



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**ARİSTOTELES, İBN SİNA VE THOMAS AQUINAS'IN "PERİ
HERMENEİAS" LARI ("YORUM ÜZERİNE" LERİ):
KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME**

(DOKTORA TEZİ)

Caner ÇİÇEKDAĞI

BURSA - 2015



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**ARİSTOTELES, İBN SİNA VE THOMAS AQUINAS'IN "PERİ
HERMENEİAS" LARI ("YORUM ÜZERİNE" LERİ):
KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME**

(DOKTORA TEZİ)

Caner ÇİÇEKDAĞI

Danışman:

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

BURSA - 2015

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 710643001 numaralı Caner ÇİÇEKDAĞI'nın hazırladığı "Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın 'Peri Hermeneias'ları ('Yorum Üzerine'leri): Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 19/11/ 2015 günü 12.00 – 14.00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.



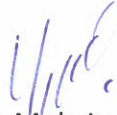
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Sıtkı Koçman Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Doç. Dr. Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Sıtkı Koçman Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Prof. Dr. İsmail ÇETİN
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

19/11/ 2015

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Caner ÇİÇEKDAĞI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xi + 421
Mezuniyet Tarihi : ... / ... / 2015
Tez Danışmanı : Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

ARİSTOTELES, İBN SİNA VE THOMAS AQUINAS'IN “PERİ HERMENEİAS”LARI (“YORUM ÜZERİNE”LERİ): KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Aristoteles gibi büyük bir zekâ yüzyıllar boyu dünyayı etkilemiş ve eserleri tartışılmıştır. Ortaya çıkarmış olduğu yorumcular geleneği *Peripatetikler* olarak adlandırılmıştır. Mantığı ve felsefesinin iç içe geçmiş olduğu bu çalışmayla da bir kez daha açığa çıkmaktadır. Binlerce yıl önce söylenmiş olan sözlerin nasıl olup da hala taze kaldığı ve bugün de geçerli olduğu insanı şaşırtmaktadır. *Yorum Üzerine* Aristoteles'in *Organon* eserleri arasında kıyas kuramına geçişi sağlayan önemli bir temel çalışmadır. Doğurmuş olduğu tartışmalarla beraber eserin değerlendirilmesi iki yorumcu özelinde ele alınarak yapılacaktır. İslam dünyasından İbn Sina ve Batı dünyasından Thomas Aquinas *Peripatetik* geleneğinin iki önemli ismi olarak seçilmiştir. Bu tezde amaçlanan Aristotelesçi mantık geleneğinin etkileşimli bir çizgiyi izlediğini ortaya koymak ve günümüz bakış açısıyla da tıpkı diğer iki yorumcunun yaptığı gibi bu eserin bir yorumunu yapmaktır. Bunun için öncelikle bir ön hazırlık olması nedeniyle ilk bölümde Aristoteles öncesinden Thomas Aquinas'a dek uzanan bir mantık tarihi yazılmıştır. Diğer dört bölüm ise asıl eserin bölümlerinin konu bütünlüğüne göre ayrılarak üç bakış açısından yorumlanmasından ve değerlendirilmesinden oluşmaktadır.

Anahtar Sözcükler:

Aristoteles, İbn Sina, Mantık, Organon, Önerme, Özne, Thomas Aquinas, Yüklem

ABSTRACT

Name and Surname : Caner ÇİÇEKDAĞI
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematical Philosophy and Logic
Degree Awarded : PhD
Page Number : xi + 421
Degree Date : / ... / 2015
Supervisor (s) : Professor A. Kadir ÇÜÇEN

ARISTOTLE'S, AVICENNA'S AND THOMAS AQUINAS' "PERI HERMENEIAS" ("ON INTERPRETATION"): A COMPARATIVE ANALYSES

Aristotle as a great mind centuries has affected the whole the world and his works are discussed. Reviewers have called it the Peripatetic tradition after that have been revealed. Logic and philosophy intertwined that has come to once again open this study. How the words spoken thousands of years ago are still fresh and remains as true today as people are surprised. "On Interpretation" as providing access to the theories of syllogism is an important basic text between Aristotle's Organon works. Evaluation of the work that will be done together with the discussion engendered by considering two special commentators. Avicenna from the Islamic world and Thomas Aquinas from the Western world both of two as a Peripatetic were chosen as the two most prominent figures. This thesis is intended to follow a line of interactive logic of Aristotelian tradition and put it out just as did the other two commentators make the point of view of a contemporary interpretation of this work. For this reason, it is primarily a written history of logic dating back to Aristotle reach up to Thomas Aquinas at the first chapter because it is a preparation. The other four sections divided according to the chapters of the work that consists of the issue and from three perspectives interpretation and evaluation will be done.

Keywords:

Aristotle, Avicenna, Logic, Organon, Predicate, Proposition, Subject, Thomas Aquinas

ÖNSÖZ

Uzun sürmüş bir tez sürecinin sonunda teşekkür edilmesi gereken ve minnettar olunan birçok insanın olduğunu bilerek önsöz yazmak, bu çalışmanın en zorlayıcı yanı oldu. Herkes gibi ben de en yakınımda olan insanlardan en büyük desteği aldım ama uzakta olmasına rağmen beni sürekli güdüleyen ve teşvik eden ailem, en az yakınımdaykiler kadar yardımcı oldular. Örneğin annemin, ablamın ve kardeşimin sürekli ilgileri ve soruları olmasaydı, psikolojik olarak desteklemeselerdi, bu noktaya gelmem güç olurdu. Bu nedenle sevgili annem Gülendam ÇİÇEKDAĞI'nı, sevgili ablam Oya GÜLER'i ve sevgili kardeşim Hale OĞUZ'u öncelikle anmak ve teşekkür etmek ilk görevimdir. Öte yandan birçok arkadaşımın desteğinin yanı sıra özellikle iş arkadaşlarım ve dostlarım olan sevgili Ülkü MUSTAFAOĞLU'nun ve sevgili Ebru BULUT'un maddi ve manevi destekleri benim için önemlidir; onlara da şükran borçluyum. Dostum, arkadaşım sevgili İlnur ŞENTÜRK FİDAN'ın hakkını ödeyemem sanırım; güdülemesi, dert ortağı olması, yol göstericiliği ve ilgisi ile bu tezin oluşumunda önemli katkısı vardır. Onun sevdikleriyle hep mutlu olmasını diliyorum.

Adını andığım kişilerin dışında özellikle dört ismin, bu tezin oluşumunda değişik bağlamlarda ve değişik oranlarda çok önemli katkıları olmuş, kendileri bu çalışmanın harcının içinde yerlerini almışlardır. Kuşkusuz ilk olarak sevgili arkadaşım ve danışmanım olan Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, bu dört ismin başında yer almaktadır. Ona söyleyecek fazla sözüm yok, çünkü beni her alanda destekledi, yardım etti, yol gösterdi ve öğretti; bu tezin merkezindeki kişidir, o nedenle en fazla teşekkürü hak eden kendisidir. İkinci isim, küçük gibi görünen ama çok önemli bir yardımla tezin önünün açılmasını sağlayan HEİ'dir. Tez'in konusu gibi kritik bir noktada "yol açıcı" olmuş ve tıkanmayı sona erdirmiştir; kendisine teşekkür ediyorum. Sevgili genç arkadaşım, dostum Ali ÇİÇİ üçüncü isimdir. Tez süreci boyunca her türlü kahrımı çekti, destek verdi, felsefeci olmamasına rağmen fikirleriyle yardımcı oldu ve en önemlisi yalnız bırakmadı; teşekkür ediyorum Alicim. Dördüncü isim, sevgili arkadaşım ve meslektaşım Mehmet ASKIN'dır. Yardımseverliği zaten bilinen arkadaşımın bana en büyük katkısı İbn Sina metinlerinde oldu. Teoloji ve Türk dili ve edebiyatı uzmanlık alanı olduğu için, Arapça konusunda, tezin yazım, üslup ve içerik incelemeleri konusunda, İslam tarihi, felsefesi ve mantığı konusunda önemli yardımları oldu. Kendisine çok teşekkür ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM MANTIĞIN TARİHİ

1. ANTİK DÖNEM MANTIĞI	6
1.1. ARİSTOTELES ÖNCESİ FORMEL MANTIK.....	8
1.2. ARİSTOTELES DÖNEMİ	13
1.2.1. Yaşamı	14
1.2.2. Mantiğının Ontolojik Arka Planı	15
1.2.3. Eserleri	17
1.2.4. Mantık Eserleri	21
1.2.5. “Mantık” Kavramı ve Mantiğın Konusu.....	24
1.2.5.1. Apodeiktik Akıl Yürütme	26
1.2.5.2. Diyalektik Akıl Yürütme	27
1.2.5.3. Eristik/Sofistik Akıl Yürütmeler	31
1.3. ARİSTOTELES SONRASI DÖNEM	35
1.3.1. Megara ve Stoa Mantiğının Kökenleri.....	36
1.3.2. Megara-Stoa Kiplik Kuramı.....	38
1.3.3. Stoa Mantiğında Bileşik Önermeler	42
1.3.3.1. Philon’un Koşullu Önerme Çalışmaları.....	42
1.3.3.2. Diodorus’un Koşullu Önerme Çalışmaları.....	43

2. ORTAÇAĞ İSLAM MANTIĞI.....	44
2.1. İSLAM FELSEFESİNİN VARLIĞI PROBLEMİ.....	44
2.2.1. Çeviriler	50
2.2.2. İlk İslam Filozoflarının Ortaya Çıkışı	54
2.2.3. Grek ve İslam Eğitim Sisteminde Felsefe ve Mantığın Yeri	56
2.3. İLK İSLAM FİLOZOFLARI VE MANTIKÇILARI	58
2.3.1. Kindi	59
2.3.2. Farabi.....	60
2.3.3. İbn Sina	63
2.3.3.1. Yaşamı	64
2.3.3.2. Entelektüel Kişiliğinin ve Düşüncelerinin Oluşumu	64
2.3.3.3. Eserleri ve Eserlerinin Arka Planı	66
2.3.3.4. Mantığın Neliği Sorunu.....	67
2.3.3.5. Mantık, Bilgi ve Bilime Ait Düşünceleri	69
2.3.3.6. Hıristiyan Batı Üzerine Etkisi	73
3. ORTAÇAĞ BATI MANTIĞI-SKOLASTİK MANTIK	82
3.1. ÇEVİRİLER VE DÖNEM MANTIKÇILARI	83
3.2. ELE ALINAN BAŞLICA KONULAR	90
3.2.1. Gönderme (Supposition)	90
3.2.2. Kategoremata-Sinkategoremata	91
3.2.3. Hatalar (Sophismata) ve Çözülemezler (Insolubilia)	92
3.2.4. Yükümlülükler (Obligationes).....	92
3.2.5. Sonuçlar (Consequentia).....	93
3.3. THOMAS AQUINAS	93
3.3.1. Yaşamı	94
3.3.2. Eserleri	95
3.3.3. Mantığın Konusu	97
3.3.4. Etkisi	100

İKİNCİ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“ÖNERMEYE AİT TEMEL TERİMLER VE TANIMLAR”

1. ESERİN BAŞLIĞI	103
2. ESERİN İÇERİĞİNE BAĞLI OLARAK İÇİNDEKİLER BÖLÜMÜ	104
2.1. PERI HERMENEIAS	105

2.2. EL-İBÂRE	106
2.3. DE INTERPRETATIONE	107
3. ESERİN İÇERİĞİ	109
4. YORUM ÜZERİNE, 1. BÖLÜM.....	114
4.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 1. BÖLÜM:	115
4.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, BİRİNCİ FASIL:	117
4.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS I-II-III (16a 1-18)	119
4.3.1. Kitap I, Ders I:.....	121
4.3.2. Kitap I, Ders II:.....	121
4.3.3. Kitap I, Ders III:.....	125
5. YORUM ÜZERİNE, 2. BÖLÜM.....	130
5.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 2. BÖLÜM:	130
5.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, İKİNCİ FASIL:	134
5.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS IV:	140
6. YORUM ÜZERİNE, 3. BÖLÜM.....	146
6.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 3. BÖLÜM:	147
6.2. İBN SİNA, EL İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ÜÇÜNCÜ VE DÖRDÜNCÜ FASILLAR (16b 6-25)	152
6.2.1. Birinci Makale, Üçüncü Fasil:	152
6.2.2. Birinci Makale, Dördüncü Fasil:	157
6.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS V:	161
7. YORUM ÜZERİNE, 4. BÖLÜM.....	169
7.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 4. BÖLÜM:	169
7.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, BEŞİNCİ FASIL:	171
7.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS VI-VII (16b 26-17a 7)	176
7.3.1. Kitap I, Ders VI:	176
7.1.3. Kitap I, Ders VII:	181

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“ÖNERMELER”

1. YORUM ÜZERİNE, 5. BÖLÜM.....	185
1.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 5. BÖLÜM:	185

1.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ALTINCI FASIL (YORUM ÜZERİNE, 5. BÖLÜM):	189
1.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS VIII:	195
2. YORUM ÜZERİNE, 6. BÖLÜM.....	206
2.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 6. BÖLÜM:	206
2.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ALTINCI FASIL (YORUM ÜZERİNE, 6. BÖLÜM):	211
2.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS IX:	213
3. YORUM ÜZERİNE, 7. BÖLÜM.....	217
3.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 7. BÖLÜM:	217
3.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, YEDİNCİ FASIL:	228
3.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS X-XI-XII (17a 38-18a 12)	239
3.3.1. Kitap I, Ders X:	240
3.3.2. Kitap I, Ders XI:	254
3.3.3. Kitap I, Ders XII:	258
4. YORUM ÜZERİNE, 8. BÖLÜM.....	261
4.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 8. BÖLÜM:	261
4.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, SEKİZİNCİ VE DOKUZUNCU FASILLAR (18a 12-27).....	264
4.2.1. Birinci Makale, Sekizinci Fasil:	265
4.2.2. Birinci Makale, Dokuzuncu Fasil:.....	271
4.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS XII:	274

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“GELECEĞE AİT OLUMSAL ÖNERMELER”

1. YORUM ÜZERİNE, 9. BÖLÜM.....	278
1.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 9. BÖLÜM:	281
1.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ONUNCU FASIL:	312
1.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS XIII-XIV-XV (18a 28-19b 4)	316
1.3.1. Kitap I, Ders XIII:	317
1.3.2. Kitap I, Ders XIV:.....	324
1.3.3. Kitap I, Ders XV:.....	342

BEŞİNCİ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“BELİRLİ, BELİRSİZ VE YOKSUN ÖNERMELERE AİT ÇELİŞİK ÇİFTLER”	346
1. YORUM ÜZERİNE, 10. BÖLÜM.....	346
1.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 10. BÖLÜM:	347
1.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, İKİNCİ MAKALE, BİRİNCİ FASIL:	361
1.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP II, DERS I-II (19b 5-20b 12)	379
1.3.1. Kitap II, Ders I:.....	380
1.3.2. Kitap II, Ders II:.....	385
SONUÇ	393
KAYNAKLAR	416
ÖZGEÇMİŞ	421

KISALTMALAR

Kisaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Basım
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed.	Edition
edr.	Editor
pp	Page to page
prgf.	Paragraf
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss	Sayfadan sayfaya
tr.	Translator
vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume

GİRİŞ

Özellikle formel mantık alanında yapılmış veya yapılması planlanan çalışmaların az olması, felsefe topluluğu içinde zaten daralan bu alanın giderek daha da arkalarda kalmasına yol açmaktadır. Bu tezle amaçlanan, felsefenin temeli olan mantığın, yine felsefenin temel taşlarından olan Aristoteles gibi bir klasik isimle birlikte ele alınarak yeni bir bakış açısıyla değerlendirilmesidir. Bunu yaparken yine önemli Aristotelesçi isimler olan İbn Sina ve Thomas Aquinas tercih edilerek tarihsel bir çizgide ele alınacaktır. Bir başka deyişle Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas farklı zamanlar ve farklı kültürlerden ama aynı gelenekten, aynı okuldan gelen Peripatetik ekole bağlı kişilerdir. Bu bağlamda *Organon*'un önemli bir parçası olan *Peri Hermeneias (Yorum Üzerine)* eserini ve yorumlarını bu yorumcular üzerinden değerlendirmek, sunmak ve yorumlamak bu çalışmanın amacıdır. Bu sayede mantığa ve felsefe tarihine ait birtakım sorunlar da ele alınarak değerlendirilecek, öte yandan bu üç mantıkçının kişiliği, entelektüel kapasiteleri ve bağlantıları gözler önüne serilecektir. Bununla yetinilmeyerek, tezin kendi yorumları da bu konular çerçevesinde ortaya konacaktır. Olabildiğince ilk elden kaynaklar çevrilerek aktarılacak ve varsa Türkçe kaynaklara da başvurulacaktır. Ancak, özellikle yorumlamaya ait bölümler bu çalışma tarafından yapılacak, modern veya klasik diğer yorumcuların görüşlerine oldukça az yer verilecektir. Bu çerçevede tezin beş bölümden oluşması planlanmıştır. İlk bölümde formel mantığın kısa bir tarihi Thomas Aquinas'a kadar belli isimler ve çalışmalar üzerinden aktarılacak, diğer dört bölümde ise *Yorum Üzerine* eseri Thomas Aquinas'ın değerlendirmeyi ve yorumlamayı bıraktığı noktaya dek karşılaştırmalı olarak işlenecektir.

Birinci bölüm olan "Mantığın Tarihi"nde, az sayıda Türkçe kaynak kullanılarak, farklı isimlerden yapılan çevirilerle, Aristoteles öncesinden Thomas Aquinas'a kadar olan dönem genel olarak aktarılacaktır. Üç isim, üç kültür ve üç düşünce üzerinden gelişen bir tez olduğu için bu tarihsel arka planla, bir yandan bu üç farklı yapıyı, bir yandan da mantığın gelişimini bağlantılarıyla sergilemek hedefindedir. Böylece sonraki dört bölüm havada kalmayıp, bir tarihsel nedensellik bağlamına ve ilişkilerine de kavuşmuş olacaktır. Doğası gereği ilk

bölüm, tezin özgün görüşlerini değil tarihsel bilgileri içerecektir. Ancak yenilik olarak daha önce çevirisi yapılmamış bazı eserlere ait değerli metinler Türkçeye kazandırılmış olacaktır.

Tezin bundan sonraki dört bölümü, eserin bağlamına göre dörde bölünmesinden oluşacak, her bölümde üç isim üzerinden yapılmış olan ve bu çalışma tarafından yapılacak olan yorumlar ve karşılaştırmalarla tez ilerleyecektir. Buraya kadar planlanan amaçlara bakıldığında, bu çalışmanın aslında bir analiz olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Her analizde olduğu gibi öncelikli sorunun “dil” olacağı öngörülmektedir. Anadilde bile çokça yaşanan dile ait anlam sorunlarının, Grekçe (Aristoteles), Arapça (İbn Sina) ve Latince (Thomas Aquinas) kökenli ikisi Türkçe, diğeri İngilizce üç çeviride zorluklar çıkaracağı muhakkak görünmektedir. Thomas Aquinas’ın İngilizce olan çevirisi Türkçede bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu tür bir yorumlu çeviri, tamamı olmasa da bu çalışma tarafından gerçekleştirilecektir. Aristoteles ve İbn Sina’ya ait Türkçe çeviriler ise, tezin ilgili bölümlerinde açığa çıkacağı gibi çeşitli güçlükler taşımaktadır. Bu nedenle Türkçe olmalarının yararı bir yere kadar olmuş, gereğinde yabancı kaynaklara da gidilmiştir. Tezin ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümleri, *Yorum Üzerine*’nin konusunu oluşturan “önergeler” üzerinedir. Dolayısıyla son dört bölüm önergelerin çeşitli özelliklerini ele alıp değerlendiren bölümler olacaktır.

Bu çalışmanın sonunda, üç düşünme biçimine ek olarak bu çalışmanınla birlikte dört düşünme biçiminin, belli bir konudaki (mantık ve önergeler) işleyiş tarzının anlaşılacağı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra ele alınan önergeler konusunun da üç ustanın hocalığı ve yol göstericiliği ile ve felsefi arka planıyla kavranacağı öngörülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MANTIĞIN TARİHİ

Bu tezin konusunun sınırları gereği Antik Grek'te Aristoteles'in (MÖ 384-322), Doğu-İslam dünyasında İbn Sina'nın (MS 980-1037) ve Hıristiyan-Batı dünyasında Thomas Aquinas'ın (MS 1225-1274) mantık çalışmaları temel alınmış ve tarihçe kısmında bu çizginin izi üç filozof bağlamında ve birbirleriyle etkileşimleri içinde sürülmüştür. Tarihçenin oluşmasında diğerlerinin yanı sıra özellikle J.M. Bochénski, W. Kneale & M. Kneale, A.H. Armstrong, J. McGinnis, S.M. Afnan ve J. Marenbon'un yazmış oldukları felsefe ve mantıkla ilgili eserleri esas alınarak bu tez tarafından Türkçeye çevrilmiş ve özetlenmiştir.

Düşünce tarihinin gelişiminde başarılarıyla insanlığı etkileyen kişilerin başında kuşkusuz Aristoteles gelmektedir. Ortaya koymuş olduğu bu başarıların ön saflarında bilim ve felsefe alanına yapmış olduğu katkılar yer almış, üstelik iki bin yıldan fazla bir süredir tartışılmış ve yorumlanmıştır. Başlatmış olduğu gelenekler yorumculara (*commentators*) yol açarak gelişmeye ve evrimleşmeye devam etmiştir. Mantık açısından da bir gelenek ve yorumcular sürekliliği söz konusudur. Üstelik belki de bu açıdan diğer bilgi dalları arasında ilk sırada yer almaktadır. Çünkü herhangi bir bilgi talebinin zemini de aracı (*óργανov*) da mantık olmak zorundadır.

Bilginin her dalında olduğu gibi mantıkta da tartışmaya açık ve yorumlanması gereken birçok konu vardır. Bu çalışmada ele alınan Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ı (*Yorum Üzerine, De Interpretatione, On Interpretation*) *Organon*'un diğer eserlerinde olduğu gibi içeriğiyle tartışma ve yorumların kaynaklarından biridir. Elbette o günden bu yana birçok değerlendirme yapılmıştır ama bu tezin bir amacı da iki farklı kültür dünyası olan Müslüman Doğu ile Hıristiyan Batı'nın bu eser özelinde Aristoteles'i ve dolayısıyla kendilerini nasıl algıladıkları ve ifade ettikleridir. Ancak yine bu tez aslında iki farklı kültürün bu açıdan bir devamlılık çizgisi izlediğini ve görünen farkın bir algı yanılması olduğunu düşünmektedir.

Yorum Üzerine kaynaklı tartışmalardan bazılarına değinmek gerekirse Aristoteles'in bu çalışmasında geçen "deniz savaşı" örneği epey ünlüdür. Bu örnek üzerinden doğruluk

sorunu, kiplik mantığına (*modal logic*) ait pek çok tartışma ve kuram geliştirilmiştir. Yine önermelerin olumsuzluğuna ilişkin açıklamalarından; niceleyiciler, özne ve yüklem varlık yükleri, iki değerlilik (*bivalence*) ve özellikle orta durumun yokluğu yasasına (üçüncü halin imkânsızlığı, *middle excluded, tertium non datur*) yönelik çeşitli yorum ve tartışmalar yapılmıştır.

Birinci bölümde ele alınacak olan bu “kısıtlı” mantık tarihi *Yorum Üzerine*’nin de doğal olarak içinde bulunduğu Aristoteles’in formel mantığının mucize eseri ortaya çıkmadığını, kökenlerini ve sonrasında oluşan Peripatetik geleneğin iki farklı kültür dünyasındaki sürekliliğini ve birlikteliğini göstererek tarihsel bilinci tazeleyecektir.

Antik Grek’te başlamış olan mantık Ortaçağ’da İslam ve Avrupa coğrafyasında klasikleşen bir mantığa ve Rönesans sonrası düşünürler vasıtasıyla da 19. ve 20. yüzyılda matematiksel mantığa doğru gelişmiştir. Ortaçağ’da birkaç kez mantık bilimine ait bu bilgi birikimi kısmen kaybolmuş ve yeniden ortaya çıkarılmıştır. Günümüzdeki mantık çalışmalarında bu çizgide oluşmuş olan Batı geleneği devam etmektedir. Bununla birlikte Doğu’da, Çin ve Hint’te başka mantıklar da ortaya çıkmış ve kendi çizgilerinde bir yol izlemişlerdir ama bugün mantık tıpkı diğer bilimler gibi evrensel bir yapıdadır.

Bochénski (1902-1995) *Ancient Formal Logic (Antik Formel Mantık)* adlı eserinde uzmanların felsefe tarihi konusunda araştırma yaparken Aristoteles ve Thomas Aquinas’ın açık öğretilerine rağmen genellikle mantık tarihini görmezden geldiklerini belirtmektedir (1951:4). Ona göre mantığa ait birikim Antikçağ ve Ortaçağ düşünürlerince oluşturulmuş ve Aristoteles’i tamamlamış olan Grek, Suriyeli, Arap, Yahudi ve Latin Ortaçağ mantıkçıları, bu uzmanlar tarafından pek bilinmemiş ancak bunların önemi sonradan anlaşılmıştır. Bu anlamda örneğin Albertus Magnus (MS 1200-1280), zor bir yapısı olan Aristotelesçi kiplik mantığını çok iyi anlamış ve açıklamıştır.

Bochénski mantığın Modern tarihinin ise 19. yüzyılda başladığını ancak bu dönemde de iki nedenden ötürü olumsuz koşullar içinde olduğunu söylemektedir. Buna göre bir yandan Kant’ın, Aristoteles’ten sonra formel mantığın bittiği iddiası üzerine mantığın tarihinin değil, Aristoteles’in eskimiş bilgilerinin tarihi olduğu anlayışı yer alırken, öte yandan da bu dönemde mantıkçıların “mantık”tan anladığı genellikle metodoloji, epistemoloji ve ontoloji olmuştur. Bu nedenle, Bochénski mantık tarihinde Robert Adamson’un bir mantıkçı olarak Kant’a on altı sayfa ayırırken Aristoteles’ten Bacon’a dek olan döneme sadece beş sayfa ayırdığından bahsetmektedir (1951: 5). Oysa ona göre Kant bir mantıkçı değilken Megaralılar ve Stoalılar mantık tarihinin büyük düşünürleridir.

Bu anlamda Mates, Antik dönem Stoa mantıkçılarının yapmış olduğu çalışmaların önemine ilk kez dikkat çekenin Lukasiewicz olduğunu ve onun Aristoteles mantığı ile Stoa mantığı arasında kökenden bir farklılık bulunduğuna işaret ettiğini aktarmaktadır (1961: 2). Bu fark iki şekilde olup ilki Aristoteles mantığı bir sınıflar (kavramlar) mantığıyken Stoa mantığı bir önermeler mantığı şeklindedir. İkincisi ise Aristoteles mantığı bir doğru matrisler kuramı görünümündeyken Stoa mantığının bir çıkarım şemaları mantığı görünümünde olmasıdır. Ayrıca Stoacılar tüm önerme eklemlerine doğruluk fonksiyonu kurallarını uygulamışlar, koşullu akıl yürütmeleri belirleyerek bir tür çıkarım şeması hesaplama tekniği geliştirmişlerdir. Mates haklı olarak Prantl, Zeller gibi "sıradan" yazarların Stoacıları hak etmedikleri bir biçimde ve yanlış niteleyerek Ortaçağ mantıkçılarına onların bu başarısını teslim etmekle eleştirmiştir (1961: 3). Bochénski de Carl Prantl'ı eleştirerek Kantçı bir bakış açısıyla formel mantığı pek anlamadan yanlış şekilde bir mantık tarihi yazdığını belirtmektedir. Ona göre Prantl mantık tarihine ahlak dersi vermek amacıyla yaklaşan bir tutum sergileyerek Stoacılar ve Skolastiğe karşı olumsuz yaklaşmış, yanlışlar ve karalamalarla dolu bir yorum getirmiştir (1951: 5).

Bochénski'ye göre bu alanda en yeni araştırmalar 1896 yılında Peirce'in Megaralılara ait olan içermelerin (*implication*) doğruluk değerlerini açığa çıkarmasıyla başlamıştır. 1904'de G. Vailati'nin Platon ve Euclides teoremlerini, 1908'de A. Rustow'un "Yalancı Paradoksu"nu ve 1927'de Lukasiewicz'in Aristoteles kıyası (tasım, sillojizm) ile Stoacı akıl yürütmelerin mantıksal yapısını yeniden ele alması ilk önemli adımlar olmuştur. Hemen sonrasında H. Scholz ve Lukasiewicz tarafından yazılan *Mantık Tarihi* eserleri bu alanda devrimsel bir gelişme olmuştur. Daha sonrasında Antik dönem ve Stoa mantığı gibi çeşitli alanlarda J. Salamucha, Martha Hurst, B. Mates ve Fr. Solmsen gibi uzmanlar 1930 ve 1940'larda çeşitli çalışmalar yayımlamışlardır. Ona göre W. D. Ross'un *Analitikler* üzerine mükemmel yorumu bunun üzerine gelmiştir (1951: 6-7).

Gerçekten de Bochénski'nin iddialarına katılmamak mümkün değildir, çünkü mantığın felsefenin içinde genellikle unutulmuş bir alan olduğu, önemli çalışmalar yapmış olan birçok mantıkçının doğal olarak Aristoteles'in mantığının ve felsefesinin gölgesinde kaldığı bir realitedir. Elbette Aristoteles'in büyüklüğünün bunda büyük bir payı vardır ancak mantık da onun kurduğu haliyle kalmayıp birçok diğer mantıkçının katkısıyla gelişmiş ve evrime uğramıştır. Birinci bölümde yer alan genel tarih bilgileri bir anlamda bu gelişimi de açığa çıkarmaktadır. Mantığın *Yorum Üzerine* ile bağlantılı olan görece kısa denilebilecek bu tarihi temel, üç alt bölüm halinde işlenecektir. Üç alt bölüm olması doğal bir sonuçtur, çünkü bu tez öncelikle Aristoteles'in bir eserini ele almakla ilk alt bölümün merkezine de öncesi ve sonrasıyla Aristoteles'i yerleştirmektedir. İkinci alt bölümün merkezine de yine

öncesi ve sonrasıyla Peripatetik gelenekten gelen bir yorumcu olarak İbn Sina (*Avicenna*) yerleşmiştir. Son alt bölümün merkezinde de bir diğer yorumcu olan Thomas Aquinas bulunmaktadır.

Birinci alt bölümde ilk olarak Greklerde Aristoteles öncesi üretilmiş olan fikirlerin Aristoteles'i ortaya çıkarışı, devamında Aristoteles ve başarıları ve son olarak Aristoteles sonrası Helenistik dönem ortaya konmuş olacaktır. Aristoteles sonrası dönemde Peripatetik geleneğin oluşum serüveninin yanı sıra eş zamanlı olarak alternatif bir mantık geleneğinin, Stoalılarının da ortaya çıkıp geliştiği, süreç içinde bu iki farklı geleneğin tek bir Aristoteles mantığı haline geldiği gösterilmiş olacaktır.

İkinci alt bölümde ilk olarak İslam felsefesinin varlığı problemi ele alınacak, sonrasında İslam felsefesi ve mantığının ortaya çıkışında çok önemli yeri bulunan çeviri faaliyetleri ve sonuçları işlenecek ve bu kısımda son olarak İbn Sina çok yönlü bir biçimde anlatılacaktır. Bu alt bölümün sonunda İslam bilim ve felsefe geleneğinin Greklerden başlayan bir zincirin halkası olduğu ve bunu Hıristiyan Batı dünyasına taşıdığı gösterilmiş olacaktır. Mantığın Tarihi başlıklı birinci bölümün önemli bir kısmı İslam mantığına ayrılmıştır. Burada ortaya konulan İslam felsefesinin varlığı problemi ile diğer alt bölümlerde ele alınan bağlantılı konular vurguyu ve hacmi bu bölüme doğru taşımıştır.

Üçüncü ve son alt bölümde ise diğer iki alt bölümde işlenen ve geliştirilen konunun sonucunda, ilk olarak oluşmuş olan Ortaçağ Batı mantığı ve yapılmış olan çalışmalar ele alınacak ve sonrasında Thomas Aquinas'ın düşünceleri ile üzerindeki İbn Sina etkisi gösterilmiş olacaktır.

1. ANTİK DÖNEM MANTIĞI

Aristoteles'in ortaya çıkışını sağlayan koşulları anlatmak aslında Antik Grek'te bilim ve felsefenin ortaya çıkışını sağlayan koşulları anlatmakla eşdeğerdir. Bu kadar kapsamlı bir tarihsel nedensellik ilişkisi kurmanın bu tez açısından gereği de bulunmamaktadır. Örneğin Mısır ve Mezopotamya, Çin ve Hint, İran ve çeşitli Anadolu uygarlıkları entelektüel anlamda elbette bir temel oluşturmuş ve bunu doğa filozofları izlemiştir. Herakleitos (MÖ 535-475), Parmenides (MÖ 5. yüzyıl civarı) gibi isimlerin, Sofistler ve Sokrates (470-399) gibi kişilerin mantığın ve diyalektiğin oluşumundaki yeri yadsınamaz. Ancak Aristoteles'in bu açıdan bazı eserlerinde göndermede bulunduğu Elealı Zenon (MÖ 490-430) ve özellikle Platon (MÖ 423-347) üzerinden filozofun temelleri ele alınacak ve Aristoteles'in mantık başarısının kökeni açığa çıkarılmış olacaktır. Filozofun doğru bilgi ve kanıtlamaya verdiği

önem, ayrıntıcı düşünme yapısıyla her şeyi irdelemesi aslında mantık biliminin de yapısal bir özelliğidir ve ortaya çıkmasının nedenlerinden biri de budur. *Organon* eserlerinde gelişen mantık anlayışının aslında metafiziğiyle iç içe olması şaşırtıcı değildir çünkü temelde mantık Aristoteles açısından özellikle "ilk felsefe"nin (*πρώτη φιλοσοφία*) emrinde bir araçtır. *Yorum Üzerine*'nin asıl olarak ele alıp irdelediği önermeler konusu bağlamında bu çalışma hem filozofu anlamak hem de mantık bilimini kavramak açısından pratik bir yarar da sağlamış olacaktır. Aristoteles sonrası dönem özellikle Stoacıların mantık çalışmaları mantığın gelişim tarihinde çok önemlidir. Önermeler konusu üzerinde ısrarlı çalışmalar yapmış olmaları ve Aristoteles'in ele almadığı koşullu önermeleri incelemeleri, mantık denince önermeler mantığını anlamaları ve kiplik konusundaki değerlendirmeleri tümüyle *Yorum Üzerine* ile (ve diğer mantık eserleriyle) bütünleşen ve geliştiren bir yapıdadır. Bu nedenlerle Stoa mantığının üzerinde durulması gerekmektedir.

Bochénski Antik felsefe tarihinin MÖ 6. yüzyılda Thales'le (MÖ 624-546) başlayarak MS 6. yüzyılda Boethius (480-524) ve Simplicius'a (490-560) dek yaklaşık on bir yüzyıl sürdüğünü belirtmektedir (1951: 9). Aristoteles öncesi denilebilecek olan dönem başlangıçtan Aristoteles'in *Topikler* çalışmasına dek olanı kapsamaktadır. Ona göre bu dönemde özellikle Elealı Zenon'dan beri mantıksal kurallar ve yasalar kullanılmakta ve Platon bir mantık inşa etmeyi denemektedir ama formel mantık hala oluşmuş değildir. Aristoteles mantığının dönemi ona göre Aristoteles'in *Topikler*'inden Chrysippus'un (279-206) ölümüne dek olan dönemdir. Bu dönemde mantık kurulmuş ve gelişmiştir. Yorumcular dönemi ise Chrysippus'un ölümünden Antik dönemin sonuna dek olan dönemdir ki Boethius ve Simplicius son Antik filozof ve mantıkçı olarak kabul edilmektedir. Bochénski bu dönemde pek yaratıcı çalışmalar olmadığını üstelik bir gerilemenin söz konusu olduğunu düşünmektedir. Ancak sonuç olarak mantık açısından en önemli ve en verimli dönem yüz elli yıl kadar sürmüş ve mantık tarihinin en iyi yılları olmuştur (1951:1).

Peripatetik gelenek olarak adlandırılan Aristoteles mantığı çizgisinin başında filozofun mantığı keşfeden kişi olarak görmüş olduğu Elealı Zenon vardır. Sokrates ve öğrencisi Platon bu keşfi olgunlaştırarak geliştiren kişilerdir. Platon'un öğrencisi Aristoteles mantığı kurmuş ve onun öğrencileri olan Theophrastus (MÖ 371-287) ve Rodoslu Eudemos (MÖ 370-300) da hocalarını izlemiştir. Peripatetik geleneğin dışında Euclides MÖ (435-365) ve dâhil olduğu Megara okulu ile Stoa okulu başka bir çizgi olarak belirmiş ancak Stoacı Chrysippus'un ölümünden sonra bu çizgiler de Peripatetik gelenekle birleşmiştir.

Bochénski evrimin ana çizgisinin ilk aşamasında her şeyden önce mantıksal kuralların bilinmeden ve formüle edilmeden kullanıldığını belirtmektedir (1951: 15). Daha

sonra bunlar Elealı Zenon tarafından bilinçli bir şekilde kullanılmış ama formüle edilmemiş veya üzerinde çalışılmamıştır. Üçüncü aşamada ise bu kurallar Aristoteles'in *Topikler*'inde formüle edilmiş ancak bileşimleri gösterilmemiştir. Dördüncü aşamada *Birinci Analitikler*'de değişkenler ve terminoloji verilmiş ama yasalar kurallardan ayrıştırılmamıştır. Ona göre beşinci ve son aşamada bunlar net biçimde birbirinden ayrılmıştır.

Antik dönem mantığı açıklanırken bu gelişim seyrini izleyecek Aristoteles öncesi, Aristoteles dönemi ve Aristoteles sonrası olmak üzere üç alt bölümde sunulacaktır. Mantığın kuruluşu ve gelişimi bu dönem çerçevesinde ve tarihsel bağlamda verilecektir. Böylece tezin ele aldığı eserin kökenlerindeki yeri ve amacı daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

1.1. ARİSTOTELES ÖNCESİ FORMEL MANTIK

Bu bölümde esas olarak Platon ele alınacaktır çünkü onun öncesinde ancak belirtileri görülen mantıksal akıl yürütmeler Platon'da olgunlaşmış ancak hala bir bilgi dalı veya sistematik bir yapı olarak ortaya çıkarılamamıştır. Üstelik uzun yıllar Aristoteles'in hocalığını yapmış olması ister istemez yoğun bir etkileşimi de beraberinde getirmiş, ona mantığı kuracak malzemeyi vermiştir. *Philosophia perennis*'in (sürüp giden felsefe) çok açık bir biçimde görüldüğü kişiler tartışmasız Platon ile Aristoteles'tir. Aristoteles mantığı (ve felsefesi) bu nedenle Platon'a borçlu görünmekte ve bu etkinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. A. Whitehead'in Batı felsefesi'nin tamamını Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olarak görmüş olması onun felsefe alanındaki önemli yerine ayrıca işaret etmektedir.

Aristoteles ilk Antik formel mantıkçıdır ancak diğer ilk düşünürler bu bilimin öncüleri konumunda olup bazı mantık kurallarını kullanmışlardır. Bochénski, Platon'un mantığı kurmaya çalıştığını ama başarılı olmadığını, Kneale-Kneale ise Platon'un sadece mantık için mantık çalışması yapmamasına rağmen mantık felsefesi alanındaki ilk büyük düşünür olduğunu belirtmektedir (1951: 14; 1988: 17). Çünkü Platon, asıl olarak mantıkla ilgili olan doğruluk, akıl yürütmelerde geçerlilik ve tanım konusunda sorular sormuştur. Bu da göstermektedir ki mantığın bir bilim veya araç olarak kurulabilmesi için belli bir birikim gerekmiş, başlangıçta Sokrates ama özellikle Platon'un çalışmaları ile düşünceleri buna önemli ölçüde yol açmıştır. Bu nedenle Platon'un mantığa yapmış olduğu katkılarının gösterilmesi gerekmektedir.

Aristoteles öncesi dönemde mantıktan çok cümlelerin biçimsel ve anlamsal yapısı (sentaks ve semantik) üzerine çalışmalar yapılmış, kelimelerin doğru kullanımıyla

ilgilenilmiş, çeşitli sözler ve cümleler; dua, soru, cevap veya emir şeklinde sınıflanmıştır. Platon bu bağlamda anlam konusunun doğurduğu büyük sorunlardan haberdar olduğu için semantiği özellikle ele almıştır. Örneğin *Kratilos*'ta konuşmanın yapısını, adlandırmaların özsel mi (doğal) uzlaşımsal mı olduğunu ele alıp soruşturmuştur. *Sofist*'te düşünceyi dilin benzeri olarak görmüş ve "ruhun kendi kendisiyle konuşması" olarak tanımlamış, konuşmayı da düşüncenin sesle dile gelmesi olarak görmüştür (Platon, 1986: II, 263e). Ona göre her önermenin bir niteliği vardır, bir başka deyişle yanlış veya doğrudur ve yanlış bir önerme "olmayanın olduğunu ve olanın olmadığını" iddia etmektedir (1986: 241a). Platon'un anlam kuramı kendi metafiziği ve epistemolojisiyle bağlantılıdır ancak Bochénski'ye göre Aristoteles'in semantiğe ait temel fikirlerinin Platon'da zaten bulunduğunu söylemek doğru değildir. Bochénski'ye hak vermek gerekir çünkü Aristoteles'in başarısı almış olduğu sağlam temel üzerine kendi yaratıcılığının ürünü olup Platon'dan aynı şekilde kopyalanmış bir sonuç değildir.

Aristoteles öncesinde bazı mantık kuralları Elealı Zenon tarafından ne olduğu kendisi tarafından bilinerek kullanıldığı için Diogenes Laertius (MS 3. yüzyıl civarı), "*Aristoteles Sofist adlı eserinde hitabeti Empedokles'in, diyalektiği de Zenon'un bulunduğunu söyler. (...)*" diyerek Aristoteles'in görüşünü aktarmaktadır (Laertios, 2007: 400). Grek mantığının gelişiminde diyalektik, bir tartışma, diyalog ve bazı iddiaları çürütme yolu olarak etkili olmuştur ancak mantık diyalektiğin dışında ve onun üstüne bir şeyler koyarak gelişmiştir. Sonuçta bu tip eski düşünürlerde saçmaya indirgeme (*απαγωγή*), yani farklı iki düşünceden sadece birini kabul etmeye zorlayan bir şekilde gerçekleşen akıl yürütmeye ait ilkelerin çeşitli biçimleri söz konusudur. Bochénski bunların mantık yasası olmaktan çok birer ilke işlevini gördüğünü ve sonuçta bu ilkelerin önermeler mantığının değil kavramlar mantığının kuralları olarak ortaya çıktığını belirtmektedir (1951: 15-16). Bochénski'nin burada yasa ile ilke arasında bir ayırım gözeterek ilkelerin yasalar gibi zorunlu olmadığına ama temelde bulunan ve uyulması gereken kurallar olduğuna dikkat çektiği açıktır. Her halükarda Aristoteles'in de hakkını teslim ettiği gibi Grek mantığının temelleri Elealı Zenon'da ve diyalektik olarak adlandırılan tartışma yönteminde yatmaktadır.

Bochénski, Platon'un mantık tarihindeki yerine bakıldığında onun diyalektiği farklı bilim ve yöntemlerin bir karışımı gibi algıladığını ve kullandığını düşünmekte, bir yandan metafizik ve mantıkta bir tartışma yöntemi diğer yandan etik problemlere sezgisel bir yaklaşım olarak da kullanarak aralarında bir ayırım yapmadığına işaret etmektedir (1951: 17). Üstelik ona göre mantıkçılar Platon diyaloglarında mantıksal hatalar da bulmalarına rağmen onun bu çalışmalarını önemli görmüşlerdir çünkü akıl yürütmeye ait yasalar düşüncesine ulaşan ilk kişi konumundadır. Aristoteles de benzer biçimde düşünmüş ve

Sokrates'in yolunu izleyen Platon'un, tümevarımsal akıl yürütmelere ve evrensel tanımlara ulaşmaya çalıştığını belirtmiştir:

"(...) Sokrates haklı olarak özü aramaktaydı; çünkü o kıyaslar yapmak istiyordu. Kıyasın ilkesi ise özdür. Bu zamanda Diyalektik sanatı, özün bilgisi olmaksızın karşıtları inceleyebileceği ve karşıtları ele alan bilimin bir ve aynı bilim olup olmadığını belirleyebileceği ölçüde gelişmiş değildi. Çünkü haklı olarak Sokrates'e mal edilebilecek iki başarı vardır: Tümevarımsal konuşmalar ve tanım (ki bunların her ikisi de bilimin hareket noktasında bulunurlar). (...)" (Aristoteles, 1996: 1078b 25-30).

Platon böylece saçmaya indirgeme yönteminden olumlu kanıtlamaya doğru giderek Peripatetik mantık yolunu açmıştır. Onun yöntemlerinden biri olan bölme (*διαρρηξίς*) Aristoteles kıyasının (*συλλογισμός*) kökenini oluşturmuştur. Platon'un bölme yönteminde bir cins iki türe bölünerek öznenin ait olduğu bütün türler ve cinsler bulunmasıya dek bölmeye devam edilmektedir. Aristoteles'e göre bölme zayıf bir kıyas olup herhangi bir şey kanıtlanamamaktadır ancak bir dizi varsayım içermektedir. Bu yanıyla Platon mantığı Aristoteles mantığının ilkel bir hali olarak görülmektedir.

Platon, Kneale-Kneale'in işaret etmiş olduğu başlangıçtaki soruları doğrudan ele almadığından bu tip soruların düşünce tarihinde açıkça ortaya konması için çok uzun bir zaman geçmesi gerekmiştir (1988: 17). Platon'un bu konu açısından önemli olan *Theaitetos* ve *Sofist* adlı eserlerinden bunların metafizik ve epistemolojik yapıda sorular olduğu anlaşılmaktadır.

Theaitetos'ta doğrunun ne olduğu sorusu bilgiyi tanımlamak amacıyla ortaya konulmuştur. Bu diyalogda bilgi, ikinci kez tanımlanma çabasında "doğru sanı" (*αληθής δόξα*) ile özdeşleştirildiği için diyalogun sonunda düşünce ve sanı ile konuşmanın aynılaştırılması, doğru veya yanlışın konuşmaya transfer edilmesini beraberinde getirmektedir (Platon, 1986: II, 187b). Aynı anlayış *Sofist*'te de düşünceyle içsel konuşmanın özdeşleştirilmesi şeklinde belirlemektedir (1986: II, 189e-190a). Bu durum doğruluk için de geçerli olup Kneale-Kneale buradan Platon'un kelime ve cümle biçimlerini doğru veya yanlış gördüğü sonucunun çıkarılabileceğini belirtmektedir, ancak bu şüpheli bir sonuç olacaktır. Çünkü Platon bazen doğru veya yanlışlığın bir cümle veya sözel kalıplara ait olduğu, bazen de birinin içsel konuşması sırasındaki sözel kalıbının biçimlendiği psikolojik bir iç yaşantıya ait olduğunu öneriyor gibi görünmektedir. Kneale-Kneale bu iki cevabın mantık felsefesi tarihinde yer bulduğunu, birinci cevabın sonradan "cümle"yle, ikinci cevabın "yargı" ile olası

üçüncü cevabın ise sonradan Stoacılarla birlikte “önerme”yle ilişkilendirildiğini belirtmektedir (1988: 18).

Zorunlu bağlantılarla oluşan geçerli çıkarımlar irdelendiğinde (doğru veya yanlış olabilen şeyler önermeler olduğundan) geçerli bir çıkarım yapmak için öncelikle cümleler arasındaki zorunlu bağlantıların olması gerekliliği açığa çıkmaktadır. Yine çıkarım düşüncelerle yapılan bir işlemdir ve düşünceler söz konusu olduğunda da geçerli çıkarımlar için düşünceler arasında zorunlu bağlantıların kurulması gerekmektedir. Ancak Kneale-Kneale düşünceler arasında zorunlu bağlantılar her çeşit düşünmede gerçekleşmediği, her zaman geçerli düşünülmediği için bunun yetersiz bir iddia olduğunu vurgulamaktadır (1988: 19). Tarihsel gelişim sürecinde bu yetersizliğin görülmesi beraberinde sonuç olarak yargıların doğru veya yanlış olacağı görüşünü reddetmeyi getirmiştir.

Aristoteles’in gerçekliği idealardan bu dünyaya indirmesi benzer biçimde zorunlu akıl yürütmeleri ve doğruluğu da zihinden konuşmaya veya zihnin içeriklerinden zihnin biçimine indirmesiyle sonuçlanmıştır. Elbette eleştirilen bu görüşü, Platon’un tam olarak böyle düşünüp düşünmediği bir tartışma konusudur. Ancak Platon bu görüşleri değil de formlar (*είδη*) arasındaki zorunlu bağlantıları kabul ederek Platoncu idealar kuramını oluşturmuş ve elbette bu kurama da eleştiriler gelmiştir. Buna göre formlar ne şeylerdir ne de zihindeki idealardır ama daha sonraki filozofların adlandırmasıyla kısmen de olsa “tümeller”dir. Bu kuramı *Devlet*’te şöyle geçmektedir:

“Doğruyla eğri, iyiyle kötü ve daha başka kavramlar için aynı şeyi söyleyebiliriz. Bunların her biri kendi başına bir bütündür. Onlar her yerde, başka işlere, başka varlıklara, biri ötekine karışmış göründükleri için her birinin değişik halleri vardır.” (Platon, 1980: 476a)

“(…) Aynı adı verdiğimiz değişik nesnelere hep birden içine alan bir idea, bir kalıp arıyoruz. (...)” (1980: 596a)

Bu pasajlar formun bir özellik ya da şeylere ait çokluğun ortak karakteri olduğunu göstermektedir. Bunlar gerçeğin bir özelliğidir ve genel bir sözcükle ifade edilmektedirler. Ama Platon formun sadece tikellerden bağımsız (*χωριστά*) biçimde var olduğunu değil, her formun kendi türünün tam ve özgün bir tikeli olduğunu da iddia etmektedir. Yani türün standart bir tikeli veya modeli (*παράδειγμα*) olup diğer tikeller ona benzemektedirler. Bu nedenle o, sık sık formu örneğin, “insanın kendisi”, “ağacın kendisi” gibi, “kendi kendisi olan” olarak adlandırmaktadır. Bundan dolayı Kneale-Kneale’e göre eğer form genel bir özellik

olarak kabul ediliyorsa bu görüş hatalı görünmektedir, çünkü genel özellikler kendi kendileriyle karakterize edilememektedirler. Örneğin, insanlık, insan değildir ve hatanın nedeni ona göre Grekçede aynı sözcüğün hem soyut hem de somut bir şeyi ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin *το λευκόν* (beyaz bir şey) sözcüğü hem “beyaz bir şey” hem de “beyazlık” ifade etmekte bu yüzden de *αυτό το λευκόν*’un mu (kendisi beyaz olanın mı) yoksa “en üstün beyaz şey” veya “soyut beyazlık” özelliğinin mi kastedildiği anlaşıl原因amamaktadır. Kneale-Kneale bazı Platoncuların bu yüzden Platon’u hatalı görmeyerek, Aristoteles’in Platon’u kendince anlayıp mantık felsefesinde de formlar kuramına kendi eleştirisini yerleştirdiğini düşündüklerini belirtmektedir (1988: 19-20).

Hem *Devlette* hem de *Sofistte* doğru düşünmenin formlar arasında bağlantılar kurmakla olacağı düşüncesi savunulmaktadır. Çünkü Platon zorunlu bağlantıları formlar arasında görmekte ve böyle olunca da çıkarım varsayımlı bir geçerliliğe sahip olmaktadır. Ona göre Platon bu bağlamda bir cümlenin doğruluğunu formlarla bağlantısının uygunluğuyla açıklar gibi görünmekte ve konuşma, formların arasında bağlantılar kurulmasıyla mümkün olmakta, doğru konuşma da gerçekliği olduğu haliyle anlatan konuşma olmaktadır (1988: 20).

Kneale-Kneale *Sofist*’in bir başka bölümünün ise Platon felsefesinde önemli kavramlar olan “varlık”, “aynı” ve “başka” gibi mantık teorisi açısından verimli olan bir konuya ayrıldığını vurgulamaktadır (1988: 20). Bu terimler sayesinde formlar, diğer formlarla ve karşıtlarıyla (hareket-sükûnet) iletişimi sağlamaktadır. Örneğin “başkalık” kendisiyle “aynı”dır ve “aynılık” “başkalık”tan “başka”dır. Bu nedenle “aynı başkadır” ve “başka aynıdır” gibi çelişik cümleler elde edilebilmektedir. Bu terimler gerçekte tuhaf ve günlük konuşmadaki sıradan ortak adlar gibi işlev görmeyen bir niteliktedir, çünkü “var olan” nesnelere, “başka” nesnelere ya da “aynı” nesnelere ait olan bir sınıf bulunmamaktadır. Platon bu üç formla birlikte “hareket” ve “sükûneti” de vererek bunları “beş üstün tür” (*μεγιστα γενη*) olarak ima etmiş ve Kneale-Kneale’e göre bu da oldukça kafa karıştırıcı olmuştur. Ancak Platon hareket ve sükûnetin diğer üçüyle aynı yapıda olduğunu söylememiş, bu üçü daha çok “başkaları”nın yaygınlığını, genelliğini göstermek açısından kullanılmıştır. *μεγιστα γενη*’yi “genel form” olarak veya Platon’un genel formlara ilişkin bir kuramı olarak kabul etmek Kneale-Kneale açısından yanlış olacaktır ancak sonuçta bu tartışma Aristoteles’i çeşitli kategorilerdeki yüklem terimlerine ait bir kurama yönlendirmiştir (1988: 21).

Platon’un diğer sorusundan kaynaklanan birçok diyalogu tanımlara ilişkindir ve Aristoteles’e göre bu tanım ilgisi Sokrates’in etik kavramları tanımlama çabasından

doğmuştur: “O (Sokrates), düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştur. Platon onun öğretisini kabul etti.” (Aristoteles, 1996: 987b-5) Ancak Kneale-Kneale Platon’un matematik alanında tanımların önemli oluşundan etkilenmiş olabileceğini de belirtmektedir. Bu nedenle Platon da ilk matematikçiler gibi tanımları keyfi olmayan ve bilgi verici olan bir yapıda görmektedir. Tanımlanan şey pek çok tikel şeydeki ortak doğa veya formla ilgili olduğu için tarihsel olarak da “gerçek tanımlar” (*real definition*) ile bağlantılıdır. Aristoteles, Platon’un formlar (idealar) kuramını reddetmesine rağmen yine Platon’un tanıma ilişkin açıklamalarının ve genel olarak mantıkla ilgili düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Böylece Kneale-Kneale, Aristoteles’in Platoncu bir eğitimden geçtiği için zihnin en temel elemanlarını bulmayı ve geçerli çıkarımlar ile formlara ait bir sistem veya zincir oluşturarak gerçek varoluşun olasılıklarıyla olan ilişkisini ve bilimsel düşüncenin doğruluk ve yanlışlığını belirlemek amacını güttüğünü, Platoncu emirlere itaat ederek sözcüklerden çok şeylere yöneldiğini iddia etmiştir (1988: 21-22). Tüm bunlara rağmen Aristoteles’in mantığı oluşturmasında Platon’un çeşitli tartışma ve yorumlara yol açan bu görüş ve katkılarının önemli bir zemin oluşturduğu da apaçiktir.

Bu alt bölümde Platon’un görüşleri esas olarak işlenmiştir. Bunun böyle olması doğaldır çünkü Aristoteles mantığının tüm temellerinin onda olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Aristoteles öncesi dönem daha çok bir Platon etkisi dönemi olarak açığa çıkmış, filozof bunun üzerine yaratıcılığıyla kendi mantığını oluşturmuştur.

1.2. ARİSTOTELES DÖNEMİ

Tezin konusunu oluşturan *Yorum Üzerine* adlı çalışma bu dönemin ürünü olduğu için ait olduğu bağlamı bilmenin eseri anlamadaki önemi kuşkusuz tartışılmaz. Filozofun mantığa ait evriminde tarihsel gelişimini kavramak aslında kendi kendisiyle yaptığı bir iç tartışmayı da açığa çıkarmaktadır. Mantığın felsefi kökenlerini görerek neden Stoacılar gibi önergeleri değil de kavramları temele aldığı bu şekilde daha iyi anlaşılmaktadır. Analitik bir kafanın en üstte ve en altta olanı bulma isteği, kesin bilgi arzusu kendi yaşamıyla gözler önüne serilmektedir.

Aristoteles mantık tarihinin ilk büyük mantıkçısıdır ve kurmuş olduğu mantık uzun yüzyıllar rakipsiz şekilde okutulmuştur. Bochénski formel mantık tarihinde Aristoteles’in karşılaştırılabileceği kendisi gibi başka bir kişi olmayıp hem sistematik hem de tarihi anlamda çok önemli bir yeri olduğunu, onun yalnızca bir mantıkçı değil formel yasa ve kuralları sadece kendileri için ele alan ilk kişi olduğunu belirtmektedir (1951: 18-19). Ona

göre düşünür, mantık bilimine ait konuların kökenini oluşturmuş ve çok önemli bir başarı elde etmiştir. Kendisinden sonra bu konuyla ilgili keşfedilen pek yeni bir şey olmamıştır demek yanlış görünmemektedir. Elbette mantıkla ilgili her şeyi keşfetmemiştir ama mantıkta bugün de geçerli olan değişkenler, aksiyomlar gibi konulardaki temel düşünceler ondan kaynaklanmaktadır. Aristoteles mantığı Batı felsefesinde ve birçok yönden İslam felsefesinde uzun yüzyıllar hâkim olmuş ve eserleri muhafaza edilmiş tek büyük Antik mantıkçıdır. Tüm bunlar onun neden diğer Antik mantıkçılardan daha önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

İzleyen alt bölümlerde Aristoteles'in yaşamı, mantığındaki metafizik arka plan, çalışmaları, mantık eserleri, mantık kavramından ne anladığı ve mantığın konusu olarak *apodeiktik* akıl yürütmeyi diğerleri olan *diyalektik* ve *eristik-sofistik* akıl yürütmelerden ayırması işlenecektir.* Bunun sonucunda Aristoteles'in kafasındaki mantık algısı açığa çıkacak ve *Yorum Üzerine*'nin bu algının temellerinde olan yeri daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

1.2.1. Yaşamı

Bir bilim adamının yaşamış olduğu dönem ve kültürel iklimi, kişiliği, aldığı etkiler, yaşam tarzı gibi unsurlar onu etkilemekte ve ortaya koyduğu çalışma ve başarılarını da belirlemektedir. *Yorum Üzerine* de yazarından bağımsız bir eser değil, tarihsel bağlamıyla ortaya çıkan, yazarının kişiliğiyle, içinde bulunduğu koşullarla bütünleşen, onlardan etkilenen ve etkileyen sürecin bir ürünüdür. Aynı şey İbn Sina ve Thomas Aquinas için de söz konusudur. Bu anlamda Platon'un daha önce anlatılan etkisi kadar Aristoteles'in yaşamı ve yaşamındaki diğer gelişmeler onu ve başarılarını biçimlemiştir.

Aristoteles MÖ 384'de Stegeira'da doğmuş, 17-18 yaşlarında girdiği Platon'un Akademi'sinde Platon ölene kadar on dokuz yıl kalmıştır. Platon'un ölümünden sonra Assos ve Midilli'ye gitmiştir. Daha sonra üç ila yedi yıl kadar Büyük İskender'e hocalık yapmıştır. Sonrasında Atina'ya dönerek "Peripatetik" okulu kurmuş ve İskender'in ölümüne dek (MÖ 323) başında kalmıştır. İskender'in ölümünden sonra Kalkis'e dönmüş ve burada ölmüştür (MÖ 322). Bochénski, bunun sonucu olarak Aristoteles'in hayatının, Akademi yılları (367-348), seyahatler (348-335) ve ikinci Atina yılları veya ustalık dönemi (335-323) olmak üzere üç bölüme ayrılabilirliğini belirtmektedir (1951: 20).

* Cümlede geçen bu kavramlardan diyalektik ve sofistlik Türkçeye yerleştiği için çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde sadece *apodeiktik* ve *eristik* kavramları italikleştirilmiştir.

Akademi yılları zamanının en iyi eğitimini almak için girdiği okuldan en sonunda buruk bir şekilde ayrıldığı uzun dönemi kapsamaktadır. Platon'un en gözde öğrencisi olmuş ve onun tarafından kendisine "okuyucu", "okulun beyni", "mükemmel" gibi isimler verilmiştir (Ross, 2002: 16). Başlangıçta iyi olan ilişkileri zamanla Platoncu düşüncelere eleştirel yaklaşmaya başlayınca giderek bozulmuştur. Platon'un ölümüyle (MÖ 348) yerine geçen Speusippos'un matematiksel eğilimleri ve Atina'da yönetim değişimiyle birlikte ortaya çıkan Makedonya düşmanı ortam onun buradan uzaklaşmasına yol açmıştır. Assos'ta hüküm süren Hermeias adlı bir arkadaşının daveti üzerine buraya gelmiş ve üç yıl kadar kalmıştır. Burada evlenmiş, çocuğu olmuş ve bu yılların sonunda karısını kaybetmiştir. İlk "Lise"yi burada kurduğu söylenmektedir. Buradan ayrıldıktan sonra Midilli (Lesvos) adasına giderek bir süre de burada kalmıştır. Bu ara dönemde biyoloji ve doğa bilimleri araştırmaları yapmış olması muhtemeldir. MÖ 343-342 yılları civarında Makedonya kralı Philippos'un daveti üzerine Kral'ın 13 yaşındaki oğlu İskender'in eğitimi için Makedonya'ya dönmüştür. 2 yıl sonra kral Philippos'un yerine İskender'in başa geçişiyle bu eğitim de sona ermiş ancak Aristoteles'in konumu giderek güçlenmiştir. 335 yılında Atina'ya geri dönerek Apollon Lykeios ve Müslere adanan bir korunun açıklık bir yerinde yürüyerek dersler vermeye başlamıştır. "Lise"nin asıl kuruluşu burada olmuş ve gezinerek ders verdiği için de kendilerine ve bu geleneğe *Peripatetikler* (gezinenler) adı verilmiştir. Dersleri halka açık olmayan ileri düzeyde derslerle (*akroamatik*) halka açık olan daha basit seviyede derslerden (*eksoterik*) oluşmuştur. Ancak bu *eksoterik* derslerin herhangi bir mistik özellik ile ilgisi bulunmamakta, o dönemde adet olduğu üzere daha geniş bir talebe cevap vermek amacıyla yapılmaktadır. Bu yıllarda Lise büyük bir kütüphane ve müzeye dönüşmüş, bir üniversite gibi sistematik bir biçimde dersler verilmiş, bilimsel araştırmalar yapılmıştır. Aristoteles'in yönetiminde geçen 12-13 yıllık dönemde Aristoteles bugün bile varlığını sürdüren bilimler sınıflamasının ana hatlarını oluşturmuş, birçok bilimin temelini atmış, mantık ve biyoloji gibi bazılarını da bizzat kurmuştur. Ayrıca etik ve politik konularda Platon Okulu gibi kapalılık göstermeyerek pratiğe yönelmiş sosyal hayat üzerine etkili olmuştur. Ancak 323'te Büyük İskender'in ölümü üzerine Atinalılar tarafından Tanrılara hakaret suçundan mahkemeye verilmiş fakat Atinalıların felsefeye karşı bir cinayet daha işlememeleri için Lise'yi Theophrastos'a (371-287) bırakarak Khalkis'e gitmiş ve 1 yıl sonra da uzun süredir devam eden hastalığından dolayı ölmüştür.

1.2.2. Mantığının Ontolojik Arka Planı

Jaeger haklı olarak Aristoteles'in mantıktaki büyük başarısını onun felsefesine bağlamakta, düşüncesindeki analitik gücün klasikleşmiş ifadelerine yansıdığını

belirtmektedir (1948: 369). Mantığının temelleri Platon'un idealar kuramında yer almakta, Akademi'deki yıllarının kendisine kazandırdıkları eserlerine yansımakta ve Platon'un çeşitli diyaloglarında görülebilecek düşüncelerin etkisi anlaşılabilir. Buna rağmen Jaeger onun gerçek soyutlamayı bulan kişi olduğunu vurgulamaktadır.

Jaeger, Aristoteles'in kendisinden önceki filozofların ortaya koyduğu ontolojiyi aştığını, her şeyin bilgi ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) ve varlık ($\acute{o}\nu$) içinde olduğunu düşünmüştür. Aristoteles kelime ile şey ikilisi arasındaki ilişkiyi yeniden düzenlerken formel nedeni temele alarak kavram ile şey, bilme alanı ile varlık alanında bu formelliği kullanmıştır. Ancak yine de onun bu kendine has realizmi başlangıçta, Hegelci terminolojiyle, mantıksal kavramların, yargıların ve çıkarımların gerçeklik içinde yansımalarından hala uzak bir konumda olmuştur (Jaeger, 1948: 370).

Windelband, Platon'un okulunun felsefeyi diyalektik, fizik ve etik olmak üzere üç bölüme ayırdığını ve bu bölümlenme sisteminin yaygın bir şekilde egemen olduğunu belirtmektedir (1901: 132). Akademia'da bilgi elde etmek açısından temel yöntem olan diyalektik doğal olarak idealar öğretisiyle bağlantılı bir biçimde olmuş ve Aristoteles de kendi yöntemi olan mantığı geliştirerek bu okulun üç alanıyla ve temellerinde bulunan idealar öğretisiyle bir çeşit mücadeleye girmiştir. Mantık aracılığıyla bilimin asıl doğasını, formlar kuramını ve bilimsel düşünmenin yasalarını araştırmıştır. Böyle bir araştırma daha önceleri Sofistler ve Sokrates ile başlamış, Platon ile devam etmiş ama sonuca varılamamıştır. Bunu başaran Aristoteles olmuş, Grek bilimine ait tüm bir bilgiyi bütünsel bir sistem halinde oluşturmuştur.

Aristoteles'in mantıktan anladığı şey tümüyle yöntemsel olup onu bir *opýávoν* olarak görmüştür. Ancak bu yöntem bilginin tüm alanlarına yönelik olmayı hedeflemiş ve filozof, mantığı felsefenin bir dalı olarak görmeyip kendi verdiği derslere bir hazırlık olarak (*Propaedeutik*) kabul etmiş ama bu *propaedeutik* çalışması Aristoteles'in kendisi tarafından yine de bir bilim olarak kurulmuştur (Windelband, 1901: 132). Sofistler gibi bireysel durumlardaki pratik faydalar veya Sokrates gibi genel ilkeleri belirlemek için değil düşünmenin tüm alanlarındaki düzenli formları bulmak için, metodolojik bir amaçla formel mantığı kurmuştur.

Ancak burada doğru düşünmenin biçimlerinin bilgisi de yine düşünmenin kendisiyle kazanılabileceği için Aristoteles mantığı metafizikle iç içe geçmiş bir durumdadır. Bu mantığın ontolojik kökenlerinde Sokrates ve Platon kaynaklı İdealar kuramı yatmaktadır. Buna göre gerçekten var olan şey "genel" veya "tümel" olandır ve genelin veya tümelin

bilgisi de “kavrayış” ile olmaktadır. Bu görüşleriyle Windelband açısından Aristoteles her zaman Platoncu olarak kalmıştır (1901: 133).

Öte yandan Elealılardan kaynaklanan varlık alanında her türlü ilişkiyi yok sayan anlayış Platon açısından genel ile tikelin, idealar ile fenomenlerin, kavrayış ile algılayışın kopukluğu olarak ortaya çıkmış, fenomenler dünyasının yanında idealar dünyası oluşmuştur. Varlık ile Oluş'un, öz ile fenomenin böylesine birbirinden koparılmasına Aristoteles karşı çıkmıştır. Kavrayışla algının, genelle tikelin, ideayla fenomenin bu bölünmüşlüğü, algılanan şeyleri kavrayışsal bilgiyle açıklayarak gidermeye çalışmıştır.

İşte genel ile tikel arasındaki bu gerçek ilişki mantığın öncelikli amacıdır. Bu nedenle kökleri Sokrates'ten gelen soyut düşünce Aristoteles mantığının merkezinde yer almış, temellerinde ise Sofistlerin retorik amaçlı kanıtlanma ve çürütme sanatı bulunmuştur. Genel geçerli ve bilgisel açıdan da doğru olması gereken bilimsel kanıtlamayı hedefleyerek, genelden tikelin çıkarıldığı tümdengelim bulmuştur. Çünkü bilimsel kanıtlanma, iddiaların geçerliliğinin dayanağı anlamına gelmekte ve bu da ancak genelin içinde bulunan tikeli bulup çıkarmayla mümkün olabilecektir.

Bu kabullerin sonucunda Windelband'a göre Aristoteles geneli (ideayı, formu) gerçek varlık olarak görerek tüm oluş ve değişimin arkasındaki “neden”i de yine genel olanda bulmuştur. Bundan dolayı algıda verilmiş olan tikel “kavranmış”, “anlaşılmış” ve “açıklanmış”tır (1901: 134). Kavrayış yoluyla bilinen genelden algıda verilen tikelin nasıl çıkarılacağını bilim göstermektedir. Geneller düşüncededirler ve düşünceden yola çıkarak tikeller kanıtlanabilmektedir. Aristoteles açısından anlamak, kavramak ve kanıtlamak aynı şey olup, “tümdengelim yoluyla genelden tikelin çıkarılması”dır.

Aristoteles'in bilim kuramı “türetme” veya “tümdengelim” yani *apodeixis* üzerine inşa edilmiştir. Ona göre bilimsel açıklama gerçek Varlık'tan fenomenlerin, genel dayanaklardan algıda verilenlerin tümdengelim (*αποδεικτικός*) yoluyla çıkarılmasıdır. Bu bilimsel kanıtlamaya ilişkin mantıksal bir süreçtir. Bu nedenle “açıklama” ve “kanıtlama” aynı sözcükle, “tümdengelim”le ifade edilmiştir. Bilimin görevi bu durumda, kavrayıştan (genelden) algının (tikelin) çıkarılmasındaki zorunluluğu göstermektir. Çıkarımlardaki zorunluluğu ise *Analitikler*'de kıyas kuramını geliştirerek vermiştir.

1.2.3. Eserleri

Aristoteles'in başarıları, çalışmalarına çok yönlü ve geniş bir ilgi alanıyla yansımış, bilim ve felsefe alanında birçok eser ortaya koymuştur. Felsefe ve bilimde oluşturduğu güçlü

paradigma binlerce yıl etkili olarak otorite konumuna gelmiş, bir gelenek oluşturmuş, bu doğrultuda birçok tartışma ve yorumcuların oluşmasına yol açmıştır.

Ross'a göre Aristoteles'in eserleri üç ana bölüme ayrılmaktadır (2002: 22). Birincisi halka yönelik olanlar, ikincisi bilimsel inceleme yazıları için oluşan notlar ve malzemeler, üçüncüsü mevcut bilimsel eserlerin kendileridir.

I- Halka yönelik eserler: Platonik tarzda yazılmış 19 diyalogdan oluşmaktadır. Bunlar, *Politikos*, *Sophistes*, *Meneksenos*, *Symposium*, *Grylos*, *Eudemos* veya *Ruh Üzerine*, *Protreptikos*, *Felsefe Üzerine*, *İskender* veya *Koloniciler Üzerine*, *Monarşi Üzerine*, *Adalet Üzerine*, *Şairler Üzerine*, *Zenginlik Üzerine*, *Dua Üzerine*, *Asil Doğuş Üzerine*, *Eğitim Üzerine*, *Haz Üzerine*, *Nerinthos* ve *Erotikos*'dur.

II- Bilimsel notlar ve malzemeler: Günümüze kadar gelebilen hemen hemen hiçbir notu kalmamıştır. Oysa zamanında iki yüzden fazla eserinin adı kataloglarda geçmektedir. Ross, Diogenes Laertius'un bu kayıp eserlere değil mevcut eserlerin kısımlarına işaret ettiğini bildirmektedir (2002: 24).

III- Mevcut eserler: Birincisi *Organon* adıyla bilinen mantık eserleridir. Bunlar, *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* (*Önerme Üzerine*), *Topikler*, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler*'dir.

İkincisi fizikle ilgili eserleridir. Bunlar, *Fizik*, *Gökyüzü Üzerine*, *Oluş ve Yokoluş Üzerine* ve *Meteoroloji*'dir.

Üçüncüsü psikolojiyle ilgili eserleridir. Bunlar, *Ruh Üzerine*, *Duyu ve Duyusallar Üzerine*, *Bellek ve Anımsama Üzerine*, *Uyku Üzerine*, *Uykusuzluk Üzerine*, *Uyku Aracılığıyla Yapılan Kehanet Üzerine*, *Hayatın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine* ve *Hayat ve Ölüm Üzerine*'dir.

Dördüncüsü doğa tarihi ve biyoloji üzerine olan eserleridir. Bunlar, *Hayvanların Tarihi*, *Hayvanların Kısımları Üzerine*, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, *Hayvanların Yürüyüşü Üzerine* ve *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'dir.

Beşincisi *Metafizik* eseridir.

Altıncısı etikle ilgili kitaplarıdır. Bunlar, *Nikomakhos'a Etik*, *Magna Moralia* ve *Eudemos'a Etik*'tir.

Yedincisi *Politika* kitabıdır.

Sekizincisi *Retorik* eseridir.

Mevcut eserlerin dokuzuncusu *Poetik* eseridir.

Ross, Aristoteles'in yazılı eserlerinin büyük bir kısmının Lise'de ders vermeye ilgili olduğunu ve bu dönemde yazıldığını belirtmektedir. Ona göre eserlerindeki yinelenmeler ile küçük görüş farklılıkları Aristoteles'in bir konuyu tümüyle bitmiş saymaması ile ilgilidir. Bu çalışmalar çoğunlukla ikinci Atina yıllarında yazılmıştır. Ross, eserlerin yazılış sırasındaki ölçüt olarak Platon etkisinden sıyrılışı aldığı için ilk eserleri Platonik diyalogları olup diğer eserlerinde Platon etkisinden sıyrılmaya başlamıştır (2002: 33-34). Aristoteles'in bilimler sınıflamasında mantığın yeriyle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır:

"Bilimler Aristoteles tarafından teorik, pratik ve üretken bilimlere ayrılır; bu türlerden her birinin dolaysız amacı bilmektir, ancak nihai erekleri, sırasıyla bilgi, eylem ve yararlı veya güzel nesnelere meydana getirilmesidir. Bu sınıflama içine sokulduğu zaman mantığın teorik bilimler arasında yer alması gerekir. Ancak teorik bilimler yalnızca matematik, fizik, teoloji veya metafiziktir ve mantık bunların hiçbirisine dâhil edilemez. Çünkü aslında mantık, Aristoteles'e göre bağımsız bir bilim değildir; herhangi bir bilimle uğraşmaya başlamadan önce edinilmesi gereken önermelerin hangileri olduğunu ve bunlarla ilgili olarak hangi tür kanıtlar istemesi gerektiğini öğretebilir. Mantık öğretisine ve sonuç olarak Aristoteles'in mantıkla ilgili eserlerinin tümüne *Organon* veya *alet* (yani bilimin aleti) adının verilmesinin temelinde de buna benzer bir anlayış yatar." (2002: 36)

Shields ise Aristoteles'in bilimler sınıflamasına uyarak mevcut eserlerini Ross'un yukarıdaki yorumunda belirttiği şekilde sıralamıştır (Shields, 2014). Buna göre eserlerin sınıflaması şöyledir:

Organon

- *Kategoriler (Categoriae, Categories)*
- *Yorum Üzerine (De Interpretatione, On Interpretation)*
- *Birinci Analitikler (Analytica Priora, Prior Analytics)*
- *İkinci Analitikler (Analytica Posteriora, Posterior Analytics)*
- *Topikler (Topica, Topics)*

- *Sofistik Çürütmeler Üzerine (De Sophisticis Elenchis, On Sophistical Refutations)*

Teorik bilimler

- *Fizik (Physica, Physics)*

- *Oluş ve Bozuluş Üzerine (De Generatione et Corruptione, On Generation and Corruption)*

- *Gökyüzü Üzerine (De Caelo, On the Heavens)*

- *Metafizik (Metaphysica, Metaphysics)*

- *Ruh Üzerine (De Anima, On the Soul)*

- *Doğa üzerine Küçük Denemeler (Parva Naturalia)*

- *Hayvanların Tarihi (Historia Animalium, The History of Animals)*

- *Hayvanların Kısımları (De Partibus Animalium, On the Parts of Animals)*

- *Hayvanların Hareketi*

- *Meteoroloji*

- *Hayvanların Yürüyüşü*

- *Hayvanların Oluşumu (De Generatione Animalium, On the Generation of Animals)*

Pratik bilimler

- *Nikomakhos'a Etik (Ethica Nicomachea, Nicomachean Ethics)*

- *Eudemos'a Etik*

- *Magna Moralia*

- *Politika (Politica, Politics)*

Üretken bilimler

- *Retorik (Rhetorica, Rhetoric)*

- *Poetik (De Poetica, Poetics)*

Her biri değerli olan tüm bu eserlerinin içinden mantığa ait olanların, bir başka deyişle *Organon* dizisini oluşturan çalışmalarının kendi bütünlüğü içinde içerikleri verilmeye çalışılacaktır.

1.2.4. Mantık Eserleri

Aristoteles'in mantığının onun ontolojisiyle içi içe geçtiği daha önce söylenmişti. Doğal olarak felsefi ve bilimsel diğer eserlerinin içeriklerinden de bahsetmek gerekli gibi görünse de o konu başlı başına ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. O nedenle konuya sadık kalınarak mantık eserleri söz konusu edilmiş yeri geldiğinde felsefesine göndermeler yapılmıştır.

Aristoteles'in kaybolmadan gelebilen mantık eserleri Rodoslu Andronikos tarafından (MÖ 1. yüzyıl) 6 kitap olarak düzenlenmiştir. Bu külliyat sonradan Bizanslı mantıkçılarca *Organon* (alet) olarak adlandırılmıştır. *Organon* denmesinin gerekçesi mantığı felsefenin bir kısmı değil bir aracı olarak görmeleridir. *Organon*'un yanı sıra *Metafizik*'in 4. kitabı Γ (*Gamma*) da tamamen mantıkla ilgilidir. Tüm bu çalışmalar derslerden toparlandığından halka yönelik pratik bir amacı var gibi görünmemektedir. Bu eserlerin arasından *Kategoriler*'in dışındakiler otantik olarak kabul edilmektedir. Eserlerin adları ve içerikleri kısaca şöyledir:

1- *Kategoriler*: Eş sesliler ve yüklem ve kategoriler ile farklı kavramları (yüklem yerine geçenler) ele almaktadır.

2- *Yorum Üzerine*: Aristoteles'in sentaks ve olumsuzlama (değilleme) ile karşı olmaya ait ilk kuramını içermektedir.

3- *Birinci Analitikler*: A ve B olmak üzere iki kitaptan oluşmaktadır. Kategorik (basit) kıyaslar ile kipli kıyasları ele almış ve kıyası göz önünde tutarak başka yasa ve yöntemler konusunda da yorumlar yapmıştır. Mantık konusunda yazılmış en özgün eserdir.

4- *İkinci Analitikler*: A ve B olmak üzere iki kitaptan oluşmaktadır. Kanıtlama, tanım, tümdengelim yöntemi ile bazı psikolojik sorunları içermektedir. Formel mantıktan çok bir metodoloji denemesidir. Bazı çarpıcı öğretiler içermesine rağmen karışık ve farklı birtakım notların toplamı gibi görünmektedir.

5- *Topikler*. 8 kitaptan oluşmaktadır ve diyalektik akıl yürütmeleri ele almaktadır. Tartışmalar ve tartışma yöntemleri üzerine faydalı olma amacıyla yazılmıştır. Göreceli olarak iyi yazılmış bir kitaptır ve *Organon*'un son yazılan eserlerindedir.

6- *Sofistik Çürütmeler Üzerine*: Hatalar (*fallacies*, safsatalar, mugalatalar) ve hataların çözümlerini ele almaktadır. Günümüzde *Topikler*'in 9. kitabı olduğu düşünülmektedir.

7- *Metafizik*'in 4.kitabı Γ (*Gamma*): Çelişmezlik ilkesi ele alınmaktadır.

Bochénski Aristoteles mantığının belli bir evrim çizgisinde ilerlediğini ve zamanla anlayış değişikliğine uğradığında da eserlerinin buna göre yeniden biçimlendiğini düşünmektedir. Bu nedenle mantığın gelişim çizgisini belirlemek için şu ölçütlerin alınabileceğini iddia etmektedir:

- Analitik (kategorik) kıyas daha geç tarihlerde kullanılmaya başlanmıştır.
- Kısaltma ve değişken olarak harfler kullanılmıştır.
- Mantıksal titizlik ve tarzına ait seviyesi farklı eserlerinde zamanla gelişmiştir.
- Önerme çözümlenmeleri, basit S-P önermelerinden daha karmaşık olanlara doğru geliştirmiştir.
- Harfler muhtemelen önce kısaltma olarak alınmış ama sonrasında terim değişkeni olarak kullanılmıştır. Bunların işlevi en sonunda sadece önerme değişkeni olmak olmuştur.
- Kipli önermeler Aristoteles'in varlık felsefesine uygun biçimde olmak üzere sonradan oluşturulmuş gibi görünmektedir. Öte yandan Platoncu tarafının elenmesi ve artan formalizmi yeterince geliştirilememiştir (Bochénski, 1951: 22).

Ona göre bu ölçütler çerçevesinde eserlerin sırası şöyle belirlemektedir:

1) *Topikler*'de (*Sofistik Çürütmeler Üzerine* ile birlikte) henüz harfler tümüyle kullanılmamakta, kıyas bilinmemektedir ve seviye düşük olup önermelerin analizi tam olarak gelişmemiştir.

2) *Metafizik Γ* da aynı dönemin ürünüdür. Aristoteles çelişki sorununu ele almakta ve bunu harfleri kullanmadan yapmaktadır.

3) *Yorum Üzerine* daha sonra yazılmıştır. Semiyotikle (göstergebilim) ilgili öğretileri içermekte ve temelde Platoncu bir yapıda görünmektedir. Ne harfler ne de kıyas vardır ama seviyesi *Topikler*'in hayli üzerindedir. Kiplik konusu ayrı bir bölüm halinde ele alınmamış olup seviyesi *Birinci Analitikler*'e göre daha düşüktür.

4) Bazı kuşkular olmasına rağmen günümüz araştırmacıları tarafından *İkinci Analitikler B*'nin sonradan oluşturulduğunu düşünülmektedir. Aristoteles burada hem kıyasın hem de harflerin olduğunun farkındadır ancak bunlar yalnızca kısaltma olarak kullanılmıştır. Buradaki seviye *Analitikler*'in diğer kısımlarının daha öncesinde yazıldığını göstermektedir.

5) Bundan sonra *Birinci Analitikler*'in bazı kısımları ve *İkinci Analitikler A* bölümü gelmektedir. Burada sadece harfler değil sınıf değişkenleri de yer almış ve kıyas tümüyle açıklanmıştır ama düşüncenin teknik seviyesi ile anlatım çok iyidir.

6) Aristoteles'in son eserleri muhtemelen *Birinci Analitikler A*'nın diğer bölümleriyle *B* bölümüdür. Bunlarda çok geliştirilmiş bir kuram yer almaktadır. Örneğin kiplikle ilgili olarak harfler kimi zaman önerme değişkeni olarak da kullanılmıştır.

Tüm bu bilgi ve yorumların ışığında Bochénski, ilk grupta *Topikler*, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*, *Metafizik Γ* ve *Yorum Üzerine* ve ikinci grupta *Analitikler* olmak üzere iki dönemin birbirinden kesin olarak ayrılabilirliğini belirtmektedir (1951: 23).

Bu kronolojiye göre Aristoteles'in formel mantığının gelişimi şöyledir:

1) Öncelikle Platonik *logos* aşılmıştır (*Topikler*, *Metafizik Γ*, *Yorum Üzerine*) ve bu Aristoteles'in mantığında bir temel oluşturmuştur.

2) Sonrasında iki önemli keşif yapılmış ve analitik (kategorik) kıyas ile buna ait değişkenler bulunmuştur. Bundan sonra da analitik olmayan kurallar bulunarak *assertorik* (gerçekliğe ait) ve kipli kıyaslara odaklanılmıştır.

3) Önceki aksiyomatik sistem analiz edilerek önermeler mantığında kullanılan birtakım kurallar bulunmuştur ancak sistemleştirilmemiştir.

Bochénski'nin bu yorumları ve belirlemeleri kabul edilsin ya da edilmesin mantığın Aristoteles'ten sonra uzun sürmüş olan serüveninde tarihsel koşullar sonucu gerçeği tam olarak yakalamak zordur. Ancak günümüze dek artmış olan Aristoteles çalışmaları ve uzman ve yorumcuların birikimi de hemen hemen böyle sonuçlar verdiği için güvenilirlik atfetmek yanlış olmayacaktır.

1.2.5. “Mantık” Kavramı ve Mantığın Konusu

Aristoteles “mantıksal” terimi olarak *εκ των κειμένων* (öncüllerden çıkan) ya da *αναλυτικός* (analitik) kavramlarını kullanırken, *λογικός* yani “mantıksal” kavramını genellikle “diyalektik” (olasılıklı) anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Mantık'ın bir bilim olarak Aristoteles'in bilimler sisteminde hiç yeri bulunmamış, onu daha çok bir araç olarak görmüş, bilimlere girmeden önce öğrenilmesi gerektiğini düşünmüştür. Ama Bochénski'ye göre bu Aristoteles'in mantığı kuramsal bir disiplin olarak görmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü pratik bir fayda sağlamayacak mantıksal problemler için fazlasıyla uğraş vermiştir (1951: 25).

Aristoteles mantıktan ne beklediğini belirlemiş ve mantık eserlerinin temel konusu da örneklediği önermelerde açığa çıkmıştır. Buna göre akıl yürütmeler, kanıtlama ve kıyas temel konular olarak görünmektedir.

Bochénski mantığın asıl konusunun kıyas olduğunu ve bunun Aristoteles'in eserlerinde iki kez *λόγος* (*logos*) şeklinde tanımlandığını belirtmektedir. Bunun da elde bulunanlardan zorunlu olarak farklı bir şey çıkarmak olarak anlaşıldığını ve aslında tümdengelim (*deduction*) tanımı olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu durumda Aristoteles tarafından kıyası kesin bir tanımlama çabası bulunmamakta, *logos* (*λόγος*) konuşma ile eş anlamlı olup düşüncenin eğitimi, sözel bir düşünme veya düşüncenin nesnel bir yapısı anlamına gelmektedir (1951: 25). Aristoteles bununla ilgili olarak *İkinci Analitikler*'de kanıtlamanın ruhtaki şeylerle ilgili olup kelimelerle ilgili olmadığını söylemekte ama *Yorum Üzerine* ve *Topikler*'de ise dildeki kelimelerin yapısını vermektedir. Bu ikinci eserlerinde, konuşmada bir şeyi olumlarken altta yatan yasalarla “zihnin yargıları”na ait yasaların benzer olduğu iddia edilmektedir. Bu nedenle Bochénski Aristoteles mantığının öncelikle doğru düşünmeyi sonrasında doğru konuşmayı ele aldığını düşünmektedir (1951: 26).

Yine Bochénski'ye göre Aristoteles mantığı onun felsefesinden, varlık anlayışından kaynaklanmakta, tikellerin onun felsefesinde merkezde olması sonucu bir yöntem olarak

tümevarım da önemli bir rol oynamaktadır. *Organon*'da bir tümevarım kuramı söz konusu olup Grekçe *επαγωγή* (*epagoge*) sözcüğüyle ifade edilmektedir. Aristoteles'e göre tüm bilgiler kıyas yoluyla (*συλλογισμός* tümdengelim anlamındadır) veya tümevarım (*επαγωγή*) yoluyla elde edilmektedir ve bu da tikellerden (*καθ'εκάστα*) tümellere (*το κάθλου*) giden bir yoldur (1951: 26).

Topikler'de kıyası, kanıtlayıcı (*αποδεικτικός*), olasılıklı (*διαλεκτικός*) ve yanıltıcı (*εριστικός*) olarak üçe ayırmıştır. Bu üçü arasındaki fark öncüllerin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Buna göre kanıtlamanın öncülü zorunlu, doğru ve sonuca göre önseldir. Ama diyalektik kıyas sadece olasılıklı ve eristik/sofistik kıyas ise hatalı sonuçlar vermekte, biçimsel olarak da yanlış olabilmektedir. Ona göre bir kanıtlama öznenin tanımı aracılığıyla kanıtlamayı gerçekleştirmekte ve bunu da öznedeki bulunan bir özellikle yapmaktadır. Filozof kategorik kıyasın (kipliksiz olmayan kıyas) yararlı ve başarıya ulaştırıcı tek araç olduğunu düşünmektedir (Bochénski, 1951: 27).

Kneale-Kneale ise Aristoteles'in *Organon*'u yazmasından önce de Grek filozoflarının geçerli çıkarımların ilkelerini tartıştığını, insanların günlük hayatlarında kurallarını belirlemeden çıkarımlar yaptığını ve başkalarının yaptığı çıkarımları hatalı olduğu gerekçesiyle eleştirdiklerini belirtmekte ve mantığın işte böylesi geçerli çıkarımların kurallarıyla ve kalıplarıyla ilgili bir bilim olarak ortaya çıktığını eklemektedir (1988: 1).

Elbette mantık sadece geçerli akıl yürütmeleri değil çıkarım veya akıl yürütmelerdeki geçerlilik ilkelerini de ele almaktadır. Her konuşma şekli mantığın ilgisini çekmemektedir. Örneğin edebi konuşmalar veya hikâye anlatımı yeterli akıl yürütme koşullarını taşımamaktadır. İçinde kanıtlamaların yer aldığı konuşmalar veya araştırmalar mantığa konu olmuştur çünkü bir önermeyi kanıtlamak onu doğru öncüllerden geçerli bir biçimde çıkarmaktır. Kanıtlamanın temel koşulları doğru öncüller veya başlangıç noktaları ile geçerli durumda olan akıl yürütmelerdir. Kneale-Kneale de Bochénski gibi Aristoteles'in *Topikler* ve *Birinci Analitikler*'de *apodeiktik* ve diyalektik düşünme arasında net bir ayrım yaptığını söyleyerek tekrarlamaktadır (1988: 1). Aristoteles'in bu eserlerinde kanıtlayıcı ve diyalektik akıl yürütme arasındaki ayrımları gösterdiğini ve bu akıl yürütme tiplerinin öncüllerindeki önermelerin bu ayrımda rol oynadığını belirtmiştir. Buna göre kanıtlayıcı bir öncül, kanıtlamayı yapan kişinin kendi iddiasını geliştirmesiyle oluşmaktadır. Aristoteles bunu *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de didaktik (öğretici) akıl yürütme olarak adlandırmaktadır. Öte yandan olasılıklı bir yapıda olan diyalektik bir öncül akıl yürütmenin lehine olacak şekilde tartışmaya yerleştirilmiştir. Mantıksal bakış açısından önemli olan nokta, kanıtlayıcı öncül doğru ve zorunluysa diyalektik öncülün böyle olmamasıdır. Kanıtlamada doğru

öncüllerden doğru ve zorunlu bir sonuca ulaşılmakta yani bir kanıtlama yapılmaktadır. Diyalektik akıl yürütmeye ise öncüllerin doğru olup olmadığı bilinmediği için sonuç doğru olmasına rağmen zorunlu değildir. Yani diyalektik yolla ulaşılan doğruluk dolaylı bir şekilde gerçekleşmektedir. Eristik/sofistik akıl yürütmeler ise zaten yanıltıcı ve çelişkili bir yapıda olduğu için bunların arasında en zayıf olanıdır (1988: 2).

1.2.5.1. Apodeiktik Akıl Yürütme

Kneale-Kneale'e göre *apodeiktik* kanıtlama üç tip konuşma şekliyle ilgilidir. Buna göre ilk olarak geometri alanındaki kanıtlamada soyut *a priori* doğruların, ikinci olarak metafizik alanında evrenin yapısıyla ilgili çok genel önermelerin ve üçüncü olarak günlük hayattaki olumsal önermelerin yer aldığını söylemekte, bunlardan da sadece geometrinin, Aristoteles'in kanıtlayıcı akıl yürütme arayışına cevap verebildiğini iddia etmektedir.

Kanıtlamanın geometriyle ilişkisinde tarihsel açıdan Mısırlıların geometrik doğruları (piramidin hacmi) empirik yollardan keşfettikleri bilinmektedir. Geometrinin anlamı "yeryüzü ölçümü" olup Grekler bu bilimle tanıştıklarında geometriyi empirik amaçlar yerine kanıtlayıcı *a priori* bir bilim olarak kullanmışlardır. Thales'in geometrideki teoremi buna bir ilk örnek oluşturmaktadır ancak sistematik bilimsel çalışmalar Pythagorasçı okul tarafından başlatılmıştır.

Tarihsel olarak geometri, bilginin bu şekilde sunulmuş olan ilk türünü oluşturmakta ve Greklerden bu yana da tündengelimsel bir sistem inşa etmenin örneği olarak kabul edilmektedir. Kneale-Kneale bu nedenle Spinoza'nın eserinin adının *Ethica More Geometrico Demonstrata (Geometrik Kanıtlamayla Oluşturulmuş Etik)* olduğuna dikkat çekmektedir. Pythagoras ve takipçileri açısından bu yöntem şüphe götürmez en sağlam yol olarak kabul edilmiştir.

Euclides'in (MÖ 300 civarı) *Elementler* kitabından önceki geometri çalışmalarının tümü elde mevcut olmadığından Greklerin kanıtlamaya ilişkin bilgileri tam olarak elde bulunmamakta ancak Platon ve Aristoteles'in eserlerinden bazı bilgiler çıkarılabilmektedir. Kneale-Kneale Aristoteles'in öğrencisi Eudemus'un yazdığı bir geometri tarihinin, Proclus'un (MS 412-485) Euclides üzerine yazdığı bir yorumda bulunduğunu, bunların tündengelimsel sistemi Pythagorasçı okulun ve Platon Akademisi'nin de bildiğinin bir göstergesi olabileceğini düşünmektedir (1988: 5).

Mantıksal anlamda ilk olarak genel önermeler önemlidir çünkü bu tip önermeler şeylerin "türleri" ile ilgilidir. Geometride bireylerle ilgilenilmemekte, örneğin belli bir "AB

doğrusu”ndan söz edildiğinde bile bu, tüm buna benzer doğrular için söz konusu edilmektedir. İkinci olarak da tümel önermeler (bir türün tümünü kapsayan genel önermeler) arasında zorunlu olarak doğru olanlar mantığın dikkatini çekmektedir. Çünkü Grek tarzında geometri yapıldığında doğası gereği doğru olması gereken tümel önermelerle doğruluğu gerçekleşmiş önermeler arasında bir ayırım yapılmakta ve geometriye ait tümel önermelerin tamamının birinci tip olduğu kabul edilmektedir. Elbette Greklerin geometride birdenbire böyle bir sonuca ulaştıkları söylenememektedir ve Aristoteles’in böyle bir noktaya gelmesi için çaba harcaması gerekmiştir. Üçüncü olarak, zorunlu doğru olan tümel önermelerin tanımlarına özel bir dikkat gösterilmesi gerekmektedir. Kneale-Kneale bu yüzden Grek mantığında geometriyi büyük oranda bir tümdengelimsel sistem olarak sunma eğilimi olduğunu düşünmektedir (1988: 6).

Ancak Windelband tümdengelimimin en son, en genel, en yukardaki öncülünün kanıtlanamaz, çıkarılamaz bir yapıda olduğuna, bu nedenle bütün tümdengelimlerde bir ilk olana, bir ilk başlangıca ihtiyaç duyulduğuna ama bu ilk olanların da açıklanamaz bir yapıya sahip olduğuna dikkat çekmektedir (Windelband, 1901: 136). Aristoteles bu nedenle bilimin *αποδεικτικός* yani kanıtlama ve açıklama işleminin sınırlı olduğunu, kanıtlamanın temellerinin kanıtlanamaz olduğunu ve açıklamaya ait en son nedenlerin açıklanamaz olduğunu düşünmektedir. Bu kanıtlanamaz ve açıklanamaz temeller üzerine düşünmek ise ona göre diyalektiktir (1901: 137).

Açıklanamaz bu temelleri araştırma süreci algılanmış tikellerden ve genel kanılardan başlamakta ve sonunda bu başlangıçtaki tikeller kanıtlanmış ve açıklanmış olmaktadır. Bu süreç tümdengelimimin tam tersi bir yol izleyen *επαγωγή* yani tümevarımdır. Bundan sonraki süreç olan tümdengelim genelden tikeli çıkararak kanıtlama ve açıklama yaparken baştaki süreç olan tümevarım tikelden genele doğru araştırma ve deney yapmaktadır. Bu anlamda Aristoteles’e göre sadece tamamlanmış bir bilim “kanıtlama”dır (*αποδεικτικός*). Oysa tamamlanmamış sıradan bir bilim içyapısında barındırdığı bu süreç nedeniyle tümevarımsaldır. Sonuçta Aristoteles’in tümdengelim ve açıklamanın en genel kavramlarının tümevarım yoluyla bulunduğunu onayladığı anlaşılmaktadır (Windelband, 1901: 138).

1.2.5.2. Diyalektik Akıl Yürütme

Kneale-Kneale Grek mantığının karakterini sadece kanıtlama (*αποδεικτικός*) ile açıklamanın eksik bir yaklaşım olacağını çünkü Aristoteles’in kıyası ele alırken kanıtlamanın

yanı sıra diyalektik akıl yürütmeleri de bunun içine dâhil ettiğini belirtmektedir (1988: 7). Diyalektik (*διαλεκτικός*) sözcüğü felsefenin ilk dönemlerinde birçok farklı anlama gelmiştir. Aristoteles'in kullanımıyla analitik (*αναλυτικός*) sözcüğü onun mantık eserlerinin ana konusundan çok bu eserlerin kendisini ifade etmektedir. Mantık sözcüğü modern anlamına MS 3. yüzyılda yaşamış bir Aristoteles yorumcusu olan Alexander of Aphrodisias'tan sonra kavuşmuştur.

Diyalektiğin en baştaki anlamı metafizikteki bir akıl yürütmenin adı olmasıdır. *Dialegethai* (*διαλέγεσθαι*) sözcüğü "tartışmak" anlamına gelen Grekçe bir sözcük olup, diyalektik bundan türemiştir. *Birinci Analitikler*'de Aristoteles'e göre diyalektik bir öncül, bir tartışmacının kendi akıl yürütmesinde keyfi olarak seçtiği bir öncüdür. Platon'un diyaloglarında bu amaçla kurulmuş birçok akıl yürütme yöntemi vardır. Örneğin *Theaitetos* diyalogunda Theaitetos "bilgi akıldır" demekte ve Sokrates de bu öncülden yola çıkarak Theaitetos'u bu öncülü bırakmaya zorlamaktadır. Aynı şey Platon'un orta dönem diyaloglarında daha fazla anlam yüklenerek diyalektik örneği olarak belirmektedir. Burada önerme örnekleri kendilerinden sonuçlar elde edilen bir yapıda olup hipotez (*υπόθεσις*) olarak adlandırılmaktadır. Bir sonuç eğer kabul edilemez bir yapıdaysa türetilen hipotez reddedilmek zorundadır. Bu yöntem sadece olumsuz sonuçlara götürdüğü için akıl yürütmenin mantıksal yapısı "p ise q'dur; q değildir; o halde p değildir" şeklinde işlemektedir. Daha sonraki Latin mantıkçıları bu tip çıkarımlara *modus tollens* adını vermiş olup, günümüzde çıkarımın sembolik ifadesi " $p \rightarrow q, \sim q \therefore \sim p$ " şeklinde de gösterilebilmektedir. Bu, standart bir çürütme (*έλεγχος*) şeklinde akıl yürütme olup sadece Platon'un Sokratik diyaloglarında uygulanmamış, Elealı Zenon tarafından metafizik akıl yürütmelerde saçmaya indirgeme (*reductio ad impossibile*) şeklinde kullanılmıştır. Platon, *Parmenides* diyalogunda, Zenon'un Parmenides'in monizmini savunurken plüralizmin saçma oluşunu göstermesini bu akıl yürütmeye örnek olarak vermiştir (Kneale-Kneale, 1988: 7). İşte bu nedenle, daha önce tezin ilgili bağlamlarında geçmiş olan, Aristoteles'in, Diogenes Laertius ve Sekstus Empirikus'un da aktarmış olduğu göndermesine göre, Zenon diyalektiğin bulucusudur.

Her durumda Aristoteles'in söylediğine göre Zenon metafizikte saçmaya indirgeme yöntemini kullanmayı keşfetmiştir ve bunu da Pythagorasçı matematiğin kullanımından buraya aktarmıştır. Çünkü Pythagorasçılar bir karenin kenarıyla köşegeninin karşılaştırılmayacağını keşfetmiş ($\sqrt{2}$ 'nin irrasyonel oluşu) ve Euclides'in metinlerindeki ara değerleri de göz önüne alarak bu önermenin kanıtlanmasını (ispatı) saçmaya

indirgemeyle (*απαγωγή*) bulmuşlardır (Kneale-Kneale, 1988: 8). Aristoteles de standart bir örnek olan bu teoremi bu tip sonuçlar çıkarmak için kullanmıştır.

Zenon tarafından oluşturulan bu çıkarım yöntemi Megaralı Euclides tarafından da uygulanmıştır. Megara Okulu'nun üyeleri "Diyalektikçiler" olarak adlandırılmıştır ve Euclides'in bizzat kendisi kanıtlamaları öncüllerini değil sonucunu çürüterek eleştirmiş ve bu sonuçların saçmalığını ortaya koymuştur. Kneale-Kneale, Euclides'in bu yaptığıyla Sokrates'in yolunu izlediğini düşündüğünü ileri sürmektedir çünkü o, Parmenides'in "Bir"i ile Sokrates'in "İyi"sini özdeşleştirmeyi denemektedir (1988: 8). Tarihsel Sokrates'in öğrettikleriyle ilgili bir kesinlik bulunmamaktadır ama Platon'un eserlerindeki pasajlar Sokrates'in sadece felsefi konuşma meraklısı olmayıp çürütme tekniğini sonuca ulaşmasa da pratik amaçlar için kullandığını göstermektedir.

O halde Kneale-Kneale'e göre "diyalektik" sözcüğünün ilk kesin anlamının metafizikteki "saçmaya indirgeme" olduğu söylenebilmektedir. Ancak Sokratik çürütme, Zenon'un hipotezden çıkarılan sonuçların çelişik olmasına gerek olmayıp yanlış olmasının yeterli olmasına dayanan yönteminden farklıdır. Bu yüzden Sokrates *Menon* diyalogunda, erdem öğretilenirse iyi babaların bunu oğullarına aktarabileceği konusunu ele almaktadır ama ona göre Perikles, Temistokles ve Aristides oğullarını erdemli yapmakta başarılı olamamışlardır. Burada "Erdem öğretilenir" şeklindeki felsefi tez, empirik sonuçları yanlış olan örnekler gösterilerek tümdengelsel bir akıl yürütmeye reddedilmiştir. Platon, *Phaidon* diyalogunun bir pasajında hipotetik yöntemi tartışırken, tüm hipotezlerin çürütülmesinin hipotezin kendisiyle çelişen sonuç çıkarmalarla yapılması gerektiğini savunmaktadır ama Kneale-Kneale diyalogdaki tüm akıl yürütmelerin bu örneğe tam olarak uymadığını düşünmektedir (1988: 9).

Platon, *Devlet*'te "diyalektik"ten başka bir şey anlayarak çürütmeyi de içine alan bir akıl yürütme olarak görmektedir. Ancak ona göre bu yöntem sonuçları itibarıyla ve çoğunlukla olumlu olan bir yöntemdir fakat Kneale-Kneale'e göre bu konuda kesin bir şey söylemek zordur çünkü ilgili pasajlar hayli çelişkilidir (1988: 9). Platon'un bu konudan tam emin olmadığı ve sonuçta da geçtiği bağlamda "diyalektik"ten ne kastettiğini tatminkâr biçimde açıklayamadığı yorumu yapılabilmektedir. Ama daha sonraki çalışmaları olan *Phaedros*, *Philebos*, *Sofist* ve *Politikos*'da "diyalektik" adlandırmasını bölme (*διαίρεσις*) ve toplama (*συναγωγή*) yöntemi için kullanmıştır.

Platon diyalektik terimini fazlasıyla felsefi bir araştırma yöntemi anlamında, tanım araştırmalarında kullanmıştır. Orta döneminde yapmış olduğu bazı gizemli eklemelerle birlikte varsayımlı çürütme yöntemini kullanırken, sonraki dönemlerinde bölme ve toplama

yöntemini kullanmıştır. Aristoteles ise diyalektik sözcüğünün anlamını genelleştirmiş ve zayıflatmıştır. Onun açısından diyalektik, açık olmayan öncüllerden yola çıkarak oluşturulan akıl yürütmelere ait bilimdir. Böylece Kneale-Kneale onun geçerli akıl yürütmeleri de içine alacak şekilde çalışmalarını ilerleterek genelleştirmesinin anlaşılır bir şey olduğunu düşünmektedir (1988: 10).

Yine Kneale-Kneale'e göre Platon'un formel mantığa katkısı sadece diyalektik yöntem olmayıp diyaloglarının izi boyunca mantıksal ilkeleri* de ortaya koymaktadır (1988:11). Çünkü felsefi konulardaki akıl yürütmelerinin hemen hemen tümünü bu diyaloglarda ortaya koymuş ve mantığa ait ilkeleri sergilediği önermeleri vasıtasıyla da bunları sağlamlaştırmıştır. Böylece karşısındakinin akıl yürütmesini kuşkulu bulan birisi olursa bu kez ilkelerinin sağlamlığından dolayı akıl yürütmeyi de geçerli kabul edecektir. Kneale-Kneale şöyle bir örnek vermektedir:

- “A. Platon bir filozoftu bu yüzden düşünceleri anlaşılmalıdır.
B. İnanmıyorum.
A. Tüm filozoflar anlaşılmalıdır.” (1988: 11)

İddia edilen düşünceye inanmayan birisi, tümel önermenin (Tüm filozoflar anlaşılmalıdır.) tikel önermeyi (Platon bir filozoftu.) kapsayarak sonuç çıkarmasıyla (Platon anlaşılmalıdır.) önermelerinin doğruluğuna inanmasa da akıl yürütmenin geçerliliğine inanmak zorunda kalacaktır.

Kneale-Kneale Platon'un böylece birçok mantıksal ilkeyi bildirdiğini belirtmektedir. *Devlet*'te yer alan ruhun bağımsız kısımlarına ait kanıtlamanın çelişki yasasını gösteren bir akıl yürütmeyle yapıldığını vurgulamakta, ancak Platon'un tüm genel ilkelerinin böyle sağlam olmadığını, *Devlet*'in ilk kitabında bir insanın benzerleriyle aynı doğada olduğuna dair kanıtlamayı bir ilkeyle açığa çıkardığını belirtmiştir (1988: 11). Oysa bunun, bir insanın bir sınıfın üyelerine bazı açılardan benzemesinden yola çıkarak tüm açılardan da benzediği şeklinde çıkarılmış olan yanlış bir sonuç olduğunu iddia etmektedir. Daha önce söylendiği üzere diyalektiğin bu süreçte son olarak Aristoteles'teki negatif olan anlamı olasılıklı öncüllerden sonuçlar çıkarma şeklinde bir kanıtlamaya dönüşmüş olmasıdır. Bu tip akıl yürütmeleri ve hatalar konusunu *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de ele alarak incelemiştir.

* Burada geçen “mantıksal ilkeler” aklın ilkeleri veya yasalarından çok akıl yürütmelerde, kanıtlamalardaki düzen, sistematik, uyulması gereken biçimsel kural ve kalıpları, kıyasın biçim ve kipleri anlamındadır.

1.2.5.3. Eristik/Sofistik Akıl Yürütmeler

Aristoteles'in "karşılaşma" (εντεύξις) olarak adlandırdığı mahkemelerdeki akıl yürütmelere ait metinler bozuk veya kayıp olduğu için Kneale-Kneale bu tip konulara temkinli yaklaşmıştır (Kneale-Kneale, 1988: 12). Aristoteles öncesinde böyle akıl yürütmeler günlük olaylarla ilgili olup Megara ve Stoa Okulları bu yoldan giderek belli bir gelenek oluşturmuşlardır.

Mantıksal düşünmeye doğru ilk adım insanların geçerli akıl yürütmeleri genelleştirmesiyle başlamıştır. Buradan da bütün bir sınıfa ait (tümel) geçerli akıl yürütmelerden geçerli tikel akıl yürütmeler elde etmişlerdir. Böylesine günlük olaylara ait sözel örnekler üzerinden akıl yürütmeler daha kolay belirlenebilmektedir. Örneğin Aristoteles, "Eğer hiçbir B, A değilse, hiçbir A da B değildir." gibi bir mantıksal ilke altında geçerli olan bir akıl yürütme sınıfını toplamıştır. Bu düşünmenin doğal bir yoludur ve yanlış da yönlendirilebilmektedir. Birbirinin aynısı olan iki akıl yürütmeden biri geçerli olurken diğeri olmayabilmektedir. Bu anlamda Kneale-Kneale şu örnekleri vermektedir:

"1. Bu bir kalemdir; bu mavidir; o halde bu mavi bir kalemdir.

2. Bu köpek bir babadır; bu köpek onundur; o halde bu köpek onun babasıdır." (1988: 12)

İlk akıl yürütme geçerlidir ama *Euthydemus*'tan uyarlanan ikincisi hatalıdır çünkü öncülleri tikel durumlar için geçerli olduğundan sonucu hatalı çıkmaktadır.

Bu örnekteki gibi hatalı akıl yürütmeler geçerli akıl yürütmelere benzerliğiyle yürütülmekte ve yanlış sonuçlanmaktadır ki Aristoteles bu tip akıl yürütmelere *Topikler*'de "sofizm" (hata, yanlış, *fallacy*) adını vermiş, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de ise Sofistleri bu tip akıl yürütmeler oluşturarak halk içinde kullanan kişiler olarak betimlemiştir (1988: 12). Örnekteki gibi akıl yürütmeler yanlış görünmekte ve Platon'un da eleştirisine maruz kalmaktadır. *Euthydemus* diyalogunda geçen iki sofist olan *Euthydemus* ve *Dionysodoros* buna benzer paradoksal cümlelerle kanıtlamalar yapmaktadırlar.

Euthydemus'un dışında hatalar ve kullanılışıyla ilgili en iyi kanıt Aristoteles'in ilk mantıksal eserleri olarak kabul edilen *Sofistik Çürütmeler Üzerine* ve *Topikler*'e yapmış olduğu bir ektir. Daha önce değinildiği gibi *Topikler*'de geçerli akıl yürütmelerle oluşturulan

tartışmaların kurallarını, *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de ise geçersiz akıl yürütmeleri bulma ve belirleme yollarını vermiştir.

Euthydemus ve *Sofistik Çürütmeler Üzerine* halk içindeki tartışmalara, kurallara uyan ve iyi oluşturulmuş örneklerdir. Genellikle biri soru soran diğeri cevap veren iki kişi bu tartışmada yer almaktadır. Soru soran kişi cevapçının ana tezine yönelerek onu, tezinin sonuçlarının yanlış ya da saçma olduğunu kabul ettirmeye zorlamaktadır. Aristoteles *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de ve *Topikler*'in son kitabında hem soru soran için hem de cevapçı için kurallar ve ipuçları vermektedir. Kneale-Kneale'e göre bu tartışmaların amacı veya konusuyla ilgili veya başkalarının neden bilgilendirildiğiyle ilgili kesin bir cevap yoktur. Platon'da bu yöntem, felsefi araştırma ve salt eğlence amaçlı kullanılmıştır. Diyaloglarında bu yöntem için oluşturduğu örnekleri kullanmıştır ve akıl yürütmenin işleyişinin Aristoteles'in önermiş olduğu kalıplarda oluşu dikkat çekicidir. Buna rağmen Platon *Devlet*'te tartışma yöntemine dikkat çekerek salt eğlence amaçlı kullanılmaması gerektiğini belirtmektedir (1988: 13).

Aristoteles *Topikler*'de işlenen konuların üç amaç için faydalı olduğunu söylemektedir (Kneale-Kneale, eğer Aristoteles'in "karşılaşma"sı ile Platon'un "eğlence"si aynı kabul edilirse iki amaç için faydalıdır, demektedir; 1988: 13): "(...) *Ekzersiz olarak, günlük karşılaşmalarda ve felsefi ilimler için. (...)*" (Aristoteles, 1952: 7). Kneale-Kneale, bu tip akıl yürütmelerin öncelikle pratik amaçlar için kullanıldığını, *Euthydemus* ve *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'deki mantıksız örneklerin, ya mahkemelerde hatalı akıl yürütmeler oluşturarak muhataplarını çürütmek ya da sağlam bir akıl yürütmeye jürinin kafasını karıştırmak amaçlı verildiğini belirtmiştir.

Gerçekten de büyük ihtimalle ilk sofistlik akıl yürütmeler pratik bağlamlarda icat edilmişlerdir ve buna eğlence amacı da dâhildir. Böylece sofistlerin sanatı halk arasında popüler olmuştur. Ama bununla uğraşan bazılarının da mantık ilkelerini ve kurallarını keşfetme ve sözel ifadelerden ayırma şeklinde ciddi girişimleri olmuştur. Bir tartışmada gülünç örnekler yoluyla dikkat çekerek mantıksal araştırma yapan birini bunu eğlence amaçlı yaptığını sanarak yanlış yorumlamak mümkündür. Bu nedenle Kneale-Kneale'e göre Platon da *Euthydemus*'u eğlence biçiminde yazarak mantıksal araştırmaya yönelmiş ve yanıltıcı bir teknik kullanmış olabilir, ancak böyle bir şeyi de bilerek yapmış olması mümkün değildir çünkü salt mantık araştırması yapmayı değil ahlaki ve metafizik gerçekleri bulmayı hedeflemiştir (1988: 4). Gerçi mantıksal araştırmaya karşı değildir ve bunun örnekleri *Sofist* ve *Politikos*'da bölme yöntemi uygulanarak verilmiştir. Bu diyaloglar fazlasıyla mantıksal malzeme barındırır da saf mantıksal bir içeriğe sahip değildirler.

Kneale-Kneale, Platonik kökenlere dayanan Peripatetik gelenekte mantığın hiçbir zaman felsefenin bir dalı olmadığını, bir kapasite (*δύναμις*, yetenek, güç) olarak görüldüğünü ve bir sanat (*τέχνη*) olarak öğrenildiğini belirtmektedir (1988: 15).

Aristoteles ele almadan önce de günlük konuşmalarda ortaya çıkan bazı bulmacalar mantıksal açıdan tartışma ihtiyacı doğurmuş ve Sokrates'in öğrencisi Euclides'in kurmuş olduğu Megara Okulu bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Dolayısıyla Diogenes Laertius'a göre Megaralılar *eristik* olarak adlandırılan çelişkili sözlerde uzmanlaşmışlardır. *Eristik*, Platon ve Aristoteles'in anlamsız bir yapıda gördüğü akıl yürütmeye verdiği olumsuz bir terimin adıdır. Böylece Kneale-Kneale'e göre Aristoteles'ten sonraki Megaralılar kuşağından olan Diodorus Kronus (MÖ 284 civarı) ve Philon (MÖ 300 civarı) mantık problemlerini iyi anlamışlardır ancak kendilerini hazırlayan bir ön süreç olduğu için bu sonuç gerçekleşmiştir. Daha önce belirtildiği gibi Euclides'in, Parmenides'in eserlerinden yararlandığı, akıl yürütmeleri öncüllerinden çok sonuçlarına yönelerek eleştirdiği, Zenon'un saçmaya indirgeme yöntemini öne çıkardığı da bilinmektedir (Kneale-Kneale, 1988: 15-16).

Bu nedenle Aristoteles öncesi düşünürlerin doğruluk ve yanlışlıkla ilgili ciddi ilgilerinin, Kneale-Kneale'e göre Megara kökenli olma ihtimali yüksek olup amaç sadece çelişik önermeler (*αντιλέγειν*) elde etmek değil, her ikisi de mantıklı görünen çelişik önerme çiftlerini belirlemek ve böylece tez-antitez ilişkisi içinde *antinomi* dizileri elde etmektir. Buradan da Aristoteles'in *Organon*'undan önce formel mantık konuları üzerine çalışmalar yapıldığı anlaşılmaktadır. Kneale-Kneale sonuçta bunun, Aristoteles'in başarısına gölge düşürmediğini çünkü *Birinci Analitikler*'in formel mantığa ait ilk sistematik eser konumunda olduğunu belirtmektedir (1988: 16).

İslam mantıkçılarının da bu konuyu dikkatle ele aldıkları bilinmektedir. Bu bağlamda Emiroğlu mantık yanlışlarıyla ilgili şunları belirtmektedir:

"(...) Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler*'inde anlattıklarından ortaya çıkan şudur ki o, bu sanata ait olan yanıltmaca (*mugalata*) yerlerini, nasıl olursa olsun, rastgele ortaya çıkan yanıltma yerleri olarak görmüyor. Ona göre tam bir yanıltmaca şu iki şartı taşımalıdır:

1. Yanıltmaya düşürmesinin özsel (*zâti*) olması.
2. Konunun, daima veya çoğunlukla yanlışı ifade eder olması ve mantık sanatlarının dışında bir sanattan bir cüz olmaması.

Bir sofistlik çürütmeyi, mutlak olan bir çürütme değil de ancak bazı kişiler için görelî bir çürütme olarak değerlendiren Aristoteles, yanlış kıyasların kuruluş sebeplerini ve

çeşitlerini bilen bir kimseye yanlış kıyasların doğru ve geçerli bir kıyas olarak kabul ettirilemeyeceğini önemle vurgular.

Sofistik sanatla ilgili olarak Aristoteles'ten bize ulaşan bu bilgilerden kısaca şunları öğrenme imkânı elde ediyoruz:

1. Yanıltıcı ve saptırıcı sözlerin nerelerde ortaya çıktığı,
2. Bunların çeşitleri,
3. Hangilerinin kıyasla ilgili olduğu,
4. Bu tür delillerle uğraşanların hedeflerinin ne olduğu,
5. Bu tür deliller getirenlerin delillerinin nasıl çürüteceği yani bunların, gâyelerine ulaşmalarının nasıl ve hangi yollarla engellenebileceği.

Aristotelesten sonra gelen mantıkçılar, Aristoteles'in bu kitabında ortaya konanları temelde aşabilmiş değillerdir. İslâm kültür dünyasında Fârâbi, dile ilişkin olmayan yedi mana (içerik) yanlışlığı çeşidine *ibdal* ve *nakli* de eklemiştir ki bunlardan ilki, daha ziyade grameri ilgilendirir. Bazı ilave bilgileri ve örnekleri dışta tutacak olursak, Fârâbi de esasta Aristoteles'i takip etmiştir. Onun verdiği örneklerin bir kısmı, diğer İslâm mantıkçılarında (özellikle Gazâli) da olduğu gibi, içinde yaşadığı kültürel ortamın tabii gereği olarak İslâmi muhtevalıdır.

İbn Sîna, İbn Rüşd ve Tûsi de yanlışları ele alırken, Fârâbi gibi, Aristoteles'e dayanır. Gazâli ise bu konuda dikkatini daha ziyade, kıyasta işlenen yanlışlara hasreder ve bunları yedi kısımda ele alır. O bunu yaparken, kıyasların güvenilir ve verimli bir metot olmadığını ileri süren sofistlerin bu iddialarında haksız olduklarını, kıyasın biçiminde ve öncüllerinde işlenen yanlışların yanlış şekillerini ve sebeplerini açıklayarak, işlemeyi hedef edinir.

Sonra gelen İslâm mantıkçıları da yanlışları (kıyasta kullanılan öncüllerin içerik yönünden değerine göre burhan, cedel, hitâbet ve şiir sanatını işledikten sonra), *mugalata*, veya *safsata* adı altında, beş sanatın sonuncusu olarak ele almışlar ve öncekilerden farklı olarak pek fazla bir şey söylememişlerdir. Onlar mugalatayı 'maddesi ve sureti bozuk kıyas' diye niteleseler de, Aristoteles gibi suret yanlışlarına eğilmeden, kısaca yedi içerik yanlışlığı üzerinde durmuşlardır. Bunlar mugalatayı şöyle tarif ederler:

Mugalata, hasmı susturmak veya yanıltmak için doğruya yahut meşhurata benzeyen, ama aslında öyle olmayan öncüllerden, yahut da vehme dayalı öncüllerden kurulan kıyastır.

Safsata ve müşağabe bunun çeşitleridir. Müşağabe (eristik kıyas), meşhurattan olmadığı halde, meşhurata benzeyen öncüllerden kurulan mugalata türü olup, cedelde kullanıldıklarından buna 'mugalata-i cedeliyye' de denir. Vehme dayalı öncüllerden kurulan bozuk kıyasa da 'safsata' denir.

Mugalata ve safsata terimleri, mütekaddiminden olan İslâm mantıkçıları tarafından, aralarında bir fark gözetmeksizin, sofistlik türden olan aldatıcı deliller için özel bir ad olarak kullanılmasına rağmen sonraki mantıkçılar, kuruluş ve sunuluş gâyesine göre bu iki terim arasında fark görmüşlerdir. Yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü gibi, onlar mugalatayı daha kapsamlı almışlar; aldatma niyetini taşıyan bu kıyasa 'mugalata', bu niyeti taşımayan bozuk delile ise 'safsata' demişlerdir. Ancak, Gallupî'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, delil kuran ve kullanan kişinin kasıtlı olup olmadığını dıştan tespit etmek oldukça zor bir iştir. Bundan dolayı safsata ve mugalata terimleri genelde birbirinin yerine kullanılır olmuşlardır.

Mugalatanın çoğu zaman geçerli fakat gerçekte doğru olmaması, onun öncüllerinin (hakikate uygunluğu açısından) tam ve doğru olmamasından kaynaklanır. Bundan dolayı İslâm mantıkçılarının mugalata sanatına 'aldatıcı hikmet' dediklerini söylemiştik. Yani o, aslında yakîn ifade etmez; burhan ve cedel olmadığı gibi zan ifade edip hitabet ve şiir derecesinde bile olamaz. O ancak şek ve kuruntu ürünüdür.

Bu tür kıyaslar, biçim olarak geçerli olduklarında bile içerik açısından bozuk (fasit) olup, bunlarla bir şey ispat edilemez. Bundan dolayı mugalata, İslâm mantıkçıları tarafından, maddesi (içeriği) bakımından kıyasın en zayıf ve en düşüğü (*ehass* ve *ednâ*) olarak değerlendirilmiş ve zemmedilmiştir.

Yeni Çağdan itibaren yanlış konusuna, özellikle Batıda, daha geniş açıdan bakılmaya başlanmış ve bunun gereği olarak, Aristoteles'in Sofistik Çürütmeler'inde işlenen temel yanlışların yanı sıra, endüktif ve pratikteki birtakım yanlışlar da ele alınmıştır. (...)" (Emiroğlu, 2004: 20-23)

Görüldüğü gibi İslam mantıkçıları hataları genel anlamda mugalata ve safsata olarak ayırma eğiliminde olup, mugalatalar bilinçli bir yanıltmayı amaçlarken safsatalarda böyle bir amaç bulunmamakta ve bu tür yanlışta akıl yürütmeyi yapanın kendisi bilmeden düşmektedir. Türkçede safsataya "hata", mugalataya "yanıltmaca" da denebilmektedir.

1.3. ARİSTOTELES SONRASI DÖNEM

Antikçağ'ın Aristoteles'ten iki veya üç yüzyıl önce başlayan serüveni onun ölümünden yaklaşık bin yıl sonrasına kadar sürmüştür. Ancak Aristoteles öncesinin filozofu belirlemesinin etkisi ile Aristoteles sonrasındaki Aristoteles etkisi karşılaştırıldığında arada çok anlamlı bir fark söz konusudur. Çünkü sadece Antikçağ'ın sonraki bu döneminde Helenistik ve Roma felsefeleri değil, Ortaçağ'ın bir yandan İslam öte yandan Hıristiyan dünyasında uzun sürmüş olan döneminde de Aristoteles'in düşünceleri egemen olmuştur. Helenistik felsefe özellikle Megara ve devamı olan Stoa okullarının mantık çalışmalarında öne çıktığı bir yapı barındırmaktadır. Önermeler ve kiplik konusundaki çalışmaları konu açısından *Yorum Üzerine* ile bir paralellik göstermekte ancak buna yaklaşımları ve çözüm önerileri Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Mantığın gelişiminde bu dönem zengin karakterde olup bu tezin ele aldığı problemlere yaklaşımlarda buldukları için bu alt bölümün merkezinde yer almışlardır.

Aristoteles'in MÖ 322'de ölümünden yaklaşık MS 30 yılına kadar olan dönem Helenistik felsefe ve bu tarihten MS 500 yılına kadar uzanan dönem de Roma felsefesi olarak adlandırılmaktadır (Cevizci, 2010: 141). Bochénski bu tarihi en azından mantık için MS 600'lere kadar uzatmaktadır (1951: 14). Çotuksöken ise Antikçağ ile Ortaçağ arasına kesin bir sınır konulamayacağını, bunun için en uygun ölçütün 6. yüzyıl başındaki gelişmeler olduğunu söylemektedir. Buna göre Platon'un Akademia'sının 529'da kapatıldığını, yine bu yüzyılda manastırların yeniden düzenlendiğini ve Avrupa siyasi hayatında önemli değişiklikler olduğunu belirtmektedir (1993: 11-12). Helenistik dönemde Roma egemenliği

olmasına rağmen Grek felsefe ve bilimi baskın bir yapıda olmuştur. Helenistik-Roma felsefesinde Epikürosçuluk, Stoacılık, Septisizm ve Yeni Platonculuk gibi Grek felsefe okullarının dışında bir okul kurulmamış, Epiktetos (MS 55-135), Lucretius (MÖ 99-55), Cicero (MÖ 107-44), Marcus Aurelius (MS 121-180) ve Sextus Empiricus (MS 160-210) bu okullarda çalışmalar yapmışlardır. Grek kültürü uzun yüzyıllar süren bu dönemde neredeyse tüm dünyaya yayılarak bir sentez oluşturmuştur. Helenistik felsefede ele alınan temel konular olarak mantık, fizik ve etik öne çıkmaktadır. Hem Aristoteles'ten alınan bir miras olması hem de doğru bilgiye ulaşmada yöntem olması açısından mantık felsefe açısından vazgeçilmez bir konumda olmuş, özellikle Stoalılar bu konuda öne çıkmışlardır.

Bu alt bölümde Helenistik felsefe içinde mantık açısından önemli bir yeri bulunan Megara ve Stoa mantığı ele alınacaktır. Bu mantığın kökenleri, kiplik kuramı ve bileşik önermeler üzerine özellikle Diodorus ve Philon'un yapmış olduğu çalışmalar bağlamında aktarılacaktır. Roma dönemine yer verilmemiş, Ortaçağ Batı ve Doğu mantığıyla bir bütünlük gösterdiği için o bağlamda ele alınmış olacaktır.

1.3.1. Megara ve Stoa Mantığının Kökenleri

Antik felsefenin sonlarına doğru iki farklı mantık okulu ortaya çıkmıştır. Bunlar doğrudan Aristoteles'i takip eden Peripatetikler ile Megaralıları izleyen Chrysippus'un geliştirdiği Stoa mantığıdır. Aristoteles çizgisi kanıtlamalar üzerine yoğunlaşırken Megaralılar Zenon'un ortaya koymuş olduğu diyalektik ile Platon ve Aristoteles'in *eristik* olarak adlandırdığı günlük konuşmalardaki akıl yürütmeler üzerine yoğunlaşmışlardır. Megaralıların bu tür konulara eğilmelerinin kökeninde Elea Okulu'nun etkileri olduğu açıktır (Kneale-Kneale, 1988: 113). Megara Okulu'nun kurucusu Euclides (Matematikçi Euclides farklı bir kişidir) ile önemli isimlerinden olan Diodorus Kronus, Parmenides etkisiyle hareketin olamayacağına ilişkin akıl yürütmeler oluşturmuşlardır. Stoa mantığının diyalektik olarak adlandırılmasının (ve Megara okuluna Diyalektik okul denmesinin) önemli nedenlerinden biri de aslında bu olmuştur.

Bu okulun üyelerine bakıldığında Euclides Platon'un çağdaşı sayılabilecek bir dönemde yaşamıştır (MÖ 5. yüzyıl civarı). Öğrencileri olarak pek çok paradoksu bulan Eubulides ile Stoa Okulu'nun kurucusu olan Zenon'un hocası Stilpo (MÖ 360-280) sayılabilmektedir. Yine Eubulides'in öğrencisi ve Diodorus Kronus'un hocası olan Apollonius Kronus da (MÖ 4. yüzyıl) bu isimler arasında yer almaktadır. Diogenes Laertius'a göre MÖ 4. yüzyılda aktif olan okulda Apollonius hala dersler vermektedir (2007: 108).

Megalırların mantığa üç alanda önemli katkıları olup bunlar, ilk olarak çok sayıda paradoksu bulmaları, ikinci olarak kipliğe ait kavramları yeniden ele almaları ve son olarak koşullu önermelerin yapısını incelemeleri olmuştur. Diogenes Laertius, Eubulides'in güçlü bir Aristoteles karşıtı olduğunu ve yine onu geniş çaplı bir eleştiriye maruz tuttuğunu aktarmaktadır. Peripatetiklerle Megalılar arasındaki bu gerilim gerçekten vardysa bile ne zaman başladığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak Peripatetikler ile Megalılardan onların mirasını devralan Stoalılar arasındaki bu çekişmenin mantığın gelişimine uzun yıllar olumsuz bir etkisi olduğu açıktır (Kneale-Kneale, 1988: 114-115). Bu iki çizgi aslında birbirini tamamlayan bir yapıda olsa da Stoalılar başka alanlarda da çalışmaları olmuştur.

Stoalılar koşullu önermeler ve diğer bileşik önermelerden oluşan akıl yürütme biçimlerini de ele almışlardır. Elealı Zenon geleneği diyalektik yaparken koşullu önermeleri sıkça kullanmış ve Megalılarla bağlantılı olan Stoalılar da bunu onlardan devralmıştı. Stoacılığın kurucusu olan Zenon (öl. MÖ 264) Stilpo ve Diodorus'un öğrencisi ve Philon da Zenon'un öğrencisi olmuştur. Zenon diyalektikle eğitim açısından paradoksları çözmek için ilgilenmiş ve diyalektiğin kendisine yönelmemiştir. Bu açıdan Megalıların paradokslara ilgisinin sadece eğlence amaçlı olduğunu söylemek yanlıştır. Zenon'un öğrencisi olan Chrysippus üzerinde Megara mantığının etkisi çok fazladır ve o da bunu öğrencisi Cleanthes'e (MÖ 330-230) aktarmıştır. Chrysippus ise Stoa okulunun ve diyalektiğin kalıcı olmasını sağlayan mantıkçıdır. Koşullu önermeler Chrysippus mantığının merkezini oluşturmaktadır ve Aristoteles mantığından bağımsız şekilde Elealı Zenon diyalektiğinden türemiştir. Bu bağımsızlık Aristoteles'inkinden farklı bir terminoloji ve kavramları kullanmasıyla kendisini göstermiştir (Kneale-Kneale, 1988: 116).

Stoa okulu genel olarak üç döneme ayrılarak ilki Erken Stoa (MÖ 3. yüzyıl), ikincisi Orta Stoa (MÖ 1-2. yüzyıl) ve üçüncüsü Geç Stoa (MS 1-2. yüzyıl) olarak adlandırılmaktadır. İlk dönemde kuruluşunu tamamlayan okul ikinci dönemde Latinleşmeye başlamış ve son döneminde Roma merkezli bir yapıya dönüşmüştür. Orta ve son dönem Stoa Okulları daha çok etik ve retorik konularla ilgilendiği için mantık çalışmaları asıl olarak ilk dönem Stoasında yapılmıştır (Taşdelen, 2011: 24-25). Yazılı eserler günümüze gelemediği için Stoa mantığıyla ilgili bilgiler Empiricus ve Diogenes Laertius'tan gelmektedir.

Aristoteles mantığıyla Stoa mantığının farklarına bakıldığında öncelikle Peripatetiklerin mantığı bir araç olarak gördüğü Stoalıların ise felsefenin bir bölümü olarak kabul ettikleri göze çarpmaktadır. Bir diğer farkı ise Aristoteles mantığı bir kavramlar mantığıdır oysa Stoa mantığı temelde bir önermeler mantığıdır. Bu anlamda örneğin Aristoteles kıyastaki terim değişkenlerini harflerle gösterirken Chrysippus sayılarla ifade

etmiştir. Stoa mantığının Peripatetik mantığı taklit ettiği yönünde eleştiriler doğru değildir çünkü Stoalıların koşullu önermelerle oluşturdukları geçerli çıkarım kalıpları sonradan Aristoteles mantığı içinde yerini almıştır.

Stoalıların mantığa katkıları özetle “Çıkarım Kuralı” düşüncesini ortaya koyarak Aristoteles’ten farklılaşmaları ve bileşik önermelere ait önerme eklemlerinin doğruluğunu incelemeleridir. Ayrıca paradoksları incelemiş sonuçta bir dil, düşünme ve anlam araştırmasıyla mantık felsefesi problemini ele almışlar, kiplik konusunu araştırarak kiplik önermeleri açıklamışlardır. *Lekton* (λεκτον) kavramını yaratarak modern önerme kavramının oluşumuna basamak olmuşlardır.

Stoalılar *λεκτον* anlayışlarında işaret (im, *signifier*), işaret edilen (imlenen, *name-bearer*) ve işaretin anlamını (*signification*) birbirinden ayırdıkları görülmektedir. Stoalılar işareti ve işaret edileni fiziksel nesnelere olarak kabul edip, örneğin işaret edileni doğrudan masa gibi bir nesne, masa sözcüğüne ait sesi de yine fiziksel bir nesne olarak görmüşlerdir. İşaretin anlamı ise fiziksel bir nesne değildir, bu anlam *lektion*dur. İşaretin anlamı ayrıca bir hayal de değildir çünkü hayal kişiye özgü, öznedir oysa *lektion* genel ve nesnedir. *Lekton*’un günümüz anlamında genel kavramlara denk geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Stoalılara göre konuşmak bir takım sesler çıkarmaktan ibaret olmayıp bu seslerin bir şeyleri temsil etmesi ve konuşan kişinin de bunları bilmesi eylemidir (Taşdelen, 2011: 26-27).

1.3.2. Megara-Stoa Kiplik Kuramı

Kneale-Kneale, Aristoteles’in o dönemin Megaralıların potansiyel ile aktüel arasında bir fark görmediğini ve bu anlayışın o dönemde Elealıların her türlü hareketi reddedişinden kaynaklandığını, ancak bu anlayış doğru olsaydı “olanaklı” ve “zorunlu” şeklindeki kipliğe ait sözcüklerin de gereksiz olacağını belirtmektedir. Bu nedenle Aristoteles’ten sonraki Megaralılar kuşağı açısından kiplik mantığına ait sorular ciddiyetle ele alınmış ve Elea kökenine sahip oldukları için Aristotelesçi potansiyel kuramını kabul etmeyen bir kiplik anlayışı için arayışa girmişlerdir (1988: 117).

Helenistik dönem filozoflarında olanaklılık (*imkân*, *possibility*), olanaksızlık (*imkânsız*, *impossibility*), zorunluluk (*necessary*) ve olumsuzluk (zorunlu olmama, mümkün, *non-necessary*, *contingent*) şeklinde dört kip çeşidi bulunmaktadır.* Bu konudan çıkan tartışmalar olgular dünyasıyla iç içe ve olgulara ilişkin ele alınmıştır. Eğer önermeler

* Sorunlu olan bu kavramların Türkçede çeşitli karşılıkları söz konusudur. Bu çalışmada daha anlaşılır olduğu düşünüldüğü için yukarıda geçen karşılıklar tercih edilmiştir.

geleceğe aitse ve gerçekleşmezse olanaksız kipine dönüşecekler, bireylerin özgürlüğü ve seçim hakları da bir tarafa bırakılmış olacaktır. Bu tür geleceğe ait önermeler konusu kiplikle ilgili tartışmaların hızını artırmıştır. Aynı problem *Yorum Üzerine*'nin 9. bölümünde de ele alınmıştır (Aristoteles, 2002b: 18b-25).

Bobzien, Philon'un anlayışında da kipliğin önermelerin bir özelliği olup olanaklı, olanaksız, zorunlu ve olumsal şeklinde dört çeşit olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca ona göre kipliğe ait bu tür ifadeler açık ve söylenmiş bir biçimde önermelerin başına gelmediği için Aristoteles'le farklılaştıkları bir yan olarak belirlemektedir. Boethius, Philon'un kip tanımları olarak şunları vermektedir:

“Olanaklılık, önermenin kendi doğasının verdiği bir doğru olabilme durumudur...zorunluluk doğru olma ve kendi kendine kalıp dışardan bir etki olmadıkça yanlış olamama durumudur. Olumsallık kendi kendisiyle kalıp dışardan bir etki gelmedikçe yanlış olma ve olanaksızlık ise yine kendi doğası gereği doğru olamama durumudur.” (Bobzien, 2011)

Boethius, Philon'un kiplik anlayışında önermelerin doğru ya da yanlış olmasını sağlayan şeyin onların içsel yapısı olduğunu vurgulamakta ve “doğası gereği” ile “dışardan etki olmaması” ifadelerine dikkat çekmekte, bu ifadelerin Philon'un olanak anlayışını yansıttığını belirtmektedir. Boethius'un açıklamalarına göre Diodorus ise kiplikle ilgili şöyle tanımlar yapmaktadır:

“Diodorus olanaklıyı ya doğru olan ya da doğru olacak olan olarak... olanaksızı yanlış olan ve doğru olmayacak olan olarak... zorunluyu doğru olan ve yanlış olmayacak olan olarak... ve olumsalı ya zaten yanlış olmuş olan ya da yanlış olacak olan olarak tanımlar...” (Kneale-Kneale, 1988: 117)

Bobzien, kipliğe ait bu açıklamalardan ikisinin bağdaşmaz (ayrık) seçeneklilik ve diğer ikisinin de tümel evetleme eklemiyle kurulmasından yola çıkarak Diodorus'un da Aristoteles gibi iki değerlilik ilkesini ve Philon'un kiplere ilişkin dört tanımını kabul ettiğini düşünmektedir (2011).

Cicero, Diodorus'un son üç tanımın doğruluk ve yanlışlıkla ilgili göndermelerde bulunduğunu, bu tanımlara göre Diodorus'un olanaklı, olanaksız, zorunlu ve olumsal şeklindeki ayrımlarını olaylar açısından düşünmediğini, bunların özneye "doğru" veya "yanlış" olarak yüklenen birer kiplik sıfatı olarak varsaydığını söylemektedir. Kneale-Kneale'e göre modern anlamları açısından bunu kesin olarak belirlemek zor olacaktır. Ayrıca Diodorus zorunluyu -ve diğerlerini de- mutlak olarak değil belli bir zamanda zorunlu olan olarak tanımlamış, önermelerin doğruluk değerleri değişirse kiplerinin de değişmek zorunda olduğunu düşünmüştür. Diodorus'un tanımına göre Kneale-Kneale, "Bir Fransız İhtilali oldu" ifadesini örnek vererek bunun şimdi zorunlu olduğunu ama 1789'dan önce zorunlu olmadığını belirtmektedir (1988: 118).

Diodorus zaman veya durumun farklılaşmasıyla kipin de buna bağlı olarak tüm değişimlerini kabul etmemiştir. Örneğin "Çocuğum olacak" şeklindeki bir yargı belli bir zamanda olanaklı, ilerleyen bir zamanda zorunlu veya olanaksız olabilmektedir. Yine "On beş tane kitabım vardı" yargısı belli bir zamanda olumsal, ilerleyen bir zamanda ise zorunlu olan bir yargıya dönüşebilmektedir. Ancak bir ifade bir kez zorunlu veya olanaksız olduğunda ne doğruluk değeri ne de kipi değişmemektedir. Çünkü zorunluluk belirli bir zaman açısından tanımlanarak o zaman geldiğinde gerçekleşecektir. Benzer biçimde olanaksızlık da belirli bir zaman için söz konusu edildiği için o zaman geldiğinde olanaksız olacaktır.

Bobzien'e göre Philon'un mantığı mantıksal bir determinizmi getirerek özgürlüğü kaldırmakta oysa Diodorus'un mantığı bir özgürlük ve seçme alanı bırakarak farklı bir yerde durmaktadır. Ona göre Diodorus'u güdüleyen şey belki de böylesine metafizik ve etik bir arka plan olmaktadır (2011).

Diodorus "Ana Akıl Yürütme" (*Master Argument*)* düşüncesiyle determinizm veya fatalizm görüşünü kesinlik kavramıyla bağlantılı bir biçimde ortaya koyarak, Aristoteles'in *Yorum Üzerine* 9. bölümdeki "deniz savaşı" örneğinin de katkısı olduğu kipli önermelerin doğruluk sorununa bu akıl yürütmesiyle bir şekilde çözüm bulmaya çalışmıştır.

Kneale-Kneale, Alexander of Aphrodisias'ın Diodorus'un Ana Akıl Yürütme'sini olanak tanımını oluşturmak için yarattığını ancak bazı yorumcuların ise buna katılmayarak kaderin gücünü elemek düşüncesiyle bağlantılı olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Epiktetos ise Ana Akıl Yürütme'yi şu şekilde aktarmaktadır:

* "Mantığın Gelişimi"nde Taşdelen'in çevirisi "Ana Çıkarım" şeklindedir.

“Ana Akıl Yürütme bazı başlangıç noktaları oluşturuyor gibi görünmektedir. Birbirini izleyen üç önerme arasında bir uyumsuzluk söz konusudur: 1- ‘Geçmişte olmuş ve doğru olan her önerme (şimdi) zorunludur.’, 2- ‘Olanaklıdan olanaksız önerme çıkmaz.’ ve 3- ‘Şimdiye ve geleceğe ait doğru olan bir olanaklı önerme yoktur.’ Bu uyumsuzluğu gören Diodorus ilk iki önermenin inandırıcılığını kullanarak üçüncüsü olan, şimdiye ve geleceğe ait doğru olan bir olanaklı önerme olamayacağı iddiasını temellendirmiştir.” (Kneale-Kneale, 1988: 119)

Kneale-Kneale’e göre günümüz okuyucusuna bu akıl yürütmedeki sadece bir önerme kabul edilemez görünmekte, kipliğe ait olan bu önerme ikincisi olup Aristoteles tarafından da bilinmektedir. Ona göre ya ilk önermenin kabul edilmesi ya da ilk ikisinin kabul edilerek üçüncüsünün reddedilmesini anlamak güç olmaktadır. Birinci önerme geçmiş olayların değiştirilemeyeceğini söylemektedir ama Diodorus’un buradaki üç önermenin bir arada neden doğru olamadığına ilişkin açıklamaları günümüze kadar gelememiş, ancak çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Kiplik ve iki değerlilikle ilgili problem Stoacılar açısından çok önemli olmuş ve bir bütün olarak Stoa görüşünü biçimlemiştir (Baltzly, 2014). Özellikle Chrysippus belirli bir geleceğe ait olumsal önermelerde de iki değerlilik ilkesi ile orta durumun yokluğu yasasını uygulamıştır. Orta durumun yokluğu yasası bir önermenin (p) kendisinin veya çelişğinin ($\sim p$) zorunlu olarak doğru olduğunu söylerken ($p \vee \sim p$), iki değerlilik ilkesi “veya” gibi bir eklemlerle tanımlanarak ($D \vee Y$) doğruluk tablosunda doğru ve yanlış olmak üzere yalnızca iki değere yer vermektedir. Bu konu daha önce de değinildiği gibi bu tezin de konusunu oluşturan Aristoteles’in *Yorum Üzerine* adlı eserinin 9. bölümünde, “deniz savaşı” örneği (Yarın bir deniz savaşı ya olacaktır ya da olmayacaktır.) üzerinden ele alınmış ve iki değerlilik bu örnek bağlamında kabul edilmemiştir. Aristoteles’e göre şimdiden bu önermenin ya doğru ya da yanlış olduğu kabul edilirse ve aslında savaş olmayacaksa (Y), şimdiden bunun üzerine kafa yormanın anlamı yoktur çünkü neye karar verilirse verilsin yarın bir deniz savaşı olmayacaktır. Baltzly bu akıl yürütmeyi, savaşa karar verilse bile doğal nedenler sonucu bir rüzgâr çıkacak ve yine savaş olmayacaktır, şeklinde bir örnekle güçlendirerek desteklemektedir (2014). Buna göre Aristoteles iki değerlilik ilkesini geleceğe ait olumsal önermeler açısından kabul etmemektedir çünkü yarın bir deniz savaşı olacağı şimdiden ne doğru ne de yanlıştır. (Burada Aristoteles’in erken bir şekilde belirsiz değeri yaklaşığı söylenebilir.) Ancak Cicero’ya göre Chrysippus bu görüşe katılmayarak ve mutlak bir determinizmi savunarak her şeyin kendisinden önceki nedenlerle kesin olarak belirlendiğini ve sonuç olarak ortaya çıktığını düşünmektedir.

Stoacıların her şeyin kendinden önceki nedenler sonucu olduğu görüşünün alternatifi her şeyin kader sonucu olduğu yani fatalizmdir ancak aslında Stoacılar fatalizmi kabul etmemektedir. Böylece Baltzly, *Yorum Üzerine* kaynaklı iki değerlilikten doğan fatalist modern akıl yürütmelerin de iki değerlilikten doğmuş olduğunu vurgulamaktadır (2014).

1.3.3. Stoa Mantığında Bileşik Önermeler

Stoacılar tüm önerme eklemlerini ele almakla birlikte özellikle koşullu önermeler üzerinde durmuşlardır. Koşullu önermeler (*συνημμένων*) ile ilgili tartışmalar Cicero'ya göre bunların doğruluk değerlerine ilişkin şartları üzerinden olmuştur. Problem, koşul önermelerinin ne sayılacağı ve işlevlerinin ne olduğu şeklinde belirlemiştir. Koşullu önermeler bir ön bileşen ve bir art bileşenden oluşan bileşik bir önerme olarak kabul edilmiştir. Bir koşullu art bileşeni (*ακολουθία*) yoluyla bir iddiada bulunmakta ve bunu da ön bileşenden (*ακολουθείν*) çıkararak gerçekleştirmektedir. Burada ön bileşen ile art bileşen ilişkisi, geçerli bir akıl yürütmedeki öncül ile sonuç ilişkisi gibi düşünülmüştür.

1.3.3.1. Philon'un Koşullu Önerme Çalışmaları

Philon'un koşullu önermelere ait doğruluk ölçütü doğruluk fonksiyonudur. Antik dönemde koşullu bir önermenin doğruluğu en düşük koşula bağlanmış bir şekilde anlaşılmaktadır. Philon'a göre bir koşullu önermeyi yanlış kılan tek durum ön bileşenin doğru art bileşenin yanlış olduğu durumdur. Bunun dışındaki üç durumda önerme hep doğru olmaktadır ve bu kabul modern anlayışla da aynıdır. Philon'un bu açıklamaları doğruluk fonksiyonu mantığının temellerini oluşturarak günlük dilin dışına çıkmış ve soyutlamaya gidilmiştir.

Ancak Philon'un bu görüşünün içerik ve zaman hesaba katıldığında bazı sakıncaları ortaya çıkmıştır. Bu sakıncalardan ilkinde göre, ön bileşenle art bileşen arasındaki ilişkinin koşullu önermenin doğruluğu açısından içeriksel uygunluk şartı olmaması durumudur. Örneğin "Erdem yararlıysa gündüzdür" önermesi Philon'un mantığında doğrudur çünkü içerik uygunluğu gerekli değildir. Ancak bu tip önermeler içeriksel bir yapı paradoksu da ortaya çıkarmakta ve bu dönem mantıkçıları da bunu bilmektedirler. İkinci sakınca zamanla ilgili olup Philon'un görüşlerinden koşullu önermelerin zamanla değiştikçe doğruluk değerlerinin de değiştiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin "Gündüzse gecedir" önermesi gece doğru ama gündüz boyunca yanlış değerini almaktadır. (Çünkü gece olunca önermenin ön bileşeni yanlış, art bileşeni doğru olacağından önerme de doğru olacak ama

gündüz boyunca önermenin ön bileşeni doğru, art bileşeni yanlış olacağından önerme yanlış değerini alacaktır.) Üstelik bu durum akıl yürütmelerin geçerlilik ve geçersizlik durumlarının da değişebileceği şeklinde bir sakıncaya yol açmaktadır.

1.3.3.2. Diodorus'un Koşullu Önerme Çalışmaları

Diodorus'a göre koşullu bir önermenin doğru olması, geçmişte ya da şimdi ön bileşeninin doğru, art bileşeninin yanlış olma olanağının olmamasına bağlıdır. Bobzien burada zamana yapılan vurgunun, doğruluk değerinin değişebilirliğini savunan Philon'un görüşüne Diodorus'un katılmadığını gösterdiğini düşünmektedir. Koşullu bir önerme Diodorus'ta sadece "şimdi" doğru olurken bu "şimdi", Philon'daki "her zaman"ı karşılamakta ve aslında her zaman doğru olmaktadır. Ayrıca Grekçenin de içinde olduğu birçok dilde geniş zaman şimdiki zamanla ifade edildiği için de böyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Örneğin "Yürürsem hareket ederim" önermesi şimdi doğrudur çünkü (şimdi açısından) hiçbir zaman ön bileşeni doğruyken art bileşeni yanlış olamaz ve böyle bir koşullu önerme doğruluk değerini değiştiremez. Önerme eğer belli bir zamanda doğruysa her zaman doğrudur, eğer belli bir zamanda yanlışsa her zaman yanlıştır. Bu açıdan Bobzien, Diodorus'un ölçütünü modern kesin anlam anlayışına benzetmiş ve bunun da eksik ve fazla yanlarını taşıdığını düşünmüştür (2011).

Tüm bu çalışmalar en azından bir konuda düzenli çalışma ve araştırma yapıldığını ortaya koymaktadır. Peripatetikler ve Stoalılar bazı konularda birbirlerinin mantık sistemlerini göz önüne almaya başlamışlardır ve bugün bakıldığında aynı konuda hem terminoloji hem de kuramlar açısından iki farklı yaklaşım da gözlenebilmektedir. Aristoteles kıyası "kategorik kıyas" olarak, Stoacıların adapte ettiği kıyaslar ise "koşullu (hipotetik) kıyas" olarak bilinmeye başlanmıştır. MS 2. yüzyılda Galen bu iki ayrı geleneği sentezlemiş ve üçüncü bir tür kıyas olarak "bağıntılı (görelî) kıyas"ları geliştirmiştir ki bu kıyas türü matematiksel çıkarımların biçimleri konusunda fayda sağlamaktadır. MÖ 1. yüzyıldan MS 2. yüzyıla dek olan Platoncular'ın Platon'a dayanan mantığı başarısız olunca yerini Yeni Platoncular'ın kendilerine uyarlamış oldukları Aristoteles mantığı almıştır. Böylece mantık konusunda Aristoteles sonrasında Stoalılar ve sonraki Peripatetiklerin yapmış olduğu çalışmalar söz konusu edilebilmektedir. Geçirilen bu sürecin sonunda birleşen ve senteze ulaşan iki ayrı mantık geleneği (Peripatetik-Stoa) Roma dönemi ve Ortaçağ başlarında Aristoteles mantığı olarak sonraki gelişim seyrini izlemiştir. Latin mantıkçılar olarak da özellikle Apuleius (MS 2. yüzyıl civarı) ve Boethius'un çalışmaları Ortaçağ'a girişte Aristoteles mantığının bir tamamlayıcısı olmuştur (Bobzien, 2014).

Batı mantığının Ortaçağ'daki gelişimine doğrudan geçmenin tarihsel olarak bir eksiklik ve kopukluk yaratacağı kesindir. Çünkü mantığın gelişim tarihi içinde Peripatetik geleneğin Ortaçağ İslam dünyasında da yorumcularla ve yapılmış olan çeşitli çalışmalarla bir varlığı söz konusudur. Üstelik bu kültür dünyasında ortaya çıkmış olan isimler ve başarıları Batı'nın da o dönem ve sonrasındaki başarısını ve gelişimini önemli ölçüde belirlemiştir. Bu amaçla bu çalışmada Thomas Aquinas'a dek Batı Ortaçağ'ındaki mantığın seyrine geçmeden özellikle İbn Sina bağlamında Doğu İslam dünyasında yapılmış olan mantık çalışmaları ve Peripatetik çizgi ele alınmış olacaktır.

2. ORTAÇAĞ İSLAM MANTIĞI

Bu başlık altında tarihsel bilgilere geçmeden önce önemli bir problem olan İslam dünyasında bir felsefenin olup olmadığı sorunu tartışılarak yorum getirmek amaçlanmıştır. Felsefenin bir alanı olarak da kabul edildiği için bu problem esasında mantığa ait gibi de görünmektedir. Yapılmış olan özgün felsefe ve mantık çalışmaları ile Peripatetik geleneğin evrim çizgisinin buradaki varlığı ve yine kültüre ve çağa göre değişen felsefe tanımlarının olacağı gerçeğinden yola çıkılarak bu coğrafyada bir felsefe-bilim geleneğinin olduğu düşünülmektedir. Ayrıca İslam'la ilgili bu alt bölümün ait olduğu mantık tarihi bölümüne oranının görece olarak daha ayrıntılı ve uzun olmasının bir gerekçesi de bu düşünceyi temellendirme amacıyla olmuştur.

İslam felsefesinin varlığı problemine değindikten sonra bu felsefenin ortaya çıkışını sağlayan çeviriler ve sonucunda ilk filozoflarının ortaya çıkışı, bu filozofların üzerinde etkili olan eğitim sistemi açıklanacaktır. İslam felsefe ve biliminin oluşumunun bu temelleri verildikten sonra Kindi (MS 800-870), Farabi (MS 870-950) ve bu bölümün merkezindeki isim olan İbn Sina ele alınacaktır.

2.1. İSLAM FELSEFESİNİN VARLIĞI PROBLEMİ

De Boer'e göre Aristoteles'i İslam'da ve Doğu'da anlayış biçimi genellikle tam hakkını veren bir biçimde değil, yanlış ve İslam teolojisine uyarlayan bir tarzda olmuş ve böyle olmasında da Aristoteles'in Yeni Platoncu özetlerine, yorumlarına veya bu tip eserlere bağlı kalmak etkili olmuştur (2001: 48). Ayrıca İslam düşünce yapısıyla Yeni Platonculuğun düşünce yapısı benzer olduğu için kaynak olarak buraya yönelmek fazlasıyla tercih edilmiştir. Tek bir hakikat kaynağına yönelmek inanç sistemlerine daha uygun düşmüştür.

Boer, Müslüman düşünürlerin ve yazarların bu tip eserleri fazla yorumlamadan veya eleştirmeden, yeni ve yaratıcı bir şeyler ortaya koymadan aldıklarını ve bir tür nakil işlemi gerçekleştirdiklerini iddia etmektedir. Bunun sonucunda da özgün fikirler çıkmadığı, eleştiri geleneği oluşmadığı gibi dinsel ve ideolojik sistemlerde görülen bir üstada bağlanma yatkınlığıyla Platon ve Aristoteles'in bir nevi peygamber rütbesinde görülmüş olduğunu düşünmektedir. Ona göre, bu filozoflara ait gerçek veya sahte eserler ayırt edilmeden birbirleriyle veya kendi düşünceleriyle uzlaştırılarak onların görüşlerinden açığa çıkan bilgelige (hikmet) ve öğretime ait konulara önem verilmiştir:

"(...) Bununla Aristo'nun ilmi görüşlerinin kabulü için bir zemin hazırlamaya gayret ettiler. Bununla birlikte Aristo'nun öğretisi diğer fırka ve mezheplerde olduğu gibi Aristocular tarafından da yüksek gerçek olarak gösterildi. (...)" (De Boer, 2001: 49)

Boer kısaca İslam felsefesinin eklektik bir yapıda olup özgünlükten yoksun ve yeni sorunlarla yöntemleri bulamayan, eski problemlerin ve fikirlerin tekrarından ibaret olduğunu düşünmektedir. Elbette ki tüm düşünürlerin ve tarihçilerin buna katıldığını söylemek mümkün değildir. Örneğin, Walzer ve Arslan gibi birçok yazar Boer'in bu tezine katılmamaktadır. İslam'da ortaya çıkan Grek tarzı felsefe geleneği için Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd (1126-1198) gibi isimler sayılabildiği gibi bu tip bir felsefeyi eleştirerek kendilerini temellendiren kelam geleneğinin varlığı veya Gazali gibi isimlerin de eleştirel bir tavırla yine felsefe yapmış olmaları karşı bir argüman olarak ifade edilmektedir.

"(...) "Aslında İslam dünyasında ilgi çekici felsefi düşünceler pek çok gelenek içinde ve yüzyıllar boyunca var olagelmıştır. Felsefi ilgi sadece İbn Sina gibi yazarların "felsefi" olduğu kuşku götürmez eserlerinde değil, çetrefil kelam geleneğinde, bunun yanı sıra fıkıh ilminin ilkelerine (usûlü'l fıkıh) dair eserlerde, Kur'an tefsirlerinde, tabiat bilimlerine dair çalışmalarda, ahlak ve modern siyaset felsefesine tekabül eden bazı edebi eserlerde (edeb) de mebzul bulunmaktadır" (...)" (Alper, 2012a: I, 21-22)

Gerçekten de İslam'da bir felsefe, kendine özgü bir felsefe, dolayısıyla yenilik var olmuştur. Arslan, üstelik bu felsefenin sanıla geldiği gibi Doğu'ya özgü ve ayrı bir tarzda

olmayıp Grek felsefe geleneğinin bir devamı şeklinde kendisini ortaya koymuş olduğunu düşünmektedir (2013: 1-6). Böyle düşünen yazarlara göre İslam dünyası içinde yapılmış olan ister Grek tarzı olsun, ister tasavvuf, kelim ve İslami bilimler gibi Grek tarzı dışında olsun tüm düşünce hareketleri bir felsefe etkinliği olarak görülmek durumundadır. Hatta İslam dünyasında bilim ve felsefenin İslamiyet'in çıkışından sonraki çeviri faaliyetlerinin oluşturduğu temelde başlamayıp daha öncesine dayandığını ileri süren görüşlere de rastlanmaktadır.

"(...) İslam dünyasında felsefe, kadim/antik kültürlerden yapılan tercümeyle başlamamıştır; aksine İslam dünyasında tercüme hareketinden önce felsefe hareketi başladığı için veya felsefi bir zihniyet ve hareket baş gösterdiği için bu tercüme işine girişilmiştir. (...)" (Alper, 2012a: I, 26-27)

Bu nedenle yapılan faaliyet ister orijinal olsun ister olmasın ya da daha önce veya daha sonra başlasın her durumda tarihi bir gerçeklik olarak "felsefe"nin varlığı tartışılmamaktadır.

Walzer ise Müslümanların felsefe (*falsafa*) olarak adlandırdıkları faaliyetin Grek düşüncesine dayandığını ve sonraki yüzyıllarda Roma imparatorluğunda çeşitli felsefe okullarında öğretimin sürdüğünü belirtmektedir. Bu yeni çevrelerde ne klasik Grek dini ne de Hıristiyanlık olduğundan ve farklı diller, farklı kültürler bulunduğundan felsefe de farklı şekillerde belirmiştir (2008: 643).

Ancak ona göre 12. yüzyıldan 18. yüzyıla dek Latince çevirilerle yer bulan İslam Ortaçağ felsefe çalışmaları artık Batı üniversitelerinin öğretim programları içinde pek yer almamakta, artık Platon, Aristoteles ve Plotinus (MS 205-270), her ne kadar bu gelenekten gelmiş olsalar bile Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd ile ilişkilendirilerek ele alınmamaktadır (2008: 644). Bu nedenle Walzer Batı dünyası açısından İslam felsefesini bilmenin gerekliliklerini şöyle sıralamıştır:

"(...) Öncelikle felsefe bu geniş İslam coğrafyasının yaygın bir özelliği olmamasına rağmen Ortaçağ İslam felsefesi (*falsafa*) tarihini ve esasını tanımak bu alanı araştıranlar açısından şarttır. Aynı şekilde felsefeyi tüm bir Grek uygarlığının da temel yaşam biçimi olarak görmek de hatadır ve İslam dünyasında felsefenin konumu

farklıdır. Felsefe bu uygarlığa dışarıdan ve yabancı kavramlarla gelmiş, aslına uygun şekilde gelişmemiştir. Batı, şu an İslam uygarlığının kendine has bir özelliği olarak İslami felsefeyi anlamının uzağında görünmektedir. Ancak İslam yaşamı, teolojisi, hukuku ve edebiyatı konusunda sabırla yapılan çeviri ve yorumlar yoluyla yapılacak karşılaştırmalar yardımcı olabilecektir. Böylece Batı'nın felsefeden ne anladığıyla İslam'ın ne anladığı arasındaki fark ortaya çıkacaktır.

İkinci olarak da Ortaçağ İslam felsefesine klasik Grek felsefesinin bir devamı gibi davranmanın doğru olan tavır olmasıdır. Çünkü bu felsefe, Grek felsefesinden yapılan çok sayıda çeviri üzerine inşa edilmiştir. Grek felsefesinden çeşitli bilimsel eserler de dahil olmak üzere yapılmış olan çeviri çabaları takdire değerdir. Greklerin kendileri bile yabancı kaynaklardan böylesine çeviriler yapmamıştır. Arap kaynaklarından bugün bile yapılacak dikkatli analizler önemli katkılar sağlayacaktır. Arap çevirilerindeki Grek metinlerinin kavramlarının karşılaştırılması anlamaları kolaylaştıracaktır.

Üçüncü olarak Batı felsefe terminolojisi tarihi üzerine yapılacak çalışmalar Arap felsefe terminolojisinin analiziyle uyum içindedir. Özellikle klasik Grek ve Latin terimleriyle bunların Arapça karşılıkları, yeni Arapça terimler ile Ortaçağ Latin çevirmenlerinin Arapçadan yaptığı çevirilerde kullandıkları terimler birlikte alınmalıdır. Bu alandaki çalışmalar çok az olup çağımızdaki klasik çalışmalar içinde geç Grek felsefesi ihmal edilmektedir. (...)" (2008: 644-646)

Bir Batılının gözünden bu tür değerlendirmeleri duymak oldukça ufuk açıcı görünmekte ve içinde bulunduğumuz kültürü daha iyi tanımaya teşvik etmektedir. Sadece felsefe açısından değil mantık da dâhil olmak üzere bilimin her alanında aynı belirlemeler geçerlidir. Bu bağlamda mantığın gelişimi çeşitli kültür dünyalarında zenginleşerek ilerlemiş ve tarihsel devamlılığını gözler önüne sermiştir.

Walzer düşüncelerini şöyle geliştirmektedir:

"(...) Dördüncü olarak Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofların Ortaçağ Latin çevirilerinin Arapça orijinallerine ait birinci el bilgiler Batı Ortaçağ felsefesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Karşılaştırmalı çalışmalar şaşırtıcı sonuçlar verebilecektir. Klasik gelenekten gelen Batılı uzmanlar Doğu dilleri konusunda çekingen davranmaktadırlar. Ortaçağ Yahudi felsefesi çalışan öğrenciler Müslüman düşünürlerin aslında kendilerine yakın olan diline pek yaklaşmamaktadırlar.

Beşinci olarak İslam felsefesinin felsefi hakikat ile dini anlayış arasındaki tartışmada takdir edilmesi gereken bir pozisyon aldığı söylenebilir. Müslüman Arapların katkısı ilgi çekici ve çok akıllıca olmuştur ve Grek Patristik yazarlarından oldukça da farklı bir biçimdedir. Çünkü bunlar dogmatik geleneğe bağlıyken İslami gelenekte henüz böyle bir şey olmamıştır. Gazali'nin felsefeye karşı olan tavrı bunu sonradan gerçekleştirmiş ve İbn Rüşd de buna karşı bir savunma yazmış ve bu tartışma oldukça derin bir biçimde İslam dünyasını etkilemiştir.

Altıncı olarak, İslam felsefesine bu kadar geniş kapsamlı ve genel bir görüş açısıyla bakmayı denemek çekici görünmektedir çünkü Batı uygarlığı geleneğinin

devamlılığında bir etkisi olmuştur. Her ne kadar felsefe genel anlamda düşünülürken asıl vatanı olan klasik Grek'te doğmuşsa da sonradan bunun yerine geçecek bir yer bulmuştur. Birçok felsefi problem hem Grek'te hem de Arap dünyasında aynı şekilde ele alınmıştır ve İslam felsefesi kendi öncellerinden olabildiği kadar daha ayrıntılı incelemeler yapmıştır. Grek geleneğinin Arap dünyasına geçişi de tümüyle farklı olan bu dünyada problemlerin ele alınışı ve kendilerine uyarlanması da adım adım izlenebilmektedir. Bu sayede sorulara verilen yeni cevaplar öğrenilebilmekte ve tekrar edilmemektedir. Ayrıca bu çalışmalar farklı uygarlıklardaki tarihsel devamlılığı göstermektedir ve Avrupalı tarihçiler için oldukça değerli bir veridir. (...)" (2008: 646-647)

Walzer'in oldukça objektif olan bu değerlendirmeleri özellikle bir dönemin felsefe hayatını bilmenin gerekliliğini ve Batı'nın kendi temelleri ile felsefenin devamlılığını (*philosophia perennis*) kavraması açısından bir zorunluluğu da göstermektedir. Benzer bir yaklaşımın içinde bulunduğumuz kültür dünyasından Antik Grek, İslam ve Hıristiyan felsefelerine doğru olması gerekliliği açıktır. Çünkü tek felsefe yapma tarzının Grek kaynaklı bir felsefe olmadığı, farklı felsefe yapma tarzları olabileceği dolayısıyla Doğu'nun veya İslam dünyasının da kendine has bir felsefesi olduğu, olabileceği tezleri de söz konusudur. Bu tür tezlerin önemli temsilcileri olarak günümüzde Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlur Rahman hemen akla gelen isimlerdendir. Türkiye'de ise Mehmet Aydın ve Kenan Gürsoy gibi felsefeciler düşüncelerini bu yaklaşım üzerinden inşa etmeye çalışmaktadırlar. Daha önce görüşlerine değinilen Ahmet Arslan'ın bu konuyla ilgili çalışmasının sonuç kısmına göre Ortaçağ İslam dünyasında felsefe açısından durum şu olmuştur:

"(...) O halde başta sorduğumuz soruya cevap olarak yaptığımız bu kısa araştırmada vardığımız sonucu kısaca özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz: Evet, Ortaçağda İslam dünyasında, oldukça yüksek düzeyde bir "felsefe" hareketi vardır. O, özellikle yukarıda temas ettiğimiz alanlar ve bu alanlarda çalışmalar yapan kimseler yani felsefeci, kelamcı ve mutasavvıflar tarafından temsil edilir ve yine o, hem özel olarak İslam uygarlığının ayrılmaz bir parçası olarak, hem Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içinde önemli bir yere sahiptir." (2013: 30)

Nasr ise İslam felsefesi kavramını daha geniş algılayarak sadece Grek geleneğini devam ettiren Peripatetik okulun İslam dünyasındaki devamının bu kavramın karşılığı olmadığını belirtmektedir. Ona göre İslam felsefesi, İslam dininden, peygamberinden ve kutsal kitabından temelini bulan bir Müslüman felsefesidir. Bu felsefe başlarda "felsefe"

adını almış olsa da sonradan adı değişerek “hikmet” olmuştur. Öte yandan kapsamı geniş olan İslam felsefesi kavramı içine İran ve doğusunda binlerce yıldır usta-çırak ilişkisi içinde ve sözel yapıda olan faaliyet de girmektedir. Yine Arap coğrafyasında da kelam ve sufi geleneğin bastırdığı kısa sürmüş kendine özgü bir felsefe var olmuştur ve aynı durum Osmanlı/Türkiye için de söz konusudur. Nasr elbette bu düşünceleriyle kelam, tasavvuf, fıkıh gibi İslami entelektüel hayata ait etkinlikleri de felsefe kavramını genişleterek felsefenin içine almaktadır. Son temsilcisi İbn Rüşd olarak takdim edilen geleneğin Batı bakışıyla yansıtılan oryantalist bir tutum olduğunu, Arap-İslam felsefesi deyiminin ise bunun uzantısı olarak İslam felsefesini sadece bu geleneğe indirgediğini söyleyerek eleştirmektedir (Nasr, 2007: I, 29-37).

Kenan Gürsoy da benzer bir düşünceden yola çıkarak Türkiye’de bir felsefe geleneğinin olmadığını, temel nedeninin ise kültüründen, dilinden, tarihinden kopmuşluk olduğunu, bu özelliklere sahip olan içinde bulunulan toplumdaki insan unsuruna dönerek felsefe geleneği oluşturulabileceğini düşünmektedir (Gürsoy, 2006: 13-19).

Tüm bu yorumlar “felsefe” kavramını oldukça geniş almanın ve içinde bulunulan koşullara göre biçimlenebileceğinin farkında olunması gerekliliğini ortaya koymaktadır. İslam felsefesi ifadesi de bu bağlamda İslam dünyası içinde farklı unsurlar tarafından üretilmiş olan her türlü eleştirel anlama etkinliğini içine almaktadır.

Sonuç itibarıyla Peripatetik geleneğin Antik Grek toplumundan İslam toplumuna oradan da Batı Hıristiyan toplumuna doğru kendi kültüründen de bir şeyler katarak evrimleştiği ve ortaya çıktığı her toplumda kendine özgü bir karakterle o toplumda var olduğu açıktır. Şu ya da bu nedenle bir geleneğin kırılmasını veya hiç açığa çıkmamış olmasını bir toplumun ve bir kültürün tümüne mal ederek yok saymak oldukça yanlış ve hatalı bir tutum olacaktır. Düşünce tarihinin gelişimine bakıldığında entelektüel birikimin tüm insanlığın ortak bir değeri ve ürünü olduğu görülmektedir. Uygun koşullar oluştuğunda her toplum ve her kültür yüksek düzeyde başarılar ortaya koyabilmiş, akılsal etkinlik hep benzer biçimlerde açığa çıkma fırsatını yakalamıştır.

2.2. ÇEVİRİ FAALİYETLERİ VE İSLAM FELSEFESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Herhangi bir temel olmadan bilimsel ve felsefi düşüncenin belli bir seviyeye gelebilmesi zahmetli ve zor bir süreç gerektirmektedir. Çevirilerin sağlamış olduğu zemin üzerine İslam coğrafyasında da Batı Avrupa’da da önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Aynı olgu aslında çağdaş dünya, Türkiye için de geçerlidir. Osmanlı ya da Türkiye Cumhuriyeti

döneminde yapılmış olan ve hala yapılan çevirilerin bilimsel felsefi malzeme birikimini sağlaması sonucu bu alanlarda daha olumlu gelişmeler olduğu gözlenmektedir. Burada önemli olan nokta çevirmenlerin ve çevirilerin niteliği, terminoloji, dile hâkimiyet ve orijinale sadık kalma ve koruma gibi çeşitli sorunlarla kendini göstermektedir. Ancak her çeviri faaliyetinde bu tür sıkıntılar yaşanarak bir şekilde aşılmış ve ivmeyi sağlayacak olan temel oluşturulmuştur. İslam coğrafyası da çok önemli olan bu süreci gerekli desteği alarak gerçekleştirmiş ve eğitim sistemlerinde Grek geleneğini sentezleyerek ilk filozof ve bilim adamlarını bir devamlılık içinde ortaya çıkarabilmiştir. Bu alt bölüm bu bağlamda İbn Sina'yı yaratan ortamın temel yapısını ele alacaktır.

Hiz. Muhammed'in 632 yılındaki ölümünden sonra yönetim halifelere geçmiş, ilk dört halifenin (632-661) yönetim merkezi Arap yarımadası ve Hicaz (Hz. Ali hariç, çünkü onun yönetim merkezi Kufe'dir), sonraki Emevi halifeleri dönemindeyse (661-750) Şam olmuştur. Emevi hâkimiyetinden sonra MS 750 yılları civarında Abbasiler başa geçmiş ve uzun yıllar hüküm sürmüşler (750-1258), başkenti Şam'dan Bağdat'a taşımışlardır. Talas savaşının (751) da yapıldığı bu dönemde ilk kez Türklerin kitleler halinde Müslümanlaşması başlamış ve yine Mehdi döneminde ilk kez İstanbul kuşatılmıştır (782). Bu dönemde ayrıca İslami egemenlik Atlantik'ten Orta Asya'ya dek genişlemiştir. Şam ve Bağdat yüzlerce yıldır Bizans ve İranlıların yan yana oldukları bir Grek toprağıyken Araplar Sasanileri devirerek sonuçta her ikisini de yenmiş ve kendi egemenliklerine almışlardır. Bunu yaptıklarında Bizanslılardan sadece Hıristiyanlığın hâkimiyetinde olan Mısır'ı değil onların egemenlik kurduğu Asya illerini de ele geçirmişlerdir.

Bu tarihi koşullar İslam felsefesine ait bazı temel özellikleri de ortaya koymaktadır. Öncelikle Hıristiyanlığın gelişim sürecinin aksine İslam kültür dünyasında Helenistik belgeler hala varlığını korumuştur. Bir diğeri İslam felsefesinin ortaya çıkışı bir sülale değişimiyle olmuş ve Abbasiler, Emevilerin tersine Müslüman-Arap olmayanlara toleranslı olup politik, dinsel ve özellikle edebi açıdan 9. yüzyılda hızlı bir gelişmeye yol açmışlardır. İslam felsefesi birbiriyle kültürün her alanında bağlantılı olan Grek ve Asya çevreleriyle etkileşim içinde olmuştur. İslam felsefesinin ortaya çıkışı işte bu Abbasi egemenliğinin olduğu 9. ve 10. yüzyıllara denk gelmektedir.

2.2.1. Çeviriler

Abbasi döneminde başkent olan Bağdat'ta zengin bir entelektüel ortam oluşmuştur. Araplar'ın görev anlayışları, İranlıların kültürü ve tarihi, Hıristiyan Süryanilerin dil alanındaki katkıları ve Harran'daki Grek mirası bunun önemli nedenlerindedir. Bilgi arayışında

özellikle İran öne çıkmış, sanat ve edebiyatta çok önemli katkılarda bulunmuştur. Bir başka deyişle bir İslam uygarlığı kurulmuş ve buna tüm ulusların katkısı olmuştur. Bu süreçte halifelerin etkisi önemlidir. El Mansur (ö.775) özgür bir bakış açısıyla öğrenime yönelirken sonraki halife Harun el Reşid bir çeviri merkezi (*Beyt-ül Hikme*) ve kütüphane kurdurmuş, birçok uzmanı buraya getirmiştir. Pek çok kaynağın bulunduğu bu merkezde yoğun bir entelektüel faaliyet başlamış, Arap dili ve grameri üzerine çalışılmış, İslamiyet öncesi şiirler kayıt altına alınmıştır. Kişisel ve halka yönelik kütüphaneler çoğalmış ve çok değerli el yazmaları buralarda toplanmıştır.

Bu sayede oluşmuş olan felsefi ve bilimsel çalışmalara ilişkin çok geniş bir kütüphane oluşturulmuş ve hizmete sunulmuştur. Son Emevi halifesiyle ilk Abbasiler özellikle bu çeviri faaliyetlerine fazlasıyla destek vermişler ve Abbasiler açısından bu desteğin bir siyasi arka planı da olmuştur çünkü Müslüman teolojisi ve İranlıların Antik dönemden kalan mirasları kültürel bir denge sağlamıştır. Özellikle felsefi olmak üzere entelektüel ortam bir felsefi çeşitlilik de sağlamıştır. Süryani çevirmenlerin etkisiyle Müslümanlaşmış bir Platon, Plotinus ve Aristoteles diğer araştırmacılara felsefi yorumlar ve vecizelerle katkıda bulunmuştur.

Teoloji (ilahiyat) ve İslami felsefe (kelam)* okullarından rasyonalist yapıda olan Mutezile İslam filozoflarından fazlasıyla etkilenmiştir. Dinsel, mistik alandan bağımsız bir gelişim kelam okullarından akılcı Mutezile anlayışına rağmen oldukça yavaş gerçekleşmiştir. Böylesine bir seküler sürecin gelişimi Arap felsefe dili ve terminolojisini örnek alarak gerçekleşmiştir. İlk ortaya çıkışı Emevi döneminde Suriye ve Irak'ta çoğunluğu İranlı olan Müslüman ve yabancı unsurlara dayanmaktadır. Akılcı bir anlayışın oluşabilmesinde yeni imparatorluğun yönetsel kaygıları ve örgütlenmeye ilişkin sorunları etkin olmuştur. Mektuplar ve devlet işleriyle ilgili kayıtlar bu dilin oluşmasının öncüsü olup İbn Mukaffa (724-759) buna bir örnektir. Afnan'a göre sekülerleşme sürecinin oluşumunda İbn Mukaffa Aristoteles mantığını İslam dünyasına sokan ilk kişilerden biri olup *Organon*'un bazı bölümlerini çevirmiş ve bu dilde felsefe yapılabileceğini göstererek önemli bir katkıda bulunmuştur. (Afnan, 1958: 10-11)

Halife Memun döneminde (813-833) Abbasilerin entelektüel ilgileri fazlasıyla artmış, Aristoteles'e yönelik çalışmalar yoğunlaşmıştır. Halife Memun'un kişisel ilgisi ve merakı sayesinde Anadolu ve Kıbrıs'tan Grek eserleri ve bilim adamları getirtilmiştir. Cundişapur'da

* "İslami felsefe (kelam)" ve "İslam felsefesi" ifadeleri kavramsal olarak birbirinden farklı anlaşılmalıdır. Kelam, Ahmet Arslan'a göre "İslam dininin inançla ilgili öğelerini rakip teoloji ve öğretilere karşı savunmayı (apoloji) kendisine amaç edinen spekülatif (teorik) karakterli bir düşünce hareketi"dir (2013: 6). Oysa İslam felsefesi tüm bir İslam uygarlığı içinde yapılmış olan felsefe etkinliğidir.

(İran) bulunan tıp ve felsefe okullarını desteklemiş, şair, bilim adamı ve çevirmenlere hediyeler vermiştir.

Böylesine verimli bir ortamda bilgi arayışı için yolculuklar yapılmış, dilbilimciler Arapça çalışmalarını hızlandırmış, coğrafyacılara yeni fethedilen yerlere gitmişler ve Suriye'den Grekçe kaynaklar getirilerek sonuçta bu dil öğrenilmiştir. Halife, edebiyat ve çeviriyle uğraşan aileleri zenginliğe boğmuş, çeşitli kütüphaneler ile astronomi çalışmaları için merkezler kurulmuştur. Tüm bu nedenlerle İslam felsefesi özgür, zinde ve akılcı bir yola girmeye başlamıştır. Bu anlamda İslam felsefesinin ana temeli klasik Grek dünyasıdır ve bu da İslami düşünce içinde İslam felsefesinin doğumundan daha önce var olan kelamcılar ve Mutezile ile bağlantılıdır. Bunlara Helenistik dönem akımlarından Stoacı, Yeni Platoncu, Gnostik, Maniheizm ve benzeri düşüncelerden birçok etki katılmıştır (Afnan, 1958: 13). Ancak tüm bunlar İslam felsefesinin kendine özgü bir yapısı olmadığı anlamına gelmemektedir. Grek felsefesiyle karşılaştırıldığında elbette daha dini ve etkilere açık bir yapısı söz konusudur ancak benzer bir yapı Batı Hıristiyan felsefesi için de geçerlidir.

Dinsel Mutezile düşüncesi hem dini hem de felsefi ilkeler çerçevesinde çalışmalar yapmış, *felasif* (filozof) olarak adlandırılan kişiler özünde gerçek birer Müslüman olmuşlardır. Kelam ve Mutezile Okulu Abbasilerin resmi görüşü olmuş ve dönemin düşünce hayatını biçimlendirmiştir. Afnan'a göre dönemin düşünürleri akılcı açıklamalara yöneldiler de tam olarak ne filozof ne de özgür birer düşünür olmuş ama iyi birer teolog olmuşlar, etkileri ise çok derin ve geniş olmuştur (1958: 17).

Daha önce ele alındığı gibi İslam felsefesinin seküler ve özgün olup olmadığı bir soru konusu olmuş, felsefe sözcüğü tarihi boyunca çok çeşitli ve farklı anlamlara gelebilmiştir. Presokratikler, Aristoteles, Stoacılar ve Helenistik dönem düşünürleri için felsefe sözcüğünün anlamı farklı olmuştur. Abbasi döneminin Bağdat'ında da bu sözcüğün anlamının farklı olması normaldir. Ancak felsefenin Greklerdeki akılcı düşünme anlamıyla İslam'daki kelam geleneği açısından dinin temellerini uyumlu hale getirme anlamı da felsefenin içine girmektedir. Bu yanı sıra klasik Grek düşüncesine ek olarak Stoacılar ve Yeni Platonculardan da fazlasıyla etkilenmişler ve bunu Ortaçağ'da Hıristiyan felsefesine aktarmışlardır.

Grek düşüncesi Bağdat'a farklı yollardan gelmiştir. Araplar Mısır'ı fethettiğinde hala faaliyette olan Atina kaynaklı klasik felsefe okuluyla İskenderiye'de karşılaşmıştır. Farabi de bu okulun etkilerinden söz ederek Antakya ve Merv okullarının İskenderiye okulunun etkisinde olduğunu belirtmektedir (Afnan, 1958: 14). Farabi hocalık yapmak için önce Bağdat'a sonra İran'a gitmiş, İbn Haylan'ın öğrencisi olarak Grek felsefesini öğretmiştir.

Grek felsefesinin girişi ise öncelikle Süryaniler aracılığıyla Kuzey Irak üzerinden olmuştur. İskenderiye okulunun pagan kökenlerine rağmen Antakya piskoposu MS 4. yüzyıl civarında buradaki okulu onun bir devamı olarak kurmuştur. Kilisenin dili Grekçe olup dinsel konulardaki tartışmalar bu dilde yapılmış klasik bilgilerin yanı sıra felsefeyle desteklenerek Helenik bir yapı arz etmiştir. Bundan sonra Nusaybin'de başka bir okul kurulmuş ve sonradan Urfa'ya taşınmıştır. Bu okulda daha çok İranlı hoca ve öğrenciler olduğu için İran Okulu olarak da bilinmiştir. Hıristiyan Süryanilerin Batı ve Doğu kilisesi veya Yakubilik (Batı Süryanileri) ve Nasturilik (Doğu Süryanileri) şeklinde bölünmeleri Arami dünyasında önemli sonuçlar doğurmuş, çeviri faaliyetlerini olumsuz etkilemiştir. Ancak bu bölünmeden önce bile Süryaniler, Aristoteles, Hipokrat ve Galen'in ve Kilise babalarının Grekçe olan eserlerinden çeviriler yapmış, bu konuda Nusaybin, Urfa ve Cundişapur önemli merkezler haline gelerek Grekçeden Süryaniceye ve oradan da Arapçaya çeviriler gerçekleşmiştir.

Huneyn'in merkezde yer aldığı profesyonel çevirmenlerin çoğu Hıristiyan olup değişik gruplar halinde bulunmuşlardır. Afnan'a göre bunları Huneyn öncesi, Huneyn dönemi ve Huneyn'in öğrenci ve akrabalarından oluşan daha sonraki dönem olarak ayırmak mümkündür (1958: 18). Bu çevirmenlerin asıl görevi de Galen'e ait eserleri çevirmek olmuştur. Çevirileri Grekçeden Süryaniceye, Grekçeden Arapçaya, Süryaniceden Arapçaya ve Arapçadan Süryaniceye olmak üzere gerçekleşmiştir. Aynı eserlerin farklı kişilerce farklı çevirileri ile aynı eserlerin aynı kişiler tarafından farklı çevirileri de olmuştur. Çeviriler eserin kendi yazarından veya başka kişilerin düzenlemelerinden olabildiği gibi tek kişi tarafından aynı veya farklı eserlerin hem Süryanice hem de Arapça çevirileri yapılmıştır. Ayrıca aynı eserlerin farklı kişilerce farklı bölümleri çevrildiği gibi bazı çeviriler orijinal metnin yokluğundan dolayı tamamlanamamıştır. Ancak tüm bunların sonucunda Galen İskenderiye ve Bağdat okulundaki Hıristiyanlarca ayrıntılı bir şekilde etüt edilmiştir.

Bu çevirmenlerin toplamış olduğu çeşitli kopyalar, orijinale olan bağlılıkları ve müthiş çabaları modern uzmanların hayranlığını kazanmıştır. Günümüzdeki bazı orijinal Grek metinleri İstanbul aracılığıyla Batı dünyasına ulaşan metinlerdir. Ancak bazı konularda da hatalar yapılarak Aristoteles'in *Poetik'i* methiye şiiri olarak görülmüş, trajedi ve komedi aşılanmıştır. Bunun sonucunda İslami yorumcular trajedi ve komediyi birer sahne sanatı olarak algılamamıştır. Bunları mantığın bir bölümü olarak kabul etmiş ve *Retorik*'le birlikte ele almışlar, aktörleri de bu bağlamda hor görmüşlerdir (Afnan, 1958: 19).

Çevirmenlerin Grekçe, Süryanice, Arapça ve Farsça dillerinden çeviri yaparken bu kültürlerden etkilenmeleri sonucu edebiyat zengin bir çeşitlilik içinde ortaya çıkmıştır. Grekçe bilmeden sadece Süryaniceden yapılan çeviriler de olmuş, Huneyn'in Arapça stili

istemeden de olsa kabul görmüştür. Afnan'a göre *Organon*'un çeşitli Arapça çevirilerinde birçok farklı stil söz konusu olup bu süreç gözler önüne serilmektedir (1958: 19)

Kindi'nin çağdaşı ve meslektaşı olan Huneyn'in çevirmiş olduğu Aristoteles'in *Metafizik*'inin büyük bir bölümü İbn Rüşd'ün yorumuyla günümüze gelebilmiştir. Ayrıca Huneyn'in Arapça felsefe (*falsafa*) terminolojisini oluşturmada büyük katkısı olmuş, başta kendi oğlu olmak üzere birçok yetenekli öğrenci yetiştirmiş, kendilerini Grek ve Süryani eserlerini çevirmeye adanmış bu yeni nesil de bu görevi devam ettirmiştir. Ancak bağlı oldukları kilise tarafından dışlanmış, topluluk dışına itilmiş ve hatta Afnan'a göre intihar etmeye zorlanmışlardır (1958: 21). Bu geleneğin oluşturmuş olduğu dil zamanla Arapçada felsefenin teknik dili haline gelmiş, hatta günümüzdeki mantık, metafizik ve psikoloji eserlerinin temelini onlar oluşturmuştur.

Bu çevirmenler topluluğu Grekçe bir terimin Arapça karşılığını bulamadıklarında Grekçesini kullanmışlardır. Sonraki çevirmenler herhangi bir tereddüt durumunda bu sözcüklere dipnotlarla geçici çeviriler yapmışlardır. Terminolojinin oluşması açısından Kuran'a veya Arapçanın klasik terimlerine başvurma kolaylığına kaçılmamıştır. İbn Mukaffa'nın *Kelile ve Dimne* çevirisindeki birçok terim bu anlamda Grek felsefi metinlerinin çevirisinde de temel olmuştur. Birçok çevirmenin ana dili Arapça olmadığı için yeni ifadeler oluşturulmuştur. Bu bağlamda Arapların kendilerinin dilbilimsel konulara ve bu alandaki yeniliklere ilgi duyduğu söylenememektedir. Felsefe etkinliği içinde özellikle Farabi Grekçe terimleri eşanlamli olanları ile birlikte kullanarak Grekçe bilmeyen okuyucuya alternatif sunmuş ve oluşturduğu bu tarzı sürdürmüştür.

2.2.2. İlk İslam Filozoflarının Ortaya Çıkışı

İslam'da felsefe ve mantık denildiğinde Aristoteles geleneğini sürdüren temel isimler ve basamak oluşturmuş kişiler olarak öncelikle ve özellikle Kindi, Farabi ve İbn Sina, sonrasında ise Gazali ve İbn Rüşd hemen göze çarpan isimlerdir. Ancak genel olarak İslam felsefesi özel olarak mantık göz önüne alındığında bu tezin konusu ve sınırları gereği İbn Sina öncesi ve sonrası tüm İslam düşünür ve mantıkçılarının ele alınması mümkün ve gerekli olmadığından temelde İbn Sina'ya dek olan süreç konu edinilmiştir.

Kindi ilk İslam filozofu olmasına rağmen Farabi erken Müslüman felsefesinin en önemli ve en parlak temsilcisidir. Walzer'e göre bunun nedeni İslam dünyasında felsefe yapmayı normal bir şey haline getirmiş olmasıdır. İbn Sina ile İbn Rüşd ise Farabi'nin mirasını en iyi şekilde geliştiren kişiler olarak belirmiştir. İbn Sina İran'da, İbn Rüşd ise İspanya Cordoba'da yaşamıştır. İbn Sina Şii Doğu'da çalışmalarını sürdürmüş ve Latin Batı

düşünürleri ile geç Avrupa düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. İbn Rüşd, İbn Sina'dan daha fazla bir biçimde Farabi'nin düşüncelerine yakın olup İslam dünyasında İbn Sina'dan daha az tanınmıştır buna rağmen Batı dünyasında özellikle Aristoteles yorumlarıyla etkisi daha fazla olmuştur. Walzer, Dante'nin *Cehennem*'inde kâfir filozoflar olarak bu ikisinin adının geçtiğini ve İbn Sina ile İbn Rüşd'ün Batı dünyası üzerindeki etkisinin araştırılmasıyla bu iki filozofun hakkını verecek bir durumun ortaya çıkacağını vurgulamaktadır (2008: 667).

İbn Sina geç Grek düşüncesine daha uygun yapıda olan düşünceleriyle Farabi'den farklı bir düşünce rotası izlemiştir. Aristoteles'in çalışmalarını Yeni Platonculuk yorumuyla ele alarak Farabi'den daha fazla bir biçimde mistik ilgileri olmuş ve bunu felsefi bir terminolojiyle açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca İslam diniyle felsefe ilişkisini Yeni Platonculuğun Grek diniyle yaptığına benzer bir biçimde değerlendirmiştir (Walzer, 2008: 668). Farabi ise Kindi'nin tersine din karşısında felsefeye bir öncelik tanımış, akli daha üstün tutmuştur. İslam'la felsefeyi özdeş görmüş ve felsefi terimlerle anlaşılabilirliğini savunmuştur. Bunun sonucunda onun gözünde Peygamber, tam yetkinleşmiş bir filozof olarak kabul edilmiştir.

İslam dünyasında felsefenin yeri sürekli tartışma konusu olurken Antik dönemde durum farklı olmuştur. Walzer, Aristoteles'ten sonra oturmuş olan felsefenin konumuna karşı MS 6. yüzyılda yaşamış Hıristiyan bir Aristotelesçi olan John Philoponus'a dek herhangi bir eleştiri olmadığını, pagan Greklerin ne doğaüstü bir hakikate ne de mutlak bir Tanrı'ya inandıklarını belirtmektedir (2008: 668). İslam dünyasında benzer bir tepki İbn Sina'nın ölümünden sonra olmuştur. Bu tepkinin doruk ismi olarak Gazali öne çıkmaktadır. Sünni İslam'ın keskin bir temsilcisi olarak politik ilgilere sahip biri ve öncelikle ilahiyatçı olarak bu alanda önemli katkılarda bulunmuştur. Farabi ve İbn Sina eleştirisiyle kendini ortaya koymuş, dünyanın akılcı bir şekilde anlaşılmasının dinsel zihinler açısından tatminkâr olmadığını iddia etmiş, filozofların bu anlamda tutarsızlıklarını gözler önüne sermiştir. Ona göre filozoflar (Farabi ve İbn Sina) kıyamet günü yeniden dirilişin bedenle olacağını kabul etmeyerek sadece Müslümanlığın değil, Yahudilik ve Hıristiyanlığın inançlarına da ters düşmektedirler. Onlara göre bunun nedeni Tanrı'nın sadece tümelleri bilip tikelleri bilmemesidir ve bunun sonucunda da Tanrı'nın bireylere karşı ilgisiz bir konumda olmasıdır. Çünkü bu filozoflara göre bireysel ruhlar ölümlü olup tümel ruha katılmakta ve yine bireysel olarak hem bedenen hem de ruhen ölmekte ama sadece ruhları tümel ruha katılarak ölümsüzlüğünü bir anlamda sürdürmektedir. Gazali dinin temel kabullerine aykırı olan bu görüşleri eleştirerek filozofların buradaki yanlışlarının ebedi evren ve yaratıcı ve mutlak Tanrı konusundaki hatalı yorumlarından kaynaklandığını vurgulamıştır. Filozofların dinsel yaşam ve mistik tecrübe konusunda herhangi bir bilgisi olmadığını, bu yolla elde edilen

bilginin insan aklının ürünü olan bilgiden daha yüce olduğunu kavramadıklarını düşünmüştür. İnsan aklının hakikatleri anlayamayacağını, hakikatin ancak kalple görülebileceğini savunmuştur.

Gazali'nin eleştirileri özellikle Sünni ve kısmen de Şii İslam dünyasında önemli etki oluşturmuştur. İbn Rüşd'ün Gazali eleştirisi olan *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tahafüt-ül Tahafüt)*, İslam dünyasında etkileyici ve önemli bir çalışma olmuştur. Ancak Walzer'e göre Ortaçağ İslam dünyası göz önüne alındığında İbn Rüşd zaten kaybedilmiş bir savaşı sürdürmüş, Sünni gelenekte felsefe, İslam'ı yorumlamak için tekrar en iyi yöntem olarak görülemedi, ancak bu işin uzmanlarının yaptığı şüpheli bir bilgi türü olabilmıştır (2008: 669).

2.2.3. Grek ve İslam Eğitim Sisteminde Felsefe ve Mantığın Yeri

Çevirilerin yapılmış olması ve bilimsel malzemenin oluşturulması tek başına bir bilimsel ve felsefi geleneğin oluşmasına yol açmamaktadır. Grek bilim ve felsefesine bakıldığında çeşitli okullar ve bu okullarda uygulanan eğitim programları, hoca-öğrenci ilişkilerinin varlığı gözlenmektedir. Kültürde sürekliliği ve kalıcılığı sağlamanın temel yolu okullar ve eğitim yoluyla bunu aktarmak ve devam ettirmek olmuştur. Bu anlamda İslam dünyasında da bu süreç izlenmiş, felsefe ve mantığa ait konular okullarda Grek temeline dayanan bir eğitim programı izlenerek derslerin içinde yerini almıştır.

Atina ve İskenderiye'deki Grek akademik ders programlarında mantık öncelikli sırada yer almış ve bu dersler Porphyrios'un (MS 234-305) *Isagoge*'si ile başlamıştır. *Isagoge* mantığa giriş olarak kabul edildiği ve Aristoteles mantığının temel kavramları olan cins, tür, ayırım, özellik (özgüllük) ve ilineği ele aldığı için mantığın içinde bir *propaedeutik* (hazırlık, giriş) olarak kabul edilmiştir. Beş tümel olarak adlandırılan bu kavramlar bilimsel ve felsefi önermelerin oluşumu açısından önemli görünmektedir. *Isagoge*'den sonra Aristoteles'in kendi mantık eserleri öğrencilere öğretilmiştir. Başlangıç olarak töz-ilinek ontolojisinin konusunu oluşturduğu *Kategoriler*, sonrasında genel olarak tümdengelim ele alındığı *Birinci Analitikler* ve bilimsel tümdengelim veya özellikle kanıtlamanın ele alındığı *İkinci Analitikler* ile *Retorik* ve *Poetik* eserleri mantık eğitiminin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Matematik her ne kadar fizik ve metafizik gibi teorik bilimlerin içinde görülse de tıpkı mantık gibi soyut düşünebilme, zihni keskinleştirme ve bir eğitim aracı olarak kabul edilmiştir. Ancak McGinnis'e göre bu öncelikle Aristoteles mantığıyla değil Euclides geometrisiyle yapılmıştır (2010: 4). Mantık aracılığıyla entelektüel eğitim yapılmasının temel nedeni tıpkı Grek geleneğinde olduğu gibi mantığın bir *organon* olarak kabul edilmesidir. Bu

araç vasıtasıyla da bilim ve felsefenin amacı olan içinde yaşanılan dünyanın ve ardında yatan hakikatlerin açıklaması yapılmaktadır.

Bilimin veya felsefenin amacı içinde yaşadığımız dünyaya ait kökten bir anlama (*scientia, episteme, ilm*) olup, Antik dönem ve Ortaçağ'a göre böyle bir anlamanın temelinde nedenselliğe ilişkin açıklamalar ve bu açıklamaların zorunlu olması gerekliliği vardır. Aristoteles nedensellik içeren açıklamaları dört nedene dayandırmış, bunları maddi, formel, etkin ve ereksel nedenler olarak görmüştür. Maddi neden bir şeyin doğal halinde olduğu durumu, potansiyel hali veya türsel varlığıdır. Formel neden maddi nedenin gerçekliğe dönüşmüş, biçim almış aktüel durumudur. Etkin neden yapıcıyı göstermekte, ereksel neden ise yapıcının amacını işaret etmekte ve madde ile formun bileşiminden varlığa getirilen şeyin yapılma amacını oluşturmaktadır. Ancak McGinnis Aristoteles'in evrenin tam bir nedensellik içeren yapısını anlama arayışını bir ideal gibi görmüştür (2010: 5).

Aristoteles *Fizik* adlı eserinde doğal nesnelere ait hareket ve değişim, yer ve zaman gibi temel kavramları vererek şeylerin değişim ve hareketine ait ilkeleri göstermiştir. *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde ise gökyüzündeki hareketleri ele almıştır. Antikçağ ve Ortaçağ anlayışı ay üstü âlemi mükemmel dairesel hareketlere sahip olarak düşünmüştür. Ptoleme'nin *Almajest* adlı eserinde astronomik sistem bu temelde oluşturulmuş ve Kopernik'e dek böyle kabul edilmiştir. Aristoteles'in diğer bir eseri olan *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de ise ay altı âlem olan Dünya'daki hareketler ve doğal şeyler incelenmiştir. Cansız fiziksel şeyler ve olaylar *Meteoroloji* eserinin, doğa bilimleri ise psikoloji ve biyolojinin konusu olmuştur. *Ruh Üzerine* canlıları ruhun bir canlılık ilkesi olması yönüyle ele almıştır. Sonuçta tüm bu çalışmalar bir tıp bilgini olan Galen'in başarılarının temelini oluşturmuştur.

Metafizik ders programı bu bilimlerden sonra gelmiş, öğrencilere Aristoteles'in *Metafizik* kitabı ile Platon'un eserleri okutulmuştur. Platon'un Yeni Platoncu görünümündeki bu sunumuyla aslında Aristoteles'in "varlık olarak varlık" biçiminde anladığı metafizik bir teoloji olarak anlaşılmıştır. McGinnis'e göre İbn Sina da Grek temelinde eğitim yapan bu okulların sistemini devralan İslam eğitiminin içinde Aristoteles'i öğrenirken ve kendi metafizik sistemini oluştururken Aristotelesçi temellerden yola çıkmış ve teolojiyi metafiziğin bir alt dalı olarak görmüştür (2010: 6-8).

İbn Sina Yeni Platonculuğun "Bir" ve "*Sûdûr* (türüm, yayılma)" düşüncelerinden etkilenerek kendi metafizik sistemini oluşturmuştur. Yeni Platoncu Bir, az çok kutsallık içermesine rağmen daha çok "mutlak ve tam olarak basit olan" anlamını taşımakta, evrendeki her şeyin ilkesi veya nedeni olmaktadır. O, varlığın veya varoluşun kaynağıdır çünkü Platon ve Aristoteles'te de görüldüğü üzere bir şeyin varlığı veya varoluşu onun

özüyle olan birliğine sıkı sıkıya bağlıdır. Bir'in sağlamış olduğu birliktelik ilkesi birlikli bir varoluşu sağlamaktadır ve bu yanıyla da varlığın en son ilkesidir. Yeni Platoncular evrenin Bir'den taşarak var olduğunu, önce aklın ve sonra da dünya ruhunun oluştuğunu düşünmüşlerdir.

Yeni Platoncular buna rağmen kendisinden etkilendikleri için Aristoteles'in düşüncelerine de sistemleri içinde yer vermişler. McGinnis bu nedenle İslam dünyasında Yeni Platoncuların bazı eserlerinin yanlışlıkla Aristoteles'e atfedildiğini, Plotinus'un *Enneadlar'ı* ile Proclus'un *Teolojinin Unsurları'nın* Aristoteles'in sanıldığını belirtmektedir (2010: 8). Bunlara ek olarak İslam dünyasında Yeni Platoncu Aristoteles yorumları da Aristoteles'in eserleriyle birlikte çevrilmiş ve okunmuştur. Bu yanlış atıflar ve Yeni Platoncu geleneğin ortaya koymuş olduğu Aristoteles geleneği Ortaçağ İslam dünyasında hâkim olmuş ve İbn Sina'ya dek Yeni Platoncu bir Aristoteles karakteri oluşmuştur.

İslam dünyasında metafizik çalışmalarını etik ve politik eserler takip ederek Platon ve Aristoteles'in eserleri Arapçaya çevrilmiş ve etkili olmuştur. Grek temelli ders programı sistemi İslam geleneğinde de uygulanmış ve İbn Sina da bu gelenek içinde yer almıştır.

Sonuçta Grek bilimleri arasında ve İslam eğitim sistemi içinde mantık saygın bir yere sahip olmuş ancak İslam dünyasında fazla sayıda temsilcisi bulunmamıştır. Rosenthal'e göre bu durum dinsel nedenlerle mantığa şüpheyle yaklaşma ve kötülüğün kökenlerini onda görme anlayışından kaynaklanmıştır (2005: 75). Oysa mantık düşünen zihinler için iyi bir donanım sağlamakta ve bilimsel araştırmalarda reddedilemez bir fayda getirmektedir. Nitekim Müslüman bilim adamlarının entelektüel bilim çalışmalarının kuramsal temellerini oluşturmalarında mantık vazgeçilmez bir bilim olmuştur. Yine araştırmalarda geçerli bir yöntem olmuş ve Ortaçağ'da fizik biliminde başvurulan bir metot haline gelmiş, örneğin gramer ve hukuk (fıkıh) ilişkisinde de mantık kullanılarak Grek ve İslam bilimleri arasında birincil bir bağlantı noktası oluşturmuştur. Bu anlamda mantığın tarihi İslam dünyasındaki önemini de ortaya koymaktadır.

2.3. İLK İSLAM FİLOZOFLARI VE MANTIKÇILARI

İslam felsefesi alanında baskın olan isimler Kindi, Farabi, ve İbn Sina'dır. Felsefe sonradan daha dinsel ağırlıklı olan Gazali ve İbn Teymiye gibi düşünürlerle İbn Haldun ve İbn Rüşd gibi filozoflar arasındaki keskin bir karşıtlığa sahne olmuştur (Afnan, 1958: 22). Bu tezin Mantığın Tarihi bölümünde izlenen genel yol *Yorum Üzerine*'yi yorumlayan filozofları ve onları hazırlayan temelleri sunmak olduğu için İbn Sina açısından da bu durum

kendisinden önceki önemli isimlere yer vermek şeklinde olacaktır. Bununla beraber Gazali ve İbn Rüşd'ün felsefe ve mantıktaki önemli yerleri hiç kuşkusuz tartışılmamaktadır ancak izlenen sistematik gereği bu bölümde çalışmalarına ve düşüncelerine yer verilmeyecektir. Kindi ve Farabi, İbn Sina'yı hazırlayan mantıkçılar olarak ele alınacak ve İbn Sina'nın düşünceleri aktarılacaktır.

2.3.1. Kindi

Oluşturulan bu temel ve gelenekten çıkan ilk İslam filozofu Kindi'dir. McGinnis, Kindi'nin bir felsefe geleneğinin oluşmasında birçok anlamda katkısı olduğunu düşünmektedir. Grek bilim ve felsefe metinlerinin çevirisinde kendisi bizzat bulunmuş, İslam ilahiyatçı ve entelektüellerinin yabancı bilimlere olan olumsuz duruşlarına karşı mücadele vermiştir. Daha önemlisi Grekçeden Arapçaya çevrilen bu metinler üzerine İslam bakışıyla bir Grek felsefe sistemi oturtmuş, Farabi ve İbn Sina bu temelde ortaya çıkabilmiştir (McGinnis, 2010: 11).

Daha önce değinildiği gibi Kindi'nin döneminde önemli çevirmenler olarak Nasturi Hıristiyan Huneyn bin İshak, oğlu İshak bin Huneyn ve çalışma arkadaşları çok önemli çeviriler yaparak yüzlerce metni Arapçaya kazandırmışlar ve bu metinler biçim ve içerik olarak İslam felsefi terminolojisini oluşturmuştur. Bu ve benzeri çeviri faaliyetleriyle Grek bilim ve felsefe geleneği korunmuş ve sürdürülmüştür. Bunun sonucunda da bir İslam felsefe geleneği doğmuş, bu dönemdeki çevirmenler, yorumcular ve filozoflar bir bütün olarak "Bağdat Peripatetikleri"ni oluşturmuşlardır. Bu filozoflar grubu Aristotelesçi bir temelde birlikte okumalar ve tartışmalar yapmıştır. Örneğin Ebu Bişr Matta (870-940) ve Yahya bin Adi (893–974) Aristoteles'in mantık, fizik ve metafizik metinlerini yorumlamıştır.

Kindi soylu bir Arap ailesinin çocuğu olarak Basra ve Kufe'de eğitim görmüş, Mutezile ekolünün bir üyesi olmuştur. Birçok eser yazmasına rağmen pek azı bugüne gelebilmiştir. İlk çevirmenlerle yakın bir ilişki içinde olup, Afnan'a göre onları desteklemiş ve Greklere, İranlılara, Hintlilere ait bilgi birikimi ve Astronomideki uzmanlığıyla tanınmıştır. "Arapların Filozofu" olarak bilinmesine rağmen bir okul kurup kurmadığı bilinmemektedir. İlgili alanları doğa bilimleri, mantık ve matematik olup İslam düşünce dünyasındaki ilk Aristotelesçidir. Dinsel düşünceden uzak seküler bir tavırla yaklaşarak felsefe yapan ilk kişidir. Aristoteles'ten fazlasıyla etkilenmiş ve denemeler yazmıştır. Aristoteles'in eserlerini çevirip çevirmediği bilinmemektedir ancak Afnan'a göre bazı çevirilerin terminolojisi onu andırmaktadır (1958: 22-23).

Kindi, Platoncu etkilerle kozmoloji ve ruh anlayışını Platon'un *Timaeus* ve *Phaedon* diyaloglarından türeterek İslam düşünürlerini bu yönde etkilemiştir. Matematik eserlerini Yeni Pythagorasçılıkla temellendirirken akıl görüşünde Alexander of Aphrodisias'ın, Yeni Platonculuğun, Platon'un ve Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiştir.

Mantık denemeleri kayıptır ancak akıl üzerine bir denemesi Latinceye de çevrilmiş olup mevcuttur. Aristotelesçi bir sınıflama tarzı izleyerek akli dörde ayırmıştır. Ancak Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinde akıl dörde ayrılmadığı için Afnan açısından bu, İslam düşünürlerinin Peripatetik gelenek ve Stoacılıktan etkilenecek Platoncu ve Aristotelesçi düşünceyi kendi düşünceleriyle sentezledikleri sonucunu doğurmaktadır. Afnan, benzer bir şeyi de Aristoteles'in *Metafizik*'indeki evrenin öncesiz ve sonrasız olduğu görüşünü kabul etmemelerine karşın onun karşı olduğu hiçten yaratım (*ex nihilo*) görüşünü kabul etmelerinde görmektedir (1958: 24-25). Kindi ayrıca Aristoteles'in zaman ve hareket anlayışını da kabul etmeyerek bunların öncesiz ve sonrasız olmadığını, varoluşa tabi olduğunu iddia etmiştir. Tüm bu görüşleriyle Kindi Batı Ortaçağ filozoflarınca da tanınmış, hatta Gerard of Cremona ona göndermelerde bulunmuştur (1958: 26).

2.3.2. Farabi

Farabi İslam felsefesi tanımına en uygun olan filozoftur ve Kindi ile farklı birçok noktası vardır. Örneğin onun gibi soylu değildir, köken olarak Arap değil Türk'tür. Yine onun gibi Sokrates hayranı olmayıp matematik ve doğa bilimlerine Kindi'de olduğu gibi ilgi duymamış ama büyük bir mantıkçı olarak tanınmıştır. Bağdat Peripatetikleri arasında en göze çarpan yorumcu ve filozof Farabi'dir ve Aristoteles'ten sonra gelen anlamında "*Muallimi Sani*" (İkinci Öğretmen) olarak adlandırılmıştır. Türk kökenli olup Bağdat'ta eğitim görmüştür. Arapça yazmış ve kendisinden sonra gelen İslam düşünürlerine çok sayıda eser bırakmıştır. Aristoteles'in eserlerini yorumlama ve ekler yapmanın dışında *Fizik* eserine bir önsöz yazmış ve *Metafizik* eserinin amacını açıklayan bir deneme kaleme almıştır. Bu denemenin İbn Sina'nın bir türlü anlayamadığı Aristoteles'in *Metafizik*'ini anlamasını sağladığı rivayet edilmiştir.

İslam felsefe tarihine en büyük katkıyı yapmış olan Farabi bir sistem kurucusudur. McGinnis, İslam dünyasındaki ilk filozoflardan farklı olarak Farabi'nin Grek filozoflarını sadece yorumlamakla kalmadığını bir bütün olarak bilgiyi sentezlediğini ve düzenlediğini, bunu da ilk neden olan Tanrı'ya dayandırdığını belirtmektedir (2010: 12). Filozofun varlık şeması hiyerarşik bir şekilde olup Tanrı'yı insan izlemektedir. Etik ve politik amaçlarla oluşturulan bu ontolojiye uygun olarak *Erdemli Şehir* ve *Var Olan Şeylerin İlkeleri* adlı

çalışmalarıyla, fizik bilimleri, psikoloji, etik ve siyaset görüşlerini oluşturmuştur. Nihayetinde İbn Sina onun bu sistem kurucu özelliğini miras alarak devam ettirmiştir.

Afnan'a göre Farabi'nin fikirleri orijinal olmasına rağmen terminolojisinde herhangi bir yenilik söz konusu değildir (1958: 27). Bunun nedeni Huneyn okulunun terminolojiyi oturtmuş olması ve Farabi'nin Grekçe bildiğine dair herhangi bir kanıt olmamasıdır. Ayrıca kullandığı dil teologların, mistiklerin ve İsmaililerin diliyle ortaklık göstermektedir. İslami bir arka planı olmasına rağmen Kindi'den daha fazla biçimde Grek felsefesine yakın olmuştur. Din ile felsefeyi uzlaştırmak gibi zor bir amaç edinmiş ve bir peygamberin ilahi görevinden çok sosyal ve entelektüel liderliğe sahip biri olduğunu düşünerek siyasete güçlü bir ilgi duymuştur.

Klasik çağ Grek filozoflarının evreni kavrayışları insan merkezliyen İslam düşünürleri Tanrı merkezli bir anlayış içinde olmuşlardır. Ancak her iki anlayıştan da etkilenen Farabi'nin sentetik bir yapısı söz konusu olup bir yanıyla dindar diğer yanıyla sekülerdir. Yeni Platoncuların yaptığı gibi, eserlerinde daha dindar olan Platon ile dindar olmayan Aristoteles'i sentezlemeye çalışmıştır. Ona göre felsefenin ilgilenemeyeceği hiçbir alan veya problem bulunmamaktadır. Platon'un tersine Aristoteles'in yöntemini tercih ederek gözlem, sınıflama, belirleme ve açıklamayı şeylerin doğasını açığa çıkarmak amacıyla kullanmıştır. Ayrıca Farabi Aristoteles'i anlamak açısından Ammonius (MS 5.-6. yüzyıl), Themistius (MS 4. yüzyıl) ve Porphyrios gibi yorumculardan faydalanılması gerektiğini düşünmüştür (Afnan, 1958: 28).

Farabi, Jolivet'e göre, önceli olan Kindi'den zengin bir beslenecek kaynak bularak kendisine yeni bir yön çizmiş, bu yönde de mantığa karşı yüksek düzeyde bir ilgi ve yetenek göstermiştir. Bağdat'taki Aristotelesçi bir okulda yetişen Farabi'nin bu çalışmaları Ebu Bişr Matta ve Yuhanna İbn Haylan gibi çevirmenler ve yorumcular tarafından fazlasıyla takdir edilmiştir. Grek yorumcularının geleneği içinde olmasına rağmen Farabi daha ileri gitmiş ve bunu da özellikle akıl yürütmenin yapısı ve kanıtlama tipleri üzerinde çalışarak gerçekleştirmiştir. Mantık kitapları arasında *Organon*'un tüm kitapları ve yorumları, Porphyrios'un *Isagoge*'si, İskenderiye okulunun çalışmaları ve *Retorik* bulunmaktadır. Ayrıca bir mantığa giriş ile kelimeler ve fıkıh yöntemleri üzerine akıl yürütmeye ilgili bir küçük eser yazmıştır. Jolivet, bunlarda kullanılan yöntemler ve mantıksal ölçütlerin ilahiyatçılar ve hukukçular tarafından kullanılan birer akıl yürütme durumuna geldiğini bildirmektedir (2004: III, 34).

Farabi öncelikle Aristoteles mantığının sistematik bir açıklaması ve yorumuyla işe başlamıştır. Önsözünde, o günün Arap dil dünyası içinde yaşayan insanların bildiği terimler

ve örneklerle açıklamalar yapmıştır. Bu bir öğretim yöntemidir ama aynı zamanda bir mantıksal ve dil bilgisel (gramer) çözümlene ilkesidir. Mantık ve bilgi alanında bütünsel bir araştırmaya girişmeden önce temel kavramlar oluşturmak amacıyla adlar, yüklemeler ve bu ikisinin bileşimleriyle ilgili mantıksal terimlerin bir listesini vermiştir. Listede tamamıyla mantık terimleri (niceleyiciler) bulunmaktadır ancak özellikle bazıları Grekçe terimlerle de uygunluk içinde olan mantık değişmezleri, bazıları da sadece Arapçada bulunan sözcükler de yer almaktadır. Başka bir deyişle Grek felsefe geleneğinde bulunan tümelliği benimsemekle kendi kullandığı dilin tikelliği arasında bir denge oluşturmuştur. Bu nedenle Jolivet, Farabi'nin eserini, mantığın gelişim tarihi içinde Arap diline ait özelliklerin ayrıntılı bir biçimde tanıtılma çabası olarak görmektedir (2004: III, 35).

Black, Farabi'nin bir diğer eseri olan *Kitabu'l-Elfazı* (*Sözler Kitabı*) mantık ile *nahiv* (dilbilgisi, gramer) işbirliğini sağlama çabası olarak görmektedir:

“(...) Bununla birlikte bu eser, Farabi'nin tasavvurunda (scheme) mantıkçının vaz'i (conventional, istilahi) gramer sınırlamaları karşısında hala sahip olduğu bağımsızlığın boyutunu gösterir. Çünkü metin, Arapça edatların açık mantıki sınırlar çerçevesinde tasnifine olan ihtiyacı beyan ederek başlarken, bizzat nahivciler tarafından sunulan edat tasnifinin bu gaye için yetersiz olduğu şeklinde cesur bir iddiada bulunarak devam eder; dolayısıyla Farabi'yi, Yunan gramercilerinin eserlerinden temel dilbilgisi teorisini almaya zorlar ki bu, nahiv taraftarlarını pek de hoşnut etmeyecek bir beyandır. (...)” (2007: I, 217-218).

Farabi, Kindi'den daha fazla bir biçimde, farklı yapılarda olan Grek ve İslam veya felsefi ve dinsel düşünme tarzlarını sistematik ve tarihsel bir şekilde birleştirme gayreti içinde olmuştur. Bu gayretin diğer bir ürünü de onun dil felsefesiyle ilgili düşünme yapısının açığa çıktığı bir diğer eser olan *Kitabu'l-Huruf*dur (Harfler Kitabı). Bu eserde harfler ikili bir anlamda kullanılmıştır. İlk anlamında bu kitap Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri üzerine olup *Metafizik*'in her bölümü farklı bir Grekçe harf başlığına sahiptir ve harflerden oluşan bu bölüm başlıkları eserin de adına göndermede bulunmaktadır. Ancak ikinci anlamında mantıkta kullanılan terimleri işaret etmekte ve bu anlama bir göndermede bulunmaktadır. Bu terimler felsefede kullanılan “ne zaman”, “nasıl” ifadeleri veya kategori, yüklem adları gibi kelimelerdir. Bu bağlamda Farabi, Grek mantıkçılarının bilmediği Arapçadaki ait olma problemleriyle ilgili niteliğine göre önermelerde “kopula”yı (bağ, koçaş) ele almıştır. Ancak bunu Arapça ve Grekçe düşünmenin ayrıldığı temel nokta olarak görmek yanlış olacaktır.

Grekçedeki niteliğine göre önermeler Arapçanın tersine kopulasız oluşturulabilmektedir. Kopulanın varlığı Arapça felsefe yapan İslam filozoflarının ontoloji alanında felsefe yaparken dilin kullanımında Grek filozoflara göre daha rahat olmasını sağlamıştır. Farabi'nin bu eseri diğerlerinin içinde, felsefe, din, dil ve uygarlığın diğer tüm alanları arasındaki bir ilişki kurmasıyla hala ayakta durmaktadır. Eser, felsefenin tüm alanlarından kavramların konumu, kategoriler, varlığa ilişkin kullanılan kelimeler, bilgi kuramı ve bilimsel metot gibi çeşitli kavram ve konuları işlemiştir. Ayrıca Aristoteles'in sistematik bir biçimde ele almadığı kültür tarihi ve dini ana konusu yapmıştır. Aristoteles'in çeşitli yazmaları arasında *Metafizik*'in yeri neyse, Farabi'nin bu kitabının kendi eserleri arasındaki yeri de ona benzetilmiştir. Diğer bir mantık kitabı olan *Kitabu'l-Elfazi'l-Musta'mele fi'l-Mantık* ise dilbilimi (linguistik) ve mantıkla ilgili olup eserde felsefe dili ile günlük dil arasındaki ilişki ele alınmıştır.

Jolivet, Farabi'nin mantıktaki amacının Greklerde Arapları, Araplarda da Grekleri bulmak olduğunu aktarmaktadır(2004: III, 37). Siyaset felsefesinde yani ikinci ana ilgisinde elindeki kültürel yerelliklerden kaynaklanan malzeme daha fazla olmasına rağmen izlediği yol mantıktakiyle benzer olmuştur. Çünkü siyaset felsefesi, din ile felsefe arasındaki bağlantı üzerine düşünmeyi gerektirmektedir ve Farabi bu alanda felsefenin savunmasını yapmıştır. Birçok eseri bu türden bir özellik taşımaktadır. *Kitâb-u İhsâ-il-ulûm (Bilimlerin Sayımı)* adlı eseri bilimsel bilginin ansiklopedik bir araştırmasıdır. İslam bilim adamları ve filozofları bilimsel bilgiyi kendi filolojileri ve Greklerden yaptıkları çeviriler yoluyla oluşturmuşlardır. Dilbilgisi ve dilbilimi, mantık, matematik, fizik, metafizik ve politika ile fıkıh, kelim gibi İslami bilimler bu tür bilginin örnekleridir. Fıkıh ve kelamı akılcı yapıda görmüş olan Farabi bunları da bilimsel bilgi içine dâhil ederek ele almıştır.

2.3.3. İbn Sina

Alper, İbn Sina'nın Kindi ile başlayan parlak dönemi "altın bir çağa" dönüştürmüş olduğu şeklinde bir betimleme yapmaktadır (2012b: I, 185). Ona göre İbn Sina kendisinden önceki Grek ve İslam birikimini alarak mükemmel bir sentez yaratmış, üstelik bunu orijinal bir felsefi sistem kurarak başarmıştır. Bu özelliğiyle İslam felsefesi içindeki tek düşünürdür ve sadece İslam coğrafyasını değil Batı Ortaçağ'ını etkilemiş olan üstün bir entelektüel kişiliktir. Kültürel ve entelektüel geçmişi MÖ 4. yüzyıl Atina'sına ve Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles'in mantık, bilim ve felsefe çalışmaları İbn Sina'yı belirlemiş ve bir başlangıç noktası sağlamıştır. Helenistik dönem okullarında da bu temel üzerine ders

programları oluşturulmuştur. Ortaçağ İslam dünyasında da bu ders programları birçok filozofun çalışmalarında ve verdikleri eğitimde uygulanmıştır.

2.3.3.1. Yaşamı

İbn Sina 980'de, günümüzde Özbekistan'da yer alan ama o dönemde İslam uygarlığının bir parçası olan Buhara'da doğmuştur. Babasının entelektüel ilgileri sayesinde evleri sürekli felsefi ve bilimsel konuların tartışıldığı bir merkeze dönüştüğü için erken yaşlarda bu konulara alışarak zengin bir arka plan oluşturmuştur. Üstün bir zekâyaya sahip olan filozof din bilimlerinde de iyi bir eğitim görerek yüksek başarı göstermiştir.

Zamanla tıp ve felsefede çok ilerleyen İbn Sina Samani hükümdarının sarayına daha 17 yaşındayken hekim olmuştur. Burada bulunan zengin kütüphane onun kendini geliştirmesinde büyük bir fırsat yaratmıştır. 21 yaşında valilik görevine getirilmiş ama bir süre sonra bu görevi bırakarak yerel bir emirin sarayına girerek hizmet etmeye başlamıştır. Burada birçok bilim adamıyla çalışma ve tartışma fırsatı bulmuştur. Ünlü bilgin Biruni ile burada tanışarak fizik ve astronomi konularında tartışmalar yapmıştır. Buradan ayrıldıktan sonra birçok yere giden İbn Sina en sonunda Cürcan'a gelmiş ve hayatının geri kalanında kendisinden hiç ayrılmayan ve biyografisini yazan Cüzcani ile tanışmıştır. Birkaç yıl sonra buradan da ayrılarak Rey valisinin emrine girmiş ve hekimliğe devam ederek gitgide ününü artırmıştır. Süreç içinde gelişen olaylar sonucu Hamedan'da hükümdar Şemsüddeve'nin hizmetine girerek bir yandan dersler vermeye diğer yandan eserlerini yazmaya başlamıştır.

Hükümdarın ölümünden sonra İsfahan'a giderek Alaüddeve'nin hizmetine girmiş ve uzun yıllar sakin bir hayat sürmüştür. Hükümdarla birlikte Hamedan seferindeyken rahatsızlanarak 1037 yılında ölmüş ve Hamedan'a gömülmüştür (Alper, 2012b: I, 179-182).

2.3.3.2. Entelektüel Kişiliğinin ve Düşüncelerinin Oluşumu

İbn Sina Grek bilimsel ve felsefi geleneğini izlese de İslam ve Arapça dil geleneğini de içinde barındırmaktadır. İslamiyet Kuran'da yazılanlarla ve Hz. Muhammed'in söylediği ve yaptıklarıyla biçimlenmiştir. Kuran felsefi bir eser olmasa da içeriğinde kıyas yapısında akıl yürütmeler ve iddialar söz konusu olup, Antik dönem ve Ortaçağ filozoflarının söyledikleriyle benzer bir yapıdadır. Tanrı'nın varlığı ve özellikleri, ölümsüzlüğü, bilgisi, gücü, iradesi, tekliği, evreni yaratışı, ölümden sonra yaşam ile etik ve politik eylemler İslamiyet'in açıklamaları içinde yer almıştır. Hiçbir Müslüman filozof bu iddiaları kolayca

reddedememiş ancak kendi felsefi sistemleri içinde yeniden yorumlamıştır. McGinnis bu nedenle İbn Sina'nın da kendi felsefi sistemini İslamiyet'le uyum içinde oluşturduğunu belirtmektedir (2010: 13).

İbn Sina'nın zamanında çeşitli fıkıh ve kelam okulları bulunduğu için düşünceleri de bunların etkilerini taşımaktadır. İslamiyet doğru davranışlara önem vermiş, teoriden çok pratiği öne çıkarmış, Müslüman olmanın koşulunu yalnızca Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna ilişkin şahadet etmek olarak belirlemiştir. Kadılar yargılama yaparken Kuran'dan kaynaklanan ilahi yasaların yanı sıra Peygamber'in sözlerini de esas alarak şeriatı uyguladıkları için bu iki kaynak her zaman ilahiyatçılardan önce gelmiştir. İbn Sina döneminde Sünni Müslümanlık Hanefi, Şafi, Hanbeli ve Maliki olmak üzere dört ana mezhebe bölünmüş olup bu mezhepler kanunları oluştururken sadece şeriata değil kendi anlayışlarına göre de yorumlar getirmişlerdir. Müslüman yorumcular bu nedenle kıyası kullanmış ve geliştirmişlerdir ancak bu Aristoteles mantığından oldukça farklı bir biçimde olmuştur. İbn Sina'nın mantıkla tanışması bu yolla olmuş, yasa yaparken doğru sorular sorma ve çürütme yollarını uygulamıştır.

İslami bilimler arasında kelam da felsefe gibi benzer konuları ele almıştır. Ancak *falsafa*nın Aristoteles'in mantıksal sistemini temele almasına karşın kelamcılar Aristoteles mantığını Grek gramerinden daha az önemsemiş ve sonuçta Arap gramerini ve anolojik çıkarımları tercih etmişlerdir. Başka bir deyişle kelam daha çok Arap grameri ve İslam dini ile bağlantılı düşünceleri savunurken, *falsafa* Grek-İslam felsefi ve bilimsel geleneği içinde fikirler üretmiştir (McGinnis, 2010: 14).

Yine İbn Sina'nın yaşadığı dönemde Mutezile ve Eşariye adlı iki önemli kelam okulu etkin olmuştur. Mutezile daha akılcı iken Eşariye daha geleneksel olan yapısıyla Sünni İslam mezheplerini etkisi altına almıştır. Bunun sonucu olarak *falsafa* Eşari ilahiyatçıların eleştirisine maruz kalmış ve bu çizgiden gelen Gazali bir yüzyıl sonra felsefeye olan eleştirileri doruk noktasına taşımıştır. Sünni İslam'a Eşari düşüncesi egemen olsa da Mutezile tamamen yok olmamış Şii aydınlar arasında yaşayarak felsefi düşünmeye açık yapısını korumuştur. Şiiliğin bir kolu olan İsmaililik İbn Sina'nın döneminde etkili bir akım olmuş ve İsmaili lider Mehdi Kuzey Afrika'yı fethederek Fatımi hanedanlığını kurmuştur. Altmış yıl sonra Fatimiler Mısır'ı fethederek Kahire'yi başkent yapmış, Abbasi halifesine çeşitli yollarla İsmailiye'nin fikirlerini iletmişlerdir. İsmailiye mezhebinden olan "İhvan-ı Safa" da birçok kişinin oluşturduğu ortak bir çalışma grubu halindeki yapısıyla ve ortaya koyduğu eserlerle Aristoteles, Yeni Platonculuk ve Yeni Pythagorasçılık sentezinden oluşan

İsmailiye teolojisini yaymayı amaçlamıştır. İbn Sina İhvan-Safa'nın tüm düşüncelerine katılmasa da onların ortaya koyduğu düşüncelerden ve çalışmalardan haberdar olmuştur.

İbn Sina'ya etki eden diğer bir şey de içinde bulunduğu bilimsel çalışma havasıdır. Bu nedenle genç yaşında en iyi hocalardan ders almış veya karşılaştırmalı olarak Biruni (973-1050) ve İbn-ül Heysem (965-1039) gibi bilim adamlarının düşünce ve araştırmalarını takip etmiştir. Grek matematiğini bilen İbn Sina ayrıca Hint aritmetik ve cebirinde de uzman olup bu iki farklı kökenden gelen matematik bilimlerini *Şifa* adlı eserinde birleştirmiştir.

2.3.3.3. Eserleri ve Eserlerinin Arka Planı

İbn Sina'nın mantık dersleri alışlageldiği üzere öncelikle Porphyrios'un *Isagoge*'si ile başlamıştır. Mantığın diğer temel bölümlerini okuduktan sonra Arapça çevirilerinden yorumcuların eserlerini öğrenmiştir. Sadece mantığı değil matematiği de Euclides'in eserlerini okuyarak öğrenmiştir. Doğa bilimleri ve metafizik konusunda yorumcuların düşünceleri onun anlamasına katkıda bulunmuş, özellikle Platon ve Aristoteles'in düşünceleri açısından bu durum gerçekleşmiştir. Sonuç olarak eserlerinde Peripatetik geleneğin ve Stoacı düşüncelerin etkisi ağır basmıştır (Afnan, 1958: 59).

Mantık, doğa bilimleri ve matematik alanında uzmanlaştıktan sonra ilgi alanı yeniden metafiziğe yönelmiştir. Daha önce değinildiği üzere Aristoteles'in *Metafizik*'ini birçok kez okumasına rağmen anlamadığı ancak Farabi'nin bunun üzerine yazılmış kısa bir eserini okuduktan sonra anlayabildiği söylenmektedir.

İbn Sina'nın Arapça felsefe diline olan katkısı Afnan açısından Kindi ve Farabi'den daha fazladır ve terminoloji seçimi daha geniştir (1958: 80). Kindi ve Farabi çevirmenlerin terimlerini hazır biçimde alırken İbn Sina farklı çevirilerden yararlanarak terimler konusunda kendisini sınırlamamış ve amacına uygun olan terimleri kendi dili içine almıştır. Bunun sonucu olarak Grekçe bilmemesine rağmen dili daha zengin, çeşitli ve ilginçtir. Ayrıca İbn Sina Greklerden daha fazla biçimde sınıflama yapmaya düşkün olduğu için Ortaçağ Batı düşünürleri bu konuda onu örnek almışlardır. Arapça terimlerin kullanımını çok titiz bir şekilde tanıtarak kullanmış ve bu konuda Kindi ve Farabi'den fazla tanımlar vermiş, sonuçta mantık ve felsefeye ait teknik terimleri literatüre kazandırmıştır.

Arap dili felsefe açısından kolay olmadığı ve Grekçe gramerle biçimlenen Aristoteles mantığını da başka bir dile hakkıyla çevirmek zor olduğu için ilk çevirmenler hem mantık hem felsefe alanında büyük zorluklarla karşılaşmışlardır. Bu konuda en başta gelen güçlük, başka bir takım yararları olsa da, Arapçada kopulanın olmayışından kaynaklanmaktadır.

Hint-Avrupa dillerinde var olan kopula Semitik dillerde bulunmamaktadır. Bu nedenle bazı durumlarda zorunlu olarak birçok farklı eşdeğer ifadeye başvurulmuştur.

Danış-name adlı eseri İslamiyet sonrası İran'da ilk felsefe, mantık ve doğa bilimleri çalışmasıdır. İbn Sina Arapça felsefe terminolojisinin oluşmasına katkı sağlasa da Afnan'a göre kendisi İran felsefe dilinin bu anlamda kökeninde olduğunu iddia etmiştir (1958: 81). Başlıca eserleri ise şunlardır:

- *El-Kanun fi't-Tıp, (Tıpta Kanun)*: Tıp ile ilgili bu eser Batı Ortaçağ'ında dört yüz yıl ders kitabı olarak okutulmuş ve Latinceye birçok kez çevirisi yapılmıştır.)

- *Kitabü'l-Necat, (Kurtuluş Kitabı)*: Metafizik konularda yazılmış bir özetir.

- *Danışname-i Ala*: Felsefe alanında yazılmış ansiklopedik bir eserdir.

- *Risale fi-İlmi'l-Ahlak (Ahlak Konusunda Kitapçık)*

- *İşarat ve'l-Tembihat*: Mantık, Fizik ve Metafizik bölümlerini içermektedir.

- *Kitabü'ş-Şifa*: Mantık, Matematik, Fizik ve Metafizik konularında yazılmış on bir ciltlik hacimli bir eserdir. Birçok kere Latinceye çevrilmiş ve ders kitabı olarak okutulmuştur. Mantık bölümü, *Giriş, Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Deliller, Retorik ve Poetik* kitaplarından oluşmaktadır. Doğa bilimleri bölümü, *Fizik, Gökyüzü ve Âlem, Oluş ve Bozuluş, Etkiler ve Edilgiler, Mineroloji ve Meteoroloji, Psikoloji, Botanik ve Biyoloji* kitaplarından oluşmaktadır. Matematik bilimleri bölümü, *Geometri, Aritmetik, Musiki ve Astronomi ve Metafizik* kitaplarından oluşmaktadır (Alper, 2012b: I, 183).

2.3.3.4. Mantığın Neliği Sorunu

McGinnis, İbn Sina'nın mantığı bilimsel araştırmanın birincil aracı gördüğünü çünkü bilimin konusunu oluşturan somut tikeller ve onların nedensellik içeren ilişkilerinin mantığın konusu olan tümel kavramlarla (cins, tür, ayırım) bir ilişki içinde olarak düşündüğünü bildirmektedir (2010: 27). Bu nedenle de İbn Sina'nın mantık kuramı onun bilim felsefesi ve bilgi kuramının altında yer alarak bilimsel gerçekçiliği ile kuramsal üstyapısı arasındaki ilişkiyi ve bütünlüğü sağlamaktadır. Bunun sonucu olarak İbn Sina'nın da dâhil olduğu Ortaçağ düşünürleri açısından en önemli mantıksal araçlar tanımlar ve kanıtlamalar ile bunların nedensel ilişkileri olmuştur. Bilimle mantık ilişkisinde mantık düşünmeyi

destekleyerek daha iyi bir dil kullanımı sağlarken, daha iyi bir dil kullanımıyla da bilimi desteklemiştir. McGinnis'e göre İbn Sina da bu fikirde olup mantığın bilimsel çıkarımlara hassaslık getirerek bilimi hatalara karşı koruduğunu düşünmektedir (27).

Afnan ise mantığın konusunun ve felsefeyle ilişkisinin ne olduğu sorusunun klasik dönem sonrası Grek felsefesinin temel tartışma konularından biri olduğunu belirtmektedir (1958, 84). Aristoteles bu konuyu netleştirmemiş, mantığı yaratıcı, üretken bir sanat olarak görmüş, teorik ve pratik bilimler sınıflaması içinde tam olarak belirli bir yere yerleştirmemiştir. Peripatetikler mantığı bir araç olarak görürken Stoalılar felsefenin bir alanı olarak kabul etmişlerdir. Alexander of Aphrodisias mantık için ilk kez *organon* sözcüğünü kullanmıştır. Platoncular ise orta yolu tercih ederek mantığı hem bir araç hem de felsefenin bir bölümü olarak kabul etmişlerdir. İslam filozofları her iki görüşe de katılmışlar ancak bunu önemli bir problem olarak görmemişlerdir. Mantık onlar için yeni bir alan olduğu için dedüktif yöntem, sonuçlar çıkarma gibi konulara büyük bir hevesle yaklaşmışlar ve geliştirmişlerdir. Akıl yürütmelerinin varlığı açısından mantık kullanılmış ancak mantığın kendisi üzerine pek düşünülmemiştir. Genellikle mantığın kurucusu ve dolayısıyla sahibi olarak Aristoteles kabul edildiği için durum böyle olmuştur.

Mantık İslam dünyasına Peripatetik, Stoalı ve Yeni Platoncu yorumcular eliyle girerek amaç ve kullanımına ilişkin sorunlar da onlar tarafından ele alınmıştır. Bu nedenle İslam düşünürleri mantığı tartışmalarda kullanmak amacıyla ele alarak düşünce ve iddialarını muhataplarına karşı savunduklarından onların gözünde mantık bir araç olmuştur. Kindi *Retorik* ve *Poetik* de dâhil olmak üzere toplam sekiz kitabı "Mantık" olarak adlandırarak bu konu üzerinde pek durmazken Farabi bir tartışma aracı olarak görmeyip bir sınıflama sanatı olarak kabul etmiştir. Afnan, İbn Sina'nın bu problemin farkında olup ancak herhangi bir taraf tutmadan onu hem felsefenin bir bölümü hem de bir araç olarak kabul ederek Boethius'un yolunu izlediği yorumunu getirmektedir (1958: 84).

Aristoteles'in mantık sözcüğünü modern anlamıyla hiç kullanmadığı iyi bilinmekte ve bu anlamıyla kullanımı Stoalılara ve Chrysippus'a denk gelmektedir. Cicero ise mantığı diyalektik anlamında kullanmış, Alexander of Aphrodisias ve Galen'e dek de bu anlamını korumuştur. Afnan, Arapça mantık sözcüğünün kullanımına *Metafizik*'in çevirilerinde, Grekçe diyalektik ve *logos* sözcüklerinin karşılığı olarak rastlandığını, sonraları mantık sözcüğünün Arapçada giderek şimdiki anlamını bulduğunu aktarmaktadır (1958: 85). Aristoteles'te mantık öncelikle doğru düşünmeyle daha sonra doğru konuşmayla ilgili olmuştur. Kindi'de mantığın tanımı açık değilken Farabi'de doğru düşünmenin sanatı olup

akılla ve dille ilgilidir. İbn Sina'nın mantık tanımları ise çeşitli olup bilinenden bilinmeyi çıkarma veya hatalara karşı akli koruyan bir araç şeklinde olmuştur.

İslam mantığı ve İbn Sina mantığı üzerine Stoacılar kadar Peripatetik ve Yeni Platoncu geleneğin de etkileri söz konusudur. Stoacı etkiler çeşitli yorumcular vasıtasıyla ulaşılmış ve İbn Sina'nın mantık terminolojisi Afnan'a göre Stoacı geleneğe uygun olup, çevirmenlerle aynı olmamıştır. Ona göre İslam felsefesinde Zenon, Chrysippus ve Diogenes tam olarak bilinmemiş ama Farabi Zenon'a, İbn Sina da Alexander of Aphrodisias'ın mantık eserlerine göndermelerde bulunmuştur (Afnan: 87-88).

2.3.3.5. Mantık, Bilgi ve Bilime Ait Düşünceleri

İbn Sina mantığı tanımlarken Stoacılar gibi önce bilgi kuramıyla işe başlamıştır. Bilgi Aristoteles'e göre tikellerle başlamakta ve her bilgi kıyas yoluyla oluşmaktadır. Farabi açısından ise bilginin oluşumu akıl, hayal gücü ve duyularla gerçekleşmektedir. İbn Sina bilgiyi ikiye ayırarak ya *tasavvur* (kavramlaştırma, kavram oluşturma) ya da *tasdik* (doğrulama, onaylama) olduğunu belirtmiştir. Kavramlaştırma tanımlar aracılığıyla oluşurken doğrulama kıyas yoluyla elde edilmektedir (Afnan, 1958: 90-91).

Afnan bu iki terimin kökeninin ve Grekçe eşanlamlılarının birkaç yüzyıl önce terminolojiye kazandırılmaya çalışıldığını ve Sextus Empiricus ile Chrysippus'un buna örnek olduğunu bildirmektedir. İbn Sina'nın terimlerinin kökeninin ise Arapça çevirilerinde yattığını, Stoacıların dile olan ilgilerinin ve çalışmalarının yorumcular aracılığıyla İbn Sina'ya ulaştığını belirtmektedir (1958: 91).

McGinnis ise İbn Sina için mantığın dünyayı olduğu gibi ve bilimsel olarak anlamak açısından kaçınılmaz olduğunu ancak ona göre buradaki "bilimsel anlama" yani Grekçe *episteme* olgusunun *tasavvur* ve *tasdik* aşamalarıyla oluştuğunu vurgulamaktadır (2010: 27-28). Kavramlaştırma sözcüklerin göndermeleri, önermelerin doğruluğu veya çıkarımların sağlamlığı ve geçerliliğiyle değil zihindeki anlam veya eğilimleriyle ilgili olup -gönderme, doğruluk ve geçerlilik açısından- şeylere gidilmemişken, doğrulama aşamasında şeylerin kendisine gidilerek uygunluk aranmaktadır.

McGinnis, İbn Sina'nın kavramlaştırma ve doğrulama arasında yapmış olduğu ayırım ile mantığın da bilimlerden ayrıldığı yorumunu getirmektedir. Çünkü mantık kendisine cins, ayırım, tür gibi konuları (ikinci eğilimleri) almakla öncelikle bilginin özelliklerini ele almış ve kavramlaştırmayı kendisine konu edinmiştir. Oysa bilimler olguları ve nedensel ilişkilerini ele alarak kendisine doğrulamayı konu edinmiştir (2010: 29-30).

Mantığın kavramlaştırma konusuyla ilgili olarak İbn Sina tanımları, betimlemeleri, örnekleri ve şeylerin işaretleri olan terimleri ele almıştır. Kavramlaştırmaya ait bu konular yapısı gereği genellikle bileşik durumdadır. Bu nedenle kavramlaştırma yapılırken öncelikle daha karmaşık ve bileşik yapıda olan önermelerden basit veya tekil terimlerin çıkarılması gerekmektedir. İbn Sina Pophyrios'un *Isagoge'sini* izleyerek en temel mantıksal terimler olan yüklemeleri yani beş tümeli, cins, ayırım (*fasl*), tür (*nev'i*), özellik (*hassa*) ve ilineği (*araz*) temele almıştır. Bu durumda örneğin "insan" terimi kavramlaştırıldığında daha basit terimler olan "hayvan" ve "akıllı" terimleri elde edilmektedir. Burada "hayvan" terimi cinsi temsil etmekte ve içinde farklı türlere ait bireyleri barındıran ortak bir ad olmaktadır. "Akıllı" terimi ise ayırımı temsil etmekte ve bir türün ortak cins içindeki ayırıcı özelliğini vermektedir. Sonuç olarak cins ve ayırım "insan" türüne ait tanımı vermektedir. Benzer bir biçimde insan türüne ait bir özellik olan gülme yeteneği de kavramlaştırma yoluyla elde edilebilmektedir çünkü insanın tanımında gülme yeteneği yer almasa bile bu yetenek sadece insana ait olduğu için bu sonuç çıkmaktadır. Oysa "yürüme" ve "siyah olma" insanın ilinekleri olup sadece insana ait özellikler olmadığı için insanın tanımı içine girmemektedir. Sonuçta tümellerin altında yer alan böylesine tekil terimlerin oluşturduğu önermeler bilimlerin de kullandığı kıyası veya kanıtlamayı oluşturmaktadır.

İbn Sina'ya göre şeylerin özü kavramlaştırıldığında şeylerle ilgili birincil bir bilgi elde edilmiş olmaktadır (McGinnis, 2010: 30-31). Mantık kavramlaştırma yoluyla ilineksel özellikleri de ilgi alanına almaktadır. Mantıksal anlamda özne ve yüklem, tümel ve tikel böyle bir ilgi alanı içindeki konulardır ancak mantık bir bilim olarak kendisini de konu edinmektedir. Mantığın kavramlaştırma yoluyla ilineksel özellikleri bir sınıf altında toplaması beş tümel vasıtasıyla olmakta ve bunlar aracılığıyla tanımlar ve önermeler oluşturularak geçerli çıkarımlar elde edilmektedir.

Afnan ise bu bağlamda İbn Sina'nın tanımlara özel bir önem vererek terimleri ve anlamlarını belirlemeye yöneldiğini vurgulamaktadır. Çünkü sözlerle (*lafz*), anlamları ve işaret ettikleri arasında bir ilişki söz konusudur. Sözler basit (tekil) ya da bileşik olarak ayrılmakta ve bileşik olanlar da bütün veya bütün olmayan bir yapıda belirmektedir. Yine sözler tikel ya da tümel olmakta ve tümel sözler ise özsel veya ilineksel olmaktadır. İbn Sina'nın ele almış olduğu bu konu aynı zamanda bir gramer konusu olup Afnan'a göre Grek mantığının bu konuya olan ilgisi dolaylı olarak Arapça gramerinin gelişimini de etkilemiştir (1958: 92-93).

İbn Sina yüklemeleri esastan olan, beraberinde gelen ve ilineksel olan olmak üzere üçe ayırmıştır. Afnan, Aristoteles'in bu konuyla ilgili *Topikler'de* "Tanım (tür), Özellik, İlinek

ve Ayrım” şeklinde dört çeşit sayarken Porphyrios *Isagoge*'de yüklemeleri beşe ayırarak “Cins, Tür, Ayrım, Özellik ve İlinek” ayrımına gittiğini, Porphyrios'un Aristoteles'ten bu şekilde sapmasının İbn Sina tarafından eleştirildiğini, *Isagoge* Arapçaya çevrildiğinde Porphyrios'un bu klasikleşen sınıflamasının kabul gördüğünü ancak İbn Sina'nın her konuda buna katılmadığını söylemektedir. Ona göre bunun nedeni İbn Sina'nın “doğal cins” ile “mantıksal cins” arasında yapmış olduğu ayrımdır. İbn Sina'ya göre doğal cins bir şeyin o anda gerçekleşmiş olan özünü, “Nedir?” sorusuna cevap olarak verirken, mantıksal cins doğal cinsle eklenerek ona tümelliğini kazandırmaktadır. Afnan günümüz mantıkçılarının bu konuda İbn Sina'yı haklı bulduğunu işaret etmektedir (1958: 93-94).

Tanım ve doğrulama (*tasdik*) konusu bağlamında bilginin kaynağını ele alan İbn Sina önermelere yönelmiştir. Tıpkı Stoacılar gibi önermenin doğru veya yanlış bir yargı bildirdiğini ve Aristoteles gibi geleceğe ait olumsal önermelerde (*Yorum Üzerine*, 18b'de geçen deniz savaşı örneği) doğru veya yanlışlığın olamayacağını düşünmüştür. Bunlara ek olarak soru, rica, dilek, istek, şaşırma ve beğeni cümlelerini de doğruluk değerinden muaf tutmuştur (Afnan, 1958: 96).

Yine Stoacılar gibi önermeleri basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bileşik önermelerde de Aristoteles ve Stoacılar tarafından bilinen koşullu önermeleri mercek altına almıştır. Koşullu önermeler daha sonra Batı Latin mantıkçılarında *consequence* (sonuçlar) adı verilen bir kurama yol açmıştır. Bu kuram formel mantıkta önemli bir yere sahip olup İslam mantıkçıları fazlasıyla önem vermişlerdir. Koşullu önermelerin bileşenleri olan öncül (*mukaddem*) ve sonuç (*talî*) terimleri orijinal olarak *Organon*'da geçmemektedir. Bu terimler Stoacılar ve bazı Aristoteles yorumcuları aracılığıyla Grek diline girmiş ve Afnan'a göre ilk kez İbn Sina tarafından tanımları verilmiştir. Ona göre bu da filozofun bağımsız ve açık bir zihne sahip olduğunu göstermektedir (1958: 97-98).

Afnan, İbn Sina'ya göre bir şeyi kanıtlamanın üç yolu olup bunların kıyas, *istikra* (tümevarım) ve *tamtil* (benzetme, analogi) olduğunu belirtmektedir. Kıyası Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'indeki gibi tanımlayarak bir önermeyi farklı bir diğer önermeden zorunlu olarak çıkarmak şeklinde anlamış ve yine onun gibi kıyası mükemmel ve mükemmel olmayan şeklinde sınıflamıştır. Ancak Aristoteles *Topikler*'de kıyası apodeiktik, diyalektik ve sofist olmak üzere üçe ayırırken İbn Sina *iktirani* (sonucun aynısının veya çelişliğinin öncüllerde bulunmaması) ve *istisnai* (sonucun aynısının veya çelişliğinin öncüllerde bulunması) olmak üzere ikiye ayırmıştır (1958: 99).

İbn Sina “doğru” (*sadık*) ve “doğruluk” (*sıdk*) kavramları arasında ayırım yapmış ve Farabi'de olduğu gibi doğruluğu şeylerin varoluşuna bağlamış ve varoluşun bir özelliği

olarak görmüştür. Oysa Stoacılar doğruluğu bir *lektion* yani maddi varlıkla ilgisi olmayan zihinsel bir durum olarak kabul etmişler, akıl yürütmeyi de öncüller ve sonuç önermelerinden oluşan bir yapıda görmüşlerdir. İbn Sina da bu yolu takip ederek *mukaddime* (öncül) ve *netice* (sonuç) terimlerini kullanmıştır. Ancak öncülleri çeşitlerine göre ayırarak Aristoteles'ten öteye gitmiştir (Afnan, 1958: 101).

Afnan, Aristoteles'in önermeleri kipliğine göre olanaklı, olumsal, olanaksız (imkânsız) ve zorunlu olmak üzere dörde ayırdığını, aynı ayrıma bir yorumcu olarak Ammonius'un da uyduğunu aktarmaktadır (1958: 102). Ancak mantıkçılar, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de vermiş olduğu bu dört kipten farklı birer tür olarak belirlemiş olduğu olanaklı ve olumsal önermelerin ayrımının tam olarak netleşmediğini ve pratikte de farkının bilinemeyeceğini düşünmüşlerdir. Yine Afnan, İbn Sina'nın da *Necat*'ta bu anlamda üç tür kip (*cihet*) kabul ederek zorunluluk kipinin varoluşa, olanaksız kipinin var olmayışa ve olanaklılık kipinin ise ne varoluşa ne de varolmayışa ait olduğunu düşündüğünü ve bu üçlü ayrımın sonraları Endülüs geleneğine de geçmiş olduğunu belirtmektedir. İbn Sina'nın olumsallıkla olanaklılık arasında bir ayrım gütmediğini ancak yine de iki kavramın farkını bildiğini ve bunun nedenin terminolojik olup Aristoteles'in bu iki kavramı *Yorum Üzerine*'de farklı yerlerde farklı şekillerde tanımlamış olmasından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Gerçekten de İbn Sina Grekçe bilmediği için bu iki terimin ayrımını tam yapamamış ve her ikisi için de *mümkün** terimini kullanmış olması yüksek ihtimaldir. Afnan, İbn Sina'nın *Danışname* eserinde olumsallığı Aristoteles ile aynı şekilde tanımlayarak olumlu veya olumsuz bir yargının zorunlu olmaması anlamına geldiğini belirtmektedir. Ancak *mümkün* (olumsal) teriminin sıradan anlamlarıyla özel anlamlarını karşılaştırarak *vacib* (bağlayıcı olan) ile *zaruri* (zorunlu olan) arasında bir ayrıma gitmiştir. Olanaklı ve olumsal kavramları onun açısından önemli olduğu için mantığı da aşarak metafizik alanına ve hatta tüm felsefesine yayılmıştır (1958: 102-103). Bu bağlamda Philon zorunluluk kavramını, hatırlanacağı gibi, "doğru olan ve kendi doğası gereği yanlış olamayan" şeklinde tanımlamıştı.

McGinnis, İbn Sina'nın mantığın konusu olarak sadece zihinsel nesnelere (Aquino'nun "ikinci eğilimler") gördüğünü, bilimin ise doğadaki nesnelere ve nedensel ilişkileri konu aldığını belirtmektedir. Bir realist olarak İbn Sina'nın felsefi ve bilimsel bir

* Gerçekten de kipliğe ait bu kavramlar diğer dillerde olduğu gibi Türkçe de bir karışıklığa yol açmaktadır. Örneğin olasılık (ihtimal), olası (muhtemel), olanak (imkân), olanaklı (kabil), olabirlik-olabilme (mümkün), zorunlu (zaruri, farz), gerekli (vacip), olumsal (zorunlu olmayan, mümkün), kesin (kati, şüphesiz), kesinlik (katiyet) gibi kavramlar birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır. Tezin ilgili olan diğer bölümlerinde bu kavramların üzerinde durulacaktır.

araştırmadaki hedefi doğadaki olgularla ilgili zorunlu kesin bilgilerdir (*yakin*). Bu nedenle mantık kesin sonuçlar vermezse bilim açısından da hatalı bir araç olacaktır. Mantık bilimsel araştırmalarda böyle bir rol oynadığına göre somut tikellerle mantığın tümelleri arasında bir köprü veya bağ olma işlevi gerçekleştirmektedir (2010: 33) .

Mantıkla bilim arasındaki bu ilişki İbn Sina'yı özlere ilişkin bir açıklama yapmaya yönlendirmiştir. Somut tikelerde böylesine özler bulunduğuna göre farklı olan ilineklerin de bulunması gerekmektedir. Bu ilinekler dünyadaki her şeyde bulunmakta ve maddede var olmaktadır. Özlerin maddede varoluşuyla öz, somut bir tikelin özü olarak var olmuş bulunmaktadır. Örneğin insanın özü Sokrates'e aittir. Bu anlamda özün maddede varoluşuyla zihinde veya ruhta varoluşu, dolayısıyla kavramlaşması arasındaki en temel fark özün önceden tikel bir şey veya bir birey olarak var olmasına karşın sonradan tümel veya genel bir şey olarak var olmasıdır. McGinnis, İbn Sina'nın özün sadece somut tikelerde veya kavramlarda var olduğunu değil ayrıca salt kendi içinde de var olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Bu nedenle İbn Sina açısından özler ne tümeller ne de tikellerdir ancak potansiyel olarak tümel veya tikel olabilen şeylerdir (2010: 33).

Bilimlerin sınıflamasını da yapan düşünür mantığın aksine bilimlerin zihinde var olan kavramsal yapıdaki ilineklerle ilgilenmeyip doğadaki varlıkların gerçek yapılarıyla ilgilendiğini düşünmüştür. İbn Sina bilimleri sınıflarken ilk ayrıma insanın seçimine ve eylemlerine bağlı olan şeylerle bağlı olmayan şeyler arasında gitmiştir. Teorik bilimler insanın seçimine bağlı değilken pratik bilimlerde insanların seçimi ve denetimi söz konusudur. Böylece teorik bilimler bilgiyi sadece bilgi için ararken pratik bilimler belli bir uygulama ve fayda için aramaktadır. Teorik bilimleri de hareket eden varlıklarla ilgili olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hareket eden varlıklarla ilgili bilimleri de hem hareketten bağımsız var olamayan hem de hareketten bağımsız düşünülemeyen bilimler ile hareketten bağımsız var olamayan ama hareketten bağımsız düşünülebilen bilimler olmak üzere iki alt dala ayırmıştır (McGinnis, 2010: 36).

2.3.3.6. Hıristiyan Batı Üzerine Etkisi

Batı dünyasında 12. ve 13. yüzyıldaki entelektüel hareket birçok yönden İslam dünyasında olduğu gibi gerçekleşmiştir. Hem kavramsal hem de inançsal açıdan gerçekleşen bu süreçte, İslam dünyasının Grek düşüncesiyle karşılaşması sonucu İslam düşünürlerinin inançlarıyla yüzleşmek zorunda kalışı durumunu Batı da aynı şekilde yaşamıştır. Küçük ama etkili bir felsefe camiasıyla ilahiyatçılar arasındaki karşıtlık düşünce

tarihinde birçok çatışmaya sahne olmuştur. Üstelik bu çatışma Greklerde olduğu gibi özgür bir düşünce ortamında olup bitmemiştir. Grek düşüncesi İslam dünyası aracılığıyla Hıristiyan Batı'ya geçmiş ancak bu düşünceyle Batı ilk kez İslam dünyası aracılığıyla karşılaşmamıştır. Bunun sebebi Afnan'a göre İslamiyet'ten önce de entelektüel çabaların varoluşu ama yetersiz kalmasıdır (1958: 258-259).

Batı Avrupa'nın Grek düşüncesiyle karşılaşması çeşitli yollarla olsa da başta gelen sebep, Yakubi ve Nasturi Hıristiyanların Bağdat'a ulaşan bilgilerinin Müslüman ve Yahudi düşünürler aracılığıyla İspanya ve Kuzey Afrika'ya geçmesidir. İslami eserlerin buralara gelmesiyle öncelikle Platon sonra da Aristoteles öne çıkan filozoflar olmuş, St. Augustinus (354-430) bu etkinin en iyi gözlemlendiği bir filozof olarak belirmiştir. Grek tıbbı ve doğa felsefesi mantık ve metafizikle birlikte popüler hale gelmiştir. St. Thomas bilginin tüm alanlarında, her konuda fikirlerine katılmasa da İbn Sina'ya benzer bir yapıda çok yönlü bir kişilik olarak ortaya çıkmıştır.

Boethius Batı'da Aristotelesçi ilk kişi olarak kabul edilmektedir. Onun yapmış olduğu *Kategoriler ve Yorum Üzerine* çevirileri çok erken dönemlerde gerçekleşmiştir. Oysa bundan ancak yüzyıllar sonra *Metafizik* eseri Bizans'tan Paris'e gelebilirken, *Etik*, *Fizik* ve *Ruh Üzerine* ise 12. ve 13. yüzyıllarda gelebilmiştir. Bu eserlerin getirilmesinde en önemli kaynak İslam dünyasıdır. Constantine the African (ö.1070) İslam tıbbını önce Salerno'daki tıp okuluna oradan da Monte Casino'ya getirmiş, Hipokrat, Galen ve Razi gibi isimleri Arapçadan çevirmiştir. 1085'te Toledo'da büyük bir Müslüman eğitim kurumu kurulmuş, burada çeşitli bilim adamları çalışmaya başlamış ve İslam bilimi İngiltere'ye doğru yayılmıştır.

Toledo'daki okulun çeviri faaliyetleri yapması ve kalıcı olması 13. yüzyılda çok verimli çalışmalara yol açmıştır. Bunda Toledo başpiskoposu Raymond'un ve baş diyakoz Gundissalinus'un (veya Gundisalvo, 1110-1190) büyük katkısı olmuştur. Okul Abbasi döneminin Bağdat'ındaki Beyt-ül Hikme'ye çok benzer bir yapıdadır ve burada çalışma yapan çeşitli dinlere mensup uzmanlar Arapça, Musevice, Latince ve İspanyolca gibi çeşitli dilleri bilmektedirler. Yahudi çevirmenler Johannes Hispanus (1140-1215) ve Solomon'un Arapçadan yaptıkları çeviriler buna bir örnek oluşturmaktadır.

Çevirmenler arasında sivrilen en önemli isim olarak Gerard of Cremona (1114-1187) göze çarpmakta ve Hıristiyan veya Yahudi gibi çeşitli dinlerden yardımcıları olduğu bilinmektedir. Afnan, Cremona'nın Batı Hıristiyan dünyasındaki konumunu İslam dünyasındaki Huneyn'e çok benzetmektedir (1958: 261). Seksenden fazla çevirisiyle Kindi, Farabi, İbn Sina gibi düşünürleri Latin dünyasına tanıtmıştır. Yine Cremona'nın çağdaşı olan

başka bir çevirmen Mark of Toledo (1191-1234) ise Hipokrat ve Galen'in eserlerini Arapçadan çevirmiştir. Diğer çevirmenler Michael Scot (1175-1232) ve Berengar of Valencia (ö. 1313), İbn Sina'dan çok sayıda eser çevirmiştir. Gundissalinus ile Johannes Hispanus (Avendeth) birlikte birçok matematik, astronomi ve astroloji eserini Latinceye kazandırmış ve bu eserler Palermo okulunda okutulmuştur. 11. yüzyıl boyunca süren İslam-Helen öğretiminin benimsenmesi süreci Avrupa'nın bazı bölgelerinde 16. ve 17. yüzyıla dek sürmüştür. 16. yüzyılda İtalya'da İbn Sina, İbn Rüşd ve diğer İslam bilginlerinin eserlerinin yeni çevirileri Andrea Alpago (1450-1521) tarafından yapılmıştır. Arapça eserlerin Latince versiyonları doğrudan doğruya 12. yüzyıl Avrupa eğitim sistemine sokularak Bologna, Montpellier, Paris ve Oxford'da okutulmuştur. Bunların arasında İslam tıbbının öne çıktığı, felsefi ve teolojik ilgilerle diğer bilgilerin de ele alındığı Paris ve Oxford okulları en ön saflarda yer almaktadır.

Gundissalinus Latinceye Kindi ve Farabi'den çok sayıda eser çevirmiş, arkasından İbn Sina ve Gazali çevirileri gelmiştir. Ortaçağ açısından İbn Sina çevirilerinin önemi büyük olup dikkatle izlenmiş, *Şifa* kitabının Johannes ile başlayan Batı'ya çevrilme süreci eserin tam çevrilmesi gerçekleşene dek sürmüştür. Mantıkla ilgili olarak öncelikle Porphyrios'un *Isagoge* adlı eseri yine Johannes tarafından yorumlanmış, sonrasında İbn Sina'nın *Psikoloji* ve *Bitkiler Üzerine* adlı eseri çevrilmiş ve Gundissalinus da İbn Sina'nın *Metafizik*'ini çevirmiştir. Bu ilk çevirilerden sonra *Metafizik*, *Psikoloji* ve *Şifa*'nın diğer bölümleri ile *Necat* kitabı yeniden çevrilmiştir. *Kanun* adlı eseri 12. yüzyılda Gerard of Cremona tarafından çevrilmiştir. Tüm bu İbn Sina çevirileri Avrupa'nın tamamında bir çalışma zemini ve isteği oluşturmuş, Kindi, Farabi ve İbn Sina'ya ait eserler defalarca basılarak öğretim kurumlarında okutulmuştur (Afnan, 1958: 262-263).

Batı Skolastik düşüncesini oluşturan Hıristiyanlıkla Grek düşüncesinin birleşimi, İslam düşüncesinden sadece biçimsel yönden değil özsel yönden de derin biçimde etkilenmiştir. Patristik döneme ait kilise teolojisi Platoncu yapıda olup St. Augustinus'un fikirleri 12. yüzyıla dek egemen olmuştur. Grek metinlerinin Arapça versiyonlarıyla İslam düşünürlerinin özgün eserleri ve yorumları Batı'ya ulaştığında ise Grek düşünce dünyasına ait bilgiler büyük bir zenginleşmeye yol açmış ve Platon'a karşı olan ilgi Aristoteles'e doğru yön değiştirmiştir. Ancak Aristoteles metinleri arasında farklılıklar olmuş ve Arapça çevirilerde sürekli bulanıklıklar var olagelmıştır. Yine de orijinal Grek metinlerine sadık kaldıkları için Arapça kaynaklar değerini kaybetmemiş ve böylesine geniş ve değerli olan Arapça literatür 13. yüzyılda Batı'nın çalışmaları ve gelişiminde bir temel oluşturmuştur. Bu temel üzerinden öncelikle manastır eğitiminden üniversitelere geçilmiş, sonra Aristoteles keşfedilmiş ve en sonunda da Dominiken ve Fransisken rahiplerinin verimli çalışmaları

ortaya çıkmıştır. Paris ve Oxford üniversiteleri teoloji ve felsefede uzmanlaşırken İtalya tıp ve hukuka ağırlık vermiştir. 13. yüzyılda hemen hemen tüm İslam kaynaklarına İspanya ve Kuzey Afrika yoluyla sahip olunmuştur. Sonuç olarak Ortaçağ'a ait bilgi birikimi, Patristik dönem çalışmaları, Boethius'un Platon ve Aristoteles'e ait ilk çevirileri ile Arapça eserlerden oluşan bir bileşim meydana getirilmiştir.

Bütün bu sürecin sonunda içinde Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd ve Aristoteles yorumlarının da yer aldığı hemen hemen tüm İslam felsefesinin Latinceye aktarılma işlemi tamamlanmıştır. Bunların arasında özellikle İbn Rüşd ve ekolü Hıristiyanlık açısından çok önemli olmuş ve 13. yüzyılda Paris'te güçlü bir etki oluşturmuştur. Bu okulun temsilcilerinden Siger de Brabant (1240-1284) St. Thomas'ı tetikleyen düşünürlerdendir. İbn Rüşdcüler Aristoteles'i İbn Rüşd'ün düşünceleri doğrultusunda kabul etmiş, insan aklının tümelliğini ve tekliğini, bireysel ruhların ölümsüzlüğünü reddetmeyi, evrenin yaratılmamış, ebedi ve sonsuz olduğunu, insanın eylemlerinde özgürlüğünü ve ahlaki sorumluluğunu hep bu doğrultuda düşünmüşlerdir. Elbette tüm bu kabuller kilise çevresinde hoş karşılanmamıştır. İbn Sina Katolik bilim adamlarının ilgisini daha geç çekmesine rağmen yine de bu ilgi İbn Rüşd'e karşı olan ilgilerinden daha önce başlamış ve sonra da güçlü bir şekilde devam etmiştir. Skolastik yazarlar Augustinus'un İbn Sinacı düşünceleri aracılığıyla da bu izi taşımışlardır. İbn Sinacı bir ekol oluşmasa da her zaman ve her yerde kalıcı ve uyarıcı bir etkisi olmuştur. İbn Sina'nın varlık anlayışı metafiziğinin belkemiğini oluşturduğu için Afnan'a göre öz ve varoluş arasında yapmış olduğu ayırım kökten bir düşünce oluşumuna yol açmış ve önemli olan bu ayırımın dışında Tanrı'nın zorunlu yaratıcı olması, kader ve özgürlük konusundaki görüşleri de etkili olmuştur (1958: 266).

Skolastik düşünürler dinsel anlayışlarına göre Dominiken ve Fransisken tarikatından olmalarına göre ayrılmalarına rağmen bu dönemde önemli bir problem olan "Tümeller Tartışması" konusunda çözüm arayışına girmişlerdir. Platon tümellerin gerçek, her şeyden önce ve her şeyin dışında var olduğunu, Aristoteles ise bu dünyada olduğunu düşünmüştür. Bu problem ilk olarak Porphyrios'un *Isagoge*'si ile Batı dünyasına girmiştir. *Kategoriler*'e giriş olarak yazılan bu eserde beş tümel ele alınıp açıklanmış ve Boethius tarafından Latinceye çevrilmiş, 12. yüzyılda birdenbire felsefi bir problem olarak gündeme yerleşmiştir. Tümeller Tartışması bilgiye ait bir mantık sorusu olmasına rağmen metafizik ve teolojik bir arka planı da söz konusudur. Bu tartışmayla ilgili olarak örneğin Roscellin (1050-1125) tümellerin sadece bir ses olduğunu (*flatus vocis*), Abelard (1079-1142) ise tümellerin şeylerde ve kelimelerde değil genel yüklemelerde olduğunu düşünmüştür. Bu görüşüyle Abelard Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'deki görüşüne katılmış olmaktadır. Abelard'a göre şeyler birbirine benzediği için bu benzerlikten tümeller düşüncesi doğmaktadır. Ancak şeyler

arasında olan bu benzerlik ilişkisi şeylerin kendi içlerinde yoktur çünkü tümeller ancak Tanrı'nın zihninde yaratılmış birer örnek olarak vardır (Afnan, 1958: 266-267).

İbn Sina'nın *Şifa*'sının çevirileri ve İslam felsefesi Batı'ya ulaştığında beraberinde tümellerle ilgili görüşleri de gelmiş ve kendilerine uyarlamışlardır. *Şifa*'nın farklı bölümlerinde bu konu ele alınmış ve cinslerin (tümeller) üçlü bir yapısı olduğu belirtilmiştir. Buna göre tümeller ilk olarak şeylerden önce (*ante res*), ikinci olarak şeylerin içinde (*in rebus*), üçüncü olarak da şeylerden sonradır (*post res*) ama yine de birdirler. Afnan'a göre İbn Sina'nın burada kastettiği şey, şeylerin öncelikle Tanrı'nın aklında varoluşu ve sonrasında etkin akılda var olmalarıdır (1958: 267). Tanrı eğer bir insan veya hayvan yaratmak isterse önce bunlara ait bir düşünceye sahip olmalıdır ve bu düşünce somut varlıktan önce gelmektedir. Şeylerin "içinde" varoluş ile de maddeye veya doğal varlıklara eklenmiş bir varoluş kastedilmektedir. Bu durumda İbn Sina şeylerden sonra varoluştan duyu algısına dayanan ve tikellerden soyutlama yapılarak oluşturulan, varoluşu kavramsal olan cinsleri anlamaktadır. Aynı cinse ait farklı türlerde de, benzerlik yoluyla oluşmuş olan varoluşları söz konusu olup, asıl varoluşları ortadan kalksa bile cins olarak kalmaya devam etmektedirler.

Sonuçta tümeller konusunda Skolastik mantıkçılar realist ve nominalist olarak kabaca iki gruba bölünmüşlerdir. Porphyrios'tan kaynaklanan bu tartışmada türlerin ve cinslerin birer töz olup olmadığı, eğer töz iseler maddi mi maddesiz mi oldukları ve eğer maddesiz iseler duyulur şeylerin içinde mi yoksa onlardan ayrı mı oldukları birer problem olarak ele alınmış, örneğin "insanlık"ın tüm insanlarda gerçek bir töz olarak bulunup bulunmadığı sorgulanmıştır. Realistler bunları gerçek birer töz olarak görürken nominalistler uydurulmuş birer sınıf ismi olarak görmüş ve ayrı bir gerçekliği olmadığını düşünmüştür. Bu tartışma dinsel açıdan önemli sonuçlar doğurduğu için Skolastik düşünürler genellikle bu iki akımdan biri içinde yer almışlardır. Nominalizmin önde gelen isimlerinden olan Roscellin bu bağlamda mantıksal açıdan Tanrı'nın üçlü özelliğini (*Trinity*) eleştirmiştir. Ona göre tümeller gerçek olsaydı üçlü kişilik tek bir şey olur ve Oğul'da gerçekleşmiş olurdu. Eğer tek olduğu gerçekse de Tanrı'nın üçlü özelliğinden söz edilemezdi. Roscellin'in ulaştığı bu tip bir sonuç kilise çevrelerinde sapkınlık olarak sayıldığı için elbette büyük bir rahatsızlık yaratmıştır.

Abelard tümeller sorunuyla ilgili olarak katı realizm ile sapkın nominalizm arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır. İbn Sina'nın konuyla ilgili yaklaşımı bu nedenle önemlidir çünkü İslam felsefesinin bu konuda net bir cevabı olmamıştır. İbn Maymonides (1135-1204) nominalizmden yana olsa da bu, İbn Sina'nın da aynı şekilde düşündüğü anlamına gelmez. Çünkü bazen Platon gibi realizme yaklaşırken bazen de mantık konusundaki görüşleriyle

nominalizme yakın düşmüştür. Bu nedenle Afnan'a göre onu konseptüalist olarak görmek akılcı bir bakış açısı gibi görünmektedir (1958: 269).

John Scotus Erigena (815-877) İslam felsefesi Batı'ya gelmeden önce 9. yüzyılda yaşamış olan parlak bir düşünür olup Grek düşüncesinin Batı Avrupa'ya ulaşmasındaki Platoncu ve Yeni Platoncu gelenek içinde yer almış, Augustinus'tan fazlasıyla etkilenmiştir. İbn Sina'nın düşüncelerinin ilk kez Batı'ya girişi açısından ise çevirmen Gundissalinus'un eserleri ilk bakışta dikkati çekmektedir. Latinceye yaptığı çeviriler esnasında İbn Sina'dan etkilenmiştir. Daha sonrasında William of Auvergne'nin (1180-1249) eserleri Paris Üniversitesi'nde öğretilmiştir. Yazıları sadece Aristoteles eserleri üzerine olmayıp İslam filozofları üzerine de olmuştur. Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd gibi İslam yorumcularını çevirmiş ve tanıtmıştır. Afnan'a göre William'ın İbn Sina'dan ve İslam düşünürlerinden aldığı etki St. Augustinus'tan aldığı etkiden daha fazla olup tümeller konusunda William'ın da İbn Sina gibi orta yolu tercih etmesi bunun göstergesidir (1958: 270). William of Auvergne'nin çağdaşı olan Alexander of Hales'in (1185-1245) *Summa Theologiae*'si, Aristoteles'in *Fizik*, *Metafizik* ve *Doğa Tarihi*'ni içeren ilk Skolastik eserdir ve İbn Sina'nın *Psikoloji*'si de bu eserde yer almaktadır. St. Bonaventure (1221-1274) Paris Teoloji Fakültesi'nde St. Thomas'la birlikte çalışmıştır ve Augustinus, Platon, Aristoteles ve İslam düşünürlerinin etkisi altında kalmıştır. Robert Grosseteste (1175-1253) de İslami etki altında kalmış ve geniş bir ilgi alanına sahip olmasına rağmen özellikle İslam düşünürlerinin geliştirdiği optik ve meteorolojiyle ilgilenmiştir. Grek metinlerini bizzat kendisi Latinceye çevirmiştir.

Albertus Magnus (1200-1280) ile birlikte Ortaçağ'ın tüm felsefi spekülasyonları geniş bir bilgi temeliyle sentezlenmiştir. İslam düşünürlerini öğrenmiş ve bilim ile felsefenin tüm alanlarını etüt etmiştir. Grek ve İslam sistemlerini Latinceye uyarlayan en büyük kişi olan Albertus bunun için ömrünü vermiştir. Kendisi de öğrencisi Thomas Aquinas da Aristoteles'i körü körüne izlememiş, İbn Rüşdcülerin aksine eleştirel bir tavır takınmıştır. Albertus İslam eserlerinden fazlasıyla yararlanarak bazı görüşlerine katılmasa da İbn Sina'ya olan borcunu ve hayranlığını belirtmiştir (1958: 273). 13. yüzyılda İslam mantığını özellikle de İbn Sina mantığını tanıtan ve uyarlayan ilk kişidir. Farabi ve İbn Rüşd'den alıntılar yapsa da genel olarak İbn Sina'nın yolunu izlemiş, özellikle İbn Sina'daki öz ile varoluş arasındaki ayrım bu yolda belirleyici olmuştur.

St. Thomas Aquinas ile tarihte Skolastik yazarlar arasındaki en büyük ve en kapsamlı sentez oluşturan kişi ile karşılaşılmaktadır. Ortaçağ Hıristiyan düşüncesi üzerine olan İbn Sina etkisi Thomas Aquinas üzerinden gerçekleşmiştir. Albertus'tan dersler alan Thomas Aquinas, İslam düşünürlerini onun sayesinde tanımış ve kendi Thomist felsefe

sistemini oluşturmuştur. *Anjelik Doktor* (Thomas Aquinas) birçok görüşüne katılmasa da İbn Sinacı olarak bilinmektedir ancak Katolik araştırmacılara göre de İbn Sinacı olmaktan uzaktır. Çünkü İbn Sina'da akılcılık ağır basarken Thomas Aquinas'ta dini öğeler öne çıkmakta, özellikle Tanrı'nın varlığına ve niteliklerine ilişkin kanıtlamalarda bu tip farklılıklar görülmektedir. Bundan başka Afnan'a göre, Tanrı'nın her şeyi tek tek bildiği ve zorunlu olarak değil özgür iradesiyle her şeyi yarattığı düşüncesiyle İbn Sina ve Aristoteles'ten ayrılmaktadır (1958: 274). Üstelik ona göre Tanrı'nın bu yaratımı hiçten olup (*ex nihilo*) kutsal kitaba uygun bir yapıda gerçekleşmiştir (Afnan, 274). Ancak benzerlikler de söz konusu olup, Tanrı'nın hareket etmeyen hareket ettirici olması, ilk neden olması, zorunluluğun ve mükemmelliğin kaynağı olması ve ereksel neden olması bu tip ortak yanlarındandır. Aristoteles kaynaklı bu görüşler İbn Rüşd üzerinden Thomas Aquinas'a gelmiş gibi görünse de zorunlu varlık anlayışı İbn Sina kökenlidir. Yine Thomas Aquinas'ın Tanrı'yı saf akıl olarak görerek akla uygun hareket edişini de onun özüne uygun kabul etmesi İbn Sina ve Aristoteles çizgisindeki yanlarındandır.

Thomas Aquinas kendi *De Anima*'sında, İbn Rüşd ve İbn Sina'nın Peripatetik düşünceye uygun olduğunu düşünerek savunduğu birçok görüşe karşı çıkmış, ruhun birliği ve bağımsız varoluşu ile dinsel görüşe uygun biçimde bireysel ölümsüzlüğünden yana tavır almıştır. Meleklerin bağımsız ve maddesiz birer töz olduğu düşüncesi ile öz ve varoluş arasında yapmış olduğu ayırım ise İbn Sina'yla uyum içindedir. Bu anlamda Thomas Aquinas'ın *Şifa*'yı okuduğu ve dolayısıyla İbn Sina metafiziğini bildiği sonucu çıkmaktadır.

Afnan'a göre St. Thomas'ın İbn Sina'dan etkilenişi Hıristiyanlığın da İslam felsefesinden etkilendiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır (1958: 276). Farabi ve İbn Sina'nın peygamberlikle ilgili düşüncelerinden etkilenen Thomas Aquinas *Summa Theologiae* ve *De Veritate* adlı eserlerinde ilahi ve doğal olmak üzere iki tür peygamberlik olduğunu belirtmekte, tıpkı Gazali gibi Tanrı tarafından seçilen peygamberin gücünü melekler aracılığıyla aldığını düşünmektedir. Doğal peygamberliğin de Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi hayal gücü, iç görü ve açık düşünme özelliklerine sahip olduğunu kabul etmiştir. Thomas Aquinas'a göre bu iki tip peygamberlik düşüncesinden Farabi ve İbn Sina doğal olanı öne çıkarmıştır.

13. yüzyılda İbn Sina'yla ilgili en iyi bilgi Roger Bacon (1214-1294) vasıtasıyla alınmaktadır. Çok yetkin bir kişi olan Bacon (*Doctor Mirabilis*) birçok dilin yanı sıra İbranice ve Arapça da bilmektedir. Afnan, çevirmen Herman Allemanus ile tanıştığı ve Arapça kitaplar konusunda yardım aldığı belirtiltiğini, Arapçadan Latinceye çeviri yapıp yapmadığı bilinmemesine rağmen İbn Sina ve Gazali'yi orijinal dilinden okuduğunun tahmin

edildiğini söylemektedir (1958: 277-278). İbn Sina'nın Bacon üzerine etkisi St. Thomas üzerine olan etkisinden farklı gerçekleşmiştir. Thomas Aquinas, İbn Sina'nın akıl yürütmelerini alarak bir sentez yapmışken Bacon linguistik, matematik, astronomi, optik ve kimyayla ilgilenmiş, felsefe ve diğer alanlarla teolojiye yardım amaçlı yaklaşmıştır. İbn Sina'nın düşüncelerinin bu anlamda fazla yardımı olmamıştır. Bacon Farabi'yi de bir Aristoteles yorumcusu olarak değerli bulsa da İbn Sina onun gözünde daha üstün olmuştur. Bacon herkesin aksine mantığın yararsız ve zaman harcamaya değmez olduğunu düşünmüş, İbn Sina'nın değersiz bulduğu simyayı önemsemiştir. Aristoteles'i büyük bir filozof olarak görerek eserlerini iyi incelemiş ve felsefede ondan sonraki en önemli ismin İbn Sina olduğunu iddia etmiştir. Tüm bu geniş çaplı okumaları sonucunda İslam kaynaklarından birçok alıntıda bulunmuştur. Böylece kendi düşüncelerini temellendirirken Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd asıl referansları olmuştur. Örneğin etkin aklın ruhun bağımsız bir bölümü olduğu konusunda İbn Sina ve Porphyrios ile aynı kanıyı paylaşmıştır.

Paris ve Oxford Üniversitelerinde çalışmış olan Roger Marston (ö. 1303) da İbn Sina'nın etkin akıl düşüncesini kabul etmiş ve St. Augustinus'tan etkilenecek Bacon gibi Tanrı'ya etkin akılla özdeşleştirmiştir. Bilgisel ve bilişsel alana ait olan bu Ortaçağ kuramı doğrudan St. Augustinus'tan dolayı olarak da İbn Sina'dan Latin düşünce dünyasına girmiştir. İbn Sina gerçek bir Aristoteles yorumcusu olarak görülmüş, Farabi ve İbn Rüşd de İbn Sina'nın yanı sıra ikincil birer kaynak olarak alınmıştır.

Bazı tarihçiler Occam'ın William'ın Batı'da St. Thomas'tan sonra en önemli kişi olduğunu düşünmektedir (Afnan, 1958: 282). William, Oxford ve Paris Üniversitelerinde çalışmış, Duns Scotus'un öğrencisi olmuş ve onun düşüncelerine karşı çıkmıştır. Scotus'un eleştirel düşüncesini alan William teoloji ile felsefeyi uzlaştırmayı denemiştir. Occam'ın mantığı İbn Sina'nın Skolastik mantığını yansıtmaktadır. Albertus Magnus, William'ın mantığı ya bir bilim ya da bir araç şeklinde gören zıt yaklaşımları uzlaştırdığını belirtmektedir. Ayrıca mantıkta önemli bir yeri olan "birinci ve ikinci eğilimler" konusunda bir takım çözümler vermiştir.

Duns Scotus bir realistken Occam en azından mantık alanında nominalizmi, metafizik alanında ise konseptualizmi benimseyerek 15. yüzyıl nominalizminin kurucusu sayılmaktadır (Afnan, 1958: 283). Occam, Alexander of Aphrodisias'tan gelen bir bakış açısıyla mantığı bilim ve felsefenin bir aracı olarak kabul etmiştir. Occam'ın saf bir Aristotelesçilik kurduğu ve bunu yaparken tümüyle Augustinus ve kısmen de İbn Sina etkisi altındaki Don Scotus'un yanlış yorumlarını kaldırdığı düşünülmektedir. Sonuç olarak mantık ve bilgi kuramı metafizik ve teolojiyle karışık bir hal almıştır. Occam'ın keskin nominalizmi

İbn Sina'nın ılımlı konseptüalizminden uzaklaşmış ve tümellerin varlığını reddetmiştir. Buna rağmen mantığında fazlasıyla İbn Sinacı kavramlar yer almaya devam etmiş, İslam etkisinden kurtulmaya çalışsa bile bu mantık konusunda gerçekleşmemiştir. "Occam'ın Usturası" deyişi bile İbn Sina metafiziğine kadar geri götürülebilmektedir ki Occam bu anlayışı farklı amaçlar için kullanmıştır. Ancak onun üzerindeki asıl İbn Sina etkisi "birinci ve ikinci eğilimler" konusu üzerinde olmuş ve mantık ister bir bilim ister bir araç olarak görülsün yine de mantığa bir katkısı olmuştur. Mantık bir araç olarak kabul edildiğinde bile bilimlerin bir uzantısı olarak değil "ilk eğilimler" sonrası araştırmada bir ön koşul olan zorunlu bir unsur olarak görülmüştür (Afnan, 1958: 283).

Occam'ın mantığında Stoacı etkiler de söz konusu olduğundan Stoacıların da geniş biçimde tartıştığı geleceğe ait olumsal önermelerin doğru veya yanlış olamayacağı konusunu dinsel dogmalara rağmen ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu etkinin Stoacılardan mı yoksa İbn Sina ve İslam dünyasından mı gelmiş olduğu net değildir. Metafiziğinde de İbn Sina etkisi görülmüş ve bu düşünceleri kilise ile çatışmaması için değiştirilmiş ancak yine de bu durum engellenememiştir. Bu nedenle Occam'ın görüşleri ilahiyatçılar tarafından kimi zaman yıkıcı olarak kabul edilmiş ancak Skolastiğin çöküşünde katkısı olduğu için de saygı kazanmıştır. Bazı konularda İbn Sina'dan daha ileri giderek ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'ya ilişkin kanıtlamalarda bulunmuştur. Bu konuda İbn Sina gibi bireysel ruhları kabul etmiş ancak onun tersine ölümden sonra tümel ruha katıldığı görüşünü reddetmiştir.

Sonuç olarak Afnan'a göre Ortaçağ Skolastisizminde dört ana akım bulunmaktadır (1958: 284). Bunlar, Augustinusçuluk, Aristotelesçilik, İbn Rüşdçülük ve İbn Sinacılıktır. İbn Sinacılık en güçlü akım olmamasına rağmen en etkili ve en uzun sürmüş olanı olup bilginin her alanında kendisini göstermiştir. İbn Sina etkisi sadece tıp ve felsefeyle sınırlı kalmamış, İbn Rüşd ile birlikte olan bilimsel devrime katkısı 13. yüzyıl başlarına dek gitmiştir. En azından yüz yıldır eserleri çevrilmekte ve Roger Bacon'ın zamanında yorumlu yorumsuz eserlerine rastlanılmaktadır. Bu konuyla ilgili Batı'daki ilk önemli gelişme Bacon'ın, İbn Sina'nın ışığın dalga kuramıyla ilgili görüşlerini alarak görme ile gökkuşağına ilişkin açıklamalarıdır. Yine Bacon, İbn Sina'dan insan gözü ve göz merceği ardındaki görüntüyle ilgili görüşlerini almış, matematikle ilgili görüşlerinden de faydalanmıştır. Tüm bunlar Bacon'ın İbn Sina'yı neden çok önemseydiği ve İbn Rüşd'den üstün tuttuğuyla ilgili bir fikir vermektedir.

Skolastiğin ana ilgisi teoloji ve felsefe olmuş, ancak bunları aynı konu alanı içinde görmüşler ve bu durum Rönesans'a dek sürmüştür. Skolastik dönemde doğal olarak teoloji felsefeden daha üstündür ve Skolastiğin babası sayılan St. Anselmus (1033-1109) inancı

anlamanın temelini almıştır. Durum böyle olunca ikili bir hakikat anlayışı gelişmiştir. 13. yüzyıl Avrupa'sında istisnasız her eğitilmiş kişi kilise kökenlidir ve bu durum Dante (1265-1321) sonrasına dek böyle sürdüğü için St. Anselmus'un etkisi daha iyi anlaşılabilir. Ancak daha sonra gelen çağda Grek-İslam eserlerinin etkisiyle yeni bir öğretim başlamıştır. Kiliseye ait resmi yaratma görüşü liberal kafalarca benimsenmemiştir. Batılı düşünürlerce İslam Peripatetik etkisi altında olan Thomas Aquinas felsefesi kabul edilmiş ve Afnan'a göre İbn Rüşd'ün baskın olduğu bir dönem olmasına rağmen gerçek Aristoteles yorumcusu olarak İbn Rüşd'ü değil İbn Sina'yı görmeleri sonucu ortaya çıkan bu Grek-İslam etkisi İbn Sina sayesinde gerçekleşmiştir (1958: 285-286).

3. ORTAÇAĞ BATI MANTIĞI-SKOLASTİK MANTIK

İbn Sina'nın Batı'ya etkisi başlığı altında Ortaçağ Batı mantığı ve felsefesine ait Arapçadan yapılan çeviriler ve İslam etkisi anlatılarak önemli ölçüde bu konuya ait açıklamalar da verilmiştir. Yapılan çeviriler tıpkı İslam dünyasında olduğu gibi bir zemin hazırlayarak felsefi düşüncenin devamlılığını ve gelişimini sağlamıştır. Ancak Avrupa'da yapılan çeviri faaliyetleri ve mantık çalışmaları sadece İslam kaynaklı olmayıp bunun dışında da gerçekleşmiştir. Bu bölümde önceki bölümün bir tamamlayıcısı olarak Batı'nın kendi içinde gerçekleşen çeviri ve çalışmalara yer verilecektir. Yine Ortaçağ mantığının ele alıp tartıştığı belli başlı kuramlara değinilecektir. *Yorum Üzerine* ile bağlantılı olarak merkezde bulunan isim Thomas Aquinas olduğu için ona uzanan çizgi tarihsel olarak aktarılacak ve en sonunda filozofun görüşleriyle birlikte bölüm tamamlanmış olacaktır.

Aristoteles mantığını yeniden keşfederek geliştirmek Ortaçağ tarihinin önemli uğraşlarından biri olduğu için Marenbon mantık sorunlarının yetenekli zihinleri cezbedtiğini ve mantıksal ayrımların teoloji, retorik, poetik ve gramer gibi çeşitli bilgi dallarına faydası dokunacak biçimde etki ettiğini bildirmektedir (2002: 20). Ortaçağ felsefesinin gelişimde mantığın önemi akıl yürütmelerin araç olarak kullanılmasıyla fazlasıyla artmıştır. Mantıksal geleneğe kaynaklanan birçok felsefi soru, kavram ve kuram Ortaçağ düşünürlerini kendisine çekmiştir.

Aristoteles formel mantığı felsefeden ayrı tutmamış ancak Antik okulların onun mantık eserlerinden kendilerine seçtikleri konular tümüyle biçimsel olmuştur. Ama *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* felsefi tartışmalar açısından zengin kaynaklar olduğundan Ortaçağ'ın başlarında bu iki eser üzerinde yoğunlaşmıştır.

3.1. ÇEVİRİLER VE DÖNEM MANTIKÇILARI

Aristoteles'le Porphyrios arasındaki zaman diliminden Ortaçağ'ın başlarına fazla sayıda mantık çalışması miras kalmamıştır. Cicero asıl olarak Aristoteles'e dayanan ama muhtemelen başka kaynaklardan etkilenecek bir *Topikler* kitabı yazmıştır. Ortaçağ'da daha Aristoteles'in bu kitabı bilinmezken Cicero'nun *Topikler*'i geniş bir okuyucu kitlesi bulmuştur. Apuleius'un (MS 2.yüzyıl) olduğu sanılan ve Grekçesiyle aynı başlığı taşıyan *Yorum Üzerine* adlı eser Ortaçağ başlarındaki mantıkçılar arasında oldukça popüler olmuştur. Modern araştırmacılar açısından da Stoacılar'ın mantık kuramları felsefi bir içeriğe sahip olmamasına rağmen yararlı bir kaynak olmuştur.

Bununla beraber Porphyrios zamanında, Ortaçağ felsefesi için büyük önem arz eden Aristoteles mantığı belli bir gelişme kaydetmiştir. Aristoteles mantığını alan Yeni Platoncular bunu kendi düşüncelerine uyarlayarak öğretim programlarında önemli bir yer vermişler ve Aristoteles'in eserleri bölük pörçük ve çarpıtılmış bir şekilde olmasına rağmen mantığına sadık kalarak bir bütün olarak ele almışlardır. Aristoteles'in Platoncu idealar anlayışına karşı çıkarak bunun yerine mantığında cins ve türleri, bireysel varlıkları sınıflama amacıyla kullanmış olması Marenbon'a göre Yeni Platoncular'ın metafizik anlayışlarıyla çelişmiştir. Bu nedenle Yeni Platoncular bu görüşü kendilerine uyarlamışlar, böylece Aristoteles'in somut varlıklara dayanan mantığını bir şekilde sınırlayarak metafizik özelliklerinden sıyrılmış olan saf biçimsel bir mantık amaçlamışlardır (Marenbon, 2002: 24). Ancak *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'nin baskın yapıdaki mantıksal karakterleri görmezden gelinememiştir; bunun sonucunda da Yeni Platoncu mantıksal gelenekte felsefi bir tartışma ve yorum külliyatı oluşmaya başlamıştır, ama Yeni Platonculuğun kendi metafizik anlayışlarıyla ilişkisi fazla olmamış ve bazen de ilkelerine ters düşen bir yapıya bürünmüştür.

Porphyrios, Platoncu okullarda Aristoteles mantığının kurulmasında büyük paya sahiptir. *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'yi yorumlayarak bir mantığa giriş (*Isagoge*) yazmıştır. Giriş niteliğindeki bu eser kısa sürede Aristoteles külliyatı içinde bir önsöz olarak yerini almıştır. *Isagoge*, kategorilerin önemli bir kısmını oluşturan cins, tür, ayırım, özellik ve ilintiyi ele alarak, bu beş tümel kavramı açıklamayı amaçlamıştır. Bu eser Porphyrios'un mantığa yaklaşımını çok iyi yansıtmaktadır ama düşünür bu eserinde cinslerin ve türlerin doğasıyla ilgili bir felsefi tartışmadan da kaçınmıştır. Bu tartışmayla ilgili çeşitli düşünceleri sıralamış ama çalışması bir giriş niteliğinde olduğu için bununla yetinerek tartışma

başlatmamıştır. Betül Çotuksöken tarafından Türkçeye de çevrilen bu eser* yine de Ortaçağ'da "Tümeller Tartışması"nın kökenini oluşturmuş ve geleneksel olarak da mantık kitaplarında *Organon* külliyyatı içinde yer almıştır.

Roma imparatorluğunda felsefe dili Grekçe olup Latince yazan az sayıda filozof, mantık geleneğini Ortaçağ'a aktarmak açısından büyük önem taşımaktadır ancak yaptıkları çoğunlukla çeviri ve açıklamadan oluşmaktadır. Themistius döneminden itibaren yaygınlaşan *Kategoriler*'in özetini (*Categoriae Decem*) çıkarma geleneği 9. ve 10. yüzyıllarda bu eserin birçok kişi tarafından okunmasını sağlamıştır. *Categoriae Decem* Aristoteles'in metninin özetinin üstüne nicelik, yer ile töz ve diğer kategoriler arasındaki ilişkiler üzerine yorumları da ilave eden bir yapıdadır. Marenbon bu tip özetlerde yazarın, Aristoteles'in konuşmayı ele alan yazısıyla işe başladığını ve burada geçen terimlerin ad, yüklem gibi şeyleri belirttiğini ve her şeyi içine alan sözcüğün on kategoriden biri olan töz olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir. Bu durum Marenbon açısından, Aristoteles'in bu konudaki görüşleri temelinde yeterli bir ele alış biçimidir çünkü Aristoteles'e göre her şey bir töz olduğu için töz (*ousia*) sözcüğüyle ifade edilebilmektedir. Ancak ilerleyen sayfalarda özet yazarı benzer bir tanım yapmakta ama töz sözcüğünü kullanmamaktadır çünkü her şeyi kapsayan bir terim olmayan töz, cins değildir. Buradaki özetçilerin kabulüne göre Marenbon, on kategori içinde geçen *ousia*'nın belli bir birey değil genel birey içindeki ortak yanları paylaşan bir birey olma anlamına geldiğini vurgulamaktadır (2002: 24-25).

Marius Victorinus MS 4. yüzyılda felsefi ve mantıksal eserleri Latinceye çeviren üretken bir çevirmendir. Augustinus MS 4.-5. yüzyılda onun çevirmiş olduğu Platon kitaplarını kullanmıştır; Boethius ise MS 5.-6. yüzyılda onun uyarladığı Porphyrios'un *Isagoge*'sini kullanmış ve yine Cicero'nun *Topikler*'i üstüne bir yorum yazmıştır.

Ortaçağ'da *Categoriae Decem* yanlışlıkla Augustinus'a atfedilmiştir ama Augustinus'un *Kategoriler* yorumu Ortaçağ'ın ilk mantıkçılarının gözünde onu bir otorite yapmıştır. Augustinus *Confessiones (İtiraf)* adlı eserinde Aristoteles'in eserleriyle nasıl tanıştığını ve dışarıdan bir öğretmenin yardımı olmadan kendinde bu eserleri anlama gücünü nasıl bulduğunu anlatmaktadır. *De Trinitate*'yi yazarken Yeni Platoncular arasında yaygın olan kategoriler ve bunların Tanrı'ya uygulanamazlığı tartışmasına da yer vermiştir. Ama ona göre töz (*ousia*) kategorisi Tanrı'ya da uygulanabilir ve aslında tam olarak töz olan Tanrı'dır. Bu düşünce Augustinus'un ontolojisinin temelinde yer almış ve 9. yüzyıla ait *Kategoriler* yorumlarını etkilemiştir. *De Dialectica* adlı kısa eser linguistik aracılığıyla diyalektiğe yaklaşımıyla oldukça etkileyicidir. Augustinus, *Kategoriler*'de Aristoteles'in

* Porphyrios, *Isagoge*, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş, Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, 1986.

yaptığı gibi sözcükleri basit ve bileşik olmak üzere ayırarak özellikle basit sözcüklerde anlam kesinliği ve bulanıklığı üzerinde fazlasıyla durmuştur. Ayrıca, bu eserinde cümlelerin doğruluğu ve yanlışlığı ile cümle eklemlerine ilişkin tartışmaları ele almıştır (Marenbon, 2002: 25-26).

Cicero, Themistius ve Boethius'un çeviri ve yorumlarıyla oluşan birikim 13. yüzyılda *logica vetus* (eski mantık) olarak yerini almıştır. Bu birikim 12. yüzyılda felsefi semantik çalışmaları ve yorumlamaları üzerinde önemli bir etkide bulunmuştur. James of Venice (MS 12. yüzyıl) tarafından yapılan *İkinci Analitikler* çevirisiyle birlikte *logica nova* (yeni mantık), *logica vetus'tan* ayrılarak ortaya çıkmıştır. *Sofistik Çürütmeler Üzerine* bir tarafa bırakılırsa "yeni mantık" çalışmaları mantığın gelişimini hızlandırmıştır. İbn Sina'nın Latinceye çevrilmiş olan mantık çalışmalarının bu alana belli bir katkısı olmasına rağmen bazı yazarlara göre İslam mantıkçılarının felsefenin diğer alanları hariç bu dönemde mantığın gelişimine katkıları az olmuştur (Martin, 2006: V, 422). Elbette böyle bir iddianın haklılığı tartışmaya açıktır çünkü bu tezin ilgili bağlamlarında İslam mantığının Batı Latin dünyasına etkisi ortaya konmuştur.

12. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli yönlerden gelişen mantık çalışmalarına *logica modernorum* (Modern mantık) adı verilmiştir. Adı geçen "Modern mantık" terimlerin özellikleri, gönderme kuramı (*supposition*), *sinkategoremantik* sözcükler, kiplik, yükümlülük (*obligationes*), çözümlenmezlik (*insolubilia*), sonuçlar (*consequences*) ve çeşitli hatalar üzerine çalışmalarda yoğunlaşmıştır.

Logica vetus (eski mantık) Ortaçağ'da mantıktaki geçerli argümanlardan çok ontoloji ve felsefi semantik konularıyla uğraşmıştır. Boethius Ortaçağ mantıkçılarına bir terminoloji kazandırmış olmasına rağmen yapmış olduğu Aristoteles yorumları Martin'e göre basit düzeyde, karmaşık ve yer yer tutarsızlık içermektedir (2006: V, 422). Ancak 12. yüzyıl mantıkçıları yine de sağlanmış olan bu temel üzerine kendilerinin yeni formel ve felsefi mantıklarını oluşturabilmişlerdir. Özellikle önemli olan çıkarım kuramları ve koşullu önermeler kuramları Boethiusçu bu temel üzerine inşa edilmiştir.

Ortaçağ mantığı bu yüzyılda özellikle Boethius'un *De Topicis Differentiis* adlı eserinde ele aldığı koşullu önermeler ile topikal (konulu) çıkarımlar konusuna yoğunlaşmıştır. Akıl yürütmeler (*argumentum*) aklın yargıda bulunmasına dayanarak bir sonucu kanıtlama olarak anlaşılmıştır. Bir konu, topik veya *locus* ise burada *argumentum*'un kaynağı konumundadır. Boethius'a göre *argumenta* ya kategorik öncüllerden kategorik sonuç şeklinde ya da koşullu bir önermeden doğrudan kanıtlama şeklinde çıkarılır. Her iki çıkarımda da kanıtlanmaya muhtaç olmayan bir ilke, yani bir *maximal proposition* (büyük

önerme) gerekmektedir. Öncül ile sonuç veya ön bileşen ile art bileşen arasındaki çıkarım ilişkisini *locus* ya da o akıl yürütmenin *locisi* sağlamakta ve bu da *maximal propositionda* bulunmaktadır. *Loci* burada bir türün cinsine ait tüm özellikleri kendi içinde barındırması durumuna benzemektedir. Otoriteye dayanan bir *locustan* çıkarılan *argumenta* Boethius'a göre zorunlu değil olasılıklı bir sonuç vermektedir. Oysa Aristoteles diyalektik bir kıyasta öncül ve sonucun özelliğinin zorunlu ya da olasılıklı bir duruma yol açtığını belirtmiştir.

Boethius koşullu önermeleri de ön ve art bileşenlerinin niteliğine sınıflamış ve bu sınıflamada ölçüt olarak önermelerin karşı olma durumlarını temele almıştır. Bunu yaparken bazı ilkeleri de vermiştir. Örneğin "A ise B'dir" önermesinin temelindeki ilke "B değil ise A değildir" önermesi olup haklılığı asıl olarak bu önermeden kaynaklanmaktadır.

Boethius koşullu önermelerle uğraşsa da tam olarak bir önermeler mantığı anlayışına ulaşamamış, Yorum Üzerine yorumunda bileşik önermelerde tümel evetleme bağlacını kabul etmemiş ve kategorik önermelerin özne ve yüklemine değillenmesi konusunda belirsizlikler oluşturmuştur (Martin, 2006: V, 423). Ancak yine de koşullu önermeler konusunda temel bir kural olan "A ise B'dir" ve "A değilse B'dir" şeklindeki iki önermenin bir arada doğru olamayacağı belirlemede bulunmuştur.

"Modern mantık" çalışmalarının önemli ismi olan Peter Abelard 12. yüzyılda Paris'te Ortaçağ mantıkçılarına dönem açısından önemli olacak dersler vermiştir. Mantık eseri olan kendi *Dialectica'sı* ile Porphyrios, Aristoteles ve Boethius üzerine olan yorumları bu dönemde yazılmıştır. Ancak sadece mantık üzerine çalışmalar yapmayı entelektüel açıdan rakiplerine karşı yazılmış olan akıl yürütmeleri içeren çalışmalar da yazmıştır.

Abelard'ın önermenin içeriğiyle (*content*), uyandırdığı etki (*force*) arasındaki farkı anlamış olması mantık açısından önem taşımaktadır. Olumsuzlama konusunu ele alarak değillenmenin en basit önerme işlemcisi olduğuna işaret etmiş ve bu görüşe katılmayanlar olsa da bu konuya değinen ilk Latin mantıkçısı olmuştur. Tümel önermelerin olumsuzlanması konusunda Aristoteles'e katılmayarak sadece yüklemine değillenerek öznenin boşmuş gibi düşünülmesini eleştirmiş, tümel olumlu önermelerde özneye ait terimin boş olmadığını belirtmiştir. Bu konuyu kanıtlamak için vermiş olduğu örnek mitolojik *Chimera* canlısıdır. Bu canlı gerçekte olmadığı için özne teriminin de içi boş olacak dolayısıyla önermenin hem kendisi hem de dolu olan yüklemine değillenmesiyle alınmış olan olumsuzluğu yanlış değerini alacaktır. Ancak tümel olumlu böyle bir önermenin kendisi doğruysa çelişğinin yanlış olması gerekirken her ikisi birden yanlış değerini almaktadır. O nedenle *Chimera* gibi öznesi boş olan önermelerde sadece yüklemine değillenerek çelişğinin alınması bu konu açısından gerekli koşulları sağlamamaktadır.

Martin, Abelard'ın *Dialectica*'sında kipli önermeler konusuna değinerek bu tip önermelerde kipin zarf ya da sıfat şeklinde kullanılabileceğini belirttiğini aktarmakta ve Knuutila bu kullanımları "Sokrates olanaklı olarak bir piskopostur" ve "Sokrates'in bir piskopos olması olanaklıdır" ifadeleriyle örnelemektedir (2006: V, 425). Abelard sentaks açısından farklı gördüğü bu önermeleri semantik olarak eşdeğer kabul etmektedir. Ancak verilmiş örnekte yer alan ilk cümlelerin tam olarak istenen anlamı ifade ettiğini çünkü olanaklılık kipinin de tam olarak şeylere (*de rebus*) yöneldiğini bildirmektedir (Martin, 2006: V, 425). Zarf halindeki kip böylece, özneye yönelmiş olan yüklemnin doğasında bulunan bir yanını belli bir şekilde niteleyerek göstermektedir. Daha sonraki Ortaçağ mantıkçıları böyle yönelimleri olan kip yorumlarına *de re* adını vermişlerdir.

Elbette Abelard olanaklılıkla ilgili doğru *de re* iddialara, kipin yöneldiği yüklemnin öznesinin sahip olmadığını bilmektedir. Ancak bu tip önermeleri, öznesinin doğasının yüklemle tamamlandığını düşündüğü için doğru kabul etmiştir. Az önceki örnekte piskopos olabilmek insanın doğasını tamamlayan bir şey olduğu için (tikel olarak) Sokrates'in hiç piskopos olmaması veya olmayacak olması yine de onun olanaklı bir şekilde (tümel olarak insanın sahip olduğu ilineklere biri olarak) piskopos olmasına engel değildir ve önerme de doğru değerini almaktadır.

Abelard kipin sıfat olarak kullanıldığı önermelerin iddiaları da olanaklılık, zorunluluk gibi anlamları barındırdığı için anlamlarıyla ilgili (*sense*) bir adlandırmaya giderek bu tip önermelere *de sensu* demiştir. Bu bağlamda tümel olumsuz bir önermeyi alıp önerme içeriği aynı ve doğru olacak bir şekilde düz döndürerek eşdeğerini elde etmiş ve kipsel açısından değerlendirerek çıkan sonucu eleştirmiştir. "Hiçbir kör, gören biri değildir" kipsiz önermesinin döndürülmüş hali "Hiçbir gören kişi, kör biri değildir" önermesidir ve doğru ve kabul edilebilir bir önermedir. Oysa bu önermelere kip uygulandığında "Hiçbir kör, olanaklı olarak gören biri değildir" önermesi doğru olmakta (çünkü görme yeteneğini yeniden kazanamaz) ama döndürülmüş durumdaki eşdeğeri olan "Hiçbir gören kişi, olanaklı olarak kör biri değildir" önermesi yanlış olmaktadır. Çünkü gören birinin hala kör olma olanağı söz konusudur ve önerme *de sensu* yorumlamada aynı değeri almayarak yanlış olmaktadır.

Abelard'dan sonra Ortaçağ'da *de re* ve *de dicto* şeklinde bir ayrıma dönüşen bu konunun temelleri asıl olarak Aristoteles'tedir. Aristoteles kıyas kuramını oluştururken Birinci Analitikler'de, kipli önermelerin çelişikliklerini alırken ve bu tip önermelerin analizini yaparken *Yorum Üzerine*'de ve asıl olarak *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de *de re* ve *de dicto* ayrımının temellerini oluşturacak bir şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur:

“(…) Demek ki aynı adlılık ve iki anlamlılık bu tür deyişlere dayanıyor; buna karşılık bağlantıya dayananlar şu durumlardır, örneğin oturan yürüyebilir ve yazmayan yazabilir gibi. Burada, oturanın yürüyebilir ve yazmayanın yazabilir olduğunu ayrı ya da birleşik ifade edip etmemek aynı anlama gelmez; zira bu sözcükleri, yazmayanın yazdığı şeklinde birleştirmek mümkündür ve o zaman bu sözcükler o kişi yazmadığı sırada yazıyor anlamına gelir. (…)” (Aristoteles, 2007: 11-12)

Abelard’ın yapmış olduğu bu ayrımın *de re* yorumunda bir kipe bir şey (*res*) ile ilgili bir iddia yüklenirken, *de sensu* yorumunda bir kipe, Novaes’e göre, bir anlam veya linguistik birimle ilgili bir yüklem yüklenmektedir (Novaes, 2004). Abelard’ın Aristotelesçi yanı burada hala devam etmektedir ve yine bu kökenden gelen *de re* ile *de sensu* ayrımı hala bulanıktır. Ancak Abelard yine de *de re* ifadesini kullanmakta ve “bir şey” ile “dilsel birim” arasında bir ayrım yapmaya çalışmaktadır.

De dicto ve *de re* ayrımında Abelard’dan sonra ikinci önemli adım Thomas Aquinas tarafından atılmış ve oldukça aydınlatıcı olan bir açıklamada bulunmuştur:

“Kipli bir önerme ya *de dicto* ya da *de re* şeklindedir. *De dicto* olan kipli bir önermenin tüm *dictumu* özne, kipi de yüklemidir. “Sokrates için koşmak olanaklıdır” cümlesi buna örnektir. *De re* olan kipli bir önermenin kipi *dictumu* ile birlikte. “Sokrates için olanaklı olan koşmaktır” cümlesi buna örnektir.” (Novaes, 2004)

Abelard bu konuyu daha geniş bir biçimde Aristoteles’in *Yorum Üzerine*’sinin 12. bölümünü yorumlarken ele alıp değerlendirmiştir. Bu anlamda bu tezin ikinci bölümü ve devamıyla birlikte aynı konuya dönülerek daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Abelard topikal çıkarımlarla ilgili olarak, topikal ilişkileri oluşturma ve *maximal* önermelerin doğru koşulluları temin etmesi konusuna yoğunlaşmıştır. *Dialectica* adlı eserinde kategorik önerme görünümündeki *maximal* önermelerin aslında koşullu önermeler olduğunu kanıtlamaya yönelmiştir. Doğrudan çıkarımı sağlayan çeşitli nitelermeleri araştırarak, özellikle önerme formunda oluşan “eğer...ise” sözcükleriyle oluşan yapıları zamansal olarak niteleyen “...dığı zaman” (*cum*) gibi sözcüklerin eşdeğer birer koşul bağlacı olduğunu iddia etmiştir. Böylece Boethius’un hipotetik kıyaslarla ilgili söylediklerine

katılmayarak bu tip kıyasların temelinde ve gizli biçimde “zamansal” olduğunu belirtmiştir (Martin, 2006: V, 427).

Hipotetik kıyaslar konusunda Boethius’un *modus ponens* ve *modus tollens* şeklindeki kıyaslarının yerine geçecek temel zamansal kıyasları oluşturmuştur. Buna göre *modus ponens*, “p ise q, p; o halde q” yerine “(p olduğu zaman q olur) ise r, ama r değil; o halde (p olduğu zaman q olur) değil. Abelard’ın oluşturmuş olduğu bu doğru kıyasların yerine, Martin, onun döneminde daha iyi bir çalışma yapılmadığını belirtmektedir (2006: V, 427). Abelard’da temelini bulan bir grup mantıkçı bu dönemde Abelard’ın sistemiyle tam olarak uyuşmayan biçimde “Paris Okulu” olarak adlandırılan çevrede özgün çalışmalar yapmışlardır. Bu okulun üyeleri Alberic, Gilbert of Poitiers, Robert of Melun, Adam of The Little Bridge, John of Salisbury, William of Soisson ve Alexander Neckham gibi isimlerden oluşmaktadır. Özellikle yöneldikleri konu koşullu önermeler ve koşullu kıyaslar olmuştur.

Bu dönem açısından mantıkla ilgili çalışmalar yapan diğer bir grup ise Modistler veya *Modistae*’dir (Martin, 2006: V, 432). 13. yüzyılda terimleri temel alan semantik çalışmaları yerini modizm olarak bilinen teorik ve spekülatif gramer çalışmalarına bırakmıştır. Bu kuramın başlıca isimleri olan Martin of Dacia (1220-1304) ve Thomas of Erfurt (13. yüzyıl) kategoremantik ve sinkategoremantik terimlerin anlamlarıyla ilgilenmişlerdir. Onlara göre anlamlı olan tüm sözcükler imlemenin belirli kipleriyle tanımlanmakta ve bu da sıradan konuşmanın yapısına uygun biçimde gerçekleşmektedir. Bu işlemler, imlemenin (*modi significandi*), anlamanın (*modi intelligendi*) ve varlığın (*modi essendi*) tüm kiplerine uygun bir şekilde olmaktadır.

Modistaeye göre “Sokrates” gibi özel bir ad Sokrates’i imlediği kadar, imlediği şeyin özsel yapısına ait en temel bilgileri de taşımaktadır. İmlediği şeyleri varoluşsal olarak değil tözsel (*modus substantiae*) olarak imlemektedir. Öte yandan bir fiil imlediği şeyi değişim ve oluş kipi içinde imlemektedir. Sayı ve zaman gibi gramer özellikleri imlemenin, anlamanın ve varlığın ilineksel kiplerine aittir.

Modistler yapmış oldukları kip ayrımlarıyla gramer uyumu çalışmalarının gelişmesine yol açmışlardır. Dilin yüzeysel yapısının altında yatan önerme bileşenleri arasındaki ilişkileri aramışlar ve Latin dili gramerinin imlenen şeylerin arasındaki gerçek ilişkileri temsil etmediğini ve bunun sağlanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu konuda özellikle zamirlerle ilgili yapılan çalışmalar sentaksla ilgili sistematik bir kurama yol açmıştır (Martin, 2006: V, 432).

13. yüzyılda kiplik mantığı çalışmalarına göz atıldığında Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’de ele aldığı kipli kıyaslar ve bunların döndürmeleri konusu mantıkçılar açısından

bir sorun teşkil etmiş ve buna yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda yapılmış olan ilk çözüm denemesi Robert Kilwardby'den (1215-1279) gelmiştir. Kilwardby, Aristoteles'in öznedede içerilmiş biçimde düşündüğü en temel (*per se*) yüklem (kategoriler) yoluyla bir kiplik kuramı oluşturmuştur. Ona göre kipliğin bu yüklemle sınırlı bir biçimde alınması ve döndürme kurallarının da bu yüklemle oluşturulmuş olan ön bileşenlerle gerçekleşmesi durumunda tek bir yapı içinde bir kiplik kuramı oluşturulabilecektir. Ockham bu konuda bölünmüş ve bileşik kip ayırımına giderek bunlarla oluşturulmuş kıyasları ele almıştır. Sonuçta bu dönemin en önemli çalışmaları kategorik kıyasın geçerli kiplerini gösteren Buridan (1295-1363) tarafından yapılmıştır.

3.2. ELE ALINAN BAŞLICA KONULAR

Genel olarak bakıldığında mantık açısından bu dönemin en çok tartışılan konuları olarak *supposition* (gönderme), *kategoremata* ve *sinkategoremata*, *sophismata* (sofizmler, hatalar), *insolubilia* (çözülemezler), *obligationes* (yükümlülükler) ve *consequentia* (sonuçlar) kuramları hemen göze çarpmaktadır. Günümüz mantığı ve felsefesi açısından da önemli olan düşünceler barındıran bu kuramlar mantığın gelişiminde basamak oluşturmuşlardır (Taşdelen, 2011: 64). Bu alt bölümde adı geçen tartışmalar tanıtılacak böylece tezin konusuyla olan bağlantılarının temeli oluşturulacaktır.

3.2.1. Gönderme (Supposition)

Supposition (gönderme) kuramı birçok alt kuram barındırmaktadır. Tek tek bakıldığında bunlar *signification* (imleme, işaret etme), *supposition* (gönderme), *copulation* (bağlama, koşaçlama), *appellation* (adlama, isimleme), *restriction* (zayıflatma) *ampliation* (güçlendirme), *distribution* (dağılma) ve *relation*'dir (görelilik). Kavramların birer özelliği olarak beliren bu konular genel olarak gönderme kuramı başlığı altında birleştirilerek ifade edilmiştir. Gönderme kuramı asıl olarak 12. yüzyılda ele alınmış ve tartışılmaya başlanmıştır. Gönderme addan türemiş kavramların, bağlama sıfat kavramlarının, adlama eylemle ilgili varlıklara ait kavramların özelliğidir. Gönderme kuramının gelişiminde bu özellikler bir süre sonra tartışılmayıp artık değişik anlamlar almıştır (Taşdelen, 2011: 64-65).

İmleme bir kavramın tikel ya da tümel bir şeyi gösterme özelliği olup, bir sözcüğün imlemi (işaret ettiği şey), Ockham'lı William'a göre o sözcüğün doğru olarak yüklenebileceği tek tek tikellerden oluşmaktadır. "Hayvan" benzeri genel kavramların özel kavramlardan

farkı, o genel kavramın yine genel bir idea, bir form veya bir özelliği imlemesi değil özel olan birçok tikele yüklenebilmesidir. Aristoteles'te sözcükler varlıkların ortak adı olup zihindeki kavramları imlemekte, Augustinus'ta ise sözcükler kavramları değil kavramlar yoluyla varlıkları imlemektedir.

Ortaçağ'da mantıkçılar genel olarak bir kavramın göndermesinin önermenin içinde özne veya yüklem olarak kullanılmasıyla olacağını düşünmüşlerdir. Gönderme imlemi olan bir kavramın önerme içinde kullanılarak bir varlığın yerini alması durumu olduğu için imleme işlemi gönderme işleminden daha önce olmaktadır. Gönderme kuramı akıl yürütme ve dolayısıyla önermelere uygulandığında önermelerin doğruluk değerleri de göndermelerine bağlı olmakta ve bu anlamda da önermelerin göndermelerine göre kurallar belirlenerek doğruluk değerleri belirlenmektedir. Örneğin *Chimera* gibi mitolojik bir canlıyla kurulan bir önerme öznesinin bir göndermesi olmadığından yanlış olmaktadır.

Adlama bir şeye bir isim, ad takma değil bir kavramın bir şeyin adı olması özelliği olup tek tek varlıkların özel adı değil genel kavramların ("hayvan" gibi) adıdır.

Güçlendirmede bir kavram diğer bir kavramın gönderimini genişletip güçlendirirken zayıflatmada tam tersi olmaktadır. Zayıflatma genellikle adın başına gelen sıfatlarla yapılırken (uçan hayvan) güçlendirme geçmiş veya gelecek zaman dâhil edilerek yapılmaktadır. Petrus Hispanus sadece bireylere gönderimi olan genel kavramların güçlenip zayıflatılabileceğini düşünmüştür (Taşdelen, 2011: 67).

Görelilik veya bağıntılılık ise bir cümlede daha önce geçen öznenin yerine bağlantılı olan diğer cümlelerde kullanılan zamir veya adlarla (hayvan öznesi yerine onlar, onların, onlara, canlı vb.) yapılarak asıl özneye bağlı, görelilik bir gönderimi olmaktadır.

3.2.2. Kategoremata-Sinkategoremata

Önermelerdeki özne ve yüklemi oluşturan kavramlar kategoremantik, bunların dışındaki diğer kavramlar ise sinkategoremantik kavramlar (niceleyiciler, bağlaçlar vb.) olarak adlandırılmıştır. Başka bir deyişle kategoremantik kavramlar tek başlarına işaret ettiği olan, sinkategoremantik kavramlar ise diğer sözcüklerle ancak işaret edebilen kavramlardır. Bu yanı sıra sinkategoremata kuramı gönderme, hata ve sonuçlar kuramıyla da ilişkilidir.

Bu kuramın temelleri Stoalılara dayanmaktadır. Onlara göre de önermenin içinde kategoremata ile sinkategoremata aynı anlama gelmiştir. Sonrasındaki ilk araştırmalarda William Shyreswood (yaklaşık 1200-1272) ismi konuyla ilgili olarak göze çarpmakta ve o da bu kavramlara aynı anlamları vermektedir. Albertus de Saxoniam (1316-1390) da bu konuyu

ele almış ve benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. Örneğin sinkategorematik bir terimin önermenin öznesi veya yüklemi olamayıp öznenin veya yüklemnin de bir parçası olamayacağını vurgulamıştır. Ortaçağ mantığı yapmış olduğu bu ayrımla çağdaş mantığa yaklaşmıştır. Çağdaş mantıkta kategorematik-sinkategorematik ayrımı değişken ve mantık değişmezi kavramlarıyla yapılmaktadır ancak Ortaçağ mantığı bu gelişim seviyesinde olmadığı için böyle bir formalizme ulaşamamıştır (Taşdelen, 2011: 68).

3.2.3. Hatalar (Sophismata) ve Çözülemezler (Insolubilia)

Hatalar ile yanıltmacalar çeşitli mantık bilmeceleleridir ve amacı mantığa ait kavramları bu tür problemler aracılığıyla ele alıp tartışmaktır. John Buridan, Richard Kilvington (1302-1361), William Heytesbury (1313-1372) ve Albertus de Saxonia bu konuda çalışmış olan isimlerdir. Sophismata şeklinde oluşturulan mantık bilmeceleleri genellikle sinkategorematik kavramlarla ilgili olmakta ve bu yönüyle de diğer kurama ve tartışmalarla iç içe geçmiş bulunmaktadır.

Çözülemezler ise çeşitli mantık paradokslarına verilen addır. “Yalancı Paradoksu” (Şu anda yalan söylüyorum), ifadenin kendisiyle anlamı arasındaki çatışmaya ve sonuçta da hem doğru hem de yanlış olabilmeye tipik bir örnektir. Bu tip paradoksları ele alan mantıkçılar çözüm yolları ve nedenleri üzerinde araştırma yapmışlardır.

3.2.4. Yükümlülükler (Obligationes)

Dar anlamıyla bu konu tartışmalarda yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri ele almaktadır. Ancak bundan ibaret olmayıp tartışmanın aşamaları, yürüyüş biçimi, nitelikleri, verilecek cevaplar gibi derinlemesine bir şekilde bir tartışmada taraflar açısından konu ele alınmıştır. Bu anlamda yükümlülük (*obligatio*) türleri altı çeşittir:

1. *Positio*
2. *Depositio*
3. *Dubitetur*
4. *Institutio*
5. *Rei veritas*
6. *Petitio*

En fazla ele alınıp incelenen yükümlülük türü *positio* olup tartışmanın oluşmasının şartı taraflardan birinin bir tez ileri sürüp diğerinin bunu kabul etmesidir. Daha sonrasındaki yeni iddialara verilen cevaplar kabul, ret veya şüpheli bulma şeklinde gelişmektedir. Buradaki amaç iddia edilen teze göre hangi durumda bu olası cevapların uygun olduğunun tespitidir. *Positio* dışındaki tartışma çeşitleri cevap veren kişinin alması gereken tutum açısından farklılaştığı için asıl olarak bir farkları bulunmamaktadır.

3.2.5. Sonuçlar (Consequentia)

Bu kuram da Ortaçağ mantığının temellerinde bulunmaktadır ve mantıksal akıl yürütmeler içinde geçerli olanlar ele alınarak sistemleştirilmiştir. Kuramın temelleri Aristoteles'in *Topikler*'ine dayanmakta ve bir önermeden diğer önermeye çıkarımlar yapılırken ortaya çıkan kurallar çıkış noktası olmaktadır (Taşdelen, 2011: 71). Bu kuram içinde mantıkçılar koşul önermelerini ele alarak art bileşenin ön bileşenden bir sonuç olarak çıkarılmasına dayanmışlardır.

Abelard'ın *Dialectica*'sını temele alarak bu konuyla ilgili olarak çalışan belli başlı kişiler Garlandus Compotista (11.-12. yüzyıl) ve Walter Burley'dir (14. yüzyıl). Ockhamlı William da bu konuyla ilgilenmiştir. Ancak 12. yüzyıldan sonra Ortaçağ mantığı giderek tüm bu kuramlara ve konulara olan ilgisini kaybederek Aristoteles'in *Analitikler*'ine yönelmiştir (Akyol, 2005: 43).

3.3. THOMAS AQUINAS

Thomas Aquinas daha önce bahsedilmiş olan olumsuz sayılabilecek koşullar içinde üstelik Grekçe bilmeden ve hocası Albertus Magnus ile diğerlerinden almış olduğu eksik Aristotelesçilik bilgileri ile işe başlamıştır. Parlak zekâsıyla bu yetersiz bilgilerden sonuçlara ulaşmaya çalışmış ve bu sırada önemli bir çevirmen olan Guillelmus de Moerbeka (13. yüzyıl) ile tanışmış ve Moerbeka'nın çevirileri vasıtasıyla İslami ve Yeni Platoncu etkilerden uzak bir Grek felsefesi ile buluşma fırsatını yakalamıştır.

Thomas Aquinas felsefesi Stoa, Yeni Platonculuk ve Boethius etkisiyle oluşan bir Yeni Aristotelesçilik görünümündedir (Bourke, 2006: IX, 425). Ayrıca Cicero, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Gabirol ve Maimonides gibi Grek yorumcularından da etkiler almıştır. Tüm bunlardan Thomas Aquinas'ın felsefesinin eklektik olduğu sonucu çıksa da ismi sayılan

öncellerinin düşüncelerini eleştirel bir gözle inceleyerek kendi akılcı ve dinsel görüşleriyle orta yolu bulan bir yaklaşımı tercih etmiştir.

Thomas Aquinas felsefi etkinlikte bulunurken sorulara sabırla ve derinlemesine araştırma yaparak geniş cevaplar verme özelliklerine sahip olmuş, orta yolu bulma yönelimi özellikle Tümel Tartışması'na yaklaşımında belirginleşmiştir. Uzun yıllar süren bu tartışmada tümelerin gerçek mi yoksa zihin ürünü mü olduğu sorunu ele alınmıştır. Böylesine eski bir tartışmayı önemli yapan şey inanç alanında doğurduğu sorunlardır. İnsan aklının birincil ürünleri olan tümel kavramlar, Ortaçağ düşünürleri açısından herhangi bir şeyi açıklarken mutlaka gerekmektedir. Bu nedenle bu tartışma salt teorik bir sorun olarak görülmemiştir. Thomas Aquinas'ın bu konudaki tavrı ılımlı bir realizmden yana olmak şeklinde gerçekleşmiştir.

Thomas Aquinas uzlaşmacı olduğu kadar yenilikçi bir karaktere de sahip olmuş, bu özelliği çalışmalarına da yansımıştır. Problemlere yaklaşımında yeni yollar denemiş, bilgide yeni kaynaklara yönelmiştir. Bu anlamda Thomas Aquinas tipik bir 13. yüzyıl düşünürü olmayıp çağının ilerisinde olan birisidir (Bourke, 2006: IX, 425).

3.3.1. Yaşamı

Thomas Aquinas soylu bir ailenin çocuğu olarak 1225'te Napoli'de dünyaya gelmiştir. Monte Cassino'da Benedikten manastırındaki çocukluk eğitimden sonra üniversiteye Napoli'de gitmiştir. Burada muhtemelen İrlandalıların etkisiyle Aristoteles'le tanışmış ve bundan sonra da felsefi görüşleri üzerine büyük etkisiyle Aristoteles hep onun düşüncesinin merkezinde olmuştur. Ancak Aristoteles ile Thomas Aquinas'ın görüşleri birçok yönden farklı olduğu için Thomas Aquinas'ın Aristotelesçi olduğundan yola çıkarak onun Aristoteles'i aynen taklit ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Buna rağmen birçok konuda Aristoteles'i kendi görüşlerine yardımcı olması için kullanmıştır ve bu yanıyla da nesiller boyunca birçok Ortaçağ filozofuna Aristoteles'in önemli olduğunu göstermiş ve bu konuda dikkatlerini çekmiştir.

1242-1243 yıllarında Dominiken tarikatına katılmış, Albertus Magnus'un öğrencisi olmuş, 1256 yılında da Paris Üniversitesi'nde profesör olmuştur. Bundan sonraki yaşamını ise birçok yeri dolaşarak öğretime, dine, yöneticiliğe ve yazmaya adanmıştır. Mesela Orvieto ve Roma'da dersler vermiş, 1265 yılında Roma'da bir eğitim kurumu kurmuş, 1272 yılında ise Napoli'ye giderek Dominiken öğretisi çerçevesinde dersler vermiştir. Ancak 1273'te başlayan sağlık sorunları yüzünden 1274'te hayatı son bulmuştur.

Onun ölümünden sonra öğretileri Oxford'da fazlasıyla eleştirilmiş ancak 1323'te karşıt görüşlere ve eleştirilere rağmen Katolik Kilisesi'nin resmi görüşü kabul edilmiş ve kendisi de bir aziz ilan edilmiştir. Daha sonra gelen Ortaçağ yazarları onun düşüncelerinin etkisi altında kalmışlar, reform sonrası düşünce hareketleri de ondan fazlasıyla etkilenmiştir. Daha sonra gelen dönemlerde düşünceleri saygıyla karşılanmış ve 19. yüzyılda da Papalık onun görüşlerini teşvik etmeye başlamıştır.

Thomas Aquinas'ın felsefe tarihi kitaplarında yer almayı hak edip etmediği sorusuna değişik yanıtlar verilmiştir. Bazıları onu bir Sokrates gibi görmeyerek zaten baştan kabul ettiği inançlarını felsefeyle temellendirdiğini, eleştirel bir sorgulama yapmadığını, filozof olmaktan çok bir teolog olduğunu düşünmüş, bazıları da felsefenin teolojiden ayrılamayacağını iddia ederek *Summa Theologiae*'den örnekler verip teolojik bir yapıda olduğunu ve felsefi yanlarının bu bütünden ayrıştırılamayacağını söylemişlerdir. Thomas Aquinas bir rahip ve Dominiken keşişi olduğu için birçok eseri de teoloji alanına girmektedir. En büyük eseri kabul edilen *Summa Theologiae* bir keşiş olarak yazmış olduğu teolojik bir eserdir. Yine ikinci büyük eseri *Summa Contra Gentiles* de Hıristiyanlığın savunusunu içerdiği için dini bir yapıdadır.

Ancak birçok Modern düşünür onun düşüncelerinde teolojiden daha fazla bir şeyler bulmuş, yazılarından felsefi mantık alanında bir uzman olduğunu çıkarsamışlardır. Bunlara göre birçok Ortaçağ yazarı gibi o da teolojisini sadece kutsal kitap ve Hıristiyan öğretisi doğrultusunda yazmamış kendiliğinden inancı akılcı bir şekilde ele almıştır. Bu nedenle Thomas Aquinas öncelikle bir teologsa, aynı zamanda filozoflara dikkat çeken bir filozofun teoloğu konumundadır. Felsefi eserlerinde derin bir felsefi bilgisi vardır ve teolojisini bu derin bilgiyle temellendirmiştir. Bir yazar olarak arka planını hem felsefe tarihi hem de Hıristiyan geleneği oluşturmaktadır. İster "teolojik" ister "felsefi" bir düşünür olarak nitelensin yine de asıl gerçek onun yoğun felsefi ilgileri olan bir yazar olduğudur (Davies OP, 2004: III, 241-243).

3.3.2. Eserleri

Ortaçağ'ın bu döneminde Aristoteles'in eserleri genellikle Arapça çevirilerinden ve yorumcular üzerinden Latinceye gelmiş ve orijinalinden uzak bir görünümde olmuştur. Grekçe bilen sayısı çok azdı ve çeviri yapmak için gerekli olan dinsel baskının olmadığı bir ortam da bulunmamaktaydı. Thomas Aquinas'ın Grekçe bilmemesi de asıl kaynaklara ulaşmasındaki engellerden biridir ancak daha önce bahsedildiği üzere çevirmen Moerbaka ile tanışması orijinal metinlerle karşılaşması için bir fırsat sağlamıştır. Akyol'un tabiriyle,

“Moerbaka'nın çektiği bu tercümeleler aracılığıyla Latin dünyası Grek felsefi düşüncesiyle kaynaşmıştır; aynı zamanda Arap dünyasından geleceği varsayılan düşünsel istilanın da önüne geçildiği düşüncesiyle Grek düşüncesi daha rahat ele alınır hale gelmiştir” (2005: 44).

Aristoteles yorumları içeren eserleri şunlardır:

1- *In libros Peri Hermeneias expositio*: *Yorum Üzerine* üstüne yapılmış bir yorum olup tamamlanmamış ve daha sonra İtalyan kardinal Cajetan (1469-1534) tarafından tamamlanmıştır.

2- *In libros posteriorum Analyticorum expositio*: *İkinci Analitikler* üstüne yapılmış bir yorumdur.

3- *In octo libros Physicorum expositio*: *Fizik* üstüne yapılmış bir yorumdur.

4- *In libros De Caelo et mundo expositio*: *Gökyüzü Üzerine* üstüne yapılmış bir yorumdur.

5- *In libros De generatione et corruptione expositio*: *Oluş ve Bozuluş Üzerine* üstüne tamamlanmamış bir yorumdur.

6- *In libros Meteorologicorum expositio*: *Meteoroloji* üstüne tamamlanmamış bir yorumdur.

7- *In libros De anima*: *Ruh Üzerine* üstüne bir yorum olup kendi özgün çalışması olan *De Anima* ile karıştırılmamalıdır.

8- *In librum De sensu et sensato expositio*. *In librum De memoria et reminiscencia expositio*: Duyu ve hafıza üzerine yorumlar içermektedir.

Bunların dışında birçok eseri, çalışma ve yorumları bulunmakla birlikte bu tezin konusu gereği aktarma gereği duyulmamıştır çünkü pek çoğu dinsel içeriklidir. Ancak en büyük eseri teolojik içerikli *Summa Theologiae* olup toplamı onlarca cilt tutmaktadır. Eserde 38 konuda 631 soru ele alınarak ayrıntılı ve karşılaştırmalı bir şekilde cevaplar verilmiş, St. Thomas'ın tezleri savunulmuştur. Genel olarak Tanrı, İnsan ve Tanrı-İnsan varoluşları ile bunların ilişkilerini ele alan bir içeriğe sahiptir.

Bir diğer önemli teolojik çalışması da *Summa contra Gentiles* adlı eseridir. Eser bir Katoliklik savunması olup kâfirlere karşı yazılmıştır. Ancak buradaki kâfirler sadece

Müslümanlar olmayıp aynı zamanda Paganlar, Yahudiler ve çeşitli Hıristiyan sapkınlardır (Akyol, 2005: 44-46).

3.3.3. Mantiğın Konusu

Van der Lecq'e göre Thomas Aquinas da Aristoteles gibi mantiğın hem bir sanat hem de bir bilim olduğunu düşünmektedir (2008: II, 372). Aristotelesçi anlamda bir sanat akılsal bir eylemdir ve burada yeni bir şey üretilmektedir. Üretilen bu şey daha önce olmayan bir şeydir ama akıl yöntemli ve hatasız ilerlemek için rehberliğe ihtiyaç duymaktadır ve mantık da yaratıcı bir eylem olduğu için bu rehberliği yerine getirmekte, üstün bir sanat olarak kendini ortaya koymaktadır. Sanatlar genellikle bir araç ya da sanat eseri üretmektedirler. Ancak mantık, tanımlar, önermeler, kıyas gibi maddi olmayan üretimleriyle diğer sanatlardan ayrılmaktadır. Bu yüzden mantık mekanik bir sanat değildir, özgür bir sanattır ve özgür sanatlar ruhun entelektüel bir eylemi olarak işlev görmektedir. Oysa mekanik sanatlar insanın bedensel bir eylemidir çünkü beden ruhun altında yer almakta böylece mekanik sanatlar özgür olmayıp kölece bir eylem konumundadırlar.

Mantık, Thomas Aquinas'ta, aynı zamanda bir bilimdir ama diğer bilimler gerçek şeylerin bilgisine yönelirken mantık bilginin bizzat kendisine yönelmektedir. Bir bilim olarak belli bir konusu olması gerektiği için de ilk ilkelere dayanan kanıtlamalarla ilerletilmekte ve zorunlu sonuçlara ait kesin bilgiler oluşturmaktadır. Mantık diğer bilimlerle ilişkisinde araçsal bir konumdadır çünkü kıyas, tanım gibi belli araçlara sahiptir ve diğer bilimlere yöntemi öğrettiği için de yöntemlidir. Diğer bilimler şeylerle ilgiliyken mantık entelektüel amaçlarla bilimin kendisine yöneldiği için yöntemli ve akılcı bir bilimdir.

Zihnin üç ayrı eylemi açısından mantiğın rehberliği gereklidir. Bu eylemler basit düşünme, yargılarda bulunma ve çıkarımlar yapmadır. Bunların her biri mantiğın ayrı bir bölümünü oluşturmaktadır. Çıkarım mantiğı kesinliğin söz konusu olduğu kanıtlayıcı mantık, olasılığın söz konusu olduğu diyalektik mantık ve sadece hakikatin dış görünüşüyle ilgilenmenin söz konusu olduğu sofistik mantık olmak üzere üç türüdür. Diyalektik ve kanıtlayıcı mantıklar kesin bilimler olarak adlandırılmaktadır. Kanıtlayıcı mantık bir gösterme mantiğıdır, çünkü zaten keşfedilmiş bir doğruyu temellendirmekte ve bunu o doğrunun ilk ilkelerine indirgeyerek yapmaktadır. Diyalektik mantık ise bir keşif mantiğıdır, henüz ortada olmayan belli bir doğruyu aramakta ve genel veya ortak ilkeler çerçevesinde tartışmasını gerçekleştirmektedir.

Van der Lecq, Thomas Aquinas'ın saf mantık ile uygulamalı mantık arasında bir ayırım yaptığını ve kanıtlama mantiğının saf mantık olup belli araçlarla çalıştığını

belirtmektedir (2008: II, 372). Düşünme yolları, kuralları ve işleyişi kuramsaldır ama kanıtlama mantığı uygulamada belli bir bilime ait olduğu için artık mantığın kendisi değildir. Diyalektikte durum farklıdır çünkü diyalektik diğer bilimlerin içinde yer alarak onların araştırmalarına ortak olmaktadır. Bu yüzden de diyalektik hem kuramsal hem de uygulamalıdır. Kuramsal diyalektik bir bilimdir ama uygulamalı diyalektik daha çok bir sanattır. Böylece Thomas Aquinas'a göre diyalektik sanat olma yönüyle bir çıkarım sanatıdır ve günümüzde bu sanata verilen ad "eleştirel düşünme"dir.

Thomas Aquinas mantık ele alınırken onun alanıyla konusunun birbirinden ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre mantık aklın çalışma biçimiyle ilgilendiğinde basit düşünme, yargıda bulunma ve çıkarım yapmayla ilgilenmekte ve bunlar da mantığın alanını oluşturmaktadır. Akıl ilk işlem olarak basit şeyleri bir insan veya bir taş olarak bilmektedir; ikinci olarak nesnelere birleştirilerek veya ayrıştırılarak bilinmektedir; böylece bir önerme "İnsan bir taş değildir" şeklinde biçim alabilmektedir. Aklın üçüncü işleminde ise bilinenden bilinmeyene gitme süreci söz konusudur. Bilinenden bilinmeyene gitme süreci aslında aklın soyutlama gücü ve soyutlama yapma eyleminden kaynaklanmaktadır. Soyutlama işleminin sonucunda elde edilen soyutlamalar birer *intentio*'dur. *Intentio* zihinsel eğilim* veya yönelim anlamına gelmektedir (Akyol, 2005: 130-131).

Akılsal bilgiyle ilgili Aristotelesçi görüş asıl olarak aklın şeylerle ilgili düşünme biçimiyle ilgilenebilir. Ancak akıl şeyleri düşündüğü kadar kendi üstüne de düşünmekte, bunu yaparken de doğrudan gerçeklikle ilgisi olmayan kavramlar oluşturmaktadır. Thomas Aquinas buna örnek olmak üzere insanları, atları, köpekleri bilen aklın tüm bunları "hayvan" gibi bir cins içinde bildiğini söylemektedir (Marenbon, 1991: 139). "Hayvan" terimi şeylerle tanımlanırken "cins" terimi şeylerle ilgili düşüncelerle tanımlanmaktadır. Thomas Aquinas dış dünyada düşüncelere uygun düşen bir cinsin olmadığını, cinsi aklın bildiğini (*intelligit genus*) ama bazı şeylerin düşünmenin bu eylemine (*intelengentia*) uygun düşüğünü ve buradan da kavramların çıktığını belirtmektedir. Bu anlamda insanın bir hayvan olarak düşünülmesi onun bir cins içine alınmasıyla olmakta, cins kavramına ulaşmak da şeylerin cinslerin içinde yer aldığı düşünceler üzerine düşünülerek gerçekleşmektedir.

Thomas Aquinas'ın "aklın eğilimleri" olarak adlandırdığı cins ve türlerin sonradan ikinci eğilimler olarak anılması Ortaçağ açısından, kavramın anlamı çok genişlediği için kullanışlı olmuştur. Örneğin 12. yüzyıldaki İbn Sina çevirmenleri Arapça iki sözcük olan "makul" ve "mana" terimlerini, bir idenin anlamı olacak şekilde "kavram" sözcüğüyle karşılamışlardır (Marenbon, 1991: 140).

* *Intentio* niyet, amaç anlamlarına gelse de Akyol'un "zihinsel eğilim" şeklindeki karşılığı tercih edilmiştir.

Aklın bu işlemlerinin sonucu olan üretimler, “zihinsel eğilimler” (*intentio*), mantığın konusudur ve aklın işlemleriyle veya eylemleriyle özdeş değildirler. Mantık elbette aklın eylemleriyle ilgilidir ama onun konusu zihinsel eğilimlerdir. “Eğilim” sözcüğü temel olarak başka bir şeye yönelme anlamına gelmektedir. İradenin eğilimi bir yana bırakılırsa Thomas Aquinas *intentio* sözcüğünü akılsal türler için kullanmaktadır ve akıl da bilişsel bir eylem içinde bilgilenmektedir. Bu bilgilenme bilenin içsel dünyasını ifade etmesidir ve “akılsal eğilim” veya “aklın sözü”, *intentio intellecta* olarak adlandırılmaktadır (Akyol, 2005: 130). Bu eğilim veya söz bilinen şeyin özünü açıklamaktadır ve sadece nesnenin gerçekliği olarak değil bilenin aklında da var olmakta ve Thomas Aquinas bunlara “akılsal varlık” (*entio rationis*) adını vermektedir. Anlama eyleminin gösterdiği yapı ve tanımca belirlenmiş olan şey olan *entio rationis*, akılsal varlık veya başka bir deyişle *ratio*’dur. Akyol’a göre “aklın sözü” olarak düşünülebilecek *intentio intellecta* veya başka bir deyişle *conceptio*, yani kavranmış olan eğilim baştaki tekil formları kavrayan akıldan farklıdır; oysa *ratio* farklıdır ve tümeldir. Ancak akılsal varlıkların bir gerçeklik temelini (*fundamentum in re*) olduğu da önemlidir ve bunların epistemolojik bir işlevi olduğu kadar semantik bir işlevi de bulunmaktadır.

Thomas Aquinas’a göre bir *intentio* ilk olarak bilinmiş olan dışsal bir nesnenin benzeridir. Akıl, dışsal nesneyi bilme eylemiyle göstermeye ihtiyaç duymaktadır. Bu yüzden birinci eğilim zihin dışı gerçekliğin doğrudan bir temeline sahiptir. İkinci adımda akıl kendi işlemi ve araçlarını yansıtabilmektedir. Bilme eyleminin ilk adımının sonucu olarak zihin dışı nesnenin doğası akılda var olmaktadır. Akıl bu doğanın kendisinde nasıl oluştuğunu anladığında mantıksal bir eğilim de biçimlenmiş olmaktadır. Örneğin akıl bir insanı ve bir atı birer hayvan olarak bildiğinde hayvanın doğasını bir cins olarak bilmiş olmaktadır. Bu, cinse ait eğilimin biçimlenme yoludur. Çünkü bu mantıksal eğilim şeyin kendisi olarak bilinmesinden sonra biçimlenebilmektedir ve sonraları yazarlar buna “ikinci eğilim” adını vermişlerdir. Van der Lecq, Thomas Aquinas’ın kendisinin “birinci eğilim” ve “ikinci eğilim” sözcüklerini kullanmadığını ama bu kavramların doğrudan ya da dolaylı biçimde onda bulunduğunu ve “birinci şeylerin anlaşılması” ve “ikinci şeylerin anlaşılması” şeklinde de adlandırıldığını belirtmektedir (2008: II, 374). Bu eğilimlere anlama tarzları adı da verilmiştir. İkinci eğilimler gerçeklikte doğrudan bulunmamaktadır ama şeylere ait kavramlar zihindedirler ve anlaşılmış şeylerdir. Bu nedenle ikinci eğilimlerin temelleri onda “uzak” olarak adlandırılmakta ve sadece ikinci eğilimler veya kavramlar mantığın konusuna girmektedir. Thomas Aquinas’ın bugünün bilim diliyle konuşsaydı birinci eğilimlere duyu ve algıları, ikinci eğilimlere de kavramları yerleştireceği söylenebilirdi. Öte yandan felsefede Kantçı bir bakış açısı olabilseydi duyarlık ve anlık kavramlarını kullanarak bilginin

oluşumunu açıkladığı söylenebilirdi. Felsefenin dilinin zenginliği Thomas Aquinas'ın kendisine ve çağına özgü bu değerlendirme biçimiyle bir kez daha açığa çıkmaktadır.

Akıl, Thomas Aquinas'ta, bir nesnenin doğasını ikinci eğilim olarak nitelemekte ve bunlar da ruhta var olmaktadır. Örneğin akıl bir cins veya bir türün varlığına ait özellikleri anlaşılmiş bir şey olarak nitelemektedir. Böylece ikinci eğilimler bilinmiş şeyler olarak varlığın veya onun doğasının ilenekleridir. Zihin dışı dünyada hiçbir şey bu özelliklere uygunluk içinde değildir, çünkü şeyler açısından zihin dışında birer cins veya tür olarak benzerlik içinde bulunduğu hiçbir şey yoktur. Bu yüzden Thomas Aquinas'a göre onların varlık tarzı sadece akılsal varlık olmalarıdır. Buna rağmen onlar sadece ait oldukları gerçek nesnelere ilişkili biçimde kavranabilmektedirler.

İçinde bulunduğu 13. yüzyıldaki temel sorulardan birisi Thomas Aquinas'a göre mantığın nesnesi, mantıkla epistemoloji arasında nasıl bir bağ olduğudur. Bu yanıyla Van der Lecq'e göre bu konuda Thomas Aquinas ne nominalisttir ne de bunun doğal yollarla kavranabileceği şeklindeki yaygın görüşü benimsemektedir. Ona göre akılsal bilgi zihin dışı nesnelere yönlendirmesiyle oluşmaktadır. Birinci eğilimler olarak adlandırılan bilinmiş şeylerin biçimleri akılsal bir varlığa sahiptir. Mantık da eğilimlerle ilgili olup nesnelere de düşüncedeki birinci eğilimler arasındaki ilişkilerdir. Bu ilişkiler ikinci eğilim olarak adlandırılmaktadır. Birinci eğilimler aracılığıyla ikinci eğilimler zihin dışı gerçekliğe yönelmekte, böylece uzaktan bir bağılıkları bulunmaktadır. Sonuçta tüm bu eğilimler gerçekliği bilme yollarını oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Van der Lecq, Thomas Aquinas'ın eğilimlere ilişkin açıklamalarından ikinci eğilimlerin aklın işlemleriyle oluştuğunu çıkarmaktadır. Örneğin "insan" ve "hayvan" kavramları karşılaştırıldığında akılsal bir işlem gerçekleşmiş olmaktadır. Bu kavramların karşılaştırılması yoluyla akıl bir türün bir cinsle ilişkisine ait eğilimleri biçimlemiş olmaktadır. Kavramlar arasındaki bu ilişki akılsal bir ilişkidir ve akıldan kaynaklanmaktadır. Van der Lecq, daha realist olan Robert Kilwardby, Simon of Faversham (1260-1306), Modistler ve Radulphus Brito (1270-1320) gibi düşünürlerin ise tür-cins ilişkisinin kaynağı olarak şeylerin kendi doğasını gördüklerini ve aklın eğilimlerin nedeni olmadığını düşündüklerini iddia etmiştir (2008: II, 374).

3.3.4. Etkisi

Bu çalışmada Thomas Aquinas her ne kadar bir mantıkçı olarak alınmış olsa da onun etkisi asıl olarak teoloji ve metafizik alanında olmuştur. Mantık alanındaki görüşleriyle teoloji ve metafizik, genel olarak felsefe görüşleri iç içe geçmiş bir şekilde sunulmuş ve

yalnızca mantığa ayrılmış eserleri ile Aristoteles yorumları diğerlerinin yanında az sayıda kalmıştır. Bu anlamda Thomas Aquinas'ın etkisi güçlü bir şekilde Hıristiyan dini ve teolojisi üzerine olmuştur.

Muhtemelen Aristoteles'ten bu yana düşünce dünyası üzerinde Thomas Aquinas'ın kadar güçlü etki bırakan biri daha olmamıştır (Kennedy, 1912). Kendi yaşadığı dönemde de bir otorite olması bir yana ondan sonra da Papalar, üniversiteler onun başlatmış olduğu düşünceleri ve çalışmaları yine onun düşüncelerine uygun bir biçimde devam ettirmiştir. Önemli kitapları sürekli talep edilmiş ve ders olarak okutulmuş, tartışmalarda referans olmuştur. Koymuş olduğu ilkeler eserleri yoluyla sürekli bilinmiş ve etkisi bugüne kadar devam etmiştir. Ancak bu etki her yönden ve zorlamayla değil felsefede fazlasıyla kendisini göstermiştir. Teoloji ve felsefe alanında takipçileri olmuş, Thomizm veya Thomasçılık denen bir akım oluşmuştur.

Bu kadar büyük ve önemli bir etki oluşturmasındaki temel neden Aristoteles'le Hıristiyanlığı sentezleyerek bunu özellikle felsefe ve teolojide mükemmel bir şekilde ortaya koymuş olmasıdır. Buna ilişkin eserlerinin ana teması ise inanç ile akıl arasında hakiki bir ilişki kurmak ve teolojii sistemleştirmek olmuştur (Kennedy, 1912).

Ortaçağ ve sonrasında Vatikan'ın resmi görüşü olması, Dominiken görüşünün temelinde yer alması ve batı üniversite ders programları ve kiliseler üzerindeki etkisi bir yana bugün de birçok konuda birçok kişiyi etkilediği görülmektedir. Philippa Foot ve Alasdair MacIntyre gibi Katolik kilisesinin içinden veya dışından etikçiler, faydacı (utiliter) ya da Kantçı ödev ahlakından (deontoloji) uzak bir biçimde Thomas Aquinas'ın erdem ahlakını yeniden yorumlamışlardır. Elizabeth Anscombe gibi çağdaş düşünürler de Thomas Aquinas'ın etik görüşlerinden etkilenerek çalışmalar yapmışlardır. Nörobilimci Walter Freeman, Thomas Aquinas'ın biliş konusundaki görüşlerini nörodinamiğin tamamlayıcısı olarak görmüştür. Thomas Aquinas'ın *claritas* anlayışı Modern yazarlardan James Joyce'u estetik konusunda etkilemiştir. Bu anlamda Umberto Eco da Thomas Aquinas etkisiyle çalışmalar yapan yazarlardandır (Wikipedia, 2015).

İKİNCİ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“ÖNERMEYE AİT TEMEL TERİMLER VE TANIMLAR”

Bu tezin bundan sonraki bölümlerinde *Yorum Üzerine*'nin iki Türkçe çevirisi (Babür ve Atademir) ile çeşitli İngilizce çevirileri (Ackrill, Ross, Cook, Edghill, McKeon vb.) esas alınacaktır. Anlamada tereddüte düşüldüğünde tüm bu çevirilerdeki ortak nokta yakalanmaya çalışılacak ve gerektiğinde Grekçe aslına başvurularak burada kullanılan kavramdan yola çıkılacaktır. İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın yorumlarının yanı sıra gereklikçe diğer eski veya yeni, klasik ya da modern yorumcuların yorumlarına da yer verilerek değerlendirme zenginleştirilecektir.

Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ı geleneksel olarak iki kitap halinde ele alındığı ve bu şekilde çevirileri yapıldığı için gerek İslam mantıkçıları gerekse Batı mantıkçıları tarafından da çeviri ve yorumları iki kitap halinde yapılmıştır. İbn Sina ve Thomas Aquinas da bu geleneğe uymuş ve eseri iki kitap halinde yorumlamışlardır. Ancak Türkçe çeviride temele alınan kitap bu çalışmayı iki ayrı kitap halinde ele almadığı için bu tezde Aristoteles'e ait olan kısımlar tek kitabın bölümleri olarak verilecektir. Ancak diğer iki yorumcudaki başlıklar, yorumlar ve atıflar yorumcuların eserlerine veya çevirilerine uygun bir biçimde yapılacaktır.

Özellikle bu bölümde sıkça geçen Grekçe logos sözcüğü bağlamına göre söz, konuşma ve cümle gibi anlamlara geldiği için bu tezin başından itibaren esnek bir kullanıma başvurulmuştur. Bu bölümün başlangıcında daha çok “söz”, “dil” ve “konuşma” anlamları ağır basarken, ilerleyen pasajlarda “cümle” anlamı öne çıkmıştır. Bu ilerleyen pasajlarda Babür, “tümce”, Atademir “söz”, Oesterle ise yine “söz” olarak çevirmeyi tercih etmiştir. İbn Sina'da Arapça *lafız*, Thomas Aquinas'ta ise Latince *oratio* olarak geçerek yine söz anlamında yer almıştır. Bu nedenle, bu sözcüğün kullanımında konuların içeriği göz önüne alınarak bir tercihte bulunulacaktır.

Öte yandan eserin değerlendirmesi yapılırken doğrudan bölümlerine geçilmeden öncelikle başlığı ve içindekiler kısmı ele alınarak incelemeye tabi tutulacak ve sonrasında diğer 14 bölüm ele alınarak yorumlarla birlikte açıklanacaktır. Türkçe çeviri metin yazılırken verilecek olan paragraf ve satır numaraları Grekçe orijinal metin esas alınarak yazılacaktır.

1. ESERİN BAŞLIĞI

Whitaker *Yorum Üzerine* başlığının bir bulmaca gibi olduğundan bahsetmektedir (2007: 5). Ona göre *Peri Hermeneias* ifadesini Grekçeden diğer dillere hakkını verecek şekilde çevirmek güçtür. İngilizce *interpretation* ve Latince *interpretatione* yorumlama ve çevirme anlamlarına gelmektedir. Ancak Oesterle'ye göre "açıklama" anlamı daha ağır basmaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 1). Bu yanıyla sözcükler aracılığıyla düşüncelerin açıklanması veya yorumlanması demektir. Thomas Aquinas bu eserin yorumunun giriş kısmında eserin adının anlamının "iddia* üzerine" (*de enunciativa*) olması gerektiği sonucuna varmıştır (1962: pr. 3). Arapçada ise bu eser *el-İbâre* ismiyle bilinmekte, *ibâre* ise Arapçada yorum anlamına gelmektedir (İbn Sina, 2006: XIII).

Ayrıca Aristoteles'in bu başlıkla ne demek istediği ve asıl olarak da bu başlığı kullanıp kullanmadığı bir problemdir. Çünkü Aristoteles'in diğer eserlerinde bu başlığa atıf olmadığı gibi eserin kendisine de atıf bulunmamaktadır. Bu nedenle otantiklik konusu Whitaker'a göre tam çözülememiştir (2007: 5). Oesterle'ye göre ise eserin otantikliği konusunda pek şüphe bulunmamaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 2). Ross eserle ilgili olarak H. Maier'in 16a8'deki göndermenin 16a13'e aktarılması gerektiğini ve bunun da *Ruh Üzerine* III. 6. ile ilgili olduğunu söylediğini aktarmaktadır (Ross, 2002: 25). Her ne kadar Andronikos, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de (16a8) *Ruh Üzerine*'ye yapmış olduğu atfın *Ruh Üzerine*'de olmadığını söylese de Thomas Aquinas kendi "Yorum"unda buna cevap vermiştir:

"(...) Çünkü Aristoteles her zaman olduğu gibi aklın kavramlarından tutku olarak söz etmemektedir. Bununla birlikte *Ruh Üzerine*'de ruhun tüm işlemlerini ruhun tutkuları olarak adlandırmıştır. Bu yüzden aklın kavramları bile ruhun tutkuları olarak adlandırılmıştır. (...)" (St. Thomas-Cajetan, 1962: b. I, d. 2, n. 6)

* İddia, bu bağlamda önerme anlamında kullanılmaktadır.

Oesterle'ye göre *Yorum Üzerine*'nin otantikliğini kanıtlayan birçok veri söz konusudur. Örneğin Aristoteles'in arkadaşları Theophrastus ve Eudemos bu eserin otantikliğini desteklemektedir ve ayrıca yine ona göre eserin tarzı daha az diyalektik ve daha çok didaktik olsa da tipik bir Aristoteles mantık eseri görünümündedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 1).

Ortaçağ'da bu başlık doğru kabul edilerek çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Basit terimleri ele alan *Kategoriler*'i izleyen bir eser olarak iddiaları yani önermeleri ele almakla kıyasları işleyen *Birinci Analitikler*'e bir hazırlık niteliği taşıdığı düşünülmüştür. Whitaker bu nedenle birçok yorumcunun *Yorum Üzerine*'nin aslında *Önermeler Üzerine* olduğunu ve "yorum"u (*ἐρμηνεία*) da aslında "önerme" (iddia, *αποφαντικός λόγος*) olarak düşündüklerini, bu anlamda örneğin Ammonius'un önermenin ruhtaki bilgileri yorumlamak olarak anladığını aktarmaktadır (2007: 6).

Bu Ortaçağ yaklaşımı yorumun önerme anlamına geldiği iddiasından yola çıktığı için başlığın da "Önermeler Üzerine" anlamına geldiğini düşünmüştür. Ancak Whitaker, Aristoteles'in eserlerinde bu anlama gelecek şekilde bir kullanıma rastlanmadığını ve hatta hayvanların dili de dâhil olmak üzere her tür dil için "yorum" (*ἐρμηνεία*) sözcüğünün kullanıldığını, bu nedenle başlığın belki de "Dil Üzerine" anlamına gelebileceğini belirtmektedir (2007: 6). Ancak *Yorum Üzerine* her tür dili değil insan dilini ve konuşmasını ele aldığı için bu yorum geçersiz kalmaktadır.

Sonuç olarak Whitaker'ın iddiası da eserin ana konusunun çelişik çiftlerinin analizinin diyalektik yolla yapıldığı yönünde olmuştur. Bu ana konuya eserin 7. bölümünde başladığını ve önceki bölümlerin bir hazırlık olduğunu düşünmektedir. Böylece Whitaker eserin ana konusuna en uygun başlığın "Çelişik Çiftler Üzerine" olması gerektiğini düşünmektedir (2007: 7).

2. ESERİN İÇERİĞİNE BAĞLI OLARAK İÇİNDEKİLER BÖLÜMÜ

Yorum Üzerine'nin konu bütünlüklerine göre bölümlenmesi ve yorumlanması yorumcunun ele alış tarzına göre değişkenlik göstermektedir. Orijinal eser temel olarak önermeleri incelediği ve bunu da önermelerin de temel unsurlarını oluşturan terimlerden başlayıp bunlarla bağlantılı açığa çıkan konuları işleyerek devam ettirdiği için genel olarak içindekiler kısmı ve bölüm başlıkları benzerlik göstermektedir. Bu başlık altında Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın *Yorum Üzerine*'de açık ya da kapalı yapmış olduğu

bölümlendirmeler ve ele aldıkları konulara göre başlıkları verilecektir. Ancak başlıklar, bölümler ve paragraflandırmalar konusunda İbn Sina istisnadır, çünkü bölüm ve paragraf ayrımı yapmadan geleneğe uygun olarak düz bir yazı olarak kaleme almış, başlık ve paragraflar sonradan yapılan düzenlemelerle başkalarınınca eklenmiştir. Bu konuda bilinen sadece bu metnin iki makaleden oluştuğu ve İbn Sina'nın da böyle ele aldığıdır.

2.1. PERI HERMENEIAS

Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ı mantıkçılar arasında uzun zamandır klasikleşen bir ayrıma bağlı olarak 14 bölüm halinde ele alınmaktadır. Bu bölümler konusuna veya konu bütünlüklerine göre sınıflanmıştır. Aşağıda yer alan alt bölümler adlarından Aristoteles'e ait olan metninki bu tez tarafından, İbn Sina'ya ve Thomas Aquinas'a ait olan metinlerinki ise yorumcular ve/veya çevirmen tarafından yapılmıştır.

Peri Hermeneias (Aristoteles), içindekiler:

1. *Bölüm*: Dilin düşünceyle ilişkisi
2. *Bölüm*: Ad
3. *Bölüm*: Eylem
4. *Bölüm*: Tümce (cümle)
5. *Bölüm*: Basit ve bileşik önermeler
6. *Bölüm*: Çelişik önermeler
7. *Bölüm*: Tümel, belirsiz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermeler
8. *Bölüm*: Tek (basit) olan önermelerin tanımı
9. *Bölüm*: Şimdiye ait ve geçmişe ait önermelere karşı olan geleceğe ait önermeler
10. *Bölüm*: Karşı olma şemasıyla olumlu ve olumsuz önermelerin gösterilmesi
11. *Bölüm*: Basit gibi görünen ama aslında bileşik olan önermeler
12. *Bölüm*: Olanaklı, olanaksız, olumsal ve zorunlu önermelerle çelişiklerinin olumlu olumsuz durumları
13. *Bölüm*: Bu tip önermeler arası ilişkiler
14. *Bölüm*: Tümel ya da tikel bir olumlunun tam olarak karşıtı

2.2. EL-İBÂRE

İbn Sina'nın *el-İbâre (Yorum Üzerine)* yorumu temel olarak iki makale (yorum veya kitap) şeklinde oluşturulmuş ve birinci makale 10, ikinci makale 5 fasıldan (bölüm) oluşmakta, ele alınan konular toplamda 15 fasıl halinde işlenmektedir.

el- İbâre (İbn Sina), içindekiler:

Birinci Makale

Birinci fasıl: Şeyler, tasavvurlar, lafızlar ve yazılar arasındaki uyumun bilinmesi; bunların muhtemel olduğu tekil (basit) ve bileşiğin tarifi

İkinci fasıl: İsmi açıklanması

Üçüncü fasıl: Kelime (eylem)

Dördüncü fasıl: Mastarın, kelime ve türemiş ismin mastara taallukunun (ilişkinin) durumu ile belirli, belirsiz, çekimli ve çekimsiz kelimenin durumunun tanıtılması

Beşinci fasıl: Söz (cümle); haber olan sözün (önerme) haber olmayan sözden (cümle) ayrıştırılması

Altıncı fasıl: İlk olan ve ilk olmayan basit kesin sözün (önerme) tarifi; olumlama ve olumsuzlamanın tarifi; olumlama ve olumsuzlamanın mukabil (karşı) oluşlarındaki şartların verilmesi

Yedinci fasıl: Niceliği belirli (mahsur), niceliği belirsiz (mühmel) ve tekil önerme (basit önerme) sınıflarının tarifi; çelişki yoluyla olan tekabül (karşı olma) ve zıtlık (karşıtlık) yoluyla olan tekabülün tarifi; altıklığın tarifi ve bu bakımdan önermelerin hükümlerinin açıklanması

Sekizinci fasıl: Tekil (basit) çarpık önermeler

Dokuzuncu fasıl: Niceliği belirli önermelerin (mahsûrât) doğruluğu ve yanlışlığı

Onuncu fasıl: Çelişki durumu; belirli ve belirsiz doğruluk ve yanlışlık kısımlarında çelişki sınıflarının mertebeleri

İkinci Makale

Birinci fasıl: İkili, Üçlü, madule (belirsiz), basit ve ademi (yoksun) Önermeler

İkinci fasıl: Bu ilişkilerin niceliği belirli çelişikler arasında dikkate alınması; 'udûl (yokluk) ve basitlik hakkındaki sözün tamamlanması ve önermelerin eklentilerinin doğal yerlerine işaret

Üçüncü fasıl: Çok ve bir önermeler; ayırma ve birleştirmeye göre doğruluk ve yanlışlık durumu farklılaşan ve farklılaşmayan önermeler ve doğruluk ve yanlışlık

durumu farklılaşmayan önermeler; insanlarda bunların bir kısmı hakkında oluşan yanıltıcı zanların açıklanması

Dördüncü fasıl: Türlü yani dörtlü önermeler; bunların hükümleri, bunların birbirlerine göre gerektirmeleri ve inatlaşmaları

Beşinci fasıl: Olumlu ve olumsuz arasındaki tekabül mü yoksa yüklemeleri birbirinin zıddı olan iki olumlu arasındaki tekabül mü daha güçlüdür

2.3. DE INTERPRETATIONE

Thomas Aquinas da *De Interpretatione* adlı yorumunu iki kitap halinde ele almıştır. Thomas Aquinas bu eserin Kitap II, Ders II'ye kadar olan kısmını yazmış Kitap II, Ders III ile XIV'e kadar olan kısmı birkaç yüzyıl sonra Kardinal Cajetan tarafından tamamlanmıştır. Birinci kitap 15 dersten ve ikinci kitap 14 dersten oluşmakta, toplamda 29 ders bulunmaktadır.

De Interpretatione (Thomas Aquinas ve Cajetan), içindekiler:

Kitap I (Thomas Aquinas)

Ders I: Bu denemenin düzeni

Ders II: Konuşmaya ait seslerin imlemi

Ders III: Konuşmaya ait seslerin çeşitli imlemleri

Ders IV: Adlar

Ders V: Eylemlerin doğası ve adlarla olan benzerliği

Ders VI: Söz (cümle) üzerine, iddiaların (önermelerin) formel ilkesi

Ders VII: İddianın (önermenin) tanımı

Ders VIII: İddianın (önermenin) basit ve bileşik, olumlu, olumsuz olarak ayrılması

Ders IX: Olumlama ve olumsuzlamanın her yönüyle karşı olma durumları

Ders X: Öznenin türüne göre önermelerin bölümlenmesi ve tümel önermeler ile belirsiz önermelerin olumlu ve olumsuzluklarına bağlı olarak karşı olma durumları

Ders XI: Tümel ve tikel iddiaların (önermelerin) karşı olma durumları ve doğruluk ve yanlışlığına göre olumlama ve olumsuzlamanın karşı olma ilişkileri

Ders XII: Bir olumlama karşı olan sadece bir olumsuzlama vardır.

Ders XIII: Geleceğe ait olumsal maddedeki olaylara ilişkin karşı durumdaki tekil iddiaların (önermelerin) doğruluğu ve yanlışlığı

Ders XIV: Geleceğe ait olumsal maddedeki olaylara ilişkin tekil iddiaların (önermelerin) ilişkileriyle ilgili şeylerin olumsallığı ve bu olumsallığın kökenleri

Ders XV: İddiaların (önergelerin) doğru olmasının şeylerin gerçeklikle uygun olduğu sonucunun çıkarılması

Kitap II

(Thomas Aquinas)

Ders I: Belirli ya da belirsiz olarak sadece öznenin bir parçası yerine konulmuş basit iddiaların (önergelerin) ayrımı ve düzeni

Ders II: "Dır" (olmak) eyleminin üçüncü bir unsur olarak eklendiği ve öznenin tümel değil belirli bir ad olarak alındığı basit iddiaların (önergelerin) sayısı ve ilişki durumları

(Cajetan)

Ders III: "dır" (olmak) eyleminin üçüncü bir unsur olarak eklendiği ve öznenin tümel değil belirli bir ad olarak alındığı veya bunların sıfat-eylemlere yüklenmiş durumdaki belirsiz yapıda olduğu basit iddiaların (önergelerin) sayısı ve ilişki durumları

Ders IV: Söylenmiş olanların sunulması ve çözülmesi üzerine bazı şüpheler

Ders V: Bir iddiayı (önermeyi) birden fazla şekilde söyleyebilmenin yolları

Ders VI: Bir özneye ilgili ayırmaya yönelik olarak söylenmiş olan bazı yüklemeler birleştirici olarak söylenmiş olabilir

Ders VII: Birçok birleştirilmiş yüklemelere sahip olan bir iddiadan (önermeden) aynı yüklemelerin ayrılmış bir halde olduğu bir iddia (önerme) çıkarmak mümkündür.

Ders VIII: Kipli iddialar (önergeler) ve karşı olma durumları

Ders IX: Kipli iddiaların (önergelerin) çelişkileri alınırken değillemenin eyleme değil kipe eklenmesi gereklidir

Ders X: Kiplerin mantıksal sonuçları

Ders XI: "Zorunlu olan"dan "olanaklı olan"ın çıkıp çıkmayacağı

Ders XII: Zorunludan çıkan olanaksız ve olanaklı kavramları yoluyla şüpheli ve belirlenmiş diye adlandırılan güç açıklamaları

Ders XIII: Zihindeki düşüncelerin karşıtlığının yanlışın karşı olması yoluyla oluşturulması

Ders XIV: Doğru ve yanlışın karşı olması aynı özneye aynı yüklemelin olumlu ve olumsuz yüklenmesiyle oluşan karşı olma durumunun düşüncelerin karşıtlığını oluşturmasıyla meydana gelir

3. ESERİN İÇERİĞİ

Yorum Üzerine genellikle başlangıç düzeyinde bir eser olarak görülmüştür. Çünkü adlar, eylemler, söz ve iddia (önerme) gibi basit konular ele alınmaktadır. *Kategoriler*'in içeriğiyle kıyaslandığında gerçekten de öyle bir izlenim bırakmaktadır. Oysa iddiaların yani önermelerin ayrıntılı bir şekilde ele alınmasıyla pek de öyle olmadığı, geniş bir analiz yapıldığı anlaşılmaktadır. Oesterle'ye göre Aristoteles aslında *sinkategorematik* terimler olan ve modern mantıkçıların temele almış oldukları niceleyicileri (tüm, bazı) ve bağlaçları (veya, ise) açıklamaya çalışmamıştır. (St. Thomas-Cajetan, 1962: 4). Hatta Aristoteles'in önemsemiş olduğu adlar ve terimler modern mantıkçılar açısından saf mantıkla ilgili görülmemiştir. Ancak günlük dilin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi ve verilen tanımlar geleneksel mantığın gelişimini sağlamış, günlük dile ait sözcüklerin formel mantıkta sembolleştirmeye başlaması matematik, teorik fizik gibi sembolik ifade dili kullanan bilimlerin gelişimine temel oluşturmuştur.

Aristoteles mantığıyla modern mantık arasında "kitap-olmayan" ve "ağaç-olmayan" gibi belirsiz adlar (*infinite names*) konusuna yaklaşımda bir fark söz konusudur. Aristoteles ve İbn Sina'nın belirsiz adları tam olarak bir ad olarak görmemesine karşın, Thomas Aquinas belirli ve belirsiz ad ayırımına giderek önermeleri de buna göre sınıflamıştır (İbn Sina, 2006: 12-13; St. Thomas-Cajetan, 1962: b. II, d. 2). Aristoteles'in belirsiz adları birer ad olarak görmemesinin gerekçesi "ağaç" gibi belirli bir adın belli bir anlamı vermesine karşın "ağaç-olmayan" gibi belirsiz bir adın belli bir anlam vermemesidir. Belirli ve belirsiz adlar (dolayısıyla kavramlar) birbirleriyle çelişiktirler ve orta durumun yokluğu (üçüncü halin imkânsızlığı) söz konusudur. Oesterle, formel mantıkçı August de Morgan'ın (1806-1871) ikisi arasında fark görmeyerek hem karşıt ve hem de çelişik adları birer ad türü olarak gördüğünü, dolayısıyla karşıt ve çelişik adlar arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını aktarmaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 5). Bu anlamda örneğin renk bir cins olarak alındığında "siyah" ve "siyah-olmayan" şeklinde ikiye ayrılabilir. Eğer buradaki ayrımın karşıtlık temelinde yapıldığı düşünülerek belirsiz bir kavram olan "siyah-olmayan"dan siyahın dışında kalan diğer bütün renkler anlaşılırsa o zaman beyaz, mavi, sarı gibi renkler de birer belirli ad olacaktır. Aynı anlama biçimi çelişiklik için de söz konusu olacak ve "siyah-olmayan" kümesi içine "siyah"ın dışında kalan her şey girdiği için örneğin ağaç ve masa gibi belirli adlar yine birer ad olacaktır. Tabii bu örneklerde belirsiz adların olanaklı olan bir durumu için örnek verilmiş ve belirsiz ad belli bir anlam kazanarak belirli ada dönüşmüştür. Oysa belirsiz adların tümü düşünüldüğünde olanaklı adlar da belirsiz veya sonsuz olacağından tümünün anlamını belirlemek mümkün olmayacaktır.

Yorum Üzerine'de bir diğer nokta da "A, B'den kısadır" gibi görelî (bağıntılı) önermelerin Aristoteles tarafından ele alınmayışıdır. Ancak bu tip önermeler kategorik (yüklemli) önermelerin bir parçası olduğu için ele alınmamış olabilir çünkü sonuçta "-den kısadır" ifadesi bir yüklem olarak belirttiği için böyle önermeler kategorik önerme sınıfında düşünülmüş olabilir. Aristoteles "A ise B'dir" gibi koşullu önermeleri ele almazken İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın bu tip önermelerle ilgilendikleri bilinmektedir. Koşullu önermeler konusu bu tezin "Mantığın Tarihi" bölümünde gösterildiği gibi asıl olarak Stoacılar kadar gitmektedir.

Hem Aristoteles mantığı hem de modern mantık açısından önemli olan bir diğer konu yine bu çalışmanın ilk bölümünde değinilen "gönderme" (*supposition*) kuramıdır. Gönderme kopulayla ilişkisi içinde bir önermenin terimlerinin doğrulanması anlamındadır. Bu bağlamda Aristoteles *Yorum Üzerine*'de "*Homeros bir şey, sözgelişi bir ozandır. O zaman 'var' mı 'yok' mu? Çünkü 'dır' Homeros'a ilinek olarak yüklenmekte, nitekim Homeros'a 'dır' terimi kendisi açısından değil, bir ozan olması açısından yüklenmektedir*" (2002b: 21a25), demektedir. Aristoteles yine *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*'de "*Yani tartışmalar sırasında üzerinde tartışılan nesnelerin kendileri oraya getirilemeyeceği, onların yerine nesnenin göstergesi olarak sözcüklerden yararlanılacağı için, sözcüklerde meydana çıkan şeylerin nesnelere de geçerli olması gerektiği sanılır, tıpkı hesaplama taşlarıyla hesap yaparken olduğu gibi.*" (2007: 8), demektedir. *Yorum Üzerine*'deki pasaj bir önermedeki yüklemle ilişkisi içindeki adlarla ilgili olup bu da Ortaçağ'daki gönderme kuramıyla ilgili bir tartışma konusudur. *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de geçen pasaj ise şeylerin yerini tutan sözcüklerle ilgilidir. Her ad, yerini tuttuğu şeyin yerini alarak bir imleme (*signification*) görevi görmektedir. Bu durumda Oesterle'ye göre gönderme kuramı aslında Ortaçağ'da keşfedilmiş bir şey olmayıp Aristoteles'te zaten vardır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 6). Yine Aristoteles açısından yorum yapmaya devam edilirse "Homeros vardır" önermesi yanlıştır çünkü zaman hesaba katılmakta ve "var olmak" ifadesi hep şimdiki zaman açısından söz konusu olduğu için de bu önerme yanlış olmaktadır. Bunun nedeni ise burada olduğu gibi birçok dilde geniş zamanın olmaması ve şimdiki zamanın geniş zamanla aynı anlamda kullanılmasıdır. Ortaçağ mantığının ele almış olduğu konuların Aristoteles'in eserlerinde veya Stoacıların çalışmalarında temel olarak bulunması elbette şaşırtıcı değildir. Mantığın evriminde ortaya çıkan birikim sonucu bu konuların açıkça ortaya konması zaman almıştır.

Mantık açısından bir başka konu olan ve bu tezin ilk bölümünde İbn Sina ve Thomas Aquinas bağlamında değinilen "birinci eğilim" ve "ikinci eğilim" ifadeleri Aristoteles'te doğrudan geçmemektedir. Bir bitkinin ne olduğundan yola çıkarak bir cins olarak "bitki"

kavramına ulaşmak bu iki eğilimin zihinsel sürecini göstermektedir. Bu örnek üzerinden gidildiğinde farklı türlerde bitkiler görülerek tümüne bitki denmekte, bir şey birçok şeyin içinde bir cins, bir kavram olarak düşünülmektedir. Bitkinin ne olduğunu bilmek birinci eğilimken bitki kavramını farklı türlere yüklemek ikinci eğilimdir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 7). Birinci eğilim zihnin nesnelere gerçek yapıları içinde kavramasıyken ikinci eğilim nesnelere kavramsal birer yapı olarak kavraması olup mantığın konusunu da bu oluşturmaktadır. İkinci eğilimler böylece cins, tür, büyük terim, küçük terim gibi terimlerin oluşumuna da yol açarak mantığın temel çalışma birimlerini oluşturmaktadır.

Yorum Üzerine'de Aristoteles geleceğe ait olumsal olayları da ele almış ve bu tezin ilk bölümünde bahsedilen kiplik mantığıyla ilgili tartışmaların temelini oluşturmuştur. Oesterle'ye göre bu konu bugün de yeniden gündeme gelmiş bir problemdir çünkü önermeler aracılığıyla yeniden kurulmuş olan zaman, gerçek hayattaki deneyimlerimiz ve onlara ilişkin ifadelerimizdeki gerçek zamanın yerine geçmektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 8). Görelilik teorisi içinde de bu yeniden kurulmuş olan zaman anlayışı söz konusu olup alışlageldik determinizmin yapısını değiştirmekte ve zamanın bir yönü olmadığı görüşü belirlemektedir. Bundan çıkan sonuca göre de ne geçmişte olanlar şimdi olanları ne de şimdi olanlar gelecekte olacakları belirlemektedir. Klasik nedensellik kavrayışı elbette böyle bir anlayışı ve olumsallığı benimsememektedir. Ancak talih ve şans içine alan belirsizlik ölçütü termodinamik ve kuantum fiziğinde hesaba katılmakta ve nedenselliğe aykırı bir durum olarak belirlemek ve bu yanıyla da sanki Aristoteles'in "potansiyel" kavramına benzemektedir.

Oesterle, Aristoteles'in ele almış olduğu geleceğe ait olumsal olaylara ait önermeler konusunun birkaç soruya yol açtığını düşünmektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 8). Buna göre ilk soru Aristoteles'in olumsallıktan neden mantığın içinde bahsettiği yönündedir çünkü mantığın amacı ikinci eğilimlerin düzenlenişi olup zihnin dışıyla pek bir ilgisi yoktur. Oesterle, Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de olumsallıklara (zorunlu olmayanlara) ait bir bilim olmadığını belirttiğine göre geleceğe ait olumsal önermelerin *Yorum Üzerine*'de ele alınmasının bir sorun oluşturduğunu düşünmektedir. Ona göre diğer bir sorun da Aristoteles'in olumsal önermeleri ele alışındaki yeterliliğiyle ilgilidir çünkü gelecekte ne olup ne olmayacağına ilişkin iki durumun arasında yatan şeyi sanki görmezden gelmiş gibi görünmektedir.

Eğer tekrar söylenirse mantık zihnin yapısıyla ilgili olup gerçeğe ilgisinin fazla olmamasına rağmen Aristoteles olumsallık konusunu *Yorum Üzerine*'de gündeme getirmiştir. Bu yanıyla da olumsallık konusu Aristoteles'in tüm eserlerine bir şekilde girmiştir. Oesterle tam da burada ilineği olumsallıkla özdeşleştirerek *Organon*'da olsun Aristoteles'in

diğer eserlerinde olsun bu konunun işlenişine ait örnekler vermeye devam etmektedir. Bu anlamda örneğin Porphyrios *Isagoge*'de olumsuzluğu bir ilinek olarak tanımlarken, "*İlinek, konunun ortadan kalkmasına yol açmadan oluşan ve yok olan şeydir*" demektedir (Porphyrios, 1986: 45). Oysa Aristoteles, Oesterle'ye göre, *Kategoriler*'de farklı bir tanıma giderek ilineği, bir konuda (özne) olan ve o konuya yüklenebilen bir şeyken bazı ilineklerin bir konuda zorunlu olarak bulunan, bazılarının da var olabilen ve yok olabilen bir şey olarak açıkladığını belirtmektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 9). Gerçekten de ilineğe ait bu tanımlar olumsuzlukla örtüşmektedir.

Oesterle devam ederek Aristoteles'in diğer eserlerinde kipliğe ait bu durumların ele alınışını açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda *Birinci Analitikler*'de olumsuzluğun kıyasa etkisinin ele alındığını ve ilk kez olanaklılığın olanaksızlığa karşı olmasıyla zorunluya karşı olması arasındaki farka dikkat çekildiğini belirtmektedir. *İkinci Analitikler*'de kanıtlamanın sadece zorunlu durumlarda olduğunu ve zorunluya karşı olan olanaklı durumları örneğin talihi ve şansını dışarıda bıraktığını belirtmekte ama zorunlu durumlara ait olan bu kanıtlamanın doğal olanaklılık durumlarını dışarıda bırakmadığını da ayrıca vurgulamaktadır. *Topikler*'de olanaklılığın yeni bir türünü tanıtarak zorunlu sonuçlara götürmediğini göstermektedir. *Retorik*'te olumsal olaylarla ilgili bir entimem (eksik önermeli kıyas) kullanarak ikna eden bir yapı oluştururken, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*'de Sofistlerin böyle ilineksel durumları kendi çıkarları için nasıl kullandığını göstermektedir. Son olarak da Oesterle, Aristoteles'in *Poetik*'de olumsuzluğun trajediler açısından nasıl zorunlu olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 9-10).

Olumsuzlukla ilgili olarak *Yorum Üzerine*'ye geri döndüğünde eylemlerin zamanla bir bağıntısı olduğu da görülmektedir ama geleceğe ait önermelerde zaman yeni bir şekilde bürünmektedir. Örneğin "Platon yarın yemeğe gidecek" önermesi "doğru"ysa gitmemesinin olanaksız olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak günlük deneyimlere göre çeşitli aksilikler ve nedenler sonucu gidememesi de mümkündür. O halde böyle bir önerme belirlenmiş bir şekilde doğru olmayabilir ve gideceği ya da gidemeyeceğine ait kesin bir olanaklılık durumu önceden oluşmayabilir. Ancak tabii ki Platon ya evde olacak ya da yemekte olacaktır; ya yemeğe gidecek ya da gitmeyecektir. İşte zamanın yeni görünümü tam da burada belirlemekte ve evde oluşuna ve toplantıya gidişine ait zamanlar önceden ayrılmamakta, üst üste gelmekte, çakışmaktadır. Bir başka deyişle zamanın tekliği ama olayların ikiliği söz konusudur ve iki seçeneğe ait olan tek bir zaman olay gerçekleşmeden önce ele alındığında bu problemi doğurmaktadır.

Aristoteles'in potansiyel kavramında da çelişik olanların aynı anda bir güç, bir olanak olarak bulunduğu düşüncesi olmasına rağmen, geleceğe ait olumsuzluk durumunda

potansiyel olarak bulunan olanak, aslında zamansal üst üste geliş durumudur. Geçmiş olaylarda böyle bir potansiyel yoktur çünkü olmuş olan artık olmamış olamaz ve şu an var olan bir şey de var olduğu sürece var olmamaklık edemez. Geçmişe ve şimdiye ait önermelerle geleceğe ait zorunlu olmayan olaylar arasında bir fark bulunmaktadır. Bu fark, geleceğe ait önermelerdeki belirsiz olan bu zamansal üst üste binişin herhangi bir referans noktası olmadan, oluşturulamamasından kaynaklanmaktadır. Sonuçta geleceğe ait olan durumda potansiyel olarak çelişik olanlardan biri aktif hale gelecek ve Platon ya evde kalacak ya da yemeğe gidecektir. Oesterle haklı olarak bu durumda geleceğe ait olumsal önermelerde eyleme ilişkin olan bu zaman faktörünü göz önüne almanın gereksiz olduğu yorumunu yapmaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 10).

Gerçek dünyada bu tür bir potansiyel olma durumu ve buna bağlı olarak birinci eğilimler varsa, gerçek dünyanın bir yansıması olan zihin alanı ve mantıkta da bunun benzerinin olup olmayacağı bir soru olarak belirmektedir. Çünkü potansiyel bir olanak olma durumu gerçekliğe ait bir durumdur ama bu gerçeklik üzerine de aynı zamanda zihinsel planda düşünülmekte ve konuşulmaktadır. Mantığın amacı da düşünmenin yapısının doğru bir şekilde düzenlenmesi olduğu için önermelerin zorunlu olarak doğru ya da yanlış olup olmaması bu açıdan önemlidir. Çünkü eğer bir zorunluluk veya belirlenmişlik varsa her şeyin de zorunluluk içinde olup bittiği sonucu çıkmaktadır. İşte bu nedenle Oesterle'ye göre Aristoteles olumsallık konusunu hem *Organon*'da hem de *Yorum Üzerine*'de, yani mantık alanı içinde bir soruşturma konusu haline getirmiştir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 11). Ancak daha önce söylendiği gibi bu konu sadece mantığı ilgilendiren ikinci eğilimlerle ilgili olmayıp gerçeklik alanıyla ilgili olan birinci eğilimlerle de ilgilidir. Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de belirlenmiş (deterministik) önermeleri olumsal olaylar gibi mantık dışındaki gerçekliğe ait konulara da girerek analiz etmesinin bir nedeni de bu olmalıdır. Bir başka deyişle insan eylemlerinde olumsallık olmasaydı önermelerin belirlenmiş bir şekilde doğru ya da yanlış olup olmayacağı sorusu da belirmeyebilirdi.

Oesterle'nin daha önce ne olacağı ya da ne olmayacağı arasındaki olanaklı orta durumlar açısından geleceğe ait olumsal olaylarla ilgili önermelerde Aristoteles'in yeterliliğine ilişkin bir diğer sorusu olmuştu. Çelişki ilkesi temele alındığında elbette böyle bir orta durum söz konusu olamamaktadır, bir başka deyişle ve Aristoteles'in vermiş olduğu örnekteki gibi yarın bir deniz savaşı ya olacak ya da olmayacaktır. Ancak burada önemli olan bu olayın daha şimdiden kesin bir şekilde değil de "muhtemelen" olacağı ya da "muhtemelen" olmayacağı şeklinde bir anlamının temele alınmasıdır.

Oesterle olumsallık konusunun Aristoteles'in diğer eserlerinde de geçmekte olduğunu belirtmiş ve bu anlamda örneğin *Fizik*'te evrenin oluşumdaki şans faktörünün,

türlerin oluşumundaki şansa bağlı değişimler ifadelerinin olumsuzluğa bağlı birer nedensellik olarak belirlediğini aktarmıştır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 12). Oesterle'nin yorumuna göre Aristoteles burada talihi veya şans olumsuzluğun bir türü olarak ele almaktadır. Ancak *Yorum Üzerine*'de buradaki açıklamalarının tersine olumsuzluğu geleceğe ait olaylara uygularken, Etik'te olumsuzluk insan eylemlerine uygulanarak farklı bir şekilde ele alınmış, olumsuzluk ahlakta genel ilkelere ulaşma açısından zorluk içeren bir yapıda görülmüş, bu nedenle tüm koşullarda uyulması gereken iyi ve kötüye ait ilkeler aranmıştır. *Metafizik*'te ilineksel varlığı bilimin konusu olarak görmeyerek hakiki ve ilineksel olan (olumsal) karşılaştırmasına gitmiş, hakiki varlığın mantıksal olduğunu belirtmiştir. *İkinci Analitikler*'de ise Oesterle, Aristoteles'in tikel olumsal olaylarla ilgili zorunlu cümlelerin veya önermelerin olamayacağını belirtmiş, böylece birinci eğilimlerden geçerek zorunlu bilginin oluşumunda temele alınan ikinci eğilimlere vurgu yaptığını belirtmiştir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 13).

Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sinin geleneksel olarak 14 bölüm halinde ele alındığı daha önceden söylenmişti. Bu tezin bundan sonraki bölümlerinde orijinal eserin bu bölümlenmesi temele alınarak bölümlere ve alt bölümlere ayrılacak ve İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın kendi yorumları her bölümde birlikte verilerek karşılıklı olarak değerlendirilecektir. Eserin temel olarak neyi ele aldığı konusunda farklı görüşler olmasına rağmen genel kanı önermeleri ve önermelerin karşı olma durumlarını incelediği yönündedir. Bu yönüyle Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'deki kıyas kuramına geçmeden önce kıyasın temelini oluşturan önermeler konusunu analiz ederek bir temel oluşturmayı amaçladığı bu tezin ilk bölümünde ve daha sonra da ilgili bağlamlarında söylenmişti. Aynı şekilde bu çalışmada da bir sıra izleyerek yine temele önermeyi oluşturan en temel dil birimleri olan sözcükleri, sözü, sesi, adı, eylemi ve tabii ki önermenin kendisini almış ve konuyu ortaya çıkan sorunlarla ve bunlara ait kendi kuramlarıyla birlikte derinlemesine incelemiştir.

4. YORUM ÜZERİNE, 1. BÖLÜM

İlk bölüm bu tezin başında planlandığı gibi sırasıyla Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın ele aldığı konulara ilişkin açıklamaları, kuram ve yorumları içerecektir. Terminolojinin ve buna ilişkin açıklama ve yorumların bulunduğu Bölüm 1 giriş niteliğindedir. Bu tezin "Mantığın Tarihi" bölümü bundan sonraki okumalarda sürekli göz önünde tutulacak olursa art arda gelen üç düşünürü ait açıklamaların tarihsel arka planı ile ortaya çıkacak olan devamlılık durumu konunun daha iyi anlaşılmasını da sağlayacaktır. *Yorum Üzerine*'nin bölümleri ele alınırken orijinal eserdeki metinler sadece Aristoteles'in çalışmasının özetlendiği ve yorumlandığı kısımların başlarında Babür çevirisi temele

alınarak aynen aktarılacak, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın özet ve yorumlarında böyle bir tekrar gereksiz olduğu için uygulanmayacaktır.

4.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 1. BÖLÜM:

“DİLİN DÜŞÜNCEYLE İLİŞKİSİ” (16a 1-18)

Aristoteles kendi çalışmasının ilk bölümünde öncelikle adı, eylemi, değillemeyi (olumsuzlama), evtlemeyi (olumlamayı), önerme ve sözü daha en başta tanımlamanın gereğinden bahsetmektedir. Bu kısa bölümün ikinci kısmında ses ve yazının düşünceyle ilişkisi belirlenmekte ve kavramlar konusu burada söz konusu edilmektedir. Sonrasında kavramlarla ilişkisi içinde doğruluk ve yanlışlık ele alınarak ad ve eylemlerle bağlantısı ortaya konmaktadır.

16a 1-2 "*İlkin ad ile eylemin, sonra da değillenmenin, evtlemenin, önermenin, sözün ne olduğunu belirlemek gerekiyor.*"

Bir gramer çalışması niteliğindeki bu girişte Aristoteles bir cümlenin sentaksında yani biçimsel yapısındaki en temel birimler olan adlar, eylemler ve bunların birleşiminden oluşacak olan ve iddia içeren önerme yapısındaki cümleyi ve tümünün de dâhil olduğu sözü tümevarımsal bir yol izleyerek sıralamış ve tanımlamayı amaçlamıştır. Ancak ad ve eylemlerle oluşan önermelerin sadece olumlu durumları değil olumsuz durumları da olduğu için evetlenmiş ve değillenmiş önermelerin tanımları da gerekmektedir. Sonuçta bu pasaj bir başlangıç ve yol haritası niteliği taşımakta, terminoloji ortaya konulmaktadır.

16a 3-9 "*Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır. Bunlar üzerinde -başka bir alanın konusu olduğundan- Ruh Üzerine [Peri Psykhes] de duruldu.*"

Bir önceki pasajda belirlenen temel terimlerin tanımlarına geçmeden önce bu terimlerin ifade ediliş biçimi olan ses veya cümle ile seslerin de ifade ediliş biçimi olan yazıya değinilmiştir. Ses ve yazı birer sembol olarak belirlemekte ve esas olarak ruhtaki ya da zihindeki duygulanımların, etkilenimlerin birer sembolü olmaktadır. Ses ve yazının tüm insanlar için hep aynı olmadığı, farklı olduğu belirtilmiş ancak ses ve yazının işaret ettikleri, imledikleri tasarımların, kavramların yani ruhtaki etkilerinin herkeste aynı olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda Aristoteles, düşünme süreciyle ilgili bu konunun *Ruh Üzerine* adlı eserinde ele alındığına ilişkin bir atıfta bulunmuş ve konuyu fazla açmamıştır.

16a 9-12 "*Nasıl ruhtaki kavramların kimileri için doğruluk ya da yanlışlık söz konusu değilken, kimilerinin doğru ya da yanlış olması bir zorunluluksa, sestekiler için de öyle;*"

Aristoteles ruhtaki kavramların bazılarının doğruluğunun ve yanlışlığının söz konusu olamayacağını bazıları içinse doğruluk ve yanlışlığın zorunlu olduğunu bildirmektedir. Aynı durumun sesteki kavramlar için de geçerli olduğunu söylemekle de doğruluk ve yanlışlığı sadece önerme yapısı içinde dile gelmiş birimler için değil zihindeki durumlar için de kabul ettiğini göstermiş olmaktadır. Bu anlamda doğruluk zihinde imlenen bir durumun, bir bilginin veya bir tanımın gerçeğine uygun olmasıdır. Zihindeki bu anlam dille ifade edildiği için dile gelmiş önermelerin doğruluğu kadar hatta daha da önce dile gelmemiş olan (zihinsel) anlamın doğruluğu söz konusudur. Aristoteles'in kullandığı sözcük olan *noema* (*νόημα*, anlam) burada bir şeyin zihindeki karşılığı, anlamı veya kavramıdır. Tek başına kavramların doğruluğu söz konusu değilken bilgi iletmek için başka kavramlarla birleştiğinde doğruluk durumları da belirlemektedir.

16a 12-18 "*çünkü doğruluk ve yanlışlık, birleştirme ile ayırmada olur. Adlar ile eylemler kendi başlarına, birleşmesiz-ayrılmaz kavramlara benzer; sözcüğü bir şey eklenmediğinde 'insan' ya da 'ak'; çünkü bu şekilleriyle ne doğru ne de yanlış oluyorlar, ama bir şeyin imi. 'Kutlukuş' da bir şey anlatır ama, ya saltık ya zamana bağlı olarak olmak veya olmamak eklenmemişse doğru ya da yanlış olmaz.*"

Kavramların doğru ya da yanlış olmasını belirleyen şey birleştirilmesi veya ayrılmasıdır. Birleştirme ve ayırma burada önerme yapısı içine alınan kavramların olumluda birleşme ve olumsuzda ayrılması anlamında veya özne yüklem, ad eylem şeklinde bir basit önerme yapısı içinde iki kavramın alınması anlamında olabilir. Aristoteles ad eylemlerin yalın halde alındıklarında birleşme ve ayrılma uygulanmamış kavramlara benzediğini ve bu durumlarında doğru ya da yanlış olamayacağını belirtmektedir. O halde yukarıda yapılan yorumda birleşme ve ayırmanın Aristoteles açısından evetleme ve değilleme şeklindeki önerme yapısı olduğu ortaya çıkmaktadır. Tek başına ad ve eylemler doğru ya da yanlış olmasalar da bir şeyi işlemeye devam ederler ki Aristoteles tam burada gerçekte olmayan mitolojik bir hayvan olan *tragelaphos* (keçi-geyik) örneğini vermiştir. Gerçeklikte karşılığı olmayan böyle bir kavramın bile bir kopula (olmak-olmamak, "dır"-değildir") eklenerek önerme veya yargı yapısı içinde çıkmazsa doğru ya da yanlış olamayacağını söylemektedir. Ayrıca sözel olarak ifade edilen adların (insan, ak gibi) tek başlarına doğruluğu olmasa da imlemeleri vardır. Demek ki sesle dile gelen adlar öncelikle imleme işlevini yerine

getirmektedir. Böylece sözcükler zihindeki anlamları imlemekte ama tek başlarına bir doğrulukları bulunmamaktadır.

4.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, BİRİNCİ FASIL:

“ŞEYLER, TASAVVURLAR VE YAZILAR ARASINDAKİ UYUMUN BİLİNMESİ; BUNLARIN MUHTEMEL OLDUĞU TEKİL (BASİT) VE BİLEŞİĞİN TARİFİ” (16a 1-18)

Aristoteles'in eserine yapılandırılan farklı bir başlıklandırma ile anılan bu ilk fasıl, "Şeyler, tasavvurlar ve yazılar arasındaki uyumun bilinmesi; bunların muhtemel olduğu tekil ve bileşimin tarifi" şeklinde okuyucuya sunulmuştur. İçerik olarak aynı konunun ele alınmış olmasına rağmen kullanılan kavramlarda ve yaklaşım biçiminde farklılıklar söz konusudur. Her şeyden önce Ortaçağ'ın genel karakterine uygun biçimde, en azından başlangıçta ve kısmen dinsel bir yaklaşımın terminoloji ve içerikte açığa çıktığı gözlenmektedir. İlk fasıl on paragraf halinde çevrilerek sunulmuştur.

(1) İbn Sina, Aristoteles'in tersine ad, eylem, evetleme, değilleme, önerme ve söz gibi terimlerden bahsetmeden konuya girmiş ve doğrudan duyularla elde edilen kavramların açıklanmasına yönelmiştir. Bu anlamda duyu gücüyle dış dünyadaki nesnelerin insanın ruhuna (nefse) geçtiğini ve burada temsillerinin veya benzerlerinin oluştuğunu (resmolduğunu) bildirmektedir. Duyuyla alınan bu tasarımın, resmin, hayalin ya da benzerliklerin ya ruhta soyutlaşarak kavramlaşması ya da mantığı ilgilendirmeyen bir şekilde yine ruhta benzerliğin oluşması (resmolması) söz konusudur. İbn Sina bu yönüyle Aristoteles çizgisini izleyerek şeylerin dış dünyada bir varlığı olduğunu kabul etmekte ve öte yandan bunların bir de ruhta (kavramsal olarak) varlığı olduğunu düşünmektedir (2006: 2).

(2) Ruhtaki kavramlar İbn Sina'ya göre birtakım eserler oluşturmaktadır ki buradaki eserlerden izleri, etkilenimleri, izlenimleri, düşünceleri veya duyguları anlamak mümkündür (2006: 3). Devamında insanın doğasında bulunan iletişim ihtiyacının ve pratik birtakım zorunlulukların bu ruhta oluşan izleri başkalarına aktarma zorunluluğuyla sesleri ve sözü icat etmesine yol açtığından bahsetmektedir. Sesin yapısına giren İbn Sina yetersizliğinden bahsettikten sonra sesin ihtiyaçtan doğduğunu ve bu ihtiyacın kalkmasıyla yani sesin imlediği kavramın anlaşılmasıyla işlevinin de son bulacağı yorumunu yapmaktadır. Ona göre sesin gerekçesi pratik olup ruhtaki bu anlatılmak istenenlerin gösterilmesinden ibarettir. Yaraticının (Tanrı'nın) kazandırmış olduğu yetenek sayesinde ve sesler aracılığıyla ruhtaki etkilenimleri gösterme işi harfleri oluşturma ve birleştirme gibi bir işlevi yerine getirmektedir.

(3) Diğer pasajda yazı konusuna geçiş yapan İbn Sina sesin sadece sınırlı bir iletişim sağladığını oysa yazı ile birlikte geleceğe ve diğer insanlara aktarılan bilgilerin yine ihtiyaçtan oluşturulduğunu belirtmektedir (2006: 3). Yazının da ilahi bir kaynağa dayandığı ve tanrısal bir yanı olduğu bu vesileyle vurgulanmaktadır. Sesin ruhtaki anlamları gösterdiğini asıl olanın da bu anlamlar olduğunu vurgulamakta ve yazıyı da sözle paralel bir seviyede, gösterme, imleme işleviyle sınırlı tutmaktadır.

(4) Sözün veya dilin oluşumuna ait kuram oluşturma çabasına giren İbn Sina bu bağlamda çeşitli seçenekler ortaya koymakta ve Aristoteles'le aynı şekilde dilin uzlaşımsal olduğu sonucuna varmaktadır (2006: 3-4). Ona göre söz (lafız) ya da dil ister Allah tarafından gönderilmiş olsun, ister ruhtaki anlamların doğal karşılığı olan ona uygun bir ses olsun, ister toplumsal uzlaşım ile olsun, ister bunlardan biri önce olup sonra diğerine dönüşsün ve ister bunların birleşiminden oluşan ortak bir karakter göstere, dil sonuçta uzlaşım ile oluşmaktadır. Uzlaşımsal olması dilin imlediklerinin de uzlaşımsal olduğunu ve başka türlü de olabileceği sonucunu getirmektedir.

(5) Sözlerin işaret ettikleri anlamlar değişkenlik gösterebilir ve tümüyle karşılıklı rızaya bağlıdır. Şu an bir anlama işaret eden bir söz başka bir anlama da işaret edebilir. Bu durumda söz ile anlam arasında hiçbir zorunluluk bulunmamakta ve bu yüzden de sözlerin imledikleri farklı olabilmektedir.

(6) Bir ad bir söz olarak çıktığında zihinde onun benzeri canlanır (hayalde resmolar) ve bir anlama yönelerek bir kavramı açığa çıkarır. Bu süreç duyunun sesle aldığı duyumu ruha göndermesi ve bir anlama yönelmesiyle gerçekleşmektedir.

(7) Yazı ise ses olmaksızın anlamlara yönelen sembollerdir ama kökeninde yine de söz yatmaktadır. Söz ile yazı arasında bir paralellik vardır ve yazı öncelikle sözü imlemekte ve sonrasında anlamlar gelmektedir. Yazının oluşumu da dil gibi uzlaşımsaldır ve bu nedenle de farklı farklıdır.

(8) İbn Sina daha sonra tasarımların, zihindeki temsillerin, bunların oluşum süreçlerinin mantığın değil başka bir bilimin konusu olduğunu belirtmekle Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'ye yapmış olduğu atfın bir benzerini yaparak psikoloji bilimine bir göndermede bulunmaktadır (2006: 5). Aynı şekilde yazıyla ilgili soruşturmalarında yazının da temelde dilbilimi konusuyla ilgili olduğunu vurguladıktan sonra bu bağlamda mantığın neyle ilgilenmesi gerektiğini belirtmiştir. Buna göre mantık cümle (ve dolayısıyla yazı) alanında tekil (tek, basit) ve bileşik anlamları imleyerek bilgi verici yapıda görünen sözlerle (önergelerle) ilgilenmelidir.

(9) İbn Sina sözlerin ve ruhtaki karşılıklarının basit veya bileşik olabileceğini belirtmektedir (2006: 6). Söz ile ruhtaki karşılığının birbiriyle örtüştüğünü ayrıca

vurgulamaktadır. Basit *makul* (yüklem, kavram) ve basit söz tek başına tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi doğru veya yanlış olamamakta ancak basit olan kavramlar zihinde veya cümlede birbirleriyle birleştirilip olumlu veya olumsuz bir yapıda belirdiğinde doğruluk veya yanlışlık söz konusu olabilmektedir. Bu da İbn Sina'nın da Aristoteles gibi önerme yapısını doğruluk için temele aldığı göstermektedir. Söz yani cümle veya önerme biçiminde çıkan yapılardaki adlar ve eylemler (İbn Sina'da kelime eylem veya fiil anlamındadır) de basit kavramlar gibi tek başlarına doğru veya yanlış olamamaktadırlar.

(10) İbn Sina bu bölümde son olarak keçi-geyik örneğini vererek gerçekte var olmayan mitolojik bir varlığın doğruluk veya yanlışlığının olamayacağını yine Aristoteles'in aynı örneğini kullanarak belirtmiştir (2006: 6). Böyle bir hayal ürünü varlığın doğruluğunun söz konusu olabilmesi için zihindeki veya cümledeki önermesinin var olduğuyla veya var olmadığıyla uyuşması gerekmektedir.

İbn Sina bu ilk bölümde görüldüğü üzere orijinal eserde izlenen sırayı tam olarak izlemeyerek daha serbest bir şekilde yazmayı tercih etmiş ama Aristoteles'in açıklamalarına sadık kalmıştır. Öte yandan anlatımında kısmen dini öğeler öne çıkmıştır. Orijinal metnin sıralamasını tam olarak izlemediği, paragraf ve satır numaralarını aynen takip etmediği ve bir bütün olarak alıp yorumladığı için (Thomas Aquinas paragraf ve satır numaralarına göre değerlendirmiş, orijinal sıralamayı izlemiştir) daha serbest bir tarzda değerlendirmiştir. Ama elbette bu tezin temele aldığı İbn Sina çevirisine ait orijinal metnin böylesi bir numaralandırmaya sahip olup olmadığı bilinmemekte, yaşadığı dönemde paragraf diye bir uygulamanın olmadığı ve dolayısıyla tüm yorumlarla açıklamaların düz bir metin halinde yazıldığı bilinmektedir.

Öte yandan bu pasajlarda söz ile ses arasındaki farkları ile bağlantıları değerlendirilmiştir. Söz kavramı burada konuşma veya konuşma diline karşılık gelirken ses, sözü iletme aracıdır. Sözler seslerle ya da yazıyla iletilebildiği için burada önemli olan sözdür ve ses, form olan sözün maddesidir.

4.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS I-II-III

(16a 1-18)

Thomas Aquinas kendi *Yorum Üzerine*'sinin Giriş kısmında Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı çalışmasında aklın üç işlemi olduğunu anlattığını tekrar hatırlatmaktadır. Buna göre aklın ilk işlemi basit nesnelere özünü kavramak, ikinci işlemi bunları birleştirmek ve ayırmak, üçüncü işlemi ise birleştirme ve ayırmayla elde edilen önermelerden yani bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri çıkarmaktır. Burada gerçekleşen üç işlemin

Thomas Aquinas'a göre her biri bir sonrakine göre öncelikli bir sırada olup önceki gerçekleşmeden sonraki gerçekleşmemektedir (1962: 17).

Bundan yola çıkan Thomas Aquinas mantığın da rasyonel bir bilim olması sebebiyle bu üçlü sırayı izlemesi gerektiğini düşünmektedir (1962: 17). İşte bu nedendir ki Aristoteles ilk olarak basit akılsal anlamaları ele alan *Kategoriler*'i, daha sonra birleştirme ve ayırmaları yani olumlu ve olumsuz önermeleri ele alan *Yorum Üzerine*'yi ve son olarak da çıkarımları yani kıyası ele alan *Birinci Analitikler*'i yazmıştır.

Thomas Aquinas *Yorum Üzerine*'de geçen yorum kavramının Boethius'a göre karmaşık ya da karmaşık olmayan anlamlı sesler olduğunu aktarmaktadır (1962: 18). Bu anlamda örneğin bağlaçlar, ekler ve benzeri sözcükler yorum değildirler çünkü anlamı olan bir şeyi göstermemektedirler. Hayvanların iletişim için kullandıkları sesler de bunların içinde yer alarak yorum kavramının içine girmemektedir. Böylece sadece adlar, eylemler ve insana ait sözler (*speech*) yorum olarak alınabilmekte ve Aristoteles de *Yorum Üzerine*'de zaten bunları ele almaktadır.

Ancak ad ve eylemler yorum olmaktan çok Thomas Aquinas'a göre yorumun temel unsurları gibi görünmektedir. Çünkü bunlar aracılığıyla doğru ya da yanlış olabilen açıklamalar aslında birer yorumlama olmaktadır. Bu nedenle de sadece doğru veya yanlış olabilen iddia sözleri yorum iken dilek, istek, emir gibi sözler birer yorum değildirler. Bu kitabın da böyle bir içeriği olduğu için Thomas Aquinas'a göre adı aslında "Önerme Üzerine" anlamına gelmektedir. Çünkü içinde doğruluğu veya yanlışlığı barındıran sözler birer önermedir. Adlar ve eylemler de iddianın veya önermenin birer parçası olduğu için bu eserde ele alınmıştır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 18).

Sonuçta Thomas Aquinas'a göre bu eser açık bir şekilde felsefenin ve mantığın zorunlu olarak bir parçası olarak görülmelidir.

Thomas Aquinas kendi yorum kitabında önce Aristoteles'in orijinal kitabındaki her bir metni yazmakla işe başlamış ve sonrasında da uzun ve ayrıntılı bir şekilde tek tek bunları yorumlamaya girişmiştir. Bu anlamda İbn Sina'dan farklı bir tarz izleyerek daha serbest yazmak yerine, sistematik, sabırlı ve derinlemesine bir eser incelemesi ve geniş bir açıklama yolunu takip ettiği rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca paragraf ve satırları numaralarına göre ele aldığı orijinal metni önce bu haliyle vermiş ve sonra yorumlamaya geçmiştir. Bu anlamda aynı yol izlenerek Thomas Aquinas'ın yorumlamaları ele alınacaktır. Ancak Thomas Aquinas orijinal metinde ilk bölümde ele alınan konuyu üç derse bölerek ele aldığı için bu sıralamaya uyularak orijinal birinci bölüm burada üç ders halinde ama aynı ana başlık altında sunulacaktır.

4.3.1. Kitap I, Ders I:

“Bu Denemenin Düzeni” (16a1-2)

Thomas Aquinas öncelikle ad, eylem, değilleme, evetleme, önerme ve cümlenin tanımlanması gerektiğini söyleyen Aristoteles'in sözlerini ele alarak yorumuna başlamış ve Aristoteles her bilimin öncelikle ilkelerini belirlemesi gerektiğini söylediği için onun, bu çalışmasında da öncelikle ad ve eylemlerin tanımını ele aldığını belirtmiştir (1962: 19-20). Thomas Aquinas, Aristoteles'in aynı şeyi mantığı kurarken şeylerin tanımını yaptığı *Kategoriler*'le başlamasıyla yaptığını daha önce belirtmişti. Ad ve eylemler bir iddianın (önermenin) parçası olduğu için ele alınmış ve bunların birleşiminden oluşan önermeler de kıyasın parçası olarak diğer eserlerine temel oluşturmuştur. Basit bir önerme ad ve eylem olmadan oluşmadığı için cümlenin en önemli bölümleridir. Bunun dışında zamir ve sıfat-eylemlerin de olduğunu hatırlatan Thomas Aquinas bunların ad ya da eylem yerine kullanıldığını ama temelde birer ad ya da eylem olmadığını bu nedenle Aristoteles tarafından temelde olmadıkları için alınmadıklarını belirtmektedir.

Yine değilleme ve evetleme olmadan önermeler kurulamadığı ve önermelerin yapısal bir özelliği olarak çıktığı için ele alınarak incelenmişlerdir. Öte yandan Thomas Aquinas, Aristoteles'in önermeleri neden kategorik ve hipotetik (koşullu) olarak da bölmediğinin sorulabileceğini ancak hipotetik önermelerin zaten bileşik olup kategorik önermelerden oluştuğunu ve Aristoteles'in de temelde olan kategorik önermeleri ele aldığını belirtmektedir. Bunun dışında hipotetik önermeler zaten mutlak biçimde bir doğruluk içermemekte, oysa kanıtlama mutlak doğruluk içeren önermeler yoluyla yapılmaktadır. Thomas Aquinas tüm bunlar nedeniyle Aristoteles'in hipotetik önermeleri ve hipotetik kıyasları ele almadığını belirtmektedir.

4.3.2. Kitap I, Ders II:

“Konuşmaya Ait Seslerin İmlemi” (16a 3-8)

Thomas Aquinas, Aristoteles'in sıralamış olduğu başlangıçtaki terimlerden sonra şeyleri araştırmaya geçtiğini belirtmektedir. Çünkü şeyler, ya karmaşık ya da karmaşık olmayan seslerle imlenerek anlatılmaktadır. Aristoteles böylece cümleye ait seslere ilişkin bir araştırmaya başlamıştır. Bu anlamda daha önce söylemiş olduğu adların tanımlanması gereğinden yola çıkarak adın, zamandan bağımsız ve uzlaşımsal bir sesin imlenmesi olduğunu belirtmiştir. Thomas Aquinas bu bölümde geçmeyen ve kendi yorumunda Ders IV'te geçecek olan adın tanımını bu bağlama getirerek yorumunu güçlendirmiştir (1962: 23). Seslerin imledikleriyle ilgili olarak Aristoteles öncelikle ses türlerini belirlemiş ve sonrasında karmaşık ve karmaşık olmayan sesler arasındaki farkları göstermiştir. Thomas Aquinas yine

kendine ait Ders III'te geçecek olan ses türleri belirlemesini buraya aktararak seslerin doğal ve uzlaşımsal olduğu bilgisini buraya aktarmıştır. Aynı durum harfler (yazı) için de aynıdır.

Konuşmaya ait seslerin imlediklerinin özelliklerine göre Aristoteles üç tür şey önermektedir ki bunlar yazı, ses ve ruhun tutkularıdır (duygulanımlar). Buna göre şeyler ruhun tutkularıyla anlaşılmalıdır çünkü tutkular şeylerin eylemlerinin bıraktığı izlenimlerdir ve bu nedenle ruhun tutkuları şeylerin kökenine sahiptir.

İnsan da doğası gereği ruhunda tutkuları olan bir hayvandır ve bu durumu şeylerle uygunluk içindedir. Ancak aynı zamanda doğası gereği politik ve sosyal bir hayvan da olduğu için kullandığı kavramların da başkaları tarafından anlaşılır ve ortak olması zorunludur. Bunu da cümleye ait seslerle yapmaktadır. Thomas Aquinas'ın Aristoteles'in diğer eserlerine ve düşüncelerine yapmış olduğu göndermeler bu vesileyle bu konudaki bilgisini de açığa çıkarmaktadır. Aristoteles'in insanı politik veya sosyal bir hayvan olarak tanımlaması onun siyaset ve toplum görüşüne bir atıftır. Thomas Aquinas devam ederek insanların birlikte yaşamak için cümleye ve seslere ihtiyacı olduğunu söylemekte, bu yüzden de aynı toplumda birlikte yaşayan insanların ona göre farklı dilleri konuşması çok zordur (1962; 24).

Thomas Aquinas insanların zamansal olarak sadece şimdiye ve bulunmuş olduğu mekâna ait olan duyusal bilgilerle oluşturmuş olduğu anlamlı seslerin de bir arada yaşamaları için yeterli olacağı ama akılsal bilgi gibi bir avantajla bu tür duyusal bilgilerden soyutlamalar yaparak şu anki mekânda sunulan şeyleri mekân ve zamandan uzak bir şekilde kavrayarak gelecek zamana aktardıkları yorumunu yapmaktadır. Ona göre yazının kullanımı işte bu açıdan zorunlu olmaktadır (1962: 24).

Mantık şeylerle ilgili bilgileri bir düzene soktuğu için seslerin imledikleri anlamlar açısından birincil bir sırada olmasına rağmen Thomas Aquinas yazı açısından öncelikli sıranın gramer bilimine ait olduğunu düşünmektedir. Bu nedendir ki Aristoteles bu araştırmasında yazıdan önce sesle işe başlamıştır. Önce seslerin imlediklerini açıklamış ve seslerin ruhun tutkularının simgeleri olduğunu söylemiştir. Bu nedenle de öncelikle adın, eylemin ve diğer şeylerin açıklanması gerekmiştir. Burada dikkat çeken bir ayrıntı da Thomas Aquinas'ın "ruhun duygulanımları" yerine "ruhun tutkuları" ifadesini sürekli kullanmasıdır. *Yorum Üzerine*'nin otantikliği konusunda değinildiği üzere *Ruh Üzerine* adlı eserinde Aristoteles'in "tutku" kavramını kullandığı ve bununla etki veya duygulanımı kastettiği belirtilmişti. Thomas Aquinas'ın tarzından belli olduğu üzere *Yorum Üzerine*'nin otantik olduğu konusunda bir şüphesi bulunmadan Aristoteles'in diğer çalışmaları ve terminolojisi arasında sürekli geçişler yapmakta ve şaşırtacak bir şekilde bütüncül değerlendirmeler yapmaktadır.

Thomas Aquinas ad ve eylemlerin ele alınışındaki bir diğer neden olarak da Aristoteles'in tüm sesleri anlamlı görmemesini, bu anlamda ayrımlar yaparak bazılarının doğal olarak anlamlı olduğunu ve bu nedenle de doğası gereği ad ve eylemlerden ayrıldığını ifade etmektedir. Bazı sesler doğaldır ama ad ve eylemler insan yapısı olan işaretlerdir ve formun maddeye eklenmesi gibi imlemeler olarak doğal şeylere eklenirler. Burada bir örnek veren Thomas Aquinas bir yatağın form olarak maddesi olan tahtaya eklendiğinde "yatak tahtanın içindedir" denilebileceği gibi, form olan imlemelerinin de kendi maddeleri olan doğal şeylerin içinde olduğu yorumunu yapmaktadır (1962: 25). Görüldüğü gibi Thomas Aquinas Aristoteles metafiziğindeki madde-form kuramını onun mantık görüşüyle bütünleştirerek bir yorumda bulunmaktadır. Bu yorum aynı zamanda az önce İbn Sina'nın da yapmış olduğu yorum olduğuna göre Thomas Aquinas daha baştan itibaren İbn Sina okumalarının etkisini hissettirmeye başlamıştır. Aristoteles'in bu konuda gerçekten de böyle bir temelden yola çıkmış olması açıktır; mantık görüşünün ontolojisiyle iç içe olduğu bu tezin ilk bölümünde ortaya konmuş ve böylesi değerlendirmelerin doğruluğu kabul edilmiştir.

Thomas Aquinas daha sonra ruhun tutkularıyla Aristoteles'in ne demek istediğini açıklamaya girişmiş ve *Nikhomakhos'a Etik*'te geçen hoşlanma, kızgınlık gibi duyguların bu eserde ruhun tutkuları olarak alındığını (Aristotle, 1941: 1105b 21) ama *Yorum Üzerine*'de geçen anlamının bundan farklı olduğunu belirtmiştir. Bir diğer örnek de *Politika*'da geçen hastaların inlemelerinin veya hayvanların seslerinin gerçekten de duygulara yönelik bir kullanıma işaret ettiği yönündedir (Aristoteles, 1983: 9-10). Ancak elbette Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de kastettiği sesler bunlar değil yapay olarak oluşturduğu seslerdir. Bu nedenle "ruhun tutkuları"ndan aklın oluşturmuş olduğu kavramlar olan adlar, eylemler ve cümle anlaşılmalıdır. Bunlar Thomas Aquinas'a göre şeyleri doğrudan göstermezler çünkü tekillerden soyutlama yapılarak oluşturulan genel imlemelerdir. Bu anlamda örneğin "insan" gibi bir ad tekil bir insanı değil de insan doğasını göstermektedir. Platoncular, Thomas Aquinas'a göre, tam da bu nedenle insan ideasını ayrı bir yere koymuşlardır ama Aristoteles soyut insan kavramını gerçeklikte olan bir şey olarak değil zihinde olan bir şey olarak görmüş, cümleye ait seslerin bu kavramları gösterdiğini ve bu kavramlar aracılığıyla da şeylerin anlaşıldığını düşünmüştür (1962: 25).

Bu noktada Thomas Aquinas, tezin bu bölümünün *Yorum Üzerine*'nin başlığının konu edildiği otantiklikle ilgili noktada Andronikos'un itirazını ele almıştır. Çünkü Andronikos'a göre *Ruh Üzerine*'de geçen ruhun tutkuları ifadesi arzu, öfke, neşe gibi duyguları anlatmakta ve Thomas Aquinas'a göre de Aristoteles'in tutku kavramını geniş anlamda aldığını Andronikos görememektedir. Oysa Aristoteles tutkuların sesle ifade

edildiğinden yola çıkarak bu kavramı hem duyguları hem de aklın anlayışını göstermek amacıyla kullanmıştır.

Thomas Aquinas yazının da seslerin simgeleri olduğunu belirterek yorumuna devam etmektedir. Aristoteles'in tıpkı sesler gibi harflerin de tüm insanlarda farklı farklı olduğunu söylediğini hatırlatarak, harflerin hem yazıya hem cümleye ait olduğunu ama cümledeki seslerin bunların tümünün temelinde bulunan unsurlar olduğu yorumunu yapmaktadır. Sonuçta yazı seslerin bir simgesi olarak belirlemektedir.

Thomas Aquinas'a göre Aristoteles'in tüm insanlarda seslerin ve yazıların farklı olduğunu ve doğal olmadığını vurgulamasının çeşitli nedenleri söz konusudur. Şeyler doğal olarak her insanda aynı şeyi işaret etmektedir ama ses ve yazıların imledikleri şeyler her insanda aynı değildir. Bu açıklama doğrultusunda harfler açısından bir sorun yoktur ama sesler doğal olduğu için Thomas Aquinas açısından bu bir sorun oluşturmaktadır (1962: 27).

Thomas Aquinas'a göre Aristoteles tıpkı şeylerin doğal olarak var olması gibi ruhun tutkularının da doğal olarak her insanda var olduğunu düşünmektedir. Sesteki harfler işaretlerdir ve sesler de ruhun tutkularının işaretleridir ama ruhun tutkuları şeylerin benzerlikleridir. Çünkü herhangi bir şey ruh aracılığıyla bilinir ve duyuda ya da akılda var olan şeylerin benzerleri olmadan da bu mümkün değildir. Harfler seslerin işaretleri olduğu için de tutkuların da sesleri olmakta, bunlar olmadan da hiçbir benzerlik kurulamamaktadır. Thomas Aquinas burada bir örnek vererek trampetin sesinin savaşın sesi olduğunu söylemektedir (1962: 27). Ancak ona göre ruhun tutkuları şeylerin temsili olan benzerliklere ait düşünceler olduğundan ruhta oluşturulamazlar, ruhta doğal olarak belirirler.

Ruhun tutkularının Aristoteles açısından her insanda aynı olmasıyla ilgili olarak Thomas Aquinas bir itirazın olabileceğini, farklı insanlarda farklı tutkuların meydana gelebileceğini haklı olarak belirtmektedir. Ancak Thomas Aquinas böyle bir itirazı Boethius'un cevapladığını söylemektedir. Çünkü Boethius'a göre Aristoteles ruhun tutkuları demekle aslında aklın kavramlarını kastetmiştir ve Boethius aklın aldatılamayacağını, her insanda aynı olduğunu, doğrunun insandan insana farklı olacağına inanmadığını söylemektedir (1962: 28).

Öte yandan Thomas Aquinas yanlıştın da akılda oluştuğunu ve bunun nedeninin de bir şeyin olduğu gibi bilinmemesi olduğunu bildirmektedir. Ancak Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de dediği gibi aklın basit kavramları yine karmaşık olmayan seslerle ifade edilmekte ve her insanda aynı olmaktadır. Örneğin "insan" gibi bir kavram karmaşık olmayan bir sesle ifade edilen basit bir kavramdır. Thomas Aquinas, Aristoteles'in *Metafizik*'te adların tanımlar

olduğunu söyleyerek aslında bu konuyu anlattığını belirtmektedir (Aristoteles, 1996: 1006b 4; St. Thomas-Cajetan, 1962: 28).

Bu konuyla bağlantılı olarak diğer olası bir itiraz da eş sesli adların her insanda aynı tutkuyu oluşturmaması durumudur. Thomas Aquinas'a göre bu itiraza da Pophyrios eş sesli adların bir insanın aklında birçok anlam içinden tek bir anlama denk geldiğini söyleyerek cevap vermiştir. Eğer böyle bir adı kullanan kişi hangi anlamı kastettiğini iyi açıklamışsa karşısındaki de bunu iyi anlayacaktır. Aristoteles seslerle kavramların değil, şeylerle kavramların özdeş olduğunu düşündüğü için bu itiraz yerinde değildir çünkü şeyler aynıdır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 28).

Thomas Aquinas'ın ayrıntılı düşünme ve hiçbir konuyu atlamadan soruşturma özelliği daha bu ilk derse ait yorumlarının başlarında hemen görülebilmektedir. Bu başlık altında ele aldığı "tutku" kavramını anlaşılabilirliği üzere uzun uzadıya irdemiştir. Aristoteles'in eserlerine olan hâkimiyetini yaptığı atıflarla ve Aristoteles'in çeşitli eserlerinden ele aldığı konuyla ilgili düşüncelerini yakalayarak bütünleştirmesiyle göstermiştir. Öte yandan konulara yaklaşımındaki objektifliği İbn Sina ile ortak yanlarıdır. İbn Sina'da "söz" (*lafız*) olarak kullanılan terim Thomas Aquinas'ta da "söz" (*oratio, speech*) olarak geçmekte ve aynı şeyi anlatmaktadır. Konuşma, söz ile ses arasında yapılmış olan ayrımlar daha önce söylendiği gibi iki mantıkçı arasındaki bir etkileşimin varlığını ortaya koymaktadır. İbn Sina da Thomas Aquinas da söz ve konuşma ile aslında cümlelere yönelip, bununla da iddia içeren önermeleri ele almayı amaçlamışlardır.

4.3.3. Kitap I, Ders III:

"Konuşmaya Ait Seslerin Çeşitli İmlemleri" (16a 9-18)

Thomas Aquinas'a göre filozof (Aristoteles) seslerin imledikleriyle ilgili olan bu başlangıç konusunu ele alarak aslında seslerin içindeki imlemelerin çeşitlerini, yapısını tartışmanın yolunu açmak istemiştir. Bu imlediklerinden bazıları doğru ya da yanlış olurken bazıları olmamakta ve öncelikle de doğruluk ve yanlışlığın birleştirme ve ayırmada olduğunu söylemektedir. Çünkü aklın kavramları seslerden önce gelmekte ve sesler bu tür kavramları ifade etmeye yaramaktadır. Böylece Thomas Aquinas'a göre Aristoteles seslerden yola çıkarak anlama ve benzerlik farkını ortaya koymaktadır. Benzerlik ise doğruluk ve yanlışlığı açığa çıkaran şeydir (1962: 30).

Aristoteles'in daha önce *Ruh Üzerine*'de açıkladığı gibi aklın işlevi iki yönlü olup doğruluk ve yanlışlık bu işlemlerden sadece birinde bulunmaktadır. Bu nedenle Aristoteles bu metnin başında "*Nasıl ki ruhtaki kavramların kimileri için doğruluk ve yanlışlık söz konusu değilken, kimilerininin doğru ya da yanlış olması bir zorunluluksa*" (Aristoteles, 2002b: 16a

10) demiştir. Yine bu nedenle seslerin imlemeleri aklın bu kavramlarının ifade edilişi ile biçimlenmiş olduğu için bazı seslerin imlemelerinde doğruluk ve yanlışlık zorunlu değilken bazılarında zorunludur.

Doğruluğun ve yanlışlığın birleştirme ve ayırmada olduğunu söylemekle de Thomas Aquinas'a göre Aristoteles öncelikle düşünceleri sonra da seslerin düşünceye benzerliğini kastetmiştir. Ad ve eylemlerin birleşme ve ayrılma olmayan kavramlara benzediğini söylemesi de Thomas Aquinas'a göre bu anlama gelmektedir. Akıl şeylerin niteliğini veya özünü mutlak olarak kavramakta, diğer bir işlemle de basit kavramları birleştirmekte ve ayırmakta, sonuçta da doğruluk veya yanlışlık bulunmaktadır.

Thomas Aquinas bu noktada bir sorun olduğunu çünkü ayıramaz olanın yani basit olanın çözümlenmesi yoluyla ayrılması yapılmaktadır ama doğruluk ve yanlışlık basit şeylerin içinde onları ayırarak bulunacak bir şey değildir (1962: 31). Thomas Aquinas'ın bu soruna cevabı aklın kavramlarının şeylerin benzerliği olduğu ve bu yüzden de akıldaki şeylerin iki şekilde düşünüldüğü ve buna göre de adlandırıldığı şeklinde olmuştur. Buna göre ilki akıldaki "şeyler" in bizzat kendileri olarak alınması diğeri "şeyler" in doğasına uygun olan benzerlikler olarak alınması şeklinde olmaktadır. Thomas Aquinas bu düşüncesini açıklarken bir örnek vererek Herkül heykelinin bizzat kendisinin "bronz" olarak adlandırıldığını ama Herkül'e benzerliği yönünden "insan" olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Bu nedenle şeyler akılda bizzat kendileri olarak düşünülürlerse daima doğru ya da yanlış olabilecek şekilde bir birleşme olarak belirirler. Çünkü akılda birbirleriyle karşılaştırılacak basit kavramlar halinde bulunmamaktadırlar. Ancak bu birleşme gerçeklikle alakalıysa bazen birleşme bazen de ayrılma olarak bu durum gerçekleşmektedir. Birleşme aklın bir kavramı diğer bir kavramla karşılaştırdığı durumda ama şeylerle ilgili özdeşlik kurarak veya şeyleri bağlayarak gerçekleşmektedir. Ayrılma ise bir kavramın diğeriyle karşılaştırılması sırasında ama şeylerin farklı olması nedeniyle gerçekleşmektedir. İşte bu nedenle sesler yoluyla bir evetleme gerçekleştiğinde bu bir birleşme, bir değılleme gerçekleştiğinde ise bu bir ayrılmadır.

Thomas Aquinas bu noktada bir itirazın olabileceğini ve doğruluğun sadece birleşme ve ayrılma yoluyla olmayabileceğini, bir "şey"le ilgili de doğru ya da yanlışın olabileceğini belirtmekte, altınla ilgili olarak doğru (hakiki, gerçek) altın veya yanlış (sahte) altın denildiğini belirtmektedir. Bir başka deyişle "varlık" ve "doğru" (hakikat, gerçek) eşanlamlı olarak kullanılabilir. Bu nedenle de şeylerin benzerleri olan aklın basit kavramları aynı zamanda doğru veya yanlış olabilmektedir.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de duyumlara uygun olan algıların daima doğru olduğunu söylemekte ama duyum Thomas Aquinas'a göre birleşme ve ayrılma yapamamakta, bu

nedenle doğruluk sadece birleşme ve ayrılmayla gerçekleşmemektedir (1962: 32). Aristoteles *Metafizik*'te tanrısal akılda bir birleşme olmadığını söylemekte ama ilk ve en yüksek doğruluğun tanrısal akılda olduğunu bu yüzden de doğruluğun birleşme ve ayırma olmadığını belirtmektedir (Aristoteles, 1996: 1074b 15, 1075a 5-11).

Thomas Aquinas bütün bu güçlüklerle cevap vermenin gerekliliğinden söz ederek doğruluğun iki şekilde bulunabileceğinden söz etmektedir. Buna göre ilk doğruluk çeşidi kendi içinde doğru olan (hakikat), ikinci doğruluk çeşidi cümle veya bilgide beliren doğruluktur. Kendi içinde doğru olan (hakiki olan) hem basit hem de bileşik şeylerde olabilirken cümle veya bilgideki doğruluk sadece birleşme ve ayrılmayla mümkün olabilmektedir. Bu anlamda Aristoteles *Nichomachos'a Etik*'te doğruluğun akılsal bir iyi olduğunu ve doğru olarak nitelenen her şeyin akılla ilgili olduğunu aktarmaktadır (1941: 1139a 28-30). Thomas Aquinas bu nedenle, seslerin birer işaret olarak düşüncelerle bağlantılı olduğunu ama şeylerin kendi benzerlikleri olan şeylerle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır (1962: 32). Ancak düşüncenin şeylerle iki yönden bağlantılı olduğunu, bunlardan birinde yani bir ölçme olarak bağlantılı olduğu yolda doğal şeyler insanların teorik akıyla bağlantı içindedir. Bu yol içinde şeylere uygunluk doğruyu, uygun olmamak yanlış doğurmaktadır. Ancak bazı Antikçağ doğa filozofları şeylerin doğruluğunu sadece (duyularla) görüldüğü gibi olmalarına bağlı görmüşler ve Thomas Aquinas'ın az önce iddia ettiği gibi "doğal bir şeyin düşünceyle bağlantısı içinde" doğru olamayacağını söylemişlerdir. Bu doğa filozoflarına göre farklı görüşlere sahip olan insanlar birbirleriyle çelişki içinde oldukları için çelişik olan şeyler aynı anda doğru olabilmektedir. Thomas Aquinas elbette Herakleitos benzeri bu filozofların yanlış düşündüğünü açıklamak amacıyla bu örneklendirmeye gitmiştir çünkü ona göre bazı şeylere de sadece biçimsel yönleriyle yani bu doğa filozoflarının dediği gibi duyumsanmaları yönüyle de doğru ya da yanlış denebilmekte ve bu da düşünceyle bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Bu anlamda örneğin insanlar bir altına gerçek (doğru) veya sahte (yanlış) diyebilmektedirler (St. Thomas-Cajetan, 1962: 32).

Thomas Aquinas devam ederek düşüncenin şeylerle diğer bir yönden bağlantısı içinde şeylerin ölçülmüş olanlar olarak düşüncede karşılaştırıldıklarını ve bu ölçülerin şeylerin bir nedeni olarak pratik akılda belirdiklerini söylemektedir. Bu anlamda bir sanatçının ortaya koyduğu ürün zihnindeki kavrama uygun olduğunda doğru, olmadığıda da yanlış olmaktadır.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in diğer düşünceleriyle bütünselliği yakalayarak devam eden bu akıl yürütmesini Aristoteles'in tanrısal akıl düşüncesiyle ilişkilendirmiştir. Çünkü tüm doğal şeyler de bir sanat ürünü olarak tanrısal akılla bağlantılıdır. İşte bu yüzden bir şeye

doğru denirken tanrısal akılı temsil eden bir yapıdaki kendi formuna uygun olup olmadığına göre o şey hakkında karar verilmektedir. Aynı örneğe geri dönen Thomas Aquinas bu anlamda da örneğin sahte bir altının gerçek bir bakır olduğunu söylemektedir (1962: 33). Böylece “varlık” ve “doğru” (hakikat) eşanlamlı olmaktadır çünkü tüm doğal şeyler kendi formuna göre tanrısal akılla biçimlenmekte ve yine Aristoteles de bu nedenle *Fizik*'te formun tanrısal olduğunu söylemektedir (2005a: 192a 17).

Burada yer alan “tanrısal akıl” ile bağlantılı yorumlar Aristoteles kökenli olsa da Ortaçağ'ın genel karakterine uygun biçimde teolojik bir arka planla ilişkilidir. İbn Sina'da başlangıçta görünen bu tavır Thomas Aquinas'ta da böylesi bağlamlarda dışa vurmakta ve aslında normal bir durumu göstermektedir. Thomas Aquinas'ın “Giriş” kısmında belirtmiş olduğu gibi bu eserin felsefe ve mantık çalışması olması bu sonuca yol açmaktadır. Dönemin felsefe algısının metafizik olması ve teolojiyle iç içe geçmesi bu anlamda doğaldır.

Thomas Aquinas az önce bir şeyin kendi ölçüsüne ve onun düşüncedeki duyumuna göre bir karşılaştırma yapılarak doğru dendiğini belirtmişti. Ona göre şeylerin ölçüsü ruhta oluşturulan bir durum olmayıp zaten ruhun dışında var olan bir durumdur. Buna göre de duyular ruhun dışında zaten var olan bu şeyle olan uygunluğu formuyla uyum içinde olan bir şekilde yakaladığında duyular doğru olmaktadır. Bir başka deyişle anlatılan bu duyusal süreçte elde edilen bilgiler doğrudur ve aklın birleşme ve ayrılma gibi ikincil bir işlemi yapmasına gerek olmadan (doğrudan) doğru olmaktadır.

Gerçi nesnesine uygun duyular doğru olsa bile Thomas Aquinas, duyuların kendisinin elde etmiş oldukları duyuların doğru olduklarını anlayamayacağını belirtmektedir. Çünkü duyular şeylerle olan uygunluk ilişkisini bilemez, sadece şeyleri kavrarlar; Thomas Aquinas da bu anlamda Aristoteles'in *Metafizik*'te doğruluk ve yanlışlığın sadece düşüncede olduğunu söylediğini aktarmaktadır (Aristoteles, 1996: 1027b 26).

Uygunluk ilişkisini bilmek bir şeyin esasında öyle olup olmadığı hakkında bir yargıda bulunmaktır ve bu bir birleştirme ve ayırma işlemidir. Çünkü daha önce Thomas Aquinas'ın belirttiği gibi yargılar olumluda birleştirilir ve olumsuzda ayrılırlar. Akıl kendi vardığı yargılar yoluyla yapmış olduğu birleştirme ayırma işlemi olmaksızın doğruluğu bilememektedir. Bu tür yargılar eğer şeylere uygunsa doğru olacak yani akıl bir şeyin ya ne olduğunu ya da ne olmadığını kavrayacaktır. Yine yargılar şeylere uygun değilse yanlış olacak yani olanı olmadığı gibi olmayanı da olduğu gibi bilecektir. Bu nedenlerle doğruluk ile yanlışlık birinin bilgisinde ve cümlesinde açığa çıkmakta, sadece birleşme ve ayırma yoluyla olmaktadır.

Thomas Aquinas tüm bu nedenlerle Aristoteles'in bu konulardan bahsettiğini ve yüzden sözlerin düşüncelerin işaretleri olduğunu, doğru düşünceleri imlediklerinde de doğru, yanlış düşünceleri imlediklerinde ise yanlış olacaklarını söylemektedir. Elbette

sözlerin ve düşüncelerin doğruluğu temelde gerçek şeyleri imlemelerine bağlıdır. Thomas Aquinas bunu daha iyi anlatmak için bir örnek vererek “İnsan bir eşektir” gibi bir sözün (söz olarak) doğru bir söz ve doğru bir işaret olduğunu ama şeye ait yanlış bir işaret olduğu için de yanlış dendiğini belirtmektedir (1962: 33).

Aristoteles’in doğruluğu insan aklıyla ilişkisi içinde ele aldığı hatırlatan Thomas Aquinas, yargıların şeylere ve düşüncelere uygunluğunun birleşme ve ayrılmayla olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır. Ancak yine tanrısal aklın yargılarının bu tip bir birleşme ve ayrılmayla ilgili olmadığını çünkü insan aklının maddi şeyleri maddesiz olarak (birleşme ve ayrılmayla) kavrarken tanrısal aklın birleşme ve ayrılmayı tam anlamıyla ve doğrudan bildiğini de belirtmektedir (1962: 34).

Thomas Aquinas, Aristoteles’in adlar ile eylemlerin kendi başlarına birleşme ve ayrılma yapılmamış kavramlara benzediği ifadesiyle düşünceye ait seslerden bahsettiğini vurgulayarak sonrasında da keçi-geyiğin (Babür çevirisinde “Kutlukuş”) de bir şey anlattığını ama doğru ya da yanlış olamayacağını söylediğini hatırlatmaktadır (2002b: 16a 13-18). Aristoteles burada doğruluk ve yanlışlığın birleştirme ve ayırmayı gerçekleştiren akılda olduğu sonucunu çıkarmakta ve adlarla eylemlerin birleştirme ve ayırma yapılmayan kavramlara benzediğini söylemektedir. “İnsan” ve “ak” kavramlarının da böyle olduğunu ve tek başlarına ne doğru ne de yanlış olduğunu, ancak “dır” (olmak) ya da “değildir” (olmamak) gibi bir kopula eklendiğinde doğru veya yanlış olabileceğini belirtmektedir.

Ancak Thomas Aquinas yine de Aristoteles’in bu düşüncesine itiraz olabileceğini ve kopula olmaksızın da bazı basit kavramların doğru veya yanlış olabileceğini bir örnekle belirtmiş ve bu anlamda “Denizde yüzen nedir?” sorusuna verilen “balık” cevabının “doğru” olduğunu ve kopulası olmadığını söylemiştir. Ancak Thomas Aquinas’a göre bu tür örnekler Aristoteles’in iddiasını çürütmemektedir çünkü “balık” kavramının tek başına yine bir doğruluğu bulunmamakta ancak bulunduğu bağlamla ilişkilendirilerek ve gizli biçimde kopula eklenerek doğru değeri almaktadır (1962: 34). Bu yönüyle ad ve eylemler de doğru veya yanlış olamazlar. Birinci ve ikinci tekil şahıslara ait (geldim, gideceksin vb.) eylemlerle geçişli eylemler de (özneye değil de bir nesneye ait eylemler, örneğin “anlattı”, “pişirdi” vb.) doğru veya yanlış olamamaktadırlar çünkü yine bağlama göre ve gizli bir terimle ilişkisine göre anlaşılabilirler doğru veya yanlış kabul edilmektedirler.

Bu ilk bölümün sonunda Aristoteles “keçi-geyik” örneğini vererek bu sözcüğün de bir şey anlattığını ama mutlak ya da zamana bağlı olarak “dır” veya “değildir” eklenmemişse doğru veya yanlış olamayacağını söylemektedir. Aristoteles burada bileşik “keçi-geyik” adını ve bu adın “keçi” ve “geyik” sözcüklerinin birleşiminden oluştuğunu söylemektedir. Grekçe *tragelaphos* sözcüğündeki *tragos* keçi ve *elaphos* geyik anlamına gelmektedir.

Şimdi bu tip şeyleri imleyen sözcükler bileşik olsalar da imledikleri kavramlar belirli ve basit kavramlar olduğu için doğru veya yanlış olmamaktadır. “Dır” veya “değildir” ister şimdiki zamana göre (mutlak) ister geçmiş veya gelecek zamana göre (görelî) olsun herhangi bir doğruluğunun olmaması hali aynı kalacaktır (1962: 35).

Thomas Aquinas son olarak Aristoteles’in vermiş olduğu örneğin gerçeklikte bulunmayan kurgusal bir varlık olduğunu ve birleştirme ve ayırma yapmaksızın doğruluğunun olamayacağını belirtmiştir. Yani Aristoteles ile aynı doğrultuda düşünerek zihinsel varlıklara ait önermelerin de doğruluğu olduğunu kabul etmektedir.

5. YORUM ÜZERİNE, 2. BÖLÜM

Bu çalışmanın “Mantiğin Tarihi” bölümünde sunulduğu gibi Aristoteles’in dilini anlamak ve tarzını ortaya koymak, söylenmiş veya söylenmemiş bilgilerle anlaşılabilirliğini artırmak bir geleneğin ve yorumcuların oluşmasına yol açmıştır. İlk bölümün de gösterdiği gibi çeşitli nedenlerle anlaşılması güçlükler içeren Aristoteles eserleri bu tip yorumlama çabalarıyla zengin bir anlamsal içeriğe kavuşmaktadır. Aslında ilk bölümün devamı olan bu ikinci bölüm ilk bölümde yapılan girişten sonra tanımı istenen terimlerin tanımlanma çabasının başlangıcını oluşturmaktadır.

5.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 2. BÖLÜM:

“AD” (16a 19-16b 5)

Kısa olan bu ikinci bölümde de Aristoteles adın tanımını, türlerini vermekte ve adların doğruluğu konusuna, ilk bölümde anlattığı halde, yeniden değinmektedir. Adların basit, bileşik ve belirsiz olmak üzere üç türünü ele alıp tanıtmakta, önceki bölümde yaptığı gibi örneklerle pekiştirmektedir.

16a 19-20 “*Ad, parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uylaşımsal olarak anlamlı bir sestir.*”

Adın tanımının yapıldığı bu kısımda adın parçalarının ayrı ayrı anlamlı olmadığı, zaman dışı olduğu, uzlaşımsal (Babür çevirisinde “uylaşımsal”) olduğu, anlamlı olduğu ve bir ses olduğu Aristoteles tarafından temel özellikler olarak verilmiştir.

Adın parçalarının ayrı ayrı anlamlı olmaması tek tek harflerine, hecelerine veya seslerine ayrıldığında bir karşılığının, zihinde bir kavram olarak veya gerçeklikte bir şey olarak nesnesinin bulunmaması anlamına gelmektedir. Örneğin “masa” gibi bir adın hece olarak parçaları “ma” ve “sa” olup tek tek bir anlamı bulunmamakta ve daha alt parçalarına

yani harflerine ayrıldığında (m, a, s, a) ise daha da anlam kaybına uğramaktadır. Elbette Türkçe gibi kök adlara eklemeli sözcükler elde edilen dillerde durum biraz farklı görünmektedir ancak bu tip dillerde de aynı durum geçerlidir. “Aç” gibi kök bir sözcük bir ad olarak anlam ifade etmektedir ama tek başına “a” ve “ç” sözcüklerinin bir anlamı bulunmamaktadır. Aristoteles’in bu çalışmanın başından itibaren geliştirmeye çalıştığı semantik veya anlam kuramı daha başlarda böylece kendisini ortaya koyarak adların uzlaşımsal olduğu görüşü temellendirilmektedir.

Adın tanımında geçen bir diğer özellik zamansız olması olup bir kavramın evrenselliğine dikkat çekilmekte, zamanın ise ancak eylemlerle, oluş ve değişimle ilgili olduğu anlayışı ortaya konmaktadır. Bu tezin ilk bölümünde ortaya konduğu gibi Sokratik-Platonik bir etkiyle ideaların veya tanımların değişmez olduğu anlayışı, burada kavramlar ya da adlar için de geçerlidir. Adların yerini gerçek hayatta zamanla başka adlar alabilmektedir. Bu değişim durumu da bir adın zamansız olduğu gerçeğini değiştirmemektedir çünkü adın zamansız olması onun sonsuza kadar aynı kalacağı anlamına gelmemektedir. İnsanlar arasında geçerli ve anlamlı bir ad olduğu sürece zamana bağlı kalmadan “ağaç” adı ağaçları, “uçak” adı uçakları imleyecektir.

Aristoteles’in adların veya daha genel olarak cümlelerin uzlaşımsal olduğu şeklindeki kuramını burada açık bir şekilde görmek mümkün olmaktadır. Her ne kadar adın parçalarının anlamlı olmadığını söylemiş olsa da adların kendilerinin de insanlar arasındaki ortak uzlaşım ile kabul edilen ve zihinde bir kavrama işaret eden ve sesle ifade edildiğinde esas olarak bir anlamı olmayan yapısı söz konusudur.

16a 21-30 “Nitekim ‘Karagöz’ de ‘göz’ ‘kara göz’ sözünde olduğu gibi ayrıca bir şey imlemez. Ama yalın adlarda geçerli olan bileşik adlarda geçerli değil. Ötekilerde hiçbir biçimde anlamlı parça yok, berikilerde olması beklenir ama, hiçbirinin kendi başına anlamı olmaz: Örneğin ‘toprak boya’da ‘boya’.”

Aristoteles önce bileşik adların yapısını ve özelliklerini incelemekle işe başlamış ve bu anlamda Grekçe *Kallippos* (güzel at) bileşik sözcüğünü örnek vermiştir (Babür çevirisinde “Karagöz”). Grekçe *kalos* güzel ve *ippos* at anlamına gelmekte ancak bu sözcükler bileşik olarak ifade edildiğinde bambaşka bir anlama bürünerek tek başına başka bir varlığın adı olmaktadır. Türkçede geçen “Karagöz” adı için de bu durum söz konusudur. “Kara” ve “göz” sözcükleri tek başlarına başka şeyleri imlerken bir araya geldiklerinde tarihi bir kişiliği imleyerek baştaki anlamlarını yitirmektedirler. Bu tıpkı yalın adları oluşturan parçaların bir anlamı olmaması gibi bir süreçten geçerek bileşik adın yeni ve tek bir anlam kazanmasıyla son bulmaktadır.

Ancak Aristoteles sürecin aynı olduğu yalın ve bileşik adlarda yalın adların parçalarının hiçbir anlamı olmadığını oysa bileşik adları oluşturan yalın adların kendilerinin parça olarak anlamının olmasının beklendiğini ama yine de anlamının olmadığını vurgulamaktadır. Gerçekten de ister basit isterse bileşik olsun adların tümü sonuçta birer ses olup temelde anlamsızdır. Eğer Aristoteles'in yorumu bu yönde doğru görünmektedir çünkü hayvanların seslerinin de anlamsız olduğunu söylemektedir. Ancak öte yandan aslında bileşik adları oluşturan yalın adların tek başlarına bileşik ad içindeki durumlarından farklı da olsa birer anlamı vardır. Aristoteles'in uzlaşımsal anlam kuramını geliştirdiği göz önüne alınırsa burada sergilediği bileşik adların içindeki yalın adların anlamsızlığı görüşü mutlak bir anlamsızlık olmayıp adların tümü için geçerli olan temel yapısal bir anlamsızlık zeminedir. Seslerle ifade edilen adlar bir şeyi imlemekte ve imledikleri anlamlar veya kavramlar ise zihinde yer almaktadır. O halde adın anlamsızlığı anlamı işaret etme görevi olması dolayısıyladır. Bir başka deyişle bileşik adlar kendilerini oluşturan yalın adların birleşmesiyle yeni ve tek bir anlam kazandığı için içinde barındırdıkları yalın adların bileşik anlamı açısından anlamsızdır. Babür çevirisinin vermiş olduğu "Karagöz" örneği tek bir şeyi imlerken, "kara göz" sözcükleri bir sıfat tamlaması olarak gözün rengini imlemektedir ve "Karagöz" adındaki tarihi kişiyle ilişkisi içinde anlamsızdır.

16a 26-29 *"Uzlaşımsal olarak" dedik, çünkü adların hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmaktadır. Çünkü yazılı olmayan sesler, sözgelişi yaban hayvanlarınıninkine de bir şey belirtir ama, bunların hiçbiri ad değil."*

Platon, bu tezin ilk bölümünde anlatıldığı gibi her ne kadar *Kratilos* diyalogunda adların hem doğal hem de uzlaşımsal olduğunu söylemiş olsa da Aristoteles açısından adlar tümüyle uzlaşımsaldır. Doğal bir ad bulunmamakta ve adlar da sadece birer simge olmaktan öteye gitmemektedir. Buna itiraz olarak elbette bazı sözcüklerin doğanın yansıması olarak seçildiği ve anlamlı olduğu söylenebilir. Ancak bu Aristoteles'in tezini geçersiz kılmamaktadır çünkü örneğin "çıtırtı" gibi bir ad sadece doğal bir sesin taklidi olup belli bir dilin içinde yine ortak bir kabulle bir simge halini almaktadır. Türkçedeki bu adın başka bir dilde olduğuna rastlanmamaktadır ya da her dilde aynı şekilde aynı varlığa aynı adın verildiği görülmemektedir.

Aristoteles'e göre doğal sesler, örneğin yaban hayvanlarının sesi de bir şeyi işaret etmektedir ama bunları birer ad olarak görmek imkânsızdır. İletişimin yazı, ses, cümle, mimik, jest gibi çeşitli yolları olsa da bir simgenin ad oluşu akılsal bir süreci ve gramatik bir yapıyı beraberinde getirmektedir.

16a 29-32 “‘İnsan olmayan’ bir ad değil, buna verilmiş bir ad yok. Çünkü tümce de değil, değilleme de; ama ‘belirsiz ad’ olsun.”

Adları sınıflama çabası içinde olan Aristoteles son bir tür olarak olumsuz görünümdeki kavramları ele alarak “belirsiz ad”^{*} kategorisi oluşturmuştur. Thomas Aquinas’ın da aynı kavramı belirsiz olarak ele alıp incelediği bu tezin ikinci bölümünün başlarında anlatılmıştı ancak Aristoteles’in olumsuz kavramları adlandırma çabası içinde yapmış olduğu “belirsiz ad” tanımlaması dil bilimsel bir girişim olarak görülmektedir. Ancak yine de bir ad türü olarak düşündüğü ve bir sorun olarak açığa çıkardığı görünmektedir. Esasında Aristoteles bu tür adları olumsuz olarak da kabul etmemiş ancak yine de bir ad olarak kabul etmiş ve fakat tam bir sınıflama yapamamış gibi görünmektedir. Aristoteles’in ontolojik anlayışında birincil töz olarak tekil varlıkları kabul ettiği ve somut bireyleri asıl gerçeklik olarak algıladığı düşünülürse olumsuzlanmış bir kavramın anlam yükü hem sonsuz hem de belirsiz olacaktır. Dolayısıyla belli bir şeye ad olması gereken “insan-olmayan” gibi bir kavram ad gibi görünmekte ancak “insan” kavramı referans alınarak bu işlevini yerine getirmektedir.

16a 32-16b 5 “‘Philon’a’ ya da ‘Philon’u’, buna benzer şeyler de ad değil, ad durumları. Bunların tanımı da ötekilerin aynı ama adın tersine ‘var’, ‘vardı’ ya da ‘olacak’la birlikte doğru ya da yanlış olmaz, örneğin ‘Philon’a var’ ya da ‘Philon’a yok’; nitekim bunların hiçbiri doğru ya da yanlış değil.”

Adların yönelme durumları ya da halleri bir ada eklendiği zaman yine bileşik bir ad olmazlar sadece bir ada ek gelmiş olur ki Aristoteles’in burada belirlemiş olduğu durum budur. Öte yandan doğru veya yanlışlığın kopula eklenerek yani “dır” veya “değildir” getirilerek bir doğruluk değeri kazanılacağından daha önce bahsedilmişti. Ancak tıpkı belirsiz adlarda olduğu gibi tek başına bir kavrama ya da ada kopula yoluyla bir birleşme ya da ayırma uygulanması o kavramın bir doğruluk değeri kazanmasına, o kavramın en azından semantik açıdan bir bilgi iletmesine yetmemektedir. İddia yapısında olan cümleler özne ile yüklem veya ad ile eylem gibi iki kavramın birleşmesi ya da ayrılmasıyla doğruluk değeri kazanabilmektedir. Aristoteles’in vermiş olduğu örnekte sadece bir ada “var” veya “yok” yüklemine gelmesi bir belirsizlik içerdiği için doğru ya da yanlış olamamaktadırlar.

* Aristoteles burada belirsiz ad için tam olarak Grekçe *onoma aoriston* (ὄνομα ἀόριστον) terimini kullanmıştır. Türkçe dil bilgisinde “belgisiz ad” terimi daha genel bir yapıda olmasına rağmen bu tip bir sınıflamaya karşılık gelmektedir. Daha geneldir çünkü olumsuzlanan adların yanı sıra belirsiz zamir ve sıfatları da içine almaktadır. “Bazısı, hiçbiri, şey, herkes, çoğu, para mara, falan filan” gibi sözcükler bu tür zamir ve sıfatlara örnektir.

5.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, İKİNCİ FASIL:

“İSMİN (ADIN) AÇIKLANMASI” (16a 19-16b 5)

İkinci fasıl on üç paragraf halinde sunulmuştur. Bu fasılda İbn Sina genel olarak adın tanımını ve türlerini ele alarak tanımlarını örnekler yoluyla pekiştirmiştir. Adların uzlaşımsal olması konusunu geliştirmiştir. İlk bölümde ele alınan ve tanımlanması istenen kavramlardan olan “ad” bu fasılın ana temasıdır. Türkçe çeviride geçen “isim” yerine ortak ve genel bir dil sağlamak için “ad” sözcüğünü kullanmak tercih edilmiş ve aynı durum Arapça kökenli diğer terimler için de uygulanmıştır.

(11) Bu fasılda da ilk fasılda olduğu gibi İbn Sina, Aristoteles’in metnine sadık kalarak yorumuna devam etmekte ve adın uzlaşım ile imleyen bir söz (*lafız*) olup, zamandan soyutlanmış ve parçalarından herhangi birinin tek başına bir anlamı imlemediğini söylemektedir. Adın zaman bildirmemesi İbn Sina’ya göre imlediği anlama ilişkin üç belirli zamandan birini işaret etmemesinden kaynaklanmaktadır. “Zeyd” gibi bir özel adı örnek vererek, bir zamana bağlı olmaksızın söylendiğini bildirmektedir. Üç belirli zamandan ne kastettiğini yorumunun ilerleyen kısımlarında geliştirecektir. Adların zamansızlığı bu çalışma tarafından aslında eyleme bağlı olan zamanın ada bağlanmaması olarak değil, adların genelliği olarak yorumlanmıştı. Bu anlamda İbn Sina’nın yorumu daha dil bilimsel bir temelde belirlemekte ve cümlelerde zaman bildiren yapının öznede değil eylemde olmasıyla açıklanmıştır. Bunun dışında İbn Sina Aristoteles’in kendi ad tanımında kullandığı “ses” yerine “söz”ü kullanmayı tercih etmiş, buna bağlı olarak da ses ile söz arasındaki farkı ve ilişkiyi temellendirmiştir.

Adın parçalarının bir şeyi imlemediğini açıklarken de “insan” adını örnek olarak vermiş ve bu adın tek tek parçalarının (harf ve hecelerinin) bir imlemi olmadığını, olsa bile “insan” kavramının bütünlüğü içindeki bir parça olarak farklı bir imleme içindeki bir anlama yöneldiğini belirtmektedir.

(12) Bileşik adlardaki parçalara da değinen İbn Sina örneğin “Kralinkulu” (Abdülmelik) sözcüğünde geçen “kral” ve “kul” adlarının tek başına bir anlamları olsa da bileşik bir sözcük olarak bir şeyin adı olduğunu ve yeni bir anlam kazandığını bildirmektedir. Bu yönüyle bileşik sözcüklerde bulunan tek tek adlar tek başlarına bileşik sözcük içindeki parça halindeki anlamından farklı olduğu için anlamsızdır.

(13) İbn Sina yalın ve bileşik adlardaki bu anlam durumlarını karşılaştırarak yalın adların parçalarının çoğunlukla hiçbir şeyi imlemediğini oysa bileşik adların parçalarının “kul” sözcüğünde olduğu gibi bir anlamı imlediğini ancak bütün içindeki anlamından farklı bir imlemesi bulunduğunu bir kez daha vurgulamaktadır.

(14) İbn Sina ada ilişkin kendi tanımının başında geçen “uzlaşıyla olan bir söz” olması durumuna itirazlar olabileceğini düşünerek bir açıklamada bulunma ihtiyacı hissetmiştir. Bu anlamda “uzlaş” sözcüğünü kullandıktan sonra “söz”ün gereksiz olacağı, bunun yerine “ses”in kullanılması gerektiği şeklindeki itirazın temelsiz olduğunu (sözlerin zaten bir uzlaş sonucunda olduğu kabulünden dolayı) ve sesin kullanılmasının yanlış olacağını bildirmektedir. Çünkü orijinal metinde de geçen “ses” kavramının bir cins (form) değil bir madde olduğunu ve iyi bir tanımda ise tanımlanan şeyin maddesiyle değil cinsiyle yapılması gerektiği cevabını vermektedir. Ayrıca yine Aristoteles’in metafiziğine de gönderme yaparak şeylerin madde ve formdan oluştuğunu ve zaten madde ve formdan oluşmuş olan “ad”ın tanımlanırken yeniden bir madde eklenmesinin yanlışlığına işaret etmektedir. Ses İbn Sina’ya göre bir maddedir ve gerçek bir tanımda ise tanımlanan şey cinsle (yakın cinsiyle) yapılacağı için adın tanımında kullanılması gereken kavram “söz” olmaktadır. Tanımların nasıl olması gerektiğinin ise bu sanatla (mantık) öğrenileceği vurgusunda bulunmuştur. Bu tezin ilk bölümünde İbn Sina anlatılırken mantığı hem bir bilim hem bir sanat olarak gördüğünden söz edilmişti, bu anlamda mantık açısından burada sanat vurgusunun yapıldığı gözden kaçmamaktadır. Bu konuda son olarak maddenin ele alındığı doğa biliminde bu konunun daha iyi açıklanacağını söylemiştir (İbn Sina, 2006: 9).

(15) İbn Sina “söz” konusundaki tartışmayı yeniden açarak her sözün imlemesi olup olmayacağı konusunu ve söz ile ses arasındaki farkı daha belirginleştirerek daha sonrasında her sözün uzlaş sonucunda olmadığını kanıtlamayı amaçlamaktadır.

Her sözün imlediği bir anlam olmadığı gibi (uydurma sözler) bazı sözlerin imlediği anlam ruhta olsa bile gerçeklikte olmayabilir. “Anka” bunun örneği olup ruhta bir karşılığı olsa bile gerçeklikte karşılığı olmayan bir sözdür. Bu iki örnekte de sözün ya tamamen ya da kısmen imlediği bir şey olmamasına rağmen bu o sözün bir söz olmasını engellememektedir.

Yine İbn Sina’ya sözün uzlaşıyla değil başka bir şekilde (doğal) olması da onun bir söz olmasını engellememektedir. Bunu örnekleyen İbn Sina bir takım inlemelerin veya öksürük gibi doğal seslerin de aslında imledikleri anlamlar olduğunu ve ses olsalar da aslında birer söz olduklarını belirtmektedir. Bu tür doğal seslerin aslında birer söz olduğunun kanıtı ise harflerden oluşmalarına bağlamıştır. Çünkü ona göre sözü oluşturan temel şey harflerdir ve doğal sesler de imledikleri bir anlam olmasa bile, uzlaş sonucunda oluşmaları da eğer harflerden oluşuyorsa birer sözdürler. İbn Sina ses ile söz terimlerini ayırarak aslında anlamlı olan konuşmalara ve cümleye “söz” adını vermiştir. Ses ise sözün iletilme aracıdır ve her ses bir söz olmamaktadır.

Öte yandan kesintili seslerden oluşan harfler dizisi de sözleri oluşturmaktadır. Sesler bu yanıyla sözün maddesini oluşturmaktadır. Bunun böyle oluşu sözün imlediği şeyi de sözün bütününü de etkilememektedir. O halde “uzlaş” ifadesi İbn Sina’ya göre adın tanımına sözle birlikte eklenmelidir. Çünkü sadece “imleyen” sözcüğü kullanılsaydı “uzlaşıyla imleyen”den veya “başka bir şekilde imleyen”den daha genel olur ve her tür durumu kapsayarak adın tanımının yanlış olmasına yol açar, örneğin hayvan seslerinin de bunun kapsamına girmesini sağlardı.

İbn Sina tam burada imleme konusunu doğal ve uzlaşımsal sesler ve sözler açısından tartışmaya açarak doğal bir sesin de uzlaşıyla elde edilen bir sözün de imlediklerinin olduğunu ve asıl işi zihnin yaparak bunu anlamla birleştirdiğini söyleyerek sonuçta zihnin genel bir imleme olgusuyla anlamı buluşturduğunu anlatmaktadır. Bu anlamda hayvan sesleri ile uzlaşya dayanan sözler arasında İbn Sina açısından bir fark bulunmamaktadır. Aristoteles’in yorumundan ayrılan İbn Sina sonuçta sözün de sesin de işlevinin imleme olduğunu ve önemli olanın zihindeki işlemler sonucu oluşan anlamın açığa çıkması olduğunu vurgulamaktadır.

(16) Bu durumda eksik bir tanım yapılmış olsa bile zihin bunu tamamlayacak ve sözün eksikliğinin de aslında çok önemi olmayacaktır çünkü imleme görevini yine de yerine getirmiş olacaktır. Buna bir örnek veren İbn Sina “o, gülen canlıdır” veya “o, düşünen cisimdir” gibi tanımlarda bile zihnin insanı düşünen bir canlı olarak kavramaya yöneleceğini belirtmektedir (2006: 11).

(17) Uzlaşının söze katılmasının gereğinin böylece açığa çıktığını söyledikten sonra İbn Sina adların doğal olamayacağı görüşünü savunmaya geçerek Aristoteles’e katılmaktadır. Çünkü ona göre hiçbir ad doğası gereği bir şeyden çıkamaz. Bir takım duyguların işaretleri olan sesler veya hayvanların sesleri de bir şeyleri imlemektedirler ama bunlar birer ad değildirler. Bu tür sesler o canlıların doğaları gereği çıkardıkları seslerdir ama birer ad değildirler.

(18) O halde İbn Sina’ya göre adlar doğası gereği ad değildirler ve ad olmalarını sağlayan şey onunla bir şeyin imlenmesini amaçlamak ve sonuçta da artık bir imleyen haline gelmiş olmasıdır.

Buradan belirsiz adlar konusuna geçiş yapan İbn Sina “insan-olmayan” ve “gören-olmayan” örneklerinden yola çıkarak bunların birer ad olabileceği çünkü gören-olmayandan örneğin kör birinin anlaşılacağı şeklindeki bir itirazı değerlendirmeye almıştır. Ona göre bu tip sözler gerçekte birer ad değildir, bileşik adlar gibi bileşik bir yapıdadır, basit (tekil) bir durumda değildir. Çünkü “insan-olmayan” sözü bir addan ve bir olumsuzluk ekinden

(Arapçada bu bir ek değil sözcüktür) yani bir edattan* (ilgeç) oluşmuştur. Dolayısıyla gerçek anlamda bir ad da değildir. Öte yandan yapılarında olumsuzluk olsa bile ne olumlu ne de olumsuz bir yapıdadırlar. Olumlanmaları ve olumsuzlanmaları mümkündür. Bu tip adlara ancak belirsiz ad denebilir çünkü bir ad ve bir edattan oluşan bileşik bir yapıları vardır.

Belirsiz adlar konusu böylece İbn Sina'da da Aristoteles'le aynı şekilde ele alınmış ne tam bir ad olduğuna ne de ad olmadığına karar verilmiş ama ad benzeri bir sınıflama içinde dâhil edilmiştir.

(19-20) Daha sonra çekimli adlar konusuna giren İbn Sina Arap dili açısından bu durumu incelemiştir. Ayrıca Arap alfabesinde ünlü harfler olmadığı ve bunun yerine *hareke* denilen bir takım işaretler kullanıldığı için İbn Sina böyle oluşan adlarla Arapçanın kendine özgü yapısını bir dil incelemesine tabi tutmuştur.

Türkçede ise çekimli adlar, "çekim ekleri" başlığı altında ele alınmaktadır. Çekim ekleri adlara ve eylemlere uygulanmakta ve çekime bağlı olarak adlar, a- çoğul ekleri (-ler, -lar), b- durum ekleri (-e, -i, -de, -den) alırken eylemler zaman ve kişi ekleri (-er, -ecek, -yor, -mış, -dı) alarak yeni bir yapıya bürünmektedirler. Türker'in bu konuyu açıklayan son notlardaki (5) ifadesi şöyledir:

"Arapça çekimli bir dil olduğundan çekime girmiş isimlere musarrafa (çekimli) denir. Ayrıca Arap alfabesinde ünlü harfler yoktur. Bu nedenle ünlü harflerin verdiği anlam 'hareke' adı verilen ve lafzın altına ve üstüne konulan üç farklı işaretle verilir. Hareke denilen bu işaretler üstün, ötre ve esre olmak üzere toplam üçtür. Üstünlü lafza mansûb (nasbedilmiş), örteli (ötreli) lafza merfû' (refedilmiş) ve esreli lafza mecrûr (cerredilmiş) denir. İbn Sina aşağıda bu terimleri kullanarak Arapçanın kendine özgü yapısını inceleyecektir." (Türker, 2006: 266)

Şimdi harekelerle birleşen çekimli adlar bu birleşik halleriyle Arap dili grameri açısından diğer bazı ekleri alabileceği gibi görünseler de anlamsal olarak engellenmekte ve alamamaktadırlar. "*Zeydun insanun*" (Zeyd insandır) cümlesindeki adlara bitişmiş olan ve *un* sesini veren hareke bu cümlenin *irap** bakımından *müpteda* ve haberden (bildiri) oluştuğunu göstermekte ve Zeyd'in insan olduğu iddiasında bulunmaktadır. Aynı zamanda ve böylece cümledeki adın başka bir anlama geldiği anlaşılakta yani yalın durumdan çıkararak çekimli bir ad olmaktadır. Arapça *fi* (-e, -a) sözcüğü bir *harf-i cerdir* ve kendisinden

* Arapçada edat sözcüğü geniş bir anlamda olup adları, zamirleri ve sıfatları da içine almaktadır.

* Arapçada *irap*, cümlenin söz yapısını (sentaksını) inceleyen gramer terimidir.

sonra gelen adın *harekesini esre* (*kesre* de denmektedir) yapmaktadır. Böyle olunca anlam değişmektedir ve o yüzden eylem neyi imliyorsa ad da *harf-i ceri* ile uygun olmak zorundadır. Örneğin “*fi Zeydun*” denince cümlede çekimli ad olan *Zeydun*, kendi *harf-i ceri* ile uygun olmadığından başına *fi* sözcüğü gelememektedir. Çünkü burada *Zeydun* adı özne durumunda olup eğer *fi* eklenirse nesne durumuna geçmektedir. Bu durum Türkçe açısından, “Ali insandır” örneğindeki ada “-e” eki getirerek cümleyi “Ali’ye insandır” gibi anlamsızlaştırmaya benzemektedir.

Zeyd-ün refedilmiş bir addır ve *Zeyd*, adın bu durumunda özne konumundadır. *Zeyd-en nasbedilmiş* bir addır ve *Zeyd*, adın bu durumunda nesne konumundadır. *Zeyd-in cerredilmiş* (*harf-i cer*) bir addır ve *Zeyd*, adın bu durumunda yine nesne konumundadır. Bu üç ad durumunun da Arapça yazılışı “زيد” şeklinde aynı olduğundan *hareke* ve *irap* bu farkları yaratmaktadır. Böyle olunca “*Zeyden darabe*” denmez, “*Zeydun darabe*” denir çünkü *Zeyden* özne durumunu değil nesne durumunu ifade etmektedir. Eğer tersi durum olsaydı “*Zeyd vurdu*” demek isteyen biri “*Zeyd’e vurdu*” demiş gibi olurdu. Aynı durum *Zeydin* sözü için de geçerlidir.

İbn Sina çekimli (*musarrafa*) adların da birer ad olduğunu, ada eklenmiş ve yalın adın imlediğinden başka bir anlamı imleyen bir şeyin adla birleştiğini belirtmektedir. Adla birleşen bu parça Türkçede bir ek iken Arapçada bir *hareke* ile *irap* türlerinden biridir. Sonuçta ortaya ad ve ada eklenen şey olmak üzere iki parçadan oluşan bir bütün çıkmaktadır. Bu iki parçadan elbette ad olanı basit bir anlamı imlemektedir ve o olmaksızın bir yargı oluşmamaktadır. Ada eklenen ikinci parça ise (bu ada yönelik) bir anlamı imlemektedir.

Arapçada cümleler ikiye ayrılmakta, ilkinin ad cümleleri ve ikincisini de eylem cümleleri oluşturmaktadır. İbn Sina’nın söz etmiş olduğu *irap*, cümlenin yapısını yani cümlenin ad cümlesi mi eylem cümlesi mi olduğunu gösteren bir terimdir. *İrap* bakımından ad cümlesi olanlar, Türkçede “Ali insandır” gibi özne ve yüklemi adlardan oluşan bir yapıda belirirken, *irap* bakımında eylem cümlesi olanlar eylemle başlayan bir yapıda belirlemektedir.

Böylesine çekime girmiş adlar İbn Sina’ya göre artık yalın bir ad değildir ama çekimli adların da yalın adların da tanımı, ad olmaları bakımından aynıdır. Çekimli adların tanımında sadece çekimi yapan parça da tanıma girerek bir fazlalık yaratır. İbn Sina Grek dili açısından da bir değerlendirme yaparak, adlara “oldu, olacak, oluyor” gibi zaman bildiren ekler geldiğinde yani çekilmiş olduklarında doğru veya yanlış olmadıklarını ama çekilmemiş durumlarında bu ekler gelirse doğru veya yanlış olacaklarını söylemektedirler.

İbn Sina çekimli adların bir bütün olarak imlemesinin tek olduğu ama parçalarının tek başına bir şey imlemediği düşüncesini eleştirmiştir. Ona göre çekimli adların bir

imlemesi olmasına rağmen parçaları da tek tek imlemektedirler çünkü asıl olan yalın addır. Dolayısıyla yalın adın bir imlemesi vardır ve çekimli olduğunda da bu devam etmektedir.

(21) Adların zaman dışı olması konusunu ele almış ve “zaman” sözcüğünün kendisinin de bir ad olduğunu belirterek konuya giriş yapmıştır. “önceki”, “dün” ve “öncelik” sözleri birer addır ve geçmiş zamanı imlemektedir. Bu anlamda fasılın söylemiş olduğu zamanın üç durumu olduğu konusuna geri dönen İbn Sina bir şeyin zamanı üç şekilde imlediğini belirtmiştir. Birincisinde zamanın kendisinin anlamın kendisi olmasıdır. Zamanın kendisinin anlamın kendisi olması demek ona göre zaman kavramının da bir ad olarak bir anlamı olduğu ve “zaman” dendiğinde anlaşılacak şey olduğudur. İbn Sina bir şeyin zamanı imlemesinin ikinci şeklinin ise zamanın kendisinin anlamın kendisi olmasa bile anlamın bir parçası olduğunu belirtmiş ve bununla da işaret edilen anlamın belli bir zaman boyutunda anlaşılmasını kastetmiştir. Bu anlamda örneğin “Dünya'nın oluşumu” dendiğinde buradaki anlam bir zaman boyutunda açığa çıkmakta, zaman anlamın bir parçası olarak belirlemektedir. Üçüncü durumda ise zaman anlamın dışında olup bu anlama eklenerek çekimin imlediği şekilde birleşmektedir. Örneğin “Dün okula geldim” cümlesinde zaman anlama sonradan eklenmiş ve çekimin imlediği şekilde anlamla birleşmiştir. Böylece zamana ait öncelikle bu sözcüğün kendisinin soyut anlamını, ikinci olarak belli bir süreçteki zaman boyutunu ve son olarak da eylemlerle çekimlenen zamanı birer tür olarak belirlemiştir.

(22) Zamandan soyutlanma İbn Sina'ya göre imlenen şeyin kendisine eklenen zamandan uzak olmasıdır. Burada soyutlanma kavramını tartışmaya açan İbn Sina soyutlanan bir kavramın aslında o şeyin özüne ait olup pratikte ayıramayacağı yorumunu yapmaktadır. Bu anlamda soyutlama gerçekte ayıramayacak şeyleri birbirinden ayırmaktadır. Örneğin “insan” kavramından insanlık, madde veya canlılık özellikleri gerçekte ayıramaz ancak soyutlanabilirler. O nedenle bir şeye başka bir kavram veya özellik eklenebiliyorsa eklenebilen o özellik o şeyin özüne ait değildir. Bu durumda zaman soyutlanabildiğine göre kendisine eklenen şeye uzaktır sonucu çıkmakta, örneğin insanı aklıktan soyutlama aslında ayıramayacağı aklıktan uzak olma demektir.

(23) Durum böyle olunca “zamandan soyutlanmıştır” (Aristoteles'te “zaman dışı”) sözü, adın imlediği doğru ya da yanlış anlamla birlikte bu anlama işaret eden bir zamanı göstermemesidir. Bu bağlamda zaman sözü bir “zaman” anlamını imlemekte ama belli bir zamanı imlememektedir, bundan soyutlanmıştır. “önceki” sözü de tıpkı böyle olup belli bir zamandan soyutlanmıştır ama kendisinde zaman anlamını taşımaktadır (İbn Sina, 2006: 15).

İbn Sina bu ikinci fasılda ilk fasıldaki tarzından biraz uzaklaşmış gibi görünmektedir. Eğer geleneksel olarak bir çalışmaya girerken dinsel söylemlerle başlama alışkanlığı bunda etkili olduysa da bu, yerini ikinci fasılda daha nesnel bir yaklaşıma bırakmıştır. Ayrıca Aristoteles düşüncesine ve eserlerine olan hâkimiyetini Thomas Aquinas'daki kadar açık atıflarla göstermese de açığa çıkarmaya başlamıştır. Bu anlamda Aristoteles metafiziğine ait madde-form kuramı ve yine bundan kaynaklanan Aristoteles mantığında da yer alan formun veya tümelin bir karşılığı olarak öne çıkan cins kavramı da yer yer yorumlarında ve temellendirmelerinde belirlemiştir.

5.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS IV:

“ADLAR” (16a 19-16b 5)

Thomas Aquinas, Aristoteles'in bir önceki derste seslerin imlemelerinin düzenini belirledikten sonra, seslerinin imlemelerinin tanımına geçtiğini belirterek işe başlamaktadır. Ona göre Aristoteles'in buradaki birincil amacı bu kitabın da konusunu oluşturan önermenin ne olduğunu belirlemektir. Ancak her bilim kendi konusuna uygun biçimde önce ilkelerini belirlemek zorunda olduğu için Aristoteles de önermeye ait en temel ilkelerle işe başlamış ve bu ilkeleri oluşturmuştur. Thomas Aquinas bu anlamda her cümlemin önerme olmadığını vurgulamıştır (1962: 37).

Önermeye ait bu temel ilkelere göre Aristoteles öncelikle önermenin bütünleştirici kısımları olan yarı maddi ilkelerinin yapısını belirlemiş ve ikinci olarak da önermenin cinsini oluşturan biçimsel ilkelere yönelmiştir. Önermelerin yarı maddi ilkelerine uygun olarak da öncelikle bir adın, bir şeyin türünü imlediğini ve daha sonrasında eylemlerin bir şeyin hareketini tutkuya (ruhun tutkuları) dayanan davranışlarını imlemekte olduğunu belirtmiştir. Thomas Aquinas'a göre bu, Aristoteles'in eylemlerin zaman göstererek oluştuğunu vurgulamasından da belli olmaktadır (1962: 37). Bu noktada Aristoteles ise önce adı tanımlamakla başlamış ve sonra da bu tanımlamayı açıklamaya girişmiştir. Orijinal metinde *Kallippos* (güzel at) olarak verilen örnek Thomas Aquinas tarafından burada *Campbell* (bir domates çeşidinin adı) örneğiyle gösterilmiş ve *bell* (çan) adının içinde bulunduğu bileşik adın bütünlüğünden ayrı (bileşik adın içindeki anlamı bağlamında) hiçbir şey ifade etmediği söylenmiştir. En sonunda Aristoteles'in “insan-olmayan” şeklindeki örnek verdiği adın aslında bir ad olmadığı aktarılarak bir konu özeti verilmiştir.

Thomas Aquinas bir adın tanımıyla ilgili olarak önemli olan noktanın, tanımın sınırlı bir şey söylemiş olması ve tanımladığı şeyi bir bütün olarak içine alması olduğunu belirtmektedir. Böylece tanımlanan şeye ait hiçbir şey dışarda kalmamakta ve tanıma ait

olmayan hiçbir şey de tanımın sınırları içine girmemektedir. Bu İslam mantıkçılarının “Efradını cami ağıyarını mani” (bir tanımın tam olması, eksiksiz ve fazlasız olması) olarak belirledikleri iyi bir tanıma ait şartlardan biridir. Burada Thomas Aquinas’ın tanım konusuna girmesi mantık konusundaki bilgisinin derinliğini açığa çıkarmaktadır. İbn Sina’nın kendi yorumunda bu konuya girmemiş olması bu bağlamda aralarındaki bir fark olarak göze çarpmaktadır.

Thomas Aquinas’ın belirlemesine göre Aristoteles, adın tanımında geçmesi gereken beş ayırmadan söz etmektedir. Olması gereken ilk ayırım bir cins olan “ses”tir. Canlılara ait olmayan sesler adın tanımında geçen sese girmemekte ancak Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde anlattığı gibi bir hayvanın ağzından çıkan ve zihinsel bir şeyi yansıtan sesler adın tanımına uygun olmaktadır (Aristotle, 1941: 420b 30-34). Adın tanımında olması gereken ikinci ayırım ise sesin bir imlemi (anlamı) olması gerekliliğidir. Bu anlamda uydurma sözler veya birtakım anlamsız sesler adın tanımı içinde yer almamaktadır. Çünkü Thomas Aquinas’a göre Aristoteles seslerin bir imlemi olması gerektiğini zaten önceden kabul ettiği için bunları söylemiş ve adı da imlemi olan bir ses olarak tanımlamıştır.

Yorumunu sürdüren Thomas Aquinas sesin doğal bir şey olduğunu ama adın insanlar tarafından oluşturulan ve bu yanıyla doğal da olmayan bir şey olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Thomas Aquinas’a göre Aristoteles adın cinsi olarak doğal bir şey olan sestem çok yapay bir şey olan imi (işaret) almış gibi görünmektedir (1962: 38). Durum gerçekten buysa adın tanımı onun “sesli bir im” olması şeklinde olacaktır. Bu anlamda Thomas Aquinas bir örneklendirmeye başvurarak “im” içeren bir tanımın “ses” içeren bir tanımdan daha iyi olacağını göstermeye çalışmıştır. Buna göre bir tepsinin tanımı yapılırken “tabak şeklinde bir ahşap” demek “ses” içeren tanım gibidir ve iyi bir tanım olmayacaktır oysa “ahşaptan bir tabaktır” demek “im” içeren tanım gibidir ve iyi bir tanım olacaktır (1962: 38).

İbn Sina’yla Thomas Aquinas’ın bu konudaki yaklaşımlarına bakıldığında her iki düşünürün de Aristoteles’e ait adın tanımında bulunması gereken “ses” özelliğine bir şekilde itirazları olduğu gözlenmektedir. İbn Sina sesi bir cins olarak daha genel yapıda görmüş ve “söz”ün kullanılmasının daha yerinde olduğunu düşünmüştür. Thomas Aquinas ise sese yine aynı gerekçelerle itiraz ederek sesin bir anlamı göstermesi veya imleminin olması koşuluyla tanımda kullanılabileceğini belirtmiş, hatta Aristoteles’in sesle imlemi kastettiğini varsaymıştır. İbn Sina’nın “söz”ü alışıyla Thomas Aquinas’ın “im”i alışında temelde bir fark bulunmamaktadır. Söz, sonuçta diğer seslerden ayrılan uzlaşsal ve bir anlama gönderme yapan insan sesleridir ve bu yanıyla Thomas Aquinas’ın İbn Sina’dan almış olduğu etki burada açık bir biçimde görülebilmektedir.

Konuya devam eden Thomas Aquinas yapay şeylerin maddeyle ilişkileri içinde tözsel olarak cinsin içinde bulunurken formla ilişkileri içinde ilineksel olarak cinsin içinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre yapay şeylerin formu bu şeyler açısından ilinekseldir. Bu nedenle de adlar bir öznedeki somut bir yapıda olan formu imlemektedir. Thomas Aquinas'a göre özne her ilineğin içinde bulunacağı için adlar da soyut bir ilineği imlemekte, ilinekler ise onların tanımında birer yarı cins olarak doğrudan bulunmaktadır. Sonuçta da özne bir yarı ayırım ile dolaylı olarak belirlenmiş olmaktadır.

Adın tanımının üçüncü ayırımı "uzlaşımsal" olmasıdır ve bu yanıyla insan iradesiyle yapılmış olma anlamına gelmektedir. Uzlaşımsal sesler hastaların inlemeleri veya vahşi hayvanların sesleri gibi doğal imlemeleri olan seslerden farklıdır.

Adın tanımının dördüncü ayırımı "zamansız" olmasıdır ve bu yanıyla eylemlerden ayrılmaktadır. Thomas Aquinas bu ayırımın ilk bakışta yanlış görüldüğünü çünkü "gün" veya "yıl" gibi adların zamanı içerdiğini belirtmektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Sina da bu ayırımı itiraz ederek "önceki", "dün" gibi sözcüklerin zaman anlamında olduğunu belirtmiş ve öncesinde de zamanın üç şekilde anlaşıldığını söyleyerek yorumunu geliştirmişti. Thomas Aquinas'ın da aynı belirlemelerden geçerek yoluna devam etmesi "Mantığın Tarihi" bölümünde ifade edilen Peripatetik geleneğin sürekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. İşte bu çizgiyi izleyen Thomas Aquinas zaman hesaba katılarak düşünüldüğünde üç şeyin söz konusu olduğunu söylemiştir.

İlk olarak zaman şeylerin veya gerçekliğin mutlak bir parçasıdır ve bu yönüyle de tıpkı diğer şeyler gibi kendisine bir ad verilerek gösterilebilmektedir. İkinci olarak zaman bir ölçü birimi olup içinde eylemleri ve tutkuyu (duygulanımlar, etkilenimler) barındıran hareket, öncelikle ve asıl olarak zamanla ölçülmektedir. Bu nedenle eylemler hareket ve tutkuları içeren bir yapıda olup zaman tarafından imlenmektedirler. Bir ad ya da bir zamirin imlediği töz bağımsız bir yapıda kabul edilmekte ve zamanla ölçülmemektedir ama hareketin konusu olmakta ve sıfat eylemler tarafından imlenmektedir. Eylemler ve sıfat eylemler (*görmüş geçirmiş* insan, *bilen* kişi, *görünmez* kaza vb. sıfat eylemdir) bu yüzden zamanla imlenmektedir ama adlar ve zamirler böyle değildir. Üçüncü olarak da zaman bir ölçü birimi olarak alınmakta ama bu kez hareketi imlemek için değil "yarın", "dün" gibi sözcüklerle bir zaman zarfı olarak kullanılmaktadır.

Adın tanımının beşinci ayırımı "hiçbir parçasının ayrı ayrı bir anlamının olmaması"dır. Çünkü adın bir parçası bütünün içinden ayrı olarak alındığında bütün içindeki anlamını kaybedecektir ki bunun nedeni imlemenin adın bir yarı formu olmasıdır. Ancak bütünün hiçbir parçası bütünün formuna sahip değildir. Bu anlamda Thomas Aquinas bir örnek vererek bir insanın elinin insanın formuna sahip olmadığını söylemiştir (1962: 39). Bu ayırım,

adı cümleden ayırmaktadır çünkü “adil insan” örneğinde olduğu gibi cümlenin parçaları ayrı ayrı da olsa imleyebilmektedir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in bundan sonra yalın ve bileşik adlar arasındaki farklılıklara geçtiğini söyleyerek yalın adlarda geçerli olanın bileşik adlarda geçerli olmadığını hatırlatmaktadır. Ona göre Aristoteles ilk olarak bir adın parçasının ayrı bir biçimde hiçbir şeyi imlemediğini göstermek amacıyla bileşik bir ad örneği vererek (*Kallippos*, güzel at) çok dikkat çekici bir anlatım uygulamıştır. Thomas Aquinas’ın bileşik ad örneği olarak İngilizce çeviride geçen *Campbell* sözcüğündeki *bell* parçası bütünün içinde bir şeyi imlerken ayrı bir parça olarak kendiliğinden (*per se*) hiçbir şeyi imlememektedir (1962: 40). Çünkü bir ad sadece bir anlamı imlemek zorundadır ancak bileşik bir ad tek bir basit anlamı imlerken parçası bütünün imlemiş olduğu o basit anlamı imlememektedir. Öte yandan cümle bileşik bir anlamı imlemekte ve bu yüzden cümlenin bir parçası da bileşik anlamın bir parçasını imleyebilmektedir.

İşte bu nedenlerle Thomas Aquinas’a göre Aristoteles yalın adlarda geçerli olanın bileşik adlarda geçerli olmadığını söylemiştir. Böylece parçalarının ayrı ayrı bir şey imlemediğini belirterek yalın ve bileşik adlar arasındaki farkı göstermiştir. Yalın adlar bileşik adlarla aynı değildir. Yeniden söylemek gerekirse yalın adların içinde yer alan bir parçanın ne doğruluğu söz konusudur ne de görünüş açısından imlediği bir şey bulunmaktadır. Bileşik adların parçalarının ise anlamı vardır ancak bu parçaların parçaları da anlamsızdır. Bu farka neden olan şey yalın adın basit bir anlam yüklenmesi ve sadece bu basit anlamdan sorumlu olmasıdır. Fakat bileşik ad bileşik bir anlamı yüklenmiş olduğu için içinde yer alan parçası da bunu imlemekle sorumludur.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in adları “kendi doğasında hiçbir şey olmayan uzlaşımsal bir şey” görmesinin nedenini, adın uzlaşısı yoluyla imlemesine ve doğal olarak hiçbir adın bulunmamasına bağlamaktadır (1962: 40). Çünkü ad sadece bir addir ve imlemi de doğal olarak hiçbir şey imlememek, yapay olarak imlemektir. Öyleyse bu durumda bir ime sahip olan şeye ad denecek ve imlemeyle yükümlü olacaktır. Tersine doğal olarak imleyen şeylerin (doğaya ait sesler vb.) ise bir imi yoktur çünkü imlemeleri doğaldır. Aristoteles’in vahşi hayvan sesleri gibi yazılı olmayan imlemeleri vermesi bunun bir örneğidir (2002b: 16a 28). Thomas Aquinas’a göre Aristoteles özellikle ses demiş ama insan sesi dememiştir çünkü bazı hayvanların akciğerleri olmadığı için cümleye ait sesleri de olamamaktadır. Bu tip hayvanların tutkuları olsa bile cümleye ait sesleri olmadığı için doğal imlemelerde bulunmaktadırlar. Ama yine de bu tür vahşi hayvanların hiçbirinin sesi ad değildir. Bu nedenle adlar doğal olarak bir şeyi imlememektedirler.

Thomas Aquinas bu konuyla ilgili olarak farklı görüşlerin de olduğunu belirterek bunları sergilemeye girişmiştir. Bu bağlamda ilk görüşe göre bazıları adların doğal imlemeleri olduğunu kabul etmemekte ama bu bir şeyi değiştirmemektedir çünkü şeyler sonuçta adlar tarafından imlenmektedir. İkinci görüşe göre yine bazıları adların her açıdan doğal olduğunu düşünmektedir çünkü adlar zaten şeylerin benzerlikleridir. Aristoteles gibi bazıları doğal sesler hariç adların doğal olarak imlemelerinin bulunmadığını ama Platon gibi bazıları da adların doğal olarak imlemediklerini ancak imlemelerinin (anlamlarının) şeylerin doğasına uygun olduğunu savunmaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 41).

Elbette tek bir şeyin birden fazla adı olabilir ama bu Aristoteles'in savunduğu düşüncenin karşısında bir durum değildir. Çünkü bir şeyin birden fazla benzerliği olabilmekte ve bu durum da beraberinde çeşitli özelliklerin çeşitli adlara yol açarak tek bir şeye yüklenmesini beraberinde getirmektedir.

Aristoteles "bunların hiçbiri bir ad değildir" derken hayvan seslerine birer ad verilmediğini kastetmemektedir. Thomas Aquinas bu anlamda aslan sesine "kükreme", inek sesine "böğürme" dediğini belirterek, Aristoteles'in bu seslerin insanlar tarafından konulan adlarını değil seslerin kendilerinin birer ad olmadığını kastettiğini vurgulamıştır (1962: 41).

Yine Aristoteles "insan-olmayan bir ad değildir" derken ad yapısına sahip olmayan belirli şeylere dikkat çekmektedir. Bu anlamda öncelikle belirsiz adları dışarda tutmuş daha sonrasında adların durumlarını, "Philon'un", "Philon'a"* gibi örneklerle göstermiştir.

Aristoteles'e göre "insan-olmayan" bir ad değildir çünkü her adın imlediği belirli bir doğa söz konusudur. Bu anlamda örneğin "insan" veya belirli bir zamir durumu içindeki kişi ya da "Sokrates" sözcüğünde olduğu gibi ikisi birden (insan ve zamir kişisi) bu durumu göstermektedir. Ancak "insan-olmayan" dediğinde bu ifade ne belirli bir doğayı ne de belirli bir kişiyi imlemektedir çünkü bu sözcüğe insanın olumsuzu yüklenmiş durumdadır. Şimdi olumsuzlama veya değilleme durumuna "varlık" (olmak, "dır") ve "varlık-olmayan" (olmamak, "değildir") eşit şekilde yüklem olmaktadır. Sonuçta "insan-olmayan" sözcüğüyle gerçeklikte varoluşu olmayan bir şeye, "Chimera insan-olmayandır" gibi bir ifadeyle veya gerçeklikte varoluşu olan bir şeye, "At insan-olmayandır" gibi bir ifadeyle yükleme yapmak mümkündür.

Ancak belirsiz adlara böylesine yokluktan bir şey yüklenecekse en azından varoluşu olan bir özne gerekmektedir. Ama bu durumda da Boethius ve Ammonius'a göre özneye olumsuz olandan bir yükleme yapıldığı için yüklemi hem olmak hem de olmamak alanına ait olacaktır (St. Thomas- Cajetan, 1962: 41). Bununla birlikte bu sözcük adın bir türü olarak

* Babür çevirisinde bu özel ad Grekçesine uygun olarak "Philon" olarak geçmekte, Thomas Aquinas'ta ise Latincesinde "Cato", İngilizce çevirisinde "Philo" olarak yer almaktadır.

görünmekte, özne ve yüklem olabilmektedir ama bireysel bir tözün (*suppositum*) en azından kavranabilir bir yapıda olması gerekmesine karşın belirsiz ad kavranabilir bir yapıda belirmemektedir.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in yaşadığı dönemde böyle bir ad türünün bulunmadığını ve bu tür adları cümlede kullanmadıklarını belirtmektedir. Çünkü tıpkı bileşik bir adın bir parçasının ayrı biçimde bir şeyi imlememesinde olduğu gibi, belirsiz adın bir parçası da ayrı bir şeyi imlememektedir. Belirsiz adlar olumsuz değildirler ve olumsuz bir cümle de değildirler çünkü olumsuz cümleler olumlunun değillenmesi yoluyla oluşturulmaktadır ama belirsiz adlarda böyle bir durum da söz konusu değildir. Tüm bu nedenlerle Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu tür sözcükler için yeni bir ad yarattığını, imlemesi belirsiz olduğu için de "belirsiz ad" (*onoma aoriston*) olarak adlandırdığını belirtmektedir.

Aristoteles'in "Philon'un' ve 'Philon'a' gibi ifadeler ad değil ad durumlarıdır" sözünü yorumlayan Thomas Aquinas, bu sözle ad durumlarının da adların dışında bırakıldığını söylemektedir (1962: 42). Bu durumda yalın halde olma ad olmanın temel koşulu haline gelmektedir. Çünkü bir ad, imlediği şey tarafından ve o şey yüzünden oluşturulmaktadır. Bu tür dolaylı ifadeler ad durumları olarak adlandırılmaktadır çünkü yalın halde bulunmamakta ve dolayısıyla kaynaklandıkları anlamdan uzaklaşmaktadırlar. Oysa yalın adlar dolaylı değil doğrudan bir durumda anlamı ifade ederek bu kaynaktan ve dolayısıyla anlamdan uzak düşmemektedirler. Stoacılar ise yalın adların bile dolaylı olduğunu ve kaynaklandıkları anlamdan uzaklaştıklarını düşünmüşlerdir. Çünkü kalem bir ad olarak kaynaklandığı onu oluşturan tahtadan uzaklaşmakta ve ancak tahtayla anlam kazanmaktadır.

Aristoteles daha sonra "bunların tanımları da adlarda olduğu gibi aynı" diyerek dolaylı durumların adlarla nasıl ilişkili olduğunu göstermiştir. Ad durumlarının tanımının da adların tanımıyla aynı olduğunu söylemiş ama ad durumlarının adlardan farklı olduğunu çünkü adların "-yor", "-ecek", "-di" gibi eylemlerle birleşerek daima doğru ya da yanlış imlemelerde bulunduğunu, oysa ad durumlarının içindeyken böyle olmadığını belirtmiştir. Thomas Aquinas ad-eylemler gibi öznesinin kişiler olmadığı bazı eylem durumlarını örnek vererek, dolaylı durumdaki bir adla birleşen böyle eylemlerin de doğru ya da yanlış imleyebileceğini belirtmiştir. "Bu durum Sokrates'i üzdü" , "Sokrates üzüldü" veya "Üzüntü Sokrates'i sardı" gibi dolaylı anlatımları örnek vererek eylemin dolaylı bir ad olan Sokrates'i etkilediğini ve imlemesinin doğru ya da yanlış olabildiğini belirtmekte ve Aristoteles'in görüşünü desteklemektedir.

Thomas Aquinas tam bu noktada Aristoteles'e bir itirazın yükselebileceğini çünkü belirsiz adlar ve ad durumları eğer (tam olarak) ad değilseler bunların da dâhil olduğu adın tanımının da tutarlı bir biçimde yapılmamış olduğunun söylenebileceğini bildirmektedir.

Bu itiraza Thomas Aquinas'a göre iki şekilde cevap verilebilir. Ammonius'un da katıldığı ilk cevaba göre Aristoteles adı geniş bir biçimde tanımlamış ama sonrasında bu tanımın içinden adın imlemelerini çıkararak tanımını sınırlamıştır. İkinci cevaba göreyse, Aristoteles'in vermiş olduğu tanım mutlak değildir (görelidir) çünkü belirsiz adlar belirli hiçbir şeyi imlememektedir ve ad durumları da böyle adları oluşturan kişilerin birinci amaçlarına (*primum placitum*, birinci eğilimler*) göre imlememekte, o kişilere yönelik dolaylı bir ifadeye bulunmaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 43).

6. YORUM ÜZERİNE, 3. BÖLÜM

Bu bölümde de terminolojisini oturtmaya devam eden Aristoteles, eylemleri ele alarak her zaman yaptığı gibi önce (eylem) terimin tanımıyla başlayıp sonra tanımını açıklamıştır. Bu bağlamda tanımında geçen eylemin zamanla ve adla olan ilişkisi ile belirsiz eylemleri ele almış ve eylemlerin varlıkla olan bağıyla ilgili belirlemeler yapmıştır. İbn Sina ise Thomas Aquinas'ın tersine bütüncül ve serbest bir anlatım tarzı kullanarak daha çok bir Arapça gramer incelemesi yapmıştır. Döneminde paragraf oluşturma anlayışı ve yöntemi bulunmadığı için İbn Sina'yı bu açıdan eleştirmek doğru görünmemektedir. Üstelik Aristoteles'in çalışmalarında da benzer bir durum söz konusu olduğu için araştırmacılara ve yorumculara paragraflandırma ve numaralandırma görevi düşmüştür.

Thomas Aquinas ise bu başlık altında da derin inceleme tarzıyla Aristoteles'in söylediği her sözcüğü hatta söylemediği veya söylemek istediklerini de ele alarak yorumlamıştır. Önceki derslerde olduğu gibi yine uzun değerlendirmeler yapmış, konuyu yine birçok atıfla ve Aristoteles felsefesine olan bütüncül hâkimiyetiyle değerlendirerek zenginleştirmiştir.

* Bu tezin "Mantığın Tarihi" bölümünde ve Thomas Aquinas'ın mantık çalışmaları içinde bu kavram açıklanmış ve bilme eyleminin doğrudan temeli olan tikellere ilişkin duyular ve algılar olduğu söylenmişti. Ayrıca Thomas Aquinas'ın "birinci eğilim" ifadesini de kullanmadığı ve burada geçtiği gibi "birinci amaç" türünden anlatımlarda bulunduğu belirtilmişti.

6.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 3. BÖLÜM:

“EYLEM” (16b 6-25)

Tanımlarına devam eden Aristoteles bu bölümde eylemi ele almakta ve eylemin tanımının yanı sıra ayrımlarını da vererek bunları tek tek açıklamaktadır. Bu anlamda adlarda olduğu gibi eylemlerde de belirsizlik durumu olduğu, bu nedenle de belirsiz eylemler türü oluşturduğu gözlenmektedir. Yine zaman konusu özellikle eylemler için söz konusu olduğundan önceki bölümlerde değinilen ve adlar için geçerli olmayan zaman, eylemlerde onların asli bir unsuru olarak belirlemekte ve bu yönüyle ele alınmaktadır. Tıpkı diğer iki bölüm gibi kısa olan bu bölüm de Aristoteles’in asıl konusu olan önermelere doğru bir giriş niteliğini taşımakta ve temel kavramlar belirgin hale getirilmektedir.

16b 6-7 *“Eylemse, zamanı da imleyen, parçası ayrı olarak hiçbir şey imlemeyendir. Başka bir şeye göre söylenen bir imdir.”*

Aristoteles’in eyleme ilişkin tanımında üç ayrımın olduğu görülmektedir. Birinci ayrım, eylemlerin zamanı imlediği ve adların zaman dışı olduğu şeklindedir, yani eylemler zamanı bildiren bir anlamla birlikte belirlemektedir. Bu aslında Thomas Aquinas’ın da dediği gibi eylemlerin, öznenin hareketleriyle, yaptığı işlerle ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla deyim yerindeyse zaman zaten eylemlere yapışık bir durumdadır ve onların özünü oluşturmaktadır. Tek başına yalın halde bulunan eylemler zaman dışıdır ama bu durumlarıyla bir ad gibidirler ve mastar ekleriyle belirlemektedirler.

Tanımın ikinci ayrımı, eylemin yine adlarda olduğu gibi parçasının ayrı olarak hiçbir şey imlemeyen bir yapıda olduğunu belirtmektedir. Basit ya da bileşik eylemler tek ve bütünsel bir yapıda oldukları için ister harfleri olsun isterse bileşik bir eylemi oluşturan parçası olsun, başta imledikleri anlamı artık imlemeyecekleri için tek başlarına anlamsız olacaklardır.

Tanımda geçen üçüncü ayrım ise eylemin bir başka şeye göre söylenmiş bir im olduğudur. Adlar gibi tözsel bir yapıda olmayan eylemler ada bir şey yüklemekle sorumludurlar ve bu nedenle de hep bir özneye yönelik durumu bildirmek zorundadırlar. Tek başına “geliyor” şeklinde örneklenebilecek bir eylem bağımsız gibi görünse de aslında gizli bir ada veya bağlamında muhatabının anlayabileceği bir özneye yönelmiş ve zihinde tamamlanarak anlaşılacak bir durumdadır. Eğer bu koşullar gerçekleşmemişse böylesine ifade edilmiş olan bir söz zorunlu olarak bir ada bağlanma ihtiyacı doğurarak “kim?” sorusunu beraberinde getirecektir.

Aristoteles’in getirdiği, eylemlerin başka bir şeye göre söylenmesi gerekliliği bir başka sonucu da içinde barındırmaktadır. Buna göre eylemler tek başlarına doğru ya da

yanlış olamamakta ancak bir ada bağlandıklarında bu gerçekleşebilmektedir. Elbette bu eylemin doğasının adla ilişkili olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Öte yandan “yürümek” gibi bir mastar halinde bir eylemin doğru ya da yanlış olabileceği iddia edilebilir ancak bu haliyle eylemler aslında birer ad işlevi yerine getirdikleri için doğruluğu da gündeme gelebilmektedir.

16b 8-9 “Zamanı da imler dediğim şu: Örneğin ‘koşu’ bir ad, ‘koşuyor’ bir eylem; şimdi olduğunu imliyor.”

Eylemin zamanla ilişkisine az önce değinilmiş ve zamanın eylemlerin ayrılmaz bir parçası olma zorunluluğu ortaya konmuştu. Aristoteles, Babür’ün Türkçe çevirisinde “koşu” ve “koşuyor” şeklinde verdiği örneklerle (Grekçe orijinali *Hygiainei*, “sağlıklıdır” anlamındadır) öncelikle ada dönüşmüş eylemlerle eylemlerin kendisi arasındaki farkı göstermektedir. Bu anlamda bir sözcüğün eylem olabilmesinin koşulu olarak zaman bildirmesi gerekmektedir. Ancak Thomas Aquinas’ın da değinmiş olduğu sıfat-eylemler ve bunun yanı sıra zarf-eylemler de söz konusudur. Bu tip eylemlerin belirli bir zamanı bildirdiğini söylemek güç olsa da içlerinde zaman vurgusunun olduğu kesindir. Sıfat-eylemler Türkçede “-an, -ası, -mez, -ar, -dik, -ecek, -miş” eklerinin eylemlere getirilmesiyle elde edilmektedir. Bu anlamda örneğin “Ne bitmez çilesi varmış” cümlesinde geçen “bitmez” sözcüğü bir sıfat eylemdir ve bir zaman vurgusu söz konusudur. Ancak bu cümledeki asıl eylem olan “var olmak” sözcüğüne gelen “mış” ekinin vermiş olduğu zaman imi daha kapsayıcı ve belirli iken diğerinin zaman vurgusu asıl eylemin zamanına bağlı olarak bir anlam kazanmaktadır. Zarf-eylemler ise “-ıp, -arak, -ınca, -madan, -maksızın, -dıkça, -diğinde vb.” eklerle oluşturulmakta ve yine “Soruları çözdükçe anladım” cümlesinde geçen “çözdükçe” sözcüğü buna bir örnek oluşturmaktadır. Sıfat-eylemlerde geçerli olan durum zarf-eylemler için de söz konusudur ve zarflaşan eylemde de bir zaman anlamı bulursa da asıl eylemin zamanı bir cins olarak kabul edildiğinde zarf-eylemin zamanı ancak bu cinsin altında bir tür olabilmektedir.

Öte yandan zamana bağlı çekim ekleri Türkçeye ve dünyada konuşulan başlıca dillere bakıldığında hep eylemlere gelmektedir. Bu anlamda hareket ve oluşun zamana mutlak bir biçimde bağlı olduğundan söz edilebilir. Adlar ve eylemler arasında bu bağlamda diyalektik bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. Adlar varlıkları imlemelerine rağmen bir töz olarak değişmeden kalma anlayışının bir sonucu olarak belirirken tam tersine eylemler sürekli bir değişme ve bu değişimin ifadesi olan zamanla birlikte belirlemektedirler.

Aristoteles’in “koşuyor” sözcüğünü eylem olarak kabul etmesinde dikkat çeken yan, bu eylemin şimdiki zamanda çekilmiş olmasıdır. Şimdiki zamanın (geniş zamanı da

imlemektedir) tek eylem formu olarak verilmiş olması hareket ve oluşun hep şimdiye ait olmasından kaynaklanmaktadır. Geçmiş ve gelecek zamanlar ise şimdiki zamanı çevreleyen ve, ya olmuş bitmiş ya da olacak olan hareketleri imleyen birer “eylem durumu”dur. O halde “eylem” Aristoteles açısından etkin biçimde olan değişimleri ifade eden bir terimdir. Öte yandan “koşu” gibi adlar da bir eylem değildir, çünkü ne zamanı imlemekte ne de şimdi olan bir oluşu işaret etmektedir. Adlar bu yönleriyle zaten eylemlerden ayrılarak zamansız ve durağan bir yapıdadırlar. Eylemler ise hem şimdiki zamanı hem de bir oluşu imlemektedir.

16b 9-11 *“Eylem her zaman bir başka şeye yüklenen bir imdir. Sözcüğü bir taşıyıcıya yüklenir.”*

Şimdi bir cümlede özne olan şey her zaman hakkında bir şey söylenen şey olacağı için, cümlede öznenin dışında kalan her türlü öge özneye bağlantılı bir şekilde bu yapının içine girmiş olacaktır. Bu nedenle eylemler de özneye bir şey yükleme görevini taşımakta ve tek başlarına bir ada ya da benzeri bir yapıya dönüşmedikleri sürece adla ilgili bir şey iddia etmektedirler. “Ali geldi” örneğinde eylem olan “geldi” sözü bu eylemin taşıyıcısı olan ada bağlı bir biçimde imlemektedir. Eylemin bir taşıyıcıya (*hypokeimenon*), yani bir töze, bir bireye yüklenmesi demek, özneye yüklenmesi demektir. Bu durumda eylemlerin yüklendikleri şeyler özneye ilgilidir. Daha önce anlatıldığı gibi eylemin bağımsız bir yapıda belirebilmesinin koşulu, eylemin bir ada dönüşmesinden geçmektedir. Sıfat ya da zarf olduğunda bile bir özneye tam olarak bağlanmayan bir eylem anlamsız olacaktır.

16b 11-16 *“-‘Koşmuyor’ ile ‘durmuyor’a eylem demiyorum; çünkü zamanı da imliyor ve hep bir şeyde bulunuyor ama, ayırt edici adı yok: ‘Belirsiz eylem’ olsun. Çünkü ister olan ister olmayan bir şey olsun, herhangi bir şeye göre aynı durumda bulunuyor-.”*

Tıpkı adlarda olduğu gibi eylemlerde de Aristoteles “belirsiz eylem” türü oluşturmuştur. Aynı akıl yürütme burada da geçerli görünmektedir. Çünkü eylemin tanımında yer alan diğer koşullar uysa da, eylem olumsuzluk eki aldığı zaman ve tek başına, bir özneye bağlanmadan bu şekilde belirttiği zaman neye yöneldiği belli olmamaktadır. Gerçi önerme yapısı içinde bir özneye bağlanarak belirttiğinde de olumsuz formdaki eylemler yine bir “eylem” değil, “eylem durumu” olacaktır. Bunun nedeni tıpkı belirsiz adlarda olduğu gibidir, yani nasıl ki “insan-olmayan” belirsiz bir şeyi imliyorsa, “koşmuyor” da belirsiz bir eylemi imlemektedir. Her iki belirsiz sözcük de sadece ait oldukları şeyi dışlamış ama neyi imlediklerini belirtmemişlerdir.

Başka bir deyişle, “durmuyor”* örneğinde olduğu gibi beliren eylemler zamanı imlemekte (şimdiki zaman) ve “durmak” eyleminde bulunmaktadır ama olumsuzluk ekini aldığı anda “durmak” eyleminin dışında belirsiz bir alanı imlemektedir. Bu açıdan özneye bir şey yüklememekte ve tıpkı belirsiz adlarda olduğu gibi ne olumlu ne de olumsuz bir durum yaratmış görünmektedir. Özneye yeni bir şey katmadığı için olumlu değildir ama öznenin belirli bir şeyi ayırmadığı için olumsuz da değildir.

Ancak önermelerin olumsuzlanmasının, yüklem olumsuzlanması yoluyla yapılabileceği göz önüne alındığında Aristoteles’in bu belirlemesinin, yani olumsuzlanan eylemin olumsuz değil belirsiz olmasının sadece, tek tek belirsiz eylemlerde geçerli olduğu ama belirsiz bir eylem bir özneye birleştiğinde bu birleşimin olumsuz bir yapı kazandığı sonucu çıkmaktadır. O halde böyle bir sonuca varmasının gerekçesi, bir kavram olarak nasıl ki adların olumsuzlanması onları belirsiz yaptıysa, yine bir kavram olarak eylemlerin olumsuzlanması da onları belirsiz yapması olmalıdır. Ancak tek tek kavramlarda geçerli olan bu durum önerme yapısı içinde belirlediğinde, olumsuzlanmış olan eylem aynı zamanda önermenin öznesine de yöneleceği için tüm önermeyi etkilemekte ve dolayısıyla gerçek bir olumsuzluk yakalanmış olmaktadır.

Bu pasajdan çıkarılabilecek en göze çarpıcı sonuç Aristoteles’in belirsiz eylem olarak sadece şimdiki zamandaki sözcükleri örnek vermesi ve diğer zamanları buna katmamasıdır. “Koşmuyor” (*οὐ κáμνει*) belirsiz bir eylem olarak verilmiş ama “koşmadı” ve “koşmayacak” belirsiz eylem örneği olarak verilmemiştir. Çünkü “eylem” tanımı gereği şimdiki zamanda olan şeyleri imlemekte ve buna bağlı olarak da “belirsiz eylem” şimdiki zamanda ama belirsiz olan şeyleri imlemektedir. Bir başka deyişle belirsiz eylemler, eylemlere bağlı olarak tanımlanmakta ve oluşmaktadır. Bu durumda eğer bir eylem şimdi “olan” bir durumu imliyorsa belirsiz bir eylem de şimdi “olmayan” bir durumu imleyecektir. Ama “olmayan”ı imleme gerçek bir imleme olmadığı için nelerin “oluyor olduğu”nu belirsiz bırakmaktadır. Aristoteles’in varlık felsefesi gereği kavramların (ad ve eylemler) her durumda bir varlığı (zihinsel ya da reel) imlemesi söz konusuydu. Ancak olumsuz ekler veya sözcükler getirilen kavramlar yani buradaki gibi belirsiz adlar ve eylemler (insan-olmayan, koşmuyor gibi) yine bir varlığa yönelse de onu olumsuzlamamakta, sadece dışarda tutmaktadır.

O halde eylemler her zaman şimdiki zamandaki hareketleri gösterirken, belirsiz eylemler de her zaman şimdiki zamandaki belirsiz hareketleri gösteren sözcüklerdir.

* Babür’ün “durmuyor” şeklinde verdiği örnek orijinal metinde *οὐχ ὑγιαίνει* olarak geçmekte ve “sağlıklı olmuyor” gibi bir anlama gelmektedir. Yine Babür’ün “koşmuyor” şeklinde verdiği örnek de *οὐ κáμνει* olarak yani “koşmuyor” anlamında geçmektedir (Aristoteles, 2002b: 16b 11). Değiştirilen örneklerdeki sözcüklerin çevirisi yapılan dile uyumsuzluğu olduğu için bu zorunluluk ortaya çıkmaktadır.

Geçmiş ve gelecek zamana ait hareketler, Aristoteles'e göre bir zamanı imlemesine rağmen eylem değil eylem durumu olacaktır.

16b 16-25 “Yine ‘koştu’ ya da ‘koşacak’ da eylem değil, eylem durumu. Eylemden, birinin şimdiki zamanı, ötekilerinse önceyi sonrayı imlemesiyle ayrılıyorlar. Kendi başlarına söylendikte eylemler ad olur: Bir şey imlerler –çünkü söyleyen düşünüyü ortaya koyar, dinleyen alır-, ama bu biçimleriyle olup olmadığını anlatmazlar. Çünkü ‘olmak’ ya da ‘olmamak’, salt ‘olan’ desen bile, nesne imlemez. Nitekim tek başına bir şey değil, ancak bileşenleri olmaksızın düşünülemeden belirli bir birleşmeyi imler.”

Tıpkı olumsuzluk ekinin gelmesinde olduğu gibi Aristoteles zaman eklerinin (olumlu biçimde) gelmesinde de ortaya çıkan -Türkçe çeviride- “koştu” veya “koşacak” gibi sözcüklerin birer eylem değil eylem durumu olduğunu çünkü eylemin belli bir zaman durumuna yani şimdiki zamana yöneldiğini belirtmektedir. Aristoteles zamanın, eylemin ayrılmaz bir parçası olduğunu söylemesine rağmen bu ifadeye göre zaman ekinin gelmesi bir eylemi eylem olmaktan çıkarmakta ve bu da itiraza yol açacak bir durum yaratmaktadır. Ancak Aristoteles’in eylemin koşulu olarak zamandan anladığı şeyin şimdiki zaman olduğu hatırlanmalıdır. Önceden belirtildiği gibi varlığa ait oluş hep şimdiki zamanda olduğu için geçmiş ve gelecek zamanlar şimdiki zamana göre birer zaman durumudur. Olmuş bitmiş şeyler ve daha olmamış ama olacak olan şeyler açısından zaman söz konusu değildir çünkü ya zaman bitmiştir ya da zaman daha gelmemiştir. Eylem durumlarının tek başlarına olumsuzlanması sonucu oluşan durumları Aristoteles göstermemiştir. “Koşmadı”, “koşmayacak”, “durmadı”, “durmayacak” gibi ifadeler şimdiye kadar yapılan açıklamalardan “belirsiz eylem durumları” olarak adlandırılabilir.

Ancak Aristoteles eylemlerin kendi başına söylendiğinde de bir ad olacağını, bu halleriyle bir şey imleyeceklerini ama eylemi anlatmayacaklarını eklemektedir. Master durumundaki “gelmek” gibi ad halindeki eylemler gerçekten de bir şey imlemekte ama zamanı ifade etmemektedirler. Çünkü sonuçta bunlar bu halleriyle birer addırlar. Bu tezin ilk bölümünde Batı Ortaçağ mantık çalışmalarında *kategoremantik* ve *sinkategoremantik* ayrımı önermeler açısından anlatılmıştı. Bu ayrımın temellerinin buralarda yattığı, Aristoteles’in bu tip gramer incelemeleriyle tek başına anlamı olan sözcükler (*kategoremantik*) ve tek başına anlamı olmayan sözcükler (*sinkategoremantik*) ayrımına doğru sezgisel olarak gittiği anlaşılmaktadır. Bazı çekim eklerinin birer eylem durumu olarak kabul edilmesi ve ortaya çıkan sözcüğün bir eylem sayılmaması ise ontolojik bir anlayışın sonucudur ve tezin ilgili bölümlerinde bunlar yer almıştır/alacaktır. Yalın haldeki eylemlerin (master) bir şeyi imlemesi ve ancak bir birleşme imasında bulunması ise yine eylemin ada bağımlılığından kaynaklanmaktadır.

6.2. İBN SİNA, EL İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ÜÇÜNCÜ VE DÖRDÜNCÜ

FASILLAR (16b 6-25)

Orijinal metindeki 3. bölüm çevirmen tarafından iki fasıla ayrılarak verilmiştir. İlkinde (3. fasıl) eylemin tanımı ve bu tanımda geçen unsurların değerlendirilmesi, ikincisinde (4. fasıl) ise asıl olarak eylemin zamanları, bir taşıyıcıya yüklenmesi ve belirsiz eylemlerin yorumlanması yer almaktadır. Aynı sistematığe uyarak bu iki alt bölüm sırasıyla üçüncü ve dördüncü fasıl olarak verilecektir.

6.2.1. Birinci Makale, Üçüncü Fasıl:

“Kelime” (Eylem)

Öncelikle İbn Sina eylem anlamına gelen “fiil” sözcüğünü pek kullanmamış, bunun yerine Arapça aslına uygun olarak yine eylem anlamına gelen “kelime” sözcüğünü kullanmıştır ancak ortak dil oluşturmak açısından bu çalışmada eylem sözcüğü kullanılacaktır. Öte yandan tıpkı adı incelemesinde olduğu gibi eylemi incelerken de Arap dili üzerine bir çalışma yaptığı göze çarpmakta ve yer yer Farsçadan da örneklemelerde bulunmaktadır. Önceki sistematığını devam ettiren İbn Sina Aristoteles’in metnine sadık kalarak yorum yapmayı sürdürmüş eylemin tanımını vererek Arap dili bağlamında açıklamalarda bulunmuştur. 3. fasıl, dokuz paragraf halinde sunulmuştur.

(24) Eylem, İbn Sina’ya göre imlediği şeyle birlikte zamanı da imleyen, parçalarından biri kendi başına imleyemeyen ve hep başka birine göre imleyen bir şeydir.

Bu tanımdan ilk olarak İbn Sina, eylemin imlediği şeyle birlikte zamanı da imlediğini ve bunu da bir uzlaşıyla yaptığını bildirmektedir. Eylem hem bir şeyi imlemekte yani bir oluşu, bir durumu göstermekte hem de ona bitişik ve onunla birlikte olan zamanı imlemektedir. Hemen arkasından soyutlama ile imlemeyen şeyin formunun böyle olması sonucu soyutlamayla imleyen şeyin formunun da böyle olması gerektiğini daha önceki fasıllarda söylediğini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda İbn Sina, aslında zamanın kendisinden ayrılamayacağı adlardan soyutlama yoluyla ayrıldığını ve eğer bir şeye ekleniyorsa da, zamanın eklendiği şeyin özüne ait olamayacağını hatırlatmaktadır. Bu hatırlatmayı “koşu”^{*} ve “koşuyor” sözcüklerini değerlendirmek amacıyla yaparak “koşu” sözcüğünün bir anlamı

* Arapça metnin Türkçe çevirisinde “koşma” olarak verilen bu örnek olumsuz bir anlam çağrıştıracığı için daha anlaşılır olan Babür çevirisindeki “koşu” sözcüğü alınmıştır. Atademir’in Türkçe çevirisinde ise *Hygiainei* sözcüğü Grekçe aslına uygun olarak “sıhhat” ve “sıhhatte” olarak çevrilmiştir (Aristo, 1996: 7).

imlediğini ama kendisine bitişik olan bir zamanı imlemediğini, oysa “koşuyor” sözcüğünün bir zamanı ve var olan bir durumu, bir hareketi imlediğini söylemektedir (İbn Sina, 2006: 16).

(25) Grekçede ve Arapçada eylemlerin zamana bağlı çekim durumlarını incelemeye başlayan İbn Sina “kelime”ye Arap diltçilerinin fiil (eylem) dediğini bildirmektedir. İbn Sina Greklerin eylemi ilk kullandıklarında yalnızca şimdiki zamanı imlediğini ancak geçmiş ve gelecek zaman imlenmek istendiğinde asıl yapıyı koruyarak ek getirdiklerini bildirmektedir. Arapçada ise böyle bir durum olmadığını yani şimdiki zaman için ayrı bir eylem bulunmadığını ve gelecek zaman için de şimdiki zaman için de aynı sözcüğün bir eylem olarak kullanıldığını söylemektedir. Bunu göstermek için Arapça gramer yapısından örneklemelere girerek eylemlere gelen eklerle şimdiki ve gelecek zamanda cümlelerin nasıl kurulduğunu ve anlamlarının buna bağlı olarak değiştiğini göstermiştir. Ancak sonuçta Arapçada zaman, ad ve eylem köklerine gelen sözcüklerle birleşerek çekime girmektedir.

Bundan sonra eylemlerden türetilen adlar konusuna geçen İbn Sina, “O, yürüyendir” ve “O, sağlıklıdır” örneklerini vererek bu cümlelerde geçen “yürüyen” ve “sağlıklı” sözcüklerinin birer eylem olmayıp türemiş ad olduğunu bildirmektedir. Ona göre bu durumda şimdikiye kadar ortaya çıkan terimler “konulmuş adlar”, “türemiş adlar” ve “eylemler” olarak belirlemektedir. Konulmuş ad adın tanımında belirtilmiş olanı imlemektedir ve bunun dışında –eylemde olduğu gibi- bir özneyi imlememektedir. Türemiş ad ise kendisi için türetilmiş olduğu bir özneyi, belirsiz olan bir özneyi imlemektedir. Dolayısıyla İbn Sina’ya göre türemiş adlar belirli bir anlama, belirli bir duruma, anlam ve durum arasındaki belirli bağa sahip olmasına rağmen belirli bir özneye sahip değildirler. Burada bir örnekle konuyu belirginleştirmek isteyen İbn Sina “yürüyen” adından yola çıkarak bu sözcüğün bir eylem olarak yürümeye, tek başına yöneldiği bir özne olmadığı için belirsiz bir özneye ve yürümenin o (belirsiz) özneye ait olduğunu söylemektedir (2006: 17). Bu örnekteki eylemden türemiş addan farklı olarak eylemin kendisi ise türemiş adın sahip olduğu bu özelliklere ek olarak belli bir zamanı da imlemekte ve bu zaman anlam ile özne arasındaki bağın zamanı olmaktadır. Yine “yürüyecek” sözü yürüme eylemini, yürümenin belirsiz bir özneye ait olduğunu, yürüme eyleminin o (belirsiz) özneye bulunduğunu ve yürüme eyleminin gelecekte olduğunu, zamanla birlikte imlemektedir. Burada Arapça diliyle ilgili bir bilgi aktararak Arapçada “fiil” adı verilen her sözün bir eylem olmadığını çünkü bu tür eylemlere gelen ve onlarla bitişik olan şahıs eklerinin bu eylemleri tek başına bir cümleye dönüştürdüğünü, bu halleriyle bir fiil olmalarına rağmen bir eylem olmadıklarını bildirmektedir. Örneğin *emşi* (yürüyeceğim) sözü Arapçada bir fiildir ama bir eylem değildir çünkü birinci tekil şahıs anlamını veren “e” ekiyle birlikte kullanılarak doğru ya da yanlış olabilen bir önermeye dönüşmüştür. Aynı durum *temşi* (yürüyeceksin) sözü için de geçerlidir

çünkü buradaki temel eyleme gelen ikinci tekil şahıs eki olan “t” eylemle birleşerek onu bir fiil haline getirmiştir. Aynı durum diğer zaman ekleri için de geçerli olup eylemler doğru ya da yanlış olabilen birer önerme durumu kazanmaktadırlar.

(26) Ancak İbn Sina Arapçada meydana gelen bu durumun bir tartışma konusu olabileceğini belirtmektedir. Bir eylem, tıpkı adlarda olduğu gibi ya tekil (tek, yalın, basit) ya da bileşik olabilir. Daha önceki açıklamalarda da basit kavramların tek başına doğru ya da yanlış olamayacağı sonucuna ulaşılmıştı. Öte yandan eğer bileşik bir sözcükse de Arapça şahıs (ek görevindeki) sözcüklerinin, bu durumda “e” ve “te”, tek başlarına bir anlamları olmamasına rağmen anlamları var kabul edilirse geri kalan kısım olan *meşy* (yürümek) sözü bu bileşik olan bütünün bir parçası olacaktır. Oysa sözlerin parçalarının tek başlarına bir anlamı imlemediği belirlenmiş olduğu için de yürümek sözü hiçbir şeyi imlemeyen bir söz olacaktır.

(27) Tartışmayı sürdüren İbn Sina “yürüyeceğim” eylemi bileşikse üçüncü tekil şahıs bildiren ve aslında daha da belirsiz olan ve bir doğruluk içermeyen “yürüyecek” eyleminin de bileşik olması gerektiğini söylemektedir. Esasında üçüncü şahıs içeren bir sözün belirsiz olması da gerekmekte, böyle bir imlemenin olması için belirgin olma koşulu bulunmamaktadır. Bu anlamda örneğin “insan” sözü de belirsiz olmasına rağmen imlemesi vardır ve tıpkı “yürüyecek” sözünün aslında “bir şey yürüyecek” anlamına gelmesi de buna benzemektedir. Bunun sonucunda geleceği bildiren bütün eylemler bileşik olacaklar ama basit olamayacaklardır.

Diğer yandan başka bir itiraz, İbn Sina’ya göre, eylemden türemiş adların da bileşik olacağını, çünkü bu tür adların bir maddeden (“yürüme” adını oluşturan harfler) ve bir formdan oluştuğunu dile getirebilir. Böylece türemiş adlar belirsiz bir konuyu (özneyi) imleyen şekilde oluşmuş olmaktadır. Eylemden türemiş adların maddesini (içeriğini) anlam oluşturmakta ve anlamı imlemekte, formunu ise belirsiz konu (özne) oluşturmakta ve bu belirsiz konuyu (özneyi) imlemektedir.

(28) İbn Sina Arapça açısından çıkan bu sorunu çözmek amacıyla, mantık sanatının tek tek dillerle ve çeşitli dillerdeki uygulamalarla ilgili olmadığını söylemiştir. Çünkü bir dilde bileşik halde bulunan anlama basit halde bulunan bir söz karşılık gelebilir ve sonuçta bu söz basit olmaktadır. Başka bir dilde ise yine aynı bileşik anlama karşılık gelen basit değil de bileşik bir söz olabilir ve sonuçta bu söz bileşik olmaktadır. Bu durumda birinci dildeki o sözün anlamı diğer dile çevrildiğinde onu ifade eden söz de bileşik olmaktadır. Bunun örneği “cahil” sözü olup Arapçada basit bir sözle gösterilmesine rağmen Farsçada bileşik bir sözcük olan *nâdân* ile gösterilmektedir. *Nâ* yokluk *dân* ise bilgi ve bilen anlamlarına gelmekte ve ikisi birleştiğinde bileşik bir sözcük olmaktadır. İbn Sina böylece Arapçadan

kaynaklanan bu durumun mantığı ilgilendirmeyeceğini asıl olanın mantığın ilkeleri olduğunu ve bu açıdan dilin ikinci planda yer aldığını düşünmektedir.

İbn Sina'ya göre bu durumda mantıkçının belirli bir dili temele almaması ve bu sorunda olduğu gibi, bileşik yapıdaki anlamların basit sözcüklerle de imlenebileceğine dikkat etmesi gerekmektedir. Bu anlamda Arapça ve Farsça dillerinin yapısını açıklayarak örneklemeye geçen İbn Sina Arapçada *sahha* (iyileşti) ve *meşâ* (yürüdü) gibi geçmiş zamandaki sözcüklerin bir parçasının bir özneyi imlemediğini ama Farsçadaki *bikuned* sözcüğünün bir parçasının özneyi imlediğini söylemektedir. Yine Farsçada *derest şûd* eyleminin “iyileşti” anlamına gelerek Arapçadaki *sahha* sözcüğüyle aynı anlamda olduğunu ama yalın olmadığını belirtmektedir.

Bu anlamda mantıkçının bir dilde şimdiki zamanı gösteren basit bir eylem olmaması üzerine bu eylemi mesela üç parçaya ayırması İbn Sina'ya göre herhangi bir sakınca doğurmamaktadır. Aynı şekilde bir dilde bir eylemin hiç olmaması ve onun yerine birkaç eylemin tek bir sözde birleştirilmiş olması da mümkündür. Mantıkçının dikkat etmesi gereken şey tanımın gerektirdiği ve dilde gerçekleşmesi mümkün olan şeydir (İbn Sina, 2006: 19). Çünkü tıpkı Arapçada olduğu gibi bir anlamı ve anlamın zamanını uzlaşıyla imleyen sözün basit olması da mümkündür. İbn Sina vermiş olduğu bu örneklerle gerçekten de Aristoteles eleştirisini sağlam temellendirmiş ve bileşik yapıdaki bazı eylemlerin parçalarının da bütün içindeki anlamı koruyabileceğini kanıtlamıştır. Aslında Türkçede de benzer bir durum söz konusu olup “kastetmek” gibi bileşik yapıdaki bir eylem parçaları ayrı da olsa aynı anlamı imlemektedir. Ancak Aristoteles zaten eylem konusu içinde bileşik eylemleri ele almamış, İbn Sina bu konuyu soruşturarak bir eylemin parçasının da anlamlı olabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır.

(29) İbn Sina açıklamalarını sürdürerek önceden bahsettiği, eylemin madde ve formu konusunu yeniden gündeme getirmiş, formun eylemin maddesine bitişik olduğunu ve özneyi imlediğini hatırlatmış ve yine eylemin bir parçası olan formun “parça” konusu tartışılırken dikkate alınmasının gereksiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu bağlamda parçadan kastedilen eylemin harfleri, heceleri, sözü yani maddi yanı olup eylemin anlamını imleyerek özneye yönelen formu değildir.

(30) Bu paragrafta ise İbn Sina yine “yürüyor” veya “yürüyecek” sözlerinin Arap dilindeki karşılığı olan *yemşi* fiiline dönerek bu sözün doğru ya da yanlış olabildiğini, çünkü “o, yürüyecek” anlamı taşıdığını, dolayısıyla bir eylem olmadığı itirazının yanlış olduğunu belirtmektedir. Çünkü Arapçadaki *ye* (o) sözcüğünün imlemesi belirsiz olmasına belirsizdir ama bir tümelin altında olan bireylerden herhangi birini de imlememektedir. Çünkü “o” sözü başka bir yerde değil kendinde ve belirli bir özneyi imlemekte ama bu özne belirgin olmayıp,

açıklanmaya ve belirgin olmaya muhtaç durumdadır. Burada eylemin bağı bu belirginleştirilecek özneye ilişkindir. Bu nedenle de özne bir yönüyle belirli (tüm bireyleri değil belirli bir bireyi imlemektedir) bir yönüyle de belirsizdir (çünkü o belirli birey hala belirgin değildir).

Öte yandan “yürüyor” sözü eğer tam anlamıyla belirsiz olsaydı bu kez de “dünyadaki herhangi bir şey yürüyor” anlamına gelecek ve herhangi yürüyen bir şey varsa doğru yoksa yanlış olacaktır. Yine bu anlamından yola çıkarak “Zeyd” gibi belli bir bireye yüklenmesi durumunda bile herhangi bir şeyin yürüyor olması temele alındığı için, Zeyd de dünyada yürüyen bir şey olmadığı sürece bu olanaklı olmayacaktır. Yani Zeyd bir birey olarak yürüdüğü için değil herhangi bir şey olarak yürüdüğü için doğru ya da yanlış değerini alacaktır.

Dünyadaki herhangi bir şeyin yürümesi durumu İbn Sina için iki anlama gelmektedir. İlki “dünyada şu zamanda yürümeyle nitelenen şey” anlamına gelmekte ve bu ifade, yüklenilen anlamın bir cümleyle değil konunun (öznenin) bir sıfatla tamlanarak anlatıldığı bir ifade olmaktadır. Bir cümle olmayıp bir ad olduğu için de doğru ya da yanlış olamamaktadır. İkinci anlamındaysa dünyadaki herhangi bir şey için “o, yürüyor” denmekte ama bu durumda da “dünyadaki yürüyen herhangi bir şey” anlamı çıktığı için de bu anlamı imleyen söz de bir eylem değil bir ad olmaktadır. O halde *yemşinin* anlamı doğru ya da yanlış olamamakta ve belirsizliği de bu türden bir belirsizlik olmamaktadır.

Yine bu sözcüğün belirli ama açıklanmamış, belirginleşmemiş bir anlamı imlemesi karşısındaki kişi yani söylenilen muhatap açısından olup söyleyen kişi açısından anlam belirgindir, çünkü kimin yürüyor olduğunu bilmektedir. Bu nedenle karşıdaki kişi açısından anlama ait özne gizli kalmakta, doğru ya da yanlışlığı henüz açığa çıkamamaktadır ama anlamın kendisi hala tikellerinde belirgin olmasa da kendinde belirgindir. Konuşanın ruhunda saklı olan şey açığa çıktığındaysa bu söz artık bir doğruluk değeri kazanmaktadır. “Yürüyorum” ve “yürüyorsun” (*emşi* ve *temşi*) sözleri açısından durum böyle değildir çünkü anlam belirgindir, belli bir özneye yönelmiştir, belli bir birey söz konusudur ve doğru ya da yanlış olabilmektedir.

(31) İbn Sina *emşi* (yürüyorum) sözündeki ikinci parça olan “e” (ben) ekinin tek başına bir şeyi imlememesinin bu bileşik sözün bir bileşim olmadığı yolundaki itiraza cevaben Aristoteles’in eylem tanımını hatırlatmaktadır. Buna göre “parçalarından biri tek başına herhangi bir şeyi imlemez” sözü aslında “parçalarından biri bileşik olan sözün bütünsel ve tek olan anlamını imlemez” şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü bir sözcük tek başına bir anlamı imlerken bileşik halde bir parçası olarak bulunduğu imlediği anlam başka bir

şey olmaktadır. Bu örnekte de “yürüyor” sözünün bir parçası olan “yürümek” belli bir anlama sahiptir ama “yürüyor” sözü içindeki anlamı farklılaşmaktadır.

(32) Bu fasılda İbn Sina son olarak eylemin tanımında geçen “(eylem) başka bir şeye göre söylenendir” ayrımını ele alarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. Burada geçen “başka bir şeye göre” ona göre belirsiz olan konu ya da özneye olan bağı (*nispet*) veya bağıntısıdır. Eylem her zaman bir özneye “göre”, bir özneye “ilişkin” olmak zorundadır ve bu açıdan tıpkı zamanın da zorunlu olması gibi bir zorunluluk söz konusudur. İbn Sina hatta sonuç olarak bu görelilik ilişkisini zamandan daha önemli ve üstün görmüştür (2006: 23).

6.2.2. Birinci Makale, Dördüncü Fasıll:

“Mastarın, Kelime (Eylem) ve Türemiş İsmın Mastara Taallukunun (İlişkinin) Durumu ile Belirli, Belirsiz, Çekimli ve Çekimsiz Kelimenin (Eylemin) Durumunun Tanıtılması”

Bu fasıl beş paragraf halinde çevrilmiştir. İçeriğinde eylemlerin ad halinde buldukları mastar durumlarının ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi, belirsiz eylemlerin (“koşmuyor” gibi) ve eylem durumlarının (“koştı”, “koşacak” gibi) soruşturulması yer almaktadır.

(33) İbn Sina eylemin taşıdığı, imlediği anlamın özneye göre var olmasının sonucu olarak (özne de bir ad olduğu için) bir adla imlenebilen bir şey olduğu yorumunu yapmaktadır. Eylemin imlediği ve bir adla imlenebilen bu anlam ya mutlak (yalın, basit) bir ad ya da mastar halinde bir ad şeklinde olabilmektedir.

Mastar İbn Sina’ya göre iki şekilde gelmektedir. İlk şekilde “vurmak” sözünde olduğu gibi doğrudan mastar olarak konulmuş olması durumu söz konusudur ve bu haliyle yalın bir ada benzemektedir. İkinci şekildeyse bu mastar hali bir çekim ekiyle özneyi imlemektedir. İbn Sina bununla ilgili Arapçadan örnekler vererek konuyu pekiştirmeye çalışmakta bu bağlamda “hareket etmek”, (*taharrük*) “aklaşmak”, (*ibyizâz*) “hareket ettirmek” (*tahrik*) ve “aklaştırmak” (*tebyiz*) gibi sözcükleri mastarın ikinci durumu olarak sunmaktadır. İlk durumdaki mastarın daha önce dendiği gibi yalın addan bir farkı bulunmamakta (*sahha*, *yesihhu*, *sıhhaten*) ama ikinci durumunun çeşitleri bir bireyi imlemeye daha yakın görünmektedir. Bu anlamda örneğin “aklık” (*beyâz*) bir bireyi daha çok imlerken “aklaşma” (*ibyizâz*) bir özneye meydana gelmeyi daha çok imlemektedir.

Mastar durumundaki adlar, bir özne imlemeyi kendisinde içermesi yani o özneye olan bağı ve anlamı barındırması ile yalın adlardan ayrılmaktadır. Ancak İbn Sina Arap dilinde yalın adların da türemiş adların da mastar anlamlarını içerdiğini belirtmektedir. Bu

anlamda örneğin “aklık” veya “ak” adları içlerinde “aklaşmak” (*ibyizâz*), “aklaşıyor” (*yebyazzu*) veya “aklaştı” (*ibyezza*) gibi mastarları ya da mastar adlarını barındırmaktadır.

Öte yandan mastarlar, tözler (bireyler) açısından söylenmezler, onlara yüklem olmazlar tözlerde zaten var olurlar ve bu yanlarıyla birer ilinektirler. Bu anlamda “koşmak” gibi bir mastar ad birey için söylenmemektedir. Yine bir şeyin töz oluşunun Arap dilinde söylenmesi İbn Sina açısından zordur, çünkü örneğin “Zeyd töz oldu” sözü aslında Zeyd’e sonradan söylenen bir şey değil Zeyd’de meydana gelen bir şeyi anlatmaktadır. Bu anlamda Arapçanın dışındaki dillerde İbn Sina açısından tözleşmeyle ilgili eylemler bulunabileceği için Arapçada yaşanan sıkıntı o diller açısından ortaya çıkmayabilir.

(34) Belirsiz eylemler konusuna geçiş yapan İbn Sina yine Aristoteles’in metnini takip ederek bu konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda adların belirli ve belirsiz olarak ayrıldığı gibi eylemlerin de bu şekilde ayrıldığını belirtmektedir. İbn Sina, Aristoteles’in “Onlar belirsizdirler, çünkü ister var olsun ister yok olsun herhangi bir şeyi tek bir tarzda imlerler” sözünden yola çıkarak “koşmadı”* ya da “koşmuyor” gibi bir eylemin hem var olanı hem yok olanı imlediğini belirtmektedir. Çünkü “koşmadı” eylemi “koşma” durumunun dışında kalan var olan ve var olmayan her şeye yüklenebilmektedir. Keza “koşmadı” eylemi olumlandığında (koştı) da var olan ve var olmayan her şeye yüklenebilmektedir. Bu anlamda örneğini biraz daha açan İbn Sina, “koşmadı” eyleminin bulunduğu alanın sonsuz ya da belirsiz olduğunu ima ederek hem “durdu” anlamını (var olan) hem de bunun dışında kalan her şeyi (hem var olan hem de var olmayan) kapsadığını söylemektedir. Aynı durum “koşmadı” eyleminin olumlanmasıyla da oluşacak ve hem “koştı” anlamını (var olan) hem de bunun dışında kalan her şeyi (hem var olan hem de var olmayan) kapsayacaktır. Tıpkı adlarda olduğu gibi eylemlerde de bir sözcüğün olumsuzlanması belirsiz bir alana yönelerek var olanı da var olmayanı da kapsamı içine almaktadır. Aynı yorumun adlar konusu içinde Thomas Aquinas tarafından da yapıldığı göz önüne alınırsa İbn Sina etkisi bir kez daha net biçimde görülebilmektedir.

İbn Sina’nın Platoncu bir tarzda, bir olumlama yapıldığında aslında örtük bir biçimde sonsuz sayıda şeyin olumsuzlanmasının da yapılmış olduğuna ilişkin görüşe yakın durduğu anlaşılmaktadır. Çünkü “koştı” gibi bir olumlama var olanı gösterirken bunun dışında kalan her şeyi reddetmekte ve var olmayanı imlemektedir. Aynı durum “koşmadı” (belirsiz) eylemi için de geçerlidir ancak belirli ve belirsiz eylemler arasında bu açıdan bir fark vardır. Belirsiz eylemlerde var olan belirli bir şey inkâr edilmekte ve onun olmadığı söylenmektedir ama

* Aristoteles’in metninde geçen örnek *Hygiainei* (sağlıklı) eylemi olup İbn Sina da Grekçe olan bu sözcüğün Arapça karşılığı olan *Lâ sahha* eylemini kullanmıştır ancak Türkçede bu sözcük bir eylem bildirmedeği için Babür çevirisindeki “Koşmuyor” eylemi temele alınmıştır.

neyin var olduğu da söylenmeyerek belirsiz bırakılmaktadır. Belirli eylemlerin imlemelerinde ise bir belirginlik vardır ve bu yönleriyle ontolojik bir yük taşıyarak, ontolojik yükü olmayan belirsiz eylemlerden ayrılmaktadırlar. Elbette buna rağmen adlar olsun eylemler olsun birer kavram olarak doğru ya da yanlış olamadıkları için doğrudan varlığı imledikleri söylenemez. Çünkü varlık bildirmenin koşulu bir önerme yapısına sahip olmak, yani ad ile eylemin bir kopulayla birleşmesi ya da ayrılmasıdır. Ancak burada “bir “varlık yükünü taşımak” ile “bir varlık bildirmek” arasındaki ayrım iyi anlaşılmalı olmalıdır. Sonuçta tüm kavramlar reel ya da zihinsel bir var olanı imlemektedir. Ancak bu imlemelerin bir özneye “dır” ile olduğunun yüklenmesi ya da “değildir” ile olmadığı yüklenmesi durumunda doğruluk ve yanlışlık söz konusu olabilmektedir.

İbn Sina “koşmadı” eyleminin koşmaya karşıt olan “durma” ile “koşma” arasında kalan bütün durumları bir var olana yönelme olarak kapsadığı gibi bu karşıtlık aralığının dışında bulunan bir yokluk anlamına (örneğin “uçtu”, “uyudu” vb.) da yöneldiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda örneğin “karalaşmadı” sözünün doğru olması için kastedilen şeyin illa “aklaşması” gerekmemekte hatta tam tersine “ak” ile “kara” arasında bir yerde bulunması gerekmektedir. İbn Sina yalnız Arapçada durumun böyle olmadığını çünkü bu dilde bir eyleme (ya da ada) olumsuzluk sözcüğü birleştirildiğinde o eylemi (ya da adı) sadece olumsuzladığını belirtmekte ve Arap dilinde belirsiz eylemin olmadığını söylemektedir (2006: 27). İbn Sina’nın bu açıklamalarından, bir kavrama bitleştirilen olumsuz sözcüklerle elde edilen (belirsiz) sözcüğün imlemesinden, olumlu kavramın karşıtı olarak değil çelişgi olarak belirttiği sonucu çıkmaktadır.

(35) İbn Sina eylem durumlarını ele aldığı gibi Grekçe ile diğer diller (Arapça ve Türkçe de dâhil) arasında bir fark olduğu için “eylem durumu” yerine “eylem çekimleri” ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu durum İbn Sina’nın *Yorum Üzerine*’sinin Türkçe çevirisinde Türker tarafından son notlarda (10) şöyle açıklanmaktadır:

“İbn Sina bu meseleyi 24 ve 25. paragrafta ele almıştı. İbn Sina ‘gayr-ı musarraḥ’ ve ‘musarraḥ’ terimlerini ‘kelime’ ve ‘kelime durumu’ anlamında kullanmaktadır. Nitekim bu meselenin *Peri Hermeneias*’taki kısmında Aristoteles de burada kullanılan anlamıyla kelime ile kelime durumlarını birbirinden ayırt etmiştir. İbn Sina da Aristoteles’in söylediklerini aktararak Arapça ile karşılaştırmaktadır. Yunanca kelime yalnızca şimdiki zamana delalet etmektedir. Bu İbn Sina’nın fasıl başlığındaki “gayr-ı musarraḥ” ifadesine tekabül etmektedir. İbn Sina bu paragrafta buna ‘kaime’ adını vermektedir. Çünkü asıl kelime olan budur. Aristoteles’in şimdiki zamanı çevreleyen zamanlara yani geçmiş ve gelecek zamana delalet ettiğini söylediği ‘kelime durumu’ dediği şeye ise İbn Sina ‘musarraḥ kelime’ demektedir. Çünkü bu asıl kelime değil kelimenin bir durumunu bildirmektedir. Arapçada tasrife yani çekime

girmiş lafız, kök anlamının uzanımlarını ve farklı durumlarını bildirdiğinde bu kelimelere musarrafa yani çekimli denmiştir. Nitekim Organon'un ilk Arapça tercümelerinde de Aristoteles'in söz konusu metni aynı doğrultuda çevrilmiştir. Saffet Babür tercümesindeki 'Yine 'koştu' ile 'koşacak' da eylem değil, eylem durumu. Eylemden biri, birinin [yani eylemin] şimdiki zamanı, ötekilerin ise önceyi sonrayı imlemesiyle ayrılıyorlar.' (Yorum Üzerine, s. 2) cümleleri veya Ragıp Atademir tercümesindeki 'Aynı şekilde, o sıhhatte idi, o sıhhatte olacaktır deyimleri birer fiil değil, birer fiil hali. Halin fiilden farkı şudur: fiil kendi manasına şimdiki zamanın manasını ekler; hal ise şimdiki zamanı çevreleyen zamanı gösterir' (Organon II Önerme, s. 6) cümlelerinin Arapça tercümesindeki karşılığı şöyledir: 'Buna göre geçmiş zamana delalet eden 'iyileşti' veya gelecek zamana delalet eden 'iyileşecek' sözümüz kelime değildir fakat kelimenin çekimlerinin bir çekimdir. Bu ikisi ile kelime arasındaki fark şudur: Kelime, şimdiki zamana delalet eder; bu ikisi ve benzerleri ise şimdiki zamanı çevreleyen zaman delalet eder' Aristoteles, *el-ibâre (en-Nassu'l Kâmil li Mantıki Aristo* içinde, nşr. Ferid Cebr) Lübnan: Dâru'l Fikri'l-Lübnânî, 1999, s. 111). Görüldüğü gibi Aristoteles metinlerinin Arapçaya ilk çevirilerinde de geçmiş ve gelecek zaman ifade eden kelimelerin kelimenin bir çekimi olduğu ifade edilmiştir ve Yunancadaki durum veya hal, çekim olarak karşılanmıştır. Dolayısıyla kâime kelime tanımlanan anlamıyla kelime demek iken musarrafa kelime çekime girmiş ve dolayısıyla kelimenin bir durumunu ifade eden kelime demektir. Bu nedenle kâime kelimeyi ilk bakışta çekimsiz olarak tercüme etmek uygun görünmese de bizzat İbn Sina buna kelimenin bir halini bildirmeyip bizzat kelime olması bakımından gayr-ı musarrafa (çekimsiz) ismini vermektedir. Bu anlamda kâime lafız da kendi başına bir birim olup bir çekim olmayan anlamını bildirmektedir." (Türker, 2006: 267-268)

Sonuçta Grekçede eylem durumları eylemlerin geçmiş ve gelecek zamanlı çekimlerini kapsamaktadır. Bu durum eylemin Grekçede yalın haldeyken şimdiki zamanı göstermesinden kaynaklanmakta ve bunun sonucunda şimdiki zamanı çevreleyen geçmiş ve gelecek zamanlar Aristoteles için birer eylem durumu olmaktadır. Oysa Türkçede olduğu gibi Arapçada da böyle bir durum bulunmadığı için İbn Sina, eylemlerin zamanla ilişkisi hariç bu konuyu fazla irdelenmemiştir. Geçmiş ve gelecek zaman sözcükleri getirilmiş eylemler için eylem durumu yerine haklı olarak eylem çekimi ifadesini kullanmış ve bu durumun Grek dili açısından geçerli olduğunu bildirerek eylem durumlarını açıklamaya girişmiştir.

(36) İbn Sina bu paragrafta adlarla eylemler arasında anlam ve imleme bakımından bir paralellik kurarak, eylemlerin de tıpkı adlar gibi bir anlamı imlediklerini belirtmektedir. Bu bağlamda eylemler, İbn Sina'nın örneğiyle "Zeyd yürüdü" dendiğinde hem özne "Zeyd"e bağlanmakta hem de "yürüme" anlamını tıpkı bir ad gibi imlemektedir. Benzerlik bu kadarla da kalmamakta hem tek başına "Zeyd" adı hem de tek başına "yürüdü" eylemi doğru ya da yanlış olamamakta ve adlar da eylemler de tek başlarına birer söz olarak bir doğruluk değeri

taşımamaktadırlar. Böylece Aristoteles geleneği bu konuda da izlenmiş ve kavramların tek başına bir doğruluk değerinin olmayacağı ifade edilmiştir.

(37) İbn Sina eylem durumlarını bildiren sözcükleri iki gruba ayırmıştır. Buna göre ilk grupta yer, yön bildiren ve tek başına anlamsız olan ekler yani adın durumlarındaki “-de, -da” ve “-den, -dan” (*’alâ* ve *min*) gibi yönelme eklerini birer ilgeç (edat) olarak göreyerek almıştır. İkinci grupta ise varlık veya oluş bildiren (*vucûdî*) ve yine tek başına anlamı olmayan ya da belirsiz bir anlamı olan “-oldu, -oluyor” (*kâne, yekûnu*) ve “haline geldi, haline geliyor” (*sâra, yasîru*) gibi bileşik eylem oluşturan sözcükleri almıştır.*

Bu sözcükler tek başlarına ya anlamsız ya da varlık bildiren eylem sözcüklerinde olduğu gibi belirsiz bir anlama sahiptir ve bu durumlarıyla aslında eylemin altında ona bağlı bir biçimdedir. Bu tıpkı eylemin ada bağlı olması gibi olup eylem çekim sözcükleri de eyleme bağlı bir yapıda belirmektedir. Bu sözcükler olumsuzlama bildiren “-değil (*leyse*), –olmayan (*lâ*), -sız (*gayr*)” sözcükleriyle de aynı yapıda olup belirsiz bir oranı veya bağı imlemektedirler. İbn Sina bu fasılın en sonunda Aristoteles’i eleştirerek “İlk Muallim”in (Aristoteles) basit sözler olarak sadece adlarla eylemleri sayıp ilgeç ve benzerlerini saymamasını “çirkin” (eksik, yanlış) bulmuştur (2006: 28).

6.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS V:

“EYLEMLERİN DOĞASI VE ADLARLA OLAN BENZERLİĞİ” (16b 6-25)

Thomas Aquinas, kendi deyişiyle Filozof’un (Aristoteles) adın doğasını belirledikten sonra bu bölümde eylemin doğasını belirlemeye geçtiğini söyleyerek yorumuna başlamıştır. Bu anlamda Aristoteles tarafından önce eylem tanımlanmış ama bu tanım yapılırken eylemlerin bazı biçimleri bu tanımın dışında bırakılmış, “olgunlaşmıyor” ve “çürümüyor”** örneklerindeki gibi olumsuz sözler birer eylem sayılmamıştır. Son olarak da eylemlerin tek başlarına (matar hali) ad oldukları söylenmiştir. Thomas Aquinas, Aristoteles’in ilk olarak eylemi tanımladığını sonrasında bu tanımını açıklamaya geçtiğini ve bu anlamda eylemlerin zamanı imlediğini belirtmiştir.

Aristoteles, Thomas Aquinas’ın yorumuna göre, eylemi tanımlarken adlarla olan ortak yanlarını vermemiş ve bu ortak yanları adın anlatıldığı bölümden okuyucunun

* Türkçede bu sözcükler “yardımcı eylem” olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca bu pasajda “ek” olarak sayılan eylem durumları Arapçada ek değil birer sözcüktür ve edatlar grubuna girmektedir. Anlaşılabilirlik açısından kimi zaman “ek” sözcüğü kullanılmıştır.

** Orijinal metinde bu sözcük “*Hygiaine*” olup “sağlıklıdır” anlamındadır ve bu sözcük Türkçede bir ad olduğu için eyleme uymamaktadır. Bu nedenle Babür çevirisinde “koşuyor” şeklinde bir örnekle olumsuzu alınarak verilmiştir. Aynı durum Latince için de söz konusu olabileceğinden Thomas Aquinas’ın vermiş olduğu örnekler de yukarıdaki gibi olmuştur.

çıkarmasını beklemiştir (1962: 45). Aristoteles'in eylem tanımında üç nokta öne çıkmaktadır. Öncelikle eylemlerin adlardan ayrılan yanlarını belirtmiştir çünkü eylemler zamanı vurgularken adlar, tanımından da çıkacağı gibi zamanı vurgulamamaktadır. İkinci olarak hiçbir parçasının ayrı ayrı bir şey imlememesi eylemi cümleden ayırmaktadır. Bu ikinci nokta adın tanımından da çıkmaktadır ancak yine adın tanımında bulunan uzlaşıya dayanan bir ses olması durumu eylemin tanımına alınmamıştır.

Thomas Aquinas'a göre Ammonius, Aristoteles'in cümleyle adları ayırmasına karşı bir cevap vererek "İnsan bir hayvandır" şeklindeki tanımın buna uymadığını göstermiştir. Çünkü bu örnekte verilen cümlede hem özne hem de yüklem birer addır. Ancak Thomas Aquinas'a göre bir cümle aynı zamanda "Yürümek hareket etmektir" örneğindeki gibi sadece eylemlerden de oluşabilmekte, böylece cümleyle eylemin ayrılmasına karşı da bir cevap verilebilmektedir (1962: 45).

Yine Thomas Aquinas, eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığı imleyerek cümleye olan katkısından yola çıkarak cümleyle ilgilerinin addan daha fazla olduğunu düşünmektedir. Oysa adlar cümlenin sadece maddi ve öznel bir ögesi durumundadır.

Eylemi ayıran üçüncü nokta ise zamanı vurgulaması olup bu yanıyla onu sadece adlardan değil sıfat-eylemlerden de ayırmaktadır. Aristoteles eylemin her zaman başka bir şeye yüklenen bir birim olduğunu söyleyerek adlarla sıfat-eylemlerin, öznenin de yüklemde bir parçası olabileceğini düşünmüş ama eylemlerin daima yüklemde bir parçası olabileceğini belirtmiştir.

Ancak eylemlerin özne olarak da kullanıldığı görülmektedir. "Yürümek hareket etmektir" örneğinde olduğu gibi "belirsiz tarzda eylemler"* (*verba infinitivi modi*) özne olabilmektedir. Yalnız Thomas Aquinas bu örneği verirken aslında bu konuda bir itirazın olabileceğini düşünerek tartışma açmayı ve böyle bir itirazın haklılığını irdelemeyi istemiştir. Çünkü Aristoteles "Kendi başlarına söylendikte eylemler ad olurlar çünkü söyleyen düşünüyü ortaya koyar, dinleyen alır-. ama bu biçimleriyle olup olmadığını anlatmazlar" (2002b: 16b 19-22) diyerek mastar halindeki eylemlerin ad olduğunu zaten belirtmiştir. Aynı şekilde İbn Sina'nın da eylemlerin mastar halindeyken birer ad konumunda olduğunu düşündüğü bir önceki kısımda söylenmişti.

Thomas Aquinas da bu noktayı yakalayıp belirsiz tarzda eylemlerin özne durumundayken ad gücünde olduğunu, bu durumun hem Grekçe hem de Latince için geçerli olduğunu eklemiştir. Bunun nedeni adların bağımsız bir varoluşu imlemesine karşı

* Thomas Aquinas mastar durumundaki eylemler için *verba infinitivi modi* (belirsiz tarzda eylem) adlandırmasında bulunmuştur (1962: 45).

eylemlerin hareketi veya tutkuyu imlemesidir. Hareket veya tutkuyu imlemenin de üç yolu söz konusudur. Birincisinde soyut bir kavramın içinde yer alan bağımsız bir varoluş, “hareket etmek”, “tutku” (duygulanım, etkilenim), “yürümek” ve “koşmak” gibi adlarla imlenmektedir. İkincisinde bir eylem tarzıyla imlenmektedir. İkincisinde bir eylem tarzıyla imlenmekte ve öznenin doğasında yer alarak özne görevi yerine getirmektedir. İkinci durumdaki eylemin farklı tarzları, hareketleri veya tutkuları yüklenip nitelemekte ve böylece imlenmektedirler. Üçüncüsünde ise hareketler veya tutkular akıl tarafından kavranmakta ve bir “şey” olarak imlenmiş olmaktadır. Belirsiz eylemler öznedeki bulunan eylemi imlemektedir. Bu nedenle Thomas Aquinas’a göre eylem olarak da alınabilirler, bir şeyi imledikleri sürece ad olarak da alınabilirler (1962: 46). Bu yorumuyla Thomas Aquinas, Aristotelesçi çizgisini bozmuş ve geleneği takip etmiştir.

Eylemlerin bir ad olarak kullanıldığı “‘Olgunlaşıyor’ bir eylemdir” gibi ifadeler de Thomas Aquinas açısından bir itiraz söz konusu olabilmektedir. Bu önermedeki “‘olgunlaşıyor” eyleminin imlemi biçimsel olarak bir şeyi işaret etmemektedir. Ama eylemin kendisi bir şey olarak alınmış, eyleme ait ses de maddi olarak kendisini imlemiştir. Böylesine maddi imlemelerde eylemler ve cümlelerin diğer bütün parçaları ad yerine geçmektedir.

Aristoteles, “(eylem) zamanla birlikte imlemektedir, örneğin ‘olgunluk’ bir adken ‘olgunlaşıyor’ bir eylemdir” ifadesiyle eylemin tanımını açıklamaktadır. Thomas Aquinas bu açıklamada “zamanla birlikte” imlemesi ve “başka bir şeye göre söylenen bir şey olması” şeklinde iki anlamın öne çıktığını düşünmektedir. Ama “hiçbir parçasının tek başına anlamlı olmaması” adın tanımında geçtiği için Thomas Aquinas’a göre burada yer almamıştır.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in eylemin zamanla birlikte imlemesine bir örnek verdiğini çünkü “olgunluk” gibi bir sözcüğün bir hareketi imlemediğini ama bir şeyin bir tarzı olduğunu, zamanla birlikte imlemediğini çünkü bir ad olduğunu göstermek istediğini bildirmektedir. Öte yandan “olgunlaşıyor” sözcüğü bir eylem olduğu için zamanla birlikte bir hareketi imlemektedir. Çünkü hareket zamanla ölçülmekte ve insanlar da hareketi ancak zamanla birlikte algılayabilmektedir. Zamanla birlikte imlemek demek zaman içinde ölçülmüş bir şeyi imlemek demektir. Bu yüzden zamanın esas olarak tek bir şeyi imlediği ve bunun da ad olduğu söylenebilir. Bununla beraber zamanla birlikte vurgulanan başka bir şey daha vardır ve o da eylemdir.

Aristoteles daha sonra eylemin her zaman başka bir şeye yüklenen bir im olduğunu söyleyerek bu başka şeyin bir özneye “ilgili” olduğunu veya bir öznenin “içinde” olduğunu kastetmiştir. Thomas Aquinas burada anlatmak istediğini belirginleştirmek için örneklemelere başvurarak “İnsan bir hayvandır” dediğinde, bir şeyin özneye “ilgili” ve ona özsel olarak yüklenmiş halde söylendiğini ama “İnsan beyazdır” dediğinde bir şeyin

öznenin “içinde” ilineksel olarak yüklenmiş halde söylendiğini bildirmektedir (1962: 47). Ancak eylemler hareketi veya tutkuyu ilineksel olarak imledikleri zaman, ikinci durumda olduğu gibi daima bir öznenin “içinde” olmak üzere imlenmektedirler.

Ancak Thomas Aquinas’a göre Boethius farklı düşünerek bu iki durumun da birbirinin aynısı olduğunu belirtmiştir (1962: 47). Oysa Aristoteles tikel evetleme eklemi (veya) kullanmakla bu iki durumun aynı olmadığını düşünmüştür. Bu nedenle Thomas Aquinas, Aristoteles’in eylemi daima şeylere yüklenenlerin bir imi olarak gördüğünü ama imlenen şeylere eylem tarafından bir şey yüklenmediğini düşündüğünü belirtmektedir. Yükleme işi ise daha çok bir birleştirmeye (cümle olma) ilgili olduğu için eylemler yüklemi imlemekten çok kendileri yüklenmiş şeyler olarak görülmelidir. Bu yüzden eylem daima bir şeye yükleniyor olan bir imdir çünkü tüm yüklem birleşimin (cümlelerin) oluşması için eylemlerle oluşturulmaktadır ve bu yükleniyor olan şeyin özsel veya ilineksel olması bir şeyi değiştirmemektedir.

Yine Aristoteles “olgunlaşıyor” ve “çürüyor” derken belli tip eylemleri tanımının dışında tutmuştur. Bu anlamda önce belirsiz eylemler (*verba infinitiva*) daha sonra da geçmiş ve gelecek zamanı gösteren eylemler dışarıda tutulmuştur.

“Olgunlaşmıyor” ve “çürümüyor” gibi eylemlere Thomas Aquinas kesinlikle eylem denemeyeceğini çünkü bu tip eylemlerin bir şeyin hareketini ve tutkusunu ortadan kaldırmayı imlediğini belirtmektedir. Yalnız bu sözcükler eylem tanımına tam olarak uymamalarına rağmen eylemin tanımına giren tüm parçalar buna başvurmuştur. Her şeyden önce eylemler zamanı imlenmektedir çünkü *Fizik*’te de dediği gibi hareketle ilgilidir ve hareketler zaman içinde gerçekleştiği için yoklukları (durağanlık) da zamanla ölçülmektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 48). Belirsiz eylemler de eylemler gibi daima yüklem parçası olmaktadır, çünkü olumsuzlama olumlamanın eksiltilmesidir. Bu nedenle bir şeyde bir şeyin olduğunu imleyen eylemlerde olduğu gibi belirsiz eylemler de hareket ve tutkunun olmadığını imlenmektedir.

Thomas Aquinas’a göre Aristoteles öncesi böyle belirsiz eylemler için kullanılan bir sözcük bulunmadığı için ilk kez Aristoteles böyle bir adlandırmada bulunmuştur. Bu adı kullanmasına gerekçe olarak da olumsuz olan böyle eylemlerin olanı da olmayanı da imlemesi olduğunu söylemiştir. Çünkü olumsuzluk eki yokluk anlamında değil basit bir olumsuzlama olarak alınmıştır. Eğer yokluk olarak alınmış olsaydı belirli bir öznenin de olması gerekli olacaktır. Bu arada belirsiz eylemler (*verba infinitiva*) olumsuz eylemlerden (*verba negativa*) farklıdır, çünkü belirsiz eylemler tek sözcüğün gücüyle (eylemin) alınırken olumsuz eylemler iki sözcüğün gücüyle (adın ve eylemin) alınmaktadır. Thomas Aquinas’ın belirsiz eylemin oluşumunu, eylem özne olmadan ve cümlelerin biçimsel yapısına giren diğer

ögelerle birleşmeden, tek başına olumsuzlanmasına göre açıkladığı görülmektedir. Çünkü yalın haliyle, tek başına “olgunlaşmıyor” gibi bir belirsiz eylem sadece “olgunlaşıyor” gibi belirli bir eyleme ve belirsiz bir özneye yönelmektedir. Oysa “Bu elma olgunlaşmıyor” gibi cümlenin içindeki bir olumsuzlama belli bir özneyi imleyerek bir değilleme yapmış ve hem adı hem de eylemi işin içine dâhil ederek (iki sözcüğün gücüyle) belirsiz değil, önermenin bütününü etkileyen olumsuz bir yapı ortaya koymuştur.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in “olgunlaştı” ve “olgunlaşacak” sözcüklerini eylem durumları olarak gördüğünü ve eylem tanımının dışında bıraktığını bildirmektedir (1962: 49). Çünkü esasında şimdiki zamanda beliren eylemler tam olarak eylem olduğu için gelecek zamanda beliren “olgunlaşacak” ve geçmiş zamanda beliren “olgunlaştı” sözcükleri birer eylem değildir. Bunlar eylem durumları olup şimdiki zamandan öncesini ve sonrasını imlemektedirler. Aristoteles burada özellikle “şimdiki zaman” demekle, “şimdi” dememektedir. Çünkü “şimdi”, “an”ın içinde ve bölünemez bir yapıda olduğu için “an”da ne hareket ne ne eylem ne de tutku söz konusudur. Şimdiki zaman ise ölçülebilir eylemlerin başladığı bir zaman olarak alınmış ve henüz eylemler bitmemiştir. Buna göre geçmiş ve gelecek zamanı imleyen eylemler aslında bu terime uymamaktadır çünkü eylem ya bitmiş ya da olacaktır, yani şimdiki zamana göreli bir durum söz konusudur.

İşte bu nedenle geçmiş ve gelecek zamana bağlı eylemler şimdiki zamanı imleyen eylem durumları olarak adlandırılmıştır. Çünkü geçmiş ve gelecek şimdiye göre olup şimdinin olmuş hali geçmiş, şimdinin olacak hali de gelecektir.

Eylem durumları İbn Sina tarafından bu şekilde analiz edilmemiş, Grekçede bir eylemin yalın haldeyken daima şimdiki zamanı göstermesinden dolayı geçmiş ve gelecek zaman çekimleriyle oluşan hallerinin birer eylem durumu olduğu söylenmişti. Ayrıca bu konu üzerinden İbn Sina uzun ve ayrıntılı bir Arap dili grameri incelemesi yapmıştı. Thomas Aquinas’ın bu anlamda yapmış olduğu belirlemelerin İbn Sina gibi gramer açısından değil daha felsefi ve mantıkla ilgili olduğu söylenebilir.

Eylemlerin çekim eklerinin durum, zaman, sayı ve kişi açısından çeşitli türleri olmasına rağmen sayı ve kişi açısından olan çeşitleri birer eylem durumu değildir. Çünkü bu çeşitlerinde eylemler öznenin bir parçası olup hareketin bir parçası değildir. Ancak zaman hareketi imlediği için eylem durumunu (geçmiş ve gelecek zamanı) da oluşturan şeydir. Buyruk ve dilek-istek bildiren durumlar bunun için geçmiş ve gelecek zaman eylemleri gibi eylem durumu olarak adlandırılmamaktadır. Aynı şekilde şimdiki zamanda haber bildiren sözcükler de eylem durumu değil, eylemdir.

Aristoteles eylemleri tek başlarına ad olarak görerek eylemlerle adlar arasında bir benzerlik kurmuştur. “Olgunlaşıyor’ bir eylemdir” örneğinde olduğu gibi eylemler ad yerine de kullanılabilir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in aslında yukarıdaki gibi bir ad durumunu anlatmak istemediğini, adı başka bir şekilde alarak bir “şey”i imleme anlamını göstermek istediğini düşünmektedir. Hareket etmek veya hareket ettirilmek zaten belli bir şey olmak demek olduğu için eylemler de bunların adı durumundadır. Hareket eden şeyleri imledikleri için bu adlar altında kavranmaktadır. Eylemlerden ayrı biçimde olan adlar şeyleri belirli bir durumda imlemekte, yani şeyler bağımsız birer varoluş olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle adlar özneleştirilmekte veya yüklemleştirilmektedir.

Eylemlerin adlar gibi olduğunu göstermek isteyen Aristoteles eylemin bir şeyi imlediğini söylemiş ama eylemlerin de tıpkı adlar gibi olanı ya da olmayanı imlemediği belirterek, eylemlerin doğru veya yanlış olamayacağını göstermek istemiştir.

Bu bağlamda Aristoteles öncelikle eylemlerin bir şeyleri imlediği zaman ad olabileceğini belirtmiştir. Kanıtlamasına devam eden Aristoteles, eylemlerin bir düşünceyi imleyen seslerle söylendiğini ve bu sesler işitildiği zaman zihinde bir şeyin anlaşılmasının, o şeyin kendisine de uygun olacağını bildirmiştir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 50). O halde Aristoteles eylemin anlamlı bir ses olduğunu ve işitildiğinde zihne bir şey getirdiğini iddia etmiştir. Bu anlamda zihin, bir ses işitildikten sonra kalan kısmı (eylem hareketliken) hareketsiz bir şekilde oluşturmaktadır.

Ancak, Thomas Aquinas’ın yorumuna göre Aristoteles bu konuda hatalı görünmektedir, çünkü sadece mükemmel cümleler akli böylesine durağan kılmakta, ad ve eylemler ise kendileriyle ilgili söylendikleri zaman durum böyle olmamaktadır. Bu anlamda örneğin “insan” dendiğinde işiten kişi bu sözün insanla ilgili olduğunda tereddüt etmediği gibi, “koşuyor” dendiğinde de bunun anlamı konusunda tereddüt etmez.

Thomas Aquinas böyle bir eleştiriye cevap olarak, “akıl iki yönlü bir işlemi vardır ve bir ad veya bir eylem kendini bildirdiğinde de akıl ilk işlemine göre işitilen şeyden, bir şeyin onunla ilişkisine göre basit bir kavrayışı oluşturmaktadır” demektedir. Bu arada zihin ad ve eylemlerin söylenmesinden önce belirlenmemiş olup adlar ve eylemler kendi kendilerini belirlemediğinden akıl ikinci tip işlemiyle bu belirlemeyi yapmaktadır. Daha önce söylendiği gibi akıl bu ikinci işlemi birleştirme ve ayırmadır ve bu işlem olana dek eylemler ya da adlar işitenin zihninde tek başlarına bu belirlemeyi yapamamaktadırlar.

Aristoteles daha sonra eylemlerle ilgili, “bir şeyin olup olmadığını imlemezler” diyerek işte bu birleştirme ve ayırma tarafından henüz bir şeyin imlenmediğini anlatmak istemiştir. Bu olmadan eylemlerin henüz “”tek başlarına doğruluk ya da yanlışlıkları da söz konusu

olamamaktadır. Aristoteles'in kanıtlamaya çalıştığı ikinci şey bu olup eylemler "aracılığıyla" doğruluğun ya da yanlışlığın imlendiğini söylemiştir. Bir başka deyişle "dır" (olan) belirli eylemi ve "-olmayan" belirsiz eylemi aslında diğer eylemlerden daha çok yanlışlığı ve doğruluğu imlemektedir (1962: 51). Buradan çıkarılabilecek sonuç ise hem Aristoteles'in hem de Thomas Aquinas'ın gerçek eylem olarak kopulayı görmüş olmalarıdır.

Bu noktada Aristoteles, eylemlerin bir şeyin olduğunu ya da olmadığını imlemediğini düşünmüştür. Belirli eylemler "olan"ı anlatıyordur, çünkü örneğin "koşmak" aslında "koşuyor olmak"tır. Belirsiz eylemler de "olmayan"ı anlatıyordur, çünkü örneğin "koşmamak" aslında "koşmuyor olmak"tır. Buna rağmen hiçbir eylem bir "şey"in (varoluşun, nesnenin) olduğunu ya da bir "şey"in olmadığını anlatmamaktadır.

Bu iddiasını geliştirmek için Aristoteles "olmak" ve "olmamak"ın sadece "olan" (-dır) dendiğinde bile bir nesne imlemediğini belirtmektedir. Ancak yukarda "olan"ın (-dır) diğerlerine göre daha fazla bir şeyi, nesneyi imlediği de vurgulanmıştır.

Thomas Aquinas'a göre eylemlerin bir şeyin olduğunu ya da olmadığını imlememesi durumunu kanıtlamak için Aristoteles burada "olmak"ın kökeni olarak "varlık"ı almış ve bunun da "hiçbir şey olmadığı"yı söylemiştir. Thomas Aquinas, yorumcu Alexander'ın ise Aristoteles'in varlıktan hiçbir şey anlamadığını çünkü "olmak"ın on kategoriyle söylenebilen bir şey olup bu kategoriler eklenmeden belirlenemediğini bildirdiğini düşünmektedir. Bu yüzden "olan" (-dır), bir şeyin "ne olduğunu" veya "ne olmadığını" imlememektedir.

Thomas Aquinas'ın aktarmasına göre Porphyrios bu pasajı başka türlü anlamıştır. Porphyrios'a göre "olmak", bir şeyin doğasını "insan" ya da "bilge"de olduğu gibi imlemez ama bir bağ oluşturur, bir birleşmeyi imler ve bu birleşme olmadan şeyler birleşik şekilde kavranamazlar (1962: 51). Ancak Thomas Aquinas Porphyrios'un bu konuyla ilgili açıklamasını bu haliyle tutarlı bulmamaktadır çünkü "olmak" bir şeyi imlemiyorsa sadece bir bağ olduğunu ve bir ad veya eylem olmadığını vurgulamıştır.

Bu nedenle Ammonius konuya daha farklı bir şekilde yaklaşarak "olmak"ın kendisinin hiçbir şey olmadığını ve doğal olarak da doğruluğu ve yanlışlığı imlemediğini belirtmiştir. Bunun nedeni de Aristoteles'in böyle bir imlemenin ancak birleşimle olabileceğini bildirmesidir. "-ile imlemek" Ammonius'a göre zamanla imlemek değil "bir şeyle imlemek" anlamındadır ve bir diğer şeye katılarak bir birleşimi imlemektedir. Ancak Thomas Aquinas'a göre bu açıklama Aristoteles'in kastettiği şey değildir. Çünkü adlar ve eylemler doğruluk ve yanlışlığı imlememekte ve üstelik bu durum Aristoteles'in "olmak"ı özel bir şey olarak almasına rağmen böyle olmaktadır.

Bu nedenle Aristoteles'in ne dediğini iyi anlamak için dikkat edilmesi ve onun sadece eylemlerin var olan veya var olmayan bir şeyi imlemediğini ama "olmak"ın var olan veya var

olmayan bir şeyi imlediğini vurguladığının bilinmesi gerekmektedir. Eğer “olmak” sözcüğü var olan bir şeyi imliyorsa temel olarak varoluşu vurguluyordur. Ancak “olmak” sözcüğü birleşimi imlememekte (çünkü birleşimi “olan” veya “-dır” imlemektedir) şeylerin varoluşunu birleşimle imlemektedir. Birleşimle yapılan böylesi imlemeler doğruluk ve yanlışlık için yeterli değildir çünkü doğruluk ve yanlışlık içeren birleşimlerin tutarlılığı, birleşimle olan bağı olmazsa anlaşılammamaktadır.

Aristoteles’in “olmak”ın kendisi derken ne demek istediği açıktır çünkü Aristoteles “olan” (-dır) eylemi aracılığıyla kanıtlanma yapmaktadır. Hiçbir eylem bir şeyin var olduğunu ya da var olmadığını imlemez, çünkü “olan” sadece kendini imler ve varoluşu imlemesine rağmen şeylerin var olduğunu imlemez. Çünkü “olmak”ın kendisi bir tür birleşim gibi görünmekte, böylece de “olan” eylemi “olmak”ı imleyerek doğru ya da yanlış olan bir birleşimi imlemektedir. Bu nedenle Aristoteles bu tür açıklamalar ekleyerek birleşimi önce açıklamış, “olan” eyleminin imlemesinin birleşik şeyler olmadan anlaşılammayacağını söylemiştir. Bu nedenle birleşimin anlaşılması bu tip dış unsurlara bağlı olup bunlar eklenmeden birleşimin anlaşılması tamamlanamamakta ve doğru ya da yanlış olamamaktadır.

Böyle olunca Aristoteles “olan” eyleminin birleşimle imlediğini çünkü bunun birleşimi esas olarak değil sonuç olarak imlediğini belirtmektedir. İmleme, gerçekteki durumun mutlak olarak algılanmasıdır çünkü “olan” basitçe ve tam anlamıyla söylenmiş, böylece “hareket içinde olmak”ı imlemiş ve bu yüzden de bir eylem durumu içinde imlemiştir. Bununla birlikte “olan” eyleminin esas olarak imlemesi ortak olan formların gerçekliğidir ve bu formlar özsel de ilineksel de olabilmektedir. Bu nedenle formların ya da hareketlerin öznedeki o andaki gerçeklikleri imlenmek istendiğinde mutlak ya da görelî olarak “olan” eylemiyle imlenmektedir. Mutlak olarak imleme şimdiki zamana göre, görelî olarak imleme ise geçmiş ve gelecek zamana göre olmaktadır. Çünkü “olan” eylemi birleşimi esas olarak değil sonuç olarak imlemektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 54).

Sonuçta Thomas Aquinas, Aristoteles’in her türlü eylemin bir varoluşu, bir nesneyi değil, onların özsel ya da ilineksel formlarını, özelliklerini imlediğini bildirmektedir. Bu anlamda esas eylem olan şimdiki zaman eylemleri böyle bir durumu mutlak olarak imlerken diğer zamanlarda kurulan eylemler görelî olarak imlemektedirler. Eylemler bağlamında kopula da temel bir eylem olarak oluşturulmuş ve kopula da dâhil olmak üzere tek başlarına eylemlerin varlığı bildirmeyeceği sonucuna varılmıştır.

Bu bölümün değerlendirilmesinde İbn Sina’ya nazaran Thomas Aquinas’ın ayrıntıcı yanının daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Ancak baştan itibaren Thomas Aquinas’ın, İbn Sina’nın yorumları üzerine bu ayrıntıları geliştirebildiği de ayrı bir gerçekliktir.

7. YORUM ÜZERİNE, 4. BÖLÜM

Orijinal metin cümle ve önermeyi konu alarak tanımlayan ve açıklayan kısa bir bölümden oluşmaktadır. İbn Sina da bu tanımdan yola çıkacak ve cümleleri ele alarak haber bildiren cümleler olan önermeleri açıklayacaktır. Bu konuda Aristoteles'ten farkı, basit ve bileşik önerme ayrımı yapması ve basit önermelerin kesin önermeler olarak temelde bulunarak bileşik önermeler oluşturmasıdır. Aristoteles bileşik önermeleri incelemeyen İbn Sina özellikle koşullu ve ayırık koşullu önermeleri ele almış ve bunların da kesin önermeler olduğunu belirtmiş, olumlama ve olumsuzlamanın önermeler bağlamında tanımını, varlıkla ve birbirleriyle ilişkisini yorumlamıştır. Thomas Aquinas bu bölümün, Aristoteles'in önermelerin karşıtlarını oluşturmaya yönelik bir başlangıcı olduğunu düşünmektedir. Thomas Aquinas da İbn Sina gibi cümleleri sınıflayarak doğru olabilen cümlelerin önermeler olduğunu belirtmiştir.

7.1. ARİSTOTELES, PERİ HERMENEİAS, 4. BÖLÜM:

“TÜMCE” (CÜMLE) (16b 26-17a 7)

Aristoteles bu bölümde öncelikle cümleyi (tümce) tanımlamış sonra bu tanımını açıklamış ve devamında önceki üç bölümde yaptığı gibi ayrımlarını göstererek önermeyle farkını ortaya koymuştur. Önermelerin temel özelliklerini belirleyerek, artık 4. bölümden itibaren kitabının asıl konusuna giriş yapmıştır.

Bu bölüm asıl olarak cümlenin tanımını ve önermenin bir cümle çeşidi olarak özelliğini belirleyen iki kısımdan oluşmuştur. Anlaşılabilirlik için tümce yerine daha yaygın olan cümle terimi kullanılacaktır. Babür'ün Türkçe çevirisindeki pasajda geçen “kapı” örneği, orijinalinde Grekçe *anthropos* (insan) ve “top” örneği yine orijinalinde Grekçe *mus* (fare) olarak verilmiştir. Muhtemelen Babür, Grekçe bu örneklerin Türkçe karşılıklarının metindeki gibi hecelerine ayrıldığında tek başına anlamlı olmalarından yola çıkarak hecelerine ayrıldığında anlamsız olacak şekilde asıl örnekleri diğerleriyle değiştirmiştir.

16b 26-17a 2 “*Tümce, evetlemeler olarak değil sözcükler olarak tek başına anlamlı parçaları olan anlamlı bir sestir. Diyesim, örneğin ‘insan’ bir şey imler, ama olup olmadığını söylemez (oysa bir şey eklenecek olursa, evetleme ya da değilleme olacaktır). Kapı’nın bir tek hecesi anlamlı değil; ‘top’ta ‘op’ anlamlı değil, burada yalnızca ses. Oysa birleşik adlarda bir şeyler imler ama, söylediğimiz gibi, kendi başına değil. Her tümce, doğal araç olarak değil, dediğimiz gibi uylasımsal bir söz olarak anlamlıdır.*”

Öncelikle Grekçe orijinal metinde *logos* (λόγος) olarak geçen sözcüğün çeşitli anlamlara geldiğini belirtmekte fayda olacaktır. Konuşma, cümle, söz, akıl, hakikat gibi çok çeşitli anlamları olan *logos*, bu tezde temele alınan Babür'ün Türkçe çevirisinde "tümce" (cümle), Atademir'in Türkçe çevirisinde "söz", Thomas Aquinas'ın aslı Latince olan ve Oesterle tarafından yapılan İngilizce çevirisinde "söz" (*speech*) olarak geçmektedir. Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de esas olarak önermeleri ele aldığı düşünülürse bu çevirilerin tümünün de anlatmak istediği aslında konuşmaya ait anlamlı olan en küçük birleşik birim ya da birimlerdir. Daha önce söylendiği gibi, geçtiği bağlama uygun olarak kimi zaman söz, kimi zaman konuşma, kimi zaman da cümle sözcüğü bu anlamda işlevsel görünmüş esnek bir kullanım tarzı tercih edilmiştir. Ancak bu konu bağlamında kullanılan "cümle" terimi daha anlamlı kabul edilmiştir.

Her zamanki gibi önce ele aldığı konunun tanımıyla işe başlayan Aristoteles bu kez de ilk olarak cümlenin tanımını vermiş ve daha sonra bu tanımını örneklerle açıklamıştır. Ona göre cümle, temel parçaları olan adlar ve eylemlerin veya diğer bileşenlerinin herhangi bir konuda olumlama (veya olumsuzlama) yapmadığı (çünkü daha önce anlatıldığı gibi yapamaz, yargıda bulunamaz) ama tek başlarına anlamlı (ad ve eylemler böyledir) sözlerden oluşan, (ve bir bütün olarak kendisi de) anlamlı olan sestir.

Cümlenin parçalarının tek başına bir yargıda bulunmadığını açıklamak için örnelemeye başvuran Aristoteles, "insan" sözcüğünün bir şey imlediğini ama bir şeyin olup olmadığını söylemediğini, bunu söyleyebilmesi için bir ekleme yapılarak evetleme ya da değilleme olması gerektiğini belirtmektedir. Verilen örnek yani "insan" sözcüğü bir ad olarak daha önceki konularda anlatıldığı gibi "insan"a ait bütün özellikleri zihinde bir kavram olarak imlemekte ama biçimsel olarak bir cümle formunda olmadığı için bir şeyin olduğunu ya da olmadığını imlememektedir. Bunu yapabilmesi için özne, yüklem ve kopula gibi en azından üç bileşene sahip olması ve bir cümle şeklinde belirmesi gerekmektedir. Böyle bir cümle elbette ya özneyle yüklemi kopula aracılığıyla birleştirecek ve olumlu bir yapıda olacak, ya da özneyle yüklemi kopula aracılığıyla ayıracak ve olumsuz bir yapıda olacaktır.

Daha önce belirtildiği gibi, Babür Türkçe çevirisinde Aristoteles'in *Anthropos* (insan) ve *Mus* (fare) olarak vermiş olduğu örnekleri "kapı" ve "top" şeklinde değiştirmiştir. Bu anlamda Aristoteles, "kapı"nın bir hecesi ya da "top"un bazı harflerinin tek başına anlamı olmadığını ad konusunda zaten açıklamış olduğu için, bunu tekrar etmenin anlamsız olduğunu söylemektedir. Yine adlarda açıklamış olduğu gibi birleşik adların parçalarının da bütünde imlediği anlamı imlemesi söz konusu değildir.

Tanıma ait açıklamasının son kısmında seste yapmış olduğu belirlemeyi tekrar eden Aristoteles, cümlenin veya cümlelerin doğal bir araç olmadığını, uzlaşimsal olduğunu

vurgulamaktadır. Dilin bir araç olması iletişimi gerçekleştirme, zihindeki kavramı imleme yönünde bir açıklama olup insanların farklı dillerde farklı seslerle uzlaşım sal olarak sonradan oluşturdukları bir yapı olmasına dikkat çekmektedir. Daha önceden açıklanan dilin doğal veya uzlaşım sal olma tartışmasına, okuyucunun önceki konuları bildiğini varsayarak yeniden girmemiştir.

17a 3-7 “Ancak hepsi değil, yalnızca doğruluk ya da yanlışlık taşıyanlar bildirsel olur. Hepsinde doğruluk ya da yanlışlık bulunmaz, örneğin dilek de bir tümcedir ama, ne doğru ne de yanlış. Ötekileri bir yana bırakarak –çünkü Retorike ile Poetike’ye daha yakın bir konu-, bildirsel tümceye bakalım.”

Artık ele aldığı asıl konu olan önermeye geçen Aristoteles, önermenin diğer cümlelerden farkını açıklamıştır. Dilek, istek bildiren “Yarın sinemaya gitsem” gibi cümleler bir doğruluk değerine sahip olmadıkları için önerme değildirler. Aristoteles önerme yapısına sahip olmayan emir, dua, istek içerikli cümleleri *Retorik* ve *Poetik* adlı eserlerine atıf yaparak orada ele alınıp açıklandığını belirtmektedir. Önerme olmanın koşulu bir bildiri, bir beyanda bulunmaktır. Bir şey bildiren cümleler o şeyi imledikleri için o şeye uygun olup olmamalarına göre doğru ya da yanlış olmaktadırlar. Sonuçta önermenin doğru ya da yanlış bir yargı, bir haber, bir bildiri içeren cümle olduğu belirlenmiş ve sonraki bölümde açıklanacağı belirtilmiştir.

7.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, BEŞİNCİ FASIL:

“SÖZ (CÜMLE); HABER OLAN SÖZÜN (ÖNERME) HABER OLMAYAN SÖZDEN (CÜMLE) AYRIŞTIRILMASI” (16b 26-17a 7)

5. fasıl on üç paragraf halinde düzenlenmiştir. İbn Sina Aristoteles’in ele aldığı konuların dışına pek çıkmamıştır. Cümle yerine “söz” kavramını kullanarak önerme konusunu ele almış yine Aristoteles’in açıklamaları doğrultusunda kendi örneklerini ve Arap dilini kullanarak yorumlamalarda bulunmuştur. Türkçe çeviride *lafız* ve “söz” ayrı anlamlarda da geçtiği için bu tezde çeviride geçen “söz” yerine dilde ortaklık sağlama amacıyla Babür çevirisindeki “cümle” terimi tercih edilmiştir. Daha önceki fasıllarda zaten *lafız* yerine “söz” teriminin kullanıldığı belirtilmişti.

(38) Cümlelerin öncelikle bileşik bir yapıda söz (*lafız*) olduğunu belirten İbn Sina bileşik sözlerin kendilerine ait parçalarının da anlamlı olması gibi, parçalarının tek başlarına alındıklarında anlamsız olmadıklarını hatırlatmaktadır. Cümleye ait anlamlı olan bu sözler tek başlarına yine de bir olumlamayı veya olumsuzlamayı imlemezler. Bunun olabilmesi için sözlerin “İnsan yazandır” örneğinde olduğu gibi bir araya gelerek bir cümle bütünü

oluşturmaları gerekmektedir. Bu cümle bütünlüğü içinde bir parça olan “insan” bütünün içinde bir şey imlemekte, bütün içinde anlam kazanmakta ve doğruluk veya yanlışlık imlemektedir. Ancak bütünün içindeki “insan” sözü bir parça olarak, kendi parçasının anlamsız olması gibi değildir, anlamlıdır. İbn Sina burada önceki konularda geçen bilgileri tekrar ederek hatırlatmakta ve “abdullah”* (Allah’ın kulu) gibi bileşik bir sözün parçasının tek başına bütündeki imlemesini yapmadığı için anlamsız olmasına benzer şekilde cümlenin parçalarının da tek başlarına anlamlı olmalarına rağmen bütündeki imlemeyi yapmadığını, bu parça halleriyle doğrudan değil ilineksel olarak imlediğini söylemektedir.

(39) Daha sonra Aristoteles’in cümlelerin doğal araç olmadığı, uzlaşmayla belirlenmiş olduğu açıklamasına geçen İbn Sina, cümlenin de uzlaşıyla olduğunu ve bu yanıyla da yalın veya basit sözcüklere (adlar, eylemler gibi) benzediğini belirtmektedir. İbn Sina bir itirazı değerlendirmeye alarak, basit sözcüklerin imledikleri anlamı imlemelerinde bir zorunluluk bulunmadığı ve bunun uzlaşıyla olduğunu ama bir kez bu gerçekleştiğinde oluşturulan bileşimin (cümle) kendisinin özel bir yapıya bürünerek uzlaşıyla değil zorunlu olarak belirlemekte olduğu şeklindeki iddiayı eleştirmiştir. Bu iddiayı dile getirenler bu bileşimin (cümle) böyle zorunlu olarak belirmesinin nedenini anlamın bunu zorunlu kılmasında bulmaktadırlar. İbn Sina bu düşünceye katılmamaktadır çünkü ona göre bileşimi oluşturan basit sözcüklerin kendilerinde bir zorunluluk olmadığına göre temelde farklı basit sözcüklerle de bileşim oluşturulabilme olasılığı taşımakta ve bu da zorunluluğu ortadan kaldırmaktadır. Ancak bu iddianın haklı olduğu nokta bileşimin kendisinin uzlaşıyla değil zorunlu bir yapıda gerçekleşiyor olmasıdır. Bu zorunlu yapı ona göre özne yüklem bağı ve bunun dışında kalan çeşitli bileşenlerin bileşimi oluşturması anlamındadır yoksa örneğin bir ad tamlaması veya cümlenin öğelerinin dizilişi dilden dile farklılık gösterebilmektedir.

(40) İbn Sina bu paragrafta bazı cümlelerin biçimsel yapısının cümleye uygun olmamasına ve bir tamlama gibi belirmesine rağmen anlamsal olarak bir cümle ifade ettiklerini söylemektedir. Bu anlamda örneğin “düşünen ölümlü canlı” sözünde geçen bütün terimler aslında birbirini tamamlayan ve sanki tek bir kavramın tanımına ya da tasarımına yönelik yapıdadırlar. Ona göre bu söz aslında gizli bir biçimde parçaları arasına “ki o” bağı getirilmiş bir şekilde imlemektedirler. Böylece aslında “canlı ki o, ölümlü ki o, düşünendir” demek mümkün olmaktadır. Yani İbn Sina bazı ifadelerin sentaks kurallarına uygun olmasa da semantik açıdan bir önerme olabileceğini düşünmektedir (2006: 30).

(41) Buradan çeşitli yapıda beliren cümle biçimlerine geçiş yapan İbn Sina önce cümlelerin ruhtaki anlamları imlediğini ve imlemeyi yapmanın değişik cümle biçimleriyle

* Özel ad olarak örnek verilmediği için küçük harfle başlamaktadır.

olabileceğini belirtmektedir. İmleme eğer sadece kendisi için yapılmışsa yani imlediği anlamın kendisine yönelmişse İbn Sina buna “haber” imlemeleri adını vermektedir. Orijinal metinde geçen “bildiri” tarzıyla “haber” tarzı aynı anlamdadır. O halde bir haber ya da bildiride bulunan imlemeleri (burada aslında cümle) İbn Sina ayırarak farkını belirleyecektir. Çünkü ona göre haberin dışında dilek, şaşkınlık gibi çarpık formda beliren cümleler de söz konusudur ama bunlar kendisi için değil karşıdaki kişiye olmasını istediği başka bir şey için söylenmiş sözlerdir. Bu tür çarpık formların tümünün İbn Sina bir habere dönüştüğünü söylemektedir. Bunu ilerdeki satırlarda belki açıklayacaktır ama önceki bilgiler ışığında ve şu aşamada dilek, istek, soru, şaşkınlık gibi bozuk formda beliren cümlelerin de gizli biçimde bir önerme yapısına sahip olduğunu iddia eder gibi görünmektedir. Çünkü “keşke bir arabam olsa” diyen bir kişi, bu bağlamda aslında, araba sahibi olmayı istediğini ve araba sahibi olmanın iyi veya faydalı bir şey olduğunu bildirmektedir, denilebilir.

Buradan soru formundaki imlemelere ve cümlelere geçen İbn Sina, muhataptan bir imleme istenirse soru cümlesinin, yukarıdan aşağıya bir şey yapılması istenirse emir cümlesinin, aşağıdan yukarıya bir şey yapılması istenirse yakarış ya da dilek cümlesinin imlendiğini belirtmektedir. Böylece cümlelerin çeşitli çarpık formlarıyla haber formu arasındaki ayrımları açığa çıkarmış olmaktadır.

(42) Ancak en sonunda İbn Sina bilimlerde geçerli olan formun haber tarzındaki bileşimler olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bu tür bileşimler birbirini sınırlamakta ve aralarında bir bağ oluşturarak doğrulama yapmaya olanak sağlamaktadır. Bu yapıda beliren bileşimler ise tanımlar, hayaller (resimler) ve tasarımlardır. Haber tarzındaki bu tür bileşimlerle kıyaslar oluşturularak doğrulamalar yapılabilmekte ve kesin yapıda sözler, cümleler ortaya konabilmektedir.

(43) Kesin olan cümleler az önce söylendiği gibi doğru ya da yanlış olabilmekte ancak çarpık formda olan cümleler bir doğruluk değerine sahip olamamakta ve dolayısıyla kesin de olamamaktadır. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Sina da bu tür bozuk formların hitabet ve şiir alanında incelenmesi gerektiğini belirtmektedir (Aristoteles, 2002b: 17a 4-5).

(44) Bu andan itibaren önermelerin kesin birer cümle olduğunu belirleyen İbn Sina önermeleri açıklamaya geçmektedir. Ona göre, bu tür kesin cümlelerde olumlama ya da olumsuzlama yapılarak bir anlamın diğer anlama bağlanmasıyla ilgili bir yargıda bulunmaktadır. Ancak Aristoteles bileşik önermeleri almayıp basit önermelere yönelmesine rağmen, İbn Sina daha baştan koşullu önermelere yönelerek örneklerini de bunlarla ilgili sergilemiştir. Böylece İbn Sina öncelikle basit önermelerle bileşik olanlar arasında bir ayırım yapmış ve bağın sadece özne ve yüklemden oluştuğu bu tür kesin önermelerin basit ve yüklemli olduğunu ama bunun dışında da kesin önermelerin olduğunu

göstermiştir. Örneğin, “Güneş doğmuşsa gündüz vardır” kesin önermesinde ön bileşenle art bileşen arasında bir bitişme bağı olumlanarak kurulmakta ve ikincinin, birincinin ardından geldiğiyle ilgili bir yargıda bulunmaktadır. Bu anlamda ayırık koşullu (bağdaşmaz seçeneklilik) önermeleri de örnek veren İbn Sina “Ya güneş doğmuştur ya da gece vardır” sözünde bir ayırıklık bağı (inatlaşma) olumlanmaktadır.

Koşullu ve ayırık koşullu önermelerin parçalarını (bileşenlerini) oluşturan basit önermelerin de bir bileşim olduğu belirten düşünür bu parçaların her birinin de bir bağla kesin birer yargı bildirdiğini belirtmektedir. Elbette burada İbn Sina’nın bağ (*nispet*) sözüyle kopulayı kastettiği anlaşılmaktadır. Basit önermelerde bu bağ kopulayla kurulurken bileşik önermelerde görüldüğü üzere bağ eklemelerle (burada “ise” ve “ya...ya” ile) kurulmaktadır. Bu iki tip önermeden ilkinde “koşullu” (şartlı) ikincisine ise “ayırık” önerme adını vermektedir (2006: 31).

(45) Buradan konunun yani öznenin aynı olduğu ama yüklem bileşik olabileceği önerme tiplerine geçiş yapan İbn Sina üç tip bileşim belirlemiştir. Buna göre birincisi olan “Zeyd canlıdır” önermesi sadece basit iki terim ve iki anlam arasında kurulan basit bir önerme şeklindedir. İkincisinde iki parçadan birisi bileşik görünümde ancak bu bileşimin yerini basit bir anlam alabilmektedir. “Zeyd düşünen ve ölümlü bir canlıdır” cümlesinde “düşünen ve ölümlü bir canlı” bileşimi aslında “insan” basit sözüyle ifade edilebilmekte ve aslında “Zeyd insandır” anlamı çıkmaktadır. Üçüncüsü ise “İnsan yürüyor cümlesi bir önermedir” cümlesi olup aslında burada özne durumundaki “insan yürüyor” cümlesi özne konumunda olup, bu basit ifade üzerine bir yüklemelemede bulunulmuştur. Sonuçta bu üç tip önerme de basit önerme yapısındadır.

(46) Buradan önermelerdeki bağı olumlu veya olumsuz olabilme durumuna geçen İbn Sina yüklemli basit önermelerin olumluda yüklem öznedeki bulunduğu (İnsan canlıdır), olumsuzda ise (İnsan canlı değildir) yüklem öznedeki bulunmadığı yargısına karar verildiğini bildirmektedir. Koşullu önermelerde ise ön bileşen olduğunda art bileşenin de olduğu yargısı verilmekte ama basit önermelerde olduğu gibi yüklem onda olduğu söylenmemektedir.

(47) Bu paragrafta yeniden basit kesin yüklemli önermelere dönen İbn Sina, bu tip önermelerin en basit halinin olumlu olduğunu ve olumsuzun ondan sonra geldiğini belirtmektedir. Koşullu önermelerin ise asıl olarak tek bir önerme olmadığını birden fazla önermeden oluştuğunu bildirmektedir. Bu tip koşullu önermelerde ön bileşen (*mukaddem*) ve art bileşenin (*tali*) kendi başına bir anlamı olsa bile bir bütün olarak, “ise” eklemiyle kurulmalarından sonra ön bileşenin gerçekleşmesi durumunda art bileşen de gerçekleşirse doğruluk değerini bir bütün olarak kazanabilmektedir. Çünkü burada asıl olarak önermenin formu çarpıtılmaktadır. Aynı durum “ya...ya” eklemeli önermeler için de geçerli olmakta, biri

kabul edildiğinde diğeri yanlış olmaktadır ama tek başına parçalarının (bileşenlerinin) bir değeri bulunmamaktadır.

(48) Bu konuda olumlama ve olumsuzlamayı ele alan İbn Sina bunlara ait yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre yüklemler temel olarak olumlu bir yapıda belirmektedir. Yüklemler olumluda özneye bağlanmakta ve yüklem bir “varlık bağı”ndan oluşmaktadır. Oysa Aristoteles yüklem bir varlık, bir nesne bildirmediği söylenmiştir ve fakat burada bunun dışında bir yorumun çıktığı görülmektedir. Olumsuz bağlanmalarda ise bu bağ yani varlık bağı ortadan kalkmaktadır. İbn Sina’ya göre her yokluk varlık temelinde ve varlığa göre belirlenmektedir. Varlık bu anlamda yokluğa muhtaç değildir, tam tersine yokluk varlığa muhtaçtır. O nedenle olumsuzlama, varlığın ortadan kaldırılmasına verilen addır.

Olumlama var olanı bildirdiği için (*vucudi*) olumsuzlamaya ihtiyaç duymamakta onunla birlikte bulunmamaktadır. Tam tersine olumsuzlama olumlama muhtaç durumdadır. Bu anlamda örneğin “göz, körlükte mevcuttur” demek doğru değildir tam tersine “körlük, gözün yokluğudur” şeklinde bir tanım doğru olacaktır. Bu durumda olumlama, olumsuzlamanın bir parçası değil olumlamanın kaldırılması şeklinde anlaşılmalıdır.

(49) Olumsuzlanan anlam, şeylerin kendisinde mevcut değildir ama olumsuzlamanın biçimsel yapısı olan değilme “söz”ünde (-değil, -olmayan, -mez, -ma gibi) ve olumsuzlamanın kendisinde vardır. İbn Sina’ya göre olumsuzlanan şeyin veya varlıkta olumsuzlama yapılan şeyin kendisi yoktur; o varlık o olumsuzlamaya dâhil değildir. Olumlama olumsuzlamada bulunamaz çünkü bu olumlamanın ortadan kalkması ve sadece olumsuzlamanın kalması demektir. Oysa varlık, İbn Sina’ya göre olumlama ibarettir ve varlık olmadan olumsuzlama yapılamamaktadır. Yani İbn Sina yokluk ve ortadan kaldırmanın aslında varlık ve oluşu içerdiğini, olumsuzlamanın içinde olumlamanın olduğunu düşünmektedir. Bunun tersi yani olumsuzlamayı olumlamanın içine dâhil etmek mümkün değildir, o zaman olumlama kalmaz ve her şey olumsuzlamadan ibaret olurdu. Burada aslında İbn Sina bir şekilde İlkçağ felsefesinin temel problemlerine değinmekte ve çelişki durumunu ele almaktadır. Böylece Herakleitosçu bakış açısının eleştirisi Aristotelesçi bir tarzda gerçekleşmektedir. Bu anlamda İbn Sina olumlama ile olumsuzlamanın da bir arada olamayacağını çünkü o zaman olumsuzlamanın içinde olumlamanın ne potansiyel ne de aktüel olarak bulunabileceğini düşünmektedir (2006: 34). Yine olumsuzlamanın içinde olumlamanın bulunması bu ikisinin birlikte bulunması da değildir çünkü ona göre çift tekte ve tek de çiftte mevcuttur ama bu ikisinin aynı anda bulunması, hem tek hem de çift olması

anlamına gelmemektedir. Çünkü İbn Sina'ya göre çift, tekin kendisi değil parçasıdır ve yine tek bir şey ikisiyle birden niteleniyor değildir.

Sonuçta olumlama olumsuzlamanın tanımının bir parçasıdır. Parçası olduğu için de olumsuzlama olumlama haline gelmemektedir, olumlu olmamaktadır. İbn Sina olumlamayı veya olumsuzlamayı öne çıkararak ve üstün gören bakış açılarını eleştirmiş hatta ilahi olanda olumsuzlamanın daha üstün olduğunu savunanları hiç anlayamadığını belirtmiştir (2006: 34).

7.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS VI-VII

(16b 26-17a 7)

Yorum Üzerine 4. bölümü iki ders (bölüm) halinde ele alan Thomas Aquinas, ilkinde yani Ders VI'da, cümlelerin tanımını ve bu tanımın açıklamasına ait ayrımları tek tek ele alarak değerlendirmiştir. Cümlelerin uzlaşımsal bir araç olması ve cümleyi oluşturan yalın/basit ve bileşik adların yapısı, imlemeleri, anlamlı olup olmadıkları, olumlu ve olumsuzluk durumları ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Ders VII'de ise temel konu önermeler ve önermelerin diğer cümlelerden farkı olarak belirlemekte ve bunlar yine ayrıntılı bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

7.3.1. Kitap I, Ders VI:

“Söz (Cümle) Üzerine, İddiaların (Önermelerin) Formel İlkesi” (16b 26-17a 2)

Thomas Aquinas'a göre önceki bölümlerde önermelerin birer parçası (bileşeni, türü) ve maddi ilkesi olarak ad ve eylemleri açıklayarak temellendiren Filozof (Aristoteles), bu bölümde yine önermelerin bir cinsi (ait olduğu bütün veya tümel) ve formel ilkesi olarak cümleyi (söz, *speech*) belirlemekte ve açıklamaktadır. Bu anlamda ilk olarak eylemlerin tanımını yapmış daha sonra da tanımını açıklamıştır. Son olarak da bir yanlış anlaşılmayı önlemek için cümlelerin bir araç olmadığını belirtmiştir.

Thomas Aquinas'a göre Filozof içinde ad ve eylemlerin birlikte bulunduğu cümlelerin anlamlı bir ses olduğunu söylemektedir (1962: 54). Aynı şey adın tanımında da söylenmiş ama eylem durumlarının tanımında tekrar edilmemiş, kısa ve yinelemeksizin bir açıklama yapmak amacı güdülmüştür. Ancak en sonunda eylemlerin bir şeyi imlediği kanıtlanmıştır. Thomas Aquinas cümlelerin tanımında Aristoteles'in bu tekrardan kaçınmadığını, cümlelerin ad ve eylemlerden farklı olduğunu çünkü ad ve eylemlerin basit düşünceleri, cümlelerin ise bileşik düşünceleri imlediğini belirtmiştir.

Cümlenin tanımı ve açıklamasından sonra Aristoteles, cümlenin ad ve eylemlerden farkını belirlemek için parçalarının ayrı ayrı anlamlı olabildiğini oysa adların (ad durumları hariç) ayrı ayrı parçalarının anlamlı olamadığını söylemiştir. Ancak Thomas Aquinas, Aristoteles'in cümlenin parçalarının ayrı ayrı anlamlı olduğunu ama tek bir parçasının ayrı şekilde anlamlı olduğuna ilişkin hiçbir şey söylemediğini vurgulamaktadır. Olumsuzlamalar bu durumun dışında bırakılmakta ve diğer sözcükler yüklemli (kategorik) sözcük birimleri olarak iş görmektedirler. Böylesi yüklemli sözcük birimleri ise bir şeyi mutlak (basit) olarak değil birbirleriyle ilişkileri içinde imlemektedir.

Seslerin imleri ikili bir yapıda olup ilk olarak cümleye ait sesler (bütün olarak) bileşik düşünceleri, ikinci olarak da cümlenin parçalarına ait sesler basit düşünceleri imlemektedirler ve bu parçalar yine ilk olarak cümleye ait olup ikinci olarak kendi başlarına vardılar. Bundan sonra da Aristoteles, cümlenin bu parçalarının bir olumlama olarak değil, sözcükler (Babür çevirisinde "sözceler") olarak anlamlı bir ses olduğunu vurgulamıştır. Thomas Aquinas'a göre Aristoteles, cümlelerin de adlar ve eylemler gibi, yani bir sözcüğün imlediği şekilde imleyeceğini anlatmak istemektedir. Ama sözcükler adlar ve eylemlerin birleşmesiyle oluşan cümleler gibi bir olumlama bulunamazlar. Aristoteles burada sadece olumlama bahsetmekte olumsuzlamayı bunun dışında bırakmaktadır. Çünkü olumsuzlama cümlede olumlama şeye bir şey eklemekte ama bir olumlama gibi herhangi bir şey imlememektedir.

Thomas Aquinas, Aristoteles yorumcusu Aspasius'un (MS 80-150) cümlenin parçalarının olumlama yapamayacağı şeklindeki Aristoteles'e ait tanıma katılmadığını çünkü cümleyle ilgili bu tanımın cümlenin bütün parçalarını içine almadığını iddia ettiğini aktarmaktadır (1962: 55). Bu anlamda Aspasius, "Eğer güneş doğmuşsa gündüzdür" gibi pek çok cümle örneğinin parçalarının da bir olumlama imlediğini iddia etmiştir.

Ancak Thomas Aquinas, Porphyrios'un yorumcu Aspasius'un yapmış olduğu bu itiraza cevaben, bir şeyin yakın cinsi varken uzak cinsiyle tanımının yapılamayacağını söylediğini belirtmektedir. Örneğin bir tür olarak insan tanımlanırken potansiyel özellikleriyle değil aktüel özellikleriyle tanımlanırsa en iyi şekilde anlaşılacaktır. Cümle de, Porphyrios'a göre, bir cins olarak alındığında öncelikle basit cümlelerin tanımlanması gerekir ve Aristoteles de öncelikle bunu yapmıştır.

Thomas Aquinas, Aspasius'un itirazına yorumcu Alexander ve Ammonious'un yapmış olduğu şekilde de cevap verilebileceğini söylemektedir. Bu yorumculara göre cümle burada ortaklaşa bir yapıda tanımlanmış ve bu nedenle basit ve bileşik cümlenin ortak olan yanlarının tanımda yer alması gerekmiştir. Ama basit ve bileşik cümlelerde ayrı ayrı parçası olan sözcükler anlamlıyken ve bir şeyi imlerken olumlama yapamamaktadırlar. İşte bu

nedenle Aristoteles cümlenin tanımında bu belirlemeye de yer vermiştir. Ancak tüm bunlardan Thomas Aquinas'a göre cümlenin doğasının böyle olduğu yani parçalarının bir olumlama olmadığı sonucu çıkmamalıdır. Daha çok sözcüklerin tarzını imleyen ama bir olumlamayı imlemeyen şekilde cümlenin parçası oldukları sonucu çıkmaktadır.

Porphyrios'un çözümü ise Thomas Aquinas'a göre aynı şeyin daha eksik ve kısa bir şekilde söylenmiş halidir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in "olumlamak" yerine "söylemek" sözcüğünü kullandığını ve bu nedenle "olumlama" yerine de "sözcük" (*word*, -Babür çevirisinde "sözce"-) ifadesini kullanarak örneğin, "cümlenin bir parçası bir sözcük olarak imlenir" demektedir (1962: 56). Hemen arkasından da "bir olumlama olarak değil" diye doğrudan bir ekleme yapmaktadır. Ancak burada geçen "sözcük" ifadesi, Thomas Aquinas'ın aktardığına göre Porphyrios açısından "olumlama" ile aynı anlamda değildir (1962: 56).

Thomas Aquinas, Gramerci John adındaki filozofun, cümleye ait bu tanımın sadece mükemmel cümleler için geçerli olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Çünkü cümleye ait bu parçalar mükemmel bir şeye ait bir durum söz konusuysa böylesine parçalar olabilmekte ya da bir bütün oluşturabilmektedir. Örneğin bir evden bahsedince onu oluşturan tüm bölümlerinden bahsedilmiş olmaktadır.

Ancak Thomas Aquinas, Gramerci John'un hatalı olduğunu çünkü tüm parçalarıyla bahsedilen bir şey mükemmel ya da tam oluyorsa bir evin duvarları ya da çatısı veya bir hayvanın organları bu örnekler açısından böylesi bir tanıma girmektedir. Ama kalan diğer parçaları Thomas Aquinas'a göre önemsiz olmayıp böyle bir tanıma girecek temel özellikler olarak belirtmektedir. Bu anlamda örneğin evin diğer duvarları veya hayvanın sinirleri ve kemikleri orta derecede üyeler olmayıp yine mükemmel bir cümlede bulunması gereken parçalardandır. Dolayısıyla böyle bir tanım hem mükemmel (tam) hem de mükemmel olmayan (eksik) bir tanım olacaktır.

Thomas Aquinas devam ederek Aristoteles'in "'hayvan'* sözcüğü bir şeyi imlemektedir" diyerek tanımını daha da aydınlatmayı amaçladığını belirtmektedir. Ama Aristoteles bu sözcüğün hecelerinin (ayrı ayrı) bir şey imlemediğini de belirtmektedir.

Aristoteles cümlenin "bazı parçalarının" anlamlı olduğunu söyleyerek "hayvan" sözcüğü gibi cümleye ait olan bir parçanın bir şeyi imlediği gibi bir şeyi imleyeceğini kastetmiştir. Ancak bu "bazı parçalar" olumlama ya da olumsuzlama yapamazlar çünkü "olmayı" ya da "olmamayı" imlememektedirler. Bir başka deyişle bunlar aktüel olarak değil

* Orijinal metinde *anthropos*, Babür çevirisinde orijinale uygun olarak "insan" sözcüğü ve Thomas Aquinas'ın kullandığı Latince metinde de *homo* (insan) sözcüğü kullanılmıştır. Oysa Oesterle'nin Thomas Aquinas çevirisinde bu örnek *animal* (hayvan) olarak değiştirilmiştir. Bu seçimin, çevirisi yapılan dildeki anlaşılabilirlik açısından olduğu kabul edilmelidir.

potansiyel olarak olumlama ya da olumsuzlama yapabilmektedirler. Çünkü olumlama ya da olumsuzlama yapabilmek için bir şey eklemek gerekmektedir ve Thomas Aquinas'a göre eklenmesi gereken bu şey de bir eylemdir (1962: 57).

Aristoteles sonraki açıklamasında yine bir yanlış anlaşılmayı engellemek istemiş ve “hayvan” sözcüğünün bir hecesinin hiçbir şey imlemediğini belirtmiştir. Bu söylediğiyle de adlara bir şey eklendiğinde bunun bir olumlama ya da olumsuzlama olacağını ama adın bir hecesine eklendiğinde bunun bir olumlama ya da olumsuzlama durumu olmayacağını anlatmak istemiştir. Ancak Aristoteles'in daha sonra söyledikleri Thomas Aquinas açısından burada anlatmak istediği şeyi tamamlayan bir yapıda görünmemektedir. Bu yüzden bu sözcükler cümlenin tanımında daha önceden yer almış olmalı yani cümlenin “bazı parçaları” ayrı ayrı anlamlı olmalıdır. Bütünün parçası olarak adlandırılan şey bütünün biçimsel yapısına doğrudan katkıda bulunmakta ve bu parçadan da, parçanın parçası (hece veya harf) değil “bazı parçalar” yani ad ve eylemler anlaşılmalıdır. Sonuçta Thomas Aquinas ayrı ayrı anlamlı olabilen cümle parçası olarak Aristoteles'in ad ve eylemleri kastettiğini yoksa bu sözcüklerin harflerini veya hecelerini kastetmediğini anlatmaya çalışmaktadır (1962: 57).

Aristoteles heceleri bu şekilde vurgulamakla bazen hecelerin tek başlarına bir sözcük olarak imlediklerini söylemektedir. Oesterle bu metnin İngilizce çevirisinde konuyu açıklamak için asıl örnek yerine *owl* (baykuş) ve *fowl* (kuş) örneklerini vermiş, *owl*'un tek başına bir şey imlediğini, ancak *fowl* sözcüğünün içinde bulunurken kendiliğinden bir şey imlemeyip sadece bir ses olduğunu belirtmiştir (1962: 57)*. Aynı şey Babür'ün Türkçe çevirisinde “kapı” ve “top” örnekleri orijinal örnek yerine verilerek yapılmıştır. Atademir ise çevirisinde orijinal örneğin Türkçe karşılığı olan “fare”yi tercih etmiştir (1952: 9). Aslında burada anlatılmak istenen şey örneğin “insan” gibi bir sözcükteki tek tek heceler bir sözcük olarak imleyebilirken, örneğin “in” hecesi tek başına bir sözcük olarak mağarayı imlerken, bütünlüğü içinde bulunduğu sözcüğün içinde bir şey imlememekte, sadece bir ses olarak yer almaktadır. Çünkü bütünlüğü içinde bu tür sözcükler birçok sesin bir araya gelmesiyle birleşik bir ses halini almakta ve basit (tek, tekil) bir anlamı imlemektedirler. Bu nedenle bir sözcük birleşik bir ses olarak imlediği sürece ona ait olan parçası da bir ses olarak içinde yer almaktadır. Dolayısıyla basit bir imlemesi olduğu için (*fowl* veya insan gibi) bu sözcükler bağımsız olarak imleyen bir parçaya da sahip olamamakta, heceleri ses durumunda olmakla birlikte kendi başlarına imleyen sesler olamamaktadırlar.

Ancak bunun tersine bir durum olarak bileşik adların bileşik anlamlara sahip olup basit şeyleri imlediği Thomas Aquinas tarafından hatırlatılmaktadır. Bileşik adların parçaları

* Aristoteles'in Grekçe olarak vermiş olduğu örnek *μύς* (fare, *mouse*) olup tek heceli bir sözcüktür ve Latince çeviride bunun yerine *rex* (kral) ve *sorex* (şirret) sözcükleri kullanılmıştır.

bir şeyleri imlemektedir ama doğru olmaları bu ayrı ayrı imlemelerine bağlı olmamaktadır. Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu nedenle bileşik sözcüklerin (bileşik adlar konusuyla bağlantılı olarak) hecelerini ele alarak adların bileşimi konusuna katkı yapmayı amaçladığını ve bir şeyi imlediğini (bileşimi) ancak bu tip ad türlerinin bir parçası olarak kendi başlarına bir şeyi imlemediğini zaten önceden açıkladığını hatırlatmaktadır (1962: 58).

Yine Thomas Aquinas, Aristoteles'in tüm cümlelerin bir araç olarak anlamlı bir söz olmadığını söyleyerek aslında, cümlenin ve parçalarının uzlaşımsal olmaktan çok doğal olarak imlediğini anlatmak istediğini belirtmiştir. Thomas Aquinas, bu noktayı kanıtlamak için de bazı argümanlar geliştirdiğini belirtmektedir. Konuşmanın ve cümlenin doğal olduğunu savunanların argümanları olarak Thomas Aquinas şu akıl yürütmeyi vermiştir:

“Doğal güçlerin araçları da doğal olmak zorundadır çünkü doğa zorunlu olan konusunda hataya düşmez ama yorumlama gücü insan için doğaldır ve bu yüzden yorumlama gücünün araçları da doğaldır. Yorumlama gücünün aracı cümledir çünkü cümle aracılığıyla ifadeler zihnin anlayışına sunulmakta ve cümle bir araç olarak etken işlemci görevini yerine getirmektedir. Sonuçta cümle doğal bir şeydir ve imlemesi de insan yapımı olmayan doğal bir şekildedir.” (1962: 58)

Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu kanıtlamayı kabul etmediğini ve Platon'un *Kratilos* diyalogunda bu kanıtlamayı kullandığını hatırlatmaktadır. Aristoteles tüm cümlelerin anlamlı olduğunu söylemiş ama bir gücün aracı (ya da doğal bir gücün aracı) olmadığını da eklemiştir. Çünkü yorum gücünün doğal araçları Thomas Aquinas'a göre soluk borusu ve akciğerlerdir ve sesler bunlar aracılığıyla biçimlenmektedir. Harfler ve yapay sesler de dil, dişler ve dudaklar aracılığıyla şekillendirilmektedir. Cümle ve parçaları bu bahsedilen araçların yol açtığı yorum gücünün sonuçlarıdır. Güdülere ait güç yapay işler için kollar ve eller gibi doğal araçları kullanırken, yorum gücü konuşmak için soluk borusu gibi diğer doğal araçları kullanmaktadır. Bu nedenle cümle ve parçaları doğal şeyler değildir ama belli yapay sonuçlar olarak vardırırlar. Bu yüzden Aristoteles, Thomas Aquinas'a göre cümlenin uzlaşısıyla imlediğini açıklamasına eklemiştir.

Thomas Aquinas bir noktaya dikkat çekerek eğer yorum gücü güdü gücüne değil akıl gücüne dayandırılırsa doğal bir güç olmaktan çıkacağını, maddi doğanın ötesine geçeceğini belirtmektedir (1962: 58). Çünkü düşünce ona göre, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de kanıtladığı gibi cisimsel bir eylem değildir (Aristotle, 1941: 429a 10). Aksine akıl kendisi cisimsel güdü gücüyle yapay bir takım çalışmalarda bulunarak bunu gerçekleştirmektedir. Akıl bu yüzden yapay araçlar kullanmakta ve yapay işler ortaya

koymaktadır; cümle ve parçalarını da bu amaçla birer araç olarak kullanmakta ve işte bu nedenle de doğal olarak imlememektedir.

7.1.3. Kitap I, Ders VII:

“İddianın (Önermenin) Tanımı” (17a 2-7)

Thomas Aquinas, Aristoteles’in önermenin ilkelerine ait tanımı vermekle önerme konusuna geçiş yapmayı denediğini belirtmektedir. Bu konu iki bölüme ayrılmış olup birincisinde önermeler tüm yönleriyle ele alınmakta ve ikincisinde basit önermelere eklenen bir konuyla sonuçlanmaktadır. Bir olumlamanın bir özneyle ilgili bir şey imlediği söylenen ilk bölümde önermeler her yönüyle ele alınarak üç kısımda incelenmiştir. İlk kısımda önerme tanımlanmış, ikinci kısımda ise öncelikle olumlu olanların sonrasında olumsuz olanların bildiri kipinde cümleler (önermeler) olduğu söylenmiş ve son olarak üçüncü kısımda önermenin parçalarının birbiriyle karşı olmaları ele alınarak özneye neyin ait olup neyin ait olmadığı gösterilmiştir. Bu ders Thomas Aquinas’a göre önermenin tanımı ve diğer cümlelerden farkını göstermeye ayrılmıştır. Bu anlamda Aristoteles her cümlenin doğruluk ve yanlışlık taşımadığını, ancak önermelerin doğruluk ve yanlışlık taşıyabildiğini belirtmiştir (1962: 60).

Cümlenin doğal bir araç olmamasına karşın aklın bir aracı olduğu noktasına daha önce değinilmişti ve Thomas Aquinas’a göre her araç, aracın kullanımıyla tanımlanmaktadır. Anlamli bir ses olarak cümlenin kullanımı, akılda bir kavramı işlemek şeklindedir. Ama yine daha önce değinildiği gibi aklın da iki işlemi söz konusu olup bunlardan birinde doğruluk ve yanlışlık bulunmakta, diğerinde ise bulunmamaktadır. Aristoteles bu nedenle önerme şeklindeki cümleleri doğru ve yanlış imleyen cümleler olarak tanımlamıştır. Çünkü tüm cümleler önerme yapısında değildir ancak doğru veya yanlış olanlar önerme olabilmektedir. Thomas Aquinas’a göre bu kısa ve çok sağlam olan tanım, önermenin kendi içinde doğru ve yanlış taşıyan bir cümle olduğunu belirtmektedir.

Yine Thomas Aquinas’a göre doğru ya da yanlış diyebilmek, doğru ya da yanlış bir düşünceyi bir önermeyle dile getirebilmektir. Ama doğru ve yanlış *Metafizik*’te söylendiği gibi hem zihinde yer alan bir özneyle ilgili hem de *Kategoriler*’de söylendiği gibi şeylerin içinde yer alan bir nedenle. Yani bir şeyin öyle oluşu ya da olmayışı önermeyi doğru ya da yanlış yapmaktadır (1962: 61). Aristoteles bununla ilgili olarak *Metafizik*’te şöyle demektedir:

“İlineksel anlamda Varlık’la ilgili olarak yukarıda söylediklerimizle yetinelim. Çünkü onun doğasını yeterli ölçüde ortaya koyduk. Doğru anlamında Varlık’la, yanlış anlamında var-olmama’ya gelince, onlar birleşme ve ayrılmadan ibarettirler ve

doğru ile yanlış, birlikte çelişik yargıları paylaşırlar (çünkü doğru, özne ile yüklemle gerçek birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişigi olmandır. Şeyleri nasıl birleşik veya ayrı olarak düşündüğümüze gelince, o ayrı bir konudur. 'Birleşik' ve 'ayrı' derken şeyleri, düşünceler arasında basit bir ard ardalık olacak bir biçimde düşünmeyi değil, onları, bu düşüncelerin bir birlik meydana getirecekleri bir tarzda düşünmeyi kastediyorum). Çünkü doğruluk ve yanlışlık, sanki iyi, doğru; kötü, yanlış olanmış gibi, şeylerin kendilerinde değildir, düşüncededir ve basit doğalar ve özleri göz önüne alırsak, doğru ve yanlış, hatta düşüncede bile değildir. O halde bu anlamda göz önüne alınan Varlık ve var olmama ile ilgili olarak neyi bilmemiz gerektiğini daha sonra incelememiz gerekir. Şimdi birleşme ve ayrılma şeylerde değil, düşüncede bulunduğuna ve bu anlamda ele alınan varlık, asıl anlamda varlıktan farklı olduğuna göre (çünkü düşünce, verilen bir özne ile ilgili olarak ona bir özü veya bir niteliği veya bir niceliği veya başka bir şeyi bağlar veya onu ondan ayırır), gerek ilineksel anlamda varlığı, gerekse doğru anlamında varlığı bir tarafa bırakmamız gerekir. Çünkü ilineksel anlamda varlığın nedeni belirsizdir; doğru anlamında varlığın nedeni ise düşüncenin bir uygulananıdır. Sonra bu her iki tür varlık, varlığın diğer cinsine bağılırlar ve ne biri, ne ötekisi herhangi bir nesnel varlık cinsine işaret etmezler. Bundan dolayı onların üzerinde durmayalım ve varlık olmak bakımından varlığın kendisinin nedeni ve ilkelerini inceleyelim (Her terimin çeşitli anlamlarını belirlerken Varlık'ın da birkaç anlama geldiği ortaya çıkmıştı)." (1996: 1027b 17-1028a 5)

Metafizik'teki bu pasajdan da anlaşılacağı gibi Aristoteles doğru ve yanlış düşüncelere ve dolayısıyla önermelere ilişkin olarak almakta ve şu an için varlığın kendisinde böyle bir doğruluk durumunun olamayacağını düşünmektedir. Çünkü doğru ve yanlış birleşme ve ayrılmada ortaya çıkmaktadır ki bu düşüncede oluşmakta ama varlıkta oluşmamaktadır. Özne ve yüklemle birleşmesiyle oluşan olumlama, ayrılmasıyla oluşan olumsuzlama ancak bilgiye, önermeye ait bir durum olup varlığa ait değildir. Doğru ve yanlış bilgi, gerçekliğine uygun olan ve uygun olmayan bir birleşme ve ayrılmadır, birbirleriyle çelişiktir. Doğru anlamında varlık ile yanlış anlamında var-olmama, Aristoteles'te düşüncede, zihinde bir önerme olarak birleşme ve ayırmayla beliren varlıktır. Aristoteles bu pasajı varlığın birçok anlama geldiğini ve bu anlamların neler olduğunu açıklamak amacıyla yazmıştır. Bilindiği gibi Aristoteles'in varlık türü olarak saydığı on kategori, varlığın bu çeşitli anlamlarına da işaret etmektedir.

Aristoteles, *Kategoriler*'de de önermelerin doğru veya yanlış olabileceğine değinmiştir:

"(...) Varlıklar kendileri değişerek karşıt şeyleri kabul eder –nitekim sıcakken soğuk olmuştur (çünkü başkalaşmıştır), karayken ak, erdemliyen erdemsiz; öteki varlıklarda da bu böyledir, kendileri değişerek karşıtları kabul ederler-; oysa sözle sanı kendileri değişmez olduğundan bütünüyle kalıcıdır, karşıtlık nesne hareket ettiğinde ortaya çıkar: Birinin oturduğu sözü kalıcıdır, nesne hareket ettiğinde bu aynı söz kimi kez doğru kimi kez yanlış olur. Sanı için de bu böyle. O halde kendi değişikliğine göre karşıtları kabul etmek varlığın biçimce bir niteliği olsa gerek –

demek ki bunların, sanı ile sözün, karşıtları kabul ettiğini biri ileri sürecek olsa bile bu doğru olmayacak; söz ve sanı kendileri karşıtları kabul ettiklerinden ötürü değil, bir başka nesne bir şeyden etkilendiğinden ötürü karşıtları kabul eder denebilir; nitekim nesnenin öyle olması ya da olmamasına göre, bundan ötürü sözün doğru ya da yanlış olduğu söylenir, yoksa kendisi karşıtları kabul ettiği için değil; çünkü ne söz ne de sanı, hiçbiri hiçbir şey tarafından hareket ettirilmez. Kendilerinde hiçbir şey meydana gelmediğine göre karşıtları kabul edemezler- (...)” (2002a: 4a 29-4b 13)

Burada da *Metafizik*'te söylediklerinin benzerini söyleyen Aristoteles doğru ve yanlışın önermede (söz ve sanıda) olacağını ve doğruluğun da varlıkla (nesneye) uygun olmaya bağlı olduğunu belirtmektedir. Pasaj bütün olarak karşıtlık konusunu ele almakta ve varlığın değişime uğrayarak karşıtları kabul edebileceğinden ancak önermelerin ve düşüncelerin durağanlık içinde olduğu için değişmeyeceği ve karşıtları kabul etmeyeceği anlatılmaktadır.

Daha sonra Thomas Aquinas, Aristoteles'in önermenin diğer cümlelerden farkını, doğruluk ya da yanlışlığın her önermede bulunmadığını söyleyerek gösterdiğini belirtmektedir. Mükemmel olmayan ya da tam olmayan cümlelerde bu durum açıktır çünkü doğru ya da yanlış bir imlemeleri bulunmamaktadır. Ayrıca böyle bir cümleyi duyan biri açısından zihnindeki anlam da tamamlanmamıştır ve bu yüzden içinde doğru ya da yanlış bir yargı içeren akısal olarak tamamlanmış bir ifade oluşturamamaktadır. Thomas Aquinas'a göre anlamsal açıdan tam olan mükemmel cümleler beş türde olabilmektedir. Bunlar iddia içeren (önerme), aşağılayan, buyruk içeren, soru soran ve seslenme durumunda olan cümlelerdir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 61). Thomas Aquinas seslenme içeren cümlelerin seslenme şeklindeki adlardan farklı olduğunu belirtmektedir. Bu beş tür cümle içinden sadece iddia içeren cümleler yani önermeler doğruluk ya da yanlışlık taşımaktadır çünkü aklın anlayışına tam olarak hitap eden bunlar olup doğruluk ve yanlışlık içermektedirler.

Ancak akıl bir şeyle ilgili doğruluğu sadece tasarlamamaktadır, şeyler ayrıca aklın bu tasarımına göre yönlendirilmekte ve düzenlenmektedir. Bu nedenle önermeler gibi zihindeki kavramları imleyen cümlelerin yanı sıra diğer tüm cümleler de aklın düzenini yansıtmaktadır. Önermenin dışındaki diğer dört cümle türünün oluşumunda Thomas Aquinas'a göre üç şey etkili olmaktadır. İlkinde kişinin zihni bir hazır oluş içindedir ve seslenme cümlesi bununla ilişkilidir; ikincisinde kişi bir sese cevap bekleme durumundadır ve soru cümlesi bununla ilişkilidir. Üçüncüsünde bir iş gerçekleştirilecektir ve daha alt konumda olan birine yönlendirilmektedir, emir cümlesi bununla ilişkilidir, aynı zihin

durumunda bu kez daha üst bir konumdan bir aşağılama cümlesi oluşmaktadır. Dilek cümlesi durumunda kişinin istediği şeyi yapacak gücü olmadığı için kendisinden daha üst bir konuma yönelen ve bir arzuyu içeren ifade söz konusudur.

Önermenin dışındaki dört tür cümle doğruluk ve yanlışlığa yönelmiş olan aklın anlayışını imlememektedir ama yine de belirli bir düzenleri söz konusudur. Sonuç olarak doğruluk ve yanlışlık bu tür cümlelerde bulunmamakta sadece önermelerde (iddia içeren cümlelerde) bulunmaktadır. Çünkü önermeler zihnin şeylerle ilgili tasarımlarına dayanarak oluşturulmaktadır. İçinde doğruluk ve yanlışlık barındıran tüm cümle biçimleri bir iddia içermekte bildiri ya da varsayım taşımaktadır. Thomas Aquinas son olarak şüphe bildiren cümlelerin aslında soru cümlesi ve dilek kipindeki cümlelerin de aslında küçük düşürücü türdeki cümleler olduğunu belirtmektedir (1962: 62).

Thomas Aquinas önermelerin dışında kalan cümle türlerinin Aristoteles'in söylediğine göre *Retorik* ve *Poetik*'de ele alındığını, *Yorum Üzerine*'nin ise önermelere ait olduğunu söylemektedir. Bu kitap doğrudan doğruya kanıtlamanın bilimine ayrılmış olup insan zihni akli aracılığıyla şeylere uygun biçimde olan doğruluğu bulmaktadır. Kanıtlayıcı olan bu durum ise sadece önermeleri kullanmakta olup (diğer dört tür cümleyi değil) bunlar da zihindeki doğruluklarına göre şeyleri imlemektedir. Öte yandan hatip ve şair ikna yoluyla sadece şeylere uygun olana yönelmeyip muhatabının duymak istediklerine de yönelmektedir. Aristoteles'in *Retorik*'te söylediğine göre bu nedenle hatip ve şair karşısındaki kişinin belli duygularını canlandırmaya çalışmaktadır (Aristoteles, 2004: 1356a 2, 14-1403b 12). Bu yüzden işitenin duygu ve isteklerine yönelen bu tür cümleler retorik ve poetik alanında ele alınmakta ama gramatik yapısı cümleye ve seslere uygun biçimde belirtmektedir (1962: 62).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“ÖNERMELER”

Tezin bu bölümünde önermenin önceki bölümde verilmiş ve açıklanmış olan tanımından sonra türleri, karşı olma durumları ele alınıp değerlendirilmektedir. İçinde bazı problemleri ve önermenin yapısı ve kuruluşuyla ilgili konuları da barındıran bölüm, yine aynı yöntemle ele alınarak değerlendirilecektir.

1. YORUM ÜZERİNE, 5. BÖLÜM

Yorum Üzerine'nin bu bölümünde temel olarak basit ve bileşik önermeler ele alınmış, özellikle kuruluşları açısından bir incelemeye tabi tutulmuşlardır. Bu anlamda örneğin basit önermelerin olumlu ya da olumsuz bir şekilde kopula olmaksızın kurulamayacağı ve aynı durumun bileşik önermeler açısından eklemeler olmadan gerçekleşmeyeceği sonucuna varılmıştır.

1.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 5. BÖLÜM:

“BASİT VE BİLEŞİK ÖNERMELER” (17a 8-24)

17a 8-9 “*Bildirsel tam deyimlerin ilki evetleme, sonra değilleme geliyor. Ötekilerse bir eklemle tam [deyim] oluyor.*”

Aristoteles önceki bölümde önermeyi tanımladıktan sonra bu bölümde önermeleri nitelik veya niceliğine göre, eklemelerle kurulup kurulmadığına göre ve yargının sayısına

göre sınıflamaya geçmiştir. İddia içeren cümleler yani önermeler (Babür çevirisinde “bildirsel tam deyimler”) önce ve asıl olarak basit önermelerdir, sonra bileşik önermeler gelmektedir. Bu ayırım önermelerdeki yargının sayısı veya önermenin içinde eklem olup olmadığına göre yapılmıştır. Bu anlamda Aristoteles’in öncelikle basit ve bileşik önerme sınıflaması yaptığı anlaşılmaktadır.

Aristoteles basit önermeleri olumlu veya olumsuz “bir” yargı bildiren önerme olarak tanımlamıştır. Daha önceki konularda ad ve eylemler bağlamında yargının oluşumu anlatıldığı için pasajın bundan sonrasında kopuladan bahsedilmiş ve yargıya gönderme yapılmıştır. Ancak önermenin öncelikle olumlu olması konusu her bilgi veren cümlenin böyle olmak zorunda olmasından kaynaklanmaktaydı ve gerek Aristoteles’te gerek İbn Sina’da gerekse Thomas Aquinas’ta bunun neden böyle olduğu açıklanmıştı. Olumsuzlanan adların ve eylemlerin belirsizliği bu açıklamalarla temellendirilmişti. Olumlu veya olumsuz bir önerme öncelikle basit olmak zorundadır, ancak bir eklem gelirse birden fazla basit önermenin bir arada kurulduğu bileşik bir önerme yapısı oluşmaktadır ki Aristoteles bunu belirtmiştir. Örneğin “Ali yürüyor” basit olumlu bir önermeyken “Ali yürüyor ise gidiyor” bileşik olumlu bir önermedir.

Olumluluk ve olumsuzluk konusu bağlamında daha önce bahsedilmeyen diğer bir şey de geleneksel Aristoteles mantığında (Klasik mantık) değillemenin yani olumsuzluğun bir eklem olmamasıdır. Şimdiye kadar görüldüğü gibi olumluluk konusunda hem sembolik (Modern mantık) hem de Klasik mantık aynı görüşe sahip olmuştur. Temelde her zaman varlık bildiren olumlu önermeler varken, Klasik mantığa göre olumsuzluk olumsuzluk önermenin bir niteliğidir. Olumsuz önermelerde özne ve yüklem biribirinden uzaklaştırıldığı bildirilmektedir. Oysa Modern mantıkta “değilleme” bir eklemdir ve olumlu önermeyi (tek bileşenlidir) bir bütün olarak olumsuzlamaktadır. Sonuçta Modern mantık için basit olumsuz önermeler de bileşik kabul edilmektedir.

Babür çevirisindeki “tam deyim” olarak geçen söz, Aristoteles’in metninin devamında açıklanmıştır. Buna göre “tam deyim” önermenin ya bir olanı (varlığı) bildirmesi ya da bir eklemlerle kurulması ile mümkün olmaktadır. Basit önermelerde kopula özneyle yüklemi birleştirirken, bileşik önermelerde birleştirme işlevi eklemler vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Eklemin bileşik önermelerdeki işlevi fazla sayıdaki önermeler arasında bir bağ kurmak olduğu için bir anlamda kopulanın özneyle yüklem arasında kurmuş olduğu bağı kuran eklemler, kopula görevini de yerine getirmektedir. Bir başka deyişle nasıl ki kopula basit bir önermede özne ile yüklemi birbiriyle ilişkili duruma ve ayrı bir bütün haline getiriyorsa eklemler de kopula işlevi görerek birden fazla sayıdaki

önermeleri birbiriyle ilişkili, yeni ve tek bir önerme haline getirmektedir. Kopulanın işlevi bağ kurmak olduğu için bileşik önermelerde bu eklemelerle yerine getirilmektedir. Doğruluk ve yanlışlık basit önermelerde kopulayla açığa çıkarken, bileşik önermelerde eklemelerle açığa çıkmaktadır. Bu yüzden bileşik bir önerme değillendiği zaman etkisi doğrudan eklem üzerinde olmakta, bileşenlerini oluşturan basit önermelerin ayrı ayrı kopulaları üzerinde olmamaktadır.

Bu durumu sembolik mantıktaki $p \wedge q$ önermesinin değillemesinde görmek olanaklıdır. Çünkü değillenen bu önermenin yeni sembolik ifadesi $\sim p \wedge \sim q$ şeklinde değil, $\sim(p \wedge q)$ şeklinde olmaktadır. $\sim(p \wedge q)$ önermesinin eşdeğeri ise $\sim p \wedge \sim q$ önermesi değil, $\sim p \vee \sim q$ önermesidir. Ancak eşdeğeri olan önermede de eklem değıştiği görülmektedir. Sonuçta bu durum, bileşik önermelerde olumsuzlamanın eklemeye yönelik olduğunu ortaya koymaktadır.

17a 9-16 “*Bildirsel tümcelerinin hepsinde bir eylem ya da eylem durumunun bulunması bir zorunluluk. ‘İnsan’ sözü, ‘olacak’, ‘idi’, bunun gibi şeyler eklenmedikçe, bu biçimiyle bildirsel tümce değildir (‘yürüyen iki ayaklı hayvan’ın çok değil de tek olmasının ne olduğunu -çünkü bir arada söylenmekle tam olmayacaktır- söylemek bir başka alanın işi). Bildirsel tam deyim ya bir olanı belirtmekle tamdır ya da bir eklemle tam olur.*”

Bildiri cümlelerinin, yani Thomas Aquinas’ın deyimiyle iddia içeren cümlelerin veya önermelerin eylemlerle kurulmasının gerekliliğini Aristoteles özellikle vurgulamıştır. Ad ve eylemlerin zamana göre çekimleriyle birlikte cümle iddia içeren bir yapıya bürünerek doğru ya da yanlış bir değer de alabilmektedir. Burada eylem çekimi olarak “insan” adına yüklenmiş olan eyleme “olacak” gibi bir gelecek zaman ya da “idi” gibi bir geçmiş zaman çekim eklenmesi cümleyi önermeye dönüştürmektedir. Sadece adların ve ad-eylemlerin kopulasız veya çekim eksiz verilmesi cümleyi biçimsel açıdan eksik bırakarak bir önermeye dönüştürememektedir. Bununla ilgili olarak önceki konularda, örneğin Thomas Aquinas’ın açıklamalarında, adları eylemsi bir yapıda kullanılarak önerme kurulabileceği gösterilmişti. “Ali öğrencidir” cümlesi, “öğrenci” adının eylem yerine geçmesiyle ve kopulanın (dır) eklenmesiyle iddia içeren bir yapıya dönüşmüştür. Her ne kadar bu cümle şimdiki zamanı imlese de hareket bildiren bir eylem yerine olanı veya varlığı bildiren bir ad ile önerme haline getirilmiştir. Elbette böyle kurulan önermelerde asıl eylemin “dır” sözcüğü olduğu daha rahat anlaşılabilir.

Öte yandan Aristoteles'in "yürüyen iki ayaklı hayvan" sözünün çok değil tek (imlemesinin) oluşu ise bu sözün aslında "insan" adını tür, cins ve ayrımlarıyla dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü zihindeki imlediği anlam "insan" gibi tek ve basit bir kavrama karşılık gelmektedir. Ancak böyle bir sözü bir ses olarak dile getirerek bir cümle kurmak yani kopula ile biçimsel olarak tamamlamak onu tam bir hale getirecektir. Aristoteles bunu açıklamak için önermenin tam olmasının şartını, "olan"ı dile getirmek olarak belirlemiştir. Olanı dile getirmek, tekrar etmek gerekirse, adları ve eylemleri art arda sıralamaktan değil bir eyleme (ve bu durumda bir ada) "dır" veya "değildir" gibi "olmak" veya "olmamak" şeklinde varlıksal bir yükü de olan kopulayı getirmekten, hem biçimsel hem de içeriksel olan bu koşulu gerçekleştirmekten geçmektedir. Kopulanın önemi, kavramları birleştirmesi ve bağlamasından kaynaklanmaktadır. Bu koşullar basit önermeler için geçerliken, basit önermelerin birleşmesinden oluşan bileşik önermelerde ise bu koşulu yerine getirmiş olan basit önermelerin çeşitli eklemeler vasıtasıyla birleştirilmesi ve bağlanması onları tam yapacaktır. Örneğin "Ali yürüyor" ve "Ali gidiyor" gibi çok sayıda önermenin tam ve tek bir bileşik önerme olması ancak "ve", "veya", "ise" gibi eklemelerle birleştirilmesiyle mümkün olmaktadır.

Basit önermelerde kopulayla, bileşik önermelerde eklemelerle tek duruma gelen önermede doğruluk ve yanlışlık da doğal olarak kopula veya eklem sonucunda gerçekleşmektedir. Değillemesi alınan önermelerde de olumsuzlama kopulayla veya eklemle, kopulaya veya eklemeye yönelik olmaktadır. Tekrar etmek gerekirse bunun nedeni, önermenin birliğini sağlayan unsurun basit önermelerde kopula, bileşik önermelerde eklem olmasıdır.

17a 16-24 *"Tek olmayıp çok olan ya da eklenmemiş olan çok şey vardır. Ad ile eylem yalnızca sözcükler olsun; çünkü ister bir sorunun karşılığı olarak, ister kendiliğinden dile getirilmiş olsun, sesle öylece bir şeyin öne sürüldüğünü söylemek olanaksız. Bunların kimi yalın önerme, sözgelisi bir şeyle bir şeyi birleştirme ya da ayırma: Kimi de bunlardan birleştirmeye elde edilenlerdir, örneğin birleştirilmiş bir söz.*

Yalın önerme, ayrı zamanlar için, bir şeyde bir şeyin olup olmadığına ilişkin anlamlı bir sestir."

Tek olmayıp çok olan ya da eklenmemiş olan çok şeyin olduğunu söyleyen Aristoteles, basit ve bileşik yapıda olan önermelerin çok sayıda olabileceğine, niteliksel veya niceliksel açıdan birçok basit önerme olabileceği gibi, çeşitli eklemeler aracılığıyla kurulabilecek birçok bileşene sahip çok sayıda önerme türü olabileceğine işaret etmektedir.

Ancak ad ve eylemlerin tek başlarına oldukları zaman ayrı ayrı duran sözcükler olacağına yeniden dikkat çekerek, önerme yapısını oluşturmanın olanı bildiren sözcükle (kopula) gerçekleşeceğini anlatmaya çalışmaktadır. Böyle kurulmuş olan cümleler bir şey bildireceği, bilgi taşıyacağı, iddiada bulunacağı için önerme olabilecektir. Bu şekilde oluşturulmuş olan önermeler basit önermelerdir ve kopula ya “bir” eylemle “bir” adı birleştirecek (olumlu) ya da “bir” eylemle “bir” adı ayıracaktır (olumsuz). Basit önermelerin (eklemler yardımıyla) birleştirilmesiyle de bileşik önermeler oluşmaktadır. Ancak sonuçta, ister basit ister bileşik olsun tüm önermeler tek bir imlemede bulunmaktadır.

Aristoteles bu bölümle bağlantılı olarak sonuçta basit önermenin çeşitli zamanlarda (geçmiş, şimdi ve gelecek) oluşturulan olumlu ya da olumsuz bir cümle olduğunu vurgulayarak açıklamasını tamamlamıştır.

1.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ALTINCI FASIL

(YORUM ÜZERİNE, 5. BÖLÜM):

“İLK OLAN VE İLK OLMAYAN BASİT KESİN SÖZÜN (ÖNERME) TARİFİ; OLUMLAMA VE OLUMSUZLAMANIN TARİFİ; OLUMLAMA VE OLUMSUZLAMANIN MUKABİL (KARŞI) OLUŞLARINDAKİ ŞARTLARIN VERİLMESİ” (17a 8-24)

6. fasılda *Yorum Üzerine* 5. ve 6. bölümleri, bir arada verilmiştir. Bu fasılda, 5. bölüm altı paragraf, 6. bölüm üç paragraf halinde yer almaktadır. Durum böyle olunca 6. fasıl ikiye bölünerek değerlendirilecek, *Yorum Üzerine*'nin 6. bölümünün ele alınacağı bağlamda 6. fasıl, tekrar bu bölüme ait olan üç paragrafla yer alacaktır. İbn Sina bu alt başlık altında basit ve bileşik önermeleri ele alarak, bu tezin 2. bölümünde vurgulanmış olan, Aristoteles'in henüz ele almadığı bileşik önermeleri değerlendirerek onları koşullu ve ayrık koşullu olarak belirlemiş ayrıca yorumlamaya tabi tutmuştur. Bunu yaparken tıpkı Aristoteles'in Grekçe açısından yaptığı gibi İbn Sina da içinde bulunduğu dil dünyası yani Arapça açısından bir dil incelemesi yapmayı sürdürmüştür.

(51) İbn Sina önermeler için yine “kesin söz”, basit önermeler için “yüklemlili kesin söz”, koşullu önermeler (bitişik veya ayrık) için “şartlı kesin söz” kavramlarını kullanarak kendi terminolojisini devam ettirmektedir. Bu anlamda bileşik önermeleri de koşullular olarak iki şekilde ele almış olduğu ortadadır. Ona göre basit ya da bileşik tüm önermeler önerme yapısına bürünebilmek için Grekçede var olanı bildiren sözcüklere (kopula) ihtiyaç

duymaktadır. İbn Sina Grekçede kopulaya ihtiyaç olduğunu özellikle vurgulamıştır, çünkü Arapçada kopuların olmadığına hatırlanması gerekmiş, dolayısıyla bu belirlemeyi Arapça açısından yapmadığını belirtmiştir. Var olanı bildiren kopular bağı ve zamanı imlemelerine karşın tek başlarına birer sözcük olarak (olacak, oldu) belirsiz bir özneye bağlanan, belirsiz bir anlamı olan sözcüklerdir.

(52) İbn Sina koşullu bileşik önermeler konusunda Arapçada da kopula ihtiyacının doğduğunu belirtmektedir. Böylece bitişik veya ayrıklı koşul eklemlerinin (“ise”, “ya...ya”) birer kopula, yani bağı işlevini gören sözcük olduğunu söylemiştir. Bitişik koşullu önermelerde bu sözcükler ona göre (Arapçada) “olduğunda” (*izâ kâne*), “her ne zaman olursa” (*küllemâ kâne*), “olduğu zaman” (*metâ kâne*) gibi sözcüklerle ifade edilmektedir. Ayrıklı koşullu önermelerde ise “ya böyledir ya da şöyledir” (*immâ en yekûne kezâ ve imma en yekûne kezâ*) sözüyle ifade edilmektedir. Yani İbn Sina açısından koşul eklemleri aslında birer kopula olup önermenin bileşenlerini bağlamaktadır.

(53) İbn Sina basit önermelerdeki yargının Arapçada da Grekçede olduğu gibi gerçekleştiğini bildirmektedir. Bunu örneklemek için çekimli veya bükümlü* bir dil olan Arapçada eylem kökünün çekime girmesiyle oluşan aynı eylemin değişik durumlarını “Zeyd şöyle idi ve böyle olacaktır” (*kâne, yekûnu*) önermesiyle göstermiştir (2006: 35).

Onun açısından basit önermelerin oluşması öznenin anlamı, yüklem anlamı ve özne ile yüklem arasındaki bağı (kopula) mümkün olup, özne, yüklem ve kopula basit bir önermenin oluşumu açısından zorunludur. Ancak özne ve yüklem ait anlamların zihinde bir arada bulunmaları yetmemekte ayrıca zihnin olumlu ya da olumsuz bir bağı oluşturarak buna inanması da gerekmektedir. Tüm bu açıklamalardan Arapçada kopula olduğu değil, kopula görevini yerine getiren ve çekime giren kopula benzeri sözcükler olduğu sonucu çıkarılmalıdır.

(54) İbn Sina zihinde oluşan bu durumdan sonra söze dökülen önermenin zihindeki önermeyle aynı olması amaçlanırsa üç şeyi imlemesi gerektiğini belirtmektedir. Önermenin birinci imlemesi özneye ait bir anlam içermesi, ikincisi yüklemeye ait bir anlam içermesi ve üçüncüsü de özne ve yüklem bağına ve ilişkisine (kopula) ait bir anlam içermesi gerekliliğidir. Bir başka deyişle İbn Sina’ya göre bir önerme özne, yüklem ve kopuladan oluşmalı, bu üçünü imlemelidir. Buraya kadar olan yorumlarından İbn Sina’nın, Aristoteles’in açıklamalarından ayrılmadığı ve aynı doğrultuda devam ettiği görülmektedir.

* Çekimli (Bükümlü) Diller: Kelime köklerinin yapım ve çekim sırasında önde, içte ve sonda bazı ekler alarak farklı şekillere ve kırılmalara uğradığı dil veya diller: Arapça, Almanca, Farsça, İngilizce, Rusça gibi.

İbn Sina önerme olmaya ait vermiş olduğu bu koşulları açıklamaya geçerek “insan” ve “canlı” gibi iki kavramın sadece zihinde bir araya gelmesinin yetmeyeceğini ve hatta bu iki kavramdan birinin özne diğerinin yüklem olarak düşünülmesinin bile yeterli olmayacağını belirtmektedir. Bu anlamda kopulanın önemini ve gerekliliğini vurgulayarak eğer bu iki kavram arasındaki bağı ve ilişkiyi sağlayan bu sözcük biçimsel anlamda bir ses olarak cümlede kullanılmazsa ama yine de kopulalı gibi bir anlama oluşuyorsa İbn Sina bunun iki durumda gerçekleşeceğini belirtmektedir. Buna göre kişi ya zihnine güvenerek zaten zihinde bu bağı oluşturduğu düşünerek bağı biçimsel olarak oluşturmamakta ya da kopulasız bir biçimde sözle bir imlemeyi yaparak kopulalıymış gibi bir anlamayı oluşturup, yine de iki kavram arasındaki bağı oluşturmamaktadır. İbn Sina'nın bu açıklamalarını desteklemek amacıyla önermenin tam olarak zihinde oluşması durumuna “insan” ve “canlı”nın söze dökülmeden “insan canlıdır” şeklinde düşünülmesi, kopulasız bir biçimde söze dökülüp kopulalı gibi tam olarak anlaşılması durumuna ise “insan elbette canlı” örnekleri verilebilir. Her iki durumda da aslında eksik olarak kurulan önerme, zihinde bir bağ oluşturularak tam hale getirilmiş olmaktadır.

Ancak iki sözcük arasındaki özne yüklem bağının kurulması, İbn Sina açısından sadece bu sözcüklerin hemen arka arkaya söylenmesiyle oluşmamaktadır. Arka arkaya veya hemen birbirini izleyen bir süreçte söylemek değil bir birleştirme yapmak, bir araya getirmek, bağ ve ilişkiyi kopula aracılığıyla oluşturmak gerekmektedir. Tanımların da bu şartı taşıdığını belirten İbn Sina, söylenişte eksik ama zihinde tam bir bağ oluşturan, “canlı, yürüyen ve iki ayaklı” şeklindeki Aristoteles'in de vermiş olduğu örneği vererek geliş güzel sözcüklerin değil, bir anlam bütünlüğü oluşturabilecek ve tür cins ilişkisi içinde bulunan sözcüklerin ancak kopulasız söylenmekle tam olabileceğini belirtmektedir (2006: 36). Çünkü bu ifade aslında tek ve basit bir kavram olan “insan”ın temel özelliklerini sıralayarak zihinde bir bağ oluşturabilmektedir. Bu anlamda örneğin, “gök yer Anka daire” şeklinde birbiri ardına sıralanmış ilgisiz sözcükler bir özne yüklem ilişkisi imlemediği için zihinde bir bağ da oluşturamamaktadır.

(55) Sonuçta İbn Sina açısından özne ve yüklem anlamına ek olarak bağ olan bir anlama yani kopulaya da ihtiyaç duyulmaktadır. İbn Sina tam burada “bağın hükmü, bağlaçların (edatların) hükmüdür” (2006: 37) diyerek Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ta kopula ile eklemeleri aynı işlevde görmesi ile aynı şekilde düşünmüştür. Arapçada hem bağlaçlar yani eklemeler (ise, ve, veya, vb.) hem de ilgeçler (edatlar) “edat” adını almaktadır. Bu nedenle Arap dili açısından buradaki kullanımda bir hata görünmemektedir. Yine Arap dili açısından edatların bir kopula işlevi gördüğü de açıktır. İbn Sina da bunu belirtmek için bağlaçların yani eklemelerin bağ görevi yerine getirdiğini vurgulamıştır.

İbn Sina bu konuyu yine Arap dili üzerinden ele alıp incelemekte ve ona göre Arapçada bağın yani kopulanın biçimsel olarak konuşmaya ait cümlelerde bazen yer alıp bazen yer almadığını, zaten zihinde bu bağın anlaşıldığını belirtmektedir (2006: 37). Arapçada kopula, İbn Sina'nın anlattığına göre, bazen ad bazen de eylem (kelime) biçiminde olmaktadır. Ad biçimde olduğunda “Zeyd ki o canlıdır” (*Zeyd hüve hayyün*) önermesindeki gibi belirtmekte ve “o” (*hüve*) bu önermede kopula görevini yerine getiren bir edat olarak işlev görmektedir. Türkçede bu cümlenin bu şekilde kuruluşunu da anlamsal yapısını da anlamak biraz güç olsa da, Arapçada olduğu gibi diğer dillerde de bu tip cümle kuruluşlarına rastlamak olasıdır. Türkçede “o” üçüncü tekil şahıs zamiri (adıl) ve genel olarak zamirler çoğunlukla belirsiz kişileri imlemek için kullanıldığı zaman ayrıca bir özel ad kullanılmamaktadır. Görüldüğü gibi Arapçada belirsiz olan zamiri belirli hale getirmek veya işaret etmek ve vurgulamak amacıyla edatlaşan bir zamir (o) kendisine ait olduğu bir özel adla (*Zeyd*) birlikte kullanılarak kopula işlevini yerine getirebilmektedir. İbn Sina da benzer bir açıklamada bulunarak bu örnekteki “o” (*hüve*) sözünün kendi başına, ayrı bir imlemesinin olmadığını aksine “Zeyd”i imlemek amacıyla getirildiğini belirtmektedir. Kendi başına imlemeyip bir adla birlikte imlediği için de edatlaşmakta ve bu yönüyle de adlara benzemekte, ad ile eylem arasında bir bağ işlevini yerine getirmektedir.

İlk kopula türünü açıklayan İbn Sina ikincisine geçerek eylem kalıbında olanlara örnek olarak; “Zeyd, şöyle idi” ve “Zeyd şöyle olacak” gibi (var) olanı bildiren* geçmiş veya gelecek zamanı da taşıyan eylemlere yer vermiştir. İbn Sina bu tür eylemlerin Arap dilinde oldukça yaygın kullanıldığını ve hatta Arapların geçmiş zamana ait eylemleri zamansal olmayan biçimde, “Allah, bağışlayıcı ve merhametli idi” (*ve kâne'llâhu gafûran rahîmen*) şeklinde veya “Her üç, tek olur” (*kullu selâsetin feinnehâ tekûnu ferden*) şeklinde kullandıklarını belirtmiştir.

Farsça ile de karşılaştırmaya geçen İbn Sina bu dilde kopula olduğu için Arapçada olduğu gibi biçimsel açıdan kopulasız ya da bağısız önermelerin bulunmadığını bildirmektedir. Kopulanın ise Farsçada iki şekilde olabildiğini, ilkinde imlemesinin doğrudan tekil bir sözle “*Falan cenin hest*” (Falan cenindir) örneğinde olduğu gibi (*hest* kopuladır), ikincisinde ise kopula yerine *hareke* kullanılarak *harekenin* “*Falan cenine*” örneğinde olduğu gibi (“e” *harekesi* kopula yerine geçmiştir) bağ işlevini yerine getirdiğini söylemektedir.

Bu dillerde verilen örneklerde ve yapılan açıklamalarda görüldüğü gibi açık ya da gizli biçimde kullanılan kopula bir bağ oluşturarak özne ve yüklemden bir önerme, çokluktan

* Bu tür cümlelerdeki kopula veya bağ daha önce 2. fasılda söylenmiş olan “idi” (*kâne*) ve “olacak” (*yekûnu*) şeklindeki olanı bildiren eylemlerdir.

bir birlik meydana getirmektedir. Bu durumda İbn Sina önermenin (iddia içeren cümlenin) iddiasının veya yargısının ancak “bir” (kopulalı) olabileceğini, basit önermelerde bu birliğin veya açıklanan ya da gizlenen bağın anlamının tek bir kopulayı (ve dolayısıyla tek bir iddiayı) imlemesi olduğunu söylemektedir (2006: 37).

(56) İbn Sina önermenin birliğini özne ve yüklem bir oluşuna bağlamış ancak bu birliğin sadece özne ve yüklem ad olmasından değil anlamda da bir oluşundan kaynaklandığını vurgulamıştır. Daha sonra anlamda birliği açıklamaya geçerek “göz” örneğini vermiştir. Buna göre gözün değişik anlamları olduğundan eğer bütün bu değişik anlamlar aynı önerme içinde tek bir anlamı imleyecek şekilde kullanılırsa önerme doğru olsa bile anlamda birliğin sağlanamayacağını belirtmiştir. Örneğin insan gözü, para gözü ve su gözü gibi aslında değişik anlamlara sahip adlar (eş sesli adlar) tümünü içerecek şekilde, tek bir anlamda bir önermede “Göz, cisimdir” şeklinde ifade edilirse bu önerme doğru olsa bile anlamda birlik olmayacaktır.

Eş sesli sözcüklerin kullanımına bu şekilde dikkat çeken İbn Sina bir önermenin sağlam olmasının koşullarını böylece belirlemeye devam etmektedir. Özellikle bu tür adlarda daha dikkatli olarak konunun açık seçik ortaya konmasının gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu tür önermeler biçimsel olarak doğru bile olsalar anlam kargaşası yaratacağı için zihindeki kavramının da açık seçik, tek ve bir olması, Thomas Aquinas’ın deyimiyle basit bir kavrama denk gelerek uygunluk içinde bulunması gerekmektedir.

İbn Sina göz örneği üzerinden tanımını açıklamaya devam ederek, gözün bu üç ayrı anlamını kuşatan bir kavramla özneyi oluşturup cismi bu özneye yüklemenin mümkün olmadığını söylemektedir. Öte yandan tüm anlamları değil de bir anlamı kastederek önerme oluşturulup ortak bir cümleyle imlense bu kez de özne ve yüklem adları ortak olmasına rağmen önermenin anlamı tek olacağı için diğer anlamlar böyle bir önermede imlenemeyecektir. Ama tek bir anlama yönelir ve o tek anlam imlenirse söz de sadece o tek anlamı imlemiş olacaktır.

İbn Sina bu örnek üzerinden aslında Sofistlerin yapmış olduğu akıl yürütme hatalarını da bir şekilde sergilemektedir. Çünkü sofist önermeler bu tezin “Mantığın Tarihi” bölümünde de anlatıldığı gibi, anlam kargaşası yaratarak muhatabı karşısında kazanmayı amaçlayan bir yapıda olup oluşturdukları kıyaslar da bu tür önermelerden yola çıkmaktadır.

(57) Aynı konuyu açıklamaya devam eden İbn Sina öznesi veya yüklemi böylesine birden fazla anlama sahip olan önermelerde yargının doğruluğunun bütün anlamlar için geçerli olamayacağını, kişiden kişiye değişeceğini ve sofizme veya yanıltmacaya (*mugalâtaya*) düşüleceğini belirtmektedir. Örneğin “Göz, görendir” dendiği zaman insan

gözünün mü yoksa güneşin (İbn Sina'nın bu örneği vermesinden Arapçada bu anlama geldiği de anlaşılmaktadır) mi kastedildiği anlaşılmadığından önermenin doğruluğu da duruma ve kişiye göre değişmektedir. Bu durumda tek bir basit veya yüklemli önerme bu özelliklere sahip olabilmektedir ve elbette bu önerme, birkaç basit önermeden oluşan bileşik bir önerme de değildir.

İbn Sina koşullu önermeleri de ele alıp inceleyerek bu tip bileşik önermelerin ayrıştırılması durumunda birden fazla sayıda basit önerme elde edileceğini bildirmektedir. Ayrı ayrı olan bu önermeler bir harf ya da bir söz ile (Türkçede eklemle) birleştirilerek aralarında bir bağ kurularak tek bir bileşik önerme elde edilmektedir. Bağın, yani eklemün önermelerden birine eklenmesiyle, eklenen önermenin doğruluk değeri ortadan kalkmaktadır. "Eğer güneş doğmuşsa" örneğini veren İbn Sina böyle bir koşullu önermede ön bileşene eklenen "ise" sözcüğü bir eklem olarak "Güneş doğmuştur" önermesine bağlanarak başlangıçta doğru ya da yanlış olabilen bu önermenin artık bir anlam bütünlüğünün kalmaması nedeniyle doğruluk değerini yitirmesine, yeni bir önermeyle birleşme ihtiyacına yol açmaktadır. Yeni bir basit önermenin art bileşen olarak eklenmesiyle önerme yeniden birlikli bir yapıya ve bir anlama kavuşarak doğruluk değerine de sahip olacaktır. Benzer bir örneği ayrık koşullu önermelerle ilgili olarak "Ya güneş doğmuştur" şeklinde vererek, bu önermeye de aynı şekilde eklem gelmesine rağmen, diğer basit önermenin veya önermelerin eklenmemesiyle önermenin doğruluk değerini yitireceğini belirtmektedir. Örneklerini çoğaltan İbn Sina "Öyleyse gündüz olmuştur" şeklindeki art bileşene eklenen eklemün de eklendiği önermenin doğruluk değerini kaybetmesine yol açacağını belirtmektedir.

Bu açıklamaları aracılığıyla İbn Sina'nın, bileşik önermelerde bağlaç ya da eklemün nasıl olup da kopula görevini yerine getirdiğini sağlam biçimde temellendirdiği ve Aristoteles'in verdiği tanımı çok iyi anladığı ve açıkladığı görülmektedir. Bu bağ veya eklem sayesinde iki ayrı önermedeki iki ayrı iddia tek bir iddia haline gelmektedir. Bileşik önermelerde olan bu çokluktaki gibi İbn Sina çeşitli önermelerin çokluk olarak algılanmasının ya işitilen bakımından ad ortaklığı nedeniyle birlik olarak algılanmasına ya da işitilen kişi bakımından da gerçekten bir çokluk söz konusu olarak ama eklemün bu önermeleri birbirine bağlamamasına bağlı olarak birlikli bir yapıda olmamasına bağlamaktadır. İbn Sina bu konuyu özetleyerek sözlerin olumlama veya olumsuzlama bağı yani kopula olmaksızın ayrı ayrı birer söz olarak nasıl imlediklerinin anlatıldığını söylemiştir. Sonrasında bu sözlerden oluşan ilk bileşimin basit (kesin) bir önerme olduğunu ve bunun, yüklemün özneyi bağ ya da kopula aracılığıyla evetlemesiyle (*ika'*) veya değillmesiyle (*nez'*) oluşmuş ve sadece iki sözcükten meydana gelmiş bir önerme olduğunu belirtmektedir. İkinci

bileşim ise bileşik önermelerdir ve İbn Sina, “İlk Talim”de (*Yorum Üzerine*) bunun böyle söylendiğine atıf yapmıştır.

Türker, İbn Sina'nın bu atfına şöyle bir son not (12) düşmüştür:

“İbn Sina, Aristoteles'in sözlerinin kendi sözlerinin sonucu olarak getirmekte ve onun metnini olduğu gibi alıntılama yapmaktadır. Ancak gönderme yaptığı metin Aristo'nun Peri Hermenias'ın 'ilk basit kesin söz' meselesini işlediği yerdir. Arapçaya yapılan ilk tercüme İbn Sina'nın burada göndermede bulunduğu metin şudur: 'Şimdi ortaya çıkmaktadır ki isim ve kelimedenden her biri yalnızca lafızdır. Çünkü hiç kimse lafızda ya bir soru sorana verilen cevapta ya da bir insanın kendiliğinden söze başladığı başka durumlarda kendisiyle hükmedilen bir şeye delalet edildiğini söyleyemez. Bunlardan (isim ve kelimedenden) oluşan basit hüküm, bir şeyin bir şeye ikâ' (evetlemesi) veya bir şeyin bir şeyden nezi' (değillemesi) konumundadır. Bunlardan bileşen ise bileşik hale gelen söz konumundadır. Basit hüküm tıpkı zamanları taksimimizde olduğu gibi bir şeyin mevcut olduğuna veya olmadığına delalet eden lafızdır.' *El-İbâre (en-Nassu'l-Kâmil li Mantıki Aristo* içinde), s. 117. Aynı metnin Türkçe çevirileri için bkz. *Yorum Üzerine*, s. 4; *Organon II Önerme*, 8.” (Türker, 2006: 268)

1.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS VIII:

“İDDİANIN (ÖNERMENİN) BASİT VE BİLEŞİK, OLUMLU VE OLUMSUZ OLARAK AYRILMASI” (17a 8-24)

Thomas Aquinas önceki bölümde Filozof'un önermeleri tanımladıktan sonra önermeleri bölmeye geçtiğini söyleyerek yorumuna başlamıştır. Bu amaçla önce önermeleri bölmüş sonra da yaptığı bu sınıflamayı kanıtlamıştır.

Aristoteles'e göre önermeler ikiye ayrılmaktadır ve ilki basit, diğeri eklemli (bileşik) önermelerdir. Thomas Aquinas'a göre önermelerin bu şekilde ikiye ayrılması, ruhun dışında var olan şeylerin de ikiye ayrılmasına paraleldir. Çünkü varlık dünyasında da bölünemez ve sürekli olanlarla (basit) birleşik olanlar vardır. Aslında varlık ve bir(lik) birbirine dönüşebilir yapıda olduğu için şeylerde olduğu gibi tüm önermeler temelde “tek” (bir) olmak zorundadır.

Bundan sonra Aristoteles tarafından önermelerin diğeri bir alt bölümlenmesi yapılarak olumlu ve olumsuz olmak üzere tekrar ikiye ayrılmıştır. Thomas Aquinas açısından olumlu önermelerin olumsuzlara göre üç nedenden dolayı önceliği söz konusudur. Sesler düşüncelerin, düşünceler de şeylerin imlemeleri olduğu için bu üç neden sesten, düşünceden ve şeylerden kaynaklanmaktadır. Ses açısından bakıldığında olumlu

önermelerin olumsuz önermelere göre önceliğinin olmasının nedeni, bunların daha basit olması ve olumsuzların olumlulara eklemeye (olumsuzluk ekleri) yapılarak elde edilmesidir. Düşünce açısından bakılınca olumlu önermelerin olumsuz önermelere göre öncelikli olmasının nedeni, aklın olumlu önermelerde bir bileşim oluşturmasıdır. Oysa olumsuz önermelerde akıl oluşturmuş olduğu bu bileşimi ayırmaktadır ve birleştirmenin ayırmaya göre bir önceliği söz konusudur. Ayrıca birleştirme şeylere ait düşüncelerde olduğu için şeylerin önceliğinden dolayı birleştirmenin de ayırmaya göre bir önceliği vardır. Şeyler açısından bakınca olumlu önermelerin olumsuzlara önceliği, “olmak” (varlık) sözcüğünün olumsuzu (yokluk) göre imlemesinin daha önce olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir şeye sahip “olmak”, o şeye sahip “olmamak”tan önce gerçekleşmektedir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in olumlu önermenin tek ve ilk önerme cümlesi olduğunu söylediğini belirtmektedir. Daha sonra da bunun karşısında olanı yani olumsuz önermeyi vermiştir. Çünkü olumlunun olumsuzu göre bir önceliği vardır. Olumluya karşı olan olumsuz önerme de tektir ama basit değildir, çünkü bir bağlaçla oluşmaktadır.

Thomas Aquinas’a göre Aristoteles’in burada önermeleri olumlu ve olumsuz olarak bölmesini yorumcu Alexander bir cinsin türlerine ayrılması olarak yorumlamamış çok yönlü bir adın anlamlarına ayrılması olarak görmüştür. Çünkü bir cins ancak kendi türlerine ayrılabilir. Bu nedenle Aristoteles “varlık”ı her şeydeki ortak bir cins olarak görmeyip, ilk olarak birincil töze yüklenen bir şey olarak görmüş sonrasında ilinekle ilgili diğer dokuz cinsle (Aristoteles ontolojisindeki on kategoriden ikincil töz olanlar) yüklendiğini kabul etmiştir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 64).

Ancak Thomas Aquinas’a göre ortak olan bu şeyin bölünmesinde, bölünen üyelerinden biri diğerlerine göre öncelikli olabilmektedir. Birinci öncelik bir çokluk olarak anlaşılmalı olan cinsin tek sesli yapısını bozmamaktır. Thomas Aquinas’a göre ikilik, kavramın kendi yapısından kaynaklanan bir şekilde üçlüğe göre önceliklidir, çünkü bunlar kendi cinslerine ait kavrama (çokluğa) eşit şekilde katılmakta ve üçün ve ikinin birer çokluk olarak içerilmesi bir ile ölçülerek gerçekleştirilmektedir. İkinci öncelik ise diğerinin aksine bir cinsin tek sesliliğini engellemektedir. “Varlık” a tam olarak ait olan kavram olan tözün, ilineğe göre önceliği olduğundan, “varlık” tözün ya da ilineğin cinsi olamamaktadır. “Varlık” kavramı tam olarak anlaşılmalı istenirse, töz kendi başına bir varlıkken ilinek bir başka şeyin içinde bulunarak var olabilmektedir. Thomas Aquinas işte tüm bu nedenlerle olumlunun olumsuzu karşı önceliği olduğunu düşünmekte ancak doğru ya da yanlış olabilen önermelerin tanımına olumlu ve olumsuz önermeler eşit bir biçimde katılabilmektedir.

Thomas Aquinas böylece olumlu önermeleri olumsuzlara göre öncelikli bulmuş ve bunu da “varlık”ın temelde ve ilk olmasıyla açıklamıştır. Töz olan bireyler birincilken, ilinekler tözlerin içinde var oldukları için ikincil konumdadırlar. İşte bu yanlarıyla olumlu önermeler öncelikle varlığı imlemektedirler. Olumsuz önermeler ise varlığa (dolayısıyla olumlu önermelere) göre bir pozisyon aldıkları için imlemeleri de varlığa ve olumluya göre ikincil bir konumdadır. Ama her iki önerme çeşidi de doğruluğa eşit şekilde sahiptir, çünkü her ikisi de varlığı imleyen önermelerdir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in her önermenin bir eylem ya da bir eylem durumu içermesi gerektiğini söyleyerek yapmış olduğu bölümlenmeyi bundan sonra açıkladığını söylemektedir. Aristoteles buna ilişkin iki açıklama vererek, ilkinde önermeleri önce basit ve bileşik (eklemlili) olarak ayırmış sonra da basit önermeleri olumlu ve olumsuz olmak üzere tekrar ikiye ayırmıştır. İkinci açıklamasında basit bir önermenin, bir şeyin bir özneyle ilgili olduğunu ya da olmadığını imleyen bir ses olduğunu belirtmiştir. İlk bölümlemesinde yapmış olduğu basit ve bileşik önerme ayırımından önce açıklaması için zorunlu olan belli şeyleri ele almış ve önermenin tek bir şeyi imlediği zaman yine “tek” (kendi başına anlamlı yeni bir bütün) olacağını belirtmiştir.

Thomas Aquinas’a göre Aristoteles eylemlere ilişkin açıklamasında ilk olarak önermenin şimdiki zamandaki bir “eylemi” ya da geçmiş veya gelecek zamandaki bir “eylem durumunu” içermesi gerektiğini bildirmiştir. Belirsiz eylemlerden ise, bunlar zaten olumsuz eylemlerle aynı işleve sahip olduğu için söz etmemiştir. Thomas Aquinas’a göre, eyleme sahip olmayan bir önerme Aristoteles açısından tam olmayan (mükemmel olmayan, eksik) bir önermeyi bile oluşturamamaktadır. Birer önerme olan tanımlar da cümlelerin bir türü olduğundan, “dır” eylemi (şimdiki zaman) veya “mıştı”, “olacak” gibi eylem durumları (diğer zamanlar), örneğin “insan” kavramına eklenmediği zaman, yani “insan”ın tanımına eklenmediği zaman, bu cümle bir önerme olamamaktadır (1962: 65). Önerme olamayınca dolayısıyla tanım da olamamaktadır.

Ancak Thomas Aquinas haklı olarak bir önermenin neden illa bir ad ve bir eylem içermesi gerektiğinin sorulacağını düşünmektedir. Bu soru ona göre üç şekilde yanıtlanabilmektedir.

Her şeyden önce önermenin eylemsiz ya da eylem durumsuz oluşturulabileceğini ama bir ad olmaksızın oluşturulamayacağını bilmekte fayda vardır. Örneğin “Koşmak hareket etmektir” cümlesinde geçen belirsiz eylem tarzları (masterlar) adlar yerine kullanıldığında böyle bir durum gerçekleşmektedir. İkinci neden ise eylemin bir şeye yüklenmiş bir imleme olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle yüklem önermelerin en

temel parçası olup önermenin biçimsel kısmı ve bütünleyicisidir. Yine bu nedenle Thomas Aquinas'a göre Grekler önermeyi, kategorik önerme veya yüklemli önerme olarak adlandırmışlardır (1962: 66). Eğer hatırlanacak olursa İbn Sina da benzer biçimde önermeyi, yüklemli veya kesin önerme olarak adlandırmıştı. Bu adlandırma, şeylere türünü veren formuyla yapılmaktadır. Aristoteles'in burada şeylere türünü veren formundan kastettiği ad değil eylemdir, çünkü eylem bir önermenin en temel ve formel kısmını oluşturmaktadır. Eylem yoluyla bir önermenin kategorik önerme olabilmesinin kanıtı da, sadece eylem aracılığıyla önermenin olumlu ya da olumsuz olabilmesidir. Koşullu önermelerde ise bu işlevi eklemeler yerine getirmekte, bağ (eklem) onaylanarak ya da reddedilerek önerme olumlu veya olumsuz olarak adlandırılmaktadır.

Thomas Aquinas'a göre, Aristoteles'in göstermemiş olduğu üçüncü bir neden daha vardır. Aristoteles önermeleri tekil ve eklemli (basit ve bileşik) olarak ikiye ayırmış ama bu ayrımaya yol açan nedeni söylememiştir. Bu ayrımaya yol açan neden ise, bir önermeyi basit veya bileşik yapan başka bir nedendir. Aristoteles bu konuda, her önermede bir eylem olmak zorunda olduğunu, çünkü eylemin birleşimi gösterdiğini ve birleşimin de bileşik şeyler olmaksızın anlaşılamayacağını söylemiştir. Birleşimi göstermediği için addan bu bağlamda bahsedilmemiştir. Eklemli önermelerde ise birleşimi sağlayan, bağı kuran neden eklemelerdir.

Aristoteles'in insanın tanımı için verdiği "iki ayaklı yürüyen hayvan" örneği çok olanı değil tek olanı gösterdiği için Thomas Aquinas'a göre itiraza neden olabilecektir. Çünkü tek olan tüm tanımlar açısından aynıdır ama Aristoteles bunun da başka bir araştırmanın konusu olduğunu söylemektedir. Thomas Aquinas da bu alanın varlık felsefesi olduğunu ve *Metafizik*'te ele alındığını belirtmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Aristoteles *Metafizik*'te şunları söylemektedir:

"Şimdi ilk olarak Analitikler'de bir tarafta bıraktığımız noktalarla yetinerek tanımdan söz edelim; çünkü bu eserde ortaya koyduğumuz sorunun, tözle ilgili araştırmalarımızda faydası vardır. Bununla şu sorunu kastediyorum: Beyanın bir tanım olduğunu söylediğimiz tanımlanan varlığın birliğini nasıl açıklayabiliriz? Örneğin 'iki ayaklı hayvan'ı ele alalım; çünkü insanın beyanının bu olduğunu kabul edelim. Şimdi bu varlık niçin birdir, çok değildir, yani 'iki ayaklı' ve 'hayvan' değildir? 'İnsan' ve 'beyaz' örneğinde, bu öğelerden birinin diğerine ait olmadığı durumda çokluk, birinin diğerinin niteliği olduğu ve öznenin, yani insanın belli bir niteliğe sahip olduğu durumda birlik vardır. Çünkü bu durumda tek bir varlık elde edilir ve bu varlık 'beyaz insan'dır. Ancak bizi ilgilendiren örnekte tanımın öğeleri birbirinden pay almamaktadır. Gerçekten cinsin, ayrımlarından pay aldığı düşünülmez; çünkü cinsi bölen ayrımlar karşıtlar olduklarından, o zaman bir aynı şeyin, aynı zamanda

karşıtlardan pay alması gerekir. Cinsin ayrımlardan pay aldığı kabul etsek bile, yine aynı sorun ortaya çıkacaktır: Çünkü o zaman da insanın özelliğini belirten ayrımlar (yani, 'yürüyen', 'iki ayaklı', 'kanatsız' olma), bir çokluk meydana getirecektir. Burada neden bir çokluk değil de bir birlik karşısında bulunmaktayız? Hiç kuşkusuz bunun nedeni bir aynı cinse ait olmaları değildir; çünkü böyle bir akıl yürütmeye göre, bir şeyin *bütün* niteliklerinden bir birliğin meydana gelmesi gerekir. Bununla birlikte tanımın içine giren her şeyin gerçekten bir olması gerekir; çünkü tanım, bir olan beyan, tözü dile getiren bir beyandır. O halde onun bir olan bir nesnenin beyanı olması gerekir. Çünkü töz, bir olan bir şey ve bireysel bir varlıktır." (1996: 1037b 7-28)

Aristoteles bu alıntıda, *İkinci Analitikler*'de değinmiş olduğu, varlığın özünün basitçe bir araya gelen unsurlardan mı oluştuğu, yoksa özün gerçek bir birliği mi olduğu sorununa değinerek tanım konusunu ele almıştır. Niteliklerin veya ilineklelerin böyle basitçe bir araya gelmesi tanımın birliğini oluşturmamaktadır ve türlerin cinslerinden pay almaları da karşıtların bir arada olmasını doğuracağı için tanımın birliğini oluşturmamaktadır. Bu nedenle tanımdaki unsurların, bileşenlerin bir olmalarını yani tanımın birliğini sağlayan tözdür, tözün kendisidir.

Aristoteles aynı konuyla ilgili yine *Metafizik*'in diğer kısımlarında şunları belirtmektedir:

"Tanımlar ve sayılar konusunda ortaya attığımız soruna geri dönelim: Onların birliğinin nedeni nedir? Çünkü bu kısımlar çokluğundan meydana gelen, ancak bütünü yalnızca bu kısımların bir yığını olmayan, tersine kısımların bir araya gelişlerinden tamamen farklı bir şey olan her şeyin bir birlik ilkesi vardır. Zira cisimlerde bile bazı durumlarda temas, bazı durumlarda akışkanlık veya bu tür başka bir nitelik, bu birlik ilkesini teşkil eder. Şimdi tanım *İlyada* gibi tek tek kısımların birbiri ardından gelişinden dolayı değil, konusunun özsel birliğinden dolayı birliği olan sözdür. O halde insanı bir yapan şey nedir? O niçin birdir de hayvan + iki-ayaklı gibi çok değildir. Özellikle de hayvan + iki-ayaklı, bazı filozofların ileri sürdükleri gibi kendinde Hayvan ve kendinde İki-Ayaklı iseler. Çünkü bu durumda insan, insanların bir kendinde İnsan'dan veya tek bir İdeadan pay almalarından dolayı değil, Hayvan + İki-Ayaklı İdealarından pay almalarından dolayı insan olacakları şekilde niçin bu iki İdeanın kendileri olmayacaktır? Genel olarak bu durumda insan bir olmayacak, ama çok, hayvan + iki-ayaklı olacaktır.

O halde bu filozofların alışlagelen tanım ve öğretilerini kabul edersek, bu sorunu açıklama ve çözmenin mümkün olmadığı açıktır. Ancak bizim savunduğumuz gibi bir taraftan madde diğer taraftan form, bir taraftan bilkuvve varlık, diğer taraftan bilfiil varlık varsa, söz konusu sorun artık güçlük çıkarmaz gibi görünmektedir. Burada problem, *tunç kürenin elbisenin* tanımı olduğunda ortaya çıkacak problemin aynıdır. Çünkü *elbise* kelimesi tanımın bir işareti olacaktır; dolayısıyla burada sorulacak soru şudur: Küre ve tuncun birliğinin nedeni nedir? Artık burada güçlük ortadan kaldırılmıştır: Çünkü onlardan biri madde, diğeri formdur. Oluşa tabi varlıklarda

bilkuvve olandan bilfiil olana geçişi meydana getiren neden, fail nedenden başka nedir? Çünkü bilkuvve kürenin bilfiil küre olmasını meydana getiren neden, birinin veya diğerinin özünden başka bir şey değildir. Ancak iki çeşit madde vardır: Akılsal madde ve duyuşsal madde. Tanımda da daima hem bir fiil tarafı, hem de madde tarafı vardır. Örneğin daire düzlemsel şekildir. Ne akılsal, ne duyuşsal bir maddesi olmayan şeylere gelince, onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir birliktir, nasıl ki yine ister töz, ister nicelik, ister nitelik olsun onların her biri özü gereği bir varlıksa. Bundan dolayı da bu kategorilerin tanımına ne *Varlık*, ne de *Bir* girer: Onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir varlık olduğu gibi bir birliktir de. Böylece bu kategorilerin hiçbirisi ile ilgili olarak onların varlık ve birliklerini teşkil eden yabancı bir neden yoktur; çünkü onların her biri Varlık ve Bir'den bir cinsten pay alır gibi pay aldıkları için veya Varlık ve Bir'in kendilerinin bireylerden bağımsız olarak var olabilmelerinin mümkün olması anlamında değil, doğrudan doğruya ve özleri gereği bir varlık ve birliktirler.” (1996: 1045a 6-1045b 7)

Aristoteles Platoncu “pay alma” düşüncesini eleştirerek örneğin “iki ayaklı hayvan” olarak tanımlanan insanın, bu tanımda geçen iki ideadan da pay alması gerekeceğini, bunda mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü iki idea da aktüel bir varlığa sahip olduğundan tek bir ideada birleşmeleri olanaklı değildir. O halde Platoncu bir şekilde cinslerin değil, Aristotelesçi bir şekilde tek bireylerin, tözlerin gerçekliği söz konusudur, çünkü bireyin birliğinin içinde bütün bu unsurlar birleşmiş durumdadır. Ayrıca Aristoteles'e göre kategorilerin de tanımı yapılamaz, çünkü üstün cinsler olduklarından onların tanımını yapacak cinsleri ve ayrımları bulunmamaktadır. Maddesiz olan kategoriler özleri gereği varlık ve birliktirler, basittirler ve bileşik değildirler.

Tekrar Thomas Aquinas'ın açıklamalarına dönülürse, *Metafizik*'te yapılan açıklamayı ele alan Thomas Aquinas, ayrımların cinsi artırmadığını, yani cinsin ayrımlarından pay almadığını, (çünkü cinsi bölen ayrımlar karşıtlar olduğundan, o zaman bir ve aynı şeyin aynı zamanda karşıtlardan pay alması gerekirdi), ayrımların cinsten ilineksel olarak değil, kendi başına ve belirleyici şekilde olduğunu, bunun da formun maddeyi belirlediği yolla olduğunu söylemektedir. Burada cins maddeden, ayrımsa formdan gelmektedir. Çok olmayıp tek olan, form ile maddeden geldiği için, aslında böylece cins ile ayrımdan gelmiş olmaktadır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 66).

Bu tanımdaki birliğin nedeni kısımlarının birlikte sıralanması olabilir. “Yürüyen iki ayaklı hayvan” sadece tek olan için söylenmiştir çünkü kısımları eklentisiz olarak yan yanadır ama Thomas Aquinas'a göre Aristoteles, birliğe ait böyle bir anlayışı düşünmemiştir.

İfade tarzının kesintisiz olması bir tanımın birliği için zorunludur. Çünkü eğer böyle bir önermenin parçaları arasına bir eklem konsaydı ikinci parça birinciyi belirlemezdi ve

ifade tarzındaki çokluk sonuçta gerçeklikteki çokluğu imlemiş olurdu. Eklemlerle yapılan şeyi retorikçiler duraklamayla yapmışlardır. O halde tanımın birliği eklemsiz ve eklentisiz sağlanmış olmalıdır. Doğal şeylerdeki akılsal olanın tanımında ise madde ve forma hiçbir şey aracı olmamakta, eklemsiz ve eklentisiz tanımlanmaktadır. Thomas Aquinas tanımlar açısından koşullu ve basit önermeleri karşılaştırdığı bu akıl yürütmesinde, Aristotelesçi bir tavırla basit önermeleri öne çıkarmakta ve koşullu olanları ötelemektedir. Çünkü ona göre iyi bir tanım basit, tek, eklentisiz ve koşulsuz olan bir tanımdır.

İyi bir tanımda ifade tarzının kesintisizliği tek önemli koşul değildir ama tanımın birliği açısından gereklidir. Çünkü “Beyaz müzisyen adam” örneğindeki gibi her yönüyle değil ilineksel olarak da şeylerle ilgili olan sözün devamlılığı mümkün olabilmektedir. Thomas Aquinas’a göre Aristoteles bu yüzden önermelerin bu mutlak birliğinin ne eylemin belirlemiş olduğu birleşimle ne de tanımdaki adların çokluğuyla engellendiğini incelikle açıklamıştır (1962: 67). Akıl ise her iki durumda da aynı olup yüklem maddenin formu olarak öznelere ilişkilidir ve bu da tıpkı bir cinsin ayrımıyla olan ilişkisi gibidir. Ama form ve maddeden oluşan bir şeyden basitçe varlığa gelen şey, tek olandır.

Aristoteles, önermeler tek olanı imlediğinde kendisi de tek olan olur, demekle bölünmüş olanı ortak olan bir şey yapmaktadır. Tek olan olarak önermeler işte bunlardır. İkinci olarak da kendi kavramlarına göre bu bölümlenimin parçalarını oluşturmuştur. Aristoteles açısından tek olan önermeler basit önermelerdir. Ortak olan şeylerdeki, yani önermelerdeki adlar ve eylemleri bunun dışında tutmuş, ad ve eylemlere sadece sözcük diyelim, demiştir.

Şimdi çokluk birliğin karşısında olduğu için önermelerin birliğini çokluk tarzlarıyla açıklamıştır.

Açıklamasına, önermelerin ya mutlak bir tek olan olabileceği ya da eklemlerle kurulan bir tek olan şeklinde olabileceğini söyleyerek başlamıştır. Bunlara karşı olma durumunda olanlar, “çok olan” önermelerdir. Çok olan önermeler ya tek olanı değil çok olan şeyleri imlediği için birliğin ilk şekli olarak karşı olma durumundadırlar ya da bağlanan bir parçacık olmaksızın ifade edilen birliğin ikinci şekli olarak karşı olma durumundadırlar.

Thomas Aquinas, Boethius’un bu pasajı ilişkin yorumunu aktarmıştır (1962: 68). Buna göre “birlik” ve “çokluk”, “basit” ve “bileşik” adlandırmaları cümlelerle ilgilidir. Önerme tek ve basit olduğunda ad ve eylemin bileşimi tek bir şeyi imlemektedir. Örneğin “insan beyazdır” sözü böyle bir basit önermedir. Bazen önerme tek olmasına rağmen bileşik de olabilmekte ve bu durumda tek bir şeyi imlemesine karşın, ya “ölümlü akıllı bir insan koşuyor” örneğindeki gibi birçok terimden oluşmakta ya da koşullu önermelerde olduğu gibi

çok değil, tek bir şeyi imlemektedir. Diğer yandan bazen de her şeyi içine alan bir çoğulluk söz konusudur. Örneğin “köpekler havlıyor” önermesinde birçok şey tek bir adla imlenmekte ama önerme çokluğu imlemektedir. Yine de böyle bir önerme cümle yapısından dolayı basittir. Bazen de “Beyaz müzisyen adam tartışıyor” önermesinde olduğu gibi çokluk ve bileşim bir arada bulunmakta yani çok şey özne veya yüklem parçaları olarak ortaya konmaktadır. Bu örnek Platon’un da ele alıp tartıştığı, içinde kendisine bağlı olan ya da olmayan parçacıklarıyla (bileşenleriyle) birlikte çok sayıda önermenin yer aldığı bir durum olup bir önermenin tek şeye ait tek bir şey söyleyerek tek olduğu durumdur. Bu da, ister tek ve basit olsun, ister ad ve eylemlerle oluşan önermelerin oluşturduğu eklemelerle kurulan ve çok olan önermeler olan bileşik önermeler olsun, anlatılmış olan bu durumdur. Bileşik önermelerde çok olan imlenmektedir çünkü çok anlamlı adlar kullanılarak çok şey imlenmektedir. Bu durumda tek olan şey (basit önerme) eklem kullanılmadan alınırsa bir sonuç çıkmamaktadır. Bu tip önermelere “Beyaz gramer kurallarına uyan mantıklı adam koşuyor” cümlesi örnektir.

Ancak Thomas Aquinas kendisinin yapmış olduğu bu yorumun Aristoteles’in düşünmüş olduğu şey olmadığını belirtmektedir. Bunun nedeni her şeyden önce ayırmanın (tikel evetleme) imlemiş olduğu tek olan ile eklemenin (tümel evetleme) imlemiş olduğu tek olan arasında bir fark olmasıdır. İkinci nedense “yürüyen iki ayaklı hayvan” tanımının, daha önce söylendiği gibi tek olup çok olan bir şey olmamasıdır. Üstelik eklemli önerme ne tek olan ne de çok olandır. Bu nedenle önermeleri tek (basit) ve eklemli (bileşik) olarak göstermiştir.

Birçok adın içine katılmış olduğu “iki ayaklı yürüyen hayvan” önermesi tek olan bir şeydir ve Aristoteles burada tek olan olarak önermedeki yargının tekliğinden söz etmekte, bunun da adın birliğinden değil adın imlemiş olduğu şeyin birliğinden geldiğini söylemektedir. Burada birçok ad tek bir şeyi imliyorsa ve birçok şeyi imleyen bir önerme tek olansa bu basit bir önerme olmayacak eklemli bir önerme olacaktır. Bu nedenle Thomas Aquinas’a göre “iki ayaklı yürüyen hayvan gülendir” önermesi eklemli olarak tek olmuş değildir ama tek şeyi imlemektedir (1962: 69).

Bu kısımlarda gerek Aristoteles gerekse Thomas Aquinas’ın basit ve bileşik önermelerdeki yargının tekliği ve çokluğu ile önermedeki terimlerin tekliği veya bu terimlerin anlamlarının tekliğine ve çokluğuna ilişkin bir nokta üzerinde durdukları açıktır. Sonraki mantıkçılar basit önermelerdeki özneye veya yükleme ilişkin tamlama veya açıklama şeklinde eklenmiş olan ama tek yargı içeren bu tip önermelere “karmaşık (*complex*) önerme” adını vermişlerdir. Karmaşık önermelerde de aslında bir özne ve bir yüklem söz

konusudur ama özne veya yükleme birçok terim eklenmiş bulunmaktadır. Örneğin “Okulunu çok seven Ali başarılı oldu” önermesinde özne olan “Ali”ye açıklayıcı terimler eklenmesine rağmen asıl önerme hala “Ali başarılı oldu” şeklinde tek ve basit bir yargı içermektedir. Thomas Aquinas’ında vurguladığı şey, basit bir önermenin tekliliğinin tek bir şeyi imlemesinden gelmesidir, yoksa tek bir terime sahip olmasından gelmesi değildir.

Aristoteles daha sonra önermelerin çok oluşunu ve çoğulluğun iki tarzını göstermiştir. Önermeler birçok şeyi imleyerek çokluk olmaktadır. Birçok şey elbette ortak ve tek olan bir şeyde imlenebilmektedir ama örneğin “hayvan duygulu varlıktır” önermesinde birçok şey ortak olan bir şeyin (hayvan) altında içerilmiş olup önerme çok değil hala tek olmaktadır. Bu yüzden Aristoteles bu açıklamayı eklemiş ve “tek değildir” demiştir çünkü tanımda birçok şey tek olarak imlenmektedir ama bu tek bir şey değildir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in çoğulluk tarzlarının, birliğin ilk tarzına karşı durumda olduğunu belirtmektedir (1962: 69). Çoğulluğun ikinci tarzı sadece çok olan şeyleri değil ayrıca hiçbir şekilde birlikte katılmayacak çok olanı da kapsamaktadır. Bu tarz da birliğin ikinci tarzına karşı durumdadır. Tüm bunlardan dolayı birliğin ikinci tarzı çoğulluğun ikinci tarzına karşı durumda değildir. Şimdi Thomas Aquinas’a göre işte bu karşı olma durumda olmayan şeyler bir arada olabilmektedirler. Bu yüzden bileşik ya da eklemli önermeler de çokluğu imlediği ve tek olanı imlemediği sürece bir çokluktur.

Thomas Aquinas bu metnin böyle bir anlaşıldığı sürece önermelerin aslında üç türü olabileceğini düşünmektedir. Buna göre birinci önerme türü tek şeyi imleyerek tek olan basit önermelerdir. İkinci önerme türü çok şeyi imleyerek çok olan basit önermelerdir ama bu önerme türü eklemelerle kurulduğu zaman tek olmaktadır. Üçüncü önerme türü ise tek şeyi imlemeyen ve herhangi bir eklemle birlik olmayan yani çok olan basit önermelerdir.

Aristoteles ise önermeleri Thomas Aquinas gibi üçe değil dörde ayırmıştır, çünkü bir önerme bazen çok şeyi imlediği için çok olmakta ve eklem aracılığıyla da tek olmamaktadır. Böyle bir durumda ise önerme birçok şeyi imleyen bir yapı içinde ortaya çıkmaktadır.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in ad ve eyleme sadece sözcük denmesini isteyen ifadesinden, onun ad ve eylemleri cümlenin birliğinin dışında bıraktığı sonucunu çıkarmaktadır. Bunun gerekçesi ise Aristoteles’in önermenin tek olanı imlediği sürece tek olduğunu kabul etmesi sonucu, bir önermenin ad ve eylemlerinin tek şeyi imlemesiyle, o önermenin de tek şeyi imleyeceği anlamına gelmesidir. İşte Thomas Aquinas’a göre yanlış bir anlaşılmayı önlemek amacıyla Aristoteles, ad ve eyleme önerme dememiş, sözcük demiştir (1962: 70). Thomas Aquinas, Aristoteles’in anlatım tarzından önermeye ait böyle

parçalar için Grekçe *phasis* (“sözcük”, Babür çevirisinde “sözce”, *word*) adını kullanmayı önerdiğini düşünmektedir.

Aristoteles daha sonra ad veya eylem sadece birer sözcük olduğu için önerme gibi söylenemeyeceğini belirtmiştir. Thomas Aquinas da böyle bir iddiada bulunanların önermelerin iki kullanımı olduğunu kabul ettiklerini ileri sürmüştür. İlkinde bir soruya karşılık cevap verilerek, örneğin “tartışan kimdir” sorusuna “öğretmen” dendiğinde ve ikincisinde ise bir soruya karşılık olarak değil de kişinin kendi içinde oluşan bir düşünme sürecinin sonucunda, örneğin “Peter koşuyor” dediğinde ad veya eylemler önermeler gibi kullanılmış olmaktadır (1962: 70).

İşte Thomas Aquinas’a göre Aristoteles, bir ad veya eylem aracılığıyla bir şey imlendiğinde bir önerme oluşmayıp ya bir soruya cevap verildiğini ya da kendi içinde oluşan bir düşünme sürecinin sonunda bunun oluştuğunu düşünmektedir. Aristoteles bu durumu yalın adlar ve eylemler konusunda ele almıştır. Çünkü yalın adlar veya eylemler doğru veya yanlış imlediği ve doğruluk veya yanlışlık da önermelerde bulunduğu için bu bağlamda ele alınmıştır. Ancak doğruluk ve yanlışlık ad veya eylemler önermelere dâhil olmadıkça gerçekleşmemektedir. Eğer birisi “okulda olmayan kimdir” sorusuna “öğretmen” cevabını verirse bu cevap Thomas Aquinas’a göre aynı zamanda “okulda okuyan” olarak da anlaşılmalıdır. O halde ad veya eylemlerle bir şey ifade edildiğinde bu bir önerme olmamaktadır. Çünkü önermeler ad veya eylemlerin bir şeyi imlediği şekilde imlememektedirler. Aristoteles de bunu vurgulamak amacıyla daha önceki konularda her önerme cümlesinin mutlaka bir eylem veya eylem durumu içermesi gerektiğini belirtmiştir.

Aristoteles böylece basit önermeleri tek tür olarak sunmuştur. Bunu açıklamak amacıyla önermenin tek şeyi imlediğinde veya eklemle tek olduğunda iddia cümlesi olacağını söylemiştir. Bu bölümlenmenin temeli basit ve bileşik olarak bölünebilen yapıdaki “tek olan”ın doğasıdır. Bunun yüzünden tek olanı tam anlamıyla imleyen veya eklemle tek olabilen cümleler önermelerdir ve önermeler yine bunun yüzünden tek türdür. Thomas Aquinas açısından Aristoteles, ad ve eylemlerin bu şekilde önerme olamayacaklarını eklemekle, birleşme yoluyla bir şeyin bir şeyi onaylayacağını ve bölme yoluyla da reddedeceğini söylemiş olmaktadır. Diğer önerme türü bileşik önermelerdir ve bileşik önermelerde de cümle basit önermelerden oluşmaktadır. Bir başka deyişle önermelerin birliği basit ve bileşik olarak bölünmekte ve bu da “bir”in (tek olanın) basit ve bileşik olarak bölünmesiyle aynı olmaktadır.

Önermelerin ikinci bölümlenme tipinde Aristoteles, basit önermenin bir şeyin bir şeye ait olduğunu veya olmadığını imlediğini yani olumlu ya da olumsuz bir önerme olduğunu

söylemektedir. Bu bölümlenme temelde basit önermeye ait bir bölümlenmedir ama sonuç olarak elbette bileşik önermeye de ait olmaktadır. Ayrıca bu olumlu ve olumsuz bölümlenmesi zamanların bölünmesine göre sadece şimdiki zamana değil geçmiş ve gelecek zamana da aittir.

Thomas Aquinas'ın aktardığına göre yorumcu Alexander, Aristoteles'in önermeyi tanımlarken olumlu ve olumsuzu da tanımına almasından önermeyi bunların cinsi olarak gördüğü sonucunu çıkarmamaktadır (1962: 71). Çünkü türler cinsin tanımında hiçbir zaman yer almamaktadırlar. Basit ve bileşik ile ilgili eş anlamlı şekilde "tek olan" denilemediği için Aristoteles "basit" ve "bileşik" sözcüklerini önermenin birliği içinde beraber kullanmaktadır. O halde Aristoteles olumlu ve olumsuzu önermeyi bilmek açısından kullanmakta ve bu nedenle de Alexander önerme için olumlu ve olumsuzun birer tür olarak bu cinse ait olamayacağını belirtmektedir.

Ancak bu yorumun aksine Aristoteles "önerme" adını olumlu ve olumsuzun bir cinsi olarak kendi tanımının içinde kullanmaktadır. Buna göre olumluyu bir şey hakkında bir şey birleştiren, olumsuzu ise ayıran bir önerme olarak görmektedir.

Böyle bir kullanım tarzı üstelik şeyleri işlemek için geleneksel olarak yapılan ortak anlamlı bir kullanım da değildir. Boethius bu nedenle Aristoteles'in geleneksel kısaltma alışkanlığıyla hem tanımlarını hem de bölümlenmelerini hemen yaptığını söylemektedir. Yine bu nedenle Boethius, Aristoteles için bir şeyin özneye ait olduğunu ya da olmadığını söylediği tanım önermeye aittir ama önermenin bölümlenmesine ait değildir, demektedir.

Ancak Thomas Aquinas'a göre bir cinsi türlerine bölen ayrımlar tanımında yer almazlar ve seslerin imlemeleri de önermenin tanımı için yeterli değildir. Porphyrios ise tüm ifadenin önermeye ait tanıma girdiğini düşünmüştür. Ona göre Aristoteles tanımında doğrudan olumlu ve olumsuzu kastetmemiş, olumlu ve olumsuz olabilme kapasitesini kastetmiştir. Çünkü "olmak" (dır) veya "olmamak" (değildir) bir önermeyi önerme yapan en temel imdir. Bu nedenle tanımda doğrudan doğruya "olumlu" ve "olumsuz" ifadeleri yer almaktadır.

Thomas Aquinas bu yoruma da itiraz ederek tıpkı bir cinsin tanımında ona ait olan türlerin yer alamaması gibi, bir türün tanımında da ona ait olan özelliklerin yer alamayacağını belirtmektedir. Böylece "olmak"ın imlenmesi olumlunun özelliği, "olmamak"ın imlenmesi de olumsuzun özelliği olmaktadır. Bu yüzden Thomas Aquinas'a göre Ammonius burada, önermenin tanımlanmadığını sadece bölündüğünü (özelliklerinin gösterildiğini) düşünmüştür (1962: 72). Çünkü önermenin tanımında önceden doğruluk veya yanlışlık taşıması gerektiği varsayılmış ama olumlu ve olumsuzdan bahsedilmemiştir.

Ancak yine Thomas Aquinas burada, Aristoteles'in başarılı bir şekilde önermeyi bir cins olarak türlerine değil, türsel ayrımlarına böldüğünün söylenebileceğini belirtmektedir (1962: 72). Yani önermenin olumlu veya olumsuz olduğunu değil, özneye bir şeyin ait olduğunu (olumlunun türsel ayrımı) veya olmadığını (olumsuzun türsel ayrımı) belirten bir söz olduğunu söylemiştir. Sonrasında ise olumlunun bir şey hakkında bir şey iddia etmek ve olumsuzun bir şeyden bir şeyi ayırmak olduğunu eklemiştir. Olumlu "olmak"ı imlemekte, olumsuz ise "olmamak"ı imlemektedir. Böylece türlerin tanımını ayrımlarına sokarak cinsin tanımının içine yerleştirmiştir.

Thomas Aquinas'ın bu derste uzun bir şekilde ele aldığı olumlu ve olumsuz önermeler konusu aslında bundan sonra Aristoteles'in ele alacağı konu olan çelişiklere bir hazırlık gibi görünmektedir. Kitabın sonraki bölümlerinde önermelerin birbirleriyle karşı olma durumları ve özellikle çelişki temel konu olarak değerlendirileceği için bir önceki bölüm olan bu derste, sağlam bir yorumla temellendirilme yapılmıştır.

2. YORUM ÜZERİNE, 6. BÖLÜM

Artık önermeler konusuna geçiş yapmış olan Aristoteles bu bölümde, bundan sonraki bölümlerde de önermelerle bağlantılı olarak, asıl inceleme konusu olan karşı olma durumlarını ve özellikle çelişikliği ele alıp değerlendirecektir. Bu bölüm olumlu ve olumsuzun tanımı üzerine geliştirilmekte olduğundan, ilkelerini ve tanımını sergilediği bir metin olarak görünmektedir. Öte yandan doğruluğa ilişkin görüşünün de burada açık bir biçimde ortaya konacağı bir metindir. Önermelerin karşı olma durumlarını ele alarak dört tip önerme üzerinden olumlama ve olumsuzlamanın, doğru ve yanlış biçimde nasıl yapılacağını gösterecektir. Ancak önerme çiftleri oluşturulurken uyulması gereken bazı koşullar olduğundan bunlar da ele alınıp değerlendirilecektir.

2.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 6. BÖLÜM:

"ÇELİŞİK ÖNERMELER" (17a 25-37)

17a 25-26 "*Evetleme bir şeyin bir şeye bağlanarak öne sürülmesi, değilme bir şeyin bir şeyden ayrılarak öne sürülmesidir.*"

Aristoteles yine bir tanımla işe başlamış ve önermelerde olumlama ve olumsuzlamanın ne olduğunu bu tanımla ortaya koymuştur. Babür çevirisinde olumlama için evetleme, olumsuzlama için değilleme terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Atademir çevirisinde ise olumlama için “tasdik” ve olumsuzlama için “inkâr” terimleri kullanılmıştır (Aristo, 1996: 11). İbn Sina’nın *Yorum Üzerine*’sinin çevirisinde hatırlanacağı üzere evetleme ve değilleme terimleri önermeleri olumlu ve olumsuz yapma işleminde birer eylem adı olarak kullanılırken, yine aynı çeviride bu işlemin yapılmasıyla oluşturulmuş önermelerin adı olarak olumlu ve olumsuz terimleri geçmiştir. Bu çalışmada olumlama ile evetleme ve olumsuzlama ile değilleme aynı anlamda kullanılan birer Türkçe terim olarak alınmıştır. Ancak evetleme yerine olumlama, değilleme yerine olumsuzlama fazlasıyla tercih edilen terimler olmuştur.

Aristoteles bundan önceki bölümlerde de olumlama ve olumsuzlamayı konu aldığı için, bu pasajlarda yer alan tanım ve açıklamalarla ilk kez karşılaşılmamaktadır. Aristoteles olumlu ve olumsuz önermeleri ele alarak, karşı olma ve çelişiklik durumundaki önermeleri açıklayabilmek için her zaman izlediği yöntemi izleyerek bir tanımla işe başlamıştır. Bu anlamda vermiş olduğu tanıma bakıldığında üç noktanın öne çıktığı görülmektedir. Birincisi, olumlama ve olumsuzlamada bir şeyin bir şeyle bir ilişkiye girmesi, ikincisi bu ilişkinin bir bağlama veya birleştirme ile ya da bir ayırma veya bölme ile gerçekleşmesi ve üçüncüsü ise öne sürülen bir iddianın olmasıdır.

Bilindiği gibi ad ve eylemler ayrı ayrı duran kavramlarken, önermelerde ve daha genel olarak cümlelerde birbirine bağlanarak baştaki durumlarından ayrı bir bütün ve tek bir yeni yapı oluşturmaktadır. Dolayısıyla önerme yapısı içinde yüklem özneye bağlanmakta, böylece imlediği anlam ve onların da temelinde olan “şeyler” arasında bir ilgi kurmaktadır. Basit önermelerde bu işlem gerçek anlamıyla bir şeyin bir şeyle bağlanması olarak gerçekleşmektedir. Hatırlanacağı üzere tek olma konusu Thomas Aquinas tarafından önceki bölümde ayrıntılı olarak yorumlanmıştı. Buna göre teklik veya birlik sadece şeylerin birliği değildir, aynı zamanda önermedeki yargının ve önermenin birliğidir. Bu nedenle basit önermeler her açıdan bir teklik veya tekillik olarak ortaya konmaktadır.

İkinci unsur, birleştirme ve ayırma işlemlerinin akıl tarafından uygulanmasıyla olumlama ve olumsuzlamanın önermelerde ortaya konmuş olmasıdır. Olumlama ve olumsuzlama aslında özne ve yüklem birbirine kopula aracılığıyla bağlanması işlemi olup, olumlama bu iki terim “olmak” (dır) eylemiyle bir şeyin bir şeyde olduğunu imleyerek, olumsuzlamada ise “olmamak” (değildir) eylemiyle bir şeyin bir şeyde olmadığını imleyerek birbirine bağlanmaktadır. İlk durumdaki bağlama işlemi gerçek anlamda bir birleştirme

eylemiyle olurken, ikinci durumdaki bağlama işlemi bir ayırma işlemiyle olmaktadır. Bilindiği gibi bu birleştirme ve ayırma aynı zamanda zamanlar açısından da gerçekleşmektedir. “Ali yürüyor” ve “Ali yürümüyor” önermelerinde, ilk önerme açısından olumlama yüklem tarafından ve kopula aracılığıyla oluşturulan bir birleştirme eylemiyle olmuş, “yürüme”, “Ali” için olumlanmış veya evetlenmiştir. Olumsuzlamada ise aynı eylem aynı özne için ikinci önermede yine kopula aracılığıyla bağlanmakta, ancak bu kez bir ayırma gerçekleşerek “yürüme”, “Ali” için olumsuzlanmış yani değillenmiştir.

Tanınımın son unsuru ise olumlama ve olumsuzlamada bir şeyin öne sürülmesidir. Eylemlerin adla ilgili bir yükleme yaparak sonuçta bir iddiada bulunan deklaratif veya bildiri kipinde olan cümlelere yol açtığı söylenmişti. Ancak burada Aristoteles’in asıl kastettiği, olumlama ve olumsuzlamada bir iddianın olup bunun da önerme yapısında ortaya konacağı değildir. Çünkü önerme dışında beliren cümlelerde de olumlama ve olumsuzlama işlemi söz konusudur. Örneğin bir soru cümlesi olarak “Yarın sinemaya gitmeyecek miyiz?” ifadesinde de öne sürülen bir şey söz konusudur. Bu anlamda öne sürülen şeyin bir iddia olarak ortaya konup cümleye doğruluk veya yanlışlık kazandırması o cümleyi bir önermeye dönüştürmektedir. Böyle bir soru cümlesinde ise yine öne sürülen bir şey olmasına rağmen bu bir iddia veya bildiri olmadığı için doğruluğu da olamamaktadır. Ama böyle cümlelerde de öne sürülen şeyin yüklemi özneye birleşmekte ya da ayrılmaktadır.

17a 26-31 “*Olanın olmadığını, olmayanın olduğunu; olanın olduğunu, olmayanın olmadığını öne sürmek olanaklı olduğundan; şimdiki zaman dışındaki zamanlar için de böyle olduğundan, evetlenmiş her şeyin değillenmesi, değillenmiş her şeyin evetlenmesi olanaklıdır.*”

Adım adım önermelerin karşı olma durumlarını temellendiren Aristoteles olumlama ve olumsuzlama işlemini açıkladıktan sonra önermelerin çelişik çiftler halinde bulunabileceği durumun temel ilkelerini ve açıklamalarını yapmaya geçmiştir. Yukardaki açıklamasını yine üçe ayırarak yorumlamak mümkündür. Buna göre açıklamanın ilk bölümü, doğru ve yanlış değerini alan aynı özne ve yükleme sahip önermelerin olumlu ve olumsuzluğuna göre nasıl oluştuğunu vermektedir.

Olanın olduğunu ve olmayanın olmadığını öne sürmek, önermelerin aynı zamanda şeylere uygun imlediklerini ve zihindeki anlamlara da uygun düştüğünü gösterdiğinden, önermeleri doğru kılacak bir durumdur. Platoncu bir kökenden gelen bu anlayış yani uygunluk kuramı, doğruluğa ilişkin realist bir tavrı da ortaya koymaktadır. Öte yandan açıklamanın ilk kısmında yer alan olanın olmadığını ve olmayanın olduğunu öne süren

önermeler ise yanlış değeri alacaktır çünkü yine bu kurama göre düşünce ve sözün imlemesi ile şeyler arasında bir uygunluk bulunmamaktadır. Ancak her zaman doğru önermeler oluşturulmadığından ve yanlış önermeler olabileceğinden doğru bir önermeye karşılık her zaman yanlış bir önerme de var olabilmektedir. Dolayısıyla açıklamanın ilk kısmı aynı konu ve yüklem ait biri doğru diğeri yanlış olan iki önermenin oluşturulma olanağını sergilemektedir.

Açıklamanın ikinci bölümünde ise zaman konusu gündeme getirilerek (daha önce anlatıldığı gibi eylemler her zaman bir zaman imlemesiyle bulunmaktadır) oluşan bu önerme çiftlerinin sadece şimdiki zamana ait olmayacağını, şimdiki zamanı çevreleyen geçmiş ve gelecek zamana da ait olabileceğini, zamanın da tıpkı doğruluk veya yanlışlık gibi önermenin zorunlu bir parçası olduğunu bildirmektedir. Ancak Grek dilinde normal durumda her eylem şimdiki zamanı gösterdiği için diğer zamanlar da bu açıklamaya bir vurgu olarak yerleştirilmiştir. Zamanın şimdi açığa çıkmayan ama kiplik konusunda öneminin keskinleştiği bağlamlarda görüldüğü üzere, önermenin karşı durumdaki diğer çiftini belirleme özelliği de vardır. Örneğin “Ali yürüyor” önermesinin çelişki alınmak istendiğinde “Ali yürümeyecek” denirse özne ve yüklem aynı olduğu ve olumsuzlama da yapıldığı halde çelişik bir çift oluşmamıştır. Çünkü eyleme bitişik olan zaman yanlış alınmış ve önermenin imlemesi ile imlediği şeye uygunluğu da değişmiştir. Bu nedenle önerme çiftlerinin olumsuzu alınırken zorunlu bir koşul olarak zamana dikkat edilmelidir.

Bu örnekte ayrıca gelecek zaman ifade eden “yürüyecek” teriminin özel olarak doğurduğu başka bir sorun da geleceğe ait bir olumsuzluktan söz etmesidir. Çünkü böyle bir önermenin şimdiden doğruluğuna veya yanlışlığına karar vermek mümkün görünmemektedir. Olaylar hep şimdiki zamanda gerçekleştiği için asıl olan şimdiki zamandır ve bu önermenin doğruluğu gelecekteki şimdiki zamanda oluşacaktır. O nedenle gelecek zamana ait önerme çiftleri olumlu ve olumsuz olarak oluşturulsa dahi, bu kez zamandan kaynaklanan bir belirsizliğin doğurduğu doğruluk sorunu oluşmaktadır. Bu konu *Yorum Üzerine*'deki orijinal metnin 9. bölümünde ele alınacağı için şimdiden daha fazla yorumlanması gerekmemektedir.

Açıklamanın son kısmı ise olumlanmış her şeyin olumsuzlanmasının, olumsuzlanmış her şeyin de olumlanmasının olanaklı olduğunu bildirmektedir. Zihnin yapmış olduğu birleştirme ve ayırma işlemi sonucu mümkün olan bu işlemle olumlu ve olumsuz önermeler her şekilde oluşturulabilmektedir. Yalnız özne ile yüklem ve zamanın aynı olması gerekliliği, önermenin imlediği tekliğin ve birliğin bozulmaması için zorunludur.

Geleneksel mantıkta mantıkçılar, karşıtlar karesi yoluyla temel karşı olma türlerini ve birbirine karşı olan önerme çiftlerini göstermektedirler.

17a 31-37 “Öyleyse açıktır ki, her evetlemenin karşısında bir değilleme, her değillemenin karşısında bir evetleme olur: Bu ‘çelişme’ olsun, evetleme ile değilleme de ‘çelişikler’ olsun. Aynı şey konusunda aynı şeyin evetlenmesi ile değillenmesinin çelişik olduğunu söylüyorum, ama eşadlı olarak değil. Bu belirlediklerimizi ve ötekileri sofistlik yanımlara karşı belirliyoruz”

Bu pasajda daha önce belirlemiş olduğu olumlu ve olumsuz önerme çiftlerine bir ad veren Aristoteles bunu “çelişme” olarak ifade etmiştir. Bugünün mantık terminolojisi ise çelişki (*contradiction*) durumunu karşı olma (*opposition*) durumlarından sadece biri olarak görmektedir. Yani aslında tüm değillenmiş önermeler bugün açısından çelişik önermeler değildir, karşıtlık (*contrary*) ve altıklık (*subalternation*) durumları da olduğundan, bunların tümü “karşı olma” başlığı altında sınıflanmıştır. Karşı olmayı belirleyen sadece bir önermenin kendisi ile değillemesiyken, örneğin çelişkiyi bunun yanı sıra önermenin niceliğinin de değişmesi belirlemektedir. Gerçi Aristoteles bundan sonraki bölümde karşıtlık ile çelişikliği ayırmaktadır ancak metinde yapmış olduğu “çelişme” (*antiphrasis*) ve “çelişik” (*antikeimenon*) adlandırmaları tüm karşı olma türleri ve burada yer alan tüm önerme çiftleri için geçerli görünmektedir. Bu bölümde ve sonrasında gerek Babür çevirisinde gerekse Atademir çevirisinde orijinal metinde geçmeyen karşı olma (*antithesis*) sözcüğüne yer verilmiştir. Bunun gerekçesinin bugün açısından bir anlam kargaşasına yol açmamak olduğu düşünülebilir. Aynı durum Oesterle çevirisinde de gerçekleşmekte ve metinde geçmeyen “karşı olma” terimine yer verilmektedir. Aristoteles’in hem karşı olmayı hem de çelişkiyi “çelişme” olarak adlandırması, bu durumda bir terminoloji çabası olarak görülebilir. Çelişkiyi tüm olumsuzlamalar için kullanarak daha sonra derece farklılıklarını gösterme yoluna gitmiş ama metinden de görüldüğü üzere bugün için bir anlam karışıklığı da oluşmuştur.

Pasaja dönüldüğünde çelişkinin tanımlanmak üzere olduğu görülmektedir. Bu anlamda Aristoteles tüm olumlu ve olumsuz önerme çiftlerini çelişik olarak adlandırmaktadır. Ancak her çiftin çelişik olmayacağını göstermek ve bir yanlış anlaşılmayı önlemek üzere aynı şey konusunda aynı şeyin olumlanması ve olumsuzlanması durumunun sadece bunu yaratacağını vurgulamaktadır. Daha önce açıklandığı üzere “aynı olan şeyler” koşulu, özne yüklem aynı olması anlamındadır. Doğal olarak zamanları ve imlemeleri de aynı olacağı için doğru çelişik çiftler ele geçirilmiş olacaktır. Yine bir yanlış anlaşılmayı

önlemek için ad ve eylemlerin eşadlı (eş sesli, sesteş) olmaması, imlemelerinin tek olması gerekliliğini ayrıca vurgulamıştır. Eşadlılık konusu daha önce ele alındığından burada tekrar edilmemiştir, ancak eşadlı terimlerin yer aldığı sözlerin Sofistlerin akıl yürütmelerinde kullanılmış olduğu, bu tezin “Mantığın Tarihi” bölümünde verilmiştir. Böyle terimlerin kullanılması, muhataplarını çıkmaza düşürmek ve çelişki yaratmak amacıyla olduğundan, eşadlı olan terimlerin sadece belirli bir anlamı üzerinden çelişğinin oluşturulması gerekliliği vurgulanmaktadır. Burada özellikle mantık yanıltmacaları (*eristik, mugalata*) ile mantık hatalarına (*fallacy, sophism, safsata*) karşı olmak üzere, yani pratik bir fayda için de bu konunun ele alındığı görülmektedir.

2.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ALTINCI FASIL

(YORUM ÜZERİNE, 6. BÖLÜM):

“İLK OLAN VE İLK OLMAYAN BASİT KESİN SÖZÜN (ÖNERMENİN) TARİFİ; OLUMLAMA VE OLUMSUZLAMANIN TARİFİ; OLUMLAMA VE OLUMSUZLAMANIN MUKABİL (KARŞI) OLUŞLARINDAKİ ŞARTLARIN VERİLMESİ” (17a 25-37)

Yorum Üzerine orijinal metnin 5. ve 6. bölümü İbn Sina'ya ait metnin 6. faslında bir arada alındığı için, bu tezdeki konu bütünlüğü açısından ait oldukları bölümlere bölünerek ele alındığı söylenmişti. O nedenle bu bölüme ait olan üç paragraf burada yer almıştır. Bu fasılda olumlama (*ika*) ve olumsuzlama (*nez*) konusunu basit ve bileşik önermeler üzerinden de ele alan İbn Sina, ayrıca bu konuya ait gerekli koşulları da belirlemekte ve çelişmeyi açıklamaktadır.

(58) Bir önceki fasılda son olarak, ilk kurulabilecek önerme tipinin, iki sözcük arasında bir olumlama ya da olumsuzlamayla oluşan bir önerme olduğu söylenmişti. İbn Sina bu söylenen şeyin iki biçimde anlaşılabileceğini belirterek açıklamalarına devam etmiştir.

Birinci anlama biçiminde olumla (*ika*) ve olumsuzlama (*nez*) sadece yüklemlerle (basit) önermeye ilişkindir. “Zeyd canlıdır” ve “Zeyd canlı değildir” önermeleri bunun örnekleridir. Bu şekilde elde edilen basit önermeler yoluyla bileşik önermeler kurulabilmektedir. Böyle bileşik önermelerle koşullu, kıyasi ve hem koşullu hem kıyasi önermeler oluşturulabilmektedir.

İkinci anlama biçiminde olumlama, yükleme ve izlemeyle (*tülûv*) gerçekleşmektedir. Basit önermelerde bu yükleme ile olmakta ve “Zeyd canlıdır” gibi bir önerme oluşmaktadır. Koşullu önermelerde ise art bileşenin ön bileşeni izlemesiyle “Şöyle olduğunda şöyle olur” gibi bir önerme elde edilmektedir. Olumsuzlamada ise hem basit önermelerde “Zeyd canlı değildir” gibi bir önerme, hem de koşullu önermelerde, İbn Sina’nın “inat” adını verdiği ayrık koşullu “Ya böyledir ya böyle değildir” şeklinde bir önerme elde edilmektedir. “İnat” adı verilen bu önermenin aslında gerçek bir olumsuzlama olmadığı görülmektedir. Çünkü önermenin tümü değillenmemiş, sadece bir çelişki oluşturularak iki seçenek sunulmuştur. Dolayısıyla çelişik olan seçeneklerdeki bileşenlerden sadece biri olumsuzdur. Bitişik koşullunun olumsuzlanması ise “Güneş her doğduğunda bulut olacak değildir” biçiminde oluşmaktadır. İnadın tekrar olumsuzlanmasıyla da “İnsan ya düşünen ya gülen olacak değildir” önermesi oluşmaktadır. Bu durumda olumsuzlama doğrudan ekleme yöneldiği için tüm önerme değillenmiştir.

İnadın olumsuzlanmasının doğru olduğu durum araştırılmak istenirse, yani insanın ya düşünen ya gülen olmadığı bir durum bulunmak istenirse İbn Sina iki yolun olduğunu, ilk yoldaki evetlemenin aktüel veya potansiyel bir şekilde olabileceğini bildirmektedir. Ayrık koşullu önerme aktüel halde olumlu bir önermedir. Ayrık koşullu önerme bu haliyle yani olumsuz haliyle aslında olumlu bir basit önermeye eşdeğerdir, çünkü “İnsan ya düşünen ya da gülen olacak değildir” önermesi aslında “İnsan hem düşünen hem de gülendir” önermesiyle aynı anlamdadır (İbn Sina, 2006: 40). Ancak İbn Sina’nın burada ayrık koşullu olumsuz önermeyi basit olumlu önermeyle eşdeğer görmesi, görüldüğü gibi hatalı durmaktadır. Çünkü basit değil bileşik olumlu bir tümel evetleme önermesiyle eşdeğer görünmektedir. Ama bunu karmaşık bir basit önerme olarak gördüyse veya düşünme ve gülme özelliklerinin her ikisinin de aslında tek bir kavramı tür-cins gibi bir ilişki içinde imlediğini düşünerek böyle bir ifadede bulunduysa, bu eleştiri gereksiz gibi görünmektedir.

İkinci yoldaki evetlemenin yükleme, birleşme ve ayrılmayla olan evetlemelerden ve yine bu yolda olan değillenmenin de elde edilen bu evetlemelerin olumsuzlarından oluştuğunu söylemektedir.

İbn Sina sonuçta basit yargının bir şeyin bir şey için var olduğunu ya da var olmadığını gösteren yargı olduğunu ve Grekçede buna bir de zaman bildiren bir sözün birleşmesi gerektiğini bildirmektedir. Bir başka deyişle basit önerme özne ve yüklem ile zaman da bildiren bir bağdan oluşmaktadır. Olumlu basit önermede var olan gösterilirken olumsuz basit önermede var olmayan gösterilmektedir. Olumsuzlamanın, bir şeyin başka bir şeyden değillenmesiyle bir yargıya varmak olduğunu söylemek İbn Sina’ya göre

anlamsızdır, çünkü olumsuzlama (*selb*) ile değilleme (*nefiy*) aynı şeydir. O nedenle İbn Sina'ya göre olumsuzlama, bir şeyin başka bir şey için var olmadığı şeklinde bir yargıdır (2006: 40). Yani İbn Sina olumlamayı temele almış ve bu temel üzerine olumlu basit önermelerde yüklemün öznede olduğunu, olumsuz basit önermelerde ise yüklemün öznede olmadığını vurgulamıştır.

(59) Olumlanan her şeyin olumsuzlanmasının da mümkün olduğunu söyleyen İbn Sina bu anlamda her olumlunun karşısında bir olumsuzun bulunduğunu belirtmekte ve buna çelişki (*tenakuz*) dendiğini bildirmektedir. Bunun nedeni ise olumlama ile olumsuzlamanın karşılıklı olmasıdır. İki önermenin çelişik olabilmesi için ilk olarak öznenin ve yüklemün anlamının tek olması ve özne ile yüklemün yöneldiği parçanın aynı şekilde korunmuş olması gerekmektedir. İbn Sina'nın burada vurgulamaya çalıştığı şey özellikle Sofistlerin yaptığını yapmamak yani örneğin önce "Habeşli siyahtır" derken derisinin rengini, sonra "Habeşli siyah değildir" derken etini kastetmemek, "Habeşli"ye tek bir anlam vermek gerekmektedir.

İki önermenin çelişik olmasının ikinci koşulu ise eğer bir anlam aktüel olarak imlendiyse çelişik önermelerin her ikisinde de aktüel olarak imlenmesi zorunluluğudur. Örneğin "Sarhoşluk verici şey haramdır" derken aktüel olarak üzümün şarap hali imlenmişse ama çelişigi olarak "Sarhoşluk verici şey haram değildir" derken potansiyel olarak şarabın üzüm hali imlenmişse burada da bir çelişki oluşmamaktadır. İbn Sina'nın getirmiş olduğu bu ikinci koşul aslında birinci koşulun devamıdır.

Üçüncü olarak eğer önermede bir mekân, zaman, kip, bakış açısı ve görelilik varsa bunlar, çelişiginde de aynı ve bir şekilde olmalıdır. Tüm bu koşullar yerine gelmediğinde ise (Sofistlerde olduğu gibi) yanıltmacalar ortaya çıkmaktadır.

2.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS IX:

"OLUMLAMA VE OLUMSUZLAMANIN HER YÖNÜYLE KARŞI OLMA DURUMLARI" (17a 25-37)

Önermelerin bölümlenmesini yapan Aristoteles şimdi de önermelerin parçaları olan olumlu ve olumsuzluğun karşı olma durumlarını ele almıştır. Daha önceden söylemiş olduğu önermenin doğru ya da yanlış olabilen bir cümle olduğu tanımına göre öncelikle önermelerin birbiriyle nasıl karşı olabildiklerini gösterecek ve sonra da önermelerle ilgili önceden belirlenmiş olan bir takım şeylere karşı bir şüphe geliştirecektir. Bu anlamda sadece önermelerin karşı olma durumlarını değil, bir önermeye sadece bir önermenin karşı

olduğunu ve yine bir olumlamanın sadece bir olumsuzlaması olduğunu açıklayacaktır. İlk olarak olumlu ve olumsuzların karşı olmalarını gösterecek ve sonra da öznenin tümel ve tekil oluşuna göre bu karşı olanları çeşitlendirecektir. Olumlu ve olumsuzların her yönüyle karşı oluşlarına göre önce her olumlamaya karşı bir olumsuzlama ve her olumsuzlamaya karşı da bir olumlama olduğunu gösterecek ve bu durum “çelişki” olarak adlandırılacaktır. Böylece olumlu ve olumsuzların karşı oluşları her yönüyle açıklanmış olacaktır.

Her olumlamaya karşı bir olumsuzlama ve her olumsuzlamaya karşı bir olumlama olduğu için Thomas Aquinas’a göre Aristoteles önermelerde ikili bir çeşitlilik varsaymaktadır. Birinci çeşitlilik önermenin tam olarak biçiminden ya da tarzından kaynaklanmaktadır. Bu çeşitliliğe göre önerme ya olumlu ya da olumsuz olmaktadır.

İkinci çeşitlilik ise önermenin gerçeklik ile karşılaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Düşüncenin doğruluğu ve yanlışlığı ile önermelerin bu karşılaştırmayla doğruluk kazanması, bir şeyin öyle olduğu ya da olmadığı sonucunda söylenmektedir. Eğer gerçekliğe uygunsa doğru cümle, uygun değilse yanlış cümle söz konusudur.

Önermeler bu ikili bölümlenmeye göre dört şekilde ortaya konabilmektedir. Birinci şekil önermede gerçeklikte olan şey gerçeklikte olduğu haliyle söylenmekte ve bu da doğru önermelerin bir özelliği olmaktadır. Örneğin Sokrates eğer gerçekten de koşuyorsa “Sokrates koşuyor” denir. İkinci şekil önermede bir şey, gerçeklikte olmadığı hali olumsuzlanarak ortaya konmaktadır. “Bir Etiyopyalı beyaz değildir” önermesi buna örnektir ve bu da doğru önermelerin bir özelliğidir. Üçüncü şekil önermede bir şey gerçeklikte olmadığı gibi bildirilmektedir. Bu yanlış önermelerin bir özelliğidir ve “Karga beyazdır” önermesi bunun bir örneğidir. Dördüncü şekil önermede ise bir şeyin gerçeklikte olduğu hali olumsuzlanarak bildirilmektedir. “Kar beyaz değildir” örneği böyle yanlış önermenin bir ifadesidir.

Thomas Aquinas’a göre zayıf olan önermelerden güçlü olanlara doğru ilerlemek isteyen Filozof, doğru olanlardan önce yanlış olanları ve olumlulardan önce olumsuzları göstermiştir (1962: 73). Daha sonra yanlış olumsuzla başlayarak bunun “olanın olmadığını” söylediğini belirtmiştir. İkinci olarak yanlış olumluyu göstererek “olmayan olduğunu” söylediğini belirtmiş ve üçüncü olarak doğru olumluyu göstermiş ve “olanın olduğunu” söylediğini bildirmiştir. Bu doğru olumlu önerme aynı zamanda yanlış olumsuzla karşı durumdadır. Dördüncü olarak ise doğru olumsuzu göstermiş ve “olmayan olmadığını” söylediğini belirtmiştir. Bu doğru olumsuz önerme aynı zamanda yanlış olumluya karşı durumdadır.

Thomas Aquinas, burada olanı ve olmayanı söyleyen Aristoteles'in sadece bir öznenin varoluşunu veya var olmayışını kastetmediğini, yüklem tarafından imlenen gerçekliğin, özne tarafından imlenen gerçekliğin içinde olup olmadığını da anlatmak istediğini söylemiştir. Bu anlamda "Karga beyazdır" önermesinde karganın kendisi var olan bir şey olmasına (gerçeklik) rağmen yüklemim imlediği şeyin (beyazlık) kargada olup olmadığı önermede bildirilen şeydir (iddia).

Önermelerde olan bu dört ayırım şekli şimdiki zamanda olduğu kadar geçmiş ve gelecek zamanda da belirlemektedir. Aristoteles bundan önce her önermenin bir eylem veya eylem durumu içermesi gerektiğini söylemiştir. Yani bu dört önermeyi sadece şimdiki zamanda değil, şimdiki zamanı çevreleyen geçmiş ve gelecek zamanlarda da ifade etmek mümkündür.

Önermelerdeki bu dört ayırım şimdiki zamanda olduğu gibi geçmiş ve gelecek zamanlarda da aynı şekilde oluşturularak her olumlamaya karşı bir olumsuzlama veya her olumsuzlamaya karşı bir olumlama yapılabilmektedir. Geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlardaki önermeleri sadece gerçeklikteki durumuna göre ya olumlamak ya da olumsuzlamak mümkündür. Bu durumda da herşey ya onaylanmış ya da reddedilmiş olmalıdır.

Eğer olumlama ve olumsuzlama kendiliğinden bir karşı olma durumundaysa her olumlamaya karşı bir olumsuzlama ve her olumsuzlamaya karşı da bir olumlama denk gelecektir. Bir şey olumlandığında olumsuzu da reddedilemiyorsa bu durumda bir karşıtlık söz konusu olacaktır.

Thomas Aquinas'a göre Aristoteles, bu olumlama ve olumsuzlama şeklindeki karşı olmaları "çelişki" olarak adlandırırken olumlama ve olumsuzlamayla ilgili tam bir karşı olmayı kastederek bu adlandırmaya gitmiştir. Önce bir adlandırma yapmış ve sonra da tanımını vererek aynı özneyle ilgili olarak aynı şeyi söyleyen önerme çiftlerinin "karşı" olacaklarını belirtmiştir. "Çelişki"yi ise bir karşı olma türü olarak belirtmiştir. Çelişki durumunda bir olumlu bir olumsuzu bir tür karşı olma durumundadır. Thomas Aquinas, yorumcu Ammonius'un Aristoteles'in "çelişki" derken olumlu ve olumsuzun karşı olma durumlarını anlatmak istediğini söylediğini aktarmaktadır (1962: 75).

Belirtilen bu durumda olumlu ve olumsuzun karşı olmaları Aristoteles'e göre her zaman bir çelişki gerektirmektedir. Karşı olanların aynı şeyle ilgili olmaları zorunludur ve önermenin öznesiyle yüklemiminin de aynı olması gerekmektedir. Çünkü öncelikle çelişkiyi yaratan aynı yüklemim hem olumlanması hem de olumsuzlanmasıdır. Örneğin "Platon koşuyor" ve "Platon tartışmıyor" önermelerinde yüklem aynı olmadığı için bir çelişki de

bulunmamaktadır. Aynı şekilde özneleri de bir olmalıdır çünkü olumlama ve olumsuzlama yapılırken örneğin, “Sokrates koşuyor” ve “Platon koşmuyor” şeklindeki farklı özneler bir çelişki yaratmamaktadır. Çelişki oluşması için bir diğer koşul da özne ile yüklem çelişkili önerme çiftlerinde sadece adlarının aynı olmasının yetmemesi, bunun yanı sıra şeylerin ve adların çok anlamlı değil aynı anlama gelecek şekilde olması gereğidir. Thomas Aquinas’ın vermiş olduğu bu koşulların İbn Sina’da da benzer şekilde olması şaşırtıcı değildir. Örneğin İbn Sina özellikle çok anlamlı adların kullanımına özellikle dikkat çekerek bunların önermelerdeki imlemelerinin mutlaka tek anlamda olması gerektiğini vurgulamıştır.

Thomas Aquinas’a göre olumsuzun olumluyu her yönden inkâr edebilmesi için bunların dışında bazı koşullar –burada dört koşul- da söz konusudur. Birincisi öznenin çeşitli kısımları söz konusu olduğu için örneğin “Bir Etiyopyalının dişleri beyazdır” ve “Bir Etiyopyalının ayakları beyaz değildir” dendiğinde, öznenin çeşitli kısımları imlendiği için bir çelişki oluşmamaktadır. İkinci olarak yükleme ait çeşitli söyleniş tarzları olabildiği için örneğin, “Sokrates yavaşça koşuyor” ve “Sokrates hızlıca koşmuyor” gibi önermeler arasında da bir çelişki oluşmamaktadır. Ya da “Bir yumurta potansiyel olarak bir hayvandır” ve “Bir yumurta aktüel olarak bir hayvan değildir” önermeleri arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Üçüncü olarak ölçü çeşitlerinden kaynaklanan bir durum da dikkate alınmalıdır. Yer ve zaman bildirimleri de buna girmekte ve örneğin “Galya’da (İtalya’yı da içine alan eski bir devlet) yağmur yağıyor” ve “İtalya’da yağmur yağmıyor” ya da “Dün yağmur yağdı” ve “Bugün yağmur yağmıyor” önermeleri arasında yer ve zaman farklılıkları dolayısıyla bir çelişki bulunmamaktadır. Dördüncü olarak dış bir etkenle ilişkili oluşan bir duruma dikkat etmek gerekmektedir. Örneğin “On kişi bir ev için fazlayken bir hükümet binası için fazla değildir” önermesinde de dış bir durumla bağlantılı olarak farklı imlemeler olduğu için bir çelişki bulunmamaktadır. Thomas Aquinas, kendisinin yapmış olduğu bu ayrıntılı belirlemelerin benzerinin Aristoteles tarafından Sofistlerin yanıltmacalarına karşı yapıldığını belirtmiştir (1962: 77).

Thomas Aquinas’ın yorumundan, Aristoteles’in “çelişki” sözünü hem tüm karşı olma durumları için hem de karşı olma durumlarının bir türü için kullandığı açığa çıkmaktadır. Bu tez tarafından orijinal metnin yorumu yapılırken, bu konu benzer biçimde yorumlanmış ve bir adlandırma çabası sonucu bu karmaşanın olabileceği söylenmiştir. İbn Sina ise çelişki konusuna girmemiş ve çoğu yerde doğru kavramlar kullanarak karşı olma, karşıtlık ve çelişkiyi ayırmıştır. Ancak kimi zaman karşı olma yerine çelişki sözcüğünü de kullanmıştır.

3. YORUM ÜZERİNE, 7. BÖLÜM

Aristoteles bu bölümde önce varlıkları, nesnelere veya olguları (*pragma*) ve sonra da bu varlıklara yüklenenleri (kategoriler), adları veya kavramları genel olarak ikiye ayıracak, böylece tümel ve tekil ad ayrımı yapacaktır. Her zamanki gibi bir yöntem izleyerek önermeye ait bu en temel birimin tanımını ve açıklamasını yaptıktan sonra çelişiklik tiplerini (karşı olma türleri anlamında) belirleyecek ve karşıtlık ile çelişikliği açıklayarak bunlara ait doğruluk değerlerini inceleyecektir. Böylece çelişik önerme çiftleri her yönden ele alınarak değerlendirilmiş olacaktır. Altıklık şeklindeki karşı olma biçimi Aristoteles tarafından bu bölümde ele alınmamasına rağmen İbn Sina tarafından ele alınacaktır.

İbn Sina bu bölümü içeren fasılda, Aristoteles gibi yapmamış, doğrudan tümel ve tikel önermeleri soruşturacaktır. Buna bağlı olarak önerme çiftlerinin karşı olmalarını üçe ayırarak çelişiklik, karşıtlık ve altıklığı kipsel değerlendirmelerle iç içe inceleyecektir. Aristoteles bu bölümde kiplik konusuna girmemesine rağmen, İbn Sina bu konuya giriş yapacak ve olanaklı, zorunlu ve olanaksız yüklem maddesine (kipe) sahip önermeleri doğruluk ve yanlışlık değerleri açısından da irdedeleyecektir. Thomas Aquinas'ın bu bölümde özellikle tümel ve tekil adlar konusundaki Aristoteles'e ait varlık görüşünü mantıkla bütünleştirerek vermesi dikkat çekicidir. Yüklemin niceliğini ele alırken "madde" adlandırmasına gitmesi İbn Sina etkisini göstermektedir. Çelişik ve karşıt önermelerin farkını iyi ortaya koyacak ama İbn Sina altıklık ilişkisini de ele almasına rağmen altıklığı almayacaktır.

Aristoteles'in adları tümel ve tekil olarak ayırması aslında kavramlara yönelik bir belirleme olduğundan, bu alt bölümde ağırlıklı olarak "ad" yerine "kavram" sözcüğü kullanılmıştır.

3.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 7. BÖLÜM:

"TÜMEL, BELİRSİZ, TİKEL OLUMLU VE TİKEL OLUMSUZ ÖNERMELER" (17a 38-18a 12)

17a 38- 17b 3 "*Kimi nesnelere tümel, kimi nesnelere tekil olduğundan –doğal olarak çoğulluğa yüklenene tümel, çoğulluğa yüklenmeyene tekil diyorum; örneğin 'insan' tümellerden, 'Kallias' tekillerdendir- bir şeyin olup olmadığının öne sürülmesinin kimi kez bir tümele, kimi kez bir tekile ilişkin olması bir zorunluluktur.*"

Aristoteles bu bölümün başlangıcında önerme türlerini belirlemeye geçmeden önce temel bir kavramsal belirleme yapma ihtiyacı hissetmiş ve varlıkların genel anlamda iki şekilde sınıflanabileceğini belirtmiştir. Buna göre varlıklar ya tümel (*katholou*) ya da tekil (*kath hekaston*) olabilmektedirler. Şimdi bu ayrımın yapılmasıyla Aristoteles mantığının ontolojik arka planı da hemen açığa çıkmaktadır. Çünkü bilindiği gibi Aristoteles'in varlık anlayışında basit bir açıklamayla töz, "birincil töz" (*prote ousia*) ve "ikincil töz" (*ousia deuterä*) olarak ikiye ayrılmaktadır. Tek tek bireysel varlıklar (tekil olanlar) birincil tözler iken, bu tekillere yüklenen yüklemeler (dokuz kategoriye ait tümel kavramlar) ise ikincil tözlerdir. Bunun sonucunda Aristoteles'te varlık alanı tümel ve tekil olarak ikiye bölünmüş durumdadır. Bu ontoloji üzerine epistemolojisini kuran Aristoteles, tümel ve tekil varlıklara ait adların (yüklemlerin veya kavramların) da ait oldukları gerçekliğe uygun biçimde tümel ve tekil olarak ikiye ayrıldığını düşünmüştür. Töz, tanımı gereği bir önermede konu veya özne olan şey olduğu için de bu pasajda yapılan tümel ve tekil ayrımı öncelikle özneye yönelik bir belirlemedir. Ancak ikincil tözler de var olduğuna ve sadece yüklem olabileceklerine göre (çünkü birincil tözler başka bir şeye yüklem olamazlar), tümel ve tekil ayrımında ikincil tözler sadece tümel kavram olabilmektedirler. Öte yandan tümel ve tekil kavramların kaplamaları söz konusu olduğunda, bu farklı bir durum olduğu için, pasajın devamında Aristoteles yeni bir ayrıma gidecektir.

Öte yandan tümel adlandırması Türkçede ve bu bağlamda tam olarak uymamakta, bu sınıflama bugün genel ve özel kavram olarak adlandırılmaktadır. Çünkü Aristoteles'in tümel kavram olarak vermiş olduğu örnek "insan" olup aslında genel (*holos*) kavrama ya da genel var olana denk düşmektedir. Tekil varlık örneği olan "Kallias" da bugün özel kavrama karşılık gelmektedir. Yani Aristoteles'in tümel-tekil kavram adlandırmasına dayanan ayrımı, en azından Türkçede bugün, genel-özel (tekil) kavram adlandırmasına dayanan ayrımına karşılık gelmektedir. Türkçede tümel kavram, konunun nicelik olarak tikel, parçalı veya kısmen değil ("bazı insanlar" gibi), bir bütün olarak alınması anlamına gelirken ("tüm insanlar" gibi), genel kavram tekil veya özel olmamayı, soyut olmayı, tür veya cins olarak alınmayı ("insan" gibi) beraberinde getirmektedir. Aristoteles'in terminoloji çabasında bu kavramları kullanması yine de yanlış olarak görünmemektedir çünkü anlamsal olarak anlatılmak istenene karşılık gelmektedir. Öte yandan İbn Sina da bir önceki bölümü yorumlarken aynı kavramı öznenin "tümelliği" (*küllî*) olarak kullanmış ve "insan" kavramını tümel bir kavram olarak nitelemiştir.

Sonuçta Aristoteles'in genel, soyut ve cins-tür kavramlarına "tümel", tek tek varlıkları işaret eden "Kallias" gibi kavramlara ise özel kavram adını verdiği görülmektedir. Tümel kavramın ona göre ayırıcı noktası tek bir varlığa değil de o varlığın da ait olduğu topluluğa yani çoğulluğa yüklenmiş olmasıdır. Tekil kavram ise, Aristoteles ontolojisi içinde konuşulursa, tözsel olmakta yani tek tek varlıklara yüklenen bir yapıda belirmektedir. Böylece Aristoteles baştan beri izlediği yöntemi yine bozmamış ve ele aldığı konunun en temeli olan kavramlardan ve tanımlardan işe başlamıştır. Bundan sonra bu kavramlarla kurulacak ve adlandırılacak olan önermelere geçerek önerme türlerini ve birbirleriyle olan durumlarını değerlendirecektir.

Nitekim cümlesinin devamında bir şeyin olup olmadığının öne sürülmesinin zorunlu olarak tümel veya tekil kavramlar aracılığıyla olabileceğini bildirecektir. Şimdi önerme bir öne sürme veya bir iddia, bir yargı taşıdığına göre bu iddia, daha önceki belirlemelere göre, önermeler aracılığıyla bir "şey"in olduğunu (olumlu) veya olmadığını (olumsuz) imleyerek bir yanıyla varlığa da işaret etmektedir. Aristoteles metafiziğinde kavramların bu şekilde tümel ve tekil olarak ayrılması, bir yandan da "Mantığın Tarihi" bölümünde anlatıldığı gibi, Platoncu ideaların veya formların tümel kavramlar altında görülmesiyle ilişkilidir. Tek olanın tümel içine sokularak bilinmesi bir zorunluluk olarak belirmektedir, ancak yine bu tezin ilk bölümünde açıklandığı gibi, tümelin altında da tekil olanlar yatmaktadır. Gerçekten de en temellerine inildiği zaman, kavramların bu ikili sınıflamasının dışında bir sınıflama olamamaktadır.

Tümel ve tekil kavramlar aracılığıyla öne sürülen yargıların öznenin özüne ya da ilineğine ait olması durumu önermelerde kipsel yapıyı belirlemektedir. Bu konu bir önceki bölümde İbn Sina tarafından ele alınmıştır. Özne durumundaki bir adın tümelliği veya tekilliği, ona yüklenen yüklemün özsel veya ilineksel oluşuna bağlı olarak zorunlu, olanaklı ya da olumsal bir kipe yol açmaktadır.

Öte yandan tümel kavramlar, benzer tekil kavramların arasında özdeşlik kurulmasıyla oluşturulmuş olan kavramlardır. Aristoteles metafiziği açısından birincil tözler, her zaman tek tek var olanlar, yani tekil varlıklar olup, bunlar da sadece kendilerine özdeşirler. Ontolojik özdeşlik adı verilebilecek olan bu durum ve bağlı olduğu ilke gereği, her tekil birey (kavram) tek ve biriciktir ve başka bir varlıkla özdeş olamamaktadır. Ancak aklın birleştirme ve ayırma işlemi sonucunda, ikinci bir özdeşlik türü olan mantıksal özdeşlik durumu gerçekleşerek birbiriyle aynı olmayan ama birbirine benzeyen tekiller arasında akıl bir özdeşlik bağı oluşturarak tümel kavramları kurmaktadır. Tümel kavramlar bu durumda bir mantıksal özdeşliği işaret ederken tekil kavramlar bir ontolojik özdeşliği işaret etmektedir.

Aklın bu çalışma biçimi sayesinde bilgi alanı genişleyerek ontolojik özdeşlikle sınırlı kalan düşünme, bir açılım da sağlamaktadır. Akıl, özellikle çelişki ilkesi temelinde özdeş olan ile çelişik olan arasında bir ayırma ve sonrasında da birleştirme yaparak düşünme evrenini genişletmektedir. Böylece tekiller, tümeler aracılığıyla bilinmiş olmaktadır.

17b 3-16 “Tümenin bir tümelde olduğu ya da olmadığı öne sürülürse, karşıt önermeler olur –tümenin tümele ilişkin olarak öne sürülmesi dediğim şu: Örneğin ‘her insan aktır’, ‘hiçbir insan ak değildir’-. Ama tümele ilişkin olarak tümel olmayan [öne sürülürse] karşıt olmazlar, karşıt gibi görünebilirler. Tümele tümel olmayanın yüklenmesi dediğim, örneğin ‘insan aktır’, ‘insan ak değildir’: İnsan tümel olarak alınmakla birlikte, önermede bütünsel kaplamıyla alınmamıştır. Çünkü ‘her’ tümeli değil, bütünsel kaplamıyla alınmayı imler. Bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümeli bütünsel kaplamalı bir tümele yüklemek doğru değildir. Bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümele bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümenin yükleneceği hiçbir evetleme olmayacaktır; örneğin ‘her insan her hayvandır’.”

Öncelikle bu metinde Aristoteles’in önermeler arasındaki karşıtlık (*enantios*) durumunu ele aldığını belirtmek faydalı olacaktır. Karşıtlığı açıklarken birkaç şeyi açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. İlk olarak karşıtlığın iki tümel önerme arasında ortaya çıkan bir durum olduğu ortaya konmuştur. Tümel önermeler az önce belirlendiği üzere bir çoğulluğu ifade eden kavramlar olup buradaki örnekte “insan” ve “ak” kavramları arasındaki ilişki üzerinden verilmiştir. Bugün önermeler arasındaki karşıtlık ilişkisi, üst karşıt ve alt karşıt olmak üzere ikiye ayırarak verilmektedir. Üst karşıtlık, nitelikleri farklı, özne ve yüklemeleri aynı olan iki tümel önerme arasında olmaktadır. Örneğin “Her insan canlıdır” ve “Hiçbir insan canlı değildir” üst karşıt önermelerdir. Alt karşıtlık ilişkisi ise nitelikleri farklı olup yine özne ve yüklemeleri aynı olan iki tikel önerme arasında olmaktadır. “Bazı insanlar doktordur” ve “Bazı insanlar doktor değildir” önermeleri buna örnektir. Ancak sonuçta karşıtlık ilişkisinin sadece niteliksel açıdan (olumlu-olumsuz) farklı olan iki tümel önerme arasında olacağı açıktır. Özne kavramının da tümel olması gerekmektedir, diğer türlü özne tekil olacak ve önerme karşıt değil çelişik olacaktır. Çelişik önermelerde ise biri doğruyken diğeri zorunlu olarak yanlıştır. Oysa karşıt önermelerde her iki önerme de yanlış olabilmektedir. Örneğin “Ali öğrencidir” ve “Ali öğrenci değildir” önermelerinden biri doğruysa diğeri zorunlu olarak yanlış olmakta ama “Her insan öğrencidir” ve “Hiçbir insan öğrenci değildir” önermeleri karşıt olmalarına rağmen her ikisi de yanlış olabilmektedir.

Sonraki mantıkçılar önermenin niceliğini öznenin tüm kaplamıyla alınmasına bağladıkları için tekil önermeleri de tümel önerme kapsamında değerlendirmişlerdir ama Aristoteles’te şimdilik böyle bir belirleme bulunmamaktadır. Öte yandan yüklem tekil bir

kavram olması zaten düşünülemezine göre demek ki karşıt önermeler iki tümel kavramın önerme yapısı içinde ve nitelikleri farklı olarak bir arada bulunmalarıyla oluşan önermelerdir.

Aristoteles açıklamalarını sürdürerek tümel bir kavrama tümel olmayan bir kavramın yüklenmesinin doğru olmayacağını belirtmektedir. Metinde verilen örnek “insan aktır” ve “insan ak değildir” önerme çiftidir. Aristoteles’in tümel ad olarak gösterdiği “insan” kavramıdır ama verilen örnekler belirsiz önerme olduğu için, tümel bir ad olan “insan” öznesi tümel kaplamıyla alınmamıştır. Yani öznenin önüne “her” veya “hiçbir” sözcükleri getirilmeli ve önerme tümel yapılmalıdır.

Aristoteles böyle belirsiz önermeleri tümel görmemiş ama tikel kabul edip etmediğini de bildirmemiştir. Burada bir yorum yapılırsa, İbn Sina gibi düşünerek tikel kabul edilebilir, çünkü tekil olmadıkları açıktır. Ancak tikel kabul edildiklerinde her iki önerme de doğru olabileceği için Aristotelesçi düşünme yolu tikel olduklarını onaylamamaktadır. Belirsiz önerme olarak kalmaya devam ettiklerinde de karşıt olamazlar çünkü ikisi de aynı anda doğru olabilmektedir.

Bu bağlamda yapılmış olan bir diğer açıklama da bütünsel kaplamıyla alınan bir tümel kavramın yine bütünsel kaplamıyla alınan bir diğer tümel kavrama yüklenmesinin doğru olmayacağıdır. Örneğin “Her insan her hayvandır” demek bu anlamda yanlış olacaktır. Çünkü iki tümel kavram arasında ya tür-cins ilişkisi olacak ya da tür-tür ilişkisi olacak ve ilk durumda bir kapsama ilişkisi olurken ikinci durumda bir eşitlik ilişkisi söz konusu olacaktır. Her iki durumda da öznenin tüm kaplamıyla alınan yükleme bağlanması yanlış olacaktır. Yalnız bu durumun olumlu önermeler açısından geçerli olduğunu Aristoteles özellikle belirtmektedir çünkü olumsuz olan önermelerde zaten hem özne hem de yüklem tüm kaplamıyla alınarak birbirinden ayrı tutulmuş olmaktadır.

17b 16-19 “*Bir evetlemenin bir değillemeyeyle çelişmeli olarak karşı olması dediğim şu: Bir nesneyi bütünsel kaplamıyla imleyen bir evetlemeye, o nesneyi bütünsel kaplamıyla almayan bir değillemenin karşı olması: Örneğin ‘her insan aktır’ – ‘her insan ak değildir’.*”

Karşıtlık ilişkisinden sonra çelişiklik (*antikeimenon*) ilişkisini tanımlamaya geçen Aristoteles tümel olumlu bir önermenin tikel olumsuz bir önerme ile çelişik olacağını belirtmektedir. Ancak bu belirleme beraberinde tümel olumsuz bir önermenin de tikel olumlu bir önermeye çelişme (*antiphasis*) halinde olacağını getirmektedir. Aristoteles her ne kadar

bu ikinci çelişiklik durumunu belirtmese de kısa kesen anlatım tarzından bunu okuyucunun anlamasını beklediği çıkmaktadır. Ayrıca, olumlu ve tümel önermeler asıl olduğu için en temel çelişki biçimini vermekle yetinmiştir, denilebilir. Bu durumda çelişik önermeler, niceliği ve niteliği farklı ama özne ve yüklemi aynı olan iki önerme arasında olmaktadır. Verilen örnekte “Her insan aktır” önermesi doğru gözükürken, “Her insan ak değildir” önermesi Türkçe açısından “bazı” niceleyicisiyle başlaması gerekirmiş gibi görünse de anlamsal olarak zaten bunu verdiği için doğru bir önermedir. Çünkü “Her insan ak değildir” önermesi “Bazı insanlar ak değildir” önermesiyle aynı anlamı taşımaktadır. İçinde bulunulan dilin ifade tarzından kaynaklanan bu tür söyleyişler aynı anlama geldikten sonra bir fark yaratmamaktadır.

Öte yandan karşıtlık ilişkisinin iki tümel kavram arasında olduğu (bütünsel kaplamlarıyla alınarak veya bütünsel kaplamlarıyla alınmayarak) ve çelişikliğin ise bütünsel kaplamıyla alınan bir tümel kavram (olumlu) ile bütünsel kaplamıyla alınmayan bir tümel kavram (olumsuz) arasında olduğu göz önüne alındığında bütünsel kaplamıyla alınmayan kavramın bir varlıksal yükü olduğu görünmektedir. Çelişki temel bir olumsuzlama biçimi olduğu için varlığı daha çok göstermekte ve tözle daha çok ilişki içinde bulunmaktadır. Bu anlamda tümel hakkında verilen bir yargıyı yanlış kılacak olan tek bir aykırı örnek tümeli de bütünsel kaplamıyla yanlış kılacaktır. Oysa iki tümelin birlikte yanlış olması ya da iki tikelin birlikte doğru olması olanaklıdır. Bu durum önermelerdeki karşıtlık ilişkisinin sadece niteliksel açıdan farklı olmalarından kaynaklanmaktadır. Önermelerde nitelik sadece olumlu ve olumsuz olma durumunu gösterdiğinden (çünkü “olma” veya “olmama” bir niteleme ya da yükleme durumudur) niteliksel bir karşı olma durumu karşıtlık için yeterli olmaktadır. Benzer bir durum kavramların karşıtlığında da söz konusu olup bir niteliğin iki ucu arasındaki karşı olma durumu iki kavramı karşıt yapmaktadır. Örneğin renklerde siyah ve beyaz karşıt iki kavram olarak belirlemektedir. Oysa çelişik iki önermenin karşı olması daha güçlü bir kutuplaşmayı beraberinde getirerek, hem nicelik hem nitelik olarak bir karşı olma gerekmektedir. Benzer bir durum kavramlar açısından da geçerli olup, yine renklerde siyahın çelişigi siyah-olmayandır. Burada siyah tikel-belli bir duruma, siyah-olmayan ise tümel-belirsiz (sonsuz) bir duruma denk gelmektedir. Karşıtlık durumunda ise siyah da beyaz da iki eşit duruma (tümel veya tikel) denk gelmektedir.

17b 19-25 “*Karşıt olarak karşı olum dediğim, tümelin evetlemesi ile tümelin değillenmesinin karşı olumu; örneğin ‘her insan adildir’ – ‘hiçbir insan adil değildir’. Bunun için bunların aynı zamanda doğru olması olanaksızdır. Ama bunların çelişiklerinin aynı zamanda doğru olması olanaklıdır; örneğin ‘her insan ak değildir’ – ‘kimi insan aktır’.*”

Aristoteles bu pasajda karşıtlığın açıklamasını yapmaktadır. Buna göre karşıtlık halindeki karşı olma durumunda, tümel bir kavram olan aynı özne (tümel olarak nicelenerek), aynı yüklem bakımından hem olumlu olmakta hem de olumsuzlanmaktadır. Ancak Aristoteles'in vurguyu sadece kavramın tümelliğine yapmış olması ve önermenin tümelliğini sadece örnekle göstermesi açıklamada bir eksiklik gibi algılanmaktadır. Çünkü karşıtlık durumunda öznenin sadece içlemsel olarak tümel alınması yetmemekte aynı zamanda kaplamsal olarak da aynı biçimde (tümel veya tikel) olarak alınması gerekmektedir. Ancak bu durum Aristoteles'in anlatım tarzından kaynaklanmaktadır. Zaten Aristoteles'in vermiş olduğu önerme örnekleri öznenin kaplamsal olarak da tümel olarak alınmasıyla belirmektedir. "Her insan adildir" ve "Hiçbir insan adil değildir" önermeleri karşıttır çünkü özne olan "insan" kavramı her iki önermede de niteliksel olarak farklı yüklenirken özneye ait bu kavram belirli olan (içlemsel ve kaplamsal olarak) bütün tümelliğiyle alınmıştır. Ancak tikel niceleyiciyle alınan tümel özneler de karşıt olabilmektedir ve Aristoteles şu an için buna değinmemiştir. Örneğin "Bazı insanlar aktır" ve "Bazı insanlar ak değildir" önermeleri de karşıt durumdadırlar. Ancak bu önermelerin karşıt olmasındaki kaplamsallık daha zayıf olduğu için tümelerde olduğu gibi tam bir karşıtlık durumu belirmemektedir. Bunun gerekçesi, yüklem özneyi özsel ya da ilineksel olarak imleyip imlememesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin "canlı" gibi özsel bir kavram "insan" öznesine yüklendiğinde oluşan karşıtlık, tümelerde olduğu gibi gerçekleşmektedir. "Bazı insanlar canlıdır" ve "Bazı insanlar canlı değildir" önermeleri bu nedenle kesinlikle aynı anda doğru olamamaktadır. Oysa "ak olma" gibi ilineksel bir yüklem özneye yüklendiğinde tikel karşıt önermeler aynı anda doğru olabilmekte ama aynı anda yanlış olamamaktadır. "Bazı insanlar aktır" ve "Bazı insanlar ak değildir" önermeleri bu nedenle aynı anda doğru olabilmektedirler. Tümel karşıt olan önermeler ise aynı anda doğru olamamaktadır, çünkü tam bir karşıtlık durumu içindedirler ve ikisi de tam kaplamıyla bir iddiada, bir yargıda bulunmaktadırlar. Öte yandan Aristoteles tümel karşıt önermelerin çelişiklerinin aynı anda doğru olabileceklerini belirtmekle aslında tikel karşıt önermelerin az önce bahsedilen doğruluk ilişkisini anlatmak istemiştir. "Her insan aktır" önermesinin çelişiği "Her insan ak değildir", yani "Bazı insanlar ak değildir" önermesidir. "Hiçbir insan ak değildir" önermesinin çelişiği de "Bazı insanlar aktır" önermesidir. Yani sonuçta Aristoteles tikel karşıt önermeleri de üstü kapalı olarak şimdi söylemekte ve bu önermelerin aynı anda doğru olabileceklerini bildirmektedir. Aristoteles belirtmese de "Bazı insanlar aktır" ve "Bazı insanlar ak değildir" gibi tikel önermeler de bir karşıtlık ilişkisi içinde olup, aynı anda yanlış olamamaktadırlar.

17b 26-29 “Bütünsel kaplamıyla alınmış tümellerin çelişiklerinin birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk. Tekiller konusunda da bu böyle, örneğin ‘Sokrates aktır’ – ‘Sokrates ak değildir.’”

Çelişik önermelerin doğruluk değerini ele alan Aristoteles, bu tür önermelerin biri doğruyken diğzerinin her zaman yanlış olacağını belirtmektedir. Olumsuzlamanın veya karşı olmanın en temel hali çelişiklik olup bu durumdaki iki kavramın ya da iki önermenin bir ara durumu söz konusu olamayacağı için sürekli ve zorunlu olarak biri doğruyken diğzeri yanlış değerini alacaktır. Ontolojik arka planına bakıldığında, çelişik önermelerden biri imlenen anlamın özdeşliğini bildiren bir teklik olacak ve kendi kendisiyle aynı kalacaktır. Yine anlam ile şey arasında da bir özdeşlik olduğundan doğru değerini alacak, ancak çelişdiği olan önerme veya kavram özdeşliği bildirmediği için çelişki yaratacak ve yanlış değerini alacaktır. Çelişkinin, kavramsal açıdan özdeşliğin tersine, düşünme evrenini genişleten bir yapısı olduğu için zihin farklı olanı düşünme evreni içine alarak bir karşılaştırma olanağına da kavuşmaktadır.

Karşit ve çelişik arasında, görüldüğü gibi ara durumun olup olmamasına göre önemli bir fark da mevcuttur. Karşit kavramlar ve karşit önermeler ara durumu barındırarak veya aynı anda yanlış ya da doğru olarak iki seçeneğin dışında da durumları barındırırken çelişik kavram ve önermeler buna izin vermeyerek tek bir durum ile onun dışında kalan her şey arasında keskin bir sınır çizmekte ve sadece iki seçeneğe izin vermektedirler. Bu yapılarından dolayı da biri doğru olurken diğzeri zorunlu olarak yanlış olmaktadır. Ontolojik açıdan bakıldığında varlığın ve var olanların karşiti bulunmamakta ancak çelişdiği olabilmektedir. Bu nedenle çelişkinin bir varlıksal temeli olduğundan bahsedilebilmektedir. Var olmayan, varlığın olumsuzlaması olarak alındığında “yokluk” ve “hiçlik” kavramlarının bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. Tüm düşünce ve konuşma varlık temelli olduğuna ve düşünme de hep bir “şey” üzerine olduğuna göre hiçlik üzerine konuşmak da bu durumda mümkün olamamakta ve bir ide olarak kalmaktadır. Aristoteles felsefesi açısından bakıldığında, Greklerde hiçten hiçbir şey çıkmayacağı (*ex nihilo nihil fit*) düşüncesinden hareketle hiçliği en tümel kavramlardan olan varlıkla karşı duruma getirmek de zor görünmektedir. Ancak varlığın altında birer tür olarak yer alan diğzer kavram ve şeylerin çelişğinden söz etmek mümkündür. Yokluk ise zaten varlığın o anda o yerde olmaması anlamında olacağından bir çelişki yaratmamaktadır. O halde *summa genera* adı verilen en genel üstün cinsler açısından bir çelişiklik ve buna bağlı olarak da tam bir tanım bulmak mümkün değildir.

Aristoteles tekil öznelerle kurulmuş olan önermelerde de çelişik olanların birinin doğruyken diğerinin zorunlu olarak yanlış olacağını bildirmektedir. “Sokrates aktır” ve “Sokrates ak değildir” önermeleri iki çelişik tekile örnek olarak verilmiştir. Şimdi çelişikliği önermelerde yaratan durum, var olanı da imleyen tekil olan ile onun dışında kalan tümel olan olduğuna göre, çelişmenin esası da tekil ile tümel arasında gerçekleşmektedir. Ancak daha önce açıklandığı üzere tekil önermeler kaplamsal açıdan tümel içinde görüldüğünden, önermeler açısından çelişme tekilin yerini alan tikel ile tümel arasında oluşmaktadır. Bu anlamda çelişmeyi yaratan durum bütününe kendine ait bir parçasıyla uyumsuz olması ya da farklı olması durumudur. Yani tümel olan özne özdeşliği bildirirken bu tümel özneye ait tikel bir parça bu özdeşliğe karşı bir durumda beliriorsa mantıksal açıdan özdeşlik yıkılmakta ve bir çelişki doğmaktadır. Bu nedenle “Her insan aktır” gibi tümel bir yargı ancak onun özdeşliğini yıkacak olan “Bazı insanlar ak değildir” gibi tikel (ama yine de çoğul) bir yargıyla mantıksal çelişki içinde bulunmaktadır.

Tekrar tekil önermelerin çelişikliğine dönülürse bu tür önermelerde bir karşıtlık olamadığı ama çelişki durumunun olduğu görülmektedir. Karşıtlık ilişkisi çoğul olan (tikel veya tümel) iki önerme arasında olduğuna göre tekil önermeler ancak çelişik olabilmektedir. Bu aynı zamanda birincil tözlerin karşıt olamayacağını ama çelişik olabileceklerini de göstermektedir. Eğer töz açısından bir karşıtlık söz konusu olursa, karşıt olan iki tözün aynı anda yanlış veya doğru olabilmesi de söz konusu olacaktır. Oysa töz her zaman tek ve kendisine özdeş olduğundan, ya kendisine özdeş olacak ve doğru olacak ya da kendisine çelişik olacak ve yanlış olacaktır. Bu anlamda töz ara bir duruma izin vermemektedir.

17b 29-37 “Ama bütünsel kaplamıyla alınmamış tümelerde her zaman biri doğru öteki yanlış değildir. Çünkü aynı zamanda ‘insan aktır’ – ‘insan ak değildir’; ‘insan güzeldir’ – ‘insan güzel değildir’ demek doğrudur. Çünkü çirkinse güzel değildir, bir şey oluyorsa, olmaz da. –İlk bakışta ‘insan ak değildir’ aynı zamanda ‘hiçbir insan ak değildir’i imler gibi görüldüğü için bir tutarsızlık olduğu sanılabilir, ama ne aynı şeyi imliyor ne de zamandaş olması zorunlu-.”

Bütünsel kaplamıyla alınmamış tümel öznelere ait önerme çiftlerinin çelişik olamayacağını belirten Aristoteles niceliği belirsiz bu önermelerin aynı anda doğru veya aynı anda yanlış olabileceklerini belirtmektedir. Buna ilişkin “insan aktır” ve “insan ak değildir” gibi örnekler vererek, bu önermelerin öznelerinin bütünsel kaplamıyla alınmamasından dolayı, yani nicelik olarak tümel oluşları belirli olmadığından dolayı aynı anda doğru olabileceklerini bildirmektedir. Bu durumda Aristoteles’in aslında önermeleri kaplamsal olarak dörde ayırdığı söylenebilir. Bunlar tümel, tikel, tekil ve belirsiz

önermelerdir. Şimdi belirsiz önermeler aslında tikel önermelerden de farklıdır çünkü tikellikte bir belirleme yine de vardır. Her ne kadar tikel önermelerle belirsiz önermeler aynı doğruluk değerini alıyor olsa da, belirsiz önermeler farklı bir tarzda imleyerek diğer üç tür önermeden ayrılmaktadır. “İnsan aktır” dendiğinde “insan” kavramının tüm kaplamıyla mı yoksa bir kısmıyla mı alındığı hala belli olmadığı için imlemesi “tüm insanlar aktır” ve “bazı insanlar aktır” önermesinden farklı olmaktadır.

Öte yandan Aristoteles’in vermiş olduğu örnekler “ak” ve “güzel” olduğu ve bunlar da öznenin ilinekleri olduğu için aynı anda doğru olabilmekte ve zaten çelişik olamamaktadırlar. Güzel değilse çirkin olabileceğini ve bir şeyin oluyorsa olmayabileceğini de söyleyerek, ilineksel durumların bu tür önermelerde karşıtlık ve çelişki yaratmadığını bildirmektedir. Çünkü imlemeleri de zamanları da belli olmamaktadır. Demek ki kaplamsal ifadeler olan niceleyiciler aynı zamanda bir zaman boyutu da getirerek özneyi tam olarak belirlemektedir. Ancak öznenin ilineklerine değil de özüne ait olan “akıllı” veya canlı” gibi yüklemeler kullanılsaydı belirsiz önermelerin çelişik veya karşıt olabileceği iddia edilebilir. “İnsan canlıdır” ve “İnsan canlı değildir” önermelerine bakıldığında aynı anda doğru olamayacakları görülmektedir. Ama hala kaplamsal bir belirsizlik söz konusu olduğu için bu durumda da karşıt mı çelişik mi oldukları belirlenememektedir. Demek ki özsel bir yüklemle alınan tümel özneler belirsiz önermeler olarak kurulduğunda aynı anda doğru olamamalarına rağmen bu kez de karşı olmalarının biçimi belirsiz kalmaktadır.

17b 37-18a 7 “Açık ki, tek bir evetlemenin tek bir değillemesi olur. Çünkü evetlemenin evetlediğini, değilleme, ister bir tekil ister bütünsel kaplamıyla alınmış ya da alınmamış bir tümel olsun, bu aynı şeyi aynı şeyden ayırmakla değilleyecektir. Diyeceğim, örneğin ‘Sokrates aktır’ – ‘Sokrates ak değildir’ (Başka bir şey ya da aynı şey başka bir şeyden ayrılırsa, bunlar karşı olmaz, bir başka şey olur), ‘her insan aktır’a ‘her insan ak değildir’; ‘kimi insan aktır’a ‘hiçbir insan ak değildir’; ‘insan aktır’a ‘insan ak değildir’.”

Aristoteles önerme çiftlerinin karşı olmalarına ait açıklamalarını bitirirken çeşitli örneklemelerde bulunmuştur. Karşı olma durumunda her olumlamanın sadece bir tane olumsuzlaması olacağını bildirmektedir. Açıktır ki çeşitli karşı olma durumları varsa bir olumlamanın da birden fazla olumsuzlaması olacakmış gibi görünmektedir, çünkü örneğin “Her insan aktır” önermesinin karşıtı “Hiçbir insan ak değildir” iken çelişkiyi “Her insan ak değildir” olmaktadır. Ancak burada Aristoteles’in belirttiği şey, öznenin yüklem tarafından olumsuzlanması olduğu için özneye ait kaplamanın farklı oluşundan söz edilmemiştir. Yani önerme “İnsan aktır” şeklinde alındığında, “İnsan ak değildir” şeklinde bir olumsuzlama

yapılmakta ve böylece bir olumlamanın sadece bir olumsuzlaması olmaktadır. Eğer tümel öznenin kaplamı belirlenmek istenirse önermenin olumsuz halindeki öznesinin kaplamı değişmektedir ama önerme hala aynı kalmaktadır.

Aristoteles öznenin kaplamı ister tekil, ister tümel, isterse tikel olsun, bu durumun değişmeyeceğini, çünkü sonuçta aynı özne ile aynı yüklem olumsuzlama yoluyla birbirinden ayrılmış olacağını vurgulamıştır. Tekil, tümel, tikel ve kaplamı belirsiz önerme çiftlerini çelişikler halinde örnekleyen Aristoteles sonuçta en temel olumsuzlama biçimi olan çelişmeyi göstererek birleştirilmiş olanların olumsuzlama yoluyla yani aynı şeyin aynı şeyden ayrılmasıyla ve tek bir şekilde olacağını belirtmiştir.

Burada ayrıca bir not düşerek karşı önermelerde aynı şeylerin ayrılmaması durumunda karşı olmanın oluşmayacağını, yani özneleri, yüklemeleri veya sadece biri farklı olan önerme çiftlerinin karşı olamayacaklarını, farklı farklı önermeler olacaklarını belirtmiştir. Bir örnek vermek gerekirse “Her insan aktır” önermesine “Her insan kara değildir” önermesi karşı değildir ve ikincisi birincinin olumsuzlanması da değildir. Bu iki önerme aynı şeyin, aynı şeyden ayrılması olarak oluşturulmamıştır.

18a 8-12 *“Bir evetlemeye bir değillemenin çelişik olarak karşı olduğunu, bunların hangileri olduğunu; başka karşıtları, bunların hangileri olduğunu; her çelişmenin doğru ya da yanlış olmadığını; neden böyle olduğunu, ne zaman doğru ya da yanlış olduğunu söyledik.”*

Bu bölümün son pasajında bir toparlama yapan Aristoteles bu bölümde hangi konuların ele alınmış olduğunu özetlemektedir. Okuyucu açısından bu tür özetlerin konu bütünlüğünü kaçırmamak ve tekrar etmenin anlamayı kolaylaştırması açısından bir faydası olduğu için Aristoteles’in pedagojik yanı da açığa çıkmaktadır. Çelişik ve karşıtların ele alındığını bu önermelerin ne zaman doğru ne zaman yanlış olduğunun değerlendirildiğini hatırlatan filozof böylece bu konuyu ele alıp değerlendirme yapacağı olumlama ve olumsuzlama konusuna bir giriş olarak da kullanmıştır. Aristoteles karşı olma biçimlerini sadece karşıtlık ve çelişiklik olmak üzere iki tür olarak almıştır ancak üçüncü tür olan altıklığı burada saymamış ve ele almamıştır. Oysa mantıksal açıdan karşı olma türlerinden biri olan altıklık zayıf bir karşı olma olsa da bu bağlamda yeri vardır. Özne ve yüklemi ile niteliği aynı olan tümellerle tikeller arasındaki ilişki altıklık olarak adlandırılmakta ve tümeller doğruyken altığı olan tikeller de doğru olurken tikeller yanlışken altığı olan tümeller de her zaman yanlış olmaktadır.

3.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, YEDİNCİ FASIL:

“NİCELİĞİ BELİRLİ (MAHSUR), NİCELİĞİ BELİRSİZ (MÜHMEL) VE TEKİL ÖNERME (BASİT ÖNERME) SINIFLARININ TARİFİ; ÇELİŞKİ YOLUYLA OLAN TEKABÜL (KARŞI OLMA) İLE ZITLIK (KARŞITLIK) YOLUYLA OLAN TEKABÜLÜN TARİFİ; ALTIKLIĞIN TARİFİ VE BU BAKIMDAN ÖNERMELERİN HÜKÜMLERİNİN AÇIKLANMASI (17a 38-18a 12)

İbn Sina, Aristoteles'in olumlu ve olumsuz önerme çiftlerini doğrudan çelişikler olarak adlandırmasına uymamakta ve daha baştan üç tür karşı olma belirleyerek ele almaktadır. Bunu yapmasından, önermelerin niceliğini hesaba katarak bir değerlendirme yaptığı belli olmaktadır. Bunun dışında bu fasılın özelliği, önermelerin yüklemle ilgili kiplik açısından ele alınmış olmasıdır. Fasıl yedi paragraf halinde verilmiştir.

(60) İbn Sina önermenin öznesinin ya tümel (*külli*) ya da tikel (*cüzi*) olduğunu ve buna bağlı olarak da önermeye ait yargının da ya tümel ya da tikelle ilgili olacağını söylemektedir. Bu başlangıç cümlesinden İbn Sina'nın genel olarak adları (kavramları) Aristoteles gibi tümel ve tekil olarak ikiye ayırıp incelemeyen, doğrudan tümel ve tikel önerme belirlemesi yaptığı açıktır. Tümel ve tikel ayrımının özneye veya konuyla ilgili olduğunu ve önermenin yargısı da özneye ilgili olduğundan önermeye ait bu yargının da tümel ya da tikel hakkında olabileceğini belirtmiştir. Burada yeniden vurgulanması gereken son bir nokta da öznenin ve dolayısıyla önermenin İbn Sina açısından sadece tümel ya da tikel olabilmesi olup, tekil (*şahsi, ferdi*) önermelerden şimdilik söz etmemesidir.

Peker, İbn Sina'nın kavram anlayışını şöyle açıklamaktadır:

(...) Çünkü, kavramlar tanımlarla elde edilmektedir ve de "tanım, mahiyete delalet eden şeydir".

Mahiyet konusu daha çok mahiyet-varlık ilişkisi çerçevesinde ontolojik bir problem olarak İbn Sina'nın metafiziğini ilgilendiriyorsa da, az önce de belirttiğimiz gibi nelerin-nasıl bilinebileceği problemi çerçevesinde aynı zamanda onun mantığı ve epistemolojisini de ilgilendirmektedir.

İbn Sina mahiyeti üç tarzda ele almaktadır:

1."Herhangi bir varlığa izafe edilemeyen mahiyet" ki, bununla "salt mahiyet" kastedilmektedir. Bu yönüyle mahiyet ne zihinsel ne de dış dünyada bir varlığa sahiptir.

2."Dış dünyadaki (a'yân) mahiyet". Bununla da tekil varlıkların mahiyeti kastedilmektedir.

3."Kavram halindeki mahiyet" ki, bununla da mahiyetin zihni varlığı kastedilmektedir.

(...) Biz bir şeyin mahiyetini dile getirirken ya dış dünyadaki tekil varlıkların mahiyetinden, ya da mahiyetin zihni varlığından bahsedebiliriz. Her iki durumda da mahiyetin somut varlığından bahsedilemez. Çünkü birinci durumda, mahiyet tek tek nesnelere var olmuştur. Dolayısıyla tek tek nesnelere, somut gerçeklik dünyasının mahiyetinden değil, varlığından bahsedilebilir. Bir başka ifadeyle tekil varlıkların mahiyeti değil, varlığı vardır; ya da mahiyet, tekil varlıklarda "varlık" olarak somutlaşmıştır.

İkinci durumda, mahiyetin zihindeki varlığı somut bir var oluş değildir. Böyle bir durumda mahiyet, kendi varlığından önce varlık kazanmış olur ki, bu saçmadır. Mahiyetin zihinsel varlığından bahsetmek, varlığı çeşitli nitelikleriyle zihinde kavramak demektir. Bir şeyin zihnen kavramak ise, ona zihinde varlık vermekle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre mahiyeti varlıktan ayrı olarak düşünmek ancak zihinsel planda gerçekleşmektedir.

(...) Bir şeyin dış dünyada tekil olarak var olması, o şeyin "bileşik (mürekkep)" bir varlık olduğunu gösterir. Yani dış dünyada varlık kazanmış her bir şey bileşik bir varlıktır. Dolayısıyla basit varlıkların dış dünyada var olmaları sözkonusu olamaz. Bunun içindir ki, "her basit(varlık)in özü, mahiyetidir. Çünkü onda mahiyeti kabul edebilecek bir şey yoktur". Buna karşılık bileşik varlıklar madde ve suretten meydana geldikleri için, kendilerinde mahiyeti kabul edebilecek bir tabiat bulunmaktadır. Basit varlıklar madde ve suretten meydana gelmediği için "her basitin sureti aynı zamanda onun özüdür, çünkü onda bileşim (terkip) sözkonusu değildir". Basit varlıkların bilinmesi onların suretinin kavranmasından ibarettir.

Ancak bileşik varlıklardaki mahiyetle sureti birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü "bileşik varlıklarda suret, mahiyetin daima bir parçasıdır". Yani suret, mahiyetin unsurlarını oluşturmaktadır. Bu durumda basit varlığın özü tek bir unsuru ihtiva ederken, bileşik varlığın özü pek çok unsuru içinde barındırır. Öyleyse basit varlıklar tanımlanamazlar. Çünkü kendisini tanımlayacak yapıcı unsurlara, yani cins ve ayrıma sahip değildirler. İnsanın, bir şeyin tanımını yapabilmesi (ya da kavramını oluşturabilmesi) için dış dünyadan, bileşik varlıklar alanından hareket etmesi gerekmektedir. Yani insan önce dış dünyadaki varlıklardan genel müfret kavramları soyutlama ile elde eder, sonra da onları tanım ve benzerleriyle anlamlı kılar. Bu durumda kendileri hakkında kavramlar oluşturarak bilinen nesnelere, dış dünyada tekil olarak var olanlardır. (...)" (2001: 165-176)

Daha sonra Thomas Aquinas'ın bu konuyla ilgili görüşlerinin, İbn Sina'nın kavram görüşüyle çok benzer olduğu görülecektir. Bu etki sadece *Yorum Üzerine* eseri özelinde kalmamış, Peker'in makalesinde de yararlandığı İbn Sina'nın diğer eserleri üzerinden de gelmiştir. Her iki yorumcudaki ortak bir Aristotelesçi anlayış elbette görünmektedir. Her şeyden önce (tümel) kavramların bağımsız bir varoluşu kabul edilmemekte, somut tekilerin varlığı onaylanmaktadır. Tümel kavramlar ancak bu tekilerin içinde bulunabilmektedir. Öte yandan Aristotelesçi madde-form kuramının yine iki yorumcudaki kavramlar ve önermeler

konusunda açıklamaların temelinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Tekil bireysel varlıklar bu nedenle basit değil, bileşiktir çünkü maddeleri ile formlarından (tümeller) oluşmaktadır.

Konuya geri dönülürse, İbn Sina, en son anlatmış olduğu sözünü açıklamak amacıyla örnek olarak verdiği, “Zeyd yazandır” gibi bir önermenin öznesinin tikel oluşundan dolayı çelişğinin de önceki fasılda anlatmış olduğu açıklamasındaki koşullara uyan bir biçimde oluşması gerektiğini belirtmektedir. Bu koşullar, eğer hatırlanırsa ilk olarak öznenin ve yüklem tek anlamlı olması ve özneye yüklemdeki amacın yöneldiği parçanın, yani önermenin bütününe oluşturduğu tekliğin amacının, aynı şekilde korunmuş olması gerekliliğidir. İkinci olarak olumludaki ve olumsuzdaki anlam, potansiyel veya aktüel olabileceği için çelişğini alırken de olumludaki anlam potansiyelse olumsuzda da potansiyel, olumludaki anlam aktüelse olumsuzdaki anlam da aktüel olmalıdır. Üçüncü olarak da eğer mekân, zaman, kip, bakış açısı ve görelilik varsa çelişğinde de aynı olmalıdır.

Ancak verilen örnekte bir sorun olduğu görülmektedir. Buna göre tekil bir yapıda olan “Zeyd yazandır” önermesindeki öznenin tikel kabul edilmesi olup şu an için herhangi bir açıklama getirilmemiştir. Geleneksel mantıkta tekil önerme ayrımına gidilmediği için nicelik açısından önermeler, özneyi bir bütün olarak alarak tümel (bütün-hiçbir) önerme ya da kısmen alarak tikel (bazı) önerme olmak üzere iki şekilde kabul edilmektedir. Durum böyle olunca tekil önermelerde de konu, yani özne bir bütün olarak yargıya bağlanarak tümel önerme olarak kabul edilmiştir. Ancak tekilliği tikelliğin bir türü olarak da görme anlayışı söz konusudur. Arapça metinde bu örnek için *cüzi* teriminin kullanılmış olmasından dolayı bir çeviri hatası da görünmemekte ancak hangi amaçla kullandığı şu aşamada tam belirlenmemektedir. Ancak tekil bir önerme örneğinin tikel olarak alınışı, İbn Sina'nın tekil önermeleri de tikel önerme olarak kabul ettiği izlenimine yol açmaktadır. Bir diğer yorum olarak da önermeyi değil adı tümel ve tikel olarak ayırdığı düşünülebilir. Aristoteles'in tekil adlar olarak kabul ettiklerine tikel adlar demeyi tercih etmiş olabilir. Ancak görünen o ki İbn Sina önermelere yönelerek böyle bir adlandırmada bulunmuştur.

Bu konuya kavramlar açısından yaklaşırsa, tümel bir kavram olarak nitelenen örneğin “insan” kavramı esasında genel bir kavram olup işlem ve kaplam açısından tüm özellikleri ve elemanları barındırmaktadır. İşlemden kasıt, insan kavramına ait tüm özellikler yani “insanlık”tır. Kaplamdan kasıt ise içine aldığı elemanları parçalı olarak değil bir bütün olarak almasıdır. Bu tür işlemi ifade eden tamamlanmış ve tam bir soyutluk gösteren kavramlar genel kavramdır. Özel kavram ise işlem olarak tam ama kaplam olarak tek ve belirli bir bireyi gösteren kavramlardır. Tümel ve tekil kavram ise ele alınan (genel veya özel)

bir kavramın, tümelse de tekilse de kaplamının (bütünselliğinin) tam oluşunu ifade etmektedir. Örneğin insan gibi genel bir kavram tümel olacaksa “bütün insanlar” ve tikel olacaksa “bazı insanlar” olarak ifade edilmektedir. “Ali” tekil bir kavram olarak bir önermede tüm bütünselliğiyle alındığı için yani kolu veya bacağı kastedilmediği için tümel bir önerme oluşturmakta ama özel bir kavram olmaktadır. Tekil kavram ise mantıksal olarak özel kavramla aynı anlama gelmektedir. Teklik ve çokluk karşıt olduğu için tekil kavramlar tikel olarak alınamamaktadır. Buna rağmen “tikel”in kullanımı günlük konuşmalarda veya diğer alanlardaki konuşmalarda “tekil”le aynı anlama gelecek şekilde olabilmektedir. Bu kullanımlarda böyle mantıksal ayrımlara dikkat edilip edilmediği ayrı bir tartışma konusudur. Önermelerde ise tümel, tikel ve tekil ayrımı öznenin niceliğini, kaplamasını anlatmak için kullanılmaktadır.

Önerme çiftlerini ele alıp niceliksel açıdan özne ve yüklemi bir değerlendirmeye tabi tutan İbn Sina, bazı belirlemelerde bulunmuştur.

Bunlardan birincisi öznenin tümel olması durumunda yargının da yani olumlamanın ya da olumsuzlamanın da tümel olmasıdır. İkincisi, özne tümel olmasına rağmen olumlama ve olumsuzlama durumunda yargının tümel değil tikel olmasıdır. Üçüncü durumda ise özne tümelken yargıda bir belirsizlik olup niceliği anlaşılmayan bir durumdadır ve sadece olumlama ve olumsuzlama yapıyor olmaktadır.

İbn Sina oluclamada yüklem tümel oluşunu, özneye ilgili söylenen eylemin de içine aldığı tüm bireyleri kapsayan bir yapıda oluşuna bağlamaktadır. Olumsuzlama durumunda da yine yüklem içine aldığı tüm bireyleri dışarda bırakacak tarzda, hiçbirini içine almayacak şekilde olmalıdır. Tümel özneye tümel yargının veya yüklem yer aldığı olumlu önermenin örneği olarak, “Bütün insanlar canlıdır” cümlesini vermiş, “canlı” olma özelliğinin bütün insanlar için oluclandığını ve bu konunun asıl olarak ayrıntılı bir şekilde kıyas konusu içinde ele alıp değerlendirileceğini belirtmiştir (İbn Sina, 2006: 43). Yine tümel özneye tümel yargının yer aldığı olumsuz önerme örneği olarak, “Hiçbir insan taş değildir” cümlesini vermiş, öznenin de yüklem de genel ve bir bütün olarak birbirinden ayrı tutulduğunu belirtmiştir.

Yalnız İbn Sina bu bağlamda, yani tümel olumsuz önermeyi değerlendirirken bir de yüklem maddesi (kipi) açısından yorumlama yapmıştır. Buna göre böyle bir önerme iki anlama gelmekte ve önce bu sözün imlemesi bakımından “İnsan taş değildir”, sonra “Kesinlikle hiçbir insan bireyi taş değildir” anlamı çıkmaktadır. Bu iki imleme bakımından zorunlu olan ikincisidir. Arapça ve Farsça söylenişlerindeki küçük farklılıkları sergileyerek aslında aynı anlamda olduklarını söylemiş ve bu incelemenin asıl olarak dil bilimcilerin işi

olduğunu belirtmiştir. Baştaki tümel olumlu önerme ile sonraki örnekteki tümel olumsuz önermenin birbiriyle çelişmediğini söylemiştir. Çünkü iki önerme aynı anda yanlış olabilmektedir.

Yüklemin, bir birey açısından “olması” ve “olmaması” zorunlu olmayan bir anlam olduğu ve bireyin doğası açısından (burada insanlık açısından) zorunlu olmayan ve olanaksız da olmayan anlamlardan olduğu zaman her iki önerme de yanlış olabilmektedir. Vermiş olduğu bu açıklamada, yüklem öznenin ilineklere ilişkin bir durum imlediği ve “olanaklılık” maddesinden bahsettiği açıktır. İbn Sina bu bağlamda yeniden yüklem maddesini ele alarak, “Her insan yazandır” ve “Hiçbir insan yazan değildir” gibi tümel olumlu önermelerde tümel bir yargı eğer her bireyi imlemiyorsa, bu tip önermelerin zorunlu olmayan ve olanaksız da olmayan bir var olma anlamını imleyeceğini söylemiştir. Bu durumda oluşturulan önerme çiftinin ikisi de yanlış olacağından çelişik olmamaktadırlar. Gerçekten de “Her insan yazandır” (ve aktüel olarak yazandır) ile “Hiçbir insan yazan değildir” önermeleri yüklem maddesi açısından zorunlu olmayan bir yapıda olup her ikisi de yanlıştır ve bu iki önerme çelişik değildir. Oysa çelişik önermelerden biri yanlışsa diğerinin doğru olması zorunludur. İşte İbn Sina olumsuzluğun veya karşı olmanın bu tipinin çelişiklik değil karşıtlık (zıtlık) olduğunu söylemektedir (2006: 43). Karşıt önermeler ise aynı anda doğru olamazlarken aynı anda yanlış olabilmektedirler. Bir başka deyişle karşıt (tümel) önermeler doğrulukta birleşemezler ama yanlışlıkta birleşebilirler ya da karşıtlar bir araya gelemezler ama birlikte ortadan kalkabilirler. Karşıtların birlikte var olamazlar ama birlikte yok olabilirler.

(61) Bu konuyu açıklamaya devam eden İbn Sina, özne ve yüklem arasındaki ilişkiyi yine kipsel durumlar için değerlendirmektedir. Bu anlamda özne ve yüklem arasındaki bağa değinerek yüklem özneye göre “madde” (içerik) konumunda olduğunu belirtmektedir. Yüklem “madde” olması ise doğruluk ve yanlışlığın sürekli olup olmaması ile özneye olumlu bir bağla bağlanması durumudur. Bir başka deyişle eğer yargıdaki doğruluk sürekliyse, yani kesin olarak doğru veya kesin olarak yanlışsa ve olumlu bir yargıysa bu duruma “yüklem maddesi” adını vermektedir. Bir başka deyişle yüklem maddesi yüklem kipi.

Bugünün terminolojisiyle İbn Sina kiplikten söz etmekte ve kipi yüklemle ilişkilendirmektedir. Ancak yüklem maddesi ile önermenin maddesinin ayrı şeyler olduğunun bu bağlamda iyi bilinmesi gerekmektedir, çünkü kavram kargaşasına çok açık bir noktadır. Yüklem maddesi de önermenin maddesi de aslında kiptir. Ancak İbn Sina ilerideki bölümlerde bu ayrımı göstererek, yükleme ait kiple önermeye ait kipi birbirinden

ayırmıştır (İkinci makale, dördüncü fasıl, prgf. 122, s. 104). Her ikisi de kip olmasına rağmen, yüklem kip sadece yüklemle özne ilişkisine, önermenin kip ise yüklem, özne ve bağın (kopula) oluşturduğu bütüne aittir. İbn Sina bu tezde geçmeyen daha sonraki açıklamalarında “Bütün insanların yazan olması zorunludur” örneğini vererek, bu önermede yüklem maddesi ile önermenin maddesinin farklı olduğunu belirtmiştir (2006: 104). Yüklem olan “yazan” sözü (insan açısından) mümkün maddesindeyken, önermenin kip zorunludur. Yalnız İbn Sina kip (*cihet*) sözcüğünü sadece önerme maddesi için kullanmış, yüklem kip için “yüklem maddesi” kullanımına gitmiştir. Yani İbn Sina’nın terminolojisinde “kip” önermenin, “yüklem maddesi” ise yüklem kip olarak kullanılan bir adlandırmadır.

Yükleme ait bu madde olma durumunu veya kipliği bölümlenmeye geçen İbn Sina birinci olarak, eğer yüklem sürekli (zorunlu) ve özne açısından olumlanmasının doğruluğu zorunluysa, yüklem “zorunluluk maddesi” konumundadır. Örnekteki “canlı” yüklemnin “insan” öznesine göre konumu zorunluluk maddesi olmasıdır. Öte yandan, ikinci olarak, tümel olumsuz örnekteki “taş” yüklemnin “insan” öznesine göre olumlanması yanlış olduğu ve bu durumda yanlışlığı zorunlu olduğu için bu tip önermelerde yükleme, olanaksızlık (*imkânsızlık*) maddesi adı verilmektedir. “Taş”ın “insan”a göre konumu burada olanaksızlıktır ve “insan”a bağlanamamaktadır. Bir diğeri olan üçüncü kipsel durumda ise yüklem sürekli olmadığı zaman (kesin olmadığı) ve doğruluğu veya yanlışlığı zorunlu olmadığı zaman, olanaklı (*imkân*) maddesi konumunda olmaktadır. Diğer örnekteki “yazma”nın “insan”a konumu, olanaklılık maddesine girmektedir. Bu olanaklılık durumu olumsuz önermelerde de İbn Sina’ya göre değişmemekte, aynı olmaktadır. Çünkü olumsuz önermelerin yüklemde de olumludaki imleme aynen bulunmakta ve her iki durum da zorunlu olmayan bir biçimde olma olanağı taşımaktadır.

Tümel önermeleri yükleme ait kipsel açıdan çiftler halinde değerlendirmeye tabi tutan İbn Sina, eğer bu çiftler özne, yüklem ve daha önce sayılan diğer koşullar açısından gereklilikleri yerine getirmişlerse zorunluluk maddesi durumunda, tümel olumlunun değil tümel olumsuzun yanlış olacağını belirtmiştir. Olanaksızlık durumunda tümel olumlu yanlış olurken, olanaklılık (burada *imkân* maddesi değil *mümkün* madde terimi kullanılmıştır) durumunda her iki tümel önerme de yanlış olmaktadır.

Şimdi İbn Sina’nın kipliğe yaklaşımında, olanaklılık kipini temele alarak bir değerlendirme yapmış olduğu açıktır. Aslında Batı mantığında dört şekilde beliren önermelerin kiplik durumu, bu tezin “Mantığın Tarihi” bölümünde de anlatıldığı gibi, İslam mantığında kavramlardan da kaynaklanan bir durum sonucunda üç çeşit kabul edilmiştir. İbn Sina’nın yüklem açısından, zorunlu olmayan olumsuzluk (*mümkün*) kipiyle olanaklılık

(*imkân*) kipini aynı tuttuğu ve şimdilik bir ayrıma gitmediği görülmektedir. Bu anlamda İbn Sina açısından olanak, zorunluluk ve olanaksızlık olmak üzere üç yüklem maddesinden veya kipten söz etmek doğru olacaktır. Bu açıklamanın başında söylendiği gibi olanaklılık kipi temele alındığı için, burada aslında İbn Sina'nın metafiziği de devreye girerek, var olanı ve varlığı temele alan bir yaklaşım göstermektedir. Varlığın oluşundaki ilinekler olanaklı olduğundan, varlığa ait olmayan şey olanaksız ve varlığın özüne ait olan şey de zorunlu olmaktadır. Bu açıdan, yani olanaklılık açısından üç kipin ortaya çıkması zorunlu görünmektedir ancak bu zorunluluk içeriksel açıdan değil, biçimsel açıdan olan bir zorunluluktur (Durusoy, 2004: 121-134). Ancak bu düşüncenin doğruluğu tartışmaya açıktır çünkü Peripatetik gelenek içindeki tüm filozoflarda mantığa ait düşünceler, varlık anlayışlarıyla iç içe geçmiş durumda belirlemektedir. İbn Sina'nın buradaki açıklamalarına ve vermiş olduğu örneklerle bakıldığında da hep var olan alanıyla iç içe geçerek kanıtlamalar yaptığı gözlenmektedir. Dolayısıyla kipsel belirlemelerini de bu anlamda oluşturduğu ve bu tezin "Mantığın Tarihi" bölümünde anlatıldığı gibi, Tanrı'yı zorunlu varlık ve yarattıklarının tümünü olanaklı (aslında olumsal yani *mümkün*) varlık görmesini de bunun bir göstergesidir.

Tekrar önermelerdeki yüklem kipliği konusuna dönülürse, tümel önermelerin değerlendirilmesinde bir önceki paragrafta belli bir yere kadar olanak için sürekli *imkân* sözcüğünü kullanan İbn Sina, paragrafın bundan sonraki bölümünde *mümkün* sözcüğünü kullanmaya başlamıştır. Olanak ile olumsal, *imkân* ile *mümkün* arasında kavramsal olarak bir fark olmasına rağmen böyle bir serbest kullanım tarzı İbn Sina'nın aslında bunlar arasında bir ayrıma gitme sezgisi içinde olduğunu ama yapmadığı veya yapamadığı sonucunu beraberinde getirmektedir. Buna ek olarak söylenebilecek diğer bir şey de çeviriden kaynaklanan birkaç hatanın varlığıdır. Örneğin *mümkün* kavramı *imkân* olarak çevrilmiş ve paragrafın sonlarındaki *imkâniye* kavramı yine *mümkün* olarak çevrilmiştir. Oysa *imkâniye*, *imkânlılık* yani olanaklılık anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ek bir bilgi vermek gerekirse İbn Sina'nın Arapça orijinal metinde "zorunluluk" için *îcâbiye*, "olanaksız" için *imtinâ*, "olanak" için *imkân* ve "olanaklılık" için *imkâniye* terimlerini kullanmış olduğu söylenebilir. Ayrıca eğer hatırlanırsa, İbn Sina yüklem kipiyle önermenin kipini ayırdığı için, kip sözcüğünün Arapça karşılığı olan *cihet* sözcüğünü yüklem için kullanmamış, bunun yerine "yüklem maddesi" adlandırmasına gitmiştir. Ancak kendisinin de dediği gibi maddenin sözle ifadesi kip olmaktadır, dolayısıyla bu konu bağlamında kullanılan madde terimi de kip terimi de yüklem maddesini ifade etmektedir.

Bundan sonra iki tikel önerme çiftinin karşı olma ve olumsuzluk durumunu kipsel açıdan değerlendirmeye alan İbn Sina tikellerin yargılarının zorunluluk ve olanaksızlık durumlarında tümellerle aynı olduğunu belirtmiştir. Yani zorunluluk maddesinde tikel olumlu

doğru, tikel olumsuz ise yanlış olmaktadır. Bunun nedeni ise tümellerin (burada tümel olumlu) doğru olması durumunda tikellerin de doğru olmak zorunda oluşudur. Olanaksızlık maddesinde ise tikel olumlu yanlışken tikel olumsuz doğru olmaktadır. Çünkü yine tümeller (burada tümel olumsuz) doğruyken ona ait tikel de doğru olmakta ve bu da yine yüklemün öznenin özüne veya cinsine ait bir özellik yüklediği durumlarda gerçekleşmektedir. İbn Sina olanaklı maddesinde ise yaygın olan görüşe göre her iki tikelin de doğru olmasının zorunlu olduğu anlayışının hâkim olduğunu, ancak iki tikelin gerçekten de birlikte doğru olabildiğini ama bunun zorunlu bir durum olmadığını belirtmektedir. Yani yaygın görüşe göre iki tikel zorunlu maddesinde ve doğru kabul edilirken, İbn Sina bunları olanaklı maddesinde kabul etmektedir. Buna “Bazı insanlar yazandır” ve “Her insan yazan değildir” (bu önerme “Bazı insanlar yazan değildir” anlamına geldiği için doğrudur) örneklerini vererek “yazma” eylemini yeni öğrenen bir kişi açısından önermeye ait kipsel aynı oluş koşulu yerine gelmediği için, burada yine kipsel açıdan bir zorunluluk bulunmamaktadır. Çünkü İbn Sina’ya göre *imkân* maddesinden (çeviride *imkân* denmesine rağmen orijinal metinde *mümkün* geçmektedir) olan yüklem özne açısından kimi zaman var olabilmekte kimi zaman da var olmayabilmektedir (2006: 44). Burada İbn Sina’nın *imkân* ve *mümkün* terimlerini kullanması aynı zamanda bir karışıklığa da yol açmaktadır. Çünkü *imkân*, sonraki mantıkçılar tarafından olumsuzluk veya zorunlu olmama (*non-necessary, contingent*) kipi için yapılan bir adlandırmadır. İbn Sina’nın aynı bağlamda her iki terimi de (*mümkün* ve *imkân*) kullanması daha önce de belirtildiği gibi bunları tam olarak ayırmayıp, olanakla aynı gördüğü sonucunu getirmektedir. Oysa olumsal önermeler olmaması düşünülebilen yapıda olabilen önermelerken, olanaklı önermelerde olması düşünülebilen bir durum temeldedir.

Şimdiye kadar olan kısım eğer özetlenirse, İbn Sina’nın temel olarak, yükleme göre belirlenen üç kip (madde) kabul ettiği görülmektedir. Bunlar zorunluluk, olanaksızlık ve olanaklılık kipleridir. Yüklemün kiplerini, dört temel kategorik önerme olan tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz açısından yorumlamaya tabi tutmuştur. Bunu yaparken ölçüt olarak doğruluğun sürekli olup olmasını almış ve olumlu önermeler üzerinden bu belirlemenin yapılacağını belirtmiştir. Tümel önermeleri öncelikle yüklemün özne açısından genel, özsel ve zorunlu bir özellik olduğu durumda ele alarak, doğruluk ve yanlışlık açısından kiplerini belirlemiştir. Örneğin “Tüm insanlar canlıdır” şeklindeki önermelerde yüklem her zaman doğru ve kipsel olarak da zorunludur. Ama “Tüm insanlar kuştur” şeklindeki önermelerde yüklem her zaman yanlış, kipsel olarak da olanaksızlığı zorunludur ve burada beliren kip olanaksızlıktır. Öte yandan tümel önermelerde yüklemün doğruluğu sürekli değilse, yani ilineksel bir nitelik imleniyorsa tümel olumlu da tümel olumsuz da yanlış olacaktır. Örneğin “Tüm insanlar yazandır” ve “Hiçbir insan yazan

değildir” önermeleri sadece tikel durumlar için, yani bireyler açısından gerçekleşecek durumlar olduğu için yanlıştır ve maddesi de olanaklılıktır. Demek ki yüklem, özne açısından zorunlu doğru ya da zorunlu yanlış bir durumu bildiriyorsa, yani özsel ise tümel önermeler zorunlu ya da olanaksız olmaktadır. Ama yüklem, özne açısından zorunlu ve gerekli olmayan bir doğru ya da zorunlu ve gerekli olmayan bir yanlış durumu bildiriyorsa, yani ilineksel ise tümel önermeler olanaklı olmaktadır.

Aynı değerlendirmeyi tikel önermeler için de yapan İbn Sina zorunluluk ve olanaksızlık maddelerinin (yani yüklem genel ve özsel olduğu durumun) tikel önermelerde de aynı olduğunu belirtmiş, yani tikel önermelerde de zorunluda doğru olanaksızda yanlış olduğunu göstermiş ve sonrasında olanaklılık maddesini (yani yüklem ilineksel olduğu durumu) ele almıştır. Olanaklılık durumunda her iki tikel önerme de doğru olmaktadır ama bu doğruluk zorunlu değil, olanaklı bir doğruluk olmaktadır. Sonuçta zorunluluk ve olanaksızlık kipleri mantıksal bir zorunluluktan, olanaklılık kipi ise mantıksal bir zorunlu olmayıştan kaynaklanmaktadır.

Bu anlamda bir değerlendirme yapıldığı zaman, her ne kadar İbn Sina’da doğrudan olumsuzluk kipi geçerse de, olumsuzluğun geçebileceği tikel önermeler bağlamında *mümkün* terimini tercih etmesinin gerekçesi olarak *mümkün*’ün bir “ad” oluşu ve varoluşa, tikele işaret etmesi gösterilebilir. Oysa *imkân* terimi bir mastar, bir eylem ya da bir olmayı, genel bir durumu ve tümelliği işaret ederek tümel önermelerde kullanılmıştır. Öyleyse *imkân*, bir tümel potansiyel olma durumunu gösterirken *mümkün*, bu potansiyelin tikel varlıklar açısından gerçekleştirilebilmesini ve aktüel halini işaret etmektedir. Her ikisi de ilineksel niteliklerin gerçekleşme durumu olduğundan mantıksal olarak zorunlu olmayan bir yapıları söz konusudur. Yani gerçekleştirmeleri ve gerçekleştirmemeleri aynı derecede söz konusu olup doğru da yanlış da olabilmekte ve bu nedenle zorunlu olmamaktadırlar. Bu zorunlu olmayış, İbn Sina’nın deyimiyle aynı zamanda gerekli olmama ile bir arada belirmektedir. Örneğin “öğretmen olmak” insan için ne zorunlu ne de gereklidir. Buna ek olarak fiziksel zorunluluğun da olanak ve olumsuzda bulunmadığını, başka koşullara bağlı olarak bu varoluş biçiminin oluştuğunu eklemek gerekir.

Ancak olanaklılık ile olumsuzluğu ayıran nokta, bu yoruma göre olanağın tümelde bir potansiyel olarak bulunması ile tikelde bir olumsuzluk olarak, bir potansiyel olarak bulunmasıdır. Fark ise tümelde bu potansiyelin gerçekleşemeyecek olması yani tümel açısından bu tür önermelerin hep yanlış olmasıyken, tikelde bu potansiyelin aktüel duruma geçebilmesi yani doğru veya yanlış olabilmesidir. Tümel zorunlu olmayan olanaklılık kipinde aynı önerme açısından hep yanlış olurken tikeller zorunlu olmayan olumsuzluk

kipinde aynı önerme açısından birlikte hiç yanlış olamamakta, biri mutlaka doğru değerini almaktadır. Olanak, bir diğer belirlemeye göre soyut ve gerçekleşmeyecek birçok olasılığı içinde barındırarak, örneğin “kırmızı bir gökyüzü” gibi bu dünyada olamayacak bir durumu da içinde barındırırken olumsal, “Ali’nin ilerde üniversite fizik hocası olması” gibi fiziksel ve gerçekliğe ait koşullara bağlı olarak olabilecek durumları içinde barındırmaktadır. Olanaklılık da olumsuzluk da zorunlu olarak değil diğer koşullara bağlı olarak meydana gelen bir “olma” durumunu imlemektedir. İngilizcede olanak, şu anda aktüel olarak keşfedilmediği için var olmayan ama var olabilirliliği olan şeyler için kullanılmaktadır. Olumsuzluk duyusal gözlemler sonucu doğru ya da yanlış olabilen önermeler için kullanıldığı için mantıksal ve fiziksel bir zorunluluğu bulunmamakta, koşullu ve kesin olmayan bir biçimde oluşmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak son yapılacak belirleme, zorunlu yüklemli önermelerin “olması zorunlu”, olanaksız yüklemli önermelerin “olmaması zorunlu” ve olanaklı yüklemli önermelerin “olması ve olmaması zorunlu olmayan ve olması ve olmaması gerekli olmayan” bir yapıda olduklarıdır.

(62) Niteliksel olarak aynı olup niceliksel açıdan farklı olan iki önermenin karşı olma durumuna İbn Sina “altıklık” (*mütedahil*) adını vermektedir. Bu anlamda aynı iki olumlu önerme (tümel ve tikel) zorunlu maddesinde doğru olurken, aynı iki olumsuz önerme (tümel ve tikel) olanaksız maddesinde doğru olmaktadır. Örneğin “Bazı insanlar canlıdır” önermesi zorunlu olarak doğru olduğu için “Tüm insanlar canlıdır” önermesi de zorunlu olarak doğrudur. Aynı şekilde “Hiçbir insan kuş değildir” önermesi zorunlu olarak doğru olduğu için “Bazı insanlar kuş değildir” önermesi de zorunlu olarak doğrudur. Olanaklılık maddesinde ise tümel yanlış olurken tikel doğru olmaktadır. Daha önce açıklandığı gibi bunun gerekçesi, olanaklılık kipinin ilineklere ele alması ve tümel açısından tüm ilinekler gerçekleşmeyecek durumdayken bireyler açısından gerçekleşebilmesidir. Örneğin “Bazı insanlar öğrencidir” önermesi doğruyken, “Tüm insanlar öğrencidir” önermesi yanlış olmaktadır. Çünkü “öğrencilik” yüklemi “insan” için olanaklı maddesindedir.

İbn Sina altıklığın bu son durumundan yola çıkarak bu fasılın başında belirlemiş olduğu, özne tümel olduğunda yargının tümel olmamasının tam da burada gerçekleştiğini bildirmektedir. Çünkü yüklem, o öznenin (insan) tümüyle değil, bir kısmıyla ilgili bir yargıda bulunmakta (öğrencilik) ve tümel açısından yanlış olurken tikel açısından doğru olmaktadır. Yargının da tümel olması için bu yüklem öznenin bütününde olması veya olmaması gerekmekte, yani özneye göre özsel, genel ve tümel olmaktadır.

İbn Sina bu genel özelliklere “genellik” (genel olma), ilineksel niteliklere ise “özellik” (özel olma) adını vererek, bunların özellikle önermelerin döndürülmesi konusunda bir takım

kurullarla gündeme geleceğini belirtmektedir (2006: 46). Bu nedenle yargının niceliğinin belirli olması, yani tümel mi tikel mi olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Eğer yargının niceliği belirsizse bu tip önermeler *mühmel* yani niceliği belirsiz önermeler olmaktadır.

(63) İbn Sina öznenin tümelliğinin yargının tümelliğini de gerektirmeyeceğinden yola çıkarak, olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı, niceliği belirsiz iki önermenin birbirine karşıt olmadığını söylemektedir. Bu tip önermelerde özne tümelken yargının niceliği belirsizdir ve böyle bir önerme çifti birbirine karşıt değildir. Örnek olarak “İnsan yazandır” ve “İnsan yazan değildir” önermelerini veren İbn Sina’nın, yargının niceliğinin belirsiz olmasından sadece yüklem ilineksel olarak alınmış olmasını kastetmediği ve fakat daha da önemlisi genel olan öznenin başında bir niceleyicinin bulunmama durumunu kastettiği anlaşılmaktadır. (Türkçede) Önermenin başına gelerek önermeyi tümel ya da tikel belirli bir hale getiren bu ifadeler olmadan “özellik” (ilinek) açısından bir yargıda bulunmanın, bir önermeyi belirsiz kılan durum olduğu anlaşılmaktadır. Yani böyle önermelerde özne tümel (genel) olsa ve yüklem olumlu ya da olumsuz bir niteliği bulursa bile yüklem niceleyicisi olmadığı için önerme belirsiz olmakta ve önerme çifti de birbirine karşıt olmamaktadırlar. Çünkü “İnsan yazandır” önermesi de “İnsan yazan değildir” önermesi de doğru değerini almaktadır. Buradaki “insan”ın imlemesi hem genel için hem de özel için doğru olmaktadır. Zorunlu maddede bir önerme değildir, çünkü bir şeyin “insan”a yüklenmesi özel için doğru olurken “genel” için doğru olması zorunlu değildir. Sözün imlemesi belirsiz olduğundan, tıpkı tikel olan “Bazı insanlar yazandır” ve “Bazı insanlar yazan değildir” önermeleri gibidir, çünkü bu “bazı”nın “Zeyd” olması da mümkündür.

(64) Böylece niceliği belirsiz iki önermenin bazen karşıt olabileceği açığa çıkmıştır. Ayrıca bu paragrafta İbn Sina niceliği belirsiz iki önermenin tikel önerme yapısında olduğunu söylemektedir. Bunun nedeni ise bir önceki paragrafta açığa çıktığı gibi, “insan” öznesi niceleme olmaksızın, tümel anlamda ilineksel olarak yüklenememekte ama tikel anlamda yüklenebilmektedir.

(65) Değerlendirmesini sürdüren İbn Sina, şimdi de cümlelerin Arapçada niceliği belirli ve niceliği belirsiz yapılabilmesi konusunu ele almıştır. Arapçadaki *el* takısının (belirlilik takısı) getirilmesiyle önermelerin de belirli olacağını ve tümel önermeye dönüşeceği iddiasını eleştirmiştir. Buna cevaben ilk olarak, bu tartışmanın belirli bir dil açısından yapılmadığını, mantıksal açıdan yapıldığını söyleyerek, Arapçada belki de niceliği belirsiz önermelerin olmadığını ama bunun bu durumu etkilemeyeceğini belirtmektedir. İkinci olarak da Arapçada *el* takısının getirilmesinin, beraberinde bir nicelik belirliliğini getirmediğini söylemektedir. Buna örnek olarak da “İnsan (*el-insan*) türdür”

dendiği zaman, “Her insan türdür” denmediğini, “Zeyd gülendir (*el-dahhak*)” dendiği zaman da, “Zeyd bütün glenlerdir” denmediğini iletmektedir. Son olarak, bu konunun asıl olarak dil bilimcilerin işi olduğunu belirtmiştir (2006: 48).

(66) Tüm bunlardan öznenin tümelliği ile yargının tmelliğinin birbirinden farklı olduğu, yargının tmelliğinin olumlu önermelerde özneye gelen “tüm”, “hepsi” gibi sözlerle, olumsuzlarda “hiçbiri” sözüyle olduğu sonucu çıkmaktadır. Öznenin tümelliği ise, İbn Sina’ya göre öznenin doğasının genel olmasından geçmektedir. Yani özneye bir söz olarak nicelik getirilmesi onu tümel yapmamakta özneye ait terimin anlamının genel olması gerekmektedir. Yüklemin tümel oluşu, öznenin de tümel oluşunu beraberinde getirmemektedir. “Bütün insanlar canlıdır” önermesinin tümelliği bütün canlıların insan olduğunu göstermemekte, tam tersine canlılığın bütün insanlara ait olduğunu göstermektedir. Eğer böyle bir şey demek istenseydi “Bütün insanlar bütün canlılardır” şeklinde ifade edilmiş olurdu ama bu da yargının tümelliğine hiçbir katkı sağlamazdı. İbn Sina işte bu tür ifade edilen önermelere çarpıtılmış (*mnharift*) nermeler adını vermekte ve bunları incelemenin bir yarar sağlamayacağını belirtmektedir (2006: 48).

İbn Sina ile ilgili bu bölümde belirlenebilecek olan şey, fasıl başında tümel ve tekil adları ele almaması ama bu bağlamda olmayan yüklem maddesi ve kiplik konusuna girmesi ile Aristoteles’in değinmemiş olduğu bir karşı olma biçimi olan altıklığı ele almasıdır.

3.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS X-XI-XII

(17a 38-18a 12)

Thomas Aquinas *Yorum zerine*’nin 7. bölümünü üç ders içinde ele almış ve böylece bu bölümü üç derse yayarak derin bir incelemeye tabi tutmuştur. Yani X, XI ve XII. dersler önermelerin karşı olma durumları ile adların (kavramların) genel olarak sınıflanmasına ayrılmıştır. X. ve XI. ders tam olarak bu konuyu ele alırken XII. dersin kısa bir bölümü bu konunun devamı olarak alındıktan sonra *Yorum zerine*’nin 8. bölümü değerlendirmeye ayrılmıştır. Bir başka deyişle Thomas Aquinas’ın XII. dersi *Yorum zerine*’nin 7. ve 8. bölümlerini içermektedir. Durum böyle olunca Thomas Aquinas’ın *Yorum zerine* 7. bölüm yorumu bu başlık altında ve üç alt başlık halinde sunulacaktır.

3.3.1. Kitap I, Ders X:

“Öznenin Türüne Göre Önergelerin Bölümlenmesi ve Tümel Önergeler ile Belirsiz Önergelerin Olumlu ve Olumsuzluklarına Bağlı Olarak Karşı Olma Durumları” (17a 38- 17b 16)

Thomas Aquinas’a göre Filozof burada, çelişkinin aynı şeyin aynı özne hakkında hem olumlanması hem de olumsuzlanmasıyla oluşan bir karşı olma şekli olduğunu söylemektedir. Daha sonra olumlu ve olumsuz karşı olma türlerini ayırarak asıl çelişki türünü belirlemeyi amaçlamıştır. Yani Thomas Aquinas, Aristoteles’in daha başlangıçta çelişkiyi karşı olma olarak adlandırmasını terminolojik bir eksiklik olarak görmemiş, Aristoteles’in amacının çelişkiyi önce genel olarak ortaya koyup sonradan diğer karşı olma türlerinden ayırma amacında olduğunu düşünmüştür. Karşı olmalar arasındaki farkları belirlemek için öncelikle önermenin bir bölümünü ele almış ve bir tümelle ilgili olarak bir şeyin ona ait olduğunu ya da olmadığını, tümel olarak iddia edip etmediğiyle işe başlamıştır. Bunu yaparken öznenin ayrımlarını vererek sınıflamış ve özneye ait iddianın ya tümel ya da tekil olarak yapılabileceğini söylemiştir.

Bir önermenin öznesine ait söylenen şey bir addır ve bir ad da şeylerin benzerliğine dayanan basit bir düşünceye ait uzlaşım ve anlamlı bir sestir. Bu nedenle Aristoteles şeylerin ayrılmasına dayanan bir temelde önermenin öznesini ayırmış ve tıpkı şeylerde olduğu gibi adlarda da tümel ve tekil ayrımı yapmıştır. Bunu açıklarken önce “tümel” ve “tekil”i tanımlamış, “insan”ı tümele, “Platon”u tekile örnek vererek bu tanımını temellendirmeye başlamıştır.

Aristoteles’in bu bölümlenmesiyle ilgili bir sıkıntının olduğunu söyleyen Thomas Aquinas, Filozof’un *Metafizik*’te tümelerin şeylerin dışında var olamayacağını söylediğini ve *Kategoriler*’de ikincil tözlerin (nitelik, nicelik vb.) yalnızca birincil tözler olan tekilerin içinde bulunabileceğini bildirdiğini aktarmaktadır (1962: 78). Tümel olarak var olan nesnelere bulunmamakta, aksine varlık alanındaki her şey tekilerden oluşmakta, bu nedenle şeylerin tümel ve tekil olarak ayrılması tutarlı görünmemektedir.

Aristoteles *Metafizik*’te, İdeaların töz olmadıklarına ilişkin şu akıl yürütmeleri geliştirmiştir:

* Orijinal metinde tekil örneği olarak “Platon” değil, “Kallias” verilmiştir (Aristoteles, 2002b: 13). Ancak gerek Latincesinde gerekse İngilizcesinde geçen ad *Plato*’dur.

“Bütün bu söylediklerimiz, İdeaların bağımsız bir varlığa sahip tözler olduklarını ileri süren, bununla birlikte onları cins ve ayrımlardan meydana gelen türler kılmaktan da geri kalmayan insanları hangi güçlüklerin beklediğini göstermektedir. Çünkü eğer İdealar varsa ve eğer kendinde Hayvan, kendinde İnsan ve kendinde At da mevcutsa, ya ‘hayvan’ sayısal olarak tek ve aynı şeydir veya o her türde farklı bir şeydir. Ancak onun tanımında bir tek ve aynı şey olduğu açıktır; çünkü ‘hayvan’ kavramı, ‘insan’dan ‘at’a geçildiğinde aynı kalır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir varlık olan kendinde İnsan varsa, onun kendilerinden meydana geldiği ‘hayvan’ ve ‘iki ayaklı’ da zorunlu olarak bireysel varlıklar, bağımsız varlıklar, yani tözler anlamına gelirler. O halde kendinde Hayvan da bir tözdür.

Şimdi senin kendi kendinin aynı olman gibi kendinde Hayvanın, kendinde Atın ve kendinde İnsanın bir ve aynı şey olduğunu farz edelim. Bu takdirde bir ve aynı olan şey, nasıl bağımsız varlıklarda bir olarak kalabilecektir ve yine bu durumda bu kendinde Hayvan niçin kendi kendisinden ayrı olmayacaktır? Sonra eğer kendinde Hayvanın, iki ayaklı Hayvanla çok ayaklı Hayvandan pay aldığı kabul edilirse, bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu durumda bir ve bireysel olan bir aynı şeyde, aynı zamanda karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacaktır. Eğer bu pay almadan vazgeçersek, hangi anlamda, ‘hayvan’ bir ikiayaklı ve yürüyen olabilir? Belki burada iki şeyin yan yana gelmesinden, yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir; ancak bütün bu varsayımlar aynı derecede saçmadırlar.

O halde kendinde Hayvan’ın her türde başka olduğunu mu kabul etmek gerekir? O zaman hemen hemen tözleri hayvan olan sonsuz sayıda tür var olacaktır. Çünkü İdealar kuramına göre ‘insan’, kendi özünde ‘hayvan’a ilineksel anlamda sahip değildir. – Sonra bu durumda kendinde Hayvan, sonsuz bir çokluk içinde kaybolacaktır. Çünkü her türde bulunan hayvan, bu türün tözünün kendi olacaktır; zira her tür, adını hayvandan başka bir şeyden alamaz. Eğer başka bir şeyden almış olursa, o zaman insan türünün tözü, bu başka şey olacaktır, yani bu başka şey, insanın cinsi olacaktır. Ayrıca <Platoncularla birlikte>, insan türünü meydana getiren bütün öğelerin İdeaları olduğu kabul edilirse, İdealar bir şeye, töz başka bir şeye ait olmayacaktır; çünkü <sistemin içinde> bu ayrılma imkânsızdır. Dolayısıyla türlerin her birinde bulunan hayvan, kendinde Hayvan olacaktır. – Sonra <her türde bulunan> bu kendinde Hayvan da, kendi payına, hangi üst tözden çıkacaktır ve bir kendinde Hayvan’dan nasıl çıkabilecektir? Eğer ondan çıkmazsa, töz olan bu kendinde Hayvan’ın, kendinde Hayvan’dan ayrı olduğu halde, olduğu şey olması nasıl mümkündür?

Nihayet İdeaların duyuşal varlıklarla ilişkilerini göz önüne alırsak, aynı sonuçlarla, onlardan daha da tuhaf olan diğer bazıları yeniden ortaya çıkmaktadırlar. Eğer bu sonuçlar kabul edilemez iseler, bazı filozofların kastettikleri anlamda duyuşal nesnelerin İdealarının var olmadığı açıktır.” (Aristoteles, 1996: 1039a 23-1039b 19)

Bu metinle ilgili olarak, bu tezin yararlandığı kaynağın Türkçe çevirisinde Tricot’nun düşmüş olduğu dipnotlar çok aydınlatıcıdır. Tricot bu pasajda üst idealarla onlara tabi olan ideaların konu olarak alındığını belirtmiştir (Aristoteles, 1996: 362-363). Aristoteles’e göre türe ait tek tek bireylerin yani tözlerin bir cinsi olarak pay aldıkları ideaları varsa, bunların da birer töz olmaması için hiçbir gerekçe yoktur. O halde idealar da birer töz, yani bireyler olacaktır ki saçmadır. Ayrıca örneğin hayvan ideası insan ideasının bir cinsi olarak ondan önce gelmeye devam edecek ama her ikisi de bireyler olduğu için bu da ayrı bir çelişki

yaratacaktır. Hayvan ideasının her tür açısından ayrı bir ideası olduğu kabul edildiğinde de her tür için ayrı birer töz olan sonsuz sayıda hayvan ideası yaratılmış olacaktır ve yine saçma olacaktır. Sonuçta Aristoteles için ne kendinde hayvan ne kendinde insan ideasının varlığından bahsedilemez.

Aristoteles aynı konu bağlamında Kategoriler’de ise tümellerin bir özneye olmasıyla bir özneye ilişkin söylenmesi arasında olan farkı açıklamıştır. İki durum arasındaki bu fark aynı zamanda tümellerin bağımsız bireysel varlıklarının olamayacağını da göstermektedir.

“İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar denir; sözgelişi belli bir insan tür olarak ‘insan’dadır, türünün cinsi ise ‘canlı’. O halde, bunlara, ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir. Söylediklerimizden açık ki, bir taşıyıcıya yüklenenlerde hem adın hem de tanımın taşıyıcıya yüklenmesi zorunlu; sözgelişi ‘insan’ taşıyıcı olarak belli bir insana yüklenir, adı da belli bir insana yüklenir –çünkü ‘insan’ı belli bir insana yükleyeceksin-; ‘insan’ın tanımı da belli bir insana yüklenecektir –çünkü belli bir insan ‘insan’dır- O halde hem ad hem tanım taşıyıcıya yüklenmiş olacaktır. Taşıyıcı içinde olanların çoğunda ne ad ne tanım taşıyıcıya yüklenir ama, kimilerinde adın taşıyıcıya yüklenmesine bir engel yoktur, tanımın yüklenmesi ise olanaksızdır; sözgelişi taşıyıcı olarak cisimde olan ‘ak’ taşıyıcıya yüklenir, ‘ak cisim’ denir –oysa aklık tanımı hiçbir zaman cisme yüklenmeyecektir-. Ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içindedir: Bu tek tek ele alınanlarda açıktır: Sözgelişi ‘canlı’ ‘insan’a yüklenir, o zaman belli bir insana da yüklenir –çünkü belli insanlardan hiçbirine yüklenmeseydi genel anlamda ‘insan’a da yüklenmezdi. Yine renk bir cisim içindedir, öyleyse belli bir cismin de içindedir. Tek tek olanların hiçbirinde olmasaydı genelde ‘cisim’de de olmazdı. Demek ki ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içinde olur. O halde ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması olanaksızdır. Nitekim bütün öteki nesnelere ya taşıyıcı olarak onlar için söylenir ya da onların içindedir: Sonuç olarak, ilk varlıklar olmadığında bir başka nesnenin olması olanaksızdır.” (Aristoteles, 2002a: 2a 11-2b 6c)

Aristoteles bu satırlarda da öncelikle gerçekten var olanın bireysel tözler olduğunu, idealar veya tümellerin ise tözlerin içinde ya da onlara ilişkin olarak var olabileceğini belirtmiştir. *Metafizik*’teki akıl yürütmeleriyle ve iddialarıyla paralel olan bu düşüncelerde ikinci olarak ortaya çıkan durum tümellerin varoluş durumuna bağlı gözükmektedir. Thomas Aquinas’ın da bu bölümde fazlasıyla bahsettiği bireylerde bulunan tümellerden söz edebilmenin iki yolu olduğu görünmektedir. Tümeller ya tözlerin içinde bulunurlar ve bundan dolayı adları ve tanımları taşıyıcıya yani özneye yüklenebilir, ya da tözler hakkında söylenebilir ve bu durumda adı bazen özneye yüklenebilir ama tanımları özneye hiçbir

zaman yüklenemez. Öznede bulunma veya öznede olmanın örneği “insan” veya “canlı”dır. Özneye ilgili olma örneği ise “aklık”tır. Yapılan bu ayrımın genel olarak ele alınan tözün yine genel olarak “öz”üne ve “ilinek”lerine bağlı olduğu görülmektedir. Çünkü “insan” ve “canlı” gibi örnekler tür ve cins kavramlarıdır ve insana ilişkin olarak yüklenmesi zorunludur. Oysa “aklık” zorunlu olmayan özellikte ve birçok tözde bulunan bir şeydir, o halde öznenin içinde bulunduğu bir şeydir. Durum böyle olunca adların ve tanımların da töze yönelik yapılıp yapılamayacağı açığa çıkmış olmaktadır.

Aristoteles bireysel tözlerin tanımının neden yapılamayacağını *Metafizik*'te şöyle temellendirmektedir:

“(…) Yine bu aynı nedenden ötürü, bireysel duyuşal tözlerin ne tanımı, ne de kanıtlanması vardır. Çünkü bu tözlerin, maddesi vardır; maddenin doğası ise olmak veya olmamak imkânıdır ve bundan dolayı duyuşal tözler içinde bireysel olanların tümü, yokoluşa tabidir. O halde eğer kanıtlanmanın konusu zorunlu olan ise ve eğer tanım sadece bilime aitse; öte yandan nasıl ki bazen bilgi, bazen bilgisizlik olan bir bilim olamadığı gibi (çünkü bu eğretilik, oturmamışlık durumu, sadece sanının özelliğidir), aynı şekilde olduğundan başka türlü olabilen şeyin kanıtlanması ve tanımı olması da mümkün değilse (çünkü olumsal olanı ele alan, sadece sanıdır), bireysel duyuşal tözlerin ne tanımları, ne de kanıtlamaları olamayacağı açıktır. Çünkü ortadan kalkabilen varlıklar, duyumun alanından kaybolduklarında artık bilginin konusu olamazlar. Formlarının ruhta varlığını sürdürmesine karşılık bu varlıkların artık ne tanımı, ne de kanıtlanması olur. Bundan dolayı bu tür tanımlarla ilgili olarak bir bireyin tanımının daima gelip geçici, eğreti olduğunu ve bu tür varlıkların gerçek bir tanımının mümkün olmadığını bilmemiz gerekir.

Yine bundan dolayı herhangi bir İdeayı tanımlamak da imkânsızdır; çünkü İdea, varlığını savunanların söyledikleri gibi, bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Oysa tanım, zorunlu olarak kelimelerden meydana gelir ve kelimeler de eğer anlaşılabilir olarak kalmak istemiyorlarsa, tanımlayan kişinin uydurduğu bir şey olmamak zorundadırlar. Fakat kullanımı yerleşmiş kelimeler, işaret ettikleri bir sınıfın bütün üyelerine ortaktırlar. O halde onların tanımlanan varlıktan başka şeyler hakkında da geçerli olmaları gerekir. Örneğin sen tanımlansan ve senin zayıf veya beyaz bir hayvan veya başka bir şey olduğun söylene, bu, başka varlığa da yüklenmesi mümkün bir özellik olacaktır. (...)” (Aristoteles, 1996: 1039b 28-1040a 13)

Bireysel tözlerin tanımının olamayacağını, onların maddeleri olmasına bağlayan Aristoteles, maddenin içerdiği olumsuzluk durumunun (tezin bundan sonraki bölümünde ele alınacak olan konu) da zorunluluk içermemesi dolayısıyla, bir kanıtlama olan tanımının da olamayacağını haklı olarak belirtmiştir. Çünkü madde oluşa ve yok oluşa tabidir ve şimdi doğru olan bir tanım sonra doğru olmayabilir. Metnin buraya alıntılanmayan satırlarında

formun kalıcı olduğunu ileri süren Aristoteles, tanımların kalıcı olan formlara bağlı yapıldığı zaman zorunlu ve evrensel olacağını düşünmüştür. Örneğin belli bir insan yok olur gider ama “insan” formu değişmeden kalır.

Thomas Aquinas’ın yorumlarına geri dönülürse, ona göre tümel ve tekil olarak bölünmüş olan şeyler, önermelerdeki öznelerin adları tarafından imlenmişlerdir. Aristoteles daha önce sadece akıl aracılığıyla adların şeyleri imlediğini belirtmiş ve bundan dolayı da Thomas Aquinas’a göre bu bölmenin aslında akılla kavranmış olan şeylere ait bir bölme olması gerekmektedir. Böylece akıl, ne zaman şeylerde birlikte bulunan ama birbirine ait olmayanları görse, bunları birbirinden ayırabilmektedir. Tekil olan her şey, “o” şey olarak kaldığı sürece kendisi olarak görülebilmekte ve kabul edilebilmektedir. Örneğin, “Sokrates” veya “Platon”, “bu” insan olduğu sürece kendileri olarak görülebilirler. Yine, Sokrates hayvan, akıllı, gülen ya da ak olduğu kadar, başka birtakım ortak özelliklere sahip biri olarak da düşünülebilir. Buna göre bir şey, “bu şey” olarak kendisine ait özelliklerle anlaşılıp adlandırıldığı zaman bu ad bir tekil addır. Bir şey çokluktaki ortak olan bir takım özelliklere, diğerleriyle birlikte kavranmaya, çokluğun birliğine göre adlandırıldığı zaman bu ad, tümel bir addır. Ruhun dışında tam olarak bulunmayan bu şeylerle ilgili aklın yapmış olduğu bu ayırımdan sonra Aristoteles, yine ruhun akılsal bir eylemiyle oluşmuş olan bu kavramları tümel ve tekil olarak tanımlamıştır. Tümel(ler) sadece çokluğa ve tekil olan da sadece tek olana yüklenmektedir. Thomas Aquinas, tümelerin ruhun dışında var olduğu kabul edilirse Platon’un düşüncelerine uygun bir yol izlenmiş olunacağını ama tümelerin böyle bir yapısı olmadığını belirtmiştir (1962: 79).

Bir şekilde Ortaçağ’a ait tümeler tartışmasına girmeyen Thomas Aquinas, bu konuyu değerlendirmemekle tümeler tartışmasındaki pozisyonunu şimdilik belirsiz bırakmış, bu bağlamda Aristoteles’in bir kavram realizminden nasıl kaçındığını anlatmakla yetinmiştir. Ancak bu tezin “Mantiğin Tarihi” bölümünde belirlendiği gibi Thomas Aquinas’ın bu konudaki düşünceleriyle ılımlı bir realizme yaklaşmış olduğu da hatırlanmalıdır.

Thomas Aquinas metnin bu kısmında daha ayrıntılı bir değerlendirme yapma gerekliliğinden söz ederek, aklın şeyleri onların özlerine veya tanımlarına göre kavradığını söylemiştir. Aristoteles bu nedenle *Ruh Üzerine*’de akla uygun nesnelerin özlerine de uygun biçimde kavrandığını belirtmiştir:

“Büyüklik, büyüklüğün neliğinden ve su, suyun neliğinden farklı olduğundan (ve buna benzer pek çok şey vardır; fakat bu durum her şey için geçerli değildir; çünkü

bazı şeyler için nesne ile nelik özdeşdir), beden neliği hakkında ve bizzat neden hakkında ya farklı yetilerle, ya da daha çok <aynı yetinin> farklı biçimleriyle yargıda bulunuruz. Çünkü beden, maddeden bağımsız biçimde var olamaz; fakat o, yassıdır. Beden şu maddedeki bu biçimdir. Sonuç olarak beden, kendilerinin belli bir orantısı olduğu nitelikler için olduğu gibi, soğuk ve sıcak hakkında duyumlama yetisiyle yargıda bulunuruz. Buna karşılık, beden neliğini, ya önceki yetiden çok ayrı yetiyle, ya da önceki yetiyle ilişkisi, bir defa düzeltilmiş kırık çizginin bizzat kırık çizgiyle ilişkisine benzeyen başka bir yetiyle anlarız. –Aynı şekilde soyut varlıkların durumunda doğru, içbükeyi andırır; çünkü sürekliliğe eklidir; Fakat beden neliği, en azından doğrunun neliğinden farklı ise, tamamen başka şeydir: Örneğin, bunun ikilik olduğunu kabul edelim. Sonuç olarak soyut varlıkları farklı bir yetiyle veya aynı yetinin farklı olma tarzıyla ayırt ederiz. Genel olarak <bilgi> nesnelere nasıl maddelerinden ayrılabilirse, zekânın işlemleri de öyledir.” (Aristoteles, 2001: 429b 10-23)

Formuna uygun şekilde anlaşılmalı olan şeyin doğası, çoklukta varlığına aykırı değildir ama ilineksel bir durum ya da maddesinden dolayı bu engellenebilmektedir. İlineksel durumun engel olması, tüm insanların içinden bir kişinin ölümlü olmaması sonucu o kişinin tek olmasıyla örneklenmektedir. Madde durumunun engel olmasında da tümelin içinden tek bir aykırı örnek bunu yapabilmektedir ve güneş gibi tek olan bir varlık, aslında sadece tek olduğu için değil, bu formu alabilecek başka madde olmadığı için tektir ve bu duruma örnektir. Bu nedenle Thomas Aquinas’a göre Aristoteles, adlarda tümele çoklukla ilgili (nicelikle) olarak yüklenildiğini değil, çokluk hakkındaki bir doğayla ilgili (özle, formla, çoklukta birlikle) yüklenildiğini anlatmak istemiştir (1962: 79).

Maddeden alınarak kurulmuş olan her form bir çoklukla bağlantılıdır. Bir adla imlenen şeyin, çokluk hakkındaki doğayla ilgili yüklenilmiş olan bir şey olmaması ise iki şekilde mümkündür. Birinci şekilde bir ad, “Sokrates” ve “Platon”da olduğu gibi maddede tamamlanmış bir formu imlemektedir çünkü bu ad, maddede bulunarak insan doğasını imlemektedir. İkinci şekilde ise bir ad, maddeden çekilip alınmayan bir formu imlemektedir. Bu durumda bu ad tektir, tekildir ve kendi başınadır (*per se*). Yani Thomas Aquinas’a göre tümelin adlarda ortaya çıkışı tekil adlar açısından tekilin içinde ve tekilin maddesiyle iç içe geçmiş bir şekilde olurken maddesiz bir form olarak yine tekil adlarda bir işlem ya da özellik, bir ortak doğa olarak belirlemektedir. Örneğin “beyazlık” maddede var olmayan bir form olsaydı, yalnızca tek olur ve sonuçta da tekil bir ad olurdu. Bu nedenle Thomas Aquinas’a göre Aristoteles *Metafizik*'te, Platon’un iddia ettiği gibi şeylerin türleri bağımsız olarak var olsaydı, onların bireyler olacağını söylemiştir:

“(…) Ancak iki çeşit madde vardır: Akılsal madde ve duyusal madde. Tanımda da daima hem bir fiil tarafı, hem de madde tarafı vardır. Örneğin daire bir düzlemsel şekildir. Ne akılsal, ne duyusal bir maddesi olmayan şeylere gelince, onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir birliktir, nasıl ki yine ister töz, ister nicelik, ister nitelik olsun onların her biri özü gereği bir varlıksa. Bundan dolayı da bu kategorilerin tanımına ne *Varlık*, ne de *Bir* girer: Onların her biri doğrudan doğruya ve özü gereği bir varlık olduğu gibi bir birliktir de. Böylece bu kategorilerin hiçbirisi ile ilgili olarak onların varlıklarını ve birliklerini teşkil eden yabancı bir neden yoktur; çünkü onların her biri Varlık ve Bir’den bir cinsten pay alır gibi pay aldıkları için veya Varlık ve Bir’in kendilerinin bireylerden bağımsız olarak var olabilmelerinin mümkün olması anlamında değil, doğrudan doğruya ve özleri gereği bir varlık ve birliklidir. (…)” (Aristoteles, 1996: 1045a 36-1045b 7)

Thomas Aquinas “Sokrates” ve “Platon” gibi adların, az önce yapmış olduğu belirlemesine göre çoklukla ilgili olarak yüklenmiş olan bir tür olduğu şeklindeki görüşüne bir itiraz olabileceğini çünkü bu tür varlıkların (Sokrates ve Platon gibi tekil bireylerin) çoklukta bulunduğu dair bir kanıt bulunmadığını belirtmektedir. Thomas Aquinas’a göre bu itiraza Aristoteles’in sözcükleriyle cevap verilirse, adlar değil şeyler “Tümel’de olan” (*in universale*) ve “Tikel’de olan” (*in particulare*) olarak bölünmektedir (çünkü adları sadece “tümel” (*universal*) ve “tekil” (*singular*) olarak bölmüştür) ve bu ayrıma çok dikkat etmek gerekmektedir. Bu nedenle “tümelde olan” dendiğinde o şey, sadece çoklukla ilgili yüklenebilen bir ada sahip değildir; aynı zamanda çoklukta olan bir doğayla ilgili bu adın imlediği bir şeydir. Bu durumda “Sokrates” ve “Platon” böyle birer ad olmayıp, kendi bireysel maddelerinde insan doğasını imleyen birer addır. Bu tekil adlardan biri başka bir kişi için kullanıldığı zaman, başka bir maddede yine insan doğasını imlemiş olacak ama bu ad bu kişiyle ilgili olduğundan başka bir imleme olacaktır. Böyle olunca da aynı ad birden fazla kişi için kullanıldığından çok anlamlı (eş sesli) olacak ama tümel olmayacaktır.

Önceki paragrafta Thomas Aquinas’ın, Aristoteles’in adları değil “şeyleri” tümel ve tikel olarak böldüğünü söylemesi, İbn Sina için bu tezin yapmış olduğu yorumlar açısından önem taşımaktadır. Çünkü İbn Sina önermeleri tümel ve tikel olarak bölmüş ve sanki tikel ile tekili aynı kabul etmiştir. Thomas Aquinas ise Aristoteles açısından tümel-tikel ayrımının şeylerle ilgili olduğunu (çünkü çokluk, çoğulluk durumundadırlar) ama adların tümel-tekil olarak ayrıldığını belirtmektedir (çünkü imlemeleri ya genel ya özeldir). Burada sanki genel-özel adlandırmalarının henüz yapılamamış olmasından dolayı bir terminoloji eksikliğinin varlığı kendini hissettirmektedir. Çünkü, daha önce bahsedilmiş olduğu gibi genel ile tümel ve özel ile tekil aynı anlama gelmemektedir. Genel kavramlar veya genel adlar soyut bir oluş durumu ile o adın tüm işlemi ve kaplamını barındıran kavramlardır. Bu anlamda aslında “insan” tümel değil genel bir addır. Genel adlar eğer “tüm insanlar” ifadesindeki gibi

tüm kaplamalarıyla söylenirse tümel, “bazı insanlar” ifadesindeki gibi kaplamalarının bir kısmıyla söylenirse tikel olmaktadır. Özel ad belirli bir şeyi veya kişiyi imlemekte, genel olmama anlamını içermektedir. Tekillik ise tek ve bir olmayı imlemekte ama özel oluş anlamını barındırmamaktadır. Dilbilimsel açıdan bakıldığında ben, sen, o gibi tekil şahıslar kim olduğu belirsiz kişileri imlemekte ama örneğin “Ali”, “İstanbul” sözcükleri sadece o tekile ait bir ad olmaktadır. Yine örneğin “bu ağaç”, “şu insan” yine belirli bir tekil şeyi işaret etmesine ve tekil olmasına rağmen özel ad olmamaktadır. Yukarıdaki paragrafta Thomas Aquinas’ın aynı tekil adın iki kişide kullanılmasının, yani eş sesli olmasının da o adı tümel yapmayacağı bu duruma iyi bir örnektir. Bu anlamda “Ali” adı birçok kişiye konmasına rağmen, Thomas Aquinas’ın deyimiyle maddelerinin (ve dolayısıyla öznelerinin) farklı olduğundan dolayı bu ad tümel değil, hala tekil olmaktadır.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in, bir şeyin ait olduğunun veya olmadığına ya tümelde ya da tekille ilgili söylenmesinin zorunlu olduğunu belirtmesinden yola çıkarak, önermeleri de buna uygun olarak böldüğünü söylemektedir. Çünkü bir şey, daima bir şeyle ilgili bildiride bulunur ve bu şeylerle ilgili olma bazen tümel bazen tekildir. Bundan da bazı şeylerin bazı şeylere tümel olarak, bazı şeylere de tekil olarak ait olduğu ya da olmadığı sonucu çıkmaktadır.

Thomas Aquinas’a göre bir şeyin tümelde ilgili ifade edilmesi dört şekilde mümkündür. İlk grupta tümeller tekillerden ayrı düşünülmemektedir. Bu anlamda Platon tümellere ayrı, kendi başına bir varlık tanırken Aristoteles, tümellerin akılda bulunduğunu söylemiştir. Aristotelesçi bir kabulden yola çıkılınca bir şeye iki yoldan yükleme yapılabilmektedir. Birinci yolda sadece aklın işlemlerine uygun bir yükleme yapılmakta ve ister cins (tümel) isterse tür olsun örneğin “insan” dendiğinde bu kavram çoklukla yüklenmektedir. Çünkü aklın formları bu türde bir eğilime yönelmekte ve bu tümel kavramı zihnin dışındaki şeylerle karşılaştırarak akıl tarafından anlaşılabilir olan bu doğayı bu şeylere atfetmektedir. İkinci yolda “insan en şerefli varlıktır” örneğinde olduğu gibi kavranmış olan varlık, ruhun dışındaki şeylerin içinde yer almakta ama bir şeye yüklenen tümel, aklın eylemiyle gerçekleşmemektedir. Çünkü bu durumda tümel, tekillerin içinde yer alarak insan doğasına gerçek anlamda ait olmaktadır. Bu örnekte tekil durumdaki her insan diğer tüm “akıllı varlıklar”dan daha “şerefli”dir, çünkü hiçbir tekil insan zihin dışında yer alan tek bir insan olmayıp sadece aklın kavrayışında var olmakta ve tek bir şey olarak kavranmaktadır.

Burada Thomas Aquinas’ın vermiş olduğu örnek ilk kez dini bir içerikle çıkmakta ve Tanrı’nın yarattığı en şerefli varlık olarak insan türünün “şeref” özelliğine, yani tümele bir bütün olarak ya da bir tür olarak sahip olduğundan söz etmektedir. “Şerefli olma” şeklindeki

tümel ise aklın eylemiyle değil, tek tek insanlarda gerçekten var olarak onları diğer akıllı varlıklardan daha üstün yapmaktadır.

Öte yandan bir şeyi tümele, tekillerin içinde de yüklemek mümkün olup bu yükleme ikili bir biçimde gerçekleşmektedir. İlkinde tümelin kendi doğasına göre bir yükleme olmaktadır. Örneğin “İnsan hayvandır” veya “İnsan gülerdir” gibi özüne ait bir şey tümele yüklendiği zaman bu birinci durum gerçekleşmektedir. İkinci durumda ise bu yükleme içinde tümel bulunan tekile olmaktadır. Örneğin “İnsan yürüyendir” gibi bireylerin eylemlerine uygun bir ifadeyle, bir şey tümele yüklenmiş olmaktadır.

Yine bir şey tekillere, bunların dışında üç yoldan yüklenmektedir. Birinci yolda “Sokrates tekildir” veya “sadece tek olana yüklenebilir” dendiğinde aklın bir öznesi olarak, ikinci yolda “Sokrates bir hayvandır” dendiğinde ortak doğanın bir sonucu olarak ve üçüncü yolda “Sokrates yürüyor” dendiğinde kendisinden kaynaklanan bir nedenle yükleme yapılmaktadır. Bu yollardan oluşturulan olumlu önermelerin olumsuzları aynı şekilde ve aynı sayıdadır. Çünkü daha önce söylendiği gibi olumlanmış olan her şeyin olumsuzlanması da mümkündür.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in bu bölümde önermelerle ilgili yaptığı tümel-tekil ayrımının önermelerle ilgili üçüncü bir bölümlenme olduğunu belirtmektedir. Buna göre yapmış olduğu ilk bölümlenme basit-bileşik (eklemlili) önerme ayrımı, ikincisi ise olumlu-olumsuz önerme ayrımıdır. Üçüncü bölümlenme özneye yapılan yüklemenin çokluk olarak mı (tümel) yoksa sadece tek olarak mı (tekil) olduğuna bağlı olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle önermenin niceliği de buna bağlı olacak ve nicelik maddeyi (konuyu, özneyi) izleyecektir.

Böylece Thomas Aquinas, Aristoteles’in nicelik belirlemelerine göre özneye ilgili söylenen şeyin tümel olup olmamasına bağlı olarak, önermelerin karşı olma çeşitlerini belirleyeceğini belirtmektedir (1962: 82). Bu anlamda Aristoteles öncelikle önermelerin karşı olma çeşitlerini belirlemiş ve sonrasında bu karşı haldeki önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarının nasıl olacağını açığa çıkarmıştır. Karşı olan önerme çiftlerinin ilk olarak birlikte doğru olamayacaklarını söylemiştir.

Aristoteles karşı olma biçimlerini ayırdığı ve bu biçimler de özneye göre olduğu için Thomas Aquinas ilk olarak, önermelere ilişkin son bölümlenme olan tümel-tekil ayrımının değerlendirilmesi gerekliliğinden bahsetmiştir. Tümel ya tekillerden soyutlanarak bir şeye yüklenmekte ya da tekillerin içinde kabul edildiği için bir şeye farklı bir şekilde yüklenebilmektedir. Bu yükleme biçimlerine ait sözcükler Thomas Aquinas’a göre, “belirlenimler” ya da “imler” olarak adlandırılabilir.

Ancak Thomas Aquinas tümellerin, tekilerin dışında oluşunun öncelikle tüm insanlar tarafından ortak bir şekilde kavranmamasından dolayı günlük konuşma dilinde de tekilden soyutlanan tümellere yapılan yükleme tarzlarıyla ilgili sözcükler olmadığını belirtmektedir. Platon, soyut tümellerin savunucusu olarak tümeller için böyle sözcükler, yani belirlenimler icat etmiştir. Türsel açıdan “insan” örnek alındığında, Platon tekillerden soyutlayarak “insan”ın altında yatan tümeli çıkarmış ve buna “kendinde insan” adını vermiş, diğer tümeller için de adlandırmayı yapmıştır (St. Thomas-Cajetan, 1962: 82).

Öte yandan tekilerin içinde bulunan tümeller insanlar tarafından ortak bir şekilde kavranabilmekte ve belli sözcüklerle ifade edilebilmektedirler.

Tekrar etmek gerekirse bazı şeylere tümeller, kendi başına tümel olan bu doğalarıyla yüklenmektedirler. Bu yüzden bir tümele tümel olarak yüklenmekten söz edilebilmektedir. İşte Thomas Aquinas “her” sözcüğünün bu olumlu yüklemeyi belirttiğini söylemektedir. Yüklem, özneye bir bütün olarak içerilmiş olan şeye göre tümel olanı özneye yüklemektedir. Olumsuz yüklemede ise “hiçbir” sözcüğü ile yüklem, özneye bütün olarak içerilmiş olan şeye göre tümel olanı özneye kaldırmaktadır.

Bazen de bir şey tümelden tikel olarak kaldırılmakta ya da tümele tikel olarak yüklenmektedir. Bu tür olumlu önermeler “bazı” veya “kimisi” sözcükleriyle ifade edilmektedir. Bu tip önermeler tekil olanı imlememekte, belirsizlik içindeki tekili imlemektedirler. Bu tip tekil ifadeler (tikel önermeler) bu nedenle “belirsiz birey” olarak adlandırılmaktadır. Böyle olumsuz tikel önermelerde belirli bir sözcük değil “hepsi değil” gibi belirsiz niceleyiciler kullanılmaktadır. Tıpkı tümel önermelerde “hiçbiri” sözcüğünün tümel olarak olumsuzlama yapması gibi, tikel önermelerde de “Bazısı...değil” ya da “Tümü...değildir” ifadeleri tikel olarak olumsuzlama yapmaktadır.

Bu durumda bir şeyin tümele yüklenmesi Thomas Aquinas’a göre üç şekilde olmaktadır. Birincisinde “Tüm insanlar hayvandır” önermesinde olduğu gibi bir şey bir tümele tümel olarak yüklenmektedir. İkincisinde “Bazı insanlar beyazdır” örneğinde olduğu gibi bir şey bir tümele tikel olarak yüklenmektedir. Üçüncüsünde bir şey bir tümele belirsiz olarak yüklenmekte ve bu tip önermeler “belirsiz” olarak adlandırılmaktadır. Sonuçta bu üç tip önermenin olumsuzları da aynı şekilde oluşturulabilmektedir.

Tekil önermelerde yükleme farklı bir şekilde olmakta ve “bütün” olan, tekil olanın içinde gösterilmektedir. Çünkü tümel doğa tekilde bireyleşmiş durumdadır. Bu nedenle “Sokrates insandır” önermesindeki gibi tekil önermelerde de özne tekil olmasına rağmen tümel doğa, tekil özneye tam olarak yüklenmemiş ve tekil özne de bir bütün olarak alınmıştır.

Thomas Aquinas yukardaki üç önermeye tekil önermeleri de ekleyerek dört önerme tipinden söz edilebileceğini belirtmektedir. Bunlar tümel, tekil, belirsiz ve tikel önermelerdir.

Aristoteles belirlemiş olduğu bu ayrımlara göre önermelerin karşı olma çeşitlerini bildirmiştir. İlk karşı olma çeşidi tümel ve belirsiz olanlara göre temellenmekte, ikincisi tümellere ve tikellere göre belirlenmekte ve bu ikincisini çelişikler olarak adlandırmaktadır. İlk karşı olma biçimi olan tümellerle belirsizler arasında önce tümel önermeler ele alınmış, sonra belirsiz olanlar incelenmiştir. Ancak bir tümel hakkında olan bu belirsiz önermeler, tümel bir iddia taşımamaktadır. Son olarak da yüklemle ilgili değerlendirme yapmış ve yüklem bir tümele, tümel olarak yüklenmesinin doğru olup olmayacağını soruşturmuştur.

Bu bağlamda Aristoteles öncelikle, “Her insan aktır” ve “Hiçbir insan ak değildir” gibi karşıt önermeleri belirlemiştir. Eğer bir tümel özne hakkında tümel olarak olumlu ya da olumsuz bir iddiada bulunulursa bu önermeler karşıt olmaktadır. Çünkü bu durumda olan şeyler arasında tam bir mesafe ya da kutuplaşma olduğundan bu önermeler karşıttırlar. Bir şey beyaz olmadığına onun sadece siyah olduğu söylenemez çünkü bu ifade sadece o şeyin beyazlıktan uzak olduğunu, yani beyaz olmadığını söylemektedir. “Her insan aktır” gibi olumlanmış bir önerme olumsuzlandığında ise “Hiçbir insan ak değildir” önermesi olumlanmış olan bu iddiayı ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle olumsuzlanma durumunda yüklem, özneye ilgili “her” şeklindeki nicelemeyi ortadan kaldırmış olmaktadır. İşte bu uzaklaştırma ile “Hiçbir insan ak değildir” önermesi “Her insan aktır” önermesine en uzak olan mesafeye yerleştirilmiş olmakta ve tümel bir uzaklaştırmayla bir karşıtlık ilişkisi oluşturulmaktadır. Aristoteles işte tam da bu nedenle, bu türden karşı olma biçimini karşıtlık olarak adlandırmıştır.

Bir tümelle ilgili olan ama tümel olarak söylenmeyen belirsiz önermelerin karşı olma biçimlerini de gösteren Aristoteles, “insan” sözcüğünün tümel olduğunu ama tümel olarak söylenmediğini belirtmektedir. Bu durumda olup yani bir tümelle ilgili olup tümel olarak söylenmeyen önermelerin (olumlu ve olumsuz) karşıt olmadığını, karşıtlar olarak imlendiğini belirtmiştir. Thomas Aquinas, Aristoteles’in bir tümelle ilgili olan ama tümel olarak söylenmemiş önermeler derken tikel önermeleri değil belirsiz önermeleri kastettiğini vurgulamaktadır. Bu anlamda Aristoteles “İnsan aktır” ve “İnsan ak değildir” cümlelerini belirsiz önermelere örnek olarak vermiştir. Çünkü bu durumda özne olan “insan” tümel olarak kalmaya devam ederken yüklem tümel olarak yüklenmemektedir. Bu durum “her” sözcüğünün eklenmemesinden kaynaklanmış ve tümel olarak imlenememiştir. O halde tümel özneye “her” eklendiğinde, bu özneye ilgili her zaman tümel olarak konuşulmaktadır.

Thomas Aquinas tüm bu nedenlerle Aristoteles'in, önermelerin bir tümel hakkında olup tümel olarak söylenmediği zaman karşıt olamayacaklarını belirttiğini bildirmektedir (1962: 85). Ancak Thomas Aquinas yine de Aristoteles'in karşıt olarak imlenen şeylerin açıklamasını tam yapmadığını düşünmektedir. Bunun nedeninin de farklı şekillerde yorumlanabileceğini ifade etmektedir.

Bu tip önermelerden bazılarının doğruluk değerleri aynı olmaktadır. Örneğin "İnsan aktır" ve "İnsan ak değildir" önermeleri aynı anda doğru değerini almakta ve bu nedenle karşıt olamamaktadırlar. Çünkü karşıt önermeler karşılıklı olarak birbirini yok eden bir yapıdadır. Ama yine de "İnsan aktır" ve "İnsan ak değildir" önermeleri karşıtlığın belli bir türünün imlemektir.

Ancak Thomas Aquinas karşıtlığın bu türünün Aristoteles'in anlattığı şey olmadığını belirtmektedir. Çünkü Aristoteles daha önermelerde doğruluk ve yanlışlığı ele almamış böylece doğruluk değerlerinin de açığa çıkmış olacağı karşıtlıktan tam olarak ne anladığını söylememiştir. Öte yandan karşıtlığın bu ikinci türü ancak tikel önermelerle ilgili söylenebilmektedir.

Thomas Aquinas, Porphyrios'u izleyen yorumcuların, tikel önermelerin karşıt oluşlarını yüklemle ilişkilendirdiklerini belirtmektedir. Bunun nedeni ise bazen "İnsan beyaz değildir" dendiği zaman aslında "siyah" kastedilerek imlenmekte ve bu durumda tam bir karşıtlık da oluşmaktadır. Ama bunun dışında da renkler olduğu için, bunlar imlendiği durumda bir karşıtlık da oluşmamaktadır.

Dolayısıyla tikel karşıtlık durumu burada Aristoteles'in anlatmak istediği durum olmamaktadır. Ayrıca "Bazı şeyler iyidir" ve "Bazı şeyler kötüdür" önermeleri karşıt gibi görünseler de aslında karşıtlarla ilgilidir ama önermeler karşıt yapıda değildir. Çünkü görüldüğü gibi yüklemle ait kavramlar karşıttır ama önermelerin ikisi de olumludur.

Thomas Aquinas vermiş olduğu iki durum ve onlara ait örneklerle önermelerin karşıt olmasının koşulları olarak hem anlamsallığı hem de biçimselliği vurgulamış olmaktadır. Tikel önermelerin anlam ve imlemeleri eğer karşıt kavramları anlatmak istiyorsa bu önermeler arasında karşıtlık ilişkisi kurulmaktadır. Ancak yine de tümel olarak yüklenmediği için biçimsel olarak önermede bu açığa çıkamamaktadır. Öte yandan olumlu ve olumsuz önermelerde biçimsel koşul oluşarak bir karşıtlık ilişkisi kurulabildiğinden, yüklemle ait kavramlar karşıt ama olumlu bir biçimde söylendiğinde önermeler yine karşıt olamamaktadır. Bu durum için yukarıda verilmiş olan örnek "Bazı şeyler iyidir" ve "Bazı şeyler kötüdür" şeklindeki tikel önermelerdir ama "Tüm şeyler iyidir" ve "Tüm şeyler kötüdür"

şeklinde tümel önermeler olarak verilselerdi de, her iki önerme de olumlu olduğu için yine bu iki önerme karşıt olamayacaktır.

Ancak Thomas Aquinas az önce anlatılanların da Aristoteles'in kastettiği şey olmadığını çünkü onun karşıtlığı şeylerle ya da düşüncelerle ilgili olarak değil önermelerle ilgili olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu nedenle Thomas Aquinas, yorumcu Alexander'ın görüşünün daha isabetli olduğunu belirtmektedir.

Alexander'a göre belirsiz önermelerde yüklem özneye tümel ya da tikel olarak yüklenip yüklenmediği belli değildir. Oysa önermelerde karşıtlığı oluşturan tümel olarak yükleme olup, tikel önermelerde bu gerçekleşmediği için tikeller karşıt olamamaktadır. Bu nedenle belirsiz önermeler karşıt değildirler. Ancak Alexander bazen imlenen şeyin doğası gereği önerme belirsiz olsa da bir karşıtlığın oluşacağını ve bu önermelerin tümel birer önerme olacağını söylemektedir. Örneğin "İnsan bir hayvandır" ve "İnsan bir hayvan değildir" önermeleri aslında "Tüm insanlar hayvandır" ve "Hiçbir insan hayvan değildir" önermeleri ile aynı anlamda olup aralarında bir karşıtlık ilişkisi söz konusudur.

Ancak Thomas Aquinas, Alexander'a ait, yüklem bir tümele tümel olarak yüklenmesi koşulunun doğru olmayıp, bir zorluk içerdiğini söylediğini belirtmektedir (1962: 86). Çünkü zaten öznenin ya tümel ya da tümel olmayan biçimde alınmasıyla önermelerde karşı olma çeşitleri oluşabilmektedir. O halde yüklem de bir tümele tümel olarak ya da tümel olmayarak yüklenebilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu yüzden Alexander tümele tümel olarak yüklenebilme koşulunun doğru olmadığını düşünmektedir.

Thomas Aquinas bu koşulun doğru olmamasının iki nedeni olabileceğinden söz etmiştir. Birinci neden, yüklemenin bu şekilde alınması yüklem önermedeki konumuyla ilişkisine ters gibi görünmektedir. Çünkü özne önermenin maddi parçasını oluştururken yüklem yarı-formel parçasını oluşturmaktadır. Tümel hakkında tümel olarak bir iddiada bulunulduğu zaman tekilleri de içinde bulundurması gerekmektedir. Ayrıca tümel hakkında tikel olarak bir iddiada bulunulduğunda, belirsiz bazı şeyleri de içinde bulundurması gerekmektedir. Bu nedenle her ikisi de tümel hakkında maddi belirleme yapmaya uygundur. Yükleme tümel ya da tikel olarak imlediğini eklemek ise uygun değildir ama böyle tümel ya da tikel olarak imlemek özne için daha uygun olacaktır. Bu anlamda örneğin, "Her insan eşek değildir" yerine "Hiçbir insan eşek değildir" veya "İnsan bazı beyazlardandır" yerine "Bazı insanlar beyazdır" demek daha doğru olacaktır.

Thomas Aquinas burada yüklem tümel veya tikel olarak alınmasının değil öznenin tümel ya da tikel alınmasının daha doğru olacağını örnekler yoluyla savunmaktadır. Tümel olan ilk örneğin İngilizce çevirisi "*Every man is no ass*" şeklinde olup olumsuzlama eki

yüklem olan “ass”e (eşek) yönelmiştir. Ancak daha uygun olanın, olumsuz sözcüğün özneye yönelerek “*No man is an ass*” şeklinde olması gerektiği belirtilmiştir. Aynı durum tikel örnek için de geçerli olup “*Man is some white*” şeklindeki önermede yüklemi imlemiş olan tikel sözcüğün, “*Some man is white*” şeklinde oluşturularak özneye yönelmesinin daha doğru olacağını belirtilmiştir.*

Ancak Thomas Aquinas bazen filozofların tikel imlemeyi yüklemle bitişik kullanmayı özellikle tercih ettiklerini belirtmektedir. Çünkü yüklem öznenin daha çok tikelin içine girmektedir. Özellikle bu bir cins araştırması olup, türlerin ayrımları arandığı zaman kullanılmaktadır. Thomas Aquinas bunun bir örneğinin *Ruh Üzerine*'de, Aristoteles'in bedeni değil de ruhu aktüel olan olarak belirlemesiyle oluştuğunu söylemektedir (Aristotle, 1941: 412a 22).

Tikel imlemenin yüklemle bitişik kullanılmasının başka bir nedeni de önermelerin doğruluğunu etkilemesinden dolayıdır. Özellikle olumlu önermelerde yüklemle tümel olarak yüklemle yapıldığında önerme yanlış olmaktadır. Örneğin “Her insan her hayvandır” önermesinde tümel olan bir yüklemle yine tümel olan bir yüklemle yapıldığı için doğru bir olumlama gerçekleşmemektedir. Eğer önerme bu şekilde kurulursa “hayvan”a ait olan tüm tekillere “insan”ın altında da içerilmiş olacak ama böyle bir yüklemle elbette yanlış olacaktır. Çünkü, her bir insan tüm hayvanlar olacak veya her bir insan tüm gülen canlılar olacaktır. Oysa tümelin altında olan tekil açısından bu kabul edilemez bir durumdur.

Thomas Aquinas “Her insan her eğitimden etkilenir” gibi bir önermenin az önceki değerlendirmeye karşı bir örnek oluşturmayacağını çünkü bu önermede “insan”a yüklenenin “eğitim” değil, “eğitimin etkisi” olduğunu belirtmektedir. Ancak “Her insan eğitimin etkisi olan her şeydir” denseseydi bu önerme yanlış olurdu.

Ama “Her insan hayvandır” önermesi hangi maddeden olursa olsun, yanlıştır ve buna benzer birçok yanlış önerme vardır. Örneğin “Bazı insanlar her hayvandır” önermesi de, “Her insan her hayvandır” önermesi yanlış olduğu için yanlıştır. Böyle kurulmuş olan her önerme aynı nedenden dolayı yanlış olacaktır. İşte Aristoteles de “Her insan her hayvandır” gibi önermeleri bu yüzden kabul etmemiştir.

Thomas Aquinas'a ait bu derste de İbn Sina etkisi, özellikle yüklemle eklenen parçalarla ilgili olarak “madde” terimini kullanmasıyla görülebilmektedir. Ancak Thomas

* Latince “*Nullus homo est asinus*” olan cümle, “Hiçbir insan eşek değildir” ve “*Omnis homo est nullus asinus*” olan cümle ise “Her insan eşek değildir” anlamındadır. Tikel örneklerden “*Aliquis homo est albus*” cümlesi Türkçede, “Bazı insanlar beyazdır” ve “*Homo est aliquid album*” cümlesi ise “İnsan bazı beyazlardandır” anlamındadır. Bunlar Latince de tıpkı İngilizcede olduğu gibi, anlatılmak istenen konunun cümle yapısına uygun düşen birer örneklerdir.

Aquinas'ın, Aristoteles mantığının gerisindeki metafizik düşünceleri kapsamlı bir şekilde yakalaması, onun bütünsel kavrayışını bir kez daha sergilemiştir.

3.3.2. Kitap I, Ders XI:

“Tümel ve Tikel İddiaların (Önermelerin) Karşı Olma Durumları ve Doğruluk ve Yanlışlığına Göre Olumlama ve Olumsuzlamanın Karşı Olma İlişkileri” (17b 16-36)

Buraya kadar olan pasajlarda tümel önermelerle belirsiz önermeleri karşılaştırarak önermelerin karşı olma durumlarını belirlemiş olan Aristoteles, şimdi de tümellerle tikelleri karşılaştırarak önermelerin karşı olma durumlarını belirleyecektir. Bu tip önermelerde ikili bir yapı söz konusu olup, ilkinde tümelle tikel arasında, ikincisinde tümelle tümel arasında bir karşı olma durumu vardır. Tümelle tümel arasında olan karşı olma, tümel olumlu ile tümel olumsuz arasındaki karşıtlık ilişkisidir.

Thomas Aquinas'a göre tikel olumlu ile tikel olumsuz uygun bir karşı olma ilişkisi içinde değildir çünkü karşı olma aynı özne ile ilgili olunca gerçekleşmektedir. Ama bir tikel önermenin öznesi tümelin tikel olarak alınmış hali olduğundan bu özne açısından belirli olan bir tekil yoktur, aksine özne belirsiz olan her tekil için söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle bir şey tümelin tikel olarak alınması hakkında olumlandığında ya da olumsuzlandığında önerme aynı şeyle ilgili olmamaktadır. Bundan dolayı bir olumluyla bir olumsuz arasında gerçekleşen karşı olmalardaki gereken koşullar eksik kalmış olmaktadır.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in ilk olarak söylemiş olduğu tümelin tümel olarak imlendiği önermelerin karşı olma çeşitlerinden biri olan çelişki durumunu ele almıştır. Çelişik önermelerden biri tikel olarak imlenirken diğerinin tümel olarak imlendiğini ve biri olumluyken diğerinin olumsuz olacağını söylemektedir. Bu anlamda “Her insan aktır” ve “Her insan ak değildir” önermeleri, çelişik önerme çiftine bir örnek oluşturmaktadır.

Önermelerin çelişik olma nedeni, çelişkinin, olumsuzlama yoluyla olumlanmış olan şeyi tümüyle ortadan kaldırma özelliğidir. Bu durumda tümel olumlama tümüyle tikel olumsuzlama tarafından ortadan kaldırılmakta ve bunun için başka hiçbir şey gerekmemektedir. Ama tikel olumlamanın ortadan kaldırılabilmesi için tümel olumsuzlama gerekmektedir, çünkü daha önce belirtildiği gibi tikel olumsuz tam olarak tikel olumlunun karşı olma durumuna uygun düşmemektedir. Sonuç olarak tikel olumsuza çelişik olarak karşı olan önerme tümel olumludur ve tümel olumsuza çelişik olarak karşı olan önerme de tikel olumludur.

Tam bir karşı olma biçimi olan önermeler arası çelişkide, görüldüğü gibi tikel ile tümel arasında bir ikiye ayrılma söz konusudur. Bu tezin daha önce Aristoteles'in orijinal metni bağlamında yapmış olduğu yorum hatırlanırsa, önermelerde çelişkiyi yaratanın bütün ile parça arasındaki tutarsızlık olduğu söylenmişti.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in, bir tümel olumluya bir tümel olumsuz karşıtır, derken tümel önermelerin karşı olma durumlarını ele aldığını belirtmektedir (1962: 91). "Her insan adildir" ve "Hiçbir insan adil değildir" gibi tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler birbirine karşıtır, çünkü tümel olumsuz sadece tümel olumluyu ortadan kaldırmamakta, aynı zamanda tümel olumlunun ifade ettiği şeyin en uzağında olanı işaret ederek ikisinin arasındaki en uzak olan mesafeyi de oluşturmaktadır. İşte bu iki uç arasındaki mesafe karşıtlık durumudur. Bu nedenle tikel olumluyla tikel olumsuz da bir anlamda karşıtlar arası ilişki içindedir.

Aristoteles daha sonra olumlu ve olumsuzların karşı olma durumlarındaki doğruluk değerlerini vererek bunların aynı anda doğru olamayacaklarını göstermiştir. Bu bağlamda önce karşıtları sonra çelişkileri ele almıştır.

Tümel olumlu ve tümel olumsuz karşıtlar birbirini karşılıklı olarak yok ettiği için birlikte doğru olamamaktadırlar. Ancak tümel karşıtların çelişkileri olan tikel önermeler, aynı anda aynı şey açısından geçerli olabilmektedirler. Örneğin "Her insan beyaz değildir" ("Her insan beyazdır" önermesinin çelişğidir) ve "Bazı insanlar beyazdır" ("Hiçbir insan beyaz değildir" önermesinin çelişğidir) önermeleri aynı anda doğru olabilmektedir.

Benzer bir durum şeylerle ilgili karşı olma durumunda da vardır. Örneğin siyah ve beyaz birer renk olarak, aynı anda aynı şeyle ilgili olamamaktadır ama o nesne ne siyah ne de beyaz olup sarı renkte olabilmektedir. Aynı şekilde (tümel) karşıt önermeler birlikte doğru olamazken, çelişkileri (tümellerin kendileri ortadan kalktığı için) aynı anda doğru olabilmektedir.

Aristoteles daha sonra bir tümellerin tümel olarak imlenmesine göre çelişkinin oluşacağını ve bu durumda da önermelerden biri doğruyken diğlerinin zorunlu olarak yanlış olacağını söylemektedir. Böylece çelişkilerin doğruluk ve yanlışlık açısından ilişkilerinin nasıl olduğunu sergilemiştir. Ancak çelişkilik iki şekilde olmakta, ilki tümelle tikel arasında ve ikincisi tekiler arasında gerçekleşmektedir. Tekil çelişiklerde zorunlu olarak aynı tekil özne alınmakta (tikel veya belirsiz olarak alınmamaktadır) ve olumlunun ortadan kaldırılmasından başka bir şey gerçekleşmemektedir. Tekil olumlu her zaman tekil olumsuzla çelişik olurken, bu önermelerdeki özne ile yüklem özdeşliği korunmaktadır.

Böylece Aristoteles, tümelin tümel olarak alındığı çelişki durumunda (tümellerden birinin çelişik alındığı) da, tekil önermelerin çelişik olarak alındığı durumda da daima birinin doğru öbürünün yanlış olacağını belirtmiştir. Bunların birlikte doğru veya birlikte yanlış olması mümkün değildir, çünkü *Metafizik*'te dediği gibi doğru olmak olanı olduğu gibi, olmayanı olmadığı gibi söylemek ve yanlış olmak da olanı olmadığı gibi, olmayanı olduğu gibi söylemektir (Aristoteles, 1996: 1011b 25).

Aristoteles çelişiklerin tümel hakkında olup tümel olarak imlenmediği zaman nasıl olup da çelişik göründüklerini ama öyle olmadıklarını, önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarını göstererek açıklamıştır.

Thomas Aquinas belirsiz önermelerde olumlu ve olumsuzun çelişik gibi görüldüğünü, çünkü ikisinde de tek ve aynı öznenin olduğunu ve bu öznenin tikel niceleyiciyle belirlenmediğini bildirmektedir. Bu nedenle belirsiz olumlu ve olumsuz önerme aynı şeyle ilgili gibi görünmektedir. Ama tümelle ilgili tümel olarak alınmayan önermelerin her zaman biri doğru diğeri yanlış olmalıyken, ikisi aynı anda doğru olmaktadır. Çünkü "İnsan aktır" ve "İnsan ak değildir" veya "İnsan şereflidir" ve "İnsan şerefli değildir" önerme çiftlerinin ikisi birden doğru olarak söylenebilmektedir.

Thomas Aquinas bu noktada yorumcu Ammonius'un, belirsiz olumsuz önermeleri bazı yorumcuların daima tümel olumsuz olarak aldığını ve böylece Aristoteles'le çelişik bir duruma düştüklerini söylediğini aktarmaktadır (1962: 92). Bu görüşü savunanlar açısından belirsizler belirlenmiş olmadıkları için, maddenin doğasından pay almakta ama kendi başına olduğu düşünülen madde, daha az değerli kabul edilmektedirler. Bu yorumcular için tümel olumlu tikel olumludan daha değerli olduğu için, belirsiz olumlu tikel olumlu olarak alınabilmektedir. Ancak tümel olumsuz tikel olumsuzdan daha az değerlidir, çünkü tümel olumsuz bütünü yıkarken, tikel olumsuz parçayı yıkmaktadır. Bu tıpkı tümel bozuluşun tikel bozuluştan daha kötü olması gibidir. Bu yüzden bu görüşü savunanlar, belirsiz olumsuzun tümel olumsuz olarak alınabileceğini iddia etmişlerdir (1962: 93).

Bu yorumcular kendilerini desteklemek için Aristoteles de dâhil birçok filozofun, belirsiz olumsuzu tümel olarak aldığını iddia etmektedirler. Bu nedenle Aristoteles'in *Fizik*'te, şeylerden bağımsız bir hareket olmayacağını ve *Ruh Üzerine*'de beş duyunun verilerinin dışında bir şey olmadığını söylediğini düşünmüşlerdir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 93).

Ancak Thomas Aquinas bu yorumcuların gerekçelerinin pek ikna edici olmadığını düşünmektedir. Kendi başına gördükleri maddenin daha değersiz olmasıyla ilgili olan düşünceleri Platoncu bir yapıdadır. Platon maddeden yoksun olma ayrımı yapmadığı için Aristoteles bunu doğru bulmamış ve bu düşüncelerini *Fizik*'te açıklamıştır. Buna göre, kötü

ve çirkin gibi olumsuz içerikteki özellikler bozulmuşla ilgili değil, maddeye ilişkin olarak söylenmiş yalnızca ilineksel şeylerdir. Bu nedenle belirsiz olan şeylerin daima istenmeyen şeyler olması gerekmemektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 93).

Belirsizin daha az değerli kabul edilerek tümel olumsuz olarak alınması gerekmez, çünkü olumlularda tümel olan tikelden daha güçlüdür ve olumsuzlarda da tümel olumsuz tikel olumsuzdan daha güçlüdür. Bu yüzden mutlak olarak güçlü olan değil, her cinsin içinde daha güçlü olan hesaba katılmalıdır.

Eğer tikel olumsuzun diğerlerinden daha güçlü olduğu kabul edilirse akıl yürütme hatalı olacaktır, çünkü belirsiz olumlu daha az değerli olduğu için, tikel olumlu olarak alınamayacaktır. Ama bir şey kendisi olarak veya altında bulunduğu şeyin bir parçası olarak, bir tümele ilişkin olumlanabildiği için böyle olmakta ve tikel olumlunun doğruluğu için bu yeterli olmaktadır. Tikel olumlunun doğruluğu da belirsiz olumlunun doğruluğu için yeterli olmaktadır. Aynı şekilde tikel olumsuzun doğruluğu, belirsiz olumsuzun doğruluğu için yeterli olmaktadır. Çünkü bir şey ya kendisi ya da parçası olarak bir tümelle ilgili inkâr edilebilmektedir.

İşte bu şekilde düşünen yorumcular bazen belirsiz olumsuzu, şeylerde olan tümeller olarak değil, kendi başına tümeller için kullanmış, bazen de belirli olumluyu, şeylerde olan tümellere ilişkin olarak yüklenmiş kendi başına için kullanmışlardır.

Eğer “O, çirkindir” demek yerine, “O, güzel değildir” deniyorsa böyle bir ifade tikel olumlu doğru olduğunda belirsiz olumlu da doğru olacağından geçerli olmaktadır. Birbirine karşı olan yüklemeler sahip önermeler buna örnektir. Böyle karşı olmalar iki şekilde olabilmektedir. Tam ya da mükemmel karşıtığa göre “utanç” (şerefsizlik), “değerli olma”ya (şerefli olma) ve “çirkin”, “güzel”e karşı olma durumundadır. Ancak olumlu önermelerdeki akıl yürütmede “İnsan değerlidir” gibi bir önerme doğrudur, çünkü bazı değerli insanlar mevcuttur. Aynı şekilde “İnsan utanç varlığıdır” gibi bir önerme de doğrudur, çünkü bazı utanılacak insanlar vardır ve bu iki önerme aynı anda doğrudur. Ama “İnsan değerli değildir” önermesinden, “İnsan utanç varlığıdır” önermesi çıkmaktadır. Bu yüzden “İnsan değerlidir” ve “İnsan değerli değildir” önermeleri birlikte doğru olmaktadır. Yine aynı nedenle “İnsan güzeldir” ve “İnsan güzel değildir” önermeleri de birlikte doğru olmaktadır.

Thomas Aquinas karşı olma biçimlerinde varlığın tamamlanmış ve tamamlanmamış olma durumuna göre bir ayırım daha yaparak, az önce anlatmış olduğu düşüncelerini desteklemektedir. Hareket halinde olma veya oluş halinde olma tamamlanmamışlığı, oluş durumunu gerçekleştirme veya hareketini, eylemini tamamlamış olma ise tamamlanmışlığı göstermektedir. Bu anlamda “İnsan beyazdır” önermesi, beyaz insanlar var olduğu için

doğrudur ve yine aynı nedenle “İnsan beyaz oluyor” önermesi de doğrudur, çünkü belli bir insan beyaz olma durumu veya eylemi içindedir. Bu önermeden de “İnsan beyaz değildir” önermesi çıkmaktadır ve “İnsan beyazdır” ve “İnsan beyaz değildir” önermelerinin ikisi de doğru olmaktadır.

Thomas Aquinas, bu konuyla ilgili son olarak Aristoteles’in, “İnsan beyaz değildir” ile “Hiçbir insan beyaz değildir” önermelerinin aynı şeyi imliyor gibi görünmelerinin bir tutarsızlık olduğunu belirtmektedir. Ama Aristoteles açıklamalarının devamında bu önermelerin aynı şeyi imlemediğini ve birlikte doğru olmadıklarını belirtmiştir.

3.3.3. Kitap I, Ders XII:

“Bir Olumlamaya Karşı Olan Sadece Bir Olumsuzlama Vardır” -A- (17b 37-18a 12)

Thomas Aquinas bu alt bölümde, daha önce söylendiği gibi *Yorum Üzerine 7.* bölümün kalan kısmını tamamlamakta ve 8. bölümü yorumlamaya geçmektedir. Dolayısıyla Thomas Aquinas’ın XII. dersi bu tezin *Yorum Üzerine 7.* ve 8. bölümlerinde de aynı başlık altında, fakat ilgili oldukları bölümlere bölünmüş halde sunulacaktır.

Önermelerin çeşitli karşı olma tarzlarını ayıran Filozof, şimdi bir olumlamaya karşı olan sadece bir olumsuzlamanın olabileceğini bildirmektedir. Bu anlamda öncelikle bir olumlamanın sadece bir olumsuzlaması olacağını göstermiş ve sonrasında bir şeyin bir şey tarafından imlendiği zaman, nasıl olup da olumlama ve olumsuzlamanın bir olacağını göstermiştir. Buna göre olumsuzlama, olumlamanın onayladığı şeyi reddetmek zorundadır. Son olarak da Thomas Aquinas, Aristoteles’in bir özet vererek, bir olumlamaya çelişik olarak karşı olan sadece bir olumsuzlama olacağını söylediğini aktarmaktadır.

Bir olumlamaya karşı sadece bir olumsuzlamanın olduğunun vurgulanmasının gerekçesi, aslında birçok karşı olma biçimi olduğu için, bir olumlamanın da karşısında bulunan aslında iki olumsuzlaması olmasıdır. Örneğin “Her insan beyazdır” önermesine karşı olan iki olumsuz önerme, “Bazı insanlar beyaz değildir” ve “Hiçbir insan beyaz değildir” önermeleridir. Ama Thomas Aquinas dikkatli bakıldığında, aslında “Her insan beyazdır” önermesini tam olarak ortadan kaldırarak karşı olan önermenin, “Bazı insanlar beyaz değildir” veya “Her insan beyaz değildir” önermesi olduğunu belirtmektedir. Tümel olumlunun olumsuzlanmasının zaten tümel olumsuz önermenin içinde barındığı açıktır ve hatta aynı şekilde tümel olumsuz da bu tümel olumsuzun içinde barınmaktadır. Ancak tümel olumsuz sadece tümelliği bütünüyle ortadan kaldırmamakta, buna başka bir şeyler daha

eklemektedir. Thomas Aquinas bu konuyu daha önce belirtmiş ve eklenecek olan bu şeyin iki önerme arasına en uzak mesafeyi koyarak, bir kutuplaşma oluşturmak olduğunu söylemişti. Bu yüzden tümel olumlunun sadece bir tane olumsuz olabilmekte ve aynı durum diğer önermeler için de geçerli olmaktadır.

Aristoteles olumlu önermenin kabul ettiği şeyi (ama tam olarak aynı şeyi), olumsuzun reddetmesi gerektiğini açıklamaya geçecektir. Buna göre bir olumlamanın olumsuzlanmasında özne de yüklem de aynı olmalıdır. Öznenin olumlama da tekil ya da tümel alınması ya da alınmaması durumunda, olumsuzlamada da aynı şey gerçekleştirilmelidir. Ama olumsuzlama yapılırken bunun tek biçimde olması şarttır ve bu nedenle Thomas Aquinas'a göre bir olumlamanın sadece bir olumsuz karşı olanı vardır (1962: 97).

Aristoteles bu durumu örnekle açıklarken önce tekil önermeleri alarak "Sokrates aktır" önermesini örnek olarak vermiştir. Bu önermenin olumsuzu "Sokrates ak değildir" önermesidir. Eğer farklı bir özne ya da yüklem kullanılacak olursa, elbette tamamen farklı bir olumsuz önerme elde edilmiş olacaktır. Bu anlamda örneğin "Sokrates müzisyen değildir" önermesi, "Sokrates ak değildir" önermesine karşı değilken, aynı şekilde "Platon aktır" önermesi de "Sokrates ak değildir" önermesine karşı değildir. Bu konu, İbn Sina tarafından da belirtildiği gibi, göz önüne alınırsa Thomas Aquinas'ın yorumlarının çizgisi biraz daha belirgin hale gelmektedir.

Böylece bir tümelin tümel olarak alınmasındaki aynı şey özne olarak alınmış olmaktadır. Bu yüzden de "Her insan ak değildir" (veya "Bazı insanlar ak değildir") önermesi, "Her insan aktır" önermesinin doğru biçimde olumsuz karşı olanıdır.

Aristoteles daha sonra olumlunun öznesini tekel olarak alınmış bir tümel örneği olarak vermektedir. Buna göre "Bazı insanlar aktır" olumlu önermesinin olumsuz karşı olanı "Hiçbir insan ak değildir" olup, burada "hiçbir" sözcüğü "bazı olmayan", yani olumsuz anlamda bir "tümü" imlemesinde bir olumsuzlama getirmektedir.

Son olarak da Aristoteles, tümelin belirsiz olarak alındığı ve öznenin olumlandığı bir önerme örneği vermektedir. "İnsan beyaz değildir" önermesinin olumlusu "İnsan beyazdır" önermesidir. Ancak Thomas Aquinas bu son verilen örneğin karşıtlık olduğunu belirtmektedir. Çünkü belirsiz olumlu ve belirsiz olumsuzlar aynı anda doğru olabilmektedirler. Oysa olumsuzla olumlu aynı anda geçerli olamayacağı için öznenin aynı anda hem olumlanması hem de olumsuzlanması bir karşı olma ilişkisi içinde mümkün değildir.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in olumlamadaki aynı şeyle ilgili bir olumsuzlama yapma zorunluluğunu özellikle vurguladığını ve bunun iki şekilde olabileceğini söylemektedir. Birincisinde "insan"a ait olan bir şey (kendi başına ya da yüklenmiş olarak) olumlandığı durumda, yine tam olarak bu şey olumsuzda reddedilmelidir. İkincisinde tümel hakkında bir şey olumlandığında (bu aynı zamanda tekili de içermektedir) aynı şey olumsuzda reddedilmelidir.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in söylemiş olduklarını en sonunda özetleyerek bir olumlamaya çelişik durumda karşı olan yalnızca bir olumsuzlama olduğunu tekrar etmektedir. Bu karşı olma biçimlerinin bir türü karşıtlarken diğer türü çelişiklerdir. Aristoteles alt karşıtlardan bahsetmemiştir çünkü bunlar kesin bir biçimde karşı olma ilişkisi içinde değildirler. Ayrıca Thomas Aquinas, her çelişkinin doğru ve yanlış ilişkisi içinde olmayacağını çünkü Aristoteles'in "çelişki" adını geniş bir biçimde kullanarak tüm karşı olmalar için aldığını belirtmektedir (1962: 98). Bu anlamda gerçek bir çelişki de önermelerden biri doğruyken diğerinin hep yanlış olmasıyla görünmektedir. Ama diğer çelişki türü olan karşıtlıkta iki önerme aynı anda yanlış olabilmektedir. Tam olmayan karşı olmalarda ise (belirsiz olumlu ve belirsiz olumsuz) iki önerme aynı anda doğru olabilmektedir. Tam bir çelişki de, daha önce söylendiği gibi önermelerden biri doğruyken diğeri daima yanlış olacaktır.

Thomas Aquinas'ın bu bölüm üzerine olan ayrıntılı değerlendirmeleri gerçekten çok ufuk açııcıdır. Her şeyden önce Aristoteles'in neden çelişki kavramını iki durum için de kullandığını çok iyi yorumlamıştır. Ayrıca karşı olma durumunu neden sadece karşıtlık ve çelişiklik ilişkisi olarak iki şekilde gördüğünü de iyi değerlendirerek aralarındaki farkları gözler önüne sermiştir. Alt karşıtlığın kesin olmaması nedeniyle Aristoteles tarafından ele alınmamasını nedenleriyle belirtmiştir. Burada söylenebilecek tek şey İbn Sina'nın altık olanları ele almasına rağmen Thomas Aquinas'ın altıklık ilişkisini sorgulamamasıdır. Bunun nedeni olarak Thomas Aquinas'ın, Aristoteles'e ve metnine bağlı kalan bir yorumlamayı tercih ederken, İbn Sina'nın daha serbest tarzda bir yorumlama yapmayı tercih ettiği söylenebilir.

4. YORUM ÜZERİNE, 8. BÖLÜM

8. bölüm, esasında 7. bölümün bir bitişi ya da eki gibi görünmektedir. Aristoteles ortaya koymuş olduğu karşı olma durumunun tam olup olmamasına göre örnekler vererek çelişkiyi netleştirecek ve çelişkinin tam bir karşı olma olduğunu söyleyecektir. Ayrıca önermelerin karşı olma durumunda, mutlaka özne ve yüklem terimlerinin imlemelerinin aynı ve tek anlamlı olması gerekliliğini vurgulayacaktır. Bu bölüm esas olarak tek anlamda olan yargılara ayrılmış görünmektedir, çünkü tek bir şeyi tek bir şeye göre olumlayan ya da olumsuzlayan önermeler ele alınmıştır. Buradan tekil önermelerin ele alındığı sonucunun çıkıp çıkmayacağını İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın değerlendirmeleri ortaya koyacaktır.

4.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 8. BÖLÜM:

“TEK (ANLAMLI YAPIDA) OLAN ÖNERMELERİN TANIMI” (18a 12-27)

18a 12-18 “*Tek bir şeyi, ister bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümel olsun, ister olmasın, tek bir şeye göre evetleyen ya da değilleyen, tam bir evetleme ya da değillemidir; örneğin ‘her insan aktır’ – ‘her insan ak değildir’; ‘insan aktır’ – ‘insan ak değildir’; ‘hiçbir insan ak değildir’ – ‘kimi insan aktır’: Yeter ki ‘ak’ın imlemi tek bir şey olsun.*”

Öncelikle bu bölümün tekil önermelerin ele alındığı bir bölüm olarak görülebileceğini belirtmekte fayda olacaktır. Ancak bu tezin okumasına göre orijinal metinde tekil nesne olarak vermiş olduğu örnek “Kallias” ve tümel nesne olarak vermiş olduğu örnek “insan” olduğuna göre (2002: 17a 40-17b 1), Aristoteles’in tekil önerme olarak “Kallias” gibi tekil öznelerden oluşan, örneğin “Kallias aktır” gibi önermeleri anladığı sonucu çıkmaktadır. “İnsan” gibi tümel kavramlardan veya nesnelere oluşan önermeleri ise kaplamalarına göre tümel, tikel ve belirsiz önermeler olarak üçe ayırmıştır. Ayrıca konuyla ilgili vermiş olduğu örneklerle bakıldığında, tümel ve belirsiz önermelerin yer aldığı görülmektedir. O halde bu pasajda ele alınan konu tekil önermeler olmayıp “tek anlamlı terimlere sahip, tek imlemi olan önermeler”dir. Bir başka deyişle Aristoteles “Mantiğin Tarihi” bölümünde değinilen Sofistik-Eristik akıl yürütmelere karşı bir akıl yürütme oluşturarak, önermelerin içindeki terimlerin tek anlamlı olmasını veya kullanıldığı bağlamda imlemelerinin herkes için aynı olması gerektiğini ele almaktadır. Bu konunun karşı olma durumuyla ilgisi vardır çünkü çok anlamlı terimlerle kurulmuş olan önermelerin karşısında olanlar aynı önermeler olmayacak, dolayısıyla karşı durumda da olmayacaklardır. Eğer Aristoteles’in daha önceki bölümlerde

anlatmış olduğu koşullara ek olarak terimler de tek ve aynı anlamdaysa, bu durumda oluşturulacak çelişkili çiftlerdeki olumlama ve olumsuzlama da tam bir olumlama veya tam bir olumsuzlama olacaktır.

Aristoteles tam bir olumlama veya tam bir olumsuzlamayı tek bir şeyin tek bir şeye göre olmasında görmektedir. Buradaki “tek bir şeyin” ifadesi yüklemi, “tek bir şeye göre” ifadesi ise özneyi işaret etmektedir. Bu durumda özne ve yüklem tek bir şey veya tek anlamlı, tek imlemlili bir varlık olmak zorundadır. Eğer “kar, dolu, yaz” gibi çok anlamlı sözcükler veya bulunduğu bağlamda farklı anlama gelecek şekilde bağlantılar içinde sözcüklerle kurulan yapılar önermenin içinde yer alıyorsa, o önerme çifti açısından bu tam bir olumlama veya tam bir olumsuzlama olmayacaktır. İbn Sina ve Thomas Aquinas aslında bir önceki bölümde buna ilişkin değişik örnekler vererek açıklamada bulunmuşlardır. Thomas Aquinas örneğin “Sokrates aktır” ve “Sokrates müzisyen değildir” önermelerinin karşı olmadıklarını çünkü yüklemelerinin ayrı olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle tek bir şeyden kastedilen, özne ve yüklem imlemelerinin her iki önermede de aynı ve tek olmasıdır. Aksi halde onaylanan ve reddedilen ayrı ayrı şeyler olacaktır.

Öte yandan özne veya yüklem tümel, tikel ya da belirsiz olarak alınmış olması bu durum açısından bir fark yaratmayacaktır. Çünkü anlam tek olduktan sonra, önceki bölümlerde anlatıldığı üzere öznenin kaplamının tümüyle ya da bir kısmıyla alınmış olması ancak karşı olma durumlarının çelişik veya karşıt olmasına yol açacaktır. Dolayısıyla öncelikli koşul terimlerin aynı ve tek olmasıdır ancak bundan sonra öznenin veya yüklem kaplamı önermenin karşı olma durumunu belirlemektedir.

Verilmiş olan örneklere bakıldığında tam bir olumlama veya tam bir olumsuzlama olarak “Her insan aktır” ve “Her insan ak değildir”, “İnsan aktır” ve “İnsan ak değildir” ile “Hiçbir insan ak değildir” ve “Kimi insan aktır” önerme çiftlerinin yer aldığı görülmektedir. Örneklerle ilgili olarak yapılabilecek ilk yorum bunların tekil önermeler olmadığı ama terimlerinin imlemelerinin tek olduğudur. O halde, bir önceki değerlendirmeye ilişkili olarak burada Aristoteles’in söz konusu etmiş olduğu şey, tümel (genel özne) hakkındaki önermelerdir.

Diğer yandan yapılabilecek başka bir yorum da verilen önerme çiftlerinin tümüyle çelişik önermelerden oluşmuş olmasıdır. Tek bir şeyi tek bir şeye olumlayan ya da olumsuzlayan önerme çiftleri karşıt önermelerden de oluşturulabilecekken çelişik önermelerin örnek olarak verilmiş olması, Aristoteles’in “tam bir olumlama” ve “tam bir olumsuzlama”dan terimlerin anlamının tek olmasının yanı sıra, çelişik önermelerin karşı olmalarını da anlattığını göstermektedir. İbn Sina ve özellikle Thomas Aquinas’ın bu konuyla

ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler, çelişik önermelerde tam bir olumlamanın veya tam bir olumsuzlamanın gerçekleşerek yüklem in özne açısından tümüyle onaylandığını veya yüklem in tümüyle özne açısından ortadan kaldırıldığını ortaya koymuştur. Oysa karşıtlık durumunda, örneğin “Her insan aktır” ve “Hiçbir insan ak değildir” önermelerinde yüklem in reddedilmesinin yanı sıra bir şeyler de önermeye eklenmekte ve ikisi arasına en uzak olan bir mesafe getirilmektedir. “Her şeyin ak olması” ve “hiçbir şeyin ak olmaması” gibi aralarında en uzak mesafe olan iki ifade, ayrıca olumsuz önerme açısından orta durumları da içinde barındırarak tam bir karşı olma durumu ve tam bir olumsuzlama yaratamamaktadır. Çünkü “Hiçbir şey ak değildir” önermesi kendi içinde “aklık” dışındaki diğer bütün renkleri barındırmaktadır. Oysa “her şeyin ak olması” ve “bazı şeylerin ak olmaması” ifadelerine bakıldığında, olumsuz çelişik ifadenin, “hiçbir şeyin ak olmaması” şeklinde beliren tümel olumsuz karşıt ifadedeki gibi araya tam bir mesafe koyarak başka bir alanı imlemediği, aksine olumlu ifade olan “her şeyin ak olması”na yönelerek onu tam anlamıyla yıktığı görülmektedir.

Bu alıntıdaki son bilgi ise “ak”ın imleminin tek bir şey olması gerekliliğidir. O halde Aristoteles vermiş olduğu örneklerde zaten “insan” olan öznenin imleminin tek olduğundan yola çıkarak, özellikle yüklem açısından karıştırmanın ya da çok anlamlı olmanın söz konusu olduğunu gündeme getirmiş ve yüklem bu tek şeyi imledikçe çelişkinin de sorunsuz oluşacağını düşünmüştür. Tüm bu gerekçelerle Aristoteles’in bu pasajda çelişik önermeleri son bir kez değerlendirmeye alarak, tam bir karşı olmanın ancak bunlar arasında olabileceğini belirttiği söylenebilir.

18a 18-27 *“Ama iki şeyin tek adı olup, bunlar tek bir şey olmuyorsa, evetleme tam bir evetleme değildir; örneğin biri at ile insana ‘palto’ adını verse, ‘palto aktır’ önermesi tam bir evetleme olmaz (tam bir değillemesi de olmaz). Çünkü bunu söylemekle ‘insan ile at aktır’ demek arasında bir ayrım yoktur; bu da ‘at aktır’, ‘insan aktır’ demekten başka bir şey değil. Bunlar çok şeyi imliyorsa, çoksa, açık ki, ilk önerme de ya çok şeyi imler ya da hiçbir şeyi imlemez –nitekim ‘at adam’ diye bir şey yok-. Öyleyse bunlarda çelişiklerden birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk değil.”*

Bir önceki satırla bağlantılı olarak açıklamalarına devam eden Aristoteles “ak” gibi bir adın imlemesinin tek olması gerektiğini ve bunun önerme çiftlerini tam bir çelişik olma durumuna getireceğini belirtmişti. Örneklerini çoğaltarak açıklamasını aydınlatmayı sürdüren Aristoteles iki ayrı şeyin tek ve aynı bir adla ifade edilmesi durumunda da aynı sonucun oluşacağını söylemektedir. Hatta bu durumda olumlama bile tam bir olumlama

olmamaktadır, çünkü iki ayrı şeyden hangisinin imlendiği söylenen açısından belli olmayacaktır. Bu anlamda örneğin “at” (ἵππῳ) ile “insan”a (ἀνθρώπῳ) “palto” (ἰμάτιον) adı verilmiş olduğu zaman, “Palto aktır” önermesi tam bir olumlama olmayacaktır. Aristoteles böyle bir önermenin gizli bir biçimde iki önerme içerdiğini ve “At aktır” ile “İnsan aktır” önermelerinin ikisinin birden imlendiğini belirtmektedir. Aristoteles bu bağlamda, öznenin çok anlamlı olmaması, tek bir şeyi imlemesi gerektiğini belirtmekte, aksi halde saklı bir biçimde birden çok önermenin oluşacağını belirtmektedir. Böyle bir durumda “Palto aktır” önermesi de ya iki önermeyi imleyen bir durumda olacak ya da hiçbir şey imlemeyecektir.

Bir başka deyişle Aristoteles eş sesli (sesteş) sözcüklerin kullanımıyla önermenin yapısının bozulacağına, doğruluk değerinin etkileneceğine dikkat çekmektedir. Türkçedeki, “yüz, dolu, kar, at, gül” gibi eş sesli sözcükler bu duruma örnektir ve bu sözcüklerle kurulan dil oyunları pek çok yerde kullanılmaktadır.

Öte yandan iki (çok) anlamlı böylesi adlar eğer iki anlamın birleşimi tek bir şeyi, örneğin “at-insan” gibi tek bir hayali varlığı imliyorsa, bu tıpkı keçi-geyik gibi gerçeklikte olmadığı için aslında yine bir şeyi imlememiş olacaktır. İşte önermenin özne ve yüklem terimleri böylesine çok anlamlılık içinde olduğu zaman çelişik de olmayacağı için, birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk olmaktan çıkmakta ve ikisi birden doğru, ikisi birden yanlış ya da biri doğru öteki yanlış olabilmektedir.

4.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, SEKİZİNCİ VE DOKUZUNCU FASILLAR (18a 12-27)

Aristoteles’e ait eserin 8. bölümü, İbn Sina çevirisinde iki ayrı fasıl halinde verilmiştir. Bu anlamda 8. ve 9. fasıl iki ayrı bölüm halinde, *Yorum Üzerine* 8. bölümü ele almaktadır ve 8. fasıl üç paragraf halinde sunulmuştur. Ancak İbn Sina’nın yorumunun Aristoteles’in bu bölüme ait orijinal metnini aynen izlediği pek söylenemez. Aristoteles 8. bölümde daha çok önermedeki terimlerin tek şeyi imlemesi üzerinde durarak tam bir çelişkinin nasıl olacağını örneklerle anlatırken, İbn Sina daha çok önermedeki terimlerin niceliği üzerinde durmuş ve bunu açıklamıştır. Bir önceki yorumlamasında çarpıtılmış önermelere değinen İbn Sina, yükleme niceleyicinin getirilmesiyle oluşan ve yargının tümelliğine hiçbir katkı sağlamayan “İnsan, bütün canlılardır” gibi önermelere çarpıtılmış (*münharifât*) adını vermiştir. Böylece çarpıtılmış, yani yükleme niceleyici getirilmiş olan önermeleri de değerlendirmeye almıştır.

9. fasıl ise altı paragraf halindedir ve bu fasılda özne ve yükleme niceleyici getirildiğinde önerme türlerine göre karşıt ve çelişiklerin alabilecekleri doğruluk değerleri, kipleri de hesaba katılarak belirlenmiştir. İbn Sina kip terimi için “yüklem maddesi” veya kısaca “madde” sözcüklerini kullandığı için, bunların geçtiği bağlamlarda esnek davranılarak, kimi zaman “kip”, kimi zaman da “madde” terimleri kullanılacaktır. Ancak İbn Sina'nın “önermenin maddesi”ni, yani “önermelerde kip” konusunu henüz ele almadığı, ileride ele alacağı (bu tez içinde değil) bilinmelidir.

4.2.1. Birinci Makale, Sekizinci Fasıl:

“Tekil (Basit) Çarpık Önermeler”

(67) İbn Sina doğrudan konuya girerek tekil çarpıkların incelenmesi gerekliliğini belirtmiştir. Ancak değerlendirmesinin başında “tekil çarpık” önermeden ne anladığını yani tanımını açık bir şekilde vermemiştir. Çarpık ya da çarpıtılmış önermenin ne olduğunu bir önceki fasılın sonundaki yorumunda vererek, yükleme niceleyicinin getirildiği önermeler olarak belirtmiştir. Ancak “tekil”den ne anladığı tam olarak açığa çıkmamaktadır. Aristoteles'in bu bölümde “tek bir şey” olarak anladığı özne, yüklem veya önermenin tek anlamının olması ve böylece teklik ve bütünlük içinde olmasıyken, İbn Sina'nın “tek” veya “tek bir şey” yerine “tekil” sözcüğünü kullanmasıyla anladığı şey açık biçimde baştan ortaya konmamıştır. Bu tezin daha önce yapmış olduğu değerlendirmede “tekil”in “Kallias” veya “Zeyd” gibi tek bir şeyi işaret eden özneler olduğu ve bununla kurulan önermelere de tekil önerme adı verileceği yorumu yapılmıştı. İbn Sina'nın buna benzer bir yorumu da açıklaması da henüz bulunmamaktadır. Bu durumda “tekil” sözcüğüne verdiği anlamın Aristoteles'inkiyle aynı olduğu, yani tek bir şeyi imleyen (özne ve yüklem) olduğu varsayılırsa, “tekil çarpık önermeler” sözü de, terimleri tek anlama gelen ama yüklemine niceleyici getirilerek anlam bozukluğuna uğramış önermeler, olarak anlaşılmalıdır.

İbn Sina konuya girişinde tekil çarpık önermelerin özel, belirsiz veya belirli (niceliği belli) alınabileceğini belirtmektedir. “Özel” kavramından, öznenin tikel olarak alınmasını anladığını söylemiştir. Ancak bu tez tarafından, İbn Sina'nın 7. fasılda tikelden tekili anladığı değerlendirilmesi yapılmıştı. Burada da aynı anlamlandırmaya devam ederek tikelden özeli veya tekili anladığını ortaya koymaktadır. Öte yandan tümel konusu olan öznelerin niceliğinin, belirsiz veya belirli olabileceğini ve belirli olanların da tümel veya tikel olabileceğini söylemektedir. Bu durumda İbn Sina, tikel ve özel terimini hem tekil özneler için hem de “bazı” niceleyicisiyle ifade edilen tümel veya genel kavramlar için ve ayrıca bunlarla kurulan önermeler için kullanmaktadır.

Sonuçta İbn Sina tekil çarpık önermelerin öznesinin özel, belirsiz ve belirli (tümel, tikel) olabileceğini söylemektedir. Niceliği ifade eden ve belirli olan sözler tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz şeklinde olabilmektedir. Tümel olumluda nicelik “tümü”, “her” gibi, tümel olumsuzda “hiçbiri” gibi, tikel olumlu ve tikel olumsuzda “bazı”, “hepsi değil” gibi bir sözle belirlemektedir. Tikel olumsuz önermeler “Bazı insanlar yazan değildir” veya “Her insan yazan değildir” şeklinde iki değişik ifadeyle oluşturularak aynı anlama gelmektedir. Buradaki “hepsi değildir” sözü geneli olumsuzlamakta ancak tümel olumsuzda olan “hiçbiri” anlamına gelmeyerek tikel bir anlam vermektedir. İbn Sina böyle kurulan tikel olumsuz önermelerde özelin değillemesinin bulunmadığını yani belirli bir öznenin değil, belirsiz bir kısmıyla bir bütünün değillendiğini belirtmektedir (2006: 49).

(68) Tümel ve tikel önermeleri bu fasılda sadece özne açısından nicelik değerlendirmesine tabi tutan İbn Sina, yüklem açısından değerlendirmeksizin, doğrudan özel veya tekil önermelerin değerlendirmesine geçmiştir. “Zeyd” gibi bir özneye sahip olan bir önermenin yüklemi ona göre, “tümü”, “hiçbiri” ve “bazı” (veya “hepsi değil”) sözleriyle nicelenebilir. Yani yüklem nicelenmesi tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz şeklinde olabilmektedir. Yüklem kendisi ise ya tümel ya da özel bir kavram olacaktır.

Yüklem eğer özel bir anlamdaysa, olumluda “bütün” ve “bazı” gibi niceleme sözlerinin yüklem katılması anlamsız olacağı için, olumlu tekil önermelerde yüklem niceleyici katılmamaktadır. Örneğin “Bu şehir Ankara’dır” önermesinde “Bu şehir bütün Ankara’dır” veya “Bu şehir bazı Ankara’dır” önermeleri anlamsız olmaktadır. Ancak İbn Sina, “bütün” ve “bazı” sözcüklerinin “toplam” ve “parça” anlamına gelerek yüklem olarak kullanıldığı bazı durumları bunun bir istisnası olarak vermektedir. Örneğin “Bu el parmakların bütünüdür” veya “Bu el bedenin bir kısmıdır” dendiğinde, bu niceleyicilerin özel anlamda olan yüklem katılması mümkün olmaktadır.

Ancak İbn Sina tümel ve tikel niceleyicinin aslında az önceki örneklerde olduğu gibi “toplam” ve “parça” anlamında olmadığını, “bütün” ile özneye katılanların her birinin, “bazı” ile özneye katılanların bir kısmının kastedildiğini belirtmiştir. Örneğin bu bazı “insan” kavramı için söylenmişse hem insanların bir kısmı hem de insan olma özelliği bu açıdan kastedilmiştir. Nicelik konusunda bu tezin daha önceki bölümlerde ortaya koymuş olduğu değerlendirmelerde de aynı şey vardır. Tümel veya tikel bir kavramın bir şeyi sadece kaplamıyla değil işlemiyle de kapsadığı belirtilmiştir. Aynı açıklama İbn Sina tarafından da benzer bir şekilde yapılmaktadır. Bu yüzden İbn Sina “Zeyd bütün bu kişidir” veya “Zeyd bazı bu kişidir” demenin hiçbir anlamı olmadığını bildirmektedir.

Ancak olumsuz tekil önermelerde yüklemde de özel anlamda olduğu durumda yani az önceki önermelerin çelişiklerinde tümel ve tikel niceleyicinin kullanılabileceğini bildirmektedir. Örneğin “Zeyd bütün bu kişi değildir” ve “Zeyd bu kişinin hiçbiri değildir” önermeleri doğrudur ama çelişliği olan az öncekiler yanlıştır. Bu son örnek yanlış gibi görünse de yüklem genel değil özel bir kavram olduğu için tek bir şeyden söz edilmiş (“bu kişi”), dolayısıyla doğru olmuştur.

(69) Yüklemde tümel olduğu durumları ele alan İbn Sina, tümel yükleme tümel olumlu niceleyicinin getirilmesinin yanlış olacağını belirtmiştir. Örneğin “Zeyd her insandır”, “Zeyd her canlıdır” veya “Zeyd her yazandır” demek yanlış olacaktır. Tümel yükleme tümel olumsuz niceleyici getirildiği durumları ise çeşitli maddeler açısından değerlendirmiştir. Örneğin “Zeyd şunlardan hiçbiri değildir” önermesi, kip (madde) eğer olanaksız (imkânsız) ise doğru, kip zorunlu ise yanlış, kip olanaklı* (mümkün) ise doğru ya da yanlış olabilmektedir. Olanaksız kipte “Zeyd taşlardan hiçbiri değildir” doğru, zorunlu kipte “Zeyd canlılardan hiçbiri değildir” yanlış ve olanaklı kipte “Zeyd yazanlardan hiçbiri değildir” doğru veya yanlıştır. Çünkü “taş”, Zeyd için olanaksız bir yüklem, “canlı” zorunlu bir yüklem ve “yazan” olanaklı bir yüklem olduğu için taş olması olanaksız olup önerme doğru olmakta, canlı olması zorunlu olup önerme yanlış olmakta ve yazan olması olanaklı olup önerme yanlış da doğru da olabilmektedir. Yani olanaklı yüklemde tekil özneye yüklenmesi, önermelerde doğruluk ve yanlışlığı zorunlu kılmamaktadır.

Daha sonra tümel yükleme tikel niceleyicilerin getirildiği durumları ele alarak bunları da çeşitli yüklem kipleri açısından değerlendirmiştir. Yükleme gelen nicelik eğer tikel olumluysa önerme zorunlu maddede doğru, olanaksız maddede yanlış ve olanaklı maddede doğru veya yanlış olabilmektedir. Örneğin zorunlu maddede “Zeyd insanlardan bazısıdır” önermesi doğru, olanaksız maddede “Zeyd taşlardan bazısıdır” önermesi yanlış ve olanaklı maddede “Zeyd yazanlardan bazısıdır” önermesi bazen doğru bazen yanlış olmaktadır. Yükleme gelen niceleyici eğer tikel olumsuzsa İbn Sina önermenin bütün yüklem kiplerinde doğru olacağını belirtmiştir (2006: 51). Örneğin zorunlu maddede “Zeyd her insan değildir”, olanaksız maddede “Zeyd her taş değildir” ve olanaklı maddede “Zeyd her yazan değildir” önermeleri doğrudur, çünkü tek bir bireyin tümel anlamlardan birinin hepsi olması zaten beklenemez.

* İbn Sina burada “mümkün” kavramını kullanmıştır. Daha önce bu konudan bahsedilmiş ve İbn Sina’nın olanak ve olumsal kavramları arasında tam bir ayırım yapmadığı ama “imkân” (olanak) ve “mümkün” (olumsal) kavramlarını farklı yerlerde kullanarak ayırım yapma sezgisi içinde olduğu söylenmiştir.

(70) Tekil önermelerin yüklemelerini niceleyiciler ve kipler açısından değerlendirerek önermelerin doğruluklarını ve yanlışlıklarını açığa çıkaran İbn Sina, bu paragrafta aynı şeyi belirsiz önermeler açısından yapacaktır. Bu anlamda önce tümel olumlu niceleyicinin yükleme katıldığı durumu ele alarak “İnsan her gülerdir” örneğini vermiştir. Ancak bu örnekteki “gülen” yüklemi sorunlu görüldüğü için İbn Sina öncelikle bu kavramı soruşturmuştur.

Sorunludur çünkü bu tip belirsiz olumlu önermeler, tümel olumlu önerme gibi görünmekte ve yüklem de tümel bir niceleyiciyle belirlendiği durumda, özne kavramı ile yüklem kavramı arasında bir eşitlik ilişkisi çıkmaktadır. Şimdi eğer “insan” ile “gülen” gibi iki kavram arasında bir eşitlik ilişkisi varsa “her insan”ın “her güler” ve “her güler”in “her insan” olması gerekmektedir. Bu durum Aristoteles’in kategorilerine başvurmayı ve hatta Porphyrios’un “Beş Tümel”e ilişkin açıklamalarını da işin içine katarak bir değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Aristoteles bilindiği gibi yüklemeleri on kategori içinde ele alarak öncelikle birincil ve ikincil töz ayrımı yapmıştır. Tek tek bireyler birincil töz olarak bir tarafa bırakılırsa, birincil tözler yüklenilen ikincil tözler diğer dokuz kategoridir. Bunlar *Kategoriler*’de nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi olarak geçmektedir (Aristoteles, 2002a: 1b 25). Kavramları ya da varlıkları bir cins-tür ilişkisi içinde sınıflayan Aristoteles, cinslerin türlere bölünmesinde türlerin ayrımlarının belirleyici olduğunu ve cinsinde bulunmayan bu ayrımlar sayesinde türlerin cinsine göre daha çok varlık olarak bölündüğünü düşünmüştür. Bu durumda eğer bir türde sadece o türe özgü bir özellik söz konusuysa, bu özelliğin bir türsel ayrım mı, yoksa özellik (özellik) mi olduğu belirleyici olmaktadır. Örneğin “insan” açısından “konuşan” veya “düşünen” olmak bir türsel ayrımken, “gülen” veya “yazan” olmak bir özelliktir. Bu konuyu netleştiren Porphyrios *Isagoge* adlı eserinde, özellik ile ayrım arasındaki farkı açıklamıştır (1986: 54). Buna göre ayrımlar bir türler çokluğuna uyarak cinslerin türlere bölünmesine yol açmaktadır. Örneğin akıllı olmak hem Tanrı’ya hem de insanlara uymakta ve böylece bu ayrım cins olarak varlığı iki türe bölmektedir. Oysa özellik veya özgüllük sadece bir türe uyarak o türün yerine geçmektedir. Örneğin gülme yetisi insanın bir özelliği olarak “insan” kavramının yerine geçebilmekte ama “akıllı” bir ayrım olarak insanın yerine geçememektedir. Bunun dışında ayrım da özellik de ait oldukları türlere eşit olarak katılabilmekte ve öznenin bütününde bulunabilmektedir. Bu bilgiler ışığında İbn Sina’nın, “İnsan her gülerdir” şeklindeki önermeyi yorumlaması daha aydınlatıcı olacaktır.

İbn Sina’ya göre “İnsan, her gülerdir” önermesi doğru gibi görünse de yanlıştır. Çünkü “insan” kavramı ile anlatılmak istenen şey insana ait doğa iken “her güler” kavramı ile anlatılmak istenen şey gülerlerden her biridir. Yani niceleyicinin işlevini sadece

kaplamsal olarak gören İbn Sina, tek tek niceleyicisiz olarak ele alındığında “insan” ve “gülen” kavramlarının birer genel kavram olarak ortak bir doğayı imlediğini, yani işlemi gösterdiğini belirtmektedir. Ancak bu kavramlara niceleyici eklendiği zaman, bu genel kavramların işleminin yanı sıra kaplamı da belirtilmiş olmaktadır. Dolayısıyla belirsiz olan bu önermede özne durumunda olan “insan”, sadece işlemiyle yani kendine ait doğasıyla ele alınıp kaplamıyla ele alınmadığı için ve fakat yüklem durumunda olan “gülen” hem işlemi hem de kaplamıyla, “her gülen” olarak alındığı için ve önermedeki özne belirsiz olduğu için tikel de olabilmekte, dolayısıyla “Bir insan her bir gülendir” gibi yanlış bir sonuç çıkmaktadır.

Öte yandan bu tezin yorumuna göre “İnsan, her gülendir” gibi bir önerme döndürüldüğünde “Her gülen insandır” gibi bir önerme elde edilebilir. Böyle bir önerme doğruysa, “insan” kavramının niceliği belirsiz olduğu için yeniden döndürüldüğünde “Her insan her gülendir” veya “Bazı insanlar her gülendir” gibi iki önerme elde edilmektedir. Son elde edilen iki önermenin de yanlış olduğu açıkça görülebilir. Çünkü ne her bir insan her bir gülendir ne de bazı insanlar her bir gülendir.

İbn Sina “insan” kavramının genel olarak alınması durumundaysa insanın tek tek gülen bireyler olamayacağını, aksine tek tek gülünlere yüklenen genel bir yüklem olacağını belirtmiştir. Ancak burada bir açıklama yaparak “genel” olma ile nicelik olarak “tümel” olmanın farklı olduğunu ve genelliğin içlemsel yani soyut özellikler bütünüyken tümelliğin kaplamsal yani insanların tek tek hepsini işaret ettiğini söylemiştir. Bu anlamda genellik ve özellik de farklıdır ve insanlık doğası da insanların bütünü değildir. İnsanlık doğası genel gülen olma değildir. Az önceki Porphyrios’un ayırım ile özellik arasında yapmış olduğu fark hatırlanırsa insanı bir tür olarak ayıran doğa gülen olma değil akıllı olma ve gülen olma burada sadece insana ait bir özelliktir.

Şimdi bu açıklamalardan sonra kiplik açısından değerlendirmesine geçen İbn Sina, belirsiz önermelerde tümel olumlu niceleyicinin yükleme getirildiği ve zorunlu madde durumunda “İnsan, her gülendir” önermesinin yanlış olduğunu belirlemiştir. Yine aynı önermenin olanaksız ve olanaklı maddesinde de yanlış olacağını belirtmiştir. Olanaksızda “İnsan, bütün taşlardır” ve olanaklıda “İnsan, bütün yazanlardır” önermeleri yanlıştır.

Belirsiz önermelerde yükleme tümel olumsuz niceleyicisi eklendiği durumda yine kip çeşitleri açısından doğruluk değerlerini belirlemeyi sürdürmüştür. Zorunluluk maddesinde yüklem öznedenden daha genel olduğu “İnsan, hiçbir canlı değildir” gibi bir önerme yanlış olmaktadır. Ancak bu örnekteki “canlı”, “insan”ın zorunlu olarak daha genel bir cinsi olduğu için bu sonuç çıkmaktadır. Oysa özneye eşit bir kavram, mesela “insan”ın bir özelliği olan “gülen” yüklem olarak alınırsa, önermeyi söyleyen kişinin imlediği anlama göre önerme

doğru olabilmektedir. Örneğin “İnsan, gülenlerden hiçbirini değildir” önermesinde “insan” ile genel olarak insan ve “gülenlerden hiçbirini” ile de tek tek gülen her insan imlendiyse bu önerme doğrudur. Çünkü tek tek gülen hiçbir insan, genel olarak bir insan değildir. Ama eğer böyle imlemediyse yanlış olacaktır, çünkü ister tümel ister tikel olsun tüm insanlar gülerdir.

Olanaksızlık maddesinde bu tür önermeler doğrudur. Çünkü “İnsan, hiçbir taş değildir” önermesi açıkça yanlış bir önermedir. Olanaklılık maddesinde ise öznenin genel olarak mı yoksa doğasının imlenerek mi alındığına bağlı olarak önerme doğru ya da yanlış olabilir. İbn Sina öznenin genel olarak alınışına “Genel insan, genel olması bakımından, yazanlardan hiçbirini değildir” önermesini örnek vermiştir. Doğal olarak bu önerme doğrudur, çünkü “genel insan” sonuçta tek bir insan değildir. Öznenin doğasının imlenerek alınışına, “İnsan, yazanlardan hiçbirini değildir” önermesini örnek vermiştir. Bu önerme yanlıştır, çünkü tek tek yazanlardan her biri insan olma doğasını veya özelliğini içinde taşır.

Yine belirsiz önermeler açısından nicelik tikel olumlu olarak alınırsa, yüklem genel olduğu durumda kipi de zorunluysa önerme doğru değerini almaktadır. “İnsan, canlıların bazısıdır” önermesi bu anlamda doğru olmaktadır. Aynı önermede yüklem, “gülen” gibi eşit, yani öznenin bir özelliği olduğu durumdaysa zorunluluk maddesinde, yine öznenin nasıl imlendiğine bağlı olarak önerme doğru ya da yanlış olabilir. “İnsan gülenin bazısıdır” gibi bir önermede “insan” öznesi eğer insanın doğası veya genelliği anlaşılarak söylenmişse önerme yanlıştır ama herhangi bir insan imlenerek söylenmişse doğrudur. Çünkü eğer insan genel olarak veya doğası açısından alınmışsa, genel olan bu “insan” doğası açısından “bazı gülenlerin genel bir insan” olması saçma olacaktır. Ama herhangi bir insan imlendiğinde “şu insan gülen genel bir insan” demek doğru olacaktır. İbn Sina bu akıl yürütmelerinde, genel bir kavramın kendisine eşit bir genel kavramla ancak tümellik durumunda eşit olabileceği varsayımından hareketle bu sonuca varmaktadır. Bu da ancak tekil bir öznenin ya da tümel bir öznenin, yine tekil ya da tümel bir yüklemle olumlanmasıyla oluşmaktadır. Tekil olan özne bir tümel gibi alındığı için tümel olmakta ve bu örnekte “insan” ve “gülen” gibi eşit kavramlar ancak bu durumda olumluda bağlanarak önerme doğru olmaktadır. Aynı şey zaten öznenin tümel niceleyiciyle alındığı durumda da gerçekleşerek önerme doğru değerini kazanmaktadır. Bu tür önermelerde yüklem olanaksızlık maddesinde alındığı durumda önerme yanlış olacaktır. Örneğin “İnsan taşın bazısıdır” dendiğinde önerme yanlış olmaktadır.

Aynı şekilde nicelik zorunlu maddesinde tikel olumsuz olarak alındığı zaman önerme doğru olmaktadır. “İnsan canlının bütünü değildir” veya “İnsan gülenin bütünü değildir”

önermeleri doğrudur. Bu önerme olanaksızlık maddesinde de doğrudur, çünkü “İnsan taşın bütünü değildir” önermesi doğru bir önermedir. Olanaklı maddesinde ise “İnsan yazanın bütünü değildir” şeklindeki önerme doğrudur, tikel olumludaki “İnsan yazanın bütünüdür” önermesi yanlıştır.

4.2.2. Birinci Makale, Dokuzuncu Fasıll:

“Niceliği Belirli Önermelerin (Mahsûrât) Doğruluğu ve Yanlığlığı”

Bu fasıl altı paragraf halinde düzenlenmiştir. İbn Sina bir önceki fasılda kalmış olduğu yerden yorumlamasına devam etmektedir. Çarpık önermelerin öznesinin ve yüklemine niceliğine göre doğruluk değerlerini belirleyen İbn Sina yine yüklemine kipini de bu değerleri belirlemede bir ölçüt olarak almıştır.

(71) Nicelik açısından tümel olan önermeleri ele alan İbn Sina yüklemine çeşitli madde ve nicelik durumlarına göre olumlu ve olumsuz önermelerin alabilecekleri doğruluk değerlerini ve buna ilişkin yorumlarını sürdürmüştür. Buna göre tümel olumlu bir önermede yüklemine de tümel olumlu olması durumunda yüklemine maddesi (kipi) ne olursa olsun önerme doğru değeri alamaz. Buna örnek vererek, “İnsanlardan her biri canlılardan her biridir”, “İnsanlardan her biri gülenlerden her biridir”, “İnsanlardan her biri taşlardan her biridir” ve “İnsanlardan her biri yazanlardan biridir” sözlerinin nasıl yanlış olabileceklerini göstermiştir. İbn Sina bir hatırlatmada bulunarak “İnsanlardan her biri gülenlerden her biridir” önermesinin doğru gibi görüldüğünü ama aslında doğru olmadığını daha önce anlatıldığını belirtmiştir. Doğru değildir çünkü bu önermenin imlemesi, tüm insanların her bir gülen olduğu veya her bir insanın (tek bir insan) tüm gülenler olduğu şeklindedir.

Aynı durumun, yüklemine tümel olumsuz olduğu zaman da geçerli olduğunu söylemiştir ve “İnsanların bütünü gülenlerin hiçbirisi değildir” cümlesinde yüklemine tümel olumsuz olduğunu ve böyle bir önermenin zorunlu maddede doğru olamayacağını belirtmiştir. Aynı durum yüklemine yine bir zorunlu madde olduğu “İnsanların bütünü canlılardan hiçbirisi değildir” örneğinde de çıkmakta ve önerme zorunlu maddenin bu türünde de yanlış olmaktadır.

Olanaklı maddede tikel önermenin doğru olduğunu hatırlatan İbn Sina tümel olumlu önermenin yüklemine tümel olumsuzda yanlış olacağını “Bütün insanlar yazanlardan hiçbirisi değildir” önermesiyle örneklemiştir, çünkü aslında bazı insanlar yazandır. Ancak tümel olumsuz yüklemli önermede, olanaksız maddede bu önerme doğrudur. “Bütün insanlar taşlardan hiçbirisi değildir” önermesi gerçekten de bunu göstermektedir.

Ancak yüklem niceliği tikel olumlu olduğunda eşit ve genel zorunlu maddede önerme “İnsanların bütünü, canlıların bir kısmıdır veya gülenlerin bir kısmıdır” örneğinde olduğu gibi doğru olmaktadır. Aynı önerme olanaklı ve olanaksız maddede “İnsanların bütünü yazanların bir kısmıdır” ve “İnsanların bütünü taşların bir kısmıdır” örneklerinde olduğu gibi yanlış olmaktadır.

Tümel olumlu önermede yüklem tikel olumsuzsa zorunlu, olanaksız ve olanaklı maddede doğru olmaktadır. Zorunlu madde örneği “İnsanların bütünü canlıların bütünü değildir ve gülenlerin bütünü değildir” önermesidir. Olanaksız madde örneği “İnsanların bütünü taşların bütünü değildir” önermesidir. Yine tümel olumlu önermede, tikel olumsuz yüklemde ve olanaklı maddede “İnsanların bütünü yazanların bütünü değildir” şeklindeki önerme doğru bir önermedir.

(72-73-74) Tümel olumsuz önermede yüklem tümel olumluysa zorunlu, olanaksız ve olanaklıda önerme doğru olmaktadır. Zorunlu örneği “Hiçbir insan canlıların bütünü ve gülenlerin bütünü değildir” önermesidir. “Hiçbir insan taşların bütünü değildir” olanaksızın, “Hiçbir insan yazanların bütünü değildir” olanaklının örneğidir ve doğrudur.

Tümel olumsuzda yüklem de tümel olumsuz olursa zorunluda “Hiçbir insan canlıların hiçbirini değil veya gülenlerin hiçbirini değil değildir” önermelerinde olduğu gibi doğru olmaktadır. İbn Sina'nın burada çifte olumsuzlama yapılan bu önermeden çıkardığı anlam gerçekten de doğrudur çünkü tüm insanların canlıların veya gülenlerin bazısı olduğu anlamı çıkmaktadır. Olanaklı yüklem maddesinde önerme, “İnsanların hiçbirini yazanların hiçbirini değildir” örneğinde olduğu gibi yanlış olmaktadır. Olanaksız maddede “İnsanların hiçbirini taşların hiçbirini değil değildir” önermesinde olduğu gibi yanlış olmaktadır. Yine çifte değilleme yapılan bu önermeden çıkan anlam, insanların tümünün taşların bazısı olduğu şeklindeki yanlış bir anlamdır.

Tümel olumsuz önermede yüklem tikel olumlu olursa zorunlu maddede “İnsanların hiçbirini canlıların ve gülenlerin bazısı değildir” örneğinde olduğu gibi yanlış olmaktadır. Olanaklı maddede “Hiçbir insan yazanların bazısı değildir” örneğinde olduğu gibi yine yanlış olmaktadır. “Hiçbir insan taşların bazısı değildir” örneğindeki gibi olanaksız maddede önerme doğru olmaktadır.

Tümel olumsuz önermede yüklem tikel olumsuz olduğunda zorunlu, olanaklı ve olanaksızda önermeler yanlış olmaktadır. “Hiçbir insan canlıların veya gülenlerin bütünü değildir” zorunluya, “Hiçbir insan yazanların bütünü değil değildir” olanaklıya ve “Hiçbir insan taşların bütünü değil değildir” ise olanaksıza örnektir.

(75) İbn Sina bu paragrafta önceki kısımlarda belirlemiş olduğu yükleme ait kipsel ve niceliksel türlere göre önermelerin doğru veya yanlış olma durumlarının bir değerlendirmesini yapmıştır. Buna az önce belirlemiş olduğu önermelerden doğru değeri alanların niceliğine ait olan sözlerin yüklem bir parçası olduğunu bildirmektedir. Burada niceliğe ait olan kip de, nicelikle beraber ve tek bir şey olarak, olumlama veya olumsuzlama yoluyla özneye yüklenmektedir. Bu türde belirlenmiş önerme türlerinin yararı olmadığını söyleyen yorumcular olduğunu belirten İbn Sina bu görüşe katılmamaktadır. Adını vermediği bir yorumcunun (*şarih*) eleştirisini aktaran İbn Sina, bu yorumcuya göre, kipine ve niceliğine göre yüklemelerin böyle belirlenip oluşturulduğu önermelerin anlamlarının bozuk olduğunu, bazı maddelerde doğru bazı maddelerde yanlış olduğunu ve olumlu veya olumsuzluklarının da net olmadığını söylediğini aktarmakta ama bu eleştiriyi de saçma bulmaktadır.

Bu eleştiriyi çürütmeye yönelik İbn Sina, öncelikle yüklemeleri ele alarak değerlendirmiştir. Ona göre bu tür önermelerdeki yüklemelerin parçaları arasında, önermenin parçaları arasında olan bağdan farklı bağlar bulunmaktadır. Tümel bir yüklem özneyle olan ilişkisi ile önermenin kendisinin kendi parçaları ile olan ilişkisi karşılaştırıldığında birbirinden farklı bir duruma sahip olduğunu söylemektedir. Böyle bir yükleme sahip olan önerme içinde olumsuz bir parça bulunmasına rağmen olumlu olabilmektedir. Dolayısıyla böyle parçalar özne ve yüklemi de içeren önermenin yargısını değiştirmemektedir. Buna rağmen bu tip parçalar da ayrı ayrı yargılar içermekte ama önermenin genel yargısına nazaran daha özel yargılar oldukları için, içermiş oldukları bu daha özel yargılar önermenin ana yargısını etkilememektedir.

Önermelerin ve önermelerin kullanımlarının doğruluklarından başka bir şey için olmadığını belirten İbn Sina, neden doğru olduklarının sorgulanmaması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre hangi nedenle önermeler doğru olursa olsun eğer amaçlanan şeye ulaştırmaktaysa bu yeterli olmalıdır.

Eleştiriyi yapan yorumcunun bu tür önermelerin anlamları nedeniyle doğru olmadığını iddia etmesini ise yanlış bulmuştur. Çünkü eğer önermenin anlamı ile kastedilen şey önermedeki olumlama ya da olumsuzlamaysa, İbn Sina'ya bu doğru değildir. Çünkü doğru önermelerde olumlama veya olumsuzlama her zaman doğru, yanlış önermelerde ise yanlıştır.

Eğer anlam ile önermenin biçimi kastedildiyse bunun da yanlış olduğunu çünkü önermedeki doğruluğun önermenin biçiminden kaynaklandığını söylemektedir. Yorumcunun bu eleştirisini temellendirmek için bu tür önermelerin bazı maddelerde doğru

bazı maddelerde yanlış olduğu, dolayısıyla böyle doğru olan önermelerin anlamca yanlış olduğu şeklindeki akıl yürütmesini de eleştiren İbn Sina, doğrunun sadece ve sadece anlamca doğru olmaktan kaynaklandığını belirtmiştir. Bu bağlamda yüklem niceliği veya kipliğinin doğruluğu etkilemeyeceğini çünkü doğruluğun ister bir maddede olsun ister birden fazla maddede olsun varlıkla örtüşmek veya örtüşmemek olduğunu söylemiştir.

Son eleştiri ise kiplerin saf bir olumluluğa veya olumsuzluğa sahip olmaması şeklinde olmuştur. İbn Sina bu eleştirinin de yanlış olduğunu, olumlama ve olumsuzlamanın sahtelik ve saflığı kabul etmediğini belirtmiştir. Biçimsel olarak da yapılan her olumlama ve olumsuzlama sonuçta aynıdır.

(76) İbn Sina ayrıca olası bir itirazı da gündeme alarak niceliğe ait sözün yüklemle bitştirilmesi gerekliliğinin, “Bütün insanlar bütün sanatlara yeteneklidir” önerme örneğinde olduğu gibi olursa doğru olmayacağını söylemiştir. Çünkü ona göre niceliğe ait sözün yüklemle getirilmesi koşulu çarpık önermelerde geçerli değildir. Çarpık önermelerde niceliğin başka bir şeyle birleştirilerek yüklem eklenmesi gerekmektedir. İbn Sina burada “bütün” nicelemesinin gerçek yüklem olan “yeteneklidir” sözcüğüne getirilmesini kastetmektedir. Çünkü aslında niceleyici olan “bütün” sözcüğü sanata getirildiğinde belgisiz bir sıfat olmakta ve “bütün sanatlar” şeklinde bir sıfat tamlaması oluşarak bu sözcüğün yüklem bir etkisi olmamaktadır. Oysa önerme “İnsanların tümü sanatlara yetenekli olanların bütünüdür” şeklinde oluşturulursa doğru bir kullanım gerçekleşecektir.

Bu fasılda göze çarpan, İbn Sina'nın oldukça ayrıntılı kipsel (yüklem maddesi) ve niceliksel değerlendirmeler yapmış olmasıdır. Dikkat isteyen bol örnekli açıklamalarıyla, bu konuya büyük katkıda bulunduğu açıkça ortadadır. Mantıkçı kimliğinin etkileyiciliği bu belirlemeleriyle daha iyi anlaşılmuştur.

4.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS XII:

“BİR OLUMLAMAYA KARŞI OLAN SADECE BİR OLUMSUZLAMA VARDIR” -B-
(18a 12-27)

Thomas Aquinas *Yorum Üzerine 7.* ve 8. Bölümü, X., XI. ve XII. derste birlikte ele aldığı için bu tezde ilgili oldukları bölümlere ayrılarak verileceği daha önce söylenmişti. Bu bağlamda XII. dersin bir kısmı *Yorum Üzerine 7.* bölümde verilmiş ve kalan kısmı da 8. bölümü ele aldığı için burada verilecektir. İbn Sina'nın, *Yorum Üzerine*'nin 8. bölümünü, orijinal metinde geçen konuları genişleterek önermelerdeki terimlerin niceliğini ve yüklem

kiplerini incelemesine karşın, Thomas Aquinas orijinali izlemiş ve önermenin tekliği üzerine olan konuyu ele almakla yetinmiştir.

Thomas Aquinas bu derste Filozof'un, tek bir şeyin tek bir şey hakkında imlenmesi durumunda olumlama veya olumsuzlamanın da (yargının) tek olacağını söylediğini aktarmaktadır. Aristoteles daha önce de bir önermenin tek bir şeyi imlediğinde tek olacağını ama önermede bir şeye bir tümel, tümel olarak ya da tümel olmayarak yüklendiği zaman önermenin içinde birçok şeyi barındıracağını söylemişti. İşte Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu bölümde bu durumun önermenin birliğini engellemeyeceğini göstereceğini bildirmektedir.

Aristoteles öncelikle tümelin altında içerilen bu çokluğun önermenin birliğini etkilemediğini, çünkü önermelerin tek bir şey olduğunu göstermiştir. Sonrasında ise önermenin birliğinin sadece bir adın birliği altında çokluk olarak içerilmesiyle engellendiğini göstermiştir. Ancak bu durum, eğer tek bir ad iki ayrı şey için kullanılırsa gerçekleşmemektedir.

Aristoteles devamında tek bir şeyin tek bir şeyle ilgili olarak imlendiği zaman, bunun tek bir olumlama ya da tek bir olumsuzlama olacağını belirtmiştir. Tek bir şeyin özneye tümel olarak yüklenip yüklenmeyeceği ise bir fark yaratmayacak hatta bir tümel, tikel olarak, belirsiz olarak ve tekil olarak da alınsa aynı şekilde gerçekleşecektir. Bunu açıklamak amacıyla da çeşitli önermeleri örnek olarak vermiştir. Tümel olumlu önerme örneği olarak "Her insan aktır" önermesini ve bu önermenin olumsuzluğu olarak da, "Her insan ak değildir" tikel olumsuz önermesini vermiştir. Vermiş olduğu önerme örneklerinin her biri tek bir şeydir. Thomas Aquinas'ın ısrarla vurgulamış olduğu "tek"lik önermenin tek ve bütünsel yapısı olup, yargının tekliği, anlamın tekliği ve önermenin basit bir önerme oluşu anlamına gelmektedir. Thomas Aquinas devam ederek Aristoteles'in bunların dışında da önerme örnekleri vererek konuyu aydınlattığını belirtmiştir. Bu açıklamalarının sonunda Aristoteles önermenin birliğinin koşulu olarak yüklem tek bir şeyi imlemesi gerektiğini, yoksa önermenin birliğinin bozulacağını belirtmiştir. Bu nedenle tümel önermeler de tek bir şeydir ve kendi içinde tekiler çokluğunu barındırması bu birliği engellememektedir. Çünkü yüklem tek tek tekiler açısından değil, tek ve ortak bir şeyin birliği açısından özneye yüklenmektedir.

Thomas Aquinas'ın bu derste, Aristoteles'in vermiş olduğu dört önerme örneğinin çelişik çiftlerden oluşması üzerinde pek durmadığı görülmektedir. Bu örneklerin önermenin tekliği açısından verildiği yorumunda bulunmuştur. Oysa bu tezin yorumuna göre bunlar gelişigüzel verilmiş örnekler olmayıp çelişkiyi vurgulamak amacıyla seçilmişlerdir. Dolayısıyla bu önerme çiftlerinden biri zorunlu olarak doğru olurken diğeri zorunlu olarak

yanlış olmaktadır. Önermenin kesin ve zorunlu olarak “teklik” içinde bulunabileceği tek karşı olma biçimi ise çelişiklidir. Bu nedenle Aristoteles önermelerin, anlamların, yargıların, olumlama ve olumsuzlama ile doğru ve yanlışlığın tekliğinin veya birliğinin ancak çelişik önerme çiftlerinde olabileceğini göstermiştir.

Thomas Aquinas yorumunu sürdürerek Aristoteles’in, eğer tek bir ad iki ayrı şey için kullanılırsa adın birliğinin önermenin birliği için yeterli olmayacağını düşündüğünü aktarmıştır. Bu durum için bir örnek veren Aristoteles, bir kişinin “palto” (*tunica*) adını hem at (*equo*) hem de insan (*homo*) için kullanmış olabileceğini ve bu durumda da “At ve insan aktır” demeye “Palto aktır” demenin bir farkının olmayacağını belirtmiştir. Sonuç olarak böyle bir adla kurulan önermelerin zorunlu önermeler olamayacağını kanıtlamak istemiştir.

Eğer tek bir ad iki farklı şeyi gösteriyorsa, bu durumda tek bir şey biçimlenmemekte ve tek bir olumlama oluşmamaktadır. Thomas Aquinas tek bir şeyin biçimlenmesi sözünün iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Birincisinde böyle bir (eş sesli) ad aslında bir çokluk olarak değil, bir tümelin altında, yani at ve insanın “hayvan” cins adı içinde imlenerek anlaşılabilir. Bu durumda ortada bir çokluk ve farklılık olmayıp, her iki ad da bir cinsin doğası içinde birleşmiş olarak belirmektedir. İkincisinde ve Thomas Aquinas’a göre daha doğru görünen anlama biçiminde, yine tek bir şey olarak biçimlenmiş olan bu ad, cins ve ayrımların birleşmesi gibi anlaşılabilir. Bu cins ve ayrımlar adın tanımını veya birleştirici parçalarını oluşturmaktadır. Thomas Aquinas bunun tıpkı bir evin yapımında kullanılan taş ve tahtalara benzediğini düşünmüştür (1962: 99). Eğer gerçekten de böyle bir yüklem tek bir şeye yüklendiyse, o zaman oluşan önerme de tek bir şey olacak, sadece bu tek şeye ait olan sözün (adın) yetersizliği (net olmayışı) itiraz olarak dile getirilebilecektir. Ancak bu durumda da böyle bir yüklem var olduğu için ve bu yükleme ait olan söz tarafından da imlendiği için sözün birliği de sağlanmış olacaktır.

Thomas Aquinas tekrar Aristoteles’in vermiş olduğu “palto” örneğine dönerek Aristoteles’in, birisinin bu adla insanı ve atı imlediği varsayılırsa, “Palto aktır” önermesinin tek bir olumlama ya da tek bir olumsuzlama olamayacağını söylediğini hatırlatmıştır. Aristoteles akıl yürütmesini sürdürmüş ve “palto” eğer hem insanı hem de atı imliyorsa “Palto aktır” demekle “İnsan aktır, ve, at aktır” demek arasında bir fark olamayacağını kanıtlamıştır. “İnsan aktır, ve, at aktır” önermesi ise bir çokluğu imlemekte ve içinde birden fazla önerme bulunmaktadır. O halde “Palto aktır” önermesi içinde birden çok yargı barındırarak bileşik bir önerme olmaktadır. Ama insan ve at eğer tek bir şeyi imlemekteyse, o zaman da hiçbir şeyi imlememektedir çünkü insan ve atın birleşiminden oluşan bir varlık bulunmamaktadır.

Ancak Thomas Aquinas, Aristoteles'in "Palto aktır" demekle "İnsan aktır, ve, at aktır" demek arasında bir fark olmadığını belirterek bunların doğruluk değerleri arasında da bir fark olmayacağını söylemediğini vurgulamıştır. Çünkü "İnsan aktır ve at aktır" gibi eklemle oluşmuş bir bileşik önermenin tüm bileşenleri tek tek doğru olmadıkça önermenin kendisi de doğru olamamaktadır. Oysa "Palto aktır" önermesi verili koşullarda parçası yanlış bile olsa kendisi doğru olabilmektedir. Bu yüzden Thomas Aquinas'a göre bu iki önerme birlik ve çokluk açısından değerlendirilmelidir. Çünkü "İnsan aktır ve at aktır" önermesinde yüklenmiş olan tek bir şey değilken (çokluktur), "Palto aktır" önermesinde yüklenmiş olan tek bir şeydir.

Aristoteles sonuç olarak bu tip önermelerin zorunlu olmadığını çünkü çok anlamlı bir ad olan özneyle olumlama veya olumsuzlama yapıldığını ve bu durumda önerme çiftlerinden biri her zaman doğruyken diğerinin her zaman yanlış olamayacağını söylemiştir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 100).

Thomas Aquinas'ın, İbn Sina'nın aksine önermenin yüklemine kip ve nicelik açısından değerlendirmemesi şu an için bir eksiklik gibi görünmektedir. Ancak bu konuları ileriki derslerde daha ayrıntılı almayı planladığı sonucu çıkarılabilir. Çünkü şimdiye dek olan açıklama tarzından ve İbn Sina'yı okuduğu halde bu konuya değinmemesinden çıkarılabilecek en iyi sonuç bu olacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“GELECEĞE AİT OLUMSAL ÖNERMELER”

Yorum Üzerine'nin bu bölümü eserin bütününden oldukça farklı bir yapısal özelliktedir. Her şeyden önce önermelerle ilgili genel gidişe, yöneme ve yaklaşıma uymamaktadır. Sanki bir ara verilerek ya da bir parantez açılarak yeni bir konuya geçilmiş izlenimi uyandırmaktadır. Buna rağmen bir kopukluk olduğu söylenemez, çünkü önceki ve sonraki bölümlerle bir bağlantısı vardır ancak yine de özerk bir bölüm görünümündedir. Çelişki ve doğruluk üzerine iç içe geçmiş hayranlık uyandıran akıl yürütmeler bu bölüme damgasını basmaktadır. Önermelerde kipliği de zorunlu olarak ele alan Aristoteles, zamana bağlı olarak ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmuştur.

1. YORUM ÜZERİNE, 9. BÖLÜM

Bu bölüm önceki bölümlerde ele alınan konuların bir devamı olarak, önermelerin doğruluk ve yanlışlık durumlarını incelemeyi sürdüren bir yapıdadır. Ancak diğerlerinden farklı olarak belirsizlik veya olumsuzluk içeren önermelerin doğruluklarını ele alarak, bu tartışmayı özellikle geleceğe ait önermeler üzerinden sürdürmüştür. Önceki bölümde önermenin zorunlu ve tam olarak doğru ya da yanlış olma durumunu belirleyen Aristoteles, işin içine zaman durumunu da sokunca önermelerde açığa çıkan kiplik durumlarını ele almış ve buna göre doğruluklarını belirlemiştir. Olanaklılık, zorunluluk, olumsuzluk ve olanaksızlık kiplerine göre önermeleri değerlendirmiş ve karşı olma durumlarını ele almıştır.

Bu tezin “Mantığın Tarihi” bölümünde de yer verilmiş olan kiplik mantığı özellikle Stoacıların üzerinde fazlasıyla durdukları bir problem olmuştur. Birçok Antik ya da Modern yorumcunun ilgisini çeken bu bölüm, çeşitli değerlendirmelerin de nedeni olmuştur.

Çelişmezlik yasası ile iki değerlilik ilkesinin farklı yorumlanması da yine bu bölümle ilgili gerçekleşmektedir.

Bu bölümün dili ve içeriği açısından bir bulanıklık söz konusu olup diğer bölümlerden farklı bir karakterde belirlemektedir. Anlaşılması güç akıl yürütmeler sergileyen Aristoteles kendisinden sonra gelen yorumcuların yüzyıllarca, özellikle bu eserin 9. bölümü üzerine ayrıntılı değerlendirmeler yapmasına yol açmıştır. Metinden kaynaklanan güçlüklerin yanı sıra çeviriler de bir zorluk yaratmıştır. Örneğin bu çalışmada temel alınan Babür çevirisiyle Atademir çevirisi arasında yer yer farklılıklar olduğu gibi, İngilizce çevirilerle Babür çevirisi arasında da anlam farklılıkları bir güçlük yaratmıştır. Bu nedenle özellikle bu anlam bulanıklarının olduğu yerlerde alıntılanan pasajlarda sadece Babür çevirisine değil, diğer kaynaklardan yapılan Türkçe ya da İngilizce çevirilere de yer verilecek ve metin daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılacaktır.

Öte yandan bu bölüm açısından diğer bölümlerde olmayan bir tarz izlenerek bu tezin temel isimleri olan İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın dışındaki yorumcuların görüşlerine de yer verilecektir. Özel bir karakter gösteren bu bölümün daha anlaşılır kılınmasının yönlendirmiş olduğu bir zorunluluk sonucu, zaman zaman Whitaker ve Rossi gibi isimlerin görüşlerine de başvurulacaktır.

Whitaker, Aristoteles'in *Yorum Üzerine* 7. ve 8. bölümde çelişmezlik yasasını içerecek bir şekilde iki tür çelişki biçimini belirlediğini söylemektedir. 7. bölümde "İnsan aktır" gibi tümel olmayan önermelerin tümellerle ilgili olarak nasıl oluşturulduğu anlatılmış ve bu tip önermelerin hem olumluda hem de olumsuzda doğru olabilecekleri gösterilmiştir. 8. bölümde çelişik önerme çiftlerinin tam bir karşı olma olduğu açığa çıkmış ama aynı önermede iki farklı iddia olduğunda, olumlu ve olumsuzun birlikte yanlış olabilecekleri ortaya konmuştur.

9. bölümde ise çelişmezlik yasasına uymayan durumların araştırılmasına devam edilerek üçüncü bir istisna, geleceğe ait tekil durumlar açısından bulunmuştur. Whitaker'a göre yorumcular arasında 9. bölümün fatalizmin (kadercilik) elenmesine yönelik olduğu görüşü yaygındır. Yine yorumcular arasında bu bölümü *Yorum Üzerine*'nin bütününden ayrı bir çalışma olarak görme eğilimi söz konusudur. Yorumcular, Whitaker'a göre bu bölümde çelişmezlik ilkesinin nasıl ele alındığının ve fatalizm sorununun nasıl çözüldüğünün net olmadığını düşünmektedirler. Whitaker bu bağlamda 9. bölümün 7. ve 8. bölümle birlikte ele alındığı zaman konuya yeni bir bakış açısı getirilebileceğini düşünmektedir (Whitaker, 2007: 109).

Whitaker, Aristoteles'in bu bölümde çelişmezlik yasası temelinde geleceğe ait tekil olayları ve bu olayların tahmin edilemez sonuçlarını ele aldığı belirtmektedir. Eğer çelişmezlik yasasıyla yaklaşırsa gelecekle ilgili doğru önermelerin olması zorunludur, çünkü çelişik çiftlerden birinin gelecekte doğru olması zorunludur. Gelecekle ilgili doğru önermeler söz konusu olduğunda ise gelecek önceden tahmin edilebilmelidir. Bundan da doğru önermelerin, şeylerin nasıl olacağını önceden söylediği sonucu çıkmaktadır. Bu da geleceğe ait olayların zorunlu olduğu ve şansa dayanmadığı sonucunu beraberinde getirmektedir (Aristoteles, 2002b: 18a 34-18b16). Whitaker'a göre bütün bu akıl yürütmenin sonucu, yani geleceğe ait tekil olayların çelişmezlik ilkesi temelinde alınmasının getirdiği şey, fatalizmin istenmeyen zorunlu sonuçları olmaktadır (2007: 110).

Bölümün bu kısmının, geleceğe ait önermeler probleminin çözümünün yapılamamasıyla sona erdiğini belirten Whitaker, eğer geleceğe ait tahminler gelecekle ilgili zorunlu bir durumu gösterirse fatalizmden kaçmak için, gelecekle ilgili önermelerin doğru oluşunun reddedilmek zorunda kalınacağını söylemektedir. Bu da istenen bir sonuç olmayacaktır, çünkü tüm tahminler yanlış olacak ve tahmin edilen olaylar ne gerçekleşecek ne de gerçekleşmeyecektir. Bu durumda şansa bağlı olaylar da gerçekleşmeyecek ve gelecek tümüyle ortadan kalkacaktır. Bu çözümün hatalı oluşunun nedeni, fatalizmin kaçınılmazlığını beraberinde getirmiş olmasıdır.

Bölümün bir sonraki kısmı çelişmezlik yasası açısından daha kötü sonuçlara yol açmaktadır. Çünkü şans kadar seçime bağlı olaylar da elenmekte ve tam olarak saçma bir duruma düşülmektedir.

Bölümün son kısmındaysa Aristoteles geleceğe ait tekil önerme çiftlerinin nasıl olabileceğini kendi çözümüyle sunmaktadır (2002b: 19a 23-19b 4). Buna göre geleceğe ait belirli olayların her yöne doğru gelişme olasılığı vardır. Gerçekten de gelecekte bir deniz savaşı ya olacak ya da olmayacaktır ama bunun sonucu bu sürecin içinde zamanla oluşacaktır. İşte sonucun şimdiden belli olmayıp süreç içinde belirsizliğin belirli hale gelmesi ama şimdi bilinmeyen bir yapıya sahip olması durumuyla gelişen olaylar, olumsal (zorunlu olmayan, *contingent*) olaylardır. Bir olayın olumsallığı demek, çelişik iki seçenek arasında doğruluk ve yanlışlığın eşit olarak dağıtılmış olması demektir. Bu yüzden bir tahminin doğru, diğerinin yanlış olması zorunluysen, daha şimdiden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu belirlenmemiştir. Doğruluk ve yanlışlık çelişik çiftler arasında belirli olmadığından, burada çelişmezlik ilkesi de söz konusu değildir.

Whitaker, Aristoteles'in nihai çözümünün incelikli bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Aristoteles çelişmezlik ilkesini zorunlu olarak inkâr etmek durumunda

kalmıştır çünkü kabul ederse bunu fatalizm izleyecektir. Whitaker 7. ve 8. bölümde de çelişmezliğin farklı şekillerde reddedildiğini ama bunların 9. bölümde bir işe yaramadığını düşünmektedir (2007: 111). 7. bölümde belli çelişik önerme çiftlerinin aynı anda doğru olabilecekleri belirlenmiş ama 9. bölümde bu aynı anda doğru olma durumu işe yaramamıştır (2002b: 18a 38). 8. bölümde ise çelişik çiftlerin aynı anda yanlış olabilecekleri gösterilmiş ama bu da fatalizme bir çözüm olamamıştır, çünkü aynı anda yanlış olma durumu geleceğe ait olayları tümüyle ortadan kaldırmıştır. Çelişmezlik yasasının bırakılıp, belirsizliğin temele alınmasıyla doğru ve yanlış seçenekleri yeniden kurulabilmiştir. Önermelerdeki belirsizlik şeylerin henüz gerçekleşmemiş olması durumunu yansıtmaktadır. Whitaker'a göre Aristoteles'in görüşü de buna dayanmakta, geleceğin hakiki bir şekilde açık olduğuna ve şimdiden tahmin edilemezliğine yaslanmaktadır.

1.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 9. BÖLÜM:

“ŞİMDİYE AİT VE GEÇMİŞE AİT ÖNERMELERE KARŞI OLAN GELECEĞE AİT ÖNERMELER” (18a 28-19b 4)

18a 28-33 *“Dediğimiz gibi olanlar ve olmuş olanlarda evetlemenin ya da değillemenin doğru ya da yanlış olması bir zorunluluk; bütünsel kaplamıyla alınmış tümelerde de her zaman birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk; tekillerde de bu böyle. Bütünsel kaplamıyla alınmamış tümelerde bu zorunlu değil. Bunlar üzerine konuştuk.”*

Aristoteles bu bölüme başlarken bir hatırlatmada bulunarak önceki bölümlerde söylemiş olduğu olumlu ve olumsuz önerme çiftlerinin çeşitli karşı olmalarında, zorunlu olarak birinin doğru diğerinin yanlış olduğu durumları belirtmektedir. Bu zorunluluğun istisnası olan durumları da belirttikten sonra zorunlu olmayan durumları açıklamaya geçmiştir.

Doğru veya yanlışlığın zorunlu olması, her şeyden önce orta durumun yokluğu yasasının (üçüncü halin olanaksızlığı) olduğu durumların belirlenmesine yönelik bir girişim olarak görülebilir. Ancak bu yasanın dışında bir yasa olarak anlaşılacak iki değerlilik yasası doğruluk ve yanlışlıkla ilgiliyken, orta durumun yokluğu yasası varlıkla ilgilidir. Çünkü varlık alanında bir şeyin olması ya da olmamasından söz edilebilirken, önermelerin doğru veya yanlış olmasından söz edilebilmektedir. Durum böyle olunca, bu bölümde aslında iç içe geçmiş olan orta durumun yokluğu ve iki değerlilik açısından bazı sorunlar da belirmiştir.

Olumlama ve olumsuzlamanın doğru veya yanlış olmasının zorunlu olduğu durumlar üç şekilde belirlenmiştir. İlk zorunluluk durumu “olanlar ve olmuş olanlar” alanında belirlemektedir. “Olanlar” derken Aristoteles, şimdiki zamanı kastederek şimdi oluyor olan olayların zorunlu olarak zaten gerçekleşiyor olmasına dayanarak, doğru veya yanlışlığının da zorunlu olduğunu bildirmektedir. “Yürüyorum” diyen birisinin bu eylemi gerçekleşiyor olduğu için zorunlu bir durum olmakta ve buna ait önerme de bir kesinliğe kavuşarak zorunlu olarak doğru olmaktadır. “Olmuş olanlar” ile kastedilen ise geçmişe ait olaylar olup bu zaman boyutunda da zaten gerçekleştikleri için, olma ya da olmamaya ait bir zorunluluk vardır. “Yürümüştüm” dendiğinde, bu eylem zaten gerçekleşmiş olduğu için olma ya da olmama zorunluluğa kavuşmuş, buna ait önermeler de yine bir zorunluluk kazanmıştır. Dolayısıyla geçmişe ait önermelerin de doğru ya da yanlış olması kesin olup, zorunlu olarak doğru ya da yanlış değeri almaktadır.

İkinci zorunluluk alanı önermeler açısından belirerek “bütünsel kaplamıyla alınmış tümeller” her zaman birinin doğru ve ötekinin yanlış olmasıyla zorunluluğa tabi olmaktadır. Bütünsel kaplamıyla alınmış olan tümeller olumlu ve olumsuz çiftlerden oluşarak, karşı olmaları çelişiklik ve karşıtlık şeklinde belirlemektedir. Karşıt olanlar “Her insan aktır” ve “Hiçbir insan ak değildir” önermeleridir ama burada daha önce anlatıldığı gibi tam bir karşı olma ancak çelişik önermelerde olduğu için, “Her insan aktır” ve “Her insan ak değildir” önermeleri asıl olarak zorunluluğa tabi olan önermelerdir. O halde Aristoteles’in ikinci tip zorunluluğu sadece çelişik önermeler açısından söz konusudur.

Üçüncü tip zorunluluk ise tekil önermelerin karşı olmalarında söz konusudur. Tekil önermelerin karşı durumundaki olumsuzları her zaman çelişigi olduğu için bunlar çelişki durumu içinde bulunmaktadır. “Ali öğrencidir” ve “Ali öğrenci değildir” önermeleri birbirine çelişiktir ve biri doğruyken diğeri zorunlu olarak yanlış olmaktadır. Şimdi tümel olumlu ile tikel olumsuz ve tümel olumsuz ile tikel olumlu önermeler arasında da bir çelişkinin olmasına rağmen bu konu içinde Aristoteles bu tür önermeleri ele almamış, konuyu geleceğe ait tekil önermeler bağlamında değerlendirmiştir.

18a 34-39 “*Olacak olan tekillerde ise bu böyle değil; çünkü her evetleme ile değilleme doğru ya da yanlış olsa, her şeyin ya olması ya da olmaması gerekecek: Biri bir şeyin olacağını, bir başkası bu aynı şeyin olmayacağını söyleyecek olsa, her evetleme doğru ya da yanlış olduğundan, bu ikisinden birinin doğruyu söylemesi gerektiği açık; çünkü bunlarda ikisi aynı anda olmayacaktır.*”

Zorunluluğun yer almadığı durumları bir önceki pasajda belirlemeye başlayan Aristoteles, bu pasajda açıklamasını devam ettirmektedir. Bundan önce zorunlu olmayan önermeler olarak öncelikle “bütünsel kaplamıyla alınmamış tümeller” belirlenmiş ve bunlarda (tezin yorumu açısından) orta durumun yokluğu yasasının işlemediği sonucuna varılmıştı. Yine kaplamıyla alınan tümellerden olan karşıt önermelerde de zorunluluk yoktu. Dolayısıyla zorunlu olan önermeler sadece çelişki ilişkisi içinde olan tümel ve tekil önermelerdir. Aslında tekil önermelerin de tüm kaplamaları belli olduğu için tümele dönüşmekte ve bu durum oluşmaktadır. Önermelerde zaman boyutu da olduğu için sadece şimdiye ve geçmişe ait önermeler (gerçekleşmiş olduğundan) zorunludur.

Aristoteles buradan itibaren, zaman açısından geleceğe ait tekil önermeleri ve zorunluluk açısından da orta durumun yokluğu yasasını değerlendirmeye almıştır. Aristoteles son belirlemede bütünsel kaplamıyla alınmamış tümellerde bir zorunluluğun olmadığını ortaya koymuştu. Yani tikel ve belirsiz önermelerden zorunlu olarak birinin doğru, diğerinin yanlış olamayacağını belirlemişti. Ancak bu pasajın başlangıcında “olacak olan tekilller” için durumun farklı olduğunu söylemekte ama zorunlu olduğunu veya zorunlu olmadığını henüz söylememektedir. Olmuş olan ve oluyor olan tekiller için zaten bir zorunluluk söz konusu olduğu için Aristoteles şimdiki zamanı çevreleyen ikinci zaman olan gelecek zaman açısından tekil önermelerin durumunu ele alacaktır.

Olacak olan tekillerde de zorunluluk durumunu incelemeye başlayan Aristoteles, eğer her olumlama ile her olumsuzlamanın, yani her önermenin, doğru ya da yanlış olması söz konusuysa ve doğruluk da gerçekliğe uygunluktan, o halde iddia konusu olan her şeyin ya olması ya da olmaması gerektiğini belirtmektedir. Aristoteles’in daha önceki bölümlerdeki açıklamaları hatırlanırsa, olmak ve olmamak ile doğruluk ve yanlışlık seçeneklerini ortaya koyup, bunları birbiriyle ilişkilendirerek temellendirmişti. Buna göre varlık alanında “olmak” ile “olmamak” dışında bir seçenek olmadığı gibi, bilgi alanında da buna uygun olarak “doğru” ve “yanlış”ın dışında bir seçenek bulunmamaktadır. Olanı veya olmayanı olduğu ya da olmadığı gibi gösteren önermeler doğru, olanı veya olmayanı olmadığı ya da olduğu gibi gösteren önermeler ise yanlıştır. Aksi durumda çıkan önermelerin zaten bir çelişki içinde olduğu da ortaya konmuştur. Bu durumda her önermenin bu ikili mantığa uygun olması düşünülmektedir. Elbette buna uygun olmayan, yani zorunlu olmayan örnekler önermeler açısından belirlenmiştir. Şimdi bu açıdan bakıldığında geleceğe ait tekil önermelerin de ya doğru ya da yanlış olması şimdilik bir zorunluluk gibi görünmektedir.

Bu anlamda geleceğe ait olaylar açısından biri “olacağını” bir diğeri “olmayacağını” söylediği durumda, “olacağını” söyleyen kişi açısından da “olması” ya da “olmaması”

dışında bir seçenek ve olanak bulunmazken, “olmayacağını” söyleyen kişi açısından da “olmaması” ya da “olması” dışında bir seçenek ve olanak bulunmamaktadır. Her iki kişinin önermelerinin olumlanmasının doğru ya da yanlış olması dışında bir seçenek ve olanak olmadığından, bu iki kişiden birinin önermesinin doğru olacağı sonucu çıkmaktadır.

18a 39- 18b 4 “*Aktır’ ya da ‘ak değildir’ demek doğruysa, ‘ak olması ya da ak olmaması’ zorunludur. Ak olursa ya da olmazsa, evetlemek ya da değillemek doğrudur. Olmazsa yanlış olur, yanlışsa olmaz. O halde ya evetlemenin ya değillemenin doğru olması bir zorunluluk olur.*”

Olaylar ve önermeler açısından orta durumun yokluğunun bir zorunluluk olduğunu temellendirmeye devam eden Aristoteles örnekler vererek açıklamasını aydınlatmaktadır. Bir şey için “aktır” ya da “ak değildir” demek doğruysa, o halde o şeyin “ak olması” ya da “ak olmaması” da zorunlu olmaktadır. Aslında akıl yürütme tersinden gidince daha doğru olmaktadır çünkü bir şey aslında “ak olduğu” ya da “ak olmadığı” için “aktır” ya da “ak değildir” önermeleri, zorunlu olarak doğru ya da yanlış olmaktadır. Ancak Aristoteles’in çelişmezlik yasasını varlık açısından da kabul ettiği göz önüne alınırsa, doğruluk ve yanlışlıkta da (bilgi alanı), şeylere ait olma ya da olmama durumunda da (varlık alanı) bir zorunluluk bulunmaktadır.

Aristoteles örneğini açıklamaya devam ederek, “ak olursa ya da olmazsa” olumlamanın ya da olumsuzlamanın doğru olacağını belirtmektedir. Yani sadece iki durum söz konusuysa ve bu durumlar birbiriyle çelişik iki seçeneği içeriyorsa ve bunlardan başka da bir seçenek yoksa, bunlardan birinin olması zorunludur. Zorunlu olarak olan bu durumlardan biri doğruyken diğeri de yanlış olacaktır. Ama eğer diyelim ki şeyin kendisi gerçekte ak olmazsa, yani beyaz değilse “aktır” yargısı yanlış olacaktır. Ya da “aktır” yargısı yanlışsa şeyin kendisi ak olmayacak, gerçeklikteki durumu beyaz renkte olmayacaktır. Bu durumda az önce söylendiği gibi Aristoteles açısından çelişikliğin ve orta durumun yokluğunun hem varlıksal hem de zihinsel bir boyutu söz konusu olup bunlar birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu pasajda Aristoteles son olarak bu akıl yürütmenin sonucunda olumlama ya da olumsuzlamanın doğru olmasının bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Yani çelişik önerme çiftlerinden birinin doğru olmasının zorunlu olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Aristoteles’in bu akıl yürütmelerle iç içe geçmiş olan diğer bir akıl yürütmesi de kiplik alanında açığa çıkmaktadır. Baştan beri vurgulamış olduğu “zorunluluk”, hem şeyler hem

de önermeler açısından ortaya konmuştur. O halde çelişik önerme çiftlerinde zorunluluk ve olanaksızlık kipleri de bu akıl yürütmeye birlikte geliştirilmektedir.

Bu bölümün bundan sonraki kısımlarında başta bahsedilen orijinal metnin biçim ve içeriğinden kaynaklanan güçlükler ortaya çıkmaktadır. Buna ek olarak birbirinden farklı çeviriler, anlamdaki zorluğu artırmaktadır. Bu nedenle gerekli görülen yerlerde alternatif çevirilere de yer verilerek yararlanılacaktır. Bu amaçla orijinal metnin alıntılarında çevirilerinin kime ait olduğu belirtilerek aynı kısmın eğer farklı bir anlamı varsa farklı yorumlarına da yer verilecektir.

18b 5-9 “Çünkü hiçbir şey ne belirsizdir ne de gelişigüzeldir; ne belirsiz ne gelişigüzel olur, ne olacaktır ne de olmayacaktır. Tersine her şey bir zorunluluktan ötürü olacaktır, gelişigüzel değil (çünkü ya evetleyen ya değilleyen doğru söyler). ‘Oluyordu’ ya da ‘olmuyordu’ bu şekildedir. Belirsizlik, hiçbir şeyin böyle olmaktan çok şöyle olmadığı ya da olmayacağıdır.” (Babür çevirisi, Aristoteles, 2002b: 20-21)

18b 5-9 “Bu böyle olunca, ister tesadüfün etkisiyle, ister belirsiz bir tarzda, gelecekte gelişigüzel varolabilen ve yokolabilen hiçbir şey ne vardır, ne de olur; amma hiçbir belirsizlik olmaksızın gereklilikten doğar. Gerçekte, ya tasdik eden, yahut inkâr eden doğruyu söyler. Aksi halde bir olgu, gelişigüzel olabilir veya olmayabilirdi. Çünkü belirsizlik şimdi veya gelecekte şu veya bu şekilde davranmaya ilgisizlikten başka bir şey değildir.” (Atademir çevirisi, Aristo, 1996: 17)

18b 5-9 “Bundan da olan, oluyor olan ve olacak olan hiçbir şeyin şansa veya tesadüfle olmadığı sonucu çıkar, çünkü her şey zorunlulukla ve tesadüfe yer vermeksizin olmaktadır (çünkü ya olumlayan ya da olumsuzlayan doğru söylemektedir). Diğer türlü olması da olmaması da eşit bir derecede iyi olacaktır, çünkü şans eseri olan, ‘böyle’ olmamaktan veya olmayacak olmamaktan daha fazla ‘böyle’ bir şey değildir.” (Ackrill çevirisi, Aristotle, 2002: 50)

18b 5-9 “Şimdi eğer her şey böyleyse, hiçbir şey şimdi veya gelecekte tesadüfen olmuyorsa ya da tesadüfen olmayacaksa ve gerçek bir seçenek yoksa; her şey zorunlulukla ve olması gerektiği gibi olur. Çünkü ya olumlayan ya da olumsuzlayan olayları olduğu gibi söylemektedir. Eğer şeyler zorunlulukla olmazsa bir olay olması gerekirken kolayca olmayabilirdi; çünkü ‘tesadüf’ sözcüğünün anlamı şimdiki ve gelecekteki zamandaki olayların iki karşı yönde de gelişebilmesi durumudur.” (Edghill çevirisi, Aristotle, 1941: 46)

18b 5-9 “Şimdi eğer her şey böyleyse, şansa veya tesadüfe bağlı olarak olan ya da olacak olan hiçbir şey yoktur. Olumsuzluk söz konusu değildir ve tüm olaylar zorunlulukla olmaktadır. Biri bir şeyin olacağını diğeri olmayacağını söylediğinde sadece ikisinden biri doğru olacaktır. Doğru olmayan iddia gerçekleşmeyecektir.” (Cook çevirisi, Aristotle, 1962: 133)

Görüldüğü gibi burada, bu pasaja ait beş çeviri aktarılmıştır. Bunlar Babür ve Atademir'in Türkçe çevirileri ile Ackril, Edghill ve Cook'un *Yorum Üzerine*'ye ait İngilizce çevirilerinden oluşmaktadır. İngilizce olan metinler bu çalışma kapsamında Türkçeye çevrilmiştir.

Olayların ve olaylara ait önermelerin çelişik iki duruma sahip olmasına ilişkin zorunluluk argümanına devam eden Aristoteles bu pasajda rastlantı, şans, talih ve tesadüf gibi durumları da elemek amacındadır ama aslında zorunluluk görüşünü kabul etmemekte ve tekil önermelerin zorunlu mu olanaklı mı olduğunu belirlemek için zorunluluğu değerlendirmektedir. Bu amaçla hiçbir şeyin belirsizlik ve gelişigüzelik içinde oluşmadığını belirtmektedir. Olaylar şimdiki zamanda da gelecek zamanda da bir belirsizliğe, şansa ya da rastlantıya dayanmamakta zorunlu biçimde gerçekleşmektedir. Geçmiş açısından zaten olmuş olanlar zorunlu bir biçimde öyle kalmaktadırlar çünkü olmuş bitmiş şeylerde artık başka seçenek yoktur. Şimdiki zamanda ve gelecek zamanda da olan ve olacak olan şeylerin zorunlu olmasının nedeni ise, yine iki seçenek olan olumlu ve olumsuz durumlardan birinin zorunlu olarak gerçekleşecek olması ve bu durumları bildiren olumlu ve olumsuz önermelerden birinin de zorunlu olarak doğru olacak olmasıdır. Aristoteles'in her fırsatta vurgulamış olduğu çelişki ve dolayısıyla orta durumun yokluğunun ortaya koymuş olduğu iki seçenekten birinin mutlaka olması ve doğruluğu bu zorunluluğun kaynağıdır.

Aristoteles bu pasajın sonunda olaylardaki belirsizliğin nereden kaynaklandığını bildirmiştir. Buna göre şeylerdeki belirsizlik "böyle olmak" kadar "böyle olmamak" durumlarının aynı anda olmasıyla ve ucu açık bir durumda olan bu iki seçeneğin eşit bir biçimde bulunmalarıyla ilgidir. Belirsizlik (zorunlu olmayış veya olumsuzluk), olayların "olma ya da olmama" şeklindeki iki seçeneğin hala eşit olarak yer aldığı ve "olacak olan" açısından belirli olmamanın sürdüğü bir durumu ifade etmektedir.

Belirsizlik kavramını gündeme getiren Aristoteles bununla aynı zamanda olumsuzluk kipini de akıl yürütmesine dâhil etmiştir. Çünkü olumsuzluk durumunda olayların ne yöne doğru gelişeceği belli olmadığı gibi, önermeler de zorunlu olmamaktadır. Zorunlu olmayan olaylar ve onlara ait doğruluk değerleri, şimdilik olmama ya da olmayacak olma durumu açısından da belirlenmiştir. Bu pasaja ait çevirilerin tümüne bakıldığında, olumsuzluk kavramının tanımının ele alındığı ve zorunluluk kavramıyla karşılaştırıldığı görülmektedir. Karşıt kavramlar olarak ele alınan bu sözcüklerden olumsuzluk aslında bir belirsizliği, şans, tesadüf, rastlantıyı ve gelişigüzelliği içermektedir. Bu durum olaylar açısından ele alındığında, geleceğe ait olanların bu yapıda olduğu görülmektedir. Gelecek henüz

gerçekleşmediği için olaylar sadece öngörülebilme ve bu öngörü sadece iki şekilde olabilmektedir. Belli bir olay ya olacak ya da olmayacaktır ve zorunlu olan bu iki seçeneği durumun bütünüdür. Ama o olayın “olması” veya “olmaması” tek tek bir seçenek olarak sunulduğunda, bunları zorunlu biçimde söylemek mümkün değildir. Çünkü aynı olayın olumlu ve olumsuz iki yanıyla ilgili çelişki oluşurken, tek olarak alındığında bir çelişki oluşmamaktadır.

Öte yandan önermelerin de buna bağlı olarak doğru ya da yanlış olacağı söylenmiştir. Önermeler de olaylara bağlı olarak bir belirsizlik ya da zorunluluk taşımaktadır. Gelecekteki belli bir olayla ilgili olan önerme zorunlu olarak doğru ya da yanlışken, gerçekteki herhangi bir olayla ilgili önerme olumsallığa tabi olup, biri doğruyken diğeri yanlış olamamaktadır.

Önermelerde de bir zorunluluk vardır ama önermeler mantıksal anlamda bir zorunluluğa tabi olurken, olayların zorunluluğu “kaçınılmazlık” anlamında bir zorunluluktur. Çünkü zorunlu olan olaylar, şimdiye ve geçmişe ait gerçekleşmiş olaylardır ve bu sonuç kaçınılmazdır. Aristoteles akıl yürütmesinin devam eden bölümlerinde bu ayrımlara değinecektir.

18b 9-16 “-Öte yandan şimdi ak ise, olmuş olan bir şeyin olacağını söylemek her zaman doğru olacak biçimde, ak olacağını daha önceden söylemek doğru olurdu. Olduğunu ya da olacağını söylemek her zaman doğru olsa, bunun olmaması ya da olmayacak olması olamaz. Olmaması olamayan şeyin olmaması olanaksızdır; olmaması olanaksız olan şeyin olması zorunlu. Demek ki hiçbir şey ne gelişigüzel ne de belirsiz olacak; çünkü gelişigüzel olsa zorunlu olmazdı.”

Belirsizliği, şeylerin böyle olmak ya da böyle olmamak durumu olarak tespit eden Aristoteles, yeniden zorunluluk konusuna dönerek belirsizlik durumu ile karşılaştırmaya devam etmiştir. Şeylerin “böyle olduğu” durumlarda belirsizliğin olmadığını söylediği için bu tanımını açıklamakta ve örnek vermektedir. Bu anlamda ona göre eğer bir şey şimdi ak ise ak olacağını önceden söylemek doğru olurdu. Ama olmamış bir şeyi önceden bilmek ve söylemek anlamına gelen bu durum Aristoteles açısından, o şeyin olmamasını olanaksız hale getirerek olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durumda da, yani olmaması olanaksız olma durumunda da olması açısından bir zorunluluk doğmaktadır. Katı bir belirlenmişlik ve zorunluluk anlamına gelen bu sonuç şimdilik Aristoteles tarafından reddedilmemiştir ancak buradan da insan iradesinin özgürlüğünün ortadan kalkarak kör bir determinizmin ya da bir fatalizmin çıkacağı açık bir şekilde görülmektedir. Bu pasajla ilgili olarak son sözlerini

söyleyen Aristoteles her şeyin böyle zorunlu olduğunu ve belirsizlik ile tesadüfün yeri olmadığını ve eğer tersi olsaydı zorunluluğun olamayacağını belirtmiştir. Böylece “olanaksızlık” durumu da açığa çıkmıştır. Buna göre eğer bir olay önceden doğru olarak söylenirse, yani olaya ait önermelerden biri zorunlu olarak doğru olursa, olayın “olmaması” olanaksız duruma gelmekte ve “olması” da zorunlu olmaktadır. Tersisi durumda, yani olmamasına ait önerme doğru olsaydı, o olay zorunlu olarak olmayacak ve bu kez de “olması” olanaksız olacaktı. Demek ki zorunluluk ve olanaksızlık belirlenmişlikten doğan durumlardır ve seçenek yokluğu buna yol açmaktadır.

18b 17-20 “*Bununla birlikte bir şeyin ne olacağını ne olmayacağını söylemenin doğru olduğu söylenemez. Çünkü ilkin, evetleme yanlışken değilme doğru değil; değilme yanlışken evetlemenin doğru olmadığı oluyor.*” (Babür çevirisi, Aristoteles, 2002b: 21)

18b 17-20 “*Ne tasdik, ne de inkârın doğru olmadıklarını ileri sürmek de mümkün değildir. Söz gelimi: filân olgu ne gerçekleşecek, ne de gerçekleşmiyecektir denemez. İlkin, bunun sonucu şudur ki tasdik yanlış idiyse inkâr doğru olmazdı, bu defa da inkâr yanlış idiyse tasdik doğru olmayabilirdi.*” (Atademir çevirisi, Aristo, 1996: 18)

18b 17-20 “*Bununla birlikte bir şeyle ilgili ne böyle olacaktır ne de böyle olmayacaktır şeklindeki iddiaların ikisinin birden doğru olmadığı söylenemez. Çünkü birinci olarak olumlama yanlışken olumsuzlama doğru olmayabilir ve olumsuzlama yanlışken de olumlama, bu görüşe göre, doğru olmayabilir.*” (Ackrill çevirisi, Aristotle, 2002: 51)

18b 17-20 “*Yine tekrar etmek gerekirse bir olayın ne olacağı ne de olmayacağıyla ilgili ne olumlama ne de olumsuzlama doğrudur denebilir ve böyle bir durumu savunmak da olanaksızdır. Çünkü ilk olarak, olayların sadece bir önermenin yanlış olduğunu kanıtlaması gerekirken, karşı olanı hala doğru olamamaktadır.*” (Edghill çevirisi, Aristotle, 1941: 46)

18b 17-20 “*Buna rağmen iki önermenin de doğru olmadığı söylenemez. Örneğin, belli bir olayın gelecekte ne olacağı ne de olmayacağı söylenemez. Çünkü birinci olarak olumlama ya da olumsuzlamadan biri yanlış olmalıyken diğeri hala doğru olamayabilmektedir.*” (Cook çevirisi, Aristotle, 1962: 135)

Aristoteles önceki kısımlarda ele almış olduğu geleceğe ait önermelerle ilgili zorunluluk argümanını burada artık nihayete erdirmiş ve geçersizliğini göstermeye geçmiştir. Az önce söylendiği gibi eğer geleceğe ait önermelerde bir zorunluluk olsaydı

kaçınılmaz bir biçimde insan özgürlüğü ve iradesi ortadan kalkacak ve bir determinizmin ve fatalizmin içine düşülmüş olacaktır. Bir anlamda bundan kaçmak isteyen Aristoteles akıl yürütmesinin devamında zorunluluğu geleceğe ait önermeler açısından reddedecektir. Öte yandan empirik bir kafa yapısına sahip olduğu bilinen Aristoteles'in bu tip bir sonuçla, kâhinliği ve falcılığı da onaylamaktan kaçındığı düşünülebilir. Elbette diğer sonuçlarının yanında daha zayıf bir sonuç gibi görünse de olaylar dizisinin önceden doğru olarak bilinmesi ister istemez böyle bir duruma da yol açacaktır.

Bu pasajdaki farklı çevirilere bakıldığında anlam bakımından oldukça farklı satırlarla karşılaşılmaktadır. Her şeyden önce Babür çevirisi, *“Bununla birlikte bir şeyin ne olacağını ne olmayacağını söylemenin doğru olduğu söylenemez. Çünkü ilkin, evetleme yanlışken değilleme doğru değil; değilleme yanlışken evetlemenin doğru olmadığı oluyor.”* diyerek ilk cümlede anlamı, “ne olacağını ne de olmayacağını söylemek doğrudur” olarak belirlemiştir. Böyle bir anlam ise “ne...ne” bağlacıyla kurulan önermeyi söylemenin doğru olmadığı sonucuna getirmektedir. Diğer çeviriler aşağı yukarı birbirine benzer anlamlar içerdiği için, bir örnek olmak üzere alınan Edghill'in, Boethius'tan yapmış olduğu çevirisi ise, *“Yine tekrar etmek gerekirse bir olayın ne olacağı ne de olmayacağıyla ilgili ne olumlama ne de olumsuzlama doğrudur denebilir ve böyle bir durumu savunmak da olanaksızdır. Çünkü ilk olarak, olayların sadece bir önermenin yanlış olduğunu kanıtlaması gerekirken, karşı olanı hala doğru olamamaktadır.”* şeklindedir.

Bu çeviride ilk cümledeki anlam bir miktar farklılaşmıştır. Çünkü burada “ne...ne” bağlacıyla kurulan önermeyi söylemenin yanlış olacağını değil, böyle bir önermede yer alan karşı olma içindeki iki önermenin de doğru olmadığı vurgulanmaktadır. Babür çevirisiyle benzer olmasına rağmen anlama açısından daha kolaydır. Aristoteles'in pasajda geçen durumu eleştirdiği açıktır ve bunu kanıtlamak için de iki akıl yürütme geliştirmiştir. Yukarıda alıntılanan iki çeviride de ortak olan nokta, ilk kanıtın çelişik önerme çiftlerinin ikisinin de yanlış değerini alıyor olmasıdır. Çünkü Aristoteles başta her iki önermenin de doğru değeri alamayacağını söylemiş ve bunlardan biri olaylara göre açıkça yanlış olurken, diğeri doğru olamamıştır. Üstelik bu kez diğeri önerme alındığında da aynı sonuç çıkmıştır. Demek ki böyle bir iddiayı zorunlu önermeler açısından savunmak imkânsızdır. Ayrıca doğru bir önerme olanı ve olmayanı, olduğu ya da olmadığı gibi anlattığı için burada eleştirisi yapılan önerme doğru değeri alamadığından, olan ya da olmayan bir şey de bulunmamaktadır.

Aristoteles ayrıca burada asıl amacı olan zorunluluğu elemek amacıyla, (herhangi) bir şeyin olacağını da olmayacağını da söylenmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Yani geleceğe ait önermelerde olumlu ve olumsuz önerme çiftinin her ikisi de doğru değeri

almayabilmektedir. Çünkü ister geleceğe ait belli bir olay olsun, ister sadece herhangi bir olayın “olma ya da olmama” durumu olsun daha o andan ona ait önerme çiftinin kesin bir biçimde doğru ya da yanlış değeri alması mümkün görünmemektedir. Önermelerden birine, örneğin “Yarın yağmur yağacak” önermesine yanlış denirse karşısında yer alan olumsuz, “Yarın yağmur yağmayacak” önermesi hemen doğru olamamakta, ya da olumsuz önermeye yanlış denirse olumlusu hemen doğru olamamaktadır. Cümledeki ifadenin bu şekilde kullanılması önermelerin çelişik değerleri zorunlu olarak hemen alamamalarına vurgu yapmaktadır. Oysa çelişik önermelerden biri yanlış olurken diğeri zorunlu olarak doğru olmakta veya biri doğru olurken diğeri zorunlu olarak yanlış olmaktadır. Aristoteles ise, biri yanlışken diğeri doğru olmamakta, diyerek çelişikliğe bir göndermede bulunmuştur. Ama aynı zamanda, önermelerden birinin doğru değeri alamamasına rağmen ikisinin de yanlış olmadığını göstermiş olmaktadır. Çünkü, biri yanlış olurken diğeri de yanlış oluyor, demek yerine, diğeri doğru olamıyor, demeyi tercih etmiştir. Bu da belirsiz önermelerdeki olumsuzluk kapısını açık bırakmak adına yapılmış incelikli bir akıl yürütme tekniği gibi görünmektedir.

Bu pasajla ilgili kısa bir özet yapılırsa, gelecekte olacak olan olaylar için “olacak” ya da “olmayacak” şeklinde şimdiden zorunlu bir olumlama ya da olumsuzlama yapmanın olanaksızlığı söylenmiştir. Bu durum olayların gerçekliğiyle ilgilidir. Aristoteles zorunluluğun olmadığını kanıtlamak için ilk olarak gelecekteki olaylara ilişkin çelişik önermeler için (çünkü birbirine sıkı sıkıya bağlıdır) şimdiden, biri zorunlu olarak doğruyken diğeri zorunlu olarak yanlıştır, denemeyeceğini çünkü olayların henüz gerçekleşmemiş olduğunu, dolayısıyla olumsuzluğun söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir sonuç da, eğer tüm olaylar ve olaylarla karşılıklı ve döndürmeli bir bağlılığı olan olaylara ilişkin önermeler zorunlu olsaydı, “ne olacak ne de olmayacak” türünden önermelerin de zorunlu olması gerekecekti. Oysa “olma” ve “olmama” ile ilgili tüm seçenekleri eleyen bu tip önermelerin söylenmesi bile kendi içinde bir paradoks yaratmaktadır. Çünkü bir önermenin ya kendisinin ya da çelişikliğinin doğru olması ve önermenin imlediği şeyin de gerçekleşmesi zorunludur. Oysa böyle bir önerme daha baştan kendini yıkarak doğruluğunu elemektedir. Olumsuzluğun ya da belirsizliğin bu anlama gelmediğini de göstermek isteyen Aristoteles, bu tip önermelerin saçmalığını ve yine bu tip önermelerin olumlu ve olumsuzlarının ikisinin birden yanlış değeri alamayacağını kanıtlama amacını gütmüştür. Çünkü iki çelişik önerme de yanlış değeri alırsa geleceğe ait olumsal önermelerden birinin doğru olma olanağı da zedelenmiş olacak, ayrıca olumsuzluğun kendisinin de böyle saçma bir şey olduğu sonucu çıkacaktır. Bu nedenle bu tip önermelerin doğruluk değerlerini incelerken “birinci yanlış olurken ikinci doğru olamıyor” demiştir. Oysa, birinci de ikinci de yanlış olmaktadır, diyebilirdi ama bu sonuç kendisini tam da kaçınmak istediği duruma düşürmüştü olurdu. Olumsuzluk kapısını açık

birakmak isteyen Aristoteles bu yüzden ilk önerme yanlışken ikincisi için sadece doğru olmadığını söylemekle yetinmiştir.

18b 20-25 “*Bunun yanında hem ak hem kara olduğunu söylemek doğru olsa, her ikisinin de olması gerekir; yarın olacaksa yarın olacaktır. Yarın ne olacaksa ne olmayacaksa, belirsizlik olmayabilir. Örneğin bir deniz savaşı, ‘bir deniz savaşının ya olması ya da olmaması’ zorunludur.*” (Babür çevirisi, Aristoteles, 2002b: 21)

18b 20-25 “*Sonra: bir şeyin hem ak, hem büyük olduğu doğru ise, bu iki niteliğin ikisinin birden ona ait olmaları gerekir; bu niteliklerin ona yarın ait olacaklarını tasdik etmek doğru ise, onlar da yarın gerçekte ona ait olacaklardır. Fakat bir olgu hakkında, yarın kendisinin ne gerçekleşeceğini, ne de gerçekleşmeyeceğinin söylenemeyeceği kabul olunursa belirsizliğin kendisi ortadan kalkacaktır. Misal olarak bir deniz savaşı alınır, deniz savaşının ne olacağını, ne de olmayacağını söylenmemesi gerekir.*” (Atademir çevirisi, Aristo, 1996: 18)

18b 20-25 “*İkinci olarak da bir şeyin ak ve büyük olduğunu söylemek doğruysa o şey ikisine de sahip olmak zorundadır. Eğer o şey yarın ikisine de sahip olacaksa yarın sahip olmak zorundadır, olmayacaksa yine yarın sahip olmamak zorundadır. O halde böyle bir durumda şansın yeri yoktur. Bir deniz savaşı örnek alındığında, deniz savaşının ne olması ne de olmaması zorunludur.*” (Ackrill çevirisi, Aristotle, 2002: 51)

18b 20-25 “*İkinci olarak geçmişte bir şeye hem ak hem de büyük demek yine geçmişte doğruysa bu iki niteliğin de o şeye zorunlulukla ait olması gerekecektir; bu nitelikler eğer yarın o şeye ait olacaklarsa o zaman da yarın o şeye zorunlulukla ait olmaları gerekecektir. Ama bir olay yarın ne olacak ne de olmayacaksa şans unsuru da yarın elenmiş olacaktır. Örneğin yarın bir deniz savaşının ne olması ne de olmaması gerektiği zorunlu olacaktır.*” (Edghill çevirisi, Aristotle, 1941: 46-47)

18b 20-25 “*İkincisi aynı şeyle ilgili olarak hem ak hem de büyük olduğunun olumlanması doğru olmakta ve bunların ikisine de zorunlu olarak sahip olmaktadır. Eğer bu şey bu iki özelliğe yarın sahip olacaksa o zaman bunların ikisine de zorunlulukla yarın sahip olacaktır. Ancak eğer bazı olaylar yarın ne olacak ne de olmayacaksa, bu durumda hiçbiri açısından olumsuzluk da olmayacaktır. Örnek olarak bir deniz savaşı alınır, deniz savaşının yarın ne olması ne de olmaması bu hipoteze göre zorunlu olacaktır.*” (Cook çevirisi, Aristotle, 1962: 135)

Aristoteles tekrar zorunlulukla ilgili soruşturmasına dönerek olumsuzlukla karşılaştırma yapmakta ve açıklamalar getirmektedir. Ancak bu pasaj içerik ve biçim açısından görüleceği üzere oldukça güçlükler barındırmaktadır. Bu güçlüklerin üzerine bir

de çeviriyle ilgili olanlar eklenince anlaşılması ve yorumlanması giderek zorlaşmıştır. Birincil güçlük bu tezin temele almış olduğu *Yorum Üzerine*'nin Babür çevirisinden kaynaklanmaktadır. Çok teknik ve birebir çeviri yolunu tercih etmiş olan Babür, Türkçe anlamlarda tam bir kavramayı güçleştirmektedir. Net ve anlaşılır bir dil ve çeviri yerine anlam kargaşasına yol açabilecek cümleler kurulmuştur. Örneğin "*Yarın ne olacaksa ne olmayacaksa, belirsizlik olmayabilir.*" cümlesinde hemen anlaşılabilen bir ifade yoktur. Elbette Aristoteles'in dili ve anlatımının da ele almış olduğu konuların karmaşıklığının da bunda etkisi vardır ancak çevirmenin katkısıyla daha anlaşılır bir dil okuyucu açısından da anlam açısından da çok daha iyi bir sonuca yol açabilirdi.

Öte yandan özellikle bu pasajın çeşitli sözcüklerinin çevirilerinde de bir takım sorunlar vardır. İlk cümlede Babür çevirisi, "*Bunun yanında hem ak hem kara olduğunu söylemek doğru olsa, her ikisinin de olması gerekir;*" şeklinde geçerken diğer çevirilerin tümünde "kara" sözcüğü "büyük" şeklinde çevrilmiştir. Örneğin Ackrill çevirisinde bu cümle "*İkinci olarak da bir şeyin ak ve büyük olduğunu söylemek doğruysa o şey ikisine de sahip olmak zorundadır.*" şeklinde yer almakta ve "kara" sözcüğü yerine "büyük" (*large*) sözcüğü geçmektedir.

Gözden geçirilen kaynaklarda bu sözcüğün "kara" şeklinde çevrildiği örnek Babür'e ait olmaktadır. Whitaker'ın *Contradiction and Dialectic* adlı yorumlayıcı eserinde herhangi bir çeviri söz konusu değildir ancak bu cümleyi açıklarken o da "ak ve kara" (*white and black*) ifadelerini kullanmıştır (Whitaker, 2007: 117). Ancak bu sözcüğün Grekçe aslına bakıldığında da oldukça garip bir durumla karşılaşmıştır. Şöyle ki, öncelikle Babür'ün temel aldığı Grekçe metinde bu sözcük *μέλαν* (*melan*) olarak geçmekte ve Türkçe karşılığı da gerçekten siyah veya kara anlamına gelmektedir.* Ancak Atademir'in Fransızcadan yapmış olduğu metnin çevirisinde bu sözcük "büyük" ve Ackrill, Edghill ile Cook'un İngilizce çevirilerinde de "büyük" (*large*) olarak geçmektedir. Thomas Aquinas'da da gerek Latincesinde (*magnum*) gerek İngilizcesinde (*large*) "büyük" olarak geçmektedir. Çeşitli yabancı kaynaklar üzerinde yapılan araştırmalarda da "büyük" olarak çevrildiği gözlenmiştir. Bu farklı çevirilerin yapıldığı kaynakların birçoğunda bu sözcük Grekçe *μέγαν* (*megan*) olarak geçmekte ve Türkçe karşılığı da "büyük" veya "geniş" anlamına gelmektedir. Ancak yine bu kaynakların bazılarında bu sözcük Grekçe *μέλαν* (*melan*) olarak geçmesine rağmen ve tümünde de karşılığı olarak "kara" olması gerekirken, "büyük" (*large*) olarak çevrilmiştir. Bu anlamda örneğin "folk.unio.com" ve "dhspriority.org" sitelerinde yer olan orijinal Grekçe

* "Google çeviri" sayfasında *melan* için "siyah" karşılığı yer alırken "tekna.com" çeviri sayfasında *melas* için "siyah" karşılığı yer almaktadır. Her durumda *melan* ve *melas* "siyah" anlamına gelmektedir.

metinlerde bu sözcük *melan* yazmasına ve “siyah” (*black*) olarak çevrilmesi gerekmesine rağmen “geniş” (*large*) olarak çevrilmiştir. Cook’un *Yorum Üzerine* çevirisindeki Grekçe metinde ve Ackrill’in çevirisindeki dipnotta ise bu sözcük *megan* (*large*) olarak geçmektedir (Aristotle, 1962: 18b 21; Aristotle, 2002: 51). Grekçe sözcükteki γ (*gamma*) harfinin yanlışlıkla λ (*lamda*) olarak yazıldığı varsayılsa bile böylesine bir karmaşanın olması bu tez açısından oldukça şaşırtıcı bulunmuştur.

Ancak Babür çevirisinde Grekçe metnin altına not düşülerek *melan* ($\mu\acute{\epsilon}\lambda\alpha\nu$) şeklinde yazılmış olan bu sözcüğün, bazı Grekçe metinlerde *megan* ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu$) olarak da yer aldığı belirtilmiştir (Aristoteles, 2002b: 20). Şimdi metnin yorumlanması açısından bu sözcük çiftinin “ak-kara” olarak alınmasıyla “ak-büyük” olarak alınması arasında fark olacaktır. Çünkü ilk sözcük çifti olan “ak ve kara” karşıt kavramlardan oluşarak aynı şeye aynı şey açısından aynı anda yüklenmesi mümkün değilken ikinci sözcük çifti olan “ak ve büyük”de bu mümkün olmaktadır. Ayrıca pasajdaki akıl yürütmenin gelişimi açısından “ak-kara” karşıt kavramlarının kullanılmış olması daha doğru görünmektedir. O nedenle bu konuda Babür çevirisi burada asıl olarak kabul edilecek ama bunun yanında diğer çeviriler de alıntılanarak verilecektir.

Bu pasajın diğer bir sorunu da çeviri kaynaklı olarak belirlenebilecek olan son cümlesidir. Yarın bir deniz savaşının olup olmayacağına ilişkin kipsel durumla ilgili bir bilgi aktaran bu cümle oldukça farklı çeviri ve anlamlar içermektedir. Babür çevirisinde, “*Örneğin bir deniz savaşı, ‘bir deniz savaşının ya olması ya da olmaması’ zorunludur.*” şeklinde yer alan bu cümleden çıkan anlam ile Atademir çevirisinde yer alan, “*Misal olarak bir deniz savaşı alınırsa, deniz savaşının ne olacağına, ne de olmayacağına söylenmemesi gerekir.*” cümlesinden çıkan anlam birbirinden farklıdır. Diğer üç İngilizce çevirideki ifadeler ise birbirinin benzeri olup, ortak bir ifadeyle söylenirse “Yarın bir deniz savaşının ne olacağı ne de olmayacağı zorunludur” şeklinde geçmektedir. Burada farklı olan çevirinin Babür çevirisi olduğu ve diğerlerinin hemen hemen aynı anlamı imledikleri görülmektedir. Ancak Babür çevirisinde de sorunlu olan kısmın tırnak içinde verilmiş olması bu bölümün sonraki açıklamalarıyla bir uygunluk göstermektedir. “Bir deniz savaşının ya olması ya olmaması zorunludur” ifadesi ile *Yorum Üzerine*’nin 19a 23 ile 19b 4 arasında kalan ve kısaca “bir şeyin olması ya da olmaması zorunludur” anlatımı birbiriyle tutarlıdır. Aristoteles burada çelişik iki seçeneğin birinin zorunlu olarak gerçekleşeceğini ama bu seçeneklerin tek tek ele alındığında zorunlu olmadığını yani “olması da zorunlu değil, olmaması da zorunlu değil” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bu son cümleye ait Babür’ün kullanmış olduğu Grekçe metine bakıldığında da bağlaç olarak “ya...ya” eklemine değil “ne...ne” eklemine ($\mu\acute{\eta}\tau\epsilon$, *mete*) kullanıldığı görülmektedir (2002b: 18b 25). Bu çalışmada kullanılan Thomas

Aquinas'ın temel aldığı Latince çeviride ve bunun İngilizce çevirisinde de “veya” eklemi kullanılmıştır. Elbette birbirine karşıt olan bu anlamlara yönelik yapılmış olan çeviriler oldukça düşündürücü olmaktadır. Tüm bu nedenlerle bu cümleye ait yorumlamada diğer çevirilerden de yararlanılarak bir değerlendirme yapılacaktır.

Metine dönüldüğünde, önceki pasajda bir şeyin ne olacağına ne de olmayacağına ait önermelerden birinin doğru olmadığını belirtmiş olan Aristoteles, bunun olanaksızlığını ve bu tezin bir yorumu olarak da geleceğe ait durumların böyle önceden doğru ya da yanlış değerleri alamayacağını söyleyerek buna ait iki kanıt ileri sürmüştü. Birinci kanıtla, geleceğe ait çelişik önermelerin ikisinin de o anda bir doğru değeri alamaması olarak açıklamıştı. Buna göre önermelerden biri yanlış olduğunda çelişigi doğru olamıyor ve diğeri yanlış olduğunda da yine çelişigi doğru olamıyordu. Böylece “ne olacak ne de olmayacak” türü önermelerin belirsiz, yani olumsal kabul edildiği zaman ortaya çıkacak durumu göstermişti. Belirsiz olaylar şimdiden doğru veya yanlış olamayan ama iki durumu da eşit bir şekilde taşıyan ve gelecekte bir seçeneğin doğru olacağı önermeler ve olaylardır. Oysa “ne...ne” önermesinin ilk seçeneği yanlış olmasına rağmen diğeri doğru olamamakta ve bu yüzden de belirsiz olamamaktadır. Bu pasajda öncelikle ikinci kanıtını oluşturmaya geçen Aristoteles, Babür çevirisine göre bir şeyin ak ve kara gibi karşıt niteliklere aynı anda sahip olduğunu söylemenin doğru olduğu durumda, o şeyin bunlara sahip olmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Eğer bu iki karşıt niteliğe birden yarın sahip olacağı söyleniyorsa, o zaman yarın sahip olmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Şimdi Aristoteles bu karşıt nitelikleri örnek olarak vermekte bilinçli bir tavır sergilemiştir. Çünkü bu tezin yorumu açısından aynı şeyin aynı anda karşıt niteliklere sahip olmak olanaksızdır. Bir insanın derisinin rengi için aynı anda hem siyah hem de beyaz denemez. Bu örneği vermekteki amacı ise geliştirmiş olduğu akıl yürütmesinde, geleceğe ait önermelerin önceden olacağını da olmayacağını da söylemenin doğru olmaması olarak belirlemiş ama aynı zamanda bu tip önermelerin zorunlu kabul edilmesiyle de böylesine olanaksız sonuçlara yol açacağını göstermek istemiştir. Bu durumda eğer bir önerme önceden doğru olarak kabul edilirse olaylar da ona uygun olmak zorundadır, çünkü doğru önermeler gerçekliği olduğu gibi ya da olmadığı gibi yansıtan önermelerdir. Aynı şey geleceğe ait doğru önermeler için de geçerli olacak ve yarın bir şeyin bu karşıt renklere sahip olacağı doğruysa o zaman da yarın sahip olması zorunlu olacaktır.

Aristoteles gerçekten bu karşıt renkleri örnek verdiyse, bu durumun yanlışlığını açığa çıkarmış olmayı istemiştir. Yani bir önermenin doğru ya da yanlış olarak önceden belirlenmesi olayları da zorunlu olarak buna uygun hale getirecek ve bir saçmalık yaratacaktır. O zaman daha olmamış bir olaya ilişkin zorunlu bir önerme söylenebildiği

durumda karşıt olan niteliklere yarın sahip olabileceği de söylenebilecektir. Bu durumda da, böyle olanaksız bir önermenin ya kendisinin ya da değilinin zorunlu olarak doğru olması gerekecektir. Bu olamayacağı için gelecekle ilgili olaylarda önermeler de zorunlu değil, belirsiz yani olumsuzdur.

Ancak eğer diğer çeviriler temele alınırsa, bir Şeyin hem ak hem de büyük olduğunu söylemek doğru olduğu zaman, o Şey zorunlu olarak bu iki ayrı niteliğe sahip olacaktır. Bu farklı niteliklere aynı anda sahip olmanın mantıksal açıdan hiçbir yanlışlığı bulunmamaktadır. Yarın sahip olacakları doğru olduğunda ve yarın zorunlu olarak sahip olduğunda da sahip olma açısından mantıksal bir yanlışlık bulunmamaktadır. Ancak diğerinde ne sürülmüş olan bir önermenin doğru kabul edilmesiyle Şeylerin de ona uygun oldukları ve olacakları tezi, bunda da bir saçmalığa yol açmaktadır. O halde çevirilerin her ikisinden de ortak olarak çıkan sonuç budur. Yani ne sahip olacak ne de sahip olmayacaksa, Şimdi de yarın da zorunlu olarak ne sahip olacak ne de sahip olmayacaktır. Bu sonuç ise alabildiğine olanaksız bir durum olduğundan, böyle bir önermenin zorunlu olamayacağı açıktır.

Bu pasajın Babür evirisindeki son iki cümlesi de zor ve bulanık bir anlam içerdiği için beş çeviriye de yine tek tek bakılması zorunlu görünmektedir.

Babür evirisi "*Yarın ne olacaksa ne olmayacaksa, belirsizlik olmayabilir. Örneğin bir deniz savaşı, 'bir deniz savaşının ya olması ya da olmaması' zorunludur.*" Şeklindedir. Çeviri bu haliyle ele alındığı zaman, "ne olacak ne olmayacak" ifadesi Türkçede oldukça anlamsız bir cümle olarak görünmektedir. Çünkü "olmak" ve "olmamak" iki temel varlık kategorisi olup varlığın "oluş"unu ve "yok oluş"unu ifade eden zorunlu iki seçenektir. Çelişmezlik ilkesine göre de bir Şey ya "olacak" ya da "olmayacak"tır. Şimdi "ne olacak ne de olmayacak" dendiğinde iki çelişik durum aynı anda ortadan kaldırılmış olmaktadır. Tek tek ele alındıklarında eğer "olacak" değilse o zaman "olmayacak"tır. Yok, eğer "olmayacak"sa o zaman da "olacak"tır. Ancak "hem olması hem de olmaması mümkün değilse, yani olanaksızsa çelişmezlik ilkesi de yıkılmakta, orta durumun yokluğu ve iki değerlilik ilkesi de zarar görmektedir. Ayrıca varlığın "olmak" ve "olmamak" dışında başka bir durumu söz konusu edilmiş gibi de bir sonuç çıkmaktadır. Tüm bu anlam bulanıkları sadece "ne olacak ne de olmayacak" ifadesinin tırnak içinde veya italik olarak alınmasıyla önemli ölçüde giderilebilirdi. Öte yandan bu pasajın ikinci cümlesinde tırnak içine alınan '*bir deniz savaşının ya olması ya da olmaması*' ifadesi, az önce önerilen anlamayı kolaylaştırıcı yola örnektir ama bu kez de Grekçe metinle uyulaşan bir eviri değildir. Tırnak içine alınan bu

ifade aslında orta durumun yokluğuna bir gönderme yaparak bir şeyin “olmasının ya da olmamasının” zorunlu olduğunu belirtmektedir.

Metine geri dönülürse bu cümlenin bir önceki cümleyle bağlantılı olduğu ama çevrilirken kopuk bir şekilde alındığı ortaya çıkmaktadır. Bir önceki cümle ak ve kara gibi iki niteliğın aynı anda gelecekte bir şeye ait olacağı doğru olursa, böylece o şeyin bu iki niteliğe birden gelecekte zorunlu bir biçimde ait olacağını kanıtlamaktaydı. Aristoteles’in aslında kabul etmediğı bu akıl yürütme devam ettirilirse, “yarın ne (bir şey hem ak hem kara) olacaksa ne (de hem ak hem kara) olmayacaksa, belirsizlik olmayabilir (zorunluluk olabilir)” şeklinde bir anlatım çıkararak daha da netleşmektedir. Bir başka deyişle gelecekte yani yarın bu karşıt niteliklerin aynı şeyde “ne olacağı ne de olmayacağı” doğru olursa (ki bu mümkün değildir), o şeyin öyle olması da zorunlu olacaktır. Yani böyle karşıt durumlara ait bir önerme doğru olduğu zaman, önermenin imlemiş olduğu karşıt durumların gerçekleşmesi de zorunlu olacaktır.

Nihayet pasajın farklı çevirilere sahne olan son cümlesi yine bir önceki akıl yürütmeyle açığa çıkan cümleyle bağlantılı olarak sunulmuştur. Bu Aristoteles’e ait olan tanınmış bir örnektir ve tartışmalara sahne olmuştur. Ancak daha önce söylendiğı gibi, Babür çevirisiyle birlikte diğer çeviriler de alınarak yorumlanmıştır. Birbirine benzer imlemlerde bulunan diğer çeviriler arasından Edghill’in “*Örneğın yarın bir deniz savaşının ne olması ne de olmaması gerektiğı zorunlu olacaktır.*” şeklindeki cümlesi üzerinden yorumlama yapılmıştır (Aristoteles, 1941: 46-47). Bir önceki örneğı pekiştirmek için verilmiş olan bu örnek “ne...ne” önermesinin zorunlu olduğunda olacak durumun gözler önüne apaçık serilmesi amacını gütmektedir. Eğer yarın bir deniz savaşının “ne olacağı ne de olmayacağı” doğru kabul edilirse önerme doğru olduğu için yarın olduğunda deniz savaşının gerçeklikte de “ne olacağı ne de olmayacağı” zorunlu biçimde olacaktır. Bu durum ise, açıkça görüldüğü gibi bir saçmalığı göstermektedir.

Öte yandan Edghill’in çevirisi önceki cümlelerle birlikte bir bütün olarak alındığı zaman Grekçe sözcük, “kara” olsa da “büyük” olsa da ortak bir yoruma kavuşmaktadır. Buna göre Edghill çevirisi şöyleydi:

“İkinci olarak geçmişte bir şeye hem ak hem de büyük demek yine geçmişte doğruysa bu iki niteliğın de o şeye zorunlulukla ait olması gerekecektir; bu nitelikler eğer yarın o şeye ait olacaklarsa o zaman da yarın o şeye zorunlulukla ait olmaları gerekecektir. Ama bir olay yarın ne olacak ne de olmayacaksa şans unsuru da yarın elenmiş olacaktır. Örneğın yarın bir deniz savaşının ne olması ne de olmaması gerektiğı zorunlu olacaktır.”

Bu akıl yürütmelerin başlangıcında olan önerme eğer hatırlanırsa, “ne olacağı ne de olmayacağı doğru değildi” şeklindeydi. Aristoteles bunu çürütmek için geliştirdiği iki kanıtın birincisinde bu önermenin doğru olmasının koşulunun bileşenlerinden en az birinin doğru değeri alması olduğunu söylemişti ve alamadığını göstermişti. Böylece “ne...ne” önermesi eğer belirsiz önerme olarak kabul edilirse olumlamanın ya da olumsuzlamanın birinin doğru olması gerekirken olmuyordu. Oysa belirsiz önermeler şimdi değil ama gelecekte olumlama ya da olumsuzlamasından birinin zorunlu olarak doğru olacağı önermelerdi. Bu durumda ilk kanıtta göre bu tip bir önerme belirsiz olamamaktaydı. Yine bu önermeyi çürüten ikinci kanıtında ise “ne...ne” önermesinin zorunlu olup olmadığı araştırılmıştır. Bilindiği gibi zorunlu önermeler doğru olduğu önceden bilinen önermelerdir ve böylece bir seçenek durumu da olmamaktadır. Bu anlamda önce “hem...hem” bağlacıyla kurulan bir önerme vererek zorunluluk argümanına göre böyle bir önermenin geçmişte de gelecekte de zorunlu olarak doğru olması gerektiğini bildirmişti. Şimdi eğer böyle bir önerme zorunlu olarak gerçekleşecekse, o zaman bu önermenin bağlı olduğu ve içinde yer aldığı ilk önerme olan “ne...ne” önermesi de zorunlu olarak gerçekleşeceği için, aslında “hem...hem” önermesi yarın zorunlu olarak “ne gerçekleşecek ne de gerçekleşmeyecek”tir. Bu durumda yarın olduğunda olumsuzluk da ortadan kalkacak ve ne öyle ne de böyle olması gerektiği zorunlu olacaktır. Örneğin bir deniz savaşının da yarın ne olması ne de olmaması gerektiği zorunlu olacaktır. Deniz savaşı, işte bu durumu örneklemek ve bu akıl yürütmenin devamı olmak üzere verilmiş ve önceki akıl yürütmelerle bağlantı içinde sunulmuştur.

Tam burada bir kez daha hatırlatılması gereken bir başka şey de Aristoteles’in bu bölümün önceki kısımlarında belirsizliğe, yani olumsuzluğa ait vermiş olduğu tanımdır (18b 8-9). Ona göre belirsizlik “hiçbir şeyin böyle olmaktan çok şöyle olmadığı ya da olamadığı”dır. Bu durumda bir olay eğer belirsizlik, şans, olumsuzluk veya zorunlu olmayışa tabiyse iki seçeneğin ikisi de eşit bir olma veya olmama olasılığına sahiptir. Ancak belirsizlik hiçbir şeyin olmaması, yani iki seçeneğin de gerçekleşmemesi anlamına gelmemekte ya da her iki seçeneğin birden gerçekleşmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü eğer iki seçenek de olmuyorsa veya iki seçenek birden oluyorsa o zaman baştan itibaren belirsizlik olmayacak ve zorunlu olarak ikisi de olmayacak ya da zorunlu olarak ikisi birden olacaktır. İşte bu nedenlerle Aristoteles, “ne...ne” ve “hem...hem” bağlaçlarıyla kurulan önermeleri zorunluluk olarak almış ve bir yandan da bunun saçmalığını açığa çıkarmıştır. Aristoteles’in vermiş olduğu örneklerde “ne...ne” bağlacıyla ve “ya...ya” bağlacıyla kurulan önermelerin yüklemeleri çelişik kavramlardan oluştuğu için bileşenleri de birbiriyle çelişiktir. “Hem...hem” bağlacıyla kurulan önermelerin bileşenlerinin yüklemelerini ise “ak” ve “kara” gibi karşıt kavramlar oluşturmaktadır. Aslında “ak” ve “büyük” de olsa ana sonuç itibarıyla bir şey

değişmemesine rağmen tam buradaki akıl yürütme açısından çok anlamlı olmaktadır. Çünkü bir şeyin “hem ak hem kara” olması o önermeyi çelişik bir hale getirirken, “hem ak hem büyük” olması getirmemektedir. Sonuçta iki seçenek sunan üç farklı ekleme sahip önermeler çelişik bir yapıda ortaya konmuş olmakta ve fakat bunlardan ikisi yıkıcı bir yapıda olup yalnızca zorunluluğu getirirken, yapıcı bir özellikte olan bağdaşmaz seçeneklilik önermesi hem zorunluluğu hem de olumsuzluğu, zamanlara bağlı olarak getirmektedir.

Bu bağlamda eğer indirgemeci bir yaklaşım sürdürülürse, Aristoteles’in mutlak bir determinizmi elemek için farklı yapıda bir determinizmi getirdiği söylenebilir; kaldı ki kendisi de bu bölümün ilerleyen kısımlarında bunu söyleyecektir. Kadercilik (fatalizm) ya da katı bir belirlenmişlik yerine olmuş olan olaylar açısından bir kaçınılmazlığı ya da olumsal oluşun zorunluluğunu ileri sürer gibi görünmektedir. Aristoteles’in tüm bir fiziği, astronomisi ve metafiziğinin de neden-sonuç ilişkileri içinde olduğu hatırlanırsa, böyle bir nedensellik zincirini zaten reddetmesi söz konusu değildir. Ancak insan iradesine de yer açmak ve olayların gelişiminde ılımlı bir belirsizliğe yer vermek onun açısından kaçınılmaz olmuştur. Tabi böyle bir şeyi inşa etmek için de orta durumun yokluğu ve çelişmezlik ilkesini, en azından zamana bağlı durumlar açısından esnetmek zorunda kalmıştır.

Rossi, orta durumun yokluğu yasaının, geleceğe ait bu tip önermelerde çelişkinin iki ucuna da bir doğruluk değeri vermeden olumsuzluğu garanti altına aldığını söylemektedir. Ona göre Leibniz de benzer bir şeyi yapmış ve olumsuzluk ilkesini savunmuştur. Böyle olunca “felsefi refleksiyon ve mantıksal inceleme iç içe geçmiş durumdadır ve birbirleriyle yardımlaşma içindedir” demiştir (Rossi, 2001: 75)

Ancak bu kısım ile ilgili Aristoteles’in bazı önermeler açısından zorunluluğu elemek için geliştirmiş olduğu akıl yürütmesinin, bir yandan da “ya...ya” bağlacına seçenek oluşturabilecek ikili durumları anlatan bağlaçları elemek amacıyla oluşturulduğu söylenebilir. Aristoteles mantığının orta durumun yokluğu veya üçüncü halin olanaksızlığını doğruluk değerleri açısından temele aldığı düşünülürse, bu mümkün görünmektedir. Eğer bir önerme çelişmezlik kuralı gereği doğru ya da yanlış oluyorsa ve orta bir durum yoksa, o zaman bir önerme ya doğru ya da yanlış olacaktır. Buna bağlı ve dönüşebilir olarak da olaylar ya olacak ya da olmayacaktır. Bunların zorunlu ya da olumsal olması bir şey fark ettirmeyecek, yine de “ya olacak ya da olmayacak”tır. Ancak bu ikili bağlacın diğer alternatifleri de var olup, aynı zamanda bu bağdaşmaz seçeneklilik durumunu çürüten bağlaçlar “ne...ne” ve “hem...hem” bağlaçlarıdır. Bu arada “Mantığın Tarihi” bölümünden özellikle Stoacıların bağdaşmaz seçeneklilik eklemiyle böyle durumlardaki öneminden dolayı özellikle ilgilendikleri hatırlanmalıdır. Bu son iki bağlaç bugünün sembolik mantığında

“birlikte değilleme” (ne...ne) ve “tümel evetleme” (hem...hem) eklemi olarak adlandırılmaktadır. Bu iki eklemin iki seçenekli ve dolayısıyla iki değerli (*bivalence*) olma durumunu urten yanı, birlikte değillemenin iki seçeneğin de olamayacağını, tümel evetlemenin ise iki seçeneğin de olabileceğini söylenmesinden kaynaklanmaktadır. Şimdi Aristoteles bu ikisini elemekle aynı zamanda çelişmezlik ve iki değerlilik anlayışını da korumuŐ olmaktadır. Çelişmezlik ilkesinin almış olduğu tek darbe ise geleceğe yönelik olaylarda artık belirliliğin, kesinliğin ve zorunluluğun ortadan kalkması olmuştur ama gelecek gerçekleştiği an bu olumsuzluk da ortadan kalkarak zorunluluk yeniden devreye girmiş olacaktır.

18b 26-33 *“Gerek bütünsel kaplamıyla alınmış tmellerde gerek tekilerde, karşı olan her evetleme ile değillemeden birinin doğru ötekinin yanlış olması zorunluysa, olanlarda hiçbir Şey belirsiz değilse, her Şey zorunluluktan ötürü varsa, oluyorsa, bu ve bunun gibi tutarsız sonuçlara varılıyor. O zaman, ‘böyle yaparsak böyle olacak, böyle yapmazsak böyle olmayacak’ diye düşünmek de uęraŐmak da gerekemeyebilirdi.”*

Aristoteles bu bölümün başında ele almış olduğu tanımını ve iddiasını hatırlatarak Şu ana kadar olan akıl yürütmelerinden çıkardığı sonuçları açıklamaya başlamıştır. Bölümün başından itibaren, tümel ve tekil önermelerde çelişik olanlardan biri zorunlu olarak her zaman doğru diğeri yanlış oluyorsa ve olgular da zorunlu olarak buna uygunsa, bu durumdan olanaksız sonuçların çıkabileceğini göstermiştir. Bu olanaksız sonuçlar zaman söz konusu olduğunda belirlemekte ve gelecek zamanla ilgili söylenen tekil önermeler hatalı ve saçma sonuçlar doğurmaktadır. Az nceki “ne olacak ne de olmayacak” ifadesiyle başlayan karmaşık akıl yürütme hatırlanırsa, böyle önermelerin ilkin belirsiz olmasıyla, ikinci olarak da zorunlu olmasıyla bir saçmalığa düŐülmesi kaçınılmazdır. O halde her türlü önermenin zorunlu olduğu sylenememekte ancak bazıları (geçmiş ve Şimdi) zorunlu olabilmektedir. Böylece geleceğe ait önermelerin ancak belirsiz, yani olumsal olabileceği ve doğruluk değerini gelecekte kazanabileceği, bu durumda da artık zorunlu olacağı kanıtlanmış ve bir yandan da iki değerlilik durumu korunmuŐtur. O halde olmuş ve oluyor olan her olay ve bunlara ait her önerme zorunlu olarak doğrudur ve gelecek gerçekleştiğinde de yine her olay ve onlara ait her önerme yine zorunlu olarak doğru olacak ve aslında doğada Aristotelesçi böyle bir zorunluluktan başka hiçbir Şey olmayacaktır.

Şimdi eğer Aristoteles’in eleştirmiş olduğu, her Şeyin zorunluluktan olduğu düşüncesi ve doğal olarak kadere bağlı olarak meydana geldiği iddiası kabul edilseydi, o zaman geleceğe ait bir takım planlar yapmanın ya da hayaller ve beklentiler içinde olmanın

da gereği kalmayacaktı. Oysa insanlar geleceğine ilişkin bir takım kararlar alarak bunları gerçekleştirmek için eylemlerde bulunmaktadır. Yine eğer böyle bir zorunluluk geçmiş için de söz konusu olsaydı, o zaman da pişmanlık duymanın ya da hayıflanmanın ve üzülmenin gereği olmayacaktı. Oysa insanlar geçmişte aldıkları kararların sonuçlarını değerlendirmekte ve bundan gelecek için sonuçlar çıkararak daha başarılı olmanın yolunu bulmaktadır. Bu durum etik boyutuyla da sonuçlar doğurmakta ve zorunluluğa tabi olmayan insan seçim özgürlüğüne sahip olarak eylemlerde bulunarak sonuçları açısından sorumluluk duymakta ve sorumlu tutulmaktadır. İyi ve kötünün var olabilmesi, böyle bir zorunluluğun ortadan kalkmasına dayanmaktadır. Doğal olaylar açısından bakıldığında ise zorunluluğun bir nedenselliğe dönüşerek aslında neden-sonuç ilişkilerinin oluşturduğu bir kaçınılmazlık olduğu görülmektedir. Bu anlamda doğal olaylar aslında mantıksal anlamda zorunlu olmayan bir belirlenmişlik içindedirler. Elbette bu durumda rastlantı ve şansın doğal olayların oluşumunda fazlasıyla payı vardır.

18b 33-19a 2 *“Birinin bir şeyin on bin yıl sonra olacağını, birinin de olmayacağını söylemesine hiçbir engel yoktur: Öyle ki onlardan hangisinin doğru olacağı o zamandan doğruydu. Ama bu kişilerin çelişik önermeler dile getirmiş olmaları ya da olmamaları da bir şey değiştirmez. Çünkü açık ki, biri evetlese biri değilse de, olgular nasılsa öyledir. Evetlemek ya da değillemekten ötürü öyle olacak ya da öyle olmayacak değildir; herhangi bir zaman yerine, on bin yıl sonra da olacak ya da olmayacak da değildir.”*

Bir öncekinin devamı olan bu pasajda yine geleceğe ait önermelerin zorunlu olamayacağı açıklamasını örneklerle sürdüren Aristoteles, on bin yıl sonrası için birbirinin karşısında olan iki tahmin yapılsa da bir anlamı olmayacağını, çünkü zorunluluk kabul edildiğinde daha o zamandan on bin yıl sonra ne olacağını belli olacağını söylemektedir. Olayların zorunlulukla olması, yine zorunlulukla önceden önermelerden birinin doğru, diğerinin yanlış olacağını da getireceği için, aslında epistemolojik açıdan da bir belirlenmiş ortaya çıkmaktadır. Bilgi alanında, doğru bilgi ve hakikat arayışı aslında boş bir çaba haline dönüşerek mutlak bir pasifizmin doğacağı açıktır. Olacak olan her şeyin, mesela on bin yıl önceden belli ve zorunlu olması, anlama, araştırma ve bilme isteğinin de bir anda anlamsızlaşması sonucunu doğuracak, doğru bilgi zaten zorunlu olarak ya çıkacak ya da çıkmayacaktır. Olgu ile değer arasına böylesine bir yarılma girdiğinde ve olgu alanına hiçbir müdahalenin yapılamadığı durumda, insan da kendisini olguların akışına bırakacak ve mutlak bir kadere teslim olacaktır. Birbirine çelişik durumda verilmiş olan yargıların bir değeri ve etkisi olmayacak olaylar nasıl olması gerekiyorsa öyle olacaktır. Herhangi bir özne

hakkındaki herhangi bir olumlama ya da olumsuzlamanın olaylar üzerinde etkisi olmadığı için, bu durumda temele alınan şey olayların kendisi olacaktır. Yani önermenin ait olduğu gerçeklik tek gerçeklik olacak, buna ait olan doğruluk veya yanlışlık içi boş birer söze dönüşecektir. Doğru da söylene yanlış da söylene olaylar kendine ait yolda devam edecek, doğru söylendi diye doğru veya yanlış söylendi diye yanlış olmayacaktır.

Oldukça karamsar sonuçlara yol açan zorunluluğun kabulü, Aristoteles'e göre böylesine tutarsız ve gerçek durumlarla uyuşmayan bir şeye dönüşecektir. Sonuçta insanın, böyle kör bir zorunluluğun elinde oyuncaktan başka bir şey olması da mümkün görünmemektedir.

19a 2-6 “*Olgular, her zaman ikisinden biri doğru olacak biçimde olsaydı, o olgunun olması zorunlu olurdu, her olmuş olanın her zaman zorunlu olacak şekilde öyle olması zorunlu olurdu; çünkü birinin olacağını doğru olarak söylediği şeyin olmaması olamıyordu, olmuş olan şeyin olacağını söylemek her zaman doğru oluyordu.*”

Bir önceki kısımda zorunluluğun kabulünü olaylarla, olaylara ait önermeler arasındaki ilişkiler açısından değerlendiren Aristoteles, şimdi de aynı durumu çürütmeye başlamıştır. Zorunlu olarak şeylerin olmuş olması, oluyor olması ve olacak olması, aynı zamanda doğru olarak söylenen sözlerin de zorunlu olarak olması anlamına gelecektir. Doğru denilen bir önermenin imlediği olayın olmaması da düşünülemez ve o şey olmak zorunda olacaktır. Az önceki değerlendirmeler burada da geçerli olmakta ve söylenen söz insanlar tarafından doğru kabul edilirse, bunun olmama şansı olmadığından bir boyun eğiş gerçekleşecektir. Bu durumda bir kişinin artık bir önermeye doğru demesi de karşısındaki insanların bu doğruluğu kabul etmesi de gerçek dünyayla arasındaki ilişkiyi neredeyse özdeş hale getireceğinden garip bir durum oluşacaktır. Bu tıpkı kutsal bir kâhinin ağzından çıkan her şeyin olacağına inanılarak hayatın yaşanması gibi bir şeye yol açacaktır.

19a 7-12 “*Bunlar olanaksızsa –nitekim olacak olanların ilkesinin düşünmeye ve uğraşmaya dayanan bir şey olduğunu, genellikle her zaman etkinlik halinde olmayan şeylerde olmanın ya da olmamanın, her ikisinin de oluşacak ya da oluşmayacak şekilde, olmanın ya da olmamanın olanaklı olduğunu görüyoruz.*”

Aristoteles az önce anlatılan zorunluluk durumunun ortaya koyduğu örneklerin olanaksızlığı gösterdikten sonra olayların aslında bir “olanaklılığa” sahip olduğunu vurgulamakta ve böylece belirsizlik durumunu temellendirmek için olanaklılık kipini

oluşturmaktadır. Böylece zorunluluğun karşısına olanaklılık yerleştirilmiş olmaktadır. Bu İbn Sina'nın "imkân" dediği durum olup aslında Aristoteles metafiziğinde bir potansiyeli, kapasiteyi veya gizil gücü anlatmaktadır. Varlığın içinde bir şeyler olabilme durumlarını gösteren bu potansiyeller olayların gelişimine göre açığa çıkmakta ya da çıkmamaktadır. Thomas Aquinas bu konuyla ilgili olarak yeri geldiğinde potansiyeli ele alıp, eğilim adını vererek olanak durumunu açıklayacaktır. Pasajda geçen ilk cümlede bundan bahsedilmekte ve henüz aktüel hale geçmemiş yani etkinlik halinde olmayan şeylerde olma ve olmama olanağı olduğu söylenmektedir. O halde Aristoteles açısından "olanak" iki seçeneğe sahip bir durum olup varlığa aittir ve o varlığın bir şey olma ya da olmama seçeneklerine sahip olmasını imlemektedir. Bunun karşıtı olan "zorunlu" ise seçenek durumunu dışarda bırakmakta ve tek bir şekilde sadece "olma" veya sadece "olmama"yı etkin duruma geçirmeyi imlemektedir. Önceki kısımlarda verilen "ne olacak ne olmayacak" ile "hem ak hem kara" örnekleri ise aslında iki seçeneğe sahip gibi görünen ama ilkinde bu seçenekleri yıkan ve yerine hiçbir şey koymayan bir zorunluluğu, ikincisinde bu seçenekleri birleştiren ve yerine tek bir şeyi getiren başka bir zorunluluğu getirmiştir.

O halde buradan olanağın, varlığa ait belirsiz ve etkin olmayan, üçüncü bir durumu da dışlayan yapıdaki "ya 'olma' ya da 'olmama' eğilimi" olduğu çıkmaktadır. Ayrıca Aristoteles "olacak olanların ilkesinin düşünmeye ve uğraşmaya dayanan bir şey" olduğunu belirtmekle gelecek zamana da bir göndermede bulunmuştur. Demek ki olanak durumu "olacak olanlar" açısından bir açığa çıkmamışlığı ama çıkabilirliği anlatmaktadır. Etkin olmayıştan etkin oluş haline gelme ise gelecekte olacak bir durumdur ve şu anda henüz gerçekleşmemiştir. Bu anlamda örneğin bir şeyin şimdi "hem ak hem kara" olma olanağı varken gelecekte bu karşıt durumlardan biri olabilecektir. Böyle "olma ve olmama" durumlarına sahip olma bir olanak, bir imkân durumunu gösterirken, bu imkânın şimdi, şu an için belirsiz olması ise "olumsallık" durumudur. İslam mantıkçılarının terimleriyle söylenirse bir imkâna sahip olma henüz etkin hale geçmemiş bir olma ya da olmama durumuna sahip olmayı, mümkün olma ise bir imkâna sahip olan bir şeyin o anda belirsiz, zorunlu olmayan, edilgin ve olma ya da olmama durumlarının eşit ölçüde açık olmasıdır. Örneğin birinin terzi olma imkânı varsa o kişinin terzi olabilmesi de mümkün olacaktır. Demek ki imkân bir olma-olmama durumuna sahip olmayı, mümkün ise bu imkânın o anda zorunlu olmamasını, belirsiz olmasını yani olumsuzluğu imlemektedir.

Aristoteles olanak konusundan söz ederken, bunun sadece olmayı değil olmamayı da barındırdığını belirtmektedir. Oysa Türkçede olanak ya da imkân kavramı sadece olmaya ilişkin olarak kullanılmaktadır. Buna göre birinin terzi olma olanağı vardır ama terzi olmama olanağının var olduğu kastedilmemektedir. Olmamayı da içinde barındıran anlamda Türk

dilinde, “olasılık” ya da “ihtimal” kavramı kullanılmaktadır. Böylece birinin terzi olma ya da olmama olasılığından söz edilebilmektedir. Olanak kavramı olmaya ilişkin bir vurguyu ve imlemeyi barındırırken, olasılık kavramı daha çok seçeneklerin var olmasını ve bu durumun derecesini işaret etmektedir. Birinin bir olanağa sahip olması demek, örneğin terzi olma olanağı olması demek, cümledeki imlemeyi sadece “terzi olabilme” şeklindeki olumlu duruma yöneltmektedir. Ancak bu olanağın etkinleşmemesi, yani terzi olamama durumunda da “terzi olma olanağım vardı ama olmadım” veya “olamadım” denmekte, “terzi olmama olanağım vardı ama olmadım” denmemektedir. Dikkat edilirse böyle bir durumda cümlenin imlemesi, “olma”ya ait bir gücün, kişinin kendi seçimlerinden ya da dış koşulların etkisinden dolayı etkin olamamasına yönelmektedir. Ancak “terzi olma olasılığım vardı ama olmadım” veya “olamadım” ya da “terzi olmama olasılığım vardı ama olmadım “ veya “olamadım” diyen birinde cümlenin imlemesi “terzi olma” veya “terzi olmama” gibi bir duruma ve bu duruma ait seçeneğe yönelmiştir. Buna rağmen eğer Türkçede, “bir şey olabilme olanağım vardı ama olamadım” deniyorsa olamama durumunun da bu olma durumuyla bağlantılı olduğu açıktır. Demek ki Türkçede de olanak kavramı aslında hem olmayı hem de olmamayı içinde barındıran ama etkin hale geçtiğinde ya olma ya da olmama durumlarından biriyle görünen kavramdır. O halde Türkçede anlamsal vurgu kaysa da, tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi olanak ve olasılık kavramları birbirinin içine geçmiş kavramlardır. Ancak olanak durumunda bir şeyin sadece olma veya olmama gibi sadece iki olasılığı söz konusudur, çünkü varlığın bundan başka bir seçeneği bulunmamaktadır.

Bu pasajla bağlantılı değinilmesi gereken bir diğer konu da Aristoteles’in olanağı “genellikle her zaman etkin olmayan” şeyler açısından söylemesidir. Yani buradan olanağın, bazen etkin olan durumlar için de söz konusu olabileceği anlaşılmaktadır. Ancak etkin olan bir durumda hala nasıl bir olanak olabilir? Örneğin olanağına ait seçeneklerden birini gerçekleştirip terzi olan birinin hala bu duruma ilişkin bir olanağı var mıdır? Görünen o ki terzi olmuş birinin olanağı, bu durumda artık terzi olmayı sürdürme veya sürdürmeme olasılığıdır. Yani etkin duruma geçmiş bir olanağın, tekrar ortadan kalkma olanağı devam edebilmektedir. Bunun anlamı ise olma veya olmamaya ait olasılıklardan biri etkin hale geçse bile bu, diğerinin bastırılmış bir durumda kaldığı ve dönüşlü bir şekilde birbirinin yerine geçebilecekleridir. Aynı durum terzi olmamış birinin durumunda da geçerli olup bastırılmış olan terzi olma olasılığı aktüel duruma geçebilecektir. O halde olanaklılık durumunun seçeneklerinden biri gerçekleştiğinde diğeri yok olup gitmemekte, hala varlığını bir olanak (ve olasılık) halinde korumaktadır. Aslında bu varlığa ait diyalektik bir hikâyeyi de gözler önüne sermekte, olma ve olmama olanağına ait iki olasılık sürekli birbirinin yerini alan yarışçılar gibi bir önde bir arkada kalarak oluş ve yok oluşu oluşturmaktadırlar.

19a 12-17 *“Bizim için açık olan böyle pek çok şey var; örneğin şu kumaşın kesilmesi olanaklıdır ama, kesilmeyebilecektir; kesilmeden önce yıpranabilecektir. Aynı şekilde, kesilmemesi de olanaklıdır. Kesilmemesi olanaklı olmasaydı daha önce yıpranması da olanaksız olurdu. Öyleyse böyle bir olanağa göre söylenen öteki cinslerde de bu böyledir-. Açık ki her şey zorunluluktan ötürü olmaz da oluşmaz da: kimi şeyler belirsiz biçimde olur, ne evetleme ne değilme daha çok doğrudur; kimi şeylerde ise biri daha çok, daha baskın olur, ama ötekinin olup berikinin olmaması olası değildir.”*

Olanaklı durumunu açıklamış olan Aristoteles, bu pasajda açıklamasını pekiştirmek için örneklendirme yoluna gitmektedir. Bir kumaş örneği vererek “kesilmesi” veya “kesilmemesi”nin olanaklı olduğunu belirtmektedir. Ancak kumaş sadece bu olanağı değil başka olanakları da içinde taşımaktadır, çünkü örneğin kesilmeden önce yıpranabilecektir. Bu anlamda “kesilmeden önce yıpranması” veya “kesilmeden önce yıpranmaması” da olanaklıdır. Bu yüzden Aristoteles, “kesilmemesi olanaklı olmasaydı kesilmeden önce yıpranması da olanaksız olurdu” demektedir. Ancak bu koşullu önerme iki biçimde anlaşılabilir. İlk anlaşılma biçiminde ikinci “olanak” örneği “kesilmeden önce yıpranma veya yıpranmama” olarak kabul edildiği zaman “yıpranma veya yıpranmama”nın tek başına değil, “kesilmeden önce” ifadesine bağlı olarak alındığı görülmektedir. O halde kumaşın yıpranması veya yıpranmaması mutlaka “kesilmeden önce” olmalıdır. Bundan da eğer “kesilmeme” durumu olanaklı olmasaydı “daha önce yıpranması”nın da olanaksız olacağı çıkmaktadır. Bu durum ise herhangi bir olanağa göre söylenmiş her cins veya her şey için geçerlidir.

19a 17-21 *“Açık ki her şey zorunluluktan ötürü olmaz da oluşmaz da: kimi şeyler belirsiz biçimde olur, ne evetleme ne değilme daha çok doğrudur; kimi şeylerde ise biri daha çok doğrudur; kimi şeylerde ise biri daha çok, daha baskın olur, ama ötekinin olup berikinin olmaması olası değildir.”*

Olanaklılığın kanıtlanmasına devam eden Aristoteles bazı şeylerin zorunluluktan oluşmadığını ve belirsiz biçimde olduğunu bildirmektedir. Zorunluluktan olan şeyler şimdiye ve geçmişe ait olanlardı ama geleceğe ait olan şeyler belirsiz yani olması veya olmaması zorunlu olmayan, olumsal şeylerdir. Olumsal olaylarda olma ve olmama durumu eşit olduğu için doğru veya yanlış olma olasılıkları da eşit biçimdedir. Ancak bu tür olaylarda olasılıkları eşit olsa bile birinden biri gerçekleşeceği için olaylardan biri etkin olacak ve ona ait olumlama veya olumsuzlama da doğru olacaktır. Dolayısıyla bu eşitlik ve belirsizlik durumu

sürekli devam etmeyecek, iki seçeneğten biri her zaman baskın gelecek ve ona ait söz doğru olacaktır. Ama bu iki durumdan sadece birinin olup diğerinin olmaması söz konusu değildir. Yani zorunluluğun söz konusu olduğu iki seçeneğin ortadan kalkıp sadece olma veya sadece olmama durumunun olması mümkün değildir.

19a 23-28 *“Olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması bir zorunluluk. Ancak her olanın olması, her olmayanın olmaması zorunlu değil. Çünkü olan her şeyin olduğu zaman zorunluluktan ötürü olması ile saltık olarak zorunluluktan ötürü olması aynı şey değil. Olmayan için de böyle.”*

Artık zorunluluk ve olanaklılık durumlarını belirlemiş olan Aristoteles şimdi zorunluluk ile olanaklılığı uzlaştırmak amacıyla bir takım belirlemeler yapmaktadır. Bunun için öncelikle olanağın bir potansiyel olduğunu ve gerçekleştiğinde zorunluluğa dönüştüğünü söylemişti. Şimdi ikinci bir belirleme yaparak zorunluluğu bölmektedir. Böylece hem olanaklılıkla zorunluluk uzlaşmış olacak hem de katı bir belirlenmişlikten kurtulmuş olunacaktır.

Bu amaçla önce olanın olduğu zaman olmasının veya olmayanın olmadığı zaman olmamasının bir zorunluluk olduğunu hatırlatmaktadır. Bu, şimdiye ve geçmişe ait olayların zorunlu olduğuna dair bir tekrar bilgisidir. Oluyor olan bir şey ile geçmişte zaten olmuş olan bir şeyde sıkı bir nedensellik ilişkisi kurulduğu için bunların değişmesi mümkün olmamakta, sonuçlar zaten ya o an oluyor olduğu ya da zaten geçmişte olduğu için bunlara müdahale edilememektedir. Geçmişte ve şimdide artık bir seçim ve irade, dolayısıyla bir özgürlük bulunmamaktadır. Özgürlüğün ve şansın açık olduğu alan belirlenmişliğin değil, belirlenmemişliğin olduğu alan olan, sadece gelecek boyutudur.

Aristoteles böylece zorunluluğun zamansal boyutunu belirleyerek “olanın olduğu zaman olmasının” ya da “olmayanın olmadığı zaman olmamasının” zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Burada şimdiki zamanın önemi ortaya konmuştur. Çünkü eğer geçmiş olup bitmişse değiştirilememekte, her şey zorunlu biçimde aynı kalmakta ve belirlenmiş olmaktadır. Gelecekse daha belirlenmemiş ve açık bir yapıda olduğundan çeşitli olanakların oluşumuna izin vermektedir. Oluşun ve yok oluşun gerçekleştiği tek an, bu durumda her zaman, “şimdi” olmaktadır. Şimdi ise o anda oluyor olduğu için neden ve sonuçlar zorunlu bir biçimde gerçekleşmektedir. Şimdinin zorunlu oluşunda geçmişin zorunlu olmasının etkisi de göz ardı edilmemelidir. Geçmişteki belirlenmişlikler gelecek üzerinde etkili olarak şimdiyi belirlemektedir. Ancak bu belirleme Aristoteles’te görüldüğü üzere katı bir biçimde değil, çeşitli koşullara ve olanaklara açık bir biçimde, rastlantı ve seçimlerle de olmaktadır.

Ama her olanın olmasının ve her olmayanın olmamasının zorunlu olmadığını söyleyerek vurguyu zamandan olaya doğru çekerek başka bir belirlemede bulunmuştur. Yani belli bir olayın olması ya da olmaması aslında zorunlu değildir. Ama “olma ya da olmama” (orta durumun yokluğu) zorunludur ve olduğu “zaman” olması ya da olmadığı “zaman” olmaması zorunludur. Bir başka deyişle, bir kişi “benim kaderimde doktor olmak varmış” dediği zaman bu doğru bir söz olmayacaktır çünkü onun doktor olması gibi bir zorunluluk yoktur. Burada zorunlu olan şey, o kişinin “doktor olması ya da olmaması” olanaklarından birinin gerçekleşmesi ile bu gerçekleşmenin olduğu “zaman”dır. Yoksa tek tek bu seçenekler ele alındığında “doktor olmak” zorunluğu olmadığı gibi, “doktor olmamak” da zorunlu değildir.

Aristoteles böylece çelişmezlik ilkesinin geçerliliğini bir kez daha belirtmiş olmaktadır. Gelecekteki olaylar açısından da çelişmezlik ilkesi devam etmekte ve tekil olaylar “ya olma ya da olmama” ve tekil önermeler de “ya doğru ya yanlış” dışında bir zorunluluğa sahip olamamaktadır. Ama bir olay ve önerme çelişmesiyle birlikte ele alınmayıp tek başına alındığında çelişki ve zorunluluk ortadan kalkmaktadır. Olayın olduğu “an” ise artık bu çelişki aşılmış ve zorunluluk, ikisinden birinin olması durumundan sadece birinin olması ya da olmaması durumuna yönelmiştir. Bu durum, zorunluluğun başlangıçta “olma ya da olmama” (orta durumun yokluğu) ile ilgili olduğunu, olay gerçekleşmediği ve çelişkinin varlığı devam ettiği için zorunluluğun da çelişkiye ait bir zorunluluk olarak kaldığını göstermektedir. Çelişki aşıldığı anda zorunluluk da çelişkiden, olma ya da olmama durumlarından birine doğru yönelmektedir. Bu durumda aslında baştaki çelişki ortadan kalkmakta ama yeni oluşan bir zorunluluk varlığını sürdürmektedir. Bu durumdan çıkan bir sonuç olarak, olumsuzluk ile çelişkinin ve zorunluluk ile özdeşliğin birbiriyle yakından bağlantılı ikili kavramlar olduğu söylenebilir.

Ancak Aristoteles’in az önce söylemiş olduğu etkinliğe geçmiş, gerçekleşmiş olaylarda da olanaklılığın olabilmesi durumu, zorunlu olarak gerçekleşmiş ve bitmiş olaylarda da yeni bir çelişkinin olabileceğini göstermektedir. Örneğin bir kumaş kesilebilecek ya da kesilmeyecektir. Kesilmeden önce yıpranabilecektir. Doktor olmuş bir kişi tekrar doktor olmayabilecektir. Zorunlu olarak gerçekleşmiş bir durumun çelişmesine dönebilmesi olanağı varlığını hala sürdürmektedir. Bu da “olma ya da olmama” durumlarından birinin gerçekleşmesi halinde bunun zorunlu olduğunu ama bu zorunluluğun mutlak bir zorunluluk olmadığını ortaya koymaktadır. Bu zorunluluk, o olayın “olması” açısından, ya da olmadıysa da o olayın “olmaması” açısından hep, “o an” ve “o şey” için bir zorunluluk olarak kalmaya devam edecektir. Ancak “o an” geçtikten sonra gerçekleşen bu olayın değişmesi olanağı hala sürmektedir. Yani çelişiklerden biri zorunlu olarak olduğunda diğer çelişik seçenek

bastırılmış olarak kalmakta ama çelişki varlığını bir olanak olarak sürdürmektedir. Potansiyele dönüşen bu durumda zorunluluk yine “olma ya da olmama” üzerine yönelmektedir.

Aristoteles bu anlamda zorunluluk kavramını bölerek bir ayırım yapmıştır. Bu pasajın son cümlesi bu durumu ifade eden bir yapıdadır. Ona göre olan her şeyin olduğu zaman zorunluluktan ötürü olması ile mutlak (saltık) olarak veya koşulsuz olarak zorunluluktan ötürü olması aynı şey değildir. Olmayan için de bu durum aynıdır. Demek ki Aristoteles açısından tek bir zorunluluk yoktur. Şimdi burada yapılmış olan ayırım kör bir zorunluluk ile olayların gelişiminin zorlamasıyla oluşan zorunluluğu birbirinden ayırmaktadır. Mutlak bir zorunluluk katı bir önceden belirlenmişliği beraberinde getirip başka hiçbir seçeneğe izin vermezken olayların gelişiminin oluşturduğu zorunluluk önceden belirlenmişliği dışarda bırakmaktadır. Mutlak zorunlulukta aslında iki seçenek de var olmamakta, tek başına “olma” ya da tek başına “olmama” durumu zorunlu biçimde gerçekleşmektedir. Oysa olayın olduğu an olması ya da olmadığı an olmaması halindeki zorunluluk, daha baştan “olma ya da olmama” gibi bir seçeneklilik barındırdığı için özgürlüğe ve şansa da izin vermektedir. Bu durumu aslında bu tezin daha önceki kısımlarında belirtildiği gibi “kaçınılmazlık” olarak adlandırmak mümkündür. Doğa olayları ve insana ait eylemler önceden ucu açık ama olduğu zaman da kaçınılmaz olan oluşumlardır. Kaçınılmazlık mutlak bir zorunluluk olmayıp nedenler zincirinin yol açtığı bir sonuçtur. Kaçınılmazlık belli koşulların gerçekleşmesiyle oluşan bir durumken mutlak zorunluluk koşulsuz bir biçimde ne olursa olsun olabilecek veya olamayacak bir durumu ifade etmektedir. Koşullar, eylemler, seçimler ve birçok başka etkenin birikimi kaçınılmaz sonuçlara yol açarak bir olanağın gerçekleşmesini sağlarken mutlak zorunluluk, her türlü etkiye rağmen, ne olursa olsun olacak ya da ne olursa olsun olmayacak bir durumu imlemektedir. O halde olanaklılık ve zorunluluk Aristoteles açısından potansiyel ve aktüel durumlarının birer yüzünü oluşturmakta ve iç içe, yan yana duran iki kavram, iki durum olarak belirlemektedir. Gerçekleşecek her durum olanaklıyken gerçekleştiğinde bir zorunluluğa dönüşmektedir. Bir başka deyişle potansiyel her durum bir olanak halini, aktüel her durum bir zorunluluğu ve gerçekleşmişliği göstermektedir.

19a 28-34 “Çelişme konusunda da uslamlama aynı: Her şeyin olması ya da olmaması, olacak olması ya da olacak olmaması zorunlu. İkisinden birinin ayrı ayrı söylenmesi zorunlu değil. Dediğim, sözgeleşi ‘yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı’ zorunlu, ama yarın bir deniz savaşının olması da zorunlu değil, olamaması da.”

Az önce bu tez tarafından erken olarak tespit edilmiş olan çelişme konusunu Aristoteles şimdi gündeme getirerek, olayların zorunluluğu ile bağlantısını kurmuştur. Çelişik durumlar olan “olma ya da olmama” bir zorunluluğa işaret etmektedir. Bu anlamda her şeyin olması ya da olmaması veya olacak olması ya da olmayacak olması, çelişik çiftlerden birinin gerçekleşmesi veya gerçekleşecek olması anlamında bir zorunluluktur. Ancak daha önce belirtildiği gibi çelişik seçenekler tek tek ele alındığında bir zorunluluk doğmamaktadır. Örneğin sadece yarın yağmurun yağacağını söylemek bir zorunluluğu taşımamaktadır çünkü yağmayabilir. Yine örneğin “yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı” zorunludur çünkü “ya olacaktır ya da olmayacaktır”. Burada çelişkili iki durum hala gerçekleşmemiş ve zorunlu olarak birinden biri gerçekleşecek bir olanağı içinde barındırmaktadır. Oysa ayrı ayrı alındığı zaman bu zorunluluk ortadan kalkmaktadır çünkü “yarın bir deniz savaşı olacak” önermesi zorunlu olarak söylenememekte ve aynı durum “yarın bir deniz savaşı olmayacak” önermesi için de geçerli olmaktadır.

19a 34-19b1 *“Öyleyse, sözlerin doğru oluşu olgularınkiyle aynı ise, açık ki böyle olan her şeyin belirsizce karşıtlarını kabul edecek biçimde olması, çelişmenin de böyle olması zorunlu. Bu sonuç her zaman olmayan şeylerle her zaman olmaması olmayan şeylerde çıkıyor. Çünkü bunlarda çelişmenin yanlarından birisinin doğru ya da yanlış olması zorunluluk ama, kesinlikle şunun ya da bunun olması değil, ikisinden herhangi birinin olması; ikisinden birinin daha çok değil; önceden de kesinlikle doğru ya da yanlış olmayacaktır.”*

Aristoteles daha önceki belirlemelerinden yola çıkarak doğru önermelerle olgular arasında bir uygunluk olduğu için önermelerdeki belirsizliğin, yani olumsuzluğun karşıtlarını kabul edecek biçimde olması gerektiği söylemekte ve çelişmenin de böyle olması gerektiğini belirtmektedir. Bu konu az önce açıklanmış ve potansiyel durumdayken şeylerde çelişik durumda olan “olma” ya da “olmama” olanağının bulunduğu belirtilmişti. O halde tekrar etmek gerekirse olanak halindeki olaylarda olumsuzluk durumu vardır ve çelişik eğilimler belirsizce bir arada bulunmaktadır. Bu durumda “Bir doktor olacağım ya da olmayacağım” önermesi çelişki içermekte ve “olması ya da olmaması” zorunlu olmakta ama olumsuzluk içinde olup şu anda belirsiz olduğundan sadece “olması” ya da sadece “olmaması” zorunlu olmamaktadır. Bu nedenle böyle bir önerme şu anda doğru ya da yanlış olamamakta, ancak olay gerçekleştiğinde zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlış olabilmektedir.

Böyle bir çelişme olanağının bir olayda olumsuz bir potansiyel olarak bulunması, her zaman “olmayan şeyler” ile her zaman “olmaması olmayan şeyler” arasında olmaktadır. Çelişkinin “olma” ile “olmama” geriliminden doğduğu söylenmişti ve burada da Aristoteles’in

vurgulamış olduğu budur. “Olmayan şeyler” ile “olmaması olmayan şeyler” çelişkisi, aslında “olma” ile “olmama” arasındaki temel bir çelişkiyi göstermektedir. Ancak Aristoteles’in özellikle her iki olanak durumunu da “olmama”yı referans alarak açıklaması, belirsizliğin, şansın, olumsuzluğun bir özelliğidir. Çünkü olanak halinde bulunan “olma” ve “olmama” durumunun ikisi de aslında etkin halde olmadıkları için henüz “olmama” durumundadırlar. Ancak bu potansiyel durumdaki “olma” ve “olmama” eğiliminin, yine her ikisinin de “olma” seçenekleri açıktır. Bu durumda olanak halindeki bir “olmaması olmama” aslında bir “olabilme” eğilimiyken, potansiyel haldeki bir “olmama” durumu ise aslında bir “olamayabilme” eğilimidir.

Çelişkinin iki tarafının “her zaman” “olmama” ile “olmaması olmama” arasında olması ise çelişik olayların ve çelişik önermelerin bir özelliğidir. Daha önce anlatıldığı gibi çelişik tekil önermelerde özne ve yüklem aynı olması koşuluyla önermenin birinin olumlanması, diğerinin olumsuzlanmasıyla oluşmaktaydı. Örneğin “Ali öğrenci olacak” önermesi ile “Ali öğrenci olmayacak” önermesi birlikte her zaman bir çelişik barındırmaktadır ama bu halleriyle değil, çünkü ayrı ayrı söylenmişlerdir. Tek başına söylenen bu tür olumlama ya da olumsuzlamalar bir zorunluluk içermemektedir. Oysa “Ali öğrenci olacak ya da olmayacak” önermesi tam olarak bir çelişik içermekte, yani olabilecek tüm olanakları içinde barındırmakta ve zorunlu olmaktadır. O halde çelişik olaylar ve önermeler “olma” durumuna ait tüm olanakları tam olarak içinde barındıran ve yine bunu tam olarak ifade eden olaylar ve önermelerdir. Örneğin tümel bir önermede “Her insan aktır” ve “Her insan ak değildir” önerme çifti, “Tümü aktır” ve “Bazısı ak değildir” ifadesiyle yüklem açısından tüm evren içindeki “ak” ve “ak olmayan” toplam durumu işaret etmiş, özne açısından da “tümü” ve “bazısı” diyerek yine tüm evren içinde oluşan bu çelişik durumu göstermiştir. Demek ki çelişik nicelik olarak, temelde bütünlü parça arasındaki uyumsuzluğa işaret eden bir karşı olma durumudur.

Tekil önermelerde çelişik durumu biraz daha farklı olup aynı öznenin aynı yüklemle aynı açıdan olumlanması ve olumsuzlanması durumunda oluşmaktadır. Bunun gerekçesi, evrenin “tümü”nün tek elemandan oluşması (örneğin “Ali”den) ve yine bu evrene ait olan parçanın da, yani “bazısı”nın da tek elemandan (yine “Ali”den) oluşmasıdır. Bu durumda aynı tek şeyin aynı tek şeyle karşı olması sadece bir çelişik durumu yaratmakta ama bir karşıtlık durumu oluşturamamaktadır. Zaten karşıtlık “olma” ya da “var olma” ile ilgili olamamakta, sadece varlığa ait nitelikler açısından söz konusu olabilmektedir. Bunun istisnası, birden fazla üyesi olan varlıklara herhangi bir yüklem tümel olarak yüklenmesi ve yüklenmemesi durumunda çıkmaktaydı. O halde tekil önermelerin çelişkiligi bir şeyin “olma” ve “olmama” durumuyla oluşmaktadır.

Şimdi bu durumda çelişmenin bir yanının doğru bir yanının da yanlış olması bir zorunluluk oluşturmaktadır. Çünkü bir şeyin olması ya da olmaması en temel ve kesin bir durumu bildirmektedir. Varlık, bu iki durumun dışında ya da arasında bir seçeneği barındırmamaktadır. Böyle olunca önermelerden biri zorunlu olarak doğru olunca diğeri de zorunlu olarak yanlış olmaktadır. Ama bu zorunluluk geleceğe ait önermelerde ikisinden birinin doğru, diğeri yanlış olacağına ait bir zorunluluktur ve gerçekleşmeden önce bir kesinlik taşımamaktadır. Kesin olması için hangi önermenin doğru hangi önermenin yanlış olduğunun da belirlenmiş olması gerekmektedir. Olay gerçekleştiği anda zorunlu iki seçenekten biri de kesinlik kazanmış olacak ve çelişki durumuna ait olan zorunluluk, olanak halindeki seçeneklerden sadece birine doğru akarak, tek başına olanaklı ve olumsal olanı zorunlu ve kesin hale dönüştürecektir. Ancak bu tezin yorumuna göre diğer seçenek bu durumda baskılanacak ama olanaklı ve olumsal durumunu, yine kendi çelişkiyle birlikte sürdürecektir.

Aslında Aristoteles'in Herakleitos'tan almış olduğu etki burada açık bir şekilde görülebilmektedir. Oluşu sağlayan şeyin karşıt durumda olanların çelişkisi ve savaşı olduğu anlayışı, Aristotelesçi düşüncede de varlığını sürdürmektedir. Ancak bu, elbette özdeşliğe de bir zarar vermeden olduğu için, bu konuda Herakleitos'tan ayrılmıştır. Gerçi Herakleitos'ta da çelişkinin bir ucu baskın geldiğinde geçici bir durağanlık dönemi yaşanmakta ve bu da Aristotelesçi özdeşliğe uygun düşmektedir. Çünkü çelişkinin diğer ucu baskılandığı için etkin olan kısım kendisi olarak kalmayı başardığı sürece kendisiyle de özdeş olmaktadır. Ancak Aristoteles'te asıl olan özdeşlik olup hep etkin, aktüel durumdadır. Çelişki ise altta her zaman bir olanak, bir potansiyel olarak kalmaya devam etmektedir.

19b 1-4 “Öyleyse açık ki, karşı olan her evetleme ile değilmeden birinin doğru ötekinin yanlış olması bir zorunluluk değil. Çünkü olmak ya da olmamak olanağına sahip oldukları için olmayanlar konusunda olanlar konusunda olduğu gibi değil ama, söylediğimiz gibi.”

Aristoteles sonuç olarak her olumlama ile olumsuzlamadan birinin doğru ötekinin yanlış olmasının zorunlu olmadığını belirterek konuyu toparlamıştır. Doğru veya yanlış olmanın zorunlu olmayışı, bu tür geleceğe ait çelişik tekil önerme çiftleri açısından geçerlidir. Ama bu tür önermelerde çelişik çiftin birinin zorunlu olarak doğru, diğeri zorunlu olarak yanlış olacağı ama o an için bunun daha belirsiz olduğu, yani kesin olmadığı unutulmamalıdır. Bunlardan biri olanağını gerçekleştirip gelecekte etkin hale geldiğinde ancak belirli, yani kesin olarak doğru olabilecektir. Yine bu anlamda çelişki olmadan tek ve

ayrı alınan geleceğe ait bir önerme, ne zorunlu ne de kesin bir doğru ya da yanlış değeri alabilecektir. Aristoteles bu durumun olma ya da olmama olanağına sahip olan olumsal durumdaki önermeler için söz konusu olduğunu ama böyle olmayan yani geçmişe ve şimdiye ait önermeler için geçerli olmadığını söylemiştir.

Sonuçta Aristoteles geleceğe ait önermelerde önceden bir zorunlu ya da olanaksız doğru veya yanlış durumunun olması halinde, örneğin zorunlu olarak doğru olan bir önermeye ait bir olayın zorunlu olarak gerçekleşmesi durumunda, doğru olması olanaksız olan bir önermeye ait bir olayın da gerçekleşmemesi gerekecekti. Bu durum sağduyuya aykırı olduğu gibi insan özgürlüğü, iradesi ve seçimini de ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle geleceğe ait önermeler Aristoteles'in çözümüne göre belirsizlik içindedirler ve doğru veya yanlış olma olanağını eşit biçimde taşımaktadırlar. Belirsizlik yani olumsallık düşüncesi daha sonraki mantıkçıların doğru ve yanlışın yanı sıra üçüncü bir değer olarak belirsizi almalarına da yol açmıştır. Böylece Aristoteles'in çözümünün bir parçasını da iki değerliliğin esnetilmesi oluşturmuştur.

Öte yandan vurgulanması gereken bir başka konu ise Aristoteles'in bu bölümde doğrudan önermelere ait kipsel durumları ele almadığı ve bunu ilerleyen bölümlere bıraktığıdır. Önermeleri bir bütün olarak kipine göre karşı çiftler halinde ele alıp değerlendirdiği bölümler özellikle 12. ve 13. bölümlerdir. Bilindiği üzere bu tez ise 10. bölümün belli bir yerine kadar gelerek tamamlamadan bırakacağı için kipli önermeler incelenmemiş olacaktır. Şu halde bu çalışmanın sınırları içinde kiple ilgili her üç filozofun da soruşturduğu konunun önermeden öte yüklemle ilgili kipsel durum olduğu iyi bilinmelidir. İbn Sina buna yüklem maddesi adını vererek değerlendirmelerini yapmış, Aristoteles ise bu bölümde, kipliğine göre önerme çiftlerini değerlendirmek amacıyla en temel yüklem olan "olma" durumunu kipine göre soruşturmuştur. Deniz savaşı örneği üzerinden bu soruşturmayı yapan Aristoteles, "olma" ya da "olmama"ya ait en temel kipleri de böylece açığa çıkarmıştır. Ancak bu bölümde önerme çiftlerinin kiplerine göre oluşturulması ve doğruluk değerlerinin belirlenmesi yapılmamıştır. İleriki bölümlere bir nevi hazırlık yapılarak varlıkla ilgili olan kipsel durumun açığa çıkarılması gerçekleştirilmiştir. Durum böyle olunca zorunlu, olanaklı, olumsal ve olanaksız durumlar veya kipler açısından karşı önerme çiftleri belirlenebilir olmuştur.

1.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, BİRİNCİ MAKALE, ONUNCU FASIL:

“ÇELİŞKİ DURUMU; BELİRLİ VE BELİRSİZ DOĞRULUK VE YANLIŞLIK KISIMLARINDA ÇELİŞKİ SINIFLARININ MERTEBELERİ” (18a 28-19b 4)

Bu fasıl yedi paragraf halinde yer almıştır. İbn Sina çelişki konusunu merkeze alarak önermelerin yüklem maddesiyle (kip) de bağlantılı doğruluğa ilişkin belirlemeler yapmakta ve Aristoteles'in metnini, daha önce açıklamış olduğu düşünceleriyle birlikte yorumlamaktadır.

(77) İbn Sina bir önceki fasılla bu fasıl arasında bağlantı kurmak için bir tekrarla başlamıştır. Çarpık önermeler konusuna, öznenin tümel oluşuyla önermenin tümel oluşu arasındaki farkı açıklamak için girdiğini hatırlatmaktadır. Bu konu içinde buna bağlı olarak, niceliği belirsiz önermelerin tümel değil tikel yapıda olduğunun ve tikel önermelerin de alt karşıt olduğunun ve olanaklı maddede birlikte doğru olup birlikte yanlış olamadıklarının belirlendiğini söylemektedir. Daha sonra niceliğin yüklem açısından da var olduğunu ve bununla oluşan önerme türleri ile doğruluk değerlerinin belirlendiğini hatırlatmıştır.

(78) Bu tekrardan sonra asıl konuya yönelen Filozof, olumlama ve olumsuzlamayla ilgili olarak asıl ele alınması gereken şeyin çelişki olduğunu belirtmektedir. Öncelikle çelişkinin tanımını yaparak önermenin herhangi bir maddesinden (yüklemin kipinden veya önermenin kipinden) dolayı değil, formundan dolayı iki önermeden birinin zorunlu olarak doğru diğerinin zorunlu olarak yanlış olmasını çelişki olarak adlandırmaktadır (2006: 61). Böylece İbn Sina'da formun, önermenin olumlu veya olumsuzluğu (niteliği) olduğu, maddenin ise, yükleme veya önermeye ait kipsel durum olduğu belirginleşmektedir.

Daha sonra çelişkinin oluşma koşullarını açıklamaya geçerek, hem niceliği aynı olan iki önerme arasında hem de iki tümel ya da iki tikel önerme arasında çelişkinin olmayacağını bildirmektedir. Çünkü iki tümel önerme bazen birlikte yanlış, iki tikel önerme de bazen birlikte doğru olabilmektedir. Oysa çelişki doğası gereği olumlu ve olumsuz arasında olmakta ve bu da birinin doğru diğerinin yanlış olmasını gerektirmektedir. Öyleyse birinin olumlu diğerinin olumsuz olması tam bir çelişki için yetmemekte ayrıca niceliklerinin de farklı olması gerekmektedir.

Öznesi tekil (şahsi) olan önermelerde ise özne belirgin olduğu için sadece olumlu ve olumsuzda farklılaşmak, iki önerme arasında bir çelişkinin oluşması için yeterlidir. İbn Sina böylece tümel ve tikel önermelerde özne belirsiz olduğu için öznenin de farklılaşması yoluyla bir belirginleşme doğması sonucunda çelişkinin koşullarından birinin yerine gelebileceğini söylemektedir. Tümel ve tikel önermelerde yüklem zaten olumlu ve olumsuz

olarak farklılaştığı için, ayrıca öznenin de farklılaşması gerekmektedir. Tekil önermelerde ise zaten belirgin olan öznenin yüklemine farklılaşması, çelişki için yeterli koşul olmaktadır.

Niceliği belirsiz olan önermelerde ise İbn Sina, bunların daha önce anlatıldığı gibi iki tikel anlamında olduklarını hatırlatmakta ve dolayısıyla aralarında bir çelişki olamayacağını belirtmektedir. Bu durumda çelişki sadece tekil önermeler ve nicelikli önermeler arasında olabilmektedir. Nicelikli önermelerde ise çelişki sadece tümel ve tikel önerme arasında olabilir.

Tikel olumsuz önermeler “hepsi değil” ya da “bazısı değil” ifadelerinin ikisiyle de kurulabilirler ve her ikisi de tikel bir anlam taşımakta, çelişki de tümel olumlu “bütün ... dır” ifadesiyle oluşmaktadır. Öte yandan tümel olumsuz “hiçbiri değildir” ifadesiyle, tikel olumlu “bazısı ... dır” ifadesi birbiriyle çelişkiyi oluşturmaktadır.

Yüklemine kipine göre de bir değerlendirme yapan düşünürün göre tümel olumlu önerme zorunlu maddede doğru, olanaklı ve olanaksız maddede yanlış olmaktadır. Elbette bu önermenin çelişki olan tikel olumsuz önerme de zorunlu maddede yanlış, olanaklı ve olanaksız maddede doğru olmaktadır.

Nicelikli önermelerde çelişkiyi aydınlatmaya devam ederek her çelişkide çelişkinin bir yanındaki önermenin tümel bir niceleyiciye sahip olması gerektiğini ve bu önermenin ya doğru ya da yanlış olacağını söylemektedir. Tekil önermeler de doğruluk konusunda bu kurala uymaktadır. Ancak nicelikli ve tekil önermeler dışındakiler böyle bir çelişki durumuna sahip olamamaktadırlar.

Belirsiz önermelerde çelişkinin neden olmadığını bir örnek üzerinden açıklamıştır. “İnsan güzeldir” ve “İnsan güzel değildir” gibi iki belirsiz önerme çelişki gibi görünmelerine rağmen çelişki değildir. Çünkü öncelikle özne açısından zaman belirsizdir. İnsanın ne zaman güzel ve ne zaman güzel değil olduğu belli olmadığı ve farklı zamanlarda güzel ve güzel olmayan olabileceği için zorunlu bir aynı anda olma durumu çıkarılmamaktadır. Bir başka deyişle mutlak bir güzellik mi, yoksa süreli bir güzellik mi olduğu belli olmamaktadır. İkinci olarak da aynı özneye ilişkin belirginleşen bir olumlama ve olumsuzlama yani nicelik bulunmamaktadır. Dolayısıyla öznenin tümel mi, tikel mi alındığı belli olmamaktadır. Böyle belirsiz ifadelerde imleme tikel ağırlıklı olduğu için, yine iki tikel arasında bir çelişki oluşmamaktadır.

(79) Ayrıca belirsiz önerme “Bütün insanlar güzeldir” ve “Bütün insanlar güzel değildir” şeklinde ikisi de tümel alınarak çelişki oluşuyor gibi bir izlenime de kapılmamak gerekir, çünkü olumsuz önerme aslında tikel bir önerme anlamını imlemektedir. Şiirde

niceliği belirsiz olarak öznenin kullanılmasını da bir sanat tarzı olarak gören İbn Sina, aslında bunun tümel olarak alınmış olduğunu belirtmektedir. Yine belirsiz önermelerin gündelik dilde tekil bir insan için de kullanılmadığını ancak farklı tekil insanlar çokluğu için kullanılabileceğini bildirmektedir.

(80) Bu paragrafta olabilecek bir itirazı değerlendirmeye alan İbn Sina, bir olumlamanın iki farklı olumsuzlaması olabileceği iddiasının doğru olmadığını açıklamıştır. Çünkü çelişkili önermelerde özne ve yüklem aynı olması gerekmekte ve böyle olunca da bir olumlamanın ancak yine bir olumsuzlaması olabilmektedir. Örneğin “Bütün insanlar canlıdır” gibi bir önermenin sadece, “Bazı insanlar canlı değildir” ya da aynı anlamda olan “Bütün insanlar canlı değildir” gibi tek bir çelişik olumsuzlaması olmaktadır. Özne veya yüklem iki anlamı imlemesi durumunda zaten olumlama tek değil iki olmakta ve doğal olarak olumsuzlama da iki olmaktadır. Örneğin hem ata hem de insana “elbise” adı verilmişse ve “elbise” aktır denirse, bunun anlamı “at aktır” ve “insan aktır” olarak iki şekilde belirmektedir. İbn Sina’nın bu örnek bağlamında Aristoteles metnini takip ettiği, ona göre bir yorumlama yaptığı görülmektedir. Ancak Aristoteles bu konuyu 8. bölümde ele almış, İbn Sina ise 9. bölümle birlikte ele alıp değerlendirmiştir.

(81) Çelişik önermeleri açıklamaya yeniden dönen İbn Sina, niceliği belirli olan çelişik önermelerde zamanın önemi olmadığını, şimdi, geçmiş ve gelecek zaman açısından doğru veya yanlış değerinin zorunlu olarak belirli olacağını söylemektedir. Bunun nedeni önermenin kendisinin ve şeyin doğasının doğru veya yanlışlığı belirginleştirmesidir. İbn Sina aynı şeyin şimdiye ve geçmişe ait önermeler açısından da geçerli olduğunu söylemektedir. Çünkü olmuş olan olaylar yükleme eklenerek öznenin doğasını da etkilemektedir. Ancak geleceğe yönelik tekil önermelerde durum böyle değildir, çünkü doğruluk ve yanlışlık henüz belirginleşmiş değildir.

Eğer doğru veya yanlış olduğu şimdi belirginleşmiş olsaydı, bu belirginleşmeyi sağlayan bir nedenin varlığı gerekirdi; oysa bu neden daha var olmamıştır. Eğer belirgin olsaydı önerme zorunlu olurdu ve geleceğe ait olaylar da zorunlu olarak ya var olurdu ya da var olmazdı. Yani doğru olan her önermenin imlediği varlığın da olması ya da olmaması zorunlu olurdu. Bu durumda var olma ve var olmama doğru ve yanlışla bağlı bir durum olarak çıkmaktadır. İbn Sina bu durumda şeylerin olmasının veya olmamasının tesadüfe bağlı olmadan zorunlu biçimde gerçekleşeceğini ve bu düşünceye katılmadığını bildirmektedir.

Bu akıl yürütmedeki hatanın, doğru ya da yanlış olumlama veya olumsuzlamaların şeyler olmadan önce belirgin olmasıyla, doğru ya da yanlış denilen önermeye bağlı olarak olayın zorunlu olarak gerçekleşmesinde olduğunu söylemektedir. Şimdi bir önermenin

doğruluğu olay olmadan önce belirginleşirse o olayın olması da zorunlu olacaktır. Oysa geleceğe ait önermelerde durum böyle değildir ancak olay olunca önermenin doğruluğu belirginleşmektedir. Yani olaylar önermelerin doğruluğunu belirlemektedir, yoksa önermeler olayların gerçekleşmesini değil. O halde zorunluluk önermelerde değil, olaylarda bulunmaktadır ve bu olaya ilişkin herhangi bir söz söylenirse de şeylerde bulunmaya devam etmektedir.

(82) İbn Sina doğru veya yanlıştan biri önceden belirginleştiği zaman olanaksız bir durumun ortaya çıkacağını belirterek bunu açıklamayı sonraya bırakmaktadır. Ondan önce doğru veya yanlışın belirsiz olduğu üç olası durumu değerlendirmeye almıştır (2006: 66). Buna göre ilk olarak her ikisi de doğru olabilir, ikinci olarak her ikisi de yanlış olabilir ve üçüncü olarak biri doğru diğeri yanlış olabilir ama şu anda zorunlu ve belli değildir. Şimdi İbn Sina her ne kadar belirtmese de bu açıklamalarından, “olma” ya da “olmama” şeklinde sadece iki seçeneğin önceden var olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sina'ya göre birinci durum, yani her ikisinin de baştan doğru olması olanaksızdır. Çünkü bu kez de her birinin karşısında olan çelişik önerme yanlış olurdu ve sonuçta ikisi de yanlış olurdu. Bu durum olanaksızdır, çünkü iki önerme de doğru ve iki önerme de yanlış olacaktır. Oysa doğruluk varlıkla örtüşmek olduğundan iki önerme de doğru olursa iki çelişik önerme de varlıkla örtüşmüş olacaktır. Böylece Zeyd, hem ak hem de kara olacaktır.

İkinci durum da birinci durumun aynısıdır, çünkü ikisi birden yanlış olursa çelişiklerin ikisi birden doğru olacak ve yine olanaksız olan sonuç oluşacaktır. Her iki durumda da birbirinin çeliştiği olan şeyler doğru olduğu için zorunlu da olacak ve evrende tesadüfe bağlı hiçbir şey kalmayacaktır.

O halde, önermelerin önceden birlikte doğru, birlikte yanlış veya biri doğru diğeri yanlış olmasının zorunlu olması tesadüfü ortadan kaldırarak, her şeyi zorunlu kılmaktadır. İbn Sina böyle bir zorunluluğun bulunmadığını ve tesadüfün var olduğunu çünkü az önceki üç zorunlu seçeneğin olanaksız olduğunu kanıtladığını söylemektedir. Yani ona göre zorunlu olanın olanaksız olduğu açığa çıkarılmıştır. Zaten eğer tesadüf varsa zorunluluk yoktur. Tesadüfün olduğu açıktır çünkü öncelikle böyle şeyler olmaktadır ve şeylerde de önceden olma veya olmama durumları eşit olarak bulunmaktadır. Diğer türlü insanlar planlar yapmazlar, beklentilere girmezler doğru önermelerin nasıl olsa gerçekleşeceğini düşünerek olması gereken şeyin olmasını beklerlerdi. Fakat insan aklı tam tersine olacak şeylere karşı bir hazırlık yapmaktadır. Üstelik bu durum sadece insan seçimlerine ve iradesine bağlı eylemlerde değil doğal olaylarda da söz konusudur. Örneğin bir ahşabın yanarak yok olması kadar, eskiyerek yok olması da aynı derecede olanaklıdır (2006: 67).

(83) İbn Sina bu paragrafta yine isim vermeden bir yorumcuya (*şarih*) atıfta bulunmuş ve bu yorumcunun, Aristoteles'in önce zorunluluğun olamayacağını gösterdiğini, sonra da olanaklılığı kanıtladığını söylediğini belirtmiş ve bu yorumun (*şerh*) yanlış olduğunu düşünmüştür. İbn Sina'ya göre zaten mantığın ilgileneceği gerekenler bunlar değildir, çünkü mantık sadece doğru veya yanlış olma durumlarıyla ilgilenmekte, diğer konular ise metafiziğe düşmektedir. Dolayısıyla zorunlu, olanaklı gibi kavramların kanıtlanmasının mantık alanında değil, metafizik alanında olacağını düşünmektedir. Oysa bu tezin yorumunda görüldüğü üzere, Aristoteles mantık ile felsefenin iç içe olması nedeniyle, geleceğe ait önermelerde olanaklı bir durumun olduğunu ve zorunluluğun olmadığını bu bağlamda ele almış ve kanıtlamıştır. Zorunluluk ancak çelişkili durumların sadece olma veya olmama şeklinde iki seçenek halinde var olmasıyla söz konusu olabilmektedir. Öte yandan eğer doğru veya yanlış sözler düşünceyi ve olguyu imliyorsa, mantığın varlık alanından kopması da mümkün görünmemektedir, çünkü bu sorunlar sadece metafiziğin ya da fiziğin konusu değildir. Ancak İbn Sina, mantığı saf formel bir disiplin olarak görmüşse ona hak vermek gerekecektir. Çünkü bu durumda mantık felsefesi sorunları, mantığın biçimsel yanının dışında, felsefe alanında ele alınması gereken konular olacaktır.

İbn Sina konunun devamında, zorunluluğun değil, var olma ya da var olmamanın bazı şeyler açısından olanaklı olduğunu söylemiştir. Olan olaylar açısından bir zorunluluk gerçekleşmiştir, çünkü örneğin "Zeyd zorunlu olarak yürüyendir" önermesi ile "Zeyd yürüyen olduğu sürece zorunlu olarak yürüyendir" önermesi aynı değildir. Birinci önerme mutlak bir zorunluluğu getirirken, ikinci önerme gerçekleşmiş ve şimdi gerçekleşen bir olayın olmasının zorunluluğunu getirmektedir. Bu anlamda "Zeyd var olur" sözü değil, "Zeyd var olduğu sürece var olur" sözü zorunlu olmaktadır ve aynı durum bu önermenin olumsuzu için de geçerlidir. Bundan bir sonuç çıkaran İbn Sina, bu tür önermelerde doğruluğun zorunlulukla değil, bir olanakla belirlendiğini ama bazı şeylerin doğru olmasının olasılığının daha yüksek olabileceğini belirtmiştir.

1.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP I, DERS XIII-XIV-XV

(18a 28-19b 4)

Thomas Aquinas zor ve farklı bir bölüm olan 9. bölümü üç ders halinde ve geniş bir biçimde ele almıştır. Geleceğe ilişkin tekil önerme çiftlerinin zorunluluğu, olanaklılığı, doğruluğu ve yanlışlığı gibi konuların işlendiği bu bölüm oldukça yoğun ve felsefi arka planı

fazlasıyla zengin olan konular içermektedir. XIII., XIV. ve XV. derslerde ele alınan bu konular derinlemesine ve ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmaktadır.

1.3.1. Kitap I, Ders XIII:

“Geleceğe Ait Olumsal Maddedeki Olaylara İlişkin Karşı Durumdaki Tekil İddiaların (Önermelerin) Doğruluğu ve Yanlılığı” (18a 28-18b 26)

Thomas Aquinas bu dersin başlangıcında Aristoteles'in şimdiye dek önermelerin karşı olma biçimlerini ele aldığını ve bunları da doğruluk ve yanlılıklarına göre bölümlendiğini hatırlatmaktadır. Şimdi ise önermelerle ilgili bu belirlemiş olduğu ayrımların tüm önermeler için geçerli olup olmadığını araştırmaktadır. Bu amaçla doğruluk ve yanlılığına göre bölümlenmiş önermelerde bir benzemezlik veya farklılık olduğunu düşünerek bu konuyu araştırmaya geçmektedir.

Bu benzemezlik durumunun kanıtlanması için önce Aristoteles'in önermeleri üçe ayırdığı hatırlanmalıdır. Birincisi, önermelerin birliğiyle ilgili olup basit ve bileşik (eklemli) önerme ayrımına yol açmaktaydı. İkincisi, nitelikle ilgili olup olumlu ve olumsuz önerme ayrımına yol açmaktaydı. Üçüncüsü ise nicelikle ilgili olup tümel, tikel, belirsiz ve tekil önerme ayrımına yol açmaktaydı.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu bölümde zamanla ilgili dördüncü bir önerme ayrımına gittiğini belirtmiştir. Bazı önermeler şimdiyle, bazıları geçmişle ve bazıları da gelecekle ilgilidir. Aristoteles zaten eylemlerin zamanı da vurguladığını söylemiş ve vurgulanan zaman da şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman olarak belirlenmişti.

Thomas Aquinas burada önermelerle ilgili olarak beşinci bir ayırım önererek, bunun da maddeyle (kip) ilgili olabileceğini söylemiştir (1962: 102). Bu ayırım yüklem özneye ilişkisine göre yapılır. Eğer yüklem öznede kendi başına (*per se*) varsa buna “zorunlu madde” veya “doğal madde” önermesi denir. “İnsan bir hayvandır” veya “İnsan gülendir” önermeleri zorunlu maddedeki önermelere birer örnektir. Eğer yüklem kendi başına öznede bulunmuyorsa, öznenin kavramının dışında bir şeye o zaman buna “olanaksız madde” veya “uzak madde” önermesi denir ve “İnsan bir eşektir” önermesi olanaksız madde önermesine bir örnek oluşturur. Eğer yüklem özneye ilişkisinde zorunluluk ve olanaksızlık arasında orta bir noktadaysa, yani ne öznenin dışındaysa ne de öznede kendi başına bulunuyorsa, o zaman da önerme “olanaklı madde” veya “olumsal madde” önermesidir.

Şimdi Thomas Aquinas'ın yapmış olduğu bu beşinci önerme ayrımının kipsel bir ayırım olduğu ve önermeleri yüklem kipliğine göre zorunlu, olanaksız ve olanaklı veya

olumsal olarak üçe bölmüştür ama bu konu hala önermelerin kipine göre karşı çifter olarak ele alındığı bir konu değildir. Tıpkı Aristoteles ve İbn Sina'da olduğu gibi sadece yüklem açısından kiplik ele alınmış ve özellikle de kip değil, madde adı verilmiştir. Dolayısıyla önermenin kipi ile yüklem maddesi birbirine karıştırılmamalıdır. Thomas Aquinas'ın buradaki amacı, diğer iki filozofta olduğu gibi önerme çiftlerini kiplik olarak değerlendirmeye geçmeden önce yüklem kipi veya maddesini aydınlatmış olmasıdır. Ancak hemen göze çarpan şey aynı terimlerle, aynı sayıdaki kipsel önermelerin İbn Sina tarafından da bu şekilde ayrılmış olmasıdır. Hatırlanırsa İbn Sina bu ayrımı Grekçe orijinal metinde henüz önermelerde kiplik konusu gelmeden önce yapmış ve yüklem açısından "kip" kavramı yerine "yüklem maddesi" kavramını kullanmıştı. Ayrıca bu maddeleri (kipleri) de üçe ayırarak olumsuzluk maddesinin bağımsız ve ayrı yapısını sezmiş ama olanaklılıkla aynı anlamda kullanmıştı. Böylece Thomas Aquinas üzerindeki İbn Sina etkisi kiplerin adlandırılmasıyla da açığa çıkmış olmaktadır. Thomas Aquinas'ın bu bağlamda tıpkı Boethius, Ammonius ve Alexander gibi yorumculara yapmış olduğu atıfları İbn Sina'ya henüz yapmamış olması bir eksiklik değildir.

Önermelerle ilgili olarak verilmiş olan bu farklılıklar doğruluk ve yanlışlıkla ilgili yargıların birbirine benzemediğini ortaya koymaktadır. Aristoteles şimdiye ve geçmişe ait önermelere ilişkin olumlama ve olumsuzlamaların zorunlulukla doğru veya yanlış olduğunu söylemiştir. Ancak bu durum Thomas Aquinas'a göre önermelerin niceliğine göre bir farklılık göstermektedir. Tümel özneye tümel olarak yüklenmiş bir şey söz konusu olduğunda karşı olma halindeki (çelişiklik durumu kastediliyor) önermelerden biri doğrudurken diğeri daima yanlış olmaktadır. Ancak daha önce söylendiği gibi bu durumdaki önermelerde tümel olumsuz aslında tikel olumsuz yapısındadır (Her insan doktor değildir = Bazı insanlar doktor değildir). Çelişik oldukları için aynı durum tekil önermeler için de geçerlidir. Ancak bir tümele tümel olarak yüklenmemiş bir şey söz konusu olduğunda karşı olma halindeki (alt karşıtlık durumu kastediliyor) önermelerin biri doğru olurken diğerinin yanlış olması zorunlu değildir, her ikisi birden doğru olabilmektedir (Bazı insanlar doktordur = D, Bazı insanlar doktor değildir = D).

Az önce anlatılan durum geçmişe ve şimdiye ait önermeler için geçerlidir. Geleceğe ait önermelerde karşı olma ilişkisi, bir tümelin tümel olarak ya da tümel olmayarak alınmasına bağlı biçimde ve çeşitli yüklem kiplerinde ele alınabilir. Zorunlu maddede tüm olumlu önermeler zorunlulukla doğrudur ve bu durum şimdiki, geçmiş ve gelecek zamandaki önermelerin tümü için geçerlidir. Yine aynı biçimde ve koşullarda zorunlu maddedeki tüm olumsuz önermeler zorunlulukla yanlıştır. Olanaksız madde zorunlu maddenin karşıtı olduğu için zorunlu maddenin aldığı değerlerin tam tersini almaktadır. Olumsal madde ise

tümel önermelerde yanlış, tikel önermelerde doğru olup tüm zamanlar açısından geçerlidir. Belirsiz önermelerde önermelerin ikisi birden tüm zamanlarda aynı anda doğru olabilmektedirler.

Tekil önermelere gelince, Thomas Aquinas bunlarda bir farklılık olduğunu söylemiştir. Geçmişe ve şimdiye ait tekil önermelerden biri her maddede zorunlulukla doğru olurken diğeri zorunlulukla yanlış olmaktadır. Ama geleceğe ait tekil önermelerde birinin doğru diğerinin yanlış olması zorunlu değildir ve bu durum tekil önermelerdeki olumsuzluk maddesini göstermektedir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 104). Zorunlu ve olanaksız maddesinde de geçmişe ve şimdiye ait tekil önermeler yine zorunlulukla biri doğruyken diğeri yanlış olmaktadır.

Önermelerde yükleme ait madde veya kiplik durumlarına göre alabilecekleri doğruluk değerlerini açıklayan Thomas Aquinas, yeniden metnin yorumlamasına dönerek Aristoteles'in şimdiye dek olumsal maddeden söz etmemiş olduğunu hatırlatmaktadır. Çünkü olumsuzluk özellikle tekillerde bulunmakta ve bu tekillerin ait olduğu tümelerde kendi başına bulunan (*per se*) ya da tümüyle dışlanan bir yapının tekile yüklenmesiyle açığa çıkmaktadır.

Aristoteles bu yüzden gelecekle ilgili tekil önermelerin karşı olmalarında, biri zorunlulukla doğruyken diğerin zorunlulukla yanlış olup olmadığının "zorunlu" olmasıyla fazlasıyla ilgilidir.

Eğer her olumlama veya olumsuzlama doğru ya da yanlışsa, bunlarla oluşturulmuş olan önermelerin karşısında olanlarıyla diğeri arasında bir fark vardır ve Thomas Aquinas'a göre Aristoteles de bunu kanıtlamaya yönelmiştir. İlk olarak karşı durumda olamayacak önermeleri kanıtlamış ve ikinci olarak da bu olanaksız durumun sonuçlarını göstermiştir. Bu olanaksız durumlar Aristoteles tarafından saçma sonuçlar ve bu saçma sonuçların benzerleri olarak ele alınmış, açıklanmıştır. Aristoteles, kanıtlamasında ilk olarak, gelecekle ilgili karşı olma durumundaki tekil önermelerden birinin doğruluğunun zorunlulukla çıkamayacağını göstermiştir. İkinci olarak, karşı durumdaki her iki önermenin de doğruluktan yoksun olduğunu ortaya koymuş ve ikisinin de doğru olduğunu söylemenin olanaklı olmadığını açığa çıkarmıştır. Thomas Aquinas'a göre Aristoteles ilk durum için iki akıl yürütme geliştirmiştir. Birinci akıl yürütmede kesin bir sonuca ulaşarak geleceğe ait tekil önermelerde eğer her olumlama veya olumsuzlama zorunlulukla doğru ya da yanlışsa, bunların bildirdiği tüm olayların zorunlulukla olması veya olmaması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu durumu, iki kişiden biri bir şeyin gelecekte olacağını, diğeri olmayacağını söylediği zaman hangisi doğruyu söylüyorsa, o şeyin gelecekte zorunlu olarak olacağını

veya olmayacaksa da zorunlu olarak olmayacağını söyleyerek örneklendirmiştir. Eğer az önce anlatılanlar doğruysa geleceğe ait bu önermelerden sadece biri doğru olacaktır. Çünkü önermelerden biri olumlu diğeri olumsuz olduğu için aynı anda doğru olamamaktadırlar. Bu durum yalnızca belirsiz önermelerde gerçekleşmektedir. Üstelik bu iki kişiden birinin doğruyu söylemiş olduğu zorunlu olduğu için, söylediği olay zorunlulukla olacak veya zorunlulukla olmayacaktır. Aristoteles böylece önermenin zorunlu olarak doğru oluşunun önermeye ait olayın da zorunlu olarak gerçekleşmesine yol açacağını ve olayın zorunlu olarak meydana gelişinin de olaya ait önermenin zorunlu olarak doğru olmasına yol açacağı sonucunu çıkarmış ve bunların karşılıklı bir yapıda olduğunu göstermiştir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu durumu göstermek için, bir şeyin ak olduğunu söylemenin doğru olduğu durumda o şeyin zorunlulukla gerçeklikte de ak olacağını söylediğini aktarmaktadır. Yine ak olduğunu reddetmek doğruysa da o şey zorunlu olarak ak olmayacaktır. Ters durumdan yaklaşıldığında da gerçeklikte ak olan bir şeyin ak olduğunu söylemek zorunlulukla doğru, ak olmadığını söylemek ise zorunlulukla yanlış olacaktır. Thomas Aquinas birbirine dönüşebilir bu duruma Aristoteles'ten farklı bir örnek vererek, yalan söyleyen birinin söylediği şey yanlış olduğu için olumladiğı şey zorunlu olarak gerçeklikte olmayacak, olumsuzladığı şey ise gerçeklikte olacaktır, demektedir. Bu örnek tersine döndürüldüğünde ise eğer gerçekte olmayan bir şey varmış gibi olumlanıyor ya da olumsuzlanıyorsa zorunlu olarak bu olumlanan ya da olumsuzlanan şey yalan olacaktır (1962: 105).

Aristoteles akıl yürütmesini sürdürerek, eğer geleceğe ait tekil önermelere ilişkin her olumlama veya her olumsuzlama doğru ya da yanlışsa, olumlayan veya olumsuzlayan herkesin zorunlulukla doğru ya da yanlış söylemiş olacağını da zorunlu olduğunu bildirmiştir. Bundan da, her şeyin olmasının ya da olmamasının zorunlu olacağı sonucu çıkmaktadır. O halde, eğer her olumlama ya da olumsuzlama zorunlu olarak doğruysa, her şeyin de zorunlulukla olması ya da olmaması zorunludur. Thomas Aquinas'a göre tüm bunların sonucunda Aristoteles, her şeyin zorunlulukla olduğu sonucuna ulaşmış ve bu sonuç olumsallığı ve olumsallığa ait olayların üç türünü dışlamıştır.

Thomas Aquinas bundan sonra kendi görüşü olan olumsallığa ait olayların üç türünü açıklamaya geçmiştir. Birinci tür olumsal olaylar şans ve talihe bağlı olarak gerçekleşmekte ve nadiren ortaya çıkmaktadırlar. İkinci tür olumsal olaylarda iki seçenek söz konusudur ve hangisinin gerçekleşeceği belirsizdir. Çünkü olayların gelişimi iki seçenek açısından da eşit olasılıkta olup bu süreç seçim yapmakla belirli hale gelmektedir. Üçüncü tür olumsal olaylar olumsallık içinde gerçekleşen olayların en büyük kısmını oluşturmaktadır. Örneğin bir insanın yaşlandıkça saçlarının beyazlaması buna örnektir ve doğal nedenlerle olmaktadır. Eğer her şey zorunlu olarak gerçekleşseydi bu üç tür olumsal şeyler de olmazdı. Bu nedenle

Aristoteles hiçbir şeyin mutlak anlamda kalıcı olmayıp, olumsal anlamda kalıcı olduğunu söylemekte veya şeylerin olumsal nedenlerle oluştuğunu belirtmektedir.

Bunların arasında şans eseri olan olumsal olaylar en az sıklıkta gerçekleşenlerdir ve ender olarak oluşmaktadırlar. İki seçenek arasında kalınan belirsiz olaylar eşit bir gerçekleşme olanağına sahip olup, gerçek yaşamda bir önceki kadar ender değildirler. Thomas Aquinas bu tip olay örneği olarak Aristoteles'in, "Yürümek üzere olan biri yürümeyebilir" sözünü vermektedir (Aristotle, 1941: 337b 7). Çünkü olan şeylerin olması kadar olmaması da olanaklıdır ve bu durum her iki seçenek açısından da eşittir. Bu da Aristoteles'in, doğal olayların zorunlu olmayan bir yapısı olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

Ancak Aristoteles akıl yürütmesinin devamında böylesine iki seçenekli durumlarda hiçbir şeyin de belirsiz olmadığını, çünkü eğer her olumlama ya da olumsuzlama zorunlulukla doğruysa, iki kişiden birinin doğruyu söylemesinin de zorunlu olacağına ilişkin bir tezi geliştirmektedir. Böylece belirsiz olan bu iki seçenekli durumu yıkarak bir zorunluluk durumu yaratmıştır.

Ancak Thomas Aquinas, Aristoteles'in üçüncü tür olumsal durumları dışlamadığını vurgulamış ve bunun da iki nedeni olduğunu belirtmiştir. Nedenlerden birincisi, bu tür olumsallığın karşı önermelerden zorunlu olarak birinin doğru diğerinin yanlış oluşunu dışlamasıdır. İkinci neden ise, şans eseri olan ve sık gerçekleşmeyen olumsal olaylar ile doğal nedenli olumsal olaylar kabul edilmediği için geriye sadece belirsiz iki seçenekli olumsal olayların kabul edilebilir olarak kalmasıdır.

Varsayımlı akıl yürütmelerini sürdüren Aristoteles, eğer bir şey şimdi aksa, ona geçmişte ak demenin de, gelecekte ak olacağını söylemenin de doğru olacağını ileri sürmüştür. Böylece geleceğe ait tekil önermelerin farklılığını göstererek ikinci bir akıl yürütme oluşturmuştur. Bu yeni akıl yürütme Thomas Aquinas'a göre aslında bir "olanaksıza indirgeme"dir (*ad impossibile*). Eğer doğruluk ve yanlışlık şimdiye ve geleceğe ait önermelerde de söz konusuysa, geçmiş açısından bakıldığında şimdi doğru olan şey gelecekte de doğru olacaktır. Çünkü gelecek geçmişini kendi içinde taşımaktadır. Şimdi bir şeyin ak olduğunu söylemek zorunlulukla doğrudur ve dolayısıyla geçmişte o şeyin ileride ak olacağını söylemek doğru olacaktır. Thomas Aquinas sergilenmiş olan bu akıl yürütmenin, aynen hem yakın zaman (şimdi) hem de uzak zaman (gelecek) için uygulanmış gibi görüldüğünü belirtmektedir (1962: 106). O nedenle, dün bir şeye gelecekte ak olacağını söylemek doğruysa, gelecekte olacağı söylenen ve şimdi olmuş her şey geçmişte de daima doğru olacaktır.

Eğer şimdi bir şeyin olduğunu veya gelecekte olacağını söylemek daima doğruysa o şeyin şimdi olmaması veya gelecekte olmayacak olmaması olanaklı değildir. Çünkü aynı şeyin doğru bir biçimde hem olacağı hem de olmayacağı söylenemez. “Doğru” sözcüğünün imlemesi, söylenen o şeyin olumlu ya da olumsuz bir şekilde “olduğu” nadır. Eğer şimdi ya da gelecekle ilgili söylenen şey doğru olmayı işaret ediyorsa, bu durumda olmaması olanaklı değildir. Olmazlık yapamayan şey, olmaması olanaksız olan şeyle aynıdır. Olmaması olanaksız olan şey de zorunlu olarak olan şeydir. Tüm bunların sonucuna göre, geleceğe ait bütün olayların zorunlu olarak olması gerekmektedir Thomas Aquinas olması zorunlu olanla ilgili bu konuyu, kendine ait olan *De Interpretatione* yorumunun ikinci kitabında ayrıntılı bir şekilde ele aldığını söylemiştir (1962: 107).

Thomas Aquinas, Aristoteles’in akıl yürütmelerinden, daha önce kendisinin belirlemiş olduğu üç tür olumsal olayın bazıları açısından sonuçlar çıkarmıştır. Buna göre belirsiz durumdaki iki eşit seçeneğin olduğu olumsal durumlarda ya da şans eseri gerçekleşen olumsal durumlarda zorunlulukla olup biten hiçbir şey bulunmamakta ama arada bir yine de gerçekleşmektedirler. Ancak ona göre yine de böyle bir şey mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Thomas Aquinas’a göre “olan’ her şeyin doğru olduğu”na dair ilk önerme yanlış olup, “olmuş olan”ı söyleyen geçmişe ait önerme zorunlulukla doğrudur.

Thomas Aquinas bu noktayı daha da aydınlatmak için “doğru” kavramının bir şeyin “olduğu şey” olduğunu imleyen bir kavram olduğunu belirtmektedir. Eğer bir şey kendi sahip olduğu varlık tarzı içindeyse ancak doğru olmaktadır. Bu nedenle bir şey şu anda olduğu haliyle kendini açığa çıkarıyorsa o şeyin o şey olduğundan doğru bir biçimde söz edilebilir. Ama gelecekteki bir şeyden söz edildiğinde, henüz kendisini olacağı haliyle göstermemekte, sadece içinde belirli bir şey olma eğilimlerini taşımaktadır.

Thomas Aquinas’a göre bu eğilimler üç şekilde gerçekleşebilir. Birinci durumda o şey, kendi içinde kendi kendinin nedenini taşıyor olabilir ve o şey, bu nedenden dolayı zorunlulukla oluş haline geliyor olabilir. Bu durumda bu şey kendi nedenini kendi içinde önceden beri zorunlulukla taşımaktadır ve yine bu nedenle gelecekte zorunlulukla o şey olacağı söylenmektedir. İkinci durumda bir şey kendi nedenini kendi içinde bir eğilim olarak taşıyor olabilir ve bu eğilimin etkisi altında olabilir ama olacağı şey olması engellenmiş olabilir. Bu durumda o şey yine kendi nedeni tarafından belirlenmiştir ama değişebilir bir yapıda olduğu için gelecekte olacağı söylenebilir ama bu “gelecekteki olma” durumu tam bir kesinlik taşımamaktadır. Üçüncü durumda bir şey kendi nedenini kendi içinde saf bir

potansiyel halinde taşıyabilir. Bu durumda herhangi bir şey olmaktan daha çok o şey olacağı henüz belirlenmiş değildir.

Tekrar metni yorumlamaya dönen Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu durumda hala "ikisi de doğru değildir" (ne olacak ne de olmayacak) demenin olanaklı olmadığını söylediğini aktarmış ve doğruluğun geleceğe ait karşı durumda olan tekil önerme çiftlerinin birlikte bulunamayışı anlamına gelmediğini göstermiştir (1962: 108). Bu amaçla önce bu tip önermelerde (ne olacak ne olmayacak) birbirine karşı olan önermelerden birinin zorunlulukla doğru olduğunun söylenemeyeceğini, ama bu yüzden ikisinin birden doğru olamayacağını da söylenemeyeceğini belirtmiştir. Sonra da sanki bir şeyin ne olacağı ne de olmayacağı söylenebilecekmiş gibi bir ifadede bulunmuştur.

Aristoteles bu durumu kanıtlamak amacıyla devam ederek iki akıl yürütme sunmuştur. Birincisinde olumlama ve olumsuzlamayı doğru ve yanlış olmak üzere iki gruba bölmüştür. Yani olumlamanın doğru ve yanlış olduğu durumlar ile olumsuzlamanın doğru ve yanlış olduğu durumları iki grupta ele alarak değerlendirmiştir. Doğruluğun tanımına göre olanı olduğu gibi, olmayanı olmadığı gibi anlatan önermeler doğru ve olanı olmadığı gibi, olmayanı olduğu gibi anlatan önermeler ise yanlış olmaktadır. Sonuçta olumlama yanlışsa olumsuzlama doğru, olumlama doğruysa da olumsuzlama yanlış olmak zorundadır. Ancak burada ikisi de doğru alınmamış, olumlama yani "olacağını" söylemek yanlışken olumsuzlamanın doğru olmadığı ve olumsuzlama yanlışken de olumlamanın doğru olmadığı söylenmiştir. Bu nedenle de Aristoteles, daha önce bahsedilen durumun yani karşı durumdaki önerme çiftinin (ne olacak ne olmayacak) bir doğruluğunun olmamasının olanaksız olduğunu göstermiştir.

Bu durumu kanıtlamak için oluşturduğu ikinci akıl yürütmesinde ise bir şeye ak ve büyük demenin doğru olduğu durumda, o şeyin gerçekten de öyle olduğunu söylemiştir. Çünkü bir şeyin öyle olduğu söylendiğinde "öyle"dir ve bu durum şimdi için geçerli olduğu kadar gelecek açısından da geçerlidir. Eğer o şeyin yarın öyle olacağı doğruysa, o şey yarın öyle olacaktır. Bu nedenle o şeyle ilgili yarın, ne olacak ne de olmayacak, demek doğru olursa o şey yarın zorunlu olarak, ne olacak ne de olmayacaktır. Bu durum iki seçeneğin de belirsiz, yani olumsal olması anlamına gelmektedir. Örneğin bir deniz savaşı olacak veya olmayacaktır. Thomas Aquinas'a göre ilk akıl yürütmede olduğu gibi bu ikincisinden de mümkün olmayan sonuçlar çıkmıştır (1962: 108).

Ancak burada "veya" eklemine kullanılmış olması, ikinci örnek olan "deniz savaşı"nın olacağı ya da olmayacağı durumunu saçma olmaktan çıkarmaktadır. Thomas Aquinas bu örneği "veya" eklemine kasıtlı bir şekilde kullanıp zorunlu duruma dönüştürerek,

saçma olmayan bir şekilde sunmuş ve böylece saçma olanı vurgulamak istemiş olabilir. Ama o zaman da, şimdiye kadar sergilemiş olduğu titizliği ve anlatımlarındaki tekrarları neden burada göstermediği okuyucuda bir soru işareti bırakacaktır. Öte yandan bu pasajın ilk örneği olan “ak ve büyük” niteliklerinin kullanımını da pek sorgulama gereği duymaması ve bu akıl yürütmede neden böyle iki ayrı niteliğin kullanılmış olduğunu araştırmaması ilgi çekicidir. Oysa eğer bunlar “ak ve kara” gibi karşıt nitelikler olarak örnekte yer alsaydı, Aristoteles’in akıl yürütmesinde kanıtlamaya çalıştığı saçma sonuçlar daha anlamlı olacaktı.

1.3.2. Kitap I, Ders XIV:

“Geleceğe Ait Olumsal Maddedeki Olaylara İlişkin Tekil İddiaların (Önermelerin) İlişkileriyle İlgili Şeylerin Olumsuzluğu ve Bu Olumsuzluğun Kökenleri” (18b 26-19a 23)

Thomas Aquinas, Aristoteles’in geleceğe ait tekil önermelerin doğruluğunun veya yanlışlığının belirsiz olduğunun anlatılmış olduğunu ve şimdi de olanaksızlık durumunu ve beklenmedik şeylerin karşıtı olan şeyleri gösterecektir. Bu amaçla önce şeylerin olanaksız olduğu durumlarını göstermiş, sonra da buradan doğruluğun ne olduğunu çıkarmıştır. Şimdi ise neyin ne zaman olacağını gösterecektir.

Olanaksızlığı ele alan Aristoteles, karşı olma durumlarından beklenmedik durumları çıkarmış ve birinin on bin yıl sonra bir şeyin olacağını veya olmayacağını doğru ya da yanlış olarak söyleyemeyeceğini belirtmiştir. En son olarak bunların “olanaksızlık” olduğunu bildirmiş, bu durumların “olanaksız” olarak görüldüğünü söylemiştir.

Eğer tümel önermelerin altında bulunan ve tekil olarak gösterilen karşı önermelerden birinin zorunlu olarak doğru ve diğerinin zorunlu olarak yanlış olması gerekiyorsa, bundan beklenmedik şeyler çıkmaktadır. Hiçbir şey hakkında olmayan şeyler iki seçenek için de belirsiz olmakta ama her şey zorunlulukla gerçekleşmektedir. Aristoteles bundan da diğer iki beklenmedik şeyi çıkarmıştır. Thomas Aquinas, birincisinde seçimle ilgili olan hiçbir şeyin gelecekte zorunlu olamayacağını, Aristoteles’in “Etik” eserlerinde de geçtiği gibi akıl yürütmesinden çıkardığını ve bunların zorunlu değil yalnızca olumsal olabileceğini söylediğini aktarmaktadır (1962: 110):

“Her şeyi düşünüp taşınabilir miyiz? Diğer deyişle her şey düşünüp taşınma konusu mudur? Ya da düşünülüp taşınılmayan bazı şeyler yok mudur? Kuşkusuz bir aptalın

ya da bir çılgının düşünüp taşındığı şeye değil; fakat sağlıklı düşünen bir insanın düşünüp taşınabildiği şeye düşünüp taşınmanın bir konusu demeliyiz. Oysa ezeli-ebedi şeyler üzerinde asla düşünüp taşınma yoktur: Örneğin dünyanın düzeni ya da karenin kenarıyla köşegeninin eşit uzunlukta olmamaları gibi. Hareket halindeki şeyler de düşünülüp taşınılamazlar; fakat onlar doğalarından, zorunluluktan ya da başka bir nedenle hep aynı biçimde meydana gelirler; örneğin yıldızların gündönümleri ve doğuşu böyledir. Örneğin ne yağmurlar ve kuraklıklar gibi bazen şöyle veya bazen böyle gerçekleşen şeyler hakkında ne de örneğin bir define bulunması gibi rastlantı sonucu ortaya çıkan şeyler hakkında düşünüp taşınma vardır. Üstelik düşünüp taşınma istisnasız bütün insan işlerinde olmaz. Örneğin hiçbir İspartalı, İskitler için en iyi yönetim biçimi üzerinde düşünüp taşınmaz. Çünkü gerçekte söylediğimiz şeylerden hiçbirini biz meydana getiremeyiz.” (Aristoteles, 2014: 1112a 19-30)

İkincisinde, eğer her şey zorunlulukla ilgiliyse çok sayıda olan bütün insan eylemlerinin, çaba gösterilsin ya da gösterilmesin, gerçekleşmesinin amaçlandığını ve istendiğini söylemektedir. Ancak böyle bir şey insanın niyetlendiği şeylerin dışında bir durumdur. Çünkü insanlar bilerek ve çeşitli niyetlerinin gerçekleşmesi için işler yapıyor gibi görünmektedir. Eğer böyle bir durum varsa da gelecekte bir takım isteklerinin gerçekleşeceğini ummaktadırlar.

On bin yıl sonra bir şey olacağını söylemek, o olayın bu süre içinde olmasını sağlamaz, diyen Aristoteles, böyle bir süreçte olması beklenmeyen şeylerin çıkacağını belirtmektedir. Bunun için ilk olarak, belli bir olanaklılık durumunun belirlenmesiyle beklenmedik şeylerin çıktığını göstermiştir. Daha sonra da aynı beklenmedik şeylerin, insanların çelişik önerme çiftlerini söyleyip söylememesine bağlı olmadan, eğer olanaklılık yoksa da çıkabileceğini göstermiştir. On bin yıl önce birinin “olacak”, bir diğeri “olmayacak” dediği bir şeyin olması da bilinmesi de olanaksız değildir. Ama eğer her olumlama veya her olumsuzlama zorunlu olarak doğruysa, bu iki kişiden birinin doğruyu söylemiş olması gereklidir. Bu nedenle bu iki durumdan birinin zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekecek ve yine aynı nedenle buna benzer diğer bütün olaylar da zorunlu olarak olacaktır. İşte Thomas Aquinas, Aristoteles’in bu nedenle her şeyin zorunlulukla olduğunu söylediğini belirtmiştir.

Aristoteles devamında zorunluluk için kullandığı akıl yürütmeyi bu kez olanaklılık için kullanarak olanaklı durumlar olmadığında ne olabileceğini göstermiştir. Üstelik insanların söylenen durumu gerçekten yapıp yapmadığı ya da olumlayıp olumlamadığı bir fark yaratmamakta, meydana gelen şeyler bundan bağımsız olmaktadır. Bir şeyin olup olmaması olumlama ya da olumsuzlamanın şeylere uygun olmasıyla ilgili değildir, çünkü önermelerin doğruluğu şeylerin varoluşunun nedeni değildir. Tam tersine şeylerin

varoluşuna uygun olmak önermelerin doğruluğunun nedenidir. Şimdi olmuş bir şeyin bin yıl önce olumlanıp olumlanmadığı bir şeyi değiştirmemekte, yine ne olacaksa olmaktadır. Bu nedenle geçmişteki her şeyin, eğer karşı önermelerden biri doğruysa, olması gerekmekte ve böylece de her şeyin zorunlulukla olması bunu izlemektedir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in bunun gerekçesi olarak, birisi bir şeyin doğru olacağını söylediği zaman, eğer bu söylediği doğruysa olmamasının olanağı olamayacağını söylediğini belirtmektedir. Örneğin birisi insanın akıllı bir hayvan olamamazlık yapamayacağını söylerse bu söylediği doğru olduğu için insan akıllı bir hayvan olacaktır. Çünkü söylediği şey doğru ve söylenen gerçekliğe de uygundur. Aynı durum şimdiki ve gelecek zaman açısından da geçerli olacaktır. Yani her şey geçmişte zorunlu olmuş, şimdi zorunlu oluyor ve gelecekte de zorunlu olacaktır, doğru olarak söylenmiş her şeyin olması gerekmektedir.

Ama Aristoteles bu akıl yürütmenin sonuçlarının olanaksız görüldüğünü belirtmiştir. Bu anlamda önce akıl yürütme yoluyla, sonra da duyusal örnekler aracılığıyla bunun olanaksızlığını göstermiştir.

Bu amaçla öncelikle insan eylemleriyle ilgili durumlarda insanların gelecekle ilgili bir takım ilkelere sahip olduğunu ve kendi eylemlerinde de yapma veya yapmama gücünü bulduklarını belirtmektedir. Gerçekten de bu ilkelerin reddi, insan birlikteliğine ait olan tüm düzeni ve ahlak felsefesine ait tüm ilkeleri yıkacaktır. Çünkü Thomas Aquinas'a göre insanlar için iyi ve kötü, ödül ve ceza gerekli kavramlardır ama bu ilkelerin reddedilmesi, bu kavramları kullanılmaz hale getirerek medeni hukuku da yok edecektir (1962: 112).

Thomas Aquinas bu nedenle Filozof'un insanların gelecekle ilgili böylesine açık seçik bir takım ilkelere sahip olması gerektiğini düşündüğünü söylemiştir. Ama insanların bilerek seçimler yapması ve gerçekleştirilmesi söz konusu değilse geleceğe ait şeylere ilişkin ilkeler de var olamazlar. Seçim hakkı olmayan insanın kendi eylemleri üzerinde bir söz hakkı da olamaz ve eylemlerini değerlendiremez. Bu durumda insan, doğal –içgüdüleriyle- hareket eden vahşi bir hayvandan farksız olacaktır. O halde bir şeyler için çabalamaya ya da olanaksızı istemeye de gerek yoktur çünkü her şey zorunlulukla olmaktadır.

Thomas Aquinas, bundan sonra Aristoteles'in, şeylerin içindeki tümellerin daima etkin olmayıp, olma veya olmama potansiyeline sahip olduklarını söylediğini belirtmektedir. Doğal şeyler açısından durum böyle olup bazı şeyler aktüel halde değildir. Bu nedenle onlar açısından olma ya da olmama olanaklıdır çünkü diğer türlü ya daima olacaklar ya da daima olmayacaklardır. Bu durumda bir şeyin olması oluşla başlamayacak, örneğin bir şeyin ak olması, aklaşmayla başlamayacaktır. Bu nedenle şeyler olma ya da olmama olanağına sahip oldukları kadar, oluş ya da yok oluş olanağına da sahiptirler. Böyle şeyler ne

zorunlulukla olur ne de zorunlulukla oluşa gelir; sadece böyle bir şey onların içinde bir tür olanak olarak yer alır.

Bu tür doğal şeylerin oluş ve yok oluşunun, Aristoteles felsefesinin bütünlüğü içinde ve olanaklılık kavramıyla ilişkili olarak alınmış olması, İbn Sina'nın açıklamalarında tam olarak ortaya çıkmamıştır. Görüldüğü gibi Thomas Aquinas Aristoteles yorumlarını daha bütüncül yaparken İbn Sina mantık alanında kalmayı tercih etmiş, genellikle bu tür konuların başka bir alanın konusu olduğunu söylemekle yetinmiştir. Ancak Thomas Aquinas'ın değerlendirme tarzı mantığın soyutlaşmasını engelleyerek, felsefeyle de gerçeklikle de sıkı olan bağına daha çok gözler önüne sermiştir.

Aristoteles bundan sonra duysal algı örnekleri vererek, önermenin doğru olmasının şeylerin de zorunlu olarak olmasına yol açacağı düşüncesinin olanaksızlığını göstermiştir. Örneğin yeni bir kıyafetin kesilmesi olanaklıdır ama kesilmemesi de olanaklıdır. Ayrıca kesilmeden önce kendi kendine eskimesi de olanaklıdır. Thomas Aquinas'a göre Aristoteles böylece karşıt durumdaki (kesilme-kesilmeme) belirsiz iki önermenin birlikte doğru olabildikleri durumu da kanıtlamıştır. Ama eğer kıyafet eskirse kesilmeyecektir. Bu nedenden dolayı kesilme ve kesilmeme durumlarının ikisi de olanaklıdır. Thomas Aquinas, Aristoteles'in buradan tümel bir sonuç çıkararak diğer bütün şeylerin de sürekli etkin olmadığını, potansiyel olduğunu ve böylece olanların tümünün zorunlulukla olmadığını söylediğini belirtmiştir. Yani olanların bazıları iki durum açısından da belirsizdir ve olumlama olumsuzlamadan (olasılığı) daha fazla durumda değildir. Olanaklı bir durum olmasına rağmen sadece tek bir tane "olma" olanağı ve yine sadece tek bir tane "olmama" olanağı vardır.

Thomas Aquinas ayrıca bir takım yorumcuların da bu konudaki görüşlerine yer vermiştir. Örneğin Boethius'a göre olanaksız, hiç olmayacak olandır. Zorunlu, daima olacak olandır. Olanaklı ise, bazen olacak olan bazen de olmayacak olandır. Thomas Aquinas, Boethius'un kiplere ait bu tanımlarını kiplerin sonuçlarını gözeterek yaptığını belirtmiştir.

Stoacıların ise kipleri, dışsal sınırlılıklarına göre ayırma tabii tuttuğunu belirtmiştir. Buna göre zorunlu, doğru olması engellenememiş, olanaksız, doğru olması daima engellenmiş ve olanaklı da doğru olması engellenmiş ya da engellenmemiş olabilir.

Thomas Aquinas her iki yorumu da yeterli bulmayarak ilk ayırımın *a posteriori* olduğunu çünkü daima olacak olan bazı şeylerin zorunlu olmaması gerektiği söyleneceği yerde, zorunlu olduğunun söylendiğini ve aynı şeyin olanaksız ve olanaklı için de söylendiğini belirtmektedir. İkinci ayırım ise hem dışsal hem de ilineksel olarak alınmıştır,

çünkü bazı şeyler bir engele sahip olmadığı için zorunlu değildir, tersine zorunlu olduğu için engele sahip olmamaktadır.

Başka yorumcuların, şeylerin doğası temelinde yapmış olduğu ayrımın daha iyi olduğunu belirten Thomas Aquinas, bu yorumculara göre zorunlunun kendi doğası gereği sadece varlık tarafından belirlendiğini söylemektedir. Yine aynı tanımlara devam ederek olanaksızın sadece yokluk tarafından belirlendiğini ve olanaklının ise bu ikisinden birinin daha baskın olup olmadığına ya da ikisinin eşit olup olmamasına bakmaksızın ikisinin birlikte belirlemediğini aktarmaktadır (1962: 113). Burada olanaklının tanımının, henüz varlık ve yokluğun belirlenmemişliği olduğu görülmektedir.

Thomas Aquinas, Boethius'un bu tanımları Philon'a attettiğini belirtmektedir ama ona göre aslında burada yer alan düşünceler Aristoteles'e aittir. Çünkü Aristoteles olanaklının ve şeylerdeki olumsuzluğun nedenlerini vererek, bunu insanların bilerek davranışlarıyla ve şeylerin maddelerinde potansiyel olarak bulunan (ikili) karşı olma durumlarıyla temellendirmiştir.

Ancak Thomas Aquinas'a göre bu akıl yürütme iki karşı durum açısından tatmin edici bir açıklama getirmemektedir. Çünkü yok oluşa tabi cisimlerin maddelerinin varlık ve yokluk potansiyeli içinde oldukları bir gerçekken, gökcisimlerinde farklı yerde bulunabilme potansiyeli söz konusudur. Ama gökcisimlerinin hareketleri olumsuzlukla değil yalnızca zorunlulukla gerçekleşmektedir. Sonuçta iki varlık alanı için de potansiyelliğin kabul edilmesi gerekmekte, ancak potansiyel madde olumsuzluğu açıklamaya yetmemekte ve bunlara bir de aktif potansiyellik eklenmesi gerekmektedir. Böylece iki durumdan biri engellenmeden belirli hale gelebilecek ve aynı madde (kip) içindeki pasif potansiyel zorunlulukla harekete, aktifliğe çevrilmiş olacaktır.

Thomas Aquinas pasif ve aktif potansiyel ayrımını gökcisimleri için zorunlu görmüştür, çünkü tanrısal bir yapıya sahip olan ay üstü âlem aynı zamanda mükemmel ve değişmez hareketlere de sahiptir. Ancak potansiyel olarak varlığı ve yokluğu belirsiz olarak içinde taşıma düşüncesi aynı zamanda çelişkili olarak olumsuzluğu ve yok oluşu da getirmektedir. Thomas Aquinas, bundan kurtulmanın yolunu, aktif ve pasif potansiyel ayrımı yapmakta bulmuştur. Böylece yok oluşa doğru gitmeden potansiyel halindeki durumların etkin hale gelmesi ve sonradan tekrar edilgin olması mümkün olabilmektedir.

Doğal şeylerin içinde, bu durumda tam bir potansiyellik olduğundan, bazı nedenlerden dolayı zorunluluğu alan potansiyellerden biri, belirlenmiş olur. Bu "neden", Thomas Aquinas'ta, "kader" (*fatum*) olarak adlandırılmıştır. Örneğin Stoacılar kaderi nedenler zincirinde bulmuşlar ve her şeyin bir nedeni olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak daha

sonra bir sonuç, zorunlu olarak bir nedene dönüşüyorsa ve eğer kendi başına (*per se*, rastlantısal) bir neden yetersizse, doğada birçok neden, tek bir yeterli nedenden dolayı birbiriyle uyum içinde ve birbirinin peşi sıra her şeyin zorunlulukla olmasına yol açmaktadır. Böyle bir akıl yürütmenin sonucu da, olup biten her şeyin zorunlu olarak olduğudur.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu akıl yürütmeyi *Metafizik*'te reddettiğini belirtmektedir. Ona göre her şeyin bir nedeni yoktur ama sadece kendi başına var olanın (*per se*) ya da varlık olarak varlığın bir nedeni vardır. İlineksel olanın bir nedeni yoktur çünkü Platon'un dediği gibi varlıktan çok yokluğa yakındır. Bu nedenle müzisyen olmanın da ak olmanın da bir nedeni yoktur ve bu durum bu türden her şey için geçerlidir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in *Metafizik*'te bununla ilgili olarak "ilineksel anlamda Varlık" ve "doğru anlamda Varlık" ayrımını temele alarak bir akıl yürütme geliştirdiğini belirtmiştir. Buna göre Aristoteles'in belirlemeleri şöyledir:

"Gerçek olarak Varlık, birkaç anlama gelir: Önce ilineksel anlamda Varlık'ın, sonra var-olmama anlamındaki yanlışın karşısını teşkil ettiği doğru anlamında Varlık'ın var olduğunu görmüştük. Bundan başka kategori türleri, yani töz, nitelik, nicelik, yer, zaman ve Varlık'ın sahip olacağı diğer benzeri anlamlar vardır. Nihayet bütün bu varlık çeşitleri dışında bilkuvve varlıkla bilfiil varlık vardır. Şimdi Varlık'ın farklı anlamlarından söz ettiğimize göre, önce ilineksel anlamda Varlık'ın hiçbir zaman bilimsel bir araştırmanın konusu olmadığını belirtmemiz gerekir. Bunu iyi bir biçimde gösteren şey, ne pratik, ne prodüktif, ne de teoretik hiçbir bilimin onunla meşgul olmamasıdır. Çünkü bir evi meydana getiren, bu evin yapımı ile birlikte varlığa gelen çeşitli ilinekleri meydana getirmez; çünkü bu ilinekler sonsuz sayıdadırlar. Gerçekten, yapılmış olan bir evin bazılarını güzel, başka bazılarını kullanışsız, daha başkalarına yararlı görünmesine, tek kelime ile onun bütün diğer varlıklardan farklı olmasına hiçbir şey engel değildir: Bütün bunlardan hiçbiri, yapı sanatının içine girmez. Aynı şekilde bir geometrici de ne şekillerin bu tür ilineksel niteliklerini, ne de "üçgen"i, "üç açısının iç açısının toplamı iki dik açıya eşit olan üçgen"den farklı olup olmadığını göz önüne alır. Sonra ilineğin biliminin olmaması doğaldır; çünkü ilinek ancak sözel bir varlığa sahiptir. Bundan dolayı Platon Sofistik'in konusunun var-olmayan olduğunu söylerken, bir anlamda haksız değildi. Çünkü Sofistler'in kanıtları, deyim yerindeyse, esas olarak ilineksel olanla ilgilidirler. Örneğin müzisyenle gramercinin farklı mı, yoksa aynı mı oldukları; müzisyen Koriskos'la Koriskos'un aynı olup olmadıkları; var olan, ancak ezeli olmayan her şeyin varlığa gelmiş olup olmadığı (bundan çıkan saçma sonuç şudur ki eğer biri müzisyen olduğu için gramerci olmuşsa, gramerci olduğu için de müzisyen olmuş olması gerekir) ve benzeri bütün diğer sorunları ele alan kanıtlar, bu türdendirler. O halde ilineğin, var-olmayana benzer bir şey olduğu açıktır. İlineğin bu özelliği, başka bir tarzda var olan bütün varlıkların oluş ve yok oluş süreçleriyle birlikte varlığa gelmeleri ve varlıktan kesilmelerine karşılık, ilineksel anlamda var olan şeylerde bunun söz konusu olmamasından da açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak gene de mümkün olduğu kadar ilineğin doğası ve nedeninin ne olduğunu belirlememiz gerekir. Çünkü böylece belki aynı zamanda neden ilineğin biliminin olmadığını da görmüş oluruz." (Aristoteles, 1996: 1026a 33-1026b 26)

Thomas Aquinas, Aristoteles'e dayanan bu nedensellik anlayışından hareketle, ilineksel şeylerin bir neden olamayacağını da ortaya koymuştur. Buradan zorunlu olanın ve kendi kendinin nedeni olanın asıl neden olabileceği sonucunu çıkartmıştır. Ayrıca ilineksel olan zorunlu değil, rastlantısal bir şey olduğu, tesadüf ve şansa kalmış bir sonuç olarak belirlediğini söylemiş ve ilineksel olanın biliminin olamayacağını belirtmiştir. Aristoteles *Metafizik*'te bu konuya devam ederek şunları söylemektedir:

“Varlıklar arasında bazıları her zaman aynı durumdadırlar ve zorunludurlar (bununla “zorlama” anlamındaki zorunluluğu değil, bir varlığın olduğundan başka türlü olmasının imkânsız olması anlamındaki zorunluluğu kastediyorum). Buna karşılık başka bazıları ne zorunlu olarak, ne de her zaman aynı durumdadırlar. Onlar sadece çoğu zaman öyledirler. İşte ilke olan ve ilineksel anlamda varlığın nedeni olan, budur. Çünkü biz ne her ne zaman, ne de çoğu zaman var olan şeye, “ilinek” adını veririz. Örneğin yazın en sıcak günlerinde fırtınalı ve soğuk bir hava hüküm sürerse, bunun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Ancak eğer hava sözünü ettiğimiz günlerde kuru ve sıcak olursa, böyle demeyiz. Çünkü bu sonuncu, her zaman veya çoğu zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa yaz gününde fırtına ve soğuk hava, böyle bir şey değildir. İnsan için beyaz olma bir ilinektir. Çünkü insan ne her zaman, ne de çoğu zaman beyazdır. Ancak onun hayvan olması ilineksel bir şey değildir. Mimarın sağlığı meydana getirmesi de rastlantısal (ilineksel) bir şeydir; çünkü sağlığı meydana getirmek mimarın değil, hekimin doğasında olan bir şeydir. Sonra amacı haz vermek olan aşçı, buna rağmen sağlığa yararlı bir yemek hazırlayabilir. Ama bu sonuç, gene de aşçılık sanatına yabancıdır. Dolayısıyla onun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Aşçı bir anlamda onu elde edebilir; ancak genel olarak ona erişemez. Çünkü diğer şeyler, kendilerini meydana getiren yetilerin sonuçları oldukları halde, ilinekler hiçbir belli sanatın, hiçbir belli yetinin sonuçları değildirler. Çünkü ilineksel olarak var olan veya meydana gelen şeylerin nedenleri de ilineksel şeylerdir. Şimdi varlıkların hepsi, ne varlıkları, ne de oluşları bakımından zorunlu ve ezeli-ebedi olmadıklarına, aksine çoğu sadece çoğu zaman meydana gelen şeyler sınıfına girdiğine göre, ilineksel olanın var olması zorunludur. Örneğin beyaz bir adam ne her zaman, ne de çoğu zaman müzisyendir. Ancak bu bazen ortaya çıkan bir şey olduğuna göre, onun ilineksel bir şey olması gerekir. Çünkü aksi takdirde her şey zorunlu olurdu. O halde ilineğin nedeninin çoğu zaman olduğu şeyden başka bir şey olma imkânına sahip olan madde olması gerekir. Ve biz ne her zaman, ne de çoğu zaman var olan herhangi bir şeyin olup olmadığı sorusunu kendimize hareket noktası olarak almamız gerekir. Hiç şüphesiz böyle bir şeyin var olmadığını farz etmek imkânsızdır. O halde onların yanında başka bir şey vardır ve bu şey, rastlantısal (ilineksel) olan şeyden başkası değildir. Varlıklar içinde sadece çoğu zaman olan mı vardır? Her zaman olan yok mudur? Öncesiz-sonrasız bazı varlıklar yok mudur? Bu soruları ilerde ele almamız gerekmektedir. Ancak şimdiden, ilineğin biliminin olamayacağı açıktır. Çünkü her bilim ya her zaman olana veya çoğu zaman olana yönelir (çünkü aksi takdirde neyi öğrenecek veya başkasına neyi öğreteceğiz). Bilimde şeyin ya her zaman veya çoğu zaman meydana gelen bir şey olarak belirlenmiş olması gerekir. Örneğin bal şerbetinin ateşli hastalara çoğu zaman iyi geldiğini söyleyebiliriz. Ama genel kurala aykırı olan özel durumların açıklamasını veremez, bal şerbetinin sözünü ettiğimiz etkisinin ne zaman meydana gelmediğini (diyelim ki ayın ilk çıktığı günde) söyleyemeyiz. Çünkü ayın ilk çıktığı gün meydana gelen şey de ya her zaman, ya da çoğu zaman meydana gelir. Oysa

ilinek gerek her zaman, ya da çoğu zaman meydana gelenin dışında olan bir şeydir. O halde, böylece, ilineğin ne olduğunu, hangi nedenden çıktığını ve onu konu olarak alan bir bilimin olmadığını ortaya koymuş olduk.” (Aristoteles, 1996: 1026b 27-1027a 28)

Aristoteles böylece, zorunlu olarak olanın doğası gereği veya özüne bağlı olarak öyle olması gereken şey olduğunu, oysa ilineksel olarak olanın rastlantısal olduğunu ve her zaman öyle olması gerekmeyen olduğunu belirtmektedir. İlineksel olanın nedeni ise yine ilineksel olan olmalıdır. İlinekler maddede potansiyel olarak bulunduğu için, doğasından başka bir şey olma, rastlantısal olarak değişik bir şeyler olabilme eğilimine de sahiptir. Thomas Aquinas, Aristoteles’e ait bu düşünceleri, geleceğe ait olayların olanaklılığı açısından değerlendirmeye almıştır.

Aristoteles yine *Metafizik*’te ilineğin doğasını ve nedenlerini şöyle açıklamaktadır:

“Bir oluş ve yokoluş sürecinden geçmeksizin varlığa gelen ve varlıktan kesilen ilke ve nedenlerin olduğu açıktır. Bir oluş ve yok oluş süreci ile birlikte varlığa gelen veya ortadan kalkan her şeyin, zorunlu olarak ilineksel-olmayan bir nedeni olması gerektiğinden eğer birinci tür varlıklar olmamış olsaydı, her şeyin zorunlu olması gerekirdi. Gerçekten acaba filanca şey olacak mıdır? Eğer şu diğer şey olursa olacak, olmazsa olmayacaktır. Bu ikinci şey de bir üçüncü şey olursa olacaktır. Böylece ilerleyerek ve sınırlı bir zaman parçasını sürekli olarak küçülterek içinde bulunduğumuz ana erişeceğimiz açıktır. O halde filanca adam, acaba hastalıktan mı ölecektir, yoksa cinayetten mi? Eğer evinden dışarı çıkarsa cinayetten ölecektir. Susuzluk duyarsa çıkacaktır ve eğer şu diğer şey ortaya çıkarsa da susayacaktır. Böylece içinde bulunduğumuz andaki bir olaya veya daha önceden gerçekleşmiş bir olaya varmış olacağız. Örneğin sözünü ettiğimiz adam susarsa, dışarı çıkacaktır; eğer baharatlı yemekler yerse, susayacaktır. Bu son olay ya vardır ya da yoktur. O halde bu adam ya zorunlu olarak ölecek veya zorunlu olarak ölmeyecektir. Geçmiş olaylar içine atlarsak da aynı şey geçerlidir. Çünkü bu, yani geçmiş olay, herhangi bir varlıkta zaten mevcut bulunmaktadır. O halde gelecekte meydana gelecek her şey, zorunlu olarak meydana gelecektir. Örneğin canlı olan, zorunlu olarak ölecektir. Çünkü o şimdiden kendisinde ölümünün koşulunu, yani aynı bedende karşıtların varlığını taşımaktadır. Ancak onun hastalıktan mı, yoksa cinayetten mi öleceği konusunda henüz hiçbir şey bilmiyoruz. Çünkü o, bir başka şeyin ortaya çıkmasına bağlıdır. O halde böylece belli bir ilkeye kadar gittiğimiz, ancak bu ilkenin kendisinin hiçbir başka ilkeye indirgenmediği açıktır. İşte rastlantıdan ileri gelen her şeyin ilkesi bu olacaktır ve onun ortaya çıkışının da kendisinden başka bir nedeni olmayacaktır. Ancak böylece rastlantıyı, ilineksel olanı ne tür bir ilkeye, ne tür bir nedene indirgemekteyiz, yani onu maddeye mi, ereksel nedene mi, hareket ettirici nedene mi indirgemekteyiz? Bu, dikkatle incelememiz gereken bir sorundur.” (Aristoteles, 1996: 1027a 29-1027b 16)

Aristoteles bu konuyla ilgili olarak ilineksel olanların nedenlerinin yine sonsuza dek ilineksel nedenler zinciri şeklinde devam edemeyeceğini, en son bir zorunlu nedende durması gerektiğini söylemektedir. Bu ilk ve kendi kendisinin nedeni olan şey ise zorunlu bir neden olarak belirlemektedir. Bu anlamda form zaten gerçekleşmiş bir şey olarak neden olamayacağı için Aristoteles tarafından sayılmamış, madde, ereksel neden ya da hareket ettirici nedenlerden birinin asıl neden olabileceği belirtilmiştir. Madde de aslında neden olamamaktadır çünkü potansiyel haldedir, o halde en uygun neden olarak geriye hareket ettirici neden kalmaktadır.

Aristoteles ilineksel anlamda Varlığı açıkladıktan sonra doğru anlamında Varlık'ın ne olduğunu *Metafizik*'te şöyle anlatmaktadır:



“İlineksel anlamda Varlık'la ilgili olarak yukarda söylediklerimizle yetinelim. Çünkü onun doğasını yeterli ölçüde ortaya koyduk. Doğru anlamında Varlık'la, yanlış anlamında var-olmama'ya gelince, onlar birleşme ve ayrılmadan ibarettirler ve doğru ile yanlış, birlikte çelişik yargıları paylaşırlar (çünkü doğru, özne ile yüklem gerçek birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişği olanıdır. Şeyleri nasıl birleşik ve ayrı olarak düşündüğümüze gelince, o ayrı bir konudur. “Birleşik” ve “ayrı” derken şeyleri, düşünceler arasında basit bir ard ardalık olacak biçimde düşünmeyi değil, onları, bu düşüncelerin bir birlik meydana getirecekleri bir tarzda düşünmeyi kast ediyorum). Çünkü doğruluk ve yanlışlık, sanki iyi, doğru; kötü, yanlış olanmış gibi şeylerin kendilerinde değildir, düşünce dedir ve basit doğalar ve özleri göz önüne alırsak, doğru ve yanlış, hatta düşünce de bile değildir. O halde bu anlamda göz önüne alınan Varlık ve var olmama ile ilgili olarak neyi bilmemiz gerektiğini daha sonra incelememiz gerekir. Şimdi birleşme ve ayrılma şeylerde değil, düşüncede bulunduğu ve bu anlamda ele alınan varlık, asıl anlamda varlıktan farklı olduğuna göre (çünkü düşünce, verilen bir özne ile ilgili olarak ona bir özü veya bir niteliği veya bir niceliği veya başka bir şeyi bağlar veya onu ondan ayırır), gerek ilineksel anlamda varlığı, gerekse doğru anlamında varlığı bir tarafa bırakmamız gerekir. Çünkü ilineksel anlamda varlığın nedeni belirsizdir; doğru anlamında varlığın nedeni ise düşüncenin bir duygulanımıdır. Sonra bu her iki tür varlık, varlığın diğer cinsine bağlıdırlar ve ne biri, ne ötekisi herhangi bir nesnel varlık cinsine işaret etmezler. Bundan dolayı onların üzerinde durmayalım ve varlık olmak bakımından varlığın kendisinin nedeni ve ilkelerini inceleyelim (Her terimin çeşitli anlamlarını belirlerken Varlık'ın da birkaç anlama geldiği ortaya çıkmıştı).” (Aristoteles, 1996: 1027b 17-1028a 5)

Aristoteles böylece düşüncede ve dilde olan varlık ayrımını da yaparak doğru ve yanlış anlamda varlığın ne olduğunu açıklamıştır. Doğru, olanı ve olmayanı olduğu ve olmadığı gibi göstererek Varlık'a denk gelirken, yanlış, tam tersini yaparak var olmayana denk gelmektedir.

Thomas Aquinas bu konuyla ilgili olan ve Aristoteles'e ait olan bu düşünceler çerçevesindeki değerlendirmelerine devam ederek yeterli neden de dâhil olmak üzere, bir neden olduğu varsayıldığında sonucun da olacağına varsayılması gerektiğini, çünkü her nedenin bu şekilde olmadığını belirtmektedir. Örneğin ateş tahtanın yanması için yeterli bir nedendir ama suyla müdahale edilirse engellenmiş olmaktadır.

Bununla birlikte eğer daha önce bahsedilen önermeler doğruysa her şeyin zorunlulukla olduğu sonucu hatasız bir şekilde çıkmaktadır. Çünkü her sonucun bir nedeni varsa bir sonucun daha önce bir neden olması olanaklı olacak ve bu bir ilk nedene ulaşıncaya dek geçmişe doğru uzanıp gidecektir. Üstelik nedenler zorunlu olduğunda nedenler zinciri en son nedene kadar gidecektir. Örneğin tuzlu şeyler yiyen biri susayacak, susadığında bir şeyler içmek için dışarı çıkacak ve dışarı çıktığında da soyguncular tarafından öldürülecektir. O halde tuzlu yiyen biri zorunlu olarak öldürülecektir. Thomas Aquinas, Aristoteles'e ait bu örneği vererek Aristoteles'in bu akıl yürütmeyi kabul etmediğini ve her iki önermenin de yanlış olduğunu belirtmiştir.

Ancak Thomas Aquinas'a göre bazıları bu akıl yürütmeye itiraz ederek, ilineksel olan her şeyin varlık olarak varlık olan bir şeye indirgenmesi ile bir sonucun kendi başına bir neden olmasını kabul etmeyebilecektir.

Böyle bir tartışmada Thomas Aquinas ilinekleri varlık olarak varlık ya da kendi başına bir şey olarak almayı hatalı bulmaktadır (1962: 115). Müzisyenliğin Sokrates'in bir ilineği olması ve her ilineğin bir özünde kendi başına varoluşunu buna örnek olarak vermiştir. Benzer bir biçimde ilineksel her şey, bir nedenin sonuçları olarak başka bir takım kendi başına sonuçlarla ilişkilidir. Varlık olarak varlık olmanın sonuçları kendi başına bir nedenle ilişkilidir ama ilineksel varlığın kendi başına bir nedeni olmayıp ilineksel bir nedeni vardır. Thomas Aquinas bir sonucun kendi nedeniyle orantılı olması gerektiğini Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'te belirttiğini aktarmaktadır (1962: 115). Nitekim Aristoteles *Fizik*'te ve *Metafizik*'te birbiriyle bağlantılı olarak şunları söylemektedir:

“(...) Yine cinsler cinslerin, tek tek nesnelere tek tek nesnelere nedeni (sözgeliği heykeltraş heykelin, şu heykeltraş şu heykelin nedeni). Olanak halindeki nesnelere olanak halindeki nesnelere, etkinlik halindeki nesnelere etkinlik halindeki nesnelere nedeni. (...)” (Aristoteles, 2005a: 195b 25-27)

“(...) Hecelerle ilgili olarak harfler, yapma şeylerle ilgili olarak onların maddesi, cisimlerle ilgili olarak Ateş, Toprak ve bütün diğer öğeler, bütünle ilgili olarak parçalar, sonuçla ilgili olarak öncüller, bu birincilerin kendilerinden meydana

geldikleri şeyler olmaları anlamında nedenlerdir. Ancak bunlar arasında bir kısmı, örneğin parçalar dayanak, özne (subsratum) olarak, diğerleri, yani bütün, bileşim ve form ise öz olarak nedenlerdir. Tohum, hekim, bir karar veren ve genel olarak faile gelince, onların tümü hareket ve sükunetin kaynağı olma anlamında nedendirler. Geri kalanlar ise başka şeylerin ereği ve iyiliği olarak nedendirler. Çünkü başka şeylerin kendisini elde etmek için var oldukları şey, en iyi olandır ve o, bu başka şeylerin ereğidir. Bu ereği Kendinde İyi veya görünüşte İyi olarak adlandırmamız herhangi bir şey farketmez.” (Aristoteles, 1996: 1013b 19-28)

Thomas Aquinas böylece bu konuyla ilgili potansiyel görüşünü önce *Metafizik*'ten örneklerle temellendirdikten sonra, *Fizik*'ten, *Ruh Üzerine*'den ve “Etik” eserlerinden örneklendirmeye geçmiştir. Buna göre bir şeye neden olan her şey bir zorunluluğu getirmemekte birçok şey de insanların akli ve iradesi yoluyla ve gök cisimlerinin gücüyle oluşturulmaktadır. Akıl ve irade cisimlerin bir hareketi olmadığı için gök cisimlerinin doğrudan bir öznesi de değildirler. Çünkü cisimsel bir güç sadece cisimler üzerinde etkide bulunabilmektedir. Cisimsel organların birer eylemi olan duyuşal güçler ise gök cisimlerinin hareketlerinin ilineksel öznesidirler. Bu nedenle Thomas Aquinas'a göre Filozof *Ruh Üzerine*'de insan iradesini gök cisimlerinin hareketinin öznesi olarak görerek akli duyulardan farklı tutmamıştır. İnsanda bulunan edilgin akılla ilgili olarak Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de şunları belirlemektedir:

“(…) Ruhun bu bölümü, biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır; o, bilkuvve biçim olmalı, bununla birlikte kendisi bu biçim olmamalıdır; zekânın düşünülürler karşısındaki davranışı, duyumlama yetisinin duyulurlara karşı davranışı gibi olmalıdır. Sonra her şeyi düşünen zekâ, Anaxagoras'ın dediği gibi, yönetmek, yani bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; çünkü, kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur ve onun gerçekleşmesine karşı çıkar. Buradan şu sonuç doğar: Zekânın bilkuvve olmaktan başka niteliği yoktur. Böylece, ruhun, zekâ (zekâ ile, ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şeyi anlıyorum) adını verdiğimiz bu bölümü, düşünmeden önce, hiç de bilfiil realite değildir. (...)” (Aristoteles, 2001: 429a 18-24)

Bununla beraber gök cisimlerinin gücü, akıl ve irade duyuşal güçleri kullandığı sürece akıl ve iradeye dolaylı bir katkıda bulunmaktadır. Ama duyuşal güçlerin tutkuları (duygulanımları) insanın yanlış arzuları olduğu için akıl ve iradeye zorunlu olarak bir neden olmamakta fakat aklını çeldirmektedir (1962: 116). Thomas Aquinas bu nedenle

gökcisimlerinin gücünün, akıl ve iradeyle ortaya konmuş şeyler açısından bir zorunluluk getirmediği sonucunu çıkarmaktadır. Bu durum bozuluşa tabi olan diğer şeylerin sonuçları için de geçerli olup, bu cisimlerde de birçok şey ilineksel olarak gerçekleşmektedir. İlineksel olarak gerçekleşen şeyler ise doğal bir güç içinde bulunan kendi başına bir nedene dayandırılmazlar. Çünkü doğanın gücü tek bir şeye yönlendirilmiştir ama bu ilineksel olarak gerçekleşen bir şey değildir. Bu nedenle “Sokrates, beyaz bir müzisyendir” önermesi de böyle bir şey değildir, çünkü bu önerme (bütün ve tek bir önerme olarak) tek bir şeyi imlemektedir. Thomas Aquinas, Aristoteles’in bu nedenle gökcisimlerinin varoluşunda ilineksel olanın bulunmadığını ve engellendiğini, böylece de örneğin bir yaz gününde gerçekleşen fırtına ve yağmurun ilineksel olacağını söylediğini belirtmektedir. Bu engellenme bazı göksel nedenlere bağlansa da rastlantısaldır, çünkü ilinekseldir ve doğal nedenlere bağlanamamaktadır.

Bununla beraber ilineksel olan şeyler akıl tarafından tek şey olarak alınabilmektedir. Örneğin “Beyaz olan müzisyendir” sözü bu haliyle tek olmamasına rağmen akıl tarafından birleşme yoluyla tek önerme biçimini alarak sonuçta tek olarak alınmaktadır. Buna göre kendi başına olan şeylerin ilineksel ve tesadüfi olana indirgenmesi olanaklıdır. Örneğin iki hizmetçinin belli bir yerde karşılaşması onlara göre ilineksel ve tesadüfen olmuşken, efendileri bu karşılaşmayı özellikle ayarlamış ve dolayısıyla kendi başına bir amaçla gerçekleşmiş (zorunlu olmayan, tesadüfi) gibi algılanabilmektedir.

Thomas Aquinas böylece konuyu evrende ister ilineksel olsun ister özsel olsun olup biten her şeyin bir “efendi” tarafından zorunlu olarak önceden belirlenmiş olabileceğine bağlamak üzere gibidir. Thomas Aquinas bu çalışmada şimdiye dek genel olarak mantıkçı özelliğiyle kendini ortaya koyarken, bu konuyla birlikte metafiziğin yanı sıra teolojik görüşlerini de sergilemeye başlamıştır.

Thomas Aquinas konunun devamında, dünyada gerçekleşen tesadüfi ve nedensel olan her şeyin kutsal bir varlığın, yani Tanrı’nın yazdığı kadere indirgenebileceğini söylemiştir. Ona göre bazı aptal insanlar bu görüşü reddetmekte ama bunu yaparken oluşturdukları yargılar, tekilleri bilemeyen kendi akıllarına göre olmakta ve Tanrısal akılla ilgili bir yargıda bulunmaktadırlar. Oysa Thomas Aquinas’a göre bu yaklaşım doğru değildir ve Tanrı’nın düşünmesi ile iradesi, tam olarak onun varlığıdır. Bu nedenle Tanrı’nın varlığı kadar gücü de her şeyi birden kavramakta, düşünmesi ve düşündüğü her şey tüm bir bilgiyi oluşturmaktadır. İradesi ile istediği ve karar verdiği her şey, tüm istenen şeyleri ve iyi olarak istenebilecek her şeyi kavramaktadır.

Thomas Aquinas kendisinin ileri sürmüş olduğu görüşe itiraz edilebileceğini belirtmiştir. Eğer Tanrı dünyada olup biten, en azından iyi olan her şeyin kendi başına veya varlık olarak varlık olmak yanıyla sebebiyse, bu durumda her şey zorunlulukla olup bitmektedir. Zorunluluğun ilk kısmını Tanrı'nın bilgisi oluşturmaktadır, çünkü bu tür bir bilgi hatasız olup her şeyi zorunlulukla bilmektedir. Zorunluluğun ikinci kısmını Tanrı'nın iradesi oluşturmakta ve herhangi bir yetersizlik barındırmadan olup biten her şeyi zorunlu olarak istemektedir.

İşte Thomas Aquinas burada kendisine yapılabilecek itirazın, Tanrısal aklın bilmesi ile Tanrısal iradenin eylemesinin birbirinden tümüyle farklı şeyler olduğu şeklinde olabileceğini söylemiştir.

Bu itirazı cevaplamak için Thomas Aquinas, Tanrı'nın kavrama ve bilme özelliklerinin “zaman” ile ilişkili biçimde gerçekleştiğini vurgulamıştır. Zamanla ilişkili olan biliş gücünün dışında, ona göre Tanrı'nın tümüyle zaman dışı bir yanı vardır ve mekânın yapısı bunun iyi bir örneğini oluşturmaktadır. Thomas Aquinas, Filozof'un *Fizik*'te, bir mekândaki hareketin öncesiyle ve sonrasıyla zaman içinde olduğunu ve yine bir mekândaki hareketin bu yanıyla, öncesiyle ve sonrasıyla büyüklükle bir uygunluk içinde olduğunu belirttiğini şöyle aktarmaktadır:

“Devinen nesne bir şeyden bir şeye doğru devindiği için ve her büyüklük sürekli olduğundan devinim büyüklüğü izliyor. Çünkü büyüklük sürekli olduğundan devinim de sürekli, devinim sürekli olduğundan ötürü de zaman [sürekli]: nitekim devinim ne denliyse hep o denli zaman geçtiği düşünülüyor. Demek ki, ‘önce’ ile ‘sonra’ aslında bir yer içinde var, diziliş açısından orada. Büyüklükte ‘önce’ ile ‘sonra’ var olduğundan ötürü devinimde de büyüklüklerle orantılı bir ‘önce’ ile ‘sonra’ olması zorunlu. Ne ki birini hep öteki izlediğinden zamanda da ‘önce’ ile ‘sonra’ var. Ama devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’ kimi kez devinimin kendisi, devinimle aynı şey; oysa onun varlığı değişik ve devinim değil. Devinimi ‘önce’ ile ‘sonra’ açısından belirleyerek saptadığımızda zamanı da anlıyoruz, diyelim devinimdeki ‘önce’ ile ‘sonra’yı algıladığımızda zamanın geçtiğini söylüyoruz. Belirlememizi sağlayan şey, onları başka başka şeyler olarak kabul etmemiz ve arada onlardan farklı bir şey olduğuna inanmamız. Çünkü uçları ortadan değişik şeyler diye düşündüğümüzde, düşüncemizde iki ‘an’ var; ‘biri önce, öteki sonra’ dediğimizde işte bunun zaman olduğunu ileri sürüyoruz: nitekim zamanın ‘an’ ile belirlenen şey olduğu düşünülüyor, dayanağımız bu olsun. İmdi biz ‘an’ı devinimdeki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu sonranın başı olan şey olarak değil de, ‘tek şey’ olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok. Ama önce ile sonrayı algıladığımızda ‘zaman geçti’ diyoruz. Aslında zaman şu: *önce ile sonraya göre devinim sayısı.*” (Aristoteles, 2005a: 219a 11-219b 1)

Thomas Aquinas zamanın mekân, hareket ve büyüklükle bu bağıntısı nedeniyle oluştuğunu aktardıktan sonra bir örnek vererek düşüncesini pekiştirmektedir. Buna göre eğer birçok insanın aynı yol üzerinde bir çizgi gibi art arda yürüdüğü varsayılırsa, bu insanların her birinin kendi konumlarına göre bu yolla, kendi gidişyle ve mekânla ilgili bir bilgisi ve fikri olacaktır. Bu kişilerden her biri kendi önündekini görmekte ve ona doğru ilerlemektedir ama tam olarak önündekini görememektedir. Ancak yolun dışında ve yolun tümünü görebilen yüksek bir yerdeki başka biri yolda yürüyen herkesi aynı anda ilerlerken bir bütün olarak görebilmektedir. Bu güzel metafor ile Thomas Aquinas, insan bilgisi ile Tanrı'nın bilgisini karşılaştırmakta ve Tanrı'nın tüm yer ve zamanları aynı anda bildiğini, gördüğünü ve anladığını ortaya koymaktadır.

Thomas Aquinas, insan bilgisinin kendi başına veya ilineksel olanlar da dahil olmak üzere zamana göre olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle ruh (akıl) birleştirme ve ayırma yaparken zorunlu olarak zamanı da hesaba katmaktadır. Thomas Aquinas bu konunun Aristoteles tarafından *Ruh Üzerine*'de ele alındığını belirtmektedir. Böylece ruh hareket halinde olan ve duysal olarak algılanabilen şimdiki zamana ait varlıkları bilmektedir. Geçmiş şeyleri hatırlama yoluyla bilmekte, henüz var olmadığı için gelecekteki şeyleri ise bilememektedir. Buna rağmen gelecekteki şeylerin nedenleri bilinebilmekte ve bunlar gelecekte zorunlulukla var olmaktadır. Potansiyel durumda olan bu şeyler belirlenmemiş ve belirsiz durumdadırlar. Thomas Aquinas'a göre güç (potansiyel) halindeki bu durumun bilinemez olmasını ve yalnızca etkin hale gelince bilinebileceğini Aristoteles *Metafizik*'te şöyle anlatmıştır:

“Geometrik önermeler de fiille keşfedilirler; çünkü onları bölerek keşfederiz. Eğer geometrik şekiller daha önceden bölünmüş olarak verilmiş olsalar geometrik önermeler (veya teoremler) derhal fark edilirdi. Ancak onlar yalnızca bilkuvve olarak mevcutturlar. Bir üçgenin üç açısının toplamı niçin iki dik açıya eşittir? Çünkü tek bir nokta etrafında toplanmış açılar, iki dik açıya eşittir de ondan. O halde üçgenin kenarına paralel olan doğru daha önceden yukarıya doğru çizilmiş olsaydı, yalnızca bu şeklin görülmesi önermeyi apaçık bir hale getirirdi. Yine yarım-daire içine çizilen bir açı niçin bütün durumlarda dik açıdır? Çünkü eğer bu üç doğru arasında eşitlik varsa – yani tabanı teşkil eden iki doğru ile merkezden <karşı açının tepesine doğru çizilen> dikey doğru – sonuç, ilk önerme bilindiğinde, yalnızca bu şeklin kendisinin görülmesi ile apaçık ortaya çıkar. O halde bilkuvve var olan geometrik yapıların (consruction), fiil haline geçirilmesi suretiyle keşfedildikleri açıktır. Bunun de nedeni geometricinin düşünmesinin (intellection), bir fiil olmasıdır. Dolayısıyla kuvve, fiilden çıkar ve geometrik yapıları, onları geometrik olarak inşa etmek suretiyle tanırız; ancak şu kayıtlarla ki geometrik şeklin özel fiili, meydana geliş bakımından bu şeklin özel kuvvesinden sonra gelir.” (Aristoteles, 1996: 1051a 21-33)

Bu açıklamalarıyla Aristoteles geometrinin de potansiyel olandan etkin hale geçişle gerçekleşebileceğini göstermektedir. Potansiyel durumda olan geometrik şekiller ancak aktüel olunca fark edilmekte ama daha öncesinde sadece bir olanak olarak var olmaktadır. Bu halleriyle de bir belirsizlik içermektedirler.

Thomas Aquinas, Tanrı'nın tümüyle zamanın dışında olduğunu, sonsuzlukta bulunduğunu ve bütün zamanların (geçmiş, şimdi ve gelecek) onda basit bir sezgi şeklinde yer aldığını söylemektedir. Bu nedenle Tanrı bir bakışta her şeyi görmekte ve zaman içindeki her şey de buna dâhil olmaktadır. Kendi başına olan şeyler ve şimdi olmamış ama gelecekte olacak olan şeyler de Tanrı'nın bilgisi ve görüşü içindedirler. Bu yanı sıra Tanrı tüm nedenleri de görmekte ve zaman içindeki şeyleri bütünüyle sonsuzlukta (zamansız) görmektedir. Örneğin insanlar Sokrates'i otururken ve nedenleri bilmeden görürken Tanrı bu durumu, kendinde bir neden halindeyken de görmektedir. Yani Thomas Aquinas, Tanrı'nın bir şeyi bilirken ona ait olan tüm nedenler zinciri içinde bildiğini ve bu nedenleri de potansiyel hallerindeyken, yani kendi içinde bir nedenken de görmektedir. Gerçekten de eğer tam bir bilgiden söz ediliyorsa bu olanaklı tüm durumları tüm olumsuzlukları içinde ve tüm açığa çıkmamış kendi içine kapalı nedensellik durumları içinde bilmeyi de gerektirmektedir. Hatta bunun devamında da olanaklı tüm sonuçları, etkileri ve ereklere açısından da bilmesi bu tür bir yetkinliğin içine girmektedir.

İnsanların Sokrates'i şimdi otururken görmeleri henüz yok oluşa geçmemiştir, çünkü eğer yok oluşa geçmiş olsaydı insanlar onun oturuyor oluşunu hala kesin ve hatasız şekilde göremezlerdi. Ayrıca böyle bir durumda kendi içinde bir neden olan hali artık belirlenmiş bir durumdadır. Öyleyse Tanrı'nın da zamanda olan her şeyi kesin ve hatasız bildiği sonucu çıkmaktadır. Thomas Aquinas'a göre buna, olumsal durumda olup hala zamanda gerçekleşmemiş ve zorunlulukla olmamış şeyleri bilmesi de dâhil olmaktadır (1962: 118).

Tanrısal irade, Thomas Aquinas'a göre, varlıkların dışındadır ve tüm bir varoluş ile varlıklar arasındaki ayrımların olma sebebidir. Böylece olanaklı ve zorunlu varlıkların ayrımları olabilmekte, bu yüzden de şeylerdeki zorunluluk ve olumsuzluk ile birbirlerinden farklı oluşları, böyle bir Tanrısal iradenin tüm nedenlerin kökeni oluşu nedeniyle gerçekleşebilmektedir. Zorunlu nedenler Tanrı'nın zorunluyu istemesiyle, olumsuzluk da olumsuzluğu istemesiyle olmaktadır. Bu nedenlere ait koşullara göre de sonuçlar ya zorunlu ya da olumsal olarak adlandırılmaktadır. Oysa Thomas Aquinas'a göre her şey ilk neden

olan Tanrı'nın iradesinin aşkın yapıda olan zorunluluk ve olumsuzluk içeren bu nedenlerine dayanmaktadır.

Thomas Aquinas insan iradesi için böyle bir şeyin geçerli olmadığını ve insan iradesi de dâhil her türlü nedenin zorunluluk veya olumsuzluk durumlarından biri içinde olduğunu belirtmektedir. Tanrı'nın iradesi dışındaki iradelerin mükemmel olmaması dolayısıyla ya nedenlerin kendilerinin hatalı olması gerekmekte ya da sonuçlarının olumsal değil zorunlu olması gerekmektedir. Öte yandan Tanrısal irade hatasızdır ve sonuçları da zorunlu değil bazıları açısından olumsaldır.

Thomas Aquinas, iradenin arzulanan şeyi zorunlu olarak seçtiğini savunan birtakım görüşlerin Aristoteles tarafından, bu bağlamda olumsuzluğa ait kökenlerinin gösterilerek çürütüldüğünü belirtmektedir. Çünkü olumsuzlukla birlikte insanlar tarafından bilerek yapılan davranışlar ve seçimler temele alınmış olmaktadır. Burada insan iradesinin amacı iyiyi ve doğruyu istemek olduğu için bu tip seçime bağlı bilinçli gibi görünen eylemler de aslında hep zorunlu olarak gerçekleşmektedir ve gelecekte de bu tip eylemlerin sonuçları hep zorunlulukla gerçekleşecektir.

Thomas Aquinas iyi ve doğru ile ilgili olarak da, kendi başına ve kanıtlanamaz ilk ilkeler halindeki bazı doğruların akıl tarafından zorunlu olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Ancak bir takım doğrular da kendi başına değil, başka doğrular yoluyla bilinmektedir. İkinci türden olan bu doğrular ikili bir yapıda olup, bir kısmı ilk ilkelerden zorunlu olarak çıkmakta ve ilk ilkeler doğru olduğu için bunlar da yanlış olamamaktadırlar. Thomas Aquinas bu tip doğrulara kanıtlamanın tüm sonuçlarının örnek olarak verilebileceğini, aklın bunları zorunlu olarak doğru kabul ettiğini ve bunun gerekçesinin de ilk ilkelerden kaynaklanmış oldukları olduğunu belirtmektedir (1962: 119). Bu ikinci tip doğruların başka bir kısmı ise ilk ilkelerden zorunlu olarak çıkmamakta ve ilk ilkeler doğru olmasına rağmen bunlar yanlış olabilmektedirler. Böyle bir durum şeylerle ilgili kanılarda ve düşüncelerde görülebilmekte, akıl bu tip doğruları zorunlu olarak kabul etmemektedir.

Thomas Aquinas sadece kendisi için istenen mutluluk gibi bir "iyi"nin de olduğundan söz etmiştir. İrade bu tip bir iyiyi zorunlu olarak arzulamakta ve bütün insanlar da doğal bir zorunlulukla mutluluğu istemektedirler. Buna benzer, sadece kendisi için istenen başka en son iyi şeyler de vardır ve Thomas Aquinas bunların en son şeyler olup, ilkeler olduklarını ve Aristoteles'in *Fizik* eserinde buna şöyle değindiğini belirtmektedir:

“İmdi nedenlerin bunlar olduğu, bu kadar neden olduğu açık. Nedenler dört tane olduğuna göre doğabilimcisine düşen bunların hepsi üzerine bilgi edinmek: ‘ne için?’i bütün bunlara indirgerse; yani maddeye, biçime, devindiriciye ve ereksel nedene indirgerse doğaya uygun olarak açıklama yapmış olacaktır. Ama çoğu kez üçü tek bir nedene indirgeniyor: ‘nedir?’ ile ‘ereksel neden’ tek şey, ilk devinim kaynağı da bunlarla biçimce aynı şey, nitekim bir insandan bir insan doğar. Genelde devinip de devindiren bütün nesnelere de bu böyle (böyle olmayan bütün nesnelere de doğabilimcinin işi yok, çünkü bu nesnelere kendilerinde devinme taşıdıkları halde ya da devinim ilkesine sahip oldukları halde devinmiyor değiller, devinmez olduklarından. Bundan ötürü yapılacak üç araştırma var: devinmeyenler üzerine, devinen-değişen ama yokolmayanlar üzerine, yokolanlar üzerine). Dolayısıyla ‘ne için?’ hem maddeye, hem nedir’e (kavrama) hem de ilk devindiriciye bakarak açıklanabilir. Nitekim oluş üzerine araştırma özellikle şu tarzda yapılır: ‘ne, neden sonra oluşuyor?’, ‘ilk etkileyen ya da etkilenen ne?’; bu böyle devam eder. Demek doğal devinim ilkeleri iki tane, bunlardan biri de doğabilimiyle ilgili değil, çünkü devinim ilkesini kendi içinde taşıyor. Devindirilmediği halde devinen nesne bu tür bir şey: tıpkı tümüyle ‘devinimsiz olan’, her şeyin ‘ilk devindirici’si, ‘nedir? (*ti estin*)’ ve ‘şekil’ (*morphe*)’ gibi: nitekim bu zaten amaç ve ereksel neden. Dolayısıyla doğa ‘birşey için’ olduğuna göre, bunu, [doğayı] bilmek gerekiyor ve ‘ne için’ini bütünüyle açıklamak gerekiyor. Sözgelisi ‘şu nesnede zorunlu olarak şu nesne gelir (yani bundan ya mutlak anlamda [her zaman] ya da çoğu kez gelir); ‘buradaki şu nesne olamazsa...’ (tıpkı kabullerden sonuç çıkarılmış gibi); ‘çünkü bu nelik idi’, ‘niçin böyle mutlak anlamda değil de her nesnenin sözüyle ilgili olarak?’... gibi.” (Aristoteles, 2005a: 198a 21-198b 9)

En son ilkelerden ve nedenlerden söz eden Thomas Aquinas, yeniden mutluluk konusuna dönerek, eğer mutluluk olmaksızın başka iyiler de söz konusuysa bunların da istenmiş olabileceğini, var olmanın, yaşamının ve düşünmenin buna örnek olduğunu söylemektedir. Ancak insan eylemleriyle gerçekleşen tikel durumlara ait iyiler bu türden değildir ve şu yemeği yeme veya bu yemeği yememe gibi haz verici şeyler olmaksızın da mutluluk olanaksızdır. Bu nedenle bu tür tikel olumsal şeyler iradenin seçimine zorunlu olarak neden olamamaktadırlar. Yeme zaten belirlenmiştir ve seçim konusu olamamaktadır. Çünkü yemek yeme gibi eylemler ihtiyaç olup, seçim sonucu bilerek yapılan iradi eylemlerin konusu değildirler (1962: 120).

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“(...) Fakat bize bağlı ve gerçekleştirebileceğimiz şeyler üzerinde düşünüp taşınabiliriz ve (düşünüp taşınmak için ç.n.) gerçekte geriye bu şeyler kalır; çünkü doğayı, zorunluluğu ve rastlantıyı genel olarak nedenler kategorisine koyarız ve bunlara zekâyı ve insana bağlı her eylemi ekleriz ve insanların her sınıfı kendilerinin yapabilecekleri şeyleri düşünüp taşınırlar.

Bilimler alanında, kesin ve tümüyle tamamlanmış bilimler, düşünüp taşınmaya yer bırakmazlar; örneğin alfabenin harfleri konusunda (çünkü onları yazma biçimi

konusunda hiçbir kesinlik yaşamayız). Buna karşılık bizim aracılığımızla olup biten ve sonucu her zaman aynı olmayan her şey; işte düşünüp tartışmalarımızın konusu budur: Örneğin hekimlik sorunları ya da ticaret işleri. Ve jimnastikten çok gemicilik üzerinde düşünüp taşınırız; çünkü gemicilik daha az incelenmiştir ve diğer sanatlar için de durum böyledir. Aynı şekilde, bilimlerden çok sanatlar üzerinde düşünüp taşınırız; çünkü sanatlar konusunda daha büyük bir kesinsizlik içinde bulunuruz. Düşünüp taşınma, sıklıkla ortaya çıkmakla birlikte sonuçları kesin olmayan şeylerde aynı şekilde, nedeni belli olmayan durumda gerçekleşir. Ve yapılması gereken şeyi belirlemedeki kendi yetersizliğimize meydan okuyarak önemli sorunlar hakkında başka kişilerden yardım alırız.

Ereklere ulaşma araçları konusunda düşünüp taşınırız. Ne bir hekim hastasını iyileştirme, ne bir hatip inandırma ne de bir politikacı iyi yasalar koyma konusunda tereddüt yaşamaz ve diğer alanlarda ulaşılabilecek erek konusunda asla düşünüp taşınma yoktur. Fakat erek bir defa belirlenince, nasıl ve hangi araçlarla gerçekleştirileceği düşünülür ve pek çok araçla gerçekleştirileceği ortaya çıkarsa en kolay ve en iyi gerçekleştirmeyi hangi aracın sağlayacağı araştırılır. Tersine erek sadece tek bir araçla gerçekleşirse, ereğin bu araçla nasıl gerçekleştirileceği düşünülür ve bu araca kendi sırasında hangi araçla ulaşılabildiği araştırılır ve araştırma, keşif sıralamasında doğrudan nedene ulaşıncaya kadar sürdürülür. Gerçekte insan düşünüp taşındığında az önce yöntemini betimlediğimiz araştırmayı ve analizi yapar; o, sanki bir geometri şeklini nasıl çizeceğini araştırır gibidir; (örneğin matematikteki bir araştırma gibi, her araştırmanın bir düşünüp taşınma olmadığı açıksa da, buna karşılık her düşünüp taşınma bir araştırmadır) ve analiz düzeninde sonra gelen, olguların ortaya çıkma düzeninde ilktir. Eğer bir imkânsızlıkla karşılaşsak, örneğin paraya ihtiyacımız olursa ve bu parayı elde edemezsek, araştırmayı terk ederiz, tersine bir şey mümkün gibi görünürse, gerçekleştirmeye çalışırız.

Bizim tarafımızdan gerçekleştirilebilen şeyler, mümkündür <ve bu, geniş anlamdadır>, çünkü dostlarımız tarafından gerçekleştirilen şeyler bir anlamda bizim tarafımızdan gerçekleştirilmişlerdir; çünkü onların eylemelerinin ilkesi bizdedir.

Araştırmamızın konusu, bazen aracın kendisidir bazen de kullanılmasıdır. Diğer alanlarda da durum, aynıdır; bazen araçtır, bazen de onun nasıl, diğer deyişle hangi araçla kullanılacağıdır.

Böylece, söylediğimiz gibi şu ortaya çıkmaktadır: İnsan eylemlerinin ilkesidir ve düşünüp taşınma bizzat fail tarafından gerçekleştirilebilen şeyler hakkındadır ve eylemlerimiz kendilerinden başka ereklere yönelir. Gerçekte erek, düşünüp taşınmanın bir konusu olamaz; fakat sadece ereğe götüren araçlar düşünüp taşınma konusudur. Fakat örneğin bunun ekme olup olmadığını ya da bu ekmeğin gerektiği kadar pişip pişmediğini bilmek gibi özel şeyleri dışlamak gerekir, çünkü bunlar duyumlama konusudur. –Ve her zaman düşünüp taşınmak zorunda olsaydık, bu, sonsuza kadar giderdi

Düşünüp taşınmanın konusu ve tercihin konusu özdeştir; şu kayıtlarla ki, bir şey tercih edildiğinde çoktan belirlenmiştir, çünkü tercih edilen, düşünüp taşınmadan sonra diğerlerine yeğlendiği yargısına varılan şeydir. Gerçekte her insan eyleminin ilkesini kendinde ve kendinin yönetici bölümünde bulduğunda nasıl davranacağını araştırmayı durdurur, çünkü tercih eden, bu bölümdür. Bu konuda söylediğimiz şey, Homeros'un bize betimlediği antik yönetimlerin ışığında aydınlanır: Onun dediğine göre krallar aldıkları kararları halklarına duyuruyorlardı.

Yapabileceğimiz şeyler arasında olan tercihin konusu, düşünüp taşındığımız isteğin konusudur; bu nedenle tercih, bize bağlı şeylerin düşünülüp taşınılmış bir isteği olacaktır, çünkü bir defa düşünüp taşındıktan sonra karar verdiğimizde, o zaman düşünüp taşınmamıza uygun olarak isteriz.” (Aristoteles, 2014: 1112b 30-1113a 14)

Aristoteles görüldüğü gibi insan eylemlerinin bilimlerde, günlük hayatta, sanatta ve benzeri birçok alanda seçimlere ve tercihlere bağlı olarak gerçekleştiğini belirtmektedir. Doğada zorunlulukla ve rastlantıyla oluşan olayların dışında kalan alanlardan örnekler vererek olumsuzluğun varlığını sergilemiştir. Düşünme, araştırma, planlama ve gelecekle ilgili kararlar almanın sonucunda meydana gelen insan eylemleri böylece sonuçta istekler ve kararlar olarak belirlemektedir.

1.3.3. Kitap I, Ders XV:

“İddiaların (Önermelerin) Doğru Olmasının, Şeylerin Gerçeklikle Uygun Olduğu Sonucunun Çıkarılması” (19a 23-19b 4)

Thomas Aquinas, Aristoteles’in olanaksız durumları gösterdikten sonra akıl yürütmelerinde doğruluğun ne olduğuna yöneldiğini belirtmektedir. Olanaksız durumları tartışan Aristoteles akıl yürütmesini önermelerden şeylere doğru ilerletmiş ve şeylerle ilgili mümkün olamayacak durumları kabul etmemiştir. Şimdi tam tersi bir yolu izleyerek öncelikle şeylerin doğruluğuna ulaşma yollarını, sonrasında ise önermelerin doğruluğuna ulaşma yöntemlerini gösterecektir. Böylece şeylere uygun düşen konuşmanın doğru bir konuşma olduğunu göstermiş olacaktır. Şeylerle ilgili doğruluk konusunda ise ilk olarak, her açıdan hesaba katılan şeylerin doğruluğunu ve zorunluluğunu gösterecektir. İkinci olarak da şeylerdeki bu zorunluluk ve doğruluğu karşı olanlarıyla karşılaştırarak ortaya koymuş olacaktır. Thomas Aquinas ikinci durumdaki karşı olmanın çelişkiye göre ele alınacağını belirtmiştir (1962: 122).

Aristoteles akıl yürütmesine başlayarak öncüllerinden sonuçlar çıkarıp ilerlemekte ve buna göre de daha önce açıklanan olanaksız durumlar temelinde, eğer her şey zorunlu olarak gerçekleşirse, olanın olduğu zaman, olmayanın da olmadığı zaman zorunlu olarak olacağını söylemektedir. Buradaki zorunluluk durumu, olma ve olmamanın aynı anda olmasının olanaksızlığı ilkesi üzerine kurulmuştur. Yani Thomas Aquinas burada çelişmezlik ilkesinin zorunluluğunu ve çelişkinin gerçekleşmesinin olanaksızlığını vurgulamaktadır. Çünkü bir şey eğer olduysa, aynı anda olmaması olanaksız olduğundan, olanın da olduğu zaman olması bir zorunluluktur. Thomas Aquinas işte bu yüzden Aristoteles’in ikinci kitapta (*Yorum Üzerine*’nin 11, 12, 13 ve 14. bölümleri), “olmaması olanaksız” ile “olması zorunlu”nun aynı şey olduğunu vurguladığını söylemektedir (1962: 122).

Buna benzer biçimde ifade edilirse eğer bir şey olmadıysa o şeyin aynı zamanda olması da olanaksız olacaktır. Yani Thomas Aquinas burada, “olmayan olmak” ile “olan olmamak” durumlarının aynı olduğunu ama eğer gerçekleşen durum “olmamak” ise bunun olmadığı zaman olmamasının “zorunlu” olduğunu ve bu durumun aynı zamanda olmadığı zaman “olma”sının “olanaksız” olacağını belirtmektedir. O halde onun olmaması zorunludur, çünkü ikisi de aynı şeyi imlemektedir. O zaman olanın olduğu zaman olmasının ve olmayanın olmadığı zaman olmamasının gerekliliği açık bir şekilde doğru olmaktadır.

Ancak buradaki zorunluluk mutlak bir zorunluluk olmayıp, varsayılan veya görelî olan bir zorunluluktur. Sonuçta olacak olan her şeyin olması ve olmaması gerekliliği mutlak ve tam bir gereklilik değildir. Çünkü “her olan olduğu zaman zorunlulukla öyle olur” ifadesi, “her olan tam bir zorunlulukla öyle olur” ifadesiyle aynı şeyi imlememektedir. İlk ifade görelî bir zorunluluğu imlemektedirken ikinci ifade mutlak bir zorunluluğu imlemektedir.

Burada Thomas Aquinas’a göre “olmak”, “olmamak”la bağlantılı biçimde anlaşılacak zorundadır. Çünkü “tam bir zorunlulukla olmamak” ile “olmadığı zaman zorunlulukla olmamak” ifadeleri birbirinden farklıdır.

Aristoteles açıkça bu iki ifadeyi birbirinden farklı görerek birbirinden ayrı tutmuştur. Mutlak zorunluluk durumunda iki seçenektan biri zaten belirlenmiş olduğundan, yine belirlenmiş bir şekilde gerçekleşmesi gerekecektir.

Aristoteles doğruluk ve zorunluluğun şeylerle nasıl olup da bağlantılı olduğunu karşı durumlarıyla karşılaştırarak göstermiş, çelişkiye göre bu karşı olmanın oluştuğunu belirtmiştir. Thomas Aquinas çelişkiyle bağlantılı oluşturulan akıl yürütmeyle, görelî zorunluluğa bağlı olarak oluşturulan akıl yürütmenin aynı olduğunu söylemektedir. Çünkü mutlak bir zorunlulukla olan şeyin olması ile görelî bir zorunlulukla olan şeyin olması aynı şey değildir. Görelî zorunlulukla olan şeyin olduğu zaman olması şart olduğu için bunlar farklıdır. Oysa mutlak zorunlulukta baştan itibaren bir belirlenmişlik olup, olan şeyin olması zorunluluğu potansiyel durumda da geçerlidir. Görelî zorunlulukta ise kendi içinde olan şey, yani potansiyel durumda olan şey mutlak bir zorunluluk içinde olmayıp çelişik olanların ayrık bir seçeneklilik içinde (ya...ya da) bulunmasının getirdiği bir zorunluluk vardır. Çünkü bunların her biri açısından bir olma ya da olmama durumu zorunludur, gelecekte ya olacak ya da olmayacaktır ve bu yüzden ayrık seçeneklilik durumu içinde bulunmaktadırlar. İşte bu tip bir zorunluluk, Thomas Aquinas’a göre, çelişik olanların aynı anda doğru ve yanlış olabilmesinin olanaksızlığı ilkesi üzerine kurulmuştur.

Bir şeyin ne olmasının ne de olmamasının olanaksız olduğunu belirten Thomas Aquinas, bu durumda bir şeyin ya olmasının ya da olmamasının zorunlu olduğunu

söylemiştir (1962: 123). Bununla birlikte bunlardan biri ayrı bir biçimde, yani tek başına alınırsa mutlaka olmasının gerekmediğini, zorunlu olma durumunun ortadan kalktığını belirtmiştir. Aristoteles bu durumu, “yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı” zorunluysen, ‘yarın bir deniz savaşının olacağı’ da zorunlu değildir, ‘yarın bir deniz savaşının olmayacağı’ da zorunlu değildir, çünkü böyle bir durum mutlak zorunluluğa uygun düşmektedir” şeklinde ifade etmiştir. Bu nedenle “yarın bir deniz savaşının olacağı ya da olmayacağı” durumu zorunludur. Bu zorunluluk ayırık seçeneklilik (ya...ya da) durumunu bildiren bağlaca uygun düşmektedir.

Aristoteles, şeylere uygun söylenen konuşmaların doğru olduğunu göstermek amacıyla açıklama ve akıl yürütmelerini sürdürmüştür. Bunun için ilk olarak konuşmanın doğruluğunun hangi yönden şeylerin oluşuna ve olmayışına uygun düştüğünü ele almıştır. İkinci olarak da çelişik önerme çiftlerinden birinin doğru, diğerinin yanlış olmasının zorunlu olmayacağı şeklinde bir cevabın doğruluğuna ulaşmıştır.

Aristoteles bir iddia içeren konuşmanın (önermenin) doğruluğunun, şeylerin oluşu ya da olmayışıyla ilgili olduğunu söylemektedir. İlgilidir, çünkü bir şey ya vardır ya da yoktur ve buna bağlı olarak konuşma da ya doğru ya da yanlıştır. O halde şeylerin ve şeylere ait konuşmaların böyle iki seçenekli durumlardan biri tarafından önceden belirlenmemiş olması halinde çelişik önermelerin her yöne doğru bir olabilme durumu söz konusu olabilecektir. Bu olabilme durumunun her iki seçenek için de, Thomas Aquinas açısından eşit olması şart değildir; birisinin şansı daha fazla olabilir ama bu onu zorunlu kılmamaktadır.

Aristoteles daha sonra çelişiklerin böyle bir arada bulunabilme durumunu açıklamıştır. Buna göre çelişik çiftler ne daima olma durumundadırlar (zorunlu) ne de daima olmama durumundadırlar (olanaksız) ama bazen olma bazen de olmama durumu (olumsal) içindedirler. İşte, Thomas Aquinas’a göre Aristoteles, çelişik önermelerde bunun nasıl olabildiğini göstermiştir.

Bu önermeler olumsal şeylerle ilgilidirler ve çelişiklerin biri ayırık seçenekliliğe uygun olarak doğru ya da yanlış olmalıdır ama bu parça çelişigi olan diğeriyle bağlantılı olup, şu ya da bu şekilde belirlenmiş değildir. Olumsallık içindeki çelişik çiftlerden biri diğerinden daha fazla doğru olma olasılığına sahip olsa bile, bu onu olumsallıktaki en fazla paya sahip yapacak ama yine de zorunlu kılmayacaktır. Çünkü bu açıklamalara göre iki seçenekten birinin belirlenmiş bir şekilde ya doğru ya da yanlış olması zorunlu değildir. Thomas Aquinas’ın burada vurgulamış olduğu şey aslında olumsallık durumunda bulunan çelişik çiftlerin doğru veya yanlış olma olasılıklarının tam olarak eşit olmasının gerekmediğidir.

Birinin diğzerinden daha fazla olma durumu söz konusu olabilir ama bu bir belirlenmişliğı ya da zorunlu oluşu beraberinde getirmemektedir.

Böylece Aristoteles çelişik önerme çiftlerinden birinin doğru, diğzerinin yanlış olmasının zorunlu olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Thomas Aquinas'a göre bu sonuç, Aristoteles'in asıl ulaşmak istediğı hedefdir. O halde çelişik çiftlerin her türünde belirlenmiş bir biçimde birinin doğru, diğzerinin yanlış olma zorunluluğı yoktur. Çünkü doğruluk ve yanlışlık şeylerde hep aynı şekilde olmamakta, şimdi olan şeylerde zaten bulunmakta ama olacak olan şeylerde şimdiden olacağı ya da olmayacağı belli olmadığı için herhangi bir doğruluk ve yanlışlık da barındırmamaktadır. Olmuş olanların birinin belirlenmiş bir biçimde doğru ve diğzerinin yanlış olması ise zorunlu olmakta ama geleceğe ait şeylerde böyle bir durum bulunmamaktadır. Thomas Aquinas *De Interpretatione*'nin ilk kitabının bununla sona erdiğini belirtmektedir (1962: 124).

BEŞİNCİ BÖLÜM

YORUMCULARIN YORUMU:

“BELİRLİ, BELİRSİZ VE YOKSUN ÖNERMELERE AİT ÇELİŞİK ÇİFTLER”

Kopuların ele alındığı, önermelerde üçüncü bir unsur olarak işlevinin neler olduğu bu bölümün ilk konusudur. Daha sonra adların belirli, belirsiz ve yoksun oluşuna göre oluşabilecek çelişik önerme çiftleri ele alınmaktadır. Bu adlarla kurulabilecek olası karşı önermeler tablo halinde verilmektedir. İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın bu önerme çiftleri arasındaki ilişkileri ve birbirleriyle olan benzerlikleri açıklayan satırları oldukça güç ve karmaşıktır. Ama o ölçüde de analitik yanlarını sergilemektedir.

1. YORUM ÜZERİNE, 10. BÖLÜM

Thomas Aquinas'ın *De Interpretatione* yorumu, orijinal çalışma *Peri Hermeneias*'ın 10. bölümüne, yani bu bölüme kadar gelmiş ve bu bölümün 19b 5 ile 19b 31 arası tamamladıktan sonra sona ermiştir. 19b 32'den eserin sonuna kadar olan kısımlar, daha önce söylendiği gibi Cajetan tarafından yorumlanarak tamamlanmıştır. Bu tezin başında söylendiği üzere, tezin değerlendirmeleri ve yorumlamaları da 19b 31'in bitmesiyle sona erecektir. İbn Sina'nın ve bu tezin yorumları da bütünlüğü sağlamak için 19b 31'in tamamlanmasıyla sona ermiş olacaktır. Yorumlanmadan kalacak olan kısım elbette çok değerlidir, ancak başka bir çalışmanın konusu olarak ele alınmalıdır.

Bu bölüme bakıldığında, önermelerin kipinin temelini atıldığı ve kipsel özelliğine göre çelişik olmalarının değerlendirildiği 9. bölüm gibi başlı başına ayrı bir konuyu tamamlayan Aristoteles, bu bölümde 9. bölüm öncesi konu bütünlüğüne dönerek, niceliğine göre önermelerin olumlu ve olumsuzluk durumlarını ele almaktadır. Ancak bu kez özne ve yüklem terimlerinin olumsuzlarını da işin içine katarak oluşan çelişik önerme türlerini göstermektedir. Böyle oluşan önermeler döndürüldüğü zaman ortaya çıkan olumlu ve

olumsuz önerme çeşitleri ve anlamları değerlendirilmiştir. Bu bölümün bir diğer özelliği ise Aristoteles'in kopulayı incelemesidir. Türkçede "koşaç" da denilen kopula, özne ve yüklemi en basit şekilde "dir" sözcüğüyle belirerek birleştirmektedir. Bu anlamda kopulayı ele alan Filozof, işlevlerini ve yapısını açıklamakta ve tek başına bir eylem olarak alındığında oluşacak çelişik önerme çiftlerini göstermiştir. Bu konu diğer bölümlerde de ele alınmıştır, ancak bu bölümde daha ayrıntılı ve farklı yönlerden bir inceleme yapılmaktadır.

1.1. ARİSTOTELES, PERI HERMENEIAS, 10. BÖLÜM:

"KARŞI OLMA ŞEMASIYLA OLUMLU VE OLUMSUZ ÖNERMELERİN GÖSTERİLMESİ" (19b 5-20b 12)

19b 5-10 *"Evetleme bir şeyi bir şeye göre imleyense, bu ya bir ad ya da bir belirsiz ad ise, evetlemede tek bir şey tek bir şeye göre bulunduğundan, her evetleme ya bir adla eylemden, ya bir belirsiz adla eylemden oluşacaktır (ad ile belirsiz addan daha önce söz ettik: 'İnsan olmayan'a ad demiyorum, belirsiz ad diyorum -çünkü belirsiz biçimde tek bir şeyi imler-, yine 'koşmuyor'a eylem demiyorum)."*

Basit olumlu önermelerde bir adın bir eylemle imlendiğini, yani eylem durumunda olan özelliğin ad durumunda olan özneye olumlanarak yüklendiğini yeniden hatırlatan Aristoteles, basit olumlu bir önermede bulunan ad ve eylemlerin çeşitlerini de bir kez daha hatırlatmaktadır. Buna göre adlar ya gerçek "ad" ya da "belirsiz ad" olarak var olmaktadır. Gerçek anlamıyla adlar, hatırlanacağı üzere "Sokrates" veya "insan" gibi olumlu sözcüklerden oluşmaktaydı. Bunun yanı sıra belirsiz adlar ise, gerçek adlara gelen "olmayan" olumsuz ekiyle oluşan adlar olup "insan-olmayan" bunun örneğiydi. O halde basit önermelerde bulunan adlar, Aristoteles'in adlandırmasıyla ya "ad" ya da "belirsiz ad" olarak bulunmaktadırlar.

Hatırlatmaya devam eden Filozof, olumlamada tek bir şeyin tek bir şeye göre bulunduğunu, yani isterse "Karagöz" gibi bileşik bir ad olsun isterse, "kara" veya "göz" gibi basit bir ad olsun, sonuçta ad ile eylemin tek bir anlamı imlediğini vurgulamaktadır. Olumlamada tek bir anlam (ad) diğer tek bir anlamla (eylem) birleşir. Böyle bir önermede bulunan adlar ise, ya (gerçek) bir adla eylemden ya da belirsiz bir adla eylemden oluşur. Bu yönüyle önermelerin adlar yönünden iki değişik şekilde bulunabileceğini anlatmak istemiştir.

Ancak eylemin de bir ad olabileceği göz önüne alınırsa, daha doğru bir deyişle yüklem de bir ad olabileceği düşünülürse, o zaman yüklem de ya ad ya da belirsiz adlardan oluşabilecektir. Örneğin “Ali kuş-olmayandır” önermesinde yüklem durumunda olan “kuş” sözcüğü belirsiz bir ad olarak alındığı zaman “kuş-olmayan” olmuş ve olumlu bir bağla, yani “dır” kopulasıyla özne olan “Ali”ye bağlanarak bir olumlama gerçekleşmiştir. Önceki bölümlerde tek başına eylemlerin de birer ad olduğu, “koşmak” gibi mastar halinde eylemler örnek verilerek anlatılmıştı. Aristoteles belirsiz eylemlerin de olabileceğini hatırlatarak, örneğin “koşmuyor”un bir eylem değil belirsiz bir eylem olduğunu söylemiştir. Belirsiz adlar da belirsiz eylemler de belirsiz bir biçimde tek bir şeyi imlemektedir. Eylemin belirsizliği, henüz bir ada yüklenmemiş biçimde söylenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ada yüklenen “koşmuyor” gibi belirsiz eylemler, bu durumda belirsizliğini kaybederek belirli ve tek bir önerme halinde ortaya konmuş olacaktır. Ancak “Ali koşmuyor” gibi bir örnekte, artık önermede bir olumlama değil olumsuzlama oluşmuştur.

Sonuç olarak adlar ya ad ya belirsiz ad, eylemler de ya eylem ya da belirsiz eylem olarak çeşitlenmekte ama yine de tek bir işlemeye sahip (tekil) olmaktadır.

Bundan sonraki pasajın Babür çevirisinde yine bir sıkıntı gözlenmektedir. Çünkü Grekçe orijinal metinde 19b 15'te yer alan bir önerme örneği çevrilmemiştir (2002b: 19b 15). Ayrıca yine bu pasajın ve takip eden diğer pasajın Türkçe çevirisi bulanıklık içerdiğinden, okuyucu için ya bir anlam bütünlüğü oluşturulamamakta ya da farklı bir yorumlamaya neden olabilmektedir. Bunu aşmak için, 9. bölümde olduğu gibi diğer çevirilere de yer verilmiştir.

19b 10-19 “*Bir eylem olmaksızın ne evetleme olur ne de değilleme. ‘Dir’, ‘olacak’, ‘idi’, ‘oluyor’, bunlar gibi olanların tümü, söylediklerimize göre, eylem; çünkü zamanı da imliyorlar. Öyleyse ilk evetleme ile değilleme ‘insan vardır’ – ‘insan yoktur’; ‘her insan vardır’ – ‘her insan yoktur’, ‘her insan-olmayan vardır’ – ‘her insan-olmayan yoktur’. Şimdiki zamanın dışındaki zamanlar için de aynı uslamlama geçerli.*” (Babür çevirisi, Aristoteles, 2002b: 19b10-19)

19b 10-19 “*Fiilsiz ne tasdik, ne de inkâr olur. Çünkü şu ‘dir’ veya ‘olacak’ veya ‘idi’ veya ‘olmaktadır’ veya bu türlü başka deyimler bizim koyduğumuz tanım gereğince birtakım fiillerdir, çünkü onlar kendi öz anlamlarına zaman anlamını eklerler.*

Bundan, ilk tasdik ve ilk inkârın, söz gelimi ‘insan vardır’, ‘insan yoktur’ olduğu sonucu çıkar. Bunun ardısıra, ‘insan-olmıyan vardır’, ‘insan-olmıyan yoktur’ gelir. Sonra sırasıyle: ‘her insan vardır’, ‘her insan yoktur’, ‘her insan-olmıyan vardır’, ‘her insan olmıyan yoktur’ önermeleri gelir. Halin dışında kalan bütün zamanlar için de aynı muhakeme yürütülür.” (Atademir çevirisi, Aristo, 1996: 22-23)

19b 10-19 “Bir eylem olmaksızın olumlama veya olumsuzlama olmayacaktır. ‘Dır’, ‘olacaktır’, ‘idi’, ‘oluyor’ ve benzerleri eylemdir çünkü daha önce söylendiği gibi bunlar zamanı da imlemektedirler. Böylece de ilk olumlama ve olumsuzlama bunlardır: ‘bir insan vardır’, ‘bir insan yoktur’; daha sonra, ‘bir insan-olmayan vardır’, ‘bir insan-olmayan yoktur’; ve tekrar, ‘her insan vardır’, ‘her insan yoktur’, ‘her insan-olmayan vardır’, ‘her insan-olmayan yoktur’. Şimdiki zamanın dışındaki zamanlar için de aynı açıklama geçerlidir. (Ackrill çevirisi, Aristotle, 2002: 54)

19b 10-19 “Bir eylem olmaksızın olumlama veya olumsuzlama olamaz; ‘dır’, ‘olacaktır’, ‘idi’, ‘oluyor’ ve benzerleri tanımımıza göre eylemdirler, çünkü kendilerine ait özel anlamlarının yanı sıra zaman anlayışı da taşımaktadırlar.

Böylece birincil olumlama ve olumsuzlama şöyle olmaktadır: ‘insan vardır’, ‘insan yoktur’. Bunlardan sonra şu önermeler vardır: ‘insan-olmayan vardır’, ‘insan-olmayan yoktur’. Yeniden şu önermeleri elde etmekteyiz: ‘her insan vardır’, ‘her insan yoktur’, ‘her insan-olmayan vardır’, ‘her insan-olmayan yoktur’. Aynı sınıflama şimdiki zamanın dışındaki zamanlar açısından da geçerlidir.” (Edghill çevirisi, Aristotle, 1941: 49)

19b 10-19 “Yine bir eylem olmadığı sürece ne olumlama ne de olumsuzlama olabilmektedir. ‘Dır’, ‘olacaktır’, ‘idi’, ‘oluyor’ gibi böylesine tüm ifadeler eylem tanımımıza göre birer eylemdirler çünkü bunların kendilerine has belirli anlamlarının yanı sıra zamana dair imlemeleri de vardır. Ve bu nedenle ‘insan vardır’, ‘insan yoktur’ ilk olumlama ve olumsuzlama biçimleridir. ‘İnsan-olmayan vardır’, ‘insan-olmayan yoktur’ bunu izlemektedir. Tekrarında ise, ‘her insan vardır’, ‘her insan yoktur’, ‘her insan-olmayan vardır’, ‘her insan-olmayan yoktur’ önermeleri elde edilmektedir. Aynı akıl yürütme geçmiş ve gelecek zamanlar için de söz konusudur.” (Cook çevirisi, Aristotle, 1962: 141-143)

Görüldüğü üzere Babür çevirisinde, kendisinin de alıntılanmış olduğu Grekçe metinde yer alan çelişik önerme çifti olan “İnsan-olmayan vardır”- “İnsan-olmayan yoktur” önermeleri çevrilmemiş, unutulmuştur veya gözden kaçırılmıştır*. Öte yandan temel çelişik önerme çiftleri verilirken Babür çevirisinde “ilk evetleme ile değılleme” şeklinde başlayan cümle ve devamı bir bulanıklık içermektedir. Oysa diğer çevirilere bakıldığında bu “ilk” oluşun, belirsiz önermeye ait çelişik önermeler olduğunun belirtildiği ve sonrasında da diğer çelişik önerme çeşitlerinin, “sonra”, “devamında”, “tekrar” gibi ifadelerle başlayarak verildiği görülmektedir. Böyle aktarıldığında ise anlam netleşmekte ve cümleler arasında bir uyum ve bütünlük oluşmaktadır.

* Babür’ün Türkçeye çevirmiş olduğu *Yorum Üzerine*’de geçen orijinal Grekçe söz *εἴτα ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος—οὐκ ἔστιν οὐκ ἄνθρωπος* şeklinde yer almakta olup “insan olmayan vardır- insan olmayan yoktur” şeklinde çevrilmeliyken unutulmuştur (Aristoteles, 2002b: 19b 16).

Şimdi tekrar metine döndüğünde, Aristoteles ad ve eylemin çeşitlerini (belirli ve belirsiz olarak) belirledikten sonra bir önermenin oluşumundaki en önemli kısım olan kopulayı açıklamaya geçmiştir. Önermelerin olumlanmasında veya olumsuzlanmasında mutlaka kopulanın olması gerekmektedir. Aristoteles bir eylem olmadan olumlama ve olumsuzlamanın kesinlikle olamayacağını bildirmiştir. Kopulayı da, haklı olarak burada bir eylem olarak belirlemiş ve açıklamasına devam etmiştir. Ancak hatırlanmalıdır ki İbn Sina'nın da vurgulamış olduğu Arapça gibi bazı diller kopulasız bir yapıdadır. Ancak Arapçada da özne veya yüklem gelen sözcüklerle kopula işlevi yerine getirilmekte ve önermedeki bağ oluşturularak tek ve aynı imleme gerçekleştirilmektedir. O halde, burada Aristoteles'i sadece söylediğiyle değil, söylemek istediğiyle de anlamak gerekir. Özne ve yüklem kopula benzeri bağlarla birleştirilerek bir bütünlük kazanabilmektedir. Kopulası olan dillerde kopula, ad ve eylemi bağlama işlevinin yanı sıra, esasında bir eylem olduğu için zamanı da bildirmektedir. Kopulasız dillerde ise bu işlevler ad ve eylemlere eklenen çekim sözcükleriyle, cümleye dağıtılmış biçimde belirlemektedir.

Babür'ün çevirisinde Türkçede geniş zamanda "dır", şimdiki zamanda "oluyor", geçmiş zamanda "idi" ve gelecek zamanda "olacak" şeklinde yer alan kopula, aslında bir eylemdir ve görüldüğü gibi zamanı da imlemektedir. Buradan da asıl olarak kopulanın cümlede temel bir eylem olduğu söylenebilir. Çünkü "koşmak", "gülmek" gibi eylemler mastar halindeyken esasında birer ad gibi belirlemektedirler. Şimdi cümlede özne durumundaki bir adın, yüklem durumundaki başka bir adla eylemsel ve zamansal olarak asıl ilişkisini sağlayan, onları birleştiren kopuladır. En temel varlık biçimini, yani "olmak" eylemini bildirerek ad ve eylemleri birbirine bağlayan ve önermeye bütünlüğü ile tekliğini zamansal açıdan da kazandıran ve hatta eyleme birçok durumda eylem olma özelliğini veren yine kopuladır. Örneğin "Ali" ve "koşmak" adları yan yana getirilse bile bir bütünlük oluşturamamasına rağmen kopulanın eylem olacak konumdaki sözcüğe eklenmesiyle ancak cümle bütünlüğü ve birleşme sağlanabilmektedir. Kopulanın en önemli işlevi olan bağlamadan sonra, eylem durumunda olan söze eklenerek onu gerçek anlamda bir eylem yaptığı olduğu görülmektedir. Kimi işlevleri de bazı dillerde özne durumundaki ada eklenerek cümle oluşturmasıyla belirlemektedir. Dillerdeki bu farklılıklara rağmen kopulanın kendisinin de eylem işleviyle özellikle eylem durumundaki sözcüklerle yakın bir ilişkisi olduğu açıktır.

O halde dillerde farklı şekillerde bulunan kopula, birincil bir varlık-zaman işlemcisi olarak eylem durumundaki terime yönelip, onun gerçek anlamda bir eylem olmasını sağlamaktadır. "Var olmak" veya "olmak" eyleminin düşünce ve dil açısından en temel terim olduğu bu şekilde açığa çıkmaktadır. Herhangi bir bildiri ifadesi, kopula benzeri bir terim

(veya terimler) olmaksızın olanaksız görünmektedir. Çeşitli adlarla belirlenmiş olan dünyaya ilişkin duygu ve düşünceler, “var” veya “yok” (var değil) şeklinde kabaca söylenebilecek olan bu önemli terimle iletile olanağı bulmaktadır. Ancak kopula görüldüğü gibi sadece varlığı bildirmekle kalmamakta aynı zamanda mantıksal bir işlev de yerine getirerek birbirinden ayrı duran iki kavramı yani özne ile yüklemi de birbirine bağlayarak biçimsel açıdan bir cümle yapısı oluşturmaktadır. Bir başka deyişle kopula bir yandan varlığı ve zamanı imleyerek semantik, diğer yandan özne ile yüklemi birleştirip ayırarak cümleyi oluşturmasıyla sentaktik bir işlevi yerine getirmektedir. Mantık açısından önemli olan biçimsellik olduğu için, kopulanın bağlama işlevi öne çıkmaktadır.

Aristoteles bu pasajda kopulanın öncelikli olarak olumlama ve olumsuzlama yaptığını belirtmiştir. Elbette ki bir eylemin bir adı olumlama veya olumsuzlama cümle bütünlüğü açısından en önemli işlevdir. Aristoteles bu sözle kopulanın yargıda bulunma işlevini göstermiştir. Yargıda bulunma olumlama veya olumsuzlamayla gerçekleşmekte, bir şeyin bir şeyde olduğu ya da olmadığı iddia edilmektedir. Özetle bağ görevini yerine getiren kopula, bunun yanı sıra “olma”yı (varlığı) imlemektedir. Bunu yaparken kopula, Filozof’un belirttiği gibi çeşitli zamanlara bağlı olarak bu işlevini gerçekleştirmektedir. Geniş zaman, şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zamana bağlı olarak kopula çeşitli biçimlerde belirmektedir. Ancak hatırlanacağı üzere Grekçe ve Arapça gibi bazı dillerde geniş zaman ile şimdiki zaman ayrımı olmayıp ikisi aynıdır. Bu anlamda asıl olarak kopulanın zamansal boyutu şimdiki zamanı çevreleyen geçmiş ve gelecek zamanlarla birlikte üç zamanda belirmektedir.

Aristoteles, olumlama ve olumsuzlama yapan kopulanın bu temel işlevine, çelişik önerme çiftlerinin oluşumdan örnek vermiştir. Bunlar, niceliği belirsiz önermeler için, “İnsan vardır” ve “İnsan yoktur” ile “İnsan-olmayan vardır” ve “İnsan-olmayan yoktur” şeklindeki çelişik önerme çiftleridir. Belirli adlarla kurulan tümel-tikel çelişik önerme çifti, “Her insan vardır” ile “Her insan yoktur” cümleleridir. Belirsiz adlarla kurulan tümel-tikel çelişik önerme çifti ise “Her insan-olmayan vardır” ile “Her insan-olmayan yoktur” cümleleridir. Önce niceliği belirli-belirsiz önermelere, sonra da bu önermelerin adlarının belirli-belirsiz olup olmasına göre bir ayırım yaparak çelişik önermeleri örneklendirme yoluna giden Aristoteles, niceliği belirsiz olan önermelerin belirsiz adlarla kurulan çeşidine “İnsan-olmayan vardır” ve “İnsan-olmayan yoktur” şeklinde bir örneği bu pasajda vermesine rağmen Babür çevirisinde eksik olduğu daha önce belirtilmiştir. Ayrıca yine bu çelişik önerme çiftlerinde eylemin de belirli-belirsiz olarak alınarak çok sayıda çelişik önerme çifti elde edileceği açıktır. Aristoteles bu önerme örneklerini diğer pasajlarda vererek açıklayacaktır.

Verilen bu çelişik önerme çiftleri Türkçe açısından geniş zamanda olsa da, az önce söylendiği gibi Antik Grekçede geniş zaman ile şimdiki zaman arasında fark bulunmamaktadır. Aristoteles de şimdiki zamana ait bu örnekleri verdikten sonra şimdiki zamanın dışında, gelecek ve geçmiş zamanlarda da bu çelişik önerme çiftlerinin aynı akıl yürütmeye oluşacağını belirtmiştir. Örneğin “İnsan vardı”-“İnsan yoktu”, “İnsan-olmayan vardı”-“İnsan-olmayan yoktu”, “Her insan vardı”-Her insan yoktu”, “Her insan-olmayan vardı”-“Her insan-olmayan yoktu” geçmiş zamana örnek verilebilir. “İnsan var olacaktır”-“İnsan var olmayacaktır”, “İnsan-olmayan var olacaktır”-“İnsan-olmayan var olmayacaktır”, “Her insan var olacaktır”-“Her insan var olmayacaktır”, “Her insan-olmayan var olacaktır”-“Her insan-olmayan var olmayacaktır” bu anlamda gelecek zamana ait çelişik çiftler olarak verilebilir.

19b 19-22 “*‘Dır’ üçüncü terim olarak yüklendiğinde, karşı olumlar ikişer ikişer söylenir. Diyeceğim, örneğin ‘insan adildir’ evetlemesinde ‘dir’in, ister ad ister eylem olsun, üçüncü terim olarak bulunduğunu söylüyorum.*” (Babür çevirisi, Aristoteles, 2002b: 19 b 19-22)

19b 19-22 “*Vardır (dir) fiili üçüncü terim olarak fazladan yükletildiğinde, karşı önermelerin sayısı o zaman iki misli olur. Söz gelimi: ‘insan âdildir’ önermesinde ‘dir fiili’ (buna ister isim, ister fiil densin) tasdikini üçüncü unsurunu teşkil eder.*” (Atademir çevirisi, Aristo, 1996: 23)

19b 19-22 “*Ancak ‘dır’ üçüncü bir şey olarak eklenip yüklendiği zaman, karşıtları ifade etmenin iki yolu söz konusudur. (Yani, örneğin, ‘bir insan adildir’; burada ‘dır’ olumlamanın –ister ad ister eylem olsun- üçüncü bir bileşenidir.)*” (Ackrill çevirisi, Aristotle, 2002: 54)

19b 19-22 “*‘Dir’ eylemi önermede üçüncü bir unsur olarak kullanıldığı zaman olumlama ve olumsuzlama iki türlü olabilmektedir. Böylece ‘insan adildir’ önermesinde ‘dır’ eylemi üçüncü bir unsur olarak kullanılmıştır, bunu ad ya da eylem olarak istediğiniz gibi adlandırabilirsiniz.*” (Edghill çevirisi, Aristotle, 1941: 49)

19b 19-22 “*Var olan iki terimin yanı sıra bir üçüncü terim* olarak ‘dır’ kullanılmış, böylece olumlu ve olumsuz önermelerin iki ayrı tipi olanaklı hale gelmiştir. ‘İnsan adildir’i bunun örneği olarak alabiliriz. ‘Dir’ sözcüğü burada ister ad ister eylem olarak adlandırılmış olsun, önermede üçüncü bir terimdir.*” Cook çevirisi, Aristotle, 1962: 143)

* Cook, daha sonraki Latin mantıkçılarının bunu “üçüncü unsur” anlamına gelen *tertii adiacentis* olarak adlandırdıklarını belirtmektedir (1962: 142).

Önceki pasajlarda açıklamış olduğu kopulaya ilişkin bilgiyi burada net bir hale getiren Aristoteles, ad ve eylemin yanı sıra üçüncü bir terim olarak kopulanın da önermenin temel bir bileşeni olduğunu bildirmektedir. O halde bir kategorik önerme üç terimden oluşmakta ve bunlar ad, eylem ve kopula olarak yer almaktadır. Ancak görüldüğü gibi terminoloji oluşturma çabasında olan Filozof henüz kopula için bir adlandırmada bulunmamıştır. Bunun yerine kopulaya ister ad, ister eylem densin, önermenin üçüncü terimi olarak bulunduğunu belirtmiştir.

Kopulanın eklenmesiyle gerçekleşen olumsuzlamayla birlikte artık oluşmuş olan önermenin çelişği olan olumsuzlaması da oluşabilecektir. Böylece az önce verilen örneklerde olduğu gibi çeşitli çelişik önerme ikilileri elde edilebilmektedir. Örneğin “İnsan adildir” önermesinde “dir” üçüncü bir terim olarak eklenmiş ve tek ve bütün bir önerme elde edilmiştir. Bu bölümde ad ve eylemin yanı sıra, kopulanın üçüncü bir terim olarak önerme yapısı içindeki yeri gösterilmiştir.

Ancak kopula sadece özne ve yüklemi birleştirmemekte, aynı zamanda “var” veya “olmak” gibi bir anlamı ve zaman imlemesini de beraberinde getirerek önermenin oluşumunda belki de en önemli işlevi gerçekleştirmektedir. O halde, ontolojik açıdan kopula, kendi üzerinde varlıksal bir yük taşıyarak bir yandan özneye yükleme ait özelliğin var olduğunu imlerken, diğer yandan varlığın kendisini de imlemektedir. Bunları gerçekleştirirken zaman boyutunu da işin içine katmaktadır. Bu yönüyle kopulayı sadece bir ad veya eylem olarak görmek basit kalacağı için Aristoteles her ikisi olarak da görülebileceğini, ancak eylem olma özelliğinin öne çıktığını belirtmiştir.

Kopulanın ad ve eylemden sonra üçüncü bir terim olarak eklenmesiyle birlikte önerme formuna bürünen cümlenin karşısında olanların iki farklı şekilde olabileceğini bildiren Filozof, aslında önermede terim sayısının üçe ve dolayısıyla önermenin eyleminin sayısının ikiye çıkmasıyla oluşabilecek çelişik önerme çiftinin sayısının da ikiye çıktığını söylemiştir. Eğer burada “dır” üçüncü bir terim olarak kabul edilmeseydi, bir önermenin bir çelişği olacaktı. Yani sadece “İnsan adildir” ve “İnsan adil değildir” şeklinde çelişik olan iki belirsiz önerme elde edilecekti. Oysa önermeye eklenen üçüncü terimle beraber, bu terimin bitştirildiği eylem konumunda olan “adil” teriminin de “dır” teriminden bağımsız olarak olumsuzlanmasıyla elde edilebilecek bir çift daha çelişik önerme olabilmektedir. Böylece toplam olarak dört önerme çelişik çiftler halinde oluşmaktadır. Aslında ad durumunda olan “insan” terimi de olumsuzlanabilmekte ve aslında üçüncü bir çelişik önerme çiftinin elde edilmesi de mümkün olmaktadır, ancak Aristoteles henüz bundan söz etmemiştir. İlerleyen

pasajlarda bu da Filozof tarafından açıklanmış olacaktır. Ancak, şimdilik verilen çelişik önerme çifti sayısı iki olarak görülmektedir.

19b 22-31 *“Öyleyse, bu nedenle, bunlar dört tane olan diziliş bakımından, evetleme ile değıllemeye karşılık olmak üzere yoksunluklar olarak iki, yoksunsuzluklar olarak iki. Dediğim, ‘dır’ ya ‘adil’e eklenecek ya ‘adil-olmayan’a, değılleme de aynı şekilde olacak. Böylelikle dört olacaklar. Söyleneni şu örneklerden anlarız: ‘İnsan adildir’, bunun değıllemesi ‘insan adil değıldir’; ‘İnsan adil-olmayandır’, değıllemesi ‘insan adil-olmayan değıldir’. Çünkü burada ‘dır’ ile ‘değıldir’, ‘adil’ ile ‘adil-olmayan’a ekleniyor. Demek bunlar ‘Analytika’da da söylediğimiz gibi böyle dizilmiştir.”*

Aristoteles olumlu ve olumsuz olmak üzere dört çelişik önerme, yani iki çelişik önerme çifti elde edildiğini söylemiş, bu önermelerde olumluların iki, olumsuzların iki tane olduğunu belirtmiştir. Kopulanın eklenebileceğı “adil” ve “adil-olmayan” sözcükleri, kopulanın olumlu olarak “dır” şeklinde eklenmesiyle iki olumlu ve yine bu sözcüklere kopulanın olumsuz olarak “değıldir” şeklinde eklenmesiyle iki de olumsuz önerme elde edilmiş olacaktır. Buna göre oluşacak çelişik önerme çiftleri verilen örneğe göre şu şekilde olmaktadır:

Olumlular:

İnsan adildir

İnsan adil-olmayandır

Olumsuzlar:

İnsan adil değıldir

İnsan adil-olmayan değıldir

Aristoteles “dır” ve “değıldir” sözcüklerinin “adil” ve “adil-olmayan” sözcüklerine eklenerek bu iki çelişik önerme çiftinin elde edildiğini belirtmektedir. Olumlularda “dır”ın eklenmesiyle “adildir” ve “adil-olmayandır” eylemleri elde edilirken, olumsuzlarda “değıldir”in eklenmesiyle “adil değıldir” ve “adil-olmayan değıldir” eylemleri elde edilmiştir. Üçüncü terim olan (*tertii adiacentis*) kopulanın eklenmesi, çelişik önerme sayısına bir çift daha ekleyerek toplamda iki çelişik önerme çifti elde edilebilmiştir.

İbn Sina’nın bu konuyla ilgili daha önceki bölümlerde geçen yorumları hatırlanırsa, bu tip belirsiz önermelerin tümel nicelikte kabul edilmesinin doğru olmadığını ancak tikel önerme olarak alınabileceğini belirtmişti. Eğer durum gerçekten de böyleyse iki tikel önermenin çelişik olmasından değil, ancak karşıt olmasından söz edilebilecektir. Fakat

Aristoteles'in böyle bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Öte yandan oluşan bu tabloya bakılınca, çapraz konumdaki önermelerin birbiriyle belli bir açıdan eşdeğer gibi göründükleri ya da çok benzedikleri söylenebilir. Yükleme bitişen kopula olumlu ya da olumsuz olarak yine yüklemi etkilediği için bu sonuç doğmakta, biçimsel olarak farklı önermeler olarak görünseler de imlemeleri hemen hemen aynı gibidir. Bu önermelerdeki benzer çiftler şöyledir:

İnsan adildir \cong İnsan adil-olmayan değildir

İnsan adil değildir \cong İnsan adil-olmayandır

Aristoteles'in burada oluşturmuş olduğu karşı olan çiftlerle ilgili birbiriyle karşıt iki yorum yapılabilir. İlk yoruma göre bu dört önerme aslında anlamsal olarak aynı olan iki önermenin biçimsel olarak farklı ifade edilmiş halleridir. İkinci yoruma göre ise bu dört önermede herhangi bir benzerlik veya eşdeğerlilik olmayıp imlemeleri de biçimleri de farklı olan önermelerdir.

Birinci yorum açısından bakıldığında "adil" gibi belirli bir ad, her zaman olan bir şeyi yani var olanı, "dır" kopulası aracılığıyla imlemektedir. "Adil-olmayan" gibi belirsiz bir ad ise, "değildir" kopulası aracılığıyla "adil" olanın dışında kalan bir sonsuzluğu ve belirsizliği imlemekte, böylece de belirsiz bir ad olarak görünmektedir. "Adil-olmayan"a eklenen "değildir" sözcüğü ile oluşan "adil-olmayan değildir" sözü, aslında sondaki iki olumsuzun birbirini götürmesiyle (çifte değilleme) belirsizliği de ortadan kaldırmaktadır. Bir başka deyişle "olmayan"lara ait belirsiz alan tümüyle ortadan kaldırılarak sadece tek bir "olan" şey kalmakta ve bu da "adil olan" olmaktadır. O halde "adildir" ile "adil-olmayan değildir" esasında aynı şeyi, yani "adil"i imlemektedir.

Aynı durum belirsiz bir ad olan "adil-olmayan" ile kurulmuş "İnsan adil-olmayandır" olumlu önermesiyle, belirli bir ad olan "adil" ile kurulmuş olan ve olumsuz bir önerme olan "İnsan adil değildir" cümlesi açısından da geçerlidir. İki önerme anlamsal açıdan birbirine benzerdir, çünkü "adil-olmayan"ın imlemiş olduğu belirsiz ve sonsuz alan ile "İnsan adil değildir" önermesinin imlememiş olduğu belirsiz alan özdeştir. Bu durumda karşı olma halinde elde edilmiş ve biçimsel açıdan farklı olan bu dört önerme, aslında anlamsal olarak ikişer ikişer aynı veya benzer olduğu için, iki çift karşı olma halinde önerme vardır.

Ancak bu ilk yoruma itirazlar olabilir. Çünkü bir adın belirsiz olmasıyla bir önermenin olumsuz olması arasında imleme farkı ve dolayısıyla anlam farkı vardır. Bu nedenle ikinci

yorumu göre “İnsan adil değildir” ve “İnsan adil-olmayandır” önermelerine bakıldığında, ilk önermede tek ve belirli bir bütünsel anlam olan “İnsan adildir”in bütünsel olarak olumsuzlandığı görülmektedir. Bu durumda olumsuzlama “adil” gibi belirli bir şeye yönelerek onu özne açısından reddetmektedir. Yani olumsuzlamanın belirli bir ada (özneye) yönelmiş olması ve bir şeyi sadece özne açısından kabul etmemesi anlamsal açıdan bir belirginlik getirmektedir. Oysa ikinci önerme olan “İnsan adil-olmayandır” sözü ile tek ve belirli bir şeyi olumsuzlamamış, tam tersine belirsiz bir adı özne açısından olumlamıştır. Yani “adil-olmayan” gibi belirsiz bir adın özne açısından olumlanması bir teklife değil çokluğa, sonsuz ve belirsiz olan bir alana zihni yöneltmiştir. Bu önerme ile olumlama yapıldığında insanın adil olma dışında bir şey olduğu söylenmiş ama ne olduğu belirsiz bırakılmıştır. Bu da bilgi verici bir cümlenin, iddia içeren bir ifadenin imlemesinin bulanıklaşmasına yol açmıştır. Burada zihin, insanın adil-olmayan olduğunu anlamakta ama bunun dışında ne olduğunu anlayamamaktadır. Kısacası düşünme ve dil varlık temelli olmasına rağmen, belirsiz önermeler yokluğu olumladığı için belli bir şeyi imlemeyerek bulanık bırakmaktadır.

İşte Aristoteles’in, adların basit haliyle, “adil”de olduğu gibi, alındığı zaman tek olduğunu ama “adil-olmayan”da olduğu gibi alındığı zaman belirsiz olduğunu söylediği durum budur. Şimdi basit (yalın) adlardan oluşmuş önermeler olumlandığı zaman ya da olumsuzlandığı zaman önermelerde de tek ve belirli bir imleme ve anlam olmaktadır. Ama belirsiz adlarla kurulan önermelerdeki bu teklif ve belirli olma durumu bozulmaktadır. Bu nedenle “İnsan adil değildir” önermesi söylendiğinde zihin bir sıkıntı duymazken, “İnsan adil-olmayandır” önermesi söylendiğinde bir belirsizlik oluşmaktadır. Aynı durum bu iki önermenin çelişkileri açısından da geçerlidir. O halde ilk yorumda sözü edilen bu dört önermenin eşdeğerliliği iddiası geçerli değildir, çünkü imlemeleri ve anlamları açısından aralarında farklılık vardır.

Öte yandan adları da kapsayan kavramları (olumlu ve olumsuz olarak) sınıflama çabası, sıkıntılı bir tartışmayı da beraberinde gelmektedir. Aristoteles mantığı açısından çelişmezlik ilkesi temelinde bir belirleme yapılmaya çalışıldığında ve bu metinde geçen ilk önerme çifti örnek alındığında “İnsan vardır” ve “İnsan yoktur” en temel çelişkiler olarak söylenmişti. Aynı yoldan hareketle çelişik kavramlar olarak “insan” ve “insan değil” olumlu (pozitif) ve olumsuz (negatif) kavramlara örnek olarak alınabilmektedir. Bu iki kavram orta durumun yokluğu ilkesine göre iki seçenek dışında bir seçenek bırakmamaktadır. O halde olumlu ve olumsuz kavramlar çelişik çiftler olarak alındığı zaman tüm evreni içine alan bir yapıda belirlemektedir. Yani “insan” olumlu kavramı ile çelişdiği olan “insan değil” olumsuz kavramı, “ya insandır ya da insan değildir” şeklinde belirterek, çelişmezlik ilkesine uygun bir şekilde iki temel önermeyi oluşturmaktadır. Bu durumda olumsuz kavramlar, en azından

Türkçe açısından “değil” olumsuz sözcüğünün olumlu bir kavrama eklenmesiyle oluşmaktadır.

Olumlu kavramlar varlıksal yükü olan ve varlığı işaret eden kavramlardır. Örneğin “ağaç” kavramı bir varlığı imlemekte ve o varlığın var olduğunun yanı sıra tanımına giren tüm özellikleri de içinde barındırmaktadır. Bu anlamda olumlu olma ya da pozitif olma ontolojik temelli bir adlandırma olarak görünmektedir. Ancak Platoncu bir bakış açısıyla da olumlu kavramlar sonsuz sayıda olumsuzluğu veya negatifiği de içinde taşımaktadır. Çünkü “ağaç” diyen birisi ağacı olumlarken ağaç dışındaki her şeyi de olumsuzlamış olmakta, örneğin “masa değil” demiş olmaktadır. İşte bu yönüyle olumlu kavramlar aslında olumsuz kavramları da içinde barındıran ve olumsuz kavramlardan daha geniş kapsamlı olan kavramlardır. Çünkü olumsuz bir kavram sonuç olarak olumlu olan “bir” kavramın reddedilmesi durumu olup yerine herhangi yeni bir şey getirmemektedir. Örneğin “ağaç değil” dendiğinde ağacın inkâr edilmesinin dışında olup biten bir şey görünmemektedir. Bu anlamda olumsuz kavramlar yine temele bir var olanı alarak ama sadece onu reddederek beliren kavramlardır. Bu yüzden hem olumlu hem de onların çelişği olan olumsuz kavramlar, aynı varlığı imleyen ama “Varlığı” da örtük biçimde imleyen kavramlardır.

Yine Türkçede en çok karıştırılan bir kavram türü de Aristoteles’in de “belirsiz ad” olarak adlandırmış olduğu kavramdır. Olumsuz kavramla rahatlıkla karıştırılan ve birbirine çok benzeyen bu iki kavram arasında yapısal bir farklılık söz konusudur. Türkçede “olmayan” ekinin olumlu bir kavrama veya bir ada getirilmesiyle oluşan belirsiz kavramlar, olumlu kavramlarla aynı biçimde bir olumluluğa sahip görünmektedir. Aristoteles’in de bu nedenle yine bir ad olarak gördüğü bu tip kavramların imlemeleri, olumlu kavramlarda olduğu gibi belirli değildir. Bu yüzden belirli ve belirsiz kavramların ikisinin de olumlu olduğu söylenebilir. Ancak belirli bir kavramın, örneğin “kuş”un belli bir varlığı imlediği yerde “kuş-olmayan” gibi belirsiz bir kavram ise belli bir varlığı imlememekte, neyin olduğunu göstermemekte, yani belirsiz bırakmaktadır. Bu nedenle belirsiz kavramlar, tıpkı belirli bir kavramın kendi içinde olumsuzlarını da (reddederek) taşımasında olduğu gibi, belirli kavramı temeli alarak bu olumsuzlardan birini olumsuzda imleyerek açığa çıkan kavramlardır. Örneğin bir “ağaç” için aynı zamanda “kuş-olmayan” da denebilir (gerçi eşdeğer değildirler ve doğruluk değerleri aynı olmaz) ve bu aynı zamanda “ağaç” kavramının içinde bulundurduğu olumsuzlardan birinin belirsiz olarak imlenmesinden ibarettir. İşte bu yüzden belirsiz kavramlarla olumsuz kavramlar arasında bir bağlantı da bulunmakta ve birbirine karışabilmektedir. Tekrar etmek gerekirse olumsuz bir kavram belirli bir varlığa yönelerek sadece onu reddetmeyi bildirip, belli bir şeyi imlerken (“ağaç değil”), belirsiz bir kavram, yine belirli bir varlığa yönelerek onu dışarda bırakan belirsiz ama olumlu

biçimde bir şeyi imlemektedir (ağaç-olmayan). Bu yanlarıyla da olumsuz kavramlar birer ad değilken belirsiz kavramlar birer ad olmaktadır.

Bir kavramın çelişigi ile belirsizi arasındaki ilişki, önermeler arasındaki çelişiklik ve karşıtlık ilişkisi ile de ilgili görünmektedir. Örneğin “ağaç” ve “ağaç değil” kavramları çelişikler olarak, “ağaç” ve “ağaç-olmayan” kavramları ise ne karşıtlar ne çelişikler olarak görülebilir. Tek tek varlıkların karşıtı bulunmamakta, özelliklerin ve niteliklerin karşıtı bulunmaktadır. Çelişikler bilindiği gibi iki seçeneğin dışında bir seçenek bırakmayan “ya...ya” şeklinde beliren önermelerdir. Şimdi eğer gerçekten de doğru bir biçimde “Bir şey ya ağaçtır ya da ağaç değildir” denilebiliyorsa “ağaç” ve “ağaç değil” kavramları da çelişikler olacaktır ki denebildiği açık biçimde görülmektedir. Öte yandan “Bir şey ya ağaçtır ya da ağaç-olmayandır” önermesi doğru biçimde söylenememektedir ve bunun birkaç nedeni vardır. Her şeyden önce çelişik önermeler bir olumlu ile onun olumsuzu arasında oluşmakta iken bu ikinci örnekte her iki önerme de veya her iki kavram da olumludur. İkinci olarak “...ya da ağaç-olmayandır” ifadesinin imlemesi belirsizdir ve doğruluk değeri açığa çıkamamaktadır ve bu yüzden de çelişik kavramlar değildir. “Ağaç” ve “ağaç-olmayan” kavramlarının karşıt olup olmadığı, karşıt önermelerin özelliklerine bakarak denetlendiğinde bu iki kavramın karşıt olmadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü karşıt önermelerden biri olumluyken diğeri olumsuzdur ama “ağaç-olmayan” kavramına tam olarak olumsuz demek mümkün olmamıştır. Ancak önermelerin karşıtlığı ile kavramların karşıtlığının farklı olduğu göz önüne alınarak değerlendirilirse, örneğin “ak” ve “kara”da olduğu gibi bir karşıtlık ve belirlilik de söz konusu değildir. O halde belirsiz kavramlar veya belirsiz adlar herhangi bir kavramın karşıtı olan kavramlar olarak oluşmamaktadır.

Bu konuyla ilgili yorumlanabilecek bir diğer kavram türü de, yine olumsuz kavramlarla yakından ilişkili olan ve olumsuz kavramlarla karıştırılan, İbn Sina'nın *ademi*, Thomas Aquinas'ın *privativae* olarak adlandırmış olduğu yoksunluk bildiren kavramlardır (İbn Sina, 2006: 71-80; St. Thomas-Cajetan, 1962: 132). “Körlük”, “karanlık”, “adaletsiz”, “çocuksuz” gibi kavramlar yoksunluk kavramlarına örnek verilebilir. Görüldüğü üzere bu kavramlar içeriksel ve/veya biçimsel olarak bir eksikliği, bir şeyin yokluğunu bildirmektedir. “Kör” gibi bir kavram sadece içeriksel olarak görme yeteneğinden yoksun olmayı bildirirken, “çocuksuz” gibi bir kavram, Türkçede olumsuzluk eki olan “sız” sözü ile biçimsel olarak da yoksunluğu bildirmektedir. Ancak “sız” ekinin bir ada getirilmiş olması her zaman o adın imlemesinin de istenmeyen bir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin “lekesiz” kavramının imlemesi olumluyken kavramın kendisi “leke”den yoksun olmayı, lekenin olmadığını bildirdiği için sonuçta bir yoksunluk kavramıdır. Kimi zaman olumsuz kavramlar olarak görülseler de, verilen örneklerden de anlaşılacağı gibi imlemeleri olumlu ya da

olumsuz olabilmektedir. “Hiçlik” ve “yokluk” gibi üstün cinsler bir tarafa bırakılırsa, bu kavramların çelişik kavramlar olmadığı açıktır ama karşıt kavramlar olup olmadıkları soruşturulabilir. Şimdi “ak” ve “kara” gibi karşıt kavramlarda her zaman “gri” gibi ara durumların var olduğu açıksa, örneğin “kör” kavramının da böyle bir özelliği söz konusu mudur, ya da karşıtı var mıdır? Görme yeteneği temele alındığında “görebilen” ile “kör” birbirine karşıt kavramlar olarak durmakta, ara durum olarak da görme yeteneğinin belli oranlarda olabilmesi veya olamaması belirlemektedir ama bu sorunlu örnek, ara durumun olmadığı iki şey olarak da yorumlanabilmektedir. Yine “lekesiz” ve “pis” kavramları da karşıtlar olarak belirlemektedir. O halde bir kavramın karşıtı o kavramın imlediği şeyin yoksunluğunu bildiren bir adla çıkmakta ve bu anlamda önermelerdeki karşıtlık ölçütünün gerektirdiği birinin olumlu diğerinin olumsuz olması koşuluna da uymaktadır.

Metne geri dönüldüğünde Aristoteles, üçüncü terim konusuna devam ederek buna *Birinci Analitikler*'de değindiği şekilde bir atıfta bulunmuştur. Buna göre *Birinci Analitikler*'de geçen ifade şöyledir:

“ (...) Gerek felsefe gerek herhangi bir sanat ve bilim konusunda, hepsi için yol aynı: Her bir nesnenin yüklenenlerine ve yüklendiklerine bakmak, bunlardan en fazla elde etmek, bunları üç terim aracılığıyla araştırmak –çürütenleri bir tarzda, temellendirilenleri başka bir tarzda-, doğruluk için doğru olarak düzenlenmiş öncüllerden, diyalektik tasımlar için sanıya ilişkin öncüllerden başlamak. (...)” (Aristoteles, 1998: 46a 1-9)

Aristoteles kıyas teorisini oluşturduğu *Birinci Analitikler*'de yine aynı yolu izleyerek işe önce terimlerden başlamış, sonra önermelere ve kıyasa geçmiştir. Bunun için de bir öncüle ait önermede araştırma yapılırken önermenin üç terim açısından incelenmesi gerektiğini bildirmiştir. Elbette burada bahsettiği üç terim, ad, eylem ve kopuladır. Aristoteles *Birinci Analitikler*'in ilerleyen pasajlarında, bu tezin dört çelişik önermenin eşdeğerliliği konusunda yapmış olduğu yorumlara ilişkin problemle ilgili şunları demiştir:

“Tasımları nasıl indirgemek gerektiği ve konumların birbirlerine nasıl çözümlenebildiği söylenenlerden açık. Temellendirme veya çürütmede şunun kabul edilmesi ayrımlıdır: ‘Şu olmamak’ ile ‘şu olmayan olmak’ aynı şeyi mi, ayrı bir şeyi mi imler; söz gelişi ‘ak olmamak’ ile ‘ak olmayan olmak’. Nitekim bunlar aynı şeyi

imlemezler; 'ak olmak'ın değillemesi 'ak olmayan olmak' değil 'ak olmamak'. Bunun nedeni de şu: 'Koşmayabilir'e göre 'koşabilir', 'ak olmayandır'a göre 'aktır', 'iyiyi bilir'e göre 'iyi olmayanı bilir' benzer durur. Nitekim 'iyiyi bilir' ile 'iyi bilinendir' arasında da 'koşabilir' ile 'koşması olanaklıdır' arasında da hiçbir ayırım yok; dolayısıyla çelişikleri de, 'koşamaz'-'koşması olanaklı değildir' ayrımlı değil. İmdi 'koşması olanaklı değildir' ile 'koşmaması olanaklıdır' aynı şeyi imliyorsa, bunlar aynı anda aynı nesnede bulunacaklar (unk aynı kişi hem koşabilir hem koşmayabilir; hem iyiyi hem iyi olmayanı bilen aynı kişidir), ne ki çelişikler olarak evetleme ile değilleme aynı anda aynı nesnede bulunamazlar. Tıpkı 'iyiyi bilmemek' ile 'iyi olmayanı bilmek'in, 'iyi olmayan olmak' ile 'iyi olmamak'ın aynı şey olmaması gibi. unk benzeyen çiftlerden biri farklıysa öteki de farklı olur. 'Eşit olmayan olmak' ile 'eşit olmamak' da aynı şey değil: 'Eşit olmayan'la bir şey belirtilir, bu da 'eşitsiz olan'dır, ötekiyle hiçbir şey belirtilmez. Bunun için 'her şey eşit veya eşitsiz' olmaz, 'her şey eşit veya eşit değil'. Öte yandan 'ak olmayan bir tahtadır' ile 'ak bir tahta değil' aynı anda söz konusu olamaz. unk tahta ak olmayan ise bir tahta var olacak; ne ki ak bir tahta olmayanın bir tahta olması zorunlu değil. Dolayısıyla 'iyidir'in değillemesi açık ki 'iyi olmayandır' değil. İmdi bir tek nesnenin bütününe ilişkin ya bir değilleme ya bir değilleme doğruysa, bu ise değilleme değilse açık ki bir şekilde bir evetleme olsa gerek. Ne ki her evetleme olduğunda bir değilleme de olur; o halde 'iyi olmayandır'ın değillemesi 'iyi olmayan değil'." (Aristoteles, 1998: 51b 4-36)

Az önce eşdeğerlilik ile ilgili yapılmış olan yorumlar bağlamındaki sorunla ilgili Aristoteles'in görüşleri bu alıntıda belirlemektedir. "şu olmamak" ile "şu olmayan-olmak" veya "ak olmamak" ile "ak-olmayan olmak" Filozof'a göre aynı şeyi imlememekte, farklı anlamlara gelmektedirler. Yani "ak değil" ile "ak-olmayan" aynı şeyi imlememektedir. Yalnız Aristoteles temellendirmesini bu tezin ikinci yorumunda olduğu gibi değil, bu önermelerin çelişiklerinin farklı olduğunu göstermek yoluyla yapmıştır. Buna göre "aktır"ın olumsuzu "ak-olmayandır" değil, "ak değildir" olduğu için "ak değildir" ile "ak-olmayandır" aynı şeyi imlememektedir. Gerçekten de "ak değildir" olumsuz bir önermeyken "ak-olmayandır" olumlu bir önermedir. Asıl nerme olan "aktır" nermesi olumlu bir önerme olduğu için çelişiği olumsuz olacağından, "ak olmayandır" nermesi bu önermenin çelişiği olmayacaktır.

Öte yandan Aristoteles'e göre çelişiklerin aynı anda aynı nesnede bulunması olanaksız olduğu için, örneğin "koşması olanaklı değildir" ile "koşmaması olanaklıdır" gibi biri olumsuz diğeri olumlu olan çelişik önermelerin aynı olan imlemelerinin aynı anda aynı nesnede bulunması gerekecektir ve bu mümkün değildir.

Aristoteles'in bu konuyla ilgili bir diğer akıl yürütmesi ise, örneğin "ak değildir" ve "ak-olmayandır" gibi iki önermenin imlemelerinin aynı olduğu var sayıldığında, aslında birinde belli bir şey imlenirken diğerinde belli bir şeyin imlenmemiş olması, dolayısıyla bu iki önermenin aynı olmadıklarının gösterilmesi şeklinde olmuştur. unk "ak değildir" nermesi belli bir şeyi imlememekte, sadece "ak" olmayı inkâr etmektedir ama örneğin "kara" olmayı

iddia etmemektedir. Oysa “ak-olmayandır” sözü olumlu olduğu için belli bir şeyin varlığını, yani “ak-olmayan”ın var olduğunu iddia etmektedir. Her ne kadar bu “ak-olmayan” şey henüz “kara” gibi belli bir şey olarak söylenmese de, önemli olan bir önermede “ak-olmayan” gibi belli bir “belirsiz kavram”a ait imlemenin söylenmiş olmasıdır.

O halde Aristoteles önermelerin terimlerinin belirsiz olmasının, önermenin olumlu veya olumsuzluğunu etkilemeyeceğini düşünmektedir. Bu durumda önermedeki kavramların olumluluğu veya olumsuzluğu, ya da terimlerin belirli veya belirsiz olması önermenin bütününe çelişiklik açısından etkilememekte, ancak önermenin bütün olarak değillenmesi veya evetlenmesi çelişikliği sağlamaktadır.

Bu durumda Aristoteles için “ak değil” kavramı ile “ak-olmayan” kavramı aynı şey değildir. Hatta “ak değil” sözünün olumsuz bir kavram bile olmayıp, devrik kurulmuş olumsuz bir önerme olarak görülebilir ve Türkçe açısından yorumlandığında “dir” eki gelmeden ama aynı şeyi imleyerek oluşmuş bir önerme olduğu söylenebilir. “Ak-olmayan” ise olumsuz bir kavram olup, bu kavram ile olumlu ya da olumsuz iki ayrı önerme oluşturulabilmektedir. “Ak-olmayandır” evetlenmiş olumlu bir önermeyken, “Ak-olmayan değildir” değillenmiş olumsuz bir önermedir ve bu iki önerme birbiriyle çelişiktir. O halde Aristoteles açısından önermelerin oluşumunda biçimsellik öne çıkmakta ve kopulanın önemi de bir kez daha kendini göstermektedir.

Bu konuyla birlikte Thomas Aquinas’ın yorumları tamamlanacağı için, bu tezin Aristoteles’le ilgili *Peri Hermeneias* yorumları da burada tamamlanmıştır. İbn Sina açısından da aynı pasajın bitimiyle birlikte yorumlar sona erdirilecektir. İbn Sina son konuyu İkinci Makale’nin ilk faslında tamamladığı için onun yorumları da bu ilk fasılla birlikte sona erdirilecektir.

1.2. İBN SİNA, EL-İBÂRE, İKİNCİ MAKALE, BİRİNCİ FASIL:

“İKİLİ, ÜÇLÜ, MADULE (BELİRSİZLİK EKİ), BASİT VE ADEMİ (YOKSUNLUK BİLDİREN) ÖNERMELER; MAHSUS VE NİCELİĞİ BELİRSİZ ÖNERMELERDE BU ÜÇLÜ ÖNERMELERİN ÇELİŞİKLERİ ARASINDAKİ NİSPETLER” (19b 5-20b 12)

Bu fasıl on üç paragrafa bölünerek sunulmuştur. Aristoteles’in önermede üçüncü unsur olarak belirlediği kopula üzerine yoğunlaşmış bir fasıl olduğu başlığından da anlaşılmaktadır. Eylem durumundaki sözcüklere getirilen olumsuzlama sözcükleriyle oluşan önermeleri ve çelişiklerini konu almaktadır.

(84) Kopula konusunu ele alan İbn Sina, daha önce de değinmiş olduğu bu konuda, hatırlanırsa Arapçada kopula olmadığını ama kopula işlevi gören sözcüklerle eylemin oluştuğunu belirtmişti. Aristoteles bu konu bağlamında kopulanın üçüncü bir unsur olarak getirilmesiyle önermede oluşan yapısal durumu analiz etmiş ve buna bağlı olarak oluşacak çelişik önerme çiftlerini almıştı.

İbn Sina öncelikle, ister zamansal olsun, ister zamansal olmasın, önermede söylenen bağların, yani kopulanın ya açıklandığını, yani açık biçimde ortaya konduğunu ya da açıklanmadığını, yani açık biçimde bulunmadığını belirtmiştir. Burada hemen dikkat çeken ifade, bağların zamansal olması ya da olmaması vurgusudur. Oysa bilindiği üzere eylemler ve dolayısıyla eylem yapıcı olan kopula zamanı da içinde taşımakta ve imlemektedir. İbn Sina'nın bu ifadesi belki de zamanı imlemeyen eylemlerin ve kopulanın bulunabileceği dillere gönderme yapmaktadır. Nitekim Arapçada gramer olarak kopula yerine edatlarla (ilgeçler, önadlar vb.) eylem durumu oluşmaktaydı. Öte yandan açık biçimde zamanı bildiren sözcükleri de kastederek bu ifadeyi kullanmış olabilir, çünkü "İnsan vardır" önermesinde "dır" bağı şimdiki zamanı içermesine rağmen "İnsan her zaman vardır" sözünde zamanın "her zaman" sözüyle açık biçimde ortaya konmuş olduğu görülmektedir.

Kopula açıklandıysa, açık biçimde söylendiyse, İbn Sina'ya göre bu tür önermeler "üçlü", açık biçimde söylenmediyse "ikili" adını almaktadır. İkili önermelerde de yine bulunması gereken kopula vardır, ancak gizlenmiş durumdadır. İkili önermelerde yüklem bir eylem olması bunun istisnasıdır, çünkü bu tür sözcükler İbn Sina'ya göre kendiliklerinden bir kopulaya sahiptir. Ona göre bu tür eylemler yapıları itibarıyla özneyi imlemektedirler. İbn Sina'nın bu açıklaması Türk dili açısından da geçerlidir, çünkü "Ali yürüyor" cümlesindeki "yürüyor" yüklemi bir eylem sözcüğü olarak kendiliğinden bir kopulayla, yani bağla birlikte bulunmaktadır. Daha önce söylendiği üzere "dır", "olmak" veya "vardır" şeklinde ifade edilebilecek olan kopula, zamanı da içerdiği için eylem durumundaki yüklerle bitişik olarak bulunduğu "yor", "idi", "ecek" gibi biçimsel yapılarda belirlemektedir. Eylem durumunda olan böyle yüklem, özneye veya konuyla ilgili söylendiği için, doğal olarak önermenin öznesine daha çok bağlıdır ve özneye yönelimleri çok sıkı bir şekildedir. Bu anlamda "Ali yürüyor" cümlesindeki "yürüyor" sözcüğünün özneye sıkı bağı ile "Ali öğrencidir" veya "Ali insandır" cümlesindeki "öğrencidir" ve "insandır" sözcüğünün gevşek bağı açık biçimde görülebilmektedir. Bunun gerekçesi ilk önermenin yüklemine eylem durumundaki bir yüklemden oluşmasına rağmen diğer önermelerin yüklemine adlardan oluşmasıdır. Çünkü eylem durumundaki yüklem doğrudan bir varlığın oluşuna ait bir tarzı, bir hareketi, bir değişimi bildirirken ad durumunda olanlar bir durumu, konumu veya varlıkların bir cinsini, bir türünü imlemektedir.

İbn Sina açıklamalarına devam ederek, ayrıca eklenmiş bir kopulaya kendi başına ad durumundaki yüklemde ihtiyaç duyulduğunu, çünkü yüklem özneye bağlı olduğunun imlenmesinin gerektiğini belirtmiştir. Eylemlerde özneyi imleme durumu zaten kendiliğinden var olduğu için kopulaya olan ihtiyaçları adlardaki kadar değildir. İbn Sina bu konuyla ilgili olarak türemiş adların da eylemlere benzediğini ve aynı işlevi gördüğünü eklemektedir. Ancak eylemler her ne kadar özneye yönelseler ve adlardan daha az bir biçimde kopulaya ihtiyaç duysalar da sonuçta bir kesinlik bulunmamaktadır. Çünkü tek başlarına eylemler (herhangi) “bir özneye” yönelmekte ve imlemektedirler ama bu özne yine de “belirli bir özne” olmamaktadır. İbn Sina Arapçada adlara benzeyen edatın (kopulanın) var olduğunu ama eylemlere benzeyen edatın (kopulanın) bulunmadığını bildirmektedir (2006: 71).

Bu bağlamda Arapçadan örnek vermeye geçen İbn Sina, ilk olarak *Zeydun hüve hayyun* (Zeyd –ki- canlı olan -o-dur) önermesini vermektedir. Burada *hüve* yani “o” zamiri, “Zeyd” öznesini imlemekte ve yüklem durumunda olan *hayyun* (canlı) adıyla bir bağ kurmaktadır. Ancak bu önermede kopula türü “olmak”, “dır” ya da “değildir” şeklinde yükleme eklenen açık bir bağın bulunmadığı görülmektedir. Arapçada bu anlamı veren *kâne* (olmak) sözcüğü getirildiğinde ise bu kez de özneyi yani Zeyd’i imlememektedir. Bir başka deyişle *Zeydun kâne hayyen* (Zeyd canlıdır) dendiğinde Türkçede olduğu gibi özne “dır” kopulası aracılığıyla “canlı” yüklemiyle birleşmemektedir. Ancak İbn Sina yine de Arapçada bu tür bir cümlenin kullanıldığını ve Arap dillerinin bu tür cümlelerde özneye yüklem arasındaki bağı kuran *hüve* (“o”) zamininin gizlenmiş bir şekilde yer aldığını düşündüklerini belirtmektedir (2006: 71). Böylece bu cümlede aslında *kâne hüve hayyen* yani “o canlıdır” anlamı gizlice içerilmiş ve gizlenmiş *hüve* aracılığıyla özne yüklem bağı kurulmuştur. İbn Sina başka dillerin bu konuda farklı olduğunu belirterek muhtemelen Farsça ve Grekçeye atıfta bulunmuştur.

(85) Konuyu değerlendirmeye devam eden İbn Sina, önermeleri kopula veya bağ durumlarına göre derecelendirerek üçe ayırmıştır. Birinci derecedeki önermelerde belirli bir bağ imlenmektedir. İkinci derece önermelerde belirli bir bağ imlenmemekte, belirsiz bir bağ imlenmektedir. Üçüncü derece önermelerde ise kesinlikle bir bağ imlemesi bulunmamaktadır. İbn Sina’nın bu sınıflaması şöyle gösterilebilir:

- Birinci derece önermeler (Tam üçlü): Belirli bir bağ (kopula) imlenmektedir.
- İkinci derece önermeler (Tamamlanmamış/Eksik üçlü): Belirsiz bir bağ (kopula) imlenmektedir.

- Üçüncü derece önermeler (Tam ikili): Hiçbir bağ (kopula) imlenmemektedir.

Bu sınıflamaya göre İbn Sina üçüncü derece önermelerin, yani kopulasız önermelerin “tam ikili”, diğer iki önerme türünün “üçlü” önermeler olduğunu ve bu ikisinden birinci derece olanın “tam üçlü”, ikinci derece olanın ise “tamamlanmamış (eksik) üçlü” olduğunu belirtmektedir.

Üçlü önermelerde bağ açıklanmıştır ve İbn Sina'nın vermiş olduğu örnekler olan, “İnsan adil olacaktır” (*insanu yûcedu adlen*) veya “İnsan adildir” (*inne'l-insan hüve adlun*) önermeleri bu bağın açıklandığı sözlerdir. Bu bağ açık biçimde ortaya konmuştur çünkü *yûcedu* ve *hüve* sözleri Arapça açısından önermede kendi başlarına birer yüklem olarak bulunmamış, yüklem özne için var olduğunu imlemek amacıyla önermeye girmiştir. Bir başka deyişle, yüklem ile özneyi birleştiren bir kopula işlevi görmüş ve ilk örnekte “olacaktır”, ikinci örnekte ise “dır” anlamını vermiştir. İbn Sina da bu anlamda *yûcedu* sözcüğünün, yüklem öznedeki “gelecek zamanda var olacağını” imlediğini, *hüve* sözcüğünün ise yüklem öznedeki “mutlak olarak (geniş zamanda) var olduğunu” imlediğini belirtmektedir. O halde bu tür sözcükler yüklem özneye olan bağını imlemekte, nicelik sözcükleri (bütün, bazı vb.) ise öznenin niceliğini imlemektedir (İbn Sina, 2006: 71). İşte İbn Sina bu nedenle bağı veya kopulayı yükleme ait görürken nicelik sözcüklerini özneye ait görmüştür.

(86) Üçlü önermelerde önermenin içine, örneğin yükleme olumsuzlama sözcüğü getirildiğinde (“insan-olmayan”da olduğu gibi) bu olumsuzlama sözcüğü ya bağına girmekte ya da bağ olumsuzlama sözcüğüne girmektedir. Burada söylenmek istenen şey, ilk olarak, eğer olumsuzlama sözcüğü bağına girerse önermenin bir bütün olarak olumsuzlanacağıdır. Türkçede genellikle “değil” ekinin “dır” bağına girmesiyle “değildir” şeklinde oluşan olumsuz kopula tüm önermeyi olumsuzlamaktadır. Öte yandan bağ olumsuzlama sözcüğüne girmesi ise, anlaşıldığı kadarıyla Arapçada “insan-olmayan” belirsiz adında olduğu gibi bir sonuca yol açmaktadır. Bu söylenen durumun Arap dili açısından geçerli olduğu açıktır, çünkü Aristoteles'in Grekçe metninde de Türk dilinde de sözcüklere olumsuz ekler getirilerek *ouk anthropos* ve “insan-olmayan” gibi belirsiz adlar oluşturulmaktadır. Arapçanın gramer yapısı gereği bu durum farklı olmakta ve olumsuzlama sözcüğü ile kopula işlevi gören bağ birleşmektedir. Ancak İbn Sina'nın belirttiği gibi bu birleşme iki şekilde olabilmekte ve böylece ya bağ olumsuz sözcüğüne ya da olumsuz sözcük bağına girmektedir.

Olumsuz sözcüğün bağına girdiği duruma *Zeydun leyse yûcedu adilen* (Zeyd adil olmayacaktır) örneğini veren İbn Sina, bu durumda bağ olumsuzlama işlevinin olumsuzlandığını ve bunun da gerçek bir olumsuzlama olduğunu söylemiştir. Yani burada

anlatılmak istenen şey, Türkçede “değildir” şeklinde beliren olumsuz kopulanın “Ali öğrenci değildir” örneğinde olduğu gibi tüm önermeyi olumsuzlamasıyla oluşan tam bir değillemidir.

Ancak bağ, olumsuzluk sözcüğüne girdiği veya olumsuzluk sözcüğüyle birleştiği zaman ise bu durum, olumsuzluk sözcüğünü yüklem bir parçası haline getirmektedir. Daha önce belirtildiği gibi bu, Türkçede “insan-olmayan” gibi belirsiz adların oluşumuna yol açmaktadır. İbn Sina'nın buna vermiş olduğu örnek *Zeydun yûcedu lâ âdilen* (Zeyd adil-olmayan olacaktır) önermesidir. Bu önermede yüklem durumunda olan ad artık “adil” değil, “adil-olmayan”dır (*lâ adil*). Dolayısıyla oluşturulmuş olan “Zeyd adil-olmayan olacaktır” önermesi de olumsuz değil olumlu bir önermedir. Çünkü “olacaktır” (*yûcedu*) sözü “adil-olmayan”a (*lâ-âdil*) yüklenerek Zeyd için olumlanmaktadır.

Burada ek bir bilgi olarak Arapçadaki olumsuzlama sözcüklerini tanıtmakta fayda olacaktır. Temelde *lâ*, *leyse* ve *gayri* olarak üç şekilde görülebilecek bu sözcükler Arap dilinde farklı olumsuzlamalara yol açmaktadır. *Lâ* (لا) sözcüğü asıl olarak “hayır” anlamına gelse de önüne geldiği ada Türkçede olduğu gibi “olmayan” veya “yoktur” anlamını katarak o adı belirsiz bir ada dönüştürmektedir (“insan-olmayan” gibi). O halde Arapçada belirsiz adlar çoğunlukla *lâ* ekiyle oluşturulmaktadır ve az önce İbn Sina'nın vermiş olduğu örnekte de *lâ âdilen* (adil-olmayan) belirsiz adı böyle oluşturulmuştur. *Leyse* (ليس) sözcüğü ise “değil” anlamına gelmekte ve yükleme eklenerek tüm önermeyi olumsuzlamaktadır. İbn Sina'nın vermiş olduğu *Zeydun leyse yûcedu adilen* (Zeyd adil değildir) önermesinde de görüldüğü gibi tüm önerme değilmiş ve olumsuz bir önerme elde edilmiştir. *Gayr* (غير) sözcüğü Arapçada genellikle “bi” harfiyle birlikte kullanılmakta, “başka” anlamına gelmekte ve eklendiği sözcüğe çoğunlukla bir yokluk ya da yoksunluk anlamı vermektedir. Türkçede böyle yoksunluk anlamları genellikle “sız”, “siz” gibi eklerle verilmekte ve örneğin “korkusuz” ya da “çocuksuz” gibi yoksunluk imleyen kavramlar elde edilmektedir. Aynı durum Arapçada çoğunlukla *gayri* sözcüğünün eklenmesiyle elde edilmektedir.

İbn Sina açıklamalarını sürdürerek belirsiz adla (adil-olmayan) yapmış olduğu olumlu önermeye ikinci bir olumsuz sözcüğün (*leyse*) getirilmesiyle aynı önermenin olumsuzunun *Zeydun leyse yûcedu gayru adilin* (Zeyd adil-olmayan olmayacaktır) elde edilebileceğini bildirmektedir. Böylece şimdiye kadar toplamda dört önerme elde edilmiş, ikisi olumlu ve ikisi de olumsuz olarak oluşmuştur. Bunlardan karşı olma halindeki iki basit önermenin olumlusu “Zeyd adil olacaktır”, olumsuzunu ise “Zeyd adil olmayacaktır” sözüdür. Bu iki çelişik önerme az önce söylendiği üzere basit olumlu ve basit olumsuz önermelerdir. Elde edilmiş olan dört önermeden diğer ikisi ise yine karşı olma halinde olan “Zeyd adil-

olmayan olacaktır” ile “Zeyd adil-olmayan olmayacaktır” sözleridir. İbn Sina bu önermelere *madule* adını vermektedir.

Madule'nin imlemesi belirsizliğedir, çünkü bu tip önermelerde “adil-olmayan” gibi belirsiz adlar geçerek önermeyi de bu yapıya büründürmektedir. Aristoteles'in böyle adlara “belirsiz” (*anonumon*, anonim) dediği hatırlanırsa, İbn Sina'nın da aynı adlandırmalara neden başvurduğu anlaşılmaktadır. Tezin dili açısından, daha önce yapıldığı gibi anlaşılabilirlik ve terminoloji birliği sağlama amacıyla Arapça olan bu sözcükler Türkçe olarak ifade edilecek ve örneğin *madule* yerine “belirsiz” ve *ademi** yerine “yoksunluk” terimi kullanılacaktır.

Sonuçta son iki önerme belirsiz adlarla oluştuğu için, bu önermeler de belirsiz olumlu ve belirsiz olumsuz önerme çiftlerinden oluşmaktadır. İbn Sina yüklemi belirsiz bir ad ve belirsiz bir eylem olan bu tür önermelerin belirsiz (*madule*) ve değişken (*mütegayyire*) adını alacağını söylemiştir (2006: 72). Yüklem olumlu olursa önerme belirsiz olumlu, yüklem olumsuz olursa önerme belirsiz olumsuz olmaktadır.

Şimdi üçüncü derece önermelerin tam ikili olduğu ve hiçbir başa sahip olmadığı söylenmişti. İbn Sina işte bu tip önermelerin yüklemine olumsuzluk ekinin gelmesi durumunda gelen bu olumsuzlama sözcüğünün ne yüklemi olumsuzladığına, ne yüklem bir parçası olduğuna ne de yüklem tamamı olduğuna dair bir kanıt ya da veri olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen Arapçada yüklem bir eylem olduğu durumlarda önermeye giren olumsuzluk sözcüğünün kopulayı olumsuzladığına ilişkin baskın olan bir görüş olduğunu bildirmektedir. Ayrıca diğer dillerde böyle önermelerin ortaya koyduğu yargının potansiyel mi yoksa aktüel mi olduğunu bilmediğini ifade etmiştir. Belki de bu dillerde eylemlerin başına gelen olumsuz eklerdeki çekim biçiminin ya da başka bir işaret etme şeklinin bunu imleyebileceğini söyleyerek tahminlerde bulunmuştur.

Değerlendirmelerine devam eden İbn Sina, yüklem adların başına gelen bir bütün olduğunu, Arap dilinde de olumsuzluk eklerinin veya sözcüklerinin daha çok olumsuzlamayı imlediğini ama bazılarının da yokluğu veya yoksunluğu (*udul*) imlediğini söylemektedir. Ona göre *leyse* (değil) sözü önermenin olumsuzlanmasına daha uygunken, *gayr* (başka) sözü adları yoksunluk (*udul*) durumuna çevirmeye daha uygundur. Yine çifte değilleme yapılan bir durumdan örnek vererek *leyse* sözcüğünün *mâ* gibi diğer bir olumsuzlama sözcüğüyle birlikte kullanılması durumunda anlamın olumluya dönüşeceğini söylemektedir. *İnne A mâ*

* *Adem* Arapçada yokluk, hiçlik, bulunmama, var olmama anlamlarına gelip, Türkçede insan veya adam anlamına gelen ve özel bir ad olan *âdem* sözcüğü ile karıştırılmamalıdır. Örneğin “ademi merkezîyetçilik” bu anlamda bir merkezi otoritenin bulunmaması, “ademi mutlakîyet” ise tek ve mutlak bir otoritenin olmaması demektir.

leyse bi B (“A, B olmayandır” veya daha doğrusu, “A’nın, B olmayan olmadığı doğru değildir”) önermesini İbn Sina çifte olumsuzlamaya örnek olarak vermiştir. İnsan zihni bu iki olumsuzlama karşısında kendiliğinden “A, B olmayandır” yargısına ulaşmaktadır. İbn Sina, Arapçada görüldüğü gibi cümlenin içinde *hüve* (dır) bağı açıkça geçmemesine rağmen insan zihninin bu olumlu bağı olumsuzların yerine kendiliğinden getirdiğini belirtmektedir. Buna rağmen önermenin görünen biçimsel yapısında bir bağ olmadığından önerme ikili bir önerme olup, kopulasız bir yapıdadır.

(87) İbn Sina belirlemiş olduğu üç tip veya üç dereceden çelişik önerme çiftini (basit, belirsiz ve yoksunluk önermeleri) birbiriyle benzerlik ve farklılık açısından karşılaştırmaya geçmeden önce bazı ön açıklamalar yapma gereği duyduğunu söylemektedir. Bunun için de öncelikle olumlama ve olumsuzlama sözlerinin anlamlarını ve doğruluğun ne olduğunu ele almıştır. Toplamda altı önermenin hemen dikkat çeken özelliği içlerinde çoğunlukla olumsuz imlemeleri olan adları barındırmaları ya da önermenin olumsuzlanmış olmasıdır. İşte bir yandan adın olumsuzluğuyla önermenin olumsuzlanması arasındaki farkları ayırt etmek, diğer yandan olumsuz imleme taşıyan adların ontolojik ayrımlarını ortaya koymak İbn Sina’nın ön açıklamalarını oluşturmaktadır. Ancak bu yapıldığında üç çelişik önerme arasındaki bağlantılar doğru biçimde belirlenmiş olacaktır.

İlk olarak olumlama konusunu ele alan İbn Sina, olumlamanın yapısının, yüklemnin öznede “var olduğu” yargısına ulaşmak olduğunu söylemiştir. Yani olumlamada yapılan şey, yüklemde imlenenin öznede bulunduğunu iddia etmektir. Bunu yaparken de özne ile yüklem olumlama yoluyla birleştirilmektedir. O halde İbn Sina için olumlama, temelde bir “var olduğunu” gösterme işlemidir, “varlığı” imlemektir. Zaten var olmayan bir özneye ilgili olarak olumlama yoluyla yüklemnin bu var olmayan öznede var olduğu yargısına ulaşmak olanaksızdır. Hatırlanırsa Aristoteles *Yorum Üzerine*’nin ilk bölümünde “Kutlukuş” (keçi-geyik) örneğiyle bu konuya değinmiş ve var olmayan bir özneye ilişkin oluşturulan önermelerin de kopulası olduktan sonra doğru ya da yanlış olabileceğini belirtmişti (2002b: 16a 15-20). İbn Sina böylece doğrudan “varlık” konusuna geçerek değerlendirmeye başlamıştır. Ona göre belirsiz ve yokluk bildiren adlar gibi, olumsuz imlemesi olan yüklemle yapılan olumlu önermeler de bir “varlığı” imleyecek ve bu da bir çelişki görülerek itiraza neden olabilecektir. Yani bir olumlama yapıldığında yokluk bildiren yüklem öznede “var” olarak söylenmiş olacaktır. Yokluğa özne açısından bakınca da benzer bir durum söz konusudur, çünkü var olmayan bir özne hakkında yüklemleme yaparak, yüklemleme yapılan şeylerin onun için var olduğunu söylemek olanaksız olacaktır. İşte İbn Sina bu durumları açıklığa kavuşturmak amacıyla bir ön değerlendirme yapma ihtiyacı duymuştur.

Bu durumda olumlamaya konu olan her şey ya dış dünyada ya da zihinde vardır, mevcuttur. Buna bağlı olarak varlığı da reel ve zihinsel varlık olarak ikiye ayırmış olan İbn Sina, sonuçta gerçekte olsun ya da zihinde olsun olumlamasının her zaman varlık üzerinden olacağını belirtmektedir. Hayali bir örnek vererek “yirmi ayaklı bir şey” için bir yargıda bulunan kişinin bile bu “yirmi ayaklı şeyin” yok olduğunu değil, var olduğunu düşünerek bazı özellikleri ona yüklediğini söylemiştir. Çünkü “yirmi ayaklı her yok (*madum*)”un, yokluğu esnasında bazı özelliklere sahip olduğunu söylemek zaten olanaklı olmayacak, öznenin kendisi yok olduğunda özellikleri de yok olacaktır. Özne yokken de özneye ait özelliklerin var olmaya devam etmesi olanaksızdır. Bir başka deyişle varlık zihinde bile var olsa ona “yok” demek mümkün değildir, çünkü ona bazı özellikler yüklenmekte, olumlanmakta ve var olduğu söylenmektedir, aksine yok olduğu söylenmemektedir. “Yok olan” veya var olmayan bir özneyle ilgili zaten bir takım özellikleri yüklemek olanaksızdır. O halde, gerçekte olmayan bir özneyle ilgili olumlama yapıldığında da öznenin var olduğu baştan kabul edilmektedir.

İbn Sina burada bir itirazını dile getirerek “yok” kavramını farklı bir şekilde algılayan bir düşüncüyü eleştirmeye geçmiştir. Eleştirdiği bu düşünceye göre “yok” olan şeyin aslında meydana gelmiş, var olmuş (*hâsıl* olmuş) ama varlıksal olmayan (mevcut olmayan) bir takım özellikleri bulunmaktadır. Bu düşünce böylece, “meydana gelen” (*hâsıl*) ile “var olan” (*mevcut*) kavramları arasında bir ayırım yapmaktadır. Bir başka deyişle marjinal olarak beliren bu düşünce, aslında yok olan bir öznenin yok olarak var olduğunu savunmakla kalmamakta, bu “yok varlık”ın kendisine ait “yokluk özellikleri”nin de var olduğunu iddia etmektedir. Anlaşılması oldukça güç olan bu anlayışa göre yokluğun özellikleri, yokluk var olduğuna göre meydana gelmiş, *hâsıl* olmuştur ama yokluk bildirdikleri için varlıksal değildirler, yani *mevcut* değildirler. İbn Sina kendisinin böyle bir ayırım yapmadığını, *hâsıl* ile *mevcutu* aynı gördüğünü belirtmiştir (2006: 73).

İbn Sina'nın bu satırlardan, “yokluk” ve “hiçlik” kavramlarını tam olarak ayırdığı veya tartıştığı sonucu çıkmamaktadır. Türkçede de sıkıntılı olan bu kavramlar genellikle eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. “Yok” ve “hiç” kavramları Türkçede birer işaret zamiri, ad ve sıfat görevindedir ve çeşitli anlamlara gelmektedir. Çabucak geçiştirilecek kavramlar değildir, çünkü felsefe tarihinde metafizik ve ontoloji alanında çeşitli sorunlara yol açmışlardır. Bu tezin sınırlılıkları içinde, geniş kapsamlı olan bu konuya hakkıyla girmek olanaklı görünmemektedir. Mantık alanıyla yetinerek bakınca, yokluğun daha çok varlığın olumsuzlanması veya değillenmesi olduğu söylenebilir. Kopulanın özellikle olumluda varlığı imlediği düşünülürse, olumsuzda da yokluğu imlediği açıktır. Burasının tartışmalı olduğu hemen görünmektedir, çünkü bir şey değillenirken de varlığa, şeye göre olmaktadır. Buna göre varlık ve yokluk kopulayla ilgili temel varlık kategorileri olarak görülebilir. Hiç ise daha

çok bir nicelik, yokluğu ifade etmenin dilsel aracı olarak durmaktadır. Bu yanıyla yokluğu vurgulamakta, yokluğa yönelik bir bildirimde, dilsel ifadede bulunmaktadır. Hiçlik, bir ad olarak sanki yokluğu da içine alan daha genel bir kavramdır. Mutlak bir yokluk hiçlik olarak görünmektedir. Oysa var olan bir şeyin olmaması görelî bir hiçlik gibidir ve var olan referanslıdır. Mantıksal açıdan her durumda yok ya da yokluk kopula ve eylemle ilgili bir kavramken, hiç ya da hiçlik özneye bağı olan ve ona yönelen bir kavramdır.

Öte yandan İbn Sina, şeylerin varlıkları ve varlıklarına ait olan yüklemelerinin zihinde var olan bir şekilde olabileceğini ve eğer bu şeyler zihin dışında var olacaklarsa, bu yüklemelerin de onlar için zihin dışında var olması gerekeceği şeklinde düşünölebileceğini de bildirmektedir. Şimdi bu durumda sadece zihinde varlığı olan bir şey için, zihin dışında varlığı olan (*mevcut*) bir yükleme sahip olduğunu söylemek İbn Sina'ya göre olanaksız olacaktır, çünkü bu yüklemelerin varlığı da sadece zihindedir. Böylesi yüklemelerin zihin dışında kendi başlarına ama bu zihinsel varlık için var olduğunu söylemek yanlıştır. Bu konuyla birlikte İbn Sina'nın, bu tezin "Mantığın Tarihi" bölümünde bahsedilen "Tümeller Tartışması"na ilişkin görüşleri de örtük biçimde belirlemektedir. Bir *Peripatetik* olarak İbn Sina, Aristotelesçi çizgisini devam ettirerek tümellerin, kategorilerin veya yüklemelerin ancak var olanlarla birlikte olabileceğini düşünmekte ve varlıktan bağımsız olarak bulunabilecek Platoncu bir tümel düşüncesine karşı çıkmaktadır. Böylece varlık eğer zihinde varsa yüklemeleri de zihinde var olacak, varlık eğer gerçek dünyada varsa yüklemeleri de gerçek dünyada, o varlıkla iç içe var olacaktır.

İbn Sina açısından olumlama (*icâb*) ve kanıtlama (*isbât*), bir yargının bir özne açısından değışmez bir gerçek olması (*sabit*) durumu olup, bu da verilmiş olan bu yargının o şey açısından varlığı veya var olması demektir. Olumsuzlamada ise tam tersi olmakta, bir şey için yargı sona ermekte, bitmektedir. Bu durumda ise o yargının o şey açısından var olmadığı yani yokluğu söylenebilmektedir. Öyleyse olumlama ancak yüklemede imlenmiş durumda "olan" bir özne için yapılabilmektedir. Hiçbir şekilde varlığı olmayan şeyler için yapılan olumlama, İbn Sina'ya göre aslında koşullu bir şekilde gerçekleşmektedir. Yani aslında olmayan şeyler "eğer zihinde var olsalardı varlıkları da şöyle olurdu" şeklinde bir olumlama yapılmakta ve bu da yine varlık temelinde olabilmektedir. Böylece İbn Sina, olumlamanın ancak varlık üzerinden yapılabileceğini göstermiştir. Olumsuzlama ise hem varlık (*mevcut*) hem de yokluk (*madum*) üzerine yapılabilmektedir. O halde basit olumsuz ile belirsiz olumsuz arasındaki fark İbn Sina açısından net biçimde açığa çıkmaktadır. Basit olumsuzun öznesi bazen var olmakta, bazen yok olmaktadır ve yok olduğunda da olumsuzlama yapmak olanaklı olmaktadır. Hâlbuki belirsiz olumsuzun öznesi yok olduğunda onunla ilgili olumlama yapılması olanaklı değildir.

(88) Bu paragrafta kendisinin kabul etmeyerek eleştireceği bir başka düşünceyi açıklamaya geçen İbn Sina, bazı mantıkçıların yukarda yapılmış olan son belirlemeye rağmen belirsiz olumlu ile basit olumsuzun arasını ayırmaya çalıştıklarını aktarmaktadır. Bu düşüncede olanlara göre belirsiz, öznedeki aktüel olarak bulunmayan ama türünde ya da cinsinde, aslında potansiyel ya da aktüel olarak bulunan bir özelliğin yokluğunu imlemektedir. Böylece örneğin “adil-olmayan” sözü, adaletten yoksun olan ama kendisinde veya cinsinde adil olma yetisi bulunan şeye denmektedir. Başka bir grup mantıkçıya göre de “adil-olmayan”, “zalim”in ve “orta derecede olan”ın (zalim ile adilin arasında olanın) karşılığıdır. Yine bu anlamda “gören-olmayan” da “kör”ün karşılığı durumundadır, yani aynı anlamdadırlar ve aralarında bir fark bulunmamaktadır. Bu nedenle köstebeğe gören-olmayan demek doğru değildir, çünkü köstebeğin cinsinde potansiyel olarak görme özelliği bulunmamaktadır. İbn Sina, kör ya da gören-olmayan adlarının, kaynağı olan “görme”ye göre belirlendiğini anlatmaktadır. Bu yüzden cinsinde bu potansiyel olmayan varlıklara, potansiyelini kaybetmişçesine bir imlemede bulunmak yanlış olacaktır. Dolayısıyla köstebeğe aslında kör denemez, çünkü zaten türünde görme özelliği olmadığından, bunu kaybetmiş de değildir.

(89) Yukarıdaki görüşün doğru olmadığını şimdi vereceği örnekle kanıtlamaya geçen İbn Sina, bir kıyasla bunu çürütmektedir:

Bütün cisimler “bir öznedeki var olmayan”dır.

Bütün “bir öznedeki var olmayanlar” tözdür.

O halde bütün cisimler tözdür.

İbn Sina'nın bu kıyasla yapmış olduğu kanıtlamaya geçmeden önce bir noktayı belirtmekte fayda olacaktır. Kıyaslar bilindiği gibi tümdengelimsel akıl yürütmeler olup, en genel olan kavram ve öncüllerden daha az olanına doğru ilerleyerek sonuç veren kanıtlamalardır. Dolayısıyla biçimsel olarak ilk öncülün en genel yapıda olan kavramı, yani yüklemi barındırması gerekmektedir. Oysa İbn Sina'nın vermiş olduğu bu kıyas öncüllerin ve sonucun bu sıralanışıyla tümevarımsal bir yapı göstermekte, yani tikelden tümele, özelden genele doğru gitmektedir. Formel mantık biliminin belirlediği kıyasın dört biçimine bakıldığında (dördüncü biçim Aristoteles'te yoktur), İbn Sina'nın oluşturduğu kıyas dördüncü biçimden gözükmemektedir, çünkü orta terim olan “bir öznedeki var olmama” terimi ilk öncülde yüklem, ikinci öncülde özne konumundadır. Bu biçimden çıkacak sonuç ise, nicelik

olarak tikel olmalıyken tümel olmuş ve öznesi “töz”, yüklemi “cisim” olmalıyken de tam tersi olmuştur. Bunun nedeni dördüncü biçim kıyasların tümel olumlu iki öncülde tümel olumlu bir sonuç vermemesidir. Böyle sonuç veren kıyaslar birinci biçimdir ve İbn Sina’nın kıyası da aslında birinci biçim olarak ifade edilmesi gereken bir kıyastır. Buna göre bu kıyas, orta terimin ilk öncülde özne ve ikinci öncülde yüklem olarak yer aldığı şekilde şöyle sıralanmalıdır:

Bütün “bir öznede var olmayanlar” tözdür.

Bütün cisimler “bir öznede var olmayan”dır.

O halde bütün cisimler tözdür.

İbn Sina’ya göre bu kıyasın sonucu, öncüllerinden zorunlu olarak çıkmaktadır ve öncüllerin her ikisi de olumludur. Olumlu olan bu öncüllerde “olmayan” sözü de öznenin veya yüklem bir parçası olarak alınmış ve kıyas bu zorunlu sonuca ulaşmıştır. Aristotelesçi tanımına göre töz, bir öznede veya konuda bulunmayan şeydir, çünkü nitelikler veya ikincil tözler tözde bulunurlar, oysa töz bir nitelik değildir. Burada geçen “var olmama” ifadesi de bu anlamda aslında bir yokluğu bildirmemektedir, çünkü zaten tözün cinsinde olması gereken bir şeyin yokluğu gibi bir durum bulunmamaktadır ve ayrıca tözün de cinsi yoktur. Ancak İbn Sina, “var olmak” (*mevcut*) bir cins olarak düşünülür ve var olursa, durumun değişeceğine dikkat çekmiştir (2006: 74). Çünkü var olma bir cins olduğunda, yok olma veya yokluk (*madul*) da var olabilen bir şey olabilecektir. Oysa İbn Sina’ya göre bu doğru olmayıp yokluk aslında önermenin olumsuz oluşudur. Olumsuzluk sözcüğünü (olmayan) yüklem sözcüğüne ekleyerek özneye olumlu olarak bağlama durumunda ise önermenin formu olumlu olmaktadır. Önermenin maddesi ve niteliği ise başka bir şeydir. İbn Sina’nın son söylediği sözlerle önermede bir madde-form ayrımını vurguladığı görülmektedir. Daha önce İbn Sina’nın, önermenin formu olarak önermenin niteliğini, yani olumlu veya olumsuz oluşunu ve önermenin maddesi olarak ise ya yüklem maddesini (yüklemin kipi) ya da önermenin kipini kabul ettiği söylenmişti. Burada önerme maddesi dediği için önermeye ait kipten (cihet) bahsetmiştir. Yüklem maddesi veya kipi ise, yüklem özneye göre zorunlu, olanaklı ya da olanaksız olmasıdır.

(90) İbn Sina, Aristoteles’in *Kategoriler*’ine atıfta bulunarak bu eserde “insan-olmayan” gibi belirsiz adların, tam olarak varlık veya yokluktan birine ait olmadığını ama yüklem olabileceğinin söylendiğini aktarmıştır (2006: 75). Kendisi ise belirsiz olumlu

önermelerde öznenin var olması gerektiğini söylemiş ve bunun bir sorun olmadığını belirtmiştir. Belirsiz olumlu önermelerde öznenin var olma gerekliliğinin nedeni, “adil-olmayan” yüklemının bunu gerektirmesi değil, olumlu önermenin doğru olabilmesinin bunu gerektirmesidir.

O halde basit olumsuz ile belirsiz olumlu arasındaki fark, basit olumsuzun belirsiz olumludan daha genel olması ve onu da kapsamasıdır. Örneğin basit olumsuz olan “İnsan adil değildir” önermesi, belirsiz olumlu olan “İnsan adil-olmayandır” önermesinden daha geneldir ve ilk önermenin imlediği ve yüklendiği yokluk diğerinden daha geniştir. Bu nedenle belirsiz olumlu doğru bir biçimde basit olumsuzun yüklendiği şeye yüklenemez. Çünkü “Anka gören değildir” önermesi doğrudurken “Anka gören-olmayandır” önermesi doğru değildir. İbn Sina bu önermenin doğruluğunun da Anka’nın gerçek bir varlık olmamasına karşın zihinsel bir varlık olmasına göre olduğunu belirtmektedir.

(91) Özneye dair yapmış olduğu değerlendirmelerden sonra yüklemi değerlendirmeye geçmiştir. Basit ve belirli yüklemelerin ya karşıtı olduğunu ya da olmadığını, karşıtı olanların ise ya ara durumu olduğunu ya da olmadığını belirtmiştir. Özne ise ya var olandır (*mevcut*) ya da yok olandır (*madum*). Eğer özne var olan bir şeye bu durumda yüklem beş şekilde olabilmektedir:

- 1- Yüklemın kendisi öznede var olan (*mevcut*) bir şey olabilir,
- 2- Yüklemın karşıtı öznede var olan bir şey olabilir,
- 3- Yüklemın ara durumu öznede var olan bir şey olabilir,
- 4- Yüklemın hem kendisi hem de karşıtı öznede potansiyel olarak var olabilir,
- 5- Yüklemın ne kendisi ne de karşıtı öznede var olabilir.

Gözü açılmamış bir yavrunun hem körlüğü hem de görmeyi potansiyel olarak barındırması dördüncü duruma, aklık, karalık ve griliğin iradede var olmaması ise beşinci duruma örnek olarak verilmiştir (İbn Sina, 2006: 76). “Zeyd adil değildir” önermesi sadece “Zeyd adildir” önermesi doğru olduğunda yanlış olmakta, diğer durumlarda hep doğru olmaktadır, çünkü bu ikisi çelişik önermelerdir. Oysa “Zeyd adil-olmayandır” önermesi doğrudurken, “Zeyd zalimdir” (yüklemın karşıtı), “Zeyd adil ile zalim arasındadır” (yüklemın ara durumu), “Zeyd potansiyel olarak hem adil hem zalimdir” (yüklemın kendisinin ve karşıtının potansiyel olarak bulunması) ve “Zeyd ne adil ne de zalimdir” (yüklemın ne kendisinin ne de

karşıtının bulunması) önermeleri de doğrudur. Oysa “Zeyd adildir” önermesi doğru olduğunda bu beş önerme de yanlış olmaktadır. Ayrıca Zeyd “yok olan” veya “var olmayan” bir özne ise yine bu beş önerme yanlış olmaktadır.

İbn Sina'nın bu tespitleri, “adil-olmayan” gibi belirsiz bir adın kendi kapsamında, belirsizi olduğu adın (adil) karşıtını, ara durumunu, hem kendisini hem karşıtını ve ne kendisini ne de karşıtını barındırabileceğini ortaya koymaktadır. Buna göre şöyle bir durum söz konusudur:

Adil-olmayan:

- Zalimdir.
- Adil ile zalimin ara noktasındadır.
- Potansiyel olarak hem adil hem de zalimdir.
- Ne adildir ne de zalimdir.

Böylece İbn Sina'nın belirsiz adı (adil-olmayan), ait olduğu belirli adın (adil) yokluk veya bulunmama derecesine göre tanımladığı görülmektedir. Yani “adil-olmayan” dendiğinde, “adil” oluşun tam bir kavram olduğu varsayılırsa, bu tamlıktan derece derece uzaklaşan dört biçimi olduğu anlaşılmaktadır. Oysa “adil değil” sözü ister bir eylem, ister bir ad olarak görülsün bir çelişkiyi bildirerek, “adil-olmayan”da olduğu gibi ara durumlara izin vermemektedir. Aynı zamanda olumsuzlamayla yapılan bir çelişikliği bildirdiği için olumsuzlamayla da yapılabilen belirsiz adlardan farklıdır. Diğer yandan çelişiklik bildiren yüklemeler sadece ait olduğu örneğin, “adil” gibi olumlu (belirli) bir ada yönelerek sadece onu değillemekte ve böylece yine belirli olan bir olumsuzlama yapmaktadır.

(92) İbn Sina konuya ait değerlendirmelerini sürdürerek yokluk bildiren adlarla içeriği olumsuz imlemeye sahip olan adların birbiriyle karıştırılmasıyla ilgili yaygın bir yanlışını bildirmektedir. Buna göre bu yaygın görüş örneğin “körlük” ve “karanlık” gibi gerçek birer yoksunluğu, “zulüm” gibi bir karşıtılıkla aynı görmektedir. Bir başka deyişle karşıtı olup, olumsuz imlemesi olan adlar ile yoksunluk adları aynı görülerek birbirine karıştırılmaktadır, oysa yoksunluk adları bir eksikliği imlerken karşıtı adlar bir varlığı imlemektedir. Böyle bir karıştırma olunca da yoksun olumlu olan bir ad, belirsiz olumlu ile basit olumsuzun yerini alabilmektedir. Yani “zalim” adı, “adil-olmayan” ve “adil değil” adları yerine kullanılabilir.

Buna göre iki yoksun (*ademi*) olumlu, belirsiz olumlu ve basit olumsuzun yerini almakta ve böylece İbn Sina'ya göre iki yoksun önermenin, iki belirsiz önerme karşısındaki durumu şöyle olmaktadır: Yoksun olumlu belirsiz olumluya ortak ve yoksun olumsuz da belirsiz olumsuzla ortaktır, benzerdir. Çünkü belirsiz olumlu yoksun olumluya doğru olarak söylenir ve tersi durum söz konusu olmaz. Örneğin “Zeyd zalimdir” ile “Zeyd adil-olmayandır” benzerken, “Zeyd zalim değildir” ile “Zeyd adil-olmayan değildir” benzerdir. Çünkü belirsiz olumlu doğruyken (Zeyd adil-olmayandır) yoksun olumlu (Zeyd zalimdir) da doğrudur ama yoksun olumlu doğruyken (Zeyd zalimdir) belirsiz olumlunun (Zeyd adil-olmayandır) da doğru olması durumu yanlışır. Bu durum, belirsiz olumlunun yoksun olumludan daha genel olmasından kaynaklanmaktadır.

Olumsuzlarda ise yoksun olumsuz, belirsiz olumsuzla doğru olarak söylenir ve tersi durum söz konusu olmaz. “Zeyd adil-olmayan değildir” önermesi doğru olduğunda “Zeyd zalim değildir” önermesi de doğru olur ama tersi durum alınamaz. Bu yüzden “Zeyd zalim değildir” önermesi doğru olduğunda, “Zeyd adil-olmayan değildir” önermesinin de doğru olması durumu yanlışır.* O halde belirsiz olumsuz doğru olduğunda yoksun olumsuz da doğru olur, ancak yoksun olumsuz doğru olduğunda belirsiz olumsuzun da doğru olması durumu yanlışır. İbn Sina orta durumlu olan, potansiyel olan ve kabul etmeyen önerme tiplerinde de bunun, yani olumsuz önerme türünün doğru olduğunu ama olumlu önermelerde doğru olmadığını bildirmektedir (2006: 76).

Sonuç olarak iki yoksun (*ademi*) önermenin iki belirsiz önermeye göre durumunda, olumlama olumlamayla, olumsuzlama da olumsuzlamayla örtüşmektedir. Ancak bu önermeler genellik ve özellik durumu açısından farklılaşmaktadırlar. İki yoksun önermenin iki basit önermeye göre durumunda ise olumsuzlama olumlamayla, olumlama da olumsuzlamayla örtüşmektedir. İbn Sina önermelerin bu durumlarını karşılıklı olarak gösteren bir tabloyu şu şekilde vermiştir:

- | | |
|--------------------------------|--------------------------|
| A- Zeyd adildir | B- Zeyd adil değildir. |
| C- Zeyd adil-olmayan değildir. | D- Zeyd adil-olmayandır. |
| E- Zeyd zalim değildir. | F- Zeyd zalimdir. |

* Türkçe çeviride, Arapça orijinal metinde geçen olumsuzlama eki *leyse* (değil) çevrilmeyerek unutulmuş ve bu cümle, “...doğru olur” şeklinde olumlu bir nitelemeyle bitirilmiştir. Oysa cümlenin doğrusu, “...doğru olması yanlış olur” şeklinde olumsuz bir nitelemeyle bitirilerek elde edilmiş olacaktır. (İbn Sina, 2006: 76)

İbn Sina bu sınıflamasında, birbirine benzeyen imlemedeki önermeleri alt alta çelişik olanları ise karşılıklı olarak yazmış ve olumlu imlemedeki önermeleri sola olumsuz imlemedeki önermeleri ise sağa almıştır. Üç çift halinde verilen bu altı önermenin doğru veya yanlış olduğu durumlar ise şöyledir:

Olumlu imlemedekiler:

A- *Zeyd adildir.* Yalnızca Zeyd adil olduğu zaman doğrudur. Bunun dışındakilerde yanlıştır.

C- *Zeyd adil-olmayan değildir.* Zeyd adil veya yok olduğunda doğrudur. Diğerlerinde yanlıştır.

E- *Zeyd zalim değildir.* Zeyd zalim olduğunda yanlıştır. Zeyd yok, adil, karma, potansiyel olduğunda ve potansiyel olmadığında doğrudur.

Olumsuz imlemedekiler:

B- *Zeyd adil değildir.* Bir durum hariç bütün durumlarda doğrudur. Dolayısıyla Zeyd, yok, zalim, karma, potansiyel olduğu ve potansiyel olmadığı zaman doğrudur. Zeyd adil olduğu zaman yanlıştır.

D- *Zeyd adil-olmayandır.* Zeyd adil veya yok olduğunda yanlıştır. Diğer durumlarda doğrudur.

F- *Zeyd zalimdir.* Yalnızca bir durumda, yani zalim olduğunda doğrudur. Diğerlerinde yanlıştır.

(93-94) İbn Sina sınıflamasına ilişkin bir takım tekrarlar verdikten sonra bu sınıflamadaki doğruluk ve yanlışlık ölçütlerini kurallar veya ilkeler halinde açıklamaya geçmiştir.

Buna göre ilk olarak, bir önermeden doğruluk bakımından daha özel olan önerme, o önermenin çelişiginden doğruluk bakımından daha geneldir. Bunun gerekçesi olarak da doğruluğu daha özel olan önermenin yanlışlığının daha genel olması olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde doğruluk bakımından daha genel olan önerme de yanlışlık bakımından daha özel olacaktır. İbn Sina bu kuralla ilgili olan örneklerini ve açıklamalarını daha önce, belirsiz olumlunun yoksun olumludan daha genel olması dolayısıyla, daha genel doğruysa daha özelin de her zaman doğru olacağını bildirerek vermişti. Tersisi durum olan yoksun olumlunun

yanlış olması durumunda ise bu önermenin daha özel olduğu için daha çok yanlış olacağını ve böylece daha genel olan belirsiz olumsuz önermenin de yanlış olacağını belirtmişti.

İki çelişik ve iki ortak önerme alındığı zaman, iki ortak önermenin yanlış olduğu yerlerde iki çelişik önerme doğru olacaktır. Çünkü İbn Sina'ya göre daha çok yanlış olanın karşılığı olan önermeler daha çok doğru olacaktır.

Bundan dolayı da (tersi durum söz konusu olmaksızın) daha özel olan bir önermenin gerektirdiği bir önermenin çelişigi, (yine tersi durum söz konusu olmaksızın) daha özel olan bir önermenin çelişiginin gerektirdiği önerme olacaktır.

Daha genel olan önermenin yanlış olduğu durumda daha özel olan önerme de yanlış olacaktır ama bunun tersi durum alınamayacaktır. Daha özel önermenin doğru olduğu durumda ise daha genel önerme de doğru olacaktır ama yine bunun tersi olan durum alınamayacaktır.

Açıkça görüleceği gibi anlaşılması oldukça güç ve karmaşık açıklamalar içeren İbn Sina'ya ait bu satırlar okuyucu için zorluklar içermektedir. Arapça orijinal metinde ve Türkçe çevirisinde de yer alan bu zorlayıcı durum, çok dikkatli bir okumayı ve incelemeyi talep etmektedir. Bu tezde, güçlük içeren bu paragrafları daha aydınlatıcı yapmak amacıyla örnekler verme yoluna gitmek, daha fazla karışıklığa yol açacağı endişesiyle tercih edilmemiştir. Bunun yerine dili ve anlatımı daha sade, kısa ve net bir şekilde sunarak anlamayı kolaylaştırmak yolu izlenmiştir.

Bu açıklamalarının sonunda İbn Sina, niceliği belirsiz önermeler için bir tablo vermiştir:

İnsan adildir.	İnsan adil değildir.
İnsan adil-olmayan değildir.	İnsan adil-olmayandır.
İnsan zalim değildir.	İnsan zalimdir.

(95) Vermiş olduğu bu tablodaki üç dereceden niceliği belirsiz önerme çiftlerinin doğruluklarını örneklerle açıklamaya geçen İbn Sina, öncelikle ilk satırda bulunan belirli yüklemli önermeleri ele almıştır.

“İnsan adildir” önermesi tüm insanlar adil olduğunda veya bazı insanlar adil olup diğerleri herhangi bir durumda olduğunda (yok olmadığında) doğru olacaktır. Eğer

hatırlanırsa İbn Sina bu tür belirsiz önermelerin niceliğinin tikel olduğunu kabul etmekteydi ve bu nedenle de bu önermenin doğru olması için bir kısım insanın adil olması yetmekteydi. Öte yandan bütün insanlar yok olduklarında, hiçbir insan adil olmadığına ve diğerleri aynı durumda veya karma durumda olduğunda bu önerme yanlış olacaktır.

“İnsan adil değildir” önermesi tüm insanlar yok olduğunda, hiçbir insan adil olmayıp başka durumlarda bulunduğu (yok olmadıklarında), bazıları adil olmayıp başka durumlarda bulduklarında (yok olmadıklarında) ve diğerlerinin adil olduğunda; bazı insanların yok olduğu/zalim olduğu/orta durumda olduğu/potansiyel olduğu durumda veya ne adaleti ne de zulmü kabul ettiklerinde, diğerleri de herhangi bir durumda olduklarında (yok olmadıklarında) doğru olacaktır. Bu önerme sadece bütün insanlar adil olduğunda yanlış olacaktır. Bu önerme de tikel kabul edildiği için doğruluk ölçütü bu şekilde belirlemiştir. İbn Sina bu belirsiz çelişik önerme çiftinin genelliği gerektirmeme özelliğinde birleştiğini söylemiştir.

İkinci olarak yoksun yüklemli önerme türüne geçen Filozof, bir yandan bu önerme türünün doğruluğunu açıklarken diğer yandan da bir önce açıklamış olduğu belirli yüklemli önerme ile karşılaştırmalar yapmaktadır.

“İnsan zalimdir” önermesi tüm insanlar zalim olduğunda veya bazı insanlar zalim olup bazılarının da adil olmayıp başka bir durumda olduğunda (yok olmadığına) doğru olacaktır. İbn Sina bu ikinci doğruluk ölçütüyle, bazen “insan adil değildir” önermesinin de doğru olabildiğini vurgulamaktadır. Çünkü “insan adil değildir” önermesi bazı insanlar adil veya zalim olmadığına da doğru olabilmektedir, oysa böyle bir durumda “insan zalimdir” önermesi doğru olmayacaktır.

“İnsan zalim değildir” önermesi tüm insanlar yok olduğunda, hiçbir insan zalim olmadığına veya bazı insanlar zalim olduğunda doğru olacaktır. Yine bu önerme bazı insanlar yok olduğunda/adil olduğunda/orta durumda olduğunda veya ne adil ne zalim olduğunda ve diğerleri başka durumlarda olduğunda (yok olmadığına) doğru olacaktır. Bu önerme yalnızca tüm insanlar zalim olduğunda yanlış* olacaktır. İbn Sina buradan da bir sonuç çıkararak bu önermenin “insan adildir” önermesinden daha genel olduğunu belirtmektedir (2006: 79). Dolayısıyla “insan zalim değildir” önermesi yanlış olduğunda “İnsan adildir” önermesi de her zaman yanlış olacak ama tersi durum olmayacaktır.

Son çelişik önerme çiftine geçen İbn Sina “insan adil-olmayandır” önermesinin hiçbir insan adil olmadığına veya bazı insanlar adil olmadığına ve bu bazı adil-olmayanların da

* Türkçe çeviride hata vardır çünkü “yanlış” sözcüğü “doğru” olarak çevrilmiştir. (İbn Sina, 2006: 79)

zalim olduğunda/orta durumda olduğunda/potansiyel durumda olduğunda/ne adil ne zalim olduğunda ya da bazıları adil olduğunda doğru olacağını belirtmiştir. Bu önerme tüm insanlar yok olduklarında veya tüm insanlar adil olduğunda yanlış olacaktır. İbn Sina bu önermenin yanlış olma ölçütünden de bir sonuç çıkararak “İnsan zalimdir” önermesinden daha genel ve “İnsan adil değildir” önermesinden ise daha özel olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla daha genel olan “İnsan adil-olmayandır” yanlışsa daha özel olan “İnsan zalimdir” önermesi de yanlış olacak ve tersi olmayacaktır; ve daha genel olan “İnsan adil değildir” önermesi yanlış olduğunda daha özel olan “İnsan adil-olmayandır” önermesi de yanlış olacak, tersi olmayacaktır.

“İnsan adil-olmayan değildir” önermesi ise tüm insanlar yok olduğunda, tüm insanlar adil olduğunda veya bazı insanlar adil olup diğerlerinin olmadığı; bazı insanlar yok olduğunda veya adil olduğunda doğru olacağını belirtmiştir. Bu önerme sadece hiçbir insan adil olmadığı ama başka durumlarda bulduklarında (yok olmadıklarında) yanlış olacaktır. Bu önermenin doğruluk ve yanlışlık ölçütlerinden de sonuçlar çıkaran İbn Sina, “İnsan adildir” önermesinden doğruluk bakımından daha genel olduğunu, “İnsan zalim değildir” önermesinden ise daha özel olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla “İnsan adil-olmayan değildir” önermesi doğruysa daha özel olan “İnsan adildir” önermesi de doğru olacak ama tersi durum olmayacaktır. Öte yandan “İnsan adil-olmayan değildir” önermesi daha özel ve “İnsan zalim değildir” önermesi daha geneldir, çünkü bu önerme doğru olduğunda, “İnsan adil-olmayan değildir” önermesi de doğru olacak ama tersi olmayacaktır.

(96) Bu önerme çiftleri içinde çapraz ilişki kurulabilecek olanları (*mukâtarât*) da bu paragrafta ele alan İbn Sina, basit olumlu ile yoksun olumlunun bazılarının adil bazılarının da zalim olduğu konusunda birleştiğini belirtmektedir. Basit olumlu ile belirsiz olumlu ise bazılarının adil olduğu, diğerlerinin ise sadece var olduğu (*mevcut*) ama adil olmadığı konusunda birleşmektedir.

Basit olumsuz ile yoksun olumsuz, hiçbir insanın adil ve zalim olmadığı konusunda veya bazı insanların adil ve bazılarının da zalim olduğu konusunda birleşmektedir. Basit olumsuz ile belirsiz olumsuz ise tüm insanların yok olduğu konusunda veya bazı insanların adil olduğu bazılarının da adil olmadığı konusunda doğrulukta birleşmektedir.

Son olarak da yoksun önermeye geçen İbn Sina, yoksun olumlu ile basit olumsuzun, bazı insanların zalim olduğu ve diğerlerinin zalim olmadığı konusunda birleştiklerini; yoksun olumsuz ile belirsiz olumlunun ise hiçbir insanın adil ve zalim olmadığı konusunda veya bazı insanların adil diğerlerinin ise zalim olduğu konusunda birleştiklerini söylemiştir (2006: 80).

İbn Sina'nın bu konuda Aristoteles'te bulunmayan birtakım konulara da çok ayrıntılı bir şekilde değindiği ve hassas belirlemeler yaptığı açıkça görülmektedir. Bu yönüyle ve tezin geldiği bu noktada, onun mantık, dil ve bütüncül düşünme konusundaki yeteneği şaşırtıcı ve olağanüstü bulunmuştur. Özellikle bu son fasıl açısından yapmış olduğu derinlikli belirlemeler, onun hem Doğu'da hem Batı'da neden bu kadar önemli bir isim olduğunu da ortaya açıkça çıkarmıştır. Thomas Aquinas gibi bir başka büyük ismin İbn Sina'dan etkilenmesinin de tesadüf olmadığı böylece gözler önüne serilmiştir.

1.3. THOMAS AQUINAS, DE INTERPRETATIONE, KİTAP II, DERS I-II

(19b 5-20b 12)

Thomas Aquinas'ın yorumladığı bu son derslerle birlikte tez sona ermiş olacaktır. Aristoteles'in kendi çalışmasında 10. bölüme karşılık gelen bu iki derste Thomas Aquinas, bölümü sonuna kadar tamamlamamış 19b 31'in sonunda bırakmıştır. Daha önce belirtildiği gibi bundan sonrası Cajetan tarafından tamamlanmıştır. Dolayısıyla bu tezde Aristoteles'te de ve İbn Sina'da da aynı yol izlenerek 19b 31. satırla birlikte yorum ve değerlendirmeler birlik sağlamak amacıyla sona erdirilmiştir. Elbette kalan kısım çok değerlidir ancak başka bir çalışmanın konusu ve bu çalışmanın devamı olarak alınması uygun olacaktır.

Burada bir parantez açarak Thomas Aquinas'ın şu son söylediklerinden bile başladığı işi bitirme niyetinde olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Ayrıca şimdiye dek olan bütün açıklamaları, yaklaşım tarzı ve bildirmiş oldukları *Yorum Üzerine*'yi yorumlamayı bu noktada bırakacağına dair bir işaret taşımamakta, hatta sonuna kadar değerlendireceği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak yer yer daha ilerdeki paragraflara da bağlantılı olarak gidip gelse de 10. bölümün 19b 31. satırında değerlendirmesini sona erdirmiştir. Daha önce belirtildiği gibi kalan bölümler Kardinal Cajetan tarafından tamamlanmıştır. Şimdi Thomas Aquinas'ın bu çalışmayı tamamlamadan yarım bırakmasından yaklaşık iki yıl sonra öldüğü göz önüne alınırsa, tamamlamama nedeni üzerine de birtakım sorular sorulabilir. Olası bir cevap, yaşlılık ya da hastalık nedeniyle ömrünün sonuna yaklaşan filozofun artık bu çalışmaya ayıracak gücünün kalmaması ya da daha önemli gördüğü çalışmaları tamamlamak istemesidir. Bir diğer cevap, kendisi dışındaki birtakım zorlayıcı etkenlerin ya bu çalışmadan ya da tüm çalışmalarından uzaklaşmaya zorlamış olmasıdır. Doğru cevap ne olursa olsun burada görülen şey başından itibaren aynı verimlilik ve güdülenme ile bu çalışmanın tamamlanacağına ilişkin bir izlenimin ortaya çıkmasıdır.

1.3.1. Kitap II, Ders I:

“Belirli ya da Belirsiz Olarak Sadece Öznenin Bir Parçası Yerine Konulmuş Basit İddiaların (Önermelerin) Ayrımı ve Düzeni” (19b 5-19b 18)

Thomas Aquinas da tıpkı İbn Sina gibi bu derste asıl olarak yüklemün üç farklı türüne göre oluşan belirsiz önermelerin çelişik çiftlerini doğrulukları açısından değerlendirmiştir. Baştan beri olduğu gibi Aristoteles metnini sistematik bir biçimde izleyerek açıklamalarını ayrıntılı olarak yapmaktadır. Bu anlamda birinci kitapta Filozof’un (Aristoteles’in) önermeleri bir bütün olarak ele alıp incelediğini, şimdi bu ikinci kitapta ise önermeyi oluşturan çeşitli ekleri ele aldığı belirtmektedir.

Thomas Aquinas’a göre önermelerde üç şey vardır: Birincisi ad ve eylemlerde beliren özne ve yükleme ait sözcüklerdir; ikincisi olumlama ya da olumsuzlamada bir doğruluk veya yanlışlık olarak beliren birleşimin kendisidir; üçüncüsü ise bir önermenin diğer önermeye karşı olma durumudur.

Thomas Aquinas önermelerin sahip olduğu bu üç şeye göre Aristoteles’e ait İkinci Kitap’ın da üç bölüme ayrıldığını belirtmektedir (1962: 125). Aristoteles böylece birinci bölümde özne veya yükleme eklenen sözcükleri göstermiştir; ikinci bölümde bu eklenen sözcüklerin önermelerin doğru veya yanlış oluşunu nasıl belirlediğini açıklamıştır. İkinci bölümün başında olumlama ve olumsuzlamada olanaklı ve olanaksız olan durumların hangileri olduğu belirlenmiştir. Üçüncü bölümde ise Aristoteles, basit önermelere eklenen bir şeyler sonucu önermelerin birbirlerine karşı olma durumlarından doğan bir problemi çözmüştür. Thomas Aquinas bu problemin, karşıtlığın iki olumlu önerme arasında mı, yoksa olumlu bir önermeyle olumsuz bir önerme arasında mı olduğuna ilişkin olduğunu belirtmiştir.

Thomas Aquinas açıklamalarını sürdürerek az önce aktarmış olduğu önermede ek olarak gelen bu sözcüklerle ilgili olarak, bunların özne veya yükleme getirildiği zaman önermenin birliğini bazen bozduğunu ama bazen de bozmadığını belirtmiştir. Ekin olumsuz bir anlam vererek sözcüğü belirsiz yapması (insan-olmayan gibi) bozmadığı durumun örneğidir. Az önce söylendiği üzere Aristoteles ilk olarak olumsuz bir ekleme yapıldığında belirsiz bir sözcüğün oluşması durumunu ve bu belirsiz sözcüğün önermede nelere yol açabileceğini göstermiştir. İkinci olarak da bu eklenen şeylerin önermelerin birliğini bozduğu zaman neler olabileceğini açıklamıştır. Bu bozulma durumunda artık ne olumlama ne de olumsuzlama (yapılan önerme) teklik, birlik içindedir. Çünkü önerme çokluğun birliği olmasına rağmen, artık önermede onaylanan ya da reddedilen şey, bir yüklemün birçok özneye yüklenmesi ya da birçok yüklemün tek bir özneye yüklenmesi şeklinde olmaktadır.

Aristoteles ilk durumla ilgili olarak sadece öznenin bir parçası olarak belirli ya da belirsiz bir adın olduğu en basit önermeleri ele almıştır. Daha sonra bunları yüklem bir parçası olarak da almıştır. Böylece “dır” üçüncü bir unsur olarak önermeye yüklendiğinde oluşan durumları ve ayrımlarını açıklamış, ilk oluşan olumlama ve olumsuzlamanın “İnsan vardır” ve “İnsan yoktur” önermeleri olduğunu göstermiştir. Öncelikle adın bir parçası olarak gelen üçüncü unsurla oluşan bu birinci tip önermenin özelliklerini ve ayrıldığı noktaları göstermiştir. Sonrasında ise, üçüncü unsur eyleme geldiği zaman öncekiyle aynı temellere sahip olmadığını göstermiş ve bir eylem olmaksızın olumlama veya olumsuzlama yapılamayacağını belirtmiştir. Yani önce bu tip (kopulayla oluşan) önermelerin temellerini açıklamış, ayrılan noktalarını göstermiş ve sonra da adın ne olduğunu açıkladığı bölümde olduğu gibi bunu açıklamıştır. Thomas Aquinas, Aristoteles’in son olarak da her önermenin bir ad ve bir eylemden ya da bir belirsiz ad ve bir eylemden oluşacağını belirttiğini aktarmıştır (1962: 126).

Thomas Aquinas, şimdiye kadar açıkça görüldüğü gibi her derste önce metnin neyi anlattığını, metnin anlatmak istedikleri de dâhil olmak üzere ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Daha sonra bunları tek tek ele alarak açıklamakta ve yorumlamıştır. Bunu yaparken Aristoteles’in diğer tüm bağlantılı çalışmalarının yanı sıra bazı Antikçağ yorumcularının yorumlarına da yer vermiştir. Basit ve anlaşılır olan anlatım tarzı bu tez tarafından çok başarılı bulunmaktadır.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in sıraladığı bu konuları ele alırken, olumlamanın bir şey hakkında bir şeyi imleyen bir iddia olduğunu söylediği konuya geri dönüş yaptığını belirtmektedir. Çünkü bir eylemin, (var) olan bir şeyin bir başka (var) olan bir şeye yüklenen bir imleme olduğunun hatırlanması önemlidir. Böylece eylemin adlarla ilgili olarak söylenmiş bir şey olduğu sonucu çıkmaktadır. Ama adlar ya belirli ya da belirsiz olduğu için bir olumlamanın (olumlu önermenin) öznesi de ya belirli bir ad ya da adı olmayan (*innominatum, unnamed*), yani belirsiz bir ad olacaktır. Thomas Aquinas bu tür adlara “adı olmayan” denmesinin nedeni olarak belirli biçime sahip olan bir şeyi ad yapmadığını aksine bir biçimin belirli oluşunu yok ettiğini söylemektedir (1962: 127). Böyle olunca öznedeki olan şey, adı olan bir şey ile adı olmayan bir şey olmaktadır. Bir olumlama bir şey hakkında bir şey imlenmesi gerektiğine göre özne, ya ad ya da belirsiz ad olmak zorundadır.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in de bu konuyla ilgili olarak “insan-olmayan”ın bir ad olmayıp belirsiz bir ad olduğunu ve yine “koşan-olmayan”ın bir eylem olmayıp belirsiz bir eylem olduğunu söylediğini aktarmıştır. Bu durumda belirsiz bir ad da belli bir şekilde bir şeyi imlemektedir ama belirli bir adın imlediği gibi tam anlamıyla bir şeyi imlememektedir.

Çünkü Thomas Aquinas'a göre, belirli bir ad bir cinsin, türün veya bireyin bir formunu imlemektedir, belirsiz bir ad böyle bir formun olumsuzunu imlemekte ve içinde bir çokluğun birliğini taşımaktadır. Böyle olunca da belirli bir adda olduğu gibi bir varlıkla ilgili teklik olarak bir şey söylememektedir. O halde tıpkı var olmayanın var olana göre ve tam anlamıyla değil de bir şeye göre söylenebilmesi gibi, bir olumsuzlama da bir şeye göre bir teklik olarak söylenebilmektedir. Thomas Aquinas, Aristoteles'in bu konuda, öznenin belirsiz bir ad olduğu olumlamların bir tekliği imlemediğinin söylenemeyeceğini vurguladığını aktarmaktadır (1962: 127).

Var olmayanın var olana göre belirlenmesiyle ilgili olarak Aristoteles *Metafizik*'te şunları söylemektedir:

“(…) ‘varlık’ sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından (mutlak anlamda varlık), başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık) dolayı ‘var’ oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları (oluş ve büyüme) olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı (körlük) veya tözün nitelikleri olmaları (haller, gelip geçici özellikler, şekiller, figürler) veya ister tözün, isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları (tohum, sperma, sıcaklık) veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkâr edilişleri olmaları anlamında ‘var’ oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var olmayanın olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz. (...)” (Aristoteles, 1996: 1003b 4-12)

Thomas Aquinas'ın var olmayanı mutlak anlamda bir yokluk ya da hiçlik görmeyerek varlığın o anda orada olmayışı kabul etmesinin temelinde Aristoteles'in bu düşünceleri bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere bu tez tarafından da benzer bir yorum yapılmış ve adların ve önermelerin var olanı bildirdiği, olumsuz veya belirsiz olan ad ve önermelerin de var olana göre oluştuğu belirtilmişti. Yani yokluk bildiren sözler aslında varlığın yokluğunu imlemektedir. Hiçlik ise başlı başına bir problemdir ve kendisinden söz edilememektedir. Çünkü düşünce ve dil varlığa göre biçimlenmektedir. Heidegger'in hiçliğe dair konuşabilmek için çeşitli kavramlar türetmek zorunda kalışı bunun bir göstergesi olsa gerektir.

Yine Thomas Aquinas, Aristoteles'in her olumlamanın bir ad ve bir eylemden ya da bir belirsiz ad ve bir eylemden oluştuğunu söylediğinde, olumlamanın ikili bir yapısı olduğu sonucuna vardığını belirtmiştir. Bu iki çeşit olumlamadan biri bir ad ile bir eylemden, diğeri ise bir belirsiz ad ile bir eylemden oluşmaktadır. Bu söylenenlerden olumlamada, ya bir adın

ya da adı olmayanın imlendiği sonucu çıkmaktadır. Olumlama için söylenen bu açıklamalar olumsuzlama için de geçerlidir.

Thomas Aquinas'a göre Aristoteles, bir eylem olmaksızın olumlamanın da olumsuzlamanın da olmayacağını söylerken önermelerin, eylemlerin parçaları yoluyla farklı hale gelemeyeceklerini göstermek istemiş, bu yüzden de daha önce bir eylem olmaksızın olumlama ya da olumsuzlama olamayacağını vurgulamıştır (1962: 128). Buna karşın bir ad olmaksızın olumlama ya da olumsuzlama olabilmektedir. Zaten belirsiz bir ad da belirli bir adın içinde varsayılmış durumdadır.

Diğer taraftan belirsiz bir eylem önermedeki eylemin içinde varsayılmamış olup bunun iki nedeni vardır. Her şeyden önce belirsiz bir eylem, belirsiz bir parçanın (sözcük, ek) bir eyleme eklenmesiyle oluşmuştur. Eklenen bu parça önermenin dışında yer almakta ve eklendiğinde adı da eylemi de tümüyle ortadan kaldırmaktadır. O halde önermenin dışında yer alan bu belirsiz eylem ve belirsiz ad ayrı bir sözcük türü olarak alınabilmektedir. Fakat bir olumsuzlama önermeye bir eylem olarak eklendiği zaman, bir şeyden (öznenen) eylemi kaldırmakta ve böylece önermeyi olumsuz yapmaktadır. Ancak Thomas Aquinas'a göre bu durum adla yapıldığında böyle bir sonuç oluşmamaktadır. Çünkü bir önermenin olumsuz yapılması, eyleme yönelerek bileşimin reddedilmesiyle gerçekleşmektedir. O halde belirsiz bir eyleme olumsuzlama eki getirildiğinde olumsuz bir eylem olarak yer almaktadır. İkinci olarak da olumsuz unsur hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, yani ister eylemi belirsiz, ister önermeyi olumsuz yapsın, önermenin doğruluğu değişmemektedir. O halde olumsuz olan bu unsur daima en açık şekilde, en soyut anlamıyla alınmaktadır. İşte bu, Thomas Aquinas'a göre, neden Aristoteles'in bir eylemle veya belirsiz eylemle yapılan oluclamayı farklı bir tür olarak görmediğini ama bir adla veya belirsiz bir adla yapılan oluclamayı farklı bir tür olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bu yazılanlardan Aristoteles ve İbn Sina'da olmayan ilk şeyin, belirli-belirsiz ad ve belirli-belirsiz eylem ayrımı olduğunu göstermektedir. Belirsiz ad ve belirsiz eylem adlandırmasının yer almasına karşın, "belirli ad" veya "belirli" eylem adlandırmasına bu iki mantıkçıda rastlanmamaktadır. Bu şekilde net bir ayrımın terminolojik olarak Thomas Aquinas tarafından yapıldığı görülmektedir. Thomas Aquinas buradaki açıklamalarında önermelerin de böyle sınıflanmasında, eylemlerin değil adların temele alındığını ama olumlu ve olumsuz olmasında eylemin rolü olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca eylem belirsiz olsa bile önermenin olumlu ya da olumsuz olması, kopulanın onaylama ya da reddetmesine bağlı olmakta, yani üçüncü unsur devreye girmektedir.

Thomas Aquinas belirli ve belirsiz arasındaki farkların yanı sıra yalın durumlar (*nominative*) ile yalın olmayan durumlar (*oblique*) arasındaki farklara da tam bu noktada dikkat çekmiştir. Adın çeşitli durumlarına bir eylem eklendiğinde bile doğruluk ve yanlışlığı imleyen bir eylem oluşmamaktadır. Thomas Aquinas bu durumun Birinci Kitap'ta söylendiğini ve adın yalın durumunun yalın olmayan durumu içinde içerildiğini belirtmektedir. Şimdiki zamana ait eylemler adın durumları içinde yer almaktadır, çünkü geçmiş ve gelecek zamanlar şimdiki zamana göre söylenmektedir. O halde “bu olacaktır” demek, “bu gelecektir” demekle aynı anlama gelmektedir. Aynı durum “bu olmuştur” demenin, “bu geçmiştir” demeye aynı olmasında da söz konusudur. Thomas Aquinas böylece ad ve eylem durumlarının önermeyi oluşturduğunu belirtmiştir. Demek ki Aristoteles'in eklemiş olduğu “dır”, “değildir”, “olacaktır” veya “olmuştur” gibi sözcükler olmadan gerçekten de önerme oluşmamaktadır. Çünkü eylemler zamanı imlemekte, geçmiş ve gelecek zaman şimdiki zamana göre söylenebilmektedir.

Thomas Aquinas bundan sonra pasajda geçen ilk olumlama ve olumsuzlamanın ne olduğunu açıklamaya geçmiştir. Aristoteles adın ve belirsiz adın yalnızca öznenin bir parçası olarak yer alabildiği önermelerden bu sonucu çıkarmıştır. Aristoteles'e göre ilk olumlama ve olumsuzlