

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN RÜŞD'ÜN MANTIĞINDA ÖNERMELER

DOKTORA TEZİ

Muhammet Nasih ECE

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Mantık

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Atilla ARKAN

HAZİRAN – 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

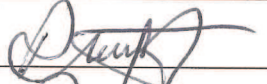
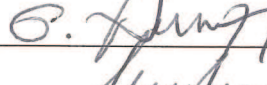
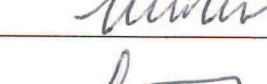
İBN RÜŞD'ÜN MANTIĞINDA ÖNERMELER

DOKTORA TEZİ

Muhammet Nasih ECE

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Mantık

“Bu tez 12/06/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ	İMZA
Prof. Dr. Ali Durusoy	Başarılı	
Prof. Dr. Atilla ARKAN	Başarılı	
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ	Başarılı	
Doç. Dr. İbrahim Sefa DAŞKAYA	Başarılı	
Yrd. Doç. Dr. Harun KUŞLU	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: İbn Rüşd'ün Mantığında Önermeler

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam **200** sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 15/05/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı **% 4**'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

Muhammet Nasih ECE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı
Öğrenci Numarası
Ana Bilim Dalı
Programı
Statüsü

:Muhammet Nasih ECE

:1260D10001

:Felsefe ve Din Bilimleri

:Mantık

:☐ Y. Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

Danışman
Prof. Dr. Atilla ARKAN

ÖNSÖZ

Bu tezin varlık bulmasında birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Başta danışmanlığımı üstlenerek çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Atilla ARKAN'a katkılarından dolayı teşekkür ederim. İbn Rüşd'ün önermeler mantığını çalışma arzumu destekleyip tavsiyelerde bulunan aynı zamanda tezimin ilk dönemlerinde danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK'a ve çalışmam boyunca görüş ve tavsiyelerinden yararlandığım Prof. Dr. Ali DURUSOY'a müteşekkirim. Tez ile ilgili raporları ilgiyle takip eden ve önerilerde bulunan değerli tez izleme komisyonu üyeleri Doç. Dr. İbrahim Safa DAŞKAYA ve komisyon üyesi olmanın ötesinde tezimi büyük bir itina ile okuyup değerli katkılarda bulunan Yrd. Doç. Dr. Harun KUŞLU'ya desteklerinden dolayı çok şey borçlu olduğumu ifade etmek isterim. Son olarak çalışmam boyunca iki oğlum ve eşime bana gösterdikleri sabırdan dolayı şükranlarımı sunarım.

Muhammet Nasih ECE

12. 06. 2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ŞEKİL LİSTESİ.....	iv
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: KAVRAM-ÖNERME İLİŞKİSİ, ÖNERMENİN TANIMI, TERİMLERİ VE ÇEŞİTLERİ.....	11
1. 1. Kavram ve Önerme	11
1. 2. Önermenin Tanımı ve Terimleri	15
1. 3. Oluşumu Bakımından Önerme Çeşitleri	28
1. 3. 1. Basit ve Birleşik Önergeler	29
1. 3. 2. Şartlı Önergeler	44
BÖLÜM 2: ÖNERMELERDE NİTELİK, NİCELİK VE MODALİTE	83
2. 1. Önergelerin Niteliği	83
2. 2. Önergelerin Niceliği.....	95
2. 3. Önergelerin Modalitesi	97
2. 3. 1. Mutlak Önergeler	103
2. 3. 2. Zorunlu Önergeler.....	126
2. 3. 3. Mümkün Önergeler	133
BÖLÜM 3: ÖNERMELERİN KARŞI-OLUM İLİŞKİSİ VE DÖNDÜRMESİ ...	149
3. 1. Önergelerde Karşı-Olum İlişkisi.....	149
3. 1. 1. Gelecek Zamanlı Önergelerin (Future Contingent) Karşı-Olum İlişkisi .	160
3. 2. Önergelerin Döndürmesi.....	168
3. 2. 1. Mutlak Önergelerde Döndürme	171
3. 2. 2. Zorunlu Önergelerde Döndürme	176

3. 2. 3. Mümkün nermelerde Döndürme	178
SONUÇ	184
KAYNAKÇA	192
ÖZGEÇMİŞ	200



KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
dip.	: Dipnot
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Yayına hazırlayan
krş.	: Karşılaştırınız
neşr.	: Neşreden
no.	: Numara
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
tahk.	: Tahkik Eden
terc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve Benzeri

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Basit, Ma'dule ve Ademî Önergelerin Karşı-Olum ve Gerektirme Durumları	93
Şekil 2: Klasik Karşı-Olum Karesi.....	155
Şekil 3: İbn Rüşd'ün Genişletilmiş Karşı-Olum Karesi.....	158



Tezin Başlığı: İbn Rüşd'ün Mantığında Önergeler**Tezin Yazarı:** Muhammet Nasih ECE **Danışman:** Prof. Dr. Atilla ARKAN**Kabul Tarihi:** 12 Haziran 2017 **Sayfa Sayısı:** vi (ön kısım) + 200 (tez)**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri **Bilim Dalı:** Mantık

Klasik İslam felsefesinin önemli filozoflarından biri olan İbn Rüşd'ün mantık sisteminin anlaşılması, Aristoteles merkezli bir okumayla mümkündür. Bütün bir mantık sisteminde olduğu gibi, onun önermeler mantığına ilişkin görüşleri de Aristoteles'in mantık anlayışı çerçevesinde gelişmiştir. İbn Rüşd'ün konumlandığı yer itibarıyla durumun bu şekilde değerlendirilmesi onun özgün görüşlere sahip olmadığını göstermez. Nitekim çalışmamıza konu olan önermeler mantığında, önermenin terimleri, şartlı önermeler, modalite ve döndürme gibi birçok konuda Aristoteles'in değinmediği, İbn Rüşd'e has düşünceler görmektediriz. Bu çerçevede "İbn Rüşd'ün Mantığında Önergeler" konulu çalışmamız, bir yandan İbn Rüşd'e özgü görüşler öte yandan onun Aristoteles bağlamında geliştirdiği yorumlar, ayrıca onun yorumcularla girmiş olduğu tartışmalar etrafında şekillenmiştir.

Tezimiz üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümünde, önermenin terimleri, konu ve yüklem birden fazla olması durumunda önermenin alacağı yapısal değişimle birlikte epistemik değerleri ve şartlı önermelere ilişkin İbn Rüşd'ün eleştirileri ele alınmıştır. Bu çerçevede onun yaklaşımı, Aristoteles savvusundan hareketle, İskender Afrodisî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini hedef almak suretiyle gelişmektedir. Bu bölümün en dikkat çeken konusu şartlı önermelerdir. Aristoteles'ten hareketle şartlı önermelerin dönüştürülmesi ve bilimsellik değeri hususunda İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü görüşler, Fârâbî ve İbn Sînâ ile karşılaştırılarak bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

İkinci bölümde, önermelerin nitelik, nicelik ve modaliteleri ele alınmıştır. Bu bölümde üzerinde en çok durduğumuz konu önermelerin modalitesi olmuştur. Mantığın en çok tartışılan konularından biri olan modalite kısmı, iki hususiyetle şekillenmiştir. Birincisi, mutlak, zorunlu ve mümkün önermelerin çeşitlerine dair İbn Rüşd'ün modalite tarihinde konumlandığı yerin belirlenmesi olmuştur. İkincisi ise özellikle mutlak önermeler konusunda, onun Antik yorumcular başta olmak üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine yönelik yoğun eleştirilenin bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

Üçüncü ve son bölüm ise önermelerin karşı-olum ilişkisi ve döndürmesine ayrılmıştır. Karşı-olum ilişkisinde niceliği belirsiz önermelerin konumu, altıklık ilişkisi ve gelecek zamanlı önermelerin çelişik durumları gibi problemli noktalarda İbn Rüşd'ün yaklaşımı, Aristoteles başta olmak üzere diğer filozoflarla karşılaştırılarak tartışılmıştır. Döndürme konusunda ise İbn Sînâ'nın Aristoteles sistemine yönelik açık örneklerle karşı itirazları belirlendikten sonra, İbn Sînâ'nın karşıt eleştirilerine yönelik İbn Rüşd'ün bilkuvve-bilfiil kategorik ayrımlar aracılığıyla, Aristoteles sisteminin haklılığının temellendirilmesine yoğunlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Önergeler, İbn Rüşd, Aristoteles.

Title of the Thesis: The Propositions of Averroes's Logic

Author: Muhammet Nasih ECE

Supervisor: Professor Atilla ARKAN

Date: 12 June 2017

Nu. of pages: vi (pre text) + 200 (main)

Department: Sciences of Philosophy and Religion
Subfield: Logic

An understanding of the logic of Averroes, one of the most important philosophers of classical Islamic philosophy, is possible with Aristotle-centered reading. Averroes's views not only on the logic of propositions but also on all the logical system develop within the framework of Aristotle's perception of logic. However, it does not indicate that Averroes's has failed to develop the original and genuine thoughts. As a matter of fact, it will be seen in this study that Averroes's views on the terms of preposition, contingent propositions, modality and conversion are peculiar to him, which they are never sufficiently touched upon by Aristotle. For this reason, it is important to point out that this study carrying the title "The prepositions in Averroes's logic" is formed in the framework of both Averroes's original approaches and his commentaries that developed in Aristotle's context, as well as in the framework of his discussions with the other commentators of Aristotle.

Our thesis is composed of three parts. In the first chapter of this thesis, I examined the terms of preposition, the structural and epistemological value of the proposition when it has more than one term, and Averroes's discussions on contingent propositions. It is understood that Averroes's develops his approach in order to defend Aristotle's views and criticize Alexander of Aphrodisias, al-Fārābī and Ibn Sīnā's thoughts. The remarkable point of this parts is contingent propositions. The opinions about conversion of propositions and their scientific values that put forward by Averroes from the point of views of Aristotle is assessed and compared with al-Fārābī and Ibn Sīnā.

In the second chapter, the quality, quantity and modalities of the proposals are discussed. The topic we have been dwelling on most in this section is modalities. Because modality is one of the most discussed topics, the modality part, which contains quite original opinions, has been shaped in two qualities. The first was the determination of Averroes's position in the history of modality on the types of absolute, compulsory and possible propositions. The second is an evaluation of Averroes's intense criticism of the views of Ancient commentator being in the first place, al-Fārābī and Ibn Sīnā, especially on the absolute proposals.

The third and final section has been devoted to the opposition relationship and its convert. Averroes's approach to problematic points such as the position of uncertain qualify propositions in relation to the opposition, the relation of subordination and contradictory situations of future timely proposals has been discussed in comparison with other philosophers, especially Aristotle. At the subject of convert, Ibn Sīnā's objections to the Aristotelian system were determined first, and then Averroes's reliance on the right of the Aristotelian system was emphasized.

Keywords: Logic, Proposition, Averroes, Aristotle.

GİRİŞ

Mantık bilimini her bakımdan tasarlayıp müstakil bir şekilde inşa eden ünlü ilkçağ filozofu Aristoteles, (M. Ö. 384-322) bu münasebetle Muallim-i Evvel olarak anılmıştır. Kurucusu olmanın yanı sıra, yaratmış olduğu büyük etkiyle yakın zamanlara kadar aşılmaz bir otorite olarak görülen Aristoteles, bu nedenle mantık bilimi ile özdeşleşmiş, bu çerçevede lehte ve aleyhte tüm zamanların en çok anılan ismi olmuştur. Yaşadığı dönemden ortaçağın sonlarına kadar onun mantık metinlerine yazılan sistematik yorumlar ve günümüze kadar yapılan sayısız çalışmalar, onun önemini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Aristoteles'in inşa etmiş olduğu mantık bilimi, anlaşılacak maksadıyla kendisinden sonra birçok takipçisi tarafından yorumlanmaya çalışılmıştır. Bunların arasında Theophrastus (M. Ö. 370-287), Eudemus (M.Ö. 370-300), İskender Afrodisi (160-220), Themistius (320-395) ve Boethius (480-524) gibi ünlü yorumcuların isimlerini saymak mümkündür. Adı geçen erken dönem bazı yorumcuların yorum metinleri de dâhil olmak üzere, Aristoteles'in mantık metinleri dokuzuncu yüzyıldan itibaren Arapçaya tercüme edilerek, birkaç yüzyıl içerisinde İslam kültür ve ilim dünyasında Müslüman filozoflar eliyle önemli oranda bir mantık külliyatı meydana getirilmiştir.

Aristoteles'in metinlerinden hareketle, klasik dönem İslam dünyasında mantık biliminin gelişmesinde rol almış birçok mantıkçı filozof isminden bahsetmek mümkündür. Ancak bunlardan Fârâbî (871-950), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Rüşd'ün (1126-1198) alana dair çalışmalarının ayrı bir öneme sahip olduğu bilinmektedir. İslam dünyasında mantığın sistematik bir bilim haline gelmesi Fârâbî aracılığıyla gerçekleşmiştir. Aristoteles'in mantık metinlerinin anlaşılmasını ve birçok müşkil meselenin çözülmesini sağlamış olan Fârâbî, bu nedenle Aristoteles'ten sonra Muallim-i Sâni unvanına layık görülmüştür. Bu bakımdan İslam dünyasında mantığın kurucusu olarak düşünülen Fârâbî, müstesna bir konuma sahiptir.

İslam dünyasında mantık bilimini her bakımdan şekillendiren ve geliştiren belirleyici filozof şüphesiz İbn Sînâ olmuştur. Onun mantığa dair sistematik metinleri, Aristoteles'in mantık metinlerinin örgüsünden hareketle gelişmiş olmakla birlikte daha derinlikli, kapsamlı ve birçok noktada Aristoteles'in sistemini aşmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ kendisinden sonra mantık bilimi açısından İslam dünyasında merkezi bir konuma

yerleşmiştir. Olumlu veya olumsuz, İbn Sînâ'nın görüşleri veya mantık sistemi göz önünde bulundurulmadan mantık kitapları yazılmamıştır. Nitekim çalışmamıza konu olan İbn Rüşd'ün önermeler mantığı da birçok konuda İbn Sînâ'nın Aristoteles'e muhalefetinden dolayı ona yönelik eleştirilerle gelişmiştir. Birçok risalesinde İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya yönelik olumsuz bir yaklaşım sergilese de azımsanmayacak derecede ondan etkilendiği söylenebilir. Aristoteles'in metinleri nasıl yorumlanmaya tabi tutulmuşsa, İbn Sînâ'nın da, özellikle *İşaretler ve Tembihler* şeklinde Türkçeye tercüme edilmiş kitabı, birçok takipçisi tarafından yorumlanmaya çalışılmıştır. Bunlardan Fahreddîn Râzî (119-1210) ve Nasîruddîn Tusî (1201-1274) gibi önemli mantıkçıları saymak mümkündür.

Mantığın İslam dünyasındaki gelişiminin önemli isimlerinden veya uğraklarından biri de şüphesiz İbn Rüşd olmuştur. İbn Sînâ'dan sonra onun sistemine muhalefet eden ender kişilerden biri olarak karşımıza çıkan İbn Rüşd'ün önermeler mantığına ilişkin birçok noktada tartıştığı konular, İbn Sina'nın Aristoteles sisteminde sorunsallaştırdığı konular olmuştur. Birçok mantık probleminde İbn Rüşd'ün gündeminin böylelikle İbn Sînâ tarafından belirlendiğini söylemek mümkündür.

Bu süreçte İbn Rüşd'ü farklı kılan husus, İbn Sînâ'nın alana ilişkin otoritesine rağmen, doğrudan Aristoteles'in mantık sistemine yönelerek onu yeniden inşa etme çabası olmuştur. Bu nedenle onun problem odaklı bazı risalelerinin dışında, kaleme aldığı mantık metinleri, Aristoteles'in mantık kitaplarının esas alındığı yorumlardan meydana gelmektedir. Problem odaklı risalelerinin önemli bir kısmını da Aristoteles savunusundan hareketle kaleme alan İbn Rüşd, bu risaleler aracılığıyla kendi nazarında, geçen yüzyıllar içerisinde birçok noktada çarpıtılan Aristoteles mantığının doğru bir şekilde anlaşılmasını hedeflemektedir. Bütün çabası, mükemmel olarak düşündüğü Aristoteles'in sistemini güncellemek veya anlaşılır kılmak olan İbn Rüşd'ün bu nedenle Aristoteles'i aşmak gibi bir iddiası söz konusu olmamıştır. Aristoteles'in yeniden inşası olarak ifade edilen İbn Rüşd eliyle varlık bulan sistemde, Antik yorumcular, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın katkıları yok sayılamaz.

İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü kendine has birçok düşüncenin kaynağında kendisini görmeyip, bunları Aristoteles'in zihin gerisinde bulunan düşüncelermiş gibi sunması dikkate değerdir. Aristoteles'in değinmediği bazı konularda bu tutumunu açıkça

gösteren İbn Rüşd, ileri sürdüğü görüşlerde, adeta “Aristoteles olsaydı böyle düşünürdü” şeklinde bir izlenim bırakmaktadır. Şartlı önermeler ile kıyaslar ve mutlak önermeler konusunda ileri sürdüğü görüşler, bunun en çarpıcı örnekleri olarak görülebilir. Hatta bu tutum, mümkün önermeler bahsinde olduğu gibi bazen farklı düşüncelerin ileri sürülmesine kadar gidebilmektedir. Fakat burada da İbn Rüşd, Aristoteles’ten farklı görüşlere sahip olduğunu açık ifadelerle hiçbir şekilde izhar etmez. Bunlar, İbn Rüşd’ün Aristoteles’in mantık sisteminin salt bir yorumcusu olmanın ötesinde, onun sistemini geliştiren ve yer yer farklı görüşlere sahip olduğunu da göstermektedir. Bu bakımdan İslam dünyasında İbn Sînâ’nın güçlü geleneğine rağmen İbn Rüşd, Aristoteles’i esas alan, bunun yanında Fârâbî ve İbn Sînâ’nın katkılarıyla da yoğrulmuş farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Nitekim çalışmamıza konu olan onun önermeler mantığı da aynı çerçevede anlaşılmayı hedeflemektedir.

1. Çalışmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Bu çalışma, Aristoteles’in büyük yorumcularından birisi olarak kabul edilen ve birçok alana ilişkin düşünceleriyle klasik İslam Felsefesinde önemli bir yer edinmiş olan İbn Rüşd’ün mantığın temel konularından biri olan önermeler hakkındaki görüşlerini ihtiva etmektedir.

Bilindiği üzere bilgi elde etme süreci, kavram, önerme ve kıyas olmak üzere üç aşamada gerçekleşir. Kavramlar mantığı, önermeler mantığı ve çıkarımlar mantığı şeklinde de ifade edilen bu süreç, aynı zamanda mantık biliminin temel konularını karşılamakatdır. Bu aşamaların birbiriyle sıkı bir ilişki içerisinde olması hasebiyle, mantık biliminin her bir konusunun sadece kendisini değil, diğer konuları da bilmeyi veya bir şekilde onlarla ilgilenmeyi gerekli kılmaktadır. Söz konusu ilişkide önermeler mantığı, kilit rol oynamaktadır. Önerme, doğru veya yanlış değer alabiliyor olması, düşüncenin yargısal bir değer kazanması şeklinde konuşulabilirliğin ve tartışılabilirliğin yapısını ifade ettiği için kendinden bir öneme sahip olmanın yanında, çıkarımların kendilerinden oluşturuluyor olması açısından da önemlidir. Stoacı ve modern mantıkçılar tarafından önermenin düşüncenin temeli olarak görülmesi ve mantığın buradan başlatılması hususu, bu münasebetle önemine atfen zikredilmeye değerdir.

Önermeler konusunun mantık alanı için kendinden bir öneme sahip olmasının yanısıra, şüphesiz izafe edilen düşünür bağlamında da bir değere sahiptir. Çalıştığımız konunun

düşünür bağlamında sahip olduğu önemi iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Birincisi, İbn Rüşd'ün doğrudan yaklaşımıyla ilgilidir. Bilinen önemli bir filozof olmanın ötesinde, güçlü bir etki oluşturmuş İbn Sînâ'nın mantık geleneğine rağmen farklı bir tutum sergileyebilmiş olan İbn Rüşd'ün nazarında önermeler konusunun nasıl değerlendirildiği önem arz etmektedir. Bu nedenle onun alana ilişkin görüş ve eleştirileri şahsından ve İbn Sînâ'ya muhalefetinden dolayı önemlidir. İkincisi ise mantığın kurucu Aristoteles ile ilgilidir. İncelemeye çalıştığımız konu, Aristoteles bağlamında da bir öneme sahiptir. Bilindiği üzere birçok hususta olduğu gibi İbn Rüşd'ün önermeler mantığı, barındırdığı farklılıklara rağmen kendinden müstakil olarak gelişmiş bir mantık sistemi değildir. Aristoteles ekseninde veya ona bağlı olarak geliştiği için İbn Rüşd'ün birçok konuda ileri sürmüş olduğu görüşler, açık veya örtük olarak Aristoteles'in görüşlerinin açıklanması olarak düşünülebilir. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün önermeler mantığını çalışmak, Aristoteles'in önermeler mantığını çalışmayı gerektirmektedir.

Çalışmamız, İbn Rüşd'ün önermeler hakkındaki düşünce ve Aristoteles yorumcularına karşı geliştirdiği eleştirileri çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in en önemli yorumcularından biri olarak düşünüldüğünde, geçen uzun zamandan sonra Aristoteles'in önermeler mantığının onun tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya çıkarmak da çalışmamızın hedeflerindendir. Diğer yandan terimleri, oluşumu bakımından çeşitleri, modalite çeşitleri, karşı-olum ilişkileri ve döndürmesi gibi önermenin önemli konularında İbn Rüşd'ün tutumunu saptamak adına onun sistemi, ilk dönem Peripatetikler, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların görüşleriyle karşılaştırılması gerekir. Bu karşılaştırmanın yapılması iki nedenden dolayı gereklilik arz etmektedir. Birincisi, birçok hususta İbn Rüşd'ün önermeler mantığının Fârâbî ve İbn Sînâ'dan izler taşıdığı olmasıdır ki, bu iki İslam filozofunun İbn Rüşd üzerindeki etkileri göz ardı edilemez ve çalışmamızın zorunlu atıfları olmak durumundadır. İkincisi ise İbn Rüşd'ün doğrudan atıflarıyla ilgilidir. O, önermeler mantığına ilişkin birçok konuda gerek Helenistik dönem yorumcuların gerek sonraki İslam filozoflarının isimlerini zikrederek onların görüşlerini eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün söz konusu düşünürlere yönelik yaptığı eleştirilerin izini sürmek de bu çalışmanın gerekliliklerinden olmuştur.

Önermeler mantığına ilişkin İbn Rüşd'ün görüşlerini konu edinen çalışmamız, üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde önermenin unsurları/terimleri ve

oluşumu bakımından önerme çeşitleri inceleme konusu yapılmıştır. Bu bölümde bahsi geçen konularla ilişkili üç problematik nokta üzerinde yoğunlaşıldı. Bunlardan birincisi, önermenin terimlerinden konu ve yüklem bağlantısını sağlayan “bağ”ın durumuyla ilgilidir. Burada Aristoteles’in “terim”i tanımlama biçimine yönelik İskender ve Fârâbî’nin olumsuz tutumuna karşı İbn Rüşd’ün Aristoteles’in yaklaşımını haklılandırma çabası değerlendirilmiştir. İkincisi, önermenin yapısal durumuna ilişkin modern mantığın belirlenimi çerçevesinde, basit ve birleşik önermeler başlığıyla İbn Rüşd’ün görüşleri ve İbn Sînâ’ya yönelik eleştirileri tartışılmıştır. Bölümün son ve en önemli kısmı ise şartlı önermeler bahsine aittir. Burada İbn Rüşd’ün nazarında, Aristoteles’in şartlı önermeleri ele almamasının nedenleri, şartlı önermelerden ne anlaşılması gerektiğine ilişkin ayrıntılı bir çözümlemesi ve şartlı önermeler konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ ile Fârâbî’nin görüşlerine yönelik eleştirilerinin analiz ve değerlendirmeleri yer almaktadır. Son olarak bu bölüm, yaklaşımını net bir şekilde belirlemek adına İbn Rüşd’ün şartlı önermelere dair geliştirmiş olduğu düşüncelerin genel tespitleriyle sonlandırılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümü, önermenin nitelik, nicelikler ve modalitesi hakkındadır. Bölümün en önemli konusu olarak düşündüğümüz modalite kısmında, İbn Rüşd’ün kabul ettiği mutlak, zorunlu ve mümkün önerme türleri altında, onun nazarında konuya dair Aristoteles’in yaklaşımı, kendisine kadar gelmiş olan yorumcuların görüşleri, onun yorumculara yönelik eleştirileri ve son olarak kendisinin düşünceleri değerlendirilmiştir. Çalışmanın en tartışmalı konusu olarak da görülebilecek olan bu kısım, Aristoteles savunusu adına, İbn Rüşd’ün yorumcularla en çok tartışmaya girdiği ve onun eleştirilerinin yoğun işlendiği bir kısım olmuştur. Bölüm, İbn Rüşd’ün modal sisteminde mutlak, zorunlu ve mümkün önerme türlerinin yapılarına uygun örneklemelerle sonlandırılmıştır.

Tezin üçüncü ve son bölümü ise önermelerin karşı-olum ve döndürme durumlarına ayrılmıştır. Karşı-olum ilişkisinde, İbn Rüşd’ün Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ’dan, özellikle niceliği belirsiz önermelerin ikili durumu ve bundan hareketle oluşan genişletilmiş karşı-olum yaklaşımıyla farklılaştığı noktalar dikkate sunulmuştur. Önermelerin ilişkilerinde altıkkılık şeklinde ifade edilen ilişkinin, İbn Rüşd nazarında bir karşı-olum olarak değil, bir çıkarım olarak değerlendirilmesi ve böylece İbn Sînâ’dan farklılaşması, dikkat çekilen başka bir konu olmuştur. Karşı-olum çerçevesinde ele

alınan bir diğer konu, gelecek zamanlı çelişik önermelere ilişkin olmuştur. Burada Aristoteles'in probleme dair görüşlerinin süreç içerisinde yorumlama biçimleri ve İbn Rüşd'ün konu hakkındaki düşünceleri değerlendirilmiştir. Bu bölümde ele alınan bir diğer konu ise daha çok çıkarımlar mantığını ilgilendiren, gerek mutlak gerek modal işlemci almış önermelerin döndürmesi olmuştur. Önermenin döndürmesine ilişkin Aristoteles'in belirlemiş olduğu bazı kurallar, İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bazı bozucu örneklerle sorunlu hale gelmiş, bu nedenlerde İbn Rüşd'ün Aristoteles'i savunmak maksadıyla İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin analiz ve değerlendirmesi yapılmıştır.

2. Çalışmanın Sınırları, Kaynakları ve Yöntemi

Çalışmamızın başlığını oluşturan “İbn Rüşd'ün Mantığında Önermeler” ifadesi, tezin sınırlarına ilişkin bir fikir vermektedir. İsminden de anlaşılacağı şekilde tez, İbn Rüşd'ün önermeler mantığına ilişkin görüşlerini konu edinmektedir. Bununla birlikte tezin ilgili ve ilişkili olduğu başka alanlar veya kişilere bağlı olarak zaman, konu ve kişi (filozof) olmak üzere temelde üç farklı sınırlamaya gidilmiştir.

Çalışmamız, Aristoteles ile İbn Rüşd arasında geçen yaklaşık on beş asırlık bir zamansal sınırlılığa sahiptir. Oldukça uzun bir döneme karşılık gelen bu süre, İbn Rüşd'ün önermeler mantığına dair görüşlerinin şekillenmesinde kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle İbn Rüşd'ün mantığına ilişkin yapılacak bir çalışma, her bakımdan Aristoteles'e kadar uzanmak zorundadır. Çünkü İbn Rüşd'ün her yönüyle mantık sistemi, bütün katkılarına rağmen, Aristoteles mantığının Arap dil mantığına göre yeniden inşası veya onun bir yorumlanması durumundadır. Diğer mantık konularında olduğu gibi önermeler mantığında da İbn Rüşd'ün görüşlerinin tamamına yakını, Aristoteles'in yaklaşımından hareketle şekillenmiş olmasından dolayı böyle bir çalışma Aristoteles'e kadar uzanmaktadır.

İbn Rüşd, Aristoteles'in salt açıklayıcı bir yorumcusu olarak görülmemelidir. O, mantığa dair yazmış olduğu yorum metinlerinde kendisine kadar uzanan zaman zarfında, diğer yorumcular tarafından Aristoteles'in mantık metinlerine yapılan yorumların bir tashihini de yapmaya çalışmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd, çalışmamız kapsamında inşa etmiş olduğu önermeler mantığına ilişkin eleştiriler bağlamında, Theophrastus, Eudemus, İskender, Themistus, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların görüşlerini tartışma konusu yapmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün adı geçen filozoflarla

hesaplaşmasından dolayı konu bağlamında söz konusu filozofların görüşlerine de değinilmiş, bunun dışında gerekmediği müddetçe başka isimler veya yaklaşımlara yer verilmemiştir.

Tezin bir diğer sınırlılığı ise konu bağlamında, önermeler mantığıyla ilgili olmuştur. Bilindiği üzere önermeler mantığı, kavramlar mantığının bir sonraki aşaması ve çıkarımlar mantığının da temeli durumundadır. Dolayısıyla ihtiyaç hissedildiği oranda ve yerlerde, önermelerle bağlantısı nedeniyle söz konusu iki alana ilişkin açıklamalarda bulunulmuştur. Kavramlar mantığına, daha çok önermelerin yapı unsurları olarak düşünülen terimlerinin ele alındığı yerlerde değinilmiştir. Diğer yandan önermelerin modalitesi ve döndürme durumları gibi konular, çıkarım formunda bulunan öncüllerinin işlenmesiyle ilgi bazı hususiyetleri barındırmaktadır. Bu bakımdan modaliteyi konu alan bir çalışma, farklı modalitelerden oluşmuş kipli kıyasları (muhtelitât-mixed) ve kıyasların sonuç vermesinde kullanılan döndürmeye ilişkin çıkarım mantığına değinmeyi gerektirmektedir. Bu iki konunun dışında, İbn Rüşd şartlı önermelere dönük görüşlerini kıyas yapıları bağlamında ele aldığı için şartlı öncüllü kıyaslar da göz ardı edilemezdi.

Tezin içeriğini oluşturan İbn Rüşd'ün önermeler mantığına ilişkin gerek yerli gerek yabancı dillerde ikinci elden kaynakların sınırlı olduğunu belirtmek gerekir. Çalışmamıza kaynaklık etmesi açısından doğrudan ilişkili, H. A. Wolfson'un *Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant*, Saloua Chatti'nin, *Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes*, Barry S. Kogan'nın *Some Reflection on the Problem of Future Contingency in Al Fârâbî, Avicenna and Averroes*, Ömer Bozkurt'un *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân* ve Ali Durusoy'un *İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Katkıları ile İbn Rüşd'ün Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri* adlı makalelerden söz etmek mümkündür. Bunun yanında Aristoteles'in önermeler mantığının incelendiği Henrik Lagerlund'un *The Assimilation of Aristotelian and Arabic Logic up to the Later Thirteenth Century*, Storrs McCall'ın *Aristotle's Modal Syllogisms* adlı eserlerden yararlanılmıştır. Tony street'in *İslam Mantık Tarihi* ve Cüneyt Kaya'nın *Varlık ve İmkân* gibi eserler, sınırlı bir şekilde de olsa İbn Rüşd'ün görüşlerine yer verdiği için yararlanılan kaynaklar arasında sayılabilir.

“İbn Rüşd’ün Mantığında Önergeler” adlı çalışmamızın birincil ve temel kaynaklarını Gerard Gehamy tarafından tahkik ve neşirleri yapılan İbn Rüşd’ün *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-İbâre*, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-Kıyâs* ve Cemaleddin Alevi tarafından derlenen ve neşredilen birçok makalenin içerildiği *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fi’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabii li Ebi’l Velid İbn Rüşd* adlı eserler oluşturmaktadır.

Bunlardan *Kitâbu’l-İbâre*, önergeler hususunda İbn Rüşd’ün Aristoteles’in *Peri Hermeneias* adlı eserine doğrudan bağlı, tartışmasız yorumlarını içermektedir. O, burada konunun özetle anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles yorumcularının görüşlerini tartışma konusu yapmamaktadır. *Birinci Analitikler*’in telhisi olan *Kitâbu’l-Kıyâs* ise onun açıklamalı yorumları yanında Aristoteles merkezli diğer yorumcularla tartışmalı bir içeriğe sahiptir. İbn Rüşd burada Aristoteles’ten aktardığı görüşlerin süreç içerisinde nasıl anlaşıldığını da ele alarak bu görüşleri değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Her iki eser, “telhis” tarzında yazılmasına rağmen konuların ele alınma yöntemlerinin farklı olması dikkat çekicidir. Mantık ve tabiat ile ilgili çeşitli risaleleri ihtiva eden, *Resâilü’l-Felsefiyye* ise telhislerin bir devamı olmakla birlikte Aristoteles’in mantık ve tabiata ilişkin sorunsallaştırılan konularda İbn Rüşd’ün Aristoteles’i savunmak maksadıyla veya bu maksatla muhtelif yorumculara karşı cevapları olarak düşünülebilir. Önergeler mantığı açısından çalışmamıza kaynaklık etmesi açısından şu risaleler önem arz etmektedir: *Terime Dair İskender ve Ebu Nasr’ın Görüşlerinin Eleştirisi* (*el-kavl fi’l-hadd ve nakz-ı mezhebi’l-İskender ve Ebî Nasr*), *Basit ve Birleşik Yüklemler ve İbn Sînâ’nın Konumunun Eleştirisi Hakkında* (*el-kavl fi’l-mahmûlâtî’l-müfred ve’l-mürekkeb ve nakzı mavkufu İbn Sînâ*), *Yüklemli ve Şartlı Kıyâsa Dair İbn Sînâ’nın İktirânî Kıyâsın Eleştirisi Hakkında* (*el-kavl fi’l-Kıyâsi’l-Hamlî ve’ş-Şartî ve nakzı’l-Kıyâsi’l-İktirânî inde İbn Sînâ*), *Mutlak veya Vücudiyeye Önerme Üzerine* (*el-kavl fi’l-mukaddimeti’l-Vücûdiyye evi’l-Mutlaka*) ve *Önergelerin Döndürmesinde İbn Sînâ’nın Görüşlerinin Eleştirisi* (*Nakzu mezhebi İbn Sînâ fi Aksu’l-kazâyâ*).

İbn Rüşd, adı geçen risalelerde ele aldığı konuların anlaşılmasını sağlamaktan ziyade, Aristoteles’ten hareketle tespit ettiği noktalarda yanlış yaklaşımları düzeltmeyi hedeflemektedir. Şartlı önergeler ve modalite konularıyla ilgili risaleler yapılan eleştirilerin ötesinde oldukça orijinal görüşler ihtiva etmektedir. Bunların dışında

kavramlar mantığının ele aldığı yerlerde *Telhisu Mantıku Aristû Kitâbu'l-Makûlât* ve önermelerin ontolojik kökenlerine değinmek zorunda kalınan yerlerde de *Metafizik Şerhi (Telhisu mâ Ba'de't-Tabiâ)* adlı eserlerden yararlanılmıştır. Bunların dışında İbn Rüşd'ün diğer eserlerinden de yer yer istifade edilmiştir.

Gerek doğrudan yorumlarında gerek tartışmalı görüşlerinde Aristoteles eksenli veya Aristoteles savunusundan hareketle gelişen İbn Rüşd'ün eserlerine kaynaklık eden Aristoteles'in *Kategoriler*, *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler* adlı eserleri, en az İbn Rüşd'ün eserleri kadar önem arz etmiş ve bu nedenle aynı şekilde temel kaynaklar olarak yararlanılmıştır. Modern çeviri metinleriyle birlikte yer yer İbn Rüşd'ün bazı konulara ilişkin görüşlerinin Aristoteles'ten farklılık arz etmesi hususu, ilk elden kaynaklara ulaşmayı zorunlu kılmıştır. Bu nedenle gereklilik arzeden konularda Aristoteles'in ilk Arapça çeviri metinlerinden yararlanılmıştır. Bu çerçevede İshak b. Huneyn tarafından *Kitâbu'l-İbâre (Peri Hermeneias)* ve Teodoros tarafından tercüme edilen *Kitâbu'l-Kıyâs (Birinci Analitikler)* adlı eserlerin içerisinde yer aldığı Ferid Cebr'in tahkik ve takdimini yaptığı *Silsiletu İlmi'l-Mantık, en-Nassu'l-Kâmil li mantiki Aristû* adlı çalışma esas alınmıştır.

İbn Rüşd nazarında, Aristoteles'ten sonra onun önermeler mantığına ilişkin birçok yanlış yorumlamalarda bulunduğu için problemli konular ön plana çıkarılmıştır. Bu problemli konuların işlenişi, bizi İbn Rüşd'ün hesaplaştığı kaynaklara götürmüştür. Başta Fârâbî'nin, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi'l-Aristûtâlîs fi'l-İbâre* ve *Peri Hermeneias*, *(Kitâbu'l-İbâre)*, İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ: el-İbâre* ile *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs* ve İskender Afrodisî'nin *On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7* ile *Aristotle's Prior Analytics 1.8-13* adlı eserleri zikretmek mümkündür. Bunlar, İbn Rüşd'ün önermeler mantığının zorunlu olarak irca ettiği kaynaklar olmuştur.

Son olarak çalışmamızın yöntemine ilişkin bazı hususiyetlerin izah edilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd'ün önermeler mantığına dair bazı özellikler gözetilmek suretiyle bir araştırma yöntemi belirlenmiştir. Adından da anlaşıldığı gibi bu çalışmanın öncelikli ve en önemli amacı, İbn Rüşd'ün önermeler mantığına ilişkin düşüncelerini ortaya koymak olmuştur. Aristoteles'in bir yorumcusu olması hasebiyle mantığın diğer konularında olduğu gibi onun önermeler mantığı da Aristoteles'in sisteminden hareketle gelişmiştir. Bu durum, İbn Rüşd'ün kendinden geliştirdiği görüş ve çözümlemeleri

kadar Aristoteles'in görüşlerini de ele almayı önemli hale getirmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirlemede Aristoteles'in görüşlerinin etkisi sürekli göz önünde bulundurulmuştur. İbn Rüşd'ün önermeler mantığına ilişkin yapılacak bir çalışma şüphesiz Aristoteles okuması yapılmadan yazılamazdı. Bu nedenle önermelere ilişkin bu çalışmamızda İbn Rüşd ve Aristoteles'in görüşlerinin değerlendirilmesi paralel yapılmaya çalışılmıştır.

Yönteme ilişkin değinilecek bir başka husus ise İbn Rüşd'ün konuyu işleme yaklaşımıyla ilgilidir. Farklı yaklaşım ve düşüncelerden bahsetmek suretiyle görüşlerini dile getiren İbn Rüşd, Aristoteles'in yaklaşımını benimseyip açıklamaya çalışmakla birlikte kendisine kadar uzanan süreçte, Aristoteles'in takipçileri tarafından onun önermeler mantığına yönelik yorumları veya ileri sürülen görüşleri de tartışma konusu yapmaktadır. İbn Rüşd'ün bu yöntemi, bizi zorunlu olarak kendisinden önceki kaynaklara yönelterek onun işaret ettiği kadarıyla yorumcuların düşüncelerini de çalışmamıza katmayı gerektirdi.

Dolayısıyla bir taraftan Aristoteles'in görüşlerinin esas alınması, diğer taraftan İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumcularının görüşlerine yönelik eleştirileri dikkate alınmak suretiyle yöntemsel olarak tasvirici ve tahlilci olmak üzere iki hususiyettin, bu çalışmanın temel yapısını belirlediğini söyleyebiliriz. Birincisi, İbn Rüşd'ün önermeler mantığına yönelik görüşleri, bütün yaklaşımlardan bağımsız olarak sunulmaktadır. İkinci ve önemli olanı ise tahlilci bir yöntemle İbn Rüşd'ün konuya dair görüşleri, Aristoteles başta olmak üzere diğer yorumcularla ilişkili boyutu gözetilerek bir yöntem takip edilmiştir. Bu yaklaşım, İbn Rüşd'ün bazı noktalarda Aristoteles'ten farklılaştığı veya Aristoteles'ten bağımsız görüşler ileri sürdüğü yerlerde ve kendisinin doğrudan işaret ettiği Aristoteles'i haklılandırma maksadıyla yorumculara yönelik eleştirilerde kendini göstermektedir. Bu iki husus gözetilerek takip edilen yöntemle önermeler mantığı bağlamında İbn Rüşd'ün mantık tarihindeki yeri böylelikle belirlenmeye çalışılmıştır.

BÖLÜM 1: KAVRAM-ÖNERME İLİŞKİSİ, ÖNERMENİN TANIMI, TERİMLERİ VE ÇEŞİTLERİ

1. 1. Kavram ve Önerme

Klasik dönem İslam felsefesinde bilgi, temelde tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.¹ Tasavvur veya kavram, “insan”, “ağaç”, “kalem” vb. tümellerin dış dünyada maddelerinden soyutlanarak zihne taşınmak suretiyle onların idrak edilmesidir. “İnsan canlıdır”, “İnsan iki ayaklıdır” ve “Güneş doğarsa gündüz olur” önermelerinde görüldüğü gibi en az iki kavramın bir araya gelmesiyle yargısal bir ifadeye dönüşmüş haline de tasdik denir. Bu tasnifi olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd, mantık bilimine işaret edecek şekilde, düşünce yoluyla kavranma özelliğine sahip bütün bilgileri, bir şeyin isminin işaret ettiği anlama ilişkin tasavvurât ve bir şeyin var olup olmadığını ifade eden tasdikât olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.² Tasavvurât ve tasdikât şeklinde yapılan klasik ayrıma karşın mantığın konuları, modern zamanlarda “kavramlar mantığı”, “önermeler mantığı” ve “çıkarımlar mantığı” şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Bu ayrımlar, aynı zamanda bilgi elde etmede insanın zihinsel sürecine karşılık gelmektedir. Formel olarak düşünüldüğünde, mantığın doğru tanımını hedefleyen kavram, burhanî/bilimsel bilgiyi amaçlayan önerme ve kıyas olmak üzere üç temel alan veya zihinsel etkinlik sürecinden bahsedilebilir. Zihinsel etkinliğin/hareketliliğin son aşaması, esas amacını bulduğu çıkarımlarda gerçekleşir. Ancak çıkarımların varlık bulması için önermeler, önermelerin elde edilmesi için de kavramların varlığı zorunluluk arz etmektedir. Bu anlamda zihinsel etkinlik sürecinin atomik yapısını, düşüncenin en basit birimi durumunda olan kavramlar oluşturduğu için esas konumuz olan önermelerden önce kavramlara ve onların önermeler ile olan ilişkisine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Kavram, herhangi bir fikrin veya objenin zihinde kavranılması demektir. Zihinde idrak edilen şeye ilişkin bir sûret oluşur. Bu şeyin dış dünyada varlığına bakılmaksızın zihinsel düzeyde varlık bulması o şeyin kavramını meydana getirir. Örneğin, üçgene ait zihinde oluşan sûret bilgisi, üçgenin kavramını meydana getirmektedir. İbn Rüşd’e göre,

¹ Fârâbî, “Uyunu’l Mesâil”, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 117.

² İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristû Kitâbu’l-Burhân*, tahk. Gerard Gihamy, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 369-370.

tek başına ele alındığında bir kavram, somut bir göndergeye sahip olsa da, doğruluk-yanlışlık temelinde, herhangi bir objenin olup olmadığını veya bunun bir nitelik ve niceliğe sahip olup olmadığını ifade etmekten uzaktır. Bir kavramın var olduğunu veya herhangi bir niteliğe sahip olup olmadığını (evetleme-değilleme/tasdik-tekzib) belirtmenin yolu ise onun konu ve yüklem konumunda, yani bir önerme yapısında yer alması gerekir.³

Kavramda söz konusu olmayan, doğruluk ve yanlışlık yargılarıyla nitelenebilen söz olarak tanımlanan önerme ise “bağ” aracılığıyla konu ve yüklem durumunda bulunan kavramların birleşmesiyle tek tek kavramlardan farklı olarak bir yargısalılığı ifade eder.⁴ Tek başına alındığında kavramlar için söz konusu olmayan doğrulama veya yanlışlama değerleri, ancak bunların arasındaki bağlantının sağlanması ile mümkün hale gelebilir.⁵ Söz konusu ilişki durumunu örnekleyen İbn Rüşd’e göre, “insan” ve “beyaz” gibi kavramlar, onlara yargısal bir nitelik kazandıran “olan” veya “olmayan” gibi sözcükler aracılığıyla birleştirilmediği müddetçe, doğru ve yanlış değerlerini alamazlar. Bu kavramlar, doğruluk ve yanlışlık değerleri dışında, ancak bir şeye işaret etmek suretiyle bir işleve sahip olabilirler. Benzer şekilde “Keçi geyik”, “Mağrip ankası” gibi zihinde varsayılan kavramlar da doğruluk ve yanlışlıkla nitelenemezler ve bunlar zihinde bir objeye ilişkin oluşan anlamlara işaret etmekle birlikte, zihinsel etkinlik, söz konusu seviyenin ötesine geçememektedir. Zihinsel etkinliğin bir üst aşamaya geçebilmesi için bu kavramların yapısal olarak birleştirilmeleri veya birbirinden ayrıştırılmaları gerekir. “İnsan beyazdır” veya “İnsan beyaz değildir” örneklerinde görüldüğü gibi kavramların birleştirilmesi veya ayrıştırılması yapılarak, yargı bildirmek suretiyle düşüncenin bir üst aşamasına geçilmiştir.⁶ Önermenin esas niteliğini oluşturan doğrulama ve yanlışlama Aristoteles’in de ifade ettiği gibi sadece onaylama veya onaylamamanın söz konusu olduğu bildirisel (ihbârî) sözler için geçerlidir.⁷

Söz konusu açıklamalarda mahiyetini açığa çıkaran, “doğrulanabilme” veya “yanlışlanabilme” şeklinde ifade edilebilecek önermenin temel özelliğinin altının

³ İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, tahk. Gerard Gihamy, Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1992, s. 8.

⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 87; Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler* çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara, 1998, s. 11.

⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2014, s. 10-11.

⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 81-82.

⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 2002, s. 11.

çizilmesi gerekir. Deklaratif bir sözün/cümlenin doğrulaması veya yanlışlamasının yapılabilmesi için de dilin varlığına ihtiyaç duyulur. Bu da önermenin dil boyutunda varlık bulan bir yapı olduğunu göstermektedir.⁸ Kavramın zihinsel/düşünsel, önermenin ise zihinsel olmakla birlikte dil aracılığı ile ifade edilen bir yapı olduğu düşünüldüğünde bu husus, kavram-önerme ilişkisini sağlayan ve kavramın dilsel boyutta varlık bulması demek olan “terim” konusuna götürecektir.⁹

Terim, zihinde düşünülmüş olan bir şeye ilişkin tasarımın, yani kavramın dilsel ifadesi veya işareti olarak düşünülür. Aristoteles gibi İbn Rüşd de terimi, tasavvur edilen (kavranılan) bir şeyin tek bir sözcükle ifade edilmesi olarak tanımlar. “İnsan” ve “at” gibi.¹⁰ Terimi kavramın dil aracılığıyla ifade edilmesi şeklinde düşünen İbn Rüşd, dil-düşünce ilişkisinde terimin tasavvur edilen anlamıyla ilişkisini şöyle izah etmektedir:

“Bize göre dile gelen sözcükler (elfâz) öncelikle nefiste bulunan anlamlara delalet eder. Ve yazılan harfler de öncelikle bu sözcüklere delalet eder. Yazılan harfler; yazıyı demek istiyorum; tüm milletler için bir ve aynı olmadığı gibi bu anlamları anlatan sözcükler de tüm milletler için bir ve aynı değildir. Bundan dolayı söz ve yazı doğal olmayıp uzlaşılıdır. Nefiste bulunan bu anlamlara gelince herkes için birdir. Nitekim nefisteki anlamların, kendileri için misaller ve delaletler olan varlıklar da herkes için doğal olarak vardır ve birdir.”¹¹

İbn Rüşd’ün yaklaşımından hareketle kavram-önerme ilişkisini, fikir ve objelerin zihne iletilmesiyle kavram, zihinde bulunan kavramların dil aracılığıyla ifade edilmesi terim ve terimlerin bağ aracılığıyla olumlanması veya olumsuzlanmasıyla da önermelerin meydana gelmesi şeklinde oluşan bağlantılı bir süreç olarak ifade etmek mümkündür.

⁸ İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul, 1330, s. 57; Yıldırım, Cemal, *Mantık, Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1999, s. 37.

⁹ Mantık, bir dilbilim değildir, ancak mantığı öğrenmeye başlayanlar için tüm dillerde ortak olan dil biliminin belli konularının bilinmesi gerekmektedir. Mantıkta bilinenler, sözcüklerle anlatılır ve yazılır. Bu anlamda mantık ilmi terimlerle onların anlamları ifade etmesi açısından ilgilenir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Durusoy, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İFAV., İstanbul, 2008, s. 41. Bu bağlamda, İbn Sînâ iletişim ve konuşma yönünden mantıkçının terimlerle ilgilenmek zorunda olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 16. Anlam-dil ilişkisine ilişkin ayrıntılı bir perspektif için ayrıca bkz. Durusoy, Ali, “Aristoteles’ten Gazali’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, sy. 28, s. 37-52.

¹⁰ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 11; İbn Rüşd, *Telhisu Mantıku Aristû Kitâbu’l-Makûlât*, tahk. Gerard Gihamy, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 8; *Kitâbu’l-İbâre*, s. 86.

¹¹ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 81.

İbn Rüşd, önermeler konusunu incelmeden önce konu ve yüklem maddesi durumunda olan isim ve kelimenin (fiil) incelenmesi gerektiğini düşünür. Bu münasebetle düşünürümüz, önermelerin yapısının bunların durumuna bağlı olduğu, bundan dolayı onların geçirdikleri değişimlerden önermelerin de bu değişim ve etkilenmeleri yaşadıkları gerçeğinden hareketle ilgilendiğini ve ilgilenilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹² Filozofumuzun işaret ettiği söz konusu durumdan hareketle klasik mantık kitaplarında önermeler konusu ele alınmadan önce, daha çok dilleri ilgilendiren isim, kelime ve edatın incelenmesiyle başlanılır. Benzer şekilde *Kitâbu'l-İbâre* adlı eserinde lafızları incelemekle başlayan İbn Rüşd, burada anlama delalet eden lafızları öncelikle müfred ve mürekkep şeklinde bir ayrıma tabi tutar. Müfred lafızları da isim, kelime ve edat olmak üzere üç kısma ayırır.

İbn Rüşd, ismi zamanla ilişkisi bulunmayan, uzlaşıyla anlam kazanan ve parçalarından herhangi birisinin kendi başına anlamlı bir delaleti olmayan terim olarak tanımlar. İsmi tanımlaması konusunda, kendisinin işaret ettiği üzere, hakkında daha önce yapılan tartışmalardan dolayı “uzlaş” özelliğine dikkat çeken filozofa göre, uzlaş özelliğinin eklenmesinin sebebi, insanların konuştuğu lafızların, hayvanların çıkardıkları çoğu sesler gibi tabii bir delaletlerinin olmamasındandır.¹³ Kelimeyi de belirli bir manaya delalet eden, parçalarından herhangi birisinin kendi başına bir delaleti bulunmayan ve isimlerden farklı olarak belirli bir zamana işaret eden lafızlar olarak tanımlayan İbn Rüşd, isimlerden farklı olarak kelimenin belirli bir zamana delalet etmesi hususuna dikkat çekmektedir. Bu husus, önermeler bağlamında önemine işaretlerle, kelimenin yüklem olmasını sağlamaktadır. Mesela, “sağlık” (sıhhatun) bir isim olup belirli bir zamana delalet etmezken, “sağlıklıdır” (yesuhhu) ise şimdi ve gelecek zamana delalet etmektedir.¹⁴

Müfred terimlerin üçüncüsü olan edatlar ise isim ve kelimedenden farklı olarak tek başlarına herhangi bir delaletleri olmayan lafızlardır. İsim ve kelime ile birlikte anlam kazandıkları için ne konu ne de yüklem olabilirler.¹⁵ Aristoteles, *Peri Hermeneias* adlı eserinde isim ve kelimeyi ele aldığı halde edatlardan bahsetmez. İbn Rüşd,

¹² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 86.

¹³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 82; *Telhisu Kitâbu's-Siir*, tahk. Tışarlus Petrus, Ahmet Abdulmecid Heridi, Kahire, 1986, s. 83.

¹⁴ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbu's-Siir*, s. 83; *Kitâbu'l-İbâre*, s. 84-86.

¹⁵ Muzaffer, Muhammed Rıza, *el-Mantık*, Menşûrâtü'r-Rıza, Beyrut, 2011, s. 47.

Aristoteles'in edatları neden ele almadığı konusunda bir şey söylemezken, Fârâbî Aristoteles'in bu tutumunu önermenin yapısından dolayı edatlar olmadan da isim ve kelime ile yetinilebileceği gerçeğine dayandırmaktadır.¹⁶ İbn Sînâ ise Aristoteles'in edatları ele almamasını bir kusur olarak değerlendirir.¹⁷ İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek edatları, *Kitâbu'l-İbâre*'sinde ele almaz ve burada sadece müfred lafızların üçüncüsü olan "harf" ifadesini kullanarak *Telhisu Kitâbu's-Şiir* adlı eserine gönderme yapar. İbn Rüşd'ün burada ele aldığı harf, Aristoteles'in *Poetika* kitabında Yunan dilinde anlamlı bir göndergesi olan bir sözcüğün en küçük yapı birimi olan ve ancak birleştikleri diğer harflerle anlam kazanan seslere ilişkindir.¹⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eleştirisine konu olan Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ta edatları ele almama durumu, *Poetika*'da incelenmektedir.

1. 2. Önermenin Tanımı ve Terimleri

Zihinsel işleyişin, basitten karmaşığa doğru kavram, önerme ve çıkarım şeklinde bir sıralamayla gerçekleştiğine değinildi. Kavram, anlamlı bir göndergesi olmakla birlikte işaret ettiği şeyin var olup olmadığı, nasıl bir şey olduğu, doğru mu yanlış mı olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermez. Söz konusu durumlardan birisinin meydana gelebilmesi için bir kavram başka bir kavramla birleştirilerek önerme yapısına taşınması gerekir. Bu anlamda düşüncenin temeli durumunda olan kavram bağıntılarıyla, olumluluk veya olumsuzluk meydana geldiği için önermeler, konuşulabilirliğin/tartışılabilirliğin ilk yapısını oluşturmaktadır. Bu özellikten dolayı Aristoteles'in mantık sisteminden farklı olarak Stoacı mantık sistemi önermelere dayanmaktadır.¹⁹ Stoacılara göre mantık denildiğinde temel olması bakımından ilk akla gelen şey önermeler olmalıdır. Benzer bir yaklaşım tarzını benimseyen Modern Batının bazı mantıkçıları, önermeyi konuşmanın temel formu sayarak mantığın konularını kavramlarla değil, önermelerle başlatırlar.²⁰

¹⁶ Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi'l-Aristûtâlîs fi'l-İbâre*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1971, s. 48.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine (İbâre)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 28.

¹⁸ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbu's-Şiir*, s. 79; Aristoteles, *Poetika*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 67.

¹⁹ Stoacılardan farklı olarak Aristoteles'in mantık sistemi kavramlara dayanır. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Atademir, H. Ragıp, *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s. 100.

²⁰ Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2006, s. 57-58.

Önermenin tanımı konusunda Aristoteles’in yaklaşımını²¹ olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd, önermeyi “bir şeyin bir şey için onaylandığı/olumlandığı veya bir şeyin bir şey için onaylanmadığı/olumsuzlandığı” cümle şeklinde tanımlar. Örneğin, “Bütün insanlar canlıdır” önermesinde “canlı” terimi, “insan” terimi için olumlanmıştır. “Hiçbir insan taş değildir” önermesinde ise “taş” terimi “insan” terimi için olumsuzlanmıştır.²² Aristoteles’ten sonra birçok filozof ve mantıkçının önerme için dillendirdikleri tanım, onun tanımıyla büyük oranda benzerlik taşıdığı görülmektedir. Burada asıl dikkat çekilmek istenen nokta, önermenin doğrulanabilme veya yanlışlanabilme özelliğidir. Bundan dolayı mantık açısından her cümle önemsenmemiş, buna karşın yargısal bildirimi olan cümleler dikkate alınmıştır.

İbn Rüşd’ün “mana” olarak ifadelendirdiği önermenin kendisinden meydana geldiği üç terim veya unsurdan bahsedilebilir. Bunlar konu, yüklem ve bu iki ucu birbirine bağlayan bağ (râbıta-kopula) dır.²³ Bunlardan konu ve yükleme kısaca değindikten sonra, bu konuda İbn Rüşd’ün problemleri gördüğü konulardan biri olması nedeniyle esas bağın durumuna yoğunlaşılacaktır.

Konu (mevzu, mahkûmun ‘aleyh), kendisi hakkında hükmedilen terim veya bir yüklem kendisinde gerçekleştiği öznedir. İbn Rüşd konuyu, “yüklem kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka bir şey için tasdik veya yüklem olmayan terim (unsur)” şeklinde tanımlar.²⁴ Mesela, “İnsan canlıdır” önermesinde “canlılık” yüklemi “insan” terimi hakkında onaylanmıştır. Sadece “canlıdır”, “insandır” ve “ayrıdır” gibi yüklemeler kullanılarak önerme oluşturulamaz. Önermenin tamamlanabilmesi için bu tür yüklemelerin yükleneceği bir taşıyıcı öge bulunmak zorundadır. İbn Rüşd’ün ifade ettiği şekilde konu ve yüklem zihinsel birer anlam olduğu düşünüldüğünde, dilsel bir form olması nedeniyle bunların terimlerle ifade edilmesi gerekir. Bu nedenle “canlıdır”, “insandır” yüklemeleri kendi içinde zihinsel bir yargı oluştursa da birer önerme olamazlar. Burada konuya delalet eden bir ismin bulunması gerekir.

²¹ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 11.

²² İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-Kıyâs*, tahk. Gerard Gihamy, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 137-138.

²³ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 88.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 310; İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 88.

Aristoteles'in yaklaşımını olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd, önemelerin niceliği hususunun konuyu ilgilendiren bir durum olduğunu dile getirerek yüklem niceliğini kabul etmemektedir. Bu nedenle niceliğin iliştiği terim konu olmak durumundadır. Bu anlamda önerme tekil, tikel, tümel ve belirsiz şeklinde nicelenir.²⁵

Konu ile birlikte önermenin esas terimlerinden biri olan yüklem (mahmûl, mahkûmun bih) ise birçok obje için söylenilebilen kavramdır. Konunun niteliğini veya aidiyetini belirleyen yüklem, tür, cins veya bir sınıf olabilir. “*Bu kalem karadır*” önermesi, “bu kalem”i “kara objeler” yüklemine altına koyarak bir sınıfa aidiyetini belirlemekle birlikte onu bir nitelikle nitelemektedir. “*Bu şey vardır*” önermesi de söz konusu şeyi “varlık” yüklemine altına yerleştirmektedir.²⁶

Önermenin terimlerinden konu, niceliğin kendisi üzerinde gerçekleştiği veya önermenin niceliğinin kendisi aracılığıyla gerçekleştiği unsur olarak belirtildi. Aynı durum, Aristoteles ve İbn Rüşd sisteminde yüklem için geçerli değildir. Onlar tarafından önermenin niceliğinden, önermenin terimlerinden olan konunun niceliği anlaşılmaktadır. Herhangi bir fayda sağlamadığı ve bazı türlerinin yanlış sonuçlandığı gerekçesiyle yüklem niceliğine önem verilmemiştir. Aristoteles'e göre, zaten tümel olarak bulunan yüklem terimine, tümel (nicel işlemci) yüklenirse önerme doğru olmaktan çıkacaktır. “*Bütün insanlar bütün canlılardır*” örneğinde görüldüğü gibi tümel nicel işlemcinin tümel yüklem ile birleştiği hiçbir önerme doğru değildir. O, yüklem niceliği konusunda sadece “tümel konu” ve “tümel yüklem” önerme örneklerini ele almış, diğer olasılıklardan ise bahsetmemiştir.²⁷

Aristoteles'ten farklı düşünmeyen İbn Rüşd, önermenin niceliği (sur) konusunda, nicel işlemcinin ancak konuya bitişebileceği, yükleme bitişmesi durumunda ise önermenin yanlış veya doğru olmakla birlikte fazlalık değerlerinden birini alabileceğini ifade eder. Ona göre, önermenin terimlerinden yüklem nicelendirilmesi diye bir şeyden bahsedilemez. Eğer nicelik yükleme bitişirse söz konusu önerme ya yanlış olacak ya da yükleme bitştirilen nicel işlemci, önermeye fazlalık katacaktır. İbn Rüşd, yüklem nicelenmesiyle önermenin yanlış olmasına, Aristoteles'in kullandığı “*Bütün insanlar*

²⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 91.

²⁶ Aster, Von Ernst, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 106.

²⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13.

bütün canlılardır” örneğini vermektedir.²⁸ Görüldüğü gibi “canlılar” yüklemine “bütün” nicelik ifadesinin bitleştirilmesiyle önermenin olgusal olarak yanlış olmasına sebep olmuştur. Bu haliyle önermede bulunan “canlılık” kavramı ile “insan” kavramı arasında “eşitlik” ilişkisi kurulmuştur. Oysa “insan” terimi, “canlılık” teriminin sadece bir kısmıdır ve aralarında “tam girişimlilik” ilişkisinden bahsedilebilir. Yükleme nicelik lafzının iliştilmesiyle önermede fazlalığın meydana geldiği duruma ise İbn Rüşd tarafından şu örnekler verilir: “*Bütün insanlar bazı canlılardır*” ve “*Bütün insanlar bütün gülenlerdir.*” Ona göre, birinci önermede geçen “bazı” ve ikinci önermede geçen “bütün” nicel ifadeler, “*Bütün insanlar bütün canlılardır*” örneğinde olduğu gibi önermenin yanlış değer almasına sebep olmasalar da önermeye fazlalık katmışlardır.²⁹ Tecrübeyle edinilen önermeler olmaları nedeniyle bütün insanların canlıların bir kısmı olduğu, aynı şekilde bütün insanların tamamının gülen ve gülenlerin tamamının da insan olduğu bilinmektedir. Bu nedenle yükleme iliştilmiş olan “bazı” ve “bütün” nicel ifadelerin kullanılması gereksizdir.

“*İnsan canlıdır*” örneğinde görüldüğü üzere basit bir önerme, konu, yüklem ve kendisiyle bunlardan birinin diğerine bağlandığı bir nispetle tamamlanır. Konu ve yüklem tasavvur edilmesiyle birlikte üçüncü bir tasavvurun varlığına ihtiyaç duyulur ki, bu da bağlantıyı sağlayan “bağ (râbıta-kopula)” edatıdır.

Yapısal olarak önermenin esas terimlerinin/unsurlarının konu ve yüklem olduğunu düşünen İbn Rüşd’e göre, “bağ” veya bunun yerine geçebilecek olan “varlık kelimesi (kelime-i vücudiyye)” ise ister olumluluk (yûced) ister olumsuzluk (lâ yûced) katsın, önermenin zorunlu bir terimi olarak düşünülemez. İbn Rüşd’ün bu yaklaşımı benimsemesi, Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’de önermenin unsurları durumunda bulunan “terim (had)”i tanımlama (resm) biçiminden kaynaklanmaktadır.³⁰ Aristoteles burada terimi, “*bir önermenin/öncülün kendisine çözümlendiği/ayrıştığı unsurlar*” olarak tanımlayarak buna örnek olarak da “konu” ve “yüklem”i zikretmektedir (*el-haddu huve mâ ileyhi tenhallu’l-mukaddime ve zâlike kel-makûl ve’l-lezi yukâlû*

²⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 92.

²⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 92.

³⁰ İbn Rüşd’ün metninde “resm” ifadesi geçmektedir. Resm, klasik mantık metinlerinde tanımlamanın (tarif) bir çeşidi olarak, bir şeyin ilintisinden hareketle yapılan bir tanım çeşididir. Türkçe literatürde betim olarak karşılanmasına rağmen daha uygun olacağı düşüncesiyle burada betim yerine tanım ifadesi tercih edilmiştir.

‘aleyhi’l-makûl immâ bi-ziyâdeti yûced ve lâ yûced).³¹ Aristoteles, ileri sürdüğü tanımlamada ve verdiği örneklerde söz konusu terimlere ek olarak konu ve yüklem ilişkisini sağlayan bağdan doğrudan söz etmez; bunun yerine “olmak (yûced-is)” veya “olmamak (lâ yûced-is not)” ifadelerinin eklenmesini dile getirmektedir.³² Aristoteles tarafından bu hususun net bir şekilde ifade edilmemesi, bağın konu ve yüklem gibi önermenin özsel bir terimi olup olmadığı ve buna bağlı olarak problemin giderilmesi açısından terim için nasıl bir tanımlama yapılması gerektiği noktasında ondan sonra farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Aristoteles’ten farklılaşan görüşlerin ileri sürülmesi ve onun yaklaşımında oluşan probleme yönelik düzeltme girişimleri de İbn Rüşd’ün bu problemi ele alıp tartışmasına sebep olmuştur.

³¹ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 11. Ayrıca eserin Arapça çevirisi için bkz. “Kitâb Anâlûtîka’l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, *Silsiletü İlmi’l-Mantık, en-Nassu’l-Kâmil li Mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1999, c. 1, s. 184. İbn Rüşd, mantık eserlerini kaleme alırken yararlandığı *Organon* külliyyatıyla ilgili bazı hususların açıklığa kavuşturulması, konunun anlaşılması için önem arz etmektedir. Bekir Karlığa’nın aktardığına göre İbn Rüşd, Yunanca bilmezdi, bu da onun mantık metinlerini mevcut Arapça çevirilere dayanarak kaleme aldığını göstermektedir. Bkz. Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 383. Bu noktada İbn Rüşd’ün hangi çevirilerden yararlandığı hususu, böylesi bir çalışma için önem arz etmektedir. Önergeler mantığı bağlamında atıfta bulunma gerekliliği duyduğumuz, özellikle Aristoteles’in *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler* adlı eserleri olmuştur. İbn Rüşd, *Metafizik*’in *Uzun Şerhinde* “Küçük Alfa” için İshak b. Huneyn’nin, “Büyük Alfa” için Nazif b. Eymen, diğer kısımlar için ise Ustâs’ın tercümesini esas aldığını belirtmektedir. Bkz. Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 232. Metafiziğin uzun şerhi için İbn Rüşd’ün birçok tercümeden yararlandığı görülmektedir. Aynı durum önergeler bağlamında *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler* için de geçerli olması muhtemeldir. Klasik kaynaklara dayanılarak edindiğimiz bilgilere göre *Peri Hermeneias*’a yapılan Arapça tercüme için daha çok İshak b. Huneyn’in ismi zikredilmektedir. Bkz. Ferid Cebr, “Mukaddime” *Silsiletü İlmi’l-Mantık, en-Nassu’l-Kâmil li Mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dârü’l-Fikri’l-Lübnânî, Beyrut, 1999, c. 1, s. 100. İbn Rüşd’ün yazdığı *telhisler* için yararlandığı tercümeyle ilişkin birincil kaynaktan veya kendi dilinden doğrudan bir bilgiye raslamadık. Ancak *Telhisu Kitâbu Aristûtâlîs fi’l-İbâre*’ye yazdığı takdim kısmında Muhammed Salim Selim, İbn Rüşd’ün İshak b. Huneyn tercümesinden yararlandığını ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Salim Selim, “Tasdir”, *Telhisu Kitâbu Aristûtâlîs fi’l-İbâre*, Dârü’l-Kutûb, tahk. Muhammed Salim Selim, 1978, s. 4. Benzer bilgiler için bkz. Şemeri, Casım, *en-Nakzu’l-Mantiki li İbn Rüşd*, Beytu’l-Hikme, Bağdat, 2000, s. 31. *Birinci Analitikler*’e gelince bu eserin Pehlevi’den Arapça’ya ilk çevirisinin İbn el-Mukaffâ tarafından yapıldığı söylenmekte, ancak bu çevirisinin tarihi serencamı hakkında pek bir şey bilinmemektedir. Günümüze ulaşmış bir diğer çeviri ise İbn Nedim’e dayandırılarak Theodoros (Tezârî) tarafından yapıldığı aktarılmaktadır. Daha sonra ise Huneyn b. İshak tarafından bu çevirinin düzeltme ve revizyonu yapılmıştır. Bkz. Lameer, Joep, *Al-Fârâbî, and Aristorllian Syllogistics (Greek Theory and Islamic Practice)*, E. J. Brill, Leiden, 1994, p. 3. İshak b. Huneyn’in *Peri Hermeneias* tercümesi ve Theodoros’un *Birinci Analitikler* tercümesi son zamanlarda Abdurahman Bedevi (*Mantîku Aristû*, Kahire, 1948) ve Ferid Cebr (*Silsiletü İlmi’l-Mantık, en-Nassu’l-Kâmil li Mantiki Aristû*, Beyrut, 1999) tarafından tahkikleri yapılarak yayımlanmıştır. Bu hususlardan dolayı çalışmamız boyunca *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler*’e Türkçe çeviriler dışında gereklilikten dolayı yapılacak atıflarda Ferid Cebr’in neşirleri esas alınacaktır.

³² İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 139; “el-kavl fi’l-hadd ve nakz-i mezhebeyi’l-İskender ve Ebî Nasr”, *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fi’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabîi li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dârü’l-Beydâ, Fas, 1983, s. 97. Bundan sonra İbn Rüşd’ün bu risalesi, “el-kavl fi’l-hadd” kısaltmasıyla zikredilecektir. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 11; “Kitâb Anâlûtîka’l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, s. 184.

David Ross da söz konusu durumun Aristoteles nezdinde açıkça izah edilmediği görüşündedir. Ona göre, Aristoteles varlık ifade eden “dır” ile bağlaç olan “dır” arasındaki ayırımın bilincinde olmakla birlikte, onlar arasındaki ilişki hakkında çok açık bir fikre sahip değildir. O, önermenin isim ve fiile bölünmesinin her zaman yetmediğini görmektedir. Ancak bütün önermeleri konu, yüklem ve bağlaca bölmeyi kesinlikle düşünmemektedir. Bu nedenle bağlaç, konu ve yüklem ile aynı değerde görülmez. Ross, ayrıca önermelerde görülen karışıklığın *Birinci Analitikler*’de giderildiği düşüncesindedir. Buna göre bağlaç, yüklemden tamamen kurtulmuş olarak işlenmektedir.³³ Bu konuda İbn Rüşd’ün Aristoteles savunusuna bakılırsa, Ross’un işaret ettiği hususlar kabul edilir düşünceler değildir. Ancak İbn Rüşd kabul etmezse de işaret edilen Aristoteles’in yaklaşım tarzı, tartışmaların yaşanması için yeterli sebebe sahiptir. Nitekim İbn Rüşd’ün işaret ettiği şekilde İskender Afrodisî ile Fârâbî, burada bir problemin var olduğuna işaret etmektedirler.

İskender ile Fârâbî, Aristoteles tarafından yapılan tanımlama ve bunu takip eden örnekleme şekline eleştirel yaklaşmışlardır. Buradan hareketle İbn Rüşd, Aristoteles’in yaklaşımını savunmak için bu konu hakkında özel bir risale kaleme almıştır. *Terime Dair İskender ve Ebu Nasr’ın Görüşlerinin Eleştirisi (el-kavl fi’l-hadd ve nakz-i mezhebeyi’l-İskender ve Ebî Nasr)* ismini taşıyan bu risaleye göre, İskender, Aristoteles’in tanımlamasını yeterli görmemektedir. Buna karşın İskender’e göre, Aristoteles’in tanımı (resm), “*terim, kendisi olmadan önermenin söz konusu olmayacağı (ennehu’l-lezî lâ yumkinu en tucedel-mukaddimetu dûnehu)*” şeklinde düzeltilmesi gerekir. Bu şekilde yapılacak bir düzeltme ile tanım, kusurlu olmaktan çıkacak ve bu suretle kendisine karşı ileri sürülebilecek muhtemel eleştirilerden de korunmuş olacaktır. Terim, bu şekilde tanımlandığı takdirde önermenin çözümlendiği terimler arasında zorunlu bir unsur olmamakla birlikte bağ da düşünülebileceği için doğabilecek sıkıntılar da böylelikle en başında önlenmiş olur.³⁴

Risaleye göre, İskender’in bu düşüncesini Fârâbî de haklı bulmakta ve onun arzuladığı gibi söz konusu şartın eklenmesiyle problemin ortadan kalkacağı görüşündedir. Dolayısıyla eksik olması yönüyle Aristoteles’in tanımlamasını problemlili gören ve İskender’in ileri sürmüş olduğu çözümü isabetli bulan Fârâbî’ye göre terim,

³³ Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 57-58.

³⁴ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-hadd*”, s. 97-98.

“önermenin kendisine çözümlendiği ve onsuz önermenin mümkün olmadığı şey (huve’l-lezî tanhallu ileyhi’l-mukaddimatu mimâ lâ yumkinu en tûcede’l-mukaddimatu dûnehu)” şeklinde tanımlanmalıdır. Böyle düşünüldüğü takdirde, İskender’in yapmış olduğu ekleme ile birlikte Aristoteles’in tanımında oluşan belirsizlik giderilmiş olacak ve aynı zamanda Aristoteles tarafından yüklem ve konu olarak verilen örneklere de ihtiyaç bırakmayacaktır.³⁵

İbn Rüşd’ün kendi okuması üzerinden oluşturduğu ve yönelttiği eleştirilere geçmeden önce ondan bağımsız olarak, İskender’in *Birinci Analitikler*’e yazmış olduğu yorumlardan hareketle onun konuya ilişkin görüşlerine bakmamız, konunun İskender boyutunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.³⁶ Öncelikle Aristoteles’in önermelerde yer alan “terim”i tanımlamadaki sebebinin terimin yaygın kullanımı veya önermenin bir parçası olması nedeniyle olmadığına bilinmesini isteyen İskender’e göre, Aristoteles önermelerin onlardan oluşması sebebiyle terimlerle ilgilenmiştir. Bu durumda bütün basit önermeler, maddesi bakımından birer isim veya fiil durumunda bulunan konu ve yüklem terimlerinden meydana gelmek zorundadır. Dolayısıyla önermelerin bütün durumları terimlerin aracılığıyla belirlendiği veya onlardan oluşturulduğu için onlarla ilgilenilmelidir.³⁷

Önermenin temel terimleri olan konu ve yüklem ilişkisini sağlayan bağın durumuna ilişkin İskender, Aristoteles’in “*terim, önermenin kendilerine çözümlendiği şeydir*” tanımının devamında zikrettiği, eklemlene veya çıkarma, yani “dir (yûced-is)” ya da “değildir (lâ yûcede-is not)” ifadelerinin konu ve yükleme ek olarak üçüncü bir unsur veya terim olarak düşünülmemesi gerektiğini ileri sürer.³⁸ Ona göre, bağ konumunda bulunan söz konusu ifadeler, bu tarz önermelerde terim olarak değerlendirilemez. Bir önermede bağın görevi, her şeyden önce, konu-yüklem bağlantısını sağlamakla birlikte, olumlama veya olumsuzlama formunu ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle basit önermelerde sadece iki terimden bahsedilebilir. Bu şekilde düşünüldüğü takdirde bağ (is) bir terim olmadığı için önermenin temel bir unsuru olarak düşünülemez.³⁹

³⁵ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-hadd*”, s. 97-98.

³⁶ İngilizce modern çevirilerden yararlanılmıştır.

³⁷ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Prior Analytics 1.1-7*, trans. by J. Barnes-S. Bobzien-K. Flannery-K. Ierodiakonou, Bloomsbury Academic, New York, 1991, p. 61.

³⁸ İngilizcede “is” ve “is not” olarak karşılık bulmuş ifadeler, İlk dönem Arapça çevirilerde “yûced” ve “lâ yûced” ifadeleriyle karşılanmıştır. Bkz. Aristoteles, “*Kitâb Anâlûtîka’l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs*”, s. 184.

³⁹ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle’s Prior Analytics 1. 1-7*, p. 62.

