-semantics/.

[91] David Chalmers, *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 57.

ilişkilendirildiği tanımlayıcı içeriğe dayanır. Bu durumda misal, 'içilebilir sıvı' açıklaması suyun birincil içlemi olmaktadır. İkincil içlem ise gerçek dünyanın nasıl olduğu göz önüne alındığında, bir konuşmacının belirli bir ifadeyi karşı olgusal olarak değerlendirme biçimine dayanarak, karşı olgusal olarak kabul edilen bir dünyadaki bir ifadenin göndergesini seçer. Bu, suyun H_2O olduğunu kabul etmeyi gerektirir ki suyun ikincil içlemi tüm dünyalarda H_2O bileşiklerini seçecektir. Dolayısıyla 'içilebilir sıvı' olarak tanımladığımız, misal bardağımızdaki su H_2O olmayabilirken suyun H_2O olmaması mümkün değildir.

1.2.2.2. Yablo ve tahayyül edilebilirlik yorumu

Düşünülebilirlik ve olanaklılık arasında gerektirme ilişkisi olduğunu savunmayan Yablo'nun düşünülebilirlik karşısındaki tavrı epistemiktir. Ona göre iki durum söz konusudur:

a. S, P'yi doğrulayabilecek bir senaryo tahayyül edebiliyorsa P düşünülebilirdir.
b. S, P'yi yanlışlayamayacak bir dünya tahayyül edemiyorsa P düşünülemezdir (*inconceivable*).[92]

Düşünülebilirliğe epistemik olanaklılık aracılığıyla bir açıklama getirilmiş durumdadır. P'nin düşünülebilir olmasını, öznenin P'yi doğrulayabileceği bir durumu tahayyül edebildiğinde mümkün olmasıyla açıklayan Yablo'nun görüşü için epistemiktir diyebiliriz; çünkü öznenin bilgi durumu, öznenin kavramsal kaynakları ve bilişsel durumundan bağımsız değildir. P'nin düşünülmez olmasını "P'yi doğrulamakta başarısız olmayacağım bir dünya hayal edemiyorum" biçiminde ifade eden Yablo'ya göre hayal edebildiğimiz her dünya için o dünyaları P'yi doğrulamamak için almak P'nin düşünülemez olduğunu gösterir.[93] Burada P'yi doğrulamak istediğimizde nasıl bir ölçüt kullanmamız gerektiği aşılması gereken bir sorundur. Bir başka deyişle, P'yi doğrulayan ya da yanlışlayan bir dünya tahayyül etmek ne demektir?

Yablo bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışır: Misal, birkaç matematikçinin bir araya geldiği ve Goldbach'ın varsayımının[94] çözülüp doğru olduğunu iddia ettikleri bir dünya tahayyül etmek, bu varsayımının doğru olduğu önermesini doğrulayan bir dünya hayal etmek için yeterli midir? Yoksa ikiden büyük her tamsayının iki asal sayının toplamı olduğunu gösteren gerçek kanıtın tahayyül edilmesi mi gerekir? İkinci iddia birincisine nazaran daha güçlüdür; çünkü

[92] Stephen Yablo, *Thoughts: Papers on Mind, Meaning, and Modality,* 1 edition. (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009), 28, 66-67.

[93] Yablo, *Thoughts,* 66.

[94] Goldbach varsayımı: 2'den büyük her çift sayının, iki asal sayının toplamı şeklinde yazılabileceği iddiasıdır.

amacımız sarsılmaz kanıt aramak olduğunda matematikçilere güvenmektense matematiğin kendisine güvenmek bize daha sağlam deliller sunacaktır. Buradaki esas mesele hayalini kurduğumuz dünyanın elimizdeki önermeyi doğrulamak için yeterli ölçütlerinin olup olmaması durumudur.[95] Yablo için önemli olan şudur: Kurgulanan dünyanın içinde bulunan önermenin, o dünyayı tanımlayacak tüm koşullar ile doğrudan bir bağlantısı olmak zorunda değildir.[96] Örnek olarak, suyun H_2O olduğunu bilmeyen birisi için bir dünyada suyun ve H_2O'nun birbirlerinden ayrı şekilde var olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde S'nin P'nin düşünülebilir bulduğu bir dünyada bir başkası Q'yu düşünülebilir kabul ederek $Q \rightarrow (\Box\sim P)$ gibi bir önermeyi düşünülebilir olarak tasarlayabilir. Bu durumda P önermesi düşünülebilir midir değil midir sorusu Yablo için zor bir sorudur.[97]

Yukarıda verdiğimiz iki örnek modal hata (*modal error*) problemi ile alakalıdır. Modal hata ya da modal yanılgı (*modal illusion*) neyin olanaklı olup olamayacağı ile ilgilidir. Gerçekte mümkün olmayan bir şeyin mümkün gözükmesi modal bir yanılgıdır. Bunu iki türlü düşünebiliriz: (i) başka türlü olamayacakken olabilecekmiş gözüken şeyler/durumlar ve (ii) başka türlü olabilecekken olamayacakmış gibi gözüken şeyler/durumlar. Modal epistemolojide genellikle (i) modal hata içerisinde ilgilenilen durum olmuştur. Yablo'nun modal yanılgı açıklamasında olanaklılığa kavramsal bir atıf verilir. Su metafiziksel anlamda başka bir şey, XYZ, olamazken; kavramsal olanaklılık çerçevesinde XYZ olabilir. Yablo'ya göre eskiden insanlar suyun H_2O olduğu kimya bilgisinden mahrum oldukları için suyu H_2O'dan başka bir şey olarak düşünebilirlerdi. Ancak 'su H_2O değildir' önermesi çağdaş insan için düşünülebilir değildir. İkinci örneğimizdeki durum için ise Yablo $Q \rightarrow (\Box\sim P)$ gibi bir önermede P'nin Q'nun epistemik değerleri bir çelişkiye mahal vermiyorsa ikisi de düşünülebilir olarak tasarlanmaya devam edecektir. Bununla birlikte, düşünülebilir olanın temel düzeyde algı ile örtüşük olduğunu da dile getiren Yablo için düşünülebilir olanın yer aldığı dünyaya ilişkin ayrıntılı tahliller adına -yani kuramın gelişmesi için- kat edilmesi gereken çok mesafe vardır.

1.2.2.3. Düşünülebilirlik ve eleştirileri üzerine

Modal akılcılık içerisinde düşünülebilirlik temelli kuramları, en yoğun tartışmaları barındırması ve ona yöneltilen eleştirilerin çokluğu bakımından modal epistemolojinin en verimli sahası olarak adlandırmamız yanlış olmaz. Yukarıda açıkladığımız Chalmers'ın kuramı, gereklilik

[95] Yablo, *Thoughts*, 28-37.

[96] A.g.e., 24.

[97] Yablo, *Thoughts*, 27.

içermesi bakımından Yablo'nun delile dayalı kuramından ayrılmaktadır. Delile dayalı kuramda düşünülebilirliğin olanaklılığa nasıl delil sağladığının gösterilmeye çalışıldığını açıklamaya çalıştık. Gereklilik kuramı ise düşünülebilirliğin belirli durumlarda olanaklılığı nasıl gerektirdiğini açıklamaya çalışır. Düşünülebilirlik ve olanaklılık kuramı, düşünülebilirliğin olanaklılık için epistemik bir rehber olmasını temel alır. Bu durumda kısaca Yablo'nun epistemik, Chalmers'ın epistemik-olmayan bir açıklama getirdiğini söyleyebiliriz. Epistemik açıklamaya göre bir düşünür için bir şeyin düşünülebilir olması, düşünürün neyi bildiğine, neye inandığına ya da durum hakkında düşünmek için sahip olduğu hangi kavramları kullandığına bağlıdır. Epistemik olmayan açıklamaya göre ise düşünülebilir olmak, olanaklılığın kavramsal tutarlılık ya da tutarsızlıkla ve ideal kavrayanın düşüncelerince belirlendiği bir mümkün dünyada doğru olmak demektir.

Düşünülebilirlik temelli savlara karşı akılcı yaklaşım içerisindeki en ciddi eleştirilerden birisi George Bealer'ın idrak (*understanding*) temelli sezgisel yaklaşımıdır. Bealer'a göre düşünülebilirlik asla metafiziksel olanaklılık için zemin olamaz. Bir şeyin düşünülebilir olduğunu söylemek aslında o şeyin olanaklı olduğuna dair bir sezgimizin olduğu anlamına gelir.[98] Bealer'ın karşı çıktığı fikirler aynı zamanda tahayyül edilebilirlik için de geçerlidir. Ona göre P'yi düşünebiliyor olmamız, P'nin olanaklı olmasına, P'ye dair bir sezgimiz olmaksızın bir delil sağlayamaz. Sezgilerin niçin modal bilgi için delil (kendi deyimiyle sebep) sayılacağını modal güvenirlik (*modal reliabilism*) ile açıklar.[99] Modal güvenirliğe göre yargı ve gerçeklik arasında uygun bir modal bağı modalite hakkındaki inançlarımızın delilinin temel bir kaynağıdır.[100] Zorunluluk ve *a priori* bilinebilirliğin birlikte olduğu ılımlı akılcılık (*moderate rationalism*) görüşünü savunan Bealer'a göre çok sayıda eşdeğer kuramın olması modal epistemoloji için esas noktanın gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. Modal epistemolojideki tartışmaların çoğu *a priori* bilgi ve akılcı sezgi arasındaki bağı kavrayamadığımız için olmuştur. Chalmers'ın 2-B semantik açıklamasının anlam türleri arasında birincil ve ikincil gibi ayrımlara başvurarak olanaklılık kavramını anlamayı zorlaştırdığını belirten Bealer için Chalmers'ın bu çabası sadece *a posteriori* zorunluluğa bir açıklama getirme çabasıdır.

Modal akılcı kuram içerisinde değineceğimiz bir diğer mesele de modal hata konusudur. Modal hata, bir öznenin bir önermenin gerçekte sahip olduğu modal durumun zıttı bir modal duruma

[98] George Bealer, "The Origins of Modal Error," *Dialectica* 58, no. 1 (2004): 11–42.

[99] Tamar Szabo Gendler ve John Hawthorne, *Conceivability and Possibility* (Oxford University Press, 2002), 102.

[100] Gendler ve Hawthorne, *Conceivability and Possibility* 14.

sahip olduğunu anladığında ortaya çıkar. Misal, suyun hidrojen içermemesi metafiziksel olarak imkânsız olmasına rağmen 'suyun hidrojen içermemesi olanaklıdır' gibi bir önermeyi dile getirebiliriz. Bu durumda modal hatanın açıklamasını, böyle bir sezgiye sahip bir kişinin su hakkında yanlış bir inanca sahip olması ya da su ilgili düşünceleri düzenleyen belirli bir modal prensibi tanımaması olarak yapılabiliriz. Modal yanılgı sorununu kavramsal olanaklılık ile çözmeye çalışan Yablo'ya göre su metafiziksel anlamda XYZ olamazken kavramsal manada olabilir. Çünkü eğer P kavramsal olarak olanaklı ise, P (ifade ettiği) o durum haline gelir. Yablo'nun modal hata açıklamasının aksine Bealer modal hatanın modal ilkelerin doğruluğu hakkındaki yanlış ampirik inançlardan ya da yanlış inançlardan kaynaklandığı görüşündedir. Ona göre modal hata, kategorilerin doğasını yanlış anlamanın sonucudur.

Son olarak, belki de en önemli sorun, metafiziksel modalitenin nesnel olması bakımından zihinden bağımsız bir gerçekliğe tekabül etmesine rağmen düşünülebilirliğin tamamen öznel ve zihne bağlı bir kavram olmasıdır. Bu iki kavramın birbirine nasıl bağlandığı ve düşünülebilirliğin (zihne bağlı olmanın) olanaklılığı (zihinden bağımsız oluşu) gerektirdiğini açıklamak, ciddi bir meseledir. Gerek Chalmers gerekse de Yablo'nun açıklamaları bu ilişkinin "bir şekilde" cereyan edeceği izlenimini verse de bilhassa dış dünyadaki metafiziksel imkânın tamamen zihne bağlı yorumlanışında, tamamlanması gereken unsurlar barındırdığı açıktır. Modal deneycilik, söz ettiğimiz bu eksiklikleri gidermek için bir çare olabilir mi? İlerleyen bölümde bu tartışmayı tekrar gündemimize alacağız.

1.2.3. Metafiziksel modalite olarak karşı olgusallık

Karşı olgusal ifadeleri, "Eğer p olsaydı, q olurdu" şeklinde ifade edilen, öncülünün ya da sonucunun yanlış olduğu bilinen ya da varsayılan ve doğruluğu ya da yanlışlığı olgudan bağımsız şekilde belirlenen söylemler olarak tanımlayabiliriz. Misal, "Şehzade Mustafa ölmeseydi, Osmanlı Devleti çok farklı olabilirdi" ifadesi karşı olgusal bir duruma örnektir. Modal epistemoloji içerisinde yer alan karşı olgusal temelli kuramları modal akılcılık dahilinde, özellikle düşünülebilirlik temelli savlar içerisinde değerlendirmek mümkün olduğu gibi aksini savunmak da mümkündür. Konu ile ilgili Williamson'ın görüşüne katılıyoruz:

> Bazı karşı olgusal koşullar *a priori* bilinebilirliğin örneklemleri gibi gözükür; misal, sonucun öncülden tümdengelimsel bir şekilde çıkarılması gibi. Bazıları da *a posteriori* bilinebilenlerin örneklemi olarak gözükebilir; misal, cebimi beş dakika önce kontrol etseydim, bozuk para bulurdum. Klasik a *priori* tartışmaları, tecrübenin bilme yetisinde oynadığı iki rol arasında ayrıma gider: Delile dayalı olmak ve olanak sağlayıcılık. Tecrübe bana bu tişörtün yeşil olduğuna dair görsel bilgimde olanak sağlayıcı bir rol oynarken, tüm yeşil şeylerin renkli olduğu hususunda yeşil ve renkli kavramlarını bilmemde olanak sağlayıcı rol devreye girer. *A priori* bilme tecrübenin delile dayalı rolü ile bağdaşmaz, en azından duyu verisi ile uyuşmaz; çünkü tişörtün yeşil olduğu bilgisi *a priori* değildir. Buna karşın olanak sağlayıcı rol ile *a priori* bir

> uyum içerisinde olabilir; öyle ki tüm yeşil şeylerin renkli olduğu bilgisi *a priori* kabul edilebilir. Buna karşın, karşı olgusalların hayal gücü-temelli bilgisinde duyu verisinin oynadığı rol ne tamamen delile dayalıdır ne de sadece olanak sağlayıcıdır.[101]

Williamson'ın bu açıklamasına rağmen onun karşı olgusal görüşünü tamamen akılcı bir paydada değerlendirmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Ona göre tecrübe *a posteriori* bilgi için tamamıyla temel bir kaynak oluşturmamaktadır. Bununla birlikte, Williamson aslında *a priori* ve *a posteriori* arasındaki ayrımın modal epistemoloji için fayda sağlamadığını savunmaktadır. Williamson'a göre S öznesinin P'yi bilmesinde tecrübenin iki rolünü (delile dayalı olmak ve olanak sağlayıcılık) kabul ettiğimizde, S'nin P'ye yönelik bilgisini *a priori* veya *a posteriori* olarak sınıflandırmak önemli değildir; çünkü *a priori-a posteriori* ayrımı her ne kadar temel epistemik düzeyde doğru olsa da daha derin bir tahlilde işe yaramazdır.[102] Bu sebeple onun görüşünü akılcı ya da deneyci paydada değerlendirmek yerine ikisi arasında bir köprü kuram olarak ele almayı uygun buluyoruz.[103]

Williamson karşı olgusal koşullarının bilgisi aracılığıyla modal bilginin indirgemeci bir yaklaşımını savunarak modaliteye metafiziksel bir açıklama getirir. Buna göre:

$$\Box P \equiv (\sim P \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \bot)$$

$$\Diamond P \equiv \sim(P \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \bot)$$[104]

Bir P önermesi ancak ve ancak ~P bir çelişki gerektiriyorsa zorunludur ve kendisi çelişki gerektirmiyorsa olanaklıdır. Burada "$\Box\!\!\rightarrow$" sembolünü karşı olgusal durumu belirtici şekilde okuyabiliriz; yani ($\sim P \mathrel{\Box\!\!\rightarrow} \bot$) ifadesi '~P durumu olsaydı [~P doğru olsaydı] $\bot$ olurdu [çelişki olurdu] şeklinde okuyabiliriz. Metafiziksel zorunluluk, olumsuzluk ve mantıksal çelişki içeren karşı olgusal kipe[105] mantıksal olarak denktir. Dolayısıyla olumsuzluk ve mantıksal çelişki ile akıl yürütürsek, metafiziksel modalite hakkında akıl yürütmüş oluruz. Willimason'ın kurduğu ilişkiyi, vermiş olduğu örnek üzerinden incelersek daha açıklayıcı olacaktır:

---

[101] Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 165.

[102] Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, 169.

[103] Williamson'un karşı olgusal kuramının *melez* bir kuram olduğunu iddia etmiyoruz. Bunun iki sebebi var. Birincisi, *melez* kuramlar bilginin *a priori* ve *a posteriori* kanalı ile *öz* bilgisi arasında birliktelik kurar. Diğeri ise Williamson'ın savlarının modal akılcı zeminde daha ağır bastığı kanaatindeyiz.

[104] Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, 158.

[105] Karşı olgusal kip: (ing.) *Counterfactual conditional*. Burada kip terimi ile İngilizcede yer alan ikinci tip *if clause* kalıbını karşılamak istiyoruz. Türkçede dilek-istek kipi olarak karşılık bulan bu yapı "eğer …olsaydı, …olurdu" türündeki ifadeleri içerir. Daha sarih bir anlatım olacağı için kısaca 'kip' kelimesini kullanmayı uygun buluyoruz.

"Eğer çalılık olmasaydı, kaya göle yuvarlanacaktı." [106]

Williamson bu önermenin yuvarlanırken çalıya takılarak göle düşmekten kurtulan bir kaya için söylenebileceğini belirir. Buna göre çalının olmadığı durumda kayanın göle yuvarlanması ile kayanın çalıya takılması olgusu bir çelişki oluşturmayacağı için bu önerme metafiziksel olarak mümkündür. Williamson'ın karşı olgusal yapısında *a priori* bilgi ve hayal etme kilit bir rol üstlenir. Yukarıdaki karşı olgusal kip değerlendirmesinde, öncelikle koşullu yapının ön bileşenini hayal ederek bir senaryo varsayarız. Ardından da bir tahminde bulunuruz. Bunu da *a priori* bilgi birikimimizden hareketle akıl yürüterek ve kapalı yüklem ve yargı mekanizmamızla gerçekleştiririz.[107] Bu şekilde ön bileşenden sonuca ulaşabiliyorsak, karşı olgusal durumu kabul edebiliriz. Eğer bunu yapamıyorsak ondan vazgeçeriz. İşin içine modalite girdiğinde hayal gücü ve *a priori* bilginin oynadığı rolü daha iyi görmekteyiz. Altının atom numarası 79 olan element olduğunu, onun atom numarası 79 olmadığını hayal ederek ve karşı olgusal olarak akıl yürüterek ve *a priori* bilgimizi kullanarak ulaştığımız çelişki neticesinde altının atom numarasının 79 olmasının zorunlu olduğu sonucuna varıyoruz.[108] Williamson'a göre eğer yeterli kimya bilgimiz varsa altının atom numarasının 79 olduğu bilgisi karşı olgusal durum için bir çelişki ortaya çıkaracaktır. Bu çelişkinin ortaya çıkmasındaki bir diğer önemli husus da *a priori* bilgimizde bir takım kısıtlamaya gitmektir. Williamson'a göre düşünülebilir ve düşünülemez durumlar karşı olgusal kipler olarak *a priori* bilgimizin aynı sabitleri tarafından kısıtlamaya maruz bırakıldığında, misal, yeterli kimya bilgimizle altının atom numarasının 79 olduğunu bildiğimizde, bunun aksinin bir çelişki olduğunu bilebiliriz.[109]

Bu durum haklı olarak eleştiriye açık bir kapı bırakmaktadır. *A priori* bilgimizin hangi bölümünün nasıl sabit kılınacağı muammadır. Williamson'ın buradaki sabitleri genel geçer olgular olarak kabul ettiğini farz etsek dahi bir karşı olgusal durum hakkında farklı kişilerde aynı sabitliğin korunması, belki bu tür bir bilginin *a priori* olarak tüm insanlarda mevcut olması ile açıklanabilir. Bilginin içeriğinin *a posteriori* olması bu iddiamızı desteklemekten çok

[106] Williamson, *The Philosophy of Philosophy*,142.

[107] Williamson, *The Philosophy of Philosophy,* 142-154.

[108] Bu nokta aslında yazımızın başında Williamson'ı neden modal akılcılık çizgisinde değerlendirmediğimizin de bir yanıtı niteliğindedir. Çünkü altının atom numarası hakkındaki bilgimizin *a priori* olmaktan çok uzak olduğunu biliyoruz. Ancak tüm bu karşı olgusal kipin kurulum sürecinin ilk basamağı olarak *hayal etmeyi* temel alırsak, yine modal akılcılık için bir kapı aralamış sayabiliriz kendimizi. Tekrar ediyoruz, Williamson bu tartışmalara etraflıca girme taraftarı değil; ancak kendisi istemese de her hâlükârda bu tartışmaların içindedir.

[109] Williamson, *The Philosophy of Philosophy,* 164.

uzaktır. Bu durumda bu sabitliği eğer öz ya da öz bilgisi ile açıklamak istersek belki bu kuramı desteklemek için yanlış bir hamle olmazdı. Williamson her ne kadar bunu dile getirmese de aslında sistemi içerisinde sabitlere yer vererek bir bakıma değişmeyen bilginin evrenselliğini iddia etmiş olmaktadır. Meseleye bu açıdan yaklaştığımızda, "Altının atom numarasının 79 olması bilgisinin" sabit olmasını aslında altın hakkında onu ne ise o yapan sabit hakkında bir bilgimizin olması şeklinde yorumlarsak, karşı olgusal temelli kuramların sürdürülebilirliğini koruyabiliriz.

1.2.4. Benzerlik temelli argüman

Modal deneyci yaklaşımın önemli bir örneği sayabileceğimiz benzerlik temelli argümanı savunan Sonia Roca-Royes'e göre modal önermeleri *de dicto* ve *de re* okumaya tabi tuttuğumuzda farklı sonuçlar elde ederiz. Modaliteye akılcı bir yaklaşım sergilemek kaçınılmaz olarak *de re* bilgisi hakkında konuşmak anlamına geleceği için bir önermenin *de re* okunması, Roca-Royes için, Kripkeci anlamda özsellik ile eşdeğerdir.[110] Bir nesnenin kendisi ile özdeş olması gibi bir özelliği *a priori* bilinebilir kabul edebiliriz. Bu durumda *de re* özellikler açısından akılcı tavrı benimsemekte bir beis yok gibi gözükmektedir. Ancak bu gibi özelliklerin nesneye ilişkin bilgimize fazla katkısı olmadığı da açıktır. Ona göre *de re* modalitenin doğrudan nesne ile bağlı olduğunu kabul ettiğimizde, düşünülebilirlik üzerine kurulu kavramsal tahlillerin ne gibi bir faydası olacağı muammadır.

Roca-Royes'in ikiz masa örneği *de re* modalitenin açıklanmasına yeni bir yorum getirmektedir. Ona göre Messy adındaki bir masanın, gerçek dünyada kırık olmamasına rağmen kırılabilir olduğunu düşünmemizi sağlayan şey, o masanın ikizi olabilecek bir masanın daha önceden kırılmış olduğunu görmemizdir. Bu sayede Messy adındaki masanın kırılabilir olduğunu düşünmek olanaklı hale gelmektedir. Bir başka deyişle, olanaklılık ve düşünülebilirlik arasındaki bağ, daha önceden tecrübede edinilen birikim vasıtasıyla kurulmaktadır. Roca-Royes burada *de re* modaliteyi semantik olarak tanımlamaktadır.[111] Daha önceden kırıldığını tecrübe ettiğimiz masa ile şu anda mevcut olan masa Roca-Royes için eş gönderimli olduğu için semantik *de re* çıkarımı yapmak mümkün olmaktadır. Ona göre *Messy* ve ikiz *Messy* masasının eş gönderimli olmasının temelinde birbirlerine tıpatıp benzemesi yatmaktadır. Bu benzerlik metafiziksel değil, epistemiktir. Roca-Royes daha önce benzeri bir masanın kırılmış

[110] Sonia Roca-Royes, "Conceivability and De re Modal Knowledge", *Noûs* 45, 1 (2011): 22-49.

[111] Bir önerme doğruluk değeri değişmeksizin eş gönderimli terimler kullanılmasına imkân sağlıyorsa semantik *de re*dir. Misal, 'Peyami Safa yazardır' ile 'Server Bedi yazardır' önermelerini buna örnek gösterebiliriz.

olmasından hareketle şimdiki masanın kırılabilir olacağından ziyade, önceki masanın kırılmış olması bilgisinden ve iki masanın benzer olmasından hareketle şimdiki masanın (*Messy*) kırılabilir olacağı sonucuna varmaktadır.

Benzerlik temelli argüman birtakım konularda eleştiriye tabi tutulabilir. Bunlardan ilki benzerlik kriterinin nasıl belirleneceğidir. Roca-Royes kendi yaklaşımını somut nesneler üzerinden temellendirme amacındadır; ancak somut nesnelerin kaplamının nasıl belirleneceği belirli değildir. Misal, ikiz masanın kırılmış olduğu bilgisinden hareketle ona tıpatıp benzeyen masanın kırılabilir olacağının bilgisini çıkartmamız için geçmişteki masa ile şimdiki masanın tıpatıp benzer olmasını sağlayan kriterler, onların aynı fabrika ürünü olması, aynı ebatlara, aynı renge ve aynı ağırlığa sahip olması mıdır? Ceviz ağacından yapılan kırılmış bir masadan hareketle meşeden yapılan ve kırılmadan önümde duran bir masanın kırılabilir olduğu bilgisini çıkartmak mümkün müdür? Somut nesneleri türlere ve üyelerine indirgemek istediğimizde, kırlangıç kuşuna ait bir izlenimimizin diğer tüm kırlangıç kuşları için geçerli olduğunu söyleyebilme imkânımız var mıdır? Roca-Royes her ne kadar düşünülebilirliğin *de re* modal bilgisini açıklama zorunluluğu olmadığını kabul etse de -ki bu sefer de düşünülebilirlik temelli yaklaşımın kendisi sorgulanmaya maruz kalır- ona göre *a priori* koşullar *a posteriori* koşullar ile kıyaslandığında yetersiz kalmaktadır.[112] Bir diğer eleştiriyi şu şekilde ifade edebiliriz: 'Kırılabilirlik' hakkındaki bilgimiz geçmişte var olan bir ikiz masadan kaynaklansa dahi, bu bilginin şimdiki masaya nasıl uygulanabilir olduğunun *a posteriori* bir açıklaması nasıl olacaktır? Bizim için esas olan şimdiki zamanda var olan masadır. Bu masanın kırılabilir olduğunu geçmiş tecrübeden ve benzeri nesneden hareketle biliyor olmak mevcut nesne hakkında gerçekten bir şey söylemek midir? Açıkçası kırılmış masa hakkındaki bilgimiz kesin olsa da henüz kırılmamış masa hakkındaki bilgimiz o kadar kesin gözükmemektedir. Chalmers ve Yablo'nun aksine olanaklılık evrelerini zihinden bağımsız olarak tanımlayan Roca-Royez, diğer iki düşünürün çözüm bulmak zorunda olduğu kavramsal geçiş sorununa cevap vermek zorundadır. Chalmers ve Yablo'nun zihinden zihin dışına doğru kurduğu ilişkiyi Roca-Royez zihin dışından zihne doğru bir hamleye çevirmiş gözükmesine rağmen bu bağlantının sağlamlığı sorgulamaya açıktır.

Son olarak, benzerlik yaklaşımının zorunluluk modal bilgisini nasıl sağladığı konusunun muğlak kaldığını söyleyebiliriz. Benzer iki kuşa bakarak onların zorunlu bir şekilde bir özelliğe sahip olduğunu ya da bir özelliği zorunlu bir şekilde barındırdıklarını söylemek pek mümkün

[112] Roca-Royes, *Conceivability,* 40.

değildir. Bu durumda ister istemez bazı *a priori* bilgilere ihtiyaç duymaktayız (burada zorunluluk ve *a priori* olmayı eş anlamlı olarak kullanmıyoruz). Tecrübeye konu olan ikiz bir nesne aracılığıyla mevcut bir nesne hakkında yorum yapabilmemizi sağlayan unsurlar, sadece tecrübenin kendisi değil; bu bilgiyi işleyecek bir takım *a priori* unsurlar da olabilir. Bununla birlikte, matematik doğruları gibi zorunlu doğruların benzerlik temelli yaklaşımda açıklanması pek mümkün gözükmediği gibi matematik doğrularının niçin zorunlu olduğunun açıklanmasını da vermemektedir. Kısacası, benzerlik yaklaşımı bize modaliteye yönelik *a posteriori* yöntemlerin de bir seçenek olarak (belirli bir ölçüde) kullanılabileceğini, her ne kadar akılcılığa nazaran güçlü olmasa da göstermiştir.

1.2.5. Modaliteye özcü yaklaşım

Kit Fine'ın bir nesneye ait özsel özelliklerin nesneye ait zorunlu özelliklerden farklı olduğu görüşünü esas alan özcü yaklaşımda öncelikle modaliteye *a priori* ve *a posteriori* erişim olduğunu savunan iki farklı görüşe yer verecek, ardından *a priori* ve *a posteriori* birleşimi olarak yorumlayabileceğimiz melez kuram ile özcü yaklaşımı tamamlayacağız. Burada öncelikle Kit Fine'ın Kripke semantiği eleştirisini açıklamamız yerinde olacaktır; çünkü modaliteye *a posteriori* erişimi savunan David Oderberg ile *a priori* erişimi savunan Jonathan Lowe'ın görüşlerinin zemininde Fine'ın modaliteye özsel yaklaşımı yer almaktadır.

Kripke-Putnam özcülüğünün iki esası vardır: Birincisi, özler *de re* modalite aracılığıyla açıklanır. Zorunluluk kavramını nesneye atfettiğimizde *de re* zorunluluk, yani nesneye içkin olan zorunluluk bize özü verir. İkincisi, bilim özleri keşfetmemize yardımcı olur. Bu açıdan da özlerin *a posteriori* bilinebileceği bir sistem karşımızdadır. Açıkçası Kripke-Putnam özcülüğü bize bir nesnenin niçin ya da nasıl *de re* zorunluluğa sahip olduğu hususunda yeterli gerekçeler sunmaz. Kripke bu durumu bir nesnenin bir özelliğe özsel olarak sahip olması o özelliğe zorunlu olarak sahip olmasıdır şeklinde açıklarken, Kit Fine bu görüşü eleştirir. Kit Fine'ın savunduğu indirgemeci olmayan, bir başka deyişle Yeni-Aristotelesçi özcü yaklaşıma göre *modalizm* ya da modal özcülük, özsel iddiaların zorunluluk kavramlarıyla anlaşılması gerektiğini söyler. Özcülüğün genel modal tanımına göre; bir özellik, bir nesne için ancak ve ancak nesnenin var olan bu özelliğe sahip olması metafiziksel bir zorunluluk ise özseldir. Plantinga'nın ifadesiyle yinelemek istersek, özcülük temelde özellik aidiyeti düşüncesidir; yani eğer bir nesne var olup da onun bir özelliğe sahip olamaması mümkün değil ise o nesne o niteliğe özsel olarak sahiptir.[113]

[113] Jaegwon Kim, Ernest Sosa, ve Gary S. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics* (Wiley-Blackwell,

Fine'a göre modalizm *a* gibi bir nesnenin bir özelliğe özsel olarak sahip olması, ancak ve ancak ona zorunlu olarak sahip olması düşüncesini içerir.[114] Burada altını çizmemiz gereken ilk önemli husus, eleştirinin kendisinin zorunluluk kavramına ya da onun reddine yönelik olmadığıdır. Eleştiri, öz ve zorunluluk kavramının birbirleri ile özdeş olarak kullanılmasından doğmaktadır. Fine'a göre, özsel olarak ele almak istemeyeceğimiz özellikleri özsel saydığımızda özün gerçek kavramını yakalamada başarısız oluruz.[115] Fine'ın temel savı bir nesneye ait her zorunlu özelliğin özsel sayılamayacağı düşüncesinde yatmaktadır. Öz ve modalite arasındaki ilişkiyi farklı bakış açılarından aşağıdaki gibi gösterebiliriz:

(i) a, x'e özsel olarak sahiptir ↔ □ (a, x'e sahiptir)[116]

Bu yaklaşımın getirdiği bazı sorunlar mevcuttur. Bunlardan ilki, denklemin sağ tarafına baktığımızda a'nın zorunlu olarak var olabileceği gibi bir yorumun çıkartılabileceğine yöneliktir. Herhangi bir "a" nesnesinin özsel olarak sahip olduğunu varsaydığımız "x" özelliği, modal açıklamaya göre bu özelliğin zorunlu olarak "a" nesnesinde bulunması anlamına gelir. Bir nesnenin bir özelliğinin onda zorunlu olarak mevcut olması, nesnenin kendisinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Birazdan tahlil edeceğimiz üzere, bir nesnenin bir özelliği zorunlu olarak barındırması ne bu özelliğin doğrudan özsel olduğu ne de bu nesnenin zorunlu olarak var olması anlamına gelir. Fine eleştirisini modal ve kategorik açıklama üzerinden gerçekleştirir. Bunu aşağıdaki gibi sembolleştirebiliriz:

(ii) a, x'e özsel olarak sahiptir ↔ (a vardır → □ (a, x'e sahiptir)

(iii) a, x'e özsel olarak sahiptir ↔ ∀y (y = a → □ (y, x'e sahiptir)[117]

Fine'a göre buradaki ciddi sorun, bir özelliğin zorunlu olma aidiyetinin koşulunun varlığa ve özdeşliğe yüklenmiş olmasıdır. Buna göre nesnenin var olduğu mümkün her dünyada nesne tarafından edinilen özsel bir özellik zorunludur. Fine eleştirilerini karşı örnekler üzerinden açıklar. Buna göre; misal, Sokrates tek elemanlı {Sokrates} kümesinin üyesi olmayı özsel olarak barındırır. Zorunlu olarak Sokrates var ise, Sokrates bir elemanlı {Sokrates} kümesinin bir üyesidir. Ancak Sokrates'in kendisi özsel olarak hiçbir kümenin elemanı değildir. Nitekim

1994), 232-233.

[114] Fine, "Essence and Modality", 1.

[115] Fine, "Essence and Modality", 3.

[116] Philipp Keller, "∈ : Formal Concepts in a Material World Truthmaking and Exemplification as Types of Determination" (2007), Erişim: Nisan 10, 2019, 38, https://archive-ouverte.unige.ch/unige:15033.

[117] Keller, *Formal Concepts,* 38.

‘Sokrates nedir?’ gibi bir soru sorduğumuzda ve geleneksel ‘öz’ tanımı çerçevesinde bir cevap aradığımızda aklımıza onun herhangi bir tek elemanlı kümenin ya da tek elemanı Sokrates olan bir kümenin elemanı olması gelmez. Benzer şekilde Fine’nın verdiği bir diğer örnek ise Sokrates ile Eyfel Kulesi arasındaki karşı örneğe ilişkindir. Sokrates, Eyfel kulesinden ayrı olma özelliğini zorunlu olarak barındırmasına rağmen, yine aynı soruyu sorduğumuzda ‘Eyfel Kulesi’nden ayrı olmak’ gibi bir özelliğin Sokrates’in ne olduğuna ilişkin doğrulayıcı ya da tamamlayıcı bir fikir vermekten uzak olduğu aşikardır.[118]

Fine bize her zorunlu özelliğin özsel olmadığını göstererek özün sadece zorunlu niteliğe göre tanımının yapılmasının yanlış olacağını savunmuştur. Herhangi bir karışıklığı önlemenin yolu da özün herhangi bir indirgemeci olmayan Yeni-Aristotelesçi yaklaşımda yattığını dile getirir. Bu görüşe göre -sonrasında özellikle Lowe’ın görüşlerini açıklarken ayrıntılarına değineceğimiz gibi- özün ontolojik olarak önceliği esastır. Fine, öz kavramını metafiziksel zorunluluğun özel bir durumu gibi görmek yerine metafiziksel zorunluluğu öz kavramının özel bir durumu olarak değerlendirmektedir. Fine her bir varlığın kendi özdeşliğinden dolayı doğru olduğu belirli önermelere yol açtığını savunur. Bu önermeler hususi bir anlamda zorunludurlar. Her nesnenin kendisi, söz konusu nesnenin doğasından akan, kendi zorunlu doğrularının alanına sebebiyet verecektir. Metafiziksel olarak zorunlu olan doğrular, ne olursa olsun, tüm nesnelerin doğası gereği? doğru olan önermelerle tanımlanabilir.[119]

Kısaca özetleyecek olursak, bir şeyin kendisinden bahsetmemiz için olanaklı dünyaların hepsinde sergilediği özellikleri itibariyle ondan söz etmemiz gereklidir. Bundan söz etmek de bir öze sahip olması demektir ki, öz meselesi ile olanaklı dünya meselesinin bugünkü çağdaş mantık tartışmalarında iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Kit Fine buna itiraz ederek, bir özelliğin dışsal olarak açığa çıkmasından sonra, o özelliği nesneye atfettiğimiz önermenin modal özelliklerinden hareketle öz hakkında konuşamayacağımızı göstermiştir. Şimdi Fine’ın modalizm eleştirisinden hareketle modalite? özcü yaklaşımda *a priori* ve *a posteriori* unsurları temel alan farklı özcü görüşleri inceleyeceğiz.

1.2.5.1. Lowe özcülüğü

Jonathan Lowe özellikle Locke üzerine çalışmalarıyla ve onun görüşlerinin etkisiyle yeni-Aristotelesçi özcülük[120] anlayışına kendi yorumunu getirmesiyle literatürde yer edinmiş

[118] Fine, "Essence and Modality”, 4.

[119] A.g.e., 5-6.

[120] Yeni-Aristotelesçi özcülüğü, bir şeyin özünün onun özsel özelliklerinin toplamı olması ve özsel

birisidir. Lowe metafiziği "gerçekliğin en temel yapısının sistematik çalışması" olarak tanımlar ve bunu görelilik, bilimcilik, yeni-Kantçılık ve anlambilim olarak adlandırdığı çeşitli metafizik karşıtı duruşlara karşı savunur.[121] Kendi özcülüğünü "ciddi özcülük *(serious/robust essentialism*)" olarak tanımlayan Locke'un öz hakkındaki, özün bir şeyin her ne ise o olmasını sağlayan asıl varlığı olarak görülmesi[122] görüşünü Lowe, "bir şeyin özü onun özdeşliğidir" şeklinde ifade etmektedir. Her ne kadar Locke'tan yoğun bir şekilde ilham alsa da Lowe, Locke'un aksine tüm varlıkların özlere sahip olduğu; ancak özlerinin onlara bir takım özel yol ile bağlı ek varlıklar olmadığı[123] iddiasındadır. Lowe'a göre tüm özler varlık olsaydı ve tüm varlıklar da öz içeriyor olsaydı, sonsuz bir gerileme ortaya çıkacaktı. Buna ek olarak, özler aynı zamanda bir varlık değildir; çünkü özler bir anlamda bir varlığın özdeşliğidir.[124] Bir varlığın özünü ifade etmek, özdeşliği ve varoluş koşullarını ifade etmektir. Özdeşliği ve varoluş şartlarını ifade etmek, varlığın esasen neye bağlı olduğunu, nihayetinde özünü ifade etmek anlamına gelmektedir.[125] Lowe bu düşüncesini şöyle açıklar:

> Bir şeyin özünü bilmek, özel bir türün birtakım ek şeyleri ile aşina olmak değildir; sadece tam olarak o şeyin ne olduğunu anlamaktır. Bu, aslında, özün bilgisinin mümkün olmasının nedenidir, çünkü bu, herhangi bir tür ezoterik varlıkla gizemli, yarı-algısal bir tanışıklık değil, yalnızca anlayışın ürünüdür. Dahası… en azından bazı şeylerin var olduğunu anladığımızı inkâr edemeyiz ve dolayısıyla özlerini de bildiğimizi.[126]

Bu görüşü ile varlığın özünü onu oluşturan şey, yani *a posteriori* keşfedilen şey olarak tanımlayan Kripke-Putnam tarzı özcü anlayıştan farklılaştığını görebiliriz ki Kripke-Putnam tarzı özcü anlayışa göre suyun özü H_2O'nun moleküler yapısından oluşmaktadır. Dolayısıyla bu özcü anlayışta bir varlığın özünü bir başka/ek varlık yapar ki bir sonraki varlığın özünün ne olduğunu sorduğumuzda sonsuz gerilemeye doğru gitmiş oluruz.

özelliğinin de Aristotelesçi anlamda "o nedir?" sorusuna verilen cevap olması biçiminde tanımlayabiliriz. Yeni-Aristotelesçi özcülük ile ilgili ayrıntılara üçüncü kısımda değineceğiz.

[121] Edward Jonathan Lowe, "Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism", *Philosophia Scientae*, sy 12-1 (01 Nisan 2008): 9-33, https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae. 222.

[122] John Locke and Pauline Phemister, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford University Press, 2009).

[123] E. J. Lowe, *Forms of Thought: A Study in Philosophical Logic* (Cambridge University Press, 2013), 147.

[124] Lowe, *Forms of Thought,* 94-116.

[125] J. T. M. Miller, "Edward Jonathan Lowe," içinde *Internet Encyclopedia of Philosophy,* Erişim Nisan 12, 2019, https://www.iep.utm.edu/lowe-ej/

[126] Lowe, *Essentialism,* 16.

Lowe bir sonraki aşamada özün varlıktan hem epistemolojik hem de ontolojik olarak önce geldiğini savunmaktadır. Ona göre herhangi bir x nesnesinin var olup olmamasına öncel olarak x'in özünü bilebiliriz. Bir başka deyişle keşfettiğimiz varlığın ne olduğunu bilmeden evvel, yani x'in ne olduğunu bilmeden önce x'in var olduğunu bilemeyiz. Buradan hareketle Lowe bizi var olmayan nesnelerin özlerini bildiğimize dair bir metafizik görüşe götürmektedir. Bununla birlikte, özler, modal özelliklere indirgenmemelidir; çünkü özler tüm metafizik zorunluluğun ve olanaklılığın zeminidir.[127] Lowe için x'in zorunlu olarak F olması, x'in F olmasının x'in özünün bir parçası olması demektir. Örnek olarak, herhangi maddi bir nesne zorunlu bir şekilde mekânsaldır; çünkü maddi nesnenin özünün parçası mekânsal olmaktır. Başka bir deyişle, maddi bir nesne olmak, mekânsal bir şey olmaktır.[128] Ancak zorunlu olmanın yegâne koşulu bu değildir. x'in uygun bir biçimde alakalı olduğu başka bir öz açıklamasında, x zorunlu olarak F olabilir. Misal, Sokrates'in ölümü olayında Sokrates'in zorunlu olarak özne olması gibi.

Aristotelesçi özcülük ile bilimsel özcülüğün bir arada uyumlu olduğu en iyi sistemlerden birisini sunan Oderberg'in *a posteriori* özcülüğü, epistemik olarak özün kendisi ve özden akan (*flow from*) özsel özellik ayırdını yapmada yeteri kadar başarılı olamadığı için Lowe'un *a priori* özcülüğü bahsettiğimiz iki sistemi bir arada tutmada bir nebze daha başarılı gibi gözükmektedir.[129] Nitekim, Lowe'a göre bir nesne hakkında konuşmak ya da onu düşünmek için onun özünün bir parçasını bilmemiz yeterlidir.[130] Ancak bu durumu Bird'ün dediği gibi özün *a posteriori* bilinebilmesini tümden yok sayıcı bir çözüm olarak görmek doğru değildir. Gerçi Lowe için bu eleştiri tamamen kabul edilebilir değildir; çünkü Bird'ün çıkarım modelinin *a posteriori* eleştirisine karşı öz bilgisinin *a priori* bilinebilir olması bir çelişki içermemektedir.

Lowe için *a priori* özcülüğün hem epistemik hem de ontolojik bir anlam taşıdığını belirtmiştik. Epistemik anlamına göre bir şeyin var olduğunu bilip bilmememizden önce onun özünü biliriz, yani belirli bir türün bir üyesini onun varlığından önce bilebilme ihtimalimiz vardır. Lowe'ın verdiği en iyi örnek uranyum-ötesidir, yani birçoğu ancak mümkün varoluşları ampirik olmayan yollarla belirlendikten sonra sentezlenen maddelere yönelik olandır. Lowe'a göre bilmediğimiz şeylerin özleri hakkında anlaşılır bir biçimde konuşup düşünemeyiz ve bir şey

[127] Lowe, *Forms of Thought*, 156.

[128] Lowe, *Essentialism*, 23.

[129] Tahko, "The Epistemology of Essence", 5-18.

[130] Edward Jonathan Lowe, "Two Notions of Being: Entity and Essence," *Royal Institute of Philosophy Supplement* 62 (July 2008): 23–48.

hakkında konuşup düşünebilmek için onun özünün bir parçasını bilmek yeterlidir.[131] Bird'e göre bu görüş *a posteriori* özcülüğe açık bir kapı bırakabilir; çünkü nesnenin özünün bir kısmını *a priori* bilsek bile çoğunu *a posteriori* bilebiliyoruz.[132] Buna karşın Lowe, bir şeyin diğer şeylerle nasıl ilişkili olduğunu bilmenin onun ne olduğunu bilmemizde merkezi bir rolü olduğu görüşünde ısrarcıdır. Özün tamamını bilmenin basit bir iş olmadığı kanaatinde olduğu için ona göre nesnenin özünün bir parçasını bilmek onun hakkında konuşmak ya da düşünmek için yeterlidir.

Soyut ve somut nesneler üzerinden Lowe'ın birtakım açıklamaları mevcuttur. Tıpkı uranyum ötesi elementlerde olduğu gibi soyut nesneler için de küme kuramından örnek verir. Somut nesnelere baktığımızda ise eğer Lowe haklıysa kediler hakkında anlaşılabilir bir biçimde konuşabilmemizden veya kedileri diğer nesnelerden ayırabilmemizden önce kedi türünün özünün bir parçasını bilmek zorundayız. Lowe'a göre kediler hakkında konuşmak için onların canlı organizmalar olduğunu bilmek yeterlidir. Bazıları kedilerin robot ya da uzaylı olduğunu da düşünebilir; ancak bu onların kedilerle düşünce nesnesi olarak hiç aşina olmadığını gösterir. Lowe bir nesnenin diğerinden ayrılması için onun bir tür kategori kavramı altında olması gerektiğinden bahseder.[133] Bunu kediyi köpekten ya da kitaptan ayıran zorunlu bir koşul gibi düşünebiliriz.

Lowe iki tür öz kavramı tanımlar: Genel öz, o türe ait tüm varlıklar tarafından paylaşılırken bireysel öz, o türün farklı fertleri arasında bireyselleşmeye izin verir. Diğer bir deyişle, bireysel öz, genel öze ek olarak belirli bir varlığın belirli bir türe ait kimi varlıklardan ayrı olduğunu göstermek için ihtiyaç duyulan özdür. Bir varlığın özünü belirtmek, varlığın özdeşlik koşullarını ifade etmektir ve özdeşlik koşulları bize varlıkları bireyselleştirme olanağı tanır. Bu düşünüş tarzı Lowe'ın kategorikçilik (*categoricalism*) tezini oluşturur; buna göre bir düşünürün düşüncede tekil nesneleri seçebilme kabiliyetinin zorunlu bir koşulu, nesnenin altına düşeceği düşünülen kategorik kavramların kavranmasıdır. Misal, eğer x ferdi, K türüne aitse o zaman x'in genel özü bir K olmanın ne olduğudur. Buna karşın x'in bireysel özü ise o türdeki diğer bireylerin aksine K türünün o bireyi olmasının ne demek olduğudur. x'in belirli bir kedi olduğunu düşünürsek x'in genel özü, bir kedi olmanın ne olduğudur ve x'in bireysel özü de bu belirli x kedisi olmasının ne demek olduğudur. Burada nesneler hakkında tekil

[131] Lowe, "Two Notions of Being", 35-36.

[132] Alexander Bird, "Lowe on a Posteriori Essentialism," *Analysis* 68, no. 4 (October 1, 2008): 336–344.

[133] Lowe, *Forms of Thought* 21-22.

düşüncelerimizin nasıl meydana geldiği ile ilgili birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır. Lowe'a göre kategorikçilik olmazsa tekil düşüncemizin olması mümkün değildir; çünkü kategorikçilik bize belirli bir köpek hakkında, diyelim ki adı "Rin Tin Tin" olsun, onu yaşayan canlı gibi bir kategori altına düşürmeksizin "Rin Tin Tin" hakkında tekil düşüncelerimiz olamayacağını söylemektedir. "Rin Tin Tin" başka kategoriler altına da düşebilir, hatta yanlış kategori altında da değerlendirilip onun bir köpek değil de kedi olduğundan bahsetmemizin sebebi budur. Lowe'ın kategorikçilik anlayışına göre özünün bir kısmını anlamadan herhangi bir varlığı anlaşılır bir şekilde düşünemeyiz. Bir özün bir bölümünü kavramak için gerekenler ise çok azdır. Bu aşamada bir varlığın özünü tam kavrama kabiliyetine ya da bir nesnenin özünün bir kısmını kavramak için ampirik bilgiye ihtiyaç duymamamız önemlidir. Lowe'a göre ahşap masa ve ahşaplık ampirik olarak aynıdır. Onların hangi doğal türe ait olduklarını, yani özdeşliklerini ve varoluş şartlarının ne olduğunu ve esas olarak neye bağımlı olduklarını bildiğimizde onları birbirlerinden ayırt etmemiz mümkündür.

Buna rağmen kategorikçiliğin tümden kusursuz bir sistem olduğunu savunmamız pek mümkün değildir. Nitekim algıya konu olan nesnelere dair bilgilerimizin değerlendirilmesi kısmında öze ve türe yapılan atıflarda sadece *a priori* kavramlara bağlı kalmak ne denli yeterli olabilir? Ya da bir türün tek bir üyesinin kaldığı durumlarda genel ve bireysel öz ayrımında belirleyici kriterlerimizi nasıl tesis edeceğimiz de bir başka sorun gibi durmaktadır. Lowe'ın öz ve varlık arasında yaptığı ayrımda özü varlıktan önde bir konuma yerleştirmesi, bu tartışmayı sürdürebileceğimiz yeni bir sahanın olabileceğini bize açıkça göstermektedir.

1.2.5.2. Oderberg özcülüğü

Yeni-Aristotelesçi özcü anlayışın bir diğer önemli temsilcisi David Oderberg *Real Essentialism* (Gerçek/Hakiki Özcülük) başlıklı kitabına, tıpkı çağdaşı Fine gibi, modalizm açıklaması ile başlamaktadır. Oderberg'e göre 'Su özsel olarak H_2O'dur,' ya da 'Kaplan özsel olarak hayvandır,' gibi bir önermeyi ele aldığımızda bu önermelerin doğruluğuna ilişkin bir yorumda bulunmak bir şeydir; bu önermelerin özler hakkında bir şeyler söyleyip söylemediğini incelemek başka bir şeydir. Oderberg kitabında ikinci yolu seçerek hakiki özlerin neler olduğuna ve nasıl bir yapıda bulunduklarına dair açıklayıcı bir yapı sunmaktadır.

Kripkeci anlamda özcü görüş bizi kısır bir döngüye sokmaktadır. Ayrıca mümkün dünyaların ontolojik durumu ile ilgili de birtakım sorunlar mevcuttur. Misal, bir dünyadaki nesnelerin modal özelliklerini almak zorunda kalmanın yanı sıra, aynı zamanda dünyaların kendi modal özelliklerine de değinmek zorundayız. Burada bir tür modal karmaşa ile karşı karşıya gibiyiz. Oderberg bir Fine eleştirisi yaparak, zorunlu ve özsel ayrımı yaptığımızda, misal, Sokrates için

onun ebeveyni olma özelliğini nasıl değerlendireceğimizi sorar. Özelliklerin özsel ve zorunlu olarak ikiye ayrılmasının mevcut bir özelliği illaki bu ikisinden birine dahil etmeyi gerektirmesi de cevaplanması gereken bir sorudur. Fine'ı takip ederek Sokrates'in ebeveyne sahip olma özelliğini zorunlu; ancak özsel olmayan bir özellik olarak tanımlayabiliriz. Buna karşın öylesine bir mümkün dünya tanımlayabiliriz ki Sokrates'in hiç ebeveyni olmaz ve yine de Sokrates dünyaya gelmiş olur.[134] Oderberg'e göre öncelikle modalitenin ne olduğu belirlenerek nesnelerin niçin sahip oldukları özelliklere sahip olduğunu bilmemiz gerekir. Oderberg mümkün dünyalar semantiğini de konu dışı, yani bir dünyada olanların diğer dünyalar ile alakasız olması sebebiyle eleştirir.[135] Oderberg'in dile getirdiği sorun, Kripke-Putnam tarzı özcülüğe yapılmış haklı bir eleştiridir; çünkü ona göre mümkün dünyalar, soyut doğaları olan şeyler mi yoksa mümkün olgu durumları mı olduğu hususunda muğlak bir hüviyete sahiptir.[136]

Oderberg için hakiki özcülük demek, hakiki bir dünyanın var olduğunu, yani nesnelerle dolu olan bir dünyanın var olduğunu kabul etmek demektir. Oderberg'e göre hakiki tanım aracılığıyla kavranan özün bilgisi hakiki özcülüğü içerir. Hakiki özcülüğe göre dünya düzenli bir yapıda olduğu için nesneleri sınıflandırabilmek mümkündür. Bir başka deyişle, dünyayı tanımlamak varlık türleri içerisinde nesneleri sınıflandırmak demektir. Hakiki özcülüğü nesnelerin hakikatini kuşatan metafizik sistem olarak tasarlayan Oderberg'in temel iddiası, dünyayı dolduran ögelerin, bu tür ögelerin ne olduğunu zihinden bağımsız olarak tanımlayan gerçek özleri-doğaları olduğu ve özlerin bizim modalite olarak tanımladığımız yapıları açıklayacağı yönündedir.[137] Oderberg doğal tür ve insan yapımı nesneler arasında bir ayrıma gider. Ona göre, canlı organizmaların, kendi biyolojik türlerinin diğer üyeleri ile paylaştığı tözsel suretleri sayesinde özleri vardır. Bir insanın özü, kısmen maddi olmayan ruhunda gerçekleşen tözsel sureti ile potansiyelini gerçekleştiren maddi bedeninin birleşimidir.[138] İnsan yapımı şeyler ise bireysel tözlerin ve özsel olmayan arazların tesadüfi birlikteliğidir. Bu nedenle, bir heykelin mermer parçası ile uygunluğunda bir sorun yaşanmaz.

Oderberg'in, belirli bir türün özsel özelliklerinin bir arada kalmasını ve o türün üyelerinde her zaman belirmesinin sağlanmasını birlik problemi olarak tanımlamasına karşın, ona göre bir

---

[134] David S. Oderberg, *Real Essentialism*, (New York; London: Routledge, 2007), 11.

[135] Oderberg, *Real Essentialism*, 2-3.

[136] A.g.e., 3.

[137] A.g.e., 18 ve 126-127.

[138] Crawford L. Elder, "Real Essentialism By David S. Oderberg," *Analysis* 69, no. 2 (April 1, 2009): 376–378.

nesnenin özü, nesnenin özsel özellikleri toplamı olan *bir demet özsel özellik* değildir.[139] Oderberg öz ve özden kaynaklanan özellikler arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu özsel özelliklerin öz tarafından gerektirildiği şeklinde yorumlanabilir; ancak bu doğru olmaz. Oderberg'e göre hiçbir özellik bir nesnenin özünün parçası değildir.[140] Kendi verdiği örneğe göre, insanın özü düşünen canlı olması iken; gülmesi özsel bir özelliğidir ve insan düşünen canlı olduğu için gülme yetisine sahiptir.[141] Gülme özelliği insanın özünden akmadır (*flow from*). Akış, bir dizi temel özellik ile parçası oldukları öz arasındaki bağlılık ile ilgilidir. Oderberg özelliklerin bir nesnenin özüne işaret ettiğini savunur ve nesneler var oldukça sahip oldukları özelliklere göre davranırlar.[142] Bu sebeple, arazî özelliklerin bilgisine gözlemle ulaşmak mümkündür. Burada özün kendisi ile özden akan özsel özelliğin epistemik ayrımının nasıl yapılacağı meselesi gündeme gelir. Misal, suyun özüne baktığımızda özsel gibi duran pek çok niteliğe atıfta bulunabiliriz; yoğunluk ve su dalgalarının kırılması gibi. Bir bardak su ile bir ton suyun yoğunluğu aynıdır. Ancak su dalgasının kırılması için büyük miktarda suya ihtiyaç varken, sadece bir su molekülünde kırılma mevcut olamaz.[143] Yoğunluk ya da kırılma gibi özelliklerin su molekülünün bir özelliği mi olduğu, yoksa suyun özsel özünden mi aktığı net gözükmemektedir. Bir diğer mesele özsel özellik ve arazî özellik arasındaki ayrımın nasıl yapılacağıdır. Oderberg'in çözümüne göre aklımızı ve sağduyumuzu kullanarak bir özelliğin özden kaynaklanıp kaynaklanmamasına bakarak belirleyebiliriz. Buradaki mesele araştırmamıza konu olan şeyin, belirli bir özelliği kaldırılsa bile normalde yaptığı karakteristik özellikleri, işlevleri ve davranışı göstermeye devam edip etmeyeceğidir.[144] Eğer böyleyse söz konusu özellik özsel değildir. Ancak radikal değişikliğe yol açıyorsa özseldir. Fakat yine de bu belirleme işlemi için 'sağduyu'dan daha kesin bir yönteme ihtiyacımız olacağı da aşikardır. Nitekim, yoğunluk ölçümü ya da dalga kırılması gibi tamamen deneye dayalı özelliklerin tespitinde sağduyunun yol göstericiliği epey kısıtlı olacaktır.

---

[139] Oderberg, *Real Essentialism,* 45.

[140] Oderberg, *Real Essentialism,* 47.

[141] A.g.e., 49.

[142] Oderberg, *Real Essentialism,* 162.

[143] Tuomas E. Tahko, "The Epistemology of Essence," in *Ontology, Modality, Mind: Themes from the Metaphysics of E. J. Lowe,* ed. Alexander Carruth, S. C. Gibb, and John Heil (Oxford, UK: Oxford University Press, 2018), 93–110.

[144] Oderberg, *Real Essentialism,* 15,23.

Özler bir demet özsel özellik toplamı olmadığı için, öze ulaşmak için bu özellikleri birleştirici bir şeylere ihtiyacımız vardır ki bu da Aristotelesçi suret düşüncesidir.[145] Belli bir öze sahip belirli bir türe ait nesnelerin bir dizi özelliği o türün suretinden kaynaklanır ve bu suret onlara sebep olur.[146] Bu noktada Oderberg'in sistemi *a priori* bir desteğe ihtiyaç duymaktadır; çünkü kendisinin de dediği gibi birleştiricinin ne olduğunun belirlenmesinin ampirik bir araştırma gerektirecek olmasına rağmen, böyle bir birleştiricinin varlığı ancak metafizik bir *a priori* akıl yürütmeyle çıkarılabilir.[147] Dolayısıyla, misal, altının sahip olmak zorunda olduğu birleştirme ilkesi bir dizi gözlem sorumluluğu içinde değildir. Sonuç olarak, birleştirme problemi özü oluşturan özsel özelliklerin belirlenmesinde kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öze giden *a posteriori* rotasında, özden akan temel özellikleri tanımlayabilmemiz için önce aradığımız özün zaten kavramış olmamız gerekliliği bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir özü ancak o özle ilgili temel özellikler hakkında yeterli bilgiyi edindikten sonra kavrayabiliriz gibi gözüküyor. Bir başka deyişle, belirli bir dizi temel özelliğin birleştirici olarak davrandığını fark etmeden önce, bir nesnenin özüne dair önsel kavramlara sahip olmak zorundaymışız gibi duruyor. Buna karşın, Oderberg için *a priori* bilmemiz gereken tek şey belirli türün bir özünün olduğudur; özün ne olduğu değil. Tahko bu görüşü eleştirmek için Higgs Bozonu örneğini[148] verir. Fizikçiler tarafından henüz keşfedilmemiş bir şeye ait bir özelliğin, kütle menzilinin 125.09 ± 0.24 GeV/c olmasının Higgs Bozonuna ait onun özünün bir parçası olmasını nasıl bilebiliyorlar?[149] Bu durum aslında özü açıklamada *a posteriori* görüşte bir eksiklik olduğunu, buna karşın *a priori* görüşte ise bir şans olabileceğini göstermektedir.

Oderberg'in sistemindeki en büyük sorunlardan birisi süreklilik ile alakalıdır. Ona göre nesneler ait oldukları doğal türe ait oldukça süreklilikleri devam eder. Ağaç fosile döndüğünde bir tür maddesini başka maddeye vermektedir. Niye aynısı su için geçerli olmasın? Niye

---

[145] Tahko, *The Epistemology of Essence*. 94.

[146] David S. Oderberg, "Essence and Properties," *Erkenntnis (1975-)* 75, no. 1 (2011): 97-98.

[147] Oderberg, *Real Essentialism,*97-98.

[148] Higgs bozonuyla ilgili ilk kez 1990'larda CERN'de yapılan deneyler sonucunda, eğer böyle bir parçacık varsa kütlesinin 114,4 GeV/c2'den küçük olamayacağı düşünülüyordu. Daha sonra kütlesinin 147-180 GeV/c2 aralığında da olamayacağı gösterildi. Higgs bozonuna dair ilk somut sonuçlar, 2010'larda CERN'de yapılan deneyler sırasında elde edildi. 2013 yılında kütlesi yaklaşık 125 GeV/c2 olan bir parçacık gözlemlendi ve yapılan ayrıntılı incelemeler bu parçacığın bir Higgs bozonu olduğunu yönünde duyuruldu. Bkz: http://www.bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/higgs-bozonu

[149] Tahko, *The Epistemology of Essence*, 12.

kurbağa larvası ya da insanın ergenliği için geçerli olmasın? Oderberg bunu, durumdaki basit bir değişimle açıklamakla yetinmektedir. Süreklilik var gibi davranmasına karşın olmadığını iddia etmek de mümkündür. Misal, oksijen sönümlendiğinde aynı surette oksijen artık yoktur. Bunun yerine, dahil olduğu nesneye ilişkin bir oksijen parçası vardır karşımızda. Bunun çok güçlü bir iddia olduğunu söyleyebiliriz; çünkü başıboş dolaşan oksijen atomu ortada dolanırken bir anda var olmayı durdurup yerine neredeyse aynı ama farklı bir oksijen atomu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, bunun metafizik bir çelişkiye yol açmadan tutarlı olduğunu söylemek güçtür. Yine de Oderberg'in sistemi, Lowe sistemi ile kıyaslandığında ortaya alternatif bir yöntemin çıkmasına şaşırmamak gerekir. Tahko'nun öne sürdüğü melez model bu anlamda modal epistemolojiye yeni bir yaklaşım getirmektedir.

1.2.5.3. Modaliteye yönelik melez yaklaşım

Buraya kadar ayrıntılı bir tahlile tabi tuttuğumuz farklı modal epistemoloji örneklerinin her birinin güçlü olduğu kadar eleştiriye açık yanlarının da olduğunu göstermeye çalıştık. Modal bilgi ediniminde son olarak değerlendireceğimiz yaklaşım melez (*hybrid*) modelidir. Modaliteye yönelik melez yaklaşımı savunan Tuomas Tahko'nun görüşünü *a priori* ve *a posteriori* yöntemlerin birleşimi olarak tanımlayabiliriz. Tahko *a priori* ve *a posteriori* yöntemleri birleştirmek için iki gerekçe sunar. Birincisi, modal epistemolojiye yönelik bir çalışma bir çok farklı türe ait varlığı kapsadığından her bir tür için bilgiyi edinebileceğimiz tek bir yöntemin olması doğru değildir.[150] Tahko'ya göre soyut ve somut nesnelere yönelimimiz ve onlara ait özelliklere karşı bilgimizin edinim yöntemi aynı olmak zorunda değildir; çünkü kümeler ile ilgili bir özelliğin modalitesi ile su gibi doğal bir türün modalitesini aynı şekilde bilmeyiz.

İkincisi, *a priori* ve *a posteriori* ayrımının bazı hususlarda muğlak kalması, böyle bir ayrımı temel alan yaklaşımlarda birtakım belirsizliğe yol açmaktadır. Tahko *a priori* ve *a posteriori* ayrımının sadece tecrübe temelli yapılmasının doğru sonuçlar getirmeyeceği kanaatindedir. Yukarıda değindiğimiz gibi sadece tecrübeye dayalı bir ayrımı Tahko kabul etmez. Ona göre çözülmesi çok zor bir matematik probleminin sonucunu bir bilgisayar bize kısa süre içerisinde verebilir ve bizim bu sonucu öğrenmemiz *a posteriori*dir. Ancak aynı sonuca bir matematikçi *a priori* olarak da ulaşabilir.[151] (Bir sonraki aşamada düşünme eyleminin kendisinin tecrübe

[150] Tahko, *An Introduction to Metametaphysics,* 172.

[151] Tuomas E. Tahko, "A Priori or A Posteriori?," in *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, ed. Ricki Bliss and James Miller (Routledge, forthcoming), 353–363.

olup olmadığını ya da algıya konu olmayan şeylerin tecrübe ile ilişkisi olup olmadığını sorgulamaya kadar götürebiliriz. Ancak modal epistemoloji sınırları içinde kalmak için konuyu uzatmak istemiyoruz.)

Tahko melez kuramını Lowecı öz anlayışı zeminine inşa ederek Lowe'ın bu konudaki görüşünü kendisine esas almaktadır. Buna göre nesnel bilgimizin kaynağı öz bilgisi olarak *a priori* ve olanaklılığı *a priori* tahmin edilen varlıksal varsayımların tecrübî sınanması olarak *a posteriori* unsurlar arasındaki sabit etkileşimi içerir.[152] Lowe'ın modal bilgiye erişim için temelde *a priori* unsurları biraz daha merkeze çekmesi[153] Tahko için de esastır. Tahko, Lowe'ın en azından belirli bir türe ait bir nesneyi o türe ait hiçbir nesne olmasa dahi *a priori* bilebileceğimizi; tecrübî delilin ise bu türe ait bir üyenin gerçekte var olup olmadığını belirlemek istediğimizde devreye gireceği görüşüne tamamen katılmaz.[154] Ona göre bir nesnenin özsel özelliklerine epistemik bir erişimden bahsetmek istiyorsak bunu en azından nesnenin ait olduğu türün ne olduğunu belirleme babında tecrübî delile dayandırmamız gerekir. Edinilen bilgiyi işleyerek ne tür nesnelerin metafiziksel olarak olanaklı olabileceği üzerine konuşmak için *a priori* bilgiye ihtiyacımız vardır.[155] Bir başka deyişle, Tahko'nun görüşünü Lowe ontolojisi üzerine *a posteriori* unsurların eklenmiş hali olarak okumak mümkündür.

Burada haklı olarak şunu sormamız gerekir: Tahko'nun önerdiği yöntem modal epistemolojiye yönelik, daha doğrusu modalite bilgisinin edinimi meselesinde gerçekten bir eksikliği gidermekte midir? Yoksa basit bir orta yol bulma çabası mıdır? Tahko'ya göre cevap, Kripkeci doğal tür özcülüğünün yeniden gözden geçirilmesinde yatmaktadır:

> Kripke-Putnam tarzı doğal tür özcülüğünün ana fikri, genellikle üzerine konuşulan doğal türün özü hakkında özcü bir *a priori* doğruluğun ve doğal türün mikro yapısı hakkındaki tecrübî bilginin birleşimine, aşina olduğumuz metafiziksel zorunlu teorik özdeşlik cümlelerini kurmak için, ihtiyaç duyulmasıdır.[156]

Doğal tür özcülüğü, kimyasal tözlerin moleküler yapılarına özsel olarak sahip olduğunu iddia eder. Tahko'ya göre 'Su H_2O'dur' *a posteriori* zorunlu önermesi özcü anlamda doğru olmasına rağmen, suyun (onu oluşturan) mikro yapısına özsel olarak sahip olmasının *a priori* bilinebilir

[152] Lowe, *Forms of Thought,* 156.

[153] Lowe'ın yaklaşımının akılcı olduğunu söylemek yanlış olmaz; fakat kendi yazılarında modal akılcı/deneyci ayrımı üzerine bir vurgusu olmadığı gibi kendisini böyle bir sınıflama içerisinde de hiç göstermemiştir. Bu açıdan Lowe için akılcı yaklaşımı temsil ediyor dememiz tamamen doğru olmasa da tamamen yanlış değildir.

[154] Tahko, "The Epistemology of Essence", 25.

[155] A.g.e., 25-26.

[156] Tahko, "Natural Kind Essentialism Revisited", 801.

olması sorunludur; çünkü su gibi doğal türlere olan aşinalığımız mikro yapı düzeyinden ziyade gözle görülen yapı düzeyinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla biz suyu oluşturan H_2O molekülleri ile gün içerisinde alakadar değilizdir. Daha ziyade suyun buharlaşması, renksiz ve kokusuz olması gibi özellikleri ile bir bağ kurmaktayız. Tahko burada mikro yapıyı kimyasal tözlerin gözle görülen yapısını tayin eden unsurlar olarak yeniden tanımlar.[157] Böylelikle bir doğal türü ne ise o yapan mikro yapıların *a priori* bilinmesi yerine bu yapıları doğal türlerin gözle görülen yapılarını *a posteriori* bilmemize imkân sağlayan *a priori* unsurlar olarak yeniden tesis ederek Kripkeci özcü anlayışı güncellemiş olur.

Modaliteye karşı melez kuramın, açıkçası tümden bir yenilik sunduğunu iddia etmek zordur. Öz fikrini temel alarak *a priori* ve *a posteriori* erişimin kriterlerini belirleyen bir yöntem olarak melez kuramı Lowe'ın özcü ontolojisinin devamı olarak tanımlamak yanlış olmaz. Tahko'nun kuramında cevaplanmayı bekleyen soruların olduğu aşikardır. Kimyasal özelliklerin mikro yapılara indirgenmesinden hareketle bunun tüm kimyasal özellikler için geçerli olup olmayacağı kısmı net değildir. Bununla birlikte mikro yapıların *a priori* olarak gözle görülen yapılara temel oluşturması konusunu da doğrudan kabul ediyor gözükmektedir. Kısacası, melez yaklaşımda modal akılcı ve modal deneyci yaklaşımlarda gördüğümüz gibi açıkça modal bilginin nasıl edinildiği meselesi yerine *a posteriori* zorunlu kavramının nasıl yeniden düzenlendiğini görmekteyiz. Tahko'nun Lowe ontolojisini temel alması da aslında Lowe'a yöneltilebilecek eleştirilere karşı *a posteriori* kartını hazırda tutarak Lowe'ın savını güçlendirmeye çalışması olarak yorumlanabilir.

Değerlendirme

"Modalism" başlıklı yazısında Scott A. Shalkowski modalite felsefesinin üç ana başlığını semantik, metafizik ve epistemoloji olarak tanımlar.[158] Biz bu bölümde modal epistemolojinin genel hatlarını ve problemlerini olabildiğince açıklayıcı biçimde ortaya koymayı amaçladık. Türkçe literatürde henüz yeteri kadar yer bulamamış olsa da özellikle epistemoloji ve metafizik alanında modalite çalışmalarının henüz tamamlanmaya uzak bir şekilde güncel olduğunun altını çizmemiz gerekir. Bu bölümde sırasıyla düşünülebilirlik, hayal edilebilirlik, idrak, karşı olgusallık, benzerlik ve üç farklı özcü yaklaşım çerçevesinde modal epistemolojinin tahlilini yaptık. Yer verdiğimiz düşünürlerin hepsinin "Modal bilgiyi nasıl bilebilirim?" sorusuna kendi

[157] Tahko, *An Introduction to Metametaphysics*, 174.

[158] Scott A. Shalkowski, "Modalism," in *The Routledge Handbook of Modality* (Routledge, 2020), 114.

görüşleri doğrultusunda yanıtlar aradığını gösterdik. İncelememizin ilk bulgusu hiçbir görüşün diğerine tamamen baskın olmadığı ve hepsinin belirli düzeyde eleştiriye açık yönleri olduğudur. Netice itibariyle, İbn Sînâ'da modal bilginin nasıl edinildiğini tartışmayı planladığımız tezimizde, Lowe'ın ontolojisi ve Tahko'nun epistemolojisinin temel unsurları dikkate alındığında bu düşünürlerin savlarını Aristotelesçi zemine dayandırması bizi şu soruyu sormaya yöneltmiştir: Acaba İbn Sînâ'nın metafizik ve bilgi anlayışı dahilinde çözülmemiş sorular için bir cevap bulmak mümkün müdür? Bu sorunun yanıtını vermeyi biraz erteleyeceğiz; çünkü modal epistemoloji bölümünden çıkarttığımız bir diğer önemli sonuç, modalite söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak özcülüğün sınırlarında ve hatta o sınırın içine girmiş bulunduğumuz -Quine'ın haklı olduğu- gerçeğidir. Bu sebeple modalitenin mantık yönü ile başladığımız ve epistemoloji yönü ile etrafında dolaştığımız özcülüğe metafizik kapısından girerek İbn Sînâ'ya ulaşmaya çalışacağız.

1.3. ÇAĞDAŞ ÖZCÜLÜK TARTIŞMALARI

Özcülük nesnelerin sahip olduğu güç kaynakları ve dünyadaki düzene ilişkin kökenini Aristoteles'e kadar götürebileceğimiz kadim bir kuramdır. Literatürde yer edindiği hali ile özcülüğü, bir şeyin o olmaksızın var olamayacağı özelliğin onun özsel özelliği olduğunu ya da bir şeyin özünün o şeyi ne ise o yapan temel bir özellik olduğunu dile getiren kuram olarak tanımlayabiliriz. Özcülük üzerine son yirmi yıla hâkim literatür, burada kısa bir özetini yazmaya izin verilemeyecek kadar geniş olmasına karşın, bazı temel özcülük kuramları oldukça dikkat çekicidir. Bunlardan ilki Brian Ellis'in "bilimsel özcülük" (*scientific essentialism*) dediği ve doğa yasalarını açıklamak için nesnelerin ve süreçlerin özlerini temel adlığı kuramdır. Ellis'in görüşlerinin karşısına David Oderberg'in "gerçek özcülük" (*real essentialism*) olarak adlandırdığı ve biçimsel nedensellik görüşü üzerine temellendirdiği kuramı gelir. Bu iki görüşün aksine Alexander Bird'in "istidadi özcülük" (*dispositional essentialism*) kuramı ise istidatların özlerle olan ilişkisi ve doğa yasalarına yönelik açıklamalarıyla öne çıkmaktadır.[159] Özcülük ile ilgili özellikle çağdaş özcü kuramları incelemeye geçmeden önce "öz" kavramı hakkında birtakım açıklamalar yapmamız yerinde olacaktır. Burada aslında altını çizmek istediğimiz iki soru mevcuttur: Öz nedir? Öz ile neyi kastediyoruz? Bu soruların geleneksel ve

[159] Ludger Jansen and Petter Sandstad, *Neo-Aristotelian Perspectives on Formal Causation* (New York: Routledge, 2021), 9-10.

çağdaş cevapları, özcü anlayışın bize hangi konuda neler sunabileceğini göstermede yardımcı olacaktır.

Özün ne olduğuna verebileceğimiz yanıt çeşitli olabilir: Değişmeyen, açıklayıcı, nesneyi ne ise o yapan veya zorunluk ile ilişkilendirebileceğimiz modal bir unsur vs. Bu yanıtlar, aslında, özün farklı veçhelerini sunmaktadır. Özü değişebilir bir özellik olarak tanımlarsak özün -eğer özellikler arasında bir ayrım yapıyorsak- kategorik özelliklerden ne gibi bir farkı olduğunu açıklamamız gerekir. Böyle bir durumda özsel ve kategorik özellik ayrımı da bir bakıma anlamını yitirmiş olur. Özün bir şeyi ne ise o yapan özellik olması ve aynı açıklayıcı ifadenin nesnenin tanımı için de yapılabilir olması, öz ve tanım arasında bir ilişki var mı sorusunu gündemimize almamıza sebep olur. Eğer özün zorunlu veya olumsal bir modal hüviyetinin olduğunu iddia edersek, bu sefer de modal kavramlar ve öz arasındaki ilişkiden kaynaklanan pek çok yeni soru ile yüzleşmek durumda kalırız. Nitekim, özsellik ve zorunluluk kavramlarının birlikte kullanılması gibi ayrı anlamlara geldiğini öne süren farklı kuramların çıkış noktası modalite ve öz arasındaki ilişkidir.

Öz ile ilgili bize felsefe tarihinde en açıklayıcı tanımları veren Aristoteles'e göre öz (τὸ τί ἦν εἶναι - *to ti ên einai*) kavramı, birinci kısımda değindiğimiz gibi, bir şeyin var olmak için ne olduğu, bir varlığın olduğu şey olmaya devam etmesi ya da bir şeyin olmak bakımından ne olduğu gibi anlamlara gelmektedir.[160] Bir başka deyişle bir varlığın tanımı, o şeyin özünü yani bir başka deyişle o şeyi o şey yapan özellikleri açıklamaya yarar.[161] Aristoteles için tanım (ὁρισμός - *horismos*) kavramı da öz ile benzer manalar taşımaktadır:

> Tanımın da bir şeyin mahiyeti gibi birkaç anlamı olduğu söylenemez mi? Çünkü bir şeyin özü, bir anlamda tözü ve belirli varlığı, bir başka anlamda ise yüklemlerden her birini, yani nitelik, nicelik ve benzerlerini ifade eder. Çünkü nasıl ki "vardır" kelimesi aynı anlamda olmamakla birlikte bütün kategorilere aitse – zira o asıl gerçek anlamında töze, ancak ikinci dereceden bir anlamda diğer kategorilere aittir-, aynı şekilde "öz" de mutlak anlamda töze ve sadece belli bir ölçüde kategorilere aittir.[162]

Geleneksel özcü anlayışın, bir doğa kuramı olarak metafiziğe temel sağlamak adına geliştirildiği yorumu yanlış olmaz. Aristoteles'e göre dünyadaki şeyler (i) doğası gereği, (ii) sanatla var olan ve (iii) arazî olanlar olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[163] Doğası gereği var olan

---

[160] Aristoteles, *Metafizik*, 87-88 dipnot 1, 107, 307, 1016a33-35 ve 1032b.

[161] S. Marc Cohen, "Aristotle's Metaphysics," içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Winter 2016. (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016), erişim Nisan 12, 2019, https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/.

[162] Aristoteles, *Metafizik*, 1030a18-22.

[163] Aristoteles, *Metafizik*, 1032a12-15.

şeyleri diğer türden olanlardan ayıran Aristoteles, bunların kendi içinde çeşitli değişim ve değişime karşı direnç ilkelerine sahip olduğunu savunur.[164] Bu ilkeler doğası gereği var olan farklı türden şeyler için ayırıcı özelliklerdir; biçimsel gelişimin içkin sebepleridir (formel sebep) ve doğadaki rolüdür (gaye sebep gibi). Aynı zamanda onlar için tanımlayıcıdır, onların özleridir.[165] Buna göre bir insanın özü onu meydana getiren sperm ve yumurta hücrelerinde bulunan büyüme ve gelişme ilkeleridir. Bu durum aslında Aristoteles'in farklı türlere ait maddi nesnelerin birbirlerinden dört neden kuramınca ayrılmasının bir örneğidir. Çünkü Aristoteles'e göre farklı doğal türlere ait şeyleri özsel olarak birbirlerinden farklı içsel belirleyici özellikleri olması gerektiği için ayrılır. Bir doğal türün üyelerinin özsel olarak aynı olmak durumunda olması, onların aynı içsel güce sahip olacağı anlamına gelir. Bu açıdan aynı türe ait bireylerin bu belirleyici içsel gücü barındırması zorunlu olmak durumunda olacaktır; aksi halde onu diğer türlerden ayıran özellik olması bakımından bu özelliğe sahip olmaması onu tür aidiyetinden mahrum bırakırdı. Aristoteles özcülüğünün bu yaklaşımı bize, nesnelerin doğası gereğince özyapılarına işaret eden özsel özellik ve nesnenin arazî bir şekilde sahip olduğu ve sahip olmaması durumunda ne olduğunun kaybolmayacağı özellikler arasındaki ayrımı verir.

Aristotelesçi özcülük[166] farklı türlerdeki nesilden nesile aktarılan varlık ve devamlılık meselesini açıklamaya çalışırken formel ve gaye sebep, bunların sağlanmasında etkin bir rol oynar. Gaye sebep, özellikle Aristoteles metafiziğinde önemli bir yere sahiptir; çünkü gaye sebep, bir şeyin kendisi için olduğu şeydir.[167] Gaye sebepler amaca yönelik olduğu için teleolojiktir. Günümüz felsefesinde ve biliminde teleolojik açıklamaların etkin rolü olmadığını söyleyebiliriz. Günlük hayatımızda ya da sanatsal faaliyetlerde gaye sebebin bir anlamının olduğunu düşünebiliriz. Buna karşın, biyoloji, fizik ya da kimya gibi bilimler doğada var olan nesneleri konu edinmeleri bakımından var olan nesnelerde bir amaç arayışını sürdürmemektedir. Bu sebeple yeni özcü anlayışı, gaye sebebi barındırmayan Aristoteles'in metafizik görüşü şeklinde yorumlayabiliriz.

Çağdaş özcülüğü, verdiğimiz bu tarihi arka plandan hareketle nesnelerin değişmeyen bazı özelliklerinin, buna ek olarak da bazı değişen özelliklerinin kabulüne dayanan bir sistem olarak

---

[164] Jonathan Aristotle et al., *The Complete Works of Aristotle the Revised Oxford Çevlation* (Princeton University Press, 1984), 192b18.

[165] Ellis, *The Philosophy of Nature*, 10.

[166] Burada Aristotelesçi özcülük ile kastettiğimiz Aristoteles'in öz anlayışıdır. Aristotelesçi ifadesini kullanmaktaki maksadımız çağdaş literatürdeki yeni-Aristotelesçi kavramda geçen "Aristotelesçi" ibaresini ve Quine'ın eleştirisine mazhar olduğu hali ile "Aristotelesçi özcü" kavramını pekiştirmektir.

[167] Aristoteles, *Metafizik*, 236, 1013a33.

tanımlayabiliriz. Bir nesnenin özü sayılan özellikler nesne değişse bile baki kalmaya devam eder. Yine geleneksel ayrım üzerinden gidersek, misal, Sokrates'in insan olma özelliği ile Sokrates'in beyaz saçlı olma özelliği arasındaki fark özsel ve arazî / ilineksel özellikler arasında bir ayrımı bize gösterir. Aristotelesçi anlamda özcülük, yukarıda tanımını verdiğimiz biçimden farklı olmamakla birlikte, nesnelerin özleri olduğu düşüncesi şeklinde dile getirilebilir. Çağdaş anlamda ise şöyle tanımlayabiliriz:

- F özelliği, K türü için özsel bir özelliktir ancak ve ancak F, K'yi tanımladığımızda seçilen bir özelliktir.[168]

Özcülüğün en önemli savlarından birisi doğa yasalarının doğada var olan şeylere, dışarıdan onlara maruz bırakılmaksızın, içkin olduğudur. Özcüler şeylerin oldukları gibi hareket ettiğini savunur. Yani şeyler ne zorlandıkları için ne Tanrı mecbur kıldığı için ne de doğa yasaları onları öyle yapmaya yönelttiği için davranır. Şeylerin sahip olduğu içkin güçler onların nasıl davranacağını belirleyen etkenlerdir. Çağdaş özcü anlayış bu açıdan eski özcü anlayış ile benzerlik göstermektedir. Çağdaş özcülüğün bir diğer önemli savı ise aynı temel bileşenlerden aynı şekilde oluşan şeylerin (nesnelerin) var olabilecekleri başka dünyalarda da aynı biçimde davranması gerektiği görüşüdür. Bu görüşe göre bir şey başka dünyalarda farklı özelliklere sahip olsa dahi özü değişmeden kalır.

Özcüler doğa yasaları onları gerektirdiği için nesnelerin çeşitli şekillerde davranmalarından ziyade nesnelerin nasıl içkin davranma eğilimlerinde olduklarını tartışırlar. Eğer nesneler etkinse ve en temel nedensel kuvvelerine içkin olarak sahiplerse, o zaman var olabilecekleri her dünyada doğalarına göre hareket etmek zorundadır. Bu düşünce kabul edildiği takdirde doğa yasalarının olumsallığı reddedilmiş olur. Bu reddiye aynı zamanda Hume'un metafizik görüşünü de reddetmek anlamına gelmektedir. Hume'a göre şeyler olduğu gibi hareket etmez; aksine bu hareket bir şeyden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, nesneler herhangi bir nedensel kuvvet ile hareket etmezler. Nesnelerin nasıl davrandığı dışarıdan onları maruz bırakan etki ile alakalıdır. Humecu anlayışa göre cansız nesnelerde herhangi bir kuvvenin olmadığı ve nesnelerin eğilimlerinin daima onların dışındaki etmenlere bağlı olduğu savunulur. Özcü görüş bunun tam aksinde konumlanmıştır. Nesnelerin başka şeylerle etkileşime geçmesi onların içkin nedensel kuvvelerinden kaynaklanmaktadır. Görüşlerinin ayrıntılarına ilerleyen bölümlerde yer vereceğimiz Brian Ellis için yeni özcülük modern felsefeye egemen metafizik

[168] David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford Aristotle Studies (Oxford: New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 2002), 14.

sistemlerin, gerçekliğin doğası konusunda çağdaş teoriler için yeterli temeller sağlamadaki başarısızlığından doğmuştur.[169]

Yeni özcülük, Aristoteles'in tözlerin doğal türler olduğu fikrine sıkı sıkıya bağlı değildir. Yeni özcülüğe göre tözlerin gerçek doğal türü canlı türünden çok daha derin seviyededir. Aristoteles'in inandığı gibi parçası oldukları hayvanların yararı için hayvanların parçaları var değildir. Bu anlamda yeni özcülükte gaye sebebin yeri olmadığını söyleyebiliriz. Modern özcüler, doğada gaye görmezler. Buna karşın şeylerin gelişimi için yetkinlikleri vardır ya da içinde var olan davranışsal eğilimler/istidatlar bulunur. Çağdaş özcüler birbirleriyle etkileşime geçecek şeylerin temel istidatlarının içsel nedensel güçlerden türetildiklerini varsayarlar. Bu nedensel güçlerin ve benzerlerinin, bu tür şeylerin temel özellikleri arasında olduğunu düşünürler. Dolayısıyla bu türden olan özellikler zorunludur. Özcülük için metafiziksel zorunluluk kavramı temeldir. Misal, 'Su, H_2O'dur', gibi bir önerme dil uzlaşımı aracılığıyla değil; suyun moleküler yapısının suyun özsel yapısı ile ilişkili olduğu için doğrudur. Eğer doğruysa zorunlu olarak doğrudur; çünkü suyun moleküler yapısı suyun doğasına özseldir.

Çağdaş özcülüğün bir başka ifadesi de mümkün dünyalar semantiği çerçevesinde bazı genel terimlerin katı belirticiler olduğu görüşünü esas alır.[170] Kripke ve Putham'ın bu türden özcülüğün başlangıcındaki ilk iki isim olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre nesnelerin zorunlu olarak sahip olduğu temel özellikleri vardır ve bu gibi temel özelliklere sahip olmak, belirli bir doğal türün üyesi olmak için gerekli bir şarttır. Misal, zebralar, belirli genetik özelliklere sahip olmaları nedeniyle zebradır, fakat görünüme dayalı özellikler özsel değildir; tıpkı bir zebranın

[169] Brian Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism* (Chesham: Acumen, 2002), 5. Günümüz baskın metafiziğinde, esasen on yedinci ve on sekizinci yüzyılın düşünürleri tarafından ortaya konan mekanik dünya görüşü hakimdir. Mekanik dünya görüşü, fizik yasalarında ifade edildiği gibi, hareket halindeki fiziksel madde fikrine dayanan bir açıklamadır. Newton'ın hareket yasalarını ve Newton'un yerçekimi yasasını kullanarak nesnelerin davranışlarını tarif ettiğimizde, mekanik bir açıklama getirmiş oluruz. Böyle bir açıklamada mekanik görüşün aksini savunan *teleolojik* açıklamada olduğunun aksine hiçbir amaç kabul edilmez. Teleolojik açıklama ise bir amaca dayanır. Misal, bir su ısıtıcısı, uygun bir sıcaklığı muhafaza etme amacına sahiptir ve onun çalışmasını genellikle bu amaca nasıl ulaştığına göre açıklarız. Aristoteles'ten beri doğanın kendiliğinden hareketli olduğu ve teleolojik birtakım açıklamalar sayesinde doğa içerisinde yer alan bireylerin tanımlarını verebildiğimiz sistem mekanik dünya görüşü ile sorgulanmaya başlamıştır. Aristoteles'e göre doğadaki şeyler içkin amaçlar taşır ve her şey kendine özgü bir nihai amaca sahip olduğu için birey olmaları bu amacı yerine getirmek doğrultusunda biçimlenmektedir. Mekanik görüş ise dışsal kuvvetler yardımıyla hareketi açıklar. Mekanik sistem içerisinde kendi başına hareket söz konusu değildir. Mekanik dünya görüşünün Aristotelesçi teleoloji ile çatıştığı en önemli nokta ise, Aristoteles'in dilden hareketle inşa ettiği metafizikle uyumlu doğa anlayışı ile yapılan fizik anlayışının tamamen değişmesidir.

[170] Gyula Klima, "Contemporary Essentialism vs. Aristotelian Essentialism," in *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, ed. John Haldane (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), 175-194.

çizgileri kaybolduğunda ya da bir uzvunu kaybettiğinde ona hala zebra dememiz gibi. Bununla birlikte, bir nesnenin özsel özelliklerinin kümesinin, bu nesneyi tamamen tanımlaması veya bu nesnenin tanımlanması için kullanılmaması önemlidir, çünkü bu türden özellikler sadece zorunlu olması bakımından özsellik ile ilişkilendirilmektedir. Belli türden bir genetik kodunun olması bir zebraya zebra dememiz için yeterli değildir; tıpkı siyah-beyaz çizgili bir nesne gördüğümüzde ona hemen zebra demememiz ve misal, bu siyah-beyaz nesne bir zebra kürkü olsa dahi onu zebra hayvanının kendisi olarak adlandırmamız gibi.

Kripke'nin doğrudan gönderim kuramına göre bir adın herhangi bir nesneye ilişkin bir şey söylemeyi mümkün kılması, bir başka deyişle o nesneye gönderimde bulunması, bu adın bir anlamı olan bir bilgi içeriğinden kaynaklanmamaktadır. Bu söylem Frege'nin dolaylı gönderim kuramına karşı bir savdır. Frege'nin kuramında bir adın kullanımının bu adla belirli bir nesneye gönderimde bulunmak için ad ile bağdaştırılan farklı özellikler içeren anlama bağlı olmasını kabul edilmeyeceği için anlamı oluşturan bilgi içeriğine hangi nesne uyarsa, ad bu nesneye gönderimde bulunmaktadır. Bir başka deyişle, ad ve nesne arasındaki ilişki anlam üzerinden kurulmuş olur. Kripke'nin farkına vardığı şey, gönderimde bulunabilmek için bir nesneye dair bilgi içeriğinin gerekmemesidir. Bir nesne hakkında onu diğer nesnelerden ayırt edici özelliklerinden başka bir şey bilmiyorsak dahi o nesneye gönderimde bulunabiliriz. Bu sebeple, adlar doğrudan gönderimde bulunur ve katı belirticiler olarak isimlendirilir.

Doğrudan gönderim kuramı bir ad ile onun gönderimde bulunduğu nesne arasındaki ilişkiyi nesnenin sahip olduğu özelliklere bağlı kalmaksızın ifade etmemize imkân tanır. Böylelikle nesne hangi özelliğe sahip olursa olsun, misal Aristoteles'in *Metafizik* kitabının yazarı olması ya da *Sefiller* romanın yazarı olması, sahip olduğu ad onun gönderimi olarak kabul edilir. Nesnenin sahip olduğu ad onun var olabileceği tüm mümkün dünyalarda aynı kalacağı için aynı nesne hakkında konuşmaya devam edebiliyoruz. Bir ad bir mümkün dünyada var olmama imkânına da sahiptir. Bu durumda mezkûr ad hiçbir şeye gönderimde bulunmayacaktır. Doğrudan gönderim kuramı ile birlikte mümkün dünyalar arası özdeşlik meselesine bir çözüm getirilmiş oluyor. Bu çözüme göre mümkün bir dünyada var olan, misal a nesnesine ilişkin bir şey üzerine konuşurken gerçek dünyada var olan a nesnesinin özdeşi olduğu düşüncesine ihtiyaç duymuyoruz. Bunu a adı bizim için katı belirtici olması vasfıyla, var olabileceği tüm mümkün dünyalarda a'yı a yapan bir özelliği barındırması sayesinde yapmaktadır. Farklı dünyalarda bulunan ve farklı adlara sahip nesnelerin özdeş olması iki nesne adının birbiri yerine kullanılabilmesi ile mümkün olur. Dolayısıyla aynı adı taşıyan nesneler farklı özellikler

barındırsa da özdeştirler. Katı belirticiler kuramını tikel nesne adlarından tür adlarına uyarlayan Kripke böylelikle özcülük için bir kapı aralamış olur.

Kripke'ye göre özler *a prirori* olarak bilinen değil bilimsel olarak keşfedilen gerçeklerdir, bir başka deyişle *a posteriori*dir.[171] Bir nesne belirli bir türe ait ise bu nesne tüm mümkün dünyalarda aynı türe aittir, başka türe ait olamaz. Kripke bir nesnenin gerçek dünyadaki doğası ile var olduğu tüm mümkün dünyalardaki doğasının aynı olduğu görüşündedir. Doğrudan gönderim kuramı sayesinde, bir ad yardımıyla belirli bir nesneyi ve o nesnenin olduğu tüm dünyalara gönderimde bulunabildiğimiz için aynı nesne hakkında konuşabilme imkânını yakalıyoruz. Doğrudan gönderim kuramı böylelikle gerçek dünyada sahip olduğumuz bir düşünceyi farklı dünyalara da taşıyabilmemizi sağlıyor. Türler özelinde bunu düşünürsek, nesnenin ait olduğu türe yönelik bilgimiz böylelikle değişime uğramadan katı belirtici adlar vasıtasıyla tüm mümkün dünyalarda aynı kalmaya ve nesnelerin türlerinin değişmemesini sağlamaktadır.[172] Kripke'nin doğrudan gönderim kuramı bir bakıma içindeki yolcuları bilimsel keşiflerle edinilen tür bilgisi olan katı belirtici otobüsünün mümkün dünyalar arası seyahatidir.

Tüm bunlara rağmen çağdaş özcülüğün bize sundukları kesin hükümler değildir. Kripke'nin doğrudan gönderim kuramı her ne kadar nesne ve öz arasında bir köprü vazifesi görse de bir önceki bölümde açıkladığımız zorunluluk ve *a priori* kavramları arasında Kripke'nin yapmış olduğu ayrımı temel alan eleştirilerden doğan farklı özcü görüşler mevcuttur. Bu yeni özcü kuramların en önemlisi olarak istidadi özcülüğü merkeze alarak tezimizin birinci bölümünü tamamlayacağız. İstidadi özcülüğe geçmeden önce Kripke'ye yönelik eleştirilere yer vermek istiyoruz ki böylelikle istidadi özcü kuramların hangi meselelere ne tür bir yorum getirdiğini daha açık bir şekilde görelim.

1.3.1. İstidat üzerine

Fine'ın zorunluluk ve özsellik ayrımına getirmiş olduğu eleştirisinin son adımı olarak yorumlayabileceğimiz istidadi özcülük görüşünde nesnelerin temel doğal özelliklerinin istidatlar olduğu savunulmaktadır. Tüm özelliklerin istidadi olduğunu savunan istidatçılık (*dispositionalism*) ile doğal türlerin özelliklerine zorunlu olarak sahip olduğu özcülük (*essentialism*) birleşiminden doğan istidadi özcülüğü, türlerin bazı istidadi özelliklere özsel olarak sahip olduğunu savunan görüş olarak tanımlayabiliriz. İstidadi özcülük, bu iki temel modalite anlayışının harmanlanmasıdır aynı zamanda. İstidadi yandan gelen istidadi modalite

[171] Saul Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 165.

[172] Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk,* 133-156.

anlayışı, karşı olgusallık zemininde bir modalite açıklaması yaparken; öz modalitesi çerçevesinde ise birtakım özelliklere nasıl zorunlu olarak sahip olunduğu açıklanır. İstidadi özcülük, bir yandan doğal tür olan su ile onun istidadı buharlaşma hakkında 'zorunlu olarak su buharlaşır' önermesinin tahlilini bize sunarken diğer yandan da doğa yasaları ve nedensellik konularda farklı açıklamalar getirir. Ancak bu tartışmalara geçmeden önce istidat kavramının çağdaş metafizikte ne anlama geldiğine yönelik bir incelemeyi gerekli görüyoruz. Akabinde bahsettiğimiz tartışmaların ayrıntılarına gireceğiz.

İstidat (*disposition*) kavramının felsefe tarihinde pek çok farklı ifade için kullanıldığını görebiliriz. Aristoteles bunu *dunamis* yani yetenek, potansiyel, yetki, kapasite, yatkınlık, kuvve ve eğilim gibi anlamlarda kullanırken; Locke bunu 'güç' ile ifade etmiştir. Biz çağdaş literatürde geçen '*disposition'* terimi için istidat kelimesini, İbn Sînâ felsefesi ile de doğrudan ilişkili olması bakımından, kullanmayı tercih ediyoruz. Arapça saymak, eklemek (عداد/عد) kökünden gelen istidat "استعداد" kelimesi hazırlık, yetenek, gerekli şeyleri hazırlamak ve herhangi bir şeye karşı doğuştan gelen yatkınlık, yetenek ve kabiliyet anlamlarına gelmektedir. Çağdaş kuramlardaki anlama en yakın terimin istidat olduğu kanaatindeyiz. '*Disposition'* kavramını Türkçede 'yaradılış, eğilim, fıtrat, tavır ve karakter' sözcükleri ile karşılamak istediğimizde "herhangi bir şeye karşı doğuştan gelen yatkınlık" anlamını vurgulamada eksik kaldığı için istidat kavramı kullanmayı tercih ediyoruz. İstidadi özelliği ise bir nesne tarafından temsil edildiğinde yalnızca belirli koşullar altında tezahür eden bir özellik[173] olarak tanımlayabiliriz.[174] Bu bakımdan istidatları tetikleyen veya uyaran bir durumun olmasını beklemek yanlış olmaz. Eriyebilirlik, kırılganlık ya da yanabilirlik gibi özellikler belirli şartlar altında ortaya çıkacağı için istidadi olarak adlandırılır. Tuzun suda çözünmesi için onun suya konması ya da suyun tuzun üzerine dökülmesi gibi bir etkene ihtiyaç vardır. İstidadı ortaya çıkartan etken ile istidat arasındaki ilişki kaçınılmazdır. Bununla birlikte, bir nesneye baktığımızda gördüğümüz ilk şey her zaman için onun istidadi özelliği olmayabilir. Bir nesne tarafından tüm koşula bağlı kalmaksızın onun niteleyici olarak tanımlayabileceğimiz özellikleri o nesnenin kategorik özelliğidir.[175] Nesnenin mevcut olduğu sürece kendinde barındırdığı

[173] Burada "özellik" kavramını şeylere yüklenebilen ya da onları nitelendiren varlıklar olarak tanımlıyoruz. Bu bakımdan bir özellik ait olduğu nesne tarafından taşınır ve bu özelliğin taşındığı nesne tarafından bir şekilde temsil edilmesi beklenir.

[174] Andreas Hüttemann, "Dispositions in Physics," içinde *Debating Dispositions*, ed. Gregor Damschen, Robert Schnepf, and Karsten Stueber (De Gruyter, 2009), 225.

[175] İstidadi ve kategorik özelliklerin tanımlarına tamamen katılmamak mümkündür. Burada sadece bir nesnenin sahip olduğu özellik hakkında konuşabilmek için söz konusu özelliğin nesneye ilk bakışta

özellikler, moleküler yapısı, masanın üzerinde durması, rengi, biçimi gibi özellikleri kategorik özelliklere dahil edebiliriz. Buna göre iki özellik arasındaki temel farkı şöyle ifade edebiliriz: Bir özelliğin istidadi olması onun belirli şartlar altında ortaya çıkmasıdır. Kategorik özellik ise bir nesnenin neye benzediği hakkında bilgi vermesi bakımından nesnenin rengi, biçimi, ağırlığı gibi niteliksel özellikleridir. Misal, şekerin suya konduğunda erimesi onun istidadi özelliğini gösterirken, sahip olduğu moleküler yapı ise kategorik özelliğidir.

İstidadi ve kategorik özellik arasında burada yaptığımız ontolojik ayrım üzerine her düşünürün mutabık olduğu söylenemez. Misal Lowe, özelliklerin içerdikleri güç (*potentiality*) ve belirme (*occurence*) durumu olduğunu öne sürer.[176] Lowe için istidadi bir özellik/yüklem, bir özellik tarafından tözsel bir türün tanımlanmasında temellenirken, belirme anlamı taşıyan özellik/yüklem, kendisi bir özelliği somutlaştıran özelliktir. Buna göre "Şeker 'eriyebilir'dir" istidadi özelliği gösterirken, "Şeker suda eriyor" ifadesi belirme özelliğini gösterir. Farklı bir şekilde, David Hugh Mellor bu ayrımı dil üzerinden yapar ve istidadi ya da kategorik olmanın bir özellik değil, bir yüklem olduğunu söyler. Ona göre nesnelerin sahip olduğu özelliklerde bir farktan söz etmek yerine semantik anlamda kullandığımız kelimelerde bir fark vardır. Bir kesme şekerin 'çözünme' veya 'moleküler yapısı' özellikleri indirgemeci bir tahlile tabi tutulduğunda ortaya çıkan "Şeker suya konursa çözünür" ya da "Bu şey bir şekerse moleküler yapısı $C_{12}H_{22}O_{11}$'dir" koşulu istidadi ya da kategorik yüklemin semantik anlamına aittir. Stephen Mumford'un farklı doğa yasalarının olduğu mümkün dünyalarda bu koşul tahlilinin hatalı olacağı yorumu, bu açıdan kabul edilebilir bir eleştiridir.[177] Aynı zamanda Mellor'un dil merkezli yaklaşımını kabul etsek dahi bu durum özelliklerin doğasına yönelik bir araştırmanın yapılamayacağı anlamına gelmez. Daha böylesi bir araştırma yapıldığında istidadi ve kategorik yüklem içeren semantik ifadelerin aynı nesneye gönderimde bulunduğundan nasıl emin olduğumuz konusu da eksik kalmaktadır.[178] İstidadi bir yüklem ile kurduğumuz "Şeker çözünür" önermesi, şekerin çözünme özelliği olduğunu bildirmesine rağmen, 'çözünebilir olmanın' karşımızda duran şekere ait istidadi bir özellik olup olmadığını konusunda ikna edici durmamaktadır.

---

bulunması ve bu özelliğin bir uyaran sonucu nesnede meydana gelmesi arasındaki farka işaret etmek istiyoruz.

[176] Lowe, Edward Jonathan, *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 124.

[177] Stephen Mumford, *Dispositions* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2003), 80.

[178] Markus Schrenk, *Metaphysics of Science: A Systematic and Historical Introduction* (London & New York: Routledge, 2017), 68.

O halde şekerin suyun içinde eriyeceğinden nasıl bahsedebiliriz? Bunu muhtemelen daha önce çayımıza attığımız kesme şekerlerden hareketle yapıyoruz; ancak bir sonraki kesme şekerin de eriyeceğini ya da örneğimize konu olan şekerin çözünme istidadına sahip olduğunu nasıl biliyoruz? Örneğimizi devam ettirelim, misal, sabah kahvaltımızı yaparken çayımızın içine bir kesme şeker attığımızda, şekerin eridiğini gözlemleriz. Farz edelim ki çayın tadı şekersiz geldi ve bu sebeple iki tane daha şeker atalım. Onlar da bardağın büyüklüğü, çayın sıcaklığı ve karıştırmamız gibi etkenler sayesinde eriyecektir. Kullandığımız bardaktaki çayda azami on tane şekerin eriyebileceğini varsayalım. Bardağa atacağımız on birinci şeker çözünme istidadını -veya eğer öyle bir şey mümkünse çayın eritme istidadını- gerçekleştirmediğinde varacağımız sonuç ne olurdu? Bazı şekerlerin çözünme istidadının olmadığını söylemek, meseleyi çözmemize yardımcı olmayacağı gibi açıkça yanlış olduğu ortadadır. Buradaki önemli nokta, istidat ile onun ortaya çıkmasını sağlayan koşulların belirli durumlarda meydana gelmesidir. Bir başka deyişle istediğimiz koşullar olmadığında istidadın ortaya çıkmasını bekleyemeyiz. Aksi halde bardağı ağzına kadar kesme şekerle doldurup, sonucunda 'çözünmeyen şeker' bulduğumuzu iddia edebilirdik ki bu zayıf iddiayı çürütmek için ikinci bir bardak çay yeterli olabilir.

Nesnelerin sahip olduğu istidadi özelliklerin kategorik özelliklere indirgenebileceğini savunan kategorikçilik (*categoricalism*) anlayışa göre 'eriyebilirlik' şekerin moleküler yapısı ve doğa yasalarının bir araya gelmesi neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Armstrong bunu, istidatların modal olarak dönüştürülmüş ifadeler olduğunu söyleyerek dile getirir. Ona göre istidadi bir yüklemeyi kategorik özellikler ve doğa yasaları ile açıklayabiliriz. Bir şeyin kırılgan olduğunu söylemek, o nesneye gerçek bir özellik yüklemekten ziyade, doğa yasaları gereğince o nesnenin bir darbeye maruz kaldığında nesnenin kırılacağını söylemenin kısa yoludur. İstidatlar, bir bakıma, kategorik özelliklerden bahsetmek için kullanılan uygun bir yöntemdir.[179] İstidadi özellik, bir özelliğin özünü temsil etmesi bakımından kategorik özellikten ayrılmaktayken, kategorikçilik bu ayrımı saf dışı bırakıyor gözükmektedir. Peki, kategorikçiliğin merkezinde onu oluşturan birtakım özelliklerden bahsetmek mümkün müdür? Armstrong bunu nelicilik (*quidditism*)[180] ile açıklar. Neliciliğe göre özelliklerin temeli kendi

[179] David M. Armstrong, *What Is a Law of Nature?*, Cambridge Philosophy Classics edition. (Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2016), 80-83.

[180] *Quidditism*'i mahiyetçilik olarak da çevirebiliriz; ancak hem tezimizin ikinci bölümünde İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklarken kullanacağımız mahiyet-suret kavramı ile karışmaması için hem de "*quiddistic*" terimi için daha açık bir karşılık bulmak adına "nelicilik" ve "ne'lik" terimlerini tercih ediyoruz. Çağdaş metafizikte '*quiddity*' kelimesi bir özelliğin içsel doğası anlamında kullanıldığı için burada mahiyet kavramı ile eşleştirmiyoruz.

içsel ve müstakil doğasından oluşur. Bir özelliğin doğası nesnelerin nasıl eylemeye geçeceğine ya da belli durumlarda nasıl tepki vereceğine bir sınır koymaz. Bu yüzden kategorikçilik ile uyumludur.[181] Kategorikçiliğin karşısında konumlandırılan istidatçılık (*dispositionalism*) anlayışı ise bazı ya da tüm özelliklerin istidadi doğası olduğunu savunan görüştür. Bir nesne eriyebilme, kırılganlık ya da yanabilirlik gibi istidadi bir özelliğe sahipse, belirli şartlar altında uyarıcı bir etkiye maruz bırakılması belirli bir tezahüre sebep olur. Kategorikçilikten farklı olarak kategorik özellik ve doğa yasalarının bir etkileşimi sonrası meydana gelmezler. İstidatçılık, istidadi özelliklere karşı gerçekçi bir tavrı benimser ve buna göre istidatların sahip olduğu içsel dürtü doğanın temel yapıtaşlarına aittir.[182]

Şekerin çözünme istidadını nasıl bildiğimiz konusuna tekrar dönersek, tartışmalı da olsa, karşı olgusal koşula indirgeme bize bir açıklama verebilir gözükmektedir. Şeker çözünme istidadına sahiptir demek aslında bir bakıma "Şekeri çaya atsaydım, çözülmüş olurdu" demektir. Bu durumu tahlil ettiğimizde istidatların gözlemlenebilirlik ve modalite ile ilişkisini açıklamamız gerekmektedir. Basit bir istidadı ele alalım: Çözünme. Rudolf Carnap "Testability and Meaning" yazısında suda çözünme istidadını $Dx \equiv (Sx \rightarrow Mx)$ şeklinde ifade eder.[183] Buna göre eğer bir şey suda ise (Sx), çözülür (Mx). Burada x için şeker, a diyelim, baz aldığımızda $(Sa \rightarrow Ma)$ önermesi doğru olacağı için şekerin çözünme istidadı vardır diyebiliriz. Burada koşul eklemi, yani maddi gerektirme, istidadın anlamını vermede yetersiz kalmaktadır. Carnap farkında olduğu bu sorunu bir düşünce deneyi ile göstermeye çalışır ve bizden dün yanmış bir

[181] Neliciliğe göre özelliklerin istidadi özleri yoktur. Buna göre iki özellik "nelik" olmak bakımından aynı olması durumunda özdeş kabul edilir. Bir özellik ait olduğu nesnede sahip olduğundan tamamen farklı nedensel ve nomik yetiler gösterse de nelik olmak bakımından aynı kalacağı için aynı özellik olmaya devam eder. Bunun bir neticesi olarak nelicilik görüşünün, doğa yasalarının metafiziksel olarak olumsal olduğunu ima ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ya doğa yasaları ile birbirlerine bağlı olması ya da herhangi bir doğa kanunu ile birbirleriyle ilişkili olması önünde duran hiçbir şey yok gibi görünüyor. Bir başka deyişle renkli olma ve kütleye sahip olma özellikleri arasında bir bağ doğa yasası olmasa da bir arada bulunmaktadırlar. Nelicilik için şöyle bir eleştiri getirebilir: Eğer bir nesneyi eyleme zorlayan ya da buna olanak sağlayan tavır nesnenin doğasına ait değil ise, böyle bir özelliği nasıl tecrübe edebiliriz? Dünyadaki şeylere ilişkin tecrübemiz nedensel olmak zorunda. Hangi nesnenin hangi özelliğe sahip olduğunu ya duyu deneyimi (nesneden duyularımıza doğrudan bir nedensel zinciri) ile ya da dolaylı olarak bu nesnelerin diğer nesnelerde neye sebep olduğu aracılığıyla biliriz. Konu ile ilgili ayrıntılı tartışmalar için bkz: Jennifer Wang, "The Nature of Properties: Causal Essentialism and Quidditism," *Philosophy Compass* 11, no. 3 (2016): 168–176, Schrenk, *Metaphysics of Science,* 73-75 ve Jani Hakkarainen and Markku Keinänen, "Away with Dispositional Essences in Trope Theory," in *Neo-Aristotelian Perspectives on Formal Causation,* ed. Ludger Jansen and Petter Sandstad (London, UK, New York, NY: Routledge, 2021), 106–123.

[182] Schrenk, *Metaphysics of Science,* 224.

[183] Rudolf Carnap, "Testability and Meaning," *Philosophy of Science* 3, no. 4 (1936): 419–471. Carnap'ın kullandığı ifade orijinal metinde $Q_3(x) \equiv (t)[Q_1(x, t) \supset Q_2(x, t)]$ şeklinde geçmektedir.

kibriti düşünmemizi ister. (Sx → Mx) önermesi, ön bileşeni yanlış olduğu her durumda doğru olacaktır. Dün yanan kibritimiz, b diyelim, (Sb → Mb) önermesini ön bileşeninin yanlış olması sebebiyle doğru kılacak ve dün yanmış kibritin çözünme istidadı varmış gibi bir yoruma ulaşacağız. Hatta bunu bir istidadi çelişki durumuna da taşıyabiliriz. Kibrit için (suda) çözünmeme istidadı tanımlarsak Dx ≡ (Sx → ~Mx) dün yanan kibritimizin çözünmemesini doğrulamış oluruz. Böylelikle dün yanan kibritimiz hem suda erimiş hem de çözünmemiş gibi mantıksal çelişkiye varmış oluruz. Carnap bu durumu bir indirgeme manevrasıyla aşmaya çalışır. Buna göre [Sx → (Dx ↔ Mx)][184] biçimiyle istidadı yorumlarsak az önceki gibi sorunlarla karşılaşmamış oluruz. Ancak bu durumda da sadece suya atılan nesnelerin çözünme istidadı olup olmadığı hakkında bir yargıya varmış oluruz. Tecrübemize konu olmayan bir nesnenin çözünme istidadı hakkında bu yeni çözüm pek başarılı durmamaktadır. Yukarıda çay-şeker örneğinde değindiğimiz "Çayımıza henüz atmadığımız şekerin eriyebilir bir özelliği olduğunu nerden biliyoruz?" sorusuna karşı olgusal bir temelde cevap bulunabilir gözükmektedir. Buna göre:

$$D_{(S,M)}x \leftrightarrow Sx \mathrel{\square\!\!\rightarrow} Mx$$[185]

(Sx □→ Mx) ifadesini "Eğer S olsaydı M olurdu" şeklinde yorumlayabiliriz. Bu durumda karşılıklı koşul eklemenin doğru sonuç vermesi adına[186] istidadın onun meydana çıkmasını sağlayan sebep meydana geldiğinde belirmesi ve istidat belirdiğinde onu ortaya çıkaran etkinin olması gerekir. Şeker örneğimizi Bird'ün tanımına yerleştirdiğimizde şekerin çözünme özelliğine istidadi olarak sahip olduğunu söyleyebilme imkânına erişmiş oluyoruz. Kibrit örneğinde de 'Kibrit suda olsaydı, erirdi' önermesi kibritin olmasını var saydığı için artık olmayan kibritin çözünmeyi gerektirmesi gibi bir durumla karşı karşıya değiliz. Çünkü, mümkün dünyalar semantiği içerisinde değerlendirmek istersek, (Sx □→ Mx) gibi bir karşı olgusal durum ancak ve ancak S'nin doğru olduğu dünyalar arasında, M'nin de doğru olduğu bazı dünyalar gerçek dünyaya M'nin doğru olmadığı dünyalardan daha yakınsa, (Sx □→ Mx) doğrudur.[187] Karşı olgusal koşul tahlili bize istidadın bir gözlem gerekmeksizin bir mevcut olabileceğini; dolayısıyla da tecrübenin istidat için yeterli bir koşul olmadığını göstermektedir. Tıpkı masanın üzerinde duran şekere sadece bakarak ya da dokunarak onun çözünme istidadına

[184] Orijinal metinde (x)(t) [Q_1 (x, t) ⊃ Q_3(x) ≡ Q_2(x, t)].

[185] Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (New York: Oxford University Press, 2007), 24.

[186] A↔B ≡ (A→B) ∧ (B→A)

[187] David Lewis, *Counterfactuals* (Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2001), 16.

sahip olup olmadığını bilemeyeceğimiz gibi. Ellis'e göre 'A olsaydı, B olurdu' önermesinin istidadi özcü kuramda doğru olması ancak ve ancak bizimki ile aynı doğal türden herhangi bir dünyadaki 'A' gerçekte olduğuna olabildiğince yakın şartlarda doğru iken, 'B' doğru olmak zorundaysa mümkündür.[188] Bu söylemin tam doğru olduğunu iddia edemeyiz. Birbirine tıpa tıp benzeyen dünyalar için niçin böyle bir (benzer) dünyaya gereksinim duyulduğu bir yana, 'B' tezahürünün 'A' olmaksızın gerçekleşmeme imkânı Ellis'in karşı olgusal koşul önermesinin vurgusunu güçlü kılmamaktadır. 'A' doğru iken 'B'nin doğruluğunun zorunlu olması, 'B'nin doğruluğunun zorunluluğunun sadece A'nın doğru olması ile sağlanacağı anlamına gelmez. Ancak Ellis'in yorumu buna müsait durmaktadır.

Karşı olgusal koşul tahliline karşı olgusal yaklaşmak da mümkündür. Martin ve Bird'ün öne sürdüğü fitneci (*finkish*)[189] istidat karşı olgusal durumu meydana getiren koşul tahlilinin yorumlanmasına yönelik en büyük eleştirilerden birisidir. Fitneci istidat bir istidadın ortaya çıkmasına sebep olan etkenin aynı zamanda bu istidadın meydana gelmemesine de sebep olma durumunu anlatır. Konu ile ilgili olarak Martin bir makine düşünmemizi ister.[190] Öyle ki bu makineye bir tel bağlı olsun ve bu tele bir iletken dokunduğunda akım geçmesi halinde tel 'elektrik yüklü' olarak adlandırılsın. Bu telin elektrik yüklü olma istidadına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ama aynı zamanda telin bağlı olduğu makinenin (elektro-fink) tele bir şey dokunduğunda onun akımını kesme özelliği olsun. Bu durumda da tele elektrik yüksüz denilsin, yani 'elektrik yüksüz olma' istidadı ortaya çıksın. Telin bağlı olduğu bu makine telin hem akımlı hem de elektrik yüksüz olmasını tele dokunan akım sayesinde belirleyebilme özelliğine sahiptir. Bu durumda istidadın ortaya çıkması için gerekli olan etkenlerin aynı zamana bu istidadın ortaya çıkmamasını sağlaması gibi bir durumla karşılaşmış oluyoruz. Lewis bu sorunu bir nesnenin belirli uyaranlara maruz kaldığında göstereceği tepkinin ancak ve ancak bu nesnenin içsel karakteri değişmediğinde meydana geleceği şeklinde açıklayarak çözmeye çalışır.[191] Ona göre hiçbir fitneci durumu istidat için nesnenin içsel temeline müdahalede

---

[188] Brian Ellis, *Scientific Essentialism* (Cambridge University Press, 2001), 278.

[189] İngilizce *fink* kelimesi grev kırıcı, muhbir, ispiyoncu gibi anlamlara gelmektedir. *Finkish* istidadın çağrışımı düşünüldüğünde 'grev kırıcı' anlamını tercih etmek daha isabetli olur. Bird, Blackburn'a referans gösterdiği dipnotta onun da *finkish* kavramını Lewis'e dayandırdığını belirtir (Bird, *Nature's Metaphysics,* 25, dipnot 23). Türkçede grev kırıcı anlamını buradaki bağlam içerisinde kullanmak biraz kafa karışıklığına yol açacağı ve bizim istediğimiz anlamı daha net vereceğini düşündüğümüz 'fitneci' kelimesini *finkish* için kullanmayı tercih ediyoruz.

[190] Charles B. Martin, "Dispositions and Conditionals," *The Philosophical Quarterly* 44 (1994): 1–8.

[191] David Lewis, "Finkish Dispositions," *The Philosophical Quarterly (1950-)* 47, sayı. 187 (1997): 143–158.

bulunamaz. Bird ise panzehir analojisini kurarak meseleye Lewis'e karşı bir açıklama ile yaklaşır. Panzehirler bir nesnenin içsel karakterine müdahalede bulunmayan ancak nesnenin dışsal bir uyarana karşı gösterdiği tepkimelerdir. Günümüzden örnek verirsek Covid-19 hastalığına yakalanan herkesin aynı istidadı sergilememesi ve benzer fiziksel koşullara sahip iki kişiden birinin önceden bu virüse karşı korumalarını (panzehir) almış olması hastalığa ilişkin istidadi belirtilerin ortaya çıkmamasına neden olacaktır.[192] Bird, bir sonraki alt başlıkta anlatacağımız gibi, bu durumu yasa durumu ile ortak ele alır ve fitneci bir istidadın istidat ve yasa arasındaki ilişkiye zarar vermediği kanaatindedir. İstidadi özcülükte ayrıntılarına değineceğimiz gibi nedensellik ile istidat arasında kuvvetli bir bağ vardır. Bird'e göre bir panzehir, istidadın 's' etkeni ile başlayan ve 'r' tepkisi ile sonuçlanması muhtemel olayların zamansal ardışıklığına bir müdahaledir.[193] Fitneciler ve panzehirler arasındaki fark, fitnecide istidadi iç yapısı tahrip edilmiş nesne bir etkiye maruz bırakıldığında istidadı kaybolurken; panzehirde nesnenin bütünlüğüne zarar vermeksizin nesnenin iç dinamiklerinin korunmaya devam etmesidir.

Fitneci istidat, karşı olgusal koşul tahliline getirilen ciddi bir eleştiridir. Bir etkenin, istidadı hem ortaya çıkartması hem de çıkartmaması durumu, nesnenin sahip olduğu istidadın ne derece aynı etkiye maruz kaldığı ile doğru orantılıdır. Çok sağlam bir şekilde paketlenen bir bardağın, ona vurulduğunda kırılmayacağını pekâlâ biliriz ve bu durumda bardağa vurunca kırılma istidadı meydana gelmedi demek, açıkçası adil bir yorum olmaktan uzaktır. Karşı olgusal temelli koşul tahlili neticesinde, bir etkiye maruz bırakıldığında istidadın meydana geleceğinin karşı olgusal ifadesinin ($D_{(S, M)}x \leftrightarrow Sx \; \square\!\rightarrow Mx$) olduğunu belirtmiştik. Bu ifadenin tümel niceleyici barındırmıyor oluşu, aslında istidada yönelik "Her ne zaman aynı etki olursa, istidat aynı şekilde cereyan eder" ifadesini içermediğinden, etkinin aynı olması istidadın ortaya çıkması için yeterli sebep olmayacaktır ve bu da istidadın tanımı ile çelişmeyecektir. Yine de bu açıklama, nihai çözüm olmaktan biraz uzaktır; çünkü bu durumda da istidadın kendisinin muğlak bir etki alanı içerisinde olduğu yorumunu yapmak mümkün olabilir. Bir başka deyişle, istidadı meydana getiren koşulların kendisinin yetersiz olduğu düşünülebilir ki bu da istidadın dışarıya bağımlı bir yanı olduğunu söylemek anlamına gelir. İstidadi özelliğin dışa bağımlı

[192] Bird'ün verdiği örnek nükleer reaktördeki kritik uranyum seviyesi artışına (etki) bağlı olarak yaşanması muhtemel bir patlamanın (istidadın ortaya çıkması) radyoaktif seviyenin yükselmesine bağlı olarak devreye giren güvenlik sistemi bor çubukların (panzehir) bu felaketi önlemesidir. Bor çubuklar sisteme girdiğinde radyasyonu emer ve patlama yaşanmaz. İstidadın ortaya çıkmaması uranyumun iç dinamiklerinin değiştirilmesi sonucu olmamıştır. (Bird, *Nature's Metaphysics*, 32-33).

[193] Bird, *Nature's Metaphysics*, 27.

yönü onun varlığını değil onun meydana gelmesini sorgulamaya açar. İstidadın ortaya çıkmasının onun varlığını gösteren esas unsur olması bu sebeple önemlidir. Fitneci istidat bu anlamda kendisini meydana çıkartacak sebebe yönelik çift yönlü bir tavır sergilemesi bakımından istidadın varoluşsan anlamına ters gelen bir duruma işaret etmektedir. Bu açıdan konuya yaklaştığımızda, bardak her yere düştüğünde kırılmayacağı için, kırılganlık istidadı bardağa gerekli şartlar (bardağın yerden yüksekliği, düşüş hızı, zeminin yeterince sert olması, bardağın cinsi vs.) dahilinde düşme etkisi sağlandığında ortaya çıkacaktır. Düşme etkisinin bardağın hem kırılgan hem de kırılgan olmamasını sağlaması fitneci istidat olarak yorumlansa da o aynı şartlar altında etki sağlandığında farklı istidadi yönelimlerin oluşmasını sağladığında tartışmaya konu olabilir.

Bununla birlikte istidadi özcülük eğer ki doğa yasalarındaki zorunluğu açıklama iddiasında bulunacaksa bu ifadenin de tümel niceleyicili olmasını beklemek yanlış olmaz. Aynı etkinin farklı istidadi özellikleri meydana getirmesini sorun etmemek -Martin'in örneğinde telinin hem elektrik yüklü hem yüksüz olmasını sorun etmemek- pratikte bir karmaşaya sebep olsa dahi, ontolojik olarak istidatlara yönelik bir tartışmaya yol açmak yerine, bir bakıma, fitneci de olsa istidadın varlığını kabul eden bir yorum olur. Burada fitneci lafzı ile istidadın kendisinden ziyade istidadi eğilimin meydana gelmediği belirli bir anın ifade edildiğini dikkatimizden çıkartmamalıyız. Dolayısıyla fitneci istidadın ortaya çıkmasını engelleyen bir durumu ifade etmesi bakımından fitneci olarak tanımlanmıştır. Eğer fitneci türevi örnekleri, nesnenin aslında istidadı doğrultusunda hareket edeceği kabulünden yola çıkarak tasarlarsak, bunu ontolojik olarak zaten istidadın kabul edilmesi biçimde yorumlamakta bir beis yoktur.[194] Yine de burada istidadın varlığından ziyade bir şeyin bilgisinin edinimi yönteminin eleştirildiğini göz ardı etmemeliyiz. Karşı olgusal koşul tahlili, diğer bir deyişle istidadın onun meydana çıkmasını sağlayan sebep meydana geldiğinde belirmesi durumu, 'İstidat nedir?' sorusuna verilen esas yanıttır. Fitneci ya da panzehir gibi durumlar, bu tanımı sorgulamaya açması bakımından tartışmaların seyrine yön vermiştir. Bununla birlikte "Bardak kırılgandır ancak ve ancak yere düşseydi kırılmış olurdu" gibi bir karşı olgusal koşul önermesinin doğru olduğunu iddia etmek, Humecu bir nedensellik çizgisinde kaldığımızı da gösterebilir. Bu ifadeden Mellor'un semantik indirgemesi gibi -istidadın istidadi yüklemlere indirgemesi bakımından- istidadın sahip olduğu nedenselliğin dilde var olabileceği anlamını çıkartabiliriz. Dolayısıyla, istidadın bir yüklem olarak var olması, nesnelerin her zaman aynı tepkiyi vermemesinin gerekçesi olarak kabul

[194] Ebubekir Muhammed Deniz, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu Bağlamında İstidadi Özcülük," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, no. 44 (n.d.): 60.

edildiğinde bunun sonucu olarak doğa yasalarının olumsallığı iddiası güç kazanabilir. Fakat istidatların fitneci / panzehir durumları veya indirgenemez olduğunun kabul edilmesi, bu görüşü zayıflatıyor gözükmektedir.

İstidadı bir tür etki-tepki sürecine indirgeyerek açıklamaya çalışan karşı olgusal koşul tahlili, istidatların indirgenemez olduğunu savunan istidadi özcülük görüşü ile uyuşmamaktadır. Karşı olgusal durum hem istidatları savunanlar hem de buna karşı gelen Humecu görüşler için bir temel oluşturan iki ucu keskin bir bıçak gibidir. İstidadi özcülüğü savunanlar, her ne kadar karşı olgusal koşul tahlilini eleştirseler de bir istidadın tecrübedeki yansıması tam da bu koşul tahlilinde olduğu gibidir. İstidadi özcülük eğer istidatların şeyler için özsel ve zorunlu bir unsur olduğunu savunmak istiyorsa, bunu tam da Hume karşıtı bir zeminden yapmalıdır ki orası da doğa yasalarının zorunluluğu tartışmasıdır.

Karşı olgusal durumların tahlili, bize, aynı zamana istidatlar ve modalite arasındaki bağı da göstermektedir. Şekerin suda çözünmesi; ama suda daha önce çözünmüş pek çok şekerden dolayı bir şekerin çözünememesi, çözünmek özelliğinin bir olanaklılık (bilkuvve manada) durumu olarak şekerde bulunduğunu gösterir. İstidat teriminin geleneksel anlamda kuvve ve potansiyel anlamına haiz olması, bu minvalde daha da anlaşılır olacaktır. Bununla birlikte 'Zorunludur ki erir' ya da '…çözünmesi olanaklıdır' gibi modal ifadeler nesnelerin bir etkiye maruz kaldığında ortaya çıkan modal bağlantılarına işaret etmektedir.

Modalite ve istidat arasındaki bağı nedensellik kavramı üzerinden de görebiliriz. Bir nesnenin sahip olduğu istidat ile onun belirli durumlarda neye sebep olduğu arasında bir bağ vardır. Şeker erime istidadına sahiptir. Suya konduğunda erir ve erime istidadı ortaya çıkar. Bu ifadeyi şöyle de yorumlayabiliriz; "Şekerin bir istidadı olduğu için onun suya konması erimesine sebep oldu". Hume ile başlayan nedenselliğe yönelik eleştirinin Hume karşıtı bir itiraza dönmesinin altında yatan sebeplerden birisi olarak istidat konusu, istidadi özcülüğün özcü temellerini esas alarak aslında karşı çıktığı ve savunduğu görüşleri anlamamıza yardımcı olacaktır. İstidadi özcülüğün en önemli tartışma sahası olarak tanımlayabileceğimiz doğa yasalarına ilişkin öne sürülen argümanların ardında Hume'un nedensellik anlayışı ile hesaplaşmak vardır. Biz de buradan hareketle öncelikle istidadi özcü kuramları, akabinde de bu kuramlar ile doğa yasaları, nedensellik ve modalite üzerine bir tartışmayı sunacağız.

1.3.2. İstidadi özcülük ve yasalar üzerine[195]

[195] Bu başlık altında inceleyeceğimiz David Lewis, David Armstrong ve Brian Ellis'in görüşleri *Felsefi Düşün* dergisinin 17. sayısında yayımlanan "Doğa Yasaları ve Bilimsel Özcülük Üzerine" başlıklı

Doğa yasaları, fiziksel evrende bir şekilde yönetici bir rol oynayan ve olayların belirli şekillerde gerçekleşmesi gerektiği gerçeğine katkıda bulunan soyut şeylerdir.[196] Modern bilimin ve felsefenin temel kavramları arasında yer alan doğa yasalarına göre evrenimiz bilimsel yasalara tabidir ve bu yasaları keşfetmek bilimin temel amaçlarından birisidir.[197] Çağdaş metafizik ve bilim felsefesi içerisinde ele alınan doğa yasalarını incelemek istediğimizde Hume'un düzenlilik (*regularity*) ve nedensellik (*causality*) düşüncesinin etkili olduğunu görmekteyiz. Hume nedeni bir diğerine benzer olan ve öncekine benzeyen tüm olayların, ikincisine benzeyen bu olaylarla benzer öncelik ve bitişiklik ilişkilerine yerleştirilmesi olarak tanımlar.[198] Bu tanıma göre neden, etkisinden (sonucundan) önce gelir, ona bitişiktir ve nedene benzer tüm olaylar, sonuca benzer olaylarla bir düzenlilik bağıntısı içindedir. Hume nedenselliği de tümden reddetmek yerine yeniden yorumlamıştır. Ona göre nedensel süreçlerde nedeni ve sonucu gözlemlememize karşın neden ve sonuç arasında zorunlu bir bağı deneyimleyemeyiz; gördüğümüz sadece, birinin gerçekten olgu olarak ötekinin ardından geldiğidir.[199]

Onun bu düşüncesi çağdaş literatürde Hume'u destekleyerek nedensellik ve düzenlilik kavramlarından hareketle doğa yasalarının nesnelere içkin olmadığı ve bu sebeple yasaların zorunlu değil olumsal olduğunu savunan iki görüşe öncülük etmiştir: Bunlardan ilki, doğa yasalarının doğadaki düzenlilikleri betimlediğini ve ne yasalarda ne de doğada herhangi bir metafiziksel zorunluluk olmadığını savunan düzenlilik kuramıdır. Bir diğer görüş alışılmış zorunluluk (*nomological necessity*) kuramında ise fiziksel nesnelerin sahip olduğu indirgenemez içsel nitelikler doğaları gereği kategoriktir; ancak yasalar gerçektir ve doğal

yazımda anlattım. (Bkz: Samet Büyükada, "Doğa Yasaları ve Bilimsel Özcülük Üzerine," *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 2, no. 17 (2021): 45–67.) Dergideki makalede yer almayan Alexander Bird'ün görüşlerine bu başlık altında yer vererek ve değerlendirme kısmı bu doğrultuda değiştirdiğimi belirtirim.

[196] Dumsday soyut şeyler (*abstract entities*) ifadesinde geçen 'soyut' kavramını 'somut' (*concrete*) kavramının karşıtı olarak kullanmaktadır.

[197] Michael Ruse, "Creation-Science Is Not Science," in *Philosophy of Science: The Central Issues*, ed. Martin Curd ve J.A. Cover (London: W W. Norton Sc Company, 1998), 39. Ruse'a göre bugün 'bilim' dediğimiz şey, bir takım belirli özelliklere sahip, dikkat çekici ve ayırt edici bir iddialar dizisidir. Ona göre bu özellikleri aramaya başlamamız gereken yer gerçek duyum dünyasıdır; ancak bu bilimin sadece gözlemlenebilir varlıklara atıflara bulunacağı anlamına gelmemektedir. Bilimin ampirik dünyayı anlamaya çalışmasının temelinde bilimin bir düzen arayışı olduğunu savunan Ruse için bilim bir tür düzenlilik (yasa) arayışı içindedir. Alex Rosenberg'e göre ise bilimin görevi bu yasaları ortaya çıkarmak ve elde edilen sonuçları bilimsel açıklamalarında kullanmaktır (Bkz: Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2012, 43).)

[198] David Hume, *A Treatise of Human Nature*. (Auckland: The Floating Press, 2009), 274-278.

[199] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), 23-24.

düzenlilikler birer açıklama olarak görülmekten ziyade birer kaide olarak kabul edilir.[200] Hume'un görüşlerinin aksine doğa yasalarının metafiziksel zorunluluk olarak tanımlandığı özcülük (*essentialism*) kuramlarında ise doğadaki nesnelerin sahip olduğu bazı ya da tüm özellikler istidadi (*dispositional*) olmakla birlikte doğa yasaları nesnelere içkin olarak zorunlu bir şekilde var olduğu görüşü hakimdir.[201] Sıraladığımız üç farklı doğa yasası kuramlarının kendi içinde farklı alt türleri olmasından dolayı yazımızda düzenlilik kuramı için David Lewis'in; alışılmış zorunluluk kuramı için David Armstrong'un ve özcü kuram için Brian Ellis'in görüşlere yer veriyoruz. Bu yazıda üç kuramın birbirinden ayrıldıkları noktaları göstererek, Ellis'in savunduğu bilimsel özcülüğün niçin diğer görüşlere göre daha kabul edilebilir olduğunu açıklayacağız.

1.3.2.1. Düzenlilik kuramı

Dünyada birbiri ardına meydana gelen olaylar zinciri olmadığını iddia etmek güçtür. Her sabah olduğunda Güneş'in doğması, 21 gün sonra yumurtadan civciv çıkması, 100 dereceye ısıtılan suyun kaynaması gibi pek çok olay dizisinde bir tür düzenliliğin hâkim olduğunu gözlemleyebiliriz. Ancak ne bugüne kadar doğan Güneş yarın onun tekrar gökyüzünde görüleceğinin garantisidir ne de dış basıncı değiştirilen su 100 derecede kaynayacaktır. Düzenliliği bir bakıma A gibi bir olay meydana geldiğinde B gibi bir olayın gerçekleşeceğine yönelik inancımız olarak da yorumlayabiliriz. Ampirik dünyada tecrübe ettiğimiz olay dizilerinin öyle olmak zorunda olup olmadığı ya da bu düzenliliğin bir yasaya tabi olup olmadığı tartışma konusudur. Bu tartışmaya David Hume'dan sonra John Stuart Mill (1843)[202], Frank Plumpton Ramsey (1928) ve David Lewis (1973, 1979) tarafından verilen cevaplar bizim bugün doğa yasalarına ilişkin düzenlilik kuramı[203] olarak tanımladığımız sistemi ortaya çıkartmıştır.[204] Buna göre doğa yasalarına ilişkin düzenlilik kuramı, doğanın belirli düzenli

---

[200] Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 68.

[201] Brian Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism* (Chesham: Acumen, 2002), 1.

[202] Mill'in nedensellik ve doğa yasalarına ilişkin görüşlerinin yer aldığı *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation* eserinin ilk basım yılı 1843 olmasına rağmen bu makalede 1872 yılı baskısından faydalanıldığını belirtmek isteriz.

[203] Günümüz literatüründe *Mill-Ramsey-Lewis düzenlilik kuramı* ya da *Ramsey-Lewis yasa kuramı* olarak geçen bu kuramı kısaca *düzenlilik kuramı* olarak ifade ediyoruz.

[204] Bu yazımızda Lewis'in düzenlilik kuramı görüşüne yer verecek olmamıza rağmen kısaca Mill ve Ramsey'in görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Mill'e göre nedensellik düzenli birliktelikten ziyade yasa-benzeri (*lawlike*) düzenlilikler gerektirir. Mill'in düzenlilik kuramına göre bir yasa, olayların istikrarlı bir modeli olarak anlaşılan bir düzenliliktir. Ona göre, diğer gerçek düzenlilikleri

diziler içerdiği ve yasaların bu tür düzenli dizilerden başka bir şey olmadığı görüşüdür.[205]

Düzenlilik kuramına göre yasalar mümkün olan en iyi dizgeleştirmelerin (*systematizations*) aksiyomlarıdır. Bu dizgeleştirmeleri niçin yasa olarak okumamız gerektiği sorusunu David Lewis şöyle yanıtlar:

> Olumsal (*contingent*) bir genelleme, ancak ve ancak doğru tümdengelimli sistemlerin her birinde basitlik ve güçlülüğün en iyi birleşimini sağlayan bir kuram (veya aksiyom) olarak görünüyorsa bir doğa yasasıdır. Bir genelleme i dünyasında bir yasadır, aynı şekilde, ancak ve ancak bu genelleme i dünyasındaki en iyi tümdengelimli sistemlerin her birinde bir kuram olarak görülüyor ise.[206]

Lewis, Ramsey'in "tümdengelimli bir sistemde mümkün olduğu kadar basit bir şekilde her şey bilinseydi, yasalar aksiyom olarak alınması gereken önermelerin sonuçları olurdu" görüşünü kabul etmekle birlikte bir yasanın yeterince iyi tüm doğru sistemlerde bir teorem olarak görünmesi gerektiğini belirtir.[207] Bu açıdan düzenlilik kuramında doğa yasalarını doğru genellemeler olmaları bakımından, gerçek dünyanın olumsal düzenliliklerinin bir alt kümesi olarak düşünebiliriz. Lewis'e göre yasalar ile onun örnekleri arasında fiziksel bir zorunluluk söz konusu değildir.[208] Lewis'in düzenlilik kuramına göre, dünyada var olan tek şey, sahip oldukları özelliklere sahip bireysel nesnelerdir. Yasalar nesnelerin sahip olduğu fazladan bir özellik değil; aksine nesne onlarla ilgili olguların optimal dizgeleştirmesine uyan veya

kapsayan düzenlilikler, kapsananlardan daha geneldir ve doğa yasaları, en genel olan düzenliliklerdir. Mill böylece dünya hakkındaki bilgimizi, basitlik ve güçlülük arasındaki en iyi dengeyi sağlayan ideal bir tümdengelim sisteminde düzenlerler. (Bkz: J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation* (New York: Harper & Brothers, Publishers, 1872), 300-302, 501, 553-566 ve Andreas, Holger ve Mario Guenther, "Regularity and Inferential Theories of Causation", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Sonbahar 2021 Edisyonu), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/ fall2021/entries/causation-regularity/, çevrimiçi 15 Eylül 2021.) Ramsey için ise bilgimizi tümdengelimli bir sistem olarak dizgeleştirmek istediğimizde bu sistemdeki genel aksiyomlar doğanın temel yasaları olacaktır. Ramsey yasaları, birbirinden bağımsız bir düzenliliklerden ziyade bir sistem içinde belirli bir konuma sahip olmaları açısından yorumlar. Ona göre eğer her şeyi bilseydik ve tümdengelimli bir sistemde (bildiklerimizi) mümkün olduğunca basit bir şekilde düzenleseydik, nedensel yasalar aksiyom olarak almamız gereken önermelerin sonuçları olurdu. (Bkz: Frank Plumpton Ramsey, "Universals of Law and of Fact", *F.P. Ramsey Philosophical Papers,* ed. D. H. Mellor (London: Cambridge University Press, 1990), 140-144.

[205] Stephen Mumford, *Laws in Nature* (New York: Routledge, 2004), 30.

[206] David Lewis, *Counterfactuals*, (Oxford: Blackwell, 1973), 73

[207] Lewis, *Counterfactuals*,73; yıldız işaretli dipnot.

[208] Ömer Fatih Tekin, "Different Views of Laws of Nature", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 2017, 44.

bunlardan türetilebilen düzenliliklerdir.[209] Buna göre yasalar kendi örneklerinin modeline bağlı kalmakla birlikte kendi örneklerini ve dünyadaki düzenliliklerin varlığını açıklar; ancak yasanın olumsal olması, gerçek dünyaya ait bir yasanın yanlış olduğu mümkün dünyaların var olduğu anlamına da gelebilir. Misal, $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ ifadesi gerçek dünyaya ait bir yasa iken, F olma koşulunu sağlayan ama G olmayan bir nesnenin var olduğu bir dünyada bu yasa zorunlu olarak doğru olamaz. Bu durum haklı olarak düzenlilik kuramı için eleştiriye açık kapı bırakmaktadır.

Düzenlilik kuramında bir genellemeyi yasa yapan kriterin ne olacağı ya da nasıl belirleneceği ciddi bir sorundur. Sıradan bir genellemeyi yasa olarak atfetmek neredeyse tüm genellemelerin yasa olabileceği anlamına gelir ki bu yanlış olur. Doğada ya da dünyamızda meydana gelen rastgele düzenliliklerin yasa sayılamayacağı açıktır. Misal, her gün aynı saatte yürüyüşe çıktığı rivayet edilen Kant'ın[210] bu alışkanlığının bir yasa olmadığı aşikardır. Ancak yukarıda verdiğimiz genelleme, örnek ve yasa arasındaki ilişki gereğince bunun bir yasa olduğu da iddia edilebilir. 'Bakır teller elektriği iletir' önermesi gözlemlediğimiz her bakır telin elektriği iletmesi sonucuna ulaştığımız doğru bir genelleme örneğidir. Düzenlilik kuramı bu doğru genellemenin bir zorunluluk içermediğini savunur. Bakır telin elektriği iletmemesi mantıksal olarak bizi bir çelişkiye götürmez; nitekim bakırın doğasında elektriği iletme gibi bir özelliğinin olmadığı da bu görüş içerisinde savunulup kabul edildiğinde (ki düzenlilik kuramı içerinde istidadi özelliklerin yeri yoktur) bakır ve elektrik arasında zorunlu bir bağa ihtiyaç kalmaz. Lewis, metalin elektriği iletmesi ve Kant'ın düzenli yürüyüşleri gibi örneklerden kaynaklanan farklılıkları çözmek için karşı olgusal durumları düzenlilik kuramına ekleyerek bir çözüm sunar. Buna göre her genelleme yasa olmak zorunda değildir. Yasa durumu ile rastgele durum arasına bir ölçüt getiren Lewis için doğa yasalarının basitliği ve açıklama gücünü en iyi biçimde sunan tümdengelimli sistemin aksiyomları olduğu belirtmiştik. Buna göre Lewis'in en iyi sistemi ortaya çıkartma görüşü, basit düzenlilik ile yasalar arasında bir ayrım yapmaya olanak sağlar. Bir genelleme yasa olarak bir dünyada doğru iken başka bir dünyada sadece bir genellemeden ibaret olabilir; çünkü ilkinde yasa olarak en iyi tümdengelimli sistemi vermekte iken ikincisinde en iyi tümdengelimli sistemi ortaya koymayabilir. Böylelikle karşı olgusal bir

[209] Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007), 1.

[210] Kant'ın bu eylemi gözlemlenebilir bir deneyim olmasa da doğru kabul edilen bir olgudur. Yine de burada daha gözlemlenebilir olması bakımından her ayın 15'inde aidat toplamaya gelen bir apartman yöneticisini de düşünebiliriz.

durum içeren bir genellemenin olduğu bir dünyada o genellemeyi yasa değil bir rastgele durum olarak tanımlamak mümkün hale gelir.[211]

Yine de bu durum en iyi sistem görüşünün nesnelliğini sorgulanır kılmaktadır. Nitekim David Armstrong bir yasanın basit ve güçlü olma kriterinin zihne bağımlı olmasından dolayı yasaların öznel bir şekilde belirlenebileceği hususunu eleştirmiştir.[212] Bunun yanı sıra 'basitlik' ve 'güçlülük' ilkelerinin ikisine birden aynı oranda niçin ihtiyaç duyduğumuz da bir başka sorundur. Armstrong'a göre bir rasyonalist için basitlik daha önemli olabilirken; bir ampirist için güçlülük daha ağır basan bir ölçüt olabilir.[213] Açıkçası Lewis bu sorunun farkında gözükmesine rağmen eleştiriye yönelik tutarlı bir yanıtı olduğunu söyleyemeyiz. Ona göre nasıl ki bizim dünyamızın yasası başka bir dünyanın sadece bir rastgele düzenliliği olabiliyorsa, bunun tam tersi de geçerli olabilir. Bu durumda başka bir dünyadaki yasayı ortaya koyacak olan yine basitlik ve güçlülük ölçütleridir. Lewis için en iyi sistem, basitlik ve güçlülük arasında gerçekliğin izin verdiği ölçüde iyi bir denge sağlar ki bir dengenin ne kadar iyi olduğu, doğanın ne kadar iyi olduğuna bağlı olacaktır.[214] Dolayısıyla, doğa bize karşı iyi olduğu sürece en iyi sistem, herhangi bir makul basitlik ve güçlülük ölçütü altında en iyi sonucu vermeye devam edecektir; çünkü herhangi bir ölçüt üzerine mutabık kalamasak ve dünyanın olduğu hali bize karşı iyi olmasa bile burada suçlu doğanın kendisidir, sistem değil.[215] Lewis bu yanıtı ile her ne kadar ölçütleri ön plana çıkartsa da Armstrong'un öznellik eleştirisini de bir yandan kabul ediyor gözükmektedir. Yine de doğada bir yasa var ise bunun kişilere bağlı ölçütlere dayanmaması gerekir.

Düzenlilik kuramına yönelik bir diğer eleştiri ise kastedilen düzenlilik için bir olayın tekrar sayısındaki muğlaklıktır. Sadece bir kere gerçekleşen ya da gerçekleşmeyi bırakmış bir vakanın düzenlilik teorisine göre yasa sayılıp sayılamayacağı konusu net değildir. Bu açıdan, Aral Gölü'nün kuruması ya da çok nadir gerçekleşen volkanik yıldırımlar bir yasa örneği olup olmadığı tartışmaya açıktır. Lewis bu durumu 'olanak/şans'(*chance*) kavramı ile açıklamaya çalışır:

---

[211] Lewis, *Counterfactuals,* 74.

[212] David Armstrong, *What is a Law of Nature?*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 66-67.

[213] Armstrong, *What is a Law of Nature?*, 67.

[214] David Lewis, "Humean supervenience debugged", *Mind,* Vol. 103 (1994), 478.

[215] Lewis, "Humean supervenience debugged", 479.

> Trityum atomları bol miktarda bulunur; Unobtainium[346] atomları için öyle değil. Maddeyi yapmak zor, aslında tüm uzay ve zamanda, geçmiş şimdi ve gelecekte, sadece iki Un^{346} atomu vardır: birinin ömrü 4.8 mikro saniyedir, şansa bağlı olarak; diğerinin ömrü 6,1 mikro saniyedir. Yani tüm Un^{346} atomlarının tam olarak yarısı 4.8 mikro saniyede bozunur. Bu frekans, Un^{346}'nın yarı ömrüyle ilgili olarak, başka bir deyişle, bir atomun belirli bir zamanda bozunma olasılığıyla ilgili neyi doğru kılıyor? Hemen hemen hiçbir şey, düşünmeliyim.[216]

Olanak/şans etmenini nesnel tek-durum (*single-case*) ihtimali olarak tanımlayan[217] Lewis'in bu açıklamasının ardında aslında yine doğanın iyi ve merhametli olmasına sığınma düşüncesinin yattığını söyleyebiliriz. Lewis'e göre sadece bir kere vuku bulmuş olaylarla zaman kaybetmek yerine daha fazla tekrarı olan örnekler üzerine yoğunlaşmak makul bir hamle olurdu; ancak tek-durum olaylarının gelecekte tekrar etmeyeceğinin garantisi yoktur. Benzer şekilde geçmişte bir kere meydana gelmiş; ancak bizim gözlemimize yakalanmamış pek çok olayın da olması mümkündür. Doğanın iyiliği neticesinde geçmişte ve gelecekte bir kere meydana gelmiş ve gelmesi muhtemel olaylarla şu an için ilgilenmiyor olmamız düzenlilik kuramının sağlamlığını sorgulanır kılmaktadır.

1.3.2.2. Alışılmış zorunluluk kuramı

Bir diğer önemli yasa modeli ise düzenlilik kuramına göre ontolojik olarak daha güvenilir bir model sunuyor gibi gözüken alışılmış zorunluluk (*nomic necessitation* ya da *nomological necessity*) kuramıdır. Doğa yasalarına karşı olumsalcı (contingentist) bir tavrı benimseyen bu kuramın savunucularından Fred Dretske (1977), Michael Tooley (1977) ve David Armstrong (1983) gibi düşünürler doğa yasalarının doğal ya da alışılmış (*nomic*) zorunluluk olarak da adlandırabileceğini ve bu tür zorunluluğun metafiziksel zorunluluktan faklı olduğunu savunur.[218] Buna göre alışılmış zorunluluk, metafiziksel zorunluluktan daha zayıftır; çünkü yasalara ve onların metafiziksel olarak zorunlu kıldığı tüm gerçeklere yüklenebilirdir. Öyle ki metafiziksel olarak zorunlu olan her şey aynı zamanda alışılmış olarak da zorunludur; ama tersi geçerli değildir.[219] Bir başka ifade ile alışılmış zorunluluğu fiziksel zorunluluk; metafiziksel

---

[216] Lewis, "Humean supervenience debugged", 477.

[217] A.g.e., 475.

[218] Alışılmış zorunluluk kuramının diğer önemli temsilcileri olarak Dretske ve Tooley'den de kısaca bahsetmemiz gerekir. Dretske'ye göre düzenlilik kuramında yer alan tümel niceleyici ifadesinde geçen yüklemler değil tümeller yasayı belirler. Tooley'e göre ise belirli ilişki içerisindeki tümeller, tikeller hakkında ilgili genellemeleri mantıksal olarak zorunlu kılarlar. Bu durum gerçekleştiğinde söz konusu genelleme yasayı ifade etmektedir. Ayrıntı için Bkz: Fred Dretske, "Laws of Nature", *Philosophy of Science* 44, sayı 2 (1977) ve Michael Tooley, "The Nature of Laws", *Canadian Journal of Philosophy* 7, sayı 4 (1977).

[219] Mumford, *Laws in Nature*, 83-84.

zorunluluğu ise dünyanın başka türlü olamamasını sağlayan anlamda zorunluluk olarak tanımlayabiliriz.

Armstrong'a göre yasalar belirli bir kendine özgü olguya karşılık gelir. Buna göre olgu tümellere (doğal özellikler gibi) sahip tikellerden (bireysel şeylerden) meydana gelmektedir ve olgular daha üst-düzey tümellere sahip olan veya bunlarla ilişkili olan tümellerden oluşur.[220] Armstrong'un sisteminde yasalar tümeller arası bağıntılardır (*relations*). Buna göre tikeller arasındaki ilişkiyi temsil eden, misal, R bağıntısını içeren R (a, b) ifadesi birinci-düzey (*first-order*) tikeller arasındaki tümel bir bağıntıyı temsil eder. Bununla birlikte, ikinci dereceden tikeller (*second-order particulars*) arasında ikinci dereceden bir bağıntı da mümkündür.[221] Dolayısıyla R (F, G) şeklinde ifade edilen F ve G tümelleri arasında da R bağıntısı olması söz konusu olabilir. İşte, alışılmış zorunluluğun doğa yasası anlayışı tümeller arasındaki bu tür bağıntılardır. Armstrong'a göre tümeller arasında geçerli olan bir doğal zorunluluk bağıntısına sahip olduğumuzda bir doğa yasasına sahip oluruz. Buna göre F'lerin G olduğunu iddia eden bir yasa, F ve G tümellerinin belirli bir ikinci dereceden bağıntısı yani alışılmış zorunluluk ile alakalıdır. Bir başka ifade ile alışılmış zorunluluk kuramını, $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ biçiminde ifade edilen düzenlilik kuramına bir tür (alışılmış) zorunluluğun eklenmesi olarak da düşünebiliriz. Armstrong'a göre F'lik ve G'lik iki tümel olarak düşünüldüğünde ikisi arasındaki ilişki mantıksal olmaktan ziyade olumsaldır ve N (F, G) şeklinde ifade edilir.[222] 'N' burada alışılmış zorunluluk bağıntısı olarak birbirinden farklı tümeller arasındaki bağıntıyı temsil eder. Yasalar tikellere bağlı olmak yerine tikellerin örneklendirdiği tümellere bağlıdır.[223] Bir başka deyişle, alışılmış zorunluluk kuramı yasaları tümeller veya özellikler arasındaki bağıntılar olarak tanımlayabiliriz. Bir F'nin G olduğunu açıklayan $(Fa \rightarrow Ga)$, $(Fb \rightarrow Gb)$, $(Fc \rightarrow Gc)$… gibi pek çok sayıda tikel örnek, karşı olgusal olsa dahi, bir sonraki tikelin F olduğunda G olmasını gerektirmez. Armstrong'a göre 'F, G'dir' ifadesinin yasa olması için 'F, G'dir' ifadesinin zorunluluğun bir türünü içermelidir. Alışılmış zorunlulukta bu manada yasaların tümeller ya da özellikler arasındaki bağıntıyı temsil etmesi bakımından 'F, G'dir' ifadesinin içerdiği zorunluluk tanımlanmış olur. Armstrong'un burada 'zorunluluk' ile kastettiği tümeller arası bağıntının olumsallığıdır.[224] Dolayısıyla, F olan her şeyin G olması N (F, G) diye bir yasanın

[220] Bird, *Nature's Metaphysics*, 2.

[221] Armstrong'a göre ikinci-düzey tikeller birinci-düzey tümellerdir.

[222] Armstrong, *What is a Law of Nature?*, 85.

[223] Armstrong, *What is a Law of Nature*, 138-139.

[224] Bird, *Nature's Metaphysics*, 47.

olmasını gerektirmez; ancak N (F, G) bağıntısı F olan her şeyin ki karşı olgusal olması bakımından F olmasa bile, F olduğunda G'nin de olmasını gerektirecektir. Misal, 'Su, H_2O'dur' gibi bir ifade bu kuram içinde bir yasa örneği değildir. 'Su, H_2O'dur' doğrudur; ancak burada birbirinden ayrı iki tümel söz konusu değildir; aksine 'su olmak' ve 'H_2O olmak' aynı özeliği temsil etmektedir. Bu durum yine de ''Su H_2O'dur' ifadesi yasa olarak adlandırılmasa bile bir tür zorunluluk içermez mi?' sorusuna engel değildir. Armstrong 'Su, H_2O'dur gibi yapıları yasa-benzeri (*law-like*) olarak tanımlar. Alışılmış zorunluluk birbirinden ayrı iki tümel arasındaki bağıntı üzerinedir.[225] Bu sebeple N (F, G)'de yer alan N birbirinden ayrı tümeller arasındaki bağıntıyı temsil ettiği için su ile H_2O özdeşlik bildirmesinden dolayı bir yasa olarak Armstrong'un sisteminde yer almaz. 'Su H_2O'dur' ifadesi su ya da H_2O hakkında sadece bir doğruluk bildirimidir. Alışılmış zorunluluk kuramında iki tümel arasında ilişkili olduğunda, ilkinin varlığı ikincinin varlığını beraberinde getirir. Böylece yasalar, örneklerini ve dünyadaki düzenliliklerin varlığını açıklamış olur.

Alışılmış zorunluluk görüşünün düzenlilik kuramına kıyasla getirdiği yenilik yasaların tümeller veya özellikler arasındaki bağıntılarla ilgili olmasıdır. Armstrong için tümeller örneklerinin içinde bulunur ve tümeller, tikeller kadar olumsal varlıklar olmakla birlikte örneksiz olarak var olmazlar.[226] Dolayısıyla bir tümelin gerçek olabilmesi için zaman-mekansal manada mevcut olmalıdır.[227] Yasaları tümeller arası bağıntılar olarak tanımlayan Armstrong için bu bakımdan yasalar tümel olmak zorundadır.[228] Öyleyse, tikellerin tümellerin birer örneği olmasına kıyasla, tümel bir yasanın örneği ne olabilir? Armstrong bu soruyu tikel nedensel dizilerin yasaların örneği olması olarak yanıtlar.[229] Bu durumda a sebebinin b sonucuna neden olması ancak ve ancak a'nın ve b'nin genel yasaya tabi olması durumunda gerçekleşecektir. Armstrong böylelikle sadece yasa ve sebepler arasındaki ilişkiyi açıklamış olmakla kalmaz, aynı zamanda N alışılmış zorunluluk bağıntısının da ontolojik olarak nasıl temsil edileceğini göstermiş olur.

Armstrong'un alışılmış zorunluluk kuramı Lewis'in düzenlilik kuramına kıyasla birkaç noktada daha iyi bir açıklama sunmaktadır. Öncelikle, nelerin yasa sayılıp sayılamayacağı hususunda sınırları daha belirgindir ve yasa durumu doğanın iyimserliğine bırakılmamıştır. Bununla

[225] A.g.e., 138.

[226] Bird, *Nature's Metaphysics*, 126.

[227] A.g.e., 173.

[228] David Armstrong, *Nominalism and Realism |Universals and Scientific Realism Volume I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 126.

[229] Armstrong, *What is a Law of Nature*, 93-95.

birlikte, yasaların tümel kabul edilmesi, örneklerinin hepsinde aynı özdeşliği barındıracağı anlamına gelir ki bu da yasanın evrenselliğini destekler niteliktedir. Düzenlilik kuramı tümeller arası bağıntıyı açıklamasına rağmen örnekleri açıklamada yetersiz kalırken; alışılmış zorunluluk kuramı doğrudan tümellerle ilişkili olması bakımından tüm örneklerinde özdeşliğini korumaktadır. Tüm bunlara rağmen alışılmış zorunluluk kuramının kendi içinde zayıf kaldığı yönleri de mevcuttur. İlk olarak tümellerin varlığını kabul etmediğimizde yasanın nasıl açıklanacağı ciddi bir sorundur. Armstrong'un tümelleri tikel örneklere indirgemeci yaklaşımı yasa yorumu oldukça kısıtlamaktadır. Armstrong'a göre bir yasanın varlığı tikel nedensel dizi içinde bir örneği olması durumunda söz konusudur. Ancak böyle bir örneğin olup olmadığına hangi özelliklerden hareketle karar verilecektir? Örneklendiremeyeceğimiz bir özelliğin olması durumunda N bağıntısını kuracak bir yasa elde etmemiz mümkün değildir. Bu açıdan tümel olarak kabul edilen yasalar ile onun örnekleri arasındaki ilişki mutlak bir netlik içerisinde değildir. Lewis'in bu konudaki eleştirisinde haklılık payı vardır:

> N ne olursa olsun, Ga olmadan N (F, G) ve Fa'ya sahip olmanın nasıl tamamen imkânsız olabileceğini anlayamıyorum. [...] [Armstrong] 'Zorunlu kılar/gerektirir (*necessiates*) [kavramını] yasa koyucu N tümelini adlandırmak için kullanır ki kim 'F, G'yi zorunlu kılar' ve bir 'F'ye sahip olduğunda, zorunlu olarak G'ye sahip olması gerektiğini duyunca şaşırır? Halbuki ben, N'nin 'zorunluluk' adını ancak, bir şekilde, gerçekten gerekli zorunlu ilişkilere girebildiği takdirde hak ettiğini söylüyorum. Sadece bir isim taşıyarak [ilişkilere] giremez, tıpkı '*Armstrong* [güçlükol]' olarak adlandırılan birinin güçlü pazılara sahip olamayacağı gibi.[230]

Lewis burada N bağıntısı içinde yer alan her F'nin niçin G olması gerektiğini ve iki tümel arasındaki ilişkinin niçin yasa olarak tanımlanması gerektiğini sorgulamaktadır. Armstrong'a göre bu zorunluluğu mümkün kılan F ve G gibi tümellerin özelliklerinin kategorik olmasıdır.[231] Armstrong için tüm özellikler tümel olmasının yanı sıra aynı zamanda kategoriktir.[232] Bu anlamda F gibi bir tümel istidadi olarak G tümeli olmaya meyledemez. N yasası F tümeline eklendiğinde zorunlu olarak G gerektirilmiş olacaktır. Bu açıdan Lewis'in eleştirisinin aksine N sadece bir isim olmaktan öte yasanın kendisi olması bakımından F ve G arasındaki bağıntıyı açıklar; ancak bunun bizim tarafımızdan tümellere nasıl yüklendiği muamma olarak kalmaktadır. Armstrong'un alışılmış zorunluluk kuramı Lewis'in düzenlilik kuramından kaynaklanan düzenliliklerin yasa olarak tanımlanmasındaki eksiklikleri aşıyor gözükmesine

---

[230] David Lewis, "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy,* 61, 1983, 366.

[231] David Armstrong, "Four Disputes about Properties", *Synthese* 144, no. 3 (2005), 312-315, 320.

[232] Kategorik ve istidadi özellik arasındaki farkı şu şekilde açıklayabiliriz: Kategorik özellik bir nesnenin tüm şartlar altında sahip olduğu özelliktir; bunu karşın istidadi özellik ise belirli koşullar altında ortaya çıkar. Buna göre bir nesnenin rengi, biçimi, moleküler yapısı gibi özellikler kategorik; erimek, buharlaşmak, yanmak gibi özellikler ise istidadidir.

rağmen tümeller arasındaki olumsal bağıntının niçin 'yasa' olarak tanımlanması gerektiği konusunda başarılı olduğu söylenemez.

1.3.2.3. Bilimsel özcülük kuramı

Özcülük -yukarıda verdiğimiz özcülük tanımlarına nazaran ve ek olarak- doğa yasalarının doğada var olan şeylere dışarıdan yüklenmesi yerine onlara içkin olduğuna dair bir görüştür.[233] Özcüler, nesnelerin Tanrı tarafından veya onların dışındaki bir doğa yasası tarafından davranışta bulunmadıklarını; aksine nedensel güçleri, kapasiteleri ve istidatları kaynaklı davranışlarda bulunduklarını savunur.[234] Bu açıdan tüm özcü görüşler, doğa yasalarına getirdikleri açıklamalar ile yukarıda bahsettiğimiz düzenlik ve alışılmış zorunluluk kuramlarına karşıt bir tavrı benimser. Bu bölümde görüşlerine yer vereceğimiz Brian Ellis'in özcü yasa anlayışına geçmeden önce, çağdaş felsefede özcülük fikrini gündeme getiren Saul Kripke'nin özcü yaklaşımının Ellis'in özcülüğüne giden yolu nasıl açtığını göstermek tartışmaların seyrini takip etmemize yardımcı olacaktır.

Kripke doğal türlerin bazı özelliklere özsel olarak sahip olduğunu, bu türlerin özlerinin özsel doğrularının yani bir türün üyelerini o türe ait kılan ve başka türden ayıran özelliklerinin bilim tarafından keşfedilebilir olduğunu savunur.[235] Kripke bir türün özsel özelliği ile o türe ait bireylerin başka bir türün değil, o türün üyeleri yapan özellikleri kastetmektedir. Buna göre doğal türlerin gerçek özlerini ya da özsel doğrularını veren zorunlu doğrular bilim tarafından keşfedilir. Bazı zorunlu doğruların ampirik olarak bilinebilmesi Kripke için zorunlu *a posteriori* bilgisini verir.[236] Doğal türlerin bazı özelliklere özsel olarak sahip olduğunu iddia eden Kripke'ye göre, misal, su ve H_2O arasındaki özdeşlik, bilimin bize içinde bulunduğumuz dünyanın doğası hakkında bilgi vermesini sağlar.[237] Bir başka ifade ile A ve B gibi iki doğal tür hakkındaki 'A, B'dir' söylemi zorunlu *a posteriori*dir ki bu aynı zamanda özdeşliğin ifadesidir. Kripke'nin özcü anlayışının zorunluluğa eklediği *a posteriori*lik nedensel zorunluluğu açıklamaya yeterli değildir; çünkü özdeşlik Kripke tarafından katı belirticiler (*rigid designator*) olarak tanımladığı doğal tür terimleri arasındaki ilişkidir.[238] Su ve H_2O arasındaki özdeşlik,

[233] Brian Ellis, *Scientific Essentialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1.

[234] Bird, *Nature's Metaphysics*, 47.

[235] Kripke, *Naming and Necessity*, 110, 128, 138-140.

[236] A.g.e., 140-142.

[237] A.g.e., 121.

[238] Kripke, *Naming and Necessity*, 4.

suyun niçin veya hangi nedenle H_2O olduğunu açıklamaz. Bahsettiğimiz nedenselliğe çağdaş özcü kuramlar yeni bir açıklama getirir. Buna göre doğal türlerin sahip oldukları özsel özellikler, türlerin sadece ne olduğunu değil aynı zamanda neler yapabileceğini de içerir. Bu yüzden dünya aynı türleri barındığı ve şartlar aynı kaldığı sürece nedensel ilişki farklı olamaz. Zorunluluk kavramı artık doğal türlerin özleri ve istidadi özellikler üzerinden açıklanmaktadır.

Bu anlamda belirli temel özelliklerin özleri hakkında Hume karşıtı bir metafizik anlayışı olarak tanımlayabileceğimiz istidadi özcülük, nesnelerin temel doğal özelliklerinin istidatlar olduğu görüşüdür. Tüm özelliklerin istidadi olduğunu savunan istidatçılık (*dispositionalism*) ile doğal türlerin özelliklerine zorunlu olarak sahip olduğu özcülük birleşiminden doğan istidadi özcülüğü, türlerin bazı istidadi özelliklere özsel olarak sahip olduğunu savunan görüş olarak tanımlayabiliriz.[239] Çağdaş metafizik tartışmaları içerisinde özelliklerin istidadi ve kategorik sınıflandırmasını temel alan farklı istidadi özcü kuramlardan bahsedebiliriz. Buna göre:

a) İstidadi ve kategorik özelliklerin birbirine indirgenmediği karma (*mixed*) görüş; Biran Ellis ve David Oderberg,

b) İstidatların indirgenemez tek doğal özellik olduğunu ve kategorik özelliklerin ya olmadığını ya da istidadi özelliklere indirgenebileceğini savunan istidadi tekçilik (*dispositional monism / pan-dispositionalism*); Alexander Bird ve Stephen Mumford,

c) Hiçbir özelliğin sadece istidadi veya kategorik olmadığını ve her özelliğin özsel olduğunu savunan özdeşlik kuramı (*identity theory*); Charles Martin,

d) İstidadi ve kategorik arasındaki kavramsal ayrımın aslında doğada gerçek, nesnel bir ayrım ile eşleşmediği görüşünü savunan tarafsız tekçilik (*neutral monism*) görüşüne göre gerçekten indirgenemez doğal özellikler kendi başlarına ne istidadi ne de kategoriktir; Andreas Bartels.[240]

Brain Ellis istidadi özcülüğü (*dispositional essentialism*) istidadi gerçekçiliğin (*dispositional realism*) bir türü olarak sınıflandırır ve istidadi özelliklere gerçekçi bir yaklaşımı benimseyerek bu özelliklerin özsel olduğunu iddia eder.[241] Bir örnek ile açıklamak istersek, elektrikle yüklenme doğası gereği bir özelliktir. Bu özelliğe sahip bir nesne istidadi olarak kendisi ile aynı

[239] Barbara Vetter, *Potentiality: From Dispositions to Modality* (New York, NY: Oxford University Press, 2015), 283.

[240] Dumsday, *Dispositionalism and the Metaphysics of Science*, 68-69.

[241] Brian Ellis and Caroline Lierse, "Dispositional Essentialism," *Australasian Journal of Philosophy* 72, no. 1 (Mart 1, 1994): 27–45.

olan yükü iter ve karşıtı olan yükü çeker. Bunun yasadaki karşılığı olarak adlandırılan Coulomb Yasası ise 'aynı yükler birbirini iter, zıt yükler birbirini çeker' şeklindedir. İstidadi özcülüğe göre yüklü olmak özde temellendirildiği için Coulomb Yasası metafiziksel olarak zorunlu kabul edilir. Ellis'in istidatlara yaklaşımı kaçınılmaz olarak beraberinde bir yasa açıklamasını getirir.

Ellis'in sunduğu yeni özcülük anlayışı, özcü metafiziği temele alan yasa kuramı ile öne çıkmaktadır. Ellis için farklı kimyasal tözler ve fiziksel parçacıklar istidadi davranışlara sahiptir ve türlere ait olan istidatlar o tür için özseldir.[242] Misal altın elementini ele alalım. Altın için elektriği iletmesi, 79 proton sayısına sahip olması ya da erime sıcaklığının 1063 °C olması altın atomu olmanın bir parçasıdır. Bilimden hareketle altının ne olduğunu ve ne tür özellikleri olduğunu açıklayıp sıralayabiliriz. Bunun bir sonucu olarak da elimizdeki veriye uygun davranışlar sergilemeyen maddenin altın olmadığını anlayabiliriz. Ellis'e göre tüm doğa yasaları, en genelinden en özeline kadar, nesnenin ve onu oluşturan olayların temel özelliklerinden kaynaklanır ve bizimkiyle aynı doğal türden her dünyada olması gerekir.[243]

Nedenselliği nedensel süreçlerdeki olaylar arasındaki ilişkiler olarak tanımlayan Ellis'e göre belirli bir nedensel gücü belirli bir şekilde etkinleştirecek doğal bir olay meydana gelirse, o zaman bu gücün uygun bir göstergesi olacak doğal bir olay da meydana gelmek zorundadır.[244] Bu açıdan doğa yasaları sadece davranışsal düzenlilikler olmamakla birlikte aynı zamanda doğal türlere ait olan şeylerin içsel özelliklerinden kaynaklanan doğal süreçlerin tanımlarını da gerektirir. Ellis için doğa yasaları olumsal değil; metafiziksel zorunludur.[245] Halen var oldukları durumlarda bulunan aynı şeyler, var olabilecekleri herhangi bir dünyada aynı davranışsal istidada/eğilimlere sahip olmak zorundadır. Nesnelerin özdeşlikleri doğa yasalarından bağımsız değildir. Bu durumda eğer doğa yasaları farklı olsaydı, dünyada var olan şeylerin olduklarından farklı olması gerekirdi. Gerçek dünyada ve mümkün tüm dünyalarda aynı biçimde davranan doğal istidadi özellikler vardır. Bu özellikler nesnelere ait nedensel güçleri barındırır. Böylelikle tüm mümkün dünyalarda olabilecek şeyler aynı şekilde davranmaya devam eder.[246]

Ellis'in bu izahatı Kripkeci öz anlayışının geldiği yeri göstermesi ve bilimsel özcülüğün temelini oluşturan savları açıklaması bakımından önemlidir. Kendi ifadesiyle bilimsel özcülük

[242] Ellis, *Scientific Essentialism*, 12.

[243] A.g.e., 4.

[244] A.g.e., 5-7.

[245] A.g.e., 37-38.

[246] Ellis, *Scientific Essentialism*, 7-8.

ontolojisi gerçek ve zihinden bağımsız tümeller olarak kabul ettiği üç doğal türün hiyerarşisinden meydana gelir.[247] Hiyerarşiler üç doğal tür kategorisine karşılık gelir: Tözsel doğal türler, nesneleri veya tözleri üye olarak içerir; canlı (*dynamic*) doğal türler kaplamında olayları ve süreçleri içerir ve özellik doğal türü ise kaplamında özellik örneklerini ya da kalıpları[248] içerir.[249] Ellis'in gerçekliğin yapısını oluşturduğunu düşündüğü doğal türler doğada biz onları düşünmeksizin var olmaya devam ederler. Bu doğal tür yapısının varlığı, dilden bağımsız çok sayıda gerçekliğin varlığını gerektirecektir. Çünkü Ellis'e göre her türe ait her tözün zorunlu olarak o türün tözleri için özsel özelliklere sahip olması ve her kimyasal sürecin zorunlu olarak o türün kimyasal sürecine sahip olması gerekir.[250]

Ellis kendi savunduğu özcülüğü, istidadi gerçekçiliğin bir türü olarak tanımlamasına karşın temel istidadi özelliklerin tüm özellikler için ontolojik bir temel olduğunu iddia etmez ve istidadi özelliklerle aynı ölçüde kategorik özelliklerin olduğunu da kabul eder. Ancak kategorik özelliklerin istidadi özelliklere indirgenebileceğini savunmaz.[251] Ellis'e göre gerçek istidadi özellikler kategorik özelliklerin hemen ardından gelirken, bunun tam tersi söz konusu değildir. Buna göre eğer bir istidadi özellik diğer özelliklerin ardından geliyorsa (*supervene on*) [artgelimin] öncü kümesi istidadi olan en az bir özellik içermek zorundadır.[252] Ellis'in burada açıkladığı takip etme/ardından gelme (*supervenient*) meselesini şu şekilde daha net izah edebiliriz: Bir A kümesi özellikleri, B kümesi özelliklerini takip ediyorsa (akabinde meydana geliyorsa) B kümesinin özelliklerinden bir değişiklik olmaksızın A kümesinin özelliklerinde bir değişiklik olmaz. Kısacası B farklı olmaksızın A farklı olamaz. Konu ile ilgili Jan Faye'in açıklamasını vermeyi uygun buluyoruz:

> Artgelim (Supervenience): (Zorunlu olarak) eğer bir S* sistemi, B özellikleri kümesinden bazı özelliklere sahipse ve S* sistemi bir alt sistemler kümesi S tarafından oluşturulmuşsa, o zaman S alt sistemleri kümesini oluşturarak onlardan en az bir tanesine sahip olan A özellikleri kümesi vardır ve (zorunludur ki) eğer oluşturulan S alt sistemleri kümesi A kümesinden bir özelliğe sahip ise S* sistemi B kümesinden özelliğe sahiptir.[253]

---

[247] A.g.e., 67-74.

[248] Ellis'in burada kullandığı 'trope' terimi, bir özelliğin belirli bir örneği anlamına gelmektedir. Biz bu terimi karşılamak için 'kalıp' kelimesini tercih ediyoruz.

[249] Ellis, *Scientific Essentialism*, 23.

[250] Ellis, *The Philosophy of Nature*, 26-27.

[251] Ellis, *Philosophy of Nature*, 68-70.

[252] Ellis, *Dispositional Essentialism*, 39. (Vurgu bana ait.)

[253] Jan Faye, *How Matter Becomes Conscious: A Naturalistic Theory of the Mind*, 1. basım (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2019), 205-6.

Faye'e göre öncü/destek (*subvenient*) kümesi A özellikleri kümesinden meydana gelir ve ardılcı (*supervenient*) kümesi de B özellikleri kümesinden meydana gelir. Buna göre A'ya sahip bir varlık B'ye sahip bir varlığı oluşturur; yani 'B, A'nın ardından gelir' artgelim ifadesi ortaya çıkar. Bir istidat ontolojik olarak başka istidada bağlı olabilir; tıpkı nedensel bir sürecin ontolojik olarak başka nedensel süreçlere bağlı olabileceği gibi. Fakat istidatlar istidadi olmayan bir özelliğe bağlı olamaz. Ellis bu sebeple istidadi özelliklerin gerçek kabul edilmesi gerektiğini; dolayısıyla da indirgenemez ve temel olduğunu savunur.[254]

Özcü ontoloji gereğince bilimsel yasaların, en azından nedensel yasalar özelinde, olumsal değil metafiziksel olarak zorunlu olması gerektiğini ifade eden Ellis, nedensel yasaların nesnelerin çeşitli durumlarda nasıl davranması gerektiğini belirtmesi gerektiği savunur.[255] Bir başka deyişle, nesnelerin nasıl davranabileceği ve davranması gerektiği nesnelerin nedensel güçleri tarafından belirlenmektedir. Bu nedensel güçler tözsel doğal türlerinin özsel özellikleridir. Eğer doğru kabul edilen nedensel yasalar yanlış olsaydı, bu yasaların açıkladığı nesnelerin davranmak için farklı istidada sahip olmaları gerekirdi. Nesneler farklı istidada sahip olsaydı bu sefer de farklı nedensel güçlere sahip olmak zorunda kalırlardı. Bu da onları farklı tözsel türlere ait olmaları anlamına gelirdi. Netice itibariyle nesneler için gerçekte olduklarından farklı bir tözsel türe ait olmaları ve davranışlarını açıklayan nedensel yasaların farklı olması metafiziksel olarak imkânsızdır. Mesela, bakır elementinin davranışını açıklayan nedensel yasaların farklı olması metafiziksel olarak imkânsızdır.

Ellis'e göre yasalar dünyada kendi başına var olan şeyler olarak değil; dünya için doğru olan şeylerdir ve doğa yasalarının doğru-yapıcısı, istidadi özelliğin ontolojik olarak bağlı olduğu şeylerdir. Buradan Ellis için istidadi özelliklerin diğer özelliklere bir üstünlüğü olduğu anlamı çıkartılabiliriz. Çünkü ona göre eğer özellikler arasında ontolojik bağlılığın sonsuz bir döngüsü yoksa, ontolojik olarak temel istidatlar olmak zorundadır.[256] Bu temel istidatları Ellis doğal türlerin nedensel güç, yeterlik ve yatkınlığı olarak tanımlar. Nedensel güç, belirli bir türden kuvvetler üretmek için bir şeyin istidadıdır. Kütle çekimi, bir cismin kütle çekimsel olarak diğer cisimler üzerindeki hareket etme gücü olması bakımından bir nedensel güç örneğidir.[257] Yeterlik istidadı, üretebileceği sonuç olayı ile ayırt edilebilir bir istidattır. Buna göre, x'in y

[254] Ellis, *Scientific Essentialism,* 114.

[255] Ellis, *Dispositional Essentialism,* 40-42.

[256] Ellis, *Dispositional Essentialism,* 39.

[257] Ellis, *Philosophy of Nature,* 47.

yapma yeterliğine sahip olması, x'in bazı durumlarda y yapma istidadına sahip olmasından kaynaklanır. Aynı şekilde, eylemsizlik kütlesi bir cismin belirli bir kuvvetle ivmeye direnmesi bakımından yeterliğe bir örnektir. Yatkınlık, bir şeyin çok geniş bir koşul aralığında belirli bir şekilde hareket etmesi gerekebilecek bir istidattır. Misal, bir radyum atomunun belirli bir zamanda belirli bir şekilde bozulma eğilimi, atomun her koşulda sahip olduğu bir istidattır.[258] Bu temel özellikler, temel doğal türlerin davranışları ile ilgili nedensel ve istatistiki yasaları doğru-yapıcı özelliklerine sahiptir. Çünkü nedensel güçler, yeterlik ve yatkınlık özelliklerinin varlığı bu yasaların bu türden şeylerin düzenlemesini garanti etmek için yeterlidir. Dolaysıyla, bu türden şeyler zorunlu olarak bu istidadi özelliklere sahip olur ve ona göre davranmaları gerekir.

Ellis'e göre istidadi özellikler onlara sahip şeylerin içinde oldukları bağlam dahilinde belirli davranışlar sergilemesini sağlar. Bilimin gözlemlediği şey bu istidatların tezahürleridir. Bu nedenle, özelliklerin ne kadar istidadi davrandığını tanımlayan yasalar aynı zamanda bize bu tür özelliklere sahip olan şeylerin, oldukları şeylerden dolayı özsel olarak ne yapması gerektiğini söyleyecektir. Özcü anlayışa göre nesnelerin doğası itibarıyla hareket etme eğilimi biçimlerinin yalnızca nedensel güçlere, kapasitelerine ve eğilimlerine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Nesneler, bu düzenleyici özelliklerden herhangi birine, özsel olarak, sahip olabildikleri sürece metafiziksel olarak zorunlu bir şekilde hareket etme istidadında olması gerekir. Çünkü istidadi olmaları, onları en azından oldukları (doğal) tür yapan şeylerin bir parçasıdır. Metafiziksel olarak zorunlu olmak nesnelerin özsel doğalarının gerektirdiği şekilde hareket etme istidadının olmasıdır. Ellis için en genel yasalar, bizimki gibi bir dünyadaki tüm olay ve süreçler için geçerli olan korunum yasaları gibi küresel yasalardır.[259] Bu yasaların ardından dünyamızın uzay-zaman veya enerji yapılarını tanımlayan ve aynı zamanda küresel kapsamda olan genel yapısal ilkeler gelir. Akabinde belirli türlerin temel doğası hakkındaki yasalar; misal, elektronların negatif birim yükü olması gibi yasalar gelir. Son olarak da belirli türlerin doğal istidadi özellikleriyle ilgili nedensel veya istatistiki yasalar gelir.[260] Doğal türün özsel bir özelliği olduğu her durumda doğa yasası vardır. Bu bakımdan yasalar sadece doğal türlerin temel özelliklerinden ibarettir. Doğa yasalarının zorunluluğu, yasaların doğal türlerin temel özellikleri ile tanımlanmasının doğrudan bir sonucudur. Nesnelerin özsel özellikleri de

[258] A.g.e., 40.

[259] Ellis, *Philosophy of Nature*, 86.

[260] Ellis, *Philosophy of Nature*, 85-88.

ayrıca tür üyeliği için zorunludur. Bu nedenle, elektronların negatif yüke sahip olması bir yasadır; çünkü bu özellik bir elektron olmak için özseldir ve başka türlü olamaz.

Bilimsel özcülüğü, Ellis'in görüşlerine yer verdiğimiz ölçüde, birkaç noktada eleştirebiliriz. İlk olarak, gerçek dünya bir doğal tür olarak kabul edilmediğinde karşılaşılacak zorluklar mevcuttur. Ellis gerçek dünya haricindeki diğer doğal türlerden hareketle onların istidadi eğilimleri üzerinden yasalara ulaşırken; gerçek dünya için yasalardan hareketle onun bir doğal tür olduğunu iddia etmektedir. Ellis'e göre bir şey doğal tür ise, o zaman bu şeyin o türden bir şey olmasını gerektiren ve o türden bir şey olmayı bırakmadan sahip olmaktan vazgeçemeyeceği özelliği olmalıdır.[261] Ancak dünya için bu özelliğin ne olduğu belli değildir. Dünyayı doğal tür olarak kabul etmediğimizde, genel yasalar bir türe ait olmaksızın mevcudiyetini sürdürecektir ki bu durum Ellis'in tür-yasa ilişkisini bozacak ve nesnelere içkin yasa anlayışı onların uymak zorunda oldukları harici yasalar olduğunu gösterecektir. Bununla birlikte Ellis'in doğal bir türün istidadi özelliklerinin mümkün dünyaların hepsinde aynı olması gerektiği düşüncesinden hareketle, gerçek dünyanın doğal bir tür olarak başka bir mümkün dünyada bulunup bulunamayacağı da ayrı bir sorundur. Eğer bulunursa, mümkün bir dünya içinde gerçek dünyayı kurgulayacağımız tuhaf bir sistem elde ederiz ki Ellis buna karşı çıkardı. Nitekim mümkün dünyaların hangisinde hangi doğal türün bulunacağının bir garantisi yoktur. Buna karşın dünyamızdaki tüm doğal türlerin bulunduğu mümkün bir dünya tasarladığımızda, bu dünya gerçek dünyadan hangi özelliği ile ayrılacaktır? Böylesi bir mümkün dünyayı gerçek dünyadan ayırmanın bir yolu, eğer doğal türlerin sahip olduğu istidadi özelliklerin aynı kalması koşulundan vazgeçmiyorsak, o mümkün dünyanın başka genel yasaları olmasından geçer. Ancak bu durumda da farklı genel yasalar altında doğal türlerin nasıl aynı istidadı sağlamasını bekleyebiliriz? Ellis, doğal türlerin tüm mümkün dünyalarda aynı istidada sahip olduğu düşüncesi ile bir bakıma mümkün dünyalarda da gerçek dünyadakine benzer genel yasaların olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Bu haliyle de mümkün bir dünya ile gerçek dünya arasındaki fark, içerdikleri doğal tür sayılarının farklı olmasına indirgenecektir ki bu durum mümkün dünyalar sisteminin ne kadar işlevli olduğunu tartışmaya açacak olsa da Ellis'in sistemini tutarlı kılmaya yetecek gibi görünmektedir.

Yukarıdaki eleştirimizin devamı sayılabilecek bir diğer husus ise şudur: Farklı dünya tahayyülünde gerçek ve mümkün dünyayı ayrı kılmak için farklı bir doğal türden bahsetmemiz gerekeceği için, farklı genel yasaların da olması mümkün olabilir. Bu durumda farklı genel

[261] John Bigelow, Brian Ellis ve Caroline Lierse, "The World as One of a Kind: Natural Necessity and Laws of Nature," *British Journal for the Philosophy of Science* 43, no. 3 (1992), 373.

yasalara tabi olması halinde bir nesnenin özelliğinin istidadi olmasından nasıl bahsedeceğiz? Ellis için bir doğal türün temel özellikleri nedeniyle doğru olan bir şey, o doğal türün var olduğu tüm mümkün durumlarda doğru olmak zorundadır.[262] Şekerin erime istidadının olması bu dünyanın şartları altında gerekli koşullar sağlandığında üzerine konuşabileceğimiz bir özellik ise, farklı genel yasaların belirlendiği bir dünyada şekerin erime istidadının ortaya çıkmasının nasıl aynı kalacağı muammadır. Bir başka deyişle, genel yasaların değişmesi mümkün iken, nesnenin sahip olduğu istidat aynı kalmak zorundadır. Buradaki sorun, şekerin erime istidadı bu dünyadaki şartlar (erime etkisi, dış basınç, sıcaklık, şekeri eritecek sıvı vb. gibi durumlar) dahilinde ortaya çıkarken mevcut şartlarını bilemediğimiz bir dünya için şekerin erime istidadının aynı kalması üzerine konuşabilmenin fazla iyimser bir karşı olgusal tahayyül olmasıdır.

1.3.2.4. İstidadi tekçilik kuramı

Ellis'in aksine Bird ise nesnelerin özleri ya da doğal türlerle ilgilenmez. Onun anladığı haliyle istidadi özcülük sadece özelliklerin özleri ile alakalıdır. İstidadi özcülük Bird'e göre en azından bazı temel doğal (nadir) özelliklerin istidadi özleri olmasıdır. Bird kendi savunduğu tarzda istidadi özcülüğü ise tüm nadir temel özelliklerin istidadi özlere sahip olduğunu savunan istidadi tekçilik görüşü ile bazı özelliklerin istidadi özleri olduğunu savunan karma görüşün birleşimi olarak tanımlar. Nadir özellik kavramını Bird doğal özellik anlamında kullanır.[263] Doğal özellik onun için doğal bilimin gerçek kuramlarında yer alan özellik türleridir ve temel kavramı ile fiziğin en temel özelliklerini kastetmektedir ve bir özellik için temel olmak nedensel ilişkilerin gereksiz olmayan altyapısının bir parçası olmaktır.[264] Bird bir özelliğin istidadi olmasını ise bir uyaran ve tezahür özelliği ile ilişki olmalıdır; ancak bunun için diğer tüm şartlar sabit (*ceteris paribus laws*) olmalı ve fitneci-panzehir[265] gibi durumlar mevcut olmamalıdır.

Karşı olgusal koşul tahlili (KT) Bird için istidatları anlamada yardımcı olsa da tamamen güvenilir bir ifade biçimi değildir. Bird'e göre karşı olgusal koşul tahlilinin geleneksel ifadesi fitneci ve panzehir durumlarını açıklamada yetersiz kalmasına rağmen yine de başvurulacak tek mercii gibidir:

---

[262] Bigelow, "The World as One of a Kind", 379.

[263] Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007), 9.

[264] Bird, *Nature's Metaphysics*, 13.

[265] Bkz: tezin "İstidat Üzerine" bölümü.

(KT) $D_{(S, M)}\, x \leftrightarrow Sx \;\Box\!\rightarrow Mx$[266]

(KT)'nin doğruluğunu analitik bir doğru olarak kabul eden Bird bundan dolayı (KT)'yi bir zorunluluk denkliği ile ifade eder:

($KT_{\Box}$) $\Box\, (D_{(S, M)}\, x \leftrightarrow Sx \;\Box\!\rightarrow Mx)$.

Bird bir sonraki adımda yukarıdaki ifadede geçen istidat kavramını yorumlamak için özellik kavramını ayrıntılı bir şekilde inceler. Bird'ün anladığı haliyle istidadi özcülük özelliklerin istidadi özlerinin olmasıdır. Bu görüşün zıddı olarak kategorikçiliği işaret eder. Özü itibariyle istidadi özellikler tüm mümkün dünyalarda aynı özyapıya (*character*) sahiptir ve bu özyapı gerçektir.[267] Bird'e göre kategorik özelliklerin istidadi özyapıları modal olarak sabitlenmemiştir ve farklı dünyalarda farklılık gösterebilirler. Kategorik özelliklerin özyapılarındaki farklılıklar her dünyadaki farklı doğa yasalarının sonucudur. Kategorikçilik doğa yasalarının olumsallığını savunması aslında özelliklerin neyi eyleyebileceği hakkında hüküm vermesi anlamına gelmektedir. Buna karşın özü itibariyle istidadi özelliklerin özdeşliği, istidadi özyapılarınca sabit kılınır. Bird'ün burada ulaştığı sonuç hiçbir özelliğin aynı anda kategorik ve istidadi olamayacağı ve iki özellik türü arasındaki modal/metafiziksel bir ayrım olduğudur. Bu anlamda Bird istidadi ve kategorik özellikler arasındaki ayrımın yüklem düzeyinde olduğunu savunan Mumford'un düşüncesini kabul etmez. Bir özelliğin istidadi özünün olması Bird için bu özelliğin sahip olduğu özlerin istidadınca tanımlanabilir olmasıdır ve Bird istidadi özlere sahip özelliklerini y/etki (*potency*) olarak tanımladığını belirtir.[268] Onun istidadi tekçilik anlayışına göre y/etkiler vardır ve temel doğal özelliklerdir. Bird y/etkilerin özlerini gerçek özler olarak kabul ettiğinden ona göre istidadi özcülükte (DE)[269] P gibi bir y/etkinin gerçek özü S gibi belirli bir özgün uyarana karşı M gibi belirli bir özgün tezahür verecek bir istidat içerir. Dolayısıyla tüm mümkün dünyalarda P'ye sahip olan her nesne S etkisinde M tepkisi eğilimi gösterir. Bird öz ve istidat anlayışını sentezleyen bir anlayışı sunar bize. Buna göre öz anlayışını $\Box\, (Px \rightarrow$

[266] '$D_{(S,M)}$''nin 'x S uyaranı olduğunda M tepkisinin açığa çıkması' ve '$\Box\!\rightarrow$' ifadesinin ise karşı olgusal koşulu gösterdiğini daha önce açıklamıştık.

[267] Bird, *Nature's Metaphysics*, 44.

[268] A.g.e., 45. Bird *potency* kavramını bir nesnenin başka bir nesne üzerindeki yön, eğilim vb. değiştirmeye yol açan gücü anlamında kullanmaktadır. Güç anlamına gelen *power* kelimesinin çağdaş literatürdeki kullanımından ötürü kullanmamayı tercih ettiğini açıklayan Bird, bunun yerine yeni bir terim ile düşüncesini açıklamayı seçtiğini ifade etmektedir. Bu sebeple Bird'ün *potency* ile kastettiği anlam *güç* olmasına rağmen bu terimi *potency* karşılığı için kullanamıyoruz.

[269] (DE) kısaltmasını istidadi özcülük için kullanıyoruz. İfadenin geçtiği orijinal metinle takibin sağlanması için (İÖ) diye kısaltmak yerine aynı bırakıyoruz.

$D_{(S,M)}x$) ve istidat anlayışını $\Box(D_{(S,M)}x \leftrightarrow Sx \ \Box\rightarrow Mx)$ açıkladıktan sonra aslında öz formülünde yer alan istidat için karşı olgusal koşul tahlilini ekler ve kendi istidadi özcülüğünü ortaya çıkar:

$(DE_P)\ \Box\ (Px \rightarrow D_{(S,\ M)}\ x)$.[270]

Bu y/etki tahliline, misal, negatif yüklü olma özelliği bir istidadi öz olarak tanımlanabilir. Öyle ki bu öz diğer negatif yükleri itme ve pozitif yükleri çekme istidadıdır. Y/etki kavramı Bird'ün yasa anlayışını açıklamasında da yardımcıdır; çünkü ona göre yasalar özelliklerin özlerini yansıtmaktadır.[271]

İstidadi özcülüğün belirli doğal özelliklerin gerçek özleri üzerine bir görüş olması Bird'e doğa yasalarına gidilen yolu gösterir. Çünkü istidadi özcülük yasalar özelliklerin özlerini yansıtır durumdadır. Bird hem kendi görüşünün hem de Ellis'in savunduğu tarzda karma istidadi görüşün y/etki kavramını kabul ettiğinden dolayı yasa açıklamasında faydalı olduğu kanaatindedir. Bird yukarıda açıkladığımız karşı olgusal tahlil biçimlerinden hareketle y/etki kavramını temele alarak bir yasa kuramı öne sürer. Buna göre:

(I) $\Box\ (Px \rightarrow (S\ \Box\rightarrow Mx))$

Herhangi bir dünyada, misal w'da, yer alan x'in P y/etkisine sahip olduğunu düşünelim ve bu x, S uyaranı ile etkileşime geçsin,

(II) $Px \wedge Sx$,

Bird burada $\Box\ (Px \rightarrow (S\ \Box\rightarrow Mx))$ zorunlu doğrusundan w dünyasında $(Px \rightarrow (S\ \Box\rightarrow Mx))$ doğru olacaktır. Modus ponens kuralı gereğince (II) ile $(Px \rightarrow (S\ \Box\rightarrow Mx))$'den hareketle,

(III) Mx,

tezahürü elde edilir. (II) ve (III)'ten yani (II)'yi varsayarak (III)'ü elde ettiğimiz için,

(IV) $(Px \wedge Sx) \rightarrow Mx$,

yazabiliriz, yani P y/etkisi S uyaranı ile bir arada olduğunda M tezahürü meydana gelir. Burada x ihtiyari olduğundan genelleme ifadesi,

(V) $\forall x((Px \wedge Sx) \rightarrow Mx)$

şeklinde olur. Bird (V)'te ulaştığı sonucu P (y/etkisi)'nin özü (DE_P) ve genel zorunlu doğrudan ($KT_\Box$) türetilen tümel bir yargı olarak nitelendirir ve (V) biçimsel türetim ifadesi doğa yasalarını

[270] Bird, *Nature's Metaphysics*, 45-46.

[271] A.g.e., 46.

gösterir.[272] Bird'e göre bu durum istidadi özcülüğün yasa açıklamasının ana fikrini oluşturur. (KT)'nin fitneci-panzehir durumlarına karşı yetersiz oluşunu Bird bu gibi istisnai durumların temel özellikleri etkilemediği ve diğer tüm şeylerin sabit olduğu yasalar ile çözüme kavuşturmuştur. Çünkü ona göre doğa yasalarının çoğu diğer tüm şeylerin sabit olduğu yasalardandır. Bird diğer tüm şeylerin sabit olduğu yasaların istidatların koşul tahlilini güçlendirmede olduğu gibi fitneci ve panzehir durumlarını yasalardan dışlamak konusunda faydalı olduğunu düşünmektedir.[273]

Doğa yasaları y/etkilerin varlığının sonucu olduğundan ve y/etkiler var oldukları tüm mümkün dünyalarda aynı güce sahip oldukları için Bird buradan hareketle doğa yasalarının zorunluluğuna ulaşır. Doğa yasalarının zorunluluğu görüşü, istidadi özcülük için gerçek doğa yasasına karşı karşı olgusal bir durumun olduğu hiçbir dünyanın olmaması görüşünü yansıtır. Bird'ün sunduğu tarzda bir istidadi özcülüğü kabul ettiğimizde, yani özelliklerin istidadi özlere sahip olan y/etkiler olarak tanımladığımızda, doğa yasaları ile karşılaşmak kaçınılmazdır. Ona göre doğa yasaları y/etkilerin artgelimidir. Mumford'un yasa eleştirisine değinen Bird, Mumford'un yasaların hükmedici konumlarının y/etkilerin artgelimi olması halinde sağlanamayacağı eleştirisine katılmaz. Bird'e göre gerçek yasalar düzenliliğin açıklayıcısı olarak kalır. Yasaların düzenliliği açıklaması gibi y/etkilerde düzenliliğin nihai açıklayıcısı (*ultimate explainers*) olduğu için yasalar y/etkilerin artgelimidir.[274] Yasaların doğal düzenlilik olarak düşünülmesi durumunda onların istidadi özellik ve bir uyaran sonucu ortaya çıkan tezahürü arasındaki düzen ilişkisi olarak yorumlamak yanlış olmaz. Benzer şekilde yasaları özellikler arasındaki ilişkiler olarak da düşünebiliriz ki bu durumda bir y/etki bize yasadan istediğimizi sağlar, çünkü y/etkinin özü uyaran özellik ve tezahür özelliği arasındaki istidadi bağdır. Ancak bu durum bizi yasaların y/etkiler olduğu sonucuna götürmez. Bird buna karşı çıkar:

> Yasaların y/etkiler olduğunu söylemek yanlış gözüküyor. Coulomb yasası yüklü olma özelliği ile özdeş değildir. Daha ziyade (bu yasa) (sözü edilen) özellik ve onun diğer niceliklerle olan ilişkileri ile ilgilidir. Yasaların her müspet açıklaması bu belirleyici özelliğe uymalıdır ki yasalar, en azından külli anlamda, özellikler arasındaki ilişkidir. Nomik zorunluluk görüşü bu belirleyici özelliğe, yasaları tümeller arasındaki doğal ilişki meselesi olarak ele alarak büyük ölçüde uyar. Düzenlilik kuramı yasaları kaplamsal içerme bağıntıları olarak ele alır: bir özelliğin

[272] Bird, *Nature's Metaphysics*, 46.

[273] A.g.e., 59-60.

[274] A.g.e., 197.

> kaplamı diğerinin kaplamına dahil edilir… Yasalar y/etkilerin artgelimi olan özellikler arasındaki genel ilişkilerdir ve y/etkiden miras almış olsalar bile açıklayıcı gücü vardır.[275]

Bird'ün yasa yorumunun katı olduğunu söyleyebiliriz. Hatta öyle ki yasa olmaksızın bir şeyin var olduğundan bile bahsetmek mümkün olmayabilir. Ona göre yasalar önemlidir, öyle ki hiçbir yasa olmasaydı dünya özünde düzensiz ve rastgele bir yer olurdu ki bilim imkânsız hale gelirdi; çünkü herhangi bir türde var olmak demek bazı yasalara tabi olmak demektir.[276]

Zorunlu yasa görüşünün diğer iki rakip görüşe nazaran faydaları olduğunu düşünen Bird, düzenlilik ve nomik zorunluluk görüşlerini belirli ölçüde nelicilik anlayışını temele aldığı için eleştirir. Düzenlilik kavramı Bird için, Humecu anlamda, belirli durumların gözlemlenmesinden genellemelere götüren tümevarımlardır. Bir başka deyişle doğru bir tümevarım sonucu doğru bir genellemeye işaret eder ki Bird bunu düzenlilik olarak tanımlar. Eğer genellemeleri doğru kabul edersek, her zümrüdün renginin yeşil ya da her kolit hastasının kansızlık çektiği sonucuna varabiliriz.[277]

Bird yasaların düzenlilik olduğunu iddia eden görüşü minimalizm olarak tanımlar. Minimalizm yasa ve örnekleri arasındaki belirli bir görüşten hareket eder. Buna göre misal, Dünya yüzeyine yakın noktalarda serbest düşüş yapan nesnelerin Dünya'nın merkezine doğru $9.8m/s^2$ hıza sahip olması bir yasa ise, o zaman yere düşen ve $9.8m/s^2$ hıza sahip belirli bir elma bu yasanın bir örneğini teşkil eder. Minimalist açıdan yasa bu gibi örneklerin toplamından fazlası değildir. Bird için minimalizmin basit biçimi yasaların ve düzenliliğin aynı olduğu iddiasıdır. Buna göre basit düzenlilik kuramı, F'lerin G olması yasadır ancak ve ancak tüm F'ler G ise.[278] Ancak burada yatan en büyük sorun basit düzenliliklerin varlığının bir yasayı temsil etmesi için yeterli olamayacağıdır. Ona göre düzenlilik kuramı kendi örneklerini açıklamada yetersizdir. Çünkü yasaların amacı düzenliliği açıklamak olacağı için düzenlilik ve yasanın aynı olması düşünülemez. Alışılmış zorunluluk kuramını da eleştiren Bird, N (F, G) gibi bağıntının düzenliliğin açıklamasında nasıl bir rol oynadığı konusunda zorunluluğun düzenliliği gerektirmesinden ziyade onu içermesinden dolayı alışılmış zorunluluk kuramını doğru kabul etmez.[279]

---

[275] Bird, *Nature's Metaphysics,* 200.

[276] Alexander Bird, *Philosophy of Science* (McGill-Queen's University Press, 1998), 17.

[277] Bird, *Philosophy of Science,* 18.

[278] A.g.e., 18.

[279] Bird, *Philosophy of Science,* 91-97.

Değerlendirme

Hume'un nedensellik kavramını getirdiği yorum neticesinde doğa yasalarına dair iki farklı tavırdan söz etmek mümkündür. Bunu bir bakıma doğa yasaları konusunda Humecu olmak ya da olmamak olarak da dile getirebiliriz. Hume'un görüşünü temel alan düzenlilik kuramına göre yasaların doğadaki düzenlilikler olduğunu açıkladık. Buna göre eğer tüm A'lar B ise, "Tüm A'lar, B'dir" ifadesi bir yasa olarak karşımıza çıkar. Ancak burada yasalar düzenliliği sağlayan unsurlar olmaktan ziyade düzenliliğin açıklayıcısı konumundadır. Protonların pozitif yüklü olması neticesinden "Tüm protonlar pozitif yüklüdür" gibi bir yasa ifadesinden bahsedebiliyoruz. Bu şekilde değerlendirdiğimizde düzenlilik kuramının gerçekliğin bir tasvirini yapmaktan öteye gitmediğini görmekteyiz. Düzenlilik kuramı gerçekliğin ardında yatan sebeplere ilişkin bir bilgilendirmede bulunmamaktadır. Oysa bir yasanın bir olayın niçin öyle olduğunun gerekçesini vermesi, en azından o yasanın daha güvenilir olduğunu düşünmemize yardımcı olacağı düşüncesi yanlış olmazdı. Bir diğer husus ise ne tür düzenliliklerin yasa sayılacağı konusunda muğlaklık vardır. Misal,

a) Tüm altın bileziklerin ağırlığı 1 tondan azdır.
b) Tüm uranyum plakaların ağırlığı 1 tondan azdır.

Basit düzenlilik kuramına göre bu iki ifade doğa yasası kabul edilmelidir; çünkü iki önerme de belirli bir düzenlilikten bahsetmektedir. Ancak fiziki açıdan sadece (b) yasa olarak kabul edilir. Nitekim uranyum kritik kütle miktarı böylesi bir ağırlığa izin vermeyip tepkimeye gireceği için böylesi bir ağırlığın bulunma ihtimali yoktur. (a)'da geçen altın ağırlığı ise mantıksal bir çelişki oluşturmadığı gibi aksi de söylenebilir. Bir gün böylesi bir plakanın yapılmayacağını garanti eden bir yasa bulunmamaktadır. Yine benzer bir şekilde "Hiçbir atın yüzgeci yoktur" önermesini düzenlilik kıstasından hareketle kurarız; fakat bunun bir yasa olmadığı açıktır. Düzenlilik ve yasa arasındaki ilişinin sekteye uğradığı bir diğer durum ise fonksiyonel yasalardır. Fonksiyonel yasalar, sonsuz sayıda değer alabilecek fonksiyonlar şeklinde ifade edilebilen yasalardır; misal, F=ma gibi. Newton'un bu ikinci yasasına göre kuvvet (F) ve kütle (m) herhangi bir rasyonel değer alarak bize ivmeyi (a) verir. Bu yasa gözlemlenebilir olan düzenlilikten çok daha fazlasını ifade edeceği için düzenlilik ve yasa arasındaki bağıntıya ters düşmektedir.[280]

Lewis'in en iyi sistem görüşü düzenlilik kuramına karşı iyi bir seçenek gibi gözükmektedir. En azından artık "Hiçbir atın yüzgeci yoktur" tarzı ifadeler tesadüfi olarak kabul edilebilir ve

[280] Enis Doko, *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Mona Kitap, 2020), 99-100.

basitlik ilkesi gereğince sistemimizden elenebilir durumdadır. 'Hiçbir atın yüzgeci yoktur' önermesini düzenlilik kıstasından hareketle ifade etmemize karşın bunun bir yasa olmadığı açıktır. Lewis'in en iyi sistem görüşü düzenliliğin açıklanmasında fayda sağlıyor gibi gözükse de sistemin doğanın iyimserliğine teslim edilmesi, eğer doğanın kendisi bu denli yapıcı bir rol üstlenebiliyorsa, doğanın yasalar üzerine de söz sahibi olabileceğini gösterir ki bu Ellis'in bilimsel özcülüğünün tam olarak söylediği şeyi gösterir. Yasalar için fazladan ölçütlere başvurmak yerine, yasaların ortaya çıkmasını sağlayan doğal türlere bakmak daha gerçekçi bir yöntem olabilir. Nitekim basitlik ve açıklama ifadesinin nesnelliği bir sorun oluşturabilir ya da herhangi bir sistemin en iyi sistem olduğunu nasıl bileceğimiz, cevaplanması gereken önemli bir soru olarak karşımızdadır. Bu sorulara ek olarak yasaların bu sisteme uyması için ne tür bir gerekçenin olduğu da sorunludur. Kısacası, doğa yasalarının doğadaki düzenlilikler olduğunu savunan Lewis'in sistemi gerçekliğin bir tasvirini yapmaktan öteye geçemiyor gözükmektedir; çünkü bu kuram gerçekliğin ardında yatan sebeplere ilişkin bir bilgilendirmede bulunmamaktadır. Oysa bir yasanın bir olayın niçin öyle olduğunun gerekçesini vermesi, en azından, o yasanın daha güvenilir olduğunu düşünmemize yardımcı olacaktır. Ellis ve Bird doğa yasalarını istidatlar üzerinden açıklayarak bu sorunu gidermektedir.

Alışılmış (nomik) zorunluluk görüşünde ise birinci derece tümellerin yanı sıra, ikinci derece tümellerin de varlığının kabul edildiğini; nitekim alışılmış zorunluluğun ikinci derece bir tümel olduğunu açıklamıştık.[281] Alışılmış zorunluluk kuramına yönelik ciddi bir eleştirinin tümellerin varlığı hususunda olduğunu yukarıda açıklamıştık. Eğer ki en baştan tümellerin varlığını kabul etmiyorsak, alışılmış zorunluluğun betimlediği tarzda bir zorunluluktan söz etmemiz mümkün olamaz. Bu durumda doğal olarak tümeller arası ilişki de kabul edilmeyeceği için sistem bir çıkmaza girmektedir. Ellis doğa yasalarının olumsal olduğunu görüşünü savunan Armstrong'a yasaların zorunluluğu üzerinden bir eleştiri getirir. Ellis için yasalar doğal türlerin özsel doğalarını açıklarken, kendi tabiri ile, bunu en alttan en yukarı gelecek şekilde nesnelerin zorunlu özelliklerinden hareketle yasalara ulaşarak yapar.[282] Armstrong'un açıklamasında yasalar, dünyadaki çeşitli şeylerin özellikleri veya davranış modelleri arasındaki bağıntılar olarak görülür ve yasaların gerekliliği, bağıntılı evrenseller arasında belirli (alışılmış) zorunlu ikinci derece ilişkilerin varlığıyla açıklanır. Bu açıdan açıklamanın yönü yukarıdan aşağıya, yani, ikinci-düzey bağıntılardan birinci-düzey ilişkilere doğrudur.[283] Armstrong'a göre doğa

[281] Doko, *Metafiziğin Temelleri*, 104.

[282] Bigelow, "The World as One of a Kind", 376.

[283] A.g.e., 376-377.

yasaları, zorunluluk üzerine olumsal ilişkileri göstermektedir. Bir başka deyişle, böyle bir ilişki bir tümeli diğerine bağlasa bile, bu ilişkinin bahse konu iki tümel arasında olması mantıksal olarak zorunlu değil; aksine böylesi bir ilişkinin varlığı tamamen olumsaldır. 'Metal elektriği iletir' yasasının zorunluluğu Armstrong'un teorisine göre, bir metal olma özelliği ile bir elektrik iletkeni olma özelliği arasındaki bir alışılmış zorunluluk ilişkisinin bulunması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Metallik ve elektriği iletmek arasındaki ilişkinin alışılmış zorunluluk olarak adlandırılmasındaki sebep, alışılmış zorunluluğun zorunluluk türlerinden birisi olmasıdır, başka bir sebep yoktur. Bu sebeple yasalar, tümeller arası ilişkilerin betimlemesi olmaktan öteye geçemiyor gözükmektedir.

Ellis'in bilimsel özcülüğüne geldiğimizde ise doğal türlerin ve onların özsel özelliklerinin kabulüne dayanan yeni bir doğa yasası kuramı öne sürdüğünü görmekteyiz. Bu kurama göre doğa yasaları zorunludur. Bu doğa yasalarının olumsal olduğunu savunan düzenlilik savına karşı bir duruştur. Olumsal bir doğa yasası fikri zorunlulukla mukayese edildiğinde daha ılımlı ve kabul edilebilir gözükebilir. Herhangi bir şeyin olabilme ihtimali o şeyin zorunlu olarak olma ihtimalinden her zaman daha kolay düşünülebilir ve kabul edilebilirdir. Ancak olumsallık ile ilgili en büyük sorun bir özelliğin özdeşliğinin onun nedensel güçlerinden bağımsız olduğunu kabul edilmesi gerekliliğidir ki bu da bizi nelicilik (*quidditism*) görüşüne götürecektir. Nelicilik anlayışından kurtulmak içinse zorunlu doğa yasaları bir çözüm imkânı sunar. Ellis istidatçılık ile kategorikçilik arasında ılımlı bir tutumu seçer ancak bu durum beraberinde ona iki farklı özellik kümesi ile ilgili sorunları da beraberinde getirir. Eğer istidadi veya kategorik özellikleri kabul etmiyorsak, Ellis'in yasa açıklamasını da kabul etmek için gerekçemiz yoktur.

Son olarak Bird'ün istidadi tekçi anlayışına baktığımızda Bird'ün gerek düzenlilik gerekse de alışılmış zorunluluk kuramlarını Humecu temellerinden dolayı eleştirdiğini görmekteyiz. Ellis'in özcülüğünü tamamen yanlış bulmasa da tüm özelliklerin istidadi olduğunu savunduğu için, Bird'ün çok daha radikal bir tavrı benimsediğini söyleyebiliriz. İstidadi özcülüğün yasa açıklamasına getirilecek eleştirilerin başında istidat kavramını sorgulamak gelecektir. Bird'ün karşı olgusal koşul tahlili ve fitneci-panzehir durumlarına yönelik çözümü yasa anlayışını şekillendiren durumlardır. Bird'ün doğa yasası anlayışı daha ziyade dünyada var olan nesnelere yöneliktir. Bu açıdan konuya yaklaştığımızda, Bird'ün yasa modelinin kapalı bir dünyada geçerli olması onu evrensel bir hüviyete kavuşturmada yeterli gelmeyebilir. Mümkün dünyalar açısından bir nesnenin sahip olduğu y/etki korunduğu müddetçe doğa yasalarından söz edebiliyoruz. Bird'ün bize sunduğu yasa modeli açıklayıcı olmasına karşın, *Nature's Physics* kitabında kendi kuramını geliştirmeye sanki karşı yasa görüşlerini açıklamaktan daha az yer

vermiş gibi olması neticesinde gerçek dünyamızın dışında olabilecek bir yasadan söz edip edemeyeceğimizi bilemiyoruz ne yazık ki. Bu sebeple istidadi özcülüğün tanımı verip geçmesi neticesinde istidadi özcülüğe niçin ihtiyacımız olduğunun açıklamasını yapmadan istidatlar üzerinden bir yasa modeli geliştirmesi, kendi kuramında bir tutarsızlığa yol açmasa da kendi kuramının niye doğru olduğundan daha çok niçin diğer kuramların yanlış olduğunu açıklaması kendi kuramını sınırlı sayıda argümanla çevrili bir çehreye soktuğunu söyleyebiliriz.

Genel Değerlendirme

"Olanaklılık ve Zorunluluk Kavramları Üzerine Meta-Epistemolojik Bir İnceleme" başlığını taşıyan tezimin birinci ana bölümündeki amacımız, aslında tam da bölüm başlığının hakkını vermeye yönelik felsefi ve tarihi bir incelemeyi sunmaktı. Aristoteles'ten başlayarak günümüze değin -ki bugün tezin savunma tarihine en yakın günü ifade etmektedir- gelen tartışmaları problematik bir çerçevede izah etmeye çalıştık. Sade bir tabir ile bu bölümü ilişkisel bağlamda nitelendirebiliriz:

i. Öz-Mantık
ii. Öz-Epistemoloji
iii. Öz-Ontoloji

"Öz-Mantık" dahilinde zorunluluk ve olanaklılık kiplerinin öz ile ilişkisini Aristoteles'in kıyas ve Kripke'nin mümkün dünyalar semantiği çerçevesinde ele aldık. Göstermeye çalıştığımız üzere öz kavramı eski ve yeni mantık sistemleri içerisinde kendisinden ödün verilemeyecek bir öneme sahiptir. Frege ile başlayan mantığın dönüşümü nesnelerin temsillerinin dil üzerinden ifade edilmesine imkân sağlasa da bugün geldiğimiz noktada öz kavramı ile hesaplaşmadan özellikle modal mantık üzerinde ilerlemek neredeyse imkânsızdır. Bu hesaplaşmanın mühim duraklarından birisi de *de re* zorunluluk meselesidir ve bu konunun ayrıntılarını ilerleyen bölüme bırakıyoruz. Bir diğer dikkat çeken husus ise modalitenin gerekliliğine yönelik yapılan eleştirilerdir. Öyle görülüyor ki Kripke'nin ve Fine'nın çalışmaları Quine'nın eleştirilerine yanıt olmaktadır.

"Öz-Epietemoloji" çerçevesinde modal bilginin nasıl edinildiği sorusunu gündemimize aldık ve neredeyse son otuz yılı kapsayan oldukça güncel tartışmaları ele alarak, daha önce hiç sorulmamış bir soruyu sorma imkânı elde ettik: "İbn Sînâ açısından modal bilgi edinimi nasıl mümkün olmaktadır?" Modal epistemoloji başlı başına bir tez konusu olabilecek derinlikte bir alandır. Mantık ve ontoloji başlıkları arasında bir köprü kurma vazifesini atfettiğimiz bu bölüm, Fine'nın zorunluluk ve öz arasındaki bağı yeniden temellendirmesinin getirdiği epistemolojik

ve ontolojik sorunlardan ilkine yanıt araması bakımından önemlidir. İbn Sînâ ile mukayese edeceğimiz çağdaş kuramların nicelik olarak fazla olması her bir düşünürü İbn Sînâ ile karşılaştırmanın zorluğunu beraberinde getirecektir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın bilgi kuramını ele alacağımız bölümde modal akılcı ve deneyci kuramları genel özellikleri ile değerlendirmeye tabi tutacağız.

"Öz-Ontoloji" başlığında ise zorunluluk ve olanaklılık kavramlarını metafiziksel boyutu ile ele almak istediğimizde karşılaştığımız doğa yasaları ve istidat konularının hangi anlamda birbirlerini tamamladığı ve tanımladığı meselesi esasında bir yol göstermeyi amaçladık. Özellikle istidat ve istidadi özcü tartışmaların geldiği nokta bizi şu soruyu sormaya teşvik etmiştir: Çağdaş felsefenin Aristoteles'in özcü görüşü üzerine temellendirdiği istidadi özcü anlayışı İbn Sînâ üzerinden yeniden temellendirmek istersek nasıl bir sonuç elde ederiz? Tezimizin geri kalan bölümlerini burada sorduğumuz soruların yanıtlarını aramaya ayırıyoruz.

BÖLÜM II: İBN SÎNÂ FELSEFESİNE MODAL BİR BAKIŞ

Tezimizin bu bölümünde İbn Sînâ'nın modalite kavramını mantık, epistemoloji ve metafizik alanında nasıl ele aldığını, zorunluluk ve imkân modal ifadelerini kaç farklı türe ayırdığını ve çağdaş modal mantık-metafizik ilişkisi dahilindeki konular karşında İbn Sînâ'nın modal mantık ve metafizik anlayışından hareketle yeni çözümler üretilebilir mi meselesini tartışacağız. İbn Sînâ mantığının konumuz dahilinde bir özetini aktardıktan sonra düşünürün modal mantığında yer alan önermelerin *zâtî* ve *vasfî* okunmasını merkeze alarak, özellikle Orta çağ mantığında tartışılan *de re / de dicto* meselesi üzerinden özcülüğün izini takip edeceğiz. Ardından varlıksal getirim (*existential import*) kavramını farklı bir bakış açısı ile değerlendirmenin mümkün olduğunu göstereceğiz. Varlıksal getirim konusunun modal önermelerdeki konumunu temellendirdikten sonra, modal önermelerde geçen 'zât' kavramını incelemeye geçeceğiz. Bölümün devamında zât kavramı ve beraberinde getirdiği zâtî, arazî ve bizâtihi kavramları ile birlikte İbn Sînâ'nın modal önermelerde tesis ettiği öz(cü) vurgunun daha anlaşılır olduğunu, böylelikle İbn Sînâ'nın modalite anlayışının çağdaş bir zeminde değerlendirilmesinin mümkün olduğunu göstereceğiz. Netice itibariyle, düşünürün zorunluluk ve özsellik arasında yaptığı ayrımı çağdaş metafiziğe uyarlayabileceğimiz bir alanı nasıl yakaladığımızı göstereceğiz. Yakaladığımız bu bakış açısı bizi modal önermelerin nasıl tesis edildiğini ve modal bilgimizi nasıl edindiğimiz meselesini araştırmaya götürmektedir. Burada esasen modal bilginin edinimini tartıştığımız bölümü mantık bölümünün öncesinde anlatmamız kavramsal süreci takip etmek açısından daha faydalı olabilirdi. Buna karşın, hem çağdaş bölümde izlediğimiz mantık-epistemoloji-metafizik akışını burada da sürdürmek hem de İbn Sînâ'nın modal bilgi anlayışının mantık bölümünden aktaracağımız kavramlar eşliğinde daha anlaşılır olacağını düşündüğümüz için mantık bölümünden sonra anlatmayı uygun bulduk. İbn Sînâ'da bilginin oluşum sürecine ve modal kavramlara yönelik incelememizi düşünürün *nefs* anlayışı üzerinden açıkladıktan sonra, mantık ve metafizik arasındaki modal ilişkiyi düşünürün *bizâtihi* kavramı üzerinden ele alarak, İbn Sînâ'nın özcülüğünün izini takip ediyoruz. Bölümün sonunda ise İbn Sînâ'nın istidat anlayışından hareketle çağdaş istidadi düşünce ile bir kıyaslama yapıyoruz. Çağdaş istidadi düşüncenin karşılaştığı sorulara İbn Sînâ'nın verebileceği yanıtlar çerçevesinde bölümü sonlandırıyoruz.

2.1. ANA HATLARIYLA İBN SÎNÂ (MODAL) MANTIĞI

Mantığı kişiyi fikir yürütmesinde yanlışa düşmekten koruyacak kurallı bir alet olarak tanımlayan[285] İbn Sînâ için mantık, insan zihninde hasıl olan bilgilerden elde edilecek bilgilere geçiş işlemlerinin, bu bilgilerin hallerinin, bu geçişin sıralamasının ve yapısının düzgün bir şekilde cari olduğu sınıfların ve böyle olmayan sınıfların öğrenildiği bir ilimdir.[286] İbn Sînâ, mantık disiplinini miras aldığı Aristoteles'i ve Fârâbî'yi önemli ölçüde takip etmesine karşın birkaç hususta onlardan ayrılır. Bunlardan ilki mantığın konusu hakkındadır. Aristoteles her ne kadar 'mantık' sözcüğünü kullanmasa da onun analitik (yani mantık) olarak adlandırdığı disiplinin konusunu, sözcüklerin işaret ettiği düşünceleri (kavramları) inceleme ve oradan hareketle bütünlüklü bir kıyas teorisini belirlemek olarak tespit edilebiliriz.[287] Aristoteles'e göre mantığın amacı insanların nasıl doğru bir şekilde akıl yürüteceklerini göstererek iyi ve kötü akıl yürütme biçimlerini araştırmamıza, sınıflandırmamıza ve değerlendirmemize izin veren tutarlı bir sistemi sağlamaktır. *Metafizik (E)*'te sunduğu bilimler tasnifinde mantık pratik, poetik ya da teorik bilimin içine dahil edilmemiştir.[288] Dolayısıyla, Aristoteles için mantığın bir konundan ziyade, onun herhangi bir bilim tarafından kullanılacak bir araç olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

İbn Sînâ mantığın anlamlara delalet etmesi bakımından lafızlarla ilgilendiği görüşünü dile getiren Fârâbî'den de ayrılarak mantığın anlamları sınıflandırmak bakımından anlamlarla ilgili olduğunu düşünür.[289] Buna göre, mantık herhangi bir önermenin konusunu oluşturan terimlerle bu terimlerin delalet ettiği anlam bakımından ilgilenmez. İbn Sînâ'ya göre varlıkların zihinde ve zihin dışında olmak üzere iki durumu söz konusudur. At, insan ya da cisim gibi kavramlar harici dünyada (zihin dışında) karşılıkları bulunan, farklı özelliklere sahip nesnelere tekabül etmektedir. Zihin dışında onlara hareket, durağanlık, siyahlık, beyazlık vb. şeyler iliştiği haliyle zihinde ortaya çıkmalarına onların birinci akledilir anlamı denir.[290] Zihinde bu kavramlar var

---

[285] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

[286] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 2.

[287] Aytekin Özel, "Ali Sedat'ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19, no. 1 (March 25, 2020): 47–60.

[288] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 1025b-1028a.

[289] Tony Street, "Arabic Logic," in *Greek, Indian and Arabic Logic,1: Volume 1*, ed. Dov M. Gabbay (Amsterdam ; Boston, 2004), 523–596.

[290] Harun Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı* (İstanbul: Klasik, 2016), 50.

olmaları ve zihin tarafından işlenmelerine istinaden özne, yüklem ya da cins olmak gibi özelliklere sahip olabilirler. İşte bu tür kavramların oluşturduğu mantığın konusunun ikinci akledilir anlamlar olduğu görüşünü dile getiren İbn Sînâ'nın Fârâbî'den ilk ayrıldığı noktayı da görmüş oluruz. İkinci akledilir anlamlar, İbn Sînâ için özne veya yüklem olma özelliğine sahip olabilecek kavramların, hariçteki (dış dünyada) bireylere atıfta bulunması suretiyle hayvan ya da insan gibi birinci düzey kavramlardan farklı olarak ikinci düzey kavramlara delalet ederler.[291] Bu bakımdan, ikincil akledilir anlamlar varlığın ayrı bir kısmı olduğu için bu konunun ontolojik yönüne odaklanmamızı sağlar. Böylelikle mantığın alanı, yani beş tümel, tarif ve kıyas formları ve onların ayrıntılı başlıkları, bu anlamlar dâhilinde oluşur.[292]

İbn Sînâ'nın seleflerinden ayrıldığı diğer bir husus ise kıyasın türleri konusudur. Aristoteles *Birinci Analitikler*'de doğrudan bir ayrıma gitmese kanıtlayıcı (*probative*) ve hipotez yoluyla elde edilen (*syllogisms from a hypothesis*) olmak üzere iki farklı kıyastan söz etmektedir.[293] Fârâbî ise kıyasta, önce içerdiği önerme sayısına göre basit ve bileşik; daha sonra kıyasın içerdiği öncüllerin türlerine göre yüklemli ve şartlı olmak üzere bir ayrıma gitmiştir.[294] Aristoteles ve Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın kıyası iktirânî ve istisnâî olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz.[295] Buna göre bir kıyas işleminde sonuç önermesi öncüllerde güç halinde (*bilkuvve*) ihtiva edilmişse buna iktirânî kıyas; bir şartlı öncülden ve bu şartlı öncülün bir bölümünün kendisi ya da çelişiği olan bir istisnalı öncülden oluşarak, istisna edilmeyen diğer parçasını veya karşıtını sonuç olarak veren kıyas ise istisnâî kıyastır.[296] İbn Sînâ *eş-Şifa*'nın *el-Kıyas* bölümünde ve *İşaretler*'de şartlı önermeler ve şartlı önermelerle kurulu kıyas sistemlerini ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.[297] O, şartlı önermeleri sadece önerme eklemi düzeyinde ele almamış; aynı zamanda önermelerin içerdiği niceleyiciler (سوراً) kapsamında da

---

[291] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (el-Medhal),*16.

[292] Özel, "Ali Sedat'ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?", 54.

[293] Kanıtlayıcı kıyas İslam mantığı literatüründe 'doğru kıyas' (kıyas-ı müstakim) olarak geçmektedir.

[294] Fârâbî, "et-Tavtia fi'l-Mantık", içinde *Fârâbi'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 20-31 ve Fârâbî, "Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağir", içinde *Fârâbi'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 59-66.

[295] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* 59, 67.

[296] Halil İmamoğlugil, "Akıl Yürütme," içinde Mantık El Kitabı, ed. İsmail Köz ve Ali Çetin (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 160–227.

[297] Bu konuda yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz: Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu,* (Bursa: Emin Yayınları, 2009).

inceleyerek farklı bir birikim ortaya koymuştur. Mutlak önerme konusunda da seleflerinden ayrılan İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in modalite içermeyen önerme olarak tanımladığı mutlak önermeyi zamansal bir eksende ele aldığını görmekteyiz. Buna göre, 'Her A, B'dir' gibi mutlak bir önerme; en az bir kez A olan her şeyin en az bir kez B olduğunu iddia eden bir yapıdadır. Bahsedeceğimiz son husus ise, aynı zamanda bu bölümün yazılma amacını göstermesi açısından, İbn Sînâ'nın modal mantığa yaptığı katkıya yöneliktir. İbn Sînâ'nın sunduğu modal önermelerin yapısı, modal kıyas, mutlak önermenin döndürülmesi, önermelerin *zâtî* ve *vasfî* okunması gibi konular, düşünürün modal mantığa yönelik seleflerinden farklı bir şekilde sunduğu yeniliklerdir. İbn Sînâ'nın modal mantık anlayışı, önermeleri ya da kıyas sistemi üzerine yapılan pek çok çalışmadan[298] farklı olarak biz burada düşünürün modal mantık anlayışından hareketle onun öz anlayışı ile olan birlikteliği çerçevesinde İbn Sînâ mantığının öz(cü) yapısı olduğunu iddia ederek bu savımızı temellendirmeye çalışıyoruz.

İbn Sînâ *İşaretler*'de iki farklı önerme türünden bahsetmektedir. Bunlardan ilki yüklemi bir konuda olumlayan ya da olumsuzlayan, özne-yüklem terimleri arasındaki bağı ya da hükmü ifade eden ve basit önerme olarak da adlandırılan yüklemli (*hamliyye / categorical*) önermelerdir; "İnsan canlıdır" veya "İnsan canlı değildir" örneklerinde olduğu gibi. Diğeri ise her biri kendi normal haber kipi işlevinden çıkarak başka bir işleve sahip önermelerden oluşan bileşik önerme, diğer bir isim ile şartlı (*şartiyye / hypothetical*) önermelerdir.[299] Şartlı önermelerde yargı bir bağa bağlıdır ve bağ kaldırıldığı zaman iki tarafta birer terim yerine iki farklı önerme kalır. Şartlı önerme yüklemli önermede olduğu gibi 'biri diğeridir' biçiminde bir bildirimden ziyade ya biri diğerini gerektirecek veya izleyecek şekilde olur ve bitişik şartlı (*muttasıl*) önerme adını alır. 'Paralel iki çizgiyi kesen bir çizgi çizilir ise, meydana gelen iç ve dış ters açılar birbirine eşit olur' önermesi bitişik şartlı önerme için örnek gösterilebilir. Ya da iki önermeden birinin diğeriyle ayrışması biçiminde bir ilişkiyi gösterir ve ayrık şartlı (*munfasıl*) önerme adını alır; 'bu açı ya dar ya geniş açıdır' örneğinde olduğu gibi.

[298] Bu konuda son yıllarda yurt dışında ve yurt içinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan en dikkat çekenleri şunlardır: Allan Bäck, "Conception of the Modalities", *Vivarium* 30, sy 2 (1992): 217-55; ve Saloua Chatti, "Existential Import in Avicenna's Modal Logic", *Arabic Sciences and Philosophy* 26, (2016), 45-71; Tony Street, "Toward a History of Syllogistic After Avicenna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic", *Journal of Islamic Studies* 11, sy 2 (2000) ve Yusuf Daşdemir'in 2016 yılında yazmış olduğu "İbn Sînâ Mantığında Modalite" başlıklı doktora tezini gösterebiliriz. Bkz: Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite* (İstanbul: Endülüs, 2021).

[299] Samet Büyükada, "İbn Sînâ'da Şartlı Kıyaslar" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2015), 37.

İbn Sînâ'nın *en-Necât* kitabında kategorik önermeleri üç aşamalı yapısal bir incelemeye tabii tuttuğunu görmekteyiz. İlk olarak, kategorik önerme niteliği ve niceliği yönünden inceleyen İbn Sînâ, önermenin olumlu ve olumsuz olmasına ek olarak niceliğinin belirli ve belirsiz yani açıkça belirtilmemiş olması bakımından ayrıma gider. İkinci aşamada, önermenin mantıksal formu tahlil edilerek onu oluşturan unsurlar teker teker ele alınır. Buna göre önermede bağ, açık bir biçimde ifade edilmemişse ikili, bağ açıkça ifade ediliyorsa üçlü, son olarak önermeye cihet (modalite) eklenmişse dörtlü yapı elde edilmiş olur. Üçüncü adımda ise önermeye eklenen modalitenin açık ya da gizli bir şekilde ifade edilmesi incelenir. Modalite içermeyen, yani içerdiği modalite açıkça belirtilmeyen önerme, mutlak önerme olarak adlandırır. Modalitesi açıkça belirtilen önermeler ise zorunlu, mümkün ve imkânsız cihetlerinden birisini alarak modal önermeyi meydana getirmektedir.

İbn Sînâ'da modal önermelerin sentaktik incelenmesi, önermelere eklenen zorunluluk ve mümkün kiplerinin türlerinin hangi noktada birbirinden ayrıldığını, modal önermelerin farklı okuma biçimlerini ve modal önermelerin zamansal hüviyetini dikkate almayı gerektirir. Öncelikli olarak, zorunlu ve mümkün kiplerinin farklı anlamları ile neyi kastettiğimizi açıklamakla başlayabiliriz. Mümkün kipini[300] incelediğimizde İbn Sînâ *Yorum Üzerine*'de verdiği üçlü açıklama dikkat çekicidir:

> Mümkün, özelden genele doğru birbiri üzerine sıralanan üç anlama söylenmektedir… Mümkün en özel anlama iki yönden söylenir. Birinci yön ona özgü olması bakımındandır, ikinci yön ise en genelin ona yüklenmesi bakımındandır… En genel anlam, halkın kastettiği anlamdır. Bu bir şeyin hükmünün imkânsız olmasıdır… Özel anlam ise hükmü zorunlu olmayandır. Üçüncü anlam hükmü meydana gelmemiş olan ve gelecekte de zorunlu olmayandır. Varlığı zorunlu olmayan mevcut şey, en özel mümkün kısmına girmez, özel ve genel mümküne girer. Zorunlu olan ise en özele ve özele girmezken genele girer.[301]

İbn Sînâ mümkünün birinci anlamı ile 'imkânsız olmayan' yani genel mümkünü kasteder. Bu anlamı tek taraflı mümkün olarak ifade edebiliriz. İkinci olarak mümkünü 'zorunlu olmayan'

---

[300] *Mümkün* kavramının Türkçe tam karşılığını 'olanaklı' ile karşılayabiliriz. *İmkân* kavramını ise karşılığı kip olması bakımından 'olanaklılık' olarak isimlendirebiliriz. İbn Sînâ'nın böyle bir ayrımı yoktur. Ancak aşağıda tekrar değineceğimiz gibi önermenin maddesi ve modalitesi ayrımı söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın imkân/mümkün terimlerini kullanmasında farklılık bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre *imkân*; varlık (*el-vücûd*), birlik (*el-vahde*) ve şeyle birlikte (*eş-şey* ve onunla aynı anlamda kullanılan ellezî ve mâ) önsel bir kavram olarak farklı kategorilere (mesela nitelik ve nicelik gibi) ilişen bir anlamken; *mümkün*, özü itibariyle istikrar bulmuş bilfiil bir varlığı bulunmayıp daha ziyade ya yokluk ya da bilfiil var olsa da yokluk ihtimali içermeyi ifade ettiğinden, hakkında yapılacak tüm tanım çabaları bir tür olumsuzlamayı içermek zorundadır (mesela "zorunlu olmayan" ve "imkânsız olmayan" gibi). (Bkz: Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik, 2011), 161.

[301] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine Kitabu'ş - Şifa: El-İbare, Kitabü'ş-Şifa*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 118.

anlamında kullanan İbn Sînâ ‘ne zorunlu ne de imkânsız olan’ anlamı yanı sıra ‘kalıcı olmayan olarak mevcut olan’ ve ‘kalıcı olmayan olarak mevcut olmayan’ anlamlarını karşılamak için kullanır. Bu türden mümkünü çift taraflı mümkün olarak tanımlayabiliriz.[302] İbn Sînâ için mümkünün ikinci ifadesi gerçek anlamını yansıtmaktadır. Birinci anlama göre daha özel[303] kapsamda olduğu için özel anlamda mümkün olarak da ifade edebiliriz. Mümkünün üçüncü anlamı ise ikincisine nazaran daha özel bir kapsamda kullanılan ve ‘mevcut olmayan ve var olması düşünülürse imkânsız olmayan’ anlamı taşıyan en özel anlamda mümkündür. Kısaca belirtmek gerekirse mümkünün üç farklı kullanımı vardır:

i. Genel anlamda mümkün: İmkânsız olmayandır. Tek taraflıdır (*mümkine-i âmme*).
ii. Özel anlamda mümkün: Ne zorunludur ne de imkânsızdır. İki taraflı anlam barındırır (*el-mümkine el-hâssa*).
iii. En özel anlamda-mümkün: Ne mevcut ne zorunlu ne de imkânsız.[304]

Mümkünün bu üç farklı anlamı gerçeklik ve zorunluluk kavramları ile aynı ilişkiye sahip değildir. Genel mümkünlük, yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması anlamına gelir. Bir başka deyişle, imkânsızlığın olumsuzlanması anlamındadır. Buradan zatı gereği imkânsız olmayan şeyin varlığının yokluğu gibi zorunlu olmaması anlamını çıkartabiliriz.[305] Genel mümkün için ‘insan genel mümkünlükle yazıcıdır’ örneğini verebiliriz. İkinci anlam ise gerçekliğe tekabül etmesine karşın bir zorunluluk barındırmaz. Zira gerçek olan her şeyin zorunlu olduğunu söyleyemeyiz. İbn Sînâ özel mümkünü varlığın ve yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması manasında kullanır. Misal, ‘her insan özel mümkünle yazıcıdır’ önermesinde olduğu gibi. Mümkünün iki anlamına yönelik verdiğimiz örnekler benzer olmasına karşın içerdikleri manalar farklıdır. Genel anlamda mümkün varlık ve yokluk taraflarının birinde zorunlu olmayandır. Özel mümkünde ise hükmün olumluluğu ve olumsuzluğu birbirine denktir.

---

[302] Allan Bäck ve Wilfred Hodges’un tanımlamasını kullanıyoruz.

[303] W. Hodges kendi çevirisinde الخاص lafzı için narrow (dar) kelimesini kullanmıştır. Chatti’nin de yazdığı makalelerde onu takip ettiğini görmekteyiz. Esasen İbn Sînâ’nın mümkünün kapsamını ifade etmek için ‘dar’ kelimesi karşılık olarak yanlış olmasa da has kelimesini ‘özel’ olarak çevirmeyi uygun buluyoruz.

[304] Burada geçtiği hali ile mümkün önermelerin sembolleştirmesini Barcan deyimleri ile şu şekilde yapabiliriz:

i. $\Diamond_1\alpha \equiv {\sim}{\sim}\Diamond\alpha$
ii. $\Diamond_2\alpha \equiv {\sim}\Box\alpha \wedge {\sim}{\sim}\Diamond\alpha$
iii. $\Diamond_3\alpha \equiv ({\sim}\alpha \wedge {\sim}\Box\alpha) \wedge {\sim}{\sim}\Diamond\alpha$

[305] Zatı gereği imkânsız olmayan bir şey zorunlu olarak da tanımlanabilir. Ama İbn Sînâ burada imkânı tanımladığı için bu seçenek şu an için söz konusu değildir.

İbn Sînâ genel mümkünü imkânsız olmama anlamında, özel mümkün ise zorunlu olmayan anlamında kullanmıştır. 'Zorunluluk' varlık ve yokluk tarafından birlikte olumsuzlanmıştır. Mümkünün üçüncü anlam ise ne mevcut ne zorunlu ne de imkânsız olduğu için ne gerçeklik ne de zorunluluk ile bağdaşır. İbn Sînâ için özel anlamda mümkün olmayanın imkânsız olmaması bakımından varlıkta ya da yoklukta zorunludur anlamına gelir.[306]Olumlama ve olumsuzlama arasında ortaya en yakın olan en özel anlamda mümkünün imkân ismini almaya diğer iki mümkün kipine nazaran daha layıktır.[307] En özel anlamda mümkünün, aynı zamanda gelecek hakkındaki önermeler ile ilgili olduğu veya İbn Sînâ'nın var olmayan nesnelere ilişkin (*ma'dum*) önermeleri açıklamak için kullandığını söyleyebiliriz.[308]

Zorunluluk kavramına baktığımızda ise İbn Sînâ zorunlu kipini varlığın sürekliliğini hak etmeye delalet eden olarak tanımlar.[309] Zorunluluk ve süreklilik arasındaki ilişkide sürekliliği nasıl ele alacağımız bir sorun olabilir. Nitekim 'Tanrı zorunlu olarak vardır' önermesindeki zorunluluk süreklilik bakımından sonsuzluğa tekabül ederken, 'İnsanlar zorunlu olarak hayvandır' önermesinde insanın tıpkı Tanrı'nın sahip olduğu türde bir sonsuzluk anlamı bakımından yani sürekli olarak hayvan olacağından ziyade, insanın var olduğu sürece hayvan olduğu anlamı kastedilir. Burada ifade ettiğimiz 'var olduğu sürece' koşulu ile İbn Sînâ aslında önermelerin *zatî* ve *vasfî* okuma biçimlerini merkeze alarak zorunlulukta bir ayrıma işaret etmektedir.[310] İbn Sînâ *en-Necât*'ta ve *İşaretler*'de zorunluluk kavramının süreklilik ile ilişkisi bağlamında altı farklı yüklem şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Buna göre:

a. Ezeli ve ebedi[311] (manasında) zorunluluk
b. Konunun kendisinin varlığına bağlı zorunluluk
c. Konunun kendisi değil ama niteliğinden kaynaklanan zorunluluk

---

[306] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine,* 108. Buna göre özel mümkün önermesinin değilinin sembolleştirmesini $\sim\Diamond_2\alpha \equiv \Box\alpha \vee \Box\sim\alpha$ şeklinde verebiliriz.

[307] Eşref Altaş, *Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 259.

[308] *İşaretler*'in devam eden pasajında İbn Sînâ "Bütün varlıklar dört halden birine tâbidir: zorunlu, imkânsız, bir tür zorunluluğa sahip varlık, hiç zorunlu olmayan varlık. Bazen mümkün denir ve ondan başka bir anlam anlaşılır ve o anlam da bir şeye, onun şimdi sahip olduğu olumlu veya olumsuz hallerine bakarak değil, gelecekteki haline bakarak mümkün olduğunun söylenmesidir" açıklamasında gelecek önermelerinin mümkünün dördüncü bir türü olarak kabul ediyor gibi gözükmektedir. Yine de biz bu durumu ayrı bir kip olarak ele almıyoruz.

[309] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103.

[310] Bu konuya aşağıda etraflıca değineceğiz.

[311] İbn Sînâ, *En-Necât, ed. Mohieddine Sabr el Kordi* (Kahire: Library Mustapha al Babi al Hilbi, 1938), 20. *En-Necât*'ta geçen ifade: دائماً لم يزل ولا يزل

d. Yüklemden kaynaklanan zorunluluk
e. Belirli vakitte zorunluluk
f. Belirsiz vakitte zorunluluk[312]

İbn Sînâ'nın zorunluluk kavramını şarta bağlı olma durumuna göre ele aldığı açıkça görülmektedir. Yukarıdaki zorunluluk türlerinden birincisi bir şarta bağlı olmaksızın mutlak anlamda bir zorunluluktur, 'Allah diridir (haydır)' önermesinde olduğu gibi. İbn Sînâ burada zorunluluğu süreklilik ile eş anlamlı bir biçimde kullanmamaktadır. Aksi halde Allah'ın varlığı zatının varlığının sürekliliği ile ilgili olurdu ki bu mevcut metafizik-mantık sistemi içerisinde bir çelişkiye sebebiyet verirdi. Diğer beş tür zorunluluk, öznenin ve yüklemin durumu ile zamana bağlı koşullarını göstermektedir. Buna göre ikinci zorunluluk türü, yüklemin öznenin özü var olduğu sürece var olduğu durumu ile alakalıdır. İbn Sînâ'nın bu konuda verdiği örnek 'İnsan zorunlu olarak düşünendir' önermesidir. Üçüncü zorunluluk öznenin özü var olmaya devam ettiği sürece değil, bu özneye kayıtlanmış durum olduğu sürece geçerli zorunluluğa işaret eder. 'Hareket eden zorunlu olarak değişir önermesinde' hareket edenin özü hareket eden bir varlık olarak devam ettiği sürece yani, önermenin öznesi hareketle kayıtlandığı sürece, zorunluluk devam eder. Dördüncü zorunluluk türü yüklem var olduğu sürece geçerli zorunluluktur. Zeyd'in yürümesi zorunludur önermesinde Zeyd yürümeye devam ettiği sürece zorunluluk da devam eder. Beşinci ve altıncı tür zorunluluk zaman ile ilişkilidir. İlkinde 'Güneş tutulması zorunludur' önermesinde Güneş'in tutulması devamlı olan bir olayı değil, belirli bir vakitte meydana gelmesi bakımından zorunludur. Diğerinde, altıncı zorunluluk türünde ise 'İnsanın nefes alması zorunludur' önermesi gibi insanın nefes alması zorunludur; ancak bu durum devamlı olmakla birlikte belirli olmayan herhangi bir vakitle sınırlanmaya işaret eden zorunluluktur. Zorunluluk içeren önermelerle ilgili en dikkat çekici sonucun, b-f arasındaki önermeler için, modal önermelerin '-dığı müddetçe' ya da 'var olduğu sürece' gibi koşulların eklenmesi ile ne tür bir zorunluluk ile karşılaştığımızı bize göstermesi olduğunu söyleyebiliriz. İlerleyen bölümde ayrıntılarına değineceğimiz zâtî ve vasfî okuma biçimleri, tam da mezkûr zorunluluk türlerinin nasıl yorumlanması gerektiğini göstermesi açısından İbn Sînâ'nın modal önermelere yönelik özgün katkılarının başında gelmektedir.

İbn Sînâ'nın tanımladığı son modalite 'imkânsız' *el-Kıyâs*'ta var olmayana uygulanan zorunluluk modalitesinin bir türü olarak geçer.[313] İmkânsız varlık 'olmaması zorunlu' ile aynı

[312] İbn Sînâ, *en-Necât*, 20 ve *İşaretler,* 30-32.

[313] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık el-Kıyâs*, thk. S. Zayid, el-Hey'etü'l Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emîrriyye, (Kahire: 1964), 105.

anlama gelmektedir. Nitekim zorunluluk gerçekliği gerektirirken, imkânsızlık gerçeklikte olmayanı/olmamayı gerektirir. İmkânsız modalitesinin mümkün kipi olan ilişkisi ise olumsuz manada tek yönlü mümkünü gerektirmesi bakımındadır. İbn Sînâ'nın imkânsız modalitesini mümkün ve zorunluluk arasında özellikle önermelerin çelişiğinin tam manasıyla yakalanması amacıyla bir kip olarak tanımlamış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu son modalitenin, önermenin maddesi ve modalitesi ayrımı merkeze alınarak okunması sağlandığında, diğer iki modalite seviyesindeki önemi anlaşılabilir.

2.1.1. Önermelerde madde-modalite ayrımı

İbn Sînâ'ya göre her önermenin modal bir hüviyeti vardır ve bu modalite ya zamansal (her zaman, bazen gibi) ya doğruluk işlemcisiyle (zorunlu, mümkün gibi) ya da ikisinin birleşimi ile önermede temsil edilir. Açık bir şekilde kendisine hiçbir modal ya da zamansal işlemcinin eklenmediği mutlak önermenin bu bakımdan aslında örtük bir şekilde modalite içerdiği yorumunu yapabiliriz. Modalitenin açıkça belirtilmemesinden kaynaklanan, özellikle kıyasta ve önermenin döndürmesinin yapılacağı durumlarda önermenin ne şekilde ele alınması gerektiği gündeme gelmektedir. İbn Sînâ bu durumu aşmak için ikili bir ayrım sunar: Önermenin maddesi ve modalitesi.

Yorum Üzerine'de önermenin maddesi ve modalitesi arasındaki fark şu şekilde açıklanmıştır:

> Mod ve madde arasındaki fark, modun özne, yüklem ve açıkça belirtilen bağlaca eklenmiş bir lafız olarak bağın güçlülüğüne ve zayıflığına işaret etmesidir ki bunu bazen lafzen yanlış dile getirir. Bazen unsur olarak da adlandırılan madde ise öznenin varlığının doğası bakımından özneyle olumlu bir ilişki içindeki yüklemin varlık durumundaki koşuludur. Eğer lafız öznenin bu doğasına işaret ediyorsa, bu onun mod aracılığıyla yapıldığını gösterir. Önermenin sahip olduğu belirli / aşikâr modunun aksine maddesi farklı olabilir. Tıpkı 'Her insan yazar olmak zorundadır' önermesinin modu zorunlu iken maddesinin mümkün olması gibi.[314]

İbn Sînâ modalite ve madde arasındaki ayrımı dört koşulda ifade etmektedir. Buna göre (i) mod özne ve yüklem arasındaki ilişkinin doğasına işaret eder, (ii) modal ifade yanlış olabilir, (iii) madde yüklemin ve öznenin varlıktaki durumudur ve (iv) madde önermenin öznesi ile ilişkilidir.[315] Konu ile ilgili olarak *İşaretler*'de de önermenin maddesinin yüklemin özneye karşı

[314] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103.

[315] Asad Q. Ahmed, "Jiha/Tropos-Mādda/Hūlē Distinction in Arabic Logic and Its Significance for Avicenna's Modals," in *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri, Logic, Epistemology, and The Unity of Science (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 229–253, accessed June 17, 2021, https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_8.

nispeti doğrultusunda zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç tane olduğu bahsi geçmektedir.[316]

Buna göre önermenin maddesi, özne ve yüklem terimlerinin *nefs'ül emr*de işaret ettiği varlıklar arasındaki ilişkiyi; önermenin modalitesi ise önermenin özne ve yüklemi arasındaki zihni ilişkiyi belirtir. Bir başka deyişle önermenin maddesi önermenin yüklemi ve öznesini birbirine bağlayan zorunlu, mümkün veya imkânsız modaliteleri arasındaki nesnel ilişki iken; önermenin modalitesi ise bu ilişkiyle ilgili önermede ifade edilen şeydir.[317] İbn Sînâ'ya göre önermenin maddesi ve modalitesi aynı olmak zorunda değildir. "Ali'nin taş olması mümkündür" önermesinde madde imkânsız iken modalitesi mümkündür. Madde-modalite farkı aslında öznenin yüklemlenme ilişkisinin yorumlanmasıdır. Tıpkı kedinin 'hayvan olmak' yüklemine karşı maddesi zorunluluk iken; 'beslenmek' yüklemine karşı maddesi mümkün olması gibi. 'Kediler zorunlu olarak tahtadır' önermesinin maddesi imkânsızdır; lakin modalitesi zorunluktur. Bir önermenin modalitesi, özlerin ilişkilerini yansıtırken, maddesi varlığı tarafından belirlenir. Bu sebeple madde-modalite arasındaki ayrım İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı üzerinden okunabilir. İbn Sînâ zarûrî kelimesini (önermenin) modal anlamdaki zorunluluğu; vâcib kelimesini ise (önermenin) maddesel zorunluluğu ifade etmek için kullanır. İbn Sînâ'ya göre mantıkta kullanılan *zarûrî* (anlamdaki zorunluluk) *vâcibî* (anlamındaki varlıksal zorunlu) olandan daha geneldir.[318] İbn Sînâ vâcib anlamındaki zorunluluğu vâcibü'l-vücûd yani Allah'a delalet eden kalıp bir kavram olarak da kullanır. *Zarûrî* ise mantıkta kullanıldığı hali ile modal bir işlemci konumunda olması mantıkî ve metafizikî anlamda zorunluluk kavramlarının İbn Sînâ'da farklı şekilde ele alındığını söyleyebiliriz.[319] Madde ve modalite ayrımı aşağıda ayrıntılarını açıklayacağımız *zâtî-vasfî* okuma için temel oluşturmakla birlikte aynı zamanda bu ayrım dikkate alınmadığında (i) önermelerin döndürmesinin ve (ii)

---

[316] İbn Sînâ, *İşaretler*, 30.

[317] Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı,* 107-110.

[318] İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık el-Kıyâs* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li-şuûni'l- Metâbi' el-Emîriyye, 1964), 166. "فإن الضروري في هذا الفن من المنطق يعنى به معنى أعم من وجوب الوجود".

[319] İbn Sînâ'nın *İşaretler*'de önermenin kipi (ciheti) üzerine konuşurken *zarûrî* ve *imkân,* önermenin maddesi hakkında konuşurken *vâcib* ve *mümkün* kelimelerini tercih etmesini çağdaş literatürdeki *nesne-dili* ile *üst-dil* ayrımına benzer gözükmektedir. Bu ayrıma göre bir dil hakkında konuşmak için kullandığımız dil üst dil; hakkında konuştuğumuz dil ise nesne dilidir. İbn Sînâ'nın mantık sınırları içerisinde kiplerden bahsederken *zarûrî* ve *imkân*; buna karşın modal bir önermeyi oluşturan özne ve yüklem terimlerinin dış dünyada bir arada bulunma durumu üzerine konuşurken *vâcib* ve *mümkün* kavram çiftine başvurması verdiğimiz tanıma uygun düşmektedir. İbn Sînâ açısından bir önermede yer alan kipin ifadesi ile o kipin *nefs'ül emir*deki karşılığı üzerine konuşma arasında bir ayrım olduğu açıkça görülmektedir.

kıyasın aklî bir işlem olması neticesinde önermenin maddesine bakarak çıkarımda bulunmak yanlış olacaktır.[320] Nitekim her iki hususta da önermenin modalitesi dikkate alındığında doğru sonuca ulaşılabilir. Özellikle modal durumu açıkça belirtilmemiş bir önermenin ne şekilde ele alınacağı ancak onu okuma biçimimiz ile anlam kazanabilir.

İbn Sînâ'nın madde-modalite ayrımı Kilwardby (ö.1279), Campsall (ö.1350), Ockham (ö.1347) ve Buridan'ın (ö.1358) Orta Çağ mantık metinlerindeki dictum tartışması ile benzerlik gösterir. Buna göre modalite içermeyen önerme olarak tanımlanan dictuma modalite eklenmesi ile elde edilen önerme arasında modalitenin önermeye eklenme konumuna göre farklı önerme formları elde edilmektedir. Buna göre elde edilen iki farklı önerme formu aşağıdaki gibidir:

i. (Nicelik/özne/bağlaç, [nitelik]/yüklem) modalite.
ii. Nicelik/özne/bağlaç, modalite [nitelik]/yüklem.[321]

Modalite, ilk biçimde, özne ve yüklem birlikteliğini nitelediği için bileşik modal önerme olarak tanımlanır ve bu *de dicto* modaliteye karşılık gelir.[322] İkinci biçimde ise modalite bağlacı niteleyerek önermeyi bölmekte bu sebeple ayrık modal önerme olarak tanımlanmaktadır. Bu tür modal önermeler *de re* olarak adlandırılır; çünkü burada modalite önermede (*dictum*) belirtilen doğruluktan ziyade önerme içindeki kavramların birbirleri ile nasıl ilişkili olduğunu nitelemektedir. Bu ayrımın yapılmasındaki gerekçe modalite içeren önermenin nasıl okunması gerektiği sorununu aşmak içindir. Orta çağ mantıkçıları ilk olarak Aristoteles'in önerme kurma biçimini değiştirmişlerdir.[323] Buna göre Aristoteles'te 'B, her A'ya aittir' şeklinde söylenen yüklem-özne formundaki önerme Orta çağa geldiğimizde 'Her A, B'dir' özne-yüklem formuna dönüşmüştür. Böylelikle önermede yer alan modalitenin 'konumu' daha belirgin hale gelir. Modalite üzerine Campsall ve Ockham farklı görüşlere sahiptir. Misal, 'Zorunlu olarak her insan taş değildir' gibi tümel olumsuz forma sahip bir önerme Campsall'a göre birleşik modal önerme biçiminde okuduğumuzda 'her insan taş değildir, zorunludur' anlamını kastetmiş

[320] Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı*, 109-110. Burada (i)'de yer alan itiraz Tûsî'ye; (ii)'de yer alan itiraz ise Fahreddin Râzî'ye aittir.

[321] Henrik Lagerlund, *Modal Syllogistics in the Middle Ages* (Leiden; Boston: Brill, 2000), 38. Buradaki gramer yapısının Latinceye uygun olduğunu belirtmek isteriz.

[322] *De re/de dicto* ayrımını lafzen ilk kullanan Peter Abelard'tır (ö.1142). Ona göre modal terimler özne hakkında söylenen belirleyiciliğin gerçek olma biçimini ifade eden zarflar olmasına karşın *nominal* (*itibarî*) olarak da kullanılabilir. Bu açıklamaya ilk kullanım *de re,* ikinci kullanım *de dicto*'ya örnektir. (Bkz: Lagerlund, *Modal Syllogistics,* 35-36).

[323] Lagerlund, *Modal Syllogistics,*15.

oluruz.[324] Bu durumda önermenin *dictum* kısmı özne, modalite kısmı ise yüklem gibi ele alınmış olacağı için önerme tekil bir hüviyete sahip olacaktır. Eğer önermeyi 'Her insan zorunlu olarak taş değildir' şeklindeki ayrık modal önerme biçiminde okursak tümel olumsuz formu yakalarız; çünkü burada modalite *dictum*u bir bütün olarak kapsamaz. Ockham ise modal önermenin niceliğinin belirlenmesi için *dictum*a bakmanın yeterli olduğunu ve modaliteden ayırdığımızda kalan yapının hangi niceliği belirttiğinin esas alınabileceğini dile getirir.[325]

İbn Sînâ'nın modal mantığı çerçevesinde *de re* ve *de dicto* meselesine baktığımızda düşünürün doğrudan yukarıda belirttiğimiz türde bir ayrıma gitmediğini görmekteyiz. Bununla birlikte, İbn Sînâ mantığında her önermenin doğruluk (*alethic*) ya da zamansal (*temporal*) modalite içerdiğinden bahsetmiştik. İbn Sînâ'ya göre her önerme sahip olduğu modalitesini açık bir biçimde barındırmamaktadır, 'her insan canlıdır' önermesinde olduğu gibi. Bu önermenin maddesi, yani dış dünyadaki karşılığı bakımından, zorunlu olmasına rağmen modalitesi açık bir biçimde ifade edilmediği için önermenin nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ bu sorunu aşmak için daha doğrusu önermenin içerdiği gizli modal unsuru açığa çıkartmak için zâtî ve vasfî olmak üzere iki farklı okuma biçimi sunar. İbn Sînâ'nın bu ayrımının *de re / de dicto* ayrımı için bir alternatif mi ya da *de re / de dicto* ayrımının kendi metinlerindeki karşılığı mı yoksa iki ayrımın da birbirleri ile semantik bir bağı mı olduğunu incelemenin, yakalamak istediğimiz özcü vurgunun anlaşılması için gerekli olduğu kanaatindeyiz. Dolayısı ile bir sonraki bölümü yukarıda sorduğumuz soruların yanıtlarını aramaya ayırıyoruz.

2.1.2. İbn Sînâ'da *de re / de* dicto ve *zâtî / vasfî* yorumu

Öznenin önermede hangi halde bulunduğunun izahatı olarak yorumlayabileceğimiz okuma biçiminin ilki olan zâtî okumada önerme, kendisindeki hükmün önermenin konusuna bağlı olduğu sürece; vasfî okumada ise önerme, kendisindeki hüküm önermenin konusundaki bir vasfa bağlı olduğu zaman doğrudur.[326] İbn Sînâ'da zâtî/vasfî ayrımının dayandığı nokta olarak Aristoteles'in kıyasında bulunan ve literatürde iki barbara sorunu olarak geçen tartışmaya kısaca bakmamız yerinde olacaktır.[327] Aristoteles *Birinci Analitikler*'de 'Her C, B'dir; her B,

[324] Lagerlund, *Modal Syllogistics*,62.

[325] A.g.e, 94.

[326] Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı,* 38, dipnot 44.

[327] Bahse konu bölüm için bkz: Aristoteles, *Birinci Analitikler,* 30a15-30.

A'dır; öyleyse, her C, A'dır'[328] biçimindeki kıyası geçerli olarak tanımlar. Buna karşın, bu kıyasın öncülleri modal bir hüviyet dahilinde ele aldığında, birtakım sorunlar ortaya çıkmaktadır.[329] Aristoteles'e göre büyük öncül zorunluluk içerdiğinde sonuç önermesi de zorunluluk içerir ve bu hali ile kıyas geçerli olurken, küçük önerme ve sonuç önermesi zorunluluk içerdiğinde kıyas geçerli değildir. Daha açık bir şekilde göstermek istersek:

(I) Her C, B'dir; her B zorunlu olarak A'dır, öyleyse her C zorunlu olarak A'dır.

(II) Her C, zorunlu olarak B'dir; her B, A'dır, öyleyse her C zorunlu olarak A'dır.

(I) numaralı kıyasta geçen 'zorunluluk' ifadesi, yüklem terimi A ile birlikte düşünüldüğünde, yani 'zorunlu olarak A' ifadesi önermenin yüklemi kabul edildiğinde, tıpkı yukarıda açıkladığımız birleşik modal önerme (*de re*) gibi, kıyasın geçerli olmasında bir beis yoktur. (II) numaralı kıyası da bu şekilde yorumladığımızda, yani küçük öncülün yüklemini 'zorunlu olarak B' olarak ele aldığımızda, kıyas içerisinde üç farklı yüklem bulunması neticesinde bu kıyasın niye geçersiz olduğunu anlayabiliriz. Bununla birlikte, Aristoteles bir yandan bu türden (yükleme bitişik) modalitenin kıyas içerisindeki kullanımı söz konusu olduğunda modalite-yüklem birlikteliğini kabul ederken, diğer yandan da tümel olumlu modal önermenin döndürmesinde geçen zorunluluk ifadesinin yüklemden ayrık olabileceği bir durumu kabul etmek istemektedir.[330]

(a) Her A, zorunlu olarak B'dir.

(b) Bazı B'ler, zorunlu olarak A'dır.

Buna göre (a) önermesinin (b) önermesine döndürülmesi işleminde zorunluluk ifadesi yükleme bağlı değil; aksine önermenin tümüne etki eden bir durum gibi ele alınmıştır,[331] yine yukarıda değindiğimiz ayrık modal önermede (*de dicto*) olduğu gibi. Bu durumda modal önermenin döndürülmesini esas alarak zorunluluk ifadesini dikkate aldığımızda (I) kıyası da artık geçerli olamazken (II) numaralı kıyasın geçersizliği değişmemektedir. (I) kıyasını geçerli kılan

[328] Aristoteles'in kıyas içerisindeki öncüllerin kullanımını dikkate alarak küçük öncülü ilk olarak yazdığımızı belirtmek isteriz.

[329] İki öncül de aynı modaliteyi aynı durumda aldığında sonuç önermesi aynı modaliteye sahip olabilir ya da modalite içermese bile sonuç önermesi en azından doğru olacağı için kıyasın geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

[330] Tony Street, "Logic", içinde *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 256, https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439.012.

[331] Lagerlund, *Modal Syllogistics in the Middle Ages,* 12-13.

yüklemle birleşik modalite (*de re*) yorumu dikkate alındığında ise (a)'nın (b)'ye döndürülmesi yanlış olacaktır. Nitekim, Aristoteles'in kabul ettiği döndürme, yüklemden bağımsız ve önermenin tamamını kuşatıcı (*de dicto*) olarak düşünülmüştür.

İki barbara meselesini çözmek için Theophrastus'un öne sürdüğü "kıyasın sonuç önermesinin modalitesi öncüllerinden küçük olmalıdır"[332] kuralı gereğince, iki kıyasın da geçersiz çıktığı bir sonucu kabul etmek bir çözüm gibi karşımıza çıksa da bu yöntem, Aristoteles'in niçin zorunlu ve mutlak öncüllerden meydana gelen iki kıyastan birini geçerli ve diğerini geçersiz kabul ettiğinin açıklaması için yeterli değildir. Aristoteles'in modalitenin önermede nasıl kullanıldığı ile ilgili sorunu günümüze değin tartışılmış olsa da Hintikka'nın belirttiği gibi tüm sistemin tutarlılığını kanıtlamaya çalışmak beyhude bir çaba gibi durmaktadır.[333] Yine de biz bu konu üzerine İbn Sînâ'nın makul sayılabilecek bir çözüm getirdiği kanaatindeyiz.

İbn Sînâ kıyasların geçerliliği hususunda Aristoteles ile hemfikir olmasına karşın (a)'nın (b)'ye döndürmesini reddederek bir çözüm sunmaktadır:

> Zorunlu tümel olumlu önerme, mutlak genel önermenin hükmünden anlaşıldığı gibi tikel olumlu olarak kendine döndürülür. Ne var ki zorunlu (önermeye) döndürülmesi gerekmez. Zira zorunlu (önermenin) mümkün kipli önerme olarak döndürülmesi mümkündür.[334]

İbn Sînâ'ya göre "Her gülen zorunlu olarak insandır" önermesinin düz döndürmesi "Bazı insanlar gülendir" biçiminde olduğunda sorun ortadan kalkıyor gözükmektedir. Street bu açıklamayı İbn Sînâ'nın daha önce mutlak (modalite içermeyen) önermenin yorumlanması için teklif ettiği *zâtî/vasfî* okuma yönteminin zorunluluk önermeleri için de kullanılması olarak yorumlamıştır.[335] Ona göre İbn Sînâ (I) kıyasında geçen zorunluluk önermelerini zâtî olarak yorumlarken, (a) önermesinin döndürmesini; '(c) Bazı B'ler A'dır' şeklinde gösterirken (a) önermesinde bulunan zorunluluğu vasfî olarak tanımlayarak tümel zorunlu olarak döndürülmesine bir çözüm sunmuştur.

Peki, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu *zâtî* ve *vasfî* ayrımı ne anlama gelmektedir? İbn Sînâ için bir önermenin zâtî okunması, öznenin özü/zatı var olduğu sürece; *vasfî* okunması ise öznenin özü özne tarafından tanımlandığı sürece doğrudur. Buna göre misal, *zatî* okumaya göre "Her koronavirüslü sağlıklıdır" önermesi doğrudur; çünkü her koronavirüslü (burada virüsü taşıyan

---

[332] William Fortenbaugh vd., "Logic", içinde *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence (2 Vols)* (Brill, 1992), 117.

[333] Jaakko Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 140.

[334] İbn Sînâ, *İşaretler*, 47.

[335] Street, "Logic", 259-260.

insanı varsayalım) insan zatı itibariyle, insan olma özü/zatı var olduğu müddetçe sağlıklı olabilir. "Bitcoin fiziksel olmayan paradır" önermesi zatî olarak yanlıştır; çünkü bitcoin özü/zatı var olduğu sürece fiziksel olmayan olmak zorunda değildir (bir gün birisi darphanede basabilir). "Her koronavirüslü sağlıklıdır" önermesi vasfî olarak yanlıştır; çünkü insanlarda koronavirüs vasfı devam ettiği sürece sağlıklı olması mümkün değildir. "Bitcoin fiziksel olmayan paradır" önermesi ise vasfî olarak doğrudur; çünkü bitcoin sanal olmaya devam ettiği sürece fiziksel olamaz.

De re/*de dicto* ve *zâtî/vasfî* ayrımları için yaptığımız açıklamalardan sonra şu soruları sorabiliriz: (i) İbn Sînâ için *de re / de dicto* gibi bir ayrımdan söz etmek mümkün müdür? (ii) Eğer mümkün ise bu ayrımın *zâtî* ve *vasfî* ayrımı ile ilişkisi nedir? Eğer *de re* ve *de dicto* meselesini Orta çağ mantıkçılarının kullanımı olarak, yani *de re*'yi yükleme bitişik modalite ve *de dicto*'yu söylemin/önermenin tamamını kuşatan ve ona eklenmesi sureti ile ayrık olması bakımından yorumlarsak İbn Sînâ'nın kendi metinlerinde böylesi bir ayrım yapmadığı açıktır. Street de konu ile ilgili yazısında "Arapça mantık literatüründe Batı'daki ayrık ve bitişik önermeler ayrımı ile örtüşen bir ayrım yoktur" ifadesi ile *zâtî* ve *vasfî* ayrımını değil; *de re / de dicto* ayrımını göstermek istemiştir.[336] Buna karşın, *de re / de dicto* meselesinin modalitenin önermedeki konumu üzerine bir tartışma olduğu gerçeğinden hareket edersek İbn Sînâ'nın da özellikle *İki Barbara* sorunundan hareketle modal önermelerin döndürülmesi hakkındaki görüşleri doğrultusunda, modaliteyi önermenin yüklemini niceleyecen ya da önermenin tamamını niceleyecek biçimde bir kullanımı benimsediğini de görmekteyiz. Anakronizme kaçmadan, söz konusu meseleyi 'modalitenin önermedeki konumu' üzerinden yeniden tanımladığımızda, İbn Sînâ'da bu tartışmanın geçtiğini ve bu tartışmanın Orta çağdan günümüze değin *de re / de dicto* tartışması olarak geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim, son yıllarda İbn Sînâ ve *de re / de dicto* modalite üzerine yazılan yazıların *de re / de dicto* ayrımının temelinin, İbn Sînâ'ya dayandığı gibi bir iddiadan ziyade, modalitenin önermedeki konumu üzerinden meseleye yaklaşması, bu söylediklerimizi destekler niteliktedir.

İkinci sorumuzun yanıtını vermek için bahsettiğimiz çağdaş yazılarda geçen tartışmalar dahilinde bir inceleme yaparak bölümü sonlandırabiliriz.[337] Konu ile ilgili ilk çalışmalardan birisi sayılabilecek Allan Bäck'in "Conception of the Modalities" makalesine baktığımızda

[336] Street, "Arabic Logic", 550.

[337] Burada yer vereceğimiz düşünürleri sıralarken eserlerinin tarihlerine göre bir sıralama yapmaya dikkat etsek de konu bütünlüğünü bozmamak adına bazı yerlerde tarihi akışı öncelemediğimizi belirtmek isteriz.

Bäck, İbn Sînâ'da *de re / de dicto* olarak yorumlanabilecek bir ayrımın olmadığını, daha ziyade önermenin öznesinin ya da yükleminin modalite ile birlikte kullanılmasının İbn Sînâ tarafından kabul edildiğini savunmaktadır.[338] Bäck için İbn Sînâ'nın yapmış olduğu altı farklı zorunluluk türü, eğer böyle bir tanımlama yapılmak istenirse *de dicto* olarak tanımlanabilir gözükmektedir. Asad Ahmad de altı farklı zorunluluk türü üzerinden meseleyi inceler ve bir ölçüde *de re / de dicto* ayrımını İbn Sînâ için kabul eder.[339] Asad bazı zorunluluk türlerinin *de re* bazılarının da *de dicto* okumaya müsait olduğunu dile getirmesine rağmen iki okumaya dahil etmediği türlerin olması (misal, yüklemden kaynaklanan zorunluluk), görüşünü güçlü bir şekilde savunmayı engellemektedir. Asad'ın yazısındaki bu eksikliği Aytekin Özel de dile getirmiştir. Ona göre İbn Sînâ'da *de re* bir okumanın ancak öznenin veya özneyle ilişkili bir şeyin, başka bir şeyle ilişkili olarak varlığını sürdürmesi neticesinde, yüklemin özneye özsel ve zorunlu olarak yüklenmesi şartı gerçekleştiğinde mümkün olmaktadır.[340] Çağdaş İslam mantıkçılarından Tony Street'in *de re / de dicto* ayrımının İbn Sînâ'da bulunmadığına işaret ettiğinden yukarıda bahsetmiştik. Street bu görüşünü sonraki yazılarında sürdürse de Paul Thom'un konu ile ilgili yazısından sonra İbn Sînâ'da en azından *de dicto* olarak bir okumanın olabileceğini kabul ettiğini görmekteyiz.[341] Thom ilgili yazısında İbn Sînâ'nın tüm önermelerini *de dicto* zorunluluk içerisine gömülü olarak bileşik bir *de re / de dicto* yorumu olarak tanımlar. Buna göre "Her A, B'dir" mutlak önermesi "Her A'nın en az bir kere B olması zorunludur" formuna dönüşür. 'Her A, mümkün olarak B'dir' mümkün önermesi, "A olan her şeyin mümkün olarak B olması zorunludur" önermesine ve "Her A zorunlu olarak B'dir" zorunluluk önermesi de "A olan her şeyin zorunlu olarak B olması zorunludur" önermesine dönüşür. Thom'un birleşik *de re / de dicto* tahlilindeki zorunluluk önermelerinin yüklemin öznenin kurucusu olarak ileri sürüldüğü metafizik önermelere bir uygulaması olduğunu savunarak, özcü bir metafizik içinde birleşik *de re / de dicto* okumada özne teriminin doğal ya da özsel bir kapasitesinin olabileceğini

[338] Bäck, "Conception of the Modalities" 229-230.

[339] Asad Q. Ahmed, "Avicenna's Reception of Aristotelian Modal Syllogistics: A Study Based on Conversion Rules and the Barbara Problematic," in *Before and After Avicenna Proceedings of the First Conference of TheAvicenna Study Group,* ed. David Colum Reisman (Leiden: Brill, 2003), 3–24, accessed March 31, 2022, https://brill.com/view/book/edcoll/9789047402022/B9789047402022_s003.xml.

[340] Aytekin Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 182.

[341] Tony Street, "Medieval and Modern Interpretations of Avicenna's Modal Syllogistic", içinde *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion,* ed. Felicitas Opwis ve David Reisman (Brill, 2012), 238-240 ve Tony Street, "Avicennaon the syllogism", içinde *Interpreting Avicenna: Critical Essays,* ed. Peter Adamson, Interpreting (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 53-58, https://doi.org/10.1017/CBO9781139047890.004.

belirtir.[342] Modalite ve özcü yaklaşımı birlikte ele alan bir diğer isim Bilal İbrahim'e göre, İbn Sînâ ontolojisinde önermede içsel ve dışsal zorunluluk türleri birbirlerinden ayrıdır ve İbn Sînâ için özsel bir yüklemin karşılığı de re modalitedir.[343] Thom'un dicto merkezli görüşünün aksine *de re* ve *de dicto* kullanımının İbn Sînâ'da modalitenin konumu merkezli bir düşünce olduğunu dile getiren Zia Movahed, Thom'a, savlarının İbn Sînâ'nın metinlerinde bir karşılığı olmadığını yönünde bir eleştiri getirerek, *de re* modaliteyi *de dicto* modaliteye önceler.[344] Movahed'in aynı zamanda Orta çağ mantığına sirayet eden *de re / de dicto* tartışmasının, İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayrıma dayandığını, Barcan deyimleri ile göstermek sureti ile dile getiren ilk düşünür olduğunu da burada belirtmek gerekir.[345] Movahed'in bu görüşü Yusuf Daşdemir tarafından da kabul görür ve kendisinin nesnel okuma olarak tanımladığı *de re* okumayı önceleyen bir düşünceyi devam ettirdiğini görmekteyiz.[346] Son on yılda İbn Sînâ mantığı üzerine yazdıkları ile literatüre doğrudan katkı sağlayan Saloua Chatti'nin de, kendi yorumumuz olarak, Movahed'in çizgisinde kalarak modaliteyi içsel, yani yükleme bitişik ve dışsal, yani önermenin tamamını kuşatan anlamda ele aldığını söyleyebiliriz.[347]

De re / de dicto ayrımının *zâtî / vasfî* ayrımı ile ilişkisine yönelik çağdaş yazıların çoğunda sorumuzun yanıtının olmadığını, çağdaş metinlerde konunun daha ziyade modalitenin önerme

---

[342] Paul Thom, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic," in *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 361–376.

[343] Bilal Ibrahim, "Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn al-Hayṯam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", *Oriens* 41 (2013), 391.

[344] Zia Movahed, "De re and De Dicto Modality in Islamic Traditional Logic", *Sophia Perennis* 2 (2010): 5-14.

[345] Zia Movahed, "Ibn-Sina's Anticipation of the Formulas of Buridan and Barcan," in *Logic in Tehran*, ed. Ali Enayat, Iraj Kalantari, and Mojtaba Moniri, Lecture Notes in Logic (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 248–255, accessed March 31, 2022, https://www.cambridge.org/core/books/logic-in-tehran/ibnsinas-anticipation-of-the-formulas-of-buridan-and-barcan/3771D62932AB048BB77D632856D7D884. Movahed'in Barcan deyimleri İbn Sînâ'nın modalite anlayışını biçimselleştirme çabasının Timothy Williamson tarafından kabul edildiğini ve Barcan'ın $\Box(\Diamond\exists v\ A \leftrightarrow \exists v\ \Diamond A)$ deyiminin İbn Sînâ'da zorunluk kaplamına girmeden $(\Diamond\exists v\ A \leftrightarrow \exists v\ \Diamond A)$ hali ile bulunduğunu kabul ettiğini de belirtmemiz yerinde olacaktır. (Ayrıntı için Bkz: Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 45.) Konu ile ilgili Stephen Read, İbn Sînâ'nın Barcan deyimlerini destekleyici birtakım önermeleri mevcut olsa da metinlerinin tamamından bunun çıkartılmasının pek uygun olmadığını dile getirmektedir. (Bkz: Stephen Read, "Modality in Medieval Philosophy", içinde *The Routledge Handbook of Modality*, ed. Otavio Bueno ve Scott A. Shalkowski (Routledge Handbooks Online, 2020), https://doi.org/10.4324/9781315742144-38.

[346] Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite*, 33-39.

[347] Chatti, "Avicenna on Possibility and Necessity", 16-17 ve Saloua Chatti, "Existential Import in Avicenna's Modal Logic," *Arabic Sciences and Philosophy* 26, no. 1 (2016): 45–71.

içerisindeki konumu üzerinden yürütüldüğünü açıklayarak göstermiş olduk. İbn Sînâ için zâtî okumanın öznenin özü/zatı var olduğu sürece; vasfî okumanın ise öznenin özü özne tarafından tanımlandığı sürece doğru olduğuna değinmiştik. Bu doğrultuda ilerlersek *de re* modalitenin *zâtî* ve *vasfî* okumayı kapsadığı sonucuna ulaşabiliriz. Bir başka ifade ile *zâtî / vasfî* okuma *de re* modalitenin birer alt okuma türü olarak İbn Sînâ'da yer almaktadır. Nitekim, iki okuma da önermenin öznesinin, yüklemin özneye bağlanma biçiminin tanımlanmasına yardımı olmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, öz ve zorunluluk arasındaki ilişkinin nasıl açıklanması gerektiğidir. İlk olarak, eğer *de re* zorunluluğu özsel anlamda zorunluluk ile eş değer kabul edersek nesnelerin sahip olduğu tüm zorunlu özelliklerin onların özsel özellikleri olduğu sonucuna ulaşırız ki bunun İbn Sînâ açısından kabul edilmediğini onun bizâtihi araz kavramına yönelik tahlilimizde açıklayacağız. Kısaca belirtmek gerekirse, misal, 'her kuzgun zorunlu olarak siyahtır' önermesinin *de re* modalitesinin (önermedeki konumu bakımından) özsellik içermediğini; buna karşın 'kuzgun' ve 'siyah' kavramları arasında bir tür gerektirme, İbn Sînâ'nın tabiri ile *lâzım* ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, İbn Sînâ'nın modal önermelerinin zamansal bir hüviyeti olması, en azından vasfî okuma açısından zorunluluk ve özselliğin eş değer olmadığını gösterecektir. Üçüncü olarak, zorunluluk ve özsellik arasındaki ilişkinin mantıksal ve metafiziksel olmasının yanı sıra epistemik bir boyutunun da olabileceğini hesaba katmamız gerekir. Bununla şunu kastediyoruz, *de re* modalitenin zâtî okuması özsel bir çağrışımda bulunsa da bu durum *de dicto* modaliteye sahip bir önermenin epistemik bir doğru olmasına engel değildir. 'Kuzgunların siyah olması zorunludur' önermesi *de dicto* doğrudur (İbn Sînâ'nın görüp görebileceği tüm kuzgunların siyah olmasından hareketle bu önermeye doğru diyoruz). Kuzgunların siyah olmasının zorunluluğu onların kuzgun olması ile değil; aksine kuzgun olarak tanımlanan her şeyin aynı zamanda siyah olması ile ilgilidir. Bu durumda özsel olmak *de re* zorunluluktan ayrılarak *de dicto* zorunluluk ile birlikte epistemik bir hüviyet kazanmış olur. Netice itibariyle, İbn Sînâ açısından zorunluluk ve özsellik arasında yakalamak istediğimiz ilişkinin ilk adımı olarak yorumlayabileceğimiz *de re / de dicto* ve buna bağlı olarak *zâtî / vasfî* ayrımına yönelik incelememiz, bize bu ayrımların modalitelerin nasıl yorumlanacağı ile ilgili fikirler sunuyor olsa da İbn Sînâ modal mantığının özcü yapısını tahlil etmede tek başına yeterli değildir.

2.1.3. Modal önermelerde varlıksal getirim

Bir önermenin doğru olmak için özne teriminin varlığını gerektirmesi geleneksel ve modern mantıkta varlıksal getirim (*existential import*)[348] olarak tanımlanır. Geleneksel mantık kategorik önermeler arasındaki çıkarıma dayalı bir kıyas sistemi olduğu kadar bu önermelerin doğruluk değerinin varlık iddiasında bulunmasıyla da ilgilidir. Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* eserlerinde açıkladığı üzere olumlu önermelerin doğru olması için özne teriminin varlığı gerekli iken, olumsuz önermelerde öznenin varlığı gerekli değildir. İbn Sînâ her ne kadar Aristoteles'i belli adımlarda takip etse de mutlak önermeleri ele alışı bakımından ondan ayrılması ile varlıksal getirim meselesine daha derinlikli bir yorum getirmiştir. Önermelerin *zâtî* ve *vasfî* okunmasından kaynaklı farklı yorumlanma biçimleri bu konu üzerine yürüteceğimiz tartışmayı zenginleştirmektedir. Bununla birlikte önermenin içsel ve dışsal kullanımı olarak bir önceki bölümde değindiğimiz *de re* ve *de dicto* modalite konusunu ve özne teriminin var olmayan bir kavrama işaret etmesi durumlarını modalite bağlamında inceleyerek İbn Sînâ mantığının özcü yapısını izini takip ediyoruz.

İbn Sînâ'nın "Önermelerin en az durumu, ikili olmalarıdır. Sonra bağ açıklanır ve üçlü olurlar; sonra önermelere kip eklenir ve dörtlü olurlar"[349] sözü doğrultusunda modal önermelerde varlık konusuna geçmeden önce tartışmamıza zemin olması açısından kategorik önermelerde öznenin varlığı konusuna kısaca bakmamız yerinde olacaktır. *İşaretler*'de konuyu mahiyetin varlık kazanması üzerinden ele alan İbn Sînâ'ya göre mahiyeti olan her şeyin mahiyetinin dış dünyada varlık kazanması veya zihinde kavranması gerektiğini ifade eder.[350] Buna göre üzerine konuşabildiğimiz şeylerin varlıkları hakkında konuştuğumuz sonucunu çıkartabiliriz. *Yorum Üzerine*'de ise birkaç yerde olumlu önermenin varlık durumu içerdiğine, buna karşın olumsuz önermede ise özne terimi için varlık bildiriminin gerekli olmadığına yönelik açıklamalar bulunmaktadır. *Yorum Üzerine*'de geçen iki paragraf, önermenin niteliği ve varlıksal getirim ilkesi arasında İbn Sînâ'nın kurduğu bağlantıyı özetlemektedir:

> **[İ1]** Olumlu, konu adı verilen kendisine nispetin yapıldığı şey; yüklem adı verilen nispet edilen şey ve varlık nispetinden oluşur. Olumsuza gelince bu, kendisine nispetin yapıldığı şey, nispet edilen şey ve nispetin varlığının kalkmasından meydana gelmektir… Olumsuzlama,

[348] Bu ifade için Türkçeye yerleşmiş tam bir karşılık bulunmamaktadır. Her ne kadar önermede yer alan öznenin var olduğuna dair bir varsayımın önermeye dahil edilmesi anlamında kullanılarak *Mantık Terimleri Sözlüğü*'nde *varlıksal varsayma* sözü ile karşılanmak istense de *import* kavramının yeterince iyi vurgulanmadığını düşündüğümüz için *getirim* kavramını öneriyoruz. Sözlükte geçen tanım için bkz: Teo Grünberg v.dğr, *Mantık Terimleri Sözlüğü,* Ankara: METU Press, 2003, 143.

[349] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103.

[350] İbn Sînâ, *İşaretler,* 7.

> olumlamanın yokluğudur. Olumlama ise bir varlık durumu bildirir (vücudidir) ve olumsuzlamayla bilinmeye muhtaç değildir.[351]
>
> **[İ2]** Olumlamanın hakikati, yüklemin konu için varlığına hükmetmektir. Varolmayan şey hakkında ise bir şeyin onun için var olduğuna hükmetmek imkânsızdır. O halde olumlamaya konu olan her şey ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur. Olumlama ve isbattan anlaşılan bir hükmün bir şey için sabit oluşudur; bu da o hükmün o şey için varlığıdır. Olumsuzlama ise bir şey için hükmün sübut bulmamasıdır; bu da o hükmün o şey için yokluğudur. Bundan açığa çıkmaktadır ki olumlama ancak belirttiğimiz durumda olan bir konu hakkında yapılabilir.

Buna göre "Ali öğrencidir" veya "Bazı çiçekler sarıdır" gibi olumlu önermeler varlık anlamı içermekteyken; "Ali öğrenci değildir", "Bazı çiçekler sarı değildir" gibi olumsuz önermeler varlık anlamı taşımamaktadır. Olumlu önermede yüklem öznede bulunmalıdır ve hakkında konuşulan şey için var olması gereklidir. Olumsuz önermede ise yüklem konu için sabit değildir; bir başka deyişle hüküm, hakkında konuşulan şey için yoktur. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın tümel olumsuz önerme için *Yorum Üzerine*'de 'Hiçbir insan yazar değildir ancak bazı insanlar yazardır' örneğini vermesinden, kimi zaman olumsuz önermelere varlıksal getirimi dahil ettiği sonucunu da çıkartabiliriz.[352] İbn Sînâ'ya göre bunun nedeni, tümel olması bakımından tümelden olumsuzlama yapmanın tikel için olumlama yapmaya mâni olmamasıdır.[353]

İşaretler'de olumlu ve olumsuz önerme için verilen tanımların daha açık olduğunu söyleyebiliriz: Olumlu yüklemli önerme, 'insan canlıdır' sözümüz gibidir. Bunun anlamı şudur; dış dünyada var olsun ya da olmasın, zihinde insan olarak var saydığımız şeyi, canlı olarak varsaymamız ve 'ne zaman' ve 'hangi durumda' gibi sözcükler eklemeksizin, aksine her türlü zamanlılığı kayıtlanmışlığı ve bu ikisinin mukabillerini kuşatacak şekilde ona 'canlıdır' diye yargıda bulunmamız gerekir. Olumsuz yüklemli önerme, 'insan taş değildir' sözümüz gibidir. Bunun durumu da olumlu önermenin durumu gibidir.[354]

İbn Sînâ olumlu önerme için iki özellik tanımladığını görmekteyiz. Birincisi, yüklem konu içinde bulunmalı; ikincisi yargıya konu olan özne dış dünyada veya zihinde olmalıdır. 'Ali öğrencidir' önermesinin olumlu sayılmasının ölçütü, öğrenci olma yükleminin Ali tarafından haiz olunması ve Ali'nin dış dünyada veya zihinde olması gereklidir. İbn Sînâ'nın olumlu önerme ölçütlerini sayarken aslında bizi burhânî bilgiye götürecek önermenin, diğer bir deyişle

---

[351] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 33.

[352] Saloua Chatti, "Existential Import in Avicenna's Modal Logic", *Arabic Sciences and Philosophy* 26, sy 1 (2016): 45-71, https://doi.org/10.1017/s0957423915000119, 49.

[353] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 49. فإن سلبك عن الكل من حيث هو كل لا يمنع إيجابك في البعض كقولك

[354] İbn Sînâ, *İşaretler*, 22.

doğru önermenin izinde gitmektedir. Bu sebeple, saydığımız koşullardan birini sağlamayan olumlu önermenin doğruluk değeri yanlış olacaktır. 'Türkiye'nin başkenti İstanbul'dur' önermesinin nitelik olarak olumlu olmasına rağmen yanlış değerini alması, verilen hükme öznenin haiz olmaması ile ilgilidir. Olumsuz bir önerme için ise tek koşul vardır; konu hakkında verilecek hükmün sabit olmaması. 'Ali öğrenci değildir' önermesinin olumsuz olmasının sebebi yüklemin özne tarafından sahip olunmamasıdır.

İbn Sînâ'nın önermeleri *zâtî* ve *vasfî* okumaya tabi tutmasından hareketle mutlak önermenin zamansal hüviyeti de göz önünde bulundurulduğunda varlıksal getirim ilkesinin önermenin sadece niteliği ile ilgili olmadığı görülebilir. Buna göre 'Her A, B'dir' önermesi, daha önce açıkladığımız hali ile, aşağıdaki gibi okunabilir:

a) *Zâtî* Okuma: Her A, A [özsel] olarak var olduğu sürece, B'dir.

b) *Vasfî* Okuma: Her A, A [özelliğini taşımakta] olduğu sürece, B'dir.

Olumlu önerme için verilen yukarıdaki iki ölçüte ek olarak doğrudan öznenin özünün varlığını esas alan ek bir koşul söz konusu olduğu için burada bizi ilgilendiren önermenin zâtî okumasıdır. Yukarıda verdiğimiz önerme tablosunda yer alan sürekli önermeyi düşünürsek, misal, 'Her insan özü var olduğu sürece daima düşünendir' önermesi yüklemin özne içinde bulunmasına öncel olarak insanın özsel varlığını esas almaktadır. Benzer biçimde mutlak önermenin zamansal özelliği dikkate alınarak okuma yapılırsa; genel mutlak önerme için, 'Her A, özü var olduğu süre en az bir zamanda / bir kere B'dir' biçiminde önermeyi okuyabiliriz. Bu sefer zaman kipini önermenin doğruluğu için ek bir koşul olarak getirmek durumda kalırız.

Vasfî okumada da benzer durumun söz konusu olduğu düşünülebilir. Yüklemin eylemsel ya da zamansal niteliği devam ettiği sürece var olan bir öznede yüklem olarak bulunması olumlu önermenin doğruluk koşulunu belirleyen unsurdur. Genel geleneksel (*örfî âmme*) önerme için 'Her yazan yazdığı sürece daima hareket edendir' önermesi, doğrudan öznenin varlığını öncelemese de öznenin belirli durumu/eylemi devam ettirmesi dahilinde yüklemin onda bulunacağından hareketle öznenin var olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Nitekim, yazan öznenin yazma eylemine devam ettikçe hareket ettiğinden bahsetmek, [İ2]'de geçen olumlamaya konu olan her şey ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur sözü itibariyle hareket etme yükleminin yazan özne tarafından tutulması anlamına gelmesinden dolayı öznenin dış dünyadaki ya da zihindeki mevcudiyetinden bahsetmek mümkün olmaktadır.

Mutlak önermenin getirdiği bu ek şartlara rağmen Kıyâs'ta geçen "Her B, A'dır demek bilfiil B olarak tanımlanan ve nitelenen her şey, sürekli olsun olmasın ne zaman ve ne şekilde

sınıflandırıldığına bakılmaksızın A olarak nitelenir anlamına gelir"[355] ifadesinden, tümel olumlu önermenin genel anlamda varlık iddiası içerdiği sonucunu çıkartabiliriz. Ancak olumlu önermenin öznesinin dış dünyada ya da zihinde oluşu meselesi özelinde Kıyâs'ta geçen bu ifadeye göre, bilfiil B olan her şeyin dış dünyada ya da zihinde mevcut olacağı anlamını çıkartmak yanlış olmaz. Chatti'ye göre İbn Sînâ zamana ve mekâna tabi olan varlıkları göz önünde bulundurarak 'sürekli – sürekli olmayan' ve 'var olduğu müddetçe' gibi var olma süresini belirleyen koşulları ekleyerek bir bakıma bu varlıkların, yani bilfiil var olanların, ezeli olmadığını göstermeye çalışmaktadır.[356] Bilfiil var olanın hariçte (dış dünyada) ya da zihinde var olduğu iddiası ise varlıksal getirim ilkesi düşünüldüğünde açıklanması gereken bir söylemdir. [İ1]'deki olumlu ve olumsuz önerme tanımlarından hareketle her olumlu önermenin varlık anlamı içerdiği sonucuna ulaşmak yanlış olur. Nitekim, İbn Sînâ da bu durumu açıklar:

> **[İ3]** Hiçbir şekilde varlığı bulunmayan şeylere gelince, bazen zihin 'onlar şöyledir' diye hüküm verdiği görüldüğünde bunlar hakkında kullanılan olumlamanın anlamı, onlar eğer mevcut olsalardı zihindeki varlıkları şöyle olurdu demektir.[357]

Konusu zihinde var olan varlıklar İbn Sînâ'ya göre iki şekilde ele alınabilir: Konusu dış dünyada imkânsız olmayan (a) ve imkânsız olan (b). Konusu dış dünyada imkânsız olmayan varlıkları da ikiye ayırabiliriz: Dış dünyada bir örneği bulunan (a1) ve bulunmayan (a2). (a1) örnekleri olarak matematik ya da geometri nesnelerini gösterebiliriz. 'Her üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir' önermesinin konusu zihni varlık durumundadır. Ancak bu dış dünyada bir üçgen olamayacağı anlamına gelmez. (a2) ise İbn Sînâ'nın (b) ile arasında çizdiği sınırı göstermesi açısından önemlidir. Nitekim, [İ3]'te geçen "eğer mevcut olsalardı zihindeki varlıkları şöyle olurdur" ibaresinden hareketle 'Yirmi ayaklı (yirmi gen) şeyler şöyledir'[358] önermesinin konusu dış dünyada olmasa bile olabilecek bir imkâna sahip olduğu sonucunu çıkartabiliriz. (b) durumu ise İbn Sînâ'nın *ma'dum* olarak adlandırdığı ve dış dünyada var olmayan nesnelerin önermeye konu olmasıdır. Buna göre 'Anka şöyledir' gibi bir önermenin öznesi konumundaki 'Anka' dış dünyada bulunmadığı için, 'Anka' gibi terimlerin yer aldığı olumlu önermeler yanlış değerini alır. Konusu *ma'dum* olan önermeler bize İbn Sînâ'nın her olumlu önermenin varlıksal getirim içermediğini göstermesi bakımından önemlidir.

---

[355] İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, 26-27.

[356] Chatti, *Existential Import*, 50. Chatti'nin bu yorumu yapmasında, İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlık kavramının zamandan münezzeh olma özelliğinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

[357] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 73-74.

[358] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 73.

Yorum Üzerine'nin ikinci makalesinde kategorik önermelerde varlıksal getirim ile ilgili inceleyeceğimiz bir diğer husus *ma'dûle*[359] önermelerin durumu ile ilgilidir. 'Zeyd adil-olmayandır' önermesinin yüklemi *ma'dûle*; 'Canlı-olmayan yaşamayandır' önermesinin öznesi *ma'dûle*dir. İbn Sînâ *Yorum Üzerine*'de özellikle yüklemi *ma'dûle* önermeleri dikkate alarak olumu ve olumsuz önerme yapısı cihetinden konuyu değerlendirmiştir. İbn Sînâ için yüklemi *ma'dûle* olan önerme olumludur. Buna göre 'Zeyd adil-olmayandır' önermesi olumludur ve bu önermenin olumsuzu 'Zeyd adil-olmayan değildir' olur. Varlıksal getirimin en yoğun tartışıldığı kısımlardan birisi konusu *ma'dum* yüklemi *ma'dûle* olan önermelerden hareketle olumlu ve olumsuz *ma'dûle* önermelerin konusunun varlıksal durumunun incelendiği bölümdür:

> **[İ4]** Olumsuzlama ise hem mevcut hem de *ma'dûm* (hem var hem yok) üzerine yapılabilir. Basit olumsuzun konusu kimi zaman var olur kimi zaman yok olur ve yok olması bakımından ondan olumsuzlama yapmak mümkündür. Halbuki *ma'dûle* olumlunun konusu yok olması durumunda onun hakkında olumlama yapmak mümkün değildir… Olumlu *ma'dûle* önermelerde konunun mevcut olması gerekir (doğru olmak için) … Şu hâlde bilinmelidir ki 'şu, şöyle olmalıdır' sözümüz ile 'şu, şöyle değildir' sözümüz arasındaki fark şudur: Basit olumsuz, yok olması bakımından yok'a doğru olarak yüklenme hususunda *ma'dûle* olumludan daha geneldir ve *ma'dûle* olumlu buna doğru olarak yüklenmez. Çünkü 'Anka gören-değildir' demek doğru iken 'Anka gören-olmayandır' demek doğru değildir. Bu Anka'nın vehimdeki bir anlama delalet eden bir isim olup dış dünyada hiçbir varlığı bulunmamasına göredir.[360]

Var-olmayan nesneler hakkındaki olumlu önermelerin durumu üzerine İbn Sînâ yukarıda açıkladığımız gibi iki farklı görüşü kabul ediyor gözükmektedir. Bu durumda 'Anka uçandır' önermesi hariçte bunu doğrulayacak bir emsal olmaması sebebiyle yanlış değerini almaktadır. Ancak hariçte olmamasına rağmen olması düşünebilecek bir durum tahayyül edildiğinde, misal, '*Iphone*-100[361] pahalıdır' önermesinin konusu şu an için mevcut olmamasından dolayı yanlış değerini alacakken birkaç yıl sonra bu isimle anılacak bir ürün piyasaya çıktığında bu önerme doğrulanabilecektir.[362] Son örneğimizde kastımız, önermelerin gelecekteki durumu ya da önermelerin geleceğe ilişkin zamansallığından ziyade önermenin konusunu oluşturan terimin mevcut olup olamayacağı ihtimalinin önermenin doğruluk değerini belirlemedeki rolüdür. Bu sebeple 'yirmi gen ev' veya 'Iphone 14' aynı varlık durumuna sahiptir. 'Yirmi gen ev' ile 'Anka' aynı varlık durumuna sahip olmadıkları için İbn Sînâ bir ayrıma gitmiştir. Biz bu ayrımın mevcut olmayan nesneler ile gönderimi olmayan nesneler üzerinden yapıldığı

---

[359] *Ma'dûle*; öznenin ya da yüklemin olumsuzluk ekinin içermesi demektir.

[360] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 74-75.

[361] Şu an için en son model *Iphone*-12 baz alınmıştır.

[362] Burada önermenin anlamlılığı meselesi de gündeme gelebilir fakat şimdilik bu tartışmaya girmiyoruz.

kanaatindeyiz. Buna göre 'yirmi gen ev' modern ifade ile mevcut olmayan nesne kümesinde yer alacakken; 'Anka' gönderimi olmayan nesne kümesinin bir elemanı olacaktır. Bir başka deyişle mevcut olmayan ifadesi boş olmayan bir kümenin elemanını temsil ederken; gönderimi olmayan ile boş küme temsil edilmektedir. Bizim bu ayrımımızı Daşdemir konu ile ilgili makalesinde benzer şekilde dile getirmiştir:

> İbn Sînâ'nın var olmayan (*ma'dûm*) şeyler –eğer bunlara 'şey' dememize müsaade edilirse– hakkındaki düşüncesini anlamak için sanırım öncelikle iki türlü *ma'dûm* olduğunu kabul etmek durumundayız: var olmayan, ancak var olmasında bir imkânsızlık bulunmayan *ma'dûml*ar (bunlara mümkün *ma'dûm*lar diyelim) ve var olması imkânsız olan *ma'dûm*lar (bunlara da imkânsız ma'dûmlar diyelim). Bu iki sınıftan birincisi için İbn Sînâ'nın yine farklı metinlerinde kullandığı yedigen ev (*el-beytü'l-müsebbe*') ya da yirmi-yüzlü (*zû ışrîne kâ'ide*)' gibi geometrik cisimleri örnek verebiliriz.[363]
>
> İbn Sînâ'nın imkânsız *ma'dûm*larına gelirsek, öncekilerden farklı olarak bu tür kavramların bir özü ve tasavvuru olmadığı gibi zihinsel varlığı da yoktur. İnsan muhayyilesinin gerçeğe aykırı bir tarzda oluşturduğu bileşimlerden ibaret oldukları için bu tür kavramların bir mahiyeti yoktur ve dolayısıyla gerçek anlamda tanımları da yapılamaz.[364]

Meseleyi "yargı düzlemi ve varlık düzlemi" üzerinden ele alan Daşdemir'e göre yargı düzlemi zihne tekabül etmekte ve konusu sadece zihinde olup hariçte bir karşılığı bulunmayan konuları içeren önermeler ile ilgilidir. Varlık düzlemi ise konunun zihinsel varlığı yanı sıra hariçte de tekabül ettiği durumu nitelemesidir.[365] Buna göre 'yirmi gen ev' yargı düzleminde değerlendirilmeye tabi iken, bu evin dış dünyada karşılık bulması halinde varlık düzleminde değerlendirilmesi mümkün olacaktır. Daşdemir'e göre 'Anka' kavramı yargı düzleminde ele alınmasına rağmen, İbn Sînâ'nın olumlu önermenin konusunun zihinde ya da hariçte var olma koşulu göz önünde bulundurulduğunda 'Anka'nın zihni varlığı değil sadece sözel (*lafzî*) varlığı söz konusudur.[366]

Bu yaklaşım doğru olmakla birlikte bizim önerdiğimiz mevcut olmayan ve gönderimi olmayan ayrımının biraz daha açıklayıcı olduğu kanaatindeyiz. Öne sürdüğümüz ayrım üzerinden ilerlersek; öncelikle *ma'dûm* teriminin tam karşılığı 'var olmayan/yok' olsa da biz bunu modern literatüre uyarak gönderimi olmayan ifadesi ile karşılamak istiyoruz. Zira İbn Sînâ'nın bahsettiği *ma'dûm*, esasen dış dünyada bir karşılığı olmaması bakımından var olmamaya işaret etmektedir. Bu sebeple 'yirmi gen' ile 'Anka' terim olarak *ma'dûm*dur yani modern mantıkta

---

[363] Yusuf Daşdemir, "Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin Er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması," *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 5 (2019), 86.

[364] Daşdemir, "Ma'dûle Önermeler", 89.

[365] A.g.e., 87-88.

[366] A.g.e., 89.

olduğu gibi ifade edersek göndergesi yoktur. Ancak söz konusu *ma'dûm* olumlu bir önermeye özne olması bakımından incelemeye tabi tutulduğunda zihin sanki bu kavramlar varmışçasına bir hükümde bulunur (bkz: [İ3]). Ne zaman ki *ma'dûm* bir kavram zihin tarafından kurgulandıktan sonra dış dünya olma ihtimali ortaya çıkar, o zaman bu kavramın gönderimi olmayandan ziyade henüz mevcut olmayan bir nesneye işaret ettiği sonucuna varırız. Bir kavramın gönderimi olmayandan mevcut olmayana dönüşü; bu kavramın özüne ilişkin bir yorumda bulunabilmekten geçer. 'Yirmi gen nedir?' sorusuna 'yirmi yüzü olan geometrik şekil' tanımını vermek onun mahiyeti bir başka deyişle özü hakkında konuşmak olacaktır. Mahiyeti hakkında konuşabildiğimiz gönderimi olmayan kavramlar aslında mevcut olmayan kavramlardır. Bir başka deyişle, mevcut olmayan nesne, mahiyeti belirli olan; ancak dış dünyada henüz gönderimi bulunmayan nesne demektir. Böylelikle 'Yirmi gen' mevcut olmayan kavramı altına; 'Anka' gönderimi olmayan kavramı altına düşer. *Mantıku'l-Maşrikıyyîn*'de konu ile ilgili İbn Sînâ benzer bir yorumda bulunmaktadır:

> Eğer B, C'dir dersen, bu B ile tanımlanan ve B olduğu kabul edilen şey için -ister mevcut olsun ya da mevcut olmasın, mümkün varlık olsun ya da imkânsız varlık olsun ve gerçekten B olarak nitelenen şey olsun- daima B'dir ya da her zaman B değildir (gibi koşullar) eklemeksizin, bu şey C olarak tanımlanır. Aynısı olumsuz için de geçerlidir.[367]

Alıntıdan hareketle olumlu önermenin konusunun mevcut nesnelerden oluşması gibi bir koşul bulunmamaktadır. Bir önermenin konusu mevcut olmayan ya da imkânsız bir varlıktan meydana gelse dahi bu önerme olumlu olabilir; ancak buradan her olumlu önermenin doğru olduğu anlamı çıkmaz. İbn Sînâ için önermenin doğruluğu, delaleti ölçüsünde ispatlanabilir olmasındadır. Bu bakımdan 'Anka kuştur' gibi varlık bildiren ya da 'Anka'ya yüklenecek herhangi olumlu bir yargının doğruluğu ispat edilemeyeceğinden, İbn Sînâ için yanlıştır.[368] Yanlış olma durumu aslında yazımızın başında belirttiğimiz olumlu önermenin iki ölçütüne dayanmaktadır:

a) Yüklem konu tarafından içerilecek.

b) Konu zihinde ya da hariçte var olacak.

'Anka kuştur' önermesi, Daşdemir'in ifadesi ile (b) şartını sağlamadığı için yanlış değerini almaktadır; çünkü ona göre 'Anka' sözel bir varlıktır. Ancak bize göre (a) şartı sağlanmadığı

---

[367] İbn Sînâ, *Mantıku'l-Maşrikıyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice Fi'l-Mantık* (Kâhire: el- Mektebetü"s-Selefiyye, 1910), 64.

[368] Kanaatimizce bu önermenin doğruluk değeri belirsizdir. Aslında göndergesi olmayan nesneler için yüklemin konu içinde varlığını ne ispat etmemiz ne de çürütmemiz mümkündür. Bu tartışma tamamıyla yazının kapsamı dışında olduğu için, konuya dahil etmiyoruz.

için yanlıştır. Bir başka deyişle, 'kuş olma' yükleminin 'Anka' öznesi tarafından içerilmesi 'Anka'nın mahiyeti (özü) bilinemeyeceği için (a) koşulu ispatlanamamaktadır.[369] Konusu *ma'dûm* yani gönderimi olmayan bir kavramın mahiyetine ilişkin bir yorumda bulunulamayacağı için hakkında olumla yapılamaz. Nitekim doğru olumlu önerme için (a) ve (b) koşullarının aynı anda sağlanması gerekmektedir.

Gönderimi olmayan nesnelerin tamamının zihni varlık olarak adlandırılması bir çelişkiye mahal vermemektedir. İbn Sînâ 'Anka' gibi kavramların vehimde olduğunu, muhayyilenin bir sonucu olduğunu belirtir.[370] Nitekim İbn Sînâ olumlu bir önermenin konusu zihinde ya da hariçte bulunur derken konunun mekânı olarak zihni kullanması, aslında *ma'dûm* kavramları olumlu paydasında değerlendirme imkânını yakalayabilmesi içindir. [İ2] ve [İ4] alıntılarındaki koşullara bakıldığında konusu *ma'dûm* olan olumsuz önermelerin niçin doğru değerini aldığını anlayabiliriz. Olumsuzlamanın konu hükmün sabit olmaması esas alındığında ve olumsuzlamayı olumlamanın yokluğu olarak düşündüğümüzde, konusu *ma'dûm* olan olumsuz önermenin doğru çıkması anlaşılabilir. *Ma'dûle* önermeleri de bu bağlamda ele aldığımızda İbn Sînâ'nın açıklamaları bağlamında bir çelişkiye düşmeyiz. 'Zeyd-olmayan görendir (زيد المعدوم بصير) önermesinde 'Zeyd-olmayan' lafzı Zeyd'in yokluğuna işaret etmektedir.[371] 'Zeyd-olmayan' lafzı *Yorum Üzerine*'de açıklandığı gibi aslıda bir isim gibi gözükse de İbn Sînâ için isim değildir.[372] Bu sebeple olumlu önermeye konu olması bakımından Zeyd'in olmamasını, yaptığımız ayrımı dikkate alarak, mevcut olmayan mı yoksa gönderimi olmayan olarak mı değerlendireceğimiz sorusu ortaya çıkmaktadır. Eğer mevcut olmayan olarak düşünürsek 'Zeyd-olmayan görendir' önermesi mevcutta varlıksal getirim içermemesine rağmen dış dünyada olabilmesi düşünüldüğünde, Zeyd-olmayan ile kasıt eğer mahiyeti belirli birisi ise önerme doğru olabilir. 'Zeyd-olmayan' eğer gönderimi olmayan olarak ele alınırsa, hariçte bir varlıksal getirimi olmamasına rağmen olumlu önermeye konu olması bakımından zihni bir varlıktan bahsedebiliriz. Ancak bu durumda da önermenin değeri yanlış olurdur. Nitekim, olumlu önermenin doğru olması için öznesinin boş olmaması gerekeceği için iki okuma biçimi

[369] 'Anka'nın mahiyetinin bilinemez' sözümüzdeki kastımız Daşdemir'in 'Anka'nın mahiyeti yoktur' ifadesi ile eş değer değildir. Biz daha ziyade Anka'nın mahiyeti üzerine konuşulamayacağı ifade etmek istiyoruz. Bununla birlikte, bu kastımız Anka'nın (Fregeci bağlamda) bir anlamının olmadığı manasına gelmez.

[370] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 73-75.

[371] İbn Sînâ, *Al-Shifāʾ, al-Mantiq: Al-Maqūlāt,* ed. George Anawati et al. (Kahire, 1959), 259.

[372] İbn Sînâ, *İşaretler,* 5.

de harici bir özneyi karşılamadığı için yanlış değerini alacaktır. ‘Zeyd gören-olmayandır’ önermesi yüklemi *ma’dûle* olumlu bir önermedir.

Olumsuzlamanın hem mevcut hem de *ma’dûm* üzerine yapılabilmesi [bkz: İ4] varlıksal getirim ilkesinin olumsuz önerme için bir koşul olmasını gerektirmez. Biraz daha ayrıntılı incelemek istersek:

a_1. Zeyd adil değildir.

a_2. Zeyd-olmayan adil değildir.

b_1. Zeyd adil-olmayan değildir.

b_2. Zeyd-olmayan adil-olmayan değildir.

Yukarıda geçen (a) basit olumsuz önermeleri ile (b) *ma’dûle* olumsuz önermeleri bize olumsuz önerme için varlıksal getirimin zorunlu bir koşul olmadığını göstermektedir. Olumsuz önermenin doğruluk değerini bize verecek olan yüklemin konu için sabit olmama koşuludur. Buna göre (a_1) ve (b_1) önermeleri Zeyd’in mevcut durumuna göre doğru veya yanlış olabilecekken; (a_2) ve (b_2) önermeleri, yukarıda açıkladığımız gönderimi olmayan kavramı doğrultusunda, var olmayan hakkında verilecek olumsuz bir hüküm odukları doğru değerini alacaktır.

Modal önermelere geldiğimizde ise İbn Sînâ’nın zorunlu ve mümkün kiplerinin farklı türlerini bu kiplerin içsel (*de re*) ve dışsal (*de dicto*) kullanımını varlıksal getirim üzerinden ele aldığını görmekteyiz. Öncelikle bir önceki bölümde açıkladığımız zorunluluk türlerine bakacak olursak açık bir şekilde varlıksal getirim içeren zorunluluk türlerini görebiliriz:

a. Ezeli ve ebedi (manasında) zorunluluk
b. Konunun kendisinin varlığına bağlı zorunluluk
c. Konunun kendisi değil ama niteliğinden kaynaklanan zorunluluk
d. Yüklemden kaynaklanan zorunluluk
e. Belirli vakitte zorunluluk
f. Belirsiz vakitte zorunluluk

Buna göre (a)'yı hariç tutarsak; çünkü mutlak anlamda zorunluluk, zorunlu varlık[373] olması bakımından Allah'a özgü olacağı için harici anlamda aradığımız varlıksal durumunu vermeyecektir; (b) açıkça varlıksal getirim içermekteyken (e) ve (f) zaman koşulu dahilinde bir varlık barındırmaktadır. Nitekim, zaman koşulunu düşündüğümüzde (e) için 'Ay, belirli zamanlarda zorunlu olarak tutulur' önermesinde konu zamanla kayıtlanmakla birlikte bu kaydın doğru olabilmesi için konunun harici varlığı esas alınması gerekeceği için varlıksal getirim vardır. Benzer durum (f) için de geçerlidir. 'Her insan, zorunlu olarak, nefes alır' önermesinde insanın nefes alışı belirsiz bir zamanda olsa dahi önermenin doğru olması konunun varlığını gerektireceği için varlıksal getirim vardır.[374] (c) ve (d) için varlıksal getirim konusunun tartışmalı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim (c) vasfî okuma dahilinde öncelikli olarak öznenin varlığını değil ona ait olan vasfı öne çıkarttığı için açık bir şekilde öznenin varlığı gereklidir yorumu yapmak yanlış olacaktır. Buna karşın, vasıf özneden bağımsız düşünülemeyeceği için varlıksal getirim gerektirdiğini söylemek de bir o kadar doğrudur.

İbn Sînâ modalitenin dışsal kullanımını tekil önermeler üzerinden inceler. İbn Sînâ *Yorum Üzerine*'de 'Zeyd katiptir', p ile sembolleştirelim, gibi tekil bir önermenin yanlış değerini alması için Zeyd'in var olmamasını (*ma'dum* olmasını) şart koşar.[375] İbn Sînâ ilerleyen bölümde 'insanlardan hiçbirinin yazan olmaması mümkündür' sözünün doğruluğu ve yanlışlığı hakkında konuşmanın mantığın işi olmadığını belirtirken[376], kastının meseleye tamamen varlıksal getirim özelinden yaklaşmak olduğunu söyleyebiliriz. p önermesi doğrudur; çünkü böyle bir önermenin tesis edilebilme imkânı vardır ve p önermesinin öznesi hariçte mevcuttur. İbn Sînâ'nın buradan hareketle 'Zeyd'in kâtip olması mümkündür' ile 'Zeyd'in kâtip olmaması mümkündür' önermelerinin doğruluk değerinin de doğru olduğunu söylemesi bu şekilde anlam

[373] Zorunlu varlık kavramını İbn Sînâ *Metafizik II*'de şöyle tanımlar: "Bizatihî Zorunlu Varlık bir olandır, cisimde olmayandır, herhangi bir şekilde de bölünmeyendir. Bütün mevcutlar ondan var olmuştur; onun herhangi bir şekilde bir ilkesi olamaz." Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli and Ömer Türker, vol. 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 146.

[374] Vakitle kayıtlanma konusunda *İşaretler*'de 'bazı zamanlarda' kaydı geçen önermeler olumlu ya da olumsuz olsa dahi varlıksal getirim içerdiğini görmekteyiz. İbn Sînâ var olmayan bir şey hakkında ona vakit kaydı ile bir şeyin yüklemlenmesinden bahsedilemeyeceğini belirtir. Belirli ya da belirsiz bir vakitte bir şeye yüklenen bir nitelikten konuşmak o şeyin varlığını bize gösterir. Bu varlık pek tabi haricî olabileceği gibi zihnî de olabilir. Bu sebeple yukarıda yaptığımız ayrımdan hareketle, misal, 'Anka bazı zamanlarda uçandır' önermesi olumlu ve vakit kayıtlı bir önerme olmasına rağmen, varlıksal içeriği zihnî olarak karşılamakta; ancak haricî bir unsura delalet etmediği için yanlış değerini almaktadır. Buradan hareketle 'bazı zamanlarda' ibaresinin geçtiği tüm önermelerin varlıksal getirim içerdiğini söyleyebiliriz.

[375] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine,* 104.

[376] A.g.e., 106.

kazanmış olur.[377] Buna göre 'mümkün p' (◊p) ve 'mümkün değil-p' (◊∼p) önermeleri doğrudur; çünkü dış dünyada yer alan bir öznede bir özelliğin bulunmasının ya da bulunmamasının mümkün olmasının söylenmesi doğrudur. ∼◊p önermesi ise, karşı olum karesi gereğince, bu durumda yanlış değerini alacaktır.

İbn Sînâ zorunluluk ile ilgili olarak 'olması zorunludur' ile 'olmaması zorunludur' ifadelerinin yanlış; 'olması zorunlu değildir' ifadesinin doğru olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, □p ve □∼p önermelerinin doğruluk değeri yanlışken, ∼□p önermesi doğrudur.[378] Burada dikkat çekmek istediğimiz iki husus bulunmaktadır. İlki, İbn Sînâ'nın p önermesinde geçen Zeyd'in dış dünyada bir karşılığı olduğunu kabul etmesidir. Dolayısıyla p önermesi doğru bir olumlu yargıyı temsil etmektedir. Bir diğer husus da İbn Sînâ'nın tekil önerme üzerinden *de dicto* modaliteyi incelemesidir. *İşaretler*'de dışsal olarak kabul ettiğimiz *de dicto* modalite incelemesinin kategorik önerme üzerinden örnek verilmeden yapıldığını görmekteyiz ve sadece önermelerin döndürmesi ve çelişiği anlatılarak, önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına ilişkin kanaat bildirilmemiştir.[379] *İşaretler*'de geçen bu ifade değişikliğinin sebebi, İbn Sînâ'nın *Yorum Üzerine*'de verdiği (yukarıdaki) doğru ve yanlış bildirimlerinin genel geçer olmayacağını fark etmiş olması olabilir. Nitekim 'Zeyd taştır' gibi yanlış bir önerme özelinde doğru olmayacağı aşikardır. İbn Sînâ'nın kurduğu *de dicto* modalite sistemini adım adım incelersek öncelikli olarak ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

i. Tekil önermenin p öznesi (Zeyd) vardır.

ii. Zeyd varsa, p veya ∼p önermesi doğrudur.

iii. Bu durumda ◊p ve ◊∼p önermeleri doğrudur.

iv. Aynı şekilde □p ve □∼p önermeleri yanlıştır.

Zeyd'in olmadığı bir durumu düşünmek imkânsız olamayacağı için Zeyd'in olmadığı bir durumda da *de dicto* modal ifadelerin doğruluk değeri hakkında şunları söyleyebiliriz:

i. Tekil önerme p'nin öznesi (Zeyd) yoktur.

ii. Zeyd yoksa, p önermesi yanlıştır ve ∼p önermesi doğrudur.

iii. Bu durumda ∼p doğru ise ◊∼p önermesi doğrudur.

---

[377] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine,* 105.

[378] Chatti, *Existential Import,* 58.

[379] İbn Sînâ, *İşaretler,* 46-47.

iv. ◊∼p önermesi doğru ise karşı-olum karesi gereğince □p önermesi yanlış olur.

v. ◊∼p önermesi doğru ise karşı-olum karesi gereğince ◊p önermesi doğru veya yanlış olabilir.

vi. ◊p önermesi doğru ise karşı-olum karesi gereğince □∼p önermesi yanlıştır.

vii. ◊p önermesi yanlış ise karşı-olum karesi gereğince □∼p önermesi doğrudur.

∼p önermesinin doğru, bir başka deyişle p önermesinin yanlış olması durumunda ◊p önermesi doğru veya yanlış değerini alabilir. Bahsi geçen konu ile ilgili yazısında Chatti, p önermesi yanlış olduğunda ◊p önermesinin doğru ya da yanlış olabileceğini; eğer doğru ise varlıksal getirimi olmadığını, ancak yanlış ise varlıksal getirimi olacağını belirtmiştir.[380] Chatti'nin bu yorumu İbn Sînâ'nın çelişkiye düşmesi olarak yorumlanabilir. Bunun sebebi Chatti'nin p önermesinin durumunu yeterince ayrıntılı incelememesidir. Aşağıda sunacağımız üçlü tahlilde hem Chatti'nin savını güçlendiriyor hem de İbn Sînâ'nın bir çelişkiye mahal vermeden p önermesi yanlış olduğunda ◊p önermesinin doğruluk değerini nasıl belirlediğini gösteriyoruz. Buna göre p önermesinin yanlış olmasının iki ihtimali vardır:

i. Önermenin yüklemi özne tarafından içerilmiyordur.

ii. Önermenin öznesinin varlıksal getirimi yoktur.

Yüklemin özne tarafından içerilmediği durumda (i), önermenin öznesi vardır; çünkü öznesi *ma'dum* olan önermenin öznesinin yüklemini içerip içermediği hakkında bir yorumda bulunamayız. Bu durumda ◊p önermesi varlıksal getirim içermekle birlikte yanlış değerini alacaktır. Bizim burada aradığımız ihtimal bu olmadığı için diğer seçeneğe geçiyoruz. (ii) durumunda öznenin *ma'dum* olmasını yukarıda önerdiğimiz mevcut olmayan ve gönderimi olmayan ayrımı etrafında ele alırsak; ilki için yorumlanırsa, ◊p önermesi doğru olacaktır; fakat bu durumda varlıksal getirim içermeyecektir. Bununla birlikte eğer özne gönderimi olmayan ise bu durumunda ◊p önermesi yanlış olacaktır. Böylelikle üç ihtimalli bir durum ile karşılaşmaktayız.

a) ◊p önermesi yanlış; varlıksal getirimi var.

b) ◊p önermesi doğru; varlıksal getirimi yok.

c) ◊p önermesi yanlış; varlıksal getirimi yok.

[380] Chatti, *Existential Import* 58.

(a) şıkkı öznenin varlığını esas aldığı için incelememizde bizi yanlış yönlendirecektir; zira biz öznenin olmadığı durumda ◊p önemesinin doğruluk değerini araştırıyoruz. Yukarıda varlıksal getirimin tanımını verdiğimizde olumlu bir önermenin doğru olmak için öznesinin varlıksal getirimi olmak zorundadır. Dolayısıyla (b) şıkkında yer alan ihtimal bizi bir çelişkiye götürecektir. Geriye kalan son seçeneğimiz (c) doğrudur. p önermesinde öznenin olmama (*ma'dum*) durumu gönderimi olmayan olarak ele alınmalıdır. Böylelikle öznesinin varlıksal getirimi olmayan olumlu bir mümkün söylemin nasıl yanlış değeri alacağını göstermiş oluyoruz.

Tekil önermelerdeki varlıksal getirim meselesinden sonra tümel ve tikel önermeleri modalitenin içsel ve dışsal kullanımı ile *zâtî / vasfî* ayrımı çerçevesinde ele alarak bu konudaki incelememizi sonlandırabiliriz. Geleneksel karşı olum karesine zorunlu ve mümkün kiplerini ekleyerek elde edeceğimiz modal karenin İbn Sînâ'nın modal önermelerde varlıksal getirim meselesini incelemekte yetersiz kalmaktadır. Bunun başlıca sebebi İbn Sînâ'nın mümkün modalitesini üç farklı manada kullanmasıdır.[381] Zorunlu tümel önerme ile mümkün tikel önermesi arasındaki altıklık ilişkisi mümkün tikel önermenin genel ya da özel kullanımına farklı sonuçlar verebilir. Modalitenin dışsal kullanımı dediğimiz yani zorunlu ve mümkün kipinin niceleyiciye etki ettiği *de dicto* durumlarda İbn Sînâ için en esas konu özne teriminin dış dünyada bir karşılığı olması durumudur. Bu durum bize önermenin *zâtî / vasfî* okuması kaynaklı yorum yapabilme imkânı sağlamaktadır. Buna göre bir önermenin *zâtî* okunması öznenin özünün varlığını esas aldığı için *zâtî* okumada doğru olan tüm önermelerin varlıksal getirim içerdiğini söyleyebiliriz. *Vasfî* okumada ise durum biraz daha farklıdır; çünkü vasfî okuma önermenin öznesinin vasfına ait özelliğini sürdüğü süreci kapsadığı için doğrudan dış dünyada karşılığı olmasını gerektirecek bir varlık durumu olmak zorunda değildir. Lagerlund bu konu hakkında vasfî önermelerde bir varlık koşulu olduğu iddiasını dile getirirken, bunun ardında yatan sebebi özne teriminin var olmaksızın özelliğini sürdürmesinin imkânsız oluşu olarak açıklar.[382] İbn Sînâ'nın *vasfî* okuma türünde bu anlamı kastettiğini çıkartmak biraz zordur. Nitekim *vasfî* okuma, sahip olunan özelliğin sürekliliği üzerinden bir okumaya işaret etmektedir; öznenin varlığının sürekliliği üzerinden değil. Bir özelliğin ait olduğu varlıktan ayrı düşünülmesi ancak bu özellik özsel bir hüviyete sahipse mümkündür. İbn Sînâ bu türden okumayı zaten *zâtî* olarak tanımlamakta ve *İşaretler*'de bunu açık bir biçimde ifade etmektedir:

[381] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 118 ve İbn Sînâ, *İşaretler*, 32.

[382] Henrik Lagerlund, "Avicenna and Tūsī on Modal Logic", *History and Philosophy of Logic* 30 (01 Ağustos 2009), https://doi.org/10.1080/01445340802518119., 232-233.

> ‘Her hareket eden değişendir’ sözümüzün anlamı mutlak olarak veya zât var olduğu sürece değildir. Aksine hareket edenin zâtı hareket ettiği sürece böyle olacak demektir. Burada zat kendisine ilişen bir nitelik ile vazedilmiştir ki bu da hareket edendir. Çünkü hareket edenin, hareketlilik ile hareketsizliğin kendisine iliştiği bir zatı ve cevheri vardır.[383]

Açıkça görülüyor ki İbn Sînâ *zâtî* ve *vasfî* ayrımı Lagerlund’un öne sürdüğü biçimde ele almamaktadır. *Zâtî* ve *vasfî* okumayı en temelde özü gereği var olan ve tasviri olarak var olan biçiminde ele alırsak İbn Sînâ’nın sunduğu ayrımı daha sarih görebiliriz. *Zâtî* okuma önermenin öznesinin özsel varlığını esas alan bir okuma biçimidir. Özsel varlığı hakkında konuştuğumuz nesnenin dış dünyadaki karşılığı olması gereklidir; çünkü dış dünyada temsili olan bir nesne hakkında konuşmanın imkânı onun bir özünün var olduğunu kabul etmekten geçer. Bu sebeple öznesi *ma’dum* olan önermelerin öz durumu hakkındaki belirsizlik, bu tür önermelerin doğru olmama sebebini bize göstermektedir. *Vasfî* okuma ise özne teriminin tasviri ile ilişkilidir. Öznenin tasviri dahilinde ona yüklenebilecek bir özelliğin doğruluğu ya da yanlışlığı, öznenin temsil ettiği nesnenin dış dünyadaki varlığını gerektirmez. Burada ifade ettiğimiz tasvir ile ‘öz’ün açıklaması olarak ‘Nedir?’ sorusuna verilen türde tanıma yönelik bir söylemi kastetmiyoruz. Bu hali ile düşünüldüğünde Lagerlund’un kastettiği anlamı yakalayabiliriz. Nitekim tanım bilgisi ile öz bilgisini eş değer görürsek, tanımını yapabildiğimiz ölçüde her nesnenin özü hakkında konuşabileceğimiz gibi bir anlam çıkartabiliriz. Ancak bu doğru değildir; çünkü vasfî okuma öze ilişkin bir tanımdan ziyade nesnenin özelliğine ilişkin bir tasvir durumunu karşılamaktadır. Aksi halde *zâtî* ve *vasfî* okuma arasında bir ayrımdan söz etmek mümkün olmazdı.

Modalitenin içsel, yani *de re* kullanımı söz konusu olduğunda da varlıksal getirim için aynı kurallar geçerlidir. ‘Her insan mümkün olarak yazardır’ önermesinin öznesi ‘insan’ *ma’dum* olamayacağı, bir başka deyişle dış dünyada hiçbir insan olmasa dahi insan kavramı boş bir küme olmadığı için, dış dünyada mevcut hiçbir insan yokken dahi insanın olması düşünüldüğünde bir çelişkiye düşülmeyeceği için doğru kabul edilir. İbn Sînâ’nın modal önermelerde sıklıkla kullandığı süre belirten ifadelerin yükleme bağlanması durumu ise varlıksal getirim meselesini farklı yorumlamamıza olanak sağlamaktadır. ‘Her B, zorunlu/mümkün olarak A olduğu sürece A’dır’ ya da ‘Bazı B’ler zorunlu/mümkün olarak A olduğu sürece A’dır’ gibi bir önermelerde özne ve yüklem terimleri arasında bir tür gerektirme bağı ortaya çıkmaktadır. ‘Hiçbir B zorunlu / mümkün olarak A olduğu sürece A değildir’ ve ‘Bazı B’ler zorunlu/mümkün olarak A olduğu sürece A değildir’ olumsuz önermelerinde ise ‘A olduğu sürece’ ifadesini doğru kabul ettiğimizde öznenin doğru olduğu durumda önerme yanlış;

[383] İbn Sînâ, *İşaretler,* 31.

öznenin yanlış olduğu durumda ise önerme doğru olacaktır. Öznenin doğru olmasını onun varlıksal getirim içermesi olarak yorumlarsak, varlıksal getirim içeren olumsuz bir önermenin yanlış olduğunu; bununla birlikte varlıksal getirim içermeyen olumsuz bir önermenin doğru olduğu sonucunu elde ederiz. Verdiğimiz dört önermeye bakarak yükleme ait özelliğin sürekliliği koşulunun öznenin varlık durumuna öncelikli olduğu sonucu çıkartılabilir. Ancak burada İbn Sînâ'nın bu zamana kadar olumlu önermelerin doğru olmak için mutlak suretle varlıksal getirim içermesi kuralı ihlal ediliyor gibi gözükmesine karşın *el-Kıyâs*'ta geçen "B olarak tanımlanan her ne ise, zorunlu olarak ve her zaman kendisi (zatı) var olduğu sürece, A olarak tanımlanır" ifadesi gereğince B'nin özsel manada varlığı yüklemin sürekliliğine ilişkin koşul durumuna öncelikli olduğu unutmamalıyız. Dolayısıyla özne terimi *ma'dum* olmamak kaydıyla yüklemin sürekliliğine dair bir koşul bildiren önermeler olumlu ise doğru; olumsuz ise yanlış değerini alacaktır.

2.1.4. Modal önermeler, kıyaslar ve sembolleştirme üzerine

İbn Sînâ'nın mantığında modalite incelememizde önerme düzeyinde değineceğimiz son konu modal önermeler arasındaki ilişkilerdir. İbn Sînâ modal önermelerin çelişiğinin modalitenin değillenmesi yolu ile elde edileceğinden bahsederken, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de belirttiği koşulları kabul ettiğini söyleyebiliriz.[384] İbn Sînâ'ya göre 'Zeyd'in yazar olması mümkündür' önermesi tek taraflı mümkün olmakla birlikte çelişiği 'Zeyd'in yazar olması mümkün değildir' önermesidir ve bu önerme imkânsızlığı ifade eder. 'Zeyd'in yazar olması zorunludur' önermesinin çelişiği 'Zeyd'in yazar olması zorunlu değildir' önermesi olur. Bununla birlikte İbn Sînâ İbâre'de modalitenin önermedeki bulunma şekline göre bir ayrıma gider. Modalitenin içsel ve dışsal konumu olarak yorumlayabileceğimiz bu ayrımda 'İnsan mümkün bir yazardır' önermesini içsel modaliteye; 'İnsanın yazar olması mümkündür' önermesini ise dışsal modaliteye örnek gösterebiliriz. İbn Sînâ bu türden bir ayrıma gitse de içsel manada modaliteyi daha dikkate almaktadır:

> Kip'in hakkı, bağa bitiştirilmesidir. Çünkü kip bir şeye mutlak olarak ya da genel veya özel bir nicelik lafzıyla yüklenen şeyin bağlanma niteliğine delalet etmektedir. Nicelik lafzı da bağı nitelenmiş yüklemenin niceliğini açıklar. 'Her insan mümkün bir yazardır' sözümüz doğaldır ve her bir insanın mümkün bir yazar olduğu manasına gelir… Ancak 'mümkündür ki her insan yazardır' dersek ve mümkün modalitesi tümel niceleyici ile birlikte olursa bu durum şüpheli olabilir. Çünkü bazı insanlar 'İmkânsızdır ki her insanın yazar olması' diyebilir, yani yazar olmayan hiçbir insan olmayacak şekilde her insanın yazar olması imkânsızdır.[385]

[384] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 115-116.

[385] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 105-6. İbn Sînâ'nın modalite ve niceleyicinin birlikteliğini göstermek için çeviride modaliteyi önermenin başında, yani Arapçada geçtiği hali ile, çevirmeyi uygun bulduk.

İbn Sînâ'nın bu açıklamasına göre içsel modalite dışsal modaliteye göre daha doğal ve doğru bir anlam içermektedir. Nitekim İbn Sînâ 'her insanın yazar olması imkânsızdır' derken 'yazar olmayan hiçbir insan olmayacak şekilde her insanın yazar olması imkânsızdır' anlamını çıkartmaktadır. Haliyle de iki okuma biçimi, içsel ve dışsal, açısından semantik olarak anlam farklı oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın içsel modalite kullanımını daha çok modal kıyas sisteminde görmemize rağmen İbn Sînâ *Yorum Üzerine*'nin son kısmındaki önermelerin çelişikliğine ayrılan bölümü tamamıyla modalitenin dışsal kapsamda kullanımının geçtiği önermelere ayırarak verdiği dört tablo üzerinden modal önermeler arasındaki çelişkiyi anlatmıştır.

Birinci tabloya zorunluluğu ve zorunluluğun çelişiği olarak zorunlu olmayanı koyan İbn Sînâ bu tabloda 'var olması zorunludur' önermesini 'var olmaması imkânsızdır' önermesi ile ve 'var olmaması mümkün değildir' önermesi ile eşdeğer tutar. Diğer yandan da 'var olması zorunlu değildir' önermesinin eşdeğeri olarak 'var olmaması imkânsız değildir' ve 'var olmaması mümkündür' önermelerini sıralar. Bu tablo bize zorunluluk ifadesinin 'olmaması mümkün değildir' ile ve zorunlu değildir ifadesinin 'olmaması mümkündür' ifadesi ile eşdeğer kullanımını göstermektedir. İkinci tabloya baktığımızda genel mutlak modalitesinin çelişiği olarak imkânsız modalitesini görmekteyiz. Buna göre 'var olmaması zorunludur' önermesi 'var olması imkânsızdır' ve 'var olması mümkün değildir' önermeleri ile eşdeğerdir. Benzer şekilde 'var olmaması zorunlu değildir' önermesinin eşdeğeri 'var olması imkânsız değildir' ve 'var olması mümkündür' önermeleridir. İbn Sînâ'nın bu iki tabloda kullandığı mümkün genel anlamı taşıyan tek taraflı mümkündür. Üçüncü tabloya geçmeden önce özel mümkünün döndürülmesinden bahseden İbn Sînâ'ya göre '*var olması (özel) mümkün değil*' ifadesinin gereği '*var olmaması (özel) mümkün değil*' sözüdür.[386] O halde, bu yorumun sembolleştirmesini şöyle yapabiliriz:

i. $\Diamond_2\alpha \equiv \sim\Box\alpha \wedge \sim\sim\Diamond\alpha$ (Var olması *özel* mümkün)

ii. $\Diamond_2\alpha \equiv \Diamond\sim\alpha \wedge \Diamond\alpha$ (i. Satır için denkliğin sağ tarafının mantıksal denkliği)

iii. $\sim\Diamond_2\alpha \equiv \sim(\Diamond\sim\alpha \wedge \Diamond\alpha)$ (Var olması *özel* mümkün değil)

iv. $\sim\Diamond_2\alpha \equiv \sim\Diamond\sim\alpha \vee \sim\Diamond\alpha$ (iii. satır De Morgan kuralı)

Aslında yukarıda yazdığımız örnekte olduğu gibi dışsal modaliteyi önermenin tamamına etki etmesi bakımından 'mümkündür ki her insan yazardır' önermesini 'her insanın yazar olması mümkündür' şekilde ve 'imkânsızdır ki her insanın yazar olması' önermesini 'her insanın yazar olması imkânsızdır' şeklinde yazmak daha doğru olacaktır.

386 İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 113.

v. $\sim\Diamond_2\alpha \equiv \Box\alpha \vee \Box\sim\alpha$ (iv. satır için denkliğin sağ tarafının mantıksal denkliği)

Verdiğimiz bu eşdeğerlikler üçüncü tablonun yorumlanmasında bize yol gösterici olabileceği gibi 'var olması özel mümkündür' ifadesinin 'var olmaması özel mümkündür' ifadesi yerine kullanılabileceğini de göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim İbn Sînâ'nın 'var olmaması zorunludur' ifadesinin gerektirdikleri olarak sunduğu üçüncü tablo ilk iki tabloya göre farklıdır; çünkü ilk iki tablo çelişiklik ilişkisini açıklanması üzerineyken bu tablonun 'var olmaması zorunludur' ifadesinin açıklaması olduğunu ifade etmektedir. Buna göre 'var olması zorunludur' önermesi 'var olması imkânsız değildir', 'var olması genel imkânla mümkün değildir', 'var olması özel imkânla mümkün değildir' ve 'var olmaması özel imkânla mümkün değildir' önermelerini beraberinde getirir. 'Var olması zorunlu değildir' önermesi ise 'var olmaması imkânsız değildir', 'var olmaması genel imkânla mümkündür', 'var olmaması özel imkânla mümkün değildir' ve 'var olması özel imkânla mümkün değildir' önermelerini gerektirir.[387] Dördüncü ve son tabloda ise (a) 'var olması özel imkânla mümkündür' ifadesinin gerektirdiği ifadeleri sıralayan İbn Sînâ (b) 'var olması zorunlu değildir' ifadesinin gerektirildiğini belirtir ki bu doğrudur. Nitekim (a) $\Diamond_2\alpha \equiv \Diamond\sim\alpha \wedge \Diamond\alpha$ ifadesi (b) $\sim\Box\alpha$ 'yı gerektirir. Tablonun devamında belirtilen 'olması imkânsız değildir' ile 'olması genel imkânla mümkündür' ifadeleri için de bir gerektirme sorunu bulunmamaktadır. Aynı şekilde 'olmaması zorunlu değildir', 'olmaması imkânsız değildir' ve 'olmaması genel imkânla mümkündür' ifadeleri de 'var olması özel imkânla mümkündür' ile uyumludur.

Modal önermelerin döndürmesine baktığımızda ise İbn Sînâ'nın Aristotelesçi çizgiyi tamamen takip etmediğini görmekteyiz. Her kategorik önermenin dolaylı ya da doğrudan modalite içerdiğini dile getiren İbn Sînâ modaliteleri zamansal (en az bir kez, her zaman, asla), kiplik (zorunluluk, mümkün) veya her ikisinin bir kombinasyonu olarak açıklar. Zorunluluk veya mümkün kiplerini içeren önermeler İbn Sînâ için modaliteyi açıkça barındıran önermelerdir. Kipsel modalitenin yanı sıra zamansal (her zaman, asla, en az bir kere) modaliteyi de önermeleri incelerken hesaba katan İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıldığı en önemli noktalardan biri olabilecek mutlak önerme tahlilinde, mutlak önermenin dolaylı olarak zamansal bir kip barındırdığı görüşündedir. Buna göre "Her insan uyuyandır" önermesi, İbn Sînâ için aslında "Her insan en az bir kez uyuyandır" şeklinde okunması gereken bir mutlak önermedir. Mutlak önermeyi bu şekilde okumanın sonucu olarak İbn Sînâ, Aristotelesçi geleneksel karşı-olum karesinin yorumlanmasına, haliyle de mutlak önermenin döndürülmesine farklı bir yorum

[387] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine,* 113.

getirmektedir. Geleneksel karşı-olum karesini düşünürsek "Her A, B'dir" mutlak önermesinin çelişiği "Bazı A'lar B değildir" önermesidir. Ancak "Her insan uyuyandır" önermesi ile "Bazı insanlar uyuyan değildir" önermesi aynı anda doğru değerini alabilmesinin karşıolum karesi açısından tutarsız bir gösterim olacağını düşünen İbn Sînâ, tutarsızlığı aşmak için mutlak önermenin çelişiğinin başka bir mutlak önermeden ziyade zıt nitelik ve nicelik barındıran bir süreklilik önermesi olacağını belirtir. Dolayısıyla "Her A, en az bir kere, B'dir" önermesinin çelişiği "Bazı A'lar, en az bir kere, B değildir" önermesinden ziyade "Bazı A'lar asla B değildir" önermesi şeklinde olur. "Bazı A'lar, en az bir kere, B değildir" önermesinin çelişiği ise "Her A her zaman B'dir" önermesidir. İbn Sînâ'ya göre B'nin her A için en az bir kere doğru olmamasından, A'nın her B için en az bir kere doğru olmadığı çıkartılamayacağı için mutlak **E** (tümel olumsuz) önermesinin döndürmesi olmamaktadır.[388]

İbn Sînâ'ya göre zorunlu **E** önermesi zorunlu **E** önermesine döndürülürken, zorunlu **A** (tümel olumlu) ve zorunlu **I** (tikel olumlu) önermeleri genel mümkün **I** önermesine döndürülür. 'Her gülen zorunlu olarak insandır' önermesinden 'bazı insanlar zorunlu olarak gülendir' önermesi yerine 'bazı insanlar mümkün olarak gülendir' önermesi çıkar; çünkü 'bazı insanlar zorunlu olarak gülendir' önermesi, **A** önermesi zorunlu olarak doğru iken doğru olmaz. Benzer bir çıkarımı zorunlu **I** önermesi için de söyleyebiliriz. Mümkün **E** ve **O** (tikel olumsuz) önermelerine gelince, onlar da döndürülemez; çünkü "Mümkün olarak hiçbir insan yazar değildir" önermesi doğru olabilecekken, "Mümkün olarak hiçbir yazar insan değildir" önermesi ve "Mümkün olarak bazı yazarlar insan değildir" önermeleri yanlış olmaktadır.[389] Buna karşılık mümkün **A** ve **I** önermeleri döndürülebilir; ancak burada mümkün ile çift taraflı yani özel mümkün anlam kastediliyorsa, döndürme tek taraflı yani genel mümkün olur. İbn Sînâ'ya göre "Her A mümkün olarak B'dir" önermesi veya "Bazı A'lar mümkün olarak B'dir" önermesini özel mümkün olarak ele alırsak, "Bazı B'ler mümkün olarak A'dır" önermesinde geçen mümkün genel anlamda olacaktır. "Her insan mümkün olarak yazardır" önermesinden "Bazı yazarlar mümkün olarak insandır" önermesini çıkartabiliriz; aksi halde herhangi bir yazarın insan olması imkânsız olurdu.

İbn Sînâ'nın modal önermeler tahlili, etkisi hiçbir şekilde bu alanla sınırlı olmamakla birlikte, onun modal kıyasının gelişimi için büyük ölçüde etkilidir; nitekim: zâtî, vasfî ve zamansal zorunluluk açıklaması da onun burhân teorisinin ve bilimsel bilgisinin merkezinde yer alması

[388] Bu duruma örnek olarak "Hiçbir canlı, daima, uyuyan değildir" doğru önermesi ile "Hiçbir uyuyan (şey), daima, canlı değildir" yanlış önermesini gösterebiliriz.

[389] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine,* 48.

bunu gösterir özelliktedir.[390] Bu sebeple bölümü sonlandırmadan önce kısaca İbn Sînâ'nın modal kıyası hakkında bilgi vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. İbn Sînâ'nın modal kıyas sistemini iktirânî kıyasın şekillerinin modal önermelerle yeniden tasarlanması olarak betimleyebiliriz. Buna göre *el-Kıyas* ve *İşaretler*'de geçen modal kıyas ve şekillerini kısaca aşağıdaki gibi sıralayabiliriz.

Öncüller / Şekiller	XX	LL	LX	MM	MX	ML
1. Şekil	XXX	LLL	LXL XLX	MMM	MXM XMM	LML MLM
2. Şekil	-	LLL	LXL XLL	-	-	LML MLL
3. Şekil	XXX	LLL	LXL XLX	MMM	MXM XMM	LML MLM

Tablo 1: İbn Sînâ'nın Modal Kıyas Şekilleri

Tabloda yer alan mutlak önermeler X, zorunluluk içeren önermeler L ve mümkün önermeler M harfi ile sembolleştirilmektedir. Yukarıdaki tabloyu şu şekilde açıklayabiliriz: Birinci şekilde XMM ve LML kıyasları mükemmel değildir. Bunun nedeni, XMM için, büyük önerme mutlak, küçük önerme mümkün olduğunda sonucun doğrudan büyük öncüle göre davranmasını beklememize karşın küçük önermenin genel-özel mümkün olma durumu kıyasın sonucunu belirleyecek unsur olabileceği için mükemmel olmayan kıyas olarak tanımlanır. LML kıyası ise *dictum de omni* (heple hiç) ilkesi gereğince mükemmel olarak addetmez. LML kıyası saçmaya indirgeme ile ispat edilmek istendiğinde elde edilen sonuç önermesi -ki ilk kıyasın küçük önermesini vermesi beklenir- zorunluluk kipini ('zorunlu değil' olarak) barındırırken ilk kıyasın küçük önermesi mümkün kipini taşıdığı için İbn Sînâ tarafından kabul edilir bulunmamaktadır. Bununla birlikte Street ve Thom birinci şeklide üç önerme terkibine ek olarak sürekli önermeyi (A) de dahil ederek AXA ve ALA kıyaslarını da sisteme dahil ederler. Ancak bunun ayrı bir kıyas olarak tanımlamaktan ziyade İbn Sînâ'nın daima sözcüğünü 'her zaman' ya da 'sürekli' anlamında kullanması ve bazen her ikisini de kullanması sonucu ortaya çıkan bir durum olarak da yorumlanabiliriz. Dolayısıyla kıyas tablosuna eklemeye gerek görmüyoruz.

[390] Strobino ve Thom, "The Logic of Modality", 346.

Böylelikle, İbn Sînâ'nın modal mantığının genel bir çerçevesini sunmuş bulunuyoruz. Bu kısımda amacımız, filozofun modal mantığındaki kavramları nasıl kullanıldığına yönelik bir araştırmayı sürdürmekti. Bu sebeple, bu bölümde saf bir mantık incelemesini değil, İbn Sînâ mantığına yönelik bir nevi meta-mantık incelemesi yaptığımızı söyleyebiliriz. Bu bölüm, sonrasında gelen bölümlere kavramsal bir hazırlık oluşturması açısından önemlidir. Dolaysıyla, artık incelememizi biraz daha derinleştirip, İbn Sînâ modal mantığında öz(cü) izleri takibe devam edebiliriz.

Açıkladığımız bilgiler doğrultusunda aşağıda İbn Sînâ'nın modal önermelerine dair bir tablo sunuyoruz. Tabloda yer alan önermeler *İşaretler*'in 4. ve 5. nehicleri esas alınarak hazırlanmıştır. Tabloyu hazırlarken yararlandığımız Strobino'nun çalışmasında geçen *hîniyye* önermeleri *İşaretler*'de doğrudan yer almamasına rağmen, tablonun bütünlüğü bozmamak adına çıkartmadık. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın modaliteleri temelde doğruluk (*alethic*) ve zamansal (*temporal*) olarak ele alınması neticesinde farklı terkiplerle ortaya çıkabilecek modal önermeleri tabloya eklemeyerek sadece tümel olumlu suretinde göstererek listenin kalabalık olmasının önüne geçmek istedik. Önermelere ilişkin verdiğimiz örnekleri ise iki istisna (özü gereği önerme suretine uymayacağı için) hariç tüm önermeleri benzer kalıpta kullanarak bütünlük sağlamayı amaçladık.

Burada en önemli husus sembolleştirmenin nasıl yapılması gerektiği ile ilgilidir. İbn Sînâ'nın sisteminde yer alan her önerme modal ya da zamansal bir unsur içerdiği için[391] İbn Sînâ mantığının tamamen ve ne şekilde sembolik dile aktarılacağı başlı başına bir araştırma ve tartışma konusudur. İbn Sînâ mantığına yönelik sentaktik ve semantik çalışmaların günümüzde tamamlanmış olduğunu söylemek güçtür. Bu güçlük esas olarak Rescherci semantiği aşacak bir sistemin henüz tam anlamıyla teklif edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Şu an mevcut sembolleştirme denemelerinin ekseriyetinin Rescher'in ilk kez "The Theory of Modal Syllogistic in Medieval Arabic Philosophy" yazısında sunduğu halinin güncellenmiş yorumları olarak düşünebiliriz. Rescher önerme içerisinde bulunan tüm kavramları, modal ifadeler de dahil olmak üzere, sembolleştirerek biçimsel bir yapı elde eder. Böyle olunca da doğal olarak Aristoteles'ten Frege'ye gelinceye değin mantıkta ne değişti sorusuna verilmesi gereken cevabın tam yansıtılamadığını düşünüyoruz.[392] Yine de modern mantıktan aşina olduğumuz

[391] Tony Street, "An Outline of Avicenna's Syllogistic", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, sy 2 (05 Eylül 2002): 129-60, https://doi.org/10.1515/agph.2002.007.

[392] Kısaca bahsetmek gerekirse niceleyicilerin ele alınış biçimi, Frege-Russell belirsizliği (*Frege-Rusell ambiguity*) yani '-dır' ekinin yüklem, varlık ya da özdeşlik anlamlarından hangisine denk geldiği

notasyonun kullanılması karmaşık ve uzun önerme yapısının sadeleştirilmesinde katkı sağlamaktadır.

Rescher'in semantiği günümüzde de İbn Sînâ mantığı başta olmak üzere ülkemizdeki ve yurt dışındaki araştırmacıların sembolleştirme çalışmalarında temel oluşturmuştur. Tony Street, Riccardo Strobino[393], Saolua Chatti[394], Wilfred Hodges[395] gibi isimlerin mezkûr eserlerinde geçen sembolleştirme örneklerinde rescher'in etkisini görmekteyiz. Bu isimlerden farklı olarak Paul Thom[396] modal kıyas ağırlıklı bir sembolleştirme yapmasına rağmen onun bu çalışmasının doğrudan tüm İbn Sînâ semantiğini kapsadığını söyleyemeyiz. Yine benzer şekilde Zia Movahed'in[397] ilgili yazısında sembolik bir anlatım ile İbn Sînâ mantığını yorumladığını görmekteyiz. Tüm bunlardan farklı olarak yakın zamanda yayımlanan yazısında Shahid Rahman Rescherci semantikten bağımsız bir sembolleştirme örneği sunmaktadır.[398] Ona göre Rescher'in sistemini takip edenler sembolleştirmede açık bir şekilde varlıksal getirim kullandıkları için sembolleştirmede fazladan bir unsur eklemek zorunda kalmaktadır. Rahman'ın önerdiği Martin-Löf'ün Yapısal Tip Kuramı'na (*Constructive Type Theory*) dayanan sistem önermelerin özne-yüklem formunu daha iyi yansıttığı iddiasını taşımaktadır. Rahman'a göre bu yöntem farklı zamansal ifadelerin daha açık gösterilmesini sağlarken, sistem doğrudan varlık bildirimini içermediği için sembolleştirme yaparken fazladan bir varlıksal getirim eklemeye gerek kalmamaktadır.[399] Ülkemizde İbn Sînâ mantığının modern mantığa ilk

meselesi, tekil önerme (*singular proposition*) ve varlıksal getirim (*existential import*) konuları yanı sıra değişen metafizik anlayışının mantığa nasıl sirayet ettiğinin gösterilmesi gerekir.

[393] Riccardo Strobino, "Ibn Sina's Logic," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2018. (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018), accessed June 17, 2021, https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/ibn-sina-logic/.

[394] Chatti, *Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes*.

[395] Wilfrid Hodges and Spencer Johnston, "Medieval Modalities and Modern Method: Avicenna and Buridan," *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 4, no. 4 (2017): 1029–1073.

[396] Paul Thom, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, 1 edition. (Routledge, 2017).

[397] Zia Movahed, "A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism," *Sophia Perennis* 1, no. 1 (2009): 5–22.

[398] Shahid Rahman and Mohammad Saleh Zarepour, "On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis," in *Mathematics, Logic, and Their Philosophies: Essays in Honour of Mohammad Ardeshir*, ed. Mojtaba Mojtahedi, Shahid Rahman, and Mohammad Saleh Zarepour, Logic, Epistemology, and the Unity of Science (Cham: Springer International Publishing, 2021), 411–431, accessed June 17, 2021, https://doi.org/10.1007/978-3-030-53654-1_16.

[399] Rahman'ın önerdiği *sürekli* önerme sembolleştirmesi şu şekildedir: {∀*z*: (∃*d1*: *span*(*T*) ((∃*x*: *D*) *S*(*d1*,*x*))} (∃*d2*: *span*(*T*)) [*S*(*d2*, *left*(*right*(*z*)) ∧ *P*(*d2*,*left*(*right*(*z*))]. Rahman, *On Descriptional Propositions*, 426.

uygulanışını Teo Grünberg ve Naci Bolay'ın İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi[400] başlıklı yazıda görmekteyiz. Bu çalışmanın Rescher semantiğinin ayrıntılı bir tahlili olduğu söylenebilir. Günümüze yakın zamanlarda ise Aytekin Özel[401] ve Muhammet Çelik'in[402] sembolleştirme örnekleri ülkemizdeki literatüre katkı sunmaları açısından önemlidir.

İbn Sînâ mantığının sembolleştirilmesinde, yukarıda açıkladığımız gibi, Rescherci olan ya da olmayan olmak üzere iki ana yol olduğu görülmektedir. Biz anlaşılması daha kolay olduğu için sembolleştirmemizde rescherci çizgiyi takip ediyoruz. Tabloda yer alan önermenin yalın halini temsil eden formlar için kullanılan harfler için Strobino ve Street'in çalışmalarını baz aldık. Bununla birlikte Rescher'in kendi kullandığı sembolleştirmenin özellikle zaman ifadelerini temsil etmede biraz zayıf kaldığını (*zâtî* ve *vasfî* okumadaki farkı tam yansıtamamasından kaynaklı) düşündüğümüz için Hodges ve Johnston'ın semantiğini kullanmayı tercih ediyoruz. Buna göre oluşturulan sembolleştirme anahtarı aşağıdaki gibidir:

a) x: Nesne değişkeni
b) τ: Zaman değişkeni
c) δ: Zaman sabiti
d) ∃xτ: x, τ zamanında vardır.
e) ∃xδ :x, δ zamanındadır.

[400] Teo Grünberg, "İbni Sina'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi," in *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları* (İstanbul: YKY, 2003), 322–332.

[401] Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*.

[402] Muhammet Çelik, "Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020).

Modalite	Arapça	Türkçe	İngilizce	Açıklama	Sembolleştirme	Örnek
Zamansal						
A	Dâime	Sürekli	*Referential Perpetuity*	Zâtî Sürekli	$(\forall x(\exists \tau A x\tau \rightarrow \forall \tau\ B x\tau) \wedge \exists x \exists \tau A x\tau)$	Her insan (özü var olduğu sürece) daima düşünendir.
$\mathbf{X_1}$	*el-mutlaka el-âmme*	Genel Mutlak	*Referential One-Sided Absoluteness*	Zâtî Tek Taraflı Mutlak	$(\forall x(\exists \tau A x\tau \rightarrow \exists \tau\ B x\tau) \wedge \exists x \exists \tau A x\tau)$	Her yazan (özü var olduğu sürece) en az bir kere hareket eder.
$\mathbf{X_2}$	*el-mutlaka el-hâssa*	Özel Mutlak	*Referential Two-Sided Absoluteness*	Zâtî Çift Taraflı Mutlak	$(\forall x(\exists \tau A x\tau \rightarrow \exists \tau\ B x\tau) \wedge \exists x \exists \tau A x\tau) \wedge (\exists x(\exists \tau A x\tau \wedge \exists \tau{\sim}B x\tau) \vee \forall x \forall \tau{\sim}A x\tau)$	Her yazan (özü var olduğu sürece) en az bir kere hareket eder ve her zaman hareket eden değildir.
$\mathbf{A_{d1}}$	*el-örfiyye el- âmme*	Genel Geleneksel	*Descriptional Unrestricted Perpetuity*	Vasfi Devamlı Sürekli	$(\forall x(\exists \tau A x\tau \rightarrow \forall \tau(A x\tau \wedge B x\tau)) \wedge \exists x \exists \tau A x\tau)$	Her yazan, yazdığı sürece, daima hareket edendir.
$\mathbf{X_d}$	*Hîniye-i Mutlaka*	Süreli Mutlak	*Descriptional One-Sided Absoluteness*	Vasfî Tek Taraflı Mutlak	$(\forall x(\exists \tau A x\tau \rightarrow \exists \tau(A x\tau \wedge B x\tau)) \wedge \exists x \exists \tau A x\tau)$	Her yazan, yazdığı sürece, en az bir kere hareket edendir.
Doğruluk						
L	*Zarûri*	Zorunlu	*Referential Necessity*	Zâtî Zorunlu	$(\forall x(Ax \rightarrow \Box Bx) \wedge \exists x \Diamond Ax)$	Her insan (özü var olduğu sürece) zorunlu olarak düşünendir.
$\mathbf{M_1}$	*el-mümkine el-âmme*	Genel Mükün	*Referential One-Sided Possibility*	Zâtî Tek Taraflı Mümkün	$(\forall x(Ax \rightarrow \Diamond Bx) \wedge \exists x \Diamond Ax)$	Her yazan (özü var olduğu sürece) mümkün olarak hareket edendir.
$\mathbf{M_2}$	*Mumkina hâsse*	Özel Mümkün	*Referential Two-Sided Possibility*	Zâtî Tek Taraflı Mümkün	$(\forall x(Ax \rightarrow \Diamond Bx \wedge \Diamond{\sim}Bx) \wedge \exists x \Diamond Ax)$	Her yazan (özü var olduğu sürece) mümkün olarak hareket edendir ve mümkün hareket eden değildir.
$\mathbf{L_{d1}}$	*el-meşrûta el-âmme*	Genel Şartlı	*Descriptional Unrestricted Necessity*	Vasfî Devamlı Zorunlu	$(\forall x(Ax \rightarrow \Box(Ax \wedge Bx)) \wedge \exists x \Diamond Ax)$	Her yazan, yazdığı sürece, zorunlu olarak hareket edendir.
$\mathbf{M_{d1}}$	*Hîniye-i mümkine*	Süreli Mümkün	*Descriptional One-Sided Possibility*	Vasfî Tek Taraflı Mümkün	$(\forall x(Ax \rightarrow \Diamond (Ax \wedge Bx)) \wedge \exists x \Diamond Ax)$	Her yazan, yazdığı sürece, mümkün olarak hareket edendir.
Zamansal ve Doğruluk						
T	*Vaktiyye*	Vakitli	Referential Temporal Determinate	*Zâtî Zamanı Belirli*	$(\forall x(Ax\delta \rightarrow \Box B x\delta) \wedge \exists x \Diamond Ax\delta) \wedge (\exists x(\exists \tau A x\tau \wedge \exists \tau{\sim}B x\tau) \vee \forall x \forall \tau{\sim}A x\tau)$	Her anne (özü var olduğu sürece) belirli bir zamanda zorunlu olarak hamiledir ve hiçbir anne daima hamile değildir.
U	*Münteşire*	Yaygın	Referential Temporal Indeterminate	*Zâtî Zamanı Belirsiz*	$(\forall x(\exists \tau A x\tau \rightarrow \Box \forall \tau\ B x\tau) \wedge \exists x \exists \tau A x\tau) \wedge (\exists x(\exists \tau A x\tau \wedge \exists \tau{\sim}B x\tau) \vee \forall x \forall \tau{\sim}A x\tau)$	Her yazan (özü var olduğu sürece) belirsiz bir zamanda hareket eder ve her zaman hareket eden değildir.

X_3	*Vücûdiye lâ zarûri*	Zorunsuz Varlıksal	Referential Non-Necessary Absoluteness	*Vasfi Zorunlu Olmayan Mutlak*	$(\forall x(\exists \tau A x \tau \rightarrow \exists \tau(A x \tau \wedge B x \tau)) \wedge \exists x \exists \tau A x \tau) \wedge (\exists x(\exists \tau A x \tau \wedge \exists \tau \sim \Box B x \tau) \vee \forall x \forall \tau \sim A x \tau)$	Her yazan (özü var olduğu sürece) hareket eder ve zorunlu olarak hareket eden değildir.
L_{d2}	*el-Meşrûta el-hâsse*	Özel Şartlı	Descriptional Restricted Necessity	*Vasfi Devamsız Zorunlu*	$(\forall x(Ax \rightarrow \Box(Ax \wedge Bx)) \wedge \exists x \Diamond Ax) \wedge (\exists x(\exists \tau A x \tau \wedge \exists \tau \sim B x \tau) \vee \forall x \forall \tau \sim A x \tau)$	Her yazan, yazdığı sürece, zorunlu olarak hareket edendir ancak hiçbir yazan her zaman hareket eden değildir.
A_{d2}	*el-örfiyye el-hâsse*	Özel Geleneksel	Descriptional Restricted Perpetuity	*Vasfi Devamsız Sürekli*	$(\forall x(\exists \tau A x \tau \rightarrow \forall \tau(A x \tau \wedge B x \tau)) \wedge \exists x \exists \tau A x \tau) \wedge (\exists x(\exists \tau A x \tau \wedge \exists \tau \sim B x \tau) \vee \forall x \forall \tau \sim A x \tau)$	Her yazan, yazdığı sürece, her zaman hareket edendir ancak hiçbir yazan her zaman hareket eden değildir.

Tablo 2: İbn Sînâ'nın modal önermelerinin sembolleştirilmesi[403]

[403] Sembolleştirmede faydalanılan kaynak için bkz: Street, "Arabic Logic." Street, Rescher'in Arap modal mantığı ile ilgili çalışmasından hareketle hazırladığı modal önerme listesinde 26 tane önerme türü vardır. Biz tablomuzu doğrudan İbn Sînâ'nın kullandığı önermelerle sınırlandırdık. Bununla birlikte, *İşaretler*'de mutlak önerme için özel ve genel ayrımını görmüyoruz. İbn Sînâ genel mutlak önermenin yanı sıra *vücûdî* önermeden bahsetmektedir. Buna göre sürekliliğin ve zorunluluğun kaldırıldığı önerme olarak geçen *vücûdiyye-i lâ dâime* önermesini özel mutlak olarak tanımlayabiliriz. Ayrıca *Mantıku'l-Maşrikıyyîn*'de mutlak önerme maddesindeki tanıma göre yüklem hakkındaki zorunluluğun sürekliliği ve konuyu oluşturan zatın varlığı üzerinden mesele incelenmiştir. Bkz: İbn Sînâ*, Mantıku'l-Maşrikıyyîn*, 71 (135).

2.2. İBN SÎNÂ'DA MODAL BİLGİNİN EDİNİMİ

İbn Sînâ'nın bilgi kuramı, iki merkezi soru üzerine temellendirilebilir: "Ne bilebilirim?" ve "Nasıl bilebilirim?". İlk soru esas itibariyle düşünürün bilgi hakkındaki genel düşünceleri ile duyulurlar ve akledilirler öğretilerini göstermesi açısından önemlidir. İkinci soru ise filozofun nefs ve idrak kuramları çerçevesinde bilginin edinim süreçlerini ele aldığı bir meseledir. İbn Sînâ'da "Ne bilebilirim?" ve "Nasıl bilebilirim?" soruları çevresinde yazılan mühim eserler olmasına karşın[404] İbn Sînâ'da doğrudan "modal bilgi" konusunu merkeze alan bir çalışmanın olmaması dikkat çekicidir. Modal bilgiyi; modal bilginin ne olduğu ve bilginin nasıl modal olabileceği şeklinde ifade edersek, onu bir bakıma iki sorunun kesişiminde yer alan bir mesele olarak da tasarlayabiliriz. Bu sebeple, İbn Sînâ'da modal bilginin imkânını sorguladığımız bu başlıkta öncelikle, düşünürün bilginin neliği ve bilginin imkânı, bir başka deyişle bilgi edinme süreci hakkındaki görüşlerine kısaca yer vermemiz -eğer ki modal bilgiyi bilginin bir alt türü olarak tanımlayacaksak- faydalı olacaktır.

2.2.1. İbn Sînâ'nın bilgi anlayışı

İbn Sînâ mantığı, yukarıdaki bölümlerde açıkladığımız üzere, bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması ile başlar. Buna göre bilgi ya tanımlar yoluyla kavramlar (tasavvur) oluşturmak ya da kıyas yoluyla bir önermenin doğruluğunu kabul (tasdik) etmek anlamına gelir. İbn Sînâ için bilgi, bilinen nesneye dair bilen öznenin nefsinde meydana gelen bir özellik olması bakımından bir nesne durumuna ilişkin inanç anlamına gelirken, düşünür "Bilgi nedir?" sorusuna *el-Medhal* ve *en-Necât* eserlerinde birbirlerine yakın aşağıdaki açıklamaları verir:

> Bir şey iki yönden bilinir: Birincisi sadece tasavvur edilmesidir. Öyle ki o şeyin ismi olup da bu isim telaffuz edildiğinde onun anlamı zihinde temessül eder (canlanır). Bununla birlikte orada bir doğruluk ve yanlışlık yoktur. Mesele 'insan' denildiğinde veya 'şunu yap' denildiğinde, sana söylenen bu şeylerin anlamını bildiğin zaman o anlamı tasavvur etmiş olursun. İkincisi ise tasavvurla birlikte bir tasdikin bulunmasıdır. Mesela 'her aklık arazdır' denildiğinde sen yalnızca bu sözün anlamını tasavvur etmekle kalmaz, aynı zamanda onun öyle olduğunu tasdik edersin… Her tasdik, bir tasavvurla birlikte olur ama aksi geçerli değildir…Aynı şekilde bir

[404] Bu konuda yazılmış bazı eserler için bkz: Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkanı* (İstanbul: İSAM, 2019), Şaban Haklı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkanı ve Değeri* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), Dimitri Gutas, "The Empiricism of Avicenna," *Oriens* 40, no. 2 (2012): 391–436, Jon McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method*," in *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri, Logic, Epistemology, and The Unity of Science (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 129–152, Riccardo Strobino, "Avicenna on Knowledge (ʿILM), Certainty (Yaqīn), Cause (ʿILLA/SABAB) and the Relative (MUḌĀF)," *British Journal for the History of Philosophy* 24, no. 3 (May 3, 2016): 426–446 ve Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011).

> şeyin bilinmemesi de iki yöndendir. Birincisi tasavvur yönündendir. İkincisi tasdik yönündendir. Dolayısıyla bunlardan her birinin bilinmesi ancak kazanım iledir.[405]
>
> Her marifet ve bilgi (ilm) ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir ve had veya onun yerine geçen bir şey ile elde edilir. Mesela insanın mahiyetini tasavvur etmemiz gibi. Tasdik ise kıyas veya onun yerine geçen bir şey ile elde edilir.[406]

İbn Sînâ'ya göre tasavvur, bir nesnenin özünün yeterli bir kavramsal temsili fikriyle bağlantılıdır. Yeterli bir kavramsal temsil, özgün bir tür ayırt edici veya açıklayıcı ifadeyle, yani nesnenin temel niteliklerini yakalayan gerçek bir tanımla ifade edilir.[407] İbn Sînâ ilk bilgi türü[408] olarak işaret ettiği tasavvuru tanım ile bir bakıma özdeşleştirirken, tanımı da tam tanım (*el-haddü't-tâmm*) ve eksik tanım (*el-haddü'n-nâkıs*) olarak ikiye ayırır. Ona göre tam tanım tanımlanan şeyin mahiyetine tekabül etmesi sebebiyle kabul edilir olandır. Bu açıdan tasavvur, tasdikten önce gelmekle birlikte onun ilkelerinden biridir. Tasdik ise temelde burhanın ayırt edici özelliği olan kesinlik fikrine bağlıdır. Kesinlik, çeşitli türden zorunlulukları içeren modal olarak, kesin inançlar açısından epistemik bir durumdur.[409] Tasavvur ve tasdik arasındaki en temel fark, nesneleri ve bu nesnelerin epistemik karşılığıdır. Buna göre, tasavvurun nesnesi doğruluk değeri içermemekle birlikte, *el-Mehdal*'de belirtildiği üzere, bunlar betim, örnek, şeylerin işaretleri ya da terim olabilir.[410] Tasdikin nesneleri ise önermelerden meydana geldiği için doğruluk değerlerine sahiptir.

İbn Sînâ marifet lafzı ile nesnelerin duyulur (*mahsus*) yönüne işaret ederken, nesnelerin akledilir (*makul*) yönüne dair bilgiyi ilm olarak tanımlamaktadır. Eşyanın hakikatine dair bilgi, değişmeyen olması bakımından akledilirlerin bilgisi olmalıdır. Birinci akledilirler hariçte fertleri mevcut olan şeylere yüklem olan kavramlar iken, ikinci akledilirler ise hariçteki bir şeye yüklem olmamakla birlikte sadece birinci akledilirlere yüklem olurlar.[411] Bu açıdan mesela canlı gibi kavramlar dış dünyada fertleri olan birinci akledilirler; cins, fasıl, nev, araz, küllî, zatî gibi kavramlar ise ikinci akledilirlerdir.

---

[405] İbn Sînâ, *el-Medhal,* 10-11.

[406] İbn Sînâ, *en-Necât,* 11.

[407] İbn Sînâ, *el-Medhal,* 11.

[408] İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu "ilm-i evvel" lafzı yanlış anlaşılmaya sebep olabilir. Tasavvur ve tasdik arasındaki öncelik ve sonralık farkına delalet etmesi bakımından, İbn Sînâ tasavvurun ilk bilgi olmasını epistemolojik bir öncelik olarak tanımlamaktadır.

[409] Strobino, *Avicenna's Theory of Science*, 4.

[410] İbn Sînâ, *el-Medhal,* 11.

[411] Mehmet Özturan, *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği* (İstanbul: Klasik, 2020), 87.

Tasavvur ve tasdik bilgisinin iki türü olmakla birlikte her biri başlangıçta (evvelde) var olanlar ve araştırma yoluyla edinilenler olmak üzere de ikiye ayrılmaktadır:

> Her tasavvur ya da tasdik araştırmayla elde edilmiş ya da başlangıçta var olmuştur. Tasdikle elde edilen kıyastır ve zikrettiğimiz hususlardan ona benzeyendir. Tasavvurla elde edilenler tanım ve zikredeceğimiz hususlardan ona benzeyenlerdir. Kıyas için tasdik edilen ve tanım için de sonsuza kadar gitmeyen, tasavvur edilen parçalar vardır. Öyle ki bu parçalarla diğer parçalar elde edilmek suretiyle bilgi meydana gelir. Bu sonu olmayan bir durumdur. Fakat bu şeyler vasıtasız olarak tasdik ve tasavvur edilmiş olanlarla son bulur.[412]

İbn Sînâ'nın başlangıçta var olan ve edinilen tasavvur ve tasdik arasında yapmış olduğu ayrımdan hareketle onun kanıtlanamaz ilk ilkeleri ve tanımlanamaz ilk kavramları varsaydığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, bilginin mümkün olması için, (i) başka tasdiklere dayanmayan dolaysız tasdikler gibi (ii) başka tasavvurlara bağlı olmayan dolaysız tasavvurlar da olmalıdır. Bilginin oluşması adına gerekli olan veriler belirli birtakım süreçler sonucunda elde edilmektedir. İbn Sînâ *İşaretler*'in başında bu durumu özetleyerek nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini göstermiştir:

> Mantık insan zihninde hasıl olan bilgilerden elde edilecek bilgilere geçiş işlemlerinin, bu bilgilerin hallerinin, bu geçişin sıralamasının ve yapısının düzgün bir şekilde cari olduğu sınıfların ve böyle olmayan sınıfların sayısının öğrenildiği bir ilimdir.[413]

Bu durum bizi "Eldeki bu verilerden hareketle 'bilgi' dediğimiz şeye nasıl ulaşırız?" sorusunu sormaya mecbur bıraktığı için bu noktada kısaca İbn Sînâ'da bilgiye ulaşma sürecini aktarmamız gerekir.

2.2.2. Bilgi edinme süreci üzerine

İbn Sînâ mevcutları varlık bakımından aklî ve maddî olmak üzere ikiye ayırır. Bütün mevcutlar varlığının kaynağı olması bakımından aklî varlıkların ilki olan Tanrı'dan sudûr eder ve birinci akıldan itibaren faal akla kadar uzanan akıllar dizisi ve hiyerarşisinin tamamı aklî mevcutlar grubuna girmektedir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ı Bir, tam ve yetkin olması bakımından saf akıl olarak tanımlar. İbn Sînâ değişmeyen (bir olan) ve değişen varlık (çok olan) arasında kurmak istediği ilişkiyi hiyerarşik bir biçimde yorumlamıştır. Buna göre Zorunlu Varlık varlığı ve mahiyeti bir olması ve kendisinde çokluk olmaması bakımından (kendisinin bir olmasından dolayı) kendisi gibi ilk aklı zorunlu olarak gerekli kılar. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'tan ilk ve tek akıl yayılır. İlk akıl özü itibariyle mümkün olmasına karşın Zorunlu Varlık'a nispetle yani ondan sudur etmesi zorunludur. Bu akıl kendisini fiil halinde düşündüğü zaman ondan bir nefs ve en uzak feleğin şekli; kendini kuvve halinde düşündüğü zaman bu feleğin cismi ve

[412] İbn Sînâ, *en-Necât,* 59-60.

[413] İbn Sînâ, *İşaretler,* 2.

Zorunlu Varlık'ı düşündüğü zaman da ikinci bir ayrık akıl çıkar. İlk akıl nasıl ki Zorunlu Varlık'tan sudur ediyor ise kendisinden sudur ederek ikinci ve bu şekilde onuncu akıl olarak adlandırılan Faal Akıl'a kadar devam eden bir düzen vardır. İbn Sînâ'ya göre Faal Akıl'a kadar olan akıllar göksel cisimler ve nefsleri oluştururken, Faal Akıl ay altı alem olarak ifade ettiğimiz dünyaya etkisi olan akıldır. İbn Sînâ'ya göre Faal Akıl hem insanın varlığının ve bilgisinin hem de oluşa ve bozuluşa tabi olan dünyadaki doğal türlerin ortaya çıkmasının sebebidir.[414]

İbn Sînâ'ya göre ilk akıldan faal akla kadar her bir akıldan sudûr eden bir nefs ve cisim vardır. İbn Sînâ nefsi alet sahibi doğal cismin ya da bilkuvve hayata sahip cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar.[415] Başka bir ifade ile nefs, canlılar ile cansızları birbirinden ayırması ve canlıların kendilerini yetkinleştirecek eylemleri gösterebilmeleri adına tanımlanan şeydir. İbn Sînâ canlı varlıklardaki bütün biyolojik, fizyolojik ve zihinsel durumlar yanında gök cisimlerinin hareketlerini de nefslerin işleviyle açıklarken[416], nefsi bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırır:

> Nefse ait kuvvetler ilk önce cins bakımından üçe ayrılırlar: Birincisi nebati (bitkisel) nefstir. Bu, alet sahibi doğal cismin doğurma, büyüme ve beslenme itibariyle ilk yetkinliğidir… İkincisi hayvanî nefstir. Bu alet sahibi doğal cismin tekilleri akletmesi ve iradesiyle hareket etmesi bakımından ilk yetkinliğidir. Üçüncüsü insani nefstir. Bu nefs, alet sahibi doğal cismin eylemlerini düşünceye dayalı bir seçim ve çıkarıma dayalı bir görüşle yapması ve de tümelleri akletmesi itibariyle ilk yetkinliğidir.[417]

İbn Sînâ'ya göre beslenme, büyüme ve üreme gibi kuvvetler bitkisel nefsin kuvvetleri iken, hayvani nefsin hareket ettirici ve idrak edici olmak üzere iki kuvveti vardır. İbn Sînâ idrak

---

[414] İbn Sînâ, *Metafizik I,* 356, 361-369; İbn Sînâ, *Metafizik II,* 108-110, 145; Alper, *İbn Sînâ,* 104-106 ve Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Elis, 2008), 99-101.

[415] İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 30 ve İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, ed. Eşref Altaş, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 68.

[416] İbn Sînâ hareketleri ilkelerine göre doğal ve iradeli olarak ikiye ayırır. Hayvan, insan ve gök cisimlerinin hareketleri iradeli; dört unsur, elementler ve bitkilerin hareketleri ise doğaldır. İbn Sînâ semavi cisimlerin hareketini sağlayan ilkenin nefis olduğunu görüşünü kabul eder. Ona göre doğal cisimlerdeki düz hareket etme eğilimine karşılık semavi cisimlerin dairesel hareket etmektedir. Semavi cisimlerinin süreklilik dahilindeki hareketleri onların doğası itibariyle değil, ancak aklî bilgi ve aklî iradeye sahip bir ilke ile açıklanabilir ki o da nefstir. Nefsin göksel cisimlerle olan bağıntısı insan nefsinin bedenle olan ilişkisine benzer. Semavi nefislerinin aklî bilgisinin konusu, en başta ilk varlık olmak üzere kendi var oluş sebepleri olan ve cisimle hiçbir ilişkisi bulunmayan semavi akıllarıdır. Bu bilgi sonucu, semavî nefislerde semavi akılları gibi olma arzusu ortaya çıkar. Dolayısıyla, semavi cisimlerin hareketlerini dairesel olarak tanımlayan İbn Sînâ'ya göre doğasında döngüsel bir meyil bulunan cismin hareketleri doğal değil nefsanidir. Bkz: İbn Sînâ, *İşaretler,* 121; İbn Sînâ, *Metafizik II,* 145; İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 30; İbn Sînâ, *en-Nefs,* 68-72 ve İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Fizik*, çev. Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı, vol. 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

[417] İbn Sînâ, *Nefsin Halleri,* 32-34.

kuvvetini dış ve iç güçler olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre cisme ait nicelik ve nitelikleri algılayabilen insanın dış idrak güçleri beş duyudan ibarettir. Dış idrak güçlerinin verilerine bağlı olarak işlev gören iç idrak ise duyumsama, hayal etme, vehmetme ve akletme güçlerinden meydana gelmektedir. Sıraladığımız bu güçlerin açıklamasına geçmeden evvel, idrak hususunda İbn Sînâ'nın *İşaretler*'de değindiği bir hususu açıklamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz:

> Şeyin idrak edilmesi, ya onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül edilmesidir ki; kişinin kendisiyle idrak etmiş olduğu bu hakikati müşahede eder. Bu hakikatin, idrak ettiği zaman idrak edenin dışındaki şeyin hakikatinin kendisi olmasına gelince, bu durumda o, dış dünyada bilfiil bir varlığı bulunmayan bir çeşit hakikat olur; misal, pek çok geometrik şekiller gibi. Dahası geometride varsayıldığı zaman asla tahakkuk etmesi mümkün olmayan pek çok varsayımlar gibi. Veya onun hakikatinin benzeri idrak edenin zatında ondan ayrı olmayarak resmedilmiş olur ki o da kalıcı olandır.[418]

İbn Sînâ burada idrak hususundaki iki ihtimali değerlendirmektedir. Buna göre ya bilginin konusu olması bakımından dışsal gerçekliğin kendisi zihne gelir ve (dış) nesneleri nasılsa öyle algılamamızı sağlar ya da bilginin konusu olan dışsal gerçekliğin kendisi zihne gelmez, aksine bilginin konusunun suretinin ve mahiyetinin bir örneği zihinde canlanır. Eğer idrak, nesnelerin dışsal gerçekliğinin zihinde bulunması manasına gelirse, bu durumda bildiğimiz ama zihin dışında bir gerçekliği olamayan -mesela geometrik şekillerin- nesnelerin dış dünyada var olması gerekir ki var olduğunu bildiğimiz şeylerden ziyade bildiğimiz şeylerin var olması anlamına da gelir ve bu yanlıştır. İbn Sînâ ikinci ihtimali doğru bularak, zihin dışında bir gerçeklikleri olsun olmasın, harici nesnelerin temsillerinin idrak edilmesinin bilgiyi vereceği görüşünü kabul eder ve bilme sürecini bilen öznenin bilinen nesnenin suretini maddesinden soyutlaması olarak açıklar.[419] Bu soyutlama işlemi idrakin dört aşaması neticesinde gerçekleştirilir.

İç idraklerin ilki olan duyumsama (*müşterek his*) bir şeyin mekân, zaman, konum, nitelik ve nicelik gibi cisme ait duyulur arazlarının idrak edilmesidir. Bu özellikler iç duyulardan olan ortak duyuda birleştirilerek idrake konu edilir. Zihnin bu aşamasında bir soyutlama söz konusu değildir. Nitekim, duyular idrak bakımından maddeye bağımlı olarak dış dünyadaki nesneyi maddi özellik ve ilişkileri ile birlikte algılamaktadır. Duyumsama alanında idrak edilene dair zihni bir işlem uygulanmaz ve ortak duyular vasıtasıyla edinilen veriler hayal gücüne edinildikleri hali ile geçer. Hayal gücü (*tahayyül*) ortak duyulardan gelen verileri saklarken farklı zamanda ortaya çıkan ya da kaybolanın veya duyulur olanın duyumsamanın alanından

---

[418] İbn Sînâ, *İşaretler,* 110.

[419] İbn Sînâ, *İşaretler,* 110-112; İbn Sînâ, *en-Necât*, 145-153; ve İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, ed. Eşref Altaş, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: TÜBA, 2021), 410-418.

uzaklaşması durumunda idrake konu olanın bilinmesini sağlar. Dolayısıyla hayal gücü ve duyumsama arasındaki en temel fark, idrak edilen şeyin mevcudiyeti ile ilgilidir. Duyumsamanın aksine nesnenin suretinin maddesinden belirli bir ölçekte soyutlanması yapılır. Madde mevcut olmasa dahi suret hayal gücünde var olmaya devam edebilir. Vehim gücü (*tevehhüm*) ise tikel duyularda yer alan ve duyumsanmayan manaların, yani maddi olmayan anlamların idrak edilmesidir. Başka bir ifade ile, duyulur nesnelerde bulunan ve bu nesnelerin suretlerinde yer alan tikel anlamların idrak edilmesini sağlar. Vehim gücü bu anlamları genel ve tümel olarak değil, belirli bir maddede mevcut bulunan tikel bir şeye özgü olarak veya ona nispetle idrak etmektedir. Vehim gücü vasıtasıyla idrak edilen anlamlar *hafıza* gücünde saklanır. Hafıza gücünde vehim gücünün tikel duyulurlarda bulunan ve duyulur olmayan anlamlar cinsinden algıladığı şeyler saklanır. İbn Sînâ'nın vehim gücüne hizmet eden olarak tanımladığı *müfekkire* gücü ise hatırlama gücünde bulunan duyulur olmayan suretleri ve anlamları birleştirme ve ayırma gücünü ifade eder. Bu güç duyunun algıladığı suretleri ve vehmin algıladığı anlamları birbirine karıştırır ve birbirinden ayrıştırır. Akıl bu gücü kullandığında müfekkire; vehim bu gücü kullandığında ise *mütehayyile* adını alır.[420]

Akletme gücü (*taakkul*) nesneyi duyulur suretlerden tamamen soyutlayarak kendisi olması bakımından idrak etmektir ve insani nefse ait olması bakımından diğer idrak türlerinden ayrılır.[421] Bu idrakte diğer idrak türlerinden farklı olarak suretler bütün maddi ilişkilerinden

[420] İbn Sînâ, *İşaretler,* 112.

[421] Müşterek his, tahayyül, vehim ve hatırlama gibi hayvani nefe ait güçlerin yanı sıra insani nefse ait olan akıl gücü İbn Sînâ'ya göre *nazarî* ve *amelî* olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazarî akıl algılamanın ilk ilkesidir ve bilme gücü olarak da adlandırılır. Amelî akıl ise nazarî aklın aksine eylemin ilkesidir ve farklı eylemlerin kaynağıdır. Amelî akılda bir eylemde bulunmak algı olmaksızın gerçekleşmeyeceği için nazarî aklın yol göstericiliği olmaksızın amel icra edilemez. İbn Sînâ nefsin nazarî akıl sayesinde akledilirlere nasıl ulaştığını, başka bir ifade ile duyulara ve düşünmeye bağlı olarak faal akıldan alınan tümel bilgiyi nasıl edindiğini nazarî aklın dört mertebesinde açıklar. Nazarî aklın ilk mertebesi *heyûlanî akıl* insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak tanımlanabilir. Burada hiçbir suret yoktur; ancak heyulanî akıl her aklediliri kabul etme istidadına sahiptir. İkinci kısım *bilmeleke akıl*dır. Bu mertebede natık nefs, heyûlanî akıl safhasını geçerek saf istidat durumundan kurtulmuş ve ilk akledilirleri algılamak suretiyle ikinci akledilirleri düşünmeye ve sezgi yolu ile elde etmeye hazır konuma gelmiştir. İlk akledilirlerin elde edilmesinden sonra bunlardan yola çıkarak ikinci akledilirleri hazır kılma istidadına sahip olan üçüncü mertebe *bilfiil akıl*dır. Bu aşamada kazanılmış bilgiler depolanır ve istenildiğinde bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilir. İkinci akledilirler bilfiil bu akılda mevcut olduğu için yeniden kazanılmaya ihtiyaç duyulmaz ki bu sebeple bilmeleke akıldan ayrılır. İbn Sînâ aklın ilk üç mertebesini kuvve aşamaları olarak tanımlar ve bu kuvve aşamalarından sonra son durak olan *müstefâd akıl* mertebesine ulaşırız. Faal aklın etkisiyle insanî akıl tam anlamıyla bilfiil hale gelen müstefâd akılda nefsin ikinci akledilirleri gözlemler ve onları bilfiil algıladığını bilir. Özetle, nazarî aklın dört mertebesinden ilk ikisi akledilirleri kazanma istidadı, üçüncüsü akledilirleri hazır kılma istidadı olması bakımından aklın kuvve yönüne işaret ederken; son mertebe akledilirlerin bilfiil ortaya çıkmasını temsil etmektedir. (Bkz: İbn Sînâ, *İşaretler*, 112-113 ve İbn Sînâ, *en-Necât*, 152-153.)

arındırılarak tam bir soyutlama ile elde edilerek akledilir bir hale getirilmektedir. Gerçek bilginin oluştuğu bu düzeyde düşünme aracılığıyla akıl gücü, tikel anlamdan genel anlama geçmek suretiyle kavram bilgisine iç ve dış duyularla kazanılmış ve muhafaza edilmiş tikel suretlere ait özelliklerden yola çıkarak ulaşır. İbn Sînâ için esas bilgi tümelin bilgisi olduğu için diğer üç idrak gücünün tikellerle ve tikel suretlerle irtibatının olması doğrudan tümel bilgiye erişmek için yeterli değildir. Bir başka ifade ile insan aklı tikelden tümele geçişe sadece idrak etmeyle erişemez. İbn Sînâ için taakkul aşaması bir şeyin kendisi olması bakımından idrak edilmesi sebebiyle tikellikten soyutlanması demektir.[422] Dolayısıyla, akılda meydana gelen tümel suretler (ve bilgiler) insanın tikellere yönelik idrak işlemlerine bağlı olarak şekillenen nefs ile faal aklın ittisali sonucu kazanılmaktadır. Nefs tikel suretler aracılığıyla akledilir suretleri alma istidadını haiz olur ve böylelikle akledilir suretler faal akıldan feyz yolu ile akla gelir.[423] Böylelikle, İbn Sînâ açısından bilgiyi faal akıldan nefse feyz eden akledilir suretler olarak yeniden tanımlayabiliriz.

Burada birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz. İlk olarak, daha önce bilgide yapmış olduğumuz tasavvur ve tasdik ayrımının, idraki süreçlerin neticesinde nasıl konumlanacağı önemlidir. Bir diğer husus ise duyular, nefs ve faal akılın dahlinde geçekleşen bilgi edinim süreci sonucunda edindiğimiz bilgilerin bir temeli olup olmadığını incelememiz gerekiyor. Diğer bir ifade ile (i) idrakin sağladığı bilgiler mi yeni bilgiler üretir yoksa (ii) daha önce edinilmiş bilgiler zemininden hareketle mi idrakten gelen bilgiyi işleriz? İbn Sînâ'ya göre aklî idrak aşamasına kadar olan işlemler duyulur olanlara yönelik bir süreci anlatmaktadır. Bu açıdan insan zihninde hasıl olan bilgiler tikel anlamlara tekabül etmektedir. Aklî idrak aşaması ise faal akıldan gelen akledilir suretleri temsil etmesi bakımından tümel olmaya delalet ederken, faal akıldan nefse sudûr eden akledilirlerin ne olduğunu açıklamamız gerekir.

Şimdi nefsin duyumsama gücünün, duyulurların tikel suretlerini ve anlamlarını verdiğini hatırlayalım. Duyulardan hayal gücüne giden bilgilerin, hayal gücü ile vehim gücüne intikal ettirilmesinin manası duyulurların anlamının vehim gücü tarafından idrak edilmesidir. Vehim gücünün buradaki görevi duyulurlardan aldığı suret ve anlam bilgisini nefse götürmektir. İbn Sînâ'nın "insan zihninde hasıl olan bilgilerden elde edilecek bilgilere geçiş" sözünde yer alan hasıl olan bilgi ifadesi tam da bu minvalde bilginin tasarrufu açısından iki anlamda

[422] Türker, *İbn Sînâ,* 39.

[423] İdraki ve idrakin güçlerini anlattığımız bu bölümde istifade ettiğimiz kaynaklar için bkz: İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 32-53; İbn Sînâ, *en-Necât,* 145-153; İbn Sînâ, *İşaretler*, 110-115; Türker*, İbn Sînâ,* 35-63; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (İstanbul: İSAM, 2014), 61-77.

değerlendirilebilir: (a) İlki tecrübeye ve idraki sürece maruz kalmaksızın insan zihninde evvelî olarak bulunan bilgiler ve (b) idraki süreçler neticesinde ilk olarak yer edinen bilgiler. İlk olarak, bu doğrultuda İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserine baktığımızda onun mevcut, şey, varlık gibi kavramları bedihi olarak ele aldığını görmekteyiz.[424] Düşünürün buradaki amacı, metafizik bilginin dayanağını oluşturması bakımından bu genel kavramların apaçık olması sebebiyle tanımlanmaya muhtaç olmadığına dikkat çekmektir. Mezkûr kavramların bedihi olmasının anlamı tüm bilgileri öncelemesi ve nefsin ilk akledilirleri idrak edişi ile doğrudan ilişkilidir. Yaptığımız bu açıklamaları, hasıl olan bilginin ilk anlamı (a) olarak kabul edebiliriz. İkinci olarak, nefsin duyumsama gücünün duyulurların tikel suretlerini ve anlamlarını verdiğinden bahsetmiştik. Duyulardan hayal gücüne giden bilgilerin, hayal gücü ile vehim gücüne intikal ettirilmesinin manası duyulurların anlamının vehim gücü tarafından idrak edilmesidir. Vehim gücünün buradaki görevi duyulurlardan aldığı suret ve anlam bilgisini nefse taşımaktır. Bu açıklamayı hasıl olan bilginin ikinci anlamı (b) olarak yorumlayabiliriz.

İbn Sînâ'ya göre insan nefsinde başlangıçta tasavvur ve tasdik bulunmamasına rağmen, *en-Nefs* kitabında verdiği "uçan adam" örneği doğrultusunda nefsin özü gereği bildiği "Ben varım" önermesinde içerilen varlık kavramıyla "bir şey vardır" önermesi (tasdikî), bilginin hem imkânının hem de kesinliğinin temelini oluşturmaktadır.[425] Bu ifade doğrultusunda İbn Sînâ'nın yukarıda sorduğumuz "(i) idrakin sağladığı bilgiler mi yeni bilgiler üretir yoksa (ii) daha önce edinilmiş bilgiler zemininden hareketle mi idrakten gelen bilgiyi işleriz?" sorularının ikisine de olumlu yanıt vermesi, düşünürün sanki bir tür çelişkiyi kabul ettiği izlenimini edinmemize sebep olabilir. Çelişki olarak görülmesinin sebebi, İbn Sînâ'nın bilginin içlemi ve kaplamı için aynı lafzı (ilm) kullanmasıdır. Bilginin içlemi olarak ilm ile tikellerden edinilen suret bilgisini kastediyoruz. İbn Sînâ için 'mevcut' ya da 'şey', gibi ilksel kavramlar ise doğrudan tikel anlama değil; tümel anlama nispet edilmesi ölçüsünde bilginin içlemine işaret etmektedir. Tasdik de bu doğrultuda duyumsama, hayal ve vehim güçlerinden elde edilen tasavvurlardan meydana gelen önermeleri temsil bakımından bilginin (ilm) kaplamını oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre nefsin kavramlar arası ilişkileri edinmesi duyu verilerinin yardımıyla gerçekleşir. İbn Sînâ'nın *müfekkire* olarak tanımladığı, hayalde bulunan suretler ve hatırlama gücünde bulunan duyulur olmayan tikel anlamları birleştirme ve ayrıştırma gücü sayesinde

[424] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, cilt. 1 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 32-33.

[425] İbn Sînâ, *Nefs,* 72 ve Türker, *İbn Sînâ,* 217.

vehimde yalın tasavvurlar ve bu tasavvurlardan oluşan tasdikler meydana gelmektedir.[426] Vehimdeki tasavvurlar ve tasdikler vehmin idrak alanı olan duyularlarla sınırı olmakla birlikte akledilir olmadıkları için vehim gücünde ortaya çıkan anlam ve yargılar bizzat nefse taşınmaz. Bu açıdan nefsteki ilk akledilirlerin oluşmasında vehim gücündeki anlamların ve terkiplerin katkısı, nefse kendi varlığının dışındaki şeylerin özel ve genel bilgisinin görünmesini veya belirmesini temin etmektir.[427] Yalın tasavvurlar nefse göründüğünde akledilirleri faal akıldan feyz yoluyla almaya hazır konuma gelmiş demektir. İlk akledilirler, ilksel önermelerin temelini oluştururken, nefs vehim gücündeki anlamlar arasındaki etkileşimi doğrultusunda akledilirleri işleme alarak ilk önermeleri elde eder. Netice itibariyle, birincisi vehimde nefse görünen tasavvurlar ve ikincisi faal aklın feyzi olmak üzere iki ilkesi olmaksızın ilksel önermeler elde edilemez.[428] Tasavvurlar olmadan nefsin feyze hazırlanması mümkün olmazken, faal akıldan ilk akledilirler gelmeden ilk önermelerin oluşması mümkün değildir. Feyz olan ilk akledilirler bütün tasdiklerin temelini oluşturan, 'mevcut', 'şey' ve 'bir' gibi bedihi kavramlardır. Nefs bunları önceleyen herhangi bir kavrama sahip olmadığından onların herhangi bir şekilde tarif edilmesi mümkün değildir. Nefs söz konusu bedihi kavramlardan yine vehim gücündeki terkiplerin yardımıyla ilksel öncüller dediğimiz "Bir şey ya vardır ya yoktur" ya da "Parça bütünden küçüktür" gibi orta terimsiz elde edilen öncüllere ulaşır. Burada bizim için önemli olan nefsin varlık kavramı ile ilişkili olarak *zorunluluk, imkân* ve *imkânsızlık*; mevcut kavramı ile ilişkili olarak da *zorunlu, mümkün* ve *imkânsız* kavramlarına ulaşmasıdır.[429] Böylelikle, modal kavramların tıpkı varlık kavramı gibi dolaysızca kavrandığını açıkladıktan sonra modal önermenin hüviyetine ilişkin soruşturmamızı genişletebiliriz.

2.2.3. İbn Sînâ'da modal bilginin bize sundukları

Modal önermenin nasıl meydana geldiğine yönelik alıntıladığımız "Önermelerin en az durumu, ikili olmalarıdır. Sonra bağ açıklanır ve üçlü olurlar; sonra önermelere kip eklenir ve dörtlü olurlar"[430] ifadesi önermede bulunan modal kavramların nereden geldiğini de işaret eder. İbn

[426] İbn Sînâ, *İşaretler,* 112 ve İbn Sînâ, *Nefsin Halleri,* 40.

[427] Türker, *İbn Sînâ,* 228.

[428] Türker, *İbn Sînâ,* 232.

[429] İbn Sînâ bu kavramları önsel (evvelî) olarak da tanımlar, ancak şu soruyu sormak gerekir: Bu kavramların kaynağı nedir? İnsan nefsinde 'bir şekilde' önsel bir biçimde bulunan bu kavramlara Faal Akıl vesile olmuştur demek bir yanıt olabilir. Nitekim Faal Akıl'dan feyz olan ilk akledilirlerin yanına modal kavramların da dahil edilmesi beklenebilir. İbn Sînâ'nın böyle bir açıklaması olmasa da bu şekilde bir düşüncenin tamamen yanlış olmadığı kanaatindeyiz.

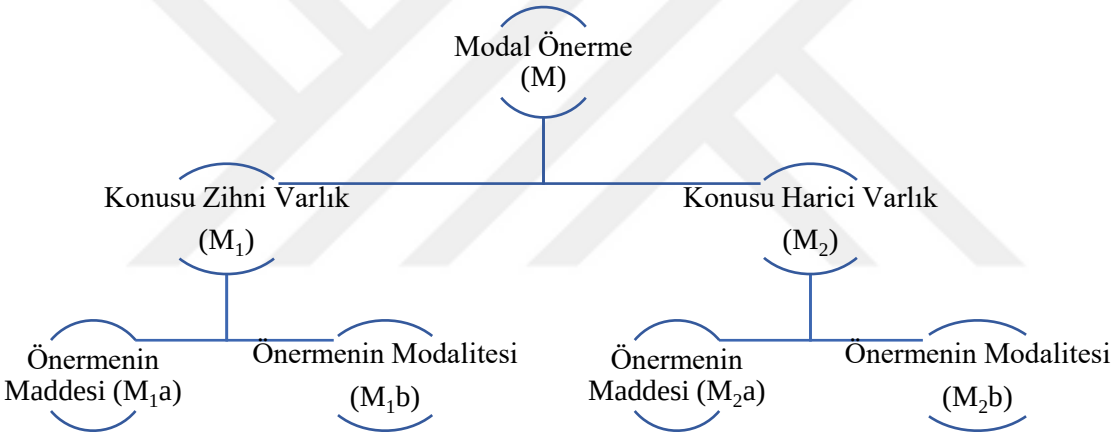
[430] İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 103.

Sînâ'da bilginin tanım ve edinim sürecine yönelik yürüttüğümüz araştırma neticesinde ulaştığımız 'zorunluluk' ve 'imkân' kavramları modal bir önermeyi tesis etmek için gereklidir (*essential*).[431] Burada 'gerekli' lafzını kasten kullandığımızın altını çizmek isteriz. Modal önermenin biçimsel yapısından önermenin içeriğine geçişi, diğer bir deyişle önermenin sunduğu bilgiyi, incelediğimiz bu başlıkta üç hususa dikkat etmeliyiz: Birincisi, önermenin maddesi-modalitesi tartışmasında (bkz: 2.1.1.) ele aldığımız üzere İbn Sînâ için modal bir önermenin modalitesi önerme içerisinde lafzen zikredilmeyebilir. İkincisi, her önermenin zamansal ve modal bir yapısını olduğunu aklımızdan çıkartmamalıyız. Dolayısıyla, içerisinde modalitesi açıkça belirtilmemiş modal önermeler de modal önerme incelemesine tabi tutulmalıdır. Üçüncüsü, insan zihninde meydana gelen ilk(sel) önermelerin de modal bir hüviyetinin olup olmadığı meselesidir. İbn Sînâ'nın "Bir şey ya vardır ya yoktur" ya da "Parça bütünden küçüktür" gibi ilk önermeleri açıkça modalite içermeden ifade etmesine karşın, her önermenin modal bir hüviyeti olduğu gerçeği burada da kendisine bir karşılık bulmakta ya da bu durum düşünürün önermenin maddesi ve modalitesi arasında ayrıma gitmesine sebep olmaktadır. İlk önermeler, diğer modalitelere önceliği olan zorunluluk kavramını içermesi bakımından mutlak önerme tasnifine dahil edilebilir. "Bir şey ya vardır ya yoktur" ya da "Parça bütünden küçüktür" önermelerinde aşikâr bir biçimde modalite bulunmaması bizi bu önermeleri maddesi bakımından incelemeye götürmektedir. Dikkat çektiğimiz bu husus, esasen bir yandan İbn Sînâ'nın önermelerin maddesi-modalitesi ayrımı tartışmasının zeminine işaret etmesi açısından önemli iken, diğer yandan da modal önerme değerlendirmesinde madde-modalite ayrımını her zaman göz önünde tutmamız gerektiğini bize göstermektedir.

Bir önerme ya da tasdik nasıl ki tasavvurların bir bağ ile terkibinden oluşuyor ise modal önerme de modalitenin zihnin tasavvurlardan tasdike geçiş aşamasında önermeye eklenmesi sureti ile elde edilir. Modal bir önermenin terkibi nefsin idraki sürecinden temin edilen bilgiler ile bedihi kavramların zihinde bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. 'Zorunluluk' ve 'imkân' gibi bedihi kavramlar her ne kadar zorunlu öncüllerin ilkesi konumunda olsa da bu kavramlar bizâtihi Zorunlu Varlık'ın tüm varlığın ve bilginin sebebi olması sebebiyle faal akıldan nefse feyiz etmiştir. Modal önermeyi mümkün kılması bakımından modaliteler kavramsal açıdan Zorunlu Varlık'ın varlığını esas almaktadır. Dolayısıyla modalitelerin ilki olan zorunluluk, İbn Sînâ için yalnızca önermeleri incelemek adına bir modalite değil; aynı zamanda varlığı temsil ve tesis etmesi bakımından da bir modalitedir. Bu açıdan zorunluluk kavramı mantıksal olmasının yanı

[431] İbn Sînâ'nın terimiyle belki de bu gerekliliği *bizatihi* olarak isimlendirebiliriz.

sıra ontolojik bir kavram olması sebebiyle İbn Sînâ açısından varlık kavramının pekişmesi anlamında kullanılır.[432] İbn Sînâ'ya göre bir varlığın mümkün oluşu onun ontolojik gerçekliğine değil, zihni gerçekliğine yani mahiyetine karşılık gelen bir modalitedir. Zihinde onun mahiyetinin olması dış dünyada mevcut olduğu anlamına gelmez. Bir şeyin mevcut oluşu onun zorunlu olduğu anlamına gelir ve bunun mantıksal zorunluğun ötesinde ontolojik bir zorunluluk olduğunu gözden kaçırmamalıyız.[433] İbn Sînâ için varlık düzleminde bir şey mevcut ise onun var olmadığını düşünmemiz imkânsız olacağı için o şey zorunlu olarak vardır. Buna karşın, mantıksal olarak o şeyin yokluğunu düşünmek bir çelişki olmayacağı, diğer bir ifade ile imkânsız olmayacağı için İbn Sînâ bunları mümkün nesne olarak tanımlar. Dolayısıyla önermenin konusu ve bu konunun mahalli de modal önermenin tesisi açısından önemli bir etkendir. Netice itibariyle İbn Sînâ'da modal önerme tahlilinin aşağıdaki şema doğrultusunda yapılabileceğini savunuyoruz:



Tablo 3: Modal önerme değerlendirme şeması

Konusu zihni varlık olan önerme ile önermenin konusunun (öznesinin) sadece zihinde temsilinin olmasını; konusu harici varlık olan önerme ile de önermenin öznesinin zihin dışında bir mevcudiyetinin olması kastediyoruz. Yaptığımız bu ayrım tamamen kavramsal ve mütekabiliyet üzerinedir; yoksa dış dünyada bulunmasına müteakip duyumsama, hayal ve vehim gücü tarafından nefste idraki mümkün olan harici varlığın, nefsteki suretlerine karşılık zihni varlık olması muhtemeldir (tikel-tümel ilişkisi bağlamında). Misal, "Her insanın öğrenci olması mümkündür" önermesinin konusu 'insan' lafzının dış dünyada insan fertlerine tekabül etmesi bu kavramın harici varlık olduğunu gösterirken; tümel bir kavram olması da zihni bir

[432] İbn Sînâ, *Metafizik 1*, 33. "الواجب يدل على تأكد الوجود."

[433] İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 92-93.

varlık olarak ele alınmasını gerektirir. Bizim burada yaptığımız ayrım, esasen dış dünyada yani zihin dışında bir mevcudiyeti imkânsız olması bakımından, diğer bir deyişle var olmayan nesnelere ilişkin, bir tasniftir. Konusu zihni varlık olması açısından, misal 'Anka'nın ölümsüz olması mümkündür' önermesini ele alalım. Bu önermenin modalitesi imkân iken, maddesi imkânsızlıktır. Zihni varlıktan mürekkep bir önermenin maddesi her daim imkânsız olacaktır. Buna karşın önermede açıkça belirtilen modal kavram ise bu önermenin modalitesini temsil edecektir. Konusu harici varlık olması bakımından 'Her insanın yazar olması zorunludur' önermesi modalitesi bakımından zorunlu olsa da maddesi imkânsız bir önermedir; nitekim her insanın yazar olmasının zorunlu olması ya da zorunlu olarak insanların yazar olmasını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın zihni ve harici varlık arasında yapmış olduğu ayrım modal önermeyi nasıl ele almamız gerektiği hususunda berraklık sağlamaktadır. Bu vesile ile İbn Sînâ'yı çağdaş dönem modal epistemoloji tartışmalarına dahil edebilmemiz mümkün olurken, ilk bölümde yer verdiğimiz kuramların yanıtlayamadığı sorulara da İbn Sînâ'nın bakış açısından belirli bir ölçekte cevap verebilmekteyiz.

Çağdaş modal epistemolojide yer alan kuramlara yönelik eleştirilerin iki boyutu vardır: Öne sürülen argümanlardaki araçların kullanımı ve farklı modaliteler arasındaki geçişin sağlanması. Argüman araçları ile her bir kuramın kendi savını temellendirmek için öne sürdüğü kavramsal ya da yöntemsel ifade biçimini kastediyoruz. Mesela, düşünülebilirlik ya da hayal gücü kavramları bu bağlamda birer araçtır. Araca yönelik eleştiriler farklı bir araç öne sürülerek (ki bu da başka kuramların ortaya çıkmasına vesile olabilir) ya da aracın işlevinin sorgulanması ile tek tek o kuramlar baz alınarak yapılır. Modaliteler arası geçiş ise, çağdaş epistemoloji tartışmalarını ayırdığımız ilk bölümde ayrıntılarına değindiğimiz üzere, esasen her kuramın yüzleşmek ve bu geçişin nasıl yapıldığının hesabını öncelikli olarak vermek zorunda olduğu bir konudur. Söz gelimi mantıksal zorunluluktan metafiziksel zorunluluğa ya da özsel anlamda bir zorunluluktan mantıksal zorunluluğa geçiş (tabiri caiz ise) mümkün bir dünyadan diğerine geçmek kadar basit bir işlem değildir. Kavramların ait olduğu mahallerin ontolojik farklılıkları bu geçişi zorlaştıran başlıca unsurdur.

Tezimizin ilk bölümünde "Modal Epistemoloji" başlığında incelediğimiz düşünülebilirlik, karşı olgusallık ve özcülük temelli kuramlar, yukarıda işaret ettiğimiz sorulara belirli bir ölçekten yanıt verse de tartışmaların kesin bir biçimde bir kuram lehine sonuçlanmadığını açıklamıştık. Şimdi, kısaca bu kuramları hatırlamamız, İbn Sînâ'nın görüşleri ile karşılaştırmadan önce faydalı olacaktır. Düşünülebilirlik kuramları bir şeyin düşünülebilir ya da hayal edilebilir olmasını o şeyin doğru olduğu bir dünyanın mümkün olması fikri üzerine

inşa eder.[434] Bir tasarı (senaryo) kurduğumuzda, bu tasarının mümkün olduğunu ve onu tanımlayan önermenin muhtemelen doğru olduğunu düşünebiliriz. Düşünülebilirlik kuramına yöneltilen eleştiriler tam da bu tasarı kurgusu üzerinden gelmektedir. Nasıl oluyor da kavramsal bir içeriğin kendisini ontolojik bir gerçeklik zeminine taşıyabiliyoruz? Diğer bir deyişle, mantıksal (kavramsal) modaliteden metafiziksel modaliteye geçişin nasıl sağlandığı sorusuna esaslı bir yanıt verilmesi gerekir. İkinci olarak, karşı olgusallık temelli kuramı savunan düşünürlere göre metafiziksel modalite bizim sıradan bilişsel yetimizden türemektedir.[435] Buna göre, karşı olgusal durumlarla başa çıkmak için kullandığımız bilişsel kapasitemiz aynı zamanda metafiziksel modaliteyi ele alma kapasitemizi de içermektedir. Söz konusu bilişsel kapasite, hayal gücünün de yardımıyla bizi metafiziksel modaliteye ulaştırmaktadır. Karşı olgusallık temelli kuramdaki esas sorun, karşı olgusal olarak bildiğimizi tesis eden bilişsel süreçlerin metafiziksel modaliteye yönelik bilgimizi nasıl tesis ettiği meselesidir.[436] Buna ek olarak, karşı olgusallık kuramı birtakım bilgileri öncelemesi bakımından özcü bir savı üstü kapalı da olsa içeriyor gözükmesine karşın bunu açıkça savunmamaktadır. Modal epistemolojideki bir diğer kuram ise öz anlayışını merkeze alan özcü savlardır. Özcülük nesnelerin sahip olduğu (en azından bazı) özelliklerin özsel olduğu düşüncesidir. Buna göre nesnelere yönelik modal bilgimiz nesnelerin sahip oluğu özsel özelliklerden kaynaklanırken, modalite öz aracılığı ile açıklanmaktadır. Özcü kuramlara yöneltilen eleştirilerin başında özlerin ontolojik konumu ve öze yönelik bilgilerin kaynağı gibi sorular gelmektedir.

İbn Sînâ'ya dönecek olursak, düşünür tam da bu zorluğun farkındaymışçasına zorunluluk kavramını; önsel ve varlık kavramını açıklarken kullanması, metafiziksel ve mantıksal modalite arasındaki geçişi sağlama almaktadır. Modal bir önermenin inşasının ardından önermenin kavramsal düzeyde ve önermeyi terkip eden kavramların zihin dışındaki gerçeklikleri düzeyinde tutarlılığı mevcuttur. Misal, 'Zombi istilası mümkündür' gibi bir önerme düşünülebilirlik kuramı açısından mümkün dünyada kabul edilebilir bir olgu durumuna işaret ederken, böylesi bir olayın metafiziksel gerçekliği imkânsızdır. Düşünülebilirlik kuramının açısından sorun şudur: Metafiziksel modalite zihin dışı bir gerçekliğe işaret etmesi geken nesnel bir yapıda olmalıdır; ancak "düşünülebilir" tamamıyla zihni bir unsurdur. Dolayısıyla zihne ait (özsel) bir unsurun nesnel bir gerçekliği nasıl inşa edebildiği meselesi tartışmalıdır. 'Zombi istilası mümkündür' önermesini İbn Sînâ açısından öncelikle önermenin konusunun mahalline

[434] Chalmers, "Does Conceivability Entail Possibility," 145-200 ve Yablo, *Thoughts,* 28.

[435] Williamson, *The Philosophy of Philosophy,* 165.

[436] Fine, *Essence and Modality,* 38.

göre değerlendirelim. Duyumsama, hayal ve vehim gücünün bize sağladığı idraki veriler zombi olarak adlandırılan şeyin var olmayan bir nesneye işaret ettiği bilgisini bize verir. Dolayısıyla önerme ilk olarak, yukarıdaki tabloya istinaden, (M_1) kategorisine düşer. Ardından bu önermeyi maddesi ve modalitesi ayrımı çerçevesinde değerlendirerek önermenin maddesinin imkânsız, modalitesinin ise mümkün olduğu sonucunu çıkartabiliriz. İbn Sînâ için var olmayan nesnelerden meydana gelen önermeler hayal gücünde muhafaza edilen tikel suretlerden mütehayyile gücü ile üretilebilir. Nitekim varlık-mahiyet ayrımı doğrultusunda bir önermeye konu olan nesnenin varlık sahasında olması zorunlu olmayacağı için var olmayan nesne içeren bir önermenin sağladığı modal bilgi en iyi ihtimalle zan seviyesinde kalacak ve İbn Sînâ'nın ilm olarak kastettiği manada bilimsel bilgi mertebesine ulaşamayacaktır.

Benzer bir biçimde, "Altının rengi mavi olabilirdi" gibi karşı olgusal bir duruma işaret eden bir önerme, konusunun varlık mahalli açısından (M_2) kategorisine düşecektir. Williamson'ın tahlili bize altının renginin sarı olması gerçeği ile bu önermenin uyuşmamasının bir çelişkiye sebep olacağını, dolayısıyla "Altının rengi sarıdır" önermesinin zorunlu olduğunu söyleyecektir (burada söz konusu olan doğada bulunan altının renginin bizatihi farklı olamayacağıdır; yoksa altının bir kova içerisinde boyanması durumu değil)[437]. İbn Sînâ açısından "Altının rengi mavi olabilirdi" önermesi altının en az bir vakitte mavi olduğu, olabileceği ya da olmuş olabileceği gibi farklı zamansal durumlara yönelik bir anlam taşır. Buna göre "Altının rengi mavi olabilirdi" önermesini "Altın en az bir vakitte rengi mavi olabilir (olması mümkündür)" biçiminde yeniden düzenlediğimizde, bu önermenin modalitesi bakımından mümkün, maddesi bakımından imkânsız olduğunu görmekteyiz ki İbn Sînâ için "altının rengi sarıdır" önermesi maddesi ve modalitesi açısından zorunludur. Williamson'ın aksine İbn Sînâ altının sarı olduğu sonuca tikel altından elde ettiği verileri faal aklın feyzi doğrultusunda işleyerek ulaşmıştır. Burada İbn Sînâ'nın modal önermeleri ele alırken önermelerin zamansal hüviyetini de dikkate aldığı gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. "Altının rengi sarıdır" önermesi mutlak olmasına müteakip içerdiği zorunluluk anlamı doğrultusunda "her vakitte" anlamını da taşımaktadır. Dolayısıyla altın hiçbir vakitte sarı olma özelliğini yitirmeyen madde olduğu için onun sarı olması zorunludur. Karşı olgusal duruma yönelik incelememiz bizi şu soruya götürmektedir: "Acaba modal önermelerin maddesi modalitesi ayrımını dikkate almak kadar bir önermenin

[437] Williamson'ın açıklamasını hatırlayalım. "Eğer çalılık olmasaydı, kaya göle yuvarlanacaktı" gibi karşı olgusal bir önerme, yuvarlanırken çalıya takılarak göle düşmekten kurtulan bir kaya için söylenebilir. Williamson çalı olmasaydı kayanın göle yuvarlanması olgusu ile kayanın çalıya takılmasının birbiri ile çelişik bir durum olmadığını, dolayısıyla söz konusu karşı olgusal önermenin metafiziksel olarak mümkün olduğunu belirtmektedir.

zâtî ve vasfî okuması da modal önerme tahlili çerçevesinde ele alınabilir mi?" Yanıtımız olumludur. Altın, özü gereği altın olmaya devam ettiği müddetçe sarı renkteki madde olacağı için süreklilik bağlamında bir zorunluluk dile getirilecektir. Benzer şekilde "ateşi yüksek (40 derece) insan hastadır" önermesinde insan ateşinin yüksek olma özelliği (*vasfî*) devam ettiği sürece hasta olmaya devam edecektir. Zamanın kayıtlandığı bu durumlarda kayıt devam ettiği sürece zorunluluk devam edecektir.

Bu tartışma aynı zamanda modaliteye özcü yaklaşımı ve özcülüğün doğasına ilişkin bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Modaliteye özcü yaklaşımı (birbirlerinden belirli ölçüde farklı özcü kuramlar olsa da) bir nesnenin özünü bilmenin o nesnenin 'ne olduğunun' bilinmesine, ne olduğunu bilmenin de nesnenin gerçek tanımının bilinmesine dayanan görüş olarak tanımlamıştık. Tanım bilgisi tecrübi bilgi neticesinde edilebileceği gibi nesnenin tanımından gelen özelliklerin özsel olarak tanımlanmasıyla da bilinebilir. Özcü görüşün ulaştığı sonuca göre, bir nesne için özsel olan özellik o nesne için zorunludur ancak bunun tam tersi geçerli değildir. Zihin dışında bir gerçekliği olan bir nesneden zihne modalite kavramının nasıl geldiğinin açıklanması tanım düzeyinde kalıyor gözükmektedir. Zihin dışındaki nesnenin sahip olduğu özelliğin özsel olmasının karşılığı zihinde nasıl zorunlu olmaya denk gelmektedir? Bu sorunun yanıtı öz ile tanım arasında kurulan ilişkide saklıdır. Tanımın ve özün bir nesnenin ne olduğuna işaret etmesi bu iki kavramı zihinde zorunluluk paydasında değerlendirmeye sebep olmaktadır. Özcülük ile ilgili yanıtlanması gereken sorunların başında niçin öz ve doğal tür arasında kurulan ilişkiden hareketle ortaya konan kuramların hemen hemen tamamının gözlemlenebilir veya deneye konu olabilir nesnelerin yani doğal türlerin hakikatlerine yönelik olduğu gelmelidir. Bugüne kadar öz ya da tanım bilgisi bir şekilde edinilmiş bir türe ait özelliğin zorunlu olması, yarın keşfedilecek söz gelimi yeni bir uranyum ötesi maddesi -ki yarı ömrünün saniyenin yarısı olduğunu farz edelim- için geçerli olacağını nasıl garanti edebilir? Diğer bir ifade ile bugüne kadar öz ve tanım arasında kurduğumuz ilişkinin belirli bir güven sağladığını kabul ettiğimizde bu güvencenin baki olacağını söyleyebilir miyiz? Bir başka sorun ise özsel özelliklerin bir sayısının olup olmayacağıdır. Bir nesnenin özüne ait özelliği özsel özellik olarak tanımlarsak, bir nesneyi ne ise o yapan birbirinden farklı tanımlar yapabilmemiz mümkündür 'insan, düşünen canlıdır' ya da 'insan, ibadet eden canlıdır' gibi. Bu durumda özsel özellikler arasında bir derecelendirme ya da hiyerarşi olacak mı sorusu yanıtlanmamıştır.

Modal epistemolojide özsel bir özelliğin zorunlu olarak tanımlanmasının getirdiği sorunlara İbn Sînâ'nın bakış açısına göre şöyle yanıtlar verebiliriz: İbn Sînâ zorunluluk ve imkân kavramlarını bedihi olarak kabul etse de insan zihni idraki süreçler dahilinde varlığın bilgisine

bir nispetten erişmiştir. Zorunluluk kavramının varlık ile eş değer oluşu, varolan nesnelerin sahip olduğu özelliklerin zaten zorunluluk ve imkân dahilinde anlaşılabilir olduğunu bize göstermektedir. Diğer bir deyişle, bir nesnenin sahip olduğu özelliğin modal ifadesi, zaten nesnenin kendisinde bu özelliklerin modal cihetlerin birisinin kaplamında olması sebebiyle zorunlu ya da mümkün olmaktadır. Bizim bu özelliklerin zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğunu bilmemiz ise daha önce açıkladığımız gibi faal aklın yol göstericiliği sayesindedir. Bahsettiğimiz diğer sorunların yanıtları ise doğal türler ve bu türlere ait özelliklere yönelik bir araştırmayı mecbur kılmaktadır. Bu araştırma ise düşünürün *istidat* kuramına başvurulmaksızın açıklanamayacağı için, öncelikle öncesinde İbn Sînâ'nın felsefesine işlediği özcü mirası anlattıktan sonra tezimin son bölümünü İbn Sînâ'nın *istidat* anlayışına ve çağdaş epistemolojik ve ontolojik meselelere getirebildiği çözümlere ayıracağız.

2.3. ÖZCÜ BİR MANTIKTAN ÖZCÜ BİR METAFİZİĞE

Bu bölümde İbn Sînâ'nın öz kavramını ne şekilde ele aldığını incelemeyi amaçlıyoruz. Tezimizin ilk bölümünde, Aristoteles ve Kripke bağlamında modal operatörlerden zorunluluk ve olanaklılık kavramlarının öz kavramı ile nasıl ilişki içerisinde olduğundan kısaca bahsetmiştik. Şimdi ise İbn Sînâ'nın modal mantığının gerek Aristoteles'e dayanan gerekse de çağdaş anlamda öz kavramı ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu yorumlayarak modal metafiziğe doğru uzanan bir yolu takip edeceğiz. Bu bölümde esas olarak şu soruların yanıtlarını arıyoruz:

i. İbn Sînâ Aristotelesçi çizgide devam eden özcü bir tavrı mı devam ettirmiştir yoksa Aristotelesçi çizginin dışına mı çıkmıştır?
ii. İbn Sînâ'nın özcü anlayışı ile çağdaş özcü düşünce arasında bir bağ kurulabilir mi?

Bu soruların yanıtlara geçmeden önce 'İbn Sînâ özcü müdür?' sorusu ile ilişkili olarak bir dizi alt soruya yanıt aramamız gerekiyor. 'İbn Sînâ özcü müdür' sorusu ile aslında 'İbn Sînâ'nın mantık ve/veya metafizik anlayışının özcü bir temeli var mıdır?' sorusunu sormak istiyoruz. Bu ikinci sorunun yanıtlanması ise sorunun içinde geçen tezimizin kilit noktasını oluşturan 'özcü(lük)' kavramını açıklamaktan geçmektedir. Kısacası, İbn Sînâ mantığının özcü unsurlarını ele aldığımız bu bölümde, mantık sınırları dahilinde öz(cülük) kavramı ile neyi kastettiğimizi açıklamak bu araştırmanın önceliğini oluşturmaktadır.

Bu sebeple ilk olarak Aristoteles mantığında öz kavramının nasıl yer edindiğini açıklayacağız. İbn Sînâ'nın öz ve zorunluluk kavramları arasında olabilecek bir ilişkinin temelinin dayandığı nokta olarak Aristoteles'in *bizâtihî* kavramına yönelik açıklamaları bu sebeple önemlidir. Akabinde, bir nevi tezimizin ilk bölümünün hatırlatması sayılabilecek, kısaca bir çağdaş modal mantık içerisindeki öz kavramı ile ne anlatılmak istendiğine değineceğiz. Burada, bilhassa, Kit Fine'nın özsellik ve zorunluluk kavramları arasında yaptığı ayrımın bir benzerinin İbn Sînâ tarafından da öne sürüldüğünü; bu sebeple çağdaş dönem modal tartışmaların seyrine katkı sağlaması adına İbn Sînâ'nın bu tavrının gözden kaçmaması gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz. Son olarak İbn Sînâ modal mantığında yer alan öz(cü) vurgunun incelenmesi adına *zâtî*, *arazî* ve *lâzım* özellik (yüklem) ayrımını merkeze alan bir tartışma sunuyoruz. İbn Sînâ için zât (ذات) kavramı bir şeyi kendisi yapan mahiyeti ve hakikati; zâtî (ذاتي) kavramı bir şeyin mahiyetinin tamamı veya mahiyetinin bir parçasında yer alması gerekli unsur veya nitelik; bizâtihi (بذاته) ise bir şeyle mahiyet ilişkisinde bulunma manasına gelmektedir. Çağdaş felsefede 'özsel özellik' olarak ifade edilen kavramın İbn Sînâ'daki karşılığı zâtî ve bizâtihi kavramlarıdır. Zâtî özellik, İbn Sînâ'ya göre öze (mahiyete) dahil olan özün içsel unsurlarına karşılık gelmektedir. Epistemolojik açıdan baktığımızda, zâtî olmayı ifade eden 'kaim kılıcı' olma vasfı özün tanımının parçalarını temsil etmektedir. İbn Sînâ'nın lâzım olarak işaret ettiği özellikler ise daha ziyade özün dışında kalan ve özle ilişkisi bakımından zorunlu özellikleri temsil etse de aşağıdaki bölümde göstereceğimiz üzere zorunlu olmaması bakımından (arazî) da birtakım özellikleri içermektedir. Bu bölümde lâzım bir özelliğin zâtî olmasının beraberinde getirdiği zorunluluk anlamını 'bizâtihi' kavramı ile açıklayan İbn Sînâ'nın düşüncesinden hareketle, çağdaş felsefedeki zorunluluk ve özsellik arasındaki irtibatı İbn Sînâ üzerinden yeniden tesis edebileceğimizi göstereceğiz.

2.3.1. Özü yakalamak: Aristoteles'ten çağdaş felsefeye bir yol

Aristoteles'in özcülüğü (ki burada özcülük ile Aristoteles'in düşünce sistemine sirayet eden öz kavramının kullanımı kastediyoruz; aksi bir şekilde günümüzde karşılılığı olan özcü bir tanıma işaret etmiyoruz) Quine ve günümüz metafizik literatüründe kabul gördüğü metafiziksel anlamı ile, var olan nesnelerin 'o nedir?' sorusuna yanıtı olan özleri olduğu düşüncesidir.[438] Aristoteles için bir şey ait olduğu türün bir üyesi olmaksızın var olamaz; çünkü şeyler 'ne ise o olduğu'

[438] İncelememizin bu bölümünde Aristoteles'in mantık anlayışı çerçevesinde metinlerinde değindiği 'öz' kavramı etrafında incelememizi sürdüreceğiz. Öz kavramını metafizik boyutu ile bir sonraki bölümde etraflıca tartışacağımızı belirtmek isteriz.

olmaksızın var olamazlar. Aristoteles'in muhtelif eserlerine baktığımızda öz kavramını farklı şekillerde kullandığını görmekteyiz. Bunlardan bazıları:

(i). *Ti, ti en einai, ti esti*: Öz, bir şeyin varlığı.

(ii). *Ousia*: Mahiyet.

(iii). *Hoper esti*: Bir şeyin tam olarak ne olduğu.

(iv). *To ti, to ti estin, to einai, to ti einai, to ti ên einai*: Öz, mahiyet, oluş, töz, her türlü meydana getirici şey, bir şeyin olmuş olduğu şey.[439]

Suretlerin doğal varlıkların özleri olduğu ve doğası gereği var olan şeylerin cevherlerin tanımı olduğunu (bir başka deyişle özün, tanımın nesnesi olduğunu) iddia eden Aristoteles'in en sık kullandığı söylem olan *to ti ên einai* bir türe ait bir örneğin o türe ait olduğunu gösterme biçimidir.[440] Bu durumda insan (türü) için 'insan olmanın ne olduğu' hakkında konuşmak, onun özü hakkında, yani bir insanı insan yapan şey ile ilgili konuşmaktır. Aristoteles, diğer bir yandan, öz kavramını tanım (*horismos*) kavramıyla ilişkilendirerek tanımı bir şeyin özünü belirten bir ifade olarak açıklar.[441] *Topikler*'e baktığımızda ise tanım ve öz kavramlarını bizâtihi (καθ'αὐτό/*kath'hauto, per se*) yüklemleme ile ilişkilendirdiğini görmekteyiz. Aristoteles için bizâtihi kavramı 'kendisine dair bir şeye ait olan şey, özünde ona aittir' anlamına gelmektedir.[442] Benzer düşünceleri *Metafizik*'te 'her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği olduğu şeydir (1029b14-15)' ya da 'yalnızca beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır (1030a6)' şeklinde tekrarlandığını görmekteyiz.[443] Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de[444] dört farklı şekilde tanımladığı bizâtihi kavramını aşağıdaki gibi ifade etmemiz yerinde olacaktır:

---

[439] Terimlerin Türkçe karşılıkları için Ahmet Arslan'ın *Metafizik* tercümesi esas alınmıştır. Terimlerin geçtiği yerler için sırasıyla bkz: *Metafizik* 983a29, 987a20, 1017b21-23 ve 1025b18; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Yapı Kredi Yayınları, 2018), 85a23, 91a19 / *Metafizik* 983a28; Aristotle, *Aristotle: Posterior Analytics. Topica.*, çev. Hugh Tredennick ve E. S. Forster, 61212th edition (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), (*Topikler* bölümü için) 116a23-28, 122b18-20 / Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (Yapı Kredi Yayınları, 2019), 185b9, 186a32-34.

[440] Arisoteles'in ilgili eserleri için bkz: Aristoteles, *Fizik*, 185a13, 194b26–29; *Metafizik*, 1041b4–9, 1042a17–18, 1044a36; *İkinci Çözümlemeler*, 90b30, 94a11 ve *Topikler*, 101b39.

[441] Aristoteles, *Topica*, 102a3. Bizâtihi konusu için ayrıca bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1022a12-35.

[442] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 73a34–5.

[443] Kısaca şunu açıklamak yerinde olacaktır. Aristoteles'e göre kelimeler değil, şeyler tanımlanmaktadır. Misal, ağacın tanımı bize 'ağaç' kelimesinin anlamını söylemenin aksine bize ağaç olmanın ne olduğunu, bir ağacın özünde ne olduğunun söylenmesidir. Bu nedenle, ağacın tanımı özü ifade eder, yani ağaç olmanın ne olduğunu.

[444] Kaynak olarak kullandığımız kitapta eserin adı 'Çözümlemeler' olarak geçiyor olsa da biz metin içerisinde 'Analitikler' ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz.

- Bizâtihi$_1$: A, B (hususunda) bizâtihidir ancak ve ancak A, B'nin özüne dair açıklamayı haizdir.
- Bizâtihi$_2$: A, B (hususunda) bizâtihidir ancak ve ancak B, A'nın özüne dair açıklamayı haizse ve A, B'ye ait ise.
- Bizâtihi$_3$: A bizâtihidir ancak ve ancak A kendisinin ne olduğuna işaret eder.
- Bizâtihi$_4$: A, B (hususunda) bizâtihidir ancak ve ancak A açıklaması/tanımlanması bakımından B'ye ait ise.[445]

Konumuz itibari ile yukarıdaki tanımlardan iki tanesi önemlidir.[446] İlki (bizâtihi$_1$), bir şeyin tanımına ait herhangi bir özsel yüklemdir (üçgen için şekil ve üç kenarlı olmak, insan için düşünen olmak, hayvan için vücuda sahip olmak vb.). İkincisi (bizâtihi$_2$) ise bir öznenin herhangi bir özelliğidir, öyle ki öznenin kendisi özelliğin tanımında varsayılır (sayı için çift olmak, doğru için düz olmak, ay için ay tutulması vb.). Aristoteles ağırlıklı olarak şu üç terimi kullandığını belirtmek isteriz: bizâtihi (καθ'αὐτό - *kath'hauto, per se*), öz (ἐν τῷ τί ἐστι – *en to ti esti*) ve özellikler (araz anlamında) (συμβεβηκότα – *symbebekota, per accidens*).[447] Aristoteles'in kullanmış olduğu araz (*symbebekota*) lafzının özellikle çağdaş literatürde sıklıkla karşımıza çıktığı şekli ile mümkün kavramı ile birlikte kullanıldığını görebiliriz ki bunun bir gerekçesi olarak *Metafizik*'teki konu ile ilgili bölümlere bakılabilir.[448] Bu bağlam dahilinde bizâtihi (kendinde – *per se*) lafzını da zorunluluk kavramı ile eşgüdümlü düşünebiliriz. Ancak Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de işaret ettiğimiz bölümlerine dikkat ettiğimizde, bizâtihi ve araz lafızlarının modal terimler aracılığı ile açıklanmadığını görüyoruz. Bizâtihi olanın zorunlu olduğunu kabul etsek dahi Aristoteles'in bunu açıkça ima ettiğini söylemek güçtür. Zorunlu olanın 'daima' olduğunu kabul edersek, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, 'Zorunlu olarak A, B'dir' söylemini misal 'Zorunlu olarak Sokrates insandır' örneği ile açıkladığımızda Sokrates'in var olmadığı bir durumda bu önermenin yanlış olacağını İbn Sînâ özelinde varlıksal getirim meselesinde etraflıca ele almıştık. Dolayısıyla zorunluluk ve olanaklılık modal terimleri, Aristoteles'te -örnekte gösterdiğimiz gibi- duyulur nesnelere ilişkin dile getirilen önermeler söz konusu olduğunda Quine'ın özsellik ve zorunluluk arasında kurduğu anlamı yakalamada uzak kalmaktadır.

---

[445] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler,* 73a35-74a4 bölümleri arasında yapılan tanımların özeti.

[446] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* 4. ve 5. Bölüm.

[447] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler,* 73b25-74a3 ve 83a25-35.

[448] Aristoteles, *Metafizik* ilinek bölümü: 1025a14-35.

Aristoteles ve özcülük kavramı yan yana geldiğinde doğal olarak ifade edilen Aristotelesçi özcü(lük) deyimini Quine'a borçlu olsak da onun tanımladığı hali ile Aristotelesçi özcü anlayışı tamamen doğru bulmadığımızı belirtmek isteriz. Quine'a göre Aristoteles özcülüğü bir şeyin bazı özelliklerinin (eğer varsa, o şeyin gönderimde bulunduğu dilden oldukça bağımsız olarak) o şey için özsel olabileceği ve diğerler özelliklerin arazî olabileceği ilkesidir.[449] Şimdi, bu noktada Quine'nın açıklamasının ayrıntılarına geçmeden Aristoteles'in *Topikler*'de geçen öz ve özellik kavramlarına ilişkin tanımlarına bakmak faydalı olacaktır:

> Şimdi her önerme ve her sorun ya bir cinsi ya bir özelliği ya da bir rastlantıyı belirtir -çünkü ayrım da cinse ait olduğundan cinsle birlikte sıralanmalıdır. Bununla birlikte, herhangi bir şeye ait olanın, onun özünü ifade ettiği halde, bir parçası olmadığı için, uygun olanı yukarıda bahsedilen iki parçaya ayıralım ve özü gösteren parçaya tanım diyelim ve geri kalan kısmı ise bu konularda genel olarak güncel olan terminolojiyi benimseyelim ve ondan bir özellik olarak bahsedelim.[450]
>
> Özellik, bir şeyin özünü göstermeyen, ancak yine de yalnızca o şeye ait olan ve onun dönüştürülebilir yüklemi olan bir şeydir.[451]
>
> Bir öznenin her yüklemi, zorunlu olarak öznesi ile birlikte dönüştürülebilir veya dönüştürülebilir olmalıdır: Ve dönüştürülebilir ise, tanımı veya özelliği olacaktır, çünkü özü ifade ediyorsa, tanımdır; değilse, o bir özelliktir -çünkü bir özellik, dönüştürülebilir olarak yüklenilen, ancak özü ifade etmeyen şeydir.[452]

Quine, Aristoteles'in öz ve özellik arasında kurduğu ayrımı her ne kadar doğru tanımlamış gözükse de "Three Grades of Modal Involvement" adlı makalesinin devamında Aristoteles için kabul edilmesi zor çıkarımlar öne sürmektedir. Kısaca açıklamak gerekirse Quine'a göre, misal, (7+2)'nin 7'den büyük olması zorunlu olduğu için 9 rakamı, (7+2)'ye gönderimde bulunduğunda, zorunlu olarak 7'den büyüktür. Ancak gezegenlerin sayısının 7'den büyük olması zorunlu olmadığı için gezegenlerin sayısı 9 rakamına gönderimde bulunduğunda, 9 rakamı zorunlu olarak 7'den büyük değildir.[453] Quine burada modal operatörlerin içleme dayalı içerik oluşturduğu düşüncesini eleştirmektedir. İçlemsel içerik özdeşlik kuralı söz konusu olduğunda yukarıdaki gibi başarısız bir sonucu ortaya koymaktadır. Quine'a göre modalite nesnelerin kendisine değil; önermede ya da gönderimde bulunduğu nesnelere eklenir. Buna karşın Aristoteles'in zaten böyle bir iddiası hiçbir zaman olmamıştır ki Quine bunun pekâlâ farkındadır. Quine'nın, bir bakıma, özcülük hususunda bu meselenin başlangıç noktası olarak Aristoteles'in düşüncesi temele alındığında, konunun geleceği yeri göstermek istemiş olması

[449] Aristoteles (Aristo), *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Yapı Kredi Yayınları, 2018).

[450] Aristoteles, *Topikler*, 101b11.

[451] A.g.e., 102a19.

[452] A.g.e., 103b1-103b19.

[453] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Harvard University Press, 1953), 139-159.

her ne kadar kabul edilebilir olsa da tamamen doğru olmadığı da aşikardır. Nitekim, Aristoteles'in duyulur bir cisme ait tözsel ve tözsel olmayan özellik ayrımını, Quine bahse konu olan şeye, mevzuya, yönelik özsel ve özsel olmayan özellikleri arasındaki ayrım gibi yorumlamıştır ve bu Aristoteles'in tam olarak ima ettiği durum değildir. Bununla birlikte, Aristoteles'te özsel özellik ile zorunluluk ve olanaklılık kavramları (modern anlamda modal operatörler) arasındaki ilişki Quine'ın söylemindeki gibi açıkça ifade edilmemiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in özcü düşüncesinin Quine'ın dayattığı şekli ile olmasa da belirli bir çerçevede özcü unsurlar barındırdığını görmekteyiz. Aristoteles'in özellikle bizâtihi yüklemleme biçimi, onun mantık sisteminde özsel unsurları içerdiğinin göstergesidir.

Bu bağlamda çağdaş özcülüğü iki görüşün birleşimi olarak düşünülebiliriz: (i) bir şeyin özsel özellikleri ile özsel olmayan (arazî) özellikleri arasında yapılan ayrım ile (ii) (en azından bazı) şeylerin (en azından bazı) özsel özellikleri olduğu görüşü.[454] Bu açıklamaya göre özcü görüşü savunan birisi için 'insan olmak' Sokrates'in özsel bir özelliği iken, filozof ya da evli olması onun arazî özelliği olabilir ki bu durum ne türden bir özcülüğü savunduğumuza göre değişkenlik gösterebilir. Bu değişkenlik özün ne şekilde tanımlandığı ile ilgilidir. Eğer bir şeyin özsel özelliklerinin onun zorunlu özellikleri olduğunu savunuyorsak, bu şeyin zorunlu olarak sahip olduğu özelliklere sahip olmadan var olamayacağını veya o şeyin var olabileceği tüm mümkün dünyalarda o özelliğe sahip olacağını savunuyoruz demektir. Farklı şekilde, bir şeyin özsel özelliklerinin o şeyin ne olduğunu tanımlayan özellikler olduğunu savunuyor da olabiliriz. Bu görüşler temelde özün varlığını esas alsalar da öz ve modalite arasındaki ilişkiye yaklaşımları açısından birbirlerinden farklılık göstermektedirler.[455]

Her iki anlayışta da özsel bir özellik, modal bir özelliktir. Bu nedenle, daha önce açıkladığımız şekliyle özcülük, bu kavramın olağan anlamında, *de re* modaliteyi içerir; çünkü özcülük *de dicto* modalitede olduğu gibi, modal özelliklerin söylemlere (*dicta*) ya da önermelere atfedilmesini değil, modal özelliklerin şeylere (*res*) atfedilmesini içerir. Özcülükle ilişkilendirilen modalite türüne dair tamamen tartışmaya kapalı bir yorumda bulunmak

[454] Penelope Mackie, "Essentialism and Modality," in *The Routledge Handbook of Modality*, ed. Otavio Bueno and Scott A. Shalkowski (New York: Routledge, 2021).

[455] Konu hakkında hatırlatma açısından tezimizin 'Modalite Eleştirileri' başlıklı kısmına tekrar bakılabilir. Aynı zamanda konu hakkında daha kapsamlı bir inceme için bkz: Robertson Ishii and Philip Atkins, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition)*, last modified October 26, 2020, accessed February 2, 2022, https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/.

mümkün değildir. Ancak genel olarak, bu kavramın fiziksel ya da epistemik modaliteden ziyade metafiziksel modalite olduğu konusunda fikir birliği vardır.[456]

Yukarıda açıkladığımız Aristoteles'in bizâtihi (*per se*) ve araz (*per accidents*) arasında yapmış olduğu ayrım, çağdaş tartışmalarda rastladığımız öz ve modalite arasındaki yapılan ayrımdan farklı değildir. Nitekim Kripke ve Putnam'ın mümkün dünya semantiğini temel alan modal mantığı bir başka deyişle zorunluluk ve olanaklılık mantığı, için özsel özellikleri bir kez daha gündeme getirmektedir. Bu görüşe göre, özsel bir özellik, o şeyin var olduğu tüm mümkün dünyalarda sahip olduğu bir özelliktir. Özün modal açıklamasına göre, nesneler, kendi özsel özelliklerini zorunlu olarak taşırlar. Misal, Sokrates için insan olması özsel bir özellik ise o zaman Sokrates'in de insan olması zorunludur ya da suyun kimyasal bir bileşik olması özsel ise, suyun kimyasal bir bileşik olması zorunludur. Öze ilişkin modal görüş indirgemecidir. İndirgemeci yaklaşımı şu şekilde açıklayabiliriz; modal özellikler, hangi özelliklerin bireyler için özsel veya arızî olduğunu belirler. Bir başka deyişle, modal özellikler, bir bireyin özünü, sahip olması gereken ya da sahip olmadan var olamayacak özelliklerle özdeşleştirir.[457]

Özün modalite ile açıklanmasına karşıt bir diğer görüşü Kit Fine dile getirir. Buna göre özün gerçek tanım olduğu veya diğer bazı ilksel kavramlarla (*primitive notion*) anlaşılır. Kripke'nin öz ve zorunluluk arasında kurduğu bağa yönelik eleştiriyi merkeze alan Fine'nın özcü düşüncesi bu görüşün şekillenmesini sağlamıştır. Kit Fine konu ile ilgili iki yazısında özleri ve özsel yüklemleri modal yüklemlere indirgemeye çalışan farklı çağdaş görüşlere karşı bir dizi argüman öne sürer.[458] Fine'a göre, öz kavramı daha önce tanımlanmış kavramlar açısından tanımlanmayan ilksel bir kavramdır; ancak o zaman öz kavramı aracılığı ile diğer zorunluluk türlerini elde edebiliriz. Bir başka deyişle Fine öz kavramının, yani özsel bir özelliği olan nesnelerin, zorunluluk kavramıyla anlaşılmaması gerektiği iddiasını dile getirmektedir.[459] Fine, "Essence and Modality" makalesinde öz ve modalite arasındaki eşdeğerliliği ne şekilde reddedebileceğimize dair bir dizi argümanlar gösterir.

---

[456] Metafiziksel modalite ve öz arasındaki ilişkinin çağdaş kısmını tezimizin birinci kısmında açıklamıştık. İbn Sînâ kısmı ise bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

[457] Sam Cowling, "The Modal View of Essence," *Canadian Journal of Philosophy* 43, no. 2 (2013): 248–266.

[458] Kit Fine, "Essence and Modality: The Second Philosophical Perspectives Lecture", *Philosophical Perspectives* 8 (1994): 1, https://doi.org/10.2307/2214160 ve Kit Fine, "The Logic of Essence," *Journal of Philosophical Logic* 24, no. 3 (1995): 241–273.

[459] Fine, *Essence and Modality*, 15.

Bunlardan ilki, Fine'a göre özler modal özellikler aracılığıyla tahlil edilmemelidir. Fine, mümkün herhangi bir modal indirgemeye yönelik karşıörnekler verir. Fine verdiği örneklerde bir nesneyi veya nesneler arasında geçerli olan ancak o nesne veya nesneler için özsel görünmeyen belirli bir zorunlu özelliğin veya ilişkinin olabileceğini işaret etmektedir. Fine'a göre modal anlatım nesnelerin sahip olduğu özlerdeki farklılıkları açıklamak için yeterli ayrıntıya sahip değildir.[460] İkinci olarak, Fine öz ve modalite arasındaki ilişkinin anlam ve analitiklik (*analyticity*) arasındaki ilişkiye benzer olduğunu öne sürer. Böylelikle öz kavramının sağladığı daha temel ilişki aracılığı ile zorunluluk ilişkisi açıklanabilmektedir. Fine'ın görüşüne göre bir nesne hakkında zorunlu olarak doğru olan her ifade o nesnenin özünün bir parçası değildir. Bir nesnenin özünün, nesne için zorunlu olarak doğru olan özelliklerin tümü olmadığı fikrinin, İbn Sînâ açısından da uzak bir düşünce olmadığını aşağıda açıklayacağız.

2.3.2. Özsellik dahilinde - özsellik sınırında

Modal önermelerin *zâtî* ve *vasfî* okunma biçimleri tartıştığımız yukarıdaki bölümlerde bilhassa önermelerdeki varlıksal getirim konusu gündeme geldiğinde *zâtî* okuma biçiminin çağdaş modal mantıktaki 'özsellik' vurgusunu yakalamada katkı sağlayacağına değinmiştik. Bu bölümde ise İbn Sînâ'nın *İşaretler, el-Burhân, en-Necât* ve kısmen *el-Medhal* kitaplarında ayrıntılarına yer verdiği *zât, zâtî* ve *bizâtihi* kavramlarının tahlilini yaparak *bizâtihi* ile 'öz' kavramı arasında İbn Sînâ'nın işaret ettiği ilişkiye nasıl ulaştığımızı aktaracağız. İbn Sînâ *İşaretler'*in birinci nehcinin onuncu ve on beşinci fasılları arasında ele aldığı *zâtî* kavramının farklı biçimlerde kullanıldığından bahsetmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın zâtî kavramından zât ile nispet ilişkisi, burhanda kullanımı ve beş tümelde kullanımı olmak üzere üç farklı şekilde bahsettiğini görmekteyiz. Öz (mahiyet) ile irtibatı olması bakımından beş tümel başlığı altında zâtî ve arazî ayrımı üzerinden incelediği zâtî anlamı bizim odağımızdaki anlam olmasına karşın diğer iki zâtî anlamdan ne derece farklılaştığını anlamamız, kavramsal bir yanılgıya düşmememiz için önemlidir.

İbn Sînâ mahiyetin kurucusu olan ve onun anlamının ötesinde bulunmayan tümel bir kavram olarak tanımladığı zâtîyi bireylerin mahiyetine delalet etmesi bakımından ona özdeş olan tür; bireylerin mahiyetinin bir kısmı ve aralarındaki ortaklığın tamamı olan cins ve bireylerin mahiyetinin bir kısmı olan veya aralarındaki ortaklık asla olmayan veya ortaklığın bir kısmı olmayan fasıl olarak tanımlar.[461] Mahiyete delalet etmeyi "şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu

[460] Fine, *The logic of essence*, 241.

[461] İbn Sînâ, *el-Medhal*, 34-39 ve *İşaretler* 13.

anlama delalet etmek" olarak tanımlayan İbn Sînâ için 'şeyin ne ise o olması' ancak onun başkalarıyla ortak olduğu ve de kendisine özgü vasıflarının tamamının meydana gelmesiyle tamamlanır demektedir.[462] *el-Medhal*'de geçen "Zâtî lafzın anlamı mahiyete delalet eden lafzın anlamını genelin özeli kapsadığı gibi kapsar mı kapsamaz mı?"[463] sorusuna İbn Sînâ'nın verdiği yanıt onun bu konu hakkındaki görüşüne kesin bir nokta koymaktadır:

> Zâtî lafız sözümüz bir lafza delalet eder ki bu lafzın anlamının şeyin zatına bir nispeti vardır. Şeyin zatının anlamı ise şeyin zatına mensup değildir; çünkü bir şeye onun kendisi olmayan bir şey nispet edilir. Bu nedenle uygun olan şöyle zannetmektir: Zâtî lafzına en yaraşır olan, onun mahiyeti oluşturan anlamları içermesidir. Mahiyete delalet eden lafız, zâtî olamaz. Bu bakımdan insan, insan için zâtî değildir. Fakat hayvan ve düşünen, insan için zâtîdirler. İnsan, insan olmak bakımından insan için zâtî değilse aksine tek tek fertler için zâtî ise bu durumda insanın zatilik nispeti ya ferdin mahiyetinin hakikatinedir ve bu da aynı şekilde insandır; ya da insanın somutlaştığı bütündür ve dolayısıyla bütünün tamamı değil bütün olmak bakımından bütünün kendisinden oluştuğu şeyin bir parçasıdır.[464]

İbn Sînâ zâtî lafzının daha özel bir lafız olan 'mahiyete delalet etme'yi kapsayan genel bir ifade olduğunu kabul etmesine rağmen bu düşüncesine dilsel bağlamda bir itirazda bulunur. Zâtî lafzındaki '-î' nispet ekinden hareketle bir şeyin tüm mahiyetine delalet eden şeyin onun zâtîsi olamayacağı sonucuna varmak pekâlâ mümkündür. Buradan hareketle zâtînin sadece mahiyete delalet etmeyen anlamı içerdiği sonucuna varılmasının yanlış olacağı kanaatinde olan İbn Sînâ "insan' insan için zâtî değildir" ile aslında nisbî kavrama bağlı akıl yürütmenin nasıl hatalı olduğunu göstermektedir. Eğer zâtî sadece mahiyete delalet etmeyen anlamında olsaydı bir türün (misal insan) mahiyetine delalet eden şeyin o türün mahiyeti için zâtî olmasından daha doğal bir sonucu inkâr etmemiz gerekecektir. Bununla birlikte İbn Sînâ, 'insan'ı örnek alarak sürdürdüğü bu dilsel itiraz çerçevesinde 'insan'ın insan bireyleri için nasıl esas olduğunu doğrulamak için mahiyete delalet eden şeyin bireyin mahiyetini de ifade edebileceğini göstermek istemiştir. İnsan lafzı ya bireylerin mahiyeti için ya da onları birey yapan özellikler bütününün bir parçası olduğu için zatidir. Bu durum bireyleri niteleyen arazî özelliklerin de zatî olmasını gerektirir ki bu da aynı ölçüde abestir. Dolayısıyla zâtî kavramına yönelik sadece dilbilimsel bir açıklamanın onun mahiyet ile ilişkisini açıklamada yetersiz kaldığı görülmektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre zâtın ve mahiyetin kendisine bu anlamda *zâtî* demek doğru değildir; çünkü zâtî olan zâta ait bir unsurdur.

Zâtî lafzının burhân içinde de ele alınan bir kavram olduğuna işaret etmiştik. İbn Sînâ zâtînin bir diğer anlamı başlığı taşıyan *İşaretler*'deki on beşinci işarette bu konuya açıklık

---

[462] İbn Sînâ, *el-Medhal*, 30.

[463] A.g.e., 23.

[464] A.g.e., 23-24.

getirmektedir. Buna göre 'insan', 'hayvan' ve 'düşünen' lafızları insan ferdinin kurucu unsurları olması bakımından beş tümel dikkate alınarak bir ayrım yapılmak istendiğinde zâtî iken; 'gülmek' ve 'yazmak' gibi kurucu olmayan özellikler yine beş tümel özelinde araz olarak tanımlanır. Ancak İbn Sînâ bu tür arazî kavramları burhânî açıdan zâtî olarak tanımlamaktadır. Ona göre konunun zâtı düşünüldüğünde bu kavramları zâttan soyutlamak mümkündür. Dolaysıyla, bu soyutlama sadece zattan yapıldığı için zata nispet edilmesi bakımından zâtî olarak tanımlanmaktadır. İbn Sînâ'nın mezkûr fasılda burhânî açıdan ifade ettiği zâtî olmak (a) 'hoşlanma' özelliğinin insana eklenmesi, (b) 'konuşma' özelliğinin insana 'akıllı olma' özelliği sebebiyle eklenmesi ve (c) 'gülme' özelliğinin insana insanın dışında ve insana eşit olan hoşlanma aracılığıyla eklenmesi gibi zâta yüklenme durumuna göre lafızları betimlemek için kullanılmaktadır. Bu açıdan aslında zâta ilişkin ona yüklenen her lafız zâtî olmakla birlikte bunların bazıları, yukarıdaki maddelerde gösterildiğimiz gibi, zâtî araz adını almaktadır.[465] Burada arazînin zâtî olması ile beş tümel mevzusundaki zâtî ve arazî ayrımı birbirine karıştırılmamalıdır. Yüklemlerin konularına zâtî bir şekilde araz olması, farklı "içerilme biçimleri"ni ifade etmektedir.[466] İbn Sînâ'nın burada kastettiği manada burhânî olarak zâtî meselesini anlamak için öncelikle beş tümel babında zâtî ile kastettiği anlamı, daha sonrasında ise arazî özelliğin lâzım kavramı ile ilişkisine bakmamız yerinde olacaktır.

İlk olarak yüklemleme bahsinin geçtiği *el-Medhal* kitabının beşinci ve altıncı fasıllarına baktığımızda İbn Sînâ'nın zât, zâtî ve arazî kavramlarına dair açıklamalarını görmekteyiz:

> [M1] Her şeyin onu o yapan bir mahiyeti vardır, bu mahiyet onun hakikati hatta zâtıdır. Şeyin hakikati olan bir zât vardır ve onun vasıfları vardır. Vasıflardan bir kısmı şeyin varlığında gerekli olacak şekilde şeyin zâtının gereği olmayan arazlardır. Bir kısım vasıflar da şeyin varlığından onun gereği olan arazlardır. Tümel lafızlardan bir şeyin veya şeylerin hakikatine delalet edenler mahiyete delalet eden lafızlardır. Tümel lafızların bir kısmı zâtî olup mahiyete delalet eder, bir kısmı mahiyete delalet etmez, bir kısmı da arazidir.[467]

İbn Sînâ burada kavramların birbirleri ile olan ilişkisine göre bir ayrıma gitmiş gözükmektedir. O, zâtî lafzı mahiyete delalet edip etmemesine göre ikiye ayırırken, faslın devamında yüklemlemeyi mahiyet ile ilişkileri bakımdan tanımlar. Buna göre bir kavram diğerine yüklendiğinde eğer yüklem öznenin özüne ilişkinse yani mahiyetine dahilse zâtî; yüklem özneye özsel olarak değil de diğer kavramlarca da paylaşılan nitelikler bakımından bağlıysa arazî olarak tanımlar. Zâtî ve arazî kavramları arasındaki *el-Medhal*'de devam eden altıncı fasıl

[465] *Zâtî arazî* kavramını etraflıca *bizâtihi* kavramını incelerken ele alacağız.

[466] Mehmet Özturan ve Ömer Türker, "Burhân Teorisi", içinde *Metafizik (3 Cilt)*, ed. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 327.

[467] İbn Sînâ, *el-Mehdal,* 22-23.

ile *İşaretler*'in birinci nehic onuncu faslını birlikte değerlendirmek faydalı olacaktır. *el-Medhal*'deki mezkûr fasılda İbn Sînâ çok belirgin bir ayrım yaparak "Zâtî kaim kılandır; arazi ise kaim kılmayandır"[468] ifadesi ile sadece mahiyete delalet etmeyen zâtileri kastettiğini; çünkü kaim kılan şey kendisini değil, başkasını kaim kılacağını yinelemektedir. Bu ifadenin ilk bakışta bir çelişki barındırdığı düşünülebilir. Nitekim, zâtî bir kavramın mahiyet ile doğrudan ilişkisi olması kadar doğal bir beklenti olamaz. Burada şu soruyu sormamız yerinde olacaktır: İbn Sînâ açısından zâtî ve mahiyet kavramları eş değer anlamda mıdır? İbn Sînâ'nın söylemi 'kaim' yani kurucu olanın farklı bir şeye göre böyle olduğu varsayımından hareket eder; çünkü bir şeyin kurucu unsuru, var olmasına neden olduğu bütünden farklıdır. Bu nedenle, eğer 'zâtî', 'bir mahiyetin kurucusu' ile aynı ise, o zaman 'zâtî' tam olarak, oluşturduğu mahiyeti ifade etmeyen şey olmalıdır. Bu durumda ortaya zâtînin meydana gelmesine katkı sağladığı mahiyete delalet etmemesi gibi tuhaf bir durum ile karşılaşıyoruz. İbn Sînâ burada bir şeyin özünün tamamına delalet eden bir şeyin onun özünü meydana getiren bir unsuru tamamen yansıtmayacağını dile getir. Diğer bir deyişle, *zâtî* kavramı -burada kastedilen anlamı doğrultusunda- bir şeyin mahiyetinin tamamını yansıtmaz, yani mahiyetine delalet etmez.

İbn Sînâ'nın kullandığı kurucu (*mukavvim*) kavramı daha ziyade bir şeyin mahiyetinin bir parçası olan şeyi ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre bazı yüklemler konularının kurucusudur. Bunun anlamı misal, insanın doğmuş olması, yaratılmış olması, yok iken var olması ve siyahın araz olması durumlarında olduğu gibi, konunun varlığının gerçekleşmesinde yükleme muhtaç olması değil; aksine yüklemin konunun oluşması sebebiyle konunun mahiyet ve zâtının gerçekleşmesinde yükleme muhtaç olmasıdır, yani yüklemin, konunun mahiyetin cüzü olmasıdır.[469] İbn Sînâ'ya göre bu tür yüklemler zâtî yüklemlerdir ve arazî yüklemlerden tam da söz konusu kurucu olma özelliği bakımından ayrılırlar.

İbn Sînâ *el-Medhal*'de "şeyin zâtının gereği olmayan" şeklinde tanımladığı araz kavramını *İşaretler*'de (*en-Necât*'ta da aynı şekilde yer almaktadır) yüklemlemenin taksimi çerçevesinde değerlendirir ve arazî özelliği lâzım arazî ve ayrık arazî olmak üzere ikiye ayırır.[470]

> Kaim kılıcı yükleme aynı zamanda 'zâtî' de denildiğinden ister lâzım olsun ister ayrık olsun, kaim kılıcı olmayan yüklemlere bazen 'arazî' adı verilir. Bunların bir kısmına 'araz' adı verilir.[471]

[468] İbn Sînâ, *el-Medhal,* 26.

[469] İbn Sînâ, *İşaretler,* 6.

[470] İbn Sînâ, *el-Medhal,* 23; *İşaretler* 6-9 ve *en-Necât,* 13-14.

[471] İbn Sînâ, *İşaretler,* 9.

Zâtî yüklemler mevzularını kaim kılıcıdır ve mevzunun varlığının (*vücûd*) değil, mahiyetinin meydana gelmesi (*tahakkuk*) için ihtiyaç duyduğu ve mahiyetine parça olarak dahil olurlar.[472] Buna göre mahiyetin cüzü olan cins ve fasıl, mahiyete nispetle zâtî ve kurucudur. Kaim kılıcı olmayan arazî özellikler mahiyetin parçası olmayan ama ona eşlik eden yüklemlerdir. Buna göre misal, 'insan' kavramının tanımını 'düşünen canlıdır' olarak yaptığımızda 'düşünmek' ve 'canlı olmak' insan özünün kurucu özellikleri, diğer bir deyişle zâtî yüklemleri olmaktadır. Buna karşın, arazî ise iliştiği mahiyetten ayrılması düşünülebilendir; insanın 'yazar' olması gibi. Zâtî yüklemlerin söz konusu mevzunun (bu mevzuya itibarla nesnenin) varlığının değil de mahiyetinin kurucu özelliği olması kaim kılıcı özelliklerin özsel anlamda bir önceliği olduğu anlamına gelir. "İnsan düşünen canlıdır" örneğini tekrar inceleyecek olursak insanın mahiyetinin/özünün meydana gelebilmesi için 'düşünen olmak' ve 'canlı olmak' kurucu unsurlarının bir araya gelmesi gereklidir, yani bir şekilde kurucu unsurlar inşa edecekleri binanın yapı taşı olması sebebiyle kaim kıldıkları mahiyetten önce gelmek zorundadır. Buna karşın söz konusu kaim kılıcı bileşenler, meydana getirdikleri mahiyetin/özün varlığından önce var olamazlar. İnsanın var olması için canlı olmak ya da düşünen olmak özelliklerinin kendi başlarına var olmaları söz konusu değlildir. Böyle bir şey olsaydı, bir mahiyetin kurucu özelliklerinden bahsetmek mümkün olmazdı; çünkü bu durumda 'canlı olmak' ya da 'düşünen olmak' özelliğinin kendi başına bir varlığı olduğunu kabul etmek gerekirdi.

Arazî özelliğe geldiğimizde ise onu lâzım arazî ve ayrık arazî olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ (kaim kılıcı olmayan) lâzım arazî (ayrılmaz araz) için üçgenin iç açlarının toplamının iki dik açıya eşit olması örneğini verirken, bu özelliğin üçgene 'onu üç kenarla kaim kılan' özellikten sonra yüklem olacağına işaret eder.[473] Ayrılmaz araz, zât aracılığı ile zâta zorunlu olarak; fakat zatın bir kurucu bir özelliği olmaksızın ilişen bir özelliktir. Bu tür arazlara zâtî denilmesinin nedeni zâtî özelliklerde olduğu gibi zattan ayrı düşünülememesi olduğu içindir. İbn Sînâ için ayrılmaz araz, kurucu olmayan ancak kurucu zâtînin aksine mahiyetin cüzü olmayan bir unsurdur. Buradan hareketle 'kaim kılan zâtî' ile 'kaim kılıcı olmayan lâzım arazî' yüklem arasındaki fark, söz konusu yüklemin mahiyete delalet etmesi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, mahiyetin 'o nedir?' sorusuna verilecek yanıt olması beklenirken, misal üçgen için bu sorunun yanıtı 'onun üç kenarlı olması' iken, lâzım arazî mahiyete delalet etme hususunda yeterli olmamasına, yani kaim kılıcı olmamasına, rağmen yine de özneden ayrı düşünülmesi

[472] Burak Şaman, "Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi)", içinde *Metafizik (3 Cilt)*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 525.

[473] İbn Sînâ, *İşaretler,* 8.

imkânsız bir yüklem olarak tanımlanmıştır.[474] Diğer bir deyişle, lâzım arazî yüklem özneyi yanlışlamazken, onu doğru kılmak için öncelikle öznenin başka yüklem tarafından tanımlanması icab etmektedir. Böylelikle bir öznenin ilk yüklemi[475] olmaması bakımından arazî, özneden ayrı düşünülmemesi bakımından da lâzım lafzı tanımlanmış olur. Her ne kadar zâtî ibaresi burada bir tür sıfat gibi arazî özellikleri betimlemek için kullanılsa da mahiyeti bakımından farklıdır.

İbn Sînâ'nın *İşaretler*'de açıkladığı üzere zâtî lafzının gerçek anlamı öze yönelik kurucu bir unsur olmayı gerektirmesidir. İbn Sînâ'ya göre 'ayrılamaz olmak/lâzım' sadece zâtî olanı kapsayan bir durum değildir. Aksine hem kurucu zatiyi hem de arazî özelliğin bir kısmını aynı ölçüde kapsayan bir özelliktir. Böylece, İbn Sînâ arazî kavramının genel tanımı olan 'mahiyetten ayrı düşünülebilir olma' özelliğinin arazî için olmazsa olmaz bir özellik olmadığını göstermiş olur. Bununla birlikte ne kaim kılıcı ne de lâzım olan yüklemlerin de olduğundan bahseden İbn Sînâ, bu tür yüklemleri de lâzım olmayan ayrık arazî olarak tanımlar.[476] *Araz-ı mufarık*, ayrılabilir araz, zâtî özellikten kurucu unsur olmaması bakımından ayrılırken, zâta zorunlu bir şekilde ilişmemesi bakımından da ayrılmaz arazdan ayrılır. İbn Sînâ *Mantıkü'l Meşrıkiyyîn*'de arazlarla yönelik aşağıdaki metni bu konuda derinleşmemize katkı sağlayacaktır:

> [MM1] Bir nesnenin kurucu unsuru olmayan ve onun gereği (*lâzım*) olan şeyler ya o şeyin doğasından (*nefsihi*) kaynaklanır. Üç (rakamının) tek olması gibi. Ya da bu gerekli nitelik o nesnenin dışından (*harici*) kaynaklanır. Mesela var olma niteliği evrenin bir gereğidir. Bileşik olmayan şeylerin doğrudan doğruya ve birden fazla gereği olmaz sadece temel bir tane (*evvelî*) olur, o tek bir ayrılmaz (*lâzım*) vasıtasıyla diğer lâzım sıfatlara geçiş sağlanır. Mesela insan için gülme niteliği doğrudan insana ilişmez, önce şaşırır, bu şaşkınlık vasıtasıyla da güler.[477]

İbn Sînâ kurucu olmayan fakat lâzım olarak tanımlanan lafızların bir nesnenin nesne olmaklığının bir sonucu olabileceği gibi o nesnenin var olmasının da bir sonucu olabileceğinden bahsetmektedir. Tıpkı üç rakamının kurucu unsuru olarak tek olmanın addedilememesi, fakat üç rakamının tek olması gibi. Bileşik olmayan, yani basit olan nesnenin dolaysız olarak bir tane;

---

[474] A.g.e., 7-8.

[475] Buradaki ilk yüklem ifadesini bizim kullanımımızdır. İbn Sînâ'da böyle bir yüklem sıralaması mevcut değildir. Bu ifadeye salık vermemizdeki gerekçe, zâtî yüklemin mahiyete delalet etmesi bakımından arazî yükleme önceliğini pekiştirmek maksadıyladır.

[476] İbn Sînâ, *İşaretler*, 8-9.

[477] يجب أن نضع وضعًا مقرًرا أن اللوازم التي تلزم الشيء وليس تمقوّمة له، إما أن تكون للشيء عن نفسه كالفردية للثلاثة، أو من خارج الوجود للعالم. وأن الشيء الذي لا تركيب فيه، لا تلزمه لوازم كثيرة معًا لزوًما أوليًا، بل إنما يلزمها للزوم الأولي منها واحد، ويلزمه غيره بتوسطه، لزوم الضحاك مثًلا للإنسان بعد لزوم المتعجب بعد لزوم المدرك له. *Meşrıkiyyin*, s.18,11-15. (Çevirideki düzeltme ve yardımları için Mehmet Özuran'a ve Emre Çeliker'e teşekkür ederim.)

ancak dolaylı olarak birden fazla lâzım (ayrılmaz) özelliği olabileceğinden bahseden İbn Sînâ, gülmek ve gülmeye sebep olan durumları buna örnek olarak gösterir. Metinde geçen evvelî kavramı için İbn Sînâ *el-Burhân*'da "O, başka bir şeye ilişmemiş, sonra o şeye ilişmiştir; hatta 'o, başka şeyde arazdır' denmesinin sebebi olduğu şeydir"[478] şeklinde bir izahat getirmiştir. Buna göre 'beyaz cisim' ve 'beyaz yüzey' dediğimiz vakit, yüzey bizâtihi beyaz iken, cisim yüzey beyaz olduğu beyazdır. İbn Sînâ lâzım kavramı mahiyetin bir parçası olmaksızın zorunlu olarak ona ilişen arazî özellikleri belirtmek için kullanmaktadır. Bu ifade daha geniş bir anlamda herhangi bir ayrılmaz zorunlu özellik anlamında da kullanılabilir, öyle ki kurucu özelliklerin aynı zamanda mahiyetin zorunlu eşlikçileri olduğunu da dile getirmek yanlış bir söylem değildir.[479] Bu durumda lâzım ifadesi hem zâtî olanı hem de arazî olanı içeren daha genel bir kavram olarak düşünebiliriz. Lâzım arazî ifadesi *Meşrıkiyyîn*'de belirtildiği üzere ya belirli bir şeyin kendi doğası gereğidir (*nefsihi*) ki bu durumda ya evveli ya da dolaylı olarak tanımlanır ya da haricidir.[480]

İbn Sînâ için arazî özellikler bir bakıma, bulundukları şeyin özüne etki etmeden şeyden ayrılabilmenin imkânı veya imkânsızlığı üzerinden tanımlanabilir. Arazî özellikler, ya genel arazî olmak bakımından nesneden ayrılabilmesi, yani nesnenin bu özelliği barındırmaması, nesnenin özüne hiçbir şekilde etki etmez; ya da özel arazî olması bakımından nesneden soyutlanması, zâtî özelliklerde olduğu gibi olmasa da zorunlu olarak nesnenin özünün ortadan kaldırılmasını gerektirir. Diğer bir deyişle, nesnenin özü ortadan kalkmadan özel arazî özelliğin ortadan kalkması mümkün olamayacağı için özel arazî özellikte lâzım vurgusu öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın lâzım arazî ile özel arazî özelliği kastettiğini düşünmenin, açıkladığımız üzere, haklı bir gerekçesi mevcuttur. Yine de arazî özellikleri önce lâzım ve ayrık diye ikiye ayırmak ve bu ayrımı genel ve özel taksimatında temellendirilmek de mümkündür.[481] Ancak burada lâzım arazî ve ayrık arazî özelliklerin bulundukları nesnenin mahiyeti ile ilişkili olmasından önce, o nesnenin mahiyetinde bilkuvve ve bilfiil olarak mevcudiyetlerini öncelenmesi söz konusudur. Bu duruma lâzım özel arazî için insanın bilkuvve olarak gülen olması, ayrık özel arazî için insanın bilfiil gülen olması, lâzım genel arazî için insanın bilkuvve hareketli olması ve ayrık genel arazî için insanın bilfiil hareketli olması örneklerini

[478] İbn Sînâ, *II. Analitikler /Burhân* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 75.

[479] Silvia Di Vincenzo, *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge, Avicenna, ›The Healing, Logic: Isagoge‹* (De Gruyter, 2021), https://doi.org/10.1515/9783110726565, 297.

[480] İbn Sînâ, *Meşrıkiyyin*, 18-19.

[481] Aytekin Özel, *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı: Geleneksel Mantığa Giriş I* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 109.

gösterebiliriz. İbn Sînâ lâzım lafzını mahiyete zorunlu olarak eşlik eden, ancak onun bir parçası olmayan arazî bir özelliği tarif etmek için kullandığını göz önünde bulundurursak, sunduğumuz ikinci tasnifi de kabul edebiliriz. Ancak İbn Sînâ'nın doğrudan böyle bir ayrıma gitmediğini de belirtmemiz gerekir.

Şu ana kadar yürüttüğümüz tartışmayı derleyecek olursak, zâtî yüklemler mevzularını kaim kılıcı iken, arazî yüklemler mahiyete delalet etme hususunda burhanî anlamda zâtî anlamı taşımasına karşın kaim kılıcı özelliği taşımamaktadır. Arazî yüklemin burhani anlamda zâtî olma durumunu lâzım kavramı ile pekiştiren İbn Sînâ'ya göre lâzım arazî yüklem, zât aracılığı ile zâta zorunlu olarak; fakat zatın bir kurucu bir özelliği olmaksızın ilişen bir özellik olarak tanımlanmıştır. Lâzım lafzı her ne kadar zâta yönelik onda bulunma ve bulunmama durumuna işaret etse de zâtî yüklemin, lâzım lafzının 'ayrılmaz olma' özelliği düşünüldüğünde, bir tür zorunluluk içerip içermediği sorusu gündeme gelmektedir. Lâzım kavramının cüzü konumundaki zâtî özellikler, zâtî olmanın 'ayrılmaz' özelliğinden kaynaklı bir tür zorunlu özellikmiş gibi gözükse de İbn Sînâ açısından her zorunlu özellik zâtî (özsel) değildir. Bu iddiamızın daha güçlü temellendirilmesi için İbn Sînâ'nın bir diğer önemli öz(cü) unsuru *bizâtihi* kavramını nasıl tahlil ettiğine bakmamız faydalı olacaktır.

2.3.3. İbn Sînâ özcülüğünün izinde: bizâtihi kavramının tahlili

İbn Sînâ bizâtihi kavramını *Burhân* kitabının ikinci makalesinin ikinci ve üçüncü fasıllarında ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Metnimizin geri kalanını, bu bağlamda, İbn Sînâ'nın zâtî ile kastettiği anlamları incelemeye ayırarak onun zorunluluk ve özsellik (*bizâtihi*) arasında kurduğu ilişkiyi tahlil edeceğiz. İbn Sînâ da tıpkı Aristoteles gibi 'bizâtihi'nin pek çok farklı tanımına yer vermekte ilk tanımlarında yine Aristoteles çizgisinde kalarak bu kavramı öz ile ilişkilendirerek açıklamıştır. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın verdiği ilk tanım şudur:

> [B1] Bizâtihi$_1$: 'O nedir' yolu ile bir şeye söylenen ve o şeyin tanımına dahil olan, her şeye bir yönden zâtî denir. Öyle ki zâtî demenle 'o nedir yoluyla söylenen' demen eşittir. Bu (anlamda zâtî), şeyin (i) cinsi, (ii) cinsinin cinsi, (iii) faslı, (iv) cinsinin faslı, (v) tanımı ve (vi) üçgen için çizgi ve sonlu bir çizgi olması bakımından çizgi için nokta gibi şeyin zatının var olan her şeyidir.[482]

Bizâtihi kavramının birinci kullanımı altı farklı manaya gelse de İbn Sînâ için bizâtihi lafzı sadece bu anlamlarla eş değer olarak kullanılmamıştır. *el-Burhân* kitabının neredeyse tamamına yayılmış bir biçimde kullanılan bu lafız; kurucu (*mukavvim*)[483], zâtî kurucu (*zâtî mukavvim*) ya

[482] İbn Sînâ, *el-Burhân,* 72.

[483] A.g.e., 41.

da gerçek tanım (*el-had el-hakîkî*)[484] şeklinde ifadelere karşılık geldiğini görmekteyiz. Bizâtihi lafzının bir diğer anlamı ise bizim için zâtî ve arazî ayrımı arasında İbn Sînâ'nın düşüncelerini anlamamıza katkı sağlayacaktır:

> [B2] Bizâtihi$_2$: Bizâtihi olan, başka bir yönden söylenir. Buna göre bir şey, bir şeye iliştiğinde ve ilişenin tanımında ya basık burunluğun tanımında burnun, çiftin tanımında sayının, doğru ve eğrinin tanımında çizginin alınması gibi onun iliştiği şey [dayanağı] alındığı ya da açıları bir yönden iki dik açıya eşit olanın tanımında iki paralelden çıkanın alınması gibi ilişilen şeyin konusu alındığında ya da zikredilen şartla ilişen şeyin konusunda cinsi alındığında bütün bunlara zâtî ilişen [*araz-ı zâtî*] ve şeyin o odur yoluyla ilişeni [*araz li-şey*] denir.[485]

İbn Sînâ'nın ikinci bizâtihi tanımı Aristoteles'in ikinci bizâtihi tanımı ile benzerlik göstermektedir:

> Kendi başına (bizâtihi$_1$) yüklenenler, bulundukları nesnenin zatında bulunanlardır; söz gelişi üçgende bulunan çizgi ile çizgide bulunan nokta (ötekilerin varlığı, özü berikilerden oluşur ve berikiler ötekilerin zât tanımında içkindir).
>
> Kendi nelik tanımlarında yüklendikleri nesneyi içerenler de kendi başına (bizâtihi$_2$) söz gelişi düz ile eğri, sayıda bulunan çift, tek, asal, bileşik, kare, dikdörtgen: burada sayı ile çizgi tüm berikilerin nelik tanımına içkin. Öteki şeylerde de bu böyle, her bir nesnede böyle bulunanlara kendi başına (bizâtihi), böyle bulunmayanlara- söz gelimi canlıda bulunan sanatçıya veya aka-ilinek diyorum. Öte yandan başka bir taşıyıcıya yüklenmeyenler kendi başınadır (bizâtihi); söz gelişi yürüyen başka bir var olan olarak yürür, ak olan başka bir var olan olarak aktır, ne ki töz ve doğrudan belli bir var olanı imleyen şeyler başka bir var olan olarak olduğu şey olmaz. O halde bir taşıyıcıya yüklenmeyenlere kendi başına (bizâtihi), bir taşıyıcıya yüklenenlere ilinek (arazî) diyorum.[486]

Gerek Aristoteles gerekse de İbn Sînâ, bizâtihi lafzının açıklamasında özne ve yüklem ilişkisini konu edinmiştir. Aristoteles'in metninde geçen *hypokeimenon* (*ὑποκείμενον*) kavramı özne/ dayanak anlamlarına gelmektedir. İbn Sînâ'nın metninde yer alan *el-ma'ruûd lehû* (المروض له) kavramı *hypokeimenon* kavramını tam karşılamaktadır. Bu açıdan iki metinde de ikinci bizâtihi lafzının açıklaması için özneyi temele alan bir yol izlenmesine rağmen, İbn Sînâ'nın doğrudan Aristoteles'i takip ettiği sonucunu çıkartmak mümkün değildir.[487] İbn Sînâ'nın açıklamasında bizâtihi$_2$ lafzının tanımına giren unsurlarla bizâtihi$_1$ lafzının açıklamasında yer alan unsurlar belirli ölçüde benzerlik gösterirken; Aristoteles'in birinci ve ikinci bizâtihi tanımları özne unsurunun konumu itibariyle ayrılmaktadır. Aristoteles'in bizâtihi$_2$ tanımına göre, bir öznenin kendisine ait özelliğin tanımına tutulması ve özünün bir parçası olmasını gerektirir.[488] Bu

---

[484] A.g.e., 220.

[485] A.g.e., 73.

[486] Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler,* 73a37–73b3.

[487] Riccardo Strobino, *Avicenna's Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology* (University of California Press, 2021), 134.

[488] Strobino, *Avicenna's Theory of Science*, 166.

anlamda, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de belirttiği hali ile [öznenin] kendisine ait olan şey, onun [öznenin] ne olduğunu gösteren anlatımda yer alması durumunda (73a37), bir özellik 'bizâtihi olarak' bir özneye aittir. Bu açıdan bizâtihi olmanın ikinci anlamının (i) öznenin özsel olmayan bir yüklemi olduğu; (ii) öznesini kendi özünde bir öğe olarak taşıması ve bu nedenle öznesini içerdiğini ve (iii) öznesi ile ilişkili olarak meydana geldiği için öznesinin zorunlu bir özelliğidir.[489] Dolayısıyla, bizâtihi$_1$ tanımının ana fikri 'bir özelliğin öznenin neliğinde' (ne olduğunda) ve buna göre öznenin ne olduğunun belirlenmesinde etkin iken, bizâtihi$_2$ ise bunun tam tersi gibi gözükmekte ve 'özne bir özeliğin ne olduğunun' belirlenmesinde etkin olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın bizâtihi$_2$ açıklamasındaki bir diğer fark 'bizâtihi araz' lafzının İbn Sînâ'da açık bir biçimde bulunmasıdır. Aristoteles'te bizâtihi araz ibaresinin bizâtihi$_2$den çıkartılabileceğini söylemek, açıkçası, bizâtihi$_2$ lafzının yorumlanması ile elde edilebilecek bir durumdur. Bizâtihi araz lafzı, esasen, açık bir biçimde Aristoteles'in *Metafizik*'inde geçmektedir:

> İlineğin bir başka anlamı daha vardır: Bu anlamda o, bir üçgenle ilgili olarak onun iki dik açıya eşit olan üç açısının olması gibi, bir şeye bizzat kendisinden ötürü ait olan ancak onun özü içine girmeyen şeydir.[490]

Aristoteles'in bizâtihi araz açıklamasında verdiği üçgenin iki dik açıya eşit olması özelliği İbn Sînâ'nın ikinci bizâtihi tanımında verdiği örnekle aynıdır. Aristoteles'in bizâtihi$_2$ açıklamasında verdiği örnek ile *Metafizik*'te verilen örnek sadece biçimsel açıdan benzerlik göstermektedir. Aristoteles için bizâtihi$_2$nin, anlamı itibariyle bizâtihi araza delalet edip etmemesi Aristoteles'in zaten bizâtihi araz özelliğini kabul ettiği gerçeğini değiştirmeyecek olmasına karşın *İkinci Analitikler*'de bu vurgunun eksik kaldığı aşikardır. Nitekim, *İkinci Analitikler* 73a34-74b10 bölümleri arasında Aristoteles'in bizâtihi yüklemlemeyi öznenin özünün parçası olmak ve yüklendikleri özneleri özlerinde öğe olarak taşımak şeklinde ikiye ayırması ve bizâtihi arazın özne için özsel olmayan bir unsur olmasından dolayı bizâtihi$_2$nin bizâtihi araza denk geldiği yorumunu yapabiliriz. Diğer yandan İbn Sînâ için bizâtihi$_2$ anlamı itibariyle bizâtihi araza açık bir biçimde delalet etmektedir. Hatta öyle ki, bizâtihi$_2$ kaplamına giren her şeyin bizâtihi araz ve bunun tam tersinin de doğru olduğunu söylememiz mümkündür.[491]

---

[489] Herbert Granger, "The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, no. 2 (January 1, 1981): 118–129.

[490] Aristoteles, *Metafizik*, 1025a30-33.

[491] Riccardo Strobino, "Per Se, Inseparability, Containment and Implication. Bridging the Gap between Avicenna's Theory of Demonstration and Logic of the Predicables", *Oriens* 44, sy 3-4 (2016), 190.

Bizâtihi$_2$ açıklamasının hemen altında İbn Sînâ neyin bizâtihi olamayacağını da tanımlar:

> [B3] Konunun tanımında alınmayan ve kendisinin tanımında konunun veya konuyu kaim kılan şeyin alınmadığı yüklemler zâtî değildir. Aksine böylesi yüklem kuğu için aklık gibi, ileride açıklayacağımız üzere her ne kadar gerek (lâzım) olsa bile, burhân sanatına dahil olmayan mutlak bir arazdır.[492]

Burada belirtilen 'lâzım' şartını yukarıda *el-Medhal* incelememizde göstermiştik. İbn Sînâ için arazların bazıları 'gerek' olma durumu barındırsa da gereklilik durumu zâtî olmanın bizâtihi koşulu değildir. İbn Sînâ'nın bizâtihi ve zorunluluk kavramlarını birlikte ilk kez kullandığı yer olan devamındaki pasaj önemlidir.

> [B4] Bir şeyin sebebi olup onu zorunlu kılan şeye bizâtihi denir. Söz gelimi kesmeyi ölüm izlediğinde, "ölüm rastgele ilişti denmez", bilakis kesmeyi ölüm bizâtihi izler. Bu izleme yürüyenin yürümesinin peşi sıra şimşek çakması gibi veya insanın yürürken bir hazine bulması ve rastgele olan diğer bütün şeyler gibi değildir.[493]

Zorunlu olmak, bizâtihi olmak ve rastgele olmak kavramlarını birlikte değerlendiren İbn Sînâ, bizâtihi olma durumunu sebep-sonuç ilişkisi dahilinde değerlendirirken kaçınılmaz bir sebebin yol açacağı sonucu da bizâtihi olarak tanımlamaktadır. Ancak bu kaçınılmaz olan haddizatında bir tür rastgelelik barındırıyor ise bizâtihi değildir. [B2]'te araz olarak tanımlanan ile [B4]'te rastgele olma durumuna işaret eden açıklama bu açıdan benzerlik göstermektedir. Bir yüklemin lâzım araz olma karşılığı, esasen bu yüklemin kaçınılmaz bir netice dahilinde gerçeklemesi ile de meydana gelmesidir. Her ne kadar şimşek çaktığı sırada yürümek (ne biri ötekinin ne de diğeri berikinin sebebi olsa da) rastgele olması göz ardı edilmeksizin, bu olgunun gerçekleşmiş olması bakımından zorunlu bir olgu olması bu iki olgu arasında bizatihi veya zorunluluk ilişkisi kurmamız için yeterli değildir. Diğer bir ifadeyle eşzamanlılık veya ar ardalık ilişkisi iki olgu arasında bizatihiliği veya zorunluluğu tesis edemez.

İbn Sînâ tüm bu yukarıda saydığımız açıklamaların ardından bizâtihi ile tam olarak neyi kastettiğini şu şekilde açıklayarak konuya bir bütünlük getirir:

> **[B5]** Bazen bizâtihi lafzı, bu sanatta (Burhân'da) zikredilen anlamıyla 'o nedir yönünden söylenen' ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu bağlamda kâim kılana, kâim kıldığı şeyin zatisi ve onun için bizatihisi denir. Bazen bizâtihi ve zâtî lafızları söylenir ve bunlarla yukarıda belirtildiği gibi tanımında konunun veya konuyu kaim kılan şeyin alındığı araz kastedilir. Bazen de daha özel ve hakiki daha güçlü bir anlama söylenir ve bununla bir şeye ilişen veya ona ondan daha genel ve daha özel bir şey nedeniyle değil de zatı gereği ve kendi olmaklığı bakımından söylenen şey kastedilir.[494]

---

[492] İbn Sînâ, *Burhân,* 73.

[493] A.g.e. 74.

[494] İbn Sînâ, *Burhân,* 75.

Bu pasajda İbn Sînâ'nın bizâtihi$_1$ ve bizâtihi$_2$ anlamları arasındaki ayrımı tam olarak göstermek istediği sonucunu çıkartabiliriz. Onun bizâtihi$_1$ ve bizâtihi$_2$ üzerine getirdiği açıklamaların temelinde Aristoteles'in bir lafzın başka bir lafız ile tanımlanmasını esas alan, diğer bir deyişle, bir şeyin başka bir şeyin özünün parçası olması düşüncesine dayandığını görmekteyiz. Aristoteles için özne ve yüklem arasındaki bizâtihi ilişkiyi belirleyen, yüklemin öznenin tanımına dahil olma veya öznenin yüklemin tanımına dahil olma durumu ile ilgilidir. Buna karşın İbn Sînâ için özne ve yüklem arasındaki bizâtihi ilişkiler Aristoteles'in aksine kesin bir farkla ayrılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bizâtihi$_1$ doğrudan özne ve yüklem arasındaki mahiyete yönelik bir bağı ortaya koyarken, bizâtihi$_2$ özne ve yüklem arasındaki arazî ilişkinin ne türden bir gerektirme içerdiğini göstermeye yöneliktir. Diğer bir deyişle, İbn Sînâ incelememizin başında belirttiğimiz gibi zâtî olmanın tahlil edilmesindeki başat sebep zorunlu bir öncülün ne tür bir zâtîlik bağı içerdiğini ortaya çıkarmaya yöneliktir. İbn Sînâ için zorunluluk, *el-Burhân*'da belirtildiği üzere, iki şekildedir:

> [B6] Birincisi, bir kısmı diğer için cevher ve doğa bakımından zorunlu olmayıp gereklilik bakımından zorunlu olan şeylerdir. Bunlar şeyin cevher ve doğasının dışında olan dış gereklerdir. İkincisi ise cevher ve doğa bakımından zorunlu şeylerdir. Bunlar ise bizâtihi mevcut olan şeylerdir. Konunun tanımına dahil olan şeyler, konunun cevheri bakımından onun için zorunludur. Tanımında konunun bulunduğu şeylere gelince konu, bunlar için cevher bakımından zorunlu iken, konu için ya mutlak olarak ya da gereklilik bakımından zorunludur.[495]

İbn Sînâ burhânî öncüllerde yer alması bakımından iki tür zorunlu yüklem arasında ayrım yapmaktadır. Birincisi özne tarafından zorunlu olarak gerektirilmesine rağmen öznenin özünün bir parçası olmayan yüklem; ikincisi, öznenin özünün bir parçası olan yüklem. İbn Sînâ'nın gereklilik (*fi-l luzûm*) olarak tanımladığı zorunluluk türü, ardından gelen bizâtihi olmayı içeren zorunluğa nazaran daha zayıf bir zorunluluğa işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın bizâtihi$_1$ ve bizâtihi$_2$ arasında yapmış olduğu ayrımın özne ve yüklem arasındaki ilişkinin konumu ile ilgili olduğunu açığa çıkartmış olduk. Dolaysıyla, İbn Sînâ için zorunluluğun (en azından burhânî öncüller esas alındığında) özselliği kapsayan bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka deyişle özsellik (bizâtihi) içeren bir ilişkinin zorunlu olduğu tüm bu incelememizde elde ettiğimiz sonuçlardan birisidir. Buna karşın, İbn Sînâ'nın [B6]'de ifade ettiği gibi, her zorunlu olma özselliği barındırmamaktadır. Özselliği içermeyen ilişki gerektirme ilişkisi ile ifade edilen bir zorunluluğu temsil eder. Bizâtihi$_1$ ve bizâtihi$_2$ arasında İbn Sînâ'nın yapmış olduğu ayrım olmasaydı, bir başka deyişle zorunlu olanın özselliği içerdiğini İbn Sînâ kabul etseydi, modal önermelerin zâtî ve vasfî okumasının yapılamayacağını söyleyebiliriz. Nitekim bir önceki

[495] A.g.e, 98.

bölümde açıkladığımız üzere, zâtî okumada önerme öznenin özünün / zatının var olmasını; vasfî okuma ise önermede öznenin özünün öznenin sahip olduğu özellikle tanımlanmasını şart koyan okuma biçimleridir. İbn Sînâ'nın bizâtihi yorumu sadece onun önermelerin zâtî ve vasfî okunmasının hangi gerekçelerle ve ne şekilde yapılabileceğinin yolunu göstermesi itibariyle düşünüldüğünde bile son derece önemli olduğu görülebilir.

Yazımızın başında sorduğumuz soruların yanıtlarına gelecek olursak:

i. İbn Sînâ Aristotelesçi çizgide devam eden özcü bir tavrı mı devam ettirmiştir yoksa Aristotelesçi çizginin dışına mı çıkmıştır?

İbn Sînâ Aristotelesçi manada özcü çizgide ilerlemesine rağmen -şeylerin kendinde bir özleri olduğu ve bu özün önerme içinde temsil edilmesi bakımından- onun bizâtihi yüklenme yorumunda (bizce) Aristoteles'te eksik kalan unsurları gidererek daha sarih bir bizâtihi yükleme tanımı getirmiştir. Şöyle ki özne ve yüklem arasındaki kurulan bağın zorunlu olması halinde bu zorunluluğun öznenin özünün parçasından olup olmadığını incelemesi, İbn Sînâ'yı bizâtihi kavramına yönelik tutumu dahilinde Aristoteles'ten ayırmaktadır. İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu bu ayrım, öznenin bir özelliği zorunlu veya özsel olarak taşıyabileceğini göstermiştir. İbn Sînâ'nın çağdaş felsefede karşılığı bulunan 'özsel özellik' kavramını için *zâtî* ve *bizâtihi* kavramlarını kullanmıştır. Zâtî kavramı mahiyetin kurucu özelliği olması bakımından özü meydana getiren unsuru temsil etmektedir. Bizâtihi kavramı ise yine öz ile irtibatlı, ancak zâtî özellikteki kurucu olma vasfı yerine *lâzım* vasfı bulunan bir özelliktir. Bu açıdan İbn Sînâ için mahiyete ilişkin özsel özelliğin kurucu ve lâzım (ayrılmaz) olmak özelliklerine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

ii. İbn Sînâ'nın özcü anlayışı ile çağdaş özcü düşünce arasında bir bağ kurulabilir mi?

Kit Fine'ın 20.yy'ın sonlarına doğru ifade ettiği zorunlu ve özsel özellik (*necessary-essential property*) ayrımının temelinin ya da bir benzerinin 11.yy. mantık-felsefe metinlerinde de olduğu gibi düz bir iddiada bulunma amacımız olmasa da İbn Sînâ'nın zorunlu-özsel ayrımı ile zorunlu özsel ve zorunlu ama özsel olmayan ancak gerekli olan özellikler arasında yapmış olduğu ayrımın nazarî olarak benzerlik gösterdiğini söylememiz mümkündür. Buna karşın 11.yy'a ait mantık ve metafizik anlayışından hareketle temellendirilmeye çalışılan zorunlu-özsel ayrımının 20.yy. mantık ve felsefe anlayışına doğrudan yön verdiği iddiası gerçeği yansıtmayacaktır. Misal, Kripke'nin tanımladığı özdeşlik ile Aristoteles'in tanımladığı özdeşlik kavramları kavramsal olmanın ötesinde bu kavramların anlatmak istedikleri bakımından farklılık göstermektedir. Aristoteles için özdeşlik esasında aynı olma (*tauton*) kavramı ile ifade edilen ve gerek arazî gerek de bizâtihi anlamda aynı olma manasındadır. Kripke'nin anladığı özdeşlik

ise tüm mümkün dünyalarda aynı nesneye delalet eden katı belirticilerin durumu ile ilgilidir. Benzer şekilde, İbn Sînâ'nın düşüncesine haiz olan zorunlu-özsel ayrımı da Kit Fine'nın anlatmak istediği yönde bir ayrımın temelini oluşturmamaktadır.

İbn Sînâ'nın modal zorunluluğu özsel olan ve olmayan olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre "(Her) zorunlu olan özseldir" olsa idi, (buradan aks-i müstevi yani ters döndürme ile "(Her) özsel olmayan zorunlu olmayandır" sonucunu çıkartabilirdik; lakin İbn Sînâ açısından biliyoruz ki özsel olmayıp zorunlu olan yüklemler vardır. Bunun anlamı şudur: İbn Sînâ için zorunlu özellik öze indirgenerek açıklanabilmektedir, yani zorunlu özelliğin özsel bir anlamı olabilir. Başka bir deyişle, bir nesne için özsel olarak doğru olan bir ifade o nesne için zorunlu olma anlam taşıyabilirken, zorunlu olan bir özellik her zaman özselliği gerektirmemektedir. İbn Sînâ bizâtihi$_1$ ve bizâtihi$_2$ ayrımı ile bu görüşü açık bir biçimde ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'nın özcü düşüncesinin genel hatlarını düşünürün bizâtihi, arazî ve lâzım arazî kavramları özelinde ele aldıktan sonra geriye özcü düşüncesinin ontolojik karşılığının incelenmesi kalmaktadır. İbn Sînâ'da özcülüğün ontolojik karşılığı olarak onun metafizik anlayışına baktığımızda karşımıza çıkan *istidat* kavramı araştırmamızı sürdürmek istiyoruz. Bu sebeple, tezimizin son kısmını bu kavramın tahliline ve çağdaş felsefe ile ilişkisine ayırıyoruz.

2.4. İBN SÎNÂ VE İSTİDAT ÜZERİNE

İbn Sînâ'nın pek çok eserinde (başlıca *Dânişnâme-i Alâî, Kategoriler, Oluş ve Bozuluş ve Metafizik*) kullanmış olduğu *istidat*[496] kavramı hem onun bilgi kuramı ile varlık anlayışı arasında bir geçişi sağlamak hem de çağdaş düşünce ile İbn Sînâ felsefesini bir arada değerlendirilebilmek açısından önemlidir. İstidat kavramı her ne kadar yetkinlik, yatkınlık, meyil ya da eğilim gibi anlamlara işaret etse de İbn Sînâ'nın metinlerinde bu kavramı ele alma biçimi incelendiğinde düşünürün daha ziyade maddenin sureti kabul etmeye hazır olma durumunu belirtmek için kullandığını görmekteyiz.[497] İstidat kavramı ile düşünürün felsefesinde tam olarak neyi açıklamak istediğini anlamak için öncelikle tanımda geçen madde ve suret kavramlarının İbn Sînâ felsefesinde nerede konumlandığına bakmamız gerekiyor. Bu

[496] İkincil literatürde istidat kavramının *isti'dât* ya da *istidad* biçiminde yazıldığı görülebilir. Biz Türkçe yazım kuralına uygunluğu açısından *istidat* olarak yazmayı tercih ediyoruz.

[497] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, ed. Muhittin Macit, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 88.

iki kavramın tahlili ise öncelikle varlık, cevher, kuvve, fiil ve hareket gibi kavramların açıklanmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla istidat tahlilimizden önce İbn Sînâ'nın bu kavrama niçin ihtiyaç duyduğunu ve nasıl temellendirdiğini anlatmak gereklidir.

2.4.1. İstidat kavramının ontolojik altyapısının temellendirilmesi

İbn Sînâ'nın bilgi kuramını incelerken varlık ve zorunluluk gibi kavramlara yönelik bilgimizin tecrübeden kaynaklanmadığını; faal aklın feyzi doğrultusunda edinildiğini açıklamıştık. İbn Sînâ için bu kavramlar metafiziğin temelini oluşturan bedihi kavramlardır.[498] Nesnelere ilişkin ilk kavramlarımızı onlarla kurduğumuz münasebetle oluşturmamıza rağmen, varlık kavramının kendisi nesnelerden gelmemektedir. Varlık kavramının tanımını yapmak istediğimizde -ki tanım şeylerin cins ve faslı vasıtasıyla elde edilir- onun en genel kavram olması böylesi bir tanımı yapmayı zorlaştırmaktadır. Kendisini tanımlamanın güç olduğu varlık kavramı, diğer kavramların tanımlanmasında kurucu bir rol oynaması sebebiyle sadece zihinde mahalli olan bir kavram değil; zihin dışında da bir gerçekliğe işaret etmektedir. Zihin dışındaki varlık kavramını *mevcut* olarak doğrudan tikel nesneler ile anlarız. İbn Sînâ dış dünyada bir gerçekliğe işaret etmesi bakımından mevcutların varlığının zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğunu sorgular. Ona göre Zorunlu Varlık, varlığının bir sebebi olmayan; mümkün varlık ise varlığının sebebi bulunan demektir. Mümkün varlık bu tanımı ile varlığını bir başkasından aldığı anlamını taşımaktadır. Bu düşüncenin devamı bizi Tanrı dışındaki bütün var olanların mümkün varlıklar olduğuna götürür -ki İbn Sînâ bunu varlık-mahiyet ayrımı (Tanrı'nın varlık-mahiyet ayrımı olmayan varlık olması ve mümkün varlıklarda bu ayrımın olması) üzerinden açıklar.

İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı, zihnimizde tasavvur bilgisi olan kavramlar ile zihnimiz dışında varlığı olan mümkün varlıkların varlıkları arasındaki sınırı gösterir. Başka bir ifade ile bir şeyin ne olduğu -mahiyeti- ile var oluşu birbirinden ayrıdır. Mevcutların varlığı söz konusu olduğunda onların varlığa gelmesi imkân dahilinde meydana gelmektedir. Mahiyetin varlık anlamına gelmediği düşünüldüğünde, mevcutların mümkün varlıklar olması sebebiyle onların zihin dışında var olmaları yani harici varlıkları zorunlu değildir. Diğer bir deyişle, onların varlığa gelmesi ve gelmemesi eşit ihtimalli bir durumdur. Mümkün olanın varlığa gelmesi bir sebebe ihtiyaç duyar; aksi halde zorunlu olarak kendini var edebilirdi. İbn Sînâ'nın *fail sebep* dediği unsur mahiyetin varlık kazanmasının sebebidir ki bu da Tanrı yani Zorunlu Varlık'tır.

[498] Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir Mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, no. 30 (2013): 61.

Varlık-mahiyet ayrımının mantık ve metafizik sahasına yansıyan etkileri vardır. İbn Sînâ mahiyeti kendisi olmak, dış dünyada bulunması ve tasavvurda bulunması bakımından üçe ayırır. Kendisi olmak bakımından mahiyet *mutlak mahiyet* yani kendisine araz ilişmeyendir. İkinci anlamda mahiyet dış dünyaya ait beyazlık, sıcaklık gibi arazlar ilişendir. İbn Sînâ mahiyetin üçüncü anlamını ise zihindeki varlığına nispetle tikellik, zatilik gibi arazlar ilişen olarak tanımlar.[499] İbn Sînâ yaptığı bu bölümleme ile hem mevcutlar üzerine konuşabilmenin hem de oluşu ve bozuluşu yani değişimi açıklarken değişime uğramadan kalan, yani cevher hakkında konuşabilmenin imkânını göstermek istemiştir. Cevheri, 'kendine özgü mahiyetin bir mevzuda olmamasını hak eden' olarak tanımlayan[500] İbn Sînâ'ya göre yalnızca dış dünyada mevcut olanlar cevher değildir. İnsanın insan olduğu için cevher olarak tanımlanması insan mahiyetinin hakikati sebebiyledir.[501] Cevher mahiyetle birlikte düşünülmesi bakımından hem zihin dışında mevcut olanlara hem de zihindeki tümel kavramlara denk gelir.

İbn Sînâ mantık ve doğa alanındaki cevherin karşılığından sonra metafizik anlamda cevherin ne olduğunu açıklar. Bir şeyin varlığının ya *bizzat* ya da *bilaraz* olduğundan bahseden İbn Sînâ, mevcutların kısımlarının ilki olarak ifade ettiği cevheri 'kesinlikle bir konuda olmayan' olmamakla birlikte 'bir konuda onun parçası olmaksızın ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olan' olarak tanımlar.[502] İbn Sînâ konu kavramını *mevzu* ve *mahal* kavramları ile açıklar. Buna göre 'mevzu', kendisiyle ve türüyle var olan ve bir parçası olmaksızın bir şeyin onda kaim olmasının sebebi iken; 'mahal' ise bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen ile birlikte kendisi bir şey haline gelendir.[503] Mahallin ancak suretle bir şey haline gelen madde olması, suretin cevherliğini göstermektedir.[504] Nitekim suretin bir maddede bulunması, suretin bir mahalde bulunduğu anlamına gelir ki cevherin tanımı itibariyle 'konuda olmayan' olması bakımından bir çelişki gibi gözükebilir; ancak İbn Sînâ için cevher ya cisimdir ya onun parçaları olan madde ve surettir. Maddenin cevher olmasında çelişik bir durum yoktur; zira madde bir mahalde değildir, aksine tüm maddi suretlerin mahallidir. Suretler -insanlık veya atlık gibi türsel suretler- de bir mahalde değildir; zira madde ancak özelleşmiş halde, yani kendisinde

[499] İbn Sînâ, *el-Medhal,* 7-8.

[500] İbn Sînâ, *Kategoriler*, 89 ve İbn Sînâ, *İşaretler,* 109.

[501] İbn Sînâ, *Metafizik,* 126.

[502] İbn Sînâ, *Metafizik I,* 53.

[503] A.g.e., 54-55.

[504] Şaman, "Cevher-Araz", 529.

bulunan türsel suretlerin mevcudiyetine bağlı olmak bakımından bir mahal olarak vardır.[505] Bu açıdan maddi türsel suretler içkin bulunacakları maddeye nasıl ihtiyaç duyarsa madde de var olmak için türsel surete ihtiyaç duymaktadır. İbn Sînâ'ya göre maddi evrendeki çokluk veya türsel çeşitlilik için ilahi akıl yegâne sebep değildir; çünkü insanı insan yaptığı düşünülen cevheri suret ilahi akılda oluşup maddeye gelmez. İlahi aklın dünyaya aktardığı şey, yalnızca kendisinden gelen varlık ve birlik anlamıdır -bir önceki bilgi kuramı bölümünde bu hususta bahsetmiştik. Varlık anlamının bizim dünyamızda bilfiil suretler çokluğunu meydana getirebilmesi, onu kabul eden maddi cevherlerin özelleşmiş çokluğuyla mümkün olur.[506] İbn Sînâ maddi cevherlerin tek başına maddi suretleri meydana getirmekte yetersiz oluğunu ve maddi cevherlerin değişimi haiz olması sebebiyle değişimi kabul eden ilkeler olmaksızın sureti barındırmasının imkânsız olduğunu düşünür. İbn Sînâ'ya göre semavi cisimlerin ve fiziksel dış dünyada bulunması nedenlerin hareket meydana getirici fiilleri, cevheri suretlerin meydana gelişinin hazırlayıcı ve yardımcı ilkesini teşkil etmekle birlikte, bu yardımcı ilkeler Faal Akıl'dan gelen varlık feyzini kâbil maddeyi, hareketler yoluyla düzenleyerek özelleştirir ve onda genel kuvveden sonra özel bir *istidat* ve *teheyyü* meydana getirir.[507] Böylelikle, İbn Sînâ'nın istidat kavramına niçin ihtiyaç duyduğunu kavramsal bir çerçeve içerisinde aktarmış olduk. Şimdi İbn Sînâ'nın istidat kavramını ontolojik olarak nasıl temellendirdiğini açıklamak istiyoruz.

İbn Sînâ doğa felsefesinde var olanların meydana gelişinin sebeplerini incelemeye alarak bir bakıma sebepler zincirinin açıklamasını yapar. *et-Ta'lîkât*'ta geçen "Her sonradan olan, yokluktan sonra varlığa gelir ve sonradan olan her şeyin sonradan olan bir nedeni olması gerekir"[508] ifadesi bu söylemimizi destekler niteliktedir. İbn Sînâ'ya göre bir neden için yine bir nedene ihtiyaç olması bu nedenlerin de ya hareketin kendisi ya da harekete sahip şeyler olması gerekir. İbn Sînâ hareket olmaksızın sonradan olan şeylerin varlığının açıklanamayacağını savunur. Hareket ile ilgili en açık tanımlardan birini *en-Necât*'ta "Hareket cisimde karar kılınmış halin bir şeye doğru yönelmek sureti ile yavaş yavaş değişmesine

[505] Jon McGinnis, *Avicenna* (New York: Oxford University Press, 2010), 190-191.

[506] İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâcı İnsan Tasavvurunu Yeniden Düşünmek: Madde, Doğa ve İnsanî Haller," içinde, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM, 2022), 353-353.

[507] İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı" (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 5.

[508] İbn Sînâ, *Al-Ta'līqāt*, ed. Seyyed Hossein Mousavian (Tahran: Mu'assasah-'i Pizhūhishī-i Ḥikmat va Falsafah-'i Īrān, 2013), 104 ve krş. İbn Sînâ, *Et-Ta'lîkât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis, 2019), 83-84.

denir."[509] şeklinde ifade eden İbn Sînâ için hareketle o şeye ulaşmak bilfiil değil bilkuvvedir. Neden ve hareket arasındaki ilişkiyi daha belirgin kavramak için *Dânişnâme-i Alâî* eserindeki ilgili bölüme bakmak faydalı olacaktır:

> Varlığı bilinen bir şeyden olmayıp bilinen şeyin varlığı kendisi ile olan şeye bilinen şeyin nedeni deriz. O şeye de bunun nedenlisi deriz. Bir şeyin/bütünün parçası durumundaki şeyin varlığı, bizzat bütünden değildir. He ne kadar bütün olmadan olması da o parçanın bütünden veya bütün ile olması şart değildir. Bunun varlığı onun varlığına bağlı olduğu için parçanın varlığı bütünün varlığından olamaz. Bütünün varlığı, zât olarak parçanın varlığından sonradır. Bütünün varlığının bir kısmı olan her şey onun nedenidir. Öyleyse iki tür neden vardır: Biri, nedenlinin zatı içinde olup onun bir parçasıdır. Diğeri, nedenlinin zatı dışında olup onun parçası değildir.[510]

İbn Sînâ'ya göre nedenlinin zatı içinde yer alan neden maddi ve surî/şeklî neden olmak üzere iki türlüdür. Buna göre maddi neden, nedenlinin bilfiil varlığını değil bilkuvve varlığını gerektiren nedendir, tıpkı ahşabın var olmasının masanın bilfiil varlığını değil, bilkuvve var olmasını gerektirmesi gibi. Surî neden ise nedenin zihinde var olmasıyla nedenlinin varlığını gerektirmesidir; masanın suretinin bilende var olduğunu düşündüğümüzde nedenlinin var olması gerekir. Zatın dışındaki neden ise ya şeyin kendisinden dolayı olduğu nedendir ki bu gaye nedendir; tıpkı evin nedeni olan barınma gibi. Zihin dışındaki diğer neden ise fail neden yani şeyin kendisinden dolayı olmadığı, buna karşın ondan olan bir şeydir; tıpkı bir evin onu meydana getiren ustasının olması gibi. İbn Sînâ'nın nedenler açıklamasında kullandığı kuvve ve fiil kavramları, düşünür için istidat fikrinin nasıl meydana çıktığını anlamamıza yardımcı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre kuvve iki anlamda kullanılabilir: Etkin (*fiilî*) ve edilgin (*infiâlî*).[511] Buna göre etkin kuvve failde olan bir hal iken, edilgin kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisi sebebiyle kabul etme kabiliyetinin bulunmasıdır. İbn Sînâ'nın *Fizik* kitabında yer alan kuvve ve fiile ilişkin hususun önemli olduğu kanaatindeyiz:

> Var olanların bir kısmı tüm yönlerden bilfiil iken bir kısmı da bir yönden bilfiil bir yönden bilkuvvedir. Her kuvve sahibi olanın kuvveden ona karşılık gelen fiile çıkma özelliği vardır. Bilfiil olmaklığa çıkışı imkânsız olanın kuvvesi de yoktur. Kuvveden fiile çıkış, bazen bir defada olur, bazen de bir defada olmaz ki bu da her iki durumdan da daha geneldir ve genel olması bakımından bütün kategorilere arız olan bir durumdur. Zira hiçbir kategori yoktur ki, onda kendisi için olan kuvveden, kendisi için olan fiile çıkış bulunmasın. Cevherde bu tıpkı insanın bilkuvve oluşundan sonra fiile çıkışı gibidir.[512]

İbn Sînâ'ya göre meydana gelen her şey bilfiildir; çünkü bilfiil olmak gerçekleşmiş olma anlamı taşır. Mümkün olduğu halde henüz gerçekleşmemiş, yani yok ise o şeyin yokluk anındaki

---

[509] İbn Sînâ, *en-Necât,* 95.

[510] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 198.

[511] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 208.

[512] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Fizik I* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 99-100.

olabilme imkânına kuvve denilir. Bu sebeple her şey ya bilkuvve ya da bilfiildir, yani gerçekleşmiş ya da gerçekleşmesi mümkün olandır. Kuvvenin imkân ile birlikte gelen anlamının yanı sıra İbn Sînâ *en-Necât*'ta kuvve kavramının (a) bir şeyden etki veya edilgenliğin meydana gelmesi, (b) bir şeyin diğerinin kurucusu olması ve (c) şeyin değişmeden sabit olarak kalmasının mümkün olması anlamlarına geldiğini belirtir.[513] Diğer bir deyişle, kuvve değişimin ilkesi olabileceği gibi sabitliğin de ilkesi olabilir. İlk olarak değişim hususuna baktığımızda İbn Sînâ edilgin kuvvenin tek bir şeye yönelik biçimde sınırlı olabileceğini belirtir; tıpkı suyun şekli kabul için olan kuvvesi gibi. Bununla birlikte bir şeyde iki zıdda yönelik de kuvve bulunabilir; mumda ısınma ve soğuma kuvvesinin olması gibi. Etkin kuvve ise edilgin kuvvede olduğu gibi tek yönde olabilir; ateşin sadece yakması gibi veya iki zıdda yönelik olabilir; tercih sahibi olanların kuvvesinde olduğu gibi.[514] İbn Sînâ bu iki yönlü etkin kuvveye somut bir örnek vermeyi tercih etmese de kastettiği anlam itibariyle kişinin bir eylemi icra etmesi ve bu icraatı durdurması olarak yorumlayabiliriz. İbn Sînâ etkin ve edilgin kuvve örneklerinin hemen ardından fiilde bulunma kuvvesi ile bilfiilin mukabili olan kuvvenin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Buna göre fiilde bulunma kuvvesi ancak fiilde bulunduğu zaman mevcudiyetini sürdürebilirken, bilkuvve ancak bilfiilik olmadığı zaman mevcut olabilmektedir. Fiilde bulunma kuvvesi hareket ettiricidir. Edilgin kuvve ise ikinci kuvve olarak nitelenir. İbn Sînâ *en-Necât*'taki bölümün devamında, yukarıda bahsettiğimiz, kuvvenin farklı anlamlarına- (b) ve (c)- dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Buna karşın, *Metafizik*'te kuvve bahsinin yer aldığı bir bölümde kuvvenin diğer manalarının tanımına denk düşecek ifadeleri görebiliriz:

> Cisim, cisim olması bakımından cisimlik suretine sahiptir. Bu durumda cisim, bilfiil bir şeydir. Cisim -hangi istidat olursa olsun- istidatlı olması bakımından bilkuvvedir. Bir şey, bilkuvve olması bakımından bir şey olup bilfiil olması bakımından başka bir şey değildir ki kuvvenin cisme ait oluşu fiilin cisme ait oluşu yönünden olmasın. Dolayısıyla cismin sureti, suret olmada kendisinden farklı başka bir şeye ilişir. Şu hâlde cisim, kendisine kuvvetini veren şey ile fiilini veren şeyden bileşik bir cevherdir. Onun bilfiil sahip olduğu şey sureti iken, bilkuvve sahip olduğu şey maddesi, yani heyuladır.[515]

Kuvvenin kurucu unsur olmasının manası onun fiil ile birlikte cevheri meydana getirmesi iken kuvvenin değişmeden sabit kalmasının manası ise cisim için maddeyi kaim kılmasıdır. Bizim burada dikkat çekmek istediğimiz husus "Cisim -hangi istidat olursa olsun- istidatlı olması bakımından bilkuvvedir" sözüdür. Cismin bir şeye istidatlı olmasının onun bilkuvveliğine işaret etmesinin iki anlamı olabilir. (i) Ya istidat ve kuvve birbirinden ayrı manalar barındırmaktadır

[513] İbn Sînâ, *en-Necât,* 193.

[514] A.g.e., 194.

[515] İbn Sînâ, *Metafizik I,* 63.

ya da (ii) istidat kuvvenin bir alt fonksiyonudur (işlevidir). Bu noktada yukarıda *Fizik*'ten yaptığımız alıntıya tekrar bakalım: "Her kuvve sahibi olanın kuvveden ona karşılık gelen fiile çıkma özelliği vardır." Buna göre mademki kuvve fiile çıkma gibi bir özelliği haiz, o zaman istidat gibi bir kavrama gerçekten ihtiyaç var mıdır ya da istidadın kuvvenin fiile dönüşmesinde hangi eksikliği giderir sorularını sormamız gerekir. İbn Sînâ'ya göre istidadın fiilin oluşumu için gerekli olan hazırlık aşamasına tekabül etmesi, (ii)de kastedilen anlamın İbn Sînâ için geçerli olmadığına işaret etmektedir. İstidat bu anlamı itibariyle kuvveden ayrılırken, İbn Sînâ'nın *Oluş ve Bozuluş* eserinde edilgin kuvve üzerine yaptığı açıklama, istidat kavramını kuvve-fiil ekseninde nasıl değerlendirmemiz gerektiğine yönelik bize yol gösterir:

> Biz *edilgin nitelik* sözümüzle kendisiyle cevherin herhangi bir edilgiye kolaylıkla veya zorlukla *istidadi* (kabule hazır) olduğu niteliği kastediyoruz. Edilgin olmayan nitelik sözümüzle kendisiyle bu *istidadi* (kabule hazır) oluşun olmadığı şeyi kastediyoruz. Niteliğin etkinliğiyle de kendisiyle *istidadi* (kabule hazır) olanda herhangi bir fiilde bulunulan niteliği kastediyoruz. Özet olarak, niteliğin kendisine gelince o kendi başına ne etkilenir ne de fiilde bulunur, çünkü o kendi başına bulunmaz. O temas etme veya paralel olma durumuna veya etkinin mümkün olduğu bir noktaya bir nispeti olduğunda fiilde bulunur.[516] (Vurgu bana ait.)

İbn Sînâ için *fiil* nitelikteki hareket ettirme iken *edilgi/infiâl* ise nitelikte hareket etmedir. Buna göre bir cevherin edilgi gücü bir niteliği kabul etme yönündeki hazırlığıdır. Diğer bir deyişle, fail bir sebebin cisimdeki bilkuvve özelliği bilfiil hale getirmesi, cisimde be sebebi kabul etmeye yönelik bir alt yapı olmaksızın mümkün değildir. İbn Sînâ'nın kuvve ve istidat arasında yaptığı ayrımın temeli esasen varlık-mahiyet ayrımından kaynaklanan imkân kavramının türlerine yönelik bir soruşturmanın uzantısıdır. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlığın başka bir şey olup olmamasının mümkün olması ya suretini taşıyabileceği bir şeyin konusu olması sebebiyledir ya da mümkün varlık zaten zatı itibariyle böyledir.[517] Buna göre, mesela, iliştiği maddesi olmaksızın bizzat mahiyetini dikkate aldığımızda, insanın kendinde mümkün olması İbn Sînâ'nın kastettiği ilk anlamdır ve imkân mahiyetin zatıyla kaimdir, mahiyetin kendisine iliştiği konuda değildir. Buna karşın İbn Sînâ'nın kastettiği ikinci anlamda, yani imkânı bizatihi mahiyet olarak değil de mahiyetin kendisinde gerçekleşeceği konu açısından ele aldığımızda artık *istidadi* bir imkân söz konusu olmaktadır.[518] İstidadın varlığına niçin ihtiyaç duyduğumuza yönelik sorduğumuz sorunun yanıtını, tekrar ve tutarlı bir biçimde şu şekilde ifade edebiliriz: Zorunlu Varlık'tan kuvve barındırma özelliği noktasında ayrılan mümkün varlıklar, yukarıda

---

[516] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, 88.

[517] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 158.

[518] İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine," *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, no. 3 (2015): 55.

açıkladığımız gibi imkânlarını taşıyan bir konuya sahiptir. Suretlerin taşıyıcısı olan madde de mevcudiyetini sürdürmek için Faal akıldan gelen suretlere ihtiyaç duymaktadır. Maddenin herhangi bir sureti kabul etmeye yönelik hazırlık süreci esnasında ortaya çıkan gücü İbn Sînâ istidat olarak tanımlar. İstidat olmaksızın ne maddenin sureti kabul etme noktasındaki gücünü açıklayabiliriz ne de kuvve anlamındaki gücün farklılıklarını izah edebiliriz. Böylelikle İbn Sînâ'nın istidat kavramına niçin ihtiyaç duyduğunu ve bu kavramı nasıl temellendirdiğini göstermiş olduk. Bir sonraki bölümde istidat kavramına yönelik incelememizi hem İbn Sînâ'nın felsefesine hem de çağdaş istidadi özcü düşünce eksenine yayarak şu soruların yanıtını arayacağız: İbn Sînâ'nın istidat düşüncesi çağdaş istidadi özcülük içerisinde değerlendirilebilir mi? İbn Sînâ'nın istidat kuramı istidadi özcülük kuramlarının çözemediği sorunlara karşı yeni bir teklif sunabilir mi? İbn Sînâ'nın istidat düşüncesi sürdürülebilir mi?

2.4.2. İbn Sînâ felsefesinde istidat

Bir önceki bölümde İbn Sînâ'nın metinleri arasındaki kavramsal bağı takip ederek istidat düşüncesini İbn Sînâ'nın bakış açısı doğrultusunda temellendirmiş olsak da eğer bu kavramın çağdaş felsefe içerisinde bir karşılığı olabileceğini düşünüyorsak, istidat kavramının işlevine yönelik daha fazla açıklama yapmamız gereklidir. Nitekim, geçmiş ve günümüz arasında kendine yer bulabilen bir kavrama yönelik bir araştırmanın anakronizm olarak tanımlanmaması için bu kavramın ait olduğu zaman dilimleri içerisindeki sınırlarının ve işaret ettiği anlamın belirgin olması icap eder. Biz de bu doğrultuda ilerleyerek İbn Sînâ'nın istidat kavramı ile anlatmak istediklerinin ayrıntılarına değinmek istiyoruz. Düşünürün *Metafizik, Fizik, en-Necât,* ve *İşaretler* gibi eserlerinde istidat kavramının, bu kavramın ilişkili olduğu diğer kavramlarla bağıntısı sebebiyle metinlerin arasına dahil edilmiş olduğunu görmekteyiz. Buna karşın *Dânişnâme-i Alâî, Kategoriler, Oluş ve Bozuluş* ve *Metafizik* eserlerinde ise istidat kavramının geçtiği bölümler bir bütünlük içerisinde bulunmaktadır. Biz bu sebeple mezkûr son dört eserde geçen bölümlere öncelik vererek diğer eserlerdeki ilgili bölümleri de bu eserlerdeki konu bütünlüğünü destekleyici kaynaklar olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

İbn Sînâ için istidat kavramı oluşa ve bozuluşa tabi olan cisimlerin harekete yönelik durumlarının imkânı üzerine konuşabilmenin zeminidir. Cismin kuvve halinden fiil haline geçmesi bir hareket sebebiyledir; misal, meyvenin olgunlaşmasına Güneş'in sebep olması gibi. İbn Sînâ'ya göre bir sebebin bir sonuca götürmesi için sebebin etki ettiği cisim üzerinde bu sebebe yardımcı olacak bir gücün bulunması gerekir:

> Maddenin bilfiil olması suret ile gerçekleşir. O surete değil de bu surete özgü olması, o ayrık cevherden değildir; fakat onu bir surete uygun kılan başka bir sebebin olması gerekir. Bunu daha

> *istidatlı* kılan odur. Bu ilk etapta ilk cisimlerden başkası değildir. Onlar maddeyi istidat yakınlığı ve uzaklığıyla farklılaştırır.[519]

İbn Sînâ'ya göre "Her hâdisin maddi bir ilkesi vardır" sözünün anlamı, yok iken varlık kazanan her şeyin mutlaka bir maddesi olmasıdır ki her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır; nitekim varlığı imkânsız olan var olamaz ve varlığı mümkün olan ise varlığının imkânca öncelenmesine mukabil varlığı mümkün olandır.[520] Mümkün varlıkların meydana geldiği madde ve suret unsurlarından madde tüm mümkünler için ortaktır ve madde sureti kabul etme sebebidir. Bu durumda cismin hem kendi maddesiyle bir şeyi kabul etmesi hem de kendi maddesiyle bir şeyi yapması anlamında maddenin sahip olduğu *kabul etme gücü* ve *yapma gücü* olmak üzere iki farklı güçten bahsetmiş oluruz.[521] Bu açıdan maddenin kabul etme gücü madde olması itibariyle bizzat kendisi iken, yapma gücü maddede olan bir surete tekabül eder. Fiil ise maddede maddelik gücüne ait bir şey olarak değil, suret olarak bulunmuş olur. Maddenin bilfiil olmasının suretle gerçekleşmesinin anlamı budur. Maddede hangi suretin gerçekleşeceğini uygun kılacak başka bir sebebin olması gerekir ki maddeyi daha istidatlı kılan durum budur. Dolayısıyla madde, kabul etme gücü, diğer bir ifade ile istidadı sayesinde sureti kabul etmektedir.

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de istidat ve güç arasında bir fark olduğuna işaret ederek gücün varlıkta ve yoklukta eşit olduğundan; buna karşın istidadın maddede bir gücün daha öncelikli olması anlamına geldiğinden bahseder.[522] Buna göre ateşin maddesi ateşlik suretini bilkuvve kabul etmesine karşın soğukluk bu maddeye baskın gelince madde su suretini almaya uygun hale gelir. *Oluş ve Bozuluş* eserinde de benzer istikamette bir açıklamanın olduğunu görmekteyiz:

> Bilmemiz gerekir ki kuvvet bir şey, tam yatkınlık (istidat) başka bir şeydir. Maddede bütün zıtlar bilkuvve bulunur, fakat değişik durumların bütünü içinde onda ortaya çıkan, tam yatkınlığın onu bir duruma seçmesi nedeniyle zıtlardan birinde özelleşir. Çünkü sürtünen ve hareket eden şey her ne kadar doğasında soğuğu da kabul edebilirse de özel bir hazırlıkla sıcaklığı kabule hazırlanmıştır… Bu (durum) sadece unsurlar için değil, oluşan şeyler için de geçerlidir. Onlardan her birinin bir karışımı vardır. Onun karışımı iki taraf arasındaki sınır ile sınırlanmış, fazlalık ve eksikliği kabul eder. Bunu aştığı zaman suretini bürünme yatkınlığı ortadan kalkar. Kendilerindeki unsurların oranının farklılaşmasıyla bu bileşiklerin karışımları da farklılaşır.[523]

---

[519] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 342.

[520] İbn Sînâ, *Metafizik I,* 162-163.

[521] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* 334.

[522] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 344.

[523] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş,* 102-103.

İbn Sînâ'nın niçin böyle bir ayrıma gittiğini anlamamız için, tekrar ettiğimizin farkında olarak, mümkün varlıklar için Zorunlu Varlık'tan gelecek suretlerin madde tarafından kabul edilmesinin imkânı olması bakımından istidadın -Üçer'in ifadesiyle- "heyûlânın mevcudiyetini sürdürmek için suretlerini Faal Akıl tarafından art arda var edilmesine duyduğu muhtaciyet sebebiyle sayısız zıt suretleri kabul edebilen maddenin herhangi bir sureti kabul etmek için geçirdiği özelleşme ve hazırlanma süreci neticesinde ortaya çıkan güç" olduğunun altını çizmemiz gerekir.[524] İbn Sînâ için maddedeki istidat anlamındaki kuvve (i) bozulma ve maddeye dönmeyle veya (ii) sadece bozulmayla olur; çünkü bozulan şey kuvve olarak daha önce olduğu bir şey olup ona döner.[525] Üçer'in mezkûr makalesinde işaret ederek *Kategoriler*'den alıntıladığı bölüme baktığımızda İbn Sînâ'nın nitelik kategorisi başlığı altında istidat kavramını güç ve güçsüzlük (*kuvve – la kuvve*) kavram çifti dahilinde incelediğini görmekteyiz. *Kategoriler*'in beşinci makalesinin üçüncü faslında yer alan bu kıyaslamayı aynı makalenin neredeyse tamamında değinildiği hali ile istidat kavramının geçtiği bölümlere yer vermemiz kuvve ve istidat arasındaki farkı anlamamızı kolaylaştıracaktır:

> Doğa, içinde bulunduğu şeydeki sürekli mevcut olan içsel şeyden tabii olarak doğar. Edinilen ise bütünüyle dışarıdan olandır ve dışarı atılabilir. Edinilenler meleke ve hallerdir. Doğal olanların ise bir kısmı bilkuvve bir kısmı da bilfiildir. Bilkuvve olanlar kendileri sebebiyle istidatlı olduğumuz söylenen nitelikler ve bizdeki herhangi bir şey için olan imkândır. Bilfiil olanlar ise iki kısımdır: İlki derinliğe nüfuz edenlerdir ki bunlar infialler ve infiallere ait niteliklerdir. İkincisi ise dışarıya doğru açığa çıkanlardır ki bunlar şekiller ve suretlerdir… Düşünen nefiste ortaya çıkan nitelik ise ya edilgin ya da fail kuvvette ortaya çıkar. Fail kuvvetteki nitelik türlerinin ikinci sınıfındandır, yani kuvvet ve la kuvvet sınıfındandır. Edilgin kuvvetlerdeki nitelik ise nitelik türlerinin üçüncü sınıfındandır, yani infial ve infiale ait nitelikler sınıfındandır [526]
>
> Bu şey ya kuvvet olur ya fiil olur. Bilkuvve olan etkilenme ya da benzeri fiil değil, meydana geliş olan fiilin mukabilidir. Bu fiilin mukabili herhangi bir şeyin istidadıdır. Böylece şeyin kuvvet ve fiile bölünmesiyle bir yön ortaya çıkmış olur… İstidat ise kendisiyle etkilenmek üzere sıcaklık için gerekli olan bir anlamdır; çünkü sıcaklık kendi doğasında bir nitelik iken istidat bir şeye kıyasla ya da nispetle söylenmesi uygun olması bakımından sıcaklığa arız olan bir şeydir. Bizim hakkında konuştuğumuz ise kendisine istidat arız olan şey değil bizzat cevher için olan istidattır.[527]
>
> Genel niteliğin türleri olan nitelik cinslerinden diğer bir cinsin, herhangi bir yönden kendisinin dışında olan bir duruma yönelik yetkin cisimsel istidat olarak tasavvur edilmesi gerekir. Bu istidat ilk maddedeki güç/kuvve olmadığı gibi, imkân anlamında güç de değildir. Zira her insan bilkuvve sağlıklı ve hastadır, ancak doğal imkân hükmündeki güç çelişiğin, yani hastalığın ve sıhhatin, iki tarafından birinde yoğunlaştığında, istidat yetkinleşmiş olur. Böylece bir şeyin

[524] Üçer, "İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd", 57.

[525] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş,* 48.

[526] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Kategoriler*, ed. Muhittin Macit, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 165.

[527] İbn Sînâ, *Kategoriler,* 167-168.

> gücünde, şu ya da bu şekilde sadece hastalığı kabul etmek ve başkasıyla güreşmek bulunmaz; dahası, hastalığın kabulü sıhhatin kabulüne ya da güreşmeyi kabul etmeme güreşmeyi kabule tercih edilir. Zira hastalığı kabul etme, doğal imkân durumunda zaten mevcuttur. Hastalığı kabul, sıhhati kabule tercih edildiğinde istidattan bahsedilir.[528]

İbn Sînâ *Kategoriler*'in beşinci makalesinin ilk iki faslında nitelik kategorisinin nasıl ele alındığından ve ona yönelik yapılan tasniflerde ne gibi eksikliklerin olduğundan bahsederek üçüncü ve dördüncü fasıllarda nitelik kategorisinin nasıl doğru bir şekilde yapılması gerektiğini anlatır. İbn Sînâ'ya göre nitelik kategorisinin önce doğal ve edinilmiş ardından doğal olanın bilkuvve ve bilfiil, edinilmiş olanın meleke ve hal olarak ayrılması bilkuvve ve bilfiilin altında ifade edilen istidat, edilgin kuvve ve suretler ile ilgili yorumların eksik kalmasına sebep olmaktadır. Söz gelimi *sağlıklık* ve *hastalıklık* gibi özelliklerin bilkuvve olmak bakımından sağlık ve hastalık gibi özelliklere atfedilmemesi hususundaki bir ayrıma işaret etmesi yanlıştır; çünkü bilkuvve olan şey mevcut olmayan ama mevcut olabilecek şeydir. Benzer şekilde "fiilin mukabili herhangi bir şeyin istidadır" sözü doğrultusunda fiil kendinde kuvvet olması bakımından ele alındığında istidadın kuvvenin mi fiilin mi bir alt özelliği olarak değerlendirileceği muğlaklaşmaktadır. Eğer burada istidada kendisiyle etkilenmek üzere, misal sıcaklık için, gerekli bir anlam olma özelliği tanımlayarak bu sorunu gidermeye çalışırsak bu sefer de kuvve ve istidat arasındaki ayrım soluklaşmaya başlar ve aynı zamanda bahse konu olan istidat kavramı cevherin bir özelliği olarak tanımlanmasından türemiş olur. İbn Sînâ karşılaştığı bu sorunları gidermek için niteliği *meleke* ve *hal* olarak tasnif ettiği ayrımdan sonra *kuvvet* ve *la kuvvet* olmak üzere ikinci sınıf bir ayrım daha belirler.[529] Bununla öncelikli olarak beşinci makalenin ikinci faslında eleştirdiği Aristotelesçi görüşe karşı kendi argümanını sağlamlaştırmak ister. İbn Sînâ'nın işaret ettiği üzere kuvvet (güç) ve la kuvvet (güçsüzlük) özelikleri Aristoteles'te fiil özelliği altına girmektedir. Aristoteles'e göre güç kolay fiilde bulunmak ve zor infiale uğramak, güçsüzlük ise zor fiilde bulunma ve kolay infiale uğramaktır.[530] Bu durum, niteliğin, altındaki türlere nispetle cins işlevi gören güç ve güçsüzlüğün fiilî (etken) ve infialî (edilgin) güçlerin tamamına söylenip söylenmeyeceğiyle ilgili bir şüphe yaratmıştır.[531] İbn Sînâ'nın buradaki hamlesi istidadın güç ve güçsüzlük durumlarını ortaya çıkarttığını söylemek olmuştur. Böylelikle etken ve edilgen güçlerin tamamı

[528] A.g.e., 175.

[529] İbn Sînâ, *Kategoriler*, 175-176.

[530] Jonahtan Barnes, J. A. Smith, and David Ross, eds., *The Complete Works of Aristotle* (Princeton University Press, 1984), 9a14-9b9, Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 53 ve İbn Sînâ, *Kategoriler*, 166-172 ve 173.

[531] Üçer, "İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd", 58.

için istidat söz konusu olur. Yukarıda *Kategoriler* kitabından verdiğimiz uzun alıntının son paragrafı tam da bu durumu açıklamaktadır: "Zira her insan bilkuvve sağlıklı ve hastadır, ancak doğal imkân hükmündeki güç çelişiğin, yani hastalığın ve sıhhatin, iki tarafından birinde yoğunlaştığında, istidat yetkinleşmiş olur." İbn Sînâ'ya göre güç iki yönden birinde yetkinlik kazanarak bilfiil infial olarak ortaya çıkacak bir varlık durumuna yönelik güçlü bir istidat (*hastalıklık*) ya da bu infialin kendisinde bulunmaması yönünde güçlü bir istidat hâline *(sağlıklık*) gelmesidir.[532] İbn Sînâ'nın *Fizik* kitabının birinci makalesinin ikinci faslında heyulanın sureti kabul etme ve etmeme durumunu açıklarken ifade ettiği düşünceler, *Kategoriler*'de yaptığı bu açıklamalar ile benzerlik göstermektedir:

> Yokluk, belirli bir maddede kendisine bir yetenek ve hazırlığın bulunduğu şeyin yokluğudur. Çünkü insan, tüm 'insan olmamaklıktan oluşuyor değildir; aksine insan olmaklığı kabul edici olan 'insan olmamaklıktan oluşur. Oluş, yoklukla değil suret iledir. Bozuluş ise suret ile değil yokluk iledir.[533]

Buna göre maddenin sureti kabul etme kuvveti olduğu gibi sureti kabul etmeme yönünde de bir kuvveti söz konusudur. Ancak maddede yok olan, istidadın kendini nesne içerisinde hazırlama özelliğinden dolayı var hale geçebilir. İbn Sînâ'nın istidada yüklediği anlam sadece bir suretin olup olamama durumu değil; aynı zamanda bu suretin istisnai bir hali temsil etmesi de olabilir. Söz gelimi, insanın fazla parmaklı olması tam da her maddenin hazır olduğu sureti taşıması anlamına gelir. Madde, parmaksal sureti hak eden yeterli dereceye ulaştığı zaman, ondan mahrum ve yoksun bırakılamayacak olmasının anlamı, fazla parmaklı olmak suretinin güçlü bir istidat olması sayesinde olacaktır.[534] Yine de buradan her maddenin her sureti kabul etmeye hazır olduğu sonucu çıkmaz. İbn Sînâ için doğal türsel suretlerin kendi doğasında var olarak meydana gelebilmesi için bu surete istidadı tamamlanmış olanın suretlendiği, suretlere özgü türsel maddelere ihtiyaç vardır.[535] Bu şu anlama gelir: İncir ağacından ceviz ağacı çıkmaz. İncir ağacının maddesi incir sureti ile bu yöndeki istidadın tam bir yetkinliğe ulaşması neticesinde ortaya çıkar. Buna karşın, unsurların her birinin, niteliğinde fazlalığı veya eksikliği almada bir sınırı vardır; çünkü o suretini ve türünü korurken doğal veya arazî niteliğinde artma veya azalma olur.[536] Artma ve azalmadaki sınır kalktığında maddenin sureti için tam hazır oluş (*teheyyü*) ortadan kalkar ve başka bir sureti almaya tam istidatlı hale gelir. Maddenin herhangi

[532] A.g.e., 58-59.

[533] İbn Sînâ, *Fizik I,* 19.

[534] İbn Sînâ, *Fizik I,* 48.

[535] A.g.e, 58.

[536] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş,* 102.

bir suret için tam istidatlı hale gelmesi Suret Verici'den o suretin ona taşması ve maddenin de bu sureti kabul etmesi gerekir ki benzer maddelerin farklı suretlerin maddesi olması yine Suret Verici'den kaynaklanır.

İbn Sînâ'da modal bilginin sınırlarını incelediğimiz başlıkta faal aklın suretlerin varlığının sebebi olduğundan bahsetmiştik. İbn Sînâ bu noktada suretlerin türlere göre farklılaşmasının sebebi olarak istidadın nihai görevini açıklar. Ona göre faal akıldan sudur eden anlamlar istidat sayesinde maddeye özel bir hüviyet kazandırarak o değil de bu olarak işaret ettiğimiz tür olarak adlandırılmasını sağlar.[537] Dolayısıyla maddenin surete dönük nispetinin ortaya çıkmasının sebebi maddede bu yönde bulunan bir yetkin istidadın olmasıdır. Yetkin istidat, istidatlı olduğu şeyin bizzat kendisiyle kurduğu tam bir ilişkiden ibarettir. İbn Sînâ bu duruma suyun ısıtıldığında onda olmayan sıcaklık suretinin su ile ilişkili olmasını örnek gösterir. Bu açıdan sıcak olmak su olma sureti ile uzak, ateş olma sureti ile yakın ilişkidedir. Suyu ısıttığımızda uzak ve yakın ilişki ters yönde ilerler ve ateş suretine yönelik ilişki bu manada İbn Sînâ'nın kastettiği yetkin istidat adını alır. Ateşin ortaya çıkması ise Faal Akıl'dan duyulur olmayan suretlerin, duyulur niteliklere sahip maddeye gelmesi ile olur. Bu husus, İbn Sînâ'nın istidat kuramının mihenk taşıdır. İbn Sînâ'ya göre eğer hareket surete sebep olsaydı, hareket olmadığında suret de olmazdı.

> Hareket ısıtırken oluşun hareketi soğuttuğuna dair zan ise batıldır; çünkü biz durağanlığın hareketin yokluğu olduğunu açıkladık. Nedenin yokluğu ona karşılık gelen zıddın değil, nedenlinin yokluğunun nedenidir. Hareket sıcaklığı gerektirince, hareketin olmayışı sıcaklığın olmayışı olur. Soğukluğun var olması ise bir nedene ihtiyaç duyar. Hareketten uzak durağan cismin, maddeler için suretlerini bürünen şeylerden ortaya çıkan kuvveti kabule yatkın kuvvetlerinin bulunması mümkün görünüyor. Bu durumda o, ısıtan doğayı kabule zayıf yatkınlıkta olup, yatkın hale gelmek için ona temas eden bir sıcaklığın veya hareketin yardımına ihtiyaç duyar ve onu buna yatkınlaştıran şey de Suret Verici' den (*Vâhibu's-Suver*) ona ulaşır.[538]

İbn Sînâ'nın yukarıdaki açıklamasının anlamı, suyu ısıttığımızda (hareket olduğunda) onda meydana gelen sıcaklık değişimi suyun ateşlik suretini almasının sebebi değildir. Suya ateşlik suretini veren Suret Verici olması bakımından Faal Akıl'dır. Dolayısıyla suyu ısıtmamız onun ateş olmasını değil onda ateşlik istidadının olmasını sağlar. Faal Akıl'dan ateşlik sureti gelmeksizin suyu ısıtma hareketi suya sadece bu istidadı sağlamış olur. Hareket bu bağlamda sadece istidadın meydana gelmesine sebep olur. Diğer bir deyişle, hareket nesnenin istidadi değişiminin sebebi değil; bu değişimin yalnızca sebebidir. Nesnedeki değişimi zorunlu kılan

---

[537] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli and Ömer Türker, vol. 2 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013) 155-157 ve Üçer, "İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd", 64-67.

[538] İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş,* 99.

Zorunlu Varlık'tır. İbn Sînâ'da istidat kavramına yönelik incelememizi böylelikle sonlandırıyoruz. Bir sonraki başlıkta, öncelikle son paragrafta değindiğimiz konudan hareketle İbn Sînâ'nın istidat anlayışı ve çağdaş felsefe arasındaki ilişki üzerine değerlendirmede bulunacağız.

2.4.3. İstidadi özcülük bağlamında İbn Sînâ'nın istidat anlayışı

İlk bölümde çağdaş özcülük tartışmaları çerçevesinde ele aldığımız kuramlarda zihnimizin dışında bulunan nesnelerin kendilerine içkin birtakım özellikleri olduğu, bu özelliklerin en azından bazılarının istidadi olarak tanımlanabilen ve nesnenin kendisine yönelik bir uyaran aracılığıyla bu özelliğin dışavurumunu görebileceğimiz özellikler olduğunu açıklamıştık. Çağdaş özcülük tartışmalarının ele aldığı sorunların başında özler ve istidatların varlığı yer almaktadır. İkinci olarak, söz konusu ontolojik tartışmanın yanı sıra istidatların karşı olgusal koşul tahliline dayanan tanımından kaynaklanan ve doğrudan istidadın ontolojik zeminine yöneltilen ve bizim de *fitneci istidat* olarak tanımladığımız tartışma gelmektedir. Üçüncü olarak, doğa yasalarının zorunlu/olumsal olması meselesi gelmektedir. Buna göre doğa yasaları zorunlu olmakla birlikte, bu zorunluluk nesnelerin doğasından kaynaklanmaktadır; ancak doğa yasalarının olmadığını, eğer varsa bile olumsal olabileceğini iddia eden farklı kuramlara yine ilgili bölümde yer verdik. "İbn Sînâ Felsefesine Özcü Bakış" başlığı altında gerek düşünürün öz/mahiyet anlayışını gerekse de istidada yönelik fikirlerini açıklarken gösterdiğimiz üzere bu iki kavram düşünürün tüm felsefesine sirayet etmiş durumdadır. Dolayısıyla, Quine'ın mahiyetleri dışlayan yaklaşımının aksine İbn Sînâ için öz ve istidat kavramları ontolojik bir statüde karşılığı olan kavramlardır. Her ne kadar geleneksel metafizik anlayışı Kant sonrasında "ayakları yere basan" bir hüviyet kazansa da günümüz tartışmaları -özellikle modal mantıktaki gelişmeler neticesinde- mahiyet, öz ve istidat gibi kavramların tekrar ele alınmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda bin yıl öncesinde dile getirilen kavramların bin yıl sonrasında da yakalandığını iddia edeceksek, bu kavramların sınırlarını dikkatli çizmemizin kendi tutarlılığımızı korumak ve anakronizme kaçmamak için elzem olduğunu belirtmiştik.

Çağdaş özcülük özlerin ontolojik varlığını kabul etmekle birlikte istidatları bu özlerin birer özelliği olarak konumlandırmakta ve nesnenin sahip olduğu kategorik özelliklerden farklı olduğunu iddia etmektedir. Kategorik özellik bir nesnenin tüm şartlar altında sahip olduğu özelliktir; nesnenin rengi, biçimi hatta moleküler yapısı gibi. Buna karşın istidadi özellikler ise nesnelerin belirli koşullar altında ortaya çıkan özellikleridir; erimek, yanmak ve buharlaşmak gibi. İbn Sînâ için nesnelerin zâtî ve arazî özellikleri vardır. Zâtî özellikler nesneden ayrı olması düşünülemeyen; arazî özellikler ise nesnenin doğrudan kurucusu olmayan özelliklerdir. İbn

Sînâ istidatları doğrudan öze/mahiyete ait birer unsur olarak tanımlamaz. Onun için istidat nesnenin kuvveden fiile geçiş hazırlığının tamamlanması anlamına gelir. Bu noktada İbn Sînâ açısından istidadın zâtî mi yoksa arazî bir özellik olarak mı kabul edilmesi gerektiğini sorabiliriz. Maddenin sureti kabul etmek için geçirdiği hazırlık süreci olarak yorumladığımız istidat, bu açıdan nesnenin zâtî bir özelliği olarak yorumlanabilir. Ancak zâtî özelliği zata/mahiyete özgü bir özellik olarak tanımlarsak istidadı nesnenin suretine ait bir özellikmiş gibi düşünme yanılgısına düşebiliriz. İstidat bir anlamda madde ve sureti, varlık ve mahiyeti bir arada tutmaya yarayan bir işleve sahiptir. Zâtî ve arazî özelliklerin nesnenin kuruluşunda oynadıkları role nazaran istidat, bir bakıma bu iki özelliğin bir cisimde nasıl bir arada durabildiğinin izahıdır.

Çağdaş özcü düşünce içerisinde istidadın kategorik özellikten ayrı düşünülmesi, onun özsel bir özellik olarak tanımlanmasını gerektirmektedir. Yine de söz konusu özsel özelliğin istidadi olması bakımından onun hakkında konuşabilmek için, nesnenin sahip olduğu bu özelliği sergilemesi gerekir. Bunun için de nesnenin kendi dışındaki bir uyarana ihtiyaç vardır. Söz gelimi, bardak bir darbeye maruz kalarak kırılma gerçekleştiğinde kırılma istidadı ortaya çıkmaktadır. Bir bardağın kırılabilir olmasından (kırılma istidadından) konuşmak için her defasında bir bardak kırmak zorunda kalmamamız için geliştirilen karşı olgusal koşul tahlili, 'S uyaranı olduğunda M tepkisi belirirdi' şeklinde ifade edilen ve istidadın tanımına yardımcı bir söylemdir. Karşı olgusal koşul tahlili mevcut bardakların kırılmasını engellese de kendisinin istidatlar için kırılamaz bir unsur olmasını engelleyememiştir. Çağdaş istidadi özcülüğe yöneltilen eleştirilerin başında, ilgili bölümde fitneci (*finkish*) problemi olarak tanımladığımız ve istidadi bir özelliğin, kendisini ortaya çıkartacak bir uyaran olmasına rağmen belirmeme durumu incelemiştik. İstidadın tanımından kaynaklanan bu soruna çağdaş özcü kuramlar belirli bir derecede yanıt verse de karşı olgusal koşul tahlili halen daha çağdaş istidat tanımı için kullanılmaktadır. İbn Sînâ'nın hareket (etki) ile istidat arasında kurmuş olduğu bağ, açıkçası çağdaş özcülüğün aşamadığı fitneci istidat sorununa yönelik bir çözüm olarak değerlendirilebilir. Eğer etki sadece istidadın, yani kuvveden fiile geçme hazırlığının, nedeni olması bakımından değerlendirilirse, o zaman etkinin her olduğu durumda sonucun çıkmasını beklemek gerekmeyecektir; çünkü etki ile sonuç arasındaki zorunluluk ilişkisi yerini etki ve istidat arasındaki zorunluluk ilişkisine bırakmıştır. Sonucun çıkması her ne kadar Faal Aklın feyzine bırakılsa da zorunluluğun anlamının nesneye içkin bir kuvvet olarak yeniden tanımlanması bu açıdan önemlidir.

Doğa yasaları açısından meseleyi ele aldığımızda çağdaş istidadi özcü kuramların istidatlardan kaynaklanan ve nesneye içkin bir zorunluluk anlayışını kabul ettiğini hatırlayalım. İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık tarafından tüm mümkünler alemini kuşatan bir zorunluluk sistemi olmasına karşın, iki görüşün kastettiği zorunluluk kavramının aynı anlama tekabül edip etmediğini öncelikli olarak araştırmamız gerekir. Aristoteles'ten değişimin ardındaki değişmeyen ilke düşüncesini miras alan İbn Sînâ gerek semavi cisimlerin hareketlerini gerek ay altı alemdeki türlerin değişimlerini incelerken günümüz bilim felsefesinde kullandığımız anlamda genel bir "yasa" düşüncesine sahip değildir. Daha ziyade türlere indirgenmiş ve bu türlerin değişim sebepleri ile değişimin ardında değişmeden kalan unsurlar üzerine bir düzen araştırmasıdır. Günümüz doğa yasalarında ise belirli ilkeler dahilinde değişimin esaslarının evrenselliği araştırılmaktadır. İbn Sînâ fail ve gaye sebebin başrolü paylaştığı, diğer bir deyişle gözlemlerimize konu olan doğal türlerin özelliklerinin / davranışlarının belirli bir amaca doğru yönlendiren suret düşüncesini temel alan teleolojik bir açıklamayı benimsemektedir. Bu amaç farklı şekillerde icra edilse de nihayetinde o türün kendi iyiliğini hedefleyen bir konumda son bulacaktır. İstidadi özcü kuramların zorunlu olarak tanımladığı doğa yasaları ise nesnelerin davranışlarının onlara içkin olan özelliklerce belirlenmiş olmasının kaçınılmaz olduğu ve bu davranışların nesnenin dışındaki bir belirlenime imkân tanıdığı iddiasını taşır. İbn Sînâ her ne kadar zorunluluk paydasında çağdaş istidadi kuramlarla bir araya gelse de nesnelerin içkin özelliklerinin yanında Zorunlu Varlık gibi tüm nedenlerin ilki olan bir varlığı kabul etmesi, istidadi özcülük açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Bu durum bizi öz hakkındaki düşünceleri merkeze alan iki sistem arasındaki temel farkı göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık suret ve maddeden oluşmaktadır. Madde ancak suret onda meydana geldiğinde varlığa gelebilir, diğer bir deyişle bilfiil var olabilir. Cismi oluşturan madde ve suret o nesneye ait içsel ilkelerdir. Oluş ve bozuluşa tabi olan bu cisim kendisinde ortaya çıkacak bu değişimi kabul edecek ve bu kabulün mümkün olmasını sağlayacak unsurlara ihtiyaç duyar. Çağdaş özcü düşünce ise -farklı kuramların özelliklerini ilgili bölüm başlığında incelemiş olmakla birlikte burada genel bir kanıyı aktarmak istiyoruz- nesnelerin sahip olduğu değişim ilkelerinin bir amaç doğrultusunda değil, tam da bu nesnelere içkin olan istidadi özellikler sayesinde gerçekleştiğini ve bu gerçekleşmeyi mümkün kılması için bir Zorunlu Varlık düşüncesine / ilkesine ihtiyaç duyulmadığını ifade eder. Meşe tohumunun meşe ağacına dönüşmesinin ya da yere düşen bardağın kırılmasının zorunluluğunu nesnenin istidadi özelliği sağlamaktadır. İbn Sînâ ve çağdaş istidadi özcü kuramlar, zorunluluk fikrini farklı zeminlerde temellendirmektedir. Bu farklılık pek tabii, farklı ontolojik zeminlerden kaynaklansa da İbn Sînâ'nın istidat fikri üzerinden yeni bir istidadi özcülük anlayışı pekâlâ kurgulanabilir. Bu

kurguyu mümkün kılacak unsur ise Aristoteles'ten günümüze tartışılmaya ve işlenmeye devam eden "öz" düşüncesidir.

Son olarak, İbn Sînâ ve çağdaş istidadi özcülük arasındaki temel farkı gözlemlenebilir olaylara karşı getirdikleri açıklamalar yönünden değerlendirerek iki görüş arasındaki farkı otoimmün (bağışıklık sistemi) hastalığına yönelik bir inceleme modeli etrafında anlatmak istiyoruz. Otoimmün hastalıklar, kişinin bağışıklık sisteminin yanlış bir şekilde kendi vücuduna saldırması sonucu ortaya çıkan ve literatürde "bağışıklık sistemi hastalığı" olarak geçen rahatsızlıklardır.[539] Mesela, Tip 1 diyabet hastalığını ele alalım. Pankreas, kan şekerini düzenleyen önemli bir hormon olan insülinin salgılanmasından sorumludur. Tip 1 diyabette bağışıklık sistemi, pankreasın insülin salgılayan hücrelerine saldırır ve bu hücrelerin işlevlerini yerine getirememesine neden olur. Benzer şekilde, inflamatuar bağırsak hastalığı (ibh), bağışıklık sisteminin bağırsakta hiçbir sebep yokken sağlıklı hücrelere savaş açarak bağırsak duvarının iç yüzeyinde inflamasyon (iltihaplanma) sonucu meydana gelen bir rahatsızlıktır.[540] Şimdi, Aristoteles'ten beri gelen "öz" tanımımızı dikkate alarak "bağışıklık sistemi nedir?" diye sorarsak, vereceğimiz cevap vücudu hastalıklara karşı koruma mekanizması şeklinde olur. Daha tıbbi bir şekilde ifade etmek istersek "Bağışıklık sistemi, çeşitli hücre ve proteinlerin karşılıklı etkileşimi ve ortak çalışması ile vücudu mikroplara karşı koruyan kusursuz bir savunma sistemidir." Öyle görünüyor ki bağışıklık sistemi,tam da kendi tanımına ters düşecek bir şekilde vücudu savunmak bir yana, aksi şekilde vücuda savaş açan bir sisteme dönüşebilmektedir. Peki bağışıklık sistemi hastalıklarının bu durumuna karşı çağdaş istidadi özcü düşüncenin ve İbn Sînâ'nın tavrı nasıl olurdu?

Çağdaş felsefede tanımlanan istidat anlayışına göre istidat nesnelerin kendi özlerini temsil eden bir özelliktir. Nesneler tam da sahip oldukları ve kendilerini tanımlayan bu öz kavramı çerçevesinde belirli eğilimsel davranışlar sergiler. Bağışıklık sistemi hastalıkları gibi nesnenin bizatihi özsel bir özelliği olmayan bir davranış ilk olarak nesnenin (bağışıklık sisteminin) tanımına ters düşen istisnai bir olaydır. Bunu bir şekilde mutasyon ya da benzeri bir değişime maruz kalarak olduğu halden başka türlü hareket etmesi mümkün olan bir nesnenin davranışına benzetmekten kaçınmalıyız, çünkü bağışıklık sistemi hastalıkları, bağışıklık sisteminin

[539] Adil Denizli, "Autoimmune Diseases and Immunoadsorption Therapy," *Hacettepe Journal of Biology and Chemistry* 39, no. 3 (2011): 213–229.

[540] Kathleen A Head and Julie S Jurenka, "Inflammatory Bowel Disease Part I: Ulcerative Colitis – Pathophysiology and Conventional and Alternative Treatment Options," *Alternative Medicine Review* 8, no. 3 (2003): 247-283.

vücudun geri kalan bölgelerinde görevini yapmayı sürdürürken vücudun -ne sebeple olduğu bilinmez bir şekilde- bir bölgesinde görevini yerine getirmeyip tam aksi yönde bir işlem gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla burada öz ve istidat arasındaki irtibatta yaşanan kopukluk söz konusudur. Hatta bu öylesine bir kopukluktur ki bağışıklık sisteminin istidadi fiili tam da bizim hastalık olarak tanımladığımız (Tip 1 diyabet ya da ibh) bir nesnenin istidadi özelliği olarak hareket etmektedir. Bağışıklık sisteminin ve hastalığın taban tabana zıt özsel tanımları olduğunu düşündüğümüzde bu sorunun nasıl aşılacağı muammadır. Nesnelerin tanımlarına birer şerh koyarak (misal, bağışıklık sistemi için vücudu koruyan kusursuz sistem yerine %90 koruyan ya da bir takım genetik faktörler olmadığında koruyan sistem gibi) onların özünü tanımlama girişimi, nesnelerin henüz karşılaşmadığı ihtimaller söz konusu olduğunda sürekli olarak bu tanımın güncellenmesini gerektirecektir ki bu durumda da değişmeyen öz fikrine ne kadar ihtiyaç duyulacağı da ayrı bir sorundur.

Bağışıklık sistemi hastalıklarına karşı İbn Sînâ'nın istidat düşüncesi hem öz fikrini korumaya alması hem de istidat kavramının işlevini sağlamaya devam ettirmesi açısından önemlidir. İbn Sînâ'nın istidat için zıt suretleri kabul edebilen maddenin herhangi bir sureti kabul etmek için geçirdiği özelleşme ve hazırlanma sürecidir ifadesi hayati bir rol üstlenmektedir. Buna göre bir nesnenin mahiyetine yönelik sergileyeceği davranışlar istidat değildir. İstidat tam da özün tezahürünün imkanını sağlayan bir altyapıdır. Bu açıdan bağışıklık sisteminin tanımı her ne kadar koruyucu bir kimlik barındırsa da onun her daim bu kimliği göstermesi mecburi değildir. İbn Sînâ için etken ve edilgen güçlerin tamamı için istidat söz konusu olduğundan, mesela her insanın bilkuvve sağlıklı ve hasta olduğundan, ancak doğal imkân hükmündeki gücün çelişiğin, yani hastalığın ve sıhhatin, iki tarafından birinde yoğunlaştığında, istidadın yetkinleşmiş olacağından bahsetmiştik. Aynı durum bağışıklık sistemi için de geçerlidir. Bağışıklık sistemi özü itibariyle vücuda savaş açmayan bir yapı değildir. Tamamen güçsüz bir şekilde, orada derin bir uykuda bekleyen vücuda savaş açma davranışı olabilir. Buna göre bağışıklık sistemi hastalığı da vücuda karşı savaşma yönündeki gücün etkin hale gelmesi demektir ki işte bunu mümkün kılan istidadın kendi tanımında yer alan hazırlayıcı unsur olma özelliğidir. Diğer bir deyişle, İbn Sînâ açısından istidat olmaksızın bağışıklık sistemi bağışıklık sistemi hastalığına dönüşemez.

Kısacası, çağdaş istidadi özcülüğün istidadi özellikleri öze dair özsel bir özellik olarak tanımlamasına karşı İbn Sînâ'nın özün hakikatini temsil etmesine vesile olan istidat anlayışı, gerçekliğin yorumlanmasına yeni bir teklif olabilir. Bu teklifin değerlendirilebilme imkânının bir örneğini bağışıklık sistemi hastalıkları üzerinden anlatmaya çalıştık. Yine de bu teklifin

bütüncül yapısı başlı başına bir bilimsel araştırmayı şart koşmaktadır ki bu şart tezimizin geldiği sınır itibarıyla ileriki çalışmaların temel konusu olmaya adaydır.

Bölüm Değerlendirmesi

İncelemelerimiz dahilinde ulaştığımız sonuçları maddeler halinde yazarak İbn Sînâ'nın modal mantık-epistemoloji-metafizik arasında kurduğu ilişkiyi özetleyebiliriz:

1. İbn Sînâ modal kavramları tek bir anlama gelecek şekilde değil; birden çok türü olacak şekilde kullanmıştır. Modalitelerin çokluğuna ek olarak zaman bildiren eklerin de kullanılması ile geniş bir modal önerme yelpazesine erişmekteyiz. Bu durum modal önermeleri, modalite içermesi bakımından farklı şekillerde okumaya olanak sağlaması açısından faydalı olduğu kanaatindeyiz. İbn Sînâ'nın modal mantığı Orta çağ mantığında tartışılan *de re* ve *de dicto* tartışmalarının seyrine doğrudan etki edebilecek bir önerme zâtî ve vasfî okuma biçimi teklif etmesi ve önermelerdeki varlıksal getirim unsurunun özcü temellerinin olması bakımından mantık ve öz arasındaki ilişki göz ardı edilmemelidir.
2. İbn Sînâ'nın bilgi edinme sürecini açıkladığı bilgi kuramı kapsamında inlediğimiz ve modal epistemolojinin güncel sorunlarından birisi olarak ifade edebileceğimiz modal bilginin edinim sürecine, İbn Sînâ'nın bakış açısından yaklaşarak onun modal kavramların kökenine dair görüşlerini bilginin oluşum süreci çerçevesinde değerlendirerek modal önermenin nasıl meydana geldiğini açıkladık. Buna göre modal kavramlar önsel olmakla birlikte, bilginin tecrübeye konu olan kısımları olmaksızın modal önermenin meydana gelemeyeceğini, üretilen modal önermelerde ise önermenin maddesi ve modalitesi ayrımı yapıldığında çağdaş tartışmalara İbn Sînâ'yı dahil edebileceğimizi gösterdik.
3. İbn Sînâ felsefesinin özü benimseyen bir tavrı olduğunu mantık, bilgi kuramı ve metafizik anlayışı çerçevesinde anlatırken, mantıktan metafiziğe özcülüğün izini düşünürün *bizâtihi* kavramı üzerinden temellendirmeye çalıştık. Düşünürün zorunluluk ve özsellik arasında kurduğu ilişkinin ve yaptığı ayrımın Aristoteles felsefesi ile olan bağı yanı sıra çağdaş felsefedeki karşılığını göstererek, her zorunlu olanın özsel olmadığını görüşünü *lâzım arazî* kavramı üzerinden açıkladık.
4. Bölümü İbn Sînâ'nın *istidat* kavramına yönelik tahlili ile sonlandırdık. İbn Sînâ'nın istidat düşüncesinin her ne kadar çağdaş felsefe ile doğrudan bir ilişkisi olduğunu iddia etmesek de çağdaş felsefede istidat kavramına yönelik sürdürülen tartışmalara İbn Sînâ'yı götürebileceğimiz ve İbn Sînâ'nın çağdaş tartışmaları kabul edebileceği

zeminlere işaret ettik. Böylelikle hem çağdaş felsefe ve İbn Sînâ'nın istidat kavramına yükledikleri anlam farklarından hem de İbn Sînâ felsefesinin çağdaş istidadi özcü düşüncenin yüzleştiği sorunlara verebileceği yanıtları değerlendirme imkanına eriştik.

SONUÇ

İbn Sînâ üzerine yapılan bir çalışmanın bütüncül yapısı, ancak düşünürün mantık anlayışı, bilgi kuramı ve metafizik görüşü belirli bir bağlam dahilinde kavramsal ve niteliksel bir hüviyet kazandırıldığında ortaya konabilir. Bunun birden çok yöntemi olabilir. Kimi çalışmalar belirli kavramların Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya gelinceye değin dönüşümünü esas alırken kimi eserlerde kavramların diğer kavramlarla olan ayrıntılı tahlilleri, aynı gelenek içerisindeki farklı düşünürler üzerinden hareketle İbn Sînâ'nın ilgili konu hakkındaki görüşleri açıklanabilir. Biz sunduğumuz bu çalışmada, bir üçüncü yöntem olarak, İbn Sînâ felsefesi ile çağdaş felsefeyi yakınlaştırabileceğimiz konular ve kavramlar çerçevesinde bir incelemeyi sürdürdük. Çağdaş modal mantık ve metafizik ilişkisi ile İbn Sînâ'da modal mantık ve metafizik ilişkisi üzerine yazdığımız tezimizi belirli meseleler üzerinden ilerleterek İbn Sînâ'nın felsefî görüşünün çağdaş felsefe içinde nasıl bir yeri olabileceğini anlatmaya çaba sarf ettik. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın felsefesine işlemiş olduğu özcü unsurları mantık, bilgi kuramı ve metafizik alanlarına ne şekilde sirayet ettiğini gösterdiğimiz tezimizde ulaştığımız sonuçları aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

I. Mantık

İbn Sînâ'nın modalite kavramına yüklediği anlam onun mantık, bilgi kuramı ve metafizik anlayışını tamamen kuşatan modal bir ontolojiyi bize sunar. Aristoteles'ten Kripke'nin mümkün dünyalar semantiğine kadar uzanan geniş bir tarihi birikimi öz kavramı ile irtibatı noktasında ele aldık. İbn Sînâ (modal) mantığında özcülüğün izini onun önermeleri zâtî ve vasfî okuması, önermelerin varlıksal getirim içermesi konusunda dile getirdiği görüşleri ve mantık tarihi boyunca İbn Sînâ'nın bir bakıma göz ardı edilerek Orta çağ mantığının günümüz modal mantık tartışmalarına miras bıraktığı *de re* ve *de dicto* ayrımı gibi konu ve kavram çiftleri üzerinden takip etmek mümkündür. Bu anlamda tezimizin mantık safhasında elde ettiğimiz sonuçları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. İbn Sînâ'nın zorunluluk ve imkân modaliteleri için yaptığı ayrım, düşünürün tek tür modalite kabul etmediğini gösterir. Nitekim imkân modalitesi için yapmış olduğu ayrım Aristotelesçi bir tavrın devamı gibi gözükse de 'genel mümkün' (*mümkine-i âmme*), 'özel mümkün' (*el-mümkine el-hâssa*) ve 'en özel anlamda mümkün' üçlü tanımı ile ondan ayrılmaktadır.

2. İbn Sînâ'nın özellikle mantık safhasında önermenin ciheti üzerine konuşurken *zarûrî* ve *imkân,* önermenin maddesi hakkında konuşurken *vâcib* ve *mümkün* kelimelerini tercih etmesini çağdaş literatürdeki *nesne-dili* ile *üst-dil* ayrımına benzer gözükmektedir. Bu ayrıma göre bir dil hakkında konuşmak için kullandığımız dil üst dil; hakkında konuştuğumuz dil ise nesne dilidir. İbn Sînâ'nın mantık sınırları içerisinde kiplerden bahsederken *zarûrî* ve *imkân*; buna karşın modal bir önermeyi oluşturan özne ve yüklem terimlerinin dış dünyada bir arada bulunma durumu üzerine konuşurken *vâcib* ve *mümkün* kavram çiftine başvurması verdiğimiz tanıma uygun düşmektedir. İbn Sînâ'nın bir önermede yer alan kipin ifadesi ile o kipin dış dünyadaki karşılığı üzerine konuşma arasında yaptığı ayrım onun modalite konusuna verdiği önemi gösterir.

3. İbn Sînâ mantığının modal bağlamı dahilinde özcü yapısını onun önermelere yönelik sürdürdüğü *ma'dum* ve *varlıksal getirim* kavramlarının geçtiği metinlerde görmekteyiz. İbn Sînâ için konusu dış dünyada imkânsız olması bakımından konusu *ma'dum* olan önerme meselesinde İbn Sînâ bu imkansızlığın varlık derecesinde bir ayrıma gider. Buna göre 'Anka kuşunun' dış dünyadaki varlığının imkânsız olması ile 'yirmi gen bir ev' var olmama imkanı aynı değildir. Biz bu durumun çağdaş mantıkta da karşılığı bulunan kavramlarla örtüşebileceğini gösterdik. Anka gibi var olması metafiziksel olarak imkânsız durumlar için 'gönderimi olmayan'; yirmi gen ev için ise 'mevcut olmayan' kavramları kullandık. Burada yaptığımız önermenin öznesinin mahiyet bilgisini esas almaktadır. Gönderimi olmayan nesneler mahiyeti hakkında konuşamadığımız nesneler iken, mevcut olmayan nesneler mahiyetini bilebildiklerimizdir. Bu ayrım üzerinden tartışmayı sürdürdüğümüzde dış dünyada karşılığı bulunan nesneleri konu edinen önermelerin doğru olmasının önermenin içerdiği 'varlıksal getirim' unsuruna bağlı olduğunu açıkladık.

4. Özcülük ile ilişkisi bağlamında önermelerin zâtî ve vasfî okuma biçimleri öne çıkan bir diğer konudur. Buna göre zâtî okumanın taşıdığı özsellik anlamı itibariyle, İbn Sînâ modal mantığının özcü alt yapısını oluşturan temel bir yapı taşı olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Mantık alanında yürüttüğümüz tartışma bize İbn Sînâ'nın öz kavramını modal önermelere tutarlılıkla işlediğini gösterir. İbn Sînâ'yı çağdaş modal mantıktaki özcülük tartışmalarına dahil edebilme imkanını düşünürün bu tutarlı sistemi neticesinde erişmekteyiz. Özellikle Kripke'nin mümkün dünyalar semantiğinin temel taşlarından birisi olan özcülük ifadesi İbn Sînâ'da karşılık bulmakla birlikte, İbn Sînâ'nın zorunluluk ve özsellik arasında yaptığı ayrım bugünkü çağdaş özcü tartışmaların kabul ettiği türden bir ayrıma işaret etmesi bakımından önemlidir. İbn Sînâ'nın modal önerme düzeyinde yaptığı bu ayrımın izini takip etmek istediğimizde modalite ve modal bilginin edinim süreçleri hakkında düşünürün bilgi kuramı dahilinde modalite ve öz ilişkisi üzerine bir araştırmayı gerekli kılmıştır.

II. Epistemoloji

Çağdaş ve İbn Sînâ felsefesinde modal bilginin edinimi üzerine yaptığımız incelememizde ulaştığımız sonuçlar şunlardır:

1. Çağdaş modal epistemolojide yer alan kuramlara yönelik eleştirilerin iki boyutu vardır: Öne sürülen argümanlardaki araçların kullanımı ve farklı modaiteler arasındaki geçişin sağlanması. Argüman araçları düşünürlerin kuramları için seçtikleri kavramların temellendirilmesi problemine işaret ederken, modaliteler arası geçiş söz gelimi bir düşünür farklı türde modaliteden (mantıksal, fiziksel, metafiziksel) bahsediyor ise bu modalitelerin birbiri ile bağlantısının açıklanmasıdır.

2. Çağdaş epistemolojinin güncel konularından birisi modalite bilgisini nasıl edindiğimiz meselesi özelinde modalite ve modal önermelerin tesisine yönelik incelemeyi kapsar. Modal bilgiyi, yani zorunluluk ya da olanaklılık içeren bir söylemi, nasıl bildiğimiz meselesi üzerine son yıllarda yazılmış eserlere baktığımızda modaliteye yönelik akılcı ve deneyci yaklaşımların dolduğunu görmekteyiz. Buna göre, akılcı yaklaşımlar modal kavramların insan zihnindeki düşünülebilirlik ya da hayal gücü gibi kavramlar dahilinde üretildiğini, deneyci yaklaşımlar ise tecrübemize konu olan deneyimlerimiz neticesinde modal kavramları bu olgulardan çıkardığımızı dile getirmektedir. Bununla birlikte, modalite ve modal bilgimize dair melez olarak tanımlanan *a priori* ve *a posteriori* yöntemlerin birleşimini savunarak akılcı ve deneyci görüşleri orta noktada buluşturan yaklaşıma göre modaliteye yönelik bilgimiz iki görüşten de unsurlar içermektedir.

3. İbn Sînâ'nın argüman aracı sorununu şu şekilde aşmaktadır: Modal önermenin inşası için gerekli olan modal kavramlar bedihidir. Bununla birlikte Faal Akıl'dan sûdur eden

suret bilgisi, bedihi modal kavramlar ve tecrübemiz sayesinde edindiğimiz bilgilerle modal önermeyi oluşturmaktayız. İbn Sînâ'ya göre modal bir önerme nefsin idraki sürecinden temin edilen bilgiler ile zorunluluk ve varlık gibi bedihi kavramların zihinde bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın önermelere yönelik yapmış olduğu madde-modalite ayrımının epistemolojik önemi burada ortaya çıkmaktadır. Buna göre, önerme içerisinde açıkça modal terim bulunmamasına rağmen bir önermenin modal hüviyetinden bahsetmek mümkündür. Bunu mümkün kılan önermenin konusunun varlık mahalli konusu ise karşı olgusal durumlara yönelik konuşabilmemize imkân sağlamaktadır.

4. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın modal bilginin edinimine yönelik kabul ettiği görüş ile çağdaş felsefe başlığı altında incelediğimiz melez yöntemin savunucusu Tahko'ya yakın durmaktadır. Tahko'nun görüşü esasen Lowe ontolojisinden devşirdiği ve özün varlıktan önce geldiği düşüncesine dayanmaktadır. Bir şeyin özünü bilmenin, o şeyin tam olarak ne olduğunu bilmek olduğunu savunan Lowe için bu bilgi öz bilgisini mümkün kılan unsurdur. Lowe'ın bu iddiası öze ontolojik bir önceliğin yanı sıra epistemolojik de bir öncelik kazandırır. Özün epistemik önceliği öze karşı modal yaklaşıma gerçekten bir fayda sağlamakta mıdır? Daha önce hiç bilmediğimiz bir doğal tür ile karşılaştığımızda o türün kendisi için özünün varlığından önce gelmesini kabul etmemiz, o türe dair bilgimizin söz konusu türün varlığından önce gelmesini garanti etmez. Nitekim Tahko'ya göre 'Su H_2O'dur' gibi *a posteriori* zorunlu önerme özsel olarak doğru olmasına karşın suyun kendisini oluşturan Hidrojen ve Oksijen elementlerine özsel olarak sahip olduğu ancak *a posteriori* olarak bilinebilirdir. Ona göre bir doğal türü ne ise o yapan mikro yapıların *a priori* bilinmesi yerine bu yapıların doğal türlerin gözle görülen yapılarını *a posteriori* bilmemize imkân sağlaması Kripkeci anlamda özcülüğü bir bakıma halen savunabilir kılmıştır. Tahko aynı zamanda Oderberg'in öz ve özsel özellik arasındaki yaptığı karmaşık ayrımı ve Oderberg'in reddettiği *a priori* unsuru harmanlayarak melez kuramını temellendirir. İbn Sînâ modalite bilgisi hususunda doğrudan doğal türlere gönderimde bulunmadan meseleye yaklaşmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bilginin edinim süreci Faal Akıl, feyz ve tecrübe ile nihayete eren çok aşamalı bir süreçtir ve Tahko'nun ifade ettiği *a priori* ve *a posteriori* unsular kavramsal olarak İbn Sînâ'da ancak bu şekilde karşılık bulabilir. Doğal türlerin zihin dışındaki gerçeklikleri, onların birer cevher olması bakımından, İbn Sînâ açısından kabul edilebilir olsa da doğal tür özcülüğünün -özlerin tanımı üzerinden özün

değişmezliğinin getirdiği zorunluluk anlamı itibariyle- modalite ile olan ilişkisinin İbn Sînâ'da karşılığı öz kavramının varlık-mahiyet ayrımı nezdinde değerlendirmesini göz önüne almayı gerektirir ki bu ayrımın bizi getirdiği son nokta olarak tanımlayabileceğimiz düşünürün istidat görüşü bu konu hakkında bize fikir verebilir.

III. Metafizik

İstidat kavramı çağdaş özcülük ile ilgili kuramların, gerçekten ve literatür anlamında geldiği son noktadır. Muhtemeldir ki bizim burada tartışmayı sürdürdüğümüz an ve bu çalışmanın nihayete erdiği andan sonra dahi bu konu üzerine yapılan çalışmaları göreceğiz. Bu açıdan tezimizin istidat ile ilgili çalışmalara ne yönden katkı sağlayabileceği ve literatürde kendisine nasıl bulabileceğine dair düşüncelerimizi ifade ederek yazımızı sonlandırabiliriz.

1. İbn Sînâ'nın istidat kavramına yüklediği anlam ile çağdaş düşünürlerin yüklediği anlamlar doğrudan birbiri ile örtüşmemektedir. İki düşünce arasındaki temel fark, çağdaş felsefede istidat kavramının bir nesnenin özsel olarak sahip olduğu ve bir uyaran tarafından nesneye etki edilmesi sureti ile kendisini çıkaran bir özellik olmasıdır. İbn Sînâ ise istidat kavramını madde ve suretten meydana gelen nesnenin zıt suretleri kabul edebilmesi için maddenin geçirdiği hazırlanma süreci olarak tanımlar. Bu açıdan istidat kavramının işaret ettiği anlamlar çağdaş felsefede Aristoteles'in kuvve anlamında *dunamis* kavramına denk düşerken, İbn Sînâ'da kuvvenin öncesinde maddeyi sureti almaya hazır kılma özelliği olarak tanımlanmaktadır.

2. İbn Sînâ için istidadın, suret ile ilişkisi bakımından maddenin o olmazsa suretler ile etkileşime giremeyeceği düşünüldüğünde, madde cihetinden, zâtî bir özellik olduğu söylenebilir. İstidat bu özelliği ile nesnenin sahip olduğu özü göstermesine imkân tanıması bakımından bir görev üstlenir. Diğer bir ifade ile İbn Sînâ çağdaş felsefenin özellik konumunda değerlendirdiği istidat kavramına, özelliklere imkân tanıyan bir unsur olarak görev verir. İbn Sînâ'nın istidat kavramına yaklaşımı hem çağdaş istidadi özcü kuramların cevap vermekte zorlandığı konulara karşı yeni bir teklif sunabilmesi hem de kendi içerisinde taşıdığı özgünlüğü sebebiyle dikkate değerdir.

3. İstidadi özcülük tartışmalarını istidat kavramına yüklenen anlam ve bu anlamdan doğan metafizik anlayışının doğa yasalarına karşı tutumları üzerinden Elli ve Bird'ün görüşleri üzerinden ele aldık. Ellis doğa yasalarının doğal türlerin özsel özelliklerinden kaynaklanan zorunlu durumlar olduğu görüşünü savunurken, Bird doğa yasalarının

zorunluluğu hususunda Ellis ile hem fikir olmasına karşın nesnelerin doğal özelliklerinden kaynaklanan y/etkileri vardır ve bu y/etkisel öz bir uyaran ile karşılaştığında göstereceği tepkinin adı istidattır. İki görüş açıklamalarının yöntemi konusunda ayrılsa da istidada yönelik yaklaşımı benzerlik taşımaktadır. Yer verdiğimiz bu istidadi özcü görüşler bir nesnenin sahip olduğu istidadi özelliğin, nesnenin niçin sahip olduğu bu eğilime göre hareket etmesi gerektiğini açıklaması hususunda yetersiz kalmaktadır. Şekerin doğasında erime istidadının niye olduğunu açıklanması, istidadi özcülüğün çözmeyi amaç edindiği bir sorun olmamasına karşın, en azından üzerine konuşulur olmalıdır. Özellik ve doğal türler arasında kurulan ilişki neticesinde bu sorun aşılır gibi gözükse de hem istidatların varlığı hem de istidatları ortaya çıkartan etkenler üzerinden yöneltilen eleştirilere karşı İbn Sînâ'nın istidat kuramı bize bir açıklama sunmaktadır.

4. İbn Sînâ'ya göre maddenin surete dönük nispetinin ortaya çıkmasının sebebi maddede bu yönde bulunan bir yetkin istidadın olmasıdır. Bu bağlamda yetkin istidat, nesnenin istidatlı olduğu şeyin bizzat kendisiyle kurduğu tam bir ilişkiden ibarettir. Şeker eridiğinde onda olmayan soğuma sureti şekere eklenmiş olur. Soğuma şekerin maddesindeki istidadın şekerin erimesi neticesinde iki zıt kuvvetten birine doğru ilerlemesi neticesinde ortaya çıkar. Dolayısıyla madde her türlü muhafaza ettiği iki zıt suretten hangisini, alacağı tepkiye göre gösterme eğilimindedir. Diğer bir deyişle, istidadi özcü kuramlara göre şekerin erime istidadı yerine İbn Sînâ'nın şekerin erimesini sağlayan istidadı mutlak çözüm olmasa da bir seçenek olarak günümüz ontoloji tartışmalarında kendisine yer bulabilecek bir öneri sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed, Asad Q. "Avicenna's Reception of Aristotelian Modal Syllogistics: A Study Based on Conversion Rules and the Barbara Problematic." In *Before and After Avicenna Proceedings of the First Conference of TheAvicenna Study Group*, Ed. David Colum Reisman, 3–24. Leiden: Brill, 2003. Accessed March 31, 2022. https://brill.com/view/book/edcoll/9789047402022/B9789047402022_s003.xml.

———. "Jiha/Tropos-Mādda/Hūlē Distinction in Arabic Logic and Its Significance for Avicenna's Modals." In *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, Ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri, 229–253. Logic, Epistemology, and The Unity of Science. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. Accessed June 17, 2021. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_8.

Alper, Ömer Mahir. *İbn Sina*. İstanbul: İSAM, 2014.

Altaş, Eşref. *Fahreddin Er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

———. "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir Mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma." *İslâm Araştırmaları Dergisi*, no. 30 (2013): 59–79.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Elis, 2008.

Ariew, Roger, and Daniel Garber, eds. *Leibniz: Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitapevi, 1998.

———. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. Yapı Kredi Yayınları, 2019.

———. *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. Yapı Kredi Yayınları, 2018.

———. *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.

———. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

Aristotle. *Aristotle: Posterior Analytics. Topica.* Çev. Hugh Tredennick and E. S. Forster. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.

———. *Prior Analytics*. Çev. Robin Smith. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

Armstrong, David. "Four Disputes about Properties." *Synthese* 144, no. 3 (2005): 309–320.

———. *Nominalism and Realism | Universals and Scientific Realism Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Armstrong, David M. *What Is a Law of Nature?* Cambridge Philosophy Classics edition. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2016.

Bäck, Allan. "Aristotelian Necessities." *History and Philosophy of Logic* 16, no. 1 (1995): 89–106.

———. "Conception of the Modalities." *Vivarium* 30, no. 2 (1992): 217–255.

Barnes, Jonahtan, J. A. Smith, and David Ross, eds. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton University Press, 1984.

Bealer, George. "The Origins of Modal Error." *Dialectica* 58, no. 1 (2004): 11–42.

Bigelow, John, Brian Ellis, and Caroline Lierse. "The World as One of a Kind: Natural Necessity and Laws of Nature." *British Journal for the Philosophy of Science* 43, no. 3 (1992).

Bilal Ibrahim. "Fahr Ad-Dīn Ar-Rāzī, Ibn al-Hayṯam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought." *Oriens* 41 (2013): 379–431.

Bird, Alexander. "Lowe on a Posteriori Essentialism." *Analysis* 68, no. 4 (October 1, 2008): 336–344.

———. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. New York: Oxford University Press, 2007.

———. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2007.

———. *Philosophy of Science*. McGill-Queen's University Press, 1998.

Bronstein, David. "Aristotle As Systematic Philosopher: Essence, Necessity, and Explanation in Theory and Practice." In *What Makes a Great Philosopher Great? Thirteen Arguments for Twelve Philosophers,* Ed. Stephen Hetherington. New York: Routledge, 2018.

Burgess, John P. *Kripke*. 1st edition. Cambridge: Polity, 2012.

Büyükada, Samet. "Doğa Yasaları ve Bilimsel Özcülük Üzerine." *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi* 2, no. 17 (2021): 45–67.

———. "İbn Sînâ'da Şartlı Kıyaslar." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2015.

Carnap, Rudolf. *Meaning and Necessity*. University of Chicago Press, 1964.

———. "Testability and Meaning." *Philosophy of Science* 3, no. 4 (1936): 419–471.

Çelik, Muhammet. "Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2020.

Çevik, Ahmet. *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık*. İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2019.

Chalmers, David. “Does Conceivability Entail Possibility.” In *Conceivability and Possibility*, Ed. Tamar Szabo Gendler and John Hawthorne, 145--200. Oxford University Press, 2002.

———. *The Character of Consciousness*. Oxford, 2010.

———. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford Aristotle studies. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2002.

Chatti, Saloua. *Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics*. Basel: Birkhäuser, 2020.

———. “Avicenna on Possibility and Necessity.” *History and Philosophy of Logic* 35, no. 4 (2014): 332–353.

———. “Existential Import in Avicenna’s Modal Logic.” *Arabic Sciences and Philosophy* 26, no. 1 (2016): 45–71.

Cohen, S. Marc. “Aristotle’s Metaphysics.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta. Winter 2016. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016. Accessed April 12, 2019. https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-metaphysics/.

Cowling, Sam. “The Modal View of Essence.” *Canadian Journal of Philosophy* 43, no. 2 (2013): 248–266.

Cüyaz, Mehmet Taylan. “A Problem about 2-Dimensional Semantics: An Analysis of Chalmers’ 2-Dimensionalism and 2-Dimensional Argument Against Materialism.” Yüksek Lisans Tezi, ODTÜ, 2022.

Daşdemir, Yusuf. *İbn Sina Mantığında Modalite*. İstanbul: Endülüs, 2021.

———. “Ma‘dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin Er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması.” *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 5 (2019): 77–111.

Deniz, Ebubekir Muhammed. “Doğa Yasalarının Zorunluluğu Bağlamında İstidadi Özcülük.” *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, no. 44 (n.d.): 43–63.

Denizli, Adil. “Autoimmune Diseases and Immunoadsorption Therapy.” *Hacettepe Journal of Biology and Chemistry* 39, no. 3 (2011): 213–229.

Denkel, Arda. *Nesne ve Doğası*. İstanbul: Metis Yayınları, 1986.

———. *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replie*. Çev. Moriarty Michael. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Doko, Enis. *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona Kitap, 2020.

———. “Yapay Zeka: Güncel Yaklaşımlar ve Uygulamalar.” In *Makineler Aşık Olabilir Mi?*, Ed. M. K. Yılmaz and N. Ö. İyigün. İstanbul: Beta Kitap, 2021.

Dumsday, Travis. *Dispositionalism and the Metaphysics of Science*. New York: Cambridge University Press, 2019.

Elder, Crawford L. “Real EssentialismBy David S. Oderberg.” *Analysis* 69, no. 2 (April 1, 2009): 376–378.

Ellis, Brian. *Scientific Essentialism*. Cambridge University Press, 2001.

———. *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Chesham: Acumen, 2002.

Ellis, Brian, and Caroline Lierse. “Dispositional Essentialism.” *Australasian Journal of Philosophy* 72, no. 1 (March 1, 1994): 27–45.

Fârâbî. “Et-Tavtia Fi’l-Mantık.” In *Fârâbi’nin Bazı Mantık Eserleri*, Çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.

———. “Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağir.” In *Fârâbi’nin Bazı Mantık Eserleri*, Çev. Mübahat Türker Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.

Faye, Jan. *How Matter Becomes Conscious: A Naturalistic Theory of the Mind*. 1st ed. 2019 edition. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2019.

Fine, Kit. “Essence and Modality: The Second Philosophical Perspectives Lecture.” *Philosophical Perspectives* 8 (1994): 1–16.

———. “The Logic of Essence.” *Journal of Philosophical Logic* 24, no. 3 (1995): 241–273.

Fischer, Bob, and Felipe Leon. *Modal Epistemology After Rationalism*. Springer, 2017.

Fitting, M., and Richard L. Mendelsohn. *First-Order Modal Logic*. Dordrecht ; Boston: Springer, 1999.

Fortenbaugh, William, Pamela Huby, Robert Sharples, and Dimitri Gutas. “Logic.” In *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence (2 Vols)*, 114–275. Brill, 1992.

Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. Çev. Bülent Gözkan. İstanbul: YKY, 2014.

———. *Kavram Yazısı*. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2019.

———. “Sense and Reference.” *The Philosophical Review* 57, no. 3 (1948): 209–230.

Gendler, Tamar Szabo, and John Hawthorne. *Conceivability and Possibility*. Oxford University Press, 2002.

Granger, Herbert. “The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, no. 2 (January 1, 1981): 118–129.

Grünberg, Teo. “İbni Sina’daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi.” In *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazıları*, 322–332. İstanbul: YKY, 2003.

Gutas, Dimitri. “The Empiricism of Avicenna.” *Oriens* 40, no. 2 (2012): 391–436.

Haaparanta, Leila, ed. *The Development of Modern Logic*. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009.

Hakkarainen, Jani, and Markku Keinänen. “Away with Dispositional Essences in Trope Theory.” In *Neo-Aristotelian Perspectives on Formal Causation*, Ed. Ludger Jansen and Petter Sandstad, 106–123. London, UK, New York, NY: Routledge, 2021.

Haklı, Şaban. *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi İmkanı ve Değeri*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.

Head, Kathleen A, and Julie S Jurenka. “Inflammatory Bowel Disease Part I: Ulcerative Colitis – Pathophysiology and Conventional and Alternative Treatment Options.” *Alternative Medicine Review* 8, no. 3 (2003): 247–283.

Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hodges, Wilfrid, and Spencer Johnston. “Medieval Modalities and Modern Method: Avicenna and Buridan.” *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 4, no. 4 (2017): 1029–1073.

Hüttemann, Andreas. “Dispositions in Physics.” In *Debating Dispositions*, Ed. Gregor Damschen, Robert Schnepf, and Karsten Stueber, 221–237. De Gruyter, 2009.

İbn Sînâ. *Al-Shifā’, al-Mantiq: Al-Maqūlāt*. Ed. George Anawati, Mahmud El Khodeiri, Fu’ad El-Ahwani, and Saʿid Zayed. Kahire, 1959.

———. *Al-Ta‘līqāt*. Ed. Seyyed Hossein Mousavian. Tahran: Mu’assasah-’i Pizhūhishī-i Ḥikmat va Falsafah-’i Īrān, 2013.

———. *Dânişnâme-i Alâî*. Ed. Gürbüz Deniz. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

———. *En-Necât*. Kahire: Library Mustapha al Babi al Hilbi, 1938.

———. *Eş-Şifâ El-Mantık El-Kıyâs*. Kâhire: el-Hey’etü’l-Âmme li-şuûni’l- Metâbi’ el-Emîriyye, 1964.

———. *Et-Ta’lîkât*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis, 2019.

———. *II. Analitikler /Burhân*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

———. *İşaretler ve Tembihler*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

———. *Kitâbu’ş-Şifa: Fizik*. Çev. Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı. Vol. 1. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

———. *Kitâbu’ş-Şifa: Fizik*. Çev. Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı. Vol. 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

———. *Kitâbu’ş-Şifa: Kategoriler*. Ed. Muhittin Macit. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

———. *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*. Ed. Muhittin Macit. Çev. Ekrem Demirli and Ömer Türker. Vol. 2. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

———. *Kitâbu'ş-Şifa: Metafizik*. Ed. Muhittin Macit. Çev. Ekrem Demirli and Ömer Türker. Vol. 1. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

———. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. Ed. Eşref Altaş. Çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 2021.

———. *Kitâbu'ş-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*. Ed. Muhittin Macit. Çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

———. *Mantığa Giriş*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

———. *Mantıku'l-Maşrikıyyîn ve'l-Kasîdetü'l-Müzdevice Fi'l-Mantık*. Kâhire: el-Mektebetü‟s-Selefiyye, 1910.

———. *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

———. *Yorum Üzerine Kitabu'ş - Şifa: El-İbare, Kitabü'ş-Şifa*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İmamoğlugil, Halil. "Akıl Yürütme." In *Mantık El Kitabı*, Ed. İsmail Köz and Ali Çetin, 160–227. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Ishii, Robertson, and Philip Atkins. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition)*. Last modified October 26, 2020. Accessed February 2, 2022. https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/.

Jaap Mansfeld Keimpe Algra (Editor), Jonathan Barnes (Editor). *By Keimpe Algra - The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, 2006.

Jansen, Ludger, and Petter Sandstad. *Neo-Aristotelian Perspectives on Formal Causation*. New York: Routledge, 2021.

Jon McGinnis. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi (Karton Kapak)*. Çev. Aziz Yardımlı. 3rd ed. İdea Yayınevi, 2015.

———. *Critique of Pure Reason*. Ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge, 1999.

———. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.

Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik, 2011.

Keller, Philipp. "∈ : Formal Concepts in a Material World Truthmaking and Exemplification as Types of Determination" (2007). Accessed April 10, 2019. https://archive-ouverte.unige.ch/unige:15033.

Kim, Jaegwon, Ernest Sosa, and Gary S. Rosenkrantz. *A Companion to Metaphysics*. Wiley-Blackwell, 1994.

Klima, Gyula. "Contemporary Essentialism vs. Aristotelian Essentialism." In *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, Ed. John Haldane. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

Knuuttila, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. London ; New York: Routledge, 1993.

Kripke, Saul A. *Adlandırma ve Zorunluluk*. Çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

———. *Naming and Necessity*. Repr. Oxford: Blackwell, 1990.

Kung, Joan. "Aristotle on Essence and Explanation." *Philosophical Studies* 31, no. 6 (1977): 361–383.

Kuşlu, Harun. *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı*. İstanbul: Klasik, 2016.

Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Lagerlund, Henrik. "Avicenna and Ūsī on Modal Logic." *History and Philosophy of Logic* 30 (August 1, 2009).

———. *Modal Syllogistics in the Middle Ages*. Leiden ; Boston: Brill, 2000.

Leibniz, Freiherr von Gottfried Wilhelm. *Theodicy*. Ed. Austin Farrer. Çev. E.M. Huggard. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

Lewis, David. *Counterfactuals*. Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2001.

———. "Finkish Dispositions." *The Philosophical Quarterly (1950-)* 47, no. 187 (1997): 143–158.

Locke, John, and Pauline Phemister. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, 2009.

Lowe, Edward Jonathan. "Essentialism, Metaphysical Realism, and the Errors of Conceptualism." *Philosophia Scientae*, no. 12–1 (April 1, 2008): 9–33.

———. *Forms of Thought: A Study in Philosophical Logic*. Cambridge University Press, 2013.

Lowe, Edward Jonathan. *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Lowe, Edward Jonathan. "Two Notions of Being: Entity and Essence." *Royal Institute of Philosophy Supplement* 62 (July 2008): 23–48.

Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

Mackie, Penelope. "Essentialism and Modality." In *The Routledge Handbook of Modality*, Ed. Otavio Bueno and Scott A. Shalkowski. New York: Routledge, 2021.

Magee, Bryan. *Felsefenin Öyküsü*. Çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: Dost Kitapevi, 2010.

Malink, Marko. "Aristotle on One-Sided Possibility." In *Logical Modalities from Aristotle to Carnap*, Ed. Max Cresswell, Edwin Mares, and Adriane Rini. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

———. *Aristotle's Modal Syllogistics*. Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

Martin, Charles B. "Dispositions and Conditionals." *The Philosophical Quarterly* 44 (1994): 1–8.

McGinnis, Jon. "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method*." In *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, Ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri, 129–152. Logic, Epistemology, and The Unity of Science. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008.

Movahed, Zia. "A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism." *Sophia Perennis* 1, no. 1 (2009): 5–22.

———. "De Re and De Dicto Modality in Islamic Traditional Logic." *Sophia Perennis* 2 (2010): 5–14.

———. "Ibn-Sina's Anticipation of the Formulas of Buridan and Barcan." In *Logic in Tehran*, Ed. Ali Enayat, Iraj Kalantari, and Mojtaba Moniri, 248–255. Lecture Notes in Logic. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Accessed March 31, 2022. https://www.cambridge.org/core/books/logic-in-tehran/ibnsinas-anticipation-of-the-formulas-of-buridan-and-barcan/3771D62932AB048BB77D632856D7D884.

Mumford, Stephen. *Dispositions*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

———. *Laws in Nature*. New York: Routledge, 2004.

Novaes, Catarina Dutilh, and Stephen Read, eds. *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Oderberg, David S. "Essence and Properties." *Erkenntnis (1975-)* 75, no. 1 (2011): 85–111.

———. *Real Essentialism*. Routledge studies in contemporary philosophy 11. New York ; London: Routledge, 2007.

Özel, Aytekin. "Ali Sedat'ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?" *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19, no. 1 (March 25, 2020): 47–60.

———. *İbn Sina'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

———. *Tasavvurlar Mantığı ve Kavramlar Mantığı: Geleneksel Mantığa Giriş I*. Bursa: Emin Yayınları, 2020.

Özturan, Mehmet. *İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı: Kâtibî ve Kutbüddin Râzî Örneği*. İstanbul: Klasik, 2020.

Özturan, Mehmet, and Ömer Türker. “Burhân Teorisi.” İn *Metafizik (3 Cilt)*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Öztürk, Fatih. “Epistemology of Counterfactuals and Experience.” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 17 (May 1, 2014): 131–140.

Peker, Hidayet. *İbn Sina’nın Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Putnam, Hilary. “The Meaning of ‘Meaning’” (1975). Accessed April 12, 2019. http://conservancy.umn.edu/handle/11299/185225.

Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View*. Harvard University Press, 1953.

———. “Three Grades of Modal Involvement.” *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* 14 (1953): 65–81.

Quine, Willard Van Orman. “From a Logical Point of View” (n.d.): 190.

Rahman, Shahid, and Mohammad Saleh Zarepour. “On Descriptional Propositions in Ibn Sīnā: Elements for a Logical Analysis.” In *Mathematics, Logic, and Their Philosophies: Essays in Honour of Mohammad Ardeshir*, Ed. Mojtaba Mojtahedi, Shahid Rahman, and Mohammad Saleh Zarepour, 411–431. Logic, Epistemology, and the Unity of Science. Cham: Springer International Publishing, 2021. Accessed June 17, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-53654-1_16.

Roca-Royes, Sonia. “Conceivability and De Re Modal Knowledge.” *Noûs* 45, no. 1 (2011): 22–49.

Rossi, Jean-Gerard. *Analitik Felsefe*. Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma, 2001.

Ruse, Michael. “Creation-Science Is Not Science.” In *Philosophy of Science: The Central Issues*, Ed. Martin Curd and J.A. Cover. London: W W. Norton Sc Company, 1998.

Russell, Bertrand. “On Denoting.” *Mind* 14, no. 56 (1905): 479–493.

———. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Şaman, Burak. “Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi).” İn *Metafizik (3 Cilt)*, Ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.

Schrenk, Markus. *Metaphysics of Science: A Systematic and Historical Introduction*. London & New York: Routledge, 2017.

Schroeter, Laura. “Two-Dimensional Semantics.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Last modified 2021. Accessed July 9, 2021. https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entrieswo-dimensional-semantics/.

Shalkowski, Scott A. “Modalism.” In *The Routledge Handbook of Modality*. Routledge, 2020.

Shieh, Sanford. *Necessity Lost: Modality and Logic in Early Analytic Philosophy, Volume 1*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2019.

Soames, Scott. “The Philosophical Significance of the Kripkean Necessary Aposteriori.” *Philosophical Issues* 16, no. 1 (2006): 288–309.

Street, Tony. “An Outline of Avicennas Syllogistic.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, no. 2 (September 5, 2002): 129–160.

———. “Arabic Logic.” In *Greek, Indian and Arabic Logic,1: Volume 1*, Ed. Dov M. Gabbay, 523–596. Amsterdam ; Boston, 2004.

———. “Avicennaon the Syllogism.” In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Ed. Peter Adamson, 48–70. Interpreting. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. Accessed March 31, 2022. https://www.cambridge.org/core/books/interpreting-avicenna/avicennaon-the-syllogism/0133FF5BA29F65C2CBB7E090E8C03598.

———. “Logic.” In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, 247–265. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Accessed March 30, 2022. https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-companion-to-arabic-philosophy/logic/1E86C18166AA08A95CF0E4611B2B3F6B.

———. “Medieval and Modern Interpretations of Avicenna’s Modal Syllogistic.” In *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*, Ed. Felicitas Opwis and David Reisman, 233–255. Brill, 2012.

———. “Toward a History of Syllogistic After Avicenna: Notes on Rescher’s Studies on Arabic Modal Logic.” *Journal of Islamic Studies* 11, no. 2 (2000): 209–228.

Strobino, Riccardo. “Avicenna on Knowledge (ʿILM), Certainty (Yaqīn), Cause (ʿILLA/SABAB) and the Relative (MUḌĀF).” *British Journal for the History of Philosophy* 24, no. 3 (May 3, 2016): 426–446.

———. *Avicenna’s Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology*. California: University of California Press, 2021.

———. “Ibn Sina’s Logic.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta. Fall 2018. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. Accessed June 17, 2021. https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/ibn-sina-logic/.

———. “Per Se, Inseparability, Containment and Implication. Bridging the Gap between Avicenna’s Theory of Demonstration and Logic of the Predicables.” *Oriens* 44, no. 3–4 (2016): 181–266.

Strobino, Riccardo, and Paul Thom. “The Logic of Modality.” In *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Ed. Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read, 342–369. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Tahko, Tuomas E. “A Priori or A Posteriori?” In *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, Ed. Ricki Bliss and James Miller, 353–363. Routledge, forthcoming.

———. *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge University Press, 2015.

———. “Natural Kind Essentialism Revisited.” *Mind* 124, no. 495 (July 2015): 795–822.

———. “The Epistemology of Essence.” In *Ontology, Modality, Mind: Themes from the Metaphysics of E. J. Lowe*, Ed. Alexander Carruth, S. C. Gibb, and John Heil, 93–110. Oxford, UK: Oxford University Press, 2018.

———. *The Epistemology of Essence*. Vol. 1. Oxford University Press, 2018. Accessed April 10, 2019. http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/oso/9780198796299.001.0001/oso-9780198796299-chapter-7.

Tekin, Ömer Fatih. “Different Views of Laws of Nature.” *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 7, no. 1 (2017): 43–63.

Thom, Paul. “Logic and Metaphysics in Avicenna’s Modal Syllogistic.” In *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, Ed. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri, 361–376. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008.

———. *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*. 1 edition. Routledge, 2017.

Tolkien, J. R. R. *Silmarillion*. Çev. Berna Akkıyal. İthaki Yayınları, 2022.

Tooley, Michael. “The Nature of Laws.” *Canadian Journal of Philosophy* 7, no. 4 (1977): 667–698.

Türker, Ömer. *İbn Sina’da Metafizik Bilginin İmkanı*. İstanbul: İSAM, 2019.

Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti‘Dâd ve Teheyyu’ Anlayışı Üzerine.” *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, no. 3 (2015): 35–74.

———. “İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı.” Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

———. “İbn Sînâcı İnsan Tasavvurunu Yeniden Düşünmek: Madde, Doğa ve İnsanî Haller.” In *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, Ed. Ömer Türker and İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM, 2022.

Ülken, Hilmi Ziya. *Mantık Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Rıza Koşkun Matbaası, 1942.

Vetter, Barbara. *Potentiality: From Dispositions to Modality*. First edition. Oxford philosophical monographs. New York, NY: Oxford University Press, 2015.

Vincenzo, Silvia Di. *Avicenna, ›The Healing, Logic: Isagoge‹. Avicenna, ›The Healing, Logic: Isagoge‹*. Berlin: De Gruyter, 2021. Accessed March 22, 2022. https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110726565/html.

Wang, Jennifer. “The Nature of Properties: Causal Essentialism and Quidditism.” *Philosophy Compass* 11, no. 3 (2016): 168–176.

Williams, S., and D. Charles. “Essence, Modality, and the Master Craftsman.” In *Aristotle on Method and Metaphysics.*, Ed. E. Feser. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Williamson, Timothy. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2010.

Yablo, Stephen. *Thoughts: Papers on Mind, Meaning, and Modality*. 1 edition. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009.

"Natural Kinds | Internet Encyclopedia of Philosophy." Accessed April 12, 2019. https://www.iep.utm.edu/nat-kind/#H3.

Özgeçmiş

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Samet BÜYÜKADA

Uyruğu: T.C.

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü	2011
Yüksek Lisans	İMU, Sosyal Bilimler Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı	2015
Doktora	İMU, Lisansütü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı	2022