İbn Rüşd'ün yaklaşımından çok da farklı olmayan bu düşüncelerden sonra, başka bir açıdan bağı analiz etmeye çalışan İskender, burada bağıın bazen önermede yüklem yerine kullanması durumunda özsel ve zorunlu bir işleve sahip olabileceğini ifade etmektedir. Örneğin, “*Socrates is*” önermesinde “is” kendinden (konu teriminden dolayı varlık kazanmış) bir terim olmamakla birlikte, önermede görüldüğü üzere bir konuya yüklem olmak suretiyle kullanılırsa bu takdirde bağ yüklem görevini almış terim olarak düşünülebilir. Çünkü “*Socrates is*” önermesi, “*Socrates is being (Sokrates vardır)*” önermesiyle eş değerdir. Böyle düşünüldüğü takdirde bağ, bir terim olarak kabul edilebilir ve önermenin temel bir unsuru olarak da düşünülebilir. Benzer şekilde “*Socrates is white (Sokrates beyazdır)*” gibi bir önermede bağ olan “is” kaldırılırsa “*Socrates white (Sokrates beyaz)*” olarak kalır ki, bir önermeyi önerme yapan olumlama veya olumsuzlamaya işaret etmediği için önerme oluşmaz. Bu takdirde bağısız önerme meydana gelmeyecektir.⁴⁰

İskender'in işaret etmiş olduğu varlık bildiren bağıın bir konuya yüklem olabilmesi, onun düşüncelerini paylaşan Fârâbî tarafından da dile getirilmektedir. Buna göre, varlık kelimesi, (olmak/yüced veya olmamak/lâ yüced) fiil konumunda görev yapabilir. “*Zeyd vardır (Zeydun vecede)*” ve “*Zeyd olur (Zeydun kâne)*” örneklerinde olduğu gibi. Ancak “*Zeyd adil olandır*” önermesinde mevcut lafzı, yüklem konusunu hakkında olumlanmasını sağladığı için bağ olarak düşünülmelidir. Bunların yüklem olabilmeleri için yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi tek başlarına bulunmaları gerekmektedir.⁴¹

İskender ve Fârâbî'nin bakış açısında bağ konumunda bulunan varlık kelimesi, bazı durumlarda yüklem olarak önermenin müstakil bir ögesi/terimi olarak görülürken, konu ve yüklemi mevcut olan önermelerde ise sadece bağ olarak düşünülmektedir. Her iki düşünürün görüşleri, bir önermenin terimi olarak bağıın ikinci dereceden bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Buna göre bağ, müstakil bir unsur olarak düşünülüp yüklem yerine kullanıldığında önermede bir terim olarak varlık bulurken, yüklemi olan önermelerde ise sadece bağıın işlevini icra etmektedir.

⁴⁰ Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1. 1-7*, p. 62.

⁴¹ Fârâbî, *Peri Hermeneias, (Kitâbu'l-İbâre)*, neşr. Mübahat Türkel-Küyel, AKM Yayını, Ankara, 1990, s. 77; *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 63. Ayrıca bkz. Zimmermann, F. W., *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione: Translated with an Introduction and Notes*, The British Academy by the Oxford University Press, New York, 1991, p. xxxv.

İbn Rüşd'ün işaret ettiği veya esas problemlili gördüğü ve bu nedenle itiraz ettiği nokta, İskender'in terimin tanımı için ileri sürdüğü, “*kendisi olmadan önermenin söz konusu olamayacağı*” şeklindeki düzeltme, yukarıda değinildiği çerçevede dolaylı olarak dile getirildiği görülmektedir. İskender'e katılması hususunda İbn Rüşd'ün Fârâbî'den aktardığı görüşler ise onun günümüze ulaşmış herhangi bir eserinde bulamadık. Fârâbî'nin söz konusu görüşleri, ilk kısımları günümüze ulaşmamış Aristoteles'in *Birinci Analitikler* kitabına yazdığı şerhinden alınmış olması muhtemeldir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, İbn Rüşd'ün aktardıklarının aksine, Fârâbî, bazı eserlerinde önermenin terimlerini inceleme konusu yaparken sadece konu ve yüklemden bahsetmektedir. Bu anlamda onun tarafından önermenin temel terimi olarak bağın hesaba katılmadığı görülmektedir.⁴²

İşaret edildiği şekilde İskender'in “is (dır)” ve “is not (değildir)” için “dışsal terimler (external terms)” ifadesini kullanarak, son tahlilde bağ konu ve yüklem gibi düşünmediği açıkça görülmektedir. Bununla birlikte onun sisteminde bağın iki konuma sahip olduğu söylenebilir. Birincisi, bağ kendi başına bir anlam ifade etmediği için kendinden (özel) bir terim olarak düşünülemez. İkincisi ise bir konuya yüklem olması bakımından “yüklem terim” olarak görülebilir. Dolayısıyla bağın kullanılmadığı bir anlamlı sözcük kombinasyonu olmayacağı sebebiyle bağısız önerme mümkün olamaz. Her ne kadar burada konu ve yüklem varlığı söz konusu olsa da, önermeden bahsedebilmek için bu yeterli değildir. Bu haliyle dışsal bir terim olarak düşünülebilir. Bu nedenle kendinden değil, başka unsurlardan, yani konu ve yüklemden dolayı bir terim olarak düşünülebilir.⁴³

Bu tespitleri ve buradan vardığımız sonuçları ortaya koyduktan sonra İbn Rüşd'ün kendi okuma biçimine dönebiliriz. Düşünürümüz, Aristoteles'in önermenin birer unsuru olan terime ilişkin yaptığı tanımın, İskender ve Fârâbî'nin düşündüklerinin aksine, örneklerle ihtiyaç bırakmayacak derecede kusursuz bir tanım olarak görülmemesi için hiçbir nedenin olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, İskender'in düzeltmek gayesiyle yapmış olduğu tanımlamayla yüklem ile konuyu birleştirmesi bakımından, terimlere bağ da eklemesi eleştiriden uzak değildir. Bu anlamda dilin yapısından hareketle

⁴² Fârâbî, “Kitâbu'l-Kıyâs”, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, tahk. Rafik Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, c. 3, s. 20; *Kitâbu'l-elfâzu'l-müsta'male fi'l-Mantık*, tahk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2008, s. 58.

⁴³ Alexander of Aphrodisias, *On The Aristotle's Analytics 1. 1-7*, p. 62.

“bağ”ı değerlendiren İbn Rüşd, bir lafız olarak gelebildiği gibi lafız kullanılmadan, dolaylı olarak da gelebileceğini söyleyerek, bağ önermenin özsel bir unsuru olarak düşünmez ve onun önermenin zorunlu terimlerinden bir terim olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁴ Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd’ün İbn Sînâ ile aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Terimi, “önermenin önerme olması açısından kendilerine ayırdığı şey” olarak tanımlayan İbn Sînâ’ya göre de önerme çözüldüğünde kaçınılmaz olarak geriye özsel olarak konu ve yüklem dışında bir şey kalmaz.⁴⁵ Böylelikle onun düşüncesinde de bağ önermenin bizzat bir terimi olarak görülemez.

Aristoteles’in yaklaşımını temellendirmeye çalışan İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*’de bağın temel bir terim olamayacağı iddiasını, terimin sayısına bağlı olarak tasnif edilen “üçlü (sülâsî)” ve “ikili (sünâî)” önermelerden hareketle izah etmektedir. Buna göre üçlü önermeler, yüklemi isim olmakla birlikte üç parçadan/unsurdan meydana gelen önermelerdir. “İnsan adil olandır (el-insanu yûced ‘adilen)” veya “İnsan adil olan değildir (el-insanu leyse yûced ‘adilen)” gibi. Bu tür önermelerde konu ve yüklem ile birlikte her ikisinin bağlantısını sağlayan bağ konumunda varlık kelimesi (kelime-i vücûdiyye) yer almaktadır. İkili önermeler ise yüklemi fiil veya fiil durumunda bulunan varlık kelimesinin yer aldığı önermelerdir. “İnsan vardır (el-insanu yûced)” böyledir.⁴⁶ Buna göre, ikili önermeler sadece konu ve yüklemde meydana geldikleri halde tam bir önerme niteliğindedirler. Açıkça bağ zikredilmediği halde kusursuz bir şekilde önerme meydana gelmiştir. İbn Rüşd’ün burada örnek olarak sunmuş olduğu ikili önermelerde varlık kelimesini (yûced) tamamen yüklem olarak değerlendirmesi dikkate değerdir. Bu, onun nazarında varlık kelimesinin üçlü önermelerde olduğu gibi her zaman bağ görevinde kullanılmayacağı; ikili önermelerde salt yüklem olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Bu durum, bağ olmadan da önermenin gerçekleştiğini göstermektedir. Ancak İbn Rüşd’ün burada bağ olarak da kullanılabilen varlık kelimesini tamamen yüklem olarak değerlendirmesi, İskender ve Fârâbî’nin varlık kelimesini yüklem olarak görmesinden farklı değildir. Varlık kelimesinin yüklem olarak kullanılması durumunda, artık onun bağ olarak düşünülmemesi gerektiği yönüyle İbn Rüşd’ün farklı düşündüğü görülmektedir.

⁴⁴ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-hadd*”, s. 98; *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 139.

⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 28.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 101.

Filozofumuzun Arap dili bağlamında sunmuş olduğu örnekler, bağısız da önermenin meydana gelebileceğini göstermektedir ki, bu açıdan haklıdır. Ancak Türkçede ve İskender'in yaklaşımında da işaret edildiği şekilde İngilizce üzerinden konu ve yüklem bulursa da bağın (dır/is-değildir/is not) varlığı zorunluluk arz ettiği ve bağısız önermenin mümkün olmadığı görülmektedir. Ancak bütün dillerde önermenin çözümlenmesi durumunda bağ, konu ve yüklem gibi varlığını devam ettirmemektedir. Bu nedenle İskender ve İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü gibi bağ kendinden bir terim veya unsur olarak düşünülemez. Çıkarımımıza göre, her iki filozofun farklılaştığı nokta, önermenin çözümlenmesinden sonra bağın durumuna ilişkin değil, çözümlenmeden önce önerme yapısındaki konumudur. İskender, her ne kadar önermenin çözümlenmesi durumunda bağı anlamını yitiren bir terim olarak değerlendirse de bağısız önermenin imkânsız olduğunu düşünmektedir. Hatta yüklem konumunda bulunduğu durumlarda onsuz önermenin olamayacağı açıktır. İbn Rüşd ise İskender'in aksine, bağ olmadan da önermenin olabileceği görüşündedir. Söz konusu ortaya çıkan farklılığın veya İbn Rüşd'ün itirazının daha çok Arap dili bağlamında teknik bir durum olduğu görülmektedir. Çünkü önermenin çözümlenmesi durumunda bağın kendinden özsel bir işlevinin kalmayacağı görüşü, her iki düşünür tarafından da kabul edilmektedir. Bu nedenle kendi özel değerlendirmelerine bağlı olarak her iki yaklaşımın da doğruluğundan bahsetmek mümkündür.

Özsel bir unsur olup olmaması noktasında, bağa ilişkin yapılan değerlendirmeler, son tahlilde terim hakkında yapılacak tanımları etkilemektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bağa ilişkin yaklaşımı, İskender ve Farabi'nin tanım hakkında ileri sürdükleri görüşlerin yanlış olduğu sonucuna götürmektedir. Esas ayrılık da burada, yani bağın konumuna ilişkin olmaktan ziyade, buradan hareketle terim için düşünülen tanımda yer almaktadır.

İbn Rüşd, bir yandan Aristoteles'in yapmış olduğu tanımlamada herhangi bir eksikliğin söz konusu olmadığı, diğer yandan İskender ile Fârâbî'nin yaklaşımlarının isabetli olmadığını izah etmek için varlıkta söz konusu olan "bizzat" ve "bilaraz" ayırım gerçekliğinden hareketle, önermenin terimlere bölünmesi meselesine açıklık getirmeye çalışır.⁴⁷ Ona göre, bir kavram mutlak olarak tanımlandığında ve bölümlendiğinde

⁴⁷ Ana metinde görüldüğü gibi İbn Rüşd, Aristoteles'e yöneltilen eleştirilerin yanlışlığını ve Aristoteles bağlamında geliştirdiği yaklaşımın doğruluğunun ispatı için nesnel dünyanın bizzat (özel) ve bilaraz (ilintisel) kategorilerinden yararlanmaktadır. O, terimlerin bölünmesinde olduğu gibi birçok meselede,

yapılan tanım ve bölme işlemi ilk etapta bizzat (özel) olarak anlaşılması gerekir. Bu hassasiyetin göz önünde bulundurulması durumunda, Aristoteles'in terimi yüklem ve konu olarak iki kısma ayırması, ilintisel/arızî olarak değil, özel/zatî olarak değerlendirilmesi gerekir. Bizzat bölünmenin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiğini açıklayan İbn Rüşd'e göre bölünme, bölme işlemi gerçekleştikten sonra bölümler kendi başlarına var olmaya devam ediyorsa yapılan işlem bizzat bir bölünmedir. Yani bölümler, bölme işlemi gerçekleştikten sonra da başka unsurlar ile ilişkileri olmadan kendinden var olmaya devam ediyorsa, bizzat bir unsur durumundadırlar. Mesela, birleşik bir cisim, hem bizzat hem de bilaraz olarak kısımlara bölünebilir. Bölünme gerçekleştikten sonra, bizzat olan kısımlar varlığını devam ettirirken, bilaraz kısımlar birleşimde söz konusu olan anlamlarını yitirirler. Onlar, ait oldukları bütünün bir parçası olarak varlık bulur/anlam kazanır ve bütünlüğün çözümlenmesiyle birlikte ifade ettikleri anlamı yitirirler.⁴⁸

İbn Rüşd, bu durumu cisimlerde bulunan sûret (form) ve maddenin birbiriyle olan ilişkilerine benzeterek izah etmeye çalışır. Buna göre, sûret cismin bileşimi gerçekleştikten sonra varlık kazanan bir unsur olarak düşünülmelidir. Eğer cismin maddesi söz konusu değilse veya maddî bir oluşum gerçekleşmemişse, maddeye bağlı olarak, maddenin varlığından varlık kazanan sûretten bahsetmek de mümkün değildir. Dolayısıyla sûret, birleşimde anlam kazanan bir unsurdur. Bu nedenle cismin

varlıkta bulunan söz konusu bu iki kategori üzerinden açıklama getirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle filozofun bu iki kavramdan ne anladığına bakmamız gerekir. Arazî, bir konuda bulunmayan, somut (el-muşaru ileyh) bir şeyin mahiyetini tarif etmeyen şeyler için kullanan İbn Rüşd, bunu iki kısma ayırır: Birincisi, bir şeyin zatını (öz) tarif etmeyen arazlardır ki bunlar ferdi arazlar (araza-ı hâs) dır. İkinci ise bir şeyin zatını tarif eden arazlardır. Bu türden olan arazlar tümel arazlardır. Araz ismi insanların çoğunluğu tarafından kullanılan ve çabucak ortadan kalkan şeyler için de kullanılır. Bunlar cevhere ilişkin kategorilerin dokuz kısmına karşılık gelmektedir.

İbn Rüşd, zatı (öz) ise mutlak olarak bir konuda olmayan ve bir konuya yüklem olmayan şey olarak tanımlamaktadır. Zat, somut şeylerin cevherini tarif etmek için kullanılır. O, zat ifadesinin “şeyin zatı (zatü’ş-şey) şeklinde izafetle kullanıldığından, ondan bir şeyin mahiyetinin anlaşılması gerektiğini ileri sürer. İbn Rüşd’ün ele aldığı problemlerin çerçevesini belirleyen esasında “bizzat” ifadesidir. O, bu ifadenin birçok anlama gelebileceğini söyler. Ancak konumuzu ilgilendiren temel anlamı, bir şeyin kendisiyle tanımlandığı her şey için geçerlidir. Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi, (Telhisu mâ Ba’de’t-Tabîâ)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 13-15. Bu anlamda Aristoteles ve İbn Rüşd sisteminde terim, konu ve yüklem ile tanımlanmalı ve bölünmelidir. Bu iki unsur esas alınarak bir tanımlama ve bölmeye gidilmelidir. Bu yaklaşımdan hareketle bu niteliğe sahip olmaması nedeniyle bağ, bu kategoride düşünülemez.

⁴⁸ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-hadd*”, s. 99.

parçalanması durumunda birleşimde madde olan kısım var olmaya devam ederken, birleşimden dolayı varlık kazanan sûret kısmı ise varlığını yitirmektedir.⁴⁹

Fiziksel dünyadaki nesnelerde bulunan söz konusu bizzat ve bilaraz ayırım gerçekliğini önermenin terimlerine uygulayan İbn Rüşd'e göre önerme, yapı itibariyle bizzat düşünüldüğünde yüklem ve konuya bölünür. Çünkü bir önermenin yapısal olarak bölünmesinden sonra yüklem ve konunun varlığı devam eder. Bağın, önermenin bir terimi olması ise bilaraz olarak düşünülmelidir. Basit bir önermede bağ, yüklem ile konunun sadece bitişmesini/olumlamayı veya ayrışmasını/olumsuzlamayı sağlar ve birleşik cisimlerde olduğu gibi bir bütün olarak cismin bir parçası iken cismin bölünmesi durumunda kendi başına varlık göstermeyen kısımlar gibi düşünülmelidir.⁵⁰

Sûret nasıl özü itibariyle madde olan cismin birleşiminde bir anlam kazanıyorsa, benzer şekilde bağ da konu ve yüklem bir araya gelmesiyle anlam kazanmaktadır. Cismin birleşiminden kaynaklanan sûret, cismin parçalanmasıyla anlamını yitirirken, cismin madde kısmı varlığını devam ettirmektedir.⁵¹ Aynı şekilde önermenin bölünmesinden sonra konu ve yüklem, bölümler olarak varlığını devam ettirirken, bağ birleşim esnasında ifade ettiği anlamını/fonksiyonunu yitirmektedir.

Sonuç itibariyle İbn Rüşd, Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu tanımlamada herhangi bir eksiklikten bahsedilemeyeceği, tanımlamaya bağlı olarak düşünülen bölümlenmede de herhangi bir kusurun söz konusu olmadığını, cisimlerde söz konusu olan bizzat ve bilaraz ayırımdan hareketle, terimlerin durumunu onlara benzetmek suretiyle, Aristoteles'in yaklaşımını temellendirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in önermenin terimleri için düşündüğü tanım, mutlak veya bizzat olarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde anlaşıldığı takdirde İskender ve Fârâbî tarafından iddia edilen problem de giderilmiş olacaktır. İskender ve onun gibi düşünen Fârâbî'nin Aristoteles tarafından yapılan tanım için düşündükleri düzeltme önerilerini bir vehim olarak değerlendiren İbn

⁴⁹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-hadd*”, s. 99. İbn Rüşd'ün fiziksel dünyadan cisim için dile getirdiği madde-sûret ayrımı, maddenin potansiyel durumu için düşünüldüğü takdirde doğru olabilir. Çünkü cisim, madde ve suret unsurlarıyla varlık kazanmaktadır. Sûret kazanmamış bir cismin varlığından bahsedilemez. Benzer şekilde sureti olmayan bir cisimden de bahsedilemez.

⁵⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-hadd*”, s. 99.

⁵¹ Burada varlığı devam eden madde, şekil veya kimlik kazanmamış madde durumunda olabilir. Aksi takdirde kurulan analogi hatalı olur.

Rüşd'e göre, onların vehmettikleri fazlalıktan başka bir şey değildir ve ileri sürülen bu düzeltmelerin kendisinde bir eksiklik bulunmaktadır.⁵²

1. 3. Oluşumu Bakımından Önerme Çeşitleri

Oluşumu bakımından önermeler ile anlatılmak istenen, önermenin terimlerinden yüklem bir veya birden fazla konuya yüklem olması, konunun bir veya birden fazla yüklem ile yüklenilmesi ya da her iki unsurun da birden fazla olmasıdır. Aristoteles sistemine bağlı olarak İbn Rüşd, bu anlamda önermeleri temelde basit (el-hukmu'l-basit) ve birleşik (el-muellef, el-mürekkeb) şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır.⁵³

Oluşumu bakımından önermelerin sınıflandırılması konusunda mantıkçılar tarafından başlıca iki yol takip edilmiştir. Birincisi, Aristoteles ve İbn Rüşd tarafından da kabul edilen basit ve birleşik şeklindeki ayırımdır. Bu tasnif, aynı zamanda Batı mantıkçıları tarafından da kabul edilmiştir.⁵⁴ İkincisi ise Stoacılarla başlayan, İbn Sînâ başta olmak üzere İslam mantıkçılarının benimsedikleri yaklaşımdır. Buna göre önermeler, basit (yüklemli) ve şartlı olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Şartlı önermeler de bitişik ve ayrışık şeklinde iki sınıfa ayrılarak değerlendirilmiştir.⁵⁵

Birinci yaklaşım tarafından basit olarak adlandırılan önerme çeşidi, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisindeki mantıkçıların yüklemli diye adlandırdıklarından farklı değildir. Basit ve şartlı şeklinde yapılan tasnifte, yapılan tanımlamaya bakılırsa, şartlıların birleşik önermelerin bir çeşidi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün yaklaşımını yansıtabilecek şekilde, modern zamanlarda birleşik (mürekkep) önermeler başlığı altında, ayrıştırılması durumunda iki önermenin ortaya çıkacağı şeklindeki bütün eklemlili önerme çeşitleri ele alınmaktadır. Bunların arasında, İslam mantıkçılarının şartlı önermeler adı altında ele aldıkları bitişik ve ayrışık şartlı önermelerin de yer aldığı görülmektedir.⁵⁶

⁵² İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-hadd", s. 99.

⁵³ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13; "Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre", *en-Nassu'l-Kâmil li-mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, Beyrut, 1999, s. 117; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 87.

⁵⁴ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, 2009, s. 81.

⁵⁵ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 75; İbn Sînâ, 'Uyunu'l-Hikme, tahk. Abdurrahman Bedevi, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1080, s. 4; Ebheri *İsagoji*, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 6; Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s. 44.

⁵⁶ İzmirli, *Felsefe Dersleri*, s. 144.

Yapısı itibariyle yukarıda değinilen her iki yaklaşım biçiminden hareketle, çalışmanın bu kısmında önermelerin basit ile birleşik yapıda olanları bir başlık altında, şartlılar ise ayrı bir başlık altında incelenecektir. Basit ve birleşik yapıların tek bir başlık altında ele alınması, söz konusu önerme türlerinin yapısal ayrımına veya aynı olmasına ilişkin bir sınıflandırma olmayıp, İbn Rüşd'ün tartıştığı problemlerle ilgili bir husustur. Problemleri görülen bazı hususların varlığı sebebiyle, birleşik ve şartlıların işleyişinde genel çerçevenin belirlenmesinden ziyade, İbn Rüşd'ün işaret ettiği problemleri noktalara yoğunlaştırarak bu problemler etrafında konunun işlenişi sağlanacaktır.

1. 3. 1. Basit ve Birleşik Önermeler

Klasik mantık metinlerinde, üzerinde en çok durulan basit önermeler, konu ve yüklem çözümlenmesi, tek bir terimde gerçekleşen önermelerdir. Buna göre bu tür önermelerde bir konu, bir yüklem ve bağ bulunmaktadır. Bu nedenle birden fazla yargı içermez ve bu yönüyle basit olmayan önermeler için de temel oluşturur.

Aristoteles, basit önermeyi, “*bir şeyi bir şeyle birleştirmek ya da bir şeyi bir şeyden ayırmak*” (*el-hukmu'l-basitu'l-kâinu ikâu şeyin 'alâ şey'in ev inzâ'u şeyin min şey'in*) şeklinde tanımlar.⁵⁷ Önermenin genel tanımı olarak düşünülebilecek Aristoteles'in bu yaklaşımı, İbn Rüşd tarafından basitlerin birleşiklerden ayırt edici niteliği belirtmek suretiyle düzeltilmektedir. Buna göre basit önerme, “*İnsan canlıdır*” veya “*İnsan canlı değildir*” örneklerinde görüldüğü şekilde, ayrıştırılması durumunda önermeyi meydana getiren terimlerden konu ve yüklem sayısının birden fazla olmamasıdır (*el-basitu huve mâ rekebe min mahmûlin vâhidin ve mavdû'in vâhidin lâ min mahmûlin eksere min vâhidin ve mavdû'in eksere min vâhidin*).⁵⁸

Aristoteles, basit önermeyi mutlak olarak bir şey hakkında bir şeyin evetlenmesi veya değillenmesi şeklinde düşünmekle birlikte, bunun zamansal boyutuna da dikkat çekmektedir. Buna göre basit önerme, zamansal olarak (*'ala hasabin lil-ezmân*) bir konu hakkında bir yüklem varlığı veya yokluğunu ifade eden anlamlı sözdür.⁵⁹ İbn Rüşd ise Aristoteles'te görülen, önermenin mutlak veya belirli zamanlardan (geçmiş, şimdi ve gelecek) biriyle bağlantısı yönünden varlığı veya yokluk ifade etmesini, basit

⁵⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13; “Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre”, s. 117.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 87.

⁵⁹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13; “Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre”, s. 117.

önergelerin betimi (resim) olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu zamansal vurgu, İbn Rüşd tarafından basit önermenin özelliğine ilişkin bir şey olarak görülmemektedir.⁶⁰ İbn Sînâ, İbn Rüşd'ün basit önermenin betimi olarak düşündüğü zamansal bildirimin, Yunanca için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda önermenin basit sayılabilmesi için önermeye zamana delalet eden bir lafzın bitişmesi gerekmektedir.⁶¹

Aristoteles, basit önermeyi ona zamansallık katmak suretiyle bir şeyin bir şey için olumlanması veya olumsuzlanması şeklinde düşünür. Fârâbî'nin basiti belirleme yaklaşımı nitelik açısından bir belirlenimdir.⁶² İbn Sînâ ise varlık bildirmesi açısından bir tanımlamaya gitmektedir.⁶³ Bu konuda İbn Rüşd'ün yaklaşımı her üç filozoftan da ayrılmaktadır. İbn Rüşd'ün Aristoteles'te bulunan zamansallık boyutunun, önermenin özelliğine ilişkin olmadığı düşüncesiyle dışarda tutması ve önermede yer alan konu ve yüklem ile ilişkili hüküm sayısını belirleyici sayması, onu bu konuda modern mantığın anlayışına daha fazla yaklaştırmaktadır. Çünkü modern mantığın basit önermeyi değerlendirme anlayışı ne Aristoteles'in işaret ettiği gibi sadece yargısal yüklemlenin yapılmış olması ne Fârâbî'nin yaklaşımı gibi niteliksel ne de İbn Sînâ'da görüldüğü gibi salt bir şeyin bir şey için var olması veya olmaması yönünden olmuştur. Aksine basit önerme, söz konusu yapıdaki önermelerin ayrıştırılması durumunda özsel olarak daha fazla bölünemeyecek atomik bir önermenin çıkmamasıdır. Çözümlemesi durumunda, bağın işleviyle birlikte sadece birer konu ve yüklem durumundaki terimlerin kalması dikkate alınmıştır ki, bu İbn Rüşd'ün basit önerme için dile getirdiği düşüncelerle uyumaktadır.

Birleşik (mürekkep) önermelere gelince, bunlar birden fazla konu veya birden fazla yüklemi barındıran önermelerdir. Modern (sembolik) mantıkçılar tarafından başlıca bileşik önerme çeşitleri şöyle belirlenmiştir:

1. Tümel Evetleme Önermesi (ve): “İnsan konuşan ve gülerdir”
2. Tikel Evetleme Önermesi (veya): “Fârâbî ölü veya diridir”
3. Koşul Önermesi (ise) : “Yağmur yağarsa yerler ıslanır”

⁶⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 88.

⁶¹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 40.

⁶² Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 84.

⁶³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 40.

4. Karşılıklı Koşul Önermesi (ancak ve ancak): “İnsan ancak ve ancak çalışırsa başarılı olur”
5. Değilleme Önermesi (değil): “İnsan ölümsüz değildir”⁶⁴

Modern mantıkçılar tarafından birleşik önermelerden kabul edilen bu çeşitler arasında klasik Müslüman mantıkçılar, şartlılar kategorisinde ayrışık şartlı olarak tikel evetleme (veya) ve bitişik şartlı olarak da koşul (ise) önermeleri önemseyip inceleme konusu yapmışlardır.

Aristoteles ve İbn Rüşd, birden fazla yüklem barındıran önermeleri bazı özellikleri taşımak suretiyle de birden fazla yargı barındırdığı gerekçesiyle birleşik önerme olarak düşünmüşlerdir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd bağlamında gelişen tartışmanın ayrıntısında görüleceği şekilde, bazı sebeplerden dolayı da filozofumuz, bu türden önermeleri basit olarak değerlendirmektedir. Söz konusu tartışma, tümel evetlemeli önermelerin yapısal olarak (bir konunun birden fazla yüklem ile nitelenme durumu) basit veya birleşik kabul edilmelerinden ziyade, epistemik olarak bunların doğruluk ve yanlışlık değerleri almalarına ilişkin gelişmektedir. Çalışmamıza konu olan bu kısımda, İbn Rüşd’ün gerek birleşik önermeler gerek şartlı önermelere ilişkin ileri sürmüş olduğu görüşlerin, Aristoteles savunusundan hareketle İbn Sînâ karşıtlığı üzerinde gelişen bir yaklaşım tarzı olduğu belirtilmelidir. Bu çerçevede öncelikle birden fazla yüklem veya birden fazla konunun yer aldığı veya her iki şekilde de bulunan tümel evetleme kategorisinde düşündüğümüz önermelere İbn Rüşd’ün yaklaşım tarzı ve buna bağlı olarak İbn Sînâ’ya yöneltmiş olduğu eleştiriler değerlendirilecektir. Daha sonra ise onun şartlı önermelerde ve şartlı önermelerden oluşturulan çıkarım biçimlerinde geliştirmiş olduğu tutum ve Fârâbî ile İbn Sînâ’ya karşı eleştirileri inceleme konusu yapılacaktır.

İbn Rüşd, birleşik (mürekkebe) önermeyi, “*iki basit önermenin birleşmesinden meydana gelen önerme (el-murekkebu huve'l-murekkebu min kavleyni basiteyni)*” olarak düşünür.⁶⁵ Aristoteles, İbn Rüşd’ün işaret ettiği bu türden önermeler için “*basit önermelerden (hükümlerden) oluşturulan yapı (birleşim) (el-muallefu mine'l-ahkâmi'l-basit)*” ifadesini kullanır.⁶⁶ Bu ifadesinde Aristoteles’in tam olarak neyi kastettiği yeter derecede açık olmadığından onun bu ifadesi farklı anlamalara yol açmıştır. Bu ibarenin

⁶⁴ Şen, Zeki, *Modern Mantık*, Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2003, s. 77.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 87.

⁶⁶ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13; “Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre”, s.117.

(*el-muallef*) tam olarak ne anlama geldiği konusunda tam bir ifade açıklığına sahip olmayan İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*'de bundan (*el-muallefu mine'l-ahkâmi'l-basit*) şartlı önermelerin ve her bir öncülü basit önerme durumunda olan kıyas yapılarının anlaşılabilirliğini söyler.⁶⁷ Bu konuyu detaylandırmayan İbn Rüşd, Aristoteles'in ilgili metnine ilişkin yorumlarında, “kesin (cazim/önerme) söz”ü basit ve birleşik olarak sınıflandırması, bunun kıyas değil, önerme yapısında olmasını gerektirmektedir. Onun basit önermeye dair ileri sürdüğü tanımdan (konu ve yüklem birinden fazla olmaması) hareketle bazı özelliklere sahip olmak kaydıyla şartlı önermeleri de birleşikler sınıfından düşündüğünü söylemek mümkündür.

Bu konuda İbn Sînâ'nın da net bir düşünceye sahip olmadığı görülmektedir. Ona göre Aristoteles'in dile getirdiği “*basit önermelerden (hükümlerden) meydana gelen yapı*”, kendisiyle hem şartlı önermelerin hem de kıyasların kastedilmesine elverişlidir. Ayrıca bu ibare, evetleme ve değilleme olan önermeler için de ifade edilmeye müsaittir. O, bundan kastedilenin Aristoteles'in “isim ve kelimedden birleşen”⁶⁸ sözüne bakılmak suretiyle en muhtemel anlamın şartlı önermeler olabileceğini ifade eder.⁶⁹

Yukarıda işaret edildiği gibi modern mantıkta birden fazla yüklem almış önermeler, birleşik önermeler kategorisinde değerlendirilmektedir. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün aksine, İbn Sînâ tarafından bu türden olan bütün önermeler basit/yüklemliler olarak düşünülmektedir. Çalışmamız açısından bu konunun dikkat çekici olması, İbn Rüşd'ün Aristoteles'i savunmak ve Aristoteles'e aykırı görüşler ileri sürdüğü gerekçesiyle İbn Sînâ'yı eleştirmek maksadıyla yazmış olduğu bir risalenin varlığından kaynaklanmaktadır. *Basit ve Birleşik Yüklem ve İbn Sînâ'nın Konumunun Eleştirisi Hakkında (el-kavl fi'l-mahmûlâtî'l-müfred ve'l-mürekkeb ve nakz-i mevkufu İbn Sînâ)* adını taşıyan bu risale aracılığıyla birden fazla yüklem alan bu türden önermelere İbn Rüşd'ün yaklaşım tazı ortaya çıkarılacaktır. Konuya geçmeden önce iki hususu belirtmemiz gerekir ki, ileri sürdüğü bütün eleştirileri göz önünde bulundurmak suretiyle İbn Rüşd'ün bu konuda öncelikle amacı, bu tarz önermelerin basit ve birleşik yapıda olup olmamalarından ziyade, söz konusu yapısal durumlarına bağlı olarak gelişen epistemik değerlerini (doğruluk veya yanlışlığını) ortaya çıkarmaktır. Bir diğer husus,

⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 88.

⁶⁸ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 39-40.

İbn Rüşd'ün konuyu değerlendirme biçimiyle ilgilidir. Onun değerlendirme şekli, Aristoteles'in görüşlerinden/sisteminden hareketle gelişmektedir. Aynı şekilde İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştirilerin temelinde de Aristoteles otoritesinin tartışılmaz kabulü yatmaktadır.

“*İnsan canlıdır*” örneğinde görüldüğü üzere basit bir önerme, bir yüklem ve bir konudan meydana gelmektedir. Basit önermenin aksine konu ve yüklem terimlerinin çoğalmasıyla önermelerde bir değişim meydana gelir mi? Meydana gelen değişim nasıl bir değişimdir? Bu değişim, önermenin yapısal veya epistemik durumuna nasıl bir etkide bulunur? Bu çerçevede değerlendirmeye tabi tutulacak görüşler bu soruların cevapları durumunda olacaktır.

Bir önermede bir yüklem, birden fazla konu hakkında veya bir konu birden fazla yüklem ile olumlanabilir veya olumsuzlanabilir. Birden fazla yüklem bir konu hakkında olumlanması veya olumsuzlanması durumunda, burada tek bir olumlamadan veya tek bir olumsuzlamadan bahsedilemeyeceğini ileri süren İbn Rüşd, bunun aksi olabilecek bir istisnadan bahseder: Herhangi bir konuya yüklenen birden fazla yüklem birden fazla manaya gelmeyecek şekilde olması gerekir. Bunun iki şekilde gerçekleşebileceğini söyleyen İbn Rüşd'e göre birincisi, konuya yüklenen yüklemelerin eş anlamlı olması gerekir. İkinci ise konunun tanım ve betiminde verilen yüklemelerin tanım veya betimin birer unsuru/cüzü olmalıdır. Bu durumda bulunan bu türden önermelerin basitliğinden bahsedilebilir ve yüklem sayısının birden fazla olmasına rağmen burada tek bir önerme söz konusudur. Örneğin, “*İnsan canlıdır*” ve “*İnsan düşünenidir*” önermelerinde geçen yüklem bir önermede birleştirildiği takdirde “insan” konusu için “*İnsan düşünen canlıdır*” şeklinde tanımı ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde “*İnsan canlıdır*” ve “*İnsan iki ayaklıdır*” önermeleri birleştirildiği takdirde “İnsan” konusu için “*İnsan iki ayaklı canlıdır*” betimi ortaya çıkmaktadır. İşte bu tarz özelliklere sahip çoklu yüklemelerin kendisinde gerçekleştiği önermeler, İbn Rüşd tarafından bir veya basit önerme olarak değerlendirilmektedir.⁷⁰ Eş anlamlılık ile tanım ve betimin bir parçası olma özelliği gibi bir konunun birden fazla yüklem ile

⁷⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 110-111; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 33.

yüklenmesi durumunda önermenin basit olarak düşünülmesi, Fârâbî tarafından da kabul edilmektedir.⁷¹

Yukarıda geçen bilgilerin aksine, herhangi bir önermede çoklu/toplu yüklemelerin önermeyi tek bir önermeye dönüştürmeyeceği durumlara örnek ise İbn Rüşd tarafından “İnsan” konusuna “beyaz” ve “yürüyen” yüklemelerinin birlikte yüklenmesiyle, oluşan “*İnsan yürüyen beyazdır*” önermesi verilmektedir. Ona göre, bu tarz önermelerde geçen yüklemeler, ilintisel olmanın dışında özsel olarak tek bir anlama göndermeleri söz konusu değildir. İlintisel ilişkili yüklemelerin bir araya gelmesinden dolayı, gerçekte iki önermeden bahsedilebilir. Bir yüklem birden fazla konuya yüklenmesini de aynı yaklaşımla değerlendiren İbn Rüşd, ancak buna ilişkin örneklemelerde bulunmaz. Onun anlayışı doğrultusunda, “*Düşünen ve canlı insandır*” önermesinin basit; “*Beyaz ve yürüyen insandır*” önermesinin ise birden fazla, yani birleşik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü “düşünen” ve “canlı” kavramları özsel bir ilişkiye sahip olarak insana yüklenirken, “beyaz” ve “yürüyen” konularının özsel değil, ilintisel bir yüklemlemeden bahsedilebilir.⁷²

İbn Rüşd’e göre, konu ve yüklem birden herhangi birisinin müşterek (birçok anlama gelen)⁷³ terim olması durumunda da aynı şeylerin düşünülmesi gerekir ve bu durumda birden fazla önermeden bahsedilebilir.⁷⁴ Söz konusu yapıdaki bu türden önermeleri birleşik önermelerden kabul eden İbn Rüşd’ün bu yaklaşımı, modern mantığın tümel evetleyici önermeleri birleşik önermelerden kabul etmesi yaklaşımıyla kısmen örtüştüğü görülmektedir. Çünkü modern mantıkta İbn Rüşd’ün ileri sürdüğü eşanlamlılık durumu ile tanım ve betimin bir parçası olma hususu dikkate alınmamıştır. Semantik boyutuna bakılmadan öge sayısı dikkate alınmaktadır. Kısmen ifadesini kullanmamız da bundan kaynaklanmaktadır.

Herhangi bir önermede birden fazla yüklem tek bir konuyla ilişkilendirilmesi durumunda, mevcut yüklemelerin özsel ve ilintisel bağlantıları üzerinden bu önermelerin alacakları dört farklı durumdan bahsedilebilir. Yüklemelerin ilişkileri bu türden olan

⁷¹ Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre*, s. 143.

⁷² İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 111.

⁷³ Müşterek isim, birçok anlamı içinde barındıran kelimeler için kullanılır. “Ayn” kelimesinin yara, su ve güneş anlamına gelmesi gibi.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 111.

önergelerin farklı epistemik değerler alabileceklerini ileri süren İbn Rüşd, bunları doğruluk, yanlışlık ve fazlalık şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır:

1. Herhangi bir önermede yer alan yüklemelerden birinin varlığı, bizzat olarak diğer yüklem için olmaması veya yüklemelerden birinin diğerini bizzat gerektirmediği önergeler. Bu türden önergeler yanlışlık değeri alırlar. “*Zeyd doktordur, görendir*” gibi. Tek tek ayrı önermelerde alınmaları durumunda ise doğruluk değeri alırlar.
2. Bizzat olarak bir yüklem varlığı, diğer yüklem için olması veya birinin diğerini gerektirmesi şeklinde oluşturulan önergeler. Bu türden önergeler doğruluk değeri alırlar. “*İnsan düşündür, canlıdır*” önermesi böyledir.
3. Yüklemelerden birinin diğer yüklemi içerdiği önergeler. Burada birinin diğerini içermesiyle oluşan tekrardan dolayı önerme, doğruluk değeri almakla birlikte, önermede fazlalık meydana gelmektedir. “*İnsan canlıdır, cisimdir*” gibi.
4. Yüklemelerden birinin diğerini içermediği önergeler. Bununla birlikte bu önergeler de doğruluk değeri alırlar. “*Homeros şairdir, mevcuttur*” gibi. Bu türden olan önergeler, birinci madde zikredilen türün aksine, yüklemelerin ayrıştırılması durumunda yanlışlık değeri alırlar.⁷⁵

Birinci maddeden başlayarak İbn Rüşd’ün yaklaşımını belirlemeye çalışalım. Bu tarz önermelerde bulunan yüklemeler, ayrı ayrı veya basit olarak ele alındığı takdirde doğru, tek bir önermede birleştirilmeleri durumunda ise önermenin yanlış olacağını ifade eden İbn Rüşd’e göre, yanlışlık değeri almalarının sebebi, bu türden önermelerde maddî yönden bir değişimin meydana gelmiş olmasıdır. “*Zeyd doktordur*” ve yeteneklilik anlamında “*Zeyd görendir*” iki önerme, ayrı ayrı ele alınmaları durumunda doğru önermeler iken, “*Zeyd doktordur, görendir*” şeklinde birleşik bir önermeye dönüştürülmesi durumunda ise önerme yanlışlık değeri alacaktır. Önermeyi semantik açıdan değerlendiren İbn Rüşd, “doktor” ve “gören” sözcüklerinin doğrudan birbirini gerektiren yüklemeler olmadığı için böyle düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü bu türden önermeler, doğru kabul edildiği takdirde ilgisiz yüklemeler peş peşe sonsuza kadar çoğaltılabilir ve hepsinin de tek bir önerme olduğu sonucuna varılacaktır. Bu

⁷⁵ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-mahmûlâtî’l-müfred ve’l-mürekkeb ve nakz-i mevkufu İbn Sînâ”, *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fi’l-mantık ve’l-ilmî’t-tabîi li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru’l-Beydâ, Fas, 1983, s. 87-89. Bu risale, bundan sonra “el-kavl fi’l-mahmûlât” kısaltmasıyla zikredilecektir.

takdirde söz konusu olumlu bir önermenin olumsuzlanması tek bir önerme kalmayacaktır. Filozofa göre, eğer “görmek” doktorluk mesleği açısından bir göndergeye sahip olursa, bu durumda önerme tek/basit ve doğru olarak kabul edilebilir. Ancak bu bizzat değil, bilaraz olarak mümkündür. Çünkü “görmek” sözcüğünün bizzat olarak akla gelebilecek ilk anlamı, doktorluk mesleğine kabiliyetli açısından değildir. Görmekliğin doktorlukla ilişkilendirilmesi ilintisel olarak mümkün olabilir. Doğruluk ve yanlışlık bağlamında düşünüldüğünde söz konusu yüklemelerin bağlantılı sayılması durumunda önerme basit ve doğru; ilgisiz düşünüldüğü takdirde ise önerme birleşik ve yanlış olarak görülmelidir.⁷⁶ Başka bir ifadeyle İbn Rüşd nazarında bu türden önermeler, bilaraz olarak doğru; bizzat olarak düşünüldüğünde ise yanlıştır.

İbn Rüşd’e göre, ikinci maddede ele alınan, bir yüklem diğer yüklemi gerektirdiği önermelerdeki yüklemelerin birlikte alınmaları durumunda, önermeler doğruluk değerini alır. “*İnsan düşünendir*” ve “*İnsan canlıdır*” önermeleri, “*İnsan düşünendir, canlıdır*” şeklinde birleştirildiği takdirde önerme doğruluğundan bir şey kaybetmez. Çünkü konu insan olunca iki yüklem birbirini bizzat gerektirmiş olur. Düşünmek, canlı olmayı gerektirdiği için insan söz konusu olunca düşünmek varsa canlılık da vardır. Bu nedenle yüklemeler özsel bir ilişkiye sahiptirler.⁷⁷ İbn Rüşd’ün yaklaşımı, görüldüğü üzere semantik okumayla şekillenmektedir. Önermelerde yer alan yüklemelerin anlamsal ilişkileri esas alınarak bir yaklaşım sergilenmektedir.

Yüklemelerin birlikte alınmaları durumunda tekrara düşüleceği gerekçesiyle İbn Rüşd tarafından fazlalık olarak değerlendiren önerme çeşidinin örnekleri ise şunlardır: “*İnsan canlıdır*” ve “*İnsan cisimdir*”. Bu iki önermenin yüklemeleri birleştirilerek “*İnsan canlıdır, cisimdir*” şeklinde oluşturulabilir. İbn Rüşd’e göre, bu önermede “cisim” teriminin yer alması tekrar olduğu için fazlalık oluşturmuştur. Çünkü insan açısından “canlı” olmak, onun “cisim” olmasını zaten gerektirmektedir. Ancak bu önerme İbn Rüşd’ün işaret ettiği şekilde bazılarının zannettiği gibi yanlış bir önerme olarak değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla İbn Rüşd sisteminde bu türden önermeler tek bir/basit önerme değil, iki/birleşik önerme olarak düşünülmelidir.⁷⁸ Bu türden önermelerin bir önceki türden farklılığı, ilkinde yüklemden birinin diğerini gerektirmesi

⁷⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 113; “*el-kavl fi’l-mahmûlât*”, s. 90.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 114; “*el-kavl fi’l-mahmûlât*”, s. 88.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 114; “*el-kavl fi’l-mahmûlât*”, s. 88.

söz konusu iken, ikincisinde yüklemde biri diğerini içermektedir. İnsan bağlamında düşünüldüğünde “düşünmek”, “canlı” olmayı gerektirir. “Canlı” olmak ise “cisim” olmayı bizzat gerektirmemektedir. Buna karşın “cisim”, “canlı” kavramını içermektedir. Bu nedenle dış dünyadaki nesneler için “canlıdır” denildiğinde cisim olduğunu söylemeye gerek kalmaz.⁷⁹ Bu türden önermeler, yapısal olarak birleşik olarak kabul edilir ve fazlalık gibi durum ortaya çıksa da epistemik olarak doğru önermelerdir.

Dördüncü maddede zikredilen yüklemlerden birinin diğerini gerektirmeme ve içermemesi durumuna gelince, İbn Rüşt’e göre, yüklemleri birlikte alınmış bu tür önermeler, birinci maddede ele alınanların aksine basit olarak alındığı takdirde yanlış, birleştirme durumunda ise doğruluk değerini alırlar. Mesela, “*Homeros şair (olarak), mevcuttur*” önermesi birleşimde doğru iken, basite ayrıştırıldığında “*Homeros şairdir*” doğru, ancak “*Homeros mevcuttur*” önermesi yanlıştır. Aynı şekilde “*Zeyd ölü (olarak), insandır*” önermesi doğru iken, ölmüş olması durumunda “*Zeyd insandır*” demek yanlıştır. Birleştirmenin doğru olması için birleştirmenin bîlâraz yönünden düşünülmemesi gerektiğini söyleyen İbn Rüşt, bu türden önermelerin yapısal olarak basitlik ve birleşiklik gibi durumlarını tartışmamaktadır.⁸⁰ Dikkat çekmek istediği esas nokta, yüklemlerin tek tek ayrıştırılması durumunda veya basite indirgenmesi durumunda önermenin epistemik olarak alacağı yanlışlık değeridir. Dolayısıyla bu türden önermeler, birleşimin dışında doğrulukları söz konusu değildir.

İbn Rüşt, yukarıda değinilen Aristoteles’ten hareketle geliştirdiği görüşlerin, Fârâbî de dahil bütün Aristoteles yorumcuları/peripatetikler tarafından kabul edildiğini, sadece İbn Sînâ’nın bu yaklaşıma aykırı bir tutum içerisinde olduğunu ileri sürer. İbn Sînâ, yorumcuların görüşlerine katılmamakla kalmaz, Aristoteles’in bu konuda bazı noktaları eksik bıraktığını da düşünür.⁸¹ Şimdi de İbn Sînâ’nın problemlili gördüğü kısmı incelemek maksadıyla yukarıda sunulan görüşler çerçevesinde onun yaklaşımını ele alacağız, ondan sonra da İbn Rüşt’ün onun görüşlerine yöneltmiş olduğu eleştirileri değerlendirmeye çalışacağız.

⁷⁹ Önermelerde yüklemde niceliği konusunda da görüldüğü üzere İbn Rüşt, doğru ve yanlış olan temel epistemolojik değerlere ek olarak “fazlalık” değerinden bahseder. Fazlalık her ne kadar burada ayrı bir değer olarak ileri sürülse de nihayetinde doğruluğa dâhil edildiği için müstakil bir değer olarak düşünülmemelidir.

⁸⁰ İbn Rüşt, “*el-kavl fi’l-mahmûlât*”, s. 89; *Kitâbu’l-İbâre*, s. 114-115.

⁸¹ İbn Rüşt, “*el-kavl fi’l-mahmûlât*”, s. 89. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 91.

Aristoteles ve onu takip eden İbn Rüşd'ün yaklaşımında “insan” konusunun “canlı”, “düşünen” ve “ölümlü” gibi birden fazla yüklemle nitelendiği önermelerde lafzî bir birleşimin bulunması ve bunların bir tek veya özsel bağlantılı bir anlama götürmesi durumunda bu tür önermeler tek bir önerme olarak kabul edildiğine değinildi. Ancak “ak”, “yürüyen” ve “insan” gibi doğaları itibarıyla anlamları farklı, özsel bir ilişkileri söz konusu olmayan yüklemelerin birleştirildiği önermeler ise tek bir önerme olarak görülmemektedir. Bu bakış açısına göre “İnsan düşünen canlı ve ölümlüdür” önermesi basit; “Zeyd, ak ve yürüyen insandır” önermesi ise birleşiktir.

İbn Sînâ'nın söz konusu düşünceye yaklaşımı farklıdır. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün aksine söz konusu ikinci türden, “Zeyd, ak ve yürüyen insandır” gibi önermelerin birinciler gibi tek bir önerme olarak görülmesi gerektiğini düşünen İbn Sînâ, bu yaklaşımını temellendirmek için yüklemeleri sembolleştirmek suretiyle izah etmeye çalışmaktadır:

“...Ben, bunun tek bir önerme olarak kabul edilmesini ve Zeyd'in, bu niteliklerin onda toplanmasıyla nitelenen bir şey olmasını mümkün görüyorum. Bunlara bir bütün olmaları bakımından tek bir isim verebilirim ve böylece bu isim yüklenmiş olur. Sözgelimi C bunların toplamına delalet etsin; böylece C yürüyenle, ak olan yürüyenle nitelenen şey olsun; C dediğinde onun bu özelliklerinin toplamı olduğu anlaşılsın... C burada bunlardan birinin ismi değildir aksine toplam olması bakımından toplamın ismidir.”⁸²

İbn Sînâ, özsel ilişkileri söz konusu olmayan yüklemlere sembolik değerler vermek suretiyle bu türden önermeleri tek bir önerme olarak değerlendirmektedir. Yukarıda değinildiği gibi İbn Rüşd'ün semantik değerlendirmesinden farklı olarak İbn Sînâ'nın yaklaşımı, sentaktik olarak gerçekleşmektedir. Bu konuda esas farklılığın oluşmasında semantik ve sentaktik iki farklı okuma biçiminden kaynaklandığı görülmektedir. Böyle bir konuda İbn Rüşd'ün yaklaşımında bulunan semantik açıdan değerlendirmenin esas olduğunu belirtmemiz gerekir.

İbn Rüşd'ün işaret ettiği üzere İbn Sînâ, önermelerin tek tek veya topluca yüklem almasının doğruluk ve yanlışlık değerleri alması probleminde, önceki yorumculardan ayrılmakta ve ayrıca Aristoteles'e de katılmadığını belirtmektedir. Aristoteles'in

⁸² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 90.

düşüncesini te'vil ederek konuya dair görüşlerini sunmaya çalışan İbn Sînâ'ya göre Aristoteles, talimin başında insanların zekâ seviyesini gözetmiş ve bu durumun hakikatini ortaya koymayı amaçlamamıştır. Çünkü öğrenmeye yeni başlayan öğrenciler, mecaz olan ile hakikat olanı birbirinden ayırmada zorluk çekerler. Bununla birlikte bu tür sözlerdeki durumun zihinsel ihmali, öğrenciyi yanıltır. Bu nedenle Aristoteles olması gerekene uymaktan sakınmıştır.⁸³

İbn Sînâ, Aristoteles'in yaklaşımını bu şekilde değerlendirdikten sonra tekli ve çoklu/toplu yüklemlerle birçok örnek üzerinden önceki yorumcuların görüşlerini eleştiriye tabi tutmaktadır. Burada bunlardan sadece İbn Rüşd'ün değerlendirmelerine konu olan, “*Zeyd doktordur, görendir*”, “*Homeros şair (olarak), vardır (mevcuttur)*” ve “*Anka zihinde (tevehhümde) mevcuttur*” örnekleri inceleme konusu yapılacaktır.

İbn Sînâ, Zeyd'e “doktor”, “gören” vb. niteliklerin ayrı ayrı yüklenmesini doğru bulduğu gibi “*Zeyd doktordur, görendir*” önermesinde olduğu gibi yüklemlerin birleştirilmesini de doğru bulmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, yüklenen bu sıfatlar Zeyd'e gelişi güzel yüklenmez. Zeyd'in belirli bir alanda yetenekli olması açısından ona yüklenir. İki yüklem birleştirilir ve eğer birleştirme esnasında ayırma durumunda kastedilen anlam kastedilirse önerme yanlış olmaz. Birleştirme esnasında birleştirmeden önceki durumun korunması gerekir. Ancak tek tek yüklemenin dışında bir anlamla, yani doktorlukla ilişkisi bakımından “görmelik” Zeyd'e yüklenirse bu durumda önerme yanlış olur.⁸⁴ Bu durumda bizzat insana ait göz organı vasıtasıyla meydana gelen görme fiili kastedilmek suretiyle “*Zeyd doktordur, görendir*” denilmesinde herhangi bir problem söz konusu değildir.

İbn Sînâ, ileri sürdüğü bu görüşlere aykırı düşünen Aristoteles yorumcularının hatalarını onların zihinlerinde uyanan bir çeşit vehme dayandırmaktadır. Onların bu vehimlerini, “*Bazı insanlar canlıdır*” önermesinin doğruluğu üzerinden izah eden İbn Sînâ'ya göre, bu önerme ancak vehmedilen bir anlamla yanlış olabilir. Çünkü bu sözü işiten kimse diğer bazı insanların canlı olmadığını düşünebilir/vehmedebilir. Oysa bu sözün bizzat kendisinde herhangi bir yanlışlık söz konusu değildir.⁸⁵ Burada mantıksal ve psikolojik iki türlü anlamaya dikkat çeken İbn Sînâ, söz konusu önermeleri her ne

⁸³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 93.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 94.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 94.

kadar psikolojik yönden yanlış kabul etse de, mantıksal olarak bu türden önermelerin yanlış kabul edilmeleri için herhangi bir sebep görmemektedir.

“*Şairdir*” ve “*mevcuttur*” yüklemelerinin Homeros’a yüklenmesi örneğinde ise İbn Sînâ, “mevcut” lafzını değerlendirme biçimiyle problemi ele alır. Ona göre, “*Homeros şair (olarak), vardır (mevcuttur)*” önermesinde “mevcut” lafzı bağ görevini görmektedir. Bağlar edatlar gibi kendi başlarına isimler gibi bir delaletleri söz konusu değildir. Eğer “mevcut” lafzı tek başına konuya yüklenirse hangi şeyin mevcut olduğu veya ne bakımından mevcut olduğu söyleninceye kadar bu önerme ne doğru ne de yanlış kabul edilmelidir. Bir isim olarak alınması durumunda ise eşadlılıktan faydalanılarak yapılmış bir safsatanın meydana gelmesine yol açacaktır. Var olmayan (ma’dum) bir şeyin yüklenilmesini değerlendiren İbn Sînâ’ya göre var olmayan bir konuya bir niteliğin yüklenilemesi doğru değildir. “*Homeros şairdir*” dediğimizde “*Homeros şair olmakla nitelen bir şeydir*” anlamında önerme doğru değildir. Hem konu hem de yüklemi bir hayal olması yönüyle alındığı takdirde önerme doğru olabilir.⁸⁶

“*Anka zihinde (tevehhümde) mevcuttur*” önermesini de benzer şekilde değerlendiren İbn Sînâ’ya göre, “*tevehhümde mevcuttur*” sözündeki mevcut lafzı, tek başına ele alındığında bir anlama delalet etmediği halde, bir birleşimde (sözde) delalet ediyorsa bu bakımdan her iki durumda aynı düşünülemez. Mevcut lafzı tevehhümdekinden ve dış dünyadakinden daha genel bir anlama delalet edecek şekilde düşünülür ve sonra tek başına ele alınırsa bu durumda genel anlamda alınması gerekir. İbn Sînâ, bu takdirde Anka’nın mevcut oluşunu varlığın bir türü olarak görmenin doğru olabileceğini düşünmektedir. Çünkü tevehhümdekinin bir varlığı vardır. Anka’nın mevcut oluşu, ancak Anka dış dünyada mevcut bir varlık olarak alındığı zaman yanlış olur. O, toplamda doğru olan anlamın tek başına alındığında ve ona başka şartlar bitiştirmesinde önermenin yanlış değeri alabileceğini reddetmemektedir. Ona göre, tevehhümdeki mevcut, dış dünyadaki mevcutla hiçbir anlamda ortak olmadığına göre mevcudun dış dünyadaki mevcut anlamında tek başına alınması, birleşimde isim yoluyla alınmaktan başka zikredilmeyen bir anlamın alınmasından ibarettir. Birleşimdeki isimlerden biri ile

⁸⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 100.

tek başına bulunduğu zamandaki anlamından başka bir anlam kastedildiğinde doğru olmayacaktır.⁸⁷

İbn Rüşd'e göre yüklemelerin tek tek veya topluca alınmaları durumunda, önermelerin anlam değişikliğine uğramamaları mümkün değildir. Eğer yüklemelerin anlamları herhangi bir açıdan değişime uğrarsa bu durumda yüklemelerin tek tek veya topluca alınmalarının/birleştirilmelerinin doğruluğu veya yanlışlığı ilintisel olarak gerçekleşecektir. Dolayısıyla buradaki yüklem, bizzat bir yükleme olarak kalmaz. Örneğin, “*Zeyd doktordur, görendir*” önermesinin doğruluğu, “görmeklik” kavramının “doktorluk” konusuna (mesleğine) sıfat olması açısından mümkün olabilir. Çünkü buradaki “görme” yüklemi, gerçek bir görme değil, ilintisel olarak edinilen bir anlam olduğu için burada kayıtlanmış bir birleşimden bahsedilebilir. Dolayısıyla böylesi bir önerme İbn Rüşd tarafından bizzat okumayla tek bir önerme olarak değil, iki önerme olarak görülmektedir. Ona göre, İbn Sînâ'nın düşündüğü gibi tek tek yüklemede anlaşılan anlam birleşimde korunursa esas o zaman önerme tek bir önerme olmaktan çıkacak ve birden fazla anlama gelecektir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştiriye tabi tutarken, daha önce önermelerin terimlerinde geçtiği gibi yüklemede bizzat ve bilaraz ayrımları esas alarak izah etmeye çalışmaktadır.⁸⁸ Buna göre, birleşme durumunda önerme bilaraz doğru iken, bizzat düşünüldüğünde önerme yanlıştır. Çünkü birleşimde birleştirilen yüklemelerin ilişkileri bizzat değil, bilaraz olarak gerçekleşmektedir.

İbn Sînâ'da söz konusu olan, tek tek veya bir birleşimde her yönden farklı olan yüklem lafzının ve bunun doğruluğunun kayıtlı olarak mümkün olduğu önermelere gelince, İbn Rüşd'e göre de kayıtlanmak suretiyle bu tür önermeler doğruluk değerini alabilir. Yüklemeler tek tek alındığında ve ondan anlaşılan anlam kayıtlanmış olması durumunda önerme kayıtlı olarak kalır, ancak tek olarak kalmaz. Çünkü lafız itibarıyla kayıtlanması söz konusu olmasa da zihinde kayıtlıdır. Böylece hem ayrı ayrı yüklemede hem de topluca yüklemede varılan yargı zihindeki anlamın durumu gibidir. Mesela, “*Anka zihinde (tevehhümde) mevcuttur*” doğru olan önermesi, “*Anka mevcuttur*” şeklinde mutlak olarak alındığı zaman ve “mevcut” ifadesinden “zihinde mevcuttur” anlaşılırsa birleşimden tek tek yüklemeğe geçilmiş olmaz. Bu nedenle nakledildiği zaman bu tür

⁸⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 101. Ayrıca bkz. İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mahmûlât*”, s. 90.

⁸⁸ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mahmûlât*”, s. 92; *Kitâbu'l-İbâre*, s. 113.

örneklerde takyitten mutlağa geçilmesi gerekir. Mutlakın kayıtlı olandan daha fazla bir anlam ifade ettiğini düşünen İbn Rüşd'e göre, birleşimden tek tek yüklemeye geçiş, kayıtlı olandan mutlak olana geçiş olmalıdır. Böyle olması gerektiğinden dolayı birçok önerme kayıtlı alınması durumunda doğru, mutlak alınması durumunda ise yanlış değerini alacaktır. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın “*tek tek yüklemede anlaşılan anlamın birleşimde aynı şekilde korunması durumunda tek tek yüklemenin doğru olacağı*” yaklaşımını isabetli bulmakla birlikte, bilkuvve birleşim dediği şeyin de tek tek yükleme olmadığını ileri sürmektedir.⁸⁹

Burada genel hatlarıyla İbn Sînâ'dan farklı düşünmediği görülmekte olan İbn Rüşd, bu türden önermelerin mutlak alınması durumunda zihinsel olarak doğru kabul edilmesinin bilkuvve yönünden olduğu, dolayısıyla müfred olmaktan çıktığı ve birleşimde bilkuvve bir anlamı taşıması noktasında İbn Sînâ'ya katılmamaktadır. Çünkü İbn Rüşd'ün nazarında, İbn Sînâ'nın “*Anka mevcuttur*” mutlak önermesi, bilkuvve olarak bir birleşime (terkib) sahip olduğu düşünülmek zorundadır. Bu durumda bu türden önermelerin mutlak alınması durumunda birleşim anlamında bilkuvve olarak doğru, ancak bilfiil olarak yanlış olur. Dolayısıyla “*Anka mevcuttur*” şeklinde var olmayan konulara “mevcud”un yüklenmesi, bilkuvve açıdan birleşimsel (bir terkib içinde) olmak zorundadır.

İbn Rüşd, *Telhisu's-Safsata*'da Aristoteles'in işaret ettiği çeşitli safsata (mantıksal yanlışlar) çeşitlerinden biri olan varlık-yokluk paralojizminden kaynaklanan yanlışlara ilişkin, mutlak-mukayyet ayrımının göz önünde bulundurulmasıyla bu türden problemlerin çözülebileceğini düşünmektedir. Bunu için şu çıkarım örneklerini verir:

Mevcut olmayan şey zihinseldir (mütevehhim)

Zihinsel olan mevcuttur

Öyleyse mevcut olmayan, mevcuttur.

Ya da:

Bir şey zihinsel olarak mevcutsa o şey mevcut değildir

Bu şey zihinsel olarak mevcuttur

⁸⁹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mahmûlât*”, s. 92.

Öyleyse mevcut olan, mevcut değildir.

Söz konusu sofistlik çıkarımların yarattığı problem, şeylerde mutlak ve mukayyet ayrımının göz önünde bulundurulmamasından kaynaklandığını düşünen İbn Rüşd'e göre, söz konusu çıkarımlar mutlak olarak değil mukayyet olarak doğru kabul edilmelidir. Bu nedenle dış dünyada mevcut olmayan şey zihinde mevcut olabilir ve bu mutlak değildir. Benzer şekilde zihinde mevcut olan şey mutlak olarak dış dünyada mevcut olmayabilir.⁹⁰

İbn Rüşd, tek tek yüklemden birleşik bir yüklemeye veya birleşik bir yüklemekten tek tek yüklemeye geçişin zat ve araz; mutlak ve mukayyet çerçevesinde çözümlenebileceği ve Aristoteles tarafından bunun açıklığa kavuşturulduğunu düşünmektedir.⁹¹ Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da İbn Sînâ'nın Aristoteles'i anlamadığını ve bundan dolayı "tek tek yüklemekten birleşik yüklemeye geçişin, toplu yüklemekten tek tek yüklemeye geçiş olduğu"nu düşünerek hataya düştüğünü söyleyen İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ, toplu yükleme ile tek tek yüklemekten anlaşılan anlamı aynı kılmak suretiyle yanlış yapmaktadır.⁹²

İbn Rüşd, eleştirilerini inşa ettiği İbn Sînâ'nın metinlerinden yaptığı derleme içerisinde, birleşiklerde doğru ama tek tek yüklemeye mutlak olarak doğru bulmadığı "*Anka zihinde mevcuttur*" örneği için ifade ettiği görüşler, "*Homeros şair (olarak) mevcuttur*" örneği için de geçerlidir. Bu nedenle "*Homeros şair (olarak) mevcuttur*" önermesini zikretmesine rağmen eleştiri kısmında bu örneğe ilişkin herhangi bir şey söylemez. Söz konusu örneğin bir benzerinin tahlilini *Kitâbu'l-İbâre*'de görmekteyiz: Buna göre, "*İmru'l-Kays şair (olarak), mevcuttur*" veya "*İmru'l-Kays zihinsel olarak mevcuttur*" doğru olan önermeleri, "*İmru'l-Kays mevcuttur*" şeklinde tek tek alınan önermenin konusu şu an bulunmadığı için doğru değildir. Çünkü birleşimde "mevcut" lafzı konuya mutlak veya bizzat olarak değil, zihinsel veya şair olması yönünden yüklem yapılmıştır.⁹³

⁹⁰ Bkz. İbn Rüşd, *Telhisu'l-Safsata*, tahk. Muhammed Selim Salim, Matbaatu Dâru'l-Kutub, Kahire, 1972, s. 30. Aristoteles'in konuyla ilgili metni için bkz. Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügöl, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 13-14.

⁹¹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 33-35.

⁹² İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-mahmûlât*", s. 93.

⁹³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 114-115.

Sonuç olarak, İbn Rüşd'e göre, bu türden önermelerin bazılarında tek tek yüklemekten toplu yüklemeye geçiş, zattan araza; bazılarında da mutlakdan mukayyede geçişi gerektirir. Mutlak anlam ile mukayyet anlam aynı şeyleri ifade etmedikleri için kayıtlı olması durumunda doğru olan bazı önermelerin mutlak alınması durumunda zorunlu olarak yanlış olması gerekir. Onun nazarında İbn Sînâ'nın zannettiği gibi bunun böyle olması vehimden veya alışılmış adetten değil, mutlakın ve ondan dolayı varlık kazanan mukayyedin ontolojik doğasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'nın düşüncelerine yönelik İbn Rüşd'ün eleştirilerini, üç farklı önerme türü üzerinden değerlendirmeye tabii tutuk. İlkinde, semantik okumadan hareketle önermenin yapısal ve epistemik değerinde oluşan değişimi gözönünde bulundurarak İbn Rüşd'ün yaptığı çözümlemeler ve bundan dolayı İbn Sînâ'ya yönelik dile getirdiği eleştiriler isabetlidir. Çünkü çözümlenmek istenen konu, semantik boyutu esas alınmakla belirlenebilir. İbn Sînâ'nın sembolleştirme suretiyle dile getirdiği düşünceler için yanlış ifadesini kullanmak mümkün değildir. Onun yaklaşımı, önermenin yapsal olarak basit ve birleşikliğine ilişkin bir problem oluşturmamakla birlikte bu önermenin epistemik okuması, İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi semantik değerlendirmeyi gerektirmektedir. İbn Rüşd'ün esas aldığı olumu bir önermenin olumsuzlanması durumu, semantik okumayı gerektir ve bu temel alınarak bir değerlendirmeye gidilebilir. İbn Sînâ nazarında İbn Rüşd'ün problemleri gördüğü son iki örnek konusunda ise bu tür önermelerin bilkuvve açıdan bir çeşit birleşime sahip olduğunu ifade etmenin dışında İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'dan esaslı olarak dile getirdiği farklı bir düşünce söz konusu değildir. Burada düşünürümüz tarafından ileri sürülen görüşler, Şeyhu'r-Reis'in düşüncelerinin tekrarı durumundadır.

Birden fazla yüklem barındıran önermelerin doğru-yanlış ile tekli/basit-çoklu/birleşik olmaları konusunda ileri sürülen görüş ve tartışmaları inceledikten sonra şimdi de İbn Rüşd'ün problemleri alanlardan bir olarak inceleme konusu yaptığı şartlı önermeler konusuna geçebiliriz.

1. 3. 2. Şartlı Önermeler

İbn Rüşd, klasik mantık metinlerinde önemsenen şartlı önermeler bahsini, Aristoteles'e bağlı kalmak suretiyle sistemin gereği olarak kendinden ele alıp inceleme konusu

yapmamaktadır. Onun bu konudaki yaklaşım tarzı ve ileri sürmüş olduğu görüşler, bu nedenle savunmacı bir karaktere sahiptir. O, şartlı önermeler ve onlardan oluşturulan kıyasların gerçeklikleri, bilimsel değerleri ve kullanışlı olma durumları çerçevesinde bu konu etrafında ileri sürülen görüş ve düşünceleri, özellikle İbn Sînâ'nın bu konuda ileri sürdüğü görüşleri eleştirmek suretiyle düşüncelerini oluşturmaktadır. Bunun için de *Resâilu'l-Felsefiyye* adıyla toplanan eserin risalelerinden biri olan, *Yüklemli ve Şartlı Kıyâsa Dair İbn Sînâ'nın İktirânî Kıyâsın Eleştirisi Hakkında (el-kavl fi'l-Kiyâsi'l-Hamlî ve's-Şartî ve nakzî'l-Kiyâsi'l-İktirânî inde İbn Sînâ)* adlı çalışmasını bu konuya tahsis etmiştir. Çalışmamızın bu kısmına esas kaynaklık teşkil eden söz konusu risaleden hareketle filozofumuzun ileri sürmüş olduğu görüşler çözümlenmeye çalışılacak, ayrıca bu konuda onun Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştiriler de ele alınıp değerlendirilecektir.

İslam mantık geleneğinde Stoacı filozofların etkisiyle İslam filozofları, şartlı önermelere ilişkin çalışmalarda bulunmuşlardır.⁹⁴ Şartlı önermelerden yapılan kıyaslar, Kindî'den (800-872) itibaren ele alınmış bir konudur. Fârâbî'nin şartlı önermeler ve çıkarımlara dair çalışmalarının olduğu ve onun hocası Ebu Bîsr Mettâ'nın (yıkış. 868-940) şartlı kıyaslara dair bir risale kaleme aldığı bildirilmektedir. Nicholas Rescher'ın tespiti göre, bitişik ve ayrışık şartlı önermeler mantığına dair daha önce çalışmalar bulunsa da

⁹⁴ Şartlı Önermeler, basit önermelerden farklı olarak sadece terimlerden değil, terimlerden meydana gelen basit önermelerden oluşturulmaktadır. Basit önermelerin ayrıştırılması durumunda geriye kalan terimler iken, şartlı önermelerin ayrıştırılması durumunda ise geriye kalan basit önermeler olur. İbn Sînâ şartlı önermeyi “*Her ikisi de haber verme özelliğini yitirmiş iki haber cümlesinden oluşan önerme*” şeklinde tanımlar. Bkz. Kuşlu, Harun, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya, 2014, s. 62-77. Şartlı önerme, iki basit önerme olarak meydana gelir. Yapısal olarak onu oluşturan unsurlardan ilkinde önbitişen (mukaddem) ikincisine ise artbitişen (tâlî) denir. Şartlı önermeler bitişik şartlı ve ayrışık şartlı olmak üzere iki kısma ayrılır. Bitişik şartlı önermeler, önermenin unsurları yani önbitişen ile artbitişen arasında birlikteliğin gerçekleştiği önermelerdir. “*Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur*” örneğinde görüldüğü gibi, eğer bu birliktelik gereklilik oluşturuyorsa, buna *lûzumiyye*, “*Eğer insan mevcut ise o halde at mevcuttur*” örneğinde olduğu gibi ilişki rastlantısal ise buna da *ittifâkiyye* denilmiştir. Ayrışık şartlı önerme ise “*ya.. ya da*” edatlarıyla önermenin unsurları arasında ayrışmanın/dışlamanın meydana geldiği önermelerdir. İslam mantıkçıları bu tarz şartlı önermeleri üç kısma ayırmışlardır. Eğer önermede unsurlar arasında dışlama hem doğruluk hem de yanlışlık bakımından meydana geliyorsa buna *mâni'âtu'l-cem'* ve *'l-huluvv* veya *hakîkiyye* denilmiştir. “*Bu sayı ya tek ya da çifttir*” örneğinde olduğu gibi. Önermenin unsurları arasında yalnızca doğrulukları bakımından bir dışlama bulunursa, “*Bu şey ya ağaçtır ya da taşdır*” örneğinde görüldüğü gibi buna *mâni'âtu'l-cem'* denir. Ayrışık şartlı önermelerde eğer unsurlar arasında yalnızca yanlışlık bakımından bir dışlama söz konusu ise “*Bu şey ağaç olmayan ya da taş olmayandır*” örneğinde görüldüğü gibi buna da *mâni'âtu'l-huluvv* denilmiştir. Bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 72-75.

dört başı mamur bir teori ilk defa İbn Sînâ'nın mantık eserlerinde görülmektedir.⁹⁵ İbn Sînâ'dan sonra İbn Sînâcı geleneğe mensup Fahreddîn Râzî, Nasîruddîn Tûsî, Necmeddîn Kâtîbî (ö. 1255) ve Esiruddîn Ebherî (ö. 1265) gibi mantıkçılar İbn Sînâ'nın şartlı önerme ve kıyaslara dair görüşlerini sürdürmüşlerdir. Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî (1076-1166) ve İbn Rüşd gibi bazı mantıkçılar ise İbn Sînâ'nın etkili geleneğine rağmen Aristotelesçi geleneği sürdürmeye çalışmışlardır.⁹⁶ Mantıkta İbn Sînâcı geleneğin sürdürülmesi veya bu geleneğe karşı olma meselesi, başkaca problemler dışında, kuşkusuz şartlı önermeler ve kıyaslar hakkında edinilen tutumla da alakalıdır. Dolayısıyla şartlılar hakkında bir mantıkçının tutumu, onun hangi sisteme bağlı olduğunu belirlemede bir paya sahip olduğu söylenebilir.

Şartlı önermeler Aristoteles tarafından ele alınmamış mıdır? Alınmamışsa neden ele alınmamıştır? Bilimsel/burhanî anlamda şartlı önermelere ihtiyaç var mıdır veya bunların bilimsel bir değeri var mıdır? Şartlı önermeler gerçekte şartlı mıdır? Şartlılar bilkuvve olarak yüklemli önermeler midir? vb. sorular çerçevesinde şartlı önermeler ve kıyaslar ile ilgili İslam mantık tarihinde tartışmaların üzerinde yapıldığı konular olduğu bilinmektedir. Söz konusu tartışmaların önemli bir kısmı şartlı kıyaslar ekseninde gelişmiş olsa da bu türden kıyasların şartlı önermelerden meydana geldiği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda bazen doğrudan bazen dolaylı bir şekilde tartışmaya dönük görüşler, şartlı önermeleri de zorunlu olarak yakından ilgilendirmektedir.

Tartışmanın önemli bir boyutunu belirleyen husus, Fârâbî başta olma üzere bazı mantıkçıların ve İbn Rüşd'ün de kabul etmediği, ancak İbn Sînâ'nın varlığından bahsettiği, Aristoteles'in konuya dair bir eserinin olduğu düşüncesidir. İbn Sînâ, Aristoteles'in şartlı kıyaslara dair bir eserinin olduğu ve bu çerçevede sıkıntılara sebep olan şeyin de bu eserin kaybedilmiş olması olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁷

İbn Rüşd'ten önce bu hususta Aristoteles sistemine bağlı kalan Fârâbî ve Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'nin söz konusu iddiaya dair yaklaşımları ve konuya ilişkin görüşleri dikkatte

⁹⁵ Rescher, Nicholas, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler", çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 2012, c. XIV, sy. 25, s. 243-247.

⁹⁶ Kuşlu, Harun, "İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önermeler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 2014, c. XVII, sy. 30, s. 2.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ: el-Kiyâs*, tahk. Said Zayed, İbrahim Medkur, Kahire, 1964, s. 397; Shehaby, Nabil, *The Propositional Logic of Avicenna; A Translation from al-Sîfâ: al-Kiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973, s. 190. Şunu belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ, Aristoteles'in şartlı önerme ve kıyasa dair bir kitabının varlığından bahsetse de kendisi de böyle bir kitabı görmediğinden dolayı tespiti bir tahminden öteye geçmemektedir.

değerdir. Fârâbî'nin önermelere dair *Şerhu'l-Fârâbî li kitâb Aristotâlis fi'l-İbâre* adlı uzun şerhine göre Aristoteles, önermelere dair *Peri Hermeneias* adlı kitabında şart ifadeleri barındıran önermeleri inceleme konusu yapmamıştır. *Birinci Analitikler*'de ise belirsiz/çok az (nazaren yesiren) bir şekilde bu konuya değinmiştir. Buna karşın şartlıları tam olarak inceleyenler Stoacılar ve Khriysippus (M. Ö. 281-208) olmuştur. Aynı şekilde Aristoteles'ten sonra Aristoteles takipçilerinden Theophrastus ve Eudemos şartlı kıyasları ele alıp incelemişlerdir. Şartlı kıyaslar konusunda Aristoteles'e atfedilen bir kitaptan haberdar olmadığını söyleyen Fârâbî, söz konusu iddianın daha çok Theophrastus'un otoritesine dayanılarak görüş bildiren şarihlerin şerhlerinde bulunduğunu söyler.⁹⁸ Görüldüğü gibi Muallim-i Sâni, şartlı kıyaslar hakkında Aristoteles'e ait bir kitaptan haberdar olmadığını söylemekle birlikte, Tony Street'in de ifade ettiği gibi böyle bir eserin var olduğunu kabul etmek konusunda da oldukça isteksiz görünen bir tutuma sahiptir.⁹⁹ Benzer şekilde İskender de “*bu konu hakkında Aristoteles'in bilinen bir kitabının olmadığını, ancak Theoprastus'un kendi Analitikler kitabında şartlı kıyaslara atıf yaptığını ve Eudemos ile Aristoteles'in diğer arkadaşlarının da aynı şekilde şartlı kıyaslara atıf yaptığını*” belirtmektedir.¹⁰⁰

Aristoteles'in şartlı önermelere dair tutumunu bu şekilde değerlendiren Fârâbî, N. Rescher'in de belirttiği gibi¹⁰¹ bize ulaşmayan eserleri dışında, şartlı önermelere ilişkin *Peri Hermeneias* (*Kitabu'l-İbâre*) adlı eserinde “*iki cümleden her biri tek cümle olduğu vakit ve tek bir şartla bağlandıkları vakit tek olur*” ifadelerinde görüldüğü gibi, sadece şartlı önermelerin iki cümleden meydana geldiği ve nasıl tek bir cümleye dönüşebildiklerine değinmektedir.¹⁰² *Kitâbu'l-Kiyâsı's-Sağır*'de ise detaya girmeden Aristoteles çizgisinden uzaklaşarak şartlı kıyaslar bağlamında önermeleri inceleme konusu yaptığı görülmektedir. Fârâbî, burada şartlı önermeleri şartlı hale getiren şartlılık niteliğine ve şartlı önermelerin çeşitlerinden olan bitişik ve ayrışık kısımları örnekleriyle birlikte vererek ele almaktadır. Bitişik ve ayrışık şartlı öncüllerden yapılan bitişik ve ayrışık şartlı kıyasların yüklemliyle dönüştürülebileceğini söylemesine rağmen bunları gerçek kıyaslardan kabul eden Fârâbî, bu şekilde meydana gelen yapıları

⁹⁸ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 53.

⁹⁹ Street, Tony, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 45.

¹⁰⁰ Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 45.

¹⁰¹ Rescher, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler”, s. 244.

¹⁰² Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 83.

kıyas kavramının altında değerlendirmektedir.¹⁰³ Bu nedenle İbn Rüşd, bu tarzdan yapıya sahip olan önermelerden oluşturulan kıyasları, gerçek kıyas kavramı altında değerlendirdiği için Fârâbî'yi eleştiriye tabi tutmaktadır.¹⁰⁴

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-Hikme* adlı eserinde şartlı önermeleri ve bunlardan oluşturulan kıyasları tek tek ele alıp incelemektedir. İbn Sînâ'dan aktarılan Aristoteles'in konuya dair bir eserinin olduğu ve bu eserin Araplara ulaşmadığı iddiasına olumsuz yaklaşan Bağdâdî'ye göre, ileri sürülen iddia bir tahminden öteye geçmemektedir. Yani Aristoteles'in şartlı önerme ve çıkarımlara dair herhangi bir kitabı söz konusu değildir. Aristoteles bu konuyu ele alıp incelemek isteseydi yeri geldiği zaman ondan bahsederdi.¹⁰⁵ Aynı zamanda Aristoteles'in neden bu konuyu ele almadığına da değinen Bağdâdî, Aristoteles'in ya ilimlerde (bilimsel değerde) faydası az olduğu ya da yüklü/basit kıyas yapılarını bilen bir zihnin onlarla şartlılara ulaşılabileceği için bu konuyu ele almadığını ileri sürer. Dolayısıyla Ebu'l-Berekât, Aristoteles bağlamında olduğu gibi konunun kendisinden de, şartlılar hakkında müstakil bir eser yazmaya değecek kadar önemli bir konu olmadığını düşünmektedir.¹⁰⁶

Konu hakkında ileri sürülen görüşlere ve İbn Rüşd'ün bu görüşlere yönelik eleştirilerine geçmeden önce genel anlamda onun şartlı önermelere ve onlardan elde edilen çıkarımlar hakkındaki düşüncelerine bakmamız gerekir. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*'de “Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur” bitişik şartlı örneği zikrederek, bağ sayesinde iki önermenin bir araya gelmiş hali olduğunu ifade eder. Aristoteles çizgisine sadakatle bağlı kalan İbn Rüşd, Stoacılar ve başta İbn Sînâ olmak üzere İslam mantıkçılarının ele aldığı şekilde ayrıntıya girmemekte, konuyu bu çerçevede tutmayı tercih etmektedir. Bununla birlikte mantık sisteminde Fârâbî'yi dikkate alan bir filozof olarak İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ında Fârâbî'nin şartlı kıyasları ele aldığı çerçevede veya sınırlılıkta ele almaktadır.

¹⁰³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008, s. 9; *Kitâbu'l-Kıyâs's-Sağır*, tahk. Mübahat Türker-Küyel, AKDITYK, Ankara, 1990, s. 98-99.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 236.

¹⁰⁵ Birçok yazarda görüldüğü gibi Aristoteles de kitaplarında işlediği konuyla bağlantılı diğer kitaplarında yer alan konulara işaret etmektedir. Ancak şartlı önerme ve kıyaslara dair herhangi bir kitabında herhangi bir atıf bilinmemektedir.

¹⁰⁶ El-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-Hikme*, neşr. Şerafettin Yaltkaya, Haydarabad, 1357, s. 155.

Filozof, söz konusu eserinde öncelikle şartlı kıyasların, yüklemliyelerden ayrı veya yüklemliyeler hesaba katılmadan, tek başına var olmalarının mümkün olmadığı, yüklemliyeler dikkate alınmadan şartlılara ilişkin konuşmanın yararsız olduğu gerçeğinin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Klasik yaklaşıma paralel bir şekilde, şartlıları bitişik (muttasıla) şartlı ve ayrışık (munfasıla) şartlı olmak üzere iki kısma ayıran İbn Rüşd'e göre, bitişik şartlıların ilk önermesi gerektirme ve şart edatının sağladığıyla birleşme meydana gelir. “*Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur*” örneğinde görüldüğü şekilde, kendisinden gerekliliğin meydana geldiği kısma (yelzem ‘anh) önbitişen (mukaddem), gereken (lâzım) kısma da artbitişen (tâlî) denir. Şartlı kıyasların ikincisi olan ayrışık şartlılar ise ayrılmaya sebebiyet veren şart edatı aracılığıyla tam bir ayrışmanın meydana geldiği önermelerden yapılıp ya da kıyasın ilk önermesi bu niteliktedir. “*Bu zaman ya gündüz ya da gecedir*” örneğinde görüldüğü gibi. Bir ayrışık şartlı kıyas formunda, ayrışık şartlı önermelerin durumları birinci öncülün şartlı, ikinci öncülün ise birinci öncülde bulunan önbitişen veya artbitişenin onaylanması veya onaylanmaması şeklinde dört farklı şekilde sonuç vermektedir.¹⁰⁷

Bu çerçevede değinmemiz gereken önemli bir husus da, İbn Sînâcı mantık sisteminde bitişik şartlı önermelerin ve kıyasların lûzumîyye (gerektirme) ve ittîfâkîyye (tesadüf) ayrımı, İbn Rüşd tarafından dikkate alınmamasıdır. Bu anlamda lûzumîyye için olumsuz bir şey söylemeyen İbn Rüşd'ün ittîfâkîyye hakkında takındığı tutum bağlamında İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştirilerden hareketle bitişik şartlı önermeyi sadece bu çeşitten (lûzumîyye) gördüğü söylenebilir. İttîfâkîyyeyi ve örneğini zikretmediği gibi buna karşın bu türden önermeleri sisteminde yer verdiği için İbn Sînâ'yı eleştiren İbn Rüşd'e göre, bu türden önermeler insanın doğasına aykırı olduğu için kabul edilmemelidir.¹⁰⁸ Dolayısıyla onun nazarında bitişik şartlı önermeler sadece lûzumîyye olarak kalmaktadır. Aynı şekilde ayrışık şartlıların *hakîkîyye* (hem toplanmaya hem de birlikte reddedilemeye engel), *mani'atü'l-cem* (birlikte toplanmaya engel) ve *mani'atü'l-huluvv* (birlikte reddilmeye engel) şeklinde ele alınan sınıfları İbn Rüşd'ün nazarından uzaktır. Onun şartlı kıyas sınıflandırmasından da görüldüğü gibi bu kıyasların çeşitleri kendisinden yapıldığı önermelere dayanmaktadır; o da bitişik ve

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kiyâs*, s. 235.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-Kiyâsi'l-Hamlî ve's-Şartî ve nakzı'l-Kiyâsi'l-İktirânî inde İbn Sînâ”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîi li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 207. Bundan sonra bu risale, “*el-kavl fi'l-Kiyâsi's-Şartî*” kısaltmasıyla zikredilecektir.

ayrışık şartlı önermelerdir. Yine aynı şekilde İbn Rüşd, İbn Sînâcî mantık geleneğinde bitişik ve ayrışık şartlı çeşitlerinin ele alınıp incelendiği gibi bir ayrıntıya girmemiş, böylelikle sınıflandırmayı bu düzeyde tutmuştur.

Aristoteles'in sadece adından bahsettiği şartlı kıyaslara dair bu açıklamaların yapılması, kendisinin dışında gelişen bir geleneği kabul edip bu çerçevede şartlıları ele almak İbn Rüşd tarafından amaçlanmamaktadır. Aksine filozofumuzun amacı, konuya ilişkin açtığı tartışmada, bazı şartlıların zorunlu olarak yüklemliyle dönüştürülebildiği, bazı şartlıların ise gerçek şartlı olmalarından dolayı dönüştürülemediği ve ikincisinin burhanî değere sahip olmadığını bu açıklamalar aracılığıyla izah etmektir. Buradan hareketle burhanî sonuçlar elde etmede, şartlı denilen kıyasların zorunlu olarak yüklemliyle dayandığı ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu türden önermelerden oluşturulan kıyasları gerçek kıyas başlığı altında kabul etmelerine dönük düşüncenin çürütülmesi hedeflenmektedir.

Konuya ilişkin bu bilgilerden sonra şimdi de şartlılara dair İbn Rüşd'ün tartışmalı düşüncelerine ve bu konuda ileri sürdüğü eleştirilere geçebiliriz. İbn Rüşd, *Yüklemli ve Şartlı Kıyâsa Dair İbn Sînâ'nın İkrânî Kıyâsın Eleştirisi Hakkında* adlı risalesinde Fârâbî ve Ebu'l-Berakât tarafından Aristoteles'in şartlıları ele almadığı tezinde, ileri sürülen görüşleri paylaşarak bu görüşleri temellendirmeye çalışmaktadır. Bundan hareketle yer yer Fârâbî, özellikle de İbn Sînâ'nın görüşlerine eleştiriler yöneltmektedir.

İbn Rüşd'ün konuya dair geliştirmiş olduğu düşüncelerin, Aristoteles savonusundan hareketle şekillendiğinin vurgulanması gerekir. Onun bu yaklaşımı, sadece Aristoteles'in yanılabilirliği/yanlışlanabilirliği açısından değil, aynı zamanda onun değinmediklerinde de haklılandırılacak bir sebebin olabileceği inancından hareketle Aristoteles'e duyulan sınırsız bir hayranlığın sonucunda gelişmektedir. Düşünürümüzün Aristoteles'in felsefi ve ilmi kişiliğine ilişkin dile getirdiği şu ifadeler bunu açıkça ortaya koymaktadır:

“Bu adamın (Aristoteles) durumu ne kadar ilginçtir. İnsan fıtratının ötesindedir. Sanki ilahî yardım onu adeta biz insanlara insan türünden en son yetkinliğin

somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle eskiler ona ‘el-ilahî’ adını vermişlerdir.”¹⁰⁹

Nitekim İbn Rüşd’ün şartlı önermeler ve kıyaslar konusunda geliştirdiği yaklaşım tarzı, onun Aristoteles’e karşı tutumunun en çarpıcı örneklerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece çalışmamıza konu olan önermeler mantığı değil, İbn Rüşd’ün felsefesinin belki de tamamının Aristoteles felsefesinin ekseninde şekillendiği ve onun etrafında geliştiği gerçeği konunun uzmanlarınca bilinmektedir.¹¹⁰

İbn Rüşd’ün şartlı yapılar konusunda geliştirmiş olduğu yaklaşım tarzının psikolojik temellerini çözümlemek, sadece şartlıları anlama konusunda değil, onun bütün bir felsefi sistemini anlamada da önem arz etmektedir. O, kendisiyle Aristoteles arasında geçen zaman süresince yapılan yorumların eleştirisinde ve kendisinin geliştirmiş olduğu yorumların neredeyse tamamına yakınına üstadından hareketle geliştirir. Aristotelesin değinmediği, ama kendisinin ele aldığı veya ondan farklılaştığı noktalar bulunsa da bu farklı görüşlerin sanki Aristoteles tarafından düşünülmüş gibi sunulması, Aristoteles’in bilimsel olmanın yegâne kriteri olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Muallim-i Evvel’in sadece ele aldığı konular değil, değinmediği konulara değinmemesi de İbn Rüşd için bilimsel bir anlam taşımaktadır. Düşünürümüzün yaklaşım tarzının temellerne yönelik her inceleme söz konusu tespiti, bizzat onun kendi ifadelerinde bulacaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd tarafından geliştirilen sistem, esas kaynağını Aristoteles’in felsefesinde bulmaktadır. İbn Rüşd’ün Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer yorumcuların Aristotelesçiliğini eleştirmesinin sebebi de sadece onların Aristoteles’i yanlış değerlendirmeleri değildir. Bununla birlikte özellikle İbn Sînâ’nın Aristoteles’in ele almadığı bazı konuları ele almak suretiyle sistemini gereksiz yere genişletmeleri de İbn Rüşd’ün eleştirilerine sebep olmuştur.

Şartlı kıyasların Aristoteles için ne anlam ifade ettiğini izah etmeye çalışan İbn Rüşd, Aristoteles’in nazarında ilk sonuçların (matlubu’l-evvel), başka bir ifadeyle ilk olarak kendiliğinden bilinenler veya başka bir aracı ile bilinmesine ihtiyacı olmayan sonuçların, ister bitişik ister ayrışik olsun şartlı kıyaslarla açıklanmalarının mümkün

¹⁰⁹ Bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 213.

¹¹⁰ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 13; Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul, 2006, s. 28.

olmadığını ileri sürmektedir.¹¹¹ İbn Rüşd’e göre, zannedildiği gibi hem bitişik (yüklemlilere dönüştürülebilen yapılar hariç) hem de ayrışık şartlılardan oluşturulan yapılar, sonuç olarak ilk bilinmeyenleri verdiği/verebileceği düşüncesi doğru değildir. Her iki şartlı türü de yüklemli önermeler aracılığıyla açıklığa kavuşturabilir. Dolayısıyla bitişik ve ayrışık şartlı önermelerden oluşturulan bitişik ve ayrışık şartlı kıyas yapılarının işlerlik alanı ancak ikinci matluplar (matluben sâniyen) olabilir. Bu görüşünü şartlıların doğal olarak ilk bilinmeyen sonuçları bilinir kılmadığı düşüncesine dayandıran İbn Rüşd’e göre, dolayısıyla doğal olarak “ilk bilinmeyenlerden daha az gizli” olan şeylerin açıklanmasında kullanılabilir.¹¹² Bu da tümevarım (istikrâ) ve buna benzeyen veya bunun gibi bilgi elde etmede daha fazla geçerliliği bulunmayan analogi (temsil) gibi akıl yürütmeler aracılığıyla bilgi elde edilen alanlarda olabilir.¹¹³

Şartlıların, bilimsellik açısından yüklemliler gibi birinci dereceden geçerliliğe sahip olmadığı, dolayısıyla bu tarz akıl yürütmelerin tümevarım ve analogi gibi akıl yürütmelerde işe yarayabileceğini düşünen İbn Rüşd’e göre, bu nedenle şartlı kıyaslar, burhanî konularda fazlalıktan başka bir şey ifade etmezler. Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’de bunları inceleme konusu yapmamış olmasının temel nedenin de bu husus olduğunu söyleyen İbn Rüşd, Aristoteles gibi şartlıların bilinenlerden bilinmeyi bilindir kılmadığı gerekçesiyle onları, cedel (diyalektik) sanatının konusu olmaya daha uygun görmektedir.¹¹⁴ Bu düşüncesinden dolayı düşünürümüze göre, mutlak kıyasların hem şartlıları hem de yüklemlileri barındırdığı, şartlıların yüklemliler gibi değerlendirildiği görüşü, bir zandan ibarettir ve bu düşünceye ciddi şüpheyle yaklaşılması gerekmektedir.¹¹⁵

İbn Rüşd, Aristoteles’in şartlıları ele almadığı ve şartlıların bilinenlerden bilinmeyi sağlamadığı gerekçesiyle burhânın konusu olamayacağı düşüncesinin yorumcular tarafından da kabul edilen bir husus olduğu ve bu konuda onların hemfikir olduklarını

¹¹¹ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 187; *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 236. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 95. D. Ross’un da işaret ettiği gibi Aristoteles şartlı önermeleri basit olanlar dışında ayrı bir önerme türü olarak kabul etmemektedir. Ona göre, bunun sonucu olarak şartlı önermelerden oluşturulan şartlı kıyasların da kabul edilmemesi gerektirir. Bununla birlikte Aristoteles şartlı kıyasın iki türünden de bahsetmektedir Bkz. Ross, *Aristoteles*, s. 59; Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 87, 91.

¹¹² İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 187; *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 236. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 95.

¹¹³ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 236.

¹¹⁴ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 197.

¹¹⁵ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 188.

ileri sürer. Bununla birlikte, bu konunun Aristoteles tarafından neden ele alınmadığı ve şartlıların neden cedel konusuna bırakılması gerektiği hususu, yorumcuların cevaplarında karışıklıklar olduğu kanaatinde olan İbn Rüşd, bu çerçevede işaret etmiş olduğu yorumcular arasında Themistus, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın isimlerini zikreder. İbn Rüşd, Themistus'u bu konuda hiç şüphelenmeden Aristoteles'i olduğu gibi takip ederek, şartlılar hususunun tartışılmasına gerek duyulmayan bir konuymuş gibi ilgisiz kalmasını eleştirir. Şartlılar konusunu problemli görmediği için Themistus'a dönük başka bir eleştiri söz konusu değildir.¹¹⁶ Fârâbî'ye bazı konularda katılmayan İbn Rüşd, esas eleştirilerini ise İbn Sînâ'ya dönük yapmaktadır.

Fârâbî'nin şartlı önermelerden kıyaslar oluşturulduğunda *“onların parçalarının birbiriyle ilişkileri yüklemlielerin parçalarının birbirleriyle olan ilişkileri gibidir”* şeklinde kıyasın sınıfları arasında şartlıların, yüklemlilerden farklı olmadığı yönündeki görüşünü ele alan İbn Rüşd'ün yorumlamasına göre Fârâbî, şartlı önermelerden oluşturulan kıyasların yüklemli gibi ilk sonuçları verecek yapıda olduklarını düşünmektedir.¹¹⁷ Bu düşüncesinden dolayı Fârâbî'yi eleştiren filozofumuz, kendiliğinden bilinen yüklemli iki öncül/önermenin sonucunun kendiliğinden belli olmadığı ve bununun da ittifakla kabul edilen bir şey olduğu görüşündedir. Kendiliğinden bilinen iki şartlı öncülden oluşturulan bir kıyasın sonucu ise böyle düşünülemez. Çünkü bir araya getirilen iki yüklemli önerme ayrı ayrı olarak alındığında, zihinde sonucu gerektirecek bir yapıdan uzaktır. Yani yüklemli kıyasın herhangi bir yüklemli önermesi, doğrudan kendiliğinden sonuç önermesini ortaya çıkaramaz. Burada bir sonucun çıkabilmesi için ikinci bir öncüle ihtiyaç duyulur. Oysa şartlı kıyasların ilk önermesi zaten gerekeni sonuç olarak çıkaracak yapıdadır.¹¹⁸

¹¹⁶ İbn Rüşd'ün Themistus hakkında ileri sürdüğü görüşlerin doğruluğuna ilişkin bir bilgiye ulaşamadık.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *“el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî”*, s. 188. Fârâbî, bu meseleyi *Kitâbu'l-Burhân*'da kıyasların burhanî durumları bağlamında, zorunlu öncüllerin yapısını çözümlemeye dönük bir çerçevede ele alır. Ona göre, zorunlu öncüllerin bir kısmı yüklemli (hamlî) bir kısmı ise şartlıdır (vaz'î). Zorunlu yüklemli öncüller, yüklemli konular için zorunluluk bildiren öncüllerdir. Zorunlu şartlı öncüller ise kendilerinde bulunan önbitişen (mukaddem) unsurun gereklerinin zorunlu olduğu öncüllerdir. Fârâbî aynı zamanda her şartlı önermenin yüklemliye dönüşebileceğini de kabul etmektedir. O, İbn Rüşd'ün de kullandığı şu örneği verir: *“Bir üçgenin iç kenarı, diğer bir üçgenin iki kenarına -her bir kenar diğerine denk gelecek şekilde- eşit olursa ve bu iki üçgenin -birbirine paralel kenarların çevrelediği- iki açısı eşit olursa, bu durumda bu iki üçgen eşittir.”* Fârâbî, şartlı örneğinde olduğu gibi ister yüklemli isterse şartlı alınsınlar bunlar arasında herhangi bir fark gözetmez. Varlığı talep edilen şey hem yüklemli hem de şartlı kıyaslarla açıklanabilir. Dolayısıyla ona göre, bilimsel olma veya bilimsel bir sonuç meydana getirmede her iki önerme türünün arasında bir fark söz konusu değildir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 8-9

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 236; Ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağir*, s. 109-110.

“Bu kişi insan ise bu kişi canlıdır” ve “Bu âlem ya ezelidir ya da sonradan yaratılmıştır” örnekleri üzerinden şartlıların, Fârâbî’nin düşündüğü gibi bir yapıda olmadığını göstermeye çalışan İbn Rüşd’e göre, ilk öncül olmalarından dolayı zihin bunlardan ikinci bir öncülü kendiliğinden oluşturacak yeteneğe sahiptir. Bu türden önermelerin önbitişen ve artbitişen unsurlarından herhangi birisinin onaylanması veya onaylanmamasıyla sonuç önermesi zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁹ Oysa “Bütün insanlar canlıdır” örneğinde görüldüğü şekilde basit yüklemliler bir önerme kendinden bir sonuç doğuracak yapıda değildir. Sonuç önermesinin elde edilebilmesi için zihin orta terim ile bağlantısı söz konusu olacak başka bir önermeye ihtiyaç duyar. Örneğin, “Aristoteles insandır” gibi bir önermenin ilk önermeyle ilişkilendirilmesi durumunda zihin bir sonuca varabilir. Fârâbî’nin, “şartlı bir kıyasın öncüllerinin birbirleriyle olan ilişkilerinin yüklemli bir birbiriyle olan ilişkileri gibidir” düşüncesi söz konusu örnekler aracılığıyla böylelikle çürütülmektedir.

Yüklemliler ve şartlı önermeleri ve bunlardan oluşturulan kıyasları farklı değerlendiren filozofumuz, Fârâbî’nin şartlı önermelerden yapılan çıkarımları kıyasın tanımı altında değerlendirmesini doğru bulmaz ve şartlı önermeden yapılan kıyasları “mutlak kıyas” olarak nitelendirilmesini isabetli görmemektedir.¹²⁰ Çünkü İbn Rüşd’e göre, yüklemliler bir kıyasta (gerçek/mutlak kıyas) sonucun ortaya çıkabilmesi için üç terimi barındıran iki yüklemliler önermenin bir arada bulunması gerekir. Oysa İbn Rüşd’ün ileri sürdüğü söz konusu kriterlerin sağlanamamasından dolayı tek bir şartlı önerme, başka bir önermeye ihtiyaç duymadan sonucu ortaya çıkarabilecek yapıdadır. Dolayısıyla Fârâbî’nin şartlı kıyasların birinci önermesini birinci öncül/mukaddem, ikincisi önermesini lûzum (şartlı önermenin artbitişeni) olarak değerlendirmesini doğru bulmayan İbn Rüşd, lûzumu (gerekli olarak çıkan) kıyasın bir cüzü değil, ona tabi olan bir kısım olarak değerlendirir. Eğer şartlı önermelerden oluşturulan bir akıl yürütme, kıyas olarak kabul edilecekse, o zaman bu kıyas tek öncüllü bir kıyas olmuş olur ki, böyle bir kıyas yapısı söz konusu değildir. Bu düşüncesini Aristoteles’e dayandıran İbn Rüşd, bundan dolayı bu konunun

¹¹⁹ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî”, s. 188.

¹²⁰ Fârâbî, *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-Sağır*, s. 105. İbn Rüşd, “mutlak kıyas” ifadesini yüklemliler önermelerden oluşturulan kıyaslar için kullanmaktadır. Bu nedenle şartlı kıyaslar bu kategoride kabul edilmez. Buna göre İbn Rüşd’ün nazarında kıyasların mutlak ve mutlak olmayanlar şeklinde bir tasnifi yapılabilir.

Aristoteles'ten öğrenilmesi gerektiğini ve Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşlerinin doğru olmadığını ifade etmektedir.¹²¹

Fârâbî'nin bahsettiği kıyasların gerçek şartlı olmayıp sadece bir isim ortaklığından ibaret olduğunu iddia eden İbn Rüşd, sonuç itibariyle Fârâbî'nin kavramlarını ve yaklaşım tarzını karmaşık görüp, dolayısıyla düzeltilmesi gerektiği düşünüyor olsa da son tahlilde onun sistemini bir bütün olarak doğru bulmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin düşüncelerini paylaşan İbn Sînâ'nın yaklaşımını ise başkaca nedenleri de hesaba katarak tamamen olumsuz değerlendirir.¹²²

İbn Rüşd, Fârâbî ve onun düşüncesini paylaşan İbn Sînâ'nın şartlı önermelerden yapılan kıyasları mutlak kıyas olarak değerlendirmelerini ve bu tarz kıyasların ilk bilinmeyen sonuçları sağlayabileceği düşüncesinden dolayı onları eleştirmektedir. Ona göre, iddia edildiği gibi eğer şartlı önermelerden oluşturulan şartlı kıyaslar, zorunlu olarak gerçek kıyasın bir çeşidi olarak görülmesi doğru olsaydı, kıyasın kendilerinden oluşturulduğu bu önerme türlerinin bilkuvve olarak yüklemli olmamaları veya onlara dönüştürülememeleri gerekirdi. Oysa her iki filozof tarafından sergilenen yaklaşımın aksine, İbn Rüşd, şartlı önermelerin (veya şartlı diye isimlendirilen) bir anlam değişikliğine gidilmeksizin önemli bir kısmının önbitişen ve artbitişen bölümlerinin tertibini değiştirmek suretiyle veya önermede bir artırma veya eksiltmeye gidilerek yüklemli önermeye dönüştürülebileceğini iddia eder. Dolayısıyla bu türden olan önermeler, şeklen şartlı olarak kalsalar da fiilen yüklemli oldukları için yüklemli önermeler olarak düşünülmelidir.¹²³

Bu düşüncesini temellendirmek için önermenin şekilsel ve yargısal durumlarından hareket eden İbn Rüşd, söz konusu problemde bu iki durumdan esas önemli olanın önermenin veya kıyasın yargısallığı (hüküm) olduğunu ileri sürer. Ona göre yargı, fiile bağlı olarak gerçekleştiği için söz konusu önerme şekilsel olarak şartlı olsa da yerine getirdiği fiil itibariyle yüklemli bir önermedir. Sonuç olarak şartlı önermeler şeklen şartlı olanlar kategorisinde değerlendirilse de bilkuvve olarak düşünüldüğü takdirde

¹²¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 231, 233, 236; Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 95.

¹²² İbn Rüşd, *"el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî"*, s. 197.

¹²³ İbn Rüşd, *"el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî"*, s. 189.

yerine getirdiği yargı itibariyle yüklemli hükmündedir. Bu çerçevede ileri sürülecek düşünceler söz konusu tespitler ekseninde değerlendirilmelidir.¹²⁴

Tony Street'in de işaret ettiği gibi, *Yüklemli ve Şartlı Kıyasa Dair İbn Sînâ'nın İktirânî Kıyasın Eleştirisi* adlı risâle, Aristoteles'in şartlıları ele almama hususunu temellendirme çabası içerisinde olmakla birlikte, bunun ötesinde şartlılara dair başka tespit ve çözümlemelerde de bulunmaktadır.¹²⁵ Burada dikkat çeken en temel hususlardan birisi, İbn Rüşd tarafından önerme ve kıyasların gerçek ve gerçek olmayan şartlılar şeklinde bir ayırıma tabi tutulmasıdır. Buna göre, gerçek olmayan şartlı kıyaslar, yüklemliye dönüştürülebilir ve söz konusu dönüştürmeden sonra bu kıyas formu, artık iki öncül ve üç terimli bir kıyas yapısında olur. Gerçek olmayan şartlı denilmesinin sebebi, bu türden yapıların sadece şekil itibariyle şartlı olmalarındandır. Çünkü yerine getirdikleri hüküm veya fiil yüklemlidir. Gerçek şartlılar ise gerçek olamayan şartlılar için düşünülen söz konusu özellikleri taşımadıkları için yüklemliye dönüştürülemezler.¹²⁶

Şartlı önerme ve kıyasların gerçek olan ve gerçek olmayan şartlılar ayrımının daha iyi anlaşılabilmesi için, bunları birbirinden farklı kılan “iki öncül/önerme” ve “üç terim” ifadelerinin öncelikle açıklığa kavuşturulması gerekir. Filozofumuza göre, yüklemli bir kıyas formundan sonuç elde edilebilmesi ve buna mutlak kıyas denilebilmesi için, en az iki öncül ve bunlarda bulunacak terim sayısının üç olması gerekir. Mutlak bir kıyas için iki öncül ve üç terim zorunluluğu, Aristoteles'ten hareketle ileri sürülmektedir. İbn Rüşd'ün dikkat çektiği üzere Aristoteles'e göre, bu kriterleri bulmamış olan bir akıl yürütme gerçek anlamda kıyas olarak görülmemelidir.¹²⁷ El-Rouyheb, İbn Rüşd'ün kıyas teorisine hâkim olan, “iki öncül ve üç terim” hususunun Aristoteles'in kıyas mantığının en önemli özelliklerinden bir olduğunu belirtmektedir.¹²⁸ Bu özellik İbn Rüşd'ün bütün bir kıyas sitemini belirlediği oranda da önem arz etmektedir. Onun gerek gerçek şartlılar gerek gerçek olmayan şartlılar hakkındaki bütün bir yaklaşımı,

¹²⁴ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 189.

¹²⁵ Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 72.

¹²⁶ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 95. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 236.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 231, 233; Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 95.

¹²⁸ El-Rouayheb, Khaled, *Relational Syllogism and the History of Arabic Logic, 900-1900*, Brill, Leiden & Boston, 2010, s. 31.

Aristoteles'ten hareketle şekillenmektedir. Bu durumu, aşağıda yer alan kıyas yapısıyla izah etmek mümkündür:

“Bütün filozoflar zekidir”

“Fârâbî filozoftur”

“O halde Fârâbî zekidir”

Kıyas formunda görüldüğü gibi iki öncül ve bu iki öncülde yer alan “filozof”, “zeki” ve “Fârâbî” terimleri yer almaktadır. Oysa gerçek şartlılarda böyle bir şey söz konusu değildir. Gerçek olmayan şartlılar ise neticede yüklemliye dönüştürmek suretiyle bahsedilen kriterlere sahip kılınabilir. İbn Rüşt tarafından yüklemli hükmünde görülen, ama şekilsel olarak şartlı düşünülen önerme ve kıyaslar bu sınıftan kabul edilmektedir. Gerçek şartlılar ise esasta tek bir önerme olup kendinde sadece iki terim barındırırlar. Gerçek şartlıların hem icra ettikleri fiil bakımından hem de kuvve olarak yüklemli olmadıklarını düşünen İbn Rüşt'e göre, bunların öncülleri üç terime bölünemez veya iki öncülde üç terim çıkmaz. Bu haliyle gerçek şartlılar, bilkuvve olarak yüklemli önerme hükmünde olmamış olur. Böylece gerçek şartlılar yüklemelinin dışında ayrı bir tür olarak kabul edilmektedir.¹²⁹

İbn Rüşt, gerçek şartlı olma ile şekil bakımından şartlı (gerçek olmayan şartlı) olmanın ayırımını önbitişen ve artbitişen olarak nitelenen önermenin unsurlarında konu ve yüklem terimlerin tekrarlanma durumuna bağlamaktadır. Çünkü onun sisteminde terimlerin tekrarlanma durumları, kıyas yapısındaki öncül ve terim sayılarını belirlemektedir. Bu kapsamda öncelikle bitişik şartlı önermeleri beş kısma ayırarak, bunların gerçek şartlı ve gerçek olmayan şartlıları ele alan İbn Rüşt, daha sonra tamamını gerçek şartlılar sınıfından değerlendirdiği ayrışık şartlıları izah etmeye geçer. Esas çözümlemeler ise bitişik şartlılara ilişkin yapılmaktadır.

Bitişik Şartlı Önergeler:

1. Önermede yer alan önbitişen (mukaddem) ve artbitişen (tâlî) unsurlardan konu ve yüklem terimlerinden birisinin tekrarlanmamasıdır. “Güneş doğmuşsa, gündüz mevcuttur” önermesi böyledir. Bu önermede herhangi bir terim, önbitişen ve artbitişende tekrarlanmamıştır.

¹²⁹ İbn Rüşt, “el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî”, s. 189-190.

Bundan sonra gelecek dört madde, ortak terimin önbitişen ve artbitişende tekrarlandığı şartlı önermelerdir:

2. Ortak terimin önbitişende yüklem, artbitişende konu olarak yer aldığı şartlı önermeler. “Eğer insan canlı ise bazı canlılar düşünendir” örneğinde olduğu gibi.
3. Ortak terimin hem önbitişende hem de artbitişende konu durumunda bulunduğu önermeler. “Eğer bu kişi insan ise bu kişi canlıdır” gibi.
4. Ortak terimin hem önbitişende hem de artbitişende yüklem konumunda bulunduğu önermeler. “Eğer ay daire şeklinde ise güneş daire şeklindedir” önermesinde olduğu gibi.
5. İkinci maddenin tam tersi, orta terimin önbitişende konu, artbitişende ise yüklem olarak bulunduğu önermeler. “Düşünen, var olanın varlığını algılayabilen ise o zaman melek düşünendir” gibi.¹³⁰

Daha önce değinildiği gibi İbn Rüşd’ün nazarında, önermenin gerçek şartlı olarak kabul edilmesi için önbitişen ve artbitişen kısımlarında, konu ve yüklem olarak tekrarlanan bir terimin bulunmaması gerekir. Bu durumda yukarıda sunulan bitişik şartlı önerme çeşitlerinden sadece birinci madde gerçek şartlı olarak düşünülebilir. Önbitişen ve artbitişen tarafların ortak bir terime sahip olması durumunda ise herhangi bir şartlı önerme, yüklemliye dönüştürülebildiğinden dolayı şeklen şartlı görünse de fiil itibariyle ya da son tahlilde yargısal bildirimi yüklemli olduğu için gerçek şartlı bir önerme olarak düşünülmemektedir. Dolayısıyla birinci maddede yer alan önerme dışında kalan dört madde (2), (3), (4), (5) gerçek anlamda şartlı önermeler olarak kabul edilmez. Çünkü söz konusu dört maddede önbitişen ve artbitişen unsurlar, ortak terime sahip olduklarından bunlar yüklemliye dönüştürülebilir. Böylelikle bunlar yüklemli önerme hükmünde olurlar.¹³¹ İbn Rüşd, bu tarz şartlı önermeler için aynı zamanda “birleşik yüklemli (hamliyyun murakkebun)” ifadesini kullanır. Çünkü söz konusu şartlı

¹³⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî*”, s. 190. Burada geçen “önbitişen”, “artbitişen”; “konu”, “yüklem” ifadelerinin birlikte kullanılması bir karışıklığa neden olamaması için İbn Rüşd’ün sisteminde bu kavramların kullanım alanlarına bakmamız gerekir. Onun sisteminde önbitişen ve artbitişen unsurlar yüklemliye dönüştürüldüğü durumlarda artık bu unsurlar konu ve yüklem olarak ifadelendirilmektedir. Bu nedenle çoğunlukla şartlı önermeler bağlamında konu ve yüklem ifadeleri kullanılmaktadır.

¹³¹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî*”, s. 190.

önergeler, şekil bakımından iki yüklemlî önermenin birleşmesiyle oluşmuş önermelerdir.¹³²

Bitişik şartlı önergelerin birinci sınıfı, önbitişen ve artbitişen unsurlarında ortak terimin tekrarlanma durumu söz konusu olmadığından gerçek şartlı olarak düşünöldü. Ortak uçlara sahip olmamasından ötürü bu önermenin gerçekte iki önermeye çözümlenmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu türden önergeler, İbn Rüşd tarafından tek bir önerme olarak değerlendirilmektedir. “Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur” örneğinde göröldüğü gibi doğal olarak önbitişenin malum ve artbitişenin, yani sonucun meçhul olması söz konusu değildir. Güneşin doğuşu kişi nazarında bilindiğı takdirde, gündüzün kendiliğinden gerçekleşeceği bilinmektedir. Çünkü güneşin doğuşunun bilinmesiyle gündüz olacağının bilinmemesi mümkün değildir. Ayrışık şartlı önermeleri de benzer bir anlayışla değerlendiren İbn Rüşd, bitişik şartlının bu sınıfı ile ayrışık şartlıları, artbitişenin önbitişenden dolayı kendiliğinden bilinmesine bağılı olarak, tek bir önerme olarak düşündüğü için ilk bilinmeyen sonuçların elde edilmesinde kullanılmaya elverişli görmemektedir. Bunlar yüklemlî önergeler gücünde olmadıkları için yüklemlîye dönüştürölmeleri de söz konusu değildir.¹³³

“Eğer bu (kişi) nefes alıyorsa, bu (kişi) canlıdır” örneğinde göröldüğü gibi yüklemlî önerme kuvvetinde olanlara veya bir şekilde yüklemlîye dönüştürölebilenlere gelince, bu tür önergelerde ortak terim hem önbitişende hem de artbitişende konu olarak tekrarlanmaktadır. İbn Rüşd’e göre, bu tür önergelerden hareketle oluşturulacak bir kıyas formunda önbitişen aynen istisna edilerek, artbitişen aynen sonuç verir. Yukarıda verilen önermenin bir benzeri olarak düşünölebilecek, “Eğer bu nefes alan bir insan ise bu insan yaşıyordur” önermesi, İbn Rüşd tarafından “Bu insan nefes alandır” kuvvetinde görölmektedir. O, “Eğer bu nefes alan bir insan ise bu insan yaşıyordur” bitişik şartlı önermesini, sonuç olarak şu şekilde bir yüklemlî kıyasa dönüştürmektedir:

“Her nefes alan yaşıyandır”

“Bu insan nefes alandır”

“O halde bu insan yaşıyandır”

¹³² İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 191.

¹³³ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 195-196.

Görüldüğü gibi bu tür şartlı önermeler, yüklemli kuvvetinde olduklarından ve formel olarak yüklemliye dönüştürülebildiklerinden dolayı bundan birinci şekilden bir kıyas ortaya çıkmaktadır.¹³⁴ Bu tarz şartlı kıyasların iki öncülü yüklemli önermenin terimlerine çözümlendiği için yüklemli önerme durumundadır. Bu kıyas yapısı, “insan”, “nefes alan” ve “yaşıyor” olmak üzere üç terim barındırır.¹³⁵ İbn Rüşd, tek bir önerme kuvvetinde olan önermeleri üç terime çözümlenemediğinden gerçek şartlı önerme olarak değerlendirir. Yukarıda verilen şekil bakımından şartlı, ama yüklemli önerme kuvvetinde olanlar ise gerçek şartlı olarak kabul edilmemektedir. Düşünürümüze göre, ikinci türden önermelerden oluşturulan kıyaslar, Aristoteles sisteminde bilimsel bir değere sahiptir. Çünkü bu türden önermeler, yüklemliye dönüştürülmeleri durumunda iki öncül ve üç terime çözümlenmektedir. Dolayısıyla Aristoteles’in mutlak kıyas tanımlaması altında kabul edilebilir.¹³⁶

İbn Rüşd’ün düşüncesine göre yüklemliye bir şekilde dönüştürülebilen veya yüklemli kuvvetinde olan şartlı önermeler, neticede yüklemli hükmünde görüldükleri için ilk bilinmeyen matlupları verebilmektedir. Gerçek şartlılar ise Aristoteles’e bağlı kalınarak ilk bilinmeyen matluplarının elde edilmesinde kullanılamayacağı ileri sürülmektedir. Yukarıda verilen iki farklı önerme üzerinden yapılan açıklamalar, yüklemliye dönüştürülemeyenler ile dönüştürülebilenlerin genel bir örneklemini sunmaktadır. Şimdi de ortak terimin önbitişen ve artbitişen taraflarında tekrarlandığı şartlı önerme biçimleri ve bunlardan oluşturulan kıyasları, İbn Rüşd’ün verdiği örnekler üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

İkinci maddede ifade edilen “*Eğer insan canlı ise bazı canlılar düşündendir*” ve “*Eğer melekler düşünen ise bazı düşünenler insan değildir*” örneklerinde görüldüğü gibi ortaklığı sağlayan terim, nicelik bakımından farklı olsa da, önbitişende yüklem, artbitişende ise konu olarak bulunmaktadır. İbn Rüşd’e göre, bu sınıftan olan önermeler, gerçek şartlı olarak düşünülemez. Çünkü örnek önermede kendiliğinden bir birleşim olan “*İnsan canlı ve düşündendir*” önermesi, “*İnsan canlıdır*” ve “*İnsan düşündendir*” yüklemli olan önermeler kuvvetindedir. Bu tür önermelerden hareketle oluşturulacak olan kıyas yapısı iki öncül ve üç terimden meydana gelir. Bu önermelerin yüklemliye

¹³⁴ Birinci şekilden kıyas, bir kıyas formunda orta terimin birinci öncülde konu, ikinci öncülde yüklem olarak bulunma durumunu ifade eder.

¹³⁵ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 191.

¹³⁶ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 192.

dönüştürülmeleri durumunda ve orta terimin her iki öncülde konu olarak bulunmasından dolayı, üçüncü şekilden bir kıyas ortaya çıkmaktadır.¹³⁷

“İnsan düşünendir”

“İnsan canlıdır”

“Bazı canlılar düşünendir”

İbn Rüşd, ortak terimin önbitişende yüklem, artbitişende konu olarak yer aldığı bu tür önermelerde aynı zamanda basit şartlılık kuvvetinin de bulunduğunu söyler. Bu işlem, çelişigine döndürmek suretiyle yapılmaktadır: *“Bütün insanlar canlı ise canlı olmayan insan olmayandır”* önermesinde görüldüğü gibi basit (gerçek) şartlıya dönüştürülmüştür. Bu nedenle bu önerme sadece iki terime çözümlenmektedir.¹³⁸

“Eğer bu kişi insan ise bu kişi canlıdır” önermesinde görüldüğü gibi yüklemliye dönüştürmek suretiyle ortak terimin her iki uçta konu olarak bulunduğu üçüncü sınıftan olan önermelerden yapılacak bir kıyas, hulfî kıyas kuvvetinde olur. Bu yapıda artbitişenin karşıtı alınır ve önbitişenin karşıtıyla sonuçlanır:

“Eğer bu kişi insan ise bu kişi canlıdır”

“Lakin bu kişi canlı değildir”

“O halde bu kişi insan değildir”

Hulf yoluyla elde edilen bir kıyasın gücünde düşünen İbn Rüşd’e göre bu yapı, *“Eğer bu kişi insan olmayan değil ise bu kişi insandır”* ve *“Bütün insanlar canlıdır”* sözlerinin gücündedir. Çünkü eğer bu kişi canlı değil ise insan da değildir. Bu kişinin canlı olmaması yanlış olduğu takdirde onun canlı olmaması, insan olmamasını gerektirir. Buna göre, açık bir şekilde sonuç yanlış olması durumunda lâzım öncül de yanlışlanmış olur. Bu türden şartlı kıyas yapıları iki öncül ve üç terime çözümlenmektedir. Bu nedenle bu, hulfî kıyas içinde gelişen bir yüklemli kıyas gücündedir. Bu durumda yüklemli ve şartlı olmak üzere iki önermeden birleşiktir.¹³⁹

İbn Rüşd, dördüncü maddede yer verilen, ortak terimin hem önbitişende hem de artbitişende yüklem olarak ortaklığın söz konusu olduğu bitişik şartlı önermeleri iki

¹³⁷ Üçüncü şekilden kıyas, bir kıyas formunda orta terimin her iki öncülde konu olarak bulunma durumunu ifade eder.

¹³⁸ İbn Rüşd, *“el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”*, s. 193.

¹³⁹ İbn Rüşd, *“el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”*, s. 191-192.

kısma ayırarak izah eder. Birincisi, “mevcut” lafzının ortak yüklem olarak hem önbitişende hem de artbitişende yer alması şeklinde gerçekleşir. Bunları “mutlak matluplar” olarak da adlandıran İbn Rüşd’e göre, “*Eğer insan mevcut ise, canlı mevcuttur*” gibi önermelerden yapılan kıyaslar, gerçek şartlı kıyaslar olarak kabul edilmelidir. Çünkü bu tarz kıyas yapılarının yüklemli olanlar için geçerli olan iki öncül ve üç terime çözümlenme durumları söz konusu değildir. Çözümlemediği için de tek bir önerme kuvvetinde kalır. “*Eğer insan mevcut ise canlı mevcuttur*” önermesi, “*Bütün insanlar canlıdır*” kuvvetinde kabul edilir ve görüldüğü gibi tek bir önermedir. Daha önce değinilen diğer örneklerde olduğu gibi bu önermeden iki önerme çıkarılamıyor. İbn Rüşd, mevcut lafzını değerlendirme biçimiyle, buna bağlı olarak bu türden önermeleri gerçek şartlı önerme olarak düşünmektedir. Böyle bir önermeden hareketle oluşturulacak bir kıyas, ilk öncülü yüklemli gücünde olmadığı için yüklemli kıyas gücünde düşünülemez.¹⁴⁰

İkincisi ise “*Eğer Ay daire şeklinde ise Güneş daire şeklindedir*” önermesinde görüldüğü üzere orta terimin her iki birleşende yüklem olarak bulunduğu önerme çeşididir. İbn Rüşd “mevcut” lafzını alan yapıları “mutlak matluplar” olarak adlandırırken bu türden olanları da “birleşik matluplar” olarak adlandırır. Ona göre, bu örneklerin mevcut lafzını alan yapılardan farkı, bu türden önermelerin yüklemliye çözümlenmesidir. Verilen önermenin gücü örneklik ifade etmesi açısından bir özelliğe sahiptir. Söz konusu örneklik durumunu ifade etmesi bir anlamda şartlılık yerine geçmiş gibidir. Dolayısıyla gerçek şartlı olarak görülemez. Şartlılık sadece şeklinde söz konusudur. Esasında bu önerme, “*Ay daire şeklindedir*” ve “*Güneş daire şeklindedir*” iki yüklemli önerme gücündedir. Yerine getirdiği hüküm de yüklemlidir. “*Melik erdemli ise şehir erdemlidir*” örneğinde de durum böyledir.¹⁴¹

Bu ve buna benzer önermelerin şartlılık durumları, ittifâkîyye (rastlantılı) tarzında bir şartlılıktır. Bu nedenle artbitişeni önbitişene bağlayan zorunlu bir durum söz konusu değildir. Ne Ay’ın daire şeklinde olması, Güneş’in daire şeklinde olmasını gerektirir ne de melikin erdemli olması şehrin erdemli olmasını gerektirir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün işaret ettiği gibi bunlar iki ayrı yüklemli önermedir ve böylesi önermelerden bir kıyas meydana gelmez. Bu da bir anlamda İbn Rüşd’ün nazarında ittifâkîyye önermelerden

¹⁴⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 192.

¹⁴¹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 192-193.

hareketle oluşturulacak bir kıyasın burhanî anlamda geçersizliğini göstermektedir. Önergelerin bir araya gelmeleri durumunda onları bağlayan bir orta terimden bahsedilebilse de orta terimlerin ilişkileri gereklilik tarzında değildir. Ancak tesadüfî bir ilişkiden bahsedilebilir. Neticede mevcut lafzını alan yapılardan farklı olarak yüklemliye dönüştürülmeleri sağlansa da bir kıyas yapısına taşınmaları anlamsızdır.

Ortak terimin önbitişende konu, artbitişende ise yüklem olarak bulunduğu beşinci sınıftan önerme türlerine gelince, İbn Rüşt bu tarz şartlı önergelerden oluşan bir kıyasın, ikinci şekilden bir yüklemli kıyasın kuvvetinde olduğunu ileri sürer. Mesela, *“Eğer peygamber kendisine vahiy verilen kişi ise Hz. Muhammed peygamberdir”* önermesi, iki öncülü olumlu olan ikinci şekilden oluşturulan şu kıyasın gücündedir:¹⁴²

“Hz. Muhammed kendisine vahiy verilendir”

“Peygamber kendisine vahiy verilendir”

“O halde Hz. Muhammed peygamberdir”

Eğer bu tür önergeler olumsuz olarak alınırsa, onların yüklemliye dönüştürülmeleri durumunda öncüllerden birisi olumsuz olur ve zorunlu olarak sonuç veren bir yüklemli kıyas meydana gelir. *“Eğer peygamber kendisine vahiy verilen ise Müseylime peygamber değildir”* önermesi böyledir. Bu kıyasın öncüllerinin yüklemliye dönüştürülmesiyle *“Müseylime peygamber değildir”* yüklemli sonuç önermesi elde edilmiş olur.¹⁴³

“Peygamber kendisine vahiy verilendir”

“Müseylime kendisine vahiy verilen değildir”

“O halde Müseylime peygamber değildir”

Başka bir şekilde de yüklemliye dönüştürmek mümkündür:

“Vahiy verilen kişi peygamberdir”

“Müseylime peygamber değildir”

“O halde Müseylime, kendisine vahiy verilen değildir”

¹⁴² İkinci şekilden kıyas, bir kıyas formunda orta terimin her iki öncülde yüklem olarak bulunma durumunu ifade eder.

¹⁴³ İbn Rüşt, *“el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî”*, s. 193.

Şimdiye kadar ele alınıp incelenen önermeler ve onlardan oluşturulan kıyaslar bitişik şartlılara ilişkindi. Bitişik şartlı önermelerde konu veya yüklem olarak ortak terimin önbitişende ve artbitişende tekrarlanmayan çeşidi gerçek şartlı olarak kabul edildi. Tekrarlananlar arasında “mevcut” lafzının her iki uçta yüklem olduğu önermeler istisna edilerek, aynen gerçek şartlılar gibi düşünüldü. Ortak terimin önbitişen ve artbitişen unsurlarından birinde tekrarlanan önermelerden oluşan kıyaslar ise neticede yüklemliye irca edilebildiği için gerçek şartlı değil, yüklemli sınıftan düşünüldü. Dolayısıyla yüklemliye irca edilebilenlerden olan çıkarımlar, yüklemliye olduğu gibi ilk bilinmeyen matlupları verecek olmasından dolayı burhanî değere sahiptirler. Aristoteles eksensli İbn Rüşd’ün geliştirdiği yaklaşımda, esas dikkat çekilmek istenen husus, gerçek şartlıların ilk bilinmeyenlerin elde edilmesinde bilimsel bir değere sahip olmadıklarına dair olmuştur. Bu nedenle şekil olarak şartlı, ancak yüklemli kuvvetinde olan önermeler ve bunlardan oluşturulan çıkarımlar bu kategoride düşünülmemelidir. Çünkü onların dönüştürülmesiyle artık bu türden önerme ve kıyaslar yüklemli hükmünde veya fiilinde olurlar.

Bitişik şartlılara ilişkin ileri sürülen kurallar ayrışık (munfasıl) şartlılar için geçerli değildir. İbn Rüşd, ayrışık şartlıların bütün çeşitlerini bitişik şartlılardan birinci sınıf gibi gerçekte iki öncül ve üç terime bölünememesinden dolayı gerçek şartlılar grubunda değerlendirir. Bu nedenle bu çerçevede ele alınan ayrışık şartlı ilk öncülden hareketle oluşturulacak bir kıyas, mutlak kıyas sınıfından kabul edilmez. Mutlak bir kıyasın iki öncül ve üç terimi söz konusu iken ayrışık şartlılarda şeklen iki öncül varmış gibi görünse de aslında tek bir öncül hükmündedir.¹⁴⁴

İbn Rüşd’e göre, ayrışık şartlılarda bulunan ilk önermede ayrışma ve istisnâ kendiliğinden bilinen olduğu için sonuç önermesi de kendiliğinden bilinmektedir. Örneğin, “Âlem ya öncesizdir ya da sonradandır” önermesinden anlaşıldığı gibi, “âlem” bu iki durumdan birinden soyutlanamaz. Eğer önbitişen veya artbitişenden biri biliniyorsa diğer ihtimal de aynı şekilde kendiliğinden bilinir ve bilinenin kabul edilmesiyle diğer ihtimal zorunlu olarak sonuç verir. Âlem için öncesiz denilmekle zaten onun sonradan meydana gelmediği belirtilmiş olur. Aynı şekilde sonradan

¹⁴⁴ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî*”, s. 194.

meydana gelen bir şey olduğu söylenirse onun öncesiz olmadığı kendiliğinden bilinmiş olur.¹⁴⁵

Ayrışık şartlıları kendilerinde ortaklığı sağlayacak bir ortak terimden bahsedilemeyeceği için aynı niteliği taşıyan bitişik şartlılara benzeterek aynı sonuca varan İbn Rüşd'e göre, bütün bunlardan dolayı Aristoteles sonuçları vaz'î olmasından dolayı gerçek şartlıları cedel sanatına has kılmıştır. Çünkü bu tür yapılarda gereken (lüzum) kendiliğinden bilinmektedir. O, gerçek şartlı bir kıyas yapısının birinci öncülünün ikinci öncülü kendisinde barındırmasından dolayı şekilsel olmasa da semantik olarak problemlili görmektedir. Bu durumu önermelerin döndürme durumlarıyla karşılaştırarak izah eden filozofa göre, eğer bir önermeden gerekli olarak kendiliğinden başka bir önermenin çıkması bir kıyas olarak kabul edilecekse bu durumda önermelerin döndürmesi de kıyas kabul edilmelidir. Çünkü önermelerin döndürmesi yapılarak şeklen başka bir önerme elde edilmektedir. Oysa kıyas, tanımı gereği bir önermeden fazlasını gerektirir.¹⁴⁶

İbn Rüşd, kıyas için ileri sürdüğü bu düşünceleri, Aristoteles'in kıyas tanımından hareketle temellendirmektedir.¹⁴⁷ Aristoteles'in tanımını olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd kıyası, “*kendisinde birden fazla sözün konulmasıyla, zorunlu bir şekilde bu sözlerden özsel olarak başka bir sözün çıkması (fehuve kavlu izâ vudiat fihi eşyaun eksere min vâhidin lezime'l-izdirâri an tilke'l-eşyai'l-mavduati bizzâtiâ lâ bi'l-araz, şeyun mâ âhere gayrihâ)*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁸ “Birden fazla söz” ibaresi konulmak suretiyle, görüldüğü şekilde önermelerin döndürme durumları gibi lüzumu kendinden bilinen ayrışık şartlı kıyaslar da gerçek kıyasların dışında tutulmuştur. İbn Rüşd, kıyas tanımında Aristoteles'in “*birden fazla şey (eşyaun eksere min vâhidin)*” ibaresini kullanmadaki amacının bir tek önermeden bir kıyas yapısının oluşturulamayacağını ifade etmek için olduğunu ileri sürer. Örneğin, “*Güneş doğarsa gündüz olur*” ve “*Âlem ya öncesizdir ya da sonradandır*” önermelerinden hareketle oluşturulacak bir yapının kıyas olabilmesi için söz konusu önermede kendisinde bulunandan daha fazla bir şey söylenmelidir. Dolayısıyla salt bu türden önermeler ile ilmi değerde bir sonuç elde edilemez.¹⁴⁹

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 235; “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 194.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 194.

¹⁴⁷ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 11-12. “*Kitâb Anâlûtîka'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs*”, s. 184.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 139; *Kitabu'l-Burhân*, s. 379.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 194-195.

İbn Rüşd, ayrışık şartlıların durumunu da bu şekilde izah ettikten sonra burhanî kıyaslardan ne anlaşılması gerektiği problemine odaklanmaktadır. Bir kıyası kıyas yapan şeyin onun şeklinden ziyade, yerine getirdiği hükmün esas olduğunu düşünen İbn Rüşd'e göre, kıyas iki bilinen öncül ve bir sonuçtan meydana gelir. Dolayısıyla söz konusu niteliklere sahip, bilinen iki yüklemli önerme ve normalde bilinmeyen, ancak bu önermeler aracılığıyla bilinir hale gelen bir çıkarım kıyas olarak düşünülmelidir. Gerçek şartlılar ise filozofumuzun ileri sürmüş olduğu kriterlere uymamaktadır. Söz konusu kıyas yapıları, fiilî veya hükmî olarak tek bir önermeden oluştuğu, ileri sürülen kriterlere sahip olmadığı ve bundan dolayı ilk bilinmeyenleri bilinir kılmadığı için gerçek kıyasların maddesi olmaktan, yani bilimsel işleve sahip olmaktan uzaktırlar.¹⁵⁰

Gerçek anlamda şartlılık yapısına sahip önermeler ve bunlardan oluşturulan kıyaslar, burhanî olmanın dışında hiçbir epistemik değere sahip değil midir? Bunlar tamamen mantık sanatının dışında mı tutulmalıdır? Ne Aristoteles ne de İbn Rüşd böyle bir şeyi düşünür. Aristoteles'ten hareketle İbn Rüşd'ün bütün çabası, şartlı önermeler ve bunlardan oluşturulan çıkarımlardan ne anlaşılması gerektiği ve bu türden çıkarımların epistemik durumunu belirlemek olmuştur. Daha önce değinildiği gibi, şartlı önermelerden oluşturulan kıyaslar, ilk bilinmeyenleri bilinir kılmaktan uzak olduğu için burhan sanatında kullanılmaya elverişli görülmedi. Buna karşın İbn Rüşd, şartlıların tümevarım, bölme ve analogi gibi bilgi elde etme yöntemlerinde kullanılmasının bir sakıncası olmadığını ifade eder. Çünkü ikinci matluplar, bu akıl yürütme yöntemleriyle bilinir hale getirilebilir. İbn Rüşd'e göre, Aristoteles'in bu türden yapıları *Birinci Analitikler*'de ele almamış olmasının sebebi, şartlıların bilimsel sonuçlara eksiklik veya fazlalık katma ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Çünkü *Birinci Analitikler*, özsel olarak faydalı olacak burhanî sonuçları amaçlamaktadır.¹⁵¹

İbn Rüşd sonuç olarak, gerçek şartlılara ilişkin yaklaşımını aynı zamanda Fârâbî'ye bu konuda yöneltmiş olduğu eleştirileri de katarak şu şekilde izah etmektedir:

Bu söylediklerimizden açığa çıktığı üzere, gerçek şartlı kıyasın türleri, sadece isim ortaklığıyla kıyas sayılır. Ayrıca Aristoteles'in şartlı kıyaslarla bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeye ulaşamayacağı görüşünün doğru olduğu ve bu kıyasların "Cedel" Kitabı'nda incelenmesi gerektiği ortaya çıktı. Yorumcular bu

¹⁵⁰ İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî", s. 195-196.

¹⁵¹ İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî", s. 196-197.

konuda uzlaşmış durumdadır. Ancak Aristoteles'in "Kıyâs" kitabında şartlı kıyasları niçin ele almadığı, şartlı kıyasların ilk matlup hakkında neden sonuç vermediği ve ne sebeple "Cedel" kitabına bırakılması gerektiği meselelerine yönelik şarihlerin verdiği cevaplar karışıktır. Öyle geliyor ki, gerçek şartlılara dair bu mesele onlar nezdinde tam olarak ayırtılamamıştır. Zira Ebu Nasr'ın (Fârâbî) "Burhân" kitabında şöyle dediğini görüyoruz: "Şartlılardan burhanlar oluşturulduğunda onların unsurlarının birbirleriyle olan ilişkileri yüklemlielerin unsurları arasındaki ilişkileri gibi olur." ancak şartlıların sonuç verme sebepleri istisna edilen öncülleridir. (Fârâbî'nin sözünü ettiği) bu çıkarımlar gerçek şartlı değildir. Sadece isim ortaklığıyla şartlı sayılırlar. Bu nedenle o, şartlılar hakkında meseleyi çözmemiş ve bu konuda kuşkuyu giderememiştir.¹⁵²

Bu çerçevede bu problemi tartışmadığı için Themistius'u eleştiren İbn Rüşd, Fârâbî ile İbn Sînâ'nın konuyu ele almakla birlikte Aristoteles'i anlamadıklarını ileri sürerek onların görüşlerini şartlıların doğal yapısı çerçevesinde değerlendirmektedir. Şart sigasını/edatını çözümlemekle başlayan düşünürümüz, şart sigasının Fârâbî tarafından bizzat şüpheyse sebebiyet verdiği gerçeğinin kabul edildiğini ifade eder.¹⁵³ İbn Rüşd'ün naklettiklerinden hareketle Fârâbî'ye göre şartlı kıyaslar, sigalarıyla kendilerinde bilinen bir şeyi gerektirmezler. Bir şeyi gerektirme, bitişik şartlılarda ancak bitişme; ayrışık şartlılarda ancak ayrışma ile mümkündür. Şartın yerine geçen söz ve onda müstesna kılınan şey kendiliğinden bilinendir. İbn Rüşd, Fârâbî'nin şartlılara yönelik bu görüşünü doğru bulmakla birlikte, şart konumuna geçecek bütün sözlerde bu durumun izah edilmeye muhtaç olduğunu belirtir. Ona göre, şartlılık ifade eden önermeler, gerçekte kendiliğinden bilinir, ancak bu türden önermelerin doğaları gereği daha az gizli/bilinmeyen durumlarda kullanılabilir. Söz konusu daha az bilinmeyenlerin bilinmesinde kullanılacak durumlar için tümevarım (istikrâ) ve bölme yöntemleri örnek verilmektedir.¹⁵⁴ İbn Rüşd'ün Fârâbî'nin görüşlerine yönelik düzeltilmeye muhtaç dediği hususlar, aslında kendisinin şartlılar konusunda ileri sürdü düşüncelerdir.

¹⁵² İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî", s. 198. Alıntısı yapılan metnin bu kısmı, Harun Kuşlu'nun Türkçeye çevirisini yaptığı Tony Street'in *İslam Mantık Tarihi* adlı eserinden yararlanılmıştır. Bkz. Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 73.

¹⁵³ İbn Rüşd de şart edat/sigalarından "in", "ev" ve "imma" (şüphesiz, veya ve ya...yada) olanları şüpheyse barındırdığını; "İza" (zaman) nın ise şüpheyse barındırmasını açık bulmaz.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî", s. 197-198.

Yukarıda değinilenler bağlamında İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın Fârâbî ile uyumlu, ancak Fârâbî'nin açıklamalarından tam olarak memnun olmadığını nakleder. İbn Rüşd'ün nazarında İbn Sînâ'ya göre, şartlı yapılarda eğer bitişme (ittisâl) kendiliğinden biliniyorsa istisna edilen şey de kendiliğinden bilinendir. Kıyası kuran veya kullanan kişi birleşmeyi zikretmekle birlikte müstesnayı hemen zihne getirmiş olur. Dolayısıyla tekrar istisna edilmeye de gerek yoktur.¹⁵⁵ İbn Sînâ'nın nazarında, kendiliğinden açık olmanın dışında, istisna kendiliğinden bilindiği zaman, sanki bitişiklik istisnayı manasında barındırır. İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya ait olduğunu iddia ettiği söz konusu görüşün, yani bitişme manasının istisnanın manasını bizzat gerektirdiği düşüncesini doğru bulmaz. Çünkü İbn Rüşd'e göre, bitişmenin kendisinde, bitişmenin kendisi aracılığıyla meydana geldiği şeyin anlamının dışında bir anlamı vardır. Eğer İbn Sînâ gereklilik (lüzum) yönünden bitişmenin bilfiil zihne gelmesiyle istisnanın aynı şekilde bilfiil zihne geldiğini söylemek istiyorsa bu durumda ona göre, bitişme bitleştirilen şeyin (muttasıl bih) varlığından daha iyi bilinmesi gerekir ki, böyle bir şey imkânsızdır. Aynı şekilde bitişmenin kendiliğinden bilinmesi, bitleştirilen şeyin de özsel olarak bilinmesini veriyorsa bu durumda bitişmenin kendiliğinden bilinen bir konu ve bitişmenin kendisiyle gerçekleştiği müstesnanın meçhul olmaması gerekir. Bu şekilde bir kıyasın olamayacağını ileri süren İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımını safsata olarak değerlendirir. Çünkü ona göre İbn Sînâ, bir şeyin varlığını ve onun bir şeyle olan birleşimin varlığını bilinir (ma'lum) görürken, bitleştirilen (muttasıl) şeyi ise meçhul kabul eder. Bunu da bir hezeyan olarak değerlendiren İbn Rüşd, iki bitişen unsurdan birinin bilinmesiyle ikincisinin bilinmesinin gerekli olduğuna bağlar. Çünkü İbn Sînâ'nın düşündüğü gibi eğer bir şeye bitişenlerin tamamının mevcudiyeti biliniyorsa bitişme de biliniyordur. Bu durumda doğal olarak bilinmeyen diye bir şey de kalmaz. İbn Rüşd, İbn Sînâ'dan aktardıklarının, sonucuyla birlikte birinci şekilden bir kıyasın durumuna işaret ettiğini ileri sürer. Buna göre yüklemelinin tabiatı, kendiliğinden bilinen iki öncül ve kendiliğinden bilinmeyen sonuçtan ibarettir. Burada bitişme, sonucu zihne getirmez. Eğer sonuç zihinde hemen meydana geliyorsa sonucun bilinmemesliğinden bahsedilemez.¹⁵⁶

¹⁵⁵ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 198. Karşılaştırmak için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 417-418.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 199.

İbn Rüşd'e göre yüklemli ile şartlının düzeni/terkibi arasında bir fark yoktur. İkisinin arasındaki fark, yüklemli olanın sonuç verebilmesi için iki bilinen öncülün varlığı zorunlu iken, şartlılarda ise bir öncülden sonuç ortaya çıkmaktadır. Böylece sonuç kendiliğinden bilinir hale gelmektedir. Bu çözümlemeler sonucunda ayrışık şartlı kıyasların İbn Sînâ tarafından "mutlak kıyas" ifadesi altında değerlendirilmesi İbn Rüşd tarafından reddedilmektedir.¹⁵⁷ O, şartlıların doğasına ilişkin meselede, İbn Sînâ'nın bu konuyu saptırdığını söyleyerek, birçok yerde onun hakkında "hata", "saçma" ve "safсата" gibi sözcükler kullanarak ithamda bulunur. Neticede İbn Rüşd, tasdik edilmesi imkânsız bir yaklaşımla, İbn Sînâ'nın *Şifa* kitabının yanlış fikirlerle dolu olduğunu, doğrulardan çok yanlışlara sevk edeceğinden dolayı, mantık ilmine başlayan kimselerin bu kitaptan uzak durması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸

İbn Rüşd'ün nazarında şartlı önermelerden hangilerinin yüklemli kuvvetinde, hangilerinin gerçekte şartlı olduklarını ve bu tarz önermelerden yapılan kıyasların mutlak olup olmadıklarının çözümlemesini gördük. Ayrıca bu çerçevede onun Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine yöneltmiş olduğu eleştirileri değerlendirmeye çalıştık. İbn Rüşd'ün bu tutumu, İbn Sînâ'ya ait olduğu iddia edilen iktirânî (içkin/kesin) kıyaslara ve konumuzu ilgilendiren kısmıyla iktirânî kıyasların kendilerinden oluşturulduğu önerme türlerine karşı da sürmektedir.¹⁵⁹ Şimdi de iktirânî kıyaslar üzerinden İbn Rüşd'ün yaklaşımını ve İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu eleştirileri ele almaya çalışacağız.

İbn Rüşd'e göre, İbn Sînâ doğru olmayan bir şekilde, yüklemli ve şartlının dışında ayrıca iktirânî denilen üçüncü bir kıyas çeşidinden bahsetmektedir.¹⁶⁰ Konuya geçmeden önce İbn Rüşd'ün bu türden kıyaslara yönelik eleştirilerinin temelinde bu kıyas çeşidini meydana getiren önermelerin yapısı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu nedenle

¹⁵⁷ İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*", s. 199.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*", s. 199-200.

¹⁵⁹ Kıyasları iktirânî ve istisnâî şeklinde ayıran İbn Sînâ, iktirânî kıyasları, sonucun kendisi veya çelişği öncüllerde açıkça görülmeyen kıyas olarak tanımlarken, istisnâî kıyasları da sonucun kendisi veya çelişği öncüllerde açıkça görülenler şeklinde tanımlamaktadır. O, iktirânî kıyasları da üç kısma ayırır. Bunlardan bazıları sadece yüklemli öncüllerden, bazıları sadece şartlı öncüllerden ve bazıları da hem yüklemli hem de şartlılardan meydana gelir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, s. 58-59. Bunlardan İbn Rüşd'ün eleştirisine hedef olan salt yüklemli dışındaki şartlı öncüllerden yapılan iktirânî kıyaslardır.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 237; "*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*", s. 200. Street, iktirânî ve istisnâî kıyaslar konusunda İbn Sînâ'nın geliştirdiği yaklaşımın, onu Aristoteles'in mantık sisteminden ayırmasında temel rol alan birkaç konudan biri olarak değerlendirir. Bkz. Street, Tony, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/04.01.2017>) 1. 3. kısımlar. Street'in işaret ettiği bu ve diğer konular, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı en çok eleştirdiği konuların başında gelmektedir.

çalışmamızı ilgilendiren esas kısım, iktirânî kıyasların bizzat kendisi değil, bu kıyasların kendilerinden oluşturulduğu önerme çeşitleri olacaktır.

İbn Rüşd'ün konuya dair görüş ve eleştirilerine geçmeden önce onun bakış açısından İbn Sînâ'nın konuya dair düşüncelerine bakmamız gerekir. Buna göre İbn Sînâ, iktirânî kıyasları yüklemli/basit ve şartlı olmak üzere iki kısma ayırır. Yüklemli kıyaslar, yüklemli önermelerden oluşturulur ve yüklemli bir önerme olarak sonuç verir. Şartlı kıyaslar ise şartlı önermelerden oluşturulur ve şartlı bir önerme olarak sonuçlanır. Birbirinden farklı olan bu iki kıyas türü ona göre ilimlerde değer itibariyle aynı sonucu doğururlar. Yani yüklemli ilimlerde sağladığı bilimselliği şartlılar da sağlar. Şartlı önermelerden oluşturulan şartlı kıyasların sağladığı bilgi değeri itibariyle yüklemli olanlardan farklı olmadığı için şekil bakımından oluşumları da yüklemli ilimlerden farklı değildir. Yüklemli ilimlerde orta terimin bulunma konumundan dolayı aldığı üç şeklin aynısı şartlılarda da görülmektedir. Buna göre şartlı önermenin ilkinde artbitişen olan kısım ikinci önermede önbitişen olursa bu birinci şekilden bir iktirânî kıyastır. Eğer birinci önermede yer alan artbitişen terim, ikinci önermede de artbitişen olarak tekrarlanırsa bu da ikinci şekildedir. Ortak terim hem birinci öncülde hem de ikinci öncülde önbitişen olarak tekrarlanıyorsa bu da üçüncü şekilden bir şartlı kıyastır. İbn Sînâ'ya göre, şartlı kıyaslar, şekillerde olduğu gibi mod, nitelik ve nicelik bakımından da yüklemli kıyaslardan farklı değildir. Şartlı kıyaslar, önermenin çeşitleri bakımından iki bitişik önermeden, iki ayrışık önermeden veya önermelerden birinin yüklemli diğerinin ise bitişik veya ayrışık şartlı olduğu önermelerden oluşmaktadır.¹⁶¹

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın şartlı iktirânî kıyaslar hakkındaki görüşlerini özetle aktardıktan sonra, bu türden yapıların eleştirisine geçer. Bu çerçevede salt ayrışık şartlı önermelerden yapılan kıyas çeşitleri üzerinde durmayan İbn Rüşd, İbn Sînâ'ya dönük esas eleştirilerini gerçek basit olarak ifade ettiği şartlı ile yüklemliye dönüştürülebilen, yani gerçek olmayan bitişik şartlı önermelerden yapılan kıyaslar hususunda yapar. Şartlı kıyaslara dönük eleştirisini de onları meydana getiren şartlı önermeleri çözümlemek suretiyle sunmaya çalışır. Buna göre İbn Rüşd, birinci şekilden iki bitişik şartlı öncülden oluşan yapıları öncelikle iki kısma ayırır: Birincisi, bir kıyas formunda iki öncül ve üç

¹⁶¹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 201. Karşılaştırmak için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 58, 295, 319. İbn Sînâ'nın şartlı iktirânî kıyaslar hakkında daha ayrıntılı bir tasnifi için bkz. İmamoğlu, Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarındaki Kıyas*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 123-126.

terimi barındırmasından dolayı İbn Rüşd'ün “basit olmayan şartlı (eş-şartiyyatu gayru'l-basita)” olarak adlandırdığı bitişik şartlı önermelerden yapılan kıyaslardır. İkincisi ise iki öncül ve üç terim özelliğine sahip olmayan “basit şartlı (eş-şartiyyatu'l-basita) önermelerden yapılan şartlılardır. Daha önce ele alınan önbitişen ve artbişen terimlerinin ortak olma durumlarından hareketle önermeler için İbn Rüşd tarafından kullanılan “gerçek şartlı” ve “gerçek olmayan şartlı” ifadeleri yerine burada bunlara karşılık gelecek iki yeni ifade kullanıldığı görülmektedir. Bunlar, “basit şartlı” ve “basit olmayan şartlı” ifadeleridir. Basit şartlı, gerçek şartlılara karşılık kullanılırken, basit olmayan ifadesi ise gerçek şartlı olmayanlara, yani yüklemliyle dönüştürülebilenlere karşılık kullanılmaktadır. Yapmış olduğu bu ikili tasniften sonra İbn Rüşd, basit şartlı önermelerden oluşan kıyas yapıları da kendi arasında dört kısma ayırarak incelemektedir:

1. İki bilinenin bitiştiği (ma'lûmeteyi'l-ittisâl) ve iki bilinmeyen var olduğu (mechûleteyi'l-vucûd) bitişik şartlı önermelerden oluşan kıyaslar. Kıyası meydana getiren her iki öncülün bitişmesi biliniyor iken ikisinin de varlığı bilinmemektedir.
2. İki bilinenin bitiştiği (ma'lûmeteyi'l-ittisâl) ve iki bilinenin var olduğu (ma'lûmeteyi'l-vucûd) önermelerden oluşan kıyaslar. Burada kıyası oluşturan bitişik şartlı her iki öncülün hem bitişmesi hem de varlığı bilinmektedir.
3. İki bilinmeyen bitiştiği (mechûleteyi'l-ittisâl) ve iki bilinenin var olduğu (ma'lûmeteyi'l-vucûd) önermelerden oluşan kıyaslar. Her iki öncülün bitişmesi bilinmez iken, varlıkları bilinmektedir.
4. İki bilinmeyen bitiştiği (mechûleteyi'l-ittisâl) ve iki bilinmeyen var olduğu (mechûleteyi'l-vucûd) önermelerden den oluşan kıyaslar.¹⁶²

Öncelikle basit olmayan iki bitişik şartlı önermeden oluşan kıyas yapılarını çözümlemeye çalışan İbn Rüşd'e göre bu türden olan önermeler ve onlardan oluşan kıyaslar sonuç itibariyle yüklemliyle kuvvetindedir.

Örneğin,

“Bu kişi insan ise o canlıdır”

¹⁶² İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 202-203

“Bu kişi canlı ise o hissedendir”

*“O halde bu kişi insan ise o hissedendir”*¹⁶³

İbn Rüşd’e göre, bu kıyas formunda yer alan küçük önerme ile sonuç önermesinin kuvve itibariyle yüklemli oldukları açıktır. Büyük önermede de gizli olarak yüklemelinin kuvveti bulunur. *“O halde bu kişi insan ise o hissedendir”* sonuç önermesini, *“Bu kişi hissedendir”* şeklinde yüklemli önermeye dönüştürmek mümkündür. Dolayısıyla bu bitişik şartlı iki öncülden arzulanan şey her ne kadar şart sigasıyla ve şartlılık yapısında gelmiş bulunsa da sonuç önermesi yüklemli kuvvetindedir. Bu kıyas formunda verilen şartlı önermeler aslında bitişik yüklemli önermelerdir. Bundan dolayı İbn Rüşd düşüncesinde bu tarz önermelerden oluşturulmuş bir kıyasın yüklemli olanların dışında değerlendirilmesi doğru değildir. Aynı zamanda bu tarz önermelerden oluşturulan kıyasların, iki yüklemli kıyas kuvvetinde olduğunu ifade eden İbn Rüşd, ancak bunun nasıl olabileceği konusunda herhangi bir şey söylemez.¹⁶⁴ Onun yaklaşımına uygun olarak bu kıyas formunu iki öncül ve sonucuyla yüklemli olarak şu şekilde izah etmek mümkündür:

“Bu kişi (insan) canlıdır”

“Bu canlı hissedendir”

“O halde bu kişi (insan) hissedendir”

İbn Rüşd’ün basit şartlı olarak isimlendirdiği yapılara gelince, öncelikle bu kategoride ele alınan şartlı önerme biçimleri ve verilen sıralamanın oldukça karmaşık olduğunu belirtmemiz gerekir. Öncelikle bunlardan, İbn Rüşd’ün iki bilinenin bitiştii (malûmeteyi’l-ittisâl) ve iki bilinmeyen var olduğu (mechûleteyi’l-vucûd) şeklinde adlandırdığı iki bitişik şartlı önermeden oluşturulan kıyas yapısını ele alarak izah etmeye çalışacağız. İbn Rüşd, iki öncülü de bitişik şartlı olan önermelerden şöyle bitişik şartlı bir kıyas oluşturur:

“Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur”

¹⁶³ Günümüz mantık kitaplarında kıyasın öncüllerinin sıralaması, önce büyük sonra küçük şeklinde verilir. Klasik mantık metinlerinde ise önce küçük önerme sonra büyük önerme verilir. Söz konusu örnek klasik mantık metinlerinin veriliş şekline uygun olarak sunulmuştur.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, *“el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”*, s. 203.

“Eğer gündüz mevcut ise yıldızlar görünmezdir”

(“Eğer güneş doğmuşsa yıldızlar görünmezdir”)

Ona göre bu kıyas, yapısında iki şartlı kıyas içermektedir. İki bitişik şartlı önermeden hareketle ilk öncülde geçen *“Güneş doğmuş”* kısmı istisna edilirse *“Gündüz mevcuttur”* sonucuna varılır. İkinci öncülde *“Gündüz mevcuttur”* önermesi istisna edilirse *“Yıldızlar görünmezdir”* şeklinde sonuçlanır. Daha sonra İbn Rüşd, ilk kıyasta içerilmiş olan iki kıyası birlikte düşünmek suretiyle şu şekilde bir yüklemli kıyasa dönüşebileceğini göstermektedir:

“Güneş doğmuştur, öyleyse gündüzdür”

“Gündüzdür, öyleyse yıldızlar görünmüyordur”¹⁶⁵

(“Güneş doğmuştur, öyleyse yıldızlar görünmüyordur”)

Görüldüğü şekilde İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın iktirânî kıyaslarından iki öncülü de bitişik şartlı olan kıyası, öncelikle iki ayrı şartlı kıyasa dönüştürdükten sonra bu iki şartlı kıyas yapısını da yüklemli kıyasa dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu türden önermelerden oluşturulan kıyaslar, yüklemliye dönüştürülebildiğinden dolayı nihayetinde yüklemli olarak kabul edilmelidir.

Oluşabilecek bir karışıklığı önlemek adına, burada iki hususu açıklığa kavuşturmamız gerekir: Daha önce önbitişen ve artbitişen unsurlarında konu veya yüklem terimlerinin tekrarlanmadığı, *“Güneş doğarsa gündüz mevcuttur”* gibi önermeler için gerçek şartlı ve yüklemliye dönüştürülemez denildi. Ancak burada İbn Rüşd tarafından ele alınan örnek, sadece bir önerme değil, aksine iki bitişik şartlıdan oluşturulmuş bir kıyas yapısı söz konusudur. Dolayısıyla bu kıyas yapısı, görüldüğü gibi yüklemliye

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *“el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”*, s. 203. İbn Rüşd’ün yüklemli kıyas örneğini şu şekilde de ifade etmek mümkündür:

“Güneş doğduğu için gündüzdür”

“Gündüz olduğu için yıldızlar görünmezdir”

“O halde gündüz olduğu için yıldızlar görünmezdir”

Basit ve birleşik önermeler başlığı altında açıkladığımız gibi İbn Rüşd, bir önermede bulunan birden fazla yüklem özsel ve ilintisel ilişkileri çerçevesinde, yüklemlerin özsel ilişkileri olması durumunda bu türden önermeleri basit veya tek önerme olarak değerlendirmektedir. Söz konusu örnekte bulunan önermelerin durumu bu şekildedir. Dolayısıyla,

“Güneş doğmuştur, gündüzdür”

“Gündüzdür, yıldızlar görünmüyordur” şeklinde de düşünmek mümkündür. Buna göre,

“Güneş doğmuştur, yıldızlar görünmüyordur” şeklinde sonuçlanır.

dönüştürülmektedir. Diğer bir husus ise “doğmuştur” ve “gündüzdür” gibi iki yüklem almış bir önermenin yüklemli kabul edilmesiyle ilgilidir. İbn Rüşd’ün sisteminde yüklemlerin özsel ilişkileri onları basit kılmaktadır. Dolayısıyla güneşin doğması ile gündüzün gerçekleşmesi özsel bir ilişkiye sahip olduğu için böylesi bir önerme yüklemli olarak düşünülmelidir.

İbn Rüşd, ikinci sırada maddelendirdiğimiz iki bilinenin bitiştigi (ma’lûmeteyi’l-ittisâl) ve iki bilinenin var olduğu (ma’lûmeteyi’l-vucûd) iki şartlı öncülde yapılan kıyaslar hakkında, bunların esasında yüklemli, ancak ibarelerinin değiştirilmesiyle yüklemli den şartlıya dönüşen yapılar olduğunu ileri sürer.

Örneğin:

“Eğer ikizkenar bir üçgen başka ikizkenar bir üçgene eşit ise bu iki üçgenden birinin iki kenarının çevrelendiği açı, aynı şekilde diğerinin iki kenarının çevrelendiği açıya eşittir”

“Bu iki üçgen birbirine eşittir”

İbn Rüşd, yukarıda geçen ibareleri öncelikle her iki öncülü şartlı olmak suretiyle bir şartlı kıyasa dönüştürür:

“Eğer iki üçgen bu sıfatlarla nitelenirse, bu iki üçgen birbirine örtüşür (müntâbıktır)”

“Eğer iki üçgen birbirine uyumlu ise bunlar birbirine eşittir”

“O halde iki üçgen bu sıfatla nitelenirse bu iki üçgen birbirine eşittir”

Daha sonra İbn Rüşd, öncül ve sonuç önermesiyle birlikte söz konusu şartlı kıyası, aşağıda görüldüğü şekilde bir yüklemli kıyasa dönüştürerek bu türden şekilsel olarak şartlı önerme ve kıyasın nasıl yüklemliye dönüştürülebileceğini göstermeye çalışmaktadır:

“Bu sıfatla nitelenen iki üçgen birbirine uyumludur”

“Uyumlu iki üçgen birbirine eşittir”

“O halde bu sıfatla nitelen iki üçgen birbirine eşittir”¹⁶⁶

İbn Rüşd’e göre bu yapı, ne eksik ne fazla tam da yüklemli bir kıyastır. Görüldüğü üzere şartlı olan büyük ve küçük öncüller ile sonuç önermesinin anlamlarında bir değişikliğe gidilmeksizin yüklemliye dönüştürülmüştür. Burada sadece bazı ibarelerin değişikliğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu tarz şartlı öncüllerden yapılan kıyasları, İbn Sînâ’da söz konusu olan, yüklemli kıyas sınıfının dışından başka bir sınıfa dâhil edilmesini kabul etmez. Bu tür önermelerden elde edilen sonuç önermeleri aynı zamanda ilk bilinmeyenleri sağlama özelliğine sahiptir. İlk bilinmeyen sonuçları elde eden kıyas türü ise hatırlanacağı üzere yüklemli olarak düşünülmüştür.¹⁶⁷

İbn Rüşd, iki bilinmeyen bitiştigi ve iki bilinenin var olduğu (3) ile iki bilinmeyen bitiştigi ve iki bilinmeyen var olduğu (4) kıyas çeşitlerinin durumlarına ilişkin, gerçek şartlılar altında düşünülmesi gerektiğini ifade etmenin dışında bunlar hakkında herhangi bir açıklama ve örneklemede bulunmaz.¹⁶⁸ Görüldüğü gibi İbn Rüşd’ün çözümlemeleri iki bilinen bitiştigi ve iki bilinmeyen var olduğu (1) ile iki bilinen bitiştigi ve iki bilinen var olduğu (2) yapılara odaklanmaktadır.

İbn Rüşd, “varlığı bilinmeyen (el-vucûdu meçhulen)” ve “bitişmesi bilinen (el-ittisâlu ma’lûmen)” şeklinde adlandırdığı başka bir şartlı türünden daha bahseder. “Eğer Anzail mevcut ise o iki canlıdan meydana gelmiştir” önermesini örnek veren İbn Rüşd’e göre, bu tarz önermelerde yükleme yönünden biriyle diğeri üzerine yargıda bulunmak mümkün değildir. Çünkü bir şeyle bir şeyin üzerine hükmetmek ikisinin de mutlak olarak varlığının bilinmesiyle mümkün olur. Oysa “Eğer Anzail mevcut ise o iki canlıdan meydana gelmiştir” önermesinde böyle bir şey söz konusu değildir. Önermedeki önbitişen ve artbitişen unsurların birleşimi açık olmasına rağmen varlıkları bilinmemektedir. Dolayısıyla bu önermeyi “Her Anzail iki canlıdan meydana gelmiş bir canlıdır” şeklinde dönüştürmenin doğru olmadığını düşünen İbn Rüşd, bu önermenin “Bütün insanlar canlıdır” önermesi gücünde olan “Eğer insan mevcut ise canlı da mevcuttur” önermesiyle karıştırılmaması gerektiğini söyler. Çünkü “Eğer insan mevcut ise canlı da mevcuttur” önermesinde bulunan iki terim, yani önbitişen ve artbitişen önceki örneklerin aksine, açıkça bilinmektedir. Dolayısıyla bu ve buna benzer

¹⁶⁶ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 204.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 204.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, “el-kavl fi’l-Kıyâsi’ş-Şartî”, s. 203-204.

önergeler ve bunlardan elde edilen sonuçlar, zannedildiği gibi şartlı kıyasların sonuç önermelerinin yüklemli önermeler gücünde olması gibi düşünülmemelidir. Çünkü bu tür önermeler ve bunlardan oluşturulan kıyas, hem bilfiil hem de bilkuvve açıdan yüklemli değildir. Yüklemli önerme ve kıyaslar, ya gerçek olmayan şartlılarda olduğu gibi kuvve olarak ya da hem şeklen hem de fiil olarak gerçekleşir. Bütün bu sebeplerden dolayı bu tür önermeler ve bu tür önermelerden oluşturulan kıyaslar, yüklemli ve sonuç önermesi de yüklemli olarak gerçekleşen şartlı kıyasların dışında tutulması gerekmektedir.¹⁶⁹

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, bitişmesi bilinen, ancak varlığı bilinmeyen şeklinde adlandırdığı bu şartlı türünü, alışla gelen yüklemli ve şartlı sınıflardan farklı değerlendirmektedir. Bununla birlikte bu tarz önermelerin ve bu tür önermelerden oluşturulacak kıyas biçimlerinin hangi sınıfa dahil edilmesi gerektiğine ilişkin bir şey de söylememekte veya yeni bir isimlendirmeden bahsetmemektedir. İbn Rüşd'ün yapmış olduğu çözümlemler ışığında söz konusu şartlı önermeler bilkuvve olarak yüklemliye dönüştürmediği için bu türden önermeleri onun isimlendirmesiyle gerçek veya basit şartlılar kategorisinde değerlendirmek gerekir.

İbn Rüşd'ün ele aldığı örnekler üzerinden İbn Sînâ'nın şartlı iktirânî kıyaslarına dönük çözümlemelerinin/eleştirilerinin esas olarak iki amaca matuf olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi, verilen bazı şartlı örneklerin nihayetinde yüklemliye dönüştürülebildiğini göstermek maksadıyla, İbn Sînâ'nın görüşleri aksine, bu türden yapıları mutlak şartlı kıyaslar altında değerlendirmemek gerekir. Bunlar sadece şekilsel olarak şartlıdır ve sonuç olarak bunlar yüklemli kategorisinde değerlendirilmelidir. İkincisi, verilen örnekler üzerinden bazı şartlıların ise yüklemliye dönüştürülemeyeceğini göstermek olmuştur. Buna bağlı olarak gerçek şartlı olarak nitelendirilen bu türün, İbn Sînâ'nın iddiasının aksine, yüklemliye dönüştürülemediği gibi bu haliyle yüklemli gibi birinci dereceden bilimsel değere sahip olmadıklarını izah etmek olmuştur.

Bu açıklamalar ışığında İbn Rüşd'ün şartlı önermelere ilişkin tutumunu ortaya koymak maksadıyla söyle bir sonuca varmak mümkündür: Onun nazarında şartlı denilen bütün yapılar aynı özelliklere sahip değildir. Bu nedenle düşünürümüz, gerçek olan ve gerçek olamayan şartlı ayırımına gitmektedir. Gerçek olan şartlılar, iki öncül ve üç terim

¹⁶⁹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 205.

özelliğini taşımadıkları için yüklemliyle dönüştürülemezler. Gerçek olmayan şartlılar ise yüklemli kuvvetinde oldukları ve iki öncül üç terim çözümlenebildiği için yüklemliye dönüştürülebilmektedir.

İbn Rüşd, vardığı söz konusu sonuçlardan hareketle gerek dönüştürülebilen gerek dönüştürülemeyen örnekler ışığında, ilgili risalenin son kısımlarını İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini teorik olarak eleştirmeye ayırmaktadır:

“Bütün şartlı önerme ve kıyasların, yüklemli önerme ve kıyaslara dönüştürülebileceğini iddia eden kişinin yüklemlielerin dışından yeni bir tür olarak gerçekte şartlıların varlığını kabul etmemesi gerekir.”¹⁷⁰

İbn Sînâ'nın tam da bunun aksi bir tutuma sahip olduğunu ileri sürerek şaşkınlığını dile getiren İbn Rüşd'e göre Şeyhu'r-Reis'in hem şartlı önermelerin ve bu önermelerden elde edilen kıyasların sonuç önermelerinin yüklemliyle irca edilebileceğini hem de söz konusu yüklemli dışında şartlı kıyas türünün varlığını kabul etmektedir.¹⁷¹ İbn Rüşd'ün tespitleriyle ilgili İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*'da şunları kaydetmektedir:

Bütün bitişik ve hatta ayrışık şartlı önermeler, özellikle önbitişeni ve artbitişeni ortak olan bitişik şartlı önermeler, yüklemli önermelere dönüştürülebilir. Mesela, “Eğer bir doğru, iki açısı aynı yöne bakacak şekilde iki doğruyu keserse, bu iki doğru birbirine paraleldir” dediğinde bu sözün şu yüklemli önermeyle aynı kuvvettedir: “Bir doğru tarafından şöyle kesilen iki doğru birbirine paraleldir”¹⁷²

Oysa daha önce de belirtildiği gibi İbn Rüşd, yüklemliyle dönüştürülemeyecek gerçek şartlı dediği yapıların var olduğunu ileri sürmüştü. Mesela, “Anzail var olduğu takdirde, iki canlıdan meydana gelmiş bir canlıdır” şartlı önermesinin yüklemliye dönüştürülmesini mümkün görmemektedir. Bu bakımdan ona göre, “Bütün bitişik ve hatta ayrışık şartlı önermeler, özellikle önbitişeni ve artbitişeni ortak olan bitişik şartlı önermeler, yüklemli önermelere dönüştürülebilir” sözü doğru değildir. Eğer her şartlı önerme yüklemliye dönüştürülebiliyorsa, bu durumda da yüklemli dışında şartlıdan

¹⁷⁰ Bu konuda İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 25. Ayrıca bkz. Özel, Aytekin, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teori ve Sembolik Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2009, s. 165.

¹⁷¹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*”, s. 205.

¹⁷² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 256.

bahsetmemek gerekir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın yüklemelinin dışında başka bir türden bahsetmesi doğru değildir. Çünkü şartlı önermeler, şekil bakımından şartlı, yerine getirdikleri hüküm bakımından yüklemlidirler.¹⁷³

Görüldüğü şekilde *Şifâ*'dan alıntıladığımız metne göre Şeyhu'r-Reis, bütün şartlı yapıların yüklemliye dönüştürülebileceğini ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd, bu türden olmayan, yani dönüştürülemeyen önermelerin olduğu görüşünde ve bunun örneklerini sunmaktadır. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün yaklaşımını haklı bulmamak mümkün değildir. Ayrıca İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü gibi eğer bütün şartlı yapılar yüklemliye dönüştürülebiliyorsa bu takdirde en azında yargısal olarak yüklemelinin dışında başka yapıların olmadığı ifade edilmelidir. Başka yapıların örneğin, şartlıların da olduğu kabul ediliyorsa bu takdirde bunun için şekilsel olarak dile getirilmelidir. Aksi takdirde İbn Sînâ'nın yaklaşımında çelişkinin meydana gelmemesi mümkün değildir.

Bu yaklaşımını tabiattaki varlıkların sahip olduğu madde ve sûret boyutları üzerinden izah etmeye çalışan İbn Rüşd, maddesi ve sûreti uyumlu olan şeylerin zorunlu olarak bir olduklarını ileri sürer. Bu böyle kabul edilmediği takdirde, şekil bakımından yüklemli dışında bir kıyas türü olamaz denilebilir mi? Sorusunu soran İbn Rüşd'e göre, eğer kıyastaki durumlar tabiattaki durumlar gibi düşünülürse yüklemli dışında şartlı bir kıyasın olmadığını söylemek doğru olmaz. Çünkü tabiattaki türler, madde ve sûret bakımından farklılaşırken, kıyaslar sûret yönünden değil, madde yönünden farklılaşır. Bu açıdan bakıldığında şartlılar, yüklemliye karşıttır. Sonuç veren ve vermeyen kıyaslar, özellikleri itibariyle farklıdır. Ancak kıyaslarda gerçekleşen durumlara, yani madde yönünden farklı ama sûret açısından uyumlu olmalarına bakıldığında, ayırım (fasıl) madde yönünden gerçekleştiği için şartlı iktirânî kıyasların, yüklemliye dışında bir tür olduğunu kabul etmek mümkündür.¹⁷⁴ Bu düşüncesiyle madde yönünden düşünmek suretiyle İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'nın iktirânî olarak adlandırdığı kıyasları kabul etme eğiliminde olduğu görülmektedir.

Burada Aristoteles'in *Birinci Analitikler* kitabına dikkat çeken İbn Rüşd, *Birinci Analitikler*'in kıyasları ele almasının sûret açısından olduğunu düşünür. Ona göre, özellikle madde olarak ayırımı söz konusu olabilecek bir şekilde kıyaslarla

¹⁷³ İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*", s. 205.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî*", s. 206.

ilgilenilmemelidir. Çünkü bir kıyas yapısını, kıyas yapan şey onun maddesi değil, sûretidir. Kıyasın maddesi, kıyasın sonuç vermesinde veya sonuç vermemesinde bir etkiye sahip değildir. Eğer iktirânî kıyaslar şartlı ve yüklemli olan öncüllerinden dolayı farklılaşıyor ve bu farklılık sonuç itibarıyla kendini göstermiyorsa bu takdirde İbn Sînâ'nın yaptığı gibi kıyasın böylesi bir taksiminden ve gereksiz uzatmalardan uzak durmak gerekir. Ancak İbn Rüşt'ün bu yaklaşımı yüklemliye irca edilemeyen önermeler için söz konusu değildir.¹⁷⁵ Çünkü “*Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur*” ve “*Eğer Anzail mevcutsa o iki canlıdan meydana gelmiş bir canlıdır*” gibi yüklemliye irca edilmeyen şartlı önermelerin varlığı söz konusudur. İbn Rüşt, bu türden olan şartlı önermeleri kabul etmekle birlikte, ilimlerde bunların kullanım azlığı veya kullanım sınırlılığından dolayı onları dikkat edilmeye değer bulmamaktadır.¹⁷⁶ Aristoteles’in *Peri Hermeneias*’ta şart sigasıyla önermeler kullandığı, ancak *Birinci Analitikler* kitabında bu tür önermeleri kullanmaktan kaçındığını dile getirmek suretiyle İbn Rüşt, dolaylı olarak Aristoteles’in son kitapta edindiği tutumun belirleyici olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁷

Gerek önerme gerek kıyas olarak şartlılar konusunu çok geniş bir şekilde inceleme konusu yaptığı için de İbn Sînâ’yı eleştiren İbn Rüşt, şartlıların insan tabiatı açısından yüklemli gibi kullanışlı olmadığını ifade eder. Ona göre, İbn Sînâ bu konuyu aşırı derinleştirdiğinden dolayı bu durum, kendisini insan tabiatından uzak önermeler kullanmaya zorlamış ve *Şifâ* kitabını bu ve buna benzer örneklerle doldurmuştur. Örneğin, İbn Sînâ bu tarz önermelerin ittifakla (tesadüfen) gerçekleştiğini kabul etmesine rağmen, “*Eğer insan mevcut ise at da mevcuttur*”¹⁷⁸ bitişik şartlı ve “*Ya insan vardır ya boşluk vardır*” gibi ayrışık şartlı önermeleri çokça kullanmaktadır. Böylelikle düşünürümüz tarafından yukarıda İbn Sînâ tarafından bitişik şartlı itifâkîyye ve ayrışık şartlı olarak kullanılan önerme örneklerinin gereksiz ve insanın doğasına aykırı olarak değerlendirilmektedir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ İbn Rüşt, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 206.

¹⁷⁶ İbn Rüşt, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 206.

¹⁷⁷ İbn Rüşt, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 207.

¹⁷⁸ İbn Rüşt’ün örnek olarak sunduğu “*Eğer insan mevcut ise at da mevcuttur*” gibi önerme türleri İbn Sînâ’nın mantık sisteminde, bitişik şartlı önermenin iki çeşidinden biri olan itifâkîyye çeşidine karşılık gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre, eğer önbitişen ile artbitişen arasında kesin bir ilişki yoksa bitişik şartlı önermenin unsurları arasında birliktelik ittifakla meydana gelir. Söz konusu önermede ilişkinin esas nedeni bilinmemektedir. Bkz. Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî’de Önermeler Mantığı*, s. 69.

¹⁷⁹ İbn Rüşt, “*el-kavl fi’l-Kıyâsi’s-Şartî*”, s. 207; İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 234.

İbn Rüşd'ün *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *el-kavl fi'l-Kıyâsi's-Şartî* adlı risalede itifâkîyye önermelere karşı edindiği olumsuz tavrın sebebini, *Kitâbu'l-Burhân*'da özsel (bizzat) yüklemleme konusunda geliştirdiği yaklaşımda bulmaktayız. Söz konusu şartlı önermelerin önbitişen ve artbitişen unsurları arasında sebeplilik bakımından özsel bir ilişki olmadığını düşünen İbn Rüşd'e göre, bir şartlı önermenin bilimsellik değeri taşıyabilmesi için önbitişen ve artbitişen uçlarının sebeplilik ilişkisi ilintisel değil, özsel olmak zorundadır. Örneğin, “Eğer canlı boğazlanırsa ölür” bitişik şartlı önermesinde önbitişen ve artbitişen arasından özsel bir sebeplilik ilişkisi mevcuttur. Bitişik şartlı itifâkîyye önermelerde ise uçlar arasındaki ilişki çok nadir ve rastlantıya dayalı olarak gerçekleştiği için neden-sonuç ilişkisi ilintiseldir. İnsanın yürümesiyle eş zamanlı olarak depremin meydana gelmesi ve şimşegin çakması böyledir. Çünkü “insanın yürümesi” ile “şimşegin çakması”nın özsel bir ilişkisinden bahsedilemez. “İnsan yürüyen ise şimşek çakandır” önermesinde ilişki sadece rastlantısaldır. Daha önce verilen özsel ilişkili örnekte ise boğazlamanın ardından gelen ölüm bu şekilde düşünülemez. Tam tersine ölümün boğazlamayı takip etmesi zorunludur. İbn Rüşd'ün nazarında itifâkîyye önermelerin insan doğasına aykırı olmaları ile birlikte rastlantısal ilişkisiyle meydana geldikleri için bilimsel değer almaktan uzaktırlar. Dolayısıyla bu tarz önermelerden oluşturulacak olan çıkarımların da bilimsel bir değeri yoktur.¹⁸⁰ Nitekim daha önce değinilen, “Ay daire şeklindedir” ve “Güneş daire şeklindedir” önermelerin orta terim ilişkileri tesadüfî olmasından dolayı İbn Rüşd, bunlardan bilimsel bir sonuç elde etmek bir yana bunlardan bir sonuç çıkarılamayacağını ileri sürmüştü.

Kıyasın tanım ve taksimi hususunda Fârâbî ve İbn Sînâ'ya eleştiriler yöneltmiş olması, birçok şartlı yapıyı yüklemliye dönüştürülebildiğinden dolayı yerine getirdiği hüküm itibariyle onları yüklemli olarak değerlendirmesi, İbn Rüşd'ün şartlıları tamamen dışarda bıraktığı anlamına gelmez. O, birinci dereceden bir değer atfetmese de gerçek şartlı yapıları kabul etmektedir. Nitekim *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta bütün kıyas yapılarının ve kıyasî sözlerin, ya yüklemli ya şartlı ya da hulf adı verilen bu ikisinin birleşiminden ibaret olduğunu söyleyerek bunu açıkça ortaya koymaktadır.¹⁸¹ İzah edildiği şekilde İbn Rüşd'ün esas eleştirileri, İbn Sînâ'nın “bütün şartlıların yüklemliye dönüştürülebilir”

¹⁸⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 382.

¹⁸¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 231.

görüŖüne karŖı, bütün Ŗartlı yapıların zannedildiği gibi böyle olmadığı ve yüklemliler gibi bilimsel bir değere sahip olmadığı noktasında olmuŖtur.

Sonuç olarak Ŗartlı önermeler ve bunlardan oluŖturulan kıyaslara dair İbn Rüşd'ün yaklaşımını Ŗu Ŗekilde belirlemek mümkündür:

1. İleri sürülen bitişik Ŗartlı önermelerin önemli bir kısmı (konu veya yüklem olarak bir terimin önbitişen veya artbitişen kısımlarda tekrarlandığı) gerçek olarak kabul edilmemektedir. Bu türden olan önermeler yüklemlilere dönüŖtürülebilir. Bunlar her ne kadar Ŗeklen Ŗartlı görünseler de ifade ettikleri yargı bakımından yüklemliler oldukları için bilimsel bir değere sahiptirler.
2. Yüklemliler dönüŖtürülebilir önermeler dışında, gerçek Ŗartlı olarak ifade edilen bir önerme çeşidi daha kabul edilmektedir. Önbitişen veya artbitişeni ortak kılan bir terimin söz konusu olmadığı bitişik Ŗartlı ve ayrışık Ŗartlı bütün önermeler böyledir. Gerçek Ŗartlılar ilk bilinmeyen sonuçların elde edilmesinde kullanılamazlar. Onlar ancak ikinci matluplar olarak adlandırılan tümevarım, bölme ve analogi gibi bilgilerin elde edilmesinde kullanılabilir.
3. Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de Ŗartlı yapıları kullanmaktan kaçınmış olması, İbn Rüşd'ün Ŗartlılar hakkında geliŖtirdiđi yaklaşımın temel nedeni olmuŖtur. Ancak Aristoteles'in Ŗartlı yapıları ele almamasının haklılandırılması saikiyle geliŖen İbn Rüşd'ün yaklaşımı, bunun ötesine geçerek konuya ilişkin özgün çözümlemeler sunmuŖtur.
4. İbn Rüşd, Fârâbî'nin konuya dair görüşlerini kayda değer bulmaktadır. Ancak mutlak kıyas çerçevesinin belirlenmesi ve Ŗartlıların parçaları arasındaki ilişkinin yüklemlilere benzetilmesi gibi bazı hususlarda Fârâbî'nin sistemi düzeltilmeye muhtaç görölmüŖtür.
5. İbn Rüşd, Ŗartlılara ilişkin İbn Sînâ'nın sistemini tamamıyla problemli görmektedir. Onun işaret ettiği problemler üç noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, bitişik Ŗartlı itifâkîye önermelerin kayda değer görölmesidir. İkincisi, birçok önerme ve kıyasın yüklemliler dönüŖtürülebilirliđi kabul edilmesine rağmen bunların Ŗartlı olarak düşünölmesidir. Üçüncü ise yüklemliler dönüŖtürölmeleri mümkün olmadığı halde bütün Ŗartlı yapıların dönüŖtürölebilirliđinin kabul edilmesidir.

Bundan sonra inceleme konusu yapılacak olan önermelerin niteliği, niceliği, modalitesi, önermeler arası karşı-olum ilişkisi ve döndürme durumları gibi konular, tamamen basit önermeler bağlamında ele alınacaktır. Çünkü şartlı önermeler bahsinde ortaya konulanlar dışında İbn Rüşd'ün şartlı önermeleri modalite, karşı-olum, döndürme vb. konular bağlamında ele alması söz konusu değildir.



BÖLÜM 2: ÖNERMELERDE NİTELİK, NİCELİK VE MODALİTE

Bu bölümde niteliği açısından önermelerin basit olarak olumluluk, olumsuzluk; nihayetinde bunlardan birine indirgenebilecek konu veya yüklemden birinin belirsiz olduğu ma'dule ve formel olarak olumlu, anlamca olumsuz olan ademî durumları incelenecektir. Önermenin niceliği ve bölümün en önemli konusu olarak düşündüğümüz modalitenin mutlak, zorunlu ve mümkün çeşitleri ayrıca bu bölümde ele alınacak konular olacaktır.

2. 1. Önermelerin Niteliği

Konu ve yüklem olmadan bir önermenin var olmayacağı bilinmektedir. Söz konusu iki unsura bir bağ eklenmesi durumunda bağ, bu unsurları ya birleştirir ya da ayırır. Örneğin “*Kalem beyazdır*” önermesinde “beyaz”, “kalem” konusuna yüklenmiş, böylece beyazlık kalem için olumlanmıştır. “*Kalem beyaz değildir*” önermesinde ise “beyaz” yüklemi, “kalem” konusu için onaylanmamış, dolayısıyla “beyaz” “kalem”den olumsuzlanmıştır. İster mutlak olarak ister bir zaman ile kayıtlansın, önermede onaylama/olumlama ve onaylamama/olumsuzlama şeklinde ortaya çıkan durumlar önermenin niteliğini belirlemektedir.¹⁸²

Olumlu (mucibe) ve olumsuz (salibe) önermeler için Aristoteles tarafından yapılan tanım, daha sonraki mantıkçılar tarafından özü itibarıyla korunarak sürdürülmüştür. Buna göre olumlu önerme, bir şeyin bir şey hakkında onaylanmasıdır.¹⁸³ Başka bir ifadeyle olumlama bazı kavramları bazı kavramlarla birleştirmekten ibarettir.¹⁸⁴ “*Zeyd oturandır*” önermesi gibi. Olumsuz önerme ise bir olumlu önermeye karşıt veya sorulmuş bir soruya karşılık bir şeyin bir şeyden kaldırılması veya ayrıştırılması şeklinde tanımlanır. “*Zeyd oturan değildir*” önermesi böyledir.¹⁸⁵

Önermelerin olumluluk ve olumsuzluk durumlarını, varlığın dış gerçeklik ve zihinsellik boyutlarını göz önünde bulundurarak değerlendiren İbn Rüşd'e göre, dış dünyada varlığı bulunan bir şeyin zihinsel olarak var olmadığını söylemek mümkündür. Dış dünyada var olmayan bir şeyin var olduğunu söylemek de mümkündür. Olanın

¹⁸² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 138.

¹⁸³ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 13; *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 11; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 89.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 85.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 89; *Metafizik Şerhi*, s. 85.

olduğunu ve olmayanın olmadığını söylemek kadar, olanın olmadığını ve olmayanın olduğunu söylemek de mümkündür. Bu saptamalar, olumlanan her olumlunun olumsuzlanmasına ve olumsuzlanan her olumsuzun olumlanmasına götürmektedir ki, bu işlem zorunlulukla gerçekleşmektedir.¹⁸⁶ Bu da İbn Rüşd nazarında söz konusu işlemin, dış gerçeklik boyutu kabul edilmekle birlikte esasında zihinsel bağlamda bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Söz konusu saptamayı daha önce yapan Aristoteles, bunun zihinsellik ve nesnellik ayrımını gözetmemiş, esas aldığı dış uygunluk prensibi gereği konuyu ele almıştır. Ona göre, düşünce ile varlık arasında bir mütekabiliyet söz konusudur. Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi¹⁸⁷ İbn Rüşd de olumlama ve olumsuzlamayı esasında dış dünyada vuku bulan şeyler olarak düşünmez. Dış dünyada bulunsa da esasen zihinde gerçekleşen bir durumlardır.¹⁸⁸ Bu yaklaşımından hareketle İbn Rüşd'ün nitelik anlayışı, Aristoteles'in nesnel uygunluk yaklaşımından farklı olarak, her ne kadar dış uygunluk göz önünde bulundurulsa da, esasında zihinsellik bağlamında varlık kazandığını göstermektedir.

Yukarıda değinilen önermenin niteliğinden amaçlanan basit olarak olumluluk ve olumsuzluğun yanısıra, bunlardan birisine indirgenebilecek, ancak anlam açısından farklılık arz eden ma'dule ve ademî önermelerden de bahsetmek gerekir. Olumlu veya olumsuz olsun, önermelerin konu ve yüklemi bazen belirli bazen de belirsiz olarak alınabilir. İşte konu ve yüklemnin belirli olup olmama durumuna göre oluşan önermeleri İbn Rüşd, basit ve ma'dule şeklinde ayırır, daha sonra bunlara anlamsal bakımından olumsuzluk ifade eden ademî önermeleri de ekler.

Nitel anlamda yüklemi belirli (muhassal) bir isim veya belirli bir fiil olarak alınmış önermelere basit önerme denir. Örneğin, "*İnsan adildir*" önermesi basit olumlu, "*İnsan adil değildir*" önermesi ise basit olumsuz bir önermedir. Ma'dule (belirsiz) ifadesi ise konu ve yüklemi belirsiz olarak alınmış önermeler için kullanılır. "*İnsan adil olmayandır*" veya "*İnsan adil olmayan değildir*"; "*İnsan olmayan adildir*" veya "*İnsan olmayan adil değildir*" gibi. Konunun belirsizliğini de ma'duleye katan mantıkçıların aksine İbn Rüşd'e göre burada esas önemli olan, önermenin niteliğini belirleyen konunun durumu değil, yüklemnin ma'dule oluşudur. Bu nedenle konunun

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 89.

¹⁸⁷ Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 61; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 22.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 89.

belirli bir isim olup olmamasına itibar edilmemektedir.¹⁸⁹ Burada İbn Rüşd'ün ilgilendiği husus, önermenin olumu veya olumsuz olmasıdır. Bu anlamda konunun durumu buna etkide bulunmaz.

Önermeyi oluşturan konu ve yüklem terimleri ya belirli (muhassal) ya da belirsiz (gayr-ı muhassal) olabilir. Önermenin basit veya ma'dule oluşu buna göre belirlenir. İbn Rüşd, bu durumu hem ikili (sünâî) hem de üçlü (sülâsî) önermeler üzerinde dördü bir tasnife tabi tutarak izah eder.

İkili önermeler:

1. Konu ve yüklemi belirli olan önermeler: “*İnsan mevcuttur (el-insanu yûced)*” gibi.
2. Hem konusu hem de yüklemi belirli olmayan önermeler: “*İnsan olmayan, mevcut olmayandır (lâ insane lâ yûced)*” örneğinde olduğu gibi.
3. Konusu belirli, yüklemi belirsiz olan önermeler: “*İnsan mevcut olmayandır (el-insanu lâ yûced)*” gibi.
4. Konusu belirsiz, yüklemi ise belirli olan önermeler: “*İnsan olmayan mevcuttur (lâ insane yûced)*” örneğinde olduğu gibi.

Aynı şekilde konu ve yüklemnin belirlilik ve belirsizlik durumları esas alınarak üçlü (sülâsî) önermeler de dördü bir tasnife tabi tutulmaktadır:

1. Konusu ve yüklemi belirli olan önermeler: Bunlar basitler olarak addedilir. “*İnsan adil olandır (el-insanu yûced ‘âdilen)*” veya “*İnsan adil değildir (el-insanu leyse yûced ‘âdilen)*” gibi.
2. Konu ve yüklemi belirsiz olan önermeler: “*İnsan olmayan adil olmayandır (lâ insane yûced lâ ‘âdilen)*” veya “*İnsan olmayan adil olmayan değildir (lâ insane leyse yûced lâ ‘âdilen)*” örneklerinde olduğu gibi.
3. Konusu belirli, yüklemi belirsiz olan önermeler: “*İnsan adil olmayandır*” veya “*İnsan adil olmayan değildir*” gibi.
4. Konusu belirsiz, yüklemi belirli olan önermeler: “*İnsan olmayan adil olandır*” veya “*İnsan olmayan adil olan değildir*”.¹⁹⁰

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 102-105.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 102.

İbn Rüşd'ün ma'dule yaklaşımında esas önemsenen, yüklemeleri ma'dule olarak alınmış olan ikili: (2), (3) ve üçlü: (2), (3) yapılarıdır. Bu nedenle olumsuz önermelerle karıştırılmaması bakımından kıyas yapılarında dikkat edilmesi gereken bu türden önermeler olmalıdır.

İbn Rüşd'ün ma'dule önermelere ilişkin yaklaşımının kaynağını belirlemek açısından öncelikle Aristoteles'in nitelikleri bakımından önermeler hakkındaki düşüncesine bakmamız gerekir. Niteliği bakımından önermeleri olumlu ve olumsuz olarak iki kısma ayıran Muallim-i Evvel, olumlu önermeler bağlamında olumsuz bir anlam vermelerine rağmen, daha sonraki yorumcuların isimlendirmesiyle, “dişsiz” ve “kör” terimler gibi ademî ve “insan olmayan” gibi ma'dule olarak adlandırılan yapıları da kullanmaktadır.¹⁹¹ Bu tarz önermeler, kullanım açısından birbirinden ayırt edilmiş olmasına rağmen, bunlar için özel isimler söz konusu değildir. Bu önermeleri birbirinden ayıran farklı terimlerin kullanımı, daha sonraki Aristoteles yorumcuları tarafından yapılmıştır.¹⁹² Benzer şekilde Aristoteles'in belirsiz yargıyı, olumlu ve olumsuz yargının dışında kendi başına ayrı bir yargı türü olarak kabul etmediğini ileri süren David Ross'a göre “A, B olmayandır” gibi sonraki yorumcular tarafından ma'dule olarak ifade edilen önerme çeşidi, Aristoteles'e göre özel türden ve aslında önemsiz bir yükleme sahip olan bir olumlu önermedir.¹⁹³

Aristoteles, sonraki yorumcular gibi belirsiz önermeleri ayrıntılı bir şekilde açıklamamış ve kavram düzeyinde bir ayrıma gitmemiş olsa da özellikle önermelerin karşıtlığı ve birinin diğerini gerektirmesi hususunda aşağıda yer alan örneklerde görüldüğü şekilde basit olumsuzlardan farklı olarak onları ele almaktadır:

“İnsan olmayan adildir”

“İnsan olmayan adil değildir”

“İnsan olmayan adil olmayandır”

“İnsan olmayan adil olmayan değildir” gibi.¹⁹⁴

Klasik mantık metinlerinde ma'dule konusu önemsenmiş, bu nedenle ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapılmıştır. Bu, ma'dule önermenin içerdiği anlam yönünden

¹⁹¹ Aristoteles, *Kategoriler*, s. 70; *Yorum Üzerine*, s. 9.

¹⁹² Wolfson, H. A., “Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant”, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 8, Issue 2, 1947, p. 173.

¹⁹³ Ross, *Aristoteles*, s. 59.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 31; “Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre”, s. 137-139.

ziyade, daha çok bir kıyas yapısında ve kıyasın sonucuyla ilgili bir hususiyet olarak düşünülmektedir. İbn Rüşd, basit olumsuz (adil değildir) ile ma'dule olumlunun (adil olmayandır) anlam bakımından aynı hükmü ifade ettiğinin zannedilmesiyle kıyaslarda yanılmanın meydana geldiğine dikkat çekerek, bu anlamda ma'dule konusunun önemine işaret etmektedir. Ona göre, ma'dule ile basit olumsuz önermelerin karıştırılması durumunda meydana gelecek yanılma, iki şekilde gerçekleşebilir: Birincisi yanılma öncüllerle ilgilidir. Bir kıyas yapısının geçerli sonuç verebilmesi için kıyasın kurallarından biri olan, her iki öncülün olumsuz olmaması gerekir. Kıyasın sonuç verebilmesi için bu öncüllerden en az bir tanesinin olumlu olması zorunludur. Eğer öncüllerden biri ma'dule, diğeri basit olumsuz olursa, söz konusu yanılmadan dolayı kıyası oluşturan kişi, her iki önermenin aynı hükmü (olumsuzluk) verdiği sanısıyla kıyasın geçerli bir sonuç veremeyeceğini düşünebilir. Dolayısıyla iki olumsuz öncülden geçerli bir sonuç önermesi çıkmayacağı sanılacaktır. Yanılmanın meydana geldiği diğer bir husus ise sonuç önermesiyle ilgilidir. Gerçekte ma'dule olumlu olarak sonuç vermiş bir kıyasın basit olumsuz olarak sonuç verdiği zannedilmesiyle yanılma meydana gelebilir. Bu haliyle ma'dule olsa da olumlu önerme olarak sonuç vermiş bir kıyasın basit olumsuz önerme olarak sonuç verdiği düşüncesine sahip olunacaktır. Oysa kıyasın öncüllerinden birisinin ma'dule olması kıyasın geçerli bir sonuç vermesi için herhangi bir engel oluşturmamaktadır.¹⁹⁵

Söz konusu yanılmanın meydana gelmemesi için konuyu örneklerle izah etmeye çalışan İbn Rüşd, bir şey hakkında ileri sürülen “*beyaz olmayan (lâ ebyaz)*” ve “*beyaz değildir (leyse bi beyzin)*” ifadelerinin anlam bakımından farklı olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla “*Zeyd beyazdır (Zeydun ebyazun)*” önermesinin olumsuzluğu, “*Zeyd beyaz olmayandır (Zeydun lâ ebyazun)*” olamaz. Aksine bunun olumsuzluğu “*Zeyd beyaz değildir (Zeydun bi beyzin)*” önermesidir.¹⁹⁶

İbn Rüşd'e göre eğer ma'dule olan “*Zeyd beyaz olmayandır*” önermesi, olumsuz olan “*Zeyd beyaz değildir*” önermesi yerine kullanılsa veya hükmünde görülürse o zaman her şeyin ya beyaz ya da beyaz olmadığının kabul edilmesi gerekecek. Oysa yok olan varlıkların tamamı ve var olanların önemli bir kısmı böyle değildir. Aynı şekilde “*Zeyd yürümeye güç yetirendir*” önermesi, “*Zeyd yürümeye güç yetiren değildir*” önermesi

¹⁹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 271.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 271.

yerinde/hükmünde düşünülürse, tıpkı “*Zeyd yürümeye güç yetirendir*” ve “*Zeyd yürümemeye güç yetirendir*” iki önermenin doğrulukta bir araya geldikleri gibi olumluluk ve olumsuzluk bir tek şeyde bir araya gelmiş olur. Ancak “*güç yetirmek*” ve “*güç yetirmemek*” ifadelerinde olduğu gibi bu anlamıyla olumluluk ve olumsuzluk bir tek şeyde bir araya gelemezler.¹⁹⁷

İbn Rüşd, ma‘dule olumlu ile basit olumsuz önermeleri karşılaştırarak ma‘dulenin iki temel noktada olumsuzdan ayrıldığını ileri sürer. Birincisi, ma‘dule önerme, karşıtıyla birlikte tek bir şeyde bulunabilirler. İkincisi ise ma‘dule önermenin konusu ve karşıtı her iki önermeden de soyutlanabilir. Mutlak olarak düşünülmüş olumlu ve olumsuz önermeler ise bir şeyde bir arada bulunmamaları onların temel niteliğidir. Onlardan biri eşyadan da soyutlanmış olamaz. Örneğin, “*Sokrates adildir*” ile “*Sokrates adil olmayandır*” önermeleri Sokrates’in ölmüş olması durumunda birlikte yanlış değeri alabilirler. Ancak “*Sokrates adildir*” ve “*Sokrates adil değildir*” önermeleri doğruluk ve yanlışlığa zorunlulukla bölündükleri için Sokrates ister diri ister ölü olsun onu “*adil*” veya “*adil değildir*” niteliklerden/yüklemlerden birinden soyutlamak mümkün değildir. Yani eğer Sokrates “*adil*” ise o zaman “*adil değildir*” yanlıştır. Eğer Sokrates “*adil değil*” ise o zaman da “*adil*” olmak zorundadır. “*Zeyd yürümeye güç yetirendir*” önermesiyle birlikte “*Zeyd yürümemeye güç yetirendir*” ma‘dule önermeleri birlikte doğruluk değerini alabilirken, “*Zeyd yürümeye güç yetirendir*” ile “*Zeyd yürümeye güç yetiren değildir*” önermelerinden biri doğru ise diğeri yanlış olmak zorundadır.¹⁹⁸ Bu anlamda basit olumlu ile basit olumsuz önermeler mutlak bir karşı-oluma (çelişki) sahipken, ma‘dule olanlar birlikte doğru veya birlikte yanlış değeri alabildikleri için tezâd bir karşı-oluma sahiptirler.

Basit olumsuz, anlam itibarıyla ma‘duleden daha genel olarak düşünen İbn Rüşd’e göre, basit olumsuz hem var olan hem de var olmayan şeylere uygulanabilirken, ma‘dule sadece var olan şeylere uygulanabilir. Mesela, “*Anka görendir*” basit olumluya karşıt, “*Anka gören değildir*” denilmesi doğru iken, “*Anka gören olmayandır*” önermesi doğru değildir. Dolayısıyla ma‘dulede konunun var olması gerekir.¹⁹⁹ Buna karşın “*İnsan adil olamayandır*” önermesi doğrudur. Çünkü bir önceki örneğin aksine

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 272.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 272.

¹⁹⁹ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 83; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 75.

ikinci örneğin konusu gerçektir. Basit olumsuzun dış gerçekliğine bakılmaksızın, zihinselliği esas alınırken, ma’dulenin sadece zihinselliği değil, aynı zamanda nesnel bir gerçekliği de olmak zorundadır. Çünkü olumlu ma’dule önermelerde her ne kadar yüklemnin delaleti, basitler gibi olmasa da, bir şeyin başka bir şeye yüklenmesi gerçekleşmektedir. Bu durum, “olumsuz bir durumun bir şey hakkında olumlanması” şeklinde de ifade edilebilir.

İbn Rüşd, ma’dule ile basit olumsuz önermelerde oluşturduğu farklılık bakımından, olumsuzluk harfi (leyse/değildir) ile ma’dule harfi (lâ/olmayandır) üzerinden de bir ayırıma gider. Olumsuzluk harfi ile ma’dule harfi birbirinin yerine kullanılamaz. Çünkü birinin ifade ettiği anlamı diğeri vermez. Birinin önermede kaldırdığı (ref‘) ile diğerrinin kaldırdığı aynı şeyler değildir.²⁰⁰ Ona göre, olumsuzluk harfi, üçlü (sülâsî) basit olumsuz önermelerde iki şekilde gelebilir: Niceliği belirli önermelerde nicelik edatıyla (sûr), niceliği belirsiz (mühmele) ve tekil (şahsîyye) önermelerde ise konu ve varlık kelimesiyle (kelime-i vücûdiyye) birlikte gelir. Ma’dule önermelerde ise nicelik edatı ve varlık kelimesiyle gelebildiği gibi konu ve yüklemnden herhangi birisiyle de gelebilir. Her iki önerme olumsuz olsa da olumsuzluk harfi ile ma’dule harfi birbirinin yerine kullanılamaz. Çünkü ma’dule harfinin konuya bitişmesi, önermenin doğruluk veya yanlışlık değeri almasına sebep olmaz. Olumsuzluk harfinin konuya bitişmesi ise önermenin doğruluk veya yanlışlık değeri almasına sebep olur. Örneğin, “*Her insan olmayan adil olandır (Kullû lâ insane yûcedu ‘âdilen)*” olumlu önermesinin olumsuzluğu, “*Her insan adil olan değildir (Leyse kullû insanun yûcedu ‘âdilen)*” değil, “*Her insan olmayan adil olan değildir (Leyse kullû lâ insanen yucedu ‘âdilen)*” önermesidir. Aynı şekilde “*Her insan olmayan adil olmayandır (Kullû lâ insanen yücedû lâ ‘âdilen)*” önermesi, “*Her insan adil olmayan değildir (Leyse kullû insanun yücedû lâ ‘âdilen)*” şeklinde olumsuzlanır.²⁰¹

Olumsuzluk harfi, ikili (sünaî) önermelerde de iki şekilde tertiplenmektedir. Niceliği belirli önermelerde konu ve nicelik edatıyla, tekil ve niceliği belirsiz önermelerde ise kelimenin kendisiyle birlikte gelir. Bunlardan biri olmadan diğeriyle yetinilemez. Mesela, konusu belirli olan “*Her insan yürüyendir*” önermesinin olumsuzluğu “*Her insan yürüyenden değildir*” önermesidir. Benzer şekilde “*Her insan olmayan yürüyendir*”

²⁰⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 105.

²⁰¹ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 106.

önermesinin olumsuzu “*Her insan olmayan yürüyen değildir*” önermesidir. “*Her insan yürüyen değildir*” ile “*Her insan yürür olmayan değildir*” önermeleri “*Her insan olmayan yürüyendir*” önermesinin olumsuzu olamazlar. Ona göre, olumsuzluk harfi nicelikli önermelerde tümel niceliği tazammun eden tümel hükmü kaldırır veya tikel niceliği tazammun eden tikel hükmü kaldırır. Olumsuzluk harfi için söz konusu olan durum, ma‘dule harfi için geçerli değildir. Dolayısıyla bunlardan birisinin kullanıldığı bir yerde diğersinin kullanılması doğru değildir.²⁰²

Yukarıda geçen söz konusu farkın aksine, bazı önermelerde ‘udul harfinin kuvvetini, olumsuzlama harfinin kuvvetinde mümkün gören İbn Rüşd’e göre, bu durum, tekil (şahsiyye) önermeler için geçerlidir. Bu, önermenin konusunu bir nitelikte veya niteliğin yokluğuyla alınabilir. Örneğin, bir kişi Sokrates’in şu an adil olup olmadığını sorar da, “*Sokrates adil değildir (leyse bi ‘âdilin)*” şeklinde doğru olan cevap yerine, “*Sokrates adil olmayandır (lâ ‘âdilen)*” cevap vermesi durumunda, ‘udul harfini (lâ) olumsuzlama harfi (leyse) nin kuvvetinde kullanmış olur. Dolayısıyla bu durumda “*Sokrates adildir*” ve “*Sokrates adil olmayandır*” önermeleri, karşı-olumda çelişki olma niteliğine sahip olmuş olur. Olumlu ve olumsuzda olduğu gibi doğru ve yanlış bölünmeleri mutlak olarak gerçekleşir.²⁰³

Tekil önermelerin aksine tümel önermelerde ‘udul harfinin olumsuzlama harfinin kuvvetinde kullanılamayacağını ileri süren İbn Rüşd’e göre bu durum, ‘udul harfinin kelimeyle bitştirilmesi durumunda gerçekleşir. Örneğin, “*Bütün insanlar filozof mudur?*” veya “*Bütün insanlar filozof değil midir?*” soruları sorulsa ve cevaplayan kişi karşıt olumsuzu olacak şekilde “*Bütün insanlar filozof değildir*” önermesi yerine, “*Bütün insanlar filozof olmayandır*” cevabı verirse yanlış olur. Çünkü “*Bütün insanlar filozoftur*” önermesinin, kendisiyle devamlı suretle doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi gerçekleşeceği şekilde karşıtı, “*Bütün insanlar filozof değildir*” önermesi olmak zorundadır. Dolayısıyla “*Bütün insanlar filozof olmayandır*” önermesi karşıt olamaz. Neden birbirinin yerine kullanılamayacağını izah eden İbn Rüşd, “*filozoftur*” ve “*filozof değildir*” ifadelerinin karşıt/tezât olduğunu söyleyerek, şu önermelerle örneklendirir: “*Bütün insanlar filozoftur*” ve “*Hiçbir insan filozof değildir*”.²⁰⁴ Bu iki

²⁰² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 106.

²⁰³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 107.

²⁰⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 108.

önerme için birlikte yanlış değerlendirmesinde bulunulabilir. Çünkü bir insanın dahi filozof olması veya olmaması durumunda her iki önerme de yanlış değeri alacaktır.

İbn Rüşd, basit ve ma‘dule ifadelerin dışında nitel bağlamda bir de ademî önermeleri ele almaktadır. Ademî, ma‘duleden farklı olarak bir belirsizliğe değil, yüklemın menfiliğine (formu açısından olumlu, anlam itibarıyla olumsuz) veya dolaylı bir yokluğa işaret eder. Ademî önermeleri, “birbirine zıt olan iki önermeden nitelik bakımından daha aşağı olan” şeklinde tanımlayan İbn Rüşd, “İnsan zalimdir” ve “İnsan cahildir” örneklerini verir.²⁰⁵ Adil-zalim ve âlim-cahil kavramları zıt olan niteliklerdir. Bunlardan en düşük olan zıtlar, yani zalim ve cahil nitelikleri ademî önermeleri meydana getirir.

Bu konuda Aristoteles’in yaklaşımını sürdüren İbn Rüşd’e göre, varlığın karşıtı olarak düşünülen yokluk bir tek konuda bulunabilir. Örneğin, “görme” ve “körlük”ün gözde bulunması böyledir. Bu nedenle bir konunun ademî bir yüklem ile yüklenilebilmesi için yokluğun karşıtı olan nitelikler ile nitelenebilme istidadına sahip olması gerekir. Bunun için “dişsiz (edred)” ve “kör (a‘mâ)” terimlerini örnek veren İbn Rüşd’e göre, ancak bir zamanlar dişleri olan ve gören birisi için dişsiz ve kör denilebilir. Yani “kör” terimi görme doğasına sahip olan bir konuya yüklem yapılabilir. Dolayısıyla niteliklerin istidadına ya da var olma imkânına sahip olmayan konular, bu tarz bir yüklem ile nitelendirilemez. Bundan dolayı yeni doğmuş köpek yavrusu için dişsiz ve kör denilmesi doğru değildir.²⁰⁶ Söz konusu durum, ademî önermelerin doğasını belirlemektedir. Bu nedenle ademî bir önermeden bahsedebilmemiz için onun anlamsal olarak olumlusundan bahsetmemiz gerekir.

İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*’nde yedi çeşit yokluktan (adem) bahseder:

1. Bir varlıkta bulunması gereken bir niteliğin olması gereken zamanda, gelecekte de var olma imkânı olmaksızın o niteliğin bulunmamasıdır. Kellik ve körlük böyledir.
2. Gelecekte olması imkân dâhilinde olan bir niteliğin bulunmamasıdır. Yoksulluk ve fakirlik gibi.
3. Bir şeyin olması gerektiği normal bir durumda bulunmamasıdır. Gözdeki şaşılık ve bedenın organlarındaki sakatlık gibi.

²⁰⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 103.

²⁰⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Makulât*, s. 62. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Kategoriler*, s. 71-72.

4. “Allah, ölümlü ve bozular olmayandır” önermesinde olduğu gibi varlıkta mutlak olarak bulunması söz konusu olan bir şeyin bulunmamasıdır.
5. Bir varlıkta, cinsinde bir nitelik bulunduğu halde kendisinde bulunmamasıdır. “Eşek, düşünen olmayandır” gibi.
6. Bir niteliğin türünde bulunduğu halde kendisinde bulunmamasıdır. “Kadın, erkek olmayandır” önermesi gibi.
7. “Çocuk, akıllı olmayandır” önermesinde olduğu gibi herhangi bir zamanda bulunan bir niteliğin şu anda bulunmamasıdır.²⁰⁷

İbn Rüşd’ün yedi maddede ademî diye ifadelendirdiği durumların hepsi aynı anlamda değerlendirilemez. Çünkü onun anlayışına göre bunların ilk üçü ademî türüne girerken, geri kalan dört madde, esasında ma’dule önermelerdir. Söz konusu eserde bu ayırıma gitmeyen İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*’de ise bu iki önerme türünü açıkça birbirinden ayırır. İlk üç madde anlam itibarıyla olumsuz, yani menfi olsa da bir belirliliğe işaret eder ve yapısal olarak olumludurlar. Son dört madde ise İbn Rüşd’ün basit olumsuz harfi ile ‘udul harfi arasında yaptığı ayırım göz önünde bulundurulduğunda bunların aynı olmadığı görülmektedir. “Ölümlü olmayan (lâ mait)”, “bozular olmayan (lâ fasit)” “düşünen olmayan (lâ nâtık)”, “erkek olmayan (lâ zeker)”, “akıllı olmayan (lâ âkîl)” ile “ölümlüdür” ve “akılsızdır” gibi yapılar aynı değildir. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*’nde geçen tasnifteki bu yaklaşımı, eser bağlamında ma’dule durumları da bir çeşit yokluk/ademî olarak düşünmektedir. Bu yaklaşım, konunun salt ontolojik açıdan ele almasından kaynaklandığı söylenebilir.²⁰⁸

Basit olarak değerlendirilen olumlu-olumsuz, ma’dule ve ademî önerme yapıları incelendikten sonra, İbn Rüşd’ün nazarında bütün bu önerme türlerinin karşı-olum (mütেকâbilât) ve birbirlerini gerektirme (mütelâzimât) durumları tablo üzerinden şu şekilde göstermek mümkündür.

²⁰⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 22. Ayrıca bkz. Wolfson, “Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant”, p. 177-178.

²⁰⁸ Wolfson, “Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant”, p. 177-178.

a) Basit olumlu “İnsan adildir”	b) Basit Olumsuz “İnsan adil değildir”
c) Ma’dule Olumsuz “İnsan adil olmayan değildir”	d) Ma’dule Olumlu “İnsan adil olmayandır”
e) Ademî Olumsuz “İnsan zalim değildir”	f) Ademî Olumlu “İnsan zalimdir”

Şekil 1: Basit, Ma’dule ve Ademî Önergelerin Karşı-Olum ve Gerektirme Durumları.

Tablonun yatay konumunda bulunan önermeler birbirine karşıt (mütakâbil), dikey konumunda bulunanlar ise birbirini gerektiren önermelerdir. Birbirini gerektirmeleri açısından İbn Rüşd, öncelikle basit olumlu ile ma’dule olumsuz önermeyi ele alır. Buna göre, doğrulukta basit olumlu, ma’dule olumsuzu gerektirir. Ancak bunun tersi mümkün değildir. “İnsan adildir” önermesi doğru olursa, “İnsan adil olmayan değildir” önermesi de doğru olmak zorundadır. Ancak “İnsan adil olmayan değildir” önermesi, “İnsan adildir” önermesini gerektirmez. Çünkü “İnsan adil olmayan değildir” önermesi, adil insan, adil olmayan, zalim olmayan ve çocuk ile medeni olmayan insanlar için geçerlidir. Böylece bu durum, delaleti bakımından olumsuz ma’dule önermeyi basit olumludan daha genel kılar. Ma’dule olumsuz üç durumda, basit olumlu ise sadece bir durumda doğrudur. Bu iki önermenin ilişkisini genellik ve özellik bağlamında değerlendiren İbn Rüşd’e göre, olumsuz ma’dule önerme, basit olumlu önermeden daha özeldir ve özeli geneli gerektirdiği gibi genel özeli gerektirmez. “Canlı” ve “insan” kavramları örnek verilecek olsa “insan” kavramı “canlılık” kavramını gerektirirken, bunun tersi, “canlı” zorunlu olarak “insan”ı gerektirmez.²⁰⁹

²⁰⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 103-104.

Basit olumlu ile ma'dule olumsuz önermelerden sonra, basit olumsuz ile ma'dule olumlu önermelerin ilişkilerini ele alan İbn Rüşd'e göre, ma'dule olumlu bir önerme, basit olumsuz önermeyi gerektirirken bunun tersi söz konusu değildir. Basit olumsuz, doğrulukta ma'dule olumludan daha geneldir. Yani "*İnsan adil değildir*" basit olumsuz önermesi, zalim, zalim olmayan, gayr-ı medeni ve çocuk olup adil olmayan insanlar için bir geçerliliğe sahipken, "*İnsan adil olmayandır*" ma'dule olumlu önermesi ise sadece zalim olanlar için geçerlidir. "*Adil olmayan*" ifadesi yokluğa (adem) delalet eder. Daha önce değinildiği gibi İbn Rüşd'e göre, yokluk nitelemesi konunun potansiyel olarak yokluğun karşıt niteliğini taşıması durumunda düşünülebilir.²¹⁰

Söz konusu önermelerin gerektirme durumlarını doğruluk bakımından inceledikten sonra hem basit olumlu ile ma'dule olumsuzun hem de basit olumsuz ile ma'dule olumlunun yanlışlık bakımından ilişkilerine geçilir. Yanlışlık durumları doğruluk durumlarının tam tersi işler. Buna göre ma'dule olumsuz, basit olumluyu gerektirir ve yanlışlık durumunda basit olumludan daha özeldir. Çünkü "*İnsan adildir*" önermesi, hem zalim hem adil olmayan hem de zalim olmayan için yanlış iken, "*İnsan adil olmayan değildir*" önermesi ise sadece zalim söz konusu olunca yanlış olur. Basit olumsuz ile ma'dule olumlunun durumu, gerektirmede doğruluğun tersi olarak işlerken, yanlışlıkta işlem, basit olumlu ile ma'dule olumsuz gibi çalışır. Gerektirmede ademî önermeler ile basit önermelerin ilişkileri ise İbn Rüşd'e göre, gerek doğruluk gerek yanlışlık bakımından basitlerin ma'dulelerde oluşan ilişkilerinden farklı değildir.²¹¹

Söz konusu gerektirme, tabloda gösterildiği gibi dikey konumunda bulunan önermeler için geçerli bir işlemdir. Çaprazlara gelince, Aristoteles gibi İbn Rüşd de *Kitâbu'l-İbâre*'de buna değinmez. Sadece basit olumlu ile ma'dule olumlu için bunların madde yönünden bir karşıtlık (tezât) ilişkisine sahip olduğunu söyler.²¹² *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ise dolaylı bir şekilde değinerek, basit olumlunun kendisi için doğru olduğu şey için birbirini gerektirmeleri açısından ma'dule olumlunun da doğru olduğunu söyler. Ma'dule olumsuz ile basit olumsuzun ilişkisine gelince bir öncekinden farklı olarak her iki önerme bir tek şeyde bulunabilirler.²¹³

²¹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 104.

²¹¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 104.

²¹² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 104.

²¹³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 273.

İbn Rüşd'ün ma'dule ve ademî hakkındaki görüşleri, bazı farklarla birlikte Aristotelesçi çerçevede geliştiğini söyleyebiliriz. Aristoteles, niteliği bakımından önermeleri olumlu ve olumsuz olarak değerlendirmiş, bir belirsizliğe işaret edenleri de olumlu ifade edildiği yönüyle olumlu, olumsuzluğu yönüyle de olumsuz önermeler içinde düşünmüştür. Ademî önermeler konusunda özellikle *Kategoryalar* kitabında yokluğa işaret etmesi açısından, ademî diye adlandırılanları kavram düzeyinde, daha çok metafiziksel amaçlarla inceleme konusu yapmıştır. Bu nedenle *Peri Hermeneias*'ta önermelerin birbirini gerektirmeleri konusunda basit ve ma'dule önermeleri zikrettiği halde ademî önermeleri bu konuya dâhil etmemiştir. İbn Rüşd, basit ve ma'dule önermelerin kullanımında gerek örneklemelerde gerek bunların karşı-olum ve birbirini gerektirme durumlarında Aristoteles'in yaklaşımını benimsemektedir. Ancak ma'duleleri farklı bir yapıya sahip önermeler olarak düşünmesi, aynı şekilde hem ma'dule hem de ademî önermeleri ayrı ayrı sınıflarda değerlendirmesi, Fârâbî ile İbn Sînâ çizgisini benimsediğini göstermektedir.

2. 2. Önermelerin Niceliği

Önermenin niceliği, sayısal açıdan önermenin konusunun çözümlenmesiyle ilgili bir durumdur. Bir başka ifade ile Aristoteles'in yaklaşım tarzı esas alındığı takdirde, konunun nicelik bakımından delaletini ifade eder. Mantık biliminin terminolojisiyle bütün niceliksel belirlenimler, “tümel”, “tikel”, “tekil” ve “niceliği belirsiz” şeklinde ifade edilir. Tümel, niceliği bütün alınması hasebiyle önermenin yüklemi konunun bütün fertlerine işaret eder. Tikel, konu salt terim olarak tümel olsa da, nicelik edatının eklenmesiyle, konunun sadece bir kısmına gönderme yapar. Tekil ise önermenin konusu tek bir bireyde gerçekleştiği için tümel veya tikel niceleyicileri mantıksal olarak gerektirmeyen önermelerdir. Buna rağmen konu, tek bir bireye işaret etse de yüklem konunun tamamına işaret ettiği gerekçesiyle tümel hükmünde değerlendirilir. Niceliği belirsizlere gelince, önermede konu tümel bir kavram olduğu halde herhangi bir nicel işlemci ile nicelenmediği için belirsiz olarak düşünülmektedir. Niceliği belirsiz olduğu için söz konusu önermenin nicelik bakımında nasıl anlaşılması gerektiği konusunda kısmen farklı görüşler ileri sürülmüştür.

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*'de nicelik bakımından önermeleri öncelikle tekil (şahsiyye), nicelik alanlar ve nicelik almayanlar (mühmele) şeklinde üç kısma ayırır. Daha sonra

nicelik alan önermeleri de, “bütün” ve “bazı” ifadeleri almaları nedeniyle tümel ve tikel şeklinde ayırır. Buna göre niceliği bakımından önermeler, tekil (1), tikel (2), tümel (3), ve niceliği belirsizler (mühmele) (4) şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutulur. *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta ise tümel (1), tikel (2) ve niceliği belirsiz (3) şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya gidilir ve *Kitâbu’l-İbâre*’den farklı olarak tekil önermelerden bahsedilmez.²¹⁴

İbn Rüşd’ün bağlı olduğu Aristoteles sistemine göre, önermenin niceliği önermenin terimlerinden sadece konuya dönük gerçekleşmektedir. “*Bütün insanlar bütün canlılardır*”, “*Bütün insanlar bazı canlılardır*” ve “*Bütün insanlar bütün gülenlerdir*” örneklerinde de görüldüğü gibi yüklem nicelenmesi, önermenin yanlış olmasına veya önermeye fazlalık katmasından dolayı dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla modern zamanlarda ele alınan yüklem nicel durumu hesaba katılmamaktadır. Buna göre önermenin nitelikleri de dikkate alınarak, önermenin niceliği sekiz sınıfta değerlendirilir:

1. Tümel Olumlu: Tümel olumlu önermede, yüklem konunun tamamı için onaylanır. “*Bütün insanlar canlıdır*” gibi.
2. Tümel Olumsuz: Yüklem konunun tamamı hakkında olumsuzlanır. “*Hiçbir insan taş değildir*” önermesinde olduğu gibi.
3. Tikel olumlu: Yüklemin konunun bir kısmı hakkında olumlanmasıdır. “*Bazı canlılar insandır*” gibi.
4. Tikel Olumsuz: Tikel olumsuz önerme tümel ve tikel işlemciler almak suretiyle iki şekilde ifade edilebilir. “*Bazı canlılar insan değildir*” önermesinde olduğu gibi, ya yüklem konunun bir kısmına dönük olumsuzlanması şeklinde ya da “*Bütün canlılar insan değildir*” önermesinde olduğu gibi yüklem konunun tümelliği hakkında olumsuzlanması şeklinde gerçekleşir. Anlam itibarıyla yüklem olumsuzlanması konunun sadece bir kısmına işaret eder.
5. Niceliği Belirsiz (Mühmele) Olumlu: Tümel olarak bulunan konunun olumlu olarak “bütün” veya “bazı” nicelik edatıyla birlikte kullanılmamasıdır. “*İnsan beyazdır*” gibi.
6. Niceliği Belirsiz (Mühmele) Olumsuz: Tümel olarak bulunan konunun nicelik edatı almaksızın yüklem olumsuz kılınmasıdır. “*İnsan beyaz değildir*” gibi.

²¹⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 138.

7. Tekil Olumlu: Tek bir bireye işaret eden konu hakkında yüklem olumlanmasıdır. “Zeyd ayrılındır” gibi.
8. Tekil Olumsuz: Yüklem tek bir birey hakkında olumsuzlanmasıdır. “Zeyd ayrılan değildir” gibi.²¹⁵

Gerek karşı-olum ve döndürme durumlarında gerek kıyasların birer öncülü/maddesi olmaları hususiyetiyle, mantıkçılar tarafından yukarıda zikredilen önermenin bütün sınıfları dikkate alınmamıştır. Son tahlilde tekil ve niceliği belirsiz önermeler, olumlu ve olumsuz olarak tümel ve tikel önermelere indirgenmiştir. Böylece dikkate değer görülen önerme biçimleri, ilk dört sıradaki önermeler olmuş ve bu önermeler, “niceliği belirli dört önerme (mahsurât-ı erba‘a)” adıyla zikredilmiştir. Geri kalan sınıflar ise, yani tekil ve niceliği belirsiz önermeler, tümel ve tikel önermelere indirgenmiştir. Tekil önermelerin tümel hükmünde düşünülmesinde mantıkçılar arasında farklı bir yaklaşım söz konusu değilken, niceliği belirsiz önermeler konusunda İbn Rüşd’ün genel yaklaşımdan ayrıldığı görülmektedir. Niceliği belirsiz önermelerin niceliği belirli önermelerden hangisine dahil edilmesi gerektiği sorunu, İbn Rüşd’ün sisteminde önermelerin karşı-olum durumlarında çözümlenen bir mesele olduğundan dolayı konuya ilişkin görüş ve tartışmalar, karşı-olum başlığı altında ele alınacaktır.

2. 3. Önermelerin Modalitesi

Modal önermeler, sadece konu yüklem arasında meydana gelen bir varlık ilişkisini dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda konuyla yüklem ilişkisine dair iddianın, mutlak, zorunluluk ve imkân gibi dayanak derecesi hakkında da bilgi verir. İşte bu dayanak derecesi, önermenin modalitesini ifade eder.

Mantık tarihinde önermelerde modalite bahsini ilk defa ele alıp inceleme konusu yapan Aristoteles,²¹⁶ önermelerin modalitesini *Organon*’un ikinci kitabı olan *Peri Hermeneias* ve üçüncü kitabı olan *Birinci Analitikler*’de ele almaktadır. Onun *Peri Hermeneias* adlı eserinde zorunluluk (necessary), imkân (possibility), ihtimal (contingent) ve imkânsız

²¹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 91; *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 138.

²¹⁶ Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB, İstanbul, 1995, s. 121. Aristoteles, söz konusu mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi modal durumları ifade eden kavramları kullanıyor olsa da, bunları modalite olarak adlandıran bir tarzda kullanmamıştır. İlk defa hükümlerin kipliği (modu) ifadesini kullanan mantıkçının Boethius (480-524) olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Hasırcı, Nazım, *Son Dönem Osmanlı’da Kipli Mantık*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, s. 24.

(impossible) olmak üzere dört modalite bulunmaktadır.²¹⁷ *Birinci Analitikler*'de ise her bir önermenin ya basit ya zorunlu ya da contingent olduğu belirtilmektedir. Daha sonra bunlar assertoric, apodeictic ve problematic olarak adlandırılmıştır.²¹⁸ Aristoteles'in mantık sisteminde modalitenin esas kıyasları ilgilendiren bir mesele olduğu düşünüldüğünde *Birinci Analitikler*'in tasnifi olan 1) Mutlak/basit (assertoric), 2) İmkânsız da içine alan zorunlu (apodeictic) ve 3) Mümkün (problematic) olmak üzere üç modalitenin varlığından bahsetmek mümkündür.²¹⁹

Şunu belirtmek gerekir ki, Aristoteles, her iki eserinde de başlı başına önermelerin modalitelerini çözümlemeye dönük bir çaba içerisinde olmamıştır. Bu durum, oluşan bazı belirsizliklerden dolayı, onun görüşlerine karşı farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. *Peri Hermeneias* adlı kitabında önermelerde modaliteyi inceleme konusu yapması, son tahlilde bu yapıdaki önermelerin karşıtlık (mütেকâbilât) ve birbirini gerektirme (telâzüm) durumlarını belirlemeye dönük olmuştur. Burada daha çok önermenin niteliği olarak olumluluk ve olumsuzluk üzerinden oluşabilecek karşı-olum veya bu durumda olan her bir önermenin mantıksal gerekliliğin çözülmesi amaçlanmıştır. *Birinci Analitikler*'de ise modalite bahsi, aynı modalite veya farklı modalitelere sahip önermelerden oluşan kipli (muhtelitât/mixed) kıyaslardan çıkan sonuç önermesinin hangi modaliteye bağlı olması gerektiği bağlamında ele alınmıştır.²²⁰

²¹⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 37. Henrik Lagerlund'a göre mümkün ve contingent terimleri, *Peri Hermeneias*'ta mümkünün (possibility) iki çeşidi olarak düşünülmüştür. Ancak *Birinci Analitikler*'de mümkün tek bir ifadeyle ve her iki yönden, yani zorunlu ve imkânsız olmayan anlamında kullanılmıştır. Bkz. Lagerlund, Henrik, *Modal Syllogistics in the Middle Ages*, Brill, Leiden, 2000, p. 9.

²¹⁸ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35. Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, s. 121.

²¹⁹ Kneale, William and Kneale, Marta, *The Development of Logic*, Oxford at the Clarendon Press, 1962, s. 82. *Peri Hermeneias*'ta mutlak ve zorunluluk ile birlikte mümkün iki şekilde (bir yönden ve iki yönden) alındığı için modalite sayısı dört olarak da değerlendirenler olmuştur. Bkz. Patterson, Richard, *Aristotle's Modal Logic (Essence and Entailment in the Organon)*, Cambridge University Press, 2002, p. 3. Bir yönden mümkün imkânsız olmamaya karşılık gelirken, iki yönden mümkün hem zorunlu hem de imkânsız olmamaya karşılık gelmektedir. Bochenski'nin işaret ettiği gibi *Birinci Analitikler*'in esas dikkate aldığı iki yönlü mümkün çeşidi olmuştur. Bkz. Bochenski, I. M., *A History of Formal Logic*, trans. by Ivo Thomas, University of Notre Dame Press, 1961, p. 82-83. İskender'e göre Aristoteles, "iyi", "kötü", "uzun", "kısa", "hızlı" ve "yavaş" şeklinde birçok modalite düşünmüş olsa da bunlar bir kıyas yapısında bir öncülün esaslı ayrımını oluşturacak modaliteler değildirler. Bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Prior Analytics 1. 1-7*, p. 82. Fârâbî de benzer bir yaklaşımla bütün modaliteleri temel modaliteler (cihetü'l-uvvel) ve temel olmayan modaliteler (cihetü'l-âhîra) şeklinde ayırmaktadır. O, Aristoteles'in amacının metinde zikredilen ilk veya temel modaliteler olduğunu ifade eder. Bkz. Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 163; Haklı, Şaban, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", *Felsefe Dünyası*, 2004/1, sy. 39, s. 115-116.

²²⁰ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 37-47; *Birinci Çözümlemeler*, s. 35.

Asırlar sonra Aristoteles'in mantık sistemini yeniden inşa etme amacıyla olan İbn Rüşd'ün *Kitâbu'l-İbâre*'deki tutumu, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'daki tutumuyla paralel gelişirken, diğer kitap ve risalelerinde, Aristoteles'in modalite anlayışını çözümleme ve geliştirmeye dönük çabalar içinde olduğu görülmektedir. Onun çabalarını, konunun bizzat kendisinden hareketle oluşmuş çabalar olmaktan ziyade, Aristoteles'ten kendisine kadar geçen zaman içinde onun yanlış anlaşılmasının önüne geçmek veya onun sistemine yönelik eleştirilerin giderilmesine dönük savunmacı bir yaklaşım olarak değerlendirmek gerekir.

İbn Rüşd, modalite bahsini, *Kitâbu'l-İbâre*, *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *Resâilü'l-Felsefiyye* adıyla bir araya toplanmış muhtelif risalelerde ele alır. O, *Kitâbu'l-İbâre*, Aristoteles'in ele aldığı çerçevede, daha önceki yorumcuların isimlerini anmadan ve yorumcularla herhangi bir tartışmaya girmeksizin, modalite konusunu anlaşılır kılma çabası içindedir. Adı geçen diğer eserlerinde ise Aristoteles'in yaklaşımını temellendirmeye dönük, olumlu veya olumsuz daha önceki yorumcularla tartışmalı bir retorik içinde konuyu ele almaktadır. Konuyla ilgili kendisine mahsus çözümlemeleri de Aristoteles'in maksadının anlaşılmasına matuf çabalar olarak görülmelidir.

Kitâbu'l-İbâre'de önermeleri, modalite sahibi olanlar (zevâtü'l-cihât) ve modalite sahibi olmayanlar şeklinde bir ayrıma tabi tutan İbn Rüşd, modaliteyi (cihet), yüklem konusu için var olması veya var olmamasının keyfiyetine delalet eden lafız şeklinde tanımlamaktadır. “İnsan zorunlu olarak canlıdır” ve “İnsanın mümkün olarak filozoftur” önermeleri gibi.²²¹

Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere birçok filozofun önermelere ilişkin madde ve modalite ayrımını aynı şekilde dikkate alan İbn Rüşd, söz konusu ayrımı, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta açıkça Aristoteles'e dayandırmaktadır (*kâle: ve li enne'l- mukaddiamâte'l- mutlakati ve'l-izdirâriyyeti ve'l-mümkineti tuhâlifu ba'duhâ ba'den fi'l-ciheti ve fi'l-mâdde*).²²² Dolayısıyla ona göre Aristoteles, mutlak, zorunlu ve mümkün olan her bir

²²¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 117.

²²² Fârâbî ve İbn Sînâ'da madde-modalite ayrımı için bkz. Köz, *İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi Ankara, 2000, s. 171. Önermenin maddesi, konu ve yüklem durumunda olan terimlerin işaret ettiği varlıklar arasındaki ilişkinin kendi halindeki durumunu (nefsü'l-emr) ifade eder. Önermenin modalitesi ise konu ile yüklem arasındaki zihinsel ilişki anlamına gelir ve yükleme ilişkisinin durumu bir sözcükle açıkça ifade edilmektedir. Örneğin “Her insan canlıdır” ve “Her insan zorunlu olarak canlıdır” örneklerinde olduğu gibi. Bkz. Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı*, s. 90.

öncülün, modalite ve madde bakımından farklılıklarını gözetmiştir.²²³ İbn Rüşd’ün düşündüğü şekilde *Birinci Analitikler*, bu türden kıyas örneklerini barındırmakta ve Aristoteles, bu anlamda kipli kıyaslar bağlamında madde modalite ayrımını gözetmektedir. Ancak İbn Rüşd’ün ileri sürdüğü gibi modal önerme çeşitlerinin ayrışmasının madde ve modalite boyutu, Aristoteles’in ilgili metninde açıkça ortaya konulduğunu söyleyemeyiz.

İbn Rüşd, modal karma kıyas sonuçlarının büyük önerme ve küçük önermeden hangisine bağlı olması gerektiği bağlamında da kıyasların öncüllerinin madde ve modalite farklılığını gözetmektedir.²²⁴ Bu hususiyetle önermelerde madde-modalite ayrımının yapılmış olması mantıksal açıdan bunun bir önemini olduğunu göstermektedir. Kıyasın birer öncülü olmaları hasebiyle meseleyi değerlendiren İbn Rüşd, öncüllerin maddesinden ziyade onların şekil bakımından, yani formu bakımından değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü kıyasın sonuç verme kriterleri bu yönünün hesaba katılmasıyla gerçekleşmektedir. Ona göre, eğer öncüllerin modalitesine değil de maddesine itibar edilirse kıyas, mantıklı/doğru bir sonuç vermeyebilir. Nitekim *Birinci Analitikler*’in de bu anlamda amaçladığı kıyasların modalitesi/sureti olmuştur.²²⁵ Bu durum şu örnekle izah edilmektedir:

“Her insan beyazdır”

“Her beyaz olan canlıdır”

“Her insan canlıdır”

Bu kıyasın sonuç önermesinin maddesi itibariyle zorunlu, modalitesi bakımından ise bir mutlak önerme olduğunu ileri süren İbn Rüşd’e göre, sonucun böyle gerçekleşmiş olması mutlak öncüllerden hareketle gerçekleşmiştir. Bu çıkarımda “canlılık” kavramının “insan”a yüklenmesi, insan olması yönünden değil, “beyazlık” bakımından

²²³ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 175; Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35. Aristoteles, madde ve modalite ayrımını açık bir dille ifade etmemiş olsa da oluşturmuş olduğu kıyasların öncül ve sonuçlarında elbette bunların farklılığını gözetmiştir. *Birinci Çözümlemeler*’in Arapça ve İngilizce tercüme versiyonları için bkz. Aristoteles, “Kitâb Anâlûtika’l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, “Prior Analytics”, *The Complete Works of Aristotle*, edit by Jonathan Barnes, trans. by, A. J. Jenkinson, Princeton University Press, v. I, 1995, p. 48.

²²⁴ İbn Rüşd, “fi lüzûm cihâti’n-netâic li cihâti’l-mukaddimât ve fi ihtilâtu’l-Mutlakati ma’a’z-Zarûfiyye” *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fi’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabii li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru’l-Beydâ, Fas, 1983, s. 182. Bu risale, bundan sonra “fi ihtilâtu’l-Mutlakati ma’a’z-Zarûfiyye” kısaltmasıyla zikredilecektir.

²²⁵ Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, s. 18-19.

olmuştur. Bu nedenle varılan “*Her insan canlıdır*” sonuç önermesi, kıyasın maddesinden dolayı değil, modalitesi (zihinsel yargı) açısından gerçekleşmiştir. Bu nedenle de modalitesi bakımından mutlak olarak değerlendirilmelidir.²²⁶ Bu bakımdan mantıksal çıkarımın gerçekleşmesinde öncüllerin unsurları arasındaki madde yönüyle olan ilişkisinden ziyade, zihinsel olarak kabul edilmiş olan ilişki rol oynamaktadır. İşte bu ilişkiyi sağlayan şey, önermenin maddesi değil, modalitesi olarak değerlendirilmektedir.²²⁷

İbn Rüşd *Kitâbu'l-İbâre*'de modal önermeleri, öncelikle zorunluluk (zaruriyye) ve imkân ifade eden önermeler olarak iki kısma ayırır. Zorunluluğu da varlığı zorunlu (vacip) ve yokluğu zorunlu (mümteni') şeklinde bir ayrıma tabi tutan düşünürümüz, böylelikle imkânsız (mümteni') zorunluluktan ayrı bir modalite olarak değil; zorunluluğun yokluğa dönük boyutu olarak düşünmektedir. Zorunlu, yüklem konuyla ilişkisi varlık yönünden tüm zamanlarda gerçekleşirken, imkânsız yüklem konuyla ilişkisi yokluk yönünden tüm zamanlarda söz konusudur. İmkân ise yüklem konu için var olması veya yüklem konu ile olan ilişkisinin zorunlu olmaksızın ihtimal ifade edilmesidir.²²⁸

İbn Rüşd, burada Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserinde ele aldığı zorunlu (vacip) ve imkânsız (mümteni') modalitelerini zorunluluk (zaruriyye) kavramının birer çeşidi olarak değerlendirirken, Aristoteles'in mümkün ile izah edilebilecek veya anlaşılabilir iki kavram veya iki modalitesini (mümkün ve muhtemel/contingent) ise sadece mümkün ile ifade etmektedir. Böylece *Kitâbu'l-İbâre* bağlamında zorunluluk ve imkân olmak üzere iki modalite karşımıza çıkmaktadır. Mümkün konusunda *Peri Hermeneias* ile uyumsuz gibi görünen İbn Rüşd'ün bu tutumunda, Aristoteles'in mantık sisteminde son tahlilde modalitelerin esas *Birinci Analitikler*'in konusu olması ve

²²⁶ İbn Rüşd, “*fi ihtilâtu'l-Mutlakati ma'a'z-Zarû'iyye*”, s. 182-183.

²²⁷ Esas metinde değinilen bazı sebeplerin dışında önermenin madde ve modalite ayrımı bilginin doğru ve yanlışlığı açısından da önemlidir. Çünkü zihnin nesneye ilişkin verdiği yargılar varlığın bizzat kendisine bazen uyabilir, bazen de uymayabilir. Bu şekilde olması konunun ontolojik ve epistemolojik farklılığından kaynaklanmaktadır. Mantıksal açıdan kesin bilginin oluşabilmesi için söz konusu farkın ortaya konulması gerekir. Bir şeyin ontik olarak tespit edilmesi ile o şeyin epistemik bir obje olarak bilinmesi farklı durumlardır. Dolayısıyla bu iki farklı durum birbirinden ayrıştırılıp problem alanları karıştırılmamalıdır. Önermenin maddesi denildiğinde göndergesi yapılan varlığın dış dünyadaki durumuna işaret edilirken, modalitesi ise söz konusu dış gerçekliği olan varlığın özünde yer alan zihinsel karşılığıdır. İkincisi, doğru veya yanlış olabilir. Bu konuya ilişkin daha detaylı bilgi için bkz. Derin, Necmi, “Vacip ve Mümkün Kavramlarının Kullanım Farklılığı”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, 2012, sy. 55, s. 137-138.

²²⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 117.

Aristoteles'in burada söz konusu ayrıma gitmemiş olmasının belirleyici olduğunu düşünülebilir.

İbn Rüşd'ün, *Kitâbu'l-Kıyâs* ve *Resâilü'l-Felsefîyye*'de yer alan muhtelif risalelerinde yaptığı tasnif ise *Birinci Analitikler*'in sınıflandırmasından farklı değildir. Buna göre bir önerme ya 1) Mutlak, ya 2) zorunlu ya da 3) mümkündür.²²⁹ Sonuç olarak Aristoteles ve İbn Rüşd sisteminde modalitenin esasen kıyaslar bağlamında ele alınan bir konu olduğu düşünüldüğünde, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ın tasnifi, İbn Rüşd'ün anlayışını netleştirmektedir. Bu anlayış, Aristoteles kaynaklı olmakla birlikte Fârâbî'nin tasnifiyle de uyumludur.²³⁰

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*'de modal önermelerin ontolojik temellerine ilişkin, Aristoteles'in belirlemiş olduğu modalitelerin zorunlu ve mümkün olarak ifade edilmesini, bunlarla kastedilen ya da dile getirilen şeyin varlıkla bu şekilde bir mütekabiliyetlerinin olmasına dayandırmaktadır. Bu anlamda var olanlar, bilkuvve ve bilfiil şeklinde bir ayrıma tabi tutulabilir. Başka bir ifadeyle varlık ya bilkuvve ya da bilfiil durumlardan biri olarak kendini göstermektedir. Önermelerde varlık bulan modalitelerin var olma biçimleriyle ilişkilerine dikkat çeken İbn Rüşd, söz konusu modalitelerden zorunluluğun bilfiil, mümkünün ise bilkuvve olarak varlık bulma şekli olduğunu ifade etmektedir.²³¹

Kitâbu'l-Kıyâs'ta mutlak önermeleri de bu çerçeveye dâhil ederek benzer bir analizde bulunan İbn Rüşd'e göre, önermelerin mutlak, zorunlu ve mümkün şeklinde bir ayrıma tabi tutulması, varlığın gerçekte böyle olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, şeylerden bazıları, varlığı zorunlu olmaksızın bilfiil olarak varlık bulurlar. Bazı şeyler, bilfiil olmakla birlikte zamansal bir sınırlama söz konusu olmaksızın devamlı surette var olurlar. Bazı şeyler de var ki, devamlı olmadıkları gibi, bilfiil olarak varlık göstermeyebilirler. Bunlar gelecek zamanda olmaları ile olmamaları muhtemel olan olaylar veya şeyler için geçerlidir. Söz konusu varoluş biçimleri sırasıyla mutlak, zorunlu ve mümkün karşılık gelmektedir.²³² İbn Rüşd'ün bu önermeleri kuvve, fiil ve süresiz fiil ile ilişkilendirmesi, mantıksal olarak varlık bulan her bir modal önermenin “nesnel gerçeklikle uyum” prensibini esas aldığını göstermektedir. Aynı şekilde zorunlu

²²⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35.

²³⁰ Fârâbî'nin modalite tasnifi için bkz. Köz, *İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s. 171.

²³¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 117.

²³² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35.

ve mümkün gibi mutlak önermelerin varlığı da nesnel gerçeklikte temellendirilmesi, İbn Rüşd'ün modal sisteminde mutlak önermelerin salt modal işlemciden arındırılmış olmasını değil; modal işlemci almamış olsa da aynı zamanda müstakil bir modalite olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Modal önermelere ilişkin bu ön bilgilerden sonra şimdi de önermelerin mutlak, zorunlu ve mümkün sınıflarına dair İbn Rüşd'ün görüşlerine, bu çerçevede onun tarafından yapılan Aristoteles sisteminin temellendirmesine ve bununla bağlantılı olarak onun bazı yorumculara yöneltmiş olduğu eleştirilere geçebiliriz.

2. 3. 1. Mutlak Önermeler

Daha önceki mantıkçılar tarafından anlaşılması noktasında İbn Rüşd'ün problemli gördüğü ve bu nedenle önemseyip en çok üzerinde durduğu önerme çeşidi mutlak önermeler olmuştur.²³³ Bu nedenle o, *Mutlak veya Vücudiyye Önerme Üzerine (el-kavl fi'l-mukaddimati'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka)*²³⁴ adlı risalesini mutlak önermelerin incelemesine/anlaşılmasına ayırmıştır. Söz konusu risalenin dışında, farklı modalitelere sahip önermelerden oluşturulan karma kipli (muhtalitât-mixed) kıyasları konu edinen, doğrudan veya dolaylı başka risaleler ve *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta onun mutlak önermelere ilişkin görüşlerini bulmak mümkündür.²³⁵ Mutlak önermelere ilişkin incelememiz, mümkün ve zorunlu önermelerin mutlak önermelerle olan ilişkisini belirlemeyi hedefleyen *Mutlak veya Vücudiyye Önerme Üzerine* adlı risaleyi esas alarak, bununla

²³³ Mutlak veya vücudiyye kavramlarının kullanımına ilişkin İslam felsefesinin kavramsallaştırmasında önemli bir yeri bulunan Fârâbî'ye göre, mutlak ifadesinin kullanılmasının sebebi bu tarz önermelerin hiçbir modal şart koşulmaksızın dile getirilmesindendir. Vücudiyye denilmesinin sebebi ise önermenin zorunlu veya mümkün olduğu açıklanmaksızın bir şeyin varlığına delalet etmesinden dolayıdır. Bu bakımdan mutlak ve vücudiyye eş anlamalı iki kavram olarak kullanılmıştır. Bkz. Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 92. Grekçeden Süryaniceye oradan da Arapçaya mutlak ve vücudiyye kavramlarının gelişimi ve Fârâbî'nin kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Lameer, Joep, *Al-Fârâbî and Aristorllian Syllogistics*, p. 55-57. İbn Rüşd, Fârâbî'nin kullanmış olduğu her iki kavramı bazen birlikte bazen ayrı ayrı, ama aynı anlamda kullanır. Onun gerek mutlak gerek zorunlu gerekse de mümkün ilişkili tanımlamalarını bir arada görmek için bkz. Gihamy, Gerard, *Encyclopedia of İbn Rushd's-Averroes-Terminology*, Libraire du Liban Puplichers, Beyrut, 2002, s. 1090-1091.

²³⁴ İbn Rüşd'ün bu risaleden amaçladığı şey, mutlak önermelerin ne olduğunu ortaya koymakla birlikte onun nazarında Aristoteles'in, yorumcular tarafından yanlış anlaşılmasından dolayı, onun görüşlerinin doğru anlaşılmasını sağlamaktır.

²³⁵ “el-kavl fi'l-mukadimati'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka” adlı risalesinin dışında mutlak önermelere ilişkin İbn Rüşd'ün görüşlerini bulabileceğimiz diğer risaleleri şunlardır: 1) Nakzu mezhebi Themistius fi'l-mekâyîsi'l-Mümkün fi'l-şekleyni'l-Evvel ve's-Sânî 2) el-kavl fi cihâti'n-netâic fi'l-mekâyîsi'l-murekkeb ve fi ma'na'l-makûl 'ala'l-küll 3) el-kavl fi cihât netâici'l-mekâyîsi'l-muhtelitâti mine'l-Mutlaka ve'z-Zarûrî ve'l-Mümkün ve fi ma'na'l-makûl 'ale'l-küll 4) el-kavl fi'l-mukaddimati'l-Vücûddiyye ve'z-Zarûriyye ve ihtilâthumâ 5) fi lüzum cihati'n-netâic li cihâti'l-Mukaddimât ve fi ihtilâti'l-Mutlak ma'a'z-Zarûfiyye.

birlikte İbn Rüşd'ün diğer eser ve risalelerinden istifade edilerek şekillenecektir. Söz konusu risalenin sistematüğinden hareketle, öncelikle İbn Rüşd'ün ele aldığı şekilde Aristoteles yorumcularının görüşlerine ve İbn Rüşd'ün onlara yöneltmiş olduğu eleştirilere değinilecek, daha sonra ise Aristoteles'i esas alarak kendisinin geliştirmiş olduğu düşüncelere yer verilecektir. Bu incelememizde öncelikle İbn Rüşd'ün görüşlerini ele almak yerine, onun nazarında Antik yorumcular ve İslam filzozoflarının görüşlerine yer vermemizin sebebi, İbn Rüşd'ün kendi düşüncelerini, bunlara dönük yapmış olduğu eleştiri ve değerlendirmeler bağlamında oluşturmamasından kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd, amacı olarak ifade ettiğı mutlak önermelerin ne olduğu ve Aristoteles'in mutlaklara ilişkin öğretisinin nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye geçmeden önce, Themistus'un kitabında bulduğunu ve Fârâbî'nin de bundan bahsettiğini söylediğı iki farklı öğretisi sahibinin görüşlerini inceleme konusu yapar.²³⁶

1. Theophrastus, Eudemus ve Themistus'un yaklaşımı.
2. İskender Afrodisî ve onun takipçilerinin yaklaşımı.²³⁷

İbn Rüşd'ün aktardığına veya okumasına göre birinci grubun, yani Theophrastus ve Eudemus öğretisine göre, mutlak veya vücudiyye önermeler, zorunluluk ve imkân modalitesinin ikisinden de soyutlanmış önermelerdir. Bu tür önermelerde bu iki modalitenin her ikisi de açıkça bulunmaz. Bununla birlikte mutlak önermenin maddesi zorunluluk veya mümkün modundan birine sahip olabilir.²³⁸ Böylelikle Theophrastus ve onun gibi düşünenler, mutlak önermeleri zorunluluk ve imkân gibi herhangi bir

²³⁶ İbn Rüşd, Themistus ve Fârâbî'ye dayanarak söz konusu iki farklı yaklaşımı inceleme konusu yaparken ele aldığı görüşleri/bilgileri iki düşünürün hangi kitaplarından aldığını söylememektedir. Her iki düşünürün günümüze kadar ulaşmış eserlerinde böylesi bir bilginin olmadığı bilinmektedir. Flannery, İbn Rüşd tarafından nakledilen söz konusu iki farklı görüşün İskender Afrodisî tarafından *On Aristotle Prior Analytics*'de de ele alınmadığını söyler. Bkz. Flannery, Kevin L., *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, E. J. Brill, New York, 1995, p. 94. Cemaleddin Alevî de İbn Rüşd'ün bahsettiğı Themistus'un kitabı ve Fârâbî'nin görüşlerine ilişkin bir bilgiye sahip olmadığını, ancak Fârâbî'nin *Birinci Analitikler*'in şerhinin günümüze ulaşmamış baş kısımları olabileceğini ifade eder. Bkz. İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka", *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîi li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 114, dip. 2, 3. Bundan sonra bu risale, "el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka" kısaltmasıyla zikredilecektir. İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde mutlak önermelere ilişkin zikrettiğı iki görüş sahipleri, İbn Rüşd'ün aktardıklarıyla uyusmaktadır. Ancak ikinci grubun mutlak önermeler hakkındaki görüşleri farklı aktarılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 28.

²³⁷ İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka", s. 114.

²³⁸ İskender de Theophrastus'un mutlak önermesini İbn Rüşd'ün anladığı şekilde anlamıştır. Bkz. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 97.

modaliteye sahip olmayan önermeler olarak düşünmektedirlerdir. Bu grubun öğretisini değerlendiren İbn Rüşd'e göre, mutlak önermede yer alan modal durum, sanki zorunluluk ve imkânda bulunan modal durumun bir benzeri ya da zorunluluk ve imkânın bir türü olarak düşünülmüştür. Çünkü bu iki modaliteden birinin mutlak önermeye, maddesi açısından eklenmiş olarak kabul edilmiştir. Bu durum, yani her iki modaliteden birinin mutlak önermeye yüklenmesi konunun maddesine göre belirlenir. İleri sürülen bu yaklaşım tarzı, aynı zamanda daha sonraki Antik dönem Peripatetiklerin mutlak önerme hakkındaki öğretisi olmuştur.²³⁹ Ayrıca İbn Rüşd, *Tümel Yükleme ve Bunun Dışında Mutlak İle Zorunlu Önermeler ve Onların Karışımı Üzerine (Ma'na'l makûl 'ale'l-küll ve gar-i zâlik ve'l-kavl fi'l-mukaddimati'l-Vücûdiyye ve'z-Zarûrîyye ve ihtilâtuhumâ)* adlı risalesinde bu gruba göre mutlak önermenin, "yüklemin konu için mutlak olarak var olduğu" şeklinde düşünüldüğünü ileri sürerek bu durumda mutlak önermenin bilfiil var olmakla zorunluluk ve imkânı kapsadığını ifade etmektedir.²⁴⁰

İkinci yaklaşım, yani İskender ve onun takipçileri ise birinci gruptan farklı olarak mutlak önermeyi, bilfiil mevcut olduğunda, başlı başına var olan mümkün önerme gibi düşünmüşlerdir. Yani şimdiki zamanda yüklem konu için bilfiil var olduğu takdirde böyle bir önerme onlar için mutlak önerme olarak düşünülmelidir.²⁴¹

Nicholas Rescher, İbn Rüşd'ün okumasına göre, her iki grubun mutlak önermeler hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır:

*"Peripatetikler mutlak önermeleri, her ne kadar önermenin maddesi mümkün ya da zorunlu olmayı gerektirse de mümkün ve zorunlu modal ifadelerden ayrı bir modal ifade (statement/modality) olarak aldılar. İskender ve onu takip edenler ise mutlak önermeleri mümkün önermelerin belirli, kesin bir türü olarak, yani bilfiil mevcut olan bir önerme olarak kabul ettiler."*²⁴²

²³⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 143; "el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka", s. 115. Theophrastus'un mutlak önermeler hakkındaki görüşleri için ayrıca bkz. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 114.

²⁴⁰ İbn Rüşd, "Ma'na'l makûl 'ala'l-küll ve gayr-i zâlik ve'l-kavl fi'l-mukaddimati'l-Vücûdiyye ve'z-Zarûrîyye ve ihtilâtuhumâ", *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîi li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 156. Bundan sonra bu risale, "el-makûl 'ale'l-küll" kısaltmasıyla zikredilecektir.

²⁴¹ İbn Rüşd, "el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka", s. 115.

²⁴² Rescher, Nicolas, "Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi", *C.Ü. İlahiyat Dergisi*, çev. Kamil Kömürcü, Sivas, 2011, c. XV, sy. 2, s. 308, dip. 23.

Sahip oldukları görüşlerin Aristoteles'in maksadına uygun olduğu veya bu konuda onun düşünceleriyle paralellik arz ettiğini düşünen her iki öğretinin mensupları, kendi görüşlerini temellendirmek için başlıca iki yol takip etmişlerdir. Birincisi, her iki öğreti sahipleri kendi öğretilerini herhangi bir filozof veya felsefi sisteme dayandırmaksızın, konunun bizzat kendisinden hareketle savunmuşlardır. Bu anlamda yapılan temellendirme, konu ekseninde gerçekleşmektedir. İkincisi ise, yine her iki öğreti sahipleri, görüşlerini Aristoteles üzerinden veya onun konuya ilişkin görüşlerine dayandırmak suretiyle savunmaya çalışmışlardır.²⁴³

İbn Rüşd, her iki öğreti sahiplerinin hem konunun kendisinden hem de Aristoteles'e dayandırdıkları görüşlerini desteklemeye dönük yaklaşımlarını sunarak, bunları değerlendirmeye tabi tutar. O, Theophrastus ve Eudemus öğretisinin en güçlü yanının, konunun kendisinden ele alınan boyutundan geldiğine duyulan inancın hâkim olduğunu söyler. Mutlak önermeleri, konunun kendisi bakımından bir şeyin gerçekliği olarak düşünen birinci grup, görüşlerini doğallığıyla modalite bakımından böylesi önermelerin varlığına bağlamaktadırlar. Söz konusu yaklaşımın mensuplarının bu şekilde düşünmesi, mutlak önermelerin bu durumun dışında başka bir şey olmadığı şeklindeki inançlarından ileri gelmektedir.²⁴⁴ Dolayısıyla onlara göre, modalite bakımından gerçekliğinin böylesi bir boyutu olduğu için bu şekilde kabul edilmesi gerekir.

Yaklaşımın Aristoteles'ten hareketle görüşlerini delillendirmesine gelince, bu öğretiyi savunanlarca bu durum, Aristoteles'in kıyas sisteminde öncülleri farklı modal önermelerden oluşmuş karma yapıların sonuç vermesi ile alakalı olarak görülmüştür. Yani büyük öncülü mutlak ile küçük öncülü mümkün olan karışımından bir kıyasın ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Onlara göre, Aristoteles'in karma modal kıyas sisteminde, mutlak önermeler zorunlu ve mümkünlerle birlikte kullanılmıştır. Bu da Aristoteles'in bu türden önermeleri zorunlu ve mümkünlerden farklı düşündüğünü göstermektedir. İbn Rüşd, söz konusu görüş sahiplerince işaret edilmek istenen mutlak önermenin bu türden örneklerinin zamanın çok az bir kısmında meydana geldiği için kıyasta (burhanî olarak) kullanılmayacağını ileri sürer.²⁴⁵ O, Theophrastus ve Eudemus'un mutlak önemelerine dönük bu değerlendirmesinin bir benzerini İskender'den de nakleder. İskender'e göre de

²⁴³ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 115.

²⁴⁴ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 115.

²⁴⁵ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 115.

Theophrastus ve Eudemos'un mutlak önermeleri, genellik ifade etmekten uzak, sadece kısa bir zamanı gösterirler. İbn Rüşd, Aristoteles'in bu türden önermeleri burhanî kıyaslara dönük olarak kullanmadığını ve tam bir sonuç veremeyeceğinden ötürü kullanılmasından da kaçınılması gerektiğini söyleyerek, konuya ilişkin Aristoteles'ten şunları aktarmaktadır:²⁴⁶

*“Bu tarz öncüllerin tümel olduklarını, örneğin şimdi ya da işaret edilen bir zaman gibi ifade etmediklerini kabul etmek gerekir. Fakat mutlak olarak alındıklarında böyle değildir. Çünkü bu tür öncüllerle kıyas kurulabilir. Ancak öncüller belirli bir zamanla sınırlandırılmış bir şekilde alınırsa kıyas geçerli olmayacaktır.”*²⁴⁷

İbn Rüşd'e göre Aristoteles, karma modal kıyaslarda mutlak önermeleri zamansal olarak sınırlamamak suretiyle doğru bir sonuç elde edilebileceğini düşünmüş ve bu türden önermelerin zamansal sınırlandırılmasıyla meydana gelebilecek yanlış sonuçların da önüne geçmiştir.²⁴⁸ Dolayısıyla Aristoteles'ten hareketle geliştirilen bu öğretinin görüşlerini geçerli bulmayan İbn Rüşd, şu karma kıyas örneğiyle söz konusu temellendirmenin yanlışlığını izah etmeye çalışır:

“Şu an hareket eden her şey atır”

“Her insan mümkün olarak hareket eder”

“Her insan (mümkün olarak) atır” sonucu çıkar ki, bu sonuç yanlıştır.

İbn Rüşd'e göre, birinci grubun mutlak önermeler hakkındaki düşünceleri, zamanın bir kısmına işaret ettiği için mutlakın mümkün önermeyle birlikte alınarak oluşturulacak bir karma kıyastan doğru sonuç elde edilemez. Dolayısıyla Aristoteles'in maksadına uygun olacak mümkün öncülle birlikte mutlak öncül, zamanın sadece bir kısmına işaret etmemelidir. Sınırlanan bir zamanla değil, salt anlamda anlaşılmalıdır.²⁴⁹ İbn Rüşd, Aristoteles'in maksadını şu kıyas örneğini vererek izah etmektedir:

“Şu an hareket eden her şey canlıdır”

²⁴⁶ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka”, s. 115; Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 53-55.

²⁴⁷ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka”, s. 115-116. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 57.

²⁴⁸ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka”, s. 116.

²⁴⁹ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka”, s. 116. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 59.

“Her insan mümkün olarak hareket edendir”

“Her insan canlıdır”

Birinci grup tarafından örneklendirilen kıyas yapısı, hem mümkün modalitesinde hem de yanlış olarak sonuç vermektedir. Eğer insan mümkün olarak hareket ediyorsa at olması da mümkün olarak sonuçlanacaktır. Bu nedenle İbn Rüşd, birinci öğreti sahiplerinin Aristoteles’ten hareketle görüşlerini temellendirmelerini, bu türden kullanılan önermelerin azlıkla kullanılan önermeler olduğu gerekçesiyle zayıf bulmaktadır. Oysa kendisinin oluşturduğu örnekte mutlak öncül, zamansal bir kısıtlamaya sahip olmadığı gibi kıyas mutlak olarak da sonuç vermiştir.²⁵⁰ Burada İbn Rüşd’ün eleştirileri, birinci grup tarafından kendinden ileri sürülen mutlak önermenin zorunlu ve mümkünden farklı olmasına dönük değildir. Çünkü bu farklılık onun tarafından da kabul edilmektedir. Bundan ziyade söz konusu belli bir zamana (çok az bir zaman/‘ala’l-asgar) işaret eden mutlak önermelerin esas mutlak oldukları kabulüne dönük eleştirilerdir. İbn Rüşd’ün yaklaşımı, böylesi bir yapıya sahip önermelerden oluşturulan kıyasın doğru sonuç vermeyeceği veya burhanî bir geçerliliğe sahip olmayacağı düşüncesi noktasında olmuştur. Nitekim İbn Rüşd’ün sunduğu ilk kıyas örneğinde sonuç yanlış çıkmaktadır. Azlıkla mutlak öncül her ne kadar doğru olsa da mümkün bir öncülle yanlış bir sonucun doğmasına sebep olmuştur.

İskender ve onu takip edenler de birinci grup gibi hem konunun bizzat kendisinden hem de Aristoteles’e dayanarak kendi yaklaşımlarını temellendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre, *Birinci Analitikler*’de amaçlanan modalite olarak önermelerin çeşitli açılardan dış dünyaya karşılık geldiklerini göstermek olmuş ve birinci grubun zannettiği gibi modalitelerin sadece zihinsel bir gerçekliği de söz konusu değildir.²⁵¹ Dolayısıyla birinci grubun mutlak önermelerin dış gerçekliklerini göz önünde bulundurmayıp, sadece zihinsel gerçekliklerine değinmiş ve bu nedenle mutlak önermenin kuvvetini modalite eklenmiş önermeler gibi düşünmüş olmaları ikinci grup tarafından eleştirilmiştir.²⁵²

²⁵⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-mukaddimeti’l-Mutlaka*”, s. 116. Söz konusu kıyas yapısının sonuç önermesi aslında zorunlu bir önermedir. Ancak İbn Rüşd, bu sonuç önermesinin mutlak olduğunu söyler. Mutlak olarak değerlendirilmesinin sebebi, daha önce izah edilen İbn Rüşd’ün madde ve modalite ayrımıyla ilgilidir. Buna göre büyük önerme mutlak olduğu için sonucun buna bağlı olması gerekir. Yani sonuç önermesi madde yönüyle zorunlu, ama modalite bakımından mutlaktır.

²⁵¹ İskender’in Theophrastus’un mutlak önermelerini bir çeşit zihinsel kategori olarak görmesi hakkında ayrıca bkz. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 97.

²⁵² İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-mukaddimeti’l-Mutlaka*”, s. 116.

İskender'in birinci gruba yöneltmiş olduğu "dış gerçeklikten yoksunluk" eleştirisi, kendisinin sahip olduğu, mutlak önermelerin mümkün önermelerin veya mümkün varlıkların tabiatından olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşıma karşı İskender'in alternatifi ise mutlak önermelerin "zihinsel kategorisi (mental category)" bulunsa da aynı zamanda realitenin maddesine uygunluğu da söz konusu olduğu şeklindedir. Yani bu tür önermeler bilfiil gerçekliği olan önermelerdir.²⁵³ Kevin Flannery'e göre, İskender'in çıkarım formu, maddesinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla onun mutlak (assertoric) önermesi de maddesini içeren veya maddesine mutabık bir önermedir.²⁵⁴

İbn Rüşd'ün okumasına göre, İskender ve onu takip edenlerce nicelik almamış önerme ile tikel niceleyici almış önerme arasında kurulan indirgeme ilişkisi, mutlak önerme ile mümkün önerme arasında kurulmaktadır. Buna göre, "modal söz (de dicto)" içermeme özelliğiyle mutlak önerme, nicelik edatı almamış belirsiz (mühmele) önerme gibidir. Burada belirsiz önerme için ileri sürülen düşünceler, mutlak önerme için de geçerli kılınmaktadır. Niceliği belirsiz önermeler genel yaklaşım gereği tikel nicelik almış önermeler kuvvetinde düşünülmüştür. Bu yaklaşımdan hareketle ikinci grup, modal ifade almamış olması nedeniyle mutlak önermenin mümkün önerme kuvvetinde olduğunu düşünmüşlerdir. Mutlak önerme, açık bir ifadeyle diğerlerinden ayrılmamış olsa da durum böyledir.²⁵⁵

Aynı şekilde ikinci grup, önermelerin döndürmesi üzerinden, olumsuz mutlak önermelerin döndürülemez olduğunu ileri sürerek bu haliyle onu mümkün önermelere benzetmektedirler.²⁵⁶ Kurulan bu analogi, mutlakın mümkün gibi düşünülmesine sebep olmuştur. Onlara göre, kıyas yapılarında da durum aynı şekilde işlemektedir. Niceliği belirsiz iki öncüllü bir kıyas geçerli bir sonuç vermez. Aynı şekilde mutlak maddeli iki öncülde oluşmuş bir kıyas iki tikel öncüllü kıyasa benzer ve geçerli sonuç vermez. Dolayısıyla mutlak bir önerme birinci grubun düşündüğü gibi zorunluluk ve mümkün

²⁵³ Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 97-98.

²⁵⁴ Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 113-114.

²⁵⁵ İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*", s. 116.

²⁵⁶ Bu görüş, İskender'in bizzat görüşü olamaz, onu takip edenlerce ileri sürülmüş olabilir. Çünkü o, mutlak olumsuz önermelerin döndürmesini kabul etmektedir. Bkz. Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 28. İbn Rüşd'ün de kabul ettiği Aristoteles'in modal sisteminde mümkün tümel olumsuz önermeler döndürülemez. Ancak mutlak tümel olumsuz hakkında böyle düşünülmediği için söz konusu yapılan analogi de doğru olmaktan uzaktır.

modalitesinin dışında bir önerme gibi değil, mümkün önerme gücünde düşünülmelidir.²⁵⁷

Nicholas Rescher, İbn Rüşd'ün risalesinden hareketle, İskender'in nazarında önemli olanın, önermenin sadece modal işlemciyle veya nicelik edatı ile sınırlandırılmamış olması olduğunu söyleyerek onun yaklaşımını şöyle değerlendirmektedir:

*“Bu, İskender'in mutlak önermeleri zorunlu değil, belirli biçimde mümkün olarak, niceliği belirsiz önermeleri de tümel değil, belirli biçimde tikel olarak almasıdır ki, o bunu kendi mantığının önemli bir özelliği olarak çeşitli konuları açıklamada başarılı bir şekilde kullanmıştır.”*²⁵⁸

Rescher'in nazarında İskender'e göre, “Köpekler evcildir” önermesini, “Bazı köpekler evcildir” şeklinde tikel olarak kabul etmek, “Bütün köpekler evcildir” gibi tümel olarak almaktan daha uygundur. Benzer şekilde “Köpekler evcildir” mutlak önermesinin, “Köpekler mümkün olarak evcildir” şeklinde mümkün modalitesinde kabul edilmesi, “Köpekler zorunlu olarak evcildir” şeklinde zorunluluk modalitesinde almaktan daha doğru bir yaklaşımdır.²⁵⁹ Anlaşıldığı üzere Rescher'in İskender'in yaklaşımını bu şekilde yorumlaması, mutlak önermelerin zorunlu ve mümkünden birine dâhil etme zorunluluğu durumunda; zorunlu değil de mümkün olmasının daha mantıklı olduğu tespitine dönük bir değerlendirmedir. Oysa İbn Rüşd'ün sisteminde mutlak önermeler, zorunlu ve mümkünün dışında ayrı bir var oluşa sahip olduğu için onun nazarında mutlak önermeler için böyle bir ikilemin zorunluluğu söz konusu değildir. Dolayısıyla mutlak önermelerin zorunlu veya mümkünden birine indirgemek gibi bir zorunluluğu söz konusu olmamalıdır.

İkinci grubun Aristoteles'e dayanarak iddialarını temellendirmeleri, hulfî kıyaslar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Onlara göre Aristoteles, hulfî kıyasları oluştururken, mutlak öncüllerle mümkün modalitesindeki öncülleri birbiriyle sürekli değiştirmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'in böyle yapmış olması, onun nazarında mutlak önermenin aslında mümkün önerme olarak düşünülmesinden ileri gelmektedir.²⁶⁰ Yukarıda değinildiği üzere, ikinci öğretiye göre, mutlak önermelerin mümkünlere ircasına ilişkin

²⁵⁷ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka”, s. 116.

²⁵⁸ Rescher, “Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi”, s. 311, dip. 37.

²⁵⁹ Rescher, “Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi”, s. 310, dip. 36.

²⁶⁰ İbn Rüşd, “el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka”, s. 116.

bütün benzetmeler, onların mümkünlerin doğasında olduğuna dönük bir çaba olarak düşünülmelidir. Ancak bu mutlakın ayrı bir modal önerme olmadığını göstermez. Çünkü bu anlayışa göre, mutlak önerme mümkünün tabiatından olmakla birlikte bilfiil varlık bulmuş bir önermedir.

İskender'in görüşlerini İbn Rüşd'ün bakış açısından bağımsız bir şekilde incelemek, Afrodiasiaslı'nın nazarında meselenin daha iyi anlaşılmasına sağlayacaktır. Afrodiasiaslı, modal karma kıyaslardan hareketle, *Birinci Analitikler* tarafından zorunlu, mutlak ve mümkün olarak belirlenen önermelerin, farklı önermeler olduklarını kabul ederek bu önermeleri şu şekilde tanımlayarak birbirinden ayırır: Zorunlu önerme, konu yüklem ilişkisinin bir zamanla sınırlanmaksızın devam etmesidir. Eğer önermede konu yüklem ilişkisi şimdiki zamanda gerçekleşiyorsa ve bu ilişki, tüm zamanlar için söz konusu değilse bu mutlak (unqualified) bir önermedir. Mümkün ise mutlakdan farklı olarak şimdiki zamanda olmayıp, olması veya olmaması şeklinde iki zıtlığı taşıyan önermelerdir.²⁶¹ İbn Rüşd'ün aktardığı kadarıyla, *Birinci Analitikler*'in şerhlerinde İskender'in mutlak önermeleri, mümkün önermeler hükmünde düşündüğüne dair herhangi bir bilgiyle karşılaşmadık. Bunun, İbn Rüşd'ün bir çıkarımı olması muhtemeldir. Flannery'e göre de İskender'in sisteminde mutlak önermeler, tüm zamanlı zorunlu önermelerden ayrıldığı gibi mümkünlerden de ayrılmaktadır. Ancak Flannery, mutlakın mümkün maddesine atfen meydana gelen bir önerme çeşidi olduğunu da belirtmektedir.²⁶² Böyle bir anlayış, mutlak önermeyi mümkünün tabiatından düşünmek suretiyle mümkünü yaklaştırmakla birlikte onu tamamen mümkün önerme içinde değerlendirmeyi gerekli kılmaz.

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın kabul ettiği genel ve özel mutlak önermelerin (İbn Rüşd'ün tartışma konusu yaptığı) söz konusu Antik filozofların mutlak önerme yorumlarından ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre, Themistius (Theophrastus ve onun gibi düşünenler) mutlak önermeyi genel mutlak olarak anlamış, İskender ise İbn Rüşd'ün de “azlıkla mutlak” olarak değerlendirdiği önerme türünü, özel mutlak olarak anlamıştır. İbn Rüşd, her iki öğretisi sahiplerinin konunun kendisinden yanısıra, Aristoteles'ten hareketle görüşlerini temellendirmelerini, Aristoteles'in maksadından

²⁶¹ Bkz. Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Prior Analytics 1. 1-7*, p. 79; *On Aristotle's Prior Analytics 1. 8-13*, trans. by Ian Mueller with Josiah Gould, Cornell University Press, New York, 1999, p. 53-54.

²⁶² Flannery, *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, p. 96-97, dip. 125.

uzak olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd'ün bu düşüncesinden farklı bir şekilde Tûsî'ye göre, Aristoteles'in *Organon*'da konuyu ele alma şekli, yorumcularının mutlak önermeyi birbirinden farklı bir şekilde anlamalarının nedeni olmuştur. Ayrıca Tusî, *Organon*'da her iki tasnif biçimine de uygun örneklerin bulunduğunu ileri sürmektedir.²⁶³ Tusî'nin de işaret ettiği, Aristoteles'in her iki grubun yorumlarına kaynaklık edecek örnekler kullandığı düşünceye İbn Rüşd'ün herhangi bir itirazı söz konusu değildir. Ancak daha önce belirtildiği gibi İbn Rüşd'ün eleştirileri, söz konusu örneklerin Aristoteles tarafından azlıkla kullanılan örnekler olduğu ve bunların gerçek mutlak önermelere karşılık gelmediği noktasında olmuştur.

İncelenen iki grup dışında İbn Rüşd, İslam filozoflarından en önemlileri olarak düşündüğü Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuya yönelik görüşlerini de değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ'ya yönelik değerlendirmelerini kısa tutan İbn Rüşd'ün onun mutlak önermeler hakkındaki görüşlerine yönelik geliştirdiği tutum hakkında üç husus, dikkat çekicidir: Birincisi, düşünürümüz İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ*'da kendisinden önceki Aristoteles yorumcularının mutlak önermelere dönük yaklaşımlarını kendi zorunlu önermeleri üzerinden izah etmesine, dolayısıyla oluşan karmaşıklığa dikkat çeker. İkincisi, *Kitâbu'n-Necât*'da İbn Sînâ'nın mutlak önermeler için dört farklı anlam düşündüğü ve bunlardan üçünün *Kitâbu's-Şifâ*'da zikredilenler olduğunu ifade eder. Üçüncüsü ise Tony Street'in de işaret ettiği gibi, İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın zorunlu önermelerini veya zorunlu önermelerle ilgili şartlarını kaydeder, ancak bu şartların mutlak önermenin çeşitleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair bir açıklamaya girmeksizin, İbn Sînâ'nın yaklaşımını kafa karışıklığı ve bocalama olarak değerlendirmektedir.²⁶⁴ İbn Sînâ'nın mutlak önermelere yaklaşımını, onun zorunlu önermeleri bağlamında ele alan İbn Rüşd, *Kitâbu's-Şifâ*'dan şunlar aktarır:

“İnsanlardan bir kesim, mutlak önermelerin ne zorunlu ne mümkün modalitesinin şartlarını hiçbir zaman taşımadıklarını söylediler. Fakat mutlak önerme ya zorunlu olan beş modaliteden biri olabilir ya da mümkün madalitesinden biri olabilir.... Ve insanlardan bir kesim mutlak önermenin ilk ikisi hariç geri kalan üç modu içerdiğini ve zorunlunun da ilk iki modu

²⁶³ Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*, s. 100.

²⁶⁴ Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 71. İbn Sînâ'nın dört çeşit mutlak önermesi için bkz. Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı*, s. 97.

kapsadığını söylediler.²⁶⁵ O (muhtemelen İskender), sadece mutlak önermenin yüklemine konuya, yüklem konuda bulunduğu sürece uygun olduğunu savunmuştur ki, bu saçma bir görüştür.”²⁶⁶

İbn Rüşd’ün naklettiği Şifâ pasajı, İbn Sînâ’nın mutlak önermeler hakkındaki düşüncesine dair doğrudan açık bir fikir sunmadığı gibi, kendisi de buna ilişkin açık bir değerlendirmede bulunmaz. *Kitâbu’n-Necât*’da bakıldığında, İbn Sînâ, burada zorunlu önermeleri ele aldıktan sonra İbn Rüşd’ün değindiği iki öğreti sahiplerinin mutlak önermeler hakkındaki görüşlerini zikrederek onlara dönük değerlendirmeleri üzerinden kendi düşüncesini dolaylı olarak sunmaktadır. Burada söz konusu iki öğretinin de Aristoteles’in yaklaşımıyla uyumlu olduğunu düşünen İbn Sînâ, her iki yaklaşımdan birini tercih etmek zorunda olmadığını ve her ikisini de göz önünde bulundurduğunu söyleyerek, İbn Rüşd’ün aksine, uzlaştırmacı bir tavır sergilediği görülmektedir.²⁶⁷ *Mutlak veya Vücudiyye Önerme Üzerine* adlı risalenin İbn Sînâ değerlendirmelerine zorunlu önermeler bağlamında tekrar dönülecektir. Şimdi de İbn Rüşd’ün mutlak önermeler konusunda Fârâbî’ye yönelik değerlendirmelerini ele alacağız.

İbn Rüşd, Fârâbî’nin zorunlu olmayan önermeleri iki kısma ayırarak, bu çerçevede mutlak önermeler problemini çözmeye çalıştığını ileri sürer. Dolayısıyla onun Muallim-i Sînâ’ya yönelttiği eleştiriler bu noktada yoğunlaşmaktadır. Fârâbî’yi İskender’in görüşlerine yakın/meyilli bulan İbn Rüşd’ün Afrodisiaslı’ya yönelik değerlendirmeleri/eleştirileri dolaylı olarak onun için de geçerlidir. Bazı hususlarda Fârâbî’yi eleştirse de onunla bazı noktalarda benzer düşündüğü görülmekte olan İbn Rüşd’ün Fârâbî ile olan benzerlikleri ve ondan farklılıklarını görebilmemiz için öncelikle Fârâbî’nin kendi metinlerinden mutlak önermeler hakkındaki görüşlerine kısaca değinmemiz gerekir.

Muallim-i Sînâ, mutlak önermelerde adet olanın modalite bildiren bütün unsurların ortadan kaldırılması, yani hem zorunluluğun hem de imkânın açığa vurulmaması olduğunu ifade etmektedir. Modalitenin kaldırılmış olması bir anlamda modalite konumuna geçtiğini ileri süren Fârâbî, Afrodisiaslı’nın da bu görüşte olduğunu ve

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*’ta zorunlu önermelerden ilk iki kipin dışında kalan dört yapı olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 28.

²⁶⁶ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-mukaddimeti’l-Mutlaka*”, s. 121. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: El-Kıyâs*, s. 28-29.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 28. Ayrıca bkz. Kız, *İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s. 117, 188.

bunun Aristoteles'in yaklaşımıyla uyumlu olduğunu dile getirerek, kendisinin de bu görüşte olduğunu ima etmektedir. Ona göre, mutlak önermelerde bütün modalitelerin kaldırılmış olması bir anlamda onun ne zorunlu ne de mümkün olduğuna işaret eder. Fârâbî'nin modal sisteminde mutlak önerme, gerçekte zorunlu ile mümkün arasında bir yerde bulunur veya her ikisinden de pay alan bir konuma sahiptir. Bilfiil var olduğu için zorunluya yakın düşünülse de mutlak önermeler, gelecek zamanda olmama gibi bir ihtimali de taşıması bakımından mümkünün tabiatından kabul edilmektedir. O, mutlak önerme için “*Zeyd ayaktadır*”, “*Amr yürümektedir*” ve “*İnsan adildir*” önermelerini örnek olarak kullanmaktadır.²⁶⁸

Burada zorunlu ve mümkün gibi bir modal işlemci ile kayıtlanmayan her önermenin mutlak olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Çünkü Fârâbî'nin modal sisteminde zorunluluk ve mümkün gibi mutlak önermeler de ontolojik bir gerçekliğe karşılık gelmektedir. Bu nedenle mutlak önerme, her ikisinden pay almakla birlikte zorunlu ve mümkün değildir. Dolayısıyla iki modalitenin arasında yer alır. Yapılan açıklamalar ve verilen örnekler ışığında Fârâbî'nin yaklaşımında mutlak önermeler, zorunlulardan çok mümkünlere yakın olduğu söylenebilir. Bu da onun nazarında mutlak önermenin öncelikle mümkünlerle ilişkili bir modalite olduğunu göstermektedir. Mümkünün tabiatından düşünülmeyle bu bakımdan kapsamı açısından mümkününden daha özel, zorunludan daha geneldir.²⁶⁹ Fârâbî'nin mutlak önermesi, her ne kadar bilfiil olmayı ifade etse de, zorunlu olmaktan çok mümkün önermeye daha yakın düşünülmesi, İbn Rüşd tarafından onun İskender'e meyilli görülmesinin temel nedenlerinden biri olmuştur. Yukarıda aktarılanlardan hareketle mutlak önermelerin gerek mümkün gerekse zorunlu önermelerden pay alması ve bu nedenle onlara benzemesi veya onlardan ayrılma durumunun, problemleri bir alan oluşturduğu görülmektedir.

İbn Rüşd, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserine dayanarak mutlak önermelerin bazı örnekleri hakkında onun düşüncelerini ele alarak, bu örnekler üzerinden kendi yaklaşımıyla konuya açıklık getirmeye çalışır. İbn Rüşd'e göre Fârâbî, zorunlu olmayan önermeleri üç kısma ayırarak bu problemi çözmeye çalışmıştır: Yüklem, ya konunun çoğunda (1) ya zamanın çoğunda (2) ya da hem konunun hem de zamanın çoğunda

²⁶⁸ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 62-63.

²⁶⁹ Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 62-63. Ayrıca bkz. Haklı, Şaban, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği”, s. 118; Köz, *İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s. 57.

birlikte var olur (3). Bunların dışında kalan azlıkla ve eşit derecede gerçekleşen zamansal önermeler ise her iki filozof tarafından da bilimsel araştırmaya konu edilmez. Bilimsel araştırmaya konu olanlar, hem konuda hem de zamansal olarak çoğunlukla (3) bulunanlardır.

İbn Rüşd, Fârâbî'nin hem konu hem de zaman bakımından çoğunlukla gerçekleşen önerme çeşitlerine, “*Bütün kargalar siyahtır*” ve “*Bütün karlar beyazdır*” gibi örnekleri, zorunlu olmadıkları halde onları zorunluluk modalitesinde gördüğünü iddia etmektedir. Ona göre, Fârâbî, duyusal/deneysel olarak bilinen söz konusu örnekleri yanlışlayacak bir durumun olmadığı gerekçesiyle onları “kesin tam olanlara yakın (mukarebetun lil yakini't-tam)” önermeler olarak da değerlendirmektedir. Fârâbî'nin bu türden önermeleri bir çeşit zorunlulukla ilişkilendirme yaklaşımını isabetli bulmayan İbn Rüşd'e göre zihin, zorunlu olan önermelerde, yüklem ile konu arasında kurduğu ilişki özsel (zatî) olmak zorundadır. Eğer zihin, yüklem ile konu arasındaki ilişkiyi özsel olarak kavrayamıyorsa bu önermenin zorunlu olmadığını gösterir. Dolayısıyla zorunlu önermeler için geçerli olan özellik, zikredilen örnekler hakkında geçerli olmadığı için bu önermeler zorunlu değil, mutlak modalitesinde düşünülmelidir.²⁷⁰

Bu hususta İbn Rüşd'ün Fârâbî'den aktardığı görüşlerin sıhhatine yönelik bazı teknik bilgilere değinmek gerekir. İbn Rüşd, Fârâbî'den aktardığı görüşleri onun *Burhân* adlı kitabına dayandırarak sunmaktadır. Ancak bunun hangi *Burhân* kitabı olduğuna dair bir şey söylememektedir. Rescher, *el-kavl fi'l-mukaddimati'l-Vücudiyye evi'l-Mutlaka*'nın İngilizce çevirisinde soru işareti (?) bırakmak suretiyle bunun *İkinci Analitikler*'in (*Büyük?*) *Şerhi* olabileceği ihtimalini ima etmektedir.²⁷¹ Mübahat Türker'in neşrini ve çevirisini yaptığı birçok risâlenin toplandığı Fârâbî'nin *Şerâitu'l-Yakîn* adlı eserinde bulunan risâlelerden biri olan *Burhân Kitâbı* ve Ömer Türker ile Ömer Mahir Alper'in tercümesini yaptıkları *Kitâbu'l-Burhân*'da konuya dair şu bilgiler yer almaktadır: Kesin (yakîn) bilgi, zorunlu kesin ve zorunlu olmayan kesin şeklinde ayrılır. Fârâbî'ye göre, zorunlu olmayan kesin bilgi, belli bir zamanla sınırlı, değişebilen, zihin için bir mahzuru olmadan onun yanlış olması mümkündür. Zorunlu bilginin varlığı devamlı olan şeylerde geçerliiyken, zorunlu olmayan bilgi ise varlığı değişen şeylerde meydana gelir. Bir

²⁷⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimati'l-Mutlaka*”, s. 118-119.

²⁷¹ Rescher, Nicholas, *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press, 1963, p. 100.

kimsenin ayakta durması veya oturması böyledir. Zorunlu bilginin karşıtı imkânsız iken zorunlu olmayan bilginin karşıtı ise imkânsız değildir.²⁷²

Söz konusu eserler bağlamında Fârâbî'nin zorunlu olmayan kesin bilgi türleri için İbn Rüşd'ün iddiasının aksine, zorunluluk ifadesini kullanmadığı görülmektedir. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün zikrettiği örnekler de onun zorunlu olmayan bilgiye ilişkin ileri sürdüğü düşüncelerle de uyushmaktadır. Çünkü bu tür önermeler karşıtlarını barındırma özelliğini taşımaktadırlar. Karşıtı imkânsız olmayan önermeler bu nedenle de zorunlu olamazlar. Bu konuda İbn Rüşd'ün anlama biçimini kuşkulu hale getiren bu bilgilerden sonra onun yaklaşımı üzerinden konuyu incelemeye devam edebiliriz.

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta “*Bütün kargalar siyahtır*” ve “*Bütün karlar beyazdır*” gibi duysal olarak elde edilen önermeler için “gerçek mutlak (el-mutlakatu'l-hakikiyye)” ifadesini kullanır. Ona göre, bu tür önermeler, mutlak tümel bir yüklemeyle, yani yüklem konusunu için konunun tamamında veya zamanın çoğunda var olması şeklinde duysal olarak gerçekleşir. Tek tek tikellerin toplamından oluşturulmuş tümevarımsal yöntemle inşa edilmiş bu türden mutlak önermeler ile zorunlu önermeler arasındaki fark, zorunluların aksine mutlak önermelerin gelecek zamanın az bir kısmında gerçekleşmeme ihtimaline sahip olmalarıdır. Zihin, yüklem konusunda bulunmamasını imkân çerçevesinde düşünebilir. Ancak zorunlu önermeler için böyle bir şey söz konusu değildir. Zorunlu önermede yüklem ile konu ilişkisi, özsel olarak gerçekleşmektedir. Gelecek zamanın çok az bir kısmında dahi olsa konu yüklem ilişkisinin kopması söz konusu değildir.²⁷³

İbn Rüşd'ün nazarında, Fârâbî'nin yaklaşımını şöyle izah etmek mümkündür: “*Her S, P'dir*” önermesinde, eğer P, tüm S'ler için bütün zamanlarda doğru ise bu önerme zorunlu bir önermedir. Eğer yüklem sadece S'lerin çoğunluğu için veya çoğu zaman için doğru olursa bu durumda önerme mutlak olur. Mutlak ve zorunlulara ilişkin tanımlamanın aksine burada İbn Rüşd'ün karşı çıktığı nokta, “*Bütün kargalar siyahtır*” ve “*Bütün karlar beyazdır*” gibi örneklerinin Fârâbî tarafından zorunlu önermeler olarak kabul edilmesidir. Oysa İbn Rüşd'e göre, burada özsel olarak bütün kargaların

²⁷² Fârâbî, “Burhan Kitabı”, *Şerâitu'l-Yakîn*, neşr. Mübahat Türker-Küyel, AKMY, Ankara, 1990, 74-75; *Kitâbu'l-Burhân*, s. 3.

²⁷³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 199.

siyah olmasında ve bütün karların beyaz olmasında bir zorunluluk söz konusu olmadığı halde yüklem ile konu arasında oldukça güçlü/zorunlu bir ilişki kurulmuştur.²⁷⁴

İbn Rüşd'ün gerçek mutlak önermeler olarak değerlendirdiği zikredilen örneklerden “*Bütün kargalar siyahtır*” örneğinde yüklem konunun önemli bir kısmı (çoğunlukla) veya bütün zamanlar için geçerli olmasından dolayı bu türden önermeleri mutlak önermelere dahil etmesi anlaşılır bir yaklaşımdır. Ancak “*Bütün karlar beyazdır*” örneği için aynı şeyleri düşünmek mümkün müdür? Kargaların bir kısmı veya kara olan kargaların beyaz da olabileceği düşüncesi, karın beyazlığı için de söz konusu olabilir mi? Herhangi bir nesne için rengin ilintisel durumu gibi karın beyaz olması için de aynı şey geçerli midir? Karın beyaz olmadığı bir zaman veya konu itibarıyla bir miktarı düşünülebilir mi?

Bu hususta İbn Rüşd'ü anlamak için onun burhân nazariyesi bağlamında zorunluluğu nasıl değerlendirdiğine bakmamız gerekir. *Şerhu Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde zorunluluğu, özsel ve ilintisel şeklinde bir ayrıma tabi tutan İbn Rüşd'e göre, özü bakımından zorunlu olanlar ilintisel olarak mümkün olabilir. İlintisel olarak zorunlu olan şeyler de özü bakımından mümkün olabilirler. O, buradan hareketle hassaların birbirine yüklenmesini ilintisel olarak zorunlu, ancak özü bakımından mümkün olarak değerlendirmektedir. “Kar”a “beyaz”ın ve “zift”e “siyah”ın yüklenmesini bu şekilde değerlendiren İbn Rüşd, dolayısıyla bu türden önermeleri, yani özü bakımından mümkün, ancak ilintisel olarak zorunlu olabilenleri zorunlu öncüllerden sayılmaması gerektiğini düşünmektedir.²⁷⁵

Fârâbî'nin görüşlerini konunun bizzat kendisinden eleştirmekle birlikte, Aristoteles'ten hareketle de eleştiren İbn Rüşd, *İkinci Analitikler*'de zorunlu önermelerin tamamında yüklem konuda bulunmasının özsel olarak gerçekleştiğini ileri sürer.²⁷⁶ Bu nedenle yüklem ile konu ilişkisi özsel olmayan önermeler, zorunluluk kategorisinde değil, mutlak olarak düşünülmektedir. Bu tür önermelerde yüklem, bazı zamanlarda konunun tamamı için geçerli olmayabilir. Dolayısıyla yüklem bazı zamanlarda konu için

²⁷⁴ Rescher, “Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi”, s. 314, dip. 54.

²⁷⁵ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kitâbu'l-Burhân*, tahk. Abdurrahman Bedevî, Silsiletu't-Turasiyye, Kuveyt, 1984, s. 255-256. İbn Rüşd'ün burhan nazariyesinde zorunluluk için özsel yükleme hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Burhân*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 212-219.

²⁷⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 18.

geçerli olmaması söz konusu olduğundan bunlar mutlak önermeler olarak kabul edilmiştir.²⁷⁷

İbn Rüşd'e göre, Aristoteles'in mutlak önermelerden kastı, İskender'i takip edenlerin zannettiği gibi, zamanın az bir kısmında gerçekleşen mutlak önermeler de değildir. Bunun aksine zamanın çoğunda gerçekleşen veya bunların her ikisidir. Muallim-ı Evvel, öncelikle zamanın çoğunda gerçekleşen mutlak önermeleri amaçlamıştır. İbn Rüşd'ün düşüncesinde İskender'i takip edenlerin aksine, zamanın az bir kısmına işaret eden mutlak önermeler, ilintisel olarak ve şahsi indirgemeler olarak değerlendirilmelidir. Ona göre, Aristoteles'in kıyas yapılarında yer yer bu türden örnekleri kullanması, ya mecbur kaldığı ya da burhanın dışında bazı sanatlarda fayda sağladığı gerekçesiyle olmuştur. Örneğin, Aristoteles, hulfî kıyaslarda çoğu zamanlı mümkün önermeleri sonuç elde etmek için az zamanlı mutlak önermelere dönüştürmek suretiyle kullanmıştır. Ancak o, azlıkla gerçekleşen mutlak önermeleri döndürme için kullanmıştır. Çünkü onun için kıyasın sonucunu bulmada çoğunlukla ve azlıkla gerçekleşen mutlak önermeler arasında bir fark bulunmamaktadır. Böylece Aristoteles mümkün önermelerin çeşitlerinden kıyas oluşturduğu gibi mutlak önermelerin çoğunluk ve azınlık açısından çeşitlerinden de kıyas örneklerini kullanmıştır.²⁷⁸ Önceki filozofların mutlak önermeler hakkındaki görüşleri ve İbn Rüşd'ün bunlar hakkındaki değerlendirmelerini ele aldık. Şimdi de konuya ilişkin onun doğrudan düşüncelerine geçebiliriz.

İbn Rüşd'e göre, mutlak/vücudiyye ifadesi, ne İskender ve onun takipçilerinin düşündükleri gibi mümkünden pay almış olması nedeniyle mümkün'e çok yakın bir modalite ne de Theophrastus ve onun gibi düşünenlerin zannettiği gibi zorunluluk ve mümkünü kapsayan bir anlama sahiptir. Onun nazarında “*Her yürüyen hareketlidir*” önermesinde görüldüğü gibi, mutlak önerme, yüklem konuya bağlanması, zorunluluk olmaksızın bilfiil gerçekleşmesidir.²⁷⁹ Aristoteles'in mutlaktan kastının da bu olduğu, yani zorunluluk olmaksızın, bütün zamanlar için geçerli olan bilfiil durumu belirtmek olduğunu söyleyen İbn Rüşd, mutlak önermelerin bazılarında zamansallık ifade edilmese de, yüklem konunun bütün fertleri için zamansal olarak çoğunlukla geçerli

²⁷⁷ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 119.

²⁷⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 147; “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 119.

²⁷⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 144,175.

olduğunu ileri sürmektedir. Mutlak önermelerde söz konusu olan zamansallık (zamansal sınırlılık), onları zorunlulardan ayıran temel ayrımı olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü zorunluluk modalitesine sahip bir önermede yüklemın konu için var olması, konunun bütün fertleri ve zamansal bir sınırlama olmaksızın gerçekleşmektedir.²⁸⁰

Mutlak önermeyi “tümel yükleme (el-makul ‘ale’l-küll)” üzerinden izah etmeye çalışan İbn Rüşd, tümel yüklemi, yüklemın konunun bütününde, bilfiil olarak mevcut olması şeklinde izah etmektedir. Tümel yükleme, konunun bütünü için ya bilfiil var olur ya da konunun bütünü için bilfiil var olmaz. Ancak ikinci durum, yüklemın konunun bütününde varlık göstermemesi, sadece mümkün durumlarda, dolayısıyla gelecek zaman için söz konusudur. Yüklemın konunun bütünü için bilfiil var olması bu anlamda önermeyi ya zorunlu ya da mutlak kılar. Tümel önermenin yüklemi, konuda bulunmak açısından belli bir zaman ile kayıtlı olmadan bir sürekliliği ifade ediyorsa bu önerme zorunluluk bildirir. Eğer yüklemın konuda bulunması, zorunlulukta olduğu gibi sürekli değil de zamanın herhangi bir kesitinde bulunmaya işaret ediyorsa bu da önermenin mutlak olduğunu gösterir.²⁸¹

İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta, daha iyi anlaşılmasını sağlamak maksadıyla bazı özellik ve fonksiyonları üzerinden mutlak önermeleri zorunlu önermelerle karşılaştırır. Ona göre, iki modalite türünün benzerliğini göstermek açısından dikkat çeken en önemli nokta, her ikisinde de yüklemın konuda tümel olarak bilfiil var olmasıdır. Dolayısıyla mutlak ve zorunlu önermelerde, “tümel yükleme” durumlarında bir fark söz konusu değildir. Her iki önerme türünden oluşturulan akıl yürütmeler aynı kurala tabidirler. Bir kıyasın geçerliliğini sağlayan şartların varlığı ikisi için de değişmemektedir. Bununla birlikte mutlak ile zorunlu önerme arasındaki şekil (formel) açısından temel fark, zorunluya zorunluluğun lafız olarak eklenmesi veya eklenebilmesidir. Zorunlu önermeye zorunluluk lafzının eklenmesi dışında mutlak önermeyle arasında şekil açısından bir fark olmadığını düşünen filozofumuza göre, mutlak öncüllerden oluşmuş bir kıyas yapısıyla zorunluluk bildiren öncüllerden oluşmuş bir kıyas yapısının sonuç veren veya sonuç vermeyen çeşitleri sayı bakımından aynıdır.²⁸² İfade edildiği gibi aradaki temel fark, mutlak önermede bütün zamanlarda zorunluluk ileri sürülmeksizin

²⁸⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-mukaddimeti’l-Mutlaka*”, s. 117.

²⁸¹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi’l-mukaddimeti’l-Mutlaka*”, s. 117.

²⁸² İbn Rüşd, “*el-makûl ‘ala’l-küll*”, s. 157-158. İbn Rüşd, Aristoteles’ten hareketle bu görüşleri ileri sürmektedir. Bkz. Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35.

bilfiil var olanlar için kullanılmasıdır. Bu nedenle mutlak önermelerde yüklem konuya yüklenmesi, yüklem konudan ayrılmasını mümkün kılacak bir nitelikte gerçekleşmektedir. Yani yüklem konudan ayrılması mümkün hale gelmektedir. Zorunluluk modalitesini taşıyan önermelerde ise yüklem konu ilişkisi özsel olarak gerçekleştiği için yüklem konudan ayrılması mümkün değildir. “*Her yürüyen hareketlidir*” ve “*Her insan canlıdır*” önermeleri üzerinden bu farklılığı dile getiren İbn Rüşd’e göre, “*Her yürüyen hareketlidir*” mutlak önermesinde yüklem konudan ayrılması mümkün iken, “*Her insan canlıdır*” zorunlu önermesinde ise yüklem konudan ayrılması mümkün değildir.²⁸³ Birincisi, bilfiil gerçekleşiyor olmakla birlikte yüklem ile konu özsel bir ilişkiye sahip değildir. Yürümek, hareketi özünde taşımaz. Hareket yürümeyi takip eder. Hareket sadece yürümeyi değil, birçok şeyi takip edebilir. Yürümek de nihayetinde bir konuya sıfattır. İkinci önermede ise terimler, özsel bir ilişkiye sahip olduğu için zorunluluk modunda düşünülmüştür. İnsan terimi canlılığı özünde taşımaktadır.

Özellikle tümellik ve bilfiil yapılarını ön plana çıkarmak suretiyle mutlak önermeleri zorunlularla karşılaştırması, İbn Rüşd’ün mutlak önermeleri mümkünen çok zorunlulara yakın düşündüğünü göstermektedir. Bu husus, İbn Rüşd’ü İskender ve Fârâbî’den farklı kılan temel noktalardan biridir. Onların yaklaşımında mümkün tabiatından düşünülen mutlak, İbn Rüşd’ün nazarında “zorunlu olmayan bilfiil” gerçeklikten kaynaklanan, özellikle yüklem konunun tamamında ve bilfiil var olması açısından daha çok zorunlu önermelere benzetilmektedir. Henrik Lagerlund, zorunlu önermelere benzetilmesi yönünden İbn Rüşd’ün mutlak (assertoric) önermesi için “şartlı zorunlu (conditionally necessary)” ifadesini kullanmaktadır.²⁸⁴ İbn Rüşd’ün dikkat çektiği en önemli fark, özsellik ve zamansallık boyutunda kendini gösterir. Zorunluluk modalitesinde zamansal (geçmiş, şimdi ve gelecek) açıdan herhangi bir sınırlama söz konusu değilken; mutlak önermeler, şuan bilfiil var olmakla birlikte gelecek zamanın bir kesitinde meydana gelmeme ihtimalini taşımaktadır.²⁸⁵

²⁸³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175-176.

²⁸⁴ Bkz. Lagerlund, Henrik, “The Assimilation of Aristotelian and Arabic Logic up to the Later Thirteenth Century”, *Handbook of the History of Logic*, edit by Dov M. Gabbay, John Woods, Elsevier, London, 2008, v. 2, s. 301.

²⁸⁵ Öyle görünüyor ki, tümel yükleme ve bilfiil var olma ortak özelliklerinin yanında Aristoteles’in mutlak ile zorunlu öncüllerden oluşturulan kıyasların benzer tarzda sonuç verdiği düşüncesi, İbn Rüşd’ün (onu İskender ve Fârâbî’den farklı kılan) mutlak önermeleri mümkünlerden çok zorunlulara benzetmesi

Mutlak önermelerde konunun kendinden bir zorunluluğu bulunmaması ve konunun fiili olarak yüklemi gerektirmesi yönüyle onları zorunlulardan ayrı tutan İbn Rüşd, bitişik şartlı önermeleri de bu anlayışla değerlendirir. Ona göre, zannedildiği gibi bitişik şartlı önermeler, modalite olarak zorunlu önermelerden kabul edilemez. İbn Rüşd'ün ismini vermediği bazı kimseler, şartlı önermeleri her zaman konunun yüklemi gerektirmesi açısından meseleyi değerlendirmişlerdir. Oysa şartlı önermelerde artbitişen kısım, önbitişen kısmın sürekliliğiyle/varlığıyla mutlak önermelerde olduğu gibi zorunluluk kazanır. Örneğin, “Güneş doğmuşsa, gündüz mevcuttur” önermesinde artbitişenin varlığı, önbitişenin varlık bulmasıyla zorunlu olarak gerçekleşecek bir sonuçtur. Bu nedenle bitişik şartlı önermeler, artbitişenin önbitişene bağlanmasıyla, zorunlulardan değil, mutlak önermelerden sayılmıştır.²⁸⁶ İbn Rüşd'ün bu düşüncesi, H. Lagerlund'un onun mutlak önermeleri için kullandığı “şartlı zorunlu” ifadesini anlamlı kılmaktadır.

Mutlak önermelerin türlerine dair İbn Rüşd'ün çok net bir sınıflaması söz konusu olmasa da, konuyla ilişkili metinlerine dayanarak onun yaklaşımını ortaya çıkarmaya çalışacağız. Onun nazarında mutlak önermeleri, öncelikle temelde bir zamanla sınırlı olmayan (fî zamanin gayr-ı mahdûd) ve bir zamanla sınırlı olanlar (fî zamanin mahdûd)

üzerinde etkili olmuştur. İbn Rüşd'ün yakınlık düşüncesini bir az daha ileriye taşıyan Jaakko Hintikka, *Time and Necessity* adlı eserinde Aristoteles'in zorunlu (apodeictic) ve mutlak (assertoric) önermelerin karşılaştırmasını yaparak bunların farklılığına ilişkin bir problemin olduğuna işaret eder. O, “A tüm B’ler için geçerlidir” örneğinde olduğu gibi tümel mutlak bir önermenin, *Birinci Analitiklerin*’in, 34b 7-17 kısmına dayanarak zamanla sınırlanmamış olarak anlaşılacak zorunda olduğu tüm zamanlar ve bireyler için geçerli olan bu mutlak önerme, eğer doğru ise zorunlu olarak doğru olduğunu söyler. Böyle düşünmekle mutlak ile zorunlu önermeler arasında ayırıcı fark ortadan kalkmış olacaktır. Ancak farkın kalmamış olması Hintikka’ya göre, Aristoteles’in “*Bulunma (assertoric), zorunlu olarak bulunma (apodeictic) ve olası bulunma (problematic) farklıdır...*” (*Birinci Çözümlemeler*, 29b, 29-30, s. 35.) ifadeleriyle çelişmektedir. Dolayısıyla mutlak önermelerin zorunluluk gibi bazı niteliklere sahip olmadığını kabul etmesek Aristoteles’in bazı kıyaslarının yanlıtı olduğu görmek mümkün olacaktır. (1) “A, mümkün olarak tüm B’ler için geçerlidir”, (2) “B, tüm C’ler için geçerlidir” ve sonuç olarak (3) “A mümkün olarak tüm C’ler için geçerlidir” (*Birinci Çözümlemeler*, 34a, 34-35, s. 57) Hintikka, Aristoteles’in oluşturduğu bu kıyas formunda, (2) “B, tüm C’ler için geçerlidir” önermesine zorunluluk modalitesi eklenmediği sürece sözü edilen kıyas yapısının geçerlilik kazanmayacağını düşünür. Dolayısıyla, “B, zorunlu olarak tüm C’ler için geçerlidir” şeklinde düşünölmeli ve Aristoteles’in aslında yaptığı veya amacının da bu olduğunu söyler. Sonuç olarak Hintikka’ya göre, Aristoteles’in assertoric öncülleri bazı örneklerde göröldüğü gibi şimdiki zamanlı kıyasları kapsamaktadır. Aristoteles’in modal siteminde açık bir uyumsuzluk anlamına gelmese de önemli bir problemin varlığına işaret eden Hintikka problematic ve assertoric karışımı bazı kıyas örneklerine dayanarak assertoric önermelerin apodeictic önermelerden farklı bir güce sahip olduğunu ileri sürmektedir. Hintikka’ya göre zorunlu önermelere zorunluluk ifadesi katılmadan mutlak önermelerden ayırt etmenin zorlaştığı düşüncesi İbn Rüşd'ün işaret ettiği şekilde mutlak önermelerin zorunlulara ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. Bkz. Hintikka, Jaakko, *Time and Necessity Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford University Press, London, 1973, p. 136-138.

²⁸⁶ İbn Rüşd, “*el-makûl ‘ala’l-küll*”, s. 160.

şeklinde bir ayrıma tabi tutmak mümkündür.²⁸⁷ Zamansal olmayan önermeleri zorunlu önermelerle karşılaştırarak izah etmeye çalışan İbn Rüşd, zorunlu önermelerde söz konusu olan yüklemın konu için özsel olarak var olma ilişkisinin, bu tür mutlak önermelerde arızî olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu tür mutlak önermelerde konu ve yüklem, sıfatlardan mürekkeptir. Sıfat olarak nitelenen yüklem konuda bazen bulunduğu gibi bazen de bulunmayabilir. Ancak önermede konu için sıfat bulunduğu zaman zorunlu olarak yüklem olan sıfat, konu için bulunmak zorundadır. Örneğin, “*Bütün yürüyenler hareketlidir*” önermesinde “yürümek” bilfiil konulduğu takdirde ondan “hareketlilik” gerekli olur. Aynı şekilde yürümek kaldırıldığı zaman hareketlilikte de kalkar.²⁸⁸ Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’de mutlak önermelerden öncelikle amaçladığı bu tür önermeler olduğunu söyleyen İbn Rüşd’e göre, aynı şekilde “*Bütün insanlar uyuyandır*” önermesinde görüldüğü gibi mutlakın bu çeşidi belli bir zamanla sınırlanmamıştır. Konunun var olmasıyla yüklemın konuyu zorunlu olarak takip etmesi söz konusudur. Bu anlamda Theophrastus ve Themistus’un Aristoteles’i yanlış anladıklarını düşünen İbn Rüşd, onların mutlak önermeden, ister mümkün isterse zorunlulukla olsun, yüklemın konu için var olması şeklinde anladıklarını ileri sürer. Bu durumda onların nazarında mutlak önerme için bir sınır çizilmemiş olur. Bu haliyle mutlak önermeler, hem zorunluluk hem imkân modalitesine sahip olmuş olur.²⁸⁹

Cemaleddin Alevî’nin de dikkat çektiği gibi, İbn Rüşd, *el-kavl fi’l-mukaddimâtî’l-Vücûddiyye ve’z-Zarûriyye ve ihtilâthumâ* adlı risalesinde diğer metinlerinde görmediğimiz bir çeşit mutlak önermeden daha bahseder.²⁹⁰ O, açıkça ayrı bir sınıf ifadesi kullansa da bu çeşitten önermelerin zorunlu, mutlak, zamansal mutlak veya zamansal olmayan mutlak sınıflarından hangisine ait olduğu konusunda net bir yaklaşım sergilemez. Bununla birlikte bunu zamansal mutlak önermelerden ayrı tuttuğu gibi, zamansal olmayanlardan da ayrı tutar. Ancak yaptığı açıklama ve verdiği örneğe bakarak, bunun zamansal olmayan önermeler sınıfından olabileceğini söylemek mümkündür.

²⁸⁷ İbn Rüşd’ün zamansal olmayan mutlak önermeleri, zorunluda olduğu gibi, devamlı olması açısından değil, zamanın belli bir kesitine işaret etmemesi yönüyle anlaşılmalıdır.

²⁸⁸ İbn Rüşd, “*el-makûl ‘ala’l-küll*”, s. 161-162.

²⁸⁹ İbn Rüşd, “*fi lüzûm cihâtî’n-netâic li cihâtî’l-mukaddimât ve fi ihtilâtu’l-Mutlaka ma’a’z-Zarûriyye*”, *Resâilü’l-Felsefiyye: Makâlât fi’l-mantık ve’l-ilmi’t-tabii li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru’l-Beydâ, Fas, 1983, s. 177.

²⁹⁰ İbn Rüşd, “*el-makûl ‘ale’l-kül*”, s. 162, dip. 37.

Önermenin terimleri üzerinden konuyu izah etmeye çalışan İbn Rüşd'e göre, bu mutlak önerme türü, bir yönüyle mutlak bir yönüyle zorunludur. Bu tür önermeler, konusu özsel (cevher) ve değişen (arızî) sıfatın birleşiminden oluşmaktadır. Konudan gerekli olarak çıkan yüklem ise konunun sıfatından ve kendinden var olan, yani doğuştan özsel olan sıfatın birleşiminden oluşmaktadır. Böylece konu sadece arızî, yüklem ise sadece bizzat olarak gerçekleşir. İbn Rüşd buna, "*Her yürüyen canlıdır*" önermesini örnek vermektedir. Konunun değişen sıfatı yönünden bakıldığı takdirde önerme mutlaktır. Eğer konunun sadece sıfatına yönelik olarak düşünülürse bu durumda zorunlu bir önerme olarak görmek gerekir. Eğer "yürümek" sürekli olmayan, aksine yürümenin canlı için var olduğu belli bir zamanda "canlı"ya yüklenirse "yürümek", devamlı olarak "canlı"yı gerektirecektir. Çünkü yürümeyi taşıyan ve yürümele nitelenen şey, zorunlu olarak canlıdır. Dolayısıyla İbn Rüşd, bu tür önermelerin bir yönden mutlak bir yönden zorunlu olduğunu düşünmektedir. Mutlak olması bizzat, zorunlu olması ise ifade edildiği gibi şartlara bağlı, arızî olarak gerçekleşmektedir. Bu çeşit mutlak önermelerin konusu mutlak, yüklemi ise zorunluluk modunda bulunur. İbn Rüşd, bu önerme çeşidini zatî yönden mutlak düşündüğü için biz de bunu mutlak önermeler kategorisinden değerlendirdik. Bunun tersi, yani konusu zorunluluk, yüklemi ise mutlak maddesinde olan önermelerden de bahseden İbn Rüşd, böyle olan önermelerin salt mutlak önermeler olarak düşünülmesi gerektiğini ve öncekine benzer bir şekilde bunlara ilintisel olarak da olsa, zorunluluğun ilişmediğini ileri sürmektedir.²⁹¹

Yukarıda ele alınan mutlak önerme çeşitleri zamansal olmayan önermeler olarak düşünüldü. Bu tür önermelerin zamansal bir göndermeleri ya da niceliksel olarak zamanın belli bir kesitine işaret etmeleri söz konusu değildir. İbn Rüşd bu türden olan mutlak önermeler için, "*mahza vücudiyye (el-vücudiyyetü'l-mahza)*" ifadesini de kullanmaktadır.²⁹² Zamansal mutlak önermelerde ise yüklem konuda bulunması belirli bir zamana (zamanun mu'ayyenün/el-vücudiyyetü'z-zamaniyye) işaret etmektedir. Bu çeşit zamansal mutlak önermelerde yüklem konu için var olması belli bir süreye hasredildiği için konu-yüklem ilişkisi zorunluluk taşımaz. Bu özelliğinden dolayı, zamansal olmayan mutlaklardan farklı olarak konu yüklemi her zaman gerektirmez.²⁹³ Bu çerçevede İskender'i eleştiren İbn Rüşd'e göre Afrodisiaslı, sadece belirli bir

²⁹¹ İbn Rüşd, "*el-makûl 'ala'l-küll*", s. 162.

²⁹² İbn Rüşd, "*el-makûl 'ala'l-küll*", s. 163.

²⁹³ İbn Rüşd, "*el-makûl 'ala'l-küll*", s. 163.

zamanda gerçekleşenleri (İbn Sînâ'nın İskender'in mutlak önermesi olarak nitelendirdiği önerme) mutlak önerme olarak görmüş ve Aristoteles'in amacının da bu olduğu yanlışlığına düşmüştür.²⁹⁴ Oysa İbn Rüşd, problem ekseninde konu yüklem ilişkisinin zamansal sınırlılığı belirtilmeyen, belirtilse de çoğunlukla mutlak önermeleri gerçek mutlak veya bunları bilimsel nitelikte görmektedir. Mesela, “*Her yürüyen hareket edendir*” önermesinde “yürümek” bilfiil gerçekleşmesi durumunda ondan “hareketlilik” gerekli olur. Eğer “yürümek” konusu ortadan kalkarsa “hareketlilik” yüklemi de ortadan kalkar. Yüklem, bu bakımdan konuya zorunlu olarak bağlıdır.²⁹⁵ Görüldüğü şekilde İbn Rüşd, daha önce değindiğimiz birinci grubun mutlaklar hakkındaki görüşlerini zamansal bağlamdan çok zamansal olmayanlar bağlamında eleştirirken, ikinci grubun görüşlerini ise zamansal mutlaklar bağlamında eleştiriye tabi tutmaktadır.

İbn Rüşd, belli bir zamanla kayıtlı olan mutlak önermeleri de nicel olarak üç kısma ayırmaktadır:

1. Yüklemin konunun bütünü için zamanın çoğunda (‘ala’l-ekser) bulunan mutlak önermeler.
2. Yüklemin konunun bütünü için zamansal olarak azlıkla (‘ala’l-ekal) bulunan mutlak önermeler.
3. Yüklemin konunun bütünü için zamansal olarak eşit bir şekilde (‘ala’l-tesâvî) bulunan mutlak önermeler.

Zamansal olmayan mutlak önermeleri zorunlu önermelerle karşılaştırarak izah eden İbn Rüşd, niceliksel bakımdan meydana gelen üç farklı zamansallık durumu ise mümkün önermeler ile karşılaştırarak izah etmeye çalışır. Ona göre, bu türden mutlak önermelerde yüklemin (çoğunlukla, azlıkla ve eşitlikle) konuda bulunması zamansal (kibeli’z-zaman) açıdan gerçekleşir. Eğer bu ayrımlar konuya bitişirse (kibeli’l-mavzu’), yani yüklemin konuda bulunması nicelenirse bu durumda önerme mümkün hale gelir.

²⁹⁴ İbn Sînâ, İskender'in sadece belli bir zaman için düşündüğü mutlak önermeyi özel mutlak (el-mutlakatü'l-hasce/vücûdiyye) olarak adlandırır ve İskender'in mutlak önermesi olarak atıf yapar. Bkz. Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantiğı*, s. 97.

²⁹⁵ İbn Rüşd, “*el-makûl ‘ala’l-küll*”, s. 162.

Bu, mümkün önermelerde yüklem konusuna ya çoğunlukla ya azlıkla ya da eşit derecede konu bakımından bulunması anlamına gelmektedir.²⁹⁶

Zamansal olarak çoğunlukla gerçekleşen mutlak önermelerin, kısa bir zamanı kapsayacak şekilde ifade edilmesi durumunda bu önermenin mümkün niteliği kazanacağını söyleyen İbn Rüşd'e göre, bu türden önermeleri zorunluluktan çıkarıp mutlak yapan özellik, bunların kısa bir zaman için de olsa imkân ifade etmeleridir. Bu hususiyet, yüklem konusunun tamamında herhangi bir zaman diliminde bulunmadığı anlamına gelmektedir. Azlıkla gerçekleşen mutlak önermeler, yani yüklem konusunun bütününde kısa bir zaman diliminde bulunduğu önermeler konusunda da benzer düşünen İbn Rüşd, mümkün önermenin yüklem konusunun bütününde bulunmaması durumunda bu türden önermelerin zamansal olarak çoğunlukla mümkün önermelerin niteliğini kazanabileceğini ileri sürer. Bunun böyle kabul edilmesiyle ona göre şöyle bir durum ortaya çıkacaktır: Önermede yüklem konusunun bütününde çoğu zaman bilfiil gerçekleştiği için bu önerme çoğunlukla mümkün olur. Eğer mümkün önerme mutlak önermeye dönüştürülürse dönüştürülen mutlak önerme azlıkla bir mutlak önerme olacaktır. Ancak azlıkla gerçekleşen mutlak önermeler, burhanî bir kullanım değerine sahip değildirler.²⁹⁷

Rescher, İbn Rüşd'ün zamansal olarak üç farklı mutlak önermelerini şu şekilde izah etmektedir:

“Teorik olarak mümkün, yüklem P, konuya S; (i) tüm zamanlarda; (ii) her zaman değil, çoğunlukla; (iii) eşit olarak (iv) bazen, ancak azlıkla değil; (v) asla ait olma imkânıdır. Bu durumda, “Her S, P’dir” önermesi zorunlu olarak alınır ve tek başına (i) durumuna uygun düşer ve şu yapıdadır: “Her t zamanında her S -t zamanında- P’dir -t zamanında-” Fakat basit olarak alındığında bu önerme (ii) ve (iv) durumlarına uygun düşer. Çoğunlukla basit olanın örneği: “t-zamanın çoğunda bütün S’ler –t zamanında- P’dir-t zamanında-” Böylece basit modalitesi üç farklı alt-moda verilebilir.”²⁹⁸

İbn Rüşd'ün mutlak önermelere ilişkin görüşleri hakkında bir değerlendirme yapacak olursak, öncelikle bu konuda ona ait metinlerinin karışık ve çözümlenmesinin oldukça

²⁹⁶ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 117-118.

²⁹⁷ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 118.

²⁹⁸ Rescher, “Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi”, s. 312, dip. 42.

zor olduğunu belirtmemiz gerekir. Buna rağmen onun yaklaşımını ana hatlarla belirlemek mümkündür. Bir modal işlemci almayan mutlak önermeler, zorunluluktan ve mümkününden pay almakla birlikte ne zorunlu ne de mümkün olarak değerlendirilir. Tümelik ve bilfiil düzeyde gerçekleşme durumu, onu zorunlulara; yüklem konu ilişkisinin zorunlu olarak kesintisiz olmaması veya gelecek zamanın bir kesitinde olmama ihtimali ise onu mümkününe yaklaştırmaktadır. Mutlak önerme, bilfiil olma durumundan dolayı zorunluluğa yakın görülse de varlık bulması yönünden mümkününe yakın düşünülmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün nazarında lafız belirtmeksizin, modalitesiz (cihetsiz) de olsa mutlak önerme bir modalite çeşidi olarak alınmaktadır. Çünkü Aristoteles bütün çıkarım örneklerinde veya öncüllerinde mutlak önermenin durumunu dikkate almıştır. Bu nedenle kıyas yapılarında sonucun bulunmasında mutlak önermenin doğası dikkate alınmak zorundadır. Mutlak önermeleri hem zaman dışı, hem zamansal olanlar şeklinde ayıran İbn Rüşd, zamansal yapıları da çoğunlukla, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşenler şeklinde ayırır.

İbn Rüşd'ün modalite sisteminde mutlak önermeler, müstakil bir modalite olarak görüldüğü için Theophrastus, Eudemos ve Themistokles'un düşündükleri gibi modalitesiz zorunlu veya mümkünü kapsayan bir önerme olarak düşünülemez. Yüklem-konu ilişkisi bilfiil düzeyde bir durum zorunluluğuyla görüldüğü için de İskender ve onun takipçilerinin düşünüldüğü gibi mutlak önerme, mümkünün bilfiil halinde bir modal önerme olarak da değerlendirilemez. İskender'e meyilli görülen Fârâbî'nin düşündüklerinden de farklı olarak ince noktalarla her iki önerme çeşidinden pay almakla birlikte onlardan ayrı düşünülmektedir.

2. 3. 2. Zorunlu Önermeler

Aristoteles'in *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler* adlı eserlerinde, mutlak önermelerde olduğu gibi zorunluluk ve imkân modalitelerinin analizine rastlanılmamaktadır. Zorunlunun, imkânsız olmayan; mümkünün ise zorunlu olmayan şeklinde, terimlerin olumsuzlanmasıyla tanımlandıkları görülmektedir.²⁹⁹ İbn Rüşd ise mutlak önermeler bahsinde görüldüğü gibi, gerek mutlak gerek zorunlu gerekse mümkün modal kavramların ayrıntılı analizlerini yaparak onları izah etmeye çalışır.

²⁹⁹ Kneale, William and Kneale, Marta, *The Development of Logic*, p. 85.

İbn Rüşd, zorunlu önermeleri maddesi bakımından yüklem-konu ilişkisinin özsellığı ve sürekliliğiyle birlikte mutlak önermelerden farklı olarak terim bakımından yargının zorunluluğunu ifade eden bir işlemcinin de yer aldığı önermeler olarak düşünmektedir. Ona göre, bir önermeye sürekliliği ifade eden zorunluluk (ez-zaruriyye), eğer var olma yönünden ilişirse buna zorunlu (vacip); yokluk yönünden ilişirse buna da imkânsız (mümteni‘) önerme denilir. Dolayısıyla imkânsızlık, bağımsız bir modalite olarak değil, zorunluluğun bir çeşidi olarak değerlendirilmektedir.³⁰⁰

Zorunlu önermelerin modalitesinin bizzat zorunlu olgu veya varlıktan meydana geldiğini ifade eden İbn Rüşd’e göre, bu nedenle ileri sürülen düşünsel veya mantıksal zorunluluk, nesnel olarak var olan zorunluluğun bir gereğidir. Zorunluluk modalitesine sahip bir önermede yüklem-in konu ile ilişkisi, mutlak ve mümkünden farklı olarak zamanın belli bir kesitinde veya konunun bir kısmında değil; hem bütün zamanlarda hem de konunun bütününde gerçekleşir. Bu şekilde düşünülerek zorunlu önermeye zamansal bir kayıt konulmamış olunmaktadır. Örneğin, “*Her insan canlıdır*” ve “*Her A, zorunlu olarak B’dir*” önermelerinde yüklem, konu için bütün zamanlarda geçerli kılınmaktadır. Aynı şekilde “canlı” yüklemi “insan” konusunun tamamı için geçerlidir. Zorunlu önermenin semantik çözümlemesini yapan İbn Rüşd, “*Her B, zorunlu olarak A’dır*” önermesinden bilkuvve ve bilfiil açıdan teorik olarak iki anlamın çıkarılabileceğini ileri sürmektedir:

1. Sadece bilfiil olmak açısından: “*Her B olan, bilkuvve değil, sadece bilfiil zorunlu olarak A’dır.*” “*Her insan zorunlu olarak düşünendir*” önermesi anlam olarak her insanın bilkuvve değil, bilfiil şu an düşünen olduğunu göstermektedir.
2. Ya bilkuvve ya da bilfiil bakımından: “*Her B, zorunlu olarak A’dır*” önermesinden, “*Her B olan ya bilkuvve ya da bilfiil A’dır*” anlamı çıkarılabilir. Örneğin “*Her hareket eden cisimdir*” önermesinden bilkuvve veya bilfiil olarak her hareketli olan şeyin cisim olduğu sonucu çıkarılmalıdır.

Bu durumda İbn Rüşd’e göre, “*Her B, zorunlu olarak A’dır*” önermesi, mutlak olarak düşünüldüğünde her B olanın, bilkuvve olarak A olduğu doğru değildir. Yüklemlerde

³⁰⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 117.

bu durum ancak bilkuvve lafzıyla açığa kavuşturulabilir. Mesela, “*Her konuşan susandır*” önermesinde “konuşan”dan “susandır”ın anlaşılması bilkuvve olarak mümkün olduğu düşünülmelidir. Ancak bilkuvve açıdan bir yüklemlemenin zorunlular için açık olmadığı veya izah edilebilir olmadığı ve burada bilfiil olmak özelliğinin esas olduğu, dolayısıyla bu da zorunluluğun devamlı olarak düşünülmesini gerektirmektedir.³⁰¹ Zorunlu önermelerde yüklem konu ilişkisi, bilfiil olarak gerçekleşir. Eğer konu-yüklem bilfiil değil de, bilkuvve ilişkisine sahip olursa bu durum önermeyi zorunlu olmaktan çıkarır.³⁰² İbn Rüşd’e göre, bir önermenin zorunluluğu teorik olarak bilkuvve açısından düşünülse de bu önermenin zorunlu olması için yeterli değildir. Her ne kadar böyle bir durum söz konusu olsa da zorunlu diyebilmemiz için o şeyin bilfiil zorunluluğu gereklidir.

İbn Rüşd, yukarıda değinilen süreklilikle birlikte, sürekliliği de gerektirecek, zorunluluk modalitesini esas belirleyen özelliklerden birisinin de onun özsellik (zati) boyutu olduğunu ileri sürmektedir.³⁰³ Ona göre bu durum, zorunlu önermelerde yüklem konuda var olmasının özsel olarak gerçekleştiğini göstermektedir. Konu ve yüklem ilişkisinin özselligi, belli bir vakitte dahi olsa, iki terimin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı anlamına gelir. Örneğin, “*Her insan düşünendir*” önermesinde konu var olmaya devam ettiği sürece yüklem konudan ayrılması söz konusu olmadığı için bu önerme zorunludur. Çünkü özsel olarak “düşünmek” yüklemi, insanın özüne ilişkin bir sıfat olmasından dolayı, “insan” konusundan, konu var olmaya devam ettiği sürece ayrılması mümkün değildir. Konu analitik olarak yüklemi gerektirmekte veya içermektedir. Yüklem konudan ayrılması mümkün ise bu durumda bu önerme zorunlu değildir. “*Her yürüyen hareketlidir*” mutlak önermesinde durum böyledir.³⁰⁴ Yürümek, yürüyen öznesine iliştiği takdirde veya yürüdüğü esnada yürüyen hareketli olabilir. “*Her İnsan düşünendir*” örneğinde ise söz konusu şartlara ihtiyaç olmadığı için bu önerme zorunludur.

³⁰¹ İbn Rüşd, “el-kavl fî cihâti netâici’l-mekâyîsi’l-muhtalât mine’l-Mutlak ve’z-Zarûrî ve’l-Mümkin ve fî ma’na’l-makûl ‘ala’l-küll”, *Resâilü’l-Felsefîyye: Makâlât fî’l-mantık ve’l-ilmî’t-tabîi li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru’l-Beydâ, Fas, 1983, s. 141. Bundan sonra bu risale, “*Mekâyîsi’l-muhtalât mine’l-Mutlak ve’z-Zarûrî ve’l-Mümkin*” şeklinde kısaltılarak zikredilecektir.

³⁰² İbn Rüşd, “el-kavl fî cihâti’n-netâic fî’l-mekâyîsi’l-mürekkeb ve fî ma’na’l-makûl ‘ala’l-küll”, *Resâilü’l-Felsefîyye: Makâlât fî’l-mantık ve’l-ilmî’t-tabîi li Ebi’l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru’l-Beydâ, Fas, 1983, s. 133. Bundan sonra bu risale, “*el-kavl fî’l-Mekâyîsi’l-Mürekkeb*” kısaltmasıyla zikredilecektir.

³⁰³ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, s. 18.

³⁰⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 175-176.

Böylelikle İbn Rüşd'ün nazarında bir önermenin zorunlu olmasını sağlayan üç temel özellik ortaya çıkmaktadır: Bunlar, bilfiil olma, süreklilik ve özselliktir. Zorunlu bir önermede yüklem yargısal bildirimi bilfiil olmalıdır. Ancak bilfiil olmak, önermeyi tek başına zorunlu kılmaz ve bu özellik mutlak önermeler için de geçerlidir. Bilfiil olmak şimdiki zamana karşılık gelir ve gelecekte olmayabilir. Gelecek zamanda olmamak ise zorunluya aykırı bir durumdur. Zorunlu önermelerin esas ayırımı ise süreklilik ve konu yüklem ilişkisinin özsellğinde yatmaktadır. Konu ve yüklem, zaman bakımından sınırlanmaksızın bir ilişkiyi ifade etmelidir. Son olarak konu yüklem ilişkisi özsel olmalıdır. Bu nedenle konu yüklemi zorunlu olarak gerektirmelidir.

Zorunlu önermelerin çeşitlerine dair İbn Rüşd'ün yaklaşımını, *Kitâbu'l-İbâre* ve *Resâilü'l-Felsefiyye*'de toplanan muhtelif risalelerine dayanarak belirlemek mümkündür. İlk eserde Aristoteles'ten hareketle bir zorunluluk çözümlemesi ve sınıflandırılması yapılmaktadır. Burada onun yaklaşımını tam olarak belirlemek mümkün değildir. İkinci eserde ise İbn Sînâ'nın zorunlu önermeleri üzerinden bir çözümlemeye gidilmektedir. Burada İbn Sînâ'nın kabul ettiği her bir zorunlu önerme çeşidine karşı onun yaklaşımını görmektediriz.

Kitâbu'l-İbâre'de zorunlu, iki kısma ayrılarak ele alınmaktadır.

1. Mutlak Zorunlu: Bu tür zorunlular, yapısında olan şeylerin varlığı ya da yokluğu hiçbir kesintiye uğramadan (lem yezel ve lâ yüzâl) devamlı bir şekilde var olmaya devam eder. “Allah haktır” ve “Göksel küreler dairesel olarak hareket eder” gibi örnekler, bu çeşitten zorunlu önermelere karşılık gelmektedir.
2. Mutlak Olmayan Zorunlu: Bu türden zorunlu olan şeylerin varlığı veya yokluğu bir şarta bağlanmaktadır. Şeyin kendisinde var olduğu veya yok olduğu bir zamanda zorunluluk söz konusudur. Dolayısıyla mutlak bir zorunluluktan bahsedilemez. İbn Rüşd bu türden olan zorunluları da iki kısma ayırır:
 - a) Bir şeyin konusu var olduğu müddetçe, zorunlu olarak yüklem konu için var olmaya devam etmesidir. “İnsan düşünendir” önermesinde olduğu gibi insan, insan olarak var olmaya devam ettiği sürece “düşünmek” onun için zorunlu olarak var olmaya devam etmesi böyledir. Ya da var olmayan bir şeyin konusunun yokluğu devam ettiği sürece, yüklem olmaması gibi. İmkânsıza giren bu sınıf, konunun olmamasıyla yüklem olmaması

anlamına gelir. “İnsan” yoksa “düşünmek” olmaz. Önermenin zorunluluğu mutlak değildir. Örnekte görüldüğü gibi konunun var olmaya devam etmesi gerekir.

- b) Konunun yüklem ile nitelendiği sürece, yüklemın konuya uygun olmasıdır. Bu çeşit zorunluluk, konunun niteliğının devam etmesiyle varlığının zorunlu olması olarak izah edilebilir. “*Her beyaz, renk olarak nitelendiği sürece zorunlu olarak renktir*” önermesi böyledir.³⁰⁵

İbn Rüşd’ün zorunlu önermelerin çeşitlerine ilişkin yaklaşımını saptayabileceğimiz bir diğer eser ise *Resâilü’l-Felsefiyye*’de yer alan *Mutlak veya Vücudiyye Önerme Üzerine* adlı risalesidir. O, burada İbn Sînâ’nın zorunlu önermeleri hakkında değerlendirmelerde bulunmak suretiyle tutumunu belirginleştirir.

Sonraki mantıkçıları oldukça etkilemiş olan İbn Sînâ’nın zorunlu önermeler hakkındaki tasnifi ve buna ilişkin belirlemiş olduğu şartlar, İbn Rüşd’ün de dikkatini çekmiştir. Öncelikle burada İbn Sînâ’nın zorunlu önermelerle ilgili sınıflandırmasını, daha sonra İbn Rüşd’ün bunlara yönelik değerlendirmelerini ele alacağız. *İşârât*’ta geçen bir pasajda Şeyhu’r-Reis, birisi mutlak, geri kalan beşi şarta bağlı olmak üzere altı tür zorunluluktan bahseder:³⁰⁶

1. Mutlak zorunluluk: “*Yüce Allah vardır.*”
2. Konunun zatının sürekliliği şartına bağlı zorunluluk: “*İnsan zorunlu olarak düşünen cisimdir.*”
3. Konunun niteliğının sürekliliği şartına bağlı zorunluluk: “*Zorunlu olarak hareket eden başkalaşır.*”
4. Yüklem şartına bağlı zorunluluk: “*Zorunlu olarak, Zeyd yürüyendir.*”
5. Belirli bir vakit şartına bağlı zorunluluk: “*Zorunlu olarak ay (belirli bir vakitte) tutulur.*”
6. Belirsiz bir vakit şartına bağlı zorunluluk: “*Zorunlu olarak, insan nefes alıp verir.*”³⁰⁷

³⁰⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 98; Verilen örnekler için bkz. İbn Rüşd, “*fi’l-mukaddimeti’l-Mutlaka*”, s. 120-121.

³⁰⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 31; Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 54.

³⁰⁷ Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî’de Önermeler Mantığı*, s. 110; Ayrıca bkz. Bolay, Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler*, MEB, İstanbul, 1994, s. 90.

Yukarıda geçen zorunlu önermelerin içeriğine yönelik İbn Rüşd'ün değerlendirmelerine geçmeden önce, konuya ilişkin bazı teknik bilgilere değinmek gerekir. İbn Rüşd, *Kitâbu's-Şifâ*'ya dayanarak İbn Sînâ'nın zikredilen altı zorunlu önermelerinden beş çeşidini ele almaktadır. Onun zikrettikleri arasında *İşârât*'ta yer alan 4. madde, yani yüklem şartına bağlı zorunluluk geçmemektedir.³⁰⁸ Ayrıca o, bazı maddelerde İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu örnekler yerine başka örnekler kullanmaktadır. Örneğin, mutlak zorunlu için (1) “Allah haktır” ile birlikte “Göksel küreler dairesel olarak hareket eder” örneğini de kullanır. Konunun vasfının sürekliliği şartına bağlı zorunluluk (3) için “Her beyaz, renk olarak nitelendiği müddetçe zorunlu olarak renktir” örneğini kullanırken, belirsiz bir vakit şartına bağlı zorunluluk (5) için “Her insan ölümlüdür” önermesini kullanmaktadır. Sonuç olarak İbn Rüşd'ün ilgisine konu olanlar (1), (2), (3), (5) ve (6) sıradaki zorunlu önerme yapıları olmuştur.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın gerek zorunlu gerekse bu zorunlu önermeler aracılığıyla mutlak önermeler konusunda ileri sürdüğü düşünceler için “kafa karışıklığı ve bocalama” ifadesini kullanmaktadır.³⁰⁹ Öncelikle zorunlu önermelere, onların tümellik özelliği yönüyle yaklaşan düşünürümüze göre, tümel zorunlu önermeler, İbn Sînâ'nın ileri sürmüş olduğu şartları taşımaları gerekmez. Örneğin, “İnsan zorunlu olarak canlıdır” denildiğinde, yüklem burada son bulmaz. Söz konusu yüklemelemede bu durum, zorunlu ve sürekli bir biçimde tek tek her bir insan için var olup olmaması eşittir. Çünkü “İnsan canlıdır” örneğinde olduğu gibi tümeler hep var olagelmiş ve yok olmazlar.³¹⁰

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın zorunlu önermeler için düşündüğü şartların, tümel önermeler için değil, sadece tikel (şahsî) önermeler için geçerli olacağını belirtmektedir. Ona göre, sonradan meydana gelen ve yok olabilen durumlardan zorunlu bilgiler elde edilemez. Örneğin, “İnsan zorunlu olarak canlıdır” ile “İnsan zorunlu olarak beyazdır”

³⁰⁸ Nicholas Rescher, *Mutlak veya Vücudiyye Önerme Üzerine (el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka)* risalenin İngilizce çevirisinde şu maddeyi de eklemektedir: “Yüklemin konuya, yüklem ona (yani konuya) uygun olduğu sürece belirli zamanda zorunlu olarak uygun olmadır” O, bu zorunluluk yapısını (3),(4) ve (5)'in bir araya helmesinden oluştuğunu söyler. Bkz. Rescher, Nicholas, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 103. Ayrıca Türkçe çevirisi için bkz. “Basit (Mutlak) Önermeler Üzerine İbn Rüşd'ün İncelemesi”, s. 317. Ancak Rescher'in eklemiş olduğu bu madde *el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka*'nın ne Cemaleddin Alevî neşrinde ne de D. M. Dunlop neşrinde yer almamaktadır. Bkz. İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 121; Dunlop, D. M., “Averroes (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions”, *Islamic Studies, (Journal of the Central Institute of Islamic Resach)*, Karaçi, 1962, c. I, p. 32.

³⁰⁹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 121-122.

³¹⁰ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 122.

önergeleri arasında herhangi bir fark yoktur. Bu durumda söz konusu önermelerden herhangi birisinin tikel olarak alınmadığı sürece İbn Sînâ'nın ifade ettiği şartlara ihtiyaç kalmaz. Buna göre, “İnsan zorunlu olarak canlıdır” önermesi, “Zeyd zorunlu olarak canlıdır” önermesi şeklinde ve “İnsan zorunlu olarak beyazdır” önermesi de “Bazı insanlar zorunlu olarak beyazdır” şeklinde, niceliği tümelden tikele değiştirildiği takdirde İbn Sînâ'nın zikrettiği şartlara ihtiyaç duyulmuş olur.³¹¹ İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın zorunlu önermelerinden konunun zatının sürekliliği şartına bağlı zorunluluk ve konunun niteliğinin sürekliliği şartına bağlı zorunlu önermelerin zorunlu olmaları hakkında bir yorumda bulunmamaktadır. Onun zorunluluk anlayışına göre de her iki önerme zorunlulardandır. Onun itirazı, ileri sürülen şartların esasında tümel önermeler için düşünülmesidir. Çünkü ona göre, tümellerin böyle bir gereksinimi yoktur. Ancak zorunluluk modunda bulunan önermelerin tikel alınmaları durumunda şart ileri sürülebilir. Bu nedenle (2) ve (3) sıradaki önermelerin tümel alınmaları durumunda şartın ileri sürülmesi anlamsızdır. Bu iki zorunlu önerme, aynı zamanda İbn Rüşd'ün mutlak olmayan zorunlu önermelerine denk gelmektedir.

İbn Sînâ'nın söz konusu zamansal olmayan zorunlu önermeler hakkındaki yaklaşımının bir vehimden ibaret olduğunu ifade eden İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın zorunlu önermeler hakkında geliştirdiği düşünceleri sadece kendisinden önceki bir kısım insanların zorunluları, her zaman ve kesintisiz olarak değerlendirmelerine dayandırır. Bu insanlar, mutlak önermeyi konunun kendisi var olmaya devam ettiği sürece konuda bulunmaya devam eden şey olarak düşündüler. Bu ya özsel olarak konunun dışında ya da konuda var olmaya devam ediyorsa konuda var olur. İşte bu bir kısım insan, zorunlu ifadesinin hem bu anlam hem de mutlak için ortak olduğunu söylediler. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın bu çerçevede söylenilenlerin, tümel zorunlu önermeler için söylenilenlerle aynı olduğunu düşündüğünü ileri süren İbn Rüşd'e göre, bu nedenle İbn Sînâ, zorunlunun ilk tanımını sürekli tikel önermelere uygulamıştır. O'nun bu tanımı ister tikel bir durum için ister tümel bir durum için söz konusu olsun her zaman var olan, zorunlu olan önermelerin bazı çeşitlerini kapsamaktadır.³¹²

Zorunlunun geri kalan türlerinde (5) ve (6), yani zamansal olarak zorunluluk taşıyan önermelerde ise İbn Sînâ'nın yaklaşımını isabetli bulan İbn Rüşd, bu tür zamansal

³¹¹ İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 122.

³¹² İbn Rüşd, “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*”, s. 122.

olarak zorunlu görülen önermeleri gerçekte zorunluların bir çeşidi olarak kabul etmektedir. Ona göre, bu tür önermelerin özellikleri gerek yüklemde gerek döndürmede aynen zorunlu önermeler gibi gerçekleşmektedir. Ancak İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımının İskender'in mutlak önermeler hakkındaki görüşleriyle aynı olduğu yanılışına düşülmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü İskender'in mutlak önermesi zorunlu ve mümkünden farklı üçüncü bir tür önermedir.³¹³

Her iki eserden hareketle zorunlu önermelerin çeşitlerine dair şunları söylememiz mümkündür: İbn Rüşd, zorunlu önermeleri belirlemede kendisinin mutlak ve mutlak olmayan ayrımında da ileri sürdüğü gibi mutlak zorunlunun zorunluluğuna dair söylenecek bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre, mutlak olmayan zorunlular ise mutlak olmasa da herhangi bir şartın ileri sürülmesiyle zorunlu olarak düşünülebilir. Görüldüğü gibi bunlar, İbn Sînâ'nın "zatî", yani konunun zatının devamlılığından dolayı (2) ve "vasfî", yani konunun niteliğinin devamından (3) dolayı gerçekleşen zorunlu önermelerine karşılık gelmektedir. İbn Rüşd'ün *el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka*'da dile getirdiği itirazlar, bunların zorunlu olup olmamalarından ziyade, ileri sürülen şartların söz konusu önermelerin tümel olarak alınması durumuna ilişkin olmuştur. Ona göre, tümellere ilişkin bu şartlar gereksizdir ve tikel olarak alınması durumunda şartlar bir anlama sahip olabilir. Zamansal olarak düşünülen zorunlu önermelerden (5) ve (6) yapılar ise şarta bağlı olarak İbn Rüşd tarafından zorunluların çeşitleri olarak kabul edilmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın zorunlu önermelerinden (1), (5) ve (6) yapıların olduğu gibi, (2) ve (3) önermelerin ise bazı itiraz ve şartlarla İbn Rüşd tarafından kabul edildiği görülmektedir. (4) önermesi ise dikkate alınmamıştır.

2. 3. 3. Mümkün Önermeler

Aristoteles ve ona bağlı İbn Rüşd'ün modalite anlayışına göre yargıda modalitenin, yani zihinsel var oluşun dayanak noktasının, varlığın ontolojik boyutu olduğuna değinildi. Buna göre, bazı şeyler zorunlu olmamakla birlikte bilfiil olarak varlık bulurlar ki, modalite bakımından buna mutlak denilmektedir. Bazı şeylerin varlığı da zamansal olarak hiçbir kesintiye uğramadan süreklilik gösterirler ki, bu çeşitten olanlar da zorunlu olarak adedilmektedir. Bu iki gerçeklik dışında bazı şeylerin var olması, zorunlu

³¹³ İbn Rüşd, "*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Mutlaka*", s. 122.

olmadığı gibi bilfiil olarak da bulunmayabilirler.³¹⁴ İbn Rüşd sisteminde daha çok gelecek zamana hasredilen, olması ile olmaması gibi iki karşıt durumun söz konusu olduğu şeyler ise mümkün olaylar, olgular veya varlıklar olarak düşünülmektedir. İşte bu gerçekliğe sahip her bir olay veya olguyu ifade eden önermeler de modalitelerini buradan alırlar.

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta mutlak, zorunlu ve mümkünün ontolojik temellerine işaret ederek, burada zorunlu ve bilfiil olmayı dışta tutarak mümkünün gelecek zamanlı oluşuna dikkat çekmektedir.³¹⁵ Aynı eserin ilerleyen sayfalarında Aristoteles'in mümkün hakkındaki tanımını olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd, mümkünü, “*zorunlu olmayan, var sayıldığında imkânsız bir sonuç doğurmayan şey (ve'l-mümkin bi'l-cümle hüve'l-lezi leyse bi'z-zarûriyyin ve metâ vudi'a mevcûdun lem ye'ruz min zâlik muhâlun)*” şeklinde tanımlamaktadır.³¹⁶ Burada mümkünü bilfiil var olanlara (el-mevcûdun bi'l-fiil) ve henüz var olmayanlara (ma'dum) teşmil eden İbn Rüşd, bununla birlikte zorunlunun mutlak ve mutlak olmayan (geçmiş, şimdi ve gelecek zamanlardan herhangi birisine izafe edilen zorunluluk) her çeşidini mümkün kavramının dışında tutmaktadır. Bu nedenle onun nazarında mümkün kavramı, hiçbir şekilde zorunluluk için ortak isim olarak kullanılamaz (*lâ mâ yukâlu aleyhi'z-zaruriyi bi'îştirâki'l-ismi*). İbn Rüşd, mümkünü bu şekilde düşünmesini, iki çelişik önermenin birlikte doğru olamayacağı gerçeğine dayandırmaktadır. Örneğin birbirini gerektiren “*Olması mümkün değildir*”, “*Olması imkânsızdır*” ve “*Olmaması zorunludur*” önermeler; “*Olması mümkündür*”, “*Olması imkânsız değildir*” ve “*Olmaması zorunlu olmayandır*” önermeleriyle çelişmektedir.³¹⁷ “*Olması mümkündür*” ve “*Olması mümkün değildir*” her iki önermeden biri yanlış olmak zorundadır. Dolayısıyla verilen örneklerde görüldüğü üzere İbn Rüşd tarafından bir şey için “*Olması mümkündür*” denilmesi, onun hem zorunlu hem de imkânsız olmadığı anlamında alınmıştır.

Mümkünün zorunluya eşadlılıkla denilemeyeceği düşüncesiyle İbn Rüşd, Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Çünkü İbn Rüşd'ün aksine Aristoteles, mümkünün zorunlu olanlara eşadlı olarak denilebileceğini belirtmektedir (*li-enne'l-ızdırâriyye*

³¹⁴ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

³¹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

³¹⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 187; *Kitâbu'l-İbâre*, s. 118. Ayrıca bkz. Aristoteles, “*Kitâb Anâlûtîka'l-Ülâ ev Kitâb el-Kıyâs*”, s. 224.

³¹⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 187.

innemâ yüsemâm mümkünen bi'ıştirâki'l-ism).³¹⁸ Aynı şekilde önermelerin döndürmesi bahsinde, Aristoteles mümkünün çok anlamlı olarak (zorunlu, zorunlu olmayan, mümkün için) kullanıldığını belirtmektedir (*el-mümkin yukâlû 'alâ durûbin kesirin'ala'l-ızzirâri ve 'ala'l-mutlak ve mâ hüve fî bâbi'l-ımkân*).³¹⁹ İbn Rüşd ise aynı konunun *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta geçen kısmında, Aristoteles'in mümkün için ileri sürdüğü çok anlamlılık (*el-mümkin yukâlû 'alâ durûbin kesirin*) düşüncesini paylaşmaz veya bu ifadelerine yer vermemektedir. Aksine burada, Aristoteles'in ifadeleri yerine, “*olması mümkün olduğu gibi olmaması da mümkündür*” denilmek suretiyle mümkün, gelecek zamanla ilişkilendirilir ve gelecek zaman göndergesi için de “gerçek mümkün (*yukâlû ismü'l-mümkin bi'l-hakîkiyye*)” ifadesi kullanılmaktadır.³²⁰ İbn Rüşd'ün ileri sürmüş olduğu tanımda mümkünün, hem üç zamana işaret ederek mutlak olmayan zorunluları kapsamaması hem de döndürme bahsinde Aristoteles'in çok anlamlılık ifadesini dikkate almaması ve gerçek mümkünü gelecek zamanla ilişkilendirmesi, mümkünün kapsamı ve kullanımı hususunda onu Aristoteles'ten farklı noktalara taşımaktadır.

Aristoteles'in mümkün ifadesinin zorunlulara eşadlılıkla denilebileceği düşüncesi, terminolojik bir ayrım söz konusu olmasa da, onun “çift taraflı imkân”ın (hem imkânsız hem de zorunlunun karşıtı olarak imkân) yanında “tek taraflı imkân”ı (imkânsızın karşıtı olarak imkân) da kabul ettiğini göstermektedir.³²¹ İbn Rüşd ise mümkünün zorunluya eşadlılıkla söylenilemeyeceğini ileri sürmek suretiyle, mantık terminolojisinde genel mümkün (imkân-ı amm) ve özel mümkün (imkân-ı hâss) olarak tasnif edilen mümkünün çeşitlerinden genel mümkünü, diğer ifadesiyle tek taraflı mümkünü dışarda bıraktığını göstermektedir.³²² Onun nazarında mümkün, hem varlıkta hem de yoklukta zorunluluğun olumsuzlanması (ne zorunlu ne de imkânsız) demektir. Dolayısıyla İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın mantık sisteminde gelenekselleşen “halkın

³¹⁸ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 47; “Kitâb Anâlûtika'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, s. 224. Ayrıca bkz. Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân Tarihi)*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 40.

³¹⁹ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 35; “Kitâb Anâlûtika'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, s.189.

³²⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 148.

³²¹ Hintikka, Jaakko, *Time and Necessity Studies in Aristotle's Theory of Modality*, p. 29; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 39.

³²² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 187. Mantık terminolojisinde mümkün kavramının bu ayrımları için bkz. Köz, *İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi*, s. 114.

mümkünden anladığı” şeklinde dile getirilen anlamı dışarıda bırakarak, sadece filozofların mümkünden anladığı anlamı kabul etmektedir.³²³

Aristoteles’in ileri sürdüğü mümkün kavramın tanımını beş tümel üzerinden çözümlemeye çalışan İbn Rüşd’e göre, “*mümkün, zorunlu olmayan şeydir*” tanımının cinsi olarak düşünülebilecek “şeydir” sözcüğü, hem var olana (el-mevcûd) hem de yok olana (el-ma’dum) işaret etmektedir.³²⁴ Tür olarak belirlenen mümkünün tanımının ayırımı (fasıl) ise “*zorunlu olmayan (leyse bi’z-zarurî)*” ifadesidir. Çünkü ayırım olarak ifade edilen “*zorunlu olmamak*”, varlığın ve yokluğun devamlılığını ortadan kaldırır. Tanıma eklenen “*olduğu öne sürülen, sürülmesiyle imkânsız hiçbir şey çıkmayacak olan ‘şey’ (metâ vudi’a mevcûdun lem ye’ruz min zâlik muhâlun)*” kısmı ise mümkünün hassalarından bir hassa (özellik) olduğunu düşünen İbn Rüşd, bu nedenle mümkünün ayırımından bir ayırım olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca İbn Rüşd, mümkünle ilişkin yaptığı söz konusu analizlerin Fârâbî tarafından da kabul edildiğini söyleyerek, düşüncesini ona dayandırmak suretiyle de temellendirmeye çalışmaktadır.³²⁵

İbn Rüşd, Aristoteles’in tanımından hareketle geliştirdiği yaklaşımın dışında, birçok Aristoteles yorumcusunun da kabul ettiğini söylediği bir yaklaşım biçiminden daha bahsetmektedir. Buna göre, “*olduğu öne sürülen, sürülmesiyle imkânsız hiçbir şey çıkmayacak olan ‘şey’ (metâ vudi’a mevcûdun lem ye’ruz min zâlik muhâlun)*” ikinci bir ayırım olarak da düşünülebilir. Bu durumda Aristoteles’in “*zorunlu olmayan (leyse bi’z-zarurî)*” ifadesi, “Ayın tutulması” gibi gelecek zamanda varlığı zorunlu olmayan olayları da içine almaktadır. Çünkü İbn Rüşd’e göre, “*varlığı zorunlu olmayan*” ifadesi imkânsız (mümteni’) için de geçerlidir. Bu yorumlamaya göre mümkünün cinsi henüz var olmayan (ma’dum) ve onun ayırımı yukarıda hassa olarak değinilen “*olduğu öne sürülen, sürülmesiyle ondan imkânsız hiçbir şey çıkmayacak olan şey*” kısmıdır.³²⁶ Birçok Aristoteles yorumcusunun kabul ettiği bu yaklaşım biçimine İbn Rüşd’ün olumsuz bir eleştiri yöneltmemesinden hareketle gelecek zamana hasredilen mümkün

³²³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 107.

³²⁴ Mümkünün tanımında cins olarak verilen “lezi” ifadesi “şey”e işaret ettiği için “şey” cins olarak alınmıştır.

³²⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 188. Fârâbî, gerçek mümkün olanın zamansallık boyutuna dikkat çekerek mümkünü şimdi var olmayan bir şeyin, ancak gelecekte herhangi bir zamanda var olma veya var olmama potansiyeli olarak düşünmektedir. Bkz. Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 61; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 88.

³²⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 188.

anlayışını kabul ettiği söylenebilir. Nitekim o, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta modalite bahsine başlarken “zorunlu olmama” tanımının ayırımı dışında, mümkünü zorunlu ve bilfiil mevcut olmayan; aksine gelecek zamanda olacak veya olmayacak şey olarak düşünmektedir. Sürekli olmama niteliğiyle zorunlu olanlardan ayrılan mümkün, böylelikle bilfiil olmama ihtimalinden dolayı mutlak olanlardan da ayrı tutulmaktadır.³²⁷ Bu konuda açık bir tutum sergilemeyen İbn Rüşd'ün yaklaşımını, *Kitâbu'l-Kıyâs*'ın birkaç yerinde kullandığı “gerçek mümkünün (el-mümkin bi'l-hakika)” ifadesinden hareketle netleştirmek mümkündür.³²⁸ Buna göre bilfiil ve gelecek zamana teşmil edilen mümkün, gerçek anlamda gelecek zamana hasredilmektedir. Bir başka ifadeyle bilfiil gerçekliğe de karşılık gelen mümkün, esas anlamını gelecek zamanda var olacak olaylarda bulmaktadır.³²⁹

Mümkünün tanım incelemesinde tanıma ilişkin en önemli husus olarak belirlenen hem zorunlu olmama hem de imkânsız olmama durumuna işaret edildi. Ayrıca mümkünün zorunlu şeylere eşadlı olarak düşünülmemesi, İbn Rüşd'ün nazarında Aristoteles tarafından ileri sürülen bir modalitenin kabul edilmemesine yol açmaktadır. Bu da mümkünlerin karşı-olum ve gerektirme (telâzûm) durumlarında Aristoteles'in yaklaşımından bir önermenin eksik olması anlamına gelmektedir. Söz konusu durumu örnekleyen yapıları incelemeye geçmeden önce, Aristoteles ile karşılaştırmak suretiyle İbn Rüşd'ün nazarında mümkünün kavramsal analizinin yapılması gerekir.

Aristoteles, *Peri Hermeneias*'ta, İbn Rüşd tarafından mümkün ifadesiyle karşılanan durumu veya modaliteyi anlam bakımından birbirine yakın iki kavram ile dile getirmektedir. Bunlar, Yunanca'da “dunaton” ve “endekhomeonon” kavramlarıdır. Dunaton, tek taraflı olarak imkânsızın karşıtı olarak kullanılırken, endekhomeonon kavramı ise çift taraflı, yani hem zorunlu hem de imkânsızın karşıtı olarak düşünülür.³³⁰ Aristoteles tarafından bu iki kavramın birlikte kullanılmış olması onun nazarında, yakın

³²⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

³²⁸ Gelecek zamana işaret edilmek suretiyle “gerçek mümkün” ifadelerinin kullanıldığı yerler için, bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 148, 175.

³²⁹ Bu çerçevede Fârâbî'den farklı düşünmeyen İbn Rüşd, mümkünü zamansal olarak düşünerek gerçek mümkünün (el-mümkin bi'l-hakikati) şimdi var olmayıp gelecekte olup olmamaya yatkın bir durum olduğunu kabul eder. Bu yaklaşımı kabul etmeyen İbn Sînâ, her iki filozoftan farklı düşünmektedir. O, mümkünün tanımına zamanı katmak suretiyle onu gelecekle sınırlandırmanın gerçekçi bir yaklaşım olmayacağını ve gelecek zamana ilişkin durumunun sadece mümkünün özel bir türü olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bkz. Durusoy, Ali, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2004, sy. 27, s. 126-127.

³³⁰ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 35, 43.

görülseler de bunların farklı olduklarını göstermektedir. Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ın Türkçe tercümelerinde, söz konusu kavram çifti ayrı ayrı olarak "mümkün", "olanak" ve "olasılık" gibi kavramlarla karşılandığı görülmektedir. Ragıp Atademir tercümesi, sırasıyla "mümkün" ve "olağan" ifadelerini kullanırken, Saffet Babür, "olanak" ve "olasılık" ifadelerini kullanmaktadır.³³¹ Eserin J. L. Ackrill tarafından yapılan İngilizce tercümesinde söz konusu kavramlara karşılık olarak "possible" ve "admissible" kavramları;³³² İbn Rüşt'ün yorum metinleri bağlamında ona kaynaklık etmesi bakımından en önemlisi olarak düşünülebilecek İshak b. Huneyn tarafından yapılan Arapça tercümende ise "mümkün (dunaton)" ve "muhtemel (endekhomeon)" ifadelerinin kullanıldığı görülmektedir.³³³

Burada kavramsal ayırma dair bir hususa daha değinmemiz gerekir: Aristoteles *Peri Hermeneias*'de kullandığı söz konusu iki kavram çifti yerine *Birinci Analitikler*'de mümkünün tanımını yaptığı yerlerde sadece "muhtemel (endekhomeon)" kavramını kullanmaktadır. İbn Rüşt bağlamında düşündüğümüzde dikkat çeken husus şudur ki, İshak b. Huneyn'nin *Peri Hermeneias*'ta "endekhomeon"u karşılamak üzere kullandığı "muhtemel" yerine *Birinci Analitikler*'in mütercimi Theodorus, burada "mümkün" kavramını tercih etmiştir.³³⁴ Theodorus'un söz konusu tercihi, klasik İslam felsefesi literatüründe "muhtemel" yerine "mümkün"ün yerleşmesinde etkili olmuştur.³³⁵ Nitekim İbn Rüşt de "endekhomeon (hem zorunlu hem de imkânsız olumsuzlama)" anlamında bütün mantık metinlerinde mümkün kavramını kullanmaktadır.

İbn Rüşt, gerek *Kitâbu'l-İbâre*'de gerek *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ve gerekse diğer eserlerinde Aristoteles'in farklı kavramlar kullanımına ilişkin hiçbir şey söylemediği gibi kendisinin tercihi konusunda da bir gerekçe ileri sürmemektedir. Söz konusu her iki kavram, Theodorus'un *Birinci Analitikler*'deki tercihi gibi, düşünürümüz tarafından "mümkün" kavramıyla karşılanmaktadır. Dolayısıyla "muhtemel" kavramı dışarıda

³³¹ Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, s. 41; Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, s. 35.

³³² Aristoteles, "De Interpretatione", *The Complete Works Of Aristotle*, edit by Jonathan Barnes, trans. by J. L. Ackrill, Princeton University Press, New Jersey, p. 35.

³³³ Aristoteles, "Kitâb Bâri Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre", s. 151. Söz konusu Yunanca kavramların Arapçadaki karşılıkları için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 40, dip. 22.

³³⁴ Aristoteles, "Kitâb Bâri Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre", s. 151; "Kitâb Anâlûtîka'l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs", s. 224.

³³⁵ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 40, dip. 22.

tutulmaktadır.³³⁶ Ancak İbn Rüşd, mümkünü “muhtemel” olarak tercüme edilen, Aristoteles’in “endekhomeonon” kavramına yüklediği anlamda almaktadır ki, bu hem zorunlu hem de imkânsızın olumsuzlanmasıdır. Benzer şekilde Fârâbî’de de Aristoteles’in farklı anlamlar yüklediği “dunaton” ve “endekhomeonon” kavramlarının ayrımı görülmemektedir.³³⁷ Söz konusu ayırma gidilmese de hem Fârâbî hem de İbn Rüşd nazarında “mümkün” ne zorunlu ne de imkânsız anlamında “endekhomeonon” ile özdeşleşmiş görünmektedir. İbn Rüşd’ün bu yaklaşımından dolayı *Kitâbu’l-İbâre*’de serdettiği mümkün önermelerin gerek karşıtlık gerekse birbirini gerektirme durumlarıyla ilgili olarak Aristoteles’in yaklaşımından bir önerme eksik sonuçlanmaktadır.

Bu tespiti yaptıktan sonra aşağıda yer alan İbn Rüşd’ün gerektirme (telâzûm) maddelerinde ele aldığı mümkün önermelerin durumu daha iyi netleşecektir. Sunulacak gerektirme ile birlikte aynı zamanda mümkün önermelerin zorunlu ve imkânsız önermelerle nasıl bir mantıksal ilişki içinde olduğunu da bize gösterecektir. Bu anlamda İbn Rüşd, mümkün basit olumlu, mümkün ma’dule olumlu, mümkün basit olumsuz ve mümkün ma’dule olumsuz önermeleri ele almaktadır:

1. Mümkün Basit Olumlu: “Olması mümkündür” gibi basit mümkün olumlu bir önerme, “Olması imkânsız değildir” gibi imkânsız olumsuz ve “Olması zorunlu değildir” gibi zorunlu olumsuz önermeleri gerektirir veya her iki önerme manasına da gelmektedir.
2. Mümkün Ma’dule Olumlu: “Olmaması mümkündür” önermesinde olduğu gibi mümkün ma’dule olumlu bir önerme, “Olmaması zorunlu değildir” gibi zorunlu ma’dule olumsuzu ve “Olmaması imkânsız değildir” önermesinde olduğu gibi imkânsız ma’dule olumsuzu gerektirmektedir.
3. Mümkün Basit Olumsuz: “Olması mümkün değildir” gibi mümkün basit olumsuz bir önerme, hem “Olmaması zorunludur” gibi zorunlu ma’dule olumlu olan önermeyi hem de “Olması imkânsızdır” gibi imkânsız basit olumlu önermeyi gerektirir.
4. Mümkün Ma’dule Olumsuz: “Olmaması mümkün değildir” gibi mümkün ma’dule olumsuz önermesi, hem “Olması zorunludur” gibi zorunlu basit

³³⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 117.

³³⁷ Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 87.

olumluyu hem de “Olmaması imkânsızdır” gibi imkânsız ma’dule olumlu önermeyi gerektirmektedir.³³⁸

İbn Rüşd’e göre, söz konusu dört önerme çeşidinin mantıksal olarak başka önermeleri gerektirmeleri veya başka önermelere karşıt olmaları, Aristoteles yaklaşımında her gruba mümkünün bir çeşidinin daha eklenmesi anlamına gelmektedir. Hem Ragıp Atademir hem de Saffet Babür çevirisine göre verilecek olsa şöyle bir durum ortaya çıkar:

- 1) *Olması olanaklı (Olmaması mümkün), Olması olumsal (Olmaması olağan), Olması olanaksız değildir, Olması zorunlu değildir.*
- 2) *Olmaması olanaklı (Olmaması mümkün), Olmaması olumsal (Olmaması olağan), Olmaması olanaksız değildir, Olmaması zorunlu değildir.*
- 3) *Olması olanaklı (Olmaması mümkün) değildir, Olması olumsal (Olmaması olağan) değil, Olması olanaksız, Olmaması zorunlu,*
- 4) *Olmaması olanaklı (Olmaması mümkün) değil, Olmaması olumsal (Olmaması olağan) değil, Olmaması olanaksız, Olması zorunlu.*³³⁹

İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta mümkün önermelerin doğasını anlaşılır kılmak amacıyla onların en önemli özelliğine dikkat çekmektedir. Olumluların olumsuzları gerektirmesi şeklinde ifade edilebilecek bu özellik, sadece mümkün maddesinde olan önermeler için geçerlidir. Buna göre, olumlu mümkün önermeler, olumsuz mümkün önermeleri gerektirir. Bunun tersi, yani olumsuzların olumluları gerektirmesi de mümkündür. Bu özelliğinden dolayı olumsuz mümkünler, olumsuz mümkünleri; olumlu mümkünler de olumlu mümkünleri gerektirmezler. Birbirini gerektiren bütün karşı-olum ilişkisinde mümkün maddesinde bulunan önermeler için durum böyle işlemektedir. İbn Rüşd’e göre, mümkün önermelerin doğalarının böyle gelişmesi, onların zorunlu olmayışlarından kaynaklanmaktadır. Zorunlu olarak var olmamaları, onların

³³⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 119-120.

³³⁹ Bkz. Bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, s. 41; Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, s. 35. Parantez içi kavramlar Ragıp Atademir’in çevirisini göstermektedir. Normal gösterilenler ise Saffet Babür’e aittir.

olmamalarını imkânsız kılmaz, aksine mümkün kılar. Böylece olması mümkün olan şeylerin olmamaları da mümkün olmuş olur.³⁴⁰

İbn Rüşd'e göre mümkün önermelerin en temel özelliği olarak düşünülen karşıtlarını (tezâd) gerektirme, mümkün denilen her şey için geçerli değildir. Bu nedenle mümkünün söz konusu niteliklerin dışında başka anlamlarından da bahsetmek mümkündür.³⁴¹ Aristoteles sistemine bağlı olarak İbn Rüşd, bu düşünceden hareketle *Kitâbu'l-İbâre*'de temelde mümkün şeyleri iki kısımda değerlendirir. Bunlardan birincisi, düşünceden pay alanlar (makrunetün bi'n-nutk) şeklinde adlandırdığı mümkünlerdir. Bu durum, İbn Rüşd tarafından güçyetirilebilirlik (istita'a) olarak da tabir edilmektedir. Bu çeşitten olanlar, olmak ile olmamak zıtlığını kabul etmeye her zaman müsaittirler. İnsan için "yürümek" kuvveti böyledir. Onun yürüyüp yürümemesi aynı düzeyde bir kuvvedir. Olanın olmaması, olmayanın da olması mümkündür. "Yürümesi mümkündür" ve "Yürümesi mümkün değildir" gibi. İkincisi ise düşünceden pay almayan (leyset makrunetün bi'n-nutk) mümkünlerdir.³⁴² İbn Rüşd, buna ateşin ısıtması ve karın soğutmasını örnek vermektedir. Bunlarda sadece varlıkta bulunan zıtlıkların sadece bir tarafı söz konusudur. Ateşte sadece ısıtmaklık/yakmaklık kuvvesi bulunur ve ateş doğasında bulunduran sıcaklığın karşıtını, yani soğukluğu barındırmaz. İnsanın yaşam deneyiminden hareketle, aklen bunun karşıtının mümkün olmadığı bilinir. Çünkü ateşin ilintisel olmanın dışında yakmama veya ısıtmama gibi bir doğası söz konusu değildir. İlintisel olarak ateşin yakmaması, ya yakıcılığı kabul edecek bir konunun/nesnenin bulunmaması ya da yakıcılığı kabul edecek konu bulunur, ancak konunun tabiatından yakmaklığa engel bir durumun söz konusu olmasıyla gerçekleşebilir.³⁴³

Mümkün önermenin doğasını anlaşılır kılmak maksadıyla onun ontolojik olarak "kuvve" ile olan ilişkisini de ele alan İbn Rüşd, bilkuvve teriminin birçok anlamda kullanılmasıyla birlikte bunlardan öncelikle mümkünü karşılık geldiğini ifade eder.³⁴⁴

³⁴⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 188.

³⁴¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 123; Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 45. Burada dile getirilen başka anlamlar veya çok anlamlılık, "zorunluluk için eşadlı söylenemeyecek" düşüncesiyle karıştırılmamalıdır. Çünkü burda amaçlanılan anlamlar, sonuç itibarıyla mümkününden düşünülmektedir.

³⁴² Düşünceden pay almaktan amaç, söz konusu durumun tecrübî olarak aklen mümkün olması demektir. Düşünceden pay almamak ise bir öncekinin tersi, aklen mümkün olmaması demektir.

³⁴³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 123-124.

³⁴⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 73. İbn Rüşd'ün felsefesinde imkân-kuvve ilişkisinin metafiziksel boyutu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, Ömer, "Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân", *Doğu-Batı*

Bu anlamda zihinsel düzeyde varlık bulan mümkün önermelerin ontolojik düzeyde kuvve ile olan bağlantısına işaret edilmektedir. Bu belirlenim, aynı zamanda mümkünün bir durumdan başka bir duruma geçme potansiyelinin olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla olanın olmayacağı veya olmayanın olabilmesi, mümkün önermelerin gerçekliğine işaret etmektedir.

İbn Rüşd, mutlak, zorunlu ve mümkün önerme çeşitlerinin fiil ve kuvve düzeyinde var oluş ile olan ilişkilerini şöyle izah etmektedir: “Her B, zorunlu olarak A’dır” önermesinde yüklemlemenin zorunlu olarak ifade edilmesi, B’nin bilfiil var olmasını gerektirir. Bu nedenle her zorunlu önerme mutlak olarak bilfiil düzeyde varlık bulmuş bir önermedir. Eğer yüklemlemede B konusu, bilkuvve olarak var ise bu durumda A’nın B konusuna yüklenmesi zorunluluk ifade etmeyecektir. Çünkü önermede birbirini gerektirmesi açısından konu-yüklem ilişkisi bilkuvve olduğundan dolayı bu önerme zorunlu değil, mümkün olacaktır. Yani bilkuvve olma durumu, önermeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla A, mümkün olarak bütün B’lere yüklenmesiyle burada B’nin bilfiil var olmasını, mutlak ve zorunlu önermelerde olduğu gibi hiçbir şekilde gerektirmez. Mutlak ve zorunlu önermelerde konunun bilfiil var olması onların şartlarındandır. Mümkün önermelerde ise konunun bilfiil varlık bulması, mümkün önerme olması için bir şart olarak kabul edilmemektedir.³⁴⁵ İbn Rüşd’e göre, “Bütün B’ler mümkün olarak A’dır” veya “Bütün B’ler mümkün olarak A değildir” önermelerinde konu ister kuvve ister fiil düzeyinde bulunsun yüklemleme mümkün olarak gerçekleşmektedir. Konunun fiil düzeyinde varlık bulması onu mümkün önerme olmaktan çıkarmamaktadır. Yüklem ile konunun hangi modalitede gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir. Böyle bir özellik, onun nazarında tümel yüklemlemede mutlak ve zorunlu önermeleri mümkünlerden farklı kılmaktadır. Mutlak ve zorunlularda konunun bilfiil var olması gerekirken, mümkünlerde konu ister kuvve ister fiil olarak bulunsun yüklemlemin konuyla ilişkilendirme biçimi önem kazanmaktadır. Mümkün için önemli olan konu-yüklem ilişkisinin imkân modunda gerçekleşmesidir.³⁴⁶

İbn Rüşd, mutlak ve zorunluluk ifade eden tümel yüklemli (el-kavl/haml ‘ala’l-küll) önermelerin unsurlarının zorunlu olarak birbirini gerektirmesi hususunun, tabiatından

İlişkisinde Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden düşünmek, Sivas, c. 1, s. 266-269; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 158, 174-175.

³⁴⁵ İbn Rüşd, “*el-kavl fî’l-Mekâyîsi’l-Mürekkeb*”, s. 133-136.

³⁴⁶ İbn Rüşd “*Mekâyîsi’l-muhtalât mine’l-Mutlak ve’z-Zarûrî ve’l-Mümkin*”, s. 144-145.

dolayı mümkünlerde gerçekleşmediğini belirtmektedir. Ona göre tümel yüklemli bir önerme, yüklem konunun sadece bazı bireylerinde veya bazı zamanlarda değil; bütün bireylerinde ve bütün zamanlarda gerçekleştiği anlamına gelir. Örneğin “*İnsan canlıdır*” önermesi tümel bir yüklemedir. Çünkü “canlı” her zaman ve her insan bireyi için geçerli bir yüklem. İbn Rüşd düşüncesinde söz konusu iki niteliğin bir araya gelmesi, önermeyi ya mutlak ya da zorunlu kılar.³⁴⁷ Ancak mümkün önermelerde durum böyle işlememektedir. Çünkü her ne kadar tümel bir yüklemle söz konusu olsa da mümkünlerde yüklem konuyla bağlantısı nihayetinde bir imkânla gerçekleşmektedir.³⁴⁸ Bu da mümkün önermelerde yüklem konunun tamamına ya da bütün zamanlara göndergesinin söz konusu olmadığını göstermektedir. “*İnsan mümkün olarak yazandır*” önermesi, mümkün olduğundan dolayı “yazmak” yüklemine “insan” konusu için bütün zamanlarda ve konunun bütününde geçerli olmadığı için bir zorunluluğa işaret etmez.

Aristoteles, *Birinci Analitikler* (32b 4-13)’de mümkünün olasılık derecelerini (sıklık), başka bir ifade ile niceliksel değerlerini, çoğunlukla ve rastlantılı (azlıkla) olmak üzere iki şekilde düşünmektedir: Birincisi, çoğu kez meydana gelmekle birlikte meydana gelişleri zorunluluk ifade etmeyen mümkünlerdir. Örneğin, insanın bedensel olarak grileşmesi, gelişmesi ve bozulması gibi insan için doğal olarak meydana gelen özellikler böyledir. Ona göre, insan her zaman var olmadığı için zorunlu bir varlık değildir. Ancak insan var olduğu sürece söz konusu özellikler, zorunlu olarak veya çoğunlukla ona bağlı olarak gerçeklik kazanmaktadır. İkincisi ise olup olmaması belirsizlik taşıyan olaylar veya durumlar için bir olasılıktır. Mesela, canlının yürümesi esnasında depremin meydana gelmesi böyledir. Aristoteles’e göre, bu gibi mümkünler bir rastlantının sonucu olarak meydana gelen mümkünlerdir. Çünkü bu tür mümkünlerin hiçbirinde, başka şekilde değil de böyle olmalarının bir zorunluluğu söz konusu olmadığı için başka şekilde olmalarının da önünde bir engel bulunmamaktadır.³⁴⁹ Öyle oldukları gibi öyle olmamaları da mümkündür. Canlı yürürken depremin meydana gelmesi onun yürüyüşüne denk gelebileceği gibi denk gelmemesi de mümkündür.

³⁴⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 380-381.

³⁴⁸ İbn Rüşd, “*el-kavl fî'l-Mekâyîsi'l-Mürekkeb*”, s. 135-136.

³⁴⁹ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 49.

İbn Rüşd'ün mümkünlerin olasılık derecelerine yönelik belirlenimi veya nicelendirme yaklaşımı, kaynağını Aristoteles'te bulmakla birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine daha yakındır.³⁵⁰ Yukarıda değinildiği gibi Aristoteles'e göre mümkünün olasılığı çoğunlukla (for the most part) ve bir çeşit rastlantı olarak değerlendirilebilecek şekilde azlıkla veya belirsizlikle (indefinite) meydana gelmekteydi.³⁵¹ İbn Rüşd ise mümkünlerin olasılık niceliğini Aristoteles'in iki maddesine ek olarak, Fârâbî ve İbn Sînâ'da bulunan eşit derecede meydana gelen mümkün çeşidini de eklemek suretiyle bunların sayısını üçe çıkararak, Aristoteles'in yaklaşımını genişletmektedir.³⁵² Buna göre mümkünler, çoğunlukla (ekser), azlıkla (ekal) ve eşit olarak (tesâvî) gerçekleşmektedir:

1. Çoğunlukla ('ala'l-ekser) Gerçekleşen Mümkünler: Yaşlılık yıllarında insanın saçlarının ağarması ve gençlik yıllarında fiziksel gelişim içinde olması böyledir. İnsanın zatının zorunluluğu söz konusu olmadığından, konunun bizzatihi kendisinde bir zorunluluk bulunmaz, ancak konunun var olmasıyla yüklem konuya ilişmesi çoğunlukla gerçekleşir. İbn Rüşd'e göre, bu türden olguların mümkünden sayılmalarının sebebi, konunun bizzatihi kendinden bir zorunluluğu olmaması ile birlikte konuya ilişkin yüklem her zaman kesintisiz ve her bireyde gerçekleşmemesidir. Nitekim gençlik yıllarında fiziksel gelişimin veya yaşlılık yıllarında ağarmanın arız olmadığı insanlar olabilmektedir.
2. Azlıkla ('ala'l-ekal) Gerçekleşen Mümkünler: Çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin aksine, çok az bir zamanda meydana gelen mümkündür. Olgunluk yaşlarında insanın saçlarının ağarmaması ve gençlik yıllarında bedensel gelişiminin gerçekleşmemesi böyledir. Çünkü insanın olgusal gelişimi bunun azlıkla gerçekleştiğini göstermektedir.
3. Eşitlikle ('ala't-tesâvî) Gerçekleşen Mümkünler: Bu çeşitten olan mümkünlerin olup olmaması eşit derecede olasılıklıdır. Örneğin, herhangi bir elbisenin yırtılıp yırtılmaması böyledir. Bu türden olan mümkün önermelerin doğruluk ve

³⁵⁰ Bkz. Durusoy, Ali, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)", s. 127.

³⁵¹ Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, p. 126-127.

³⁵² McCall, Storrs, *Aristotle's Modal Syllogisms*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1963, p. 68; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 283.

yanlılıkları eşit dereceye sahip oldukları gibi belirsizlikleri de aynı dereceye sahiptir.³⁵³

Eşit derecede meydana gelen olumlu mümkün önermelerin, olumsuz mümkünleri gerektirmesi veya olumsuz mümkünlerin olumlu mümkünleri gerektirmesi eşit derecede gerçekleşmektedir. Çoğunlukla meydana gelen mümkünlerde olumlu mümkün önermelerin, olumsuz önermeyi gerektirmesi veya olumsuzun olumluyu gerektirmesi azlıkla gerçekleşmektedir. Azlıkla meydana gelen mümkünlerde ise çoğunlukla gerçekleşenlerin tersine olumlu mümkün önermelerin olumsuz önermeyi veya olumsuz mümkün önermenin olumluyu gerektirmesi çoğunlukla gerçekleşmektedir. Bu nedenle insanın yaşlılık yıllarında saçlarının ağarması çoğunlukla gerçekleşirken; saçlarının ağarmaması azlıkla gerçekleşmektedir.³⁵⁴ Bir başka ifadeyle olumluluk ve olumsuzluk suretiyle eşit durumda olan mümkünlerin birbirini gerektirmesi eşit düzeyde gerçekleşirken, çoğunluk ve azlıkla meydana gelen mümkünlerin birbirini gerektirmeleri tersi durumda gerçekleşmektedir.

Söz konusu her üç mümkün önermenin aynı derecede bilimsel değere sahip olmadığını düşünen İbn Rüşd, Aristoteles'e dayanarak çoğunlukla gerçekleşen mümkünlerin burhanî olduğu, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşenlerin ise doğrulanabilmesi bakımından burhanaî bir değere sahip olmadığını ileri sürmektedir.³⁵⁵ Bu nedenle ona göre burhanî çıkarımlar bu türden mümkünler üzerinde temellendirilemez.

Burhanî alanda kullanılamayan mümkün çeşitlerinin epistemik değeri nedir? Bunlar başka alanlarda/sanatlarda kullanılabilir mi? İbn Rüşd'ün cevabı, eşitlik ve azlıkla gerçekleşen mümkün önermelerin bilimsel konuların dışında kalan alanlarda kullanılmasının uygun olacağı yönündendir. O, bu problemi “*Nakzu mezhebi Themistius fi-mekâyîsi'l-Mümkin fi's-Şekleyni'l-Evvel ve's-Sânî*” adlı risalesinde, Themistius'un yaklaşımı üzerinden ele almaya çalışmaktadır.³⁵⁶

³⁵³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 98; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafütü't-Tehafüt)*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s. 16.

³⁵⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189.

³⁵⁵ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 49; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189; “Nakzu mezhebi Themistius fi-mekâyîsi'l-Mümkin fi's-Şekleyni'l-Evvel ve's-Sânî”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabîi li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 107-108. Bundan sonra bu risale “Nakzu mezhebi Themistius” kısaltmasıyla zikredilecektir.

³⁵⁶ İbn Rüşd, “Nakzu mezhebi Themistius”, s. 107-108.

İbn Rüşd, Themistus'un "çoğunlukla gerçekleşen mümkün önermelerin burhanî alanda kullanılabileceği, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşen mümkünlerin ise başka alanlarda kullanılabileceği" şeklindeki Aristoteles'in görüşüne karşı çıktığını nakletmektedir. Themistus'a göre, çoğunlukla gerçekleşen olumsuz mümkün önermelerin ilimlerde faydası olacağından dolayı, kullanılmasının hiçbir sakıncası yoktur. Çoğunlukla gerçekleşen olumsuz mümkün bir önerme, azlıkla kullanılanlara döndürülemez ve azlıkla gerçekleşenlere dönüştürülmüş bu türden önermelerden de hiçbir şekilde kıyaslar oluşturulamaz. Öyleyse böylesi bir döndürmenin bir faydasından bahsetmek mümkün değildir. Azlıkla ve eşitlikle kullanılan olumsuz mümkünler ise çoğunlukla gerçekleşen olumlu mümkünlerin aksine ilimlerde kullanılamaz. Kullanılmadığı için de ilimlerde (sanatlar) olumsuzun çoğunlukla olumluya döndürmesi yapılamaz. Dolayısıyla Themistus'a göre, ister olumlu ister olumsuz olsun, eşitlikle ve azlıkla gerçekleşen mümkünlerden oluşturulacak bir çıkarım, fazlalıktan başka bir şey ifade etmez. Bu nedenle kıyaslarda bu dört öncül (azlıkla olumlu, azlıkla olumsuz, eşitlikle olumlu ve eşitlikle olumsuz) dikkate alınmamalıdır.³⁵⁷

Themistus'un söz konusu mümkün önermelerin hiçbir sanatta kullanılmayacağına dair yaklaşımını kabul edilemez olarak düşünen İbn Rüşd'e göre de bu türden mümkün önermelerin bilimsel konularda kullanılmaması en doğru yaklaşım olur. Fakat bu türden mümkünlerin bilimsel olmamaları, onların tamamen dışlanması anlamına gelmemelidir. O, adı geçen risalesinde Fârâbî'ye dayanarak eşitlik ve azınlık ifade eden mümkün önermelerin, cedel (diyalektik) alanında kullanılabileceğini söylemekle birlikte, ilintisel türünden olması nedeniyle onları safsataya has kılmaktadır. *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta ise bunların burhanî konuların dışında retorik/hitabet gibi alanlarda kullanılmaya müsait mümkünler olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre, eşitlikle ve azlıkla ifade edilen önermelerin varlıkta bulunup bulunmamalarına bakılmadığı için bilimsel olamazlar. Onlar, zihinde zan ifade etmeleri yönüyle dikkate alınırlar veya alınmalıdırlar.³⁵⁸ İbn Rüşd, azlıkla ve eşitlikle gerçekleşen mümkün önerme çeşitlerini, ilintisel olmalarının gereği olarak, Themistus'un aksine, burhanın dışındaki alanlarda kullanılabileceğini söyler ve bunların tamamen insani ilginin dışında tutulmasını kabul etmez.

³⁵⁷ İbn Rüşd, "Nakzu mezhebi Themistius", s. 107.

³⁵⁸ İbn Rüşd, "Nakzu mezhebi Themistius", s. 108; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189.

Her üç modalite türüne yönelik İbn Rüşd'ün Aristoteles temelli yaklaşımı ve çeşitli öğretilere yönelik eleştirilerini değerlendirdikten sonra onun bütün modal önermeler için düşündüğü yapıları, aşağıda görüldüğü şekilde gösterilebilir:³⁵⁹

1. Mutlak Önermeler:

“S’ler (bil-fiil) P’dir”

- a) Çoğunlukla Mutlak: t zamanın büyük çoğunluğu için: *“Bütün S’ler t olduğunda P’ler de t olur”*
- b) Eşit Derecede Mutlak: t zamanı için birçok kez, (her zaman değil, eşit sayıda): *“Bütün S’ler t olduğunda P’ler de t olur”*
- c) Azlıkla Mutlak: t zamanın küçük bir parçası için: *“Bütün S’ler t olduğunda P’ler de t olur”*

2. Zorunlu Önermeler:

“S’ler zorunlu olarak P’dir”

“Bütün S’ler her zaman P’dir”

Şarta bağlı olarak düşünülen İbn Rüşd'ün naklettiği İbn Sînâ'nın zorunluluk modalitesinin beş farklı yapısı bulunmaktadır:

“Her S zorunlu olarak P’dir” için:

- a) S her zaman vardır ve var olduğu tüm zamanlarda P’dir. *“Allah haktır”*
- b) S var olduğu sürece, P’nin var olduğu tüm zamanlarda P’dir. *“Bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır”*
- c) S var olduğu ve P ile nitelendiği sürece P’dir. *“Her beyaz renk olarak nitelendiği sürece zorunlu olarak renktir”*

³⁵⁹ Bu liste, N. Recsher’in *Studies in the History of Arabic Logic*, adlı çalışmasından yararlanılmıştır. Bkz. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 93

- d) S var olduğu sürece, P'nin var olduğu bazı zamanlarda P'dir. “Bütün insanlar ölümlüdür”
- e) S var olduğu sürece P'nin var olduğu belli zamanlarda P'dir. “Ay, yarın tutulacaktır”

3. Mümkün Önergeler:

“S'ler mümkün olarak P'dir”

a) Zamana bağılı olmayan Yapılar:

1. Çoğunlukla Mümkün: “Çoğunlukla S'ler P'dir”
2. Eşit Derecede Mümkün: “Eşit sayıda S'ler P'dir”
3. Azlıkla Mümkün: “Bazı (azlıkla) S'ler P'dir”

b) Zamana Bağlı Olan Yapılar:

1. Çoğunlukla Mümkün: t zamanının büyük çoğunluğu için: “Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur”
2. Eşit Derecede Mümkün: t zamanı için birçok kez, her zaman değil, eşit sayıda: “Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur”
3. Azlıkla Mümkün: t zamanının az bir kısmı için: “Bazı S'ler t olduğunda P'ler de t olur”

BÖLÜM 3: ÖNERMELERİN KARŞI-OLUM İLİŞKİSİ VE DÖNDÜRMESİ

Klasik mantık kitaplarında, önermelerin karşı-olum ve döndürme ('aks) durumları, "önermelerin hükümleri (ahkâm-ı kazâyâ)" başlığı altında ve birlikte ele alınır.³⁶⁰ Aristoteles ve onun sistemini takip eden İbn Rüşd ise önermelerin karşı-olum durumlarını, önermenin nitelik ve niceliklerinden sonra; döndürme durumlarını ise *Kitâbu'l-Kıyâs*'ın girişinde ele alıp incelemektedir. Aristotelesçi sistem tarafından döndürme konusunun *Kitâbu'l-Kıyâs*'ın başında ele alınması, bazı durumlarda kıyasın sonuç vermesi için öncüllerin döndürülmesine ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım tarzından hareketle, söz konusu sistem esas alınarak önermelerin döndürme konusuna çalışmanın son bölümünde yer verildi. Bununla birlikte aynen döndürme gibi önermelerin karşı-olum ilişkilerini belirlemek adına önermelerin nitelik, nicelik ve modalitelerinin gözönünde bulundurulması gerektiğinden dolayı karşı-olum ve döndürme konusu birleştirilerek son bölümde yer verilmiştir.

3. 1. Önermelerde Karşı-Olum İlişkisi

Farklı şekillerde meydana gelen karşı-olum durumlarına geçmeden önce İbn Rüşd'ün dikkat çektiği, iki önerme arasında karşı-olumun gerçekleşebilmesi için başkaca şartlar dışında onun işaret ettiği en önemli dört şarta değinmemiz gerekir:

1. Her iki önermede de yüklem ve konu terimleri aynı kalmalıdır.
2. Önermelerin modalitesi aynı kalmalıdır. Bir önerme hangi modaliteyle alınmışsa, karşıt önermesi de aynı modaliteye sahip olmalıdır.
3. Bir olumlu önermeye bir tek olumsuz önerme karşıt olmalıdır. Mesela "Bütün insanlar beyazdır" önermesine karşı, hem "Hiçbir insan beyaz değildir" hem de "Bazı insanlar beyaz değildir" veya "Hiçbir insan beyaz değildir" önermesine karşıt, hem "Bütün insanlar beyazdır" hem de "Bazı insanlar beyazdır" önermesi alınamaz. İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü bu şartı

³⁶⁰ Bkz. Salih, Cadullah Besam, *Şerhu'l-İmam Sadettin Teftazânî ala's-Şemsîyye fi'l-mantık li İmami'l-Kâtibî*, Dâru'n-Nur, Beyrut, 2013, s. 2015; Cevdet Paşa, Ahmet, *Mi'yâr-ı Sedât*, s. 87-92. İbn Haldun, döndürme konusunun *Kitâbu'l-İbâre*'ye, yani önermeler konusuna eklenmesinin muteahhirun mantıkçılar tarafından yapıldığını söyler. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1991, c. 2, s. 1165. Oysa bu geleneğin İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler* kitabıyla başladığını görmekteyiz. Bkz. İbn Sînâ'nın *İşaretler ve Tembihler*, s. 39-49. Ancak bu durum Aristoteles sistemine bağlı kalan İbn Rüşd için geçerli değildir.

karşı-olum sınıflarından mesela, bir önermenin çelişği onun karşıtı (üst-karşı) olarak alınamaz şeklinde anlamak gerekir. Söz konusu önermenin çelişği, karşıtı ve alt-karşıtı farklı farklı olmak zorundadır.

4. Karşıt önermelerde olumluluk ve olumsuzluk tek olmalıdır. Bu durum, müşterek lafız olarak yüklem ve konunun bir veya birden fazla manaya delalet etmesiyle ilgilidir. Yani karşı-olumun gerçekleşebilmesi için konu ve yüklem bir tek manaya delalet etmelidir veya öyle kabul edilmelidir.³⁶¹ Eğer konu ve yüklem birden fazla manaya delalet ederse bu durumda tek bir karşıtlıktan bahsedilemez. Mesela, hem “insan” hem de “at” için bir tek isim varsayılsa ve o da “elbise” olsa, “*Elbise beyazdır*” veya “*Elbise beyaz değildir*” önermelerinde birden fazla olumlama ve olumsuzlama söz konusu olacağı için karşıtlık gerçekleşmez. Çünkü “*Elbise beyazdır*” önermesi hem “*İnsan beyazdır*” hem de “*At beyazdır*” anlamına gelecektir. Dolayısıyla “*Elbise beyaz değildir*” önermesi, hem “*İnsan beyaz değildir*” hem de “*At beyaz değildir*” anlamına gelecektir. “Elbise” sözcüğü birden fazla manaya delalet ettiği için karşıtlık bir tek önermede çözümlenememektedir. Bu şekilde düşünüldüğünde konu veya yüklem olarak zikredilen sözcüğün anlam delaleti sayısınca önerme ve bu önermenin karşıtlığı ortaya çıkacaktır.³⁶²

Hem nicel hem de nitel hususiyetler göz önünde bulundurmak suretiyle İbn Rüşt, karşı-olum ilişkisine sahip önermeleri altı sınıfa ayırmaktadır:

1. Tekil (şahsiyye) önermeler.
2. Niceliği belirsiz (mühmele) önermeler.
3. Karşıt (mütezât) önermeler.
4. Alt-karşıt (tahta’l-mütezât) önermeler.
5. Çelişik 1 (mütenâkız) önermeler.
6. Çelişik 2 (mütenâkız) önermeler.³⁶³

Söz konusu karşı-olum sınıflarının ilki olarak zikredilen tekil (şahsiyye) önermeler, devamlı olarak doğruluk ve yanlışlığa bölünürler. Birinin doğru olması durumunda

³⁶¹ İbn Rüşt, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 93.

³⁶² İbn Rüşt, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 93-94.

³⁶³ İbn Rüşt, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 92-93.

diğerinin zorunlu olarak yanlış veya birinin yanlış olması durumunda diğerinin zorunlu olarak doğru olması gerekir. Bu tarz önermelerin birlikte doğru veya birlikte yanlış olmaları mümkün değildir. “Zeyd çıktı” veya “Zeyd çıkmadı” örneklerinde olduğu gibi. Bunların her ikisi için aynı anda birlikte doğruluk veya yanlışlık değerleri verilemez ve karşı-olum durumları, İbn Rüşd tarafından nicelik ve nitelik bakımından farklı olan çelişik önermelerin yapısında değerlendirilir.³⁶⁴

Niceliği belirsiz (mühmele) önermelere gelince, öncelikle bu tür önermelerin nicelik edatı almamış olmaları, onların niceliksiz oldukları anlamına gelmediğini belirtmemiz gerekir. Aksine nicel işlemci almamış olmaları, onların niceliklerinin açık bir şekilde ifade edilmediği anlamına gelmektedir. Mantıkçılar tarafından bu türden önermelerin niceliği belirli önermelerden (mahsurât-ı erba‘a) hangisine indirgenmesi gerektiği hususunda, kısmen farklılığın olduğu denilmiştir. Bu konudaki tutumu genel yaklaşımdan farklılık arzeden İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta niceliği belirsiz önermelerin, yapılarının gereği olarak tikel hüküm ifade etmekten kurtulamayacaklarını ve kendilerinden tümelliğin anlaşılmasının zorunlu olmadığı, dolayısıyla tikel önermeler hükmünde düşünülmesi gerektiğini ifade eder.³⁶⁵ Buna karşın *Kitâbu’l-İbâre*’de bu düşüncesinden farklı olarak, ikili bir tutuma sahip olduğu görülmekte olan İbn Rüşd, bu problemi önermelerin karşı-olum ilişkileri üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Niceliği belirtilmemiş önerme, hem tümel hem de tikel olarak anlaşılmaya müsaittir. Bu durumu “elif-lam” takısıyla ilişkilendirerek izah etmeye çalışan İbn Rüşd’e göre, elif-lam takısı tümel niceleyicinin delaleti şeklinde düşünüldüğü takdirde karşı-olumda bu önermenin hükmü üst-karşıt (tezât) hükmünde olur. Eğer elif-lam takısı, tikel niceleyiciye delalet edeceği şekilde düşünülürse o zaman da belirsiz önerme, tikel kuvvetinde olur ve olumlusu ile olumsuzunun karşı-olum ilişkisi, alt-karşıt (tahta-tezât) ilişkisinde olur. Buna göre tikel alındığı takdirde “İnsan beyazdır” ile “İnsan beyaz değildir” önermeleri birlikte doğru olabilirler. Tümel olarak düşünülmesi durumunda ise “İnsan canlıdır” ile “İnsan canlı değildir” önermeleri birlikte yanlış olabilir, ancak birlikte doğru olmaları imkânsızdır.³⁶⁶

³⁶⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 92.

³⁶⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 155, 171, 249.

³⁶⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 92-93.

İkili tutumunu önermelerin modalitesi üzerinden de temellendirmeye çalışan İbn Rüşd'e göre, niceliği belirsiz önermeler, olumluluk ve olumsuzluk olarak mümkün önermelerde birlikte doğru olabilirler, bu da tikel hükmünde düşünüldüğünü gösterir. Ancak imkânsızlık ve zorunluluk modalitelerinde aynı sonuç elde edilemez. Örneğin, “*İnsan canlıdır*” veya “*İnsan canlı değildir*”; “*İnsan taştır*” veya “*İnsan taş değildir*” önermelerinde görüldüğü üzere niceliksiz olan her iki önerme birlikte doğru kabul edilemez. Biri doğru kabul edildiği takdirde diğeri yanlış olmak zorundadır.³⁶⁷ Niceliği belirsiz bu tür önermeler, bu haliyle üst-karşıt (tezât) ilişkisine sahip olduğu için tümel hükmünde görülmektedir. Bu durumda “*İnsan taştır*” veya “*İnsan taş değil*” örneklerinde görüldüğü gibi olumsuzluğu doğru kabul edilmek suretiyle tümel hükmünde düşünülmelidir.

Niceliği belirsiz önermelerin hem tümel hem de tikel anlamda düşünülebileceğini ileri sürmekle İbn Rüşd, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Aristoteles, konusu tümel olmakla birlikte nicelik edatının kullanılmadığı önemelerin, niceliği tümel olan önermeler gibi düşünülemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla birinin doğru, diğerrinin ise yanlış olması zorunlu değildir. Ona göre, insanın hem ak olduğunu hem de ak olmadığını; hem güzel hem de güzel olmadığını söylemek doğrudur. Bu da Aristoteles'in niceliği belirsiz önermeleri birlikte doğru olabilme niteliğiyle tikel önermeler kuvvetinde düşündüğünü gösterir.³⁶⁸ Ancak Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ta verdiği örneklerin modalite bakımından mümkün olduklarına dikkat edilmesi gerekir. Fârâbî de benzer şekilde nicelik edatı almamış, ama konusu tümel olan önermeleri tikel hükmünde kabul eder ve bu önermeleri, alt-karşıt ilişkisine sahip önermeler olarak değerlendirir.³⁶⁹ Her iki filozoftan farklı düşünmeyen İbn Sînâ da hükmünün kesin anlaşılmasını sağlamak için zayıf ihtimali dışta bırakma suretiyle niceliği belirsiz önermeleri tikel gücünde düşünür. Ona göre niceliği belirsiz önerme, açık bir şekilde tikel gücünde olmakla birlikte tümel olarak anlaşılmasına da herhangi bir engel bulunmamaktadır. Durum böyle olmakla birlikte tikel hükmünde düşünülmesi kesin olarak ileri sürülebilir. Çünkü konu itibariyle tümellik ifade eden en azından bir

³⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 92-93; Ayrıca bkz. Chatti, Saloua, “Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes”, *Around and Beyond the Square of Opposition A Product of Birkhauser*, Basel, 2012, p. 29.

³⁶⁸ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 17.

³⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsi's-Sağîr*, s. 58.

kısmına karşılık gelmesi için hiçbir engel bulunmamaktadır.³⁷⁰ Meseleye yaklaşımı kesinlik düşüncesi üzerinden şekillenen İbn Sînâ, son tahlilde niceliği belirsizleri tikele indirgemektedir. Çünkü tikel olarak alınması durumunda hiçbir şekilde yanlışlık meydana gelmez.

Görüldüğü üzere her üç filozof tarafından niceliği belirsiz önermeler, bir kısma delalet ettiği gerekçesiyle tikel önermeler gücünde kabul edilirken, örneklerle gösterildiği üzere İbn Rüşd, hem tümel hem de tikel gücünde düşünülebileceğini savunmaktadır. Onun nazarında eğer niceliği belirsiz önermelerin tikeller kategorisinde değerlendirmesi, zorunluysa bu durum mümkün önermeler için doğrudur. Mümkün maddesinde tikellerin karşı-olumu birlikte doğru olabilir. Ancak zorunlu maddesindeki önermelerin mümkün gibi düşünülmesi doğru değildir. Çünkü ikisinin birlikte doğru olması imkânsızdır.

Niceliği belirsiz önermelerin nicel indirgeme durumları, formel olarak düşünüldüğünde şüphesiz tikele indirgenmesi, İbn Sînâ'nın da işaret ettiği gibi kesinlik bağlamında, en mantıklı olandır. Ancak söz konusu önermenin içerik okuması göz önünde bulundurulduğunda İbn Rüşd'ün işaret ettiği gibi her önermeyi tikele indirgemek mümkün görünmemektedir. Nitekim zorunlu önermeler böyledir. Böyle bir problemi içeriksiz, salt formel düzeyde almak da hiçbir şey söylememek gibidir. Ancak bu yaklaşıma karşı, şöyle bir düşünce geliştirilebilir: Zorunlu önermeler zaten tümel önermelerdir. Dolayısıyla niceliği belirtilmemiş olsa da onlar tümel olarak kabul edilmeleri ve bu tür önermelerin tikele indirgenmesi söz konusu değildir. Bu durumda zorunluluk modalitesinin dışta tutulmasıyla indirgeme durumu, sadece mümkünlere has kılınmış olur. Bu nedenle de “niceliği belirsiz önermelerin tikele indirgenmesi gerekir” şeklinde genel bir ifadeyle konuya yaklaşmak doğru olmaz. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yaklaşımında olduğu gibi indirgeme probleminde modalite bakımından ayırma gitmek ve genel ifade kullanmaktan kaçınmak en isabetli yaklaşım olur.

İki önermenin nicelik olarak aynı, nitelik olarak farklı olması şeklinde gerçekleşen karşı-olum ilişkisi, iki şekilde meydana gelir. Birincisi, “*Bütün insanlar beyazdır*” ve “*Hiç bir insan beyaz değildir*” önermelerinde görüldüğü gibi, tümel önermelerin olumlu ve olumsuz bölünmesidir. Diğeri ise “*Bazı insanlar beyazdır*” ve “*Bazı insanlar beyaz değildir*” örneklerinde görüldüğü üzere, tikel iki önermenin olumlu ve

³⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 24; *en-Necât*, s. 20.

olumsuza bölünmesidir. Diğer İslam mantıkçılarındaki olduğu gibi İbn Rüşd tarafından ilk örneklerin ilişkileri üst-karşıt veya karşıt (müteẓât), ikinci örneklerin ilişkileri ise alt-karşıt (tahta'l-müteẓât) olarak adlandırılır. Üst-karşıt önermeler, zorunluluk ve imkânsızlık maddesinde doğruluk ve yanlışlığa bölünürken mümkün maddesinde birlikte yanlış olabilirler. Alt-karşıt ilişkisine sahip önermeler ise zorunluluk ve imkânsız maddesinde doğruluk ve yanlışlığa bölünürken, mümkün maddesinde onların birlikte doğru olmaları zorunludur.³⁷¹

Konu ve yüklemeleri değiştirmeksizin iki önermeden birinin tümel, diğerinin tikel nicelik alması, aynı zamanda nitelik olarak farklı olmaları durumunda önermelerin ilişkisi, çelişik (mütenâkız) olarak gerçekleşir. Bu tür önermeler iki şekilde çelişik olurlar. Birincisi, iki önermeden birinin tümel olumlu, diğerinin tikel olumsuz olmasıdır. “*Bütün insanlar beyazdır*” tümel olumlu önermesinin çelişğini İbn Rüşd, “*Bütün insanlar beyaz değildir*” ve “*Bazı insanlar beyaz değildir*” şeklinde iki ibareyle ifade eder. İkincisi ise “*Hiçbir insan beyaz değildir*” tümel olumsuz önermesinin çelişği, “*İnsan beyazdır*” ve “*Bazı insanlar beyazdır*” şeklinde tikel olumlu olarak gerçekleşir.³⁷²

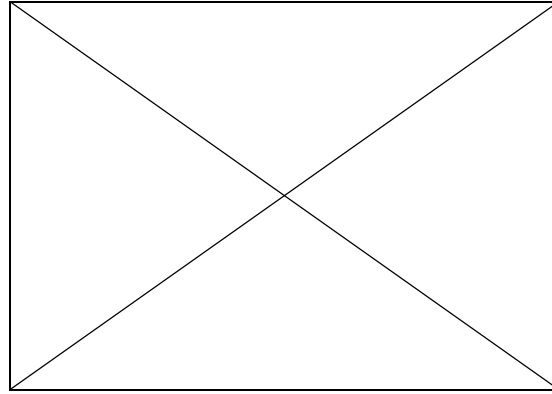
İbn Rüşd’ün yaklaşımını daha iyi bir şekilde saptamak adına klasik karşı-olum karesi üzerinden tarihi arka plana bakmamız gerekir. Bu çerçevede Aristoteles başta olmak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşlerine yer verip bu anlamda İbn Rüşd’ün konumunu belirlemeye çalışacağız. Aynı çerçevede altıklık ilişkisine dair, İbn Rüşd ve İbn Sînâ’nın sisteminde oluşan farklılığın değerlendirilmesi ayrıca önem arz etmektedir. Bu farklılık esas ifadesiyle Aristoteles ve İbn Sînâ’nın önermelerin karşı-olum sisteminde gerçekleşen bir farklılıktır. Aristoteles ve onu takip eden Fârâbî tarafından altıklık, bir karşı-olum olarak değil, bir çıkarım ilişkisi olarak değerlendirilirken İbn Sînâ tarafından altıklık, bir karşı-olum ilişkisi olarak ele alınmıştır. Ancak bu problemin değerlendirmesi İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında yapılacaktır. Çünkü bu konuda İbn Rüşd, Aristoteles ile Fârâbî sistemine bağlıdır. Ayrıca zamansal olarak İbn Sînâ’nın altıklığı bir karşı-olum olarak almasından ve bu suretle Aristoteles ve Fârâbî’den ayrıldığından da haberdardır.

³⁷¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 91-92.

³⁷² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 92.

(A) Her A, B'dir.

(E) Hiçbir A, B değildir.



(I) Bazı A'lar B'dir.

(O) Bazı A'lar B değildir.

Şekil 2: Klasik Karşı-Olum Karesi

Karede toplam altı karşı-olum ilişkisinden bahsedilebilir, ancak bunlardan iki tanesi (çelişik ve altıklık) iki kez tekrarlandığı için temelde dört kısma indirgenmektedir: “A” (Tümel Olumlu) ile “E” (Tümel olumsuz) ve “I” (Tikel olumlu) ile “O” (Tümel olumsuz) karşıt ilişkisine sahiptirler. (A) ve (E)’nin nicelikleri tümel; (I) ile (O)’nun nicelikleri de tikel olduklarından zorunluk, imkânsız ve imkân maddelerinde farklı sonuçlar verirler. Bunlardan birincisi için “üst-karşıt (tezât)” ikincisi için “alt-karşıt (tahta’t-tezât)” ifadesi kullanılmaktadır. Bu iki ilişkinin dışında nicelik ve nitelik bakımından farklı olan (A) ile (O) ve (E) ile (I) arasında iki şekilde meydana gelen karşı-olum durumuna çelişki (tenâkuz) denir. Nicelik bakımından farklı olmakla birlikte nitelik olarak farklı olmayan, (A) ile (I) ve (E) ile (O) önermeleri arasında oluşan karşı-olum ilişkisine de altıklık (tedâhül) denilmiştir. Karşı-olum ilişkisine sahip bütün önermeler şu şekilde sadeleştirilebilir: 1. Üst-Karşıt (A-E) 2. Alt-Karşıt (I-O) 3. Çelişik a (A-O) 4. Çelişik b (E-I) 5. Altıklık a (A-I) 6. Altıklık b (E-O)

İbn Sînâ ve daha sonraki mantıkçılar tarafından karşı-olum ilişkisinde yer verilen, önermeler arasındaki altıklık ilişkisi, Aristoteles ve Fârâbî’de olduğu gibi İbn Rüşd tarafından da dikkate alınmamıştır.³⁷³ Burada, altıklık ilişkisinin varlığına ilişkin

³⁷³ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 45; Zimmermann, *Al-Fârâbî’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione: Translated with an Introduction and Notes*, p. iv.

Aristoteles'e bağılı olarak İbn Rüşd ile İbn Sînâ sistemi arasında oluşan farklı tutumların temellerine inmemiz yerinde olacaktır.

Saloua Chatti, Aristoteles'in "*Tümeli için olumladığımız veya olumsuzladığımızı tikeller için de olumlar veya olumsuzlarız*"³⁷⁴ sözüne dayanarak, Aristoteles'in nazarında nitelikçe aynı nicelik bakımından farklı olan önermelerin bir ilişkisinden bahsedilebileceğı, ancak bu bir karşı-olum ilişkisinden ziyade, tümelden tikelin bilgisini sağlayan bir çıkarım ilişkisi olabileceğini ifade eder.³⁷⁵ İbn Sînâ'nın kabul ettiğı altıklık ilişkisine sahip önermelerin, zorunluluk ve imkânsızlık maddelerinde söz konusu olmayan karşı-olumları, sadece mümkün maddesinde oluşmakta ve doğruluk değerini alan tikel önermeler olmaktadır. Buna göre, "*Bütün insanlar yazardır*" ve "*Bazı insanlar yazardır*" önermelerinden birincisi yanlış iken, ikincisi doğrudur.³⁷⁶ İki önerme, üst-karşıt ve alt-karşıt doğruluk değerlendirmesinde iki maddede karşı-oluma sahip olurken, altıklık ilişkisinde ise sadece bir maddede karşı-oluma sahiptir. S. Chatti'ye göre, bu durum, İbn Sînâ sisteminde bir karşı-olum olarak değerlendirilse de altıklığın kısmî ve zayıf bir karşı-oluma sahip olduğunu göstermektedir.³⁷⁷

İbn Sînâ'nın mantık sisteminde, mümkün modalitesinde altıklar arasında bir karşı-olumun gerçekleştiğı hususu, İbn Rüşd'ün yaklaşımında giderilmektedir. Bu sorunun giderilmiş olması veya İbn Rüşd tarafından sorun olarak görülmemesi, İbn Sînâ ve diğeri Müslüman mantıkçıların kullanmış oldukları "tedâhül (altık)" kelimesinin hiç bir şekilde onun tarafından kullanılmamasının nedeni olarak düşünülebilir.³⁷⁸ Aristoteles'in "*Tümeli için olumladığımız veya olumsuzladığımızı tikeller için de olumlar veya olumsuzlarız*" yaklaşımını olduğu gibi benimseyen İbn Rüşd'e göre tümel, tikeli içine alır. Bu nedenle tümel hakkında ispatladığımız veya iptal ettiğimiz bir düşünceyi, tikel hakkında da ispatlamış veya iptal etmiş oluruz.³⁷⁹

İbn Sînâ'nın mümkün modalitesi bağlamında işaret ettiğı altıklık ilişkisine sahip önermelerin karşı-olum oluşturdıkları düşüncesi, İbn Rüşd'ün önermelerin döndürmesi

³⁷⁴ Aristoteles, "Topics", *The Complete Works Of Aristotle*, Edit By Jonathan Barnes, Trans. by W. A. Pickard-Cambridge, Princeton University Press, 1995, v. I, , p. 200.

³⁷⁵ Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 26.

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 45.

³⁷⁷ Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 26-27.

³⁷⁸ Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 29.

³⁷⁹ İbn Rüşd, *Telhisu Mantiku Aristu Kitâbu'l-Cedel*, tahk. Teşarus Petrus, Ahmet Abdülmecid Haridi, Kahire, 1979, s. 59.

konusunda geliştirdiği yaklaşım ile giderildiğini söyleyebiliriz. Onun döndürme bahsinde ileri sürmüş olduğu görüşler, mümkün maddesinde her iki önermenin (tümel ve tikel) de doğru olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla her iki önermenin doğruluk değerlendirilmesi karşı-olum ilişkisini ortadan kaldırmaktadır.

Burada Aristoteles'in görüşünü bilkuvve-bilfiil ayrımlar yoluyla izah etmeye çalışan İbn Rüşd'ün nazarında zaten doğru olan “*Bazı insanlar (mümkün olarak) yazardır*” önermesinin altığı olduğu, “*Bütün insanlar (mümkün olarak) yazardır*” önermesi, bilkuvve alınmak suretiyle doğru kabul edilmesinde bir problem söz konusu değildir. Buna göre, bütün insanların bilkuvve olarak yazar oldukları doğrudur. Aristoteles sisteminde İbn Sînâ'nın işaret ettiği problemin, önermenin bilfiil olarak alınması durumunda ortaya çıkacağının bilinmesi gerekir.³⁸⁰ Böylelikle mümkün maddesinde bulunan önermelerin bilkuvve ve bilfiil ayrımlarından hareketle, İbn Sînâ'nın altıklığa ilişkin karşı-olum oluşturma tezi, bilkuvve düşünmek suretiyle dolaylı olarak yanlışlanmaktadır. Bu durumda İbn Rüşd'ün anlayışında altıklık ilişkisi, bir karşı-olum olarak değil, aksine bir çıkarım veya gerektirme ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, bilkuvve olarak alındığı takdirde, “*Bazı insanlar yazardır*” önermesi gibi, “*Bütün insanlar yazardır*” önermesi de doğrudur. Başka bir açıdan düşünülürse, bilkuvve olarak “*Bütün insanlar yazardır*” önermesi doğru kabule ediledikten sonra, “*Bazı insanlar yazardır*” önermesi zorunlu olarak doğru olur.

Önermelerin karşı-olum ilişkisinde genel olarak Aristoteles ve Fârâbî'nin yaklaşım tarzını benimseyen İbn Rüşd, niceliği belirsiz önermelerin söz konusu olduğu klasik karşı-olum karesinde nereye yerleştirilmesi gerektiği hususunda her iki filozoftan da farklı düşünmektedir. Fârâbî, niceliği belirsiz önermeleri tikel önermeler hükmünde ve alt-karşıt olarak düşünmüştür.³⁸¹ İbn Sînâ ise konuyu tartışmakla birlikte son tahlilde niceliği belirsiz önermeleri alt-karşıt ilişkisinde değerlendirir.³⁸² Fârâbî ve İbn Sînâ'da niceliği belirsiz önermelerin alt-karşıtlığa indirgenmesi açık bir şekilde görölürken, Aristoteles'te söz konusu tikele indirgenmiş önermeler, sadece karşıtlık (zıtlık) kategorisinde değerlendirilerek örnekler verilir. Tikel önerme örneklerinin

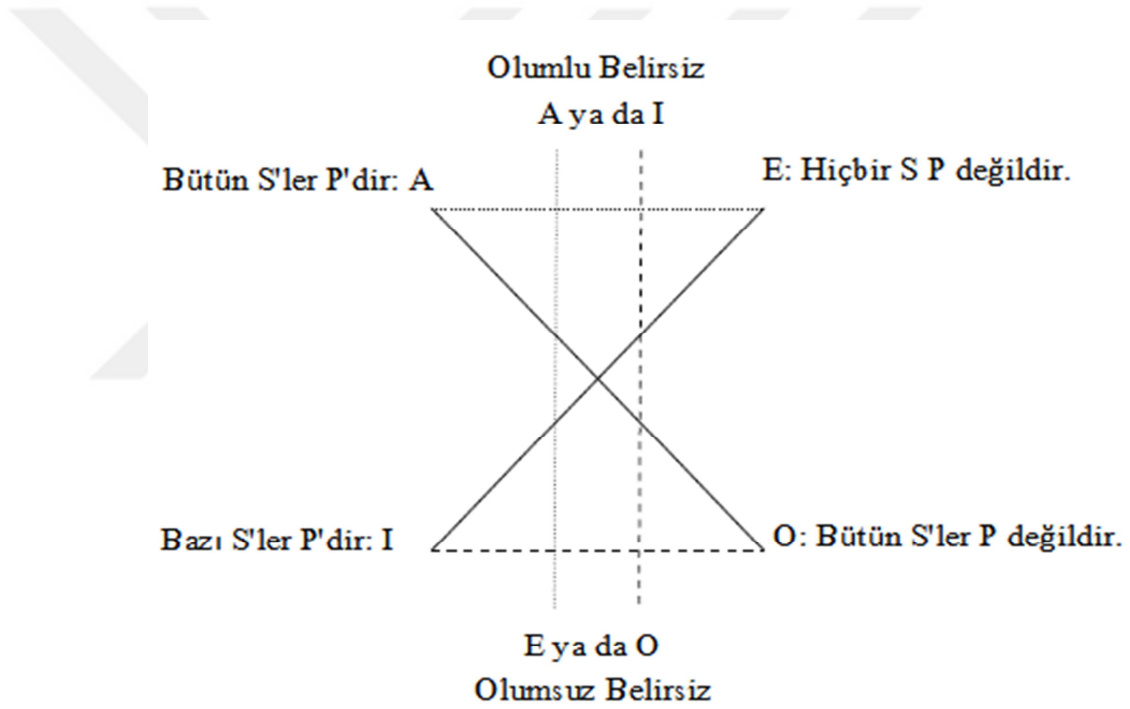
³⁸⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 45; İbn Rüşd, “Nakzu mezhebi İbn Sînâ fi Aksi'l-kazâyâ”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas, 1983, s. 102. Bundan sonra bu risale, “*Aksu'l-kazâyâ*” kısaltmasıyla zikredilecektir.

³⁸¹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 17; Fârâbî, *Kitâbu'l-Kıyâsı's-Sağir*, s. 58; “*Kitâbu'l-Kıyâs*”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2012, c. II, s. 17.

³⁸² İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 62-64.

kullanılmasına rağmen farklı bir isimlendirme ve modal durumlarda aldıkları değer itibariyle farklılıkları, Aristoteles metinlerinde yer almamaktadır.³⁸³ Chatti'nin ifade ettiği gibi Aristoteles, alt-karşıtlığı lafzî (verbal) olarak düşünürken, İbn Rüşd, bu kategoriyi reel bir karşıtlık olarak görmektedir. Buna göre karşı-olum maddelerin sınıflandırılmasında reel olarak alt-karşıtlığı kabul etmekle İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yakın dururken, altıklık ilişkisini inceleme konusu yapmamakla da İbn Sînâ'dan ayrılarak Aristoteles ve Fârâbî gibi düşülmektedir. Niceliği belirsiz önermelerin yargısal konumu konusunda ise her üç filozoftan da farklı bir tutuma sahiptir.³⁸⁴

İbn Rüşd'ün niceliği belirsiz önermelere karşı ikili tutumundan hareketle, onun nazarında genişletilmiş bir karşı-olum şekli şöyle gösterilebilir:



Şekil 3: İbn Rüşd'ün Genişletilmiş Karşı-Olum Karesi.³⁸⁵

Bu şekil, alt-karşıtlığı kabul etmekle Aristoteles'in, altıklığı kabul etmemekle İbn Sînâ'nın ve niceliği belirsiz önermelerin tümel olabilme ihtimali dikkate alındığında her iki filozofla birlikte Fârâbî'nin de yaklaşımından farklıdır. Bu şeklin altıklık ilişkisine sahip önermeleri dışarda tutmakla daraldığı, niceliği belirsizlerin hem tümel hem de

³⁸³ Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 33.

³⁸⁴ Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 29-30.

³⁸⁵ Bkz. Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 30.

tikel alınabiliyor olmasından dolayı klasik karşı-olum karesini bir anlamda içine aldığı söylenebilir. Bu şeklin klasik karşı-olum karesinden farkı, belirsizlerin bir anlamıyla tümeller gibi düşünüldüğünde üst-karşıtlık, tikeller gibi düşünüldüğünde ise alt-karşıtlık ilişkisine sahip olmasıdır. Bu anlamda alternatifli bir genişletilmişlikten bahsedilebilir. Altıklık ilişkisinin kabul edilememesi de daraltıldığını göstermektedir.³⁸⁶

Yukarıda verilen bilgiler ışığında Aristoteles ve İbn Rüşd'ün yaklaşımlarını daha net bir şekilde izah edecek olursak, öncelikle Aristoteles'in sisteminde karşı-olumun tam anlamıyla kare şeklinde bir realitesinin söz konusu olmadığını söylemeliyiz. O, gerçek anlamda karşı-olumu, tikelleri de içine alan karşıtlık (tezât) ve çelişki (mütenâkız) olmak üzere iki şekilde düşünür. Tikellerin örneklerini kullansa da kategorik olarak alt-karşıtlık sınıfından bahsetmez. Bu durumda Aristoteles'e göre, iki önerme sadece şu durumlarda karşı-oluma sahip olabilir:

1. Aynı konu ve yükleme sahip olan her iki önermeden biri olumlu, diğeri ise olumsuzdur. Buna göre tümel olumlu ile tümel olumsuz, tikel olumlu ile tikel olumsuz karşıt önermelerdir.
2. Her iki önerme aynı anda birlikte hem doğru hem de yanlış olamazlar. Biri doğru, diğeri yanlış olmak zorundadır. Bu, tümel olumlu ile tikel olumsuz ve tümel olumsuz ile tikel olumlu arasında meydana gelen çelişkidir.³⁸⁷

İbn Rüşd'ün anlayışında iki önerme ancak ve ancak şu durumlarda bir karşı-olum ilişkisine sahip olabilir:

1. Tümel iki önerme aynı konu ve yükleme sahiptir. Bunlardan biri olumlu iken diğeri olumsuzdur. Bunlar, mümkün maddesinde birlikte yanlışlık değeri alabilirler. Zorunluluk maddesinde ise birinin doğru, diğerrinin yanlış olması gerekir.
2. Tikel iki önermenin aynı konu ve yükleme sahip olmasıdır. Bu iki önerme, mümkün maddesinde birlikte doğru olabilirler.
3. Her iki önerme, aynı doğruluk değeri paylaşamazlar veya her iki önerme asla birlikte yanlış ve birlikte doğruluk değeri alamazlar. Bu türden karşı-olum, hem

³⁸⁶ Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 30.

³⁸⁷ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 15-16. Ayrıca bkz. Chatti, "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", p. 32.

nitelik hem de nicelik bakımından farklı önermelerin çelişiklik durumlarını ifade etmektedir.³⁸⁸

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Rüşd'ün anlayışında da altık önermeler, bir karşı-olum değil, bir çıkarım ilişkisi olarak alınmaktadır. Alt-karşıtlık ise Aristoteles'ten farklı olarak tam anlamıyla ayrı bir sınıf olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu bilgilere dayanarak hem Aristoteles hem de İbn Rüşd için gerçek anlamda tamamlanmış bir karşı-olum karesinden bahsedilemez. Tam bir karşı-olum karesi, İbn Sînâ'nın siteminde varlık bulmaktadır.

3. 1. 1. Gelecek Zamanlı Önermelerin (Future Contingent) Karşı-Olum İlişkisi

Önermelerin karşı-olum ilişkileri, doğruluklarının zorunluluğu veya olasılığı yönüyle zamansal açıdan farklılık arz etmektedir. Şimdi ve geçmiş zamana ilişkin dile getirilen çelişik (mütenâkız) ve tekil (şahsiyye) önermelerin doğruluk ve yanlışlığa bölünmeleri zorunlulukla gerçekleşmektedir. Örneğin, “*Zeyd vardır*” veya “*Zeyd var değildir*” önermelerinden biri doğru, diğerinin ise yanlış olması zorunludur. İbn Rüşd, bu zorunluluğu, “*olmuş olmasından dolayı varlığın kendiliğinden belirli hale gelmesi*” şeklinde izah etmektedir.³⁸⁹

Gelecek zamanın bir bölümünde gerçekleşecek olayların çelişik durumları ise bir belirsizliğe sahip olması ve insan bilgisi açısından söz konusu kendinden belirli olan iki zaman gibi olmadığından, buna ilişkin yargıların zorunlulukla doğru ve yanlış bölünmesi durumu, tartışmalı bir konudur. Bu tartışmalar, doğal olaylardan insanın eylemlerine oradan da Tanrı iradesine kadar farklı boyutlarda gelişmiştir. Diğer alanlarda gelişen tartışmaların temelinde bu problemin mantıksal boyutunun yer aldığını öncelikle belirtmemiz gerekir. Bu nedenle yer yer başka alanlarla temas etmekle birlikte esas amacımız, insanın zihnine konu olması nedeniyle problemin mantıksal boyutunu çözümlemek olacaktır.

İlk defa Aristoteles tarafından *Peri Hermeneias*'ın IX. bölümde meşhur “Sea Battle (Deniz Savaşı)” örneğiyle tartışma konusu yapılmış olan gelecek zamanlı önermeler (future contingentler) meselesi, Helenistik dönem düşünürlerini meşgul eden bir probleme dönüşmüştür. Bilhassa Megara Okulu filozoflarından Diodorus'un, “Master

³⁸⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 91-94.

³⁸⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 95.

Argümanı” çerçevesinde Aristoteles’in görüşleri tartışma konusu yapılmıştır.³⁹⁰ Daha sonraki dönemlerde “Sea Battle” başlıkları altında tartışılmış olan Aristoteles’in gelecek zamanlı çelişik önermelere yaklaşım tarzının, iki değerli mantık prensibi ışığında bir determinizme veya mantıksal fatalizme yol açması açısından bir ikilemin olup olmadığına dikkat çekilmiştir.

Aristoteles, geçmiş ve şimdiki zamanlarda meydana gelen tümel ve tikel önermelerin çelişik durumlarını, “iki değerli (principle of bivalence)” veya “üçüncü halin imkânsızlığı (law of excluded middle)” prensipleriyle izah eder. Buna göre bu türden önermelerin olumlanmaları veya olumsuzlanmaları zorunlukla gerçekleşir. Olumlanan ile olumsuzlanan önermeler, mantıksal zorunlukla birbirini deşillemektedir.³⁹¹ Burada herhangi bir karışıklık söz konusu olmadığı için buna ilişkin bir tartışma da söz konusu olmamıştır. Tartışmalar, gelecek zamanda meydana gelecek tikellerin şimdiden olumlanmaları veya olumsuzlanmalarının doğruluk değerlerinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili yaşanmış, dolayısıyla tartışmalar bu satıhta cereyan etmiştir. Asıl problemin odağında olmamakla birlikte adı geçen bölümde Aristoteles’in ikili tutuma sahip olup olmaması da tartışmanın bir başka boyutunu oluşturmaktadır.

Henüz gerçekleşmemiş olayların doğruluk değerleri, söz konusu mantıksal prensiplere göre nasıl anlaşılmalıdır? Şimdi ve geçmişte meydana gelen olaylar için belirlenen prensipler gelecek zamanda olacak tikel olaylara da teşmil edilebilir mi? Aristoteles’e göre, şimdi ve geçmiş zamanda var olan ve tümellere ilişkin çelişkili önermelerle ilgili olumlama veya olumsuzlama zorunlukla doğru ve yanlış bölünür. Bu anlamda belirsizliğe veya gelişigüzel var olmaya yer vermeyen filozof, “*Olmazlık edemeyen bir şeyin olmamasının imkânsız, olmaması imkânsız olan şeyin olmasının zorunlu olduğu*”nu ileri sürer. Söz konusu zamansal çerçevede onun tesadüfe yer bırakmamasıyla deterministik düşündüğünü söylemek mümkündür.³⁹²

Peri Hermeneias’ın IX. bölümün başlarında determinizmi andıracak görüşlere sahip olduğu düşünülen Aristoteles, bölümün sonlarına doğru gelecek zamanın söz konusu

³⁹⁰ Bkz. Hintikka, Jaakko, “Aristotle and the Master Argument of Diodorus”, *American Philophical Quartery*, University of Illinois Press, v. 1, no. 2, 1964, pp. 101-114.

³⁹¹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 19. Ayrıca bkz. Gaskin, Richard, *The Sea Battle and the Master Argument (Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysicz of the Future)*, Walter de Gruyter, New York, 1995, p. 12-13.

³⁹² Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 19-21.

olduğu durumlarda ise indeterminist bir tutum sergilediği görülmektedir.³⁹³ Aristoteles, her şeyin zorunlulukla var oldukları ve var olacaklarının kabul edilmesiyle bazı problemlerin ortaya çıkacağını farkındadır. Bu nedenle gelecek zamanda vuku bulacak olayların çelişik durumlarının belirli bir şekilde zorunlulukla meydana gelmeyeceklerini düşünerek mutlak bir determinizmi kabul etmediğini göstermektedir.³⁹⁴ Ona göre, olacak olan şeyler, düşünme ve uğraşmaya dayanan şeylerdir. Her zaman etkinlik halinde olmayan şeyler için olacak veya olmayacak denilmesi mümkündür. Günlük hayatımızda bu türden olaylara çokça rastlamaktayız. Örneğin, şu kumaş kesilebildiği gibi kesilmeyebilir de, kesilmeden önce yıpranması da söz konusudur.³⁹⁵

Aristoteles'in yaklaşımında mantıksal olarak her şey zorunlulukla ya vardır ya da yoktur. Mantıksal olarak ya olacaktır ya da olmayacaktır denilse bile, gelecekte meydana gelecek çelişkiler için ikisinden birisinin olma zorunluluğundan bahsedilemez. “*Yarın bir deniz savaşı olacaktır*” veya “*Yarın bir deniz savaşı olmayacaktır*” iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olması zorunludur. Ancak olay gerçekleşmeden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu belirlemek mümkün değildir.³⁹⁶ Bu yaklaşımıyla Aristoteles'in doğruluk değerlendirmesinin salt zihinsel olmadığı, aynı zamanda nesneye uygunluk olduğu anlamına gelir. Bu da geleceğe ilişkin çelişkilerde mutlak bir determinizmin olumsuzlandığını göstermektedir.

Richard Gaskin, Aristoteles'in gelecek zamanlı çelişik önermeleri ele aldığı *Peri Hermeneias*'ın IX. bölümüne dayanarak, kendisinin de bir sınıflamaya tabi tuttuğu, farklı yorumlama biçimlerinin ileri sürüldüğüne değinir. Bazı noktalarda farklılıklar göze çarpsa da son tahlilde Aristoteles'in nazarında gelecekte gerçekleşecek tikel olaylara ilişkin olumlama veya olumsuzlamanın geçmiş ve şimdiki gibi bir zorunlulukla değerlendirilemeyeceği düşüncesi ağırlık kazanmaktadır.³⁹⁷ Jakko Hintikka, kendisinin de aynı şekilde düşündüğünü ifade ederek, Gilbert Ryle'den “*Future contingentler*,

³⁹³ İsmail Köz, *De Interpretatione IX*. bölümünün determinizm anlamına gelecek birinci kısmının Megaralılar ve Elealılar görüşlerini aktarmak adına ileri sürüldüğünü düşünür. Bkz. Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, s. 34. Ancak söz konusu olan geçmiş ve şimdiki zaman olduğu için ileri sürülen görüşler, Aristoteles'in normal düşüncesiyle uyumludur.

³⁹⁴ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 21.

³⁹⁵ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 23.

³⁹⁶ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 25.

³⁹⁷ Gaskin, Richard, *The Sea Battle and the Master Argument (Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future)*, p. 12. Ayrıca bkz. Strang, Colin, “Aristotele and Sea Battle”, *Mind*, Oxford University Press, 1960, v. 69, no. 276, p. 447-465.

eğer Aristoteles'i meşgul etmişse bu onun nazarında geleceğe ilişkin ifadelerin zorunlulukla doğru veya yanlış olma varsayımını kabul etmediğinden kaynaklanmaktadır" görüşünü nakleder.³⁹⁸ Nitekim Aristoteles, *Peri Hermeneias*'ın ilgili bölümünden bir önceki bölümünde önermelerin çeşitlerini ele alarak temelde onların çelişik durumlarını ele almaktadır. Burada olumlama ve olumsuzlamanın zorunlu olarak doğru ve yanlışla bölünmesi konusunda herhangi bir istisnaya gitmemektedir. İstisna oluşturacak gelecek zamanlı çelişik önermelerin tartışması ise IX. bölüme geçtikten sonra başlamaktadır. Bu da Aristoteles'in gelecek zamanlı çelişiklerin durumunu diğer iki zamandan farklı düşündüğünü göstermektedir.

Neticede Aristoteles nazarında her şeyin olması ya da olmaması, olacak olması ya da olmayacak olması mantıksal olarak zorunlu iken, ikisinden birisinin ayrı olarak söylenmesi zorunlu olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. O, ileri sürmüş olduğu iki örnekle konuyu açıklığa kavuşturmaktadır: Yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı zorunludur. Ancak yarın bir deniz savaşının olması da zorunlu değil, olmaması da zorunlu değildir.³⁹⁹ Bir kumaşın kesilmesi olanaklıdır, ama kesilmeyebilir de. Nitekim kesilmeden önce yıpranma ihtimali de vardır.⁴⁰⁰ Mantıksal olarak çelişik iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olması zorunludur. Ancak şimdiden olanı veya olmayanı kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. İbn Rüşd'e kaynaklık etmesi bakımından Aristoteles'in yaklaşımını tespit ettikten sonra şimdi de Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu görüşlerin İbn Rüşd tarafından nasıl yorumlandığına geçebiliriz. Ondan önce de İbn Rüşd'ün düşüncelerinde etkili olduğunu düşündüğümüz Fârâbî'nin yaklaşımına değinmemizde yarar vardır.

Bu konuda Fârâbî'nin Aristoteles okuması bağlamında, gerek *Şerhu'l-İbâre*'de gerek *Peri Hermeneias* muhtasar metninde özetle ileri sürdüğü görüşler, gelecek olayların mutlak bir çelişikliğe sahip olmadığı yönündedir. Doğruluk değerlerinin mantıksal olarak bölünmesini kaçınılmaz olarak gören Fârâbî'ye göre, bu nedenle olmuş olayların evetlenmesi ve değillenmesi "kendinden bininen (ma'lum bi-nefsihi)" bir mantıksal zorunluluğa sahip iken gelecekte olacak olaylar ise aynı hükme sahip değildir. Bunların zorunlu olarak doğru ve yanlışla bölünebileceği söylene de geçmiş ve şimdiki gibi

³⁹⁸ Hintikka, Jaakko, "The Once and Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretation IX", *The Philosophical Review*, 1964, v. 73, no. 4, p. 463.

³⁹⁹ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 25.

⁴⁰⁰ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 23.

kendinden belirlilikle (‘ala’t-tahsil) değil, bir belirsizlik içinde olacağı söylenebilir.⁴⁰¹ Fârâbî, “Zeyd yarın pazara gidecektir” veya “Zeyd yarın pazara gitmeyecektir” şeklindeki önermeleri örnek vererek bu problemi izah etmeye çalışır. Bu iki önermenin mantıksal olarak doğru ve yanlış zorunlulukla bölünmesinin kaçınılmaz olduğunu söyleyen Fârâbî’ye göre, ancak bu kendinden belirlenmiş bir şekilde değildir. Çünkü bunlardan biri için mutlak doğru, bir diğeri için mutlak yanlış demek mümkün değildir. Her bir önermenin doğruluk ve yanlışlık durumu kesin olmadığı için bunlar değişebilir.⁴⁰² Belirsizlikten dolayı mutlak bir çelişkinin ileri sürülemeyeceğini düşünen Fârâbî, görüldüğü üzere Aristoteles gibi doğruluk değerlendirmesini nesneye uygunluk (gerçekleşmesi durumu) olarak belirlemektedir. Dolayısıyla gelecek şeylerde zorunlu bir olumlama veya olumsuzlamanın yapılması mümkün değildir.

İbn Rüşd’ün gelecek zamanlı önermeler hakkındaki görüşlerine geçmeden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, düşünürümüz, mantıksal boyutunda Aristoteles’ten sonra, söz konusu probleme ilişkin yapılan tartışmaları hiçbir şekilde inceleme konusu yapmamaktadır. Bilindiği üzere Helenistik dönem boyunca bu problem, Aristoteles yorumcuları, Megara Okulu ve Stoacılar tarafından tartışma konusu haline getirilmiştir. O, sadece Aristoteles’in maksadına uygun açıklamalarda bulunmakla yetinmektedir.

Aristoteles okuması, özü itibarıyla Fârâbî’nin düşünceleriyle yakın benzerlikler taşımakta olan İbn Rüşd’e göre, gelecek zamanda meydana gelen olayların karşı-olum (mütakâbilât) durumları, imkân çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle şimdi ve geçmiş zamanlarda meydana gelen olaylar gibi kendiliğinden bir belirlilikle (‘ala-tahsil fi nefsihi) doğruluk ve yanlışlığa bölünemezler. Vuku bulduklarından dolayı söz konusu zamanlara dair olayları evetlemek veya değillemek zorunluluk arz etmektedir. Ancak Aristoteles ve Fârâbî’de olduğu gibi İbn Rüşd’ün nazarında da gelecek zamanda olacak olayların, mantıksal olarak doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi zorunludur veya bunlardan birinin gerçekleşmesinden kaçınılması mümkün değildir. Eğer doğruluk ve yanlışlığa bölünemezlerse çelişik iki önerme ya birlikte doğru ya da her ikisi birlikte yanlış olur. Bu da mantıksal olarak mümkün değildir. Çünkü olumluluk ve olumsuzluk zorunlu olarak doğruluk ve yanlışlığa bölünmesinden dolayı her şeyin ya var olması ya da var

⁴⁰¹ Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre*, s. 86. Ayrıca bkz. Adamson, Peter, “The Arabic Sea Battle: al- Fârâbî on the Problem of Future Contingents” *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*, Walter de Gruyter, 88, 2006, p. 169-170.

⁴⁰² Fârâbî, *Peri Hermeneias*, s. 92-93.

olmaması gerekir. Örneğin, bir kimse gelecekte bir şeye dair o şeyin olacağını, bir başkası da o şeyin olmayacağını iddia ederse, bunlardan birisinin doğru diğerinin ise yanlış olması zorunludur. Çünkü olmak ile olmamanın birlikte gerçekleşmesi veya her ikisinden birinin gerçekleşmemesi mümkün değildir. Olumlu ile olumsuz çelişiklerin doğruluk ve yanlışlığa bölünmesi, ikisinden birisinin kendiliğinden belirli olmasına bağlıdır ki, gelecek için bunu söylemek mümkün değildir.⁴⁰³

Eğer gelecek zamana dair olayların şimdiden zorunlukla doğruluk ve yanlışlık karşılığına sahip olduğu söylenirse bu gelecekteki olayların böyle olmasını zorunlu kılacaktır ki bu da mümkün değildir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre, geleceğe ilişkin durumlarda olumluluk ve olumsuzluğun birlikte doğru olma veya birlikte yanlış olmaları söz konusu değildir. Eğer çelişik iki durum, yanlışlıkta veya doğrulukta bir araya gelirse onda doğruluk ve yanlışlığa bölünen çelişkinin meydana gelmemesi gerekir. Aynı şekilde her ikisi birlikte doğru veya yanlış olursa var olmak ile yok olmak birlikte gerçekleşmesi gerekir ki bu da mümkün değildir. Böyle bir durum, olasılığın tabiatını ortadan kaldırır. Bu da olasılık çerçevesinde geleceğe dair bütün olayları zorunlu kılar. Oysa böyle bir şeyin imkânsız olduğu, kendiliğinden bilinen bir durumdur.⁴⁰⁴

Aristoteles ve Fârâbi'den farklı düşünmeyen İbn Rüşd, geleceğe dair önermelerin mantıksal bir zorunlulukla doğruluk ve yanlışlığa bölünmesini, insan eylemlerinin anlamlılığı çerçevesinde düşünerek, öncelikle bir kötülüğün kaldırılması veya bir iyiliğin meydana getirilmesini sağlayan hazırlık (teehhebe), kabiliyet (istidât) ve öngörü (ru'ye) ortadan kaldıracağı gerekçesiyle kabul edilemez bulur. Bu durumda, olması gereken veya olmaması gerekeni istemek ve istenilen şeye hazırlanmayı anlamsız hale getirecektir. Bin yıl içerisinde bir olayın sebeplerini sıralayarak olabileceğini söylemek ya da bunun tersi, sebeplerini sıralayarak bu olayın olmayacağını söylemek anlamsız bir yaklaşımdan ibaret olur. Geleceğe dair uzun veya kısa vadede bu tarz iddialarda bulunmak hiç konuşmamak gibi hükümsüz bir iddia olur. İbn Rüşd, bu tarz bir yaklaşımın yanlışlığını varlığın doğası gereği her şeyin bir başlangıcı, öngörüsü ve hazırlığının olması gerektiği gerçeğine dayandırır.⁴⁰⁵ Geleceğe

⁴⁰³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 95-96.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 96-97.

⁴⁰⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 97-98. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 21.

dair işlerde bir şeyin olması ile olmaması durumu, imkân çerçevesinde gerçekleşme istidadına sahip olduğu için çelişik durumları zorunlukla doğru ve yanlışla bölmek mümkün değildir. Her ne kadar mantıksal bir bölünmenin zorunluluğundan bahsedilse de Fârâbî’de olduğu gibi bu belirsizlikle mümkündür.

Aristoteles’in bir şeyin ya kendisi ya da kendisinin dışında bir şey olabileceği şeklinde ifade edilebilecek, “principle of bivalence” ilkesinin epistemik okuması, bir yargının ya doğru ya da yanlış olması gerektiğini ifade eder. Aristoteles ve onun çizgisini takip eden İbn Rüşt için de bu prensip, geçmişte ve şimdi olan şeyler için söz konusudur. Bu prensip gelecekte olacak şeyler için kabul edildiği takdirde, geleceğe dair olayların zorunlu olarak gerçekleşecek kabulüyle determinizme düşülecektir. Aristoteles’in aksine gelecek olayların determinasyonunu geçmiş ve şimdiki durumlar gibi düşünen Stoacılar olmuştur. Buna göre, onlar iki değerlilik prensibine zamansal bir sınırsızlık atfederek determinizmin bütün zamanlara hâkim olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰⁶ *On Aristotle’s On Interpretation*’nin ikinci yorumlarında bu problemi tartışma konusu yapan Boethius’un aktardığına göre Stoacıların da içinde bulunduğu bazı kimseler, Aristoteles nazarında gelecekte meydana gelecek bütün olayların doğru ve yanlışla bölünmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Boethius, bu anlayışın Aristoteles’in gelecek olayları da içine alan mümkünlere ilişkin düşüncesi için doğru olmadığını ileri sürer. Onun nazarında Aristoteles’e göre, gelecekteki olaylar her ne kadar olmak ile olmamak veya doğru ve yanlışla bölünmenin dışında bir seçenekleri bulunmasa da şimdiden onlar için doğru ve yanlış değerlendirmesinde bulunmamız mümkün değildir.⁴⁰⁷

Aristoteles ve İbn Rüşt, geleceğe dair olayların çelişkilerini kendinden bir belirliliğin mevcut olmamasından dolayı zorunlu olarak değil, imkân dairesinde, birinin doğru diğerinin yanlış olabileceğini kabul etmektedirler. Aristoteles’e göre, olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmaması bir zorunluluktur. Ancak her olanın olması, her olmayanın olmaması bir zorunluluk değildir. Çünkü olan her şeyin olduğu zamandan ötürü olması ile saltık olarak zorunluluktan ötürü olması aynı şey değildir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Löringhoff, Von Freytag, *Mantık-Saf Mantık Sistemi*, çev. Takiyeddin Mengüşoğlu, İstanbul, İ.Ü.E.F. Yayınları, trsz, s. 25.

⁴⁰⁷ Boethius, *On Aristotle’s On Interpretation 9 (Second Commentary)*, trans. by Norman Kretzmann, Cornell University Press, New York, 1998, p. 159-160. Ayrıca bkz. Knuuttila, Simo, “Medieval Modal Theories and Modal Logic” *Handbook of the History of Logic (Medieval and Renaissance Logic)*, edit. by Dov M. Gabbay, Elsevier, New York, 2008, v. 2, p. 523-524.

⁴⁰⁸ Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 20-25.

İbn Rüşd, Aristoteles gibi geleceğe dair olacak olayları, kuvve-fiil boyutunda değerlendirerek, zorunlu bir şekilde doğruluk ve yanlışlığa bölünemeyeceğini ileri sürerek determinizmden kaçınmaktadır. Ona göre, geçmiş ve şimdiki zamanda olmuş şeylerin kuvveden fiile geçmiş olmalarından dolayı doğruluk ve yanlışlığa bölünmeleri zorunludur. Çünkü doğrulanan veya yanlışlanan şeyler bilfiil varlık bulmuştur. Ancak geleceğe dair olaylar, henüz bilfiil varlık bulmamış, kuvve düzeyinde bulundukları için onlara zorunluluk yüklemek doğru değildir. Bu hususu, insan fiilleri veya özgürlüğü çerçevesinde değerlendiren İbn Rüşd'e göre, bir şey için doğal olarak yapılacak hazırlık ve öngörüü ortadan kaldırmak anlamına geleceği için saçma bir düşünce olur. Dolayısıyla bir iyiliği meydana getirmek için çalışmanın veya bir kötülüğü önlemek için çabalamanın bir anlamı olmayacaktır. Böyle bir düşünce sadece zorunluları değil, mümkünleri de barındırdığı için dış dünyanın gerçekliğine de aykırıdır. Böylelikle Aristoteles gibi İbn Rüşd de zamansal olarak geleceğe dair imkânlar alanını kabul ettiği ve gelecek zamanlı determinasyonu reddettiği görülmektedir.⁴⁰⁹

İbn Rüşd tarafından gelecek olayların doğruluk ve yanlışlığa bölünmesinin kendinden bir belirlilikle/kesinlikle olmama özelliğine dikkat çekildi. Bu özellik mümkün önermelere has bir durumdur. Bununla birlikte modal önermeler bahsinde değinildiği gibi gerçek anlamda geleceğe hasredilen mümkünler,⁴¹⁰ İbn Rüşd tarafından “çoğunlukla (ekser)”, “eşitlikle (tesâvî)” ve “azlıkla (akal)” şeklinde bir gerçekleşme niceliğine taksim edilir.⁴¹¹ Bu doğrultuda düşünürümüze göre, son tahlilde tamamen belirsiz bir sonuçtan kurtulmak mümkün olmasa da gelecekte olacak bütün olayların gerçekleşmesi aynı sıklığa (olayların gerçekleşmesinin olasılık dereceleri) sahip değildir. Bu nedene düşünürümüz, olacak ve olmayacak şeylerin doğruluk ve yanlışlıklarını da bu sıklığa göre değerlendirilmeye tabi tutar. Örneğin, ona göre çoğunlukla (ekser) meydana gelecek olaylar için, onların gerçekleşeceğini söylemek, (eşitlikle ve azlıkla gerçekleşecek olaylara göre) gerçekleşmeyeceğini söylemekten daha doğrudur. Dolayısıyla bu türden olan şeylerin olmasından önce çoğunlukla belirli bir şekilde bilinmesi mümkündür. Çünkü bu türden şeyler tabiatlarında çoğunlukla olma kuvvesini taşırlar. Tersî durumda, yani azlıkla gerçekleşecek şeyleri de yanlışlamak daha doğru

⁴⁰⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 97-98. Ayrıca bkz. Birgül, Mehmet Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 136-138.

⁴¹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 118; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 175.

⁴¹¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 98; *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189.

olacaktır. Burada yapılan olumsuzlama, olumlamaya göre daha olasılıklıdır. Ancak eşitlikle gerçekleşen olaylarda böyle bir durum geçerli değildir.⁴¹² Barry B. Kogan, çoğunlukla gerçekleşen olaylar hakkında, İbn Rüşd'ün bu görüşünün bilimsel bilgi alanında, modern bilim adamlarınca dikkate alınan “yüksek istatistiksel olasılık (high statistical probablty)” teorisini içerdiğini ileri sürer. Ona göre, İbn Rüşd'ün düşündüğü şekilde eğer doğruluk değerleri, çoğunlukla (most part) doğrulanabiliyorsa, gelecekte olacak olaylar hakkındaki tahminler, hakiki bilgi değerine sahip olabilir.⁴¹³

İbn Rüşd'ün gelecek zamanlı önermeler hakkında ilk değerlendirmeleri kendisinin de sunduğu örneklerde görüldüğü üzere daha çok insanın eylem iradesine yöneliktir. Dolayısıyla doğrulama veya yanlışlamaya dönük değerlendirmelerinin niceliğine ilişkin bir şey söylenmedi. Ancak yer verdiğimiz son değerlendirmeleri ise *Kitâbu'l-Kıyâs*'ta “insanın yaşlılıkta saçların ağarması”nda örneklediği şekilde, olgulara ilişkin olup çoğunlukla gerçekleşme olasılığına sahiptir. Bu anlamada bu gibi durumlara ilişkin doğrulama veya yanlışlamaların yapılabileceği ve Kogan'ın da belirttiği gibi hakiki bilgi olarak değerlendirilebilir olması dikkate değerdir.⁴¹⁴ Buna rağmen söz konusu nicelendirme çoğunlukla (most part) düşünülse de İbn Rüşd, konuşulan alanın henüz gerçekleşmediği ve mümkünlar alanına ilişkin olduğuna dikkat çekmektedir.

3. 2. Önermelerin Döndürmesi

Döndürme konusunda ilgi odağımız, Aristoteles'in bazı döndürme çeşitlerine ilişkin belirlediği kuralların İbn Sînâ tarafından sorunsallaştırılması/eleştirilmesi ve İbn Rüşd'ün Aristoteles'i savunmak amacıyla İbn Sînâ'ya yönelik karşıt eleştirileri olacaktır. Ancak ilgili filozoflar bağlamında önermelerde döndürmenin tartışmalı boyutuna geçmeden önce, döndürmenin ne olduğuna, çeşitlerine ve kurallarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Yapısal olarak döndürmenin iki çeşidi vardır: Bunlar düz döndürme (aksü'l müstevî) ve ters döndürme (aksü'n-nakîz) dir. Düz döndürme, bir önermenin niteliğini ve doğruluk değerini değiştirmeksizin konusunu yüklem, yüklemine konu yapmaktır. Ters döndürme ise benzer şekilde bir önermenin niteliğine ve doğruluk değerine dokunmaksızın, düz döndürmeden farklı olarak, konusunun

⁴¹² İbn Rüşd, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 99.

⁴¹³ Kogan, S. Barry, “Some Reflection on the Problem of Future Contingency in Al-Fârâbî, Avicenna and Averroes”, *In Divine Omniscience and Omnipotence Philosophy in Medieval*, edited by. Tamar Rudavsky, (pp. 95-101), Springer Science Business Media Dordrech, v. 25, 1985, p. 98.

⁴¹⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 189.

çelişğini yüklem, yüklem çelişğini de konu yapmaktır. Döndürmede önermenin unsurları arasında yapılan değişikliklerden dolayı sonuç olarak önerme doğruluk değerini koruyamıyorsa, döndürmeden farklı olarak buna “önermenin dönüştürmesi (kalbu’l-kaziye)” denir.⁴¹⁵

Önermelerin nicel ve nitel değerlerinin yanı sıra modalitelerinin de esas alınmasıyla İbn Rüşd’ün kabul ettiği, Aristoteles tarafından döndürmenin kuralları şöyle belirlenmiştir: Düz döndürmede tümel olumlu bir önermenin (A) döndürmesi tikel olumlu (I) olarak; tümel olumsuz önermenin (E) döndürmesi tümel olumsuz (E) olarak; tikel olumlunun (I) döndürmesi tikel olumlu (I) olarak gerçekleşir. Tikel olumsuz önermelerin (O) düz döndürmeleri ise bütün maddelerde geçerli sonuç vermediği için yapılamaz. Aristoteles ve İbn Rüşd sisteminde bu kurallar, hem mutlak hem de modal işlemci almış bütün önermelerin döndürülmesinde geçerliliğini kurmaktadır.

Aristoteles sistemine bağlı kalan İbn Rüşd’ün ters döndürmeyi ele almadığı görülmektedir. Sadece yüklemli önermelerin düz döndürmelerini inceleme konusu yapan İbn Rüşd’ün ters döndürmeyi neden inceleme konusu yapmadığına dair doğrudan bir bilgiye sahip değiliz. Dolaylı olarak muhtemel iki nedenden bahsetmek mümkündür: Birincisi, bilindiği gibi Aristoteles sistemini mükemmel bulduğundan dolayı İbn Rüşd, bu sistemi aşmak gibi bir amacı gütmeyeceği gibi bu sisteme yapılan ilaveleri de yanlış veya fazlalık görerek inceleme alanının dışında tutmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles’in ele almadığı bazı hususları inceleme konusu yapsa da, bu konuları ele alan yaklaşımları eleştirmek maksadıyla veya Aristoteles’in dolaylı düşünceleri bunları gerektirir saikiyle onlarla ilgilenmektedir. İkincisi ise birinci nedenle bağlantılı olarak, İbn Rüşd’ün nazarında Aristoteles’in ters döndürmeleri inceleme konusu yapmamasının bir nedene dayanması gerekir. Bu neden, şartlı önermeler konusundaki tutumu gibi düşünülebilir. Yani söz konusu işlemin Aristoteles tarafından bilimsel bilgiler elde etmede yararsız olmasından dolayı dikkate alınmamış olabilir. Duyulan ihtiyaçtan dolayı düz döndürmeyle yetinilmiştir.

İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta döndürmeye ilişkin incelemelerini, *Birinci Analitikler*’den hareketle öncelikle mutlak daha sonra ise zorunluluk ve mümkün modaliteler bağlamında yapar. Konuya dair onun esas çözümlemelerini ise *Önermelerin*

⁴¹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 189.

Döndürmesi Hakkında İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Eleştirisi (Nakzu mezhebi İbn Sînâ fi Aksi'l-kazâyâ) adlı risalesinde bulmaktayız.

İbn Rüşt, söz konusu risalesini, İbn Sînâ'nın Aristoteles'e muhalefet ettiği noktalarda, yani onun ifadesiyle İbn Sînâ'nın yarattığı problemleri çözmeye ayırmıştır. Aslında İbn Rüşt'ün problemli gördüğü ve tartıştığı noktalar, İbn Sînâ'nın Aristoteles'e katılmadığı hususlar veya döndürmeye ilişkin Aristotelesçi mantık sistemini sorunsallaştırdığı noktalarda olmuştur. Daha önce ele alınan birçok konuda da görüldüğü gibi, bir anlamda İbn Rüşt'ün problemli gördüğü konuların veya mantık eleştirisinin, İbn Sînâ'nın Aristoteles mantığını sorunsallaştırdığı noktalar olduğu için onun önermeler mantığındaki konumunu, dolaylı olarak da olsa, İbn Sînâ tarafından belirlendiğini söylemek mümkündür.⁴¹⁶

Aristoteles tarafından belirlenen, ancak İbn Sînâ tarafından itiraza maruz kalan, mutlak, zorunlu, mümkün önermelere ilişkin dört döndürme çeşidi ele alınmaktadır. Buna göre Aristoteles'in mantık sisteminde:

1. Mutlak tümel olumsuz bir önerme, mutlak tümel olumsuz olarak döndürülür.
2. Zorunlu tikel olumlu bir önerme, zorunlu tikel olumlu olarak döndürülür.
3. Mümkün tikel olumlu bir önerme, mümkün tikel olumlu olarak döndürülür.
4. Mümkün tümel olumlu önerme, mümkün tikel olumlu olarak döndürülür.⁴¹⁷

İbn Sînâ, döndürmenin bu çeşitlerinde Aristoteles'in yaklaşımını isabetli bulmayarak onları aksi/bozucu örneklerle sorunsallaştırmaktadır. Ona göre, mümkün tikel olumlu bir önermenin doğru döndürmesi, mümkün tikel olumlu olarak değil, zorunlu tikel olumlu olarak döndürmelidir. Örneğin, “*Bazı insanlar mümkün olarak yazardır*” önermesi, Aristoteles sisteminde ileri sürüldüğü gibi, “*Bazı yazarlar mümkün olarak insandır*” şeklinde değil de, önermenin mümkün modalitesi, “*Bazı yazarlar zorunlu olarak insandır*” şeklinde zorunlu olarak değiştirip döndürülmelidir. Çünkü bazı

⁴¹⁶ Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 43,97. İbn Rüşt'ün önermeler mantığına ilişkin ileri sürmüş olduğu birçok eleştirilerinin temelinde İbn Sînâ'nın bulunduğu gerçeği, kaleme aldığı birçok risalenin başlıklarında da görülmek mümkündür. Bunlar: 1) *Basit ve Birleşik Yüklemler ve İbn Sînâ'nın Konumunun Eleştirisi Hakkında (el-kavl fi'l-mahmûlâtî'l-müfred ve'l-mürekkab ve nakz-i mavkufu İbn Sînâ)* 2) *Yüklemli ve Şartlı Kıyâsa Dair İbn Sînâ'nın İktirânî Kıyâsın Eleştirisi Hakkında (el-kavl fi'l-Kıyâsi'l-Hamlî ve's-Şartî ve nakzî'l-Kıyâsi'l-İktirânî inde İbn Sînâ)* 3) *Önermelerin Döndürmesi Hakkında İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Eleştirisi (Nakzu mezhebi İbn Sînâ fi Aksi'l-kazâyâ)* Ayrıca bkz. Şemeri, Casım, *en-Nakzu'l-Mantiki li İbn Rüşt*, s. 74-92.

⁴¹⁷ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 15. İbn Rüşt, “*Aksu'l-kazâyâ*”, s. 100. Aristoteles sisteminde geçerli bu kurallar, daha önce düz döndürmenin her bir çeşidine ilişkin ileri sürülen kurallardır.

yazarların insan olması zorunludur. Yine İbn Sînâ'ya göre, Aristoteles sisteminde ileri sürüldüğü gibi, zorunlu tikel olumlu önerme, zorunlu tikel olarak ve mümkün tümel olumlu, mümkün tikel olarak döndürülemez. Aynı şekilde İbn Sînâ, Aristoteles tarafından mutlak tümel olumsuz önermenin, mutlak tümel olumsuz olarak döndürüleceğine dair belirlenen yaklaşıma karşı çıkararak, böylesi bir döndürmenin yanlış olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹⁸ Problem oluşturan noktaları belirledikten sonra şimdi de her bir modaliteye ilişkin Aristoteles sistemi içinde İbn Rüşd'ün genel yaklaşımı ve buna bağlı olarak onun İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine geçebiliriz. Gerek Aristoteles'in yaklaşımı gerek İbn Sînâ'nın karşıt görüşleri ve gerek İbn Rüşd'ün Aristoteles savunusu üzerinden İbn Sînâ eleştirileri, her bir modalite başlığı altında ayrı ayrı ele alınacaktır.

3. 2. 1. Mutlak Önergelerde Döndürme

Modalite bahsinde geçtiği üzere İbn Rüşd'ün anlayışında mutlak önermeler, zorunlu ve mümkün modalitelerinin aksine herhangi bir modal işlemci almamış, tabiatı gereği gelecek zamanda gerçekleşmeme ihtimalini taşımasından dolayı mümkünden pay almış, ancak zorunlu önermelerde olduğu gibi zamansal bir sürekliliğe sahip olmamakla birlikte, bilfiil olarak varlık kazanan önermelerdir. Modal bir işlemci almamış olsa da maddesi yönüyle mutlak önermeyi diğer her iki modaliteden tamamen farklı düşünen İbn Rüşd, mutlak döndürmeye ilişkin önermenin nitelik ve nicelik bakımından dört belirlenmiş şekli üzerinden Aristoteles'in sistemini aynen takip ederek şu kurallar ile izah etmektedir:⁴¹⁹

Mutlak tümel olumsuz önermenin döndürmesi, niceliğini korunmak suretiyle yapılır. Örneğin, “*Hiçbir haz iyi değildir*” önermesi doğru kabul edilmesi durumunda, “*Hiçbir iyi haz değildir*” şeklinde döndürülmüş önermesi de doğru kabul edilmek zorundadır. “*Her haz iyidir*” mutlak tümel olumlu önerme, “*Bazı iyiler hazdır*” şeklinde tikel olumlu olarak döndürülür ve tümel olumsuzda olduğu gibi niceliği korunmadan yapılır. Tikel olumlu önerme ise tikel olumlu olarak döndürülür. Örneğin, “*Bazı hazlar iyidir*” önermesi doğru kabul edildiği takdirde, “*Bazı iyiler hazdır*” şeklindeki döndürmesi zorunlu olarak doğru sonuçlanır. Tikel olumsuz önerme ise her zaman doğru sonuç

⁴¹⁸ İbn Rüşd, “*Aksu'l-kazâyâ*”, s. 100.

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 143;

veremediğinden dolayı döndürmesi yapılamaz. Örneğin, doğru olan “*Bazı canlılar insan değildir*” önermesi, “*Bazı insanlar canlı değildir*” şeklindeki döndürmesi doğru bir şekilde sonuçlanmamaktadır.⁴²⁰

İbn Rüşd, mutlak önermelerin döndürme durumlarının bir yandan yukarıda verilen kurallar çerçevesinde sonuçlandığını sembollerle izah etmeye çalışırken diğer yandan onların bu şekilde düşünülmemesi durumunda önermelerin alacağı yanlış karşıt değerleri çözümlemeye çalışır. Buna göre, mutlak tümel olumsuz önermenin döndürmesi, mutlak tümel olumsuz olarak yapılır. Örneğin, “*Hiçbir A, B değildir*” doğru kabul edilen önermenin döndürmesi olan “*Hiçbir B, A değildir*” önermesi de zorunlu olarak doğru kabul edilmelidir. İbn Rüşd’e göre, eğer “*Hiçbir B, A değildir*” şeklindeki döndürme doğru kabul edilmezse, doğru olmayan önermenin çelişğinin doğru olması gerektiği kuralından hareketle, onun çelişği olan “*Bazı B’ler A’dır*” tikel olumlu önermesi doğru kabul edilmek zorundadır. Varsayılan alternatif yöntemin kabul edilmesi sonucunda “bazı” olanlar duyusal olarak C olsun. Öyleyse bazı B olan C, A’da mevcut olur ve o “bazı” A olur. Böylelikle bazı A’lar da B’de mevcut olur. Ancak “*Hiçbir A, B değildir*” önermesi doğru kabul edildiği için bu alternatif varsayımın doğru kabul edilmesi imkânsızdır. Öyleyse “*Bazı B’ler A’dır*” yanlış; doğru olan ise ilk önermenin döndürmesi olan “*Hiçbir B, A değildir*” önermesidir.⁴²¹

Konunun problemli noktalarından birini oluşturan mutlak tümel olumsuz bir önermenin yine mutlak tümel olumsuz olarak döndürülebileceği, aksi durumda paradoksal bir sonucun ortaya çıkacağını izah eden İbn Sînâ’nın Aristoteles sistemine karşı çıkışı ve bundan dolayı da İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’ya yöneltmiş olduğu eleştirilere mutlak tümel ve tikel önermelerin döndürülmesi incelendikten sonra değinilecektir.

“*Her A, B’dir*” mutlak tümel olumlu bir önermenin döndürmesi, “*Bazı B’ler A’dır*” şeklinde tikel olumlu olarak yapılır. İbn Rüşd’e göre, eğer “*Bazı B’ler A’dır*” şeklindeki döndürme doğru kabul edilmezse, onun çelişği olan “*Hiçbir B, A değildir*” mutlak tümel olumsuz önermesi doğru kabul edilmek zorundadır. Eğer bu önerme doğru olursa onun döndürmesi olan “*Hiçbir A, B değildir*” önermesi de doğru olacaktır. Oysa en başta “*Her A, B’dir*” önermesi doğru kabul edildiği için varsayılan söz konusu alternatif, bu nedenle mantıksal olarak mümkün değildir. Tikel olumlu önerme ise tikel

⁴²⁰ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 13; İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 144.

⁴²¹ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 144-145.

olumlu olarak döndürülür. “Bazı A’lar B’dir”in döndürmesi “Bazı B’ler A’dır” olacaktır. Aynı mantık yürütülerek eğer “Bazı B’ler A’dır” doğru olmazsa onun çelişği olan “Hiçbir B, A değildir” ve onun döndürmesi olan “Hiçbir A, B değildir” önermeleri doğru olacaktır. Dolayısıyla doğru belirlenen ilk önermeden dolayı böyle bir şey mümkün değildir. Tikel olumsuz ise daha önce değinildiği gibi her maddede doğru sonuç alınmadığından döndürülemezdir.⁴²²

Aristoteles ve İbn Sînâ arasında mutlak önermelere dair görüş farklılığı, sadece tümel olumsuz önermeler bahsinde yaşanmıştır. İbn Sînâ, Aristoteles tarafından belirlenen mutlak tümel olumsuz önermenin mutlak olarak döndürülebileceği düşüncesini kabul etmeyerek, Aristoteles’in bu konudaki yaklaşımını reddetmektedir. Ona göre, tümel olumsuz bir önermenin döndürmesi ancak önermenin “örfî” ya da “zamansal mutlak” olarak alınması durumunda yapılabilir. Mutlak önermeyi en az bir sefer hükmün gerçekleştiği şeklinde bir zamansal önerme olarak düşünen İbn Sînâ, bu nedenle “Hiçbir insan gülen değildir” tümel olumsuz önermeyi doğru olarak kabul etmektedir.⁴²³ Çünkü bütün insanların gülmeyi bir kez bırakmaları mümkündür. Ancak söz konusu önermenin döndürülmüş hali olan “Hiçbir gülen insan değildir” önermesi ise yanlış sonuç vereceğinden dolayı döndürmesi yapılamaz.⁴²⁴ Çünkü bütün gülenlerin en az bir defa insan olmadığı bir durumdan bahsedilemeyeceği için önermenin bu şekilde döndürülmesi durumunda önerme doğruluk değerini koruyamaz.

İbn Sînâ, *el-İşârât*’ta tümel olumsuz önermenin tümel olumsuz olarak döndürüleceğine dair Antik filozoflardan gelen kanıtı doğru bulmaz. Kanıtı göre, “Hiçbir C, B değildir” önermesi doğru kabul edilmesiyle, “Hiçbir B, C değildir” ifadesinin de doğru olması gerekir. Ters durumunda bunun çelişği olan “Bazı B’ler C’dir” ifadesi doğru olacaktır.

⁴²² İbn Rüşt, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 145.

⁴²³ Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî’de Önermeler Mantığı*, s. 162. İbn Sînâ’nın mutlak önermeyi nasıl anladığına ilişkin Tony Street şunları kaydeder: “Bütün insanlar uyuyandır” başka bir ifade ile mutlak a-önermesi “en az bir defa” anlamını içerir. Dolayısıyla “Bütün Fransız erkekleri şarap içer” önermesi doğal olarak onların sürekli şarap içtikleri anlamına gelmez. Fakat bu durum (şarap içmek), onların hayatında en az bir defa vuku bulmuş demektir. Bunun aksine modalitesiz e-önerme devamlılığı gösterecek şekilde ele alınır: “Hiçbir Yeşilaycı şarap içmez” önermesi hiçbir Yeşilaycının asla şarap içmediği anlamına gelmektedir. İbn Sînâ adet olduğu üzere e-önermenin anlamını sürekli olarak almakta, fakat mantıksal amaçları için bu önermenin, a-önermeyle aynı zamansallığı barındıracak şekilde alınmasını şart koşmaktadır.” Bkz. Street, Tony, *İslam Mantık Tarihi*, s. 50-51. İbn Sînâ bu yaklaşımla diğer mantıkçılardan farklı düşünmektedir. Çünkü onun düşüncesinde mutlak önermenin konusu yükleme en az bir kez sahip olması yeterli görülmektedir. Bkz. Knuuttila, Simo, “Medieval Modal Theories and Modal Logic” *Handbook of the History of Logic (Medieval and Renaissance Logic)*, v. 2, p. 540, dip. 117.

⁴²⁴ İbn Rüşt, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 100.

Söz gelimi bu “bazı” belirli bir şey olarak farzedilsin ve o, D olsun. Bu durumda D’nin kendisi bizzat birlikte hem C hem de B olur. Şu halde “B, C’dir” ve “C, B’dir” denmiş olmakta. Hâlbuki en başta Hiçbir B’nin C olmadığı kabul edildiği için bu imkânsızdır.⁴²⁵ İbn Sînâ’nın naklettiği bu kanıt daha önce İskender’in mutlak tümel olumsuzun mutlak tümel olumsuz olarak döndürülebileceğine dair ileri sürdüğü, aynı şekilde İbn Rüşd’ün de kullandığı klasik kanıttır.⁴²⁶

İbn Sînâ’ya göre bu ispatlama, hulfî yöntemle elde edilen “ektesiz (iftirâd)” şeklinde bir ispatlamadır ve ektesiz tarzın mutlak tümel olumsuz önermenin döndürmesi için kullanılması doğru değildir.⁴²⁷ İbn Rüşd’ün işaret ettiği gibi Fârâbî de bu kanıtı kabul ettiği için İbn Sînâ tarafından eleştirilmektedir.⁴²⁸ Ancak İbn Sînâ’nın söz konusu itirazının tümel olumsuz önermenin “zâtî” okuma biçimine yönelik bir itiraz olduğunu belirtmemiz gerekir. Zâtî okuma içinde döndürmeyi reddeden İbn Sînâ, Aristoteles’in mutlak olumsuz döndürme hakkındaki görüşünü kurtarmak için “Hiçbir C, C oldukça B değildir” önermesini “Hiçbir B, B oldukça C değildir” şeklinde “vasfî” önerme olarak alınmasıyla yapılabileceğini kabul eder.⁴²⁹

İbn Rüşd, mutlak tümel olumsuz önermenin döndürmesine dair *Kitâbu’l-Kıyâs*’ta söz konusu Antik kanıtı kabul edip delil olarak ileri sürmenin yanısıra, *Nakzu mezhebi İbn Sînâ fi Aksi’l-kazâyâ*’da bilkuvve ve bilfiil kategoriler yoluyla İbn Sînâ’nın görüşlerine karşı, mutlak tümel olumsuz önermenin kendisine döndürülebileceğini, ayrıntıya girmeden kısa bir şekilde çözümlemeye çalışır.⁴³⁰ Ona göre, “Hiçbir insan gülen

⁴²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 45-46; *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 75-76,82; *en-Necât*, s. 32.

⁴²⁶ Karşılaştırmak için bkz. Alexander of Aphrodisias , “Fi in’ikâsi’l-mukaddimât”, *Şurûh ‘alâ’l-Aristû mefkûdetun fi’l-Yunânîyetti*, çev. Ebi Osman Dimeşkî, tahk. Abdurrahman Bedevî, Dâru’l-Meşrik, Beyrut, 1972, s. 63-65; Lameer, Joep, *Al-Fârâbî, and Aristorllian Syllogistics*, p. 103. Kanıtın İbn Rüşd’teki versiyonu için bkz. İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 145.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 77. Ayrıca bkz. Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî’de Önermeler Mantiği*, s. 162-163.

⁴²⁸ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 101; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 81. Fârâbî’nin Aristoteles’in yaklaşımını haklı bulması konusunda bkz. Fârâbî, “*Kitâbu’l-Kıyâs*”, *El-Mantık ‘inde’l- Fârâbî*, c. 3, s. 18,27; *Kitâbu’l-Elfâzu’l-Müsta‘mele fi’l-Mantık*, s. 76.

⁴²⁹ Kuşlu, *Nasîruddîn Tûsî’de Önermeler Mantiği*, s. 168.

⁴³⁰ İbn Rüşd, birçok problemi, varlığın bizzat ve bilaraz veya bilkuvve ve bilfiil kategorik ayrımlarına başvurmak suretiyle çözmeye çalışmaktadır. Esas varlığını metafiziksel düzlemde bulan bu ayrımların konuların anlaşılması bakımından, onun felsefesinde ne anlama geldiklerinin bilinmesi gerekir. Bizzat ve bilaraz hakkındaki görüşlerine önermenin terimleri bahsinde değinildi. Burada ise onun bilkuvve ve bilfiil kategorilere ilişkin görüşlerine değinmek istiyoruz. O, kuvve lafzını altı farklı anlamda kullanılabileceğini ileri sürer: 1) İster doğal ister düşünsel olsun başka şeyleri harekete geçiren failler için kullanılır. Ateşin ısıtması, doktorun iyileştirmesi böyledir. 2) Hareket ettirici kuvvelerin karşıtı olarak başkasından dolayı hareket eden şeyler için de kullanılır. 3) Bazen kuvve ifadesi zatında hareket ilkesi olan şeyler için kullanılır. 4) İyi yapılan fiiller için kullanılır. 5) Fiili kolaylıkla gerçekleşen şeyler için kuvve ifadesi

değildir” önermesi, “*Hiçbir insan (şu an bilfiil) gülen değildir*” şeklinde insanın bilfiil gülen olması açısından ele alınarak “*Hiçbir gülen insan değildir*” şeklinde yapılacak bir döndürmeyle doğru bir sonuç elde edilecektir. Ancak insanın “gülen olması” niteliğinin bilkuvve açısından alınması durumunda yapılan döndürme doğruluk değerini yitirecektir.⁴³¹ Çünkü hiçbir gülenin bilfiil insan olmaması doğru düşünülebilecek iken bilkuvve açısından gülenin insan olmaması doğru değildir. Her gülen bilkuvve olarak insandır. Dolayısıyla bilkuvve açısından yapılacak bir döndürme İbn Rüşd’e göre yanlış sonuç verecektir. Görüldüğü gibi Aristoteles’in mutlak olumsuz önermenin döndürmesine ilişkin İbn Sînâ’nın söz konusu örnek üzerinde maddesiyle karşı çıkışına İbn Rüşd tarafından bilkuvve ve bilfiil durumlar göz önünde bulundurulmak suretiyle probleme bir çözüm sunulmaktadır. Böylece İbn Rüşd, söz konusu örnek üzerinden yaptığı çözümlemeyle, Aristoteles’in yaklaşımının doğruluğunu bilfiil bakımından korumaya çalışırken, diğer taraftan dolaylı olarak bilkuvve açıdan da İbn Sînâ’nın yaklaşımını isabetli görmektedir.

İbn Sînâ’nın işaret ettiği problemin İbn Rüşd’ün bilkuvve ve bilfiil kategorik ayrımlar aracılığıyla çözmeye çalışması, problemin varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim bilkuvve bakımından o da İbn Sînâ’yı haklı görmektedir. Ayrıca İbn Rüşd’ün bilkuvve ve bilfiil yönünden probleme yaklaşması, onun nazarında ektesiz yöntemin de haklılandırmaya yetmediğini göstermektedir. İbn Sînâ’nın somut örneklerle işaret ettiği problem, salt teorik/ektesiz olarak çözülemeyeceği İbn Rüşd tarafından açıkça görülmüş olmalı ki, o da bilkuvve ve bilfiil açıdan problemi ele almayı gerekli görmüştür. İbn Sînâ’nın Aristoteles’in döndürme doktrinini bir anlamda kurtarmak adına çözüm olarak ileri sürdüğü vasfî önerme olarak alınması durumunda doğru olabileceği yaklaşımı, İbn Rüşd tarafından değerlendirmeye alınmaması dikkat çeken bir başka noktadır.

kullanılır. 6) Geometriciler, bir çizgiyi kare kare ölçerken “bu çizgi bu çizginin kuvvesidir” şeklinde de kullanırlar. Bütün bu anlamlardan felsefeciler tarafından kabul edilen “bilfiil var olmaya kendisiyle hazır ve kabul edici olunan şey” anlamındaki kullanım, bizim için önemli olan anlamdır. Bilfiil ise bir kuvveden fiile geçmiş, bilkuvve düzeyde varlığı kalmamış güncel varlık kategorisidir. Bkz. İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 22-24.

⁴³¹ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 102.

3. 2. 2. Zorunlu Önergelerde Döndürme

Zorunlu önermeler, yüklemın konuyla bağlantısı özsel ve bilfiil olup süreklilik ifade eden önermelerdir.⁴³² Aristoteles ve İbn Rüşd sisteminde zorunlu önermelerin döndürme durumları, mutlak önermelerdeki gibi gerçekleşmektedir. Buna göre, zorunlu tümel olumsuz bir önerme, zorunlu tümel olumsuz; zorunlu tümel olumlu bir önerme zorunlu tikel olumlu ve zorunlu tikel olumlu bir önerme zorunlu tikel olumlu olarak döndürülür. Zorunlu tikel olumsuz ise döndürülmez.

“Hiçbir A, zorunlu olarak B değildir” zorunlu tümel olumsuz önermesi, doğru kabul edildiği takdirde “Hiçbir B, zorunlu olarak A değildir” şeklinde modalitesi, niceliği ve niteliği korunarak döndürülür.⁴³³ İbn Rüşd’e göre, eğer “Hiçbir B, zorunlu olarak A değildir” önermesi doğru kabul edilmezse onun çelişigi doğru kabul edilmek zorunda kalınır. Bunun çelişigi de ya zorunluluk maddesine zıt olan mümkün maddesinde tikel olumlu ya da zorunluluk maddesinde tikel olumlu olacaktır. Eğer zorunlu tikel olumlu düşünülürse mutlak tümel olumsuzun durumu gibi bu da mümkün olmaz. Eğer “Bazı B’ler mümkün olarak A’dır” şeklinde mümkün tikel olumlu olarak düşünülürse “Bazı A’lar mümkün olarak B’dir” önermesi de doğru olacaktır. Oysa doğru kabul edilen “Hiçbir A, zorunlu olarak B değildir” önermesinden dolayı bu mümkün değildir. İbn Rüşd, muhtemel düşünülebilecek alternatif yolu mutlak olumsuz önerme gibi düşünerek açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre, mutlak önermeler mümkünlerin tabiatındandır ve mümkünler de zorunlulara zıttır. Bu durumda muhtemel olabilecek alternatif görülen yöntem, zorunlu tikel olumlu ile mümkün tikel olumlu döndürmeler yanlış sonuçlanacağından dolayı zorunlu tümel olumsuzun, zorunlu tümel olumsuz olarak döndürmesi gerekir.⁴³⁴

İbn Rüşd sisteminde zorunlu tümel olumlu önerme, modalitesi korunup, ancak niceliği değiştirilerek, mutlak önermelerde olduğu gibi tikel olumlu olarak döndürülür. Aynı şekilde zorunlu tikel olumlu önerme de zorunlu tikel önerme şeklinde döndürülür. “Bazı A’lar zorunlu olarak B’dir” önermesi, “Bazı B’ler zorunlu olarak A’dır” şeklinde döndürülür. “Her A, zorunlu olarak B’dir” önermesinin döndürmesi, “Bazı B’ler zorunlu olarak A’dır” şeklinde döndürülür. İbn Rüşd’e göre, döndürme durumunda

⁴³² İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 117.

⁴³³ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 15; İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 147.

⁴³⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 147.

modalitesi değiştirmek suretiyle “*Bazı B’ler A’dır*” zorunlulukla değil de, imkânla söylenirse bu durumda “*Bazı A’lar mümkün olarak B’dir*”i gerektirecektir. Bazı A’ların mümkün olarak B olduğu farz edilirse bazı B’lerin de mümkün olarak A olduğu kabul edilmek zorundadır. Oysa “*Her A, zorunlu olarak B’dir*” önermesi zorunlulukla alındığı için varsayılan alternatif yol mümkün değildir. Bu nedenle “*Bazı B’ler zorunlu olarak A’dır*” şeklinde döndürülmelidir.⁴³⁵

İbn Rüşd’ün esas aldığı Aristoteles siteminde zorunlu tümel olumlu ile zorunlu tikel olumlu önermelerin, zorunlu tikel olumlu olarak döndürülebileceği şeklindeki yaklaşım, İbn Sînâ tarafından problemlili görölen bir diğer döndürme çeşitleridir. Ona göre, “*Her yazar zorunlu olarak insandır*” önermesi, “*Bazı insanlar zorunlu olarak yazardır*” değil, “*Bazı insanlar yazardır*” şeklinde mümkünün tabiatında mutlak olarak döndürülmelidir. Böyle düşünölmemesi durumunda her mümkün başka zorunlulukları gerekli kılacaktır. Zorunlu tikel olumlu önerme için de “*Bazı C’ler zorunlu olarak B’dir*” önermesi, “*Bazı C’ler zorunlu olmaksızın B’dir*”i gerektirir. Dolayısıyla tikel zorunlu bir önermenin zorunlu olarak döndürölmesi zorunlulukla gerçekleşmez. Söz konusu önerme, zorunlu olmayan kısmının da olacağından “*Bazı B’ler C’dir*” şeklinde döndürölabilir. Bazı cisimlerin zorunlu olarak hareket eden oldukları kabul edilmesiyle bazı cisimlerin de zorunlu olmaksızın hareket etikleri kabul edilmelidir. Dolayısıyla genel bir manayla mutlak olarak döndürölmalıdır.⁴³⁶ Bu yaklaşımıyla İbn Sînâ, zorunlu tikel olumlu önermenin ileri sürölmesiyle mantıksal olarak geri kalan kısmın zorunlu olarak alınmaması gerektiğini düşünür. Böylece bazısı zorunlu olan bir niceliğin bazısının da zorunsuz olması gerekmez.

İbn Rüşd’ün probleme dönük çözölümü veya Aristoteles sistemini savunması, mutlak tümel olumsuz önermede geliştirdiği yaklaşımın bir benzeri gibi önermeleri bilkuvve ve bilfiil ağılardan ele alması şeklinde gerçekleşmektedir. “*Bazı yazarlar, zorunlu olarak insandır*” önermesinde görölüdüğü gibi yazarlıkla nitelenen “bazı”, ister bilkuvve ister bilfiil olarak alınsın, o (bazı) zorunlu olarak insandır. Burada bir şeye bir şeyin zorunlu olarak yüklenmesi bir şeyin mümkün olarak nitelenmesinden dolayı değildir, ilintisel olarak düşünölmesindendir. Dolayısıyla İbn Rüşd, “*Bazı yazarlar zorunlu olarak*

⁴³⁵ Aristoteles, *Birinci Çözöllemeler*, s. 15; İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 147-148.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 97; *en-Necât*, s. 33; Ayrıca bkz. Bolay, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler*, s. 108.

insandır” önermesinin, “*Bazı insanlar (bilkuvve bakımından) zorunlu olarak yazardır*” şeklinde döndürülebileceğini söyleyerek kuvve düzeyinde probleme çözüm getirmektedir.⁴³⁷ Örneklerde görüldüğü şekilde İbn Rüşd’ün yaklaşımıyla tümel zorunlu ile tikel zorunlu önermelerin, bilkuvve olarak, tikel zorunlu olarak döndürülmesi mümkün olmaktadır. “*Bütün yazarlar zorunlu olarak insandır*” ile “*Bazı yazarlar zorunlu olarak insandır*” önermelerin döndürmesi bilkuvve olarak “*Bazı insanlar zorunlu olarak yazardır*” şeklinde döndürülmektedir. Çünkü kuvve bakımından bazı insanların yazar olması doğru bir önermedir. Kuvve bakımından yazar olmak için insan olmak yeterli bir sebeptir. Böylece İbn Rüşd, bu şekilde düşünmekle, Aristoteles’in yaklaşımını haklılandırmış olmaktadır. Bununla birlikte bilfiil düşünüldüğünde de dolaylı olarak İbn Sînâ’nın haklılığı teslim edilmektedir. Çünkü İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın itirazını bilfiil açıdan bir okumayla yanlış olduğuna dair bir şey söylememektedir.

İbn Rüşd, İbn Sînâ tarafından sorunsallaştırılan önermeler arasında tümel zorunlu önermeyi inceleme konusu yapmaz. Ancak İbn Sînâ, tümel zorunlu önermeler için de aynı şekilde düşünmektedir. Tikel zorunlu önermelerde meydana gelen sıkıntının aynısı tümel zorunlu önermelerde de görülmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün yöntemini tümel zorunlu önermelere uyguladığımız takdirde aynı çözüm elde edilebilir. İbn Rüşd’ün tümel zorunlu önermeyi ele almaması, hem tikelin hem de tümelin sonuçta tikele döndürülüyor olması ve aynı modal hükmü vermesinden dolayı düşünülmüş olması muhtemeldir

3. 2. 3. Mümkün Önermelerde Döndürme

İbn Rüşd sisteminde hem zorunluluğu hem de imkânsızlığı olumsuzlayan mümkün önermeler, gerçek anlamda gelecek zamana has kılınmaktadır. Bu haliyle zorunlu ve mutlakten farklı olarak, olmak ile olmamak gibi zıt durumları gerektirmeleri söz konusudur.⁴³⁸

Mümkün tümel olumlu ile mümkün tikel olumlu önermeler, mutlak ve zorunlularda geçerli olan kural üzere mümkün tikel olumlu olarak döndürülür. “*Her A, mümkün olarak B’dir*” ve “*Bazı A’lar mümkün olarak B’dir*” önermeleri, “*Bazı B’ler mümkün*

⁴³⁷ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 102.

⁴³⁸ Mümkünün Aristoteles ve İbn Rüşd sisteminde geldiği anlamlar için bkz. Aristoteles, *Yorum Üzerine*, s. 37-39; İbn Rüşd, *Kitâbu’l-İbâre*, s. 118-119.

olarak A'dır" şeklinde döndürülür.⁴³⁹ Tümel olumsuz önermenin mümkün maddesinde döndürmesi ise niceliğin ve niteliğin korunması suretiyle tümel olumsuz olarak döndürülemez. Çünkü İbn Rüşd'e göre, mümkün tümel olumsuz, olumlu kuvvetinden olduğu için gerçek olumsuz olarak değerlendirilemez⁴⁴⁰

Mümkün tümel olumsuzu gerçek olmayan olumsuz olarak düşünen İbn Rüşd'ün çözümlemesine göre, "Bütün C'ler mümkün olarak A değildir" önermesinden "Bütün A'lar mümkün olarak C değildir" önermesi gerekmez. Çünkü ikinci önerme, "Bütün A'lar mümkün olarak C'dir" mümkün tümel olumlu önermesiyle birlikte doğru olur. Bu anlamda mümkün tümel olumlu, mümkün tümel olumsuz önermeye döner. Böylece "Bütün C'ler mümkün olarak A değildir" önermesi, "Bütün C'ler mümkün olarak A'dır" şeklindeki kendisine tezat olan olumlu önermeyle birlikte doğru olur. Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi mümkün tümel olumsuz önermenin döndürmesi kendisine yapılamamaktadır.⁴⁴¹

Bahsi geçen çeşitlerin döndürmesine ilişkin bir tartışma veya farklı bir bakış söz konusu değildir. Aristoteles sisteminde problemleri görülen kısımlar, tümel ve tikel olumlu önermelerin döndürmesi hakkında olmuştur. İbn Sînâ, zorunlularda olduğu gibi *İlk Talim*'de geçen her iki döndürmeyi de problemleri görerek buna karşı çıkar ve dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu mevzuları ele alıp tartışmasına sebep olmuştur.

Aristoteles tarafından belirlenen mümkün tikel olumlu önermenin aynı şekilde tikel olumlu olarak döndürülebileceği, maddesiyle itirazda bulunan Şeyhu'r-Reis'e göre, "Bazı insanlar mümkün olarak yazardır" mümkün maddesindeki önerme, "Bazı yazarlar mümkün olarak insandır" şeklinde döndürülemez. Bunun döndürmesi, "Bazı yazarlar zorunlu olarak insandır" şeklinde zorunluluk maddesinde yapılabilir.⁴⁴²

İbn Sînâ tarafından sorunsallaştırılan Aristoteles'in yaklaşımına dönük İbn Rüşd'ün çözümü, daha önce ele alınan önerme türlerinde olduğu gibi, bilkuvve ve bilfiil kategorik ayrımlar aracılığıyla şekillenmektedir. Mümkün önermelerin döndürmesinde öncelikle ilk önermeyi, yani "Bazı insanlar mümkün olarak yazardır" önermesini çözümlemeye çalışan İbn Rüşd'e göre, bu önerme iki farklı şekilde anlaşılabilir.

⁴³⁹ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, s. 15; İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 148.

⁴⁴⁰ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 147-148.

⁴⁴¹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 216-217.

⁴⁴² İbn Rüşd, "Aksu'l-kazâyâ", s. 102; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 98-99.

Birincisi, yazarlıkla nitelenen “bazı insanlar”, insan olmaları açısından yazarlık niteliğini alabilirler. İkincisi ise “bazı insanlar” konusuna “yazarlık” vasfının yüklenmesi, yeteneğinin yokluğu veya eğer bilfiil yazmak kastedilmek isteniyorsa bilfiil olarak yazmanın yokluğu şeklinde anlaşılabilir. Teorik olarak söz konusu her iki seçeneğin de birlikte anlaşılabilirliğini ifade eden İbn Rüşd, burada yazarlık imkânının insan için söz konusu olması, insanın mutlak olarak insan olması açısından olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla insana yazarlığın yüklenmesi mutlak olmadığı için bizzat değil, bilaraz olarak düşünülebilir. Ona göre, eğer yazarlık insana “mutlak insan” olması yönüyle yüklenirse o takdirde yazar, bilfiil olarak yazar olacaktır. Bu durumda insanın bilfiil yazar olmasından dolayı, “*onun yazar olması mümkün değildir*” denilemez. Çünkü bir şeyin imkânından bahsetmek, mümkün şeylere yönelik kuvve açısından düşünülebilir. Bu şekilde değerlendirerek İbn Rüşd, birinci seçeneği devre dışı bırakmaktadır. Yani insana yazarlığın yüklenmesi insan olması açısından düşünülemez. Geriye “*Bazı insanlar mümkün olarak yazardır*” önermesinden, insan için yazma yeteneğinin yokluğu veya bilfiil yazmıyor olma seçeneği kalmaktadır.⁴⁴³

İbn Rüşd’e göre, “*Her insan mümkün olarak yazardır*” ve “*Bazı insanlar mümkün olarak yazardır*” önermeleri, insan için yazarlık melekesinin yokluğu yönünden anlaşılmasıyla, “*Bazı yazarlar mümkün olarak insandır*” şeklinde yapılan döndürmesi doğrudur. Çünkü yazarlığın yokluğu söz konusudur (*inne ba‘de’l-küttâbi yumkinu en yekûnu insânen ‘âdimen lil-meleke*). Burada ister yazarlık melekesi kastedilerek unutkanlık yönünden, isterse bilfiil yazarlık kastedilerek yazmıyor olması yönünden düşünülün durum böyledir.⁴⁴⁴ İbn Rüşd, burada yazarlık yüklemine veya yazarlık yükleminden dolayı yazar olmuş özneyi tamamen kuvve yönünden düşündüğü için mantıksal olarak yazarın insan olmasını mümkün görmektedir. Aristoteles’in belirlediği kural gereğince bilfiil olarak böyle bir sonucun çıkmayacağını bildiği için yazarlık yüklemine bizzat insanın insan olması açısından değil, söz konusu yeteneğin yokluğu açısından ele almaktadır.

Böylece İbn Rüşd tarafından, bizzat-bilaraz veya bilkuvve-bilfiil şeklindeki ayrımlar çerçevesinde, mümkün modalitesini alan bir önermenin döndürmesini konuya yüklem olanın konuyla bağlantısı esas alınarak, Aristoteles’in yaklaşımı temellendirilmektedir.

⁴⁴³ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 101.

⁴⁴⁴ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 101-102.

Aristoteles'in yaklaşımı bilkuvv olarak temellendirilmekle birlikte bir yönüyle de İbn Sînâ'nın yaklaşımı bilfiil olarak doğru kabul edilmektedir. Buna göre, bazı insanların bilfiil yazar olması mümkün ise bazı yazarların bilfiil insan olmasının, yani zorunluluk modunda döndürmesinin yapılmasında bir sakıncası görülemez.

Mümkün önermelerin mümkün olarak döndürülebileceği hususunda, İbn Sînâ'nın itirazlarına maruz kalmasından dolayı İbn Rüşt'ün tartışma konusu yaptığı bir diğer mesele de mümkün tümel olumlu önermenin, mümkün olarak döndürülmesi gerektiğine ilişkin "ikilemeli" ifadeyle çözümün bulunmasıdır. "*Bütün insanlar, mümkün olarak yazardır*" önermesi görünüşe göre "*Bazı yazarlar, zorunlu olarak insandır*" şeklinde döndürülmelidir. Oysa Aristotelesçi sistemde esas önerme mümkün olduğu gibi önermenin döndürülmüş hali de mümkün olmalıdır. İbn Rüşt'ün probleme dönük çözümü Fârâbî'den hareketle ikilemeli ifade yaklaşımıyla şekillenmektedir. Söz konusu problemde öncelikle İbn Sînâ'nın Fârâbî'ye yönelik yaptığı eleştirilere yer veren İbn Rüşt, daha sonra kendi çözümünü Fârâbî'nin "*Bütün canlılar mümkün olarak uyuyandır*" örneği üzerinde ikilemeli ifade yaklaşımını geliştirmek suretiyle sunmaktadır.

Muallim-i Sînî, mümkün tümel olumlu bir önermenin görünürde zorunlu olarak döndürülmesi gerektiği düşüncesine karşı, ikilemeli ifade yaklaşımıyla, mümkün tikel olumlu olarak döndürülebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, "*Bütün canlılar mümkün olarak uyuyandır*" önermesinin anlamı, "*Bütün canlıların uyuyan olması bakımından uyuyan olması mümkündür*" ifadesidir. Dolayısıyla bu önerme, "*Bütün canlılar uyuyan olması bakımından mümkün olarak uyuyandır*" şeklinde düşünülmelidir. Durum böyle olduktan sonra bu önerme, "*Bazı uyuyanlar, uyuyan olmaları bakımından mümkün olarak canlıdır*" şeklinde, mümkün tikel olumlu olarak döndürülebilir. Çünkü burada "canlılık" zorunlu olarak uyuyan olması yönünden düşünülemez.⁴⁴⁵

İbn Sînâ, Fârâbî'nin ikilemeyle ileri sürdüğü mümkün döndürmenin, döndürülmesi yapılan asıl önermeyle aynı olmadığı, bunların iki farklı ifade olduğunu söyleyerek onun yaklaşımını/çözümünü safsata olarak değerlendirir. İbn Sînâ'ya göre, ikileme ifadeli önermede dile getirilen "uyuyan olması bakımından" şartlı lafız, ya yüklem ya da konunun bir parçası olarak alınabilir. Eğer yüklem ya da konunun bir parçası olarak alınırsa,

⁴⁴⁵ İbn Rüşt, "Aksu'l-kazâyâ", s. 102; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 209.

döndürme durumunda “uyuyan olması bakımından” şartlı lafız, konunun bir parçası haline gelecektir. Böylelikle “*Uyuyan olması bakımından bazı uyuyanlar mümkün olarak canlıdır*” şeklinde döndürülür. Söz konusu şekilde, maddesi itibariyle mümkünün mümkün olarak döndürülmesinde bir engel görmeyen İbn Sînâ, bu şekilde olan bir döndürmenin sağlıklı bir döndürme olamayacağı görüşündedir. Aksine sağlıklı olan, böylesi bir döndürmelerinin hiç yapılmamasıdır. Çünkü şartsız olarak uyuyan, uyuyan olma şartıyla alınan uyuyandan ve uyuyan olması bakımından alınan uyuyandan farklıdır ve şartsız uyuyanı canlıya yüklemek ve daha sonra döndürmemek de mümkündür. “Uyuyan”, canlıya ya yüklenilir ya da yüklenilmez. Eğer yüklenmezse döndürülmez; yüklenilirse ve bu yükleme sürekli olursa döndürmenin yapılması zorunlu olur. Eğer yükleme sadece bir vakitte olursa o takdirde uyuyan canlı olmayan olur ki, bu da imkânsızdır. İbn Sînâ’nın alternatif olarak sunduğu “uyuyan olması bakımından” şartlı lafız, konunun bir parçası olması durumunda ise ona göre ifadenin konu için olması mümkündür, bu tarzda döndürmenin yapılmasında da herhangi bir problem meydana gelmez.⁴⁴⁶ Onun işaret ettiği problem, şartlı ifadenin yüklem bir parçası olarak kullanılması durumunda meydana gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî’nin ileri sürmüş olduğu çözümün doğru bir çözüm olmadığını ve bu çözümüyle şartlı ve şartsız her iki şekilde sunulan önermenin aynı anlama gelemeyeceğini düşünen İbn Sînâ’ya göre, şartsız olan mutlak bir önerme iken, şartlı olan mukayyet bir önermedir ve bu bakımdan her iki önermenin aynı anlama geldiği iddiası doğru değildir.⁴⁴⁷

İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın aksine, Fârâbî’nin ikilemeli yaklaşımını doğru bulmakla birlikte ikilemesiz asıl önermenin, ikileme ifadeli önermeyi içerdiğini düşünür. Ona göre, Fârâbî’nin ileri sürdüğü ikilemeli “*Bütün canlılar uyuyan olması bakımından mümkün olarak uyuyandır*” önermesi mutlak olarak doğru bir önermedir. Çünkü canlı konusu, at, eşek ya da uyuyanda bulunan herhangi bir özellik açısından değil, yalnızca uyuyan olması açısından uyuyan olabilir. O, ileri sürmüş olduğu bu gerekçeden hareketle şart ifadesinin, ister açıkça ifade edilsin ister edilmesin, önermede zaten zımnen mevcut olduğunu söyler. Dolayısıyla şart ifadesinin kullanıldığı önerme ile kullanılmayan her iki önerme İbn Sînâ’nın aksine, İbn Rüşd nazarında anlamsal olarak aynıdır. İbn Sînâ’nın şartlı ifadenin konu ve yüklem bir parçası olma ihtimali görüşüne karşı İbn

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 209-210.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 210; İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 103.

Rüşd, konunun bir parçası olma ihtimalini dışarda tutarak, yüklem bir parçası olduğunun açık olduğunu ileri sürer. Çünkü canlının bilfiil uyuyan olması açısından uyuyan olması mümkün değildir. Aksine canlı eğer uyuyan ise bilkuvve olarak sahip olduğu bir özellikten dolayıdır.⁴⁴⁸

Böyle kabul edildikten sonra bilfiil uyuyan, bilfiil uyuyan olması bakımından canlı olması mümkündür. Ancak bilkuvve uyuyan zorunlu olarak canlı olması açısından, ona canlılık ilişebilir. Bu durumda bu önerme, bilaraz olarak zorunlu, bizzat olarak ise mümkün olur. Öyleyse “*Her uyuyan canlıdır*” önermesinden bilkuvve uyuyan her şeyi anlarsak, önerme bizzat zorunlu olur. Ancak bu önermeden bilfiil uyuyan anlarsak bu durumda önerme bilaraz zorunlu, bizzat olarak ise mümkün olur. Çünkü “*Her canlı mümkün olarak uyuyandır*” önermesi, bilkuvve olarak değil, bilfiil mümkün olarak uyuyandır anlamını taşır. Bu önermeden canlının bilkuvve uyumasını anlarsak, önerme mümkün değil, zorunlu olur. Bu durumda İbn Rüşd’e göre, mümkünün döndürmesinde bilfiil uyuyan ve zorunlunun döndürmesinde bilkuvve uyuyan anlaşılması gerekir.⁴⁴⁹

Mümkün ve zorunluların döndürmesi konusunda meydana gelen karışıklığın zorunluların bizzat ve süreklilik gerçekliğinin, mümkünlerin de var olmaya hazır bir potansiyalite olmasının bilinmemesinden kaynaklandığını ileri süren İbn Rüşd, bu açıklamalarıyla mümkünler konusunda İbn Sînâ tarafından yöneltilen eleştirilerin veya oluşturulan karışıklığın giderildiğini düşünür.⁴⁵⁰

İbn Rüşd, daha önce birçok konuda olduğu gibi Aristoteles’in ileri sürmüş olduğu görüşlerin, bilkuvve-bilfiil veya bizzat-bilaraz kategorik ayrımları esas almak suretiyle doğruluklarını temellendirmeye çalışmaktadır. Mümkünlerin döndürmesinde de bu ayrıma giden düşünürümüz, sonuç olarak mümkünlerin döndürmesi, bilkuvve olarak düşünüldüğünde zorunlu, bilfiil olarak düşünüldüğünde ise mümkün olarak gerçekleşeceği görüşündedir. O, bu şekilde düşünerek İbn Sînâ tarafından eleştiriye maruz kalan Aristoteles ve Fârâbî’nin yaklaşımını haklılandırmaktadır.

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 104.

⁴⁴⁹ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 104.

⁴⁵⁰ İbn Rüşd, “*Aksu’l-kazâyâ*”, s. 104.

SONUÇ

Aristoteles'in en önemli yorumcularından biri olarak kabul edilen İbn Rüşd, kendine özgü katkılarla onun mantık sistemini geliştirerek belli bir noktaya taşımıştır. İbn Rüşd'ün önermeler mantığı, gerek açıklayıcı yorumlar olarak kaleme aldığı eserlerinde gerek çözümleyici ve tartışmalı yorumlar olarak düşünülebilecek müstakil risalelerinde Aristoteles'in sisteminden hareketle gelişmektedir. Bundan dolayı bu çalışmamızda İbn Rüşd'ün düşünceleri, Aristoteles'in görüşleriyle paralel bir okumaya tabi tutularak ele alınmıştır. Önermeler mantığını konu edinen çalışmamız, bir yönden Aristoteles'ten hareketle İbn Rüşd'ün görüşlerinin anlaşılmasına bir yönden de onun diğer yorumcu veya mantıkçılarla girmiş olduğu tartışmalara yoğunlaşmıştır. Amaçlanan iki husustan bir olan İbn Rüşd'ün Aristoteles'in önermeler mantığına ilişkin yorumlarının/yaklaşımının belirlenmesi, tezin tamamında görülmektedir. Onun işaret ettiği problemler ve buna bağlı olarak yorumculara yönelik eleştirilerinin çözümlenmesi ise önermeler mantığının değişen konularına veya filozoflara bağlı olarak değişiklik göstermektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Aristoteles sisteminde şekillenen, terimleri ve oluşumu bakımından önermelere dair İbn Rüşd'ün yaklaşımının belirlenmesiyle birlikte, adı geçen konular bağlamında problemler görülen noktalarda, onun yorumculara yönelik geliştirdiği tenkitlere yoğunlaşıldı. Burada, önermenin özsel/zatî ve ilintisel/arazî terimleri bağlamında, Afrodisiaslı İskender ve Fârâbî'nin Aristoteles'in terimin tanımına yönelik müdahalelerine karşı İbn Rüşd tarafından Aristoteles'in yaklaşımının haklılığı temellendirilmeye çalışılmıştır. İbn Rüşd, bu hususta varlığın özsel ve ilintisel kategorilerinden hareketle yapılacak bir okumayla Aristoteles'in konuyu ele alışıında problemlerli bir durumun kalmayacağı sonucuna varmaktadır. Böyle bir yöntemle meseleye yaklaşmak, konu ve yüklemde esas veya özsel terimler, bağda ilintisel bir terim olarak görülmesini sağlayacaktır. İskender ve Fârâbî'nin söz konusu yöntemle meseleye yaklaşmamaları, onları Aristoteles'in tanımını problemlerli ve kusurlu değerlendirmelerine sebep olmuştur. İbn Rüşd'ün nazarında söz konusu yöntemle yapılacak bir okumayla, Aristoteles'in yaklaşımında herhangi bir problemin olmadığı görülecek ve tam tersine problemin varlığını iddia edenlerin görüşlerinin problemlerli olduğu yargısına ulaşılacaktır.

Bu bölümde İbn Rüşd'ün tartıştığı bir diğer mesele ise önermelerin yapısal durumlarına ilişkindir ve eleştirilerinin hedefinde ise İbn Sînâ yer almaktadır. Önermelerde konu ve yüklem birleşenlerinin birden fazla olması durumunda önermenin yapısal ve epistemik değerine ilişkin oluşan tartışmada İbn Sînâ'nın yaklaşımı, önermelerde birden fazla terimin yer almasının, önermenin yapısal durumunu değiştirmeyeceği ve dolayısıyla sonucun doğru olması yönünde olmuştur. İbn Rüşd'ün probleme yaklaşım tarzı ise İbn Sînâ'dan farklı olarak, gerek önermenin yapısal gerek epistemik durumunu belirlemede, özel ve ilintisel ayrımlar aracılığıyla şekillenmektedir. Buna göre, önermede birleşen uçlardan bir tarafın (konu-yüklem) birden fazla olması durumunda, birden fazla olan terimlerin kendi içinde birbirleriyle olan ilişkileri belirleyici olacaktır. Önermede yer alan terimlerin ilişkileri özsel ise onların sayılarına bakılmaksızın önerme basit ve doğru olarak düşünülmelidir. Eğer ilişki, ilintisel ise bu durumda önerme basit olarak değerlendirilemez. İbn Rüşd'ün nazarında özsel ve ilintisel okumaya bağlı olarak bu şekilde oluşturulan önermelerin doğruluk, yanlışlık ve fazlalık şeklinde epistemik değerler almalarını belirlemektedir. Bu konunun önemi, birden fazla yüklem barındıran bir önermenin olumlanması veya olumsuzlanması durumunda ortaya çıkan sonucun tek yüklemlili bir önerme gibi olmayacağından kaynaklanmaktadır. Bundan hareketlede oluşan yapısal değişim, önermenin epistemik yapısını belirlemektedir.

Birinci bölümde ele alınan bir diğer problemlili konu ise oldukça özgün görüşler barındıran şartlı önermelerin durumuna ilişkin olmuştur. Burada İbn Rüşd'ün hareket noktası Aristoteles, eleştirilerinin hedefinde ise Fârâbî ve İbn Sînâ yer almaktadır. Mantık sisteminde Aristoteles'in sadece incelediği konular tartışılmamıştır. Onun ele almadığı konuların neden onun tarafından ele alınmadığı hususu da tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Nitekim şartlı önerme ve kıyaslara ilişkin yapılan tartışmaların temel nedeni, Aristoteles'in şartlı yapıları ele almamış olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd, bir yandan Aristoteles'in şartlıları ele almamış olmasını doğru bir yaklaşım olarak temellendirmeye çalışırken, bir yandan da Aristoteles'in onları inceleme konusu yapmamasını da bilimsel bir kritere dönüştürmüştür. Bu doğrultuda şartlı önerme ve onlardan oluşturulan kıyasların bilimsellik değeri, onların basit yapılara dönüştürme gibi meselelerde Aristoteles'e uymadıkları gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelik yapılan eleştirilerle birlikte, şartlılara ilişkin İbn Rüşd tarafından yeni ve özgün

düşünceler ileri sürülmüştür. Yapılan çözümlemeler sonucunda onun şartlı yapılara karşı yaklaşımı temelde iki noktada belirginleşmektedir: Birincisi, şartlı önermelerin önemli bir kısmı, bilkuvve olarak yüklemli önermelere dönüştürülebildiğinden dolayı bunlar ancak şekilsel olarak şartlı kabul edilebilir. Dolayısıyla bu türden olan önermeler, yerine getirdikleri hüküm itibariyle yüklemli olarak düşünülmelidir. Bu anlamda Aristoteles'in yüklemli yapılara ilişkin sistemini anlayan bir zihin için şartlılar, ihtiyaç duyulmayan türden yapılardır. İkincisi ise bu türden önerme ve kıyasların gerçekliğiyle ilgili olmuştur. Belli özelliklere sahip şartlı yapıların varlığını kabul eden ve onları gerçek şartlılar olarak nitelendiren İbn Rüşd, Aristoteles sisteminde iki öncül ve üç terim özelliğine sahip olmadıkları gerekçesiyle bunların bilimsel bilgiye ulaşmada işlevsel olmadıkları sonucuna varmıştır. Dolayısıyla Aristoteles'in şartlı yapıları iki nedenden dolayı inceleme konusu yapmadığı saptanmaktadır. Birincisi, şartlıların bir kısmı, yüklemliye dönüştürülebildiği için sonuç itibariyle bunların yüklemli olmasıdır ki, İbn Rüşd tarafından bu türden olanlar, gerçek olmayan şartlılar olarak isimlendirilir. İkincisi ise gerçek şartlılar olarak isimlendirilen yapılardır. Bu türden önerme ve kıyaslar, İbn Rüşd tarafından bilimsel bilgi elde etmede kullanışlı görülmez. Bu anlayış doğrultusunda İbn Sînâ'nın şartlılardan kabul ettiği ve örneklerini verdiği birçok önerme veya kıyas yapılarının yüklemli olduğu, dolayısıyla bunların yüklemli olarak kabul edilmesi gerekir. Bu durumda bu tür için şartlı ifadesini kullanmak anlamsızdır. İki öncül ve üç terim özelliğinde olmayanlar da gerçek şartlıdır; dolayısıyla bilimsel bir değerde görülmemesi gerekir.

Çalışmamızın ikinci bölümü, önermelerin nitelik, nicelik ve modalitelerine ayrılmıştır. Bu bölümün en önemli konusu olarak düşündüğümüz modal önermelere ilişkin İbn Rüşd'ün yaklaşımını belirlemekle birlikte, kendisinden önceki yorumculara yönelik eleştirileri de yoğun bir şekilde işlenmiştir. Aristoteles'e bağlılığını koruyan İbn Rüşd'ün sisteminde temelde üç modalite kabul edilmektedir. Bunlar mutlak, zorunlu ve mümkün önermelerdir. Düşünürümüz, mutlak önermeler konusunda ilk dönem Aristoteles yorumcularının görüşlerini iki kısma ayırarak onları değerlendirir ve bu suretle onlar aracılığıyla kendi özgün yaklaşımını sunmaya çalışır. Mutlak önermenin ne birinci grup olarak nitelendirdiği Theophrastus, Eudemus ve Themistius'un düşündüğü gibi madde yönüyle zorunlu veya mümkünden bir çeşit ne de ikinci grup olarak nitelendirdiği İskender ve onun görüşlerine meyilli olan Fârâbî'nin düşündüğü

şekilde mümkünün bilfiil varlık bulmuş hali olduğu düşüncesindedir. Onun düşüncesinde mutlak önerme, zorunlu olmadığı gibi mümkün de değildir. İnce noktalarla her iki modaliteden de ayrılan mutlak önerme, gelecekte olmama ihtimalinden dolayı zorunlu olanlardan, bilfiil varlık bulması yönünden de mümkünlerden ayrılmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in de karma modal kıyaslarda ayrı bir tür olarak ele aldığı gibi, mutlak önermeler müstakil bir modalite olarak değerlendirilmektedir.

Mutlak önermeler bağlamında İbn Sînâ'nın zorunlu önermelerini ele alan İbn Rüşd, onun görüşlerini karmaşık olarak değerlenmektedir. Bunlardan konu ve konunun niteliğine bağlı zorunlu önermelerin tümel alınması durumunda şarta gerek kalmayacağını, tikel olarak alınmaları durumunda şarta ihtiyaç duyulacağını düşünen ve bu nedenle İbn Sînâ'yı eleştiren İbn Rüşd, belirli ve belirsiz zamansal olan zorunlu önermelerde ise onun yaklaşımını isabetli bulmaktadır. Zorunlu önermelerin sınıflamasında mutlak ve mutlak olmayanlar ayırımına giden İbn Rüşd'ün anlayışında, mutlak zorunlularda herhangi bir şart olmaksızın konu-yüklem ilişkisi tüm zamanlarda gerçekleşirken, mutlak olmayan zorunlu önermelerde ise konu-yüklem ilişkisi bir kayda bağlı olarak gerçekleşir. Önermede yüklem varlığı, konunun zâtı veya konunun niteliğinin varlığıyla zorunluluk kazanmaktadır.

Mümkün önermeler konusunda, mümkün kavramının zorunlu şeyler için eşadlı olarak düşünülemeyeceğini söyleyerek Aristoteles'ten farklı bir tutum sergileyen İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla genel mümkün önermeyi dışta bırakmış, bu nedenle hem varlık yönüyle hem de yokluk yönüyle zorunluluğu kaldıran mümkünü sadece özel anlamıyla düşünmüştür. Bu haliyle bilfiil duruma teşmil edilse de gerçek anlamda mümkün geleceğe hasredilmiştir. Mümkünü bu şekilde düşünen İbn Rüşd, bundan dolayı Aristoteles'in iki farklı "mümkün" ve "muhtemel" yaklaşımını sadece mümkün olarak almakta ve dolayısıyla oluşturduğu bütün karşıtlık ve gerektirme durumları, Aristoteles'ten bir eksik önerme ile sonuçlanmaktadır. Burada İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten farklılaştığı bir diğer husus ise mümkünlerin niceliği konusunda çoklukla ve azlıkla gerçekleşen mümkünlere, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi eşitlikle gerçekleşen mümkünleri de eklemek suretiyle onları genişletmek olmuştur.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise önermelerin karşı-olum ve döndürme durumları ele alınmıştır. Karşı-olum ilişkisinde dikkate sunulan husus, niceliği belirsiz önermelerin son tahlilde hangi nicelikte görülmesi ve bundan hareketle karşı-olum sınıflarından hangisine dâhil edilmesi gerektiğine dair olmuştur. Söz konusu probleme ilişkin niceliği belirsiz önermeleri, bir açıdan tümel bir açıdan da tikel olarak düşünmüş olan İbn Rüşd'ün ikili tutumu ele alınmış ve onun bu düşüncesiyle Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklılaştığı noktalar değerlendirilmiştir. İbn Rüşd'ün niceliği belirsiz önermelerin hem tümel hem de tikel alınabileceğini düşünerek, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı olarak bir yönüyle genişletilmiş, altıklık ilişkisini çıkarım olarak değerlendirmekle de kısmen daraltılmış bir karşı-olum karesine sahip olduğu görülmektedir. Onun bu yaklaşımı, her üç filozofla (Aristoteles-Fârâbî-İbn Sînâ) karşılaştırılarak benzerlikler ve farklılıklar saptanmaya çalışılmıştır.

Bu bölümde tartışılan bir başka konu ise karşı-olum ilişkisinin içinde değerlendirilen, gelecek zamanda meydana gelen önermelerin (future contingent) çelişik durumları hakkında olmuştur. İbn Rüşd, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ın IX. bölümünde ileri sürdüğü geleceğe ilişkin zorunsuzluğun kabul edilmesi şeklindeki görüşlerini geliştirmekle birlikte, gelecek zamanlı olayların olasılık derecelerini de belirlemeye çalışmaktadır. Burada İbn Rüşd'ün, çoğunlukla gerçekleşecek olaylar için yüksek olasılıklı doğrulama düşüncesinin, modern zamanlarda deneysel bilimlerde değer verilen “yüksek istatistiksel olasılık” görüşünü içermiş olması önemlidir.

Bu bölümde ele alınan bir diğer konu önermelerin döndürmesine ilişkindir. Birçok konuda olduğu gibi, döndürme konusunda da İbn Rüşd'ün görüşleri, Aristoteles savunusu ve İbn Sînâ'ya dönük eleştiriler üzerinden şekillenmektedir. Aristoteles'in mutlak, zorunlu ve mümkün önermelerin döndürmesine ilişkin belirlediği kuralların dört türüne karşı, İbn Sînâ'nın itirazları söz konusudur. Bunlar, mutlak tümel olumsuz önermenin mutlak tümel olumsuz, zorunlu tikel olumlunun zorunlu tikel olumlu, mümkün tümel olumlu ve mümkün tikel olumlunun mümkün tikel olumlu olarak döndürülebileceğine ilişkindir. İbn Sînâ, bu dört çeşit döndürme türüne sistemi bozacak örneklerle karşı çıkmaktadır: “*Hiçbir insan gülen değildir*” önermesinin “*Hiçbir gülen insan değildir*” şeklindeki döndürmesi doğru sonuçlanmayacağından dolayı döndürülmesinin yapılması doğru olmaz. “*Bazı yazarlar zorunlu olarak insandır*” önermesi modalitesi zorunludan mümkün tabiatında mutlaka değiştirilerek, “*Bazı*

insanlar yazardır” şeklinde döndürülmelidir. Benzer şekilde *“Bütün insanlar mümkün olarak yazardır”* ve *“Bazı insanlar mümkün olarak yazardır”* önermeleri şeklinde döndürülmelidir. *“Bazı yazarlar zorunlu olarak insandır”*

İbn Rüşd, Aristoteles tarafından belirlenen kuralların doğruluğunu bir yandan ektesiz (iftirâd) yöntemle savunurken bir yandan da bilkuvve ve bilfiil varlık kategorileri üzerinden her iki filozofun görüşlerini çözümlemeye çalışmaktadır. Bazı noktalarda İbn Sînâ haklı bulunurken, söz konusu kategoriler yardımıyla da Aristoteles’in yaklaşımı kurtarılmaya çalışılır. Buna göre, İbn Sînâ’nın ileri sürmüş olduğu sistem bozucu örnekleri kullanarak tümel olumsuz önerme, bilkuvve olarak değil, ancak bilfiil olarak doğru kabul edilebileceği saptanmaktadır. Yani bilfiil açıdan bakıldığında *“Hiçbir gülen insan değildir”* önermesi doğrudur. Benzer şekilde İbn Rüşd, *“Bazı yazarlar zorunlu olarak insandır”* zorunlu tikel olumsuz önermenin *“Bazı insanlar (bilkuvve bakımından) zorunlu olarak yazardır”* şeklinde döndürülebileceğini söyleyerek kuvve düzeyinde çözüm bulmaktadır. *“Bütün insanlar mümkün olarak yazardır”* ve *“Bazı insanlar mümkün olarak yazardır”* önermelerinin, *“Bazı yazarlar mümkün olarak insandır”* şeklinde yapılan döndürmenin doğru olduğunu düşünen İbn Rüşd, yazar olmağın doğrudan insan olmakla bizzat bir bağlantısı olmadığından, söz konusu bağlantının bilaraz olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Bu nedenle kuvve düzeyinde Aristoteles’in yaklaşımı haklılandırılırken, fiil düzeyinde de İbn Sînâ’nın haklılığı teslim edilmektedir.

Çalışmamıza konu olan İbn Rüşd’ün önermeler mantığı, Aristoteles’in mantık sisteminden hareketle şekillenmiştir. Onun tarafından kaleme alınan eserlerin sistematiğinden ve içerik okumasından bu sonucun ortaya çıkması olağandır. Birçok vesileyle kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi onun bütün çabası, Aristoteles’in doğru anlaşılmasına yönelik olmuştur. Ancak çalışmamıza hâkim olan bu gerçeklik, İbn Rüşd’ün şahsına özgü düşüncelerin olmadığı, Aristoteles’in dışında veya ondan bağımsız bir düşünce geliştirmediğini kesinlikle göstermez. İbn Rüşd’ün mantık metinlerinin başlıklarına bakarak, bu vesileyle filozof hakkında ileri sürülen “salt yorumcu” değerlendirmeleri, içerik okumasında mahrum değerlendirmeler olarak görmek gerekir.

Nitekim bu araştırmamızda da gösterildiği gibi önermelere ilişkin terimlerinin özsel- ilintisel durumları, birleşik önermelerin yapısal ve epistemik değerleri, şartlı önermelerin yapısal ve epistemik değerleri, niceliği belirsiz önermelerin hükmü ve karşı-olum ilişkilerinde bunların konumu, mutlak önermelerin niceliksel analizleri, mümkün önermelerde farklılaşan tutumu ve önermelerin döndürmelerinde bizzat-bilaraz veya bilkuvve-bilfiil kategorilerle çözümleyici yaklaşımları gibi, Aristoteles'in hakkında söz söylemediği birçok konuda İbn Rüşd'ün yeni açılımlar ve çözümlemeler sunduğu görülmektedir.

İleri sürülen bu düşüncelerin sonuç yargılarının açıkça ortaya konulması önem arz etmektedir. Aristoteles, önermenin terimleri konusunda sadece tanım ve örnekleme bulunurken, İbn Rüşd terimin tanımlamasından hareketle, terimlerin özsel ve ilintisel durumlarını belirlemeye çalışır. Bu çerçevede önermenin öğelerinden konu, yüklem ve bağ hakkında ayrıntılı analizler yapmaktadır. Aristoteles, basit önermenin tanımında onu birleşiklerden sarıh bir şekilde ayırmazken, İbn Rüşd terim sayılarının birden fazla olmaması şartını açıkça zikrederek, basit ile birleşik arasındaki ayrışmayı net bir şekilde belirginleştirmektedir. Aristoteles'in sadece isminden bahsettiği ve birkaç örneğini zikrettiği şartlı önermeler konusunda İbn Rüşd'ün şartlıların yapısal durumu ve buna bağlı olarak oluşan epistemik değerleri hakkında ayrıntılı analizleri söz konusudur. Aristoteles, niteliksel bakımdan önermenin çeşitlerine ilişkin örnekler kullandığı halde bunları ayırtıran kavramlaştırmaya dair bir açıklamada bulunmazken, Fârâbi ve İbn Sînâ'nın etkisiyle İbn Rüşd'ün ayrıntılı kavramsal analizleri mevcuttur. Modalite bahsinde mutlak, zorunlu ve mümkün önermelerin İbn Rüşd nazarında ayrıntılı ve uzun bir dönemin birikiminden istifade edilmiş çözümlemeleri görülmektedir. Bu çözümlemeler, mutlak ve zorunlu önermeler konusunda Aristoteles'i aşan bir yapıya sahiptir. Mümkün önermeler konusunda ise mümkünün anlamsal çerçevesinden hareketle oluşan çeşitleri ve gerektirme durumlarında Aristoteles'ten farklılaşan bir karakter arz etmektedir. Farklılığı örnekleyen hususlardan birisi de önermenin karşı-olum durumlarında, niceliği belirsiz önermelerin indirgeme probleminde görülmektedir.

Bu çalışmamızda, yukarıda zikrettiğimiz bazı farklılık veya Aristoteles sisteminin geliştirilmesi olarak ifade edilebilecek durumdan hareketle, salt yorumcu ifadesinin İbn Rüşd'ü izah etmede yeterli olmadığını ortaya koymak, bu çalışmanın vardığı en önemli sonuçlardan birisi olmuştur. Ancak bütün bunlara rağmen, İbn Rüşd'ün bütün çabasının,

Aristotles'in mantık sisteminin anlaşılmasına dönük olduğunu ve onun inşa ettiği sistemin temellerinde Aristoteles'in yer aldığı bilinen bir durumdur. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in sadece bir yorumcusu olarak düşünülmesinin belki de en büyük sebebi, onun Muallim-i Evvel'e olan sadakatının gereği olarak, literal anlamda onu aşmak gibi bir hedefinin olmaması ve onu aştığı veya farklı düşündüğü konularda da bunu hissettirmeden yapmaya çalışmasıdır. Bu nedenle İbn Rüşd, sunmuş olduğu yeni çözümlemeler veya ileri sürmüş olduğu görüşlerin önemli bir kısmını, Aristoteles'e aitmiş gibi sunar ve bu düşüncelerini yeni bir yaklaşım veya Aristoteles'ten farklı bir yaklaşım olarak değerlendirmez.

Bu düşüncelerden hareketle, İbn Rüşd'ün önermeler mantığı hakkında geliştirdiği yaklaşım için, "Aristotles'in önermeler mantığının yeniden inşası" ifadesini kullanmak yerinde olacaktır. Ancak bu sistemin inşasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, özellikle Fârâbî'nin etkisi göz ardı edilemez. O, Aristoteles sistemini geliştirirken Aristoteles'te bulunmayan hususlar için bunların olmadığını nasıl dillendirmeden yapıyorsa, aynı şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan istifade ettiği noktalarda da bunları açık ifadelerle dile getirmez. Bu nedenle İbn Rüşd'ün önermeler mantığı, kendine has çözümlemelerle birlikte, Aristoteles temelli, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisinde gelişen, bir önermeler mantığıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- ALEXANDER, of Aphrodisas, (1972), “Fi in‘ikâsi’l-mukaddimât”, *Şuruh ‘alâ’l-Aristû mefkudetün fi’l-Yunânîyetti*, çev. Ebi Osman Dımeşki, tahk. Abdurrahman Bedevî, Dâru’l-Meşrik, Beyrut.
- ALEXANDER of Aphrodisas, (1991), *On Aristotle’s Prior Analytics 1. 1-7*, trans. by J. Barnes-S. Bobzien-K. Flannery-K. Ierodiakonou, Bloomsbury Academic, New York.
- ALEXANDER of Aphrodisas, (1999), *On Aristotle’s Prior Analytics 1. 8-13*, trans. by Ian Mueller with Josiah Gould, Cornel University Press, New York.
- ARİSTOTELES, (1995), “De Interpretetione”, *The Complete Works of Aristotle*, edit by Jonathan Barnes, trans. by J. L. Ackrill, Princeton University Press, v. I, New Jersey.
- ARİSTOTELES, (1995), “Prior Analytics”, *The Complete Works of Aristotle*, edit by Jonathan Barnes, trans. by A. J. Jenkinson, Princeton University Press, v. I, New Jersey.
- ARİSTOTELES, (1995), “Topics”, *The Complete Works of Aristotle*, Edit By Jonathan Barnes, trans. by W. A. Pickard-Cambridge, Princeton University Press, v. I, New Jersey.
- ARİSTOTELES, (1995), *Organon II, Önerme*, çev. H. Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES, (1996), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES, (1998), *Birinci Çözümlemeler* çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara.
- ARİSTOTELES, (1999), “Kitâb Bârî Ermeniyâs ev Kitâb el-İbâre”, *Silsiletu İlmi’l-Mantık, en-Nassu’l-Kâmil li mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, c. 1, Beyrut.
- ARİSTOTELES, (1999), “Kitâb Anâlûtîka’l-Ûlâ ev Kitâb el-Kıyâs”, *Silsiletu İlmi’l-Mantık, En-Nassu’l-Kâmil li mantiki Aristû*, tahk. Ferid Cebr, Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, c. 1, Beyrut.
- ARİSTOTELES, (2002), *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara.
- ARİSTOTELES, (2007), *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügöl, Say Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES, (2010), *Poetika*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara.

- ARİSTOTELES, (2011), *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES, (2014), *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara.
- ARKAN, Atilla, (2006), *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- ATADEMİR, H. Ragıp, (1974), *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara.
- AYTEKİN, Özel, (2009), *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teori ve Sembolik Yorumu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora tezi, Ankara.
- BİNGÖL, Abdülkuddus, (1993), *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul.
- BİRGÜL, Mehmet Fatih, (2012), *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- BİRGÜL, Mehmet Fatih, (2013), *İbn Rüşd'de Burhân*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- BOCHENSKI, I. M., (1961), *A History of Formal Logic*, trans. by Ivo Thomas, University of Notre Dame Press.
- BOETHIUS, (1998), *On Aristotle's on Interpretation 9 (Second Commentary)*, trans. by Norman Kretzmann, Cornell University Press, New York.
- BOLAY, Naci, (1994), *İbn Sînâ Mantığına Önergeler*, MEB Yayınları, İstanbul.
- CEBR, Ferid, (1999), "Mukaddime" *Silsiletü İlmi'l-Mantık, en-Nassu'l-Kâmil li Mantiki'l-Aristû*, tahk. Ferid Cibr, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, c. 1, Beyrut.
- ÇAPAK, İbrahim, (2006), *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- DURUSOY, Ali, (2008), *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İFAV, İstanbul.
- EBHERİ, (2010), *İsagoji*, Yasin Yayınevi, İstanbul.
- EL-BAĞDÂDÎ, (1357), *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-Hikme*, neşr. Şerafettin Yalrkaya, Haydarabad.
- EL-ROUAYHEB, Khaled, (2010), *Relational Syllogism and the History of Arabic Logic, 900-1900*, Brill, Leiden & Boston.
- FÂRÂBÎ, (1971), *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi'l-Aristûtâlis fi'l-İbâre*, edit. with an Introduction by Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow, Daru'l-Meşrik, Beyrut.
- FÂRÂBÎ, (1986), "Kitâbu'l-Kıyâs", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, tahk. Rafik Acem, Daru'l-Meşrik, c. 3, Beyrut.

- FÂRÂBÎ, (1990), “Burhân Kitâbı”, *Şerâitu’l-Yakîn*, çev. neşr. Mübahat Türker-Küyel, AKMY, Ankara.
- FÂRÂBÎ, (1990), *Kitâbu’l-Kıyâsi’s-sağır*, tahk. Mübahat Türker-Küyel, AKDTYK, Ankara.
- FÂRÂBÎ, (1990), *Peri Hermeneias, (Kitâbu’l-İbâre)*, neşr. Mübahat Türker-Küyel, AKM Yayını, Ankara.
- FÂRÂBÎ, (2007), “Uyunu’l Mesâil”, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- FÂRÂBÎ, (2008), *Harfler Kitabı (Kitâbu’l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- FÂRÂBÎ, (2008), *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul.
- FÂRÂBÎ, (2008), *Kitâbu’l-elfâzu’l-müsta‘mele fî’l-Mantık*, tahk. Muhsin Mehdi, Dâru’l-Meşrik, Beyrut.
- FLANNERY, Kevin L., (1995), *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*, E. J. Brill, New York.
- GASKIN, Richard, (1995), *The Sea Battle and the Master Argument (Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future)*, Walter de Gruyter, New York.
- GIHAMY, Gerard, (2002), *Encyclopedia of Ibn Rushd’s-Averroes-Terminology*, Librairie du Liban Publishers, Beyrut.
- HASIRCI, Nazım, (2013), *Son Dönem Osmanlı’da Kipli Mantık*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- HINTIKKA, Jaakko, (1973), *Time and Necessity Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford University Press, London.
- İBN HALDUN, (1991), *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ Dergâh Yayınları, c. 2, İstanbul.
- İBN RÜŞD, (1972), *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’s-Safsata*, tahk. Muhammed Selim Salim, Matbaatu Dâru’l-Kutub, Kahire.
- İBN RÜŞD, (1979) *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu’l-Cedel*, tahk. Teşarus Petrus,-Ahmet Abdulmecid Haridi, Kahire.

- İBN RÜŞD, (1984), *Şerhu'l-Kitâbu'l-Burhân*, tahk. Abdurrahman Bedevî, Silsiletu't-Turasiyye, Kuveyt.
- İBN RÜŞD, (1986), *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu's-Şiir*, tahk. Tişarlus Petrus, Ahmet Abdulmecid Heridî, Kahire.
- İBN RÜŞD, (1992), *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-Burhân*, tahk. Cerar Cehami, Daru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut.
- İBN RÜŞD, (1992), *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-İbâre*, tahk. Cerar Cehami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut.
- İBN RÜŞD, (1992), *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-Kıyâs*, tahk. Cerar Cehami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut.
- İBN RÜŞD, (1992), *Telhisu Mantiku Aristû Kitâbu'l-Makûlât*, tahk. Cerar Cehami, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut.
- İBN RÜŞD, (1998), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfütü't-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul.
- İBN RÜŞD, (2004), *Metafizik Şerhi, (Telhisu mâ Ba'de't-Tabiâ)*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İBN RÜŞD, (2015), *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi (Telhisu Kitâbu'l-Burhân)*, neşr. ve terc. Hacı Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- İBN RÜŞD, (1983), “*el-kavl fi'l-hadd ve nakz-i mezheb'l-İskender ve Ebî Nasr*”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.
- İBN RÜŞD, (1983), “*el-kavl fi'l-mahmûlâtî'l-müfred ve'l-mürekkab ve nakz-i mavkufu İbn Sînâ*”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.
- İBN RÜŞD, (1983), “*el-kavl fi'l-Kıyâsî'l-Hamlî ve's-Şartî ve nakz-i'l-Kıyâsî'l-İktirânî inde İbn Sînâ*”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.
- İBN RÜŞD, (1983), “*fi lüzûm cihâti'n-netâic li cihâti'l-mukaddimât ve fi ihtilâtu'l-Mutlaka ma'a'z-Zarûriyye*” *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.
- İBN RÜŞD, (1983), “*el-kavl fi'l-mukaddimeti'l-Vücûdiyye evi'l-Mutlaka*”, *Resâilü'l-Felsefiyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.
- İBN RÜŞD, (1983), “*ma'ne'l makûl 'ala'l-küll ve gayr-i zâlik ve'l-kavl fi'l-mukaddimati'l-Vücûdiyye ve'z-Zarûriyye ve ihtilâtuhumâ*”, *Resâilü'l-*

Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.

İBN RÜŞD, (1983), “fi lüzûm cihâti'n-netâic li cihâti'l-mukaddimât ve fî ihtilâtu'l-Mutlaka ma'a'z-Zarûrîyye”, *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.

İBN RÜŞD, (1983), “el-kavl fî cihâti netâici'l-mekâyîsi'l-muhtalitât mine'l-Mutlak ve'z-Zarûrî ve'l-Mümkin ve fî ma'na'l-makûl 'ala'l-küll”, *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.

İBN RÜŞD, (1983), “el-kavl fî cihâti'n-netâic fî'l-mekâyîsi'l-müreкке ve fî ma'na'l-makûl 'ala'l-küll”, *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.

İBN RÜŞD, (1983), “Nakzu mezhebi Themistius fi-mekâyîsi'l-Mümkinine fi's-Şekleyni'l-Evvel ve's-Sânî”, *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.

İBN RÜŞD, (1983), “Nakzu mezhebi İbn Sînâ fi Aksi'l-kazâyâ”, *Resâilü'l-Felsefîyye: Makâlât fi'l-mantık ve'l-ilmi't-tabii li Ebi'l Velid İbn Rüşd*, neşr. Cemaleddin Alevî, Dâru'l-Beydâ, Fas.

İBN SÎNÂ, (1964), *Kitâbu's-Şifâ: el-Kıyâs*, tahk. Said Zayed ve İbrahim Medkur, Kahire.

İBN SÎNÂ, (1980), *'Uyunu'l-Hikme*, tahk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut.

İBN SÎNÂ, (2005), *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul.

İBN SÎNÂ, (2006), *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İBN SÎNÂ, (2006), *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine (İbâre)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.

İBN SÎNÂ, (2013), *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

İMAMOĞLUGİL, (2006), Halil, *İlk Dönem İslam Mantıkçılarındaki Kıyas*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, (1330), *Felsefe Dersleri*, Hukuk Matbaası, İstanbul.

KARLIĞA, Bekir, (2004), *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul.

- KAYA, Cüneyt, (2011), *Varlık ve İmkân (Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân Tarihi)*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- KAYA, Mahmut, (1983), *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul.
- KNEALE, William and Kneale, Marta, (1962), *The Development of Logic*, Oxford at the Clarendon Press.
- KNUUTTILA, Simo, (2008), "Medieval Modal Theories and Modal Logic" *Handbook of the History of Logic (Medieval and Renaissance Logic)*, edit. by Dov M. Gabbay, Elsevier, v. 2, New York.
- KÖZ, İsmail, (2000), *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- KUŞLU, Harun, (2014), *Nasîruddîn Tûsî'de Önergeler Mantığı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- LAGERLUND, Henrik, (2008), "The Assimilation of Aristotelian and Arabic Logic up to the Later Thirteenth Century" *Handbook of the History of Logic*, edit by Dov M. Gabbay, John Woods, Elsevier, v. 2, London.
- LÖRINGHOFF, Von Freytag, (Tarihsiz), *Mantık-Saf Mantık Sistemi*, çev. Takiyeddin Mengüşoğlu, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul.
- JOEP, Lameer, (1994), *Al-Fârâbî, and Aristotelian Syllogistics (Greek Theory and Islamic Practice)*, E. J. Brill, Leiden.
- McCALL, Storrs, (1963), *Aristotle's Modal Syllogisms*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam.
- SELİM, Muhammed Salim, (1978), "Tasdir", *Telhisu Kitâbu Aristutâlis fi'l-İbâre*, tahk. Muhammed Salim Selim, Dâru'l-Kutub, Mısır.
- ÖZLEM, Doğan, (2004), *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık Mantık Felsefesi)*, İnkılap, İstanbul.
- PAŞA, Ahmet Cevdet, (1998), *Mi'yâr-ı Sedât*, sad. Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara.
- PATTERSON, Richard, (2002), *Aristotle's Modal Logic (Essence and Entailment in the Organon)*, Cambridge University Press.
- RESCHER, Nicholas, (1963), *Studies in the History of Arabic Logic*, University of Pittsburgh Press.
- ROSS, David, (2011), *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.
- ÖNER, Necati, (1995), *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yayınları, İstanbul.

- ÖNER, Necati, (2009), *Klasik Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara.
- SALİH, Cadullah Besam, (2013), *Şerhu'l-İmâm Sadettin Teftazânî al's-Şemsiyye fi'l-mantık li İmâmi'l-Kâtibî*, Dâru'n-Nur, Beyrut.
- SHEHABY, Nabil, (1973), *The Propositional Logic of Avicenna; a Translation from al-Sifâ: al-Kiyâs with Introduction, Comentary and Glossary*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- STREET, Tony, (2014), *İslam Mantık Tarihi*, çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul.
- SARIOĞLU, Hüseyin, (2006), *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- ŞEMERİ, Casım, (2000), *en-Nakzu'l-Mantiki li-İbn Rüşd*, Beytu'l-Hikme, Bağdat.
- ŞEN, Zeki, (2003), *Modern Mantık*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- YILDIRIM, Cemal, (1999), *Mantık, Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- ZIMMERMANN, F. W., (1991), *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione: Translated with an Introduction and Notes*, The British Academy by the Oxford University Press, New York.

Süreli Yayınlar

- ADAMSON, Peter, (2006) "The Arabic Sea Battle: al- Fârâbî on the Problem of Future Contingents" *Archiv f. Gesch. d. Philophie*. Walter de Gruyter, v. 88.
- BOZKURT, Ömer, (2009), "Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân", *Doğu-Batı İlişkisinde Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden düşünmek*, Asitan, c. 1, Sivas.
- CHATTI, Saloua, (2012), "Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes", *Around and Beyond the Square of Opposition*, a Product of Birkhauser, Basel.
- DERİN, Necmi, (2012), "Vacip ve Mümkün Kavramlarının Kullanım Farklılığı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Türk Felsefe Derneği Yayını, sy. 55, Ankara.
- DUNLOP, D. M., (1962), "Averroes (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions", *Islamic Studies (Journal of the Central Institute of Islamic Resach)*, c. I, Karaçi.
- DURUSOY, Ali, (2004), "İbn Rüşd Felsefesinde Mantık Biliminin Yeri", *Ölümünün 800. Yılında İbn Rüşd*, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı, İstanbul.
- DURUSOY, Ali, (2004), "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl, Kuvve)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27, İstanbul.

- DURUSOY, Ali, (2005), “Aristoteles’ten Gazali’ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, 2005/1, İstanbul.
- DURUSOY, Ali, (2009), “İbn Rüşd’ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Katkıları”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutlu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, Asitan Yayıncılık, c. 1, Sivas.
- HAKLI, Şaban, (2004), “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği” *Felsefe Dünyası*, 2004/1, sy. 39.
- HINTIKKA, Jaakko, (1964), “Aristotle and the “Master Argument of Diodorus”, *American Philophical Quartery*, University of Illinois Press, v. 1, no. 2.
- HINTIKKA, Jaakko, (1964). “The Once and Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingets in De Interpretation IX”, *The Philosophical Review*, v. 73, no. 4.
- KOGAN, S. Barry, (1985), “Some Reflection on the Problem of Future Contingency in Al Fârâbî, Avicenna and Averroes”, *In Divine Omniscience and Omnipotence Philosophy in Medieval*, edited by. Tamar Rudavsky, (pp. 95-101).
- KUŞLU, Harun, (2014), “İbn Sînâ ve Nasîruddîn Tûsî Mantığında Şartlı Önergeler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII, sy. 30, Sakarya.
- RESCHER, Nicolas, (2011), “Basit (Mutlak) Önergeler Üzerine İbn Rüşd’ün İncelemesi”, *C.Ü. İlahiyat Dergisi*, çev. Kamil Kömürcü, c. XV, sy. 2, Sivas.
- RESCHER, Nicholas, (2012), “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önergeler” çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sy. 25. Sakarya.
- STRANG, Colin, (1960), “Aristotle and Sea Battle”, *Mind*, Oxford University Press, v. 69, no. 276.
- WOLFSON, H. A. , (1947), “Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant”, *Philosophy and Phenomenological Rasearch*, v. 8, Issue 2.

Diğerleri

- STREET, Tony, (2017), “Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/04.01.2017>) 1. 3. kısımlar

ÖZGEÇMİŞ

Muhammet Nasih ECE, 29.11.1976'da Bitlis'in Tatvan ilçesinde doğdu. Orta öğrenimini 1995'te Bitlis'te tamamladı. 1996 yılında girdiği Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesini 2001 yılında tamamladı. Ayrıca 2009'da başlamış olduğu Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Felsefe Bölümünden 2013'te mezun oldu. 2009 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans eğitime başladı ve 2011 yılında “*Cürcânî'nin er-Risâletü'l-Kübrâ fi'l-Mantık Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*” adlı çalışmasıyla yüksek lisans öğrenimini tamamladı. 2004-2009 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığında çalıştıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığı bünyesine geçerek, 2009-2013 yılları arasında öğretmen olarak görev yaptı. 2013 yılında Öğretim Görevlisi olarak Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesine geçmiş ve halen burada çalışmaya devam etmektedir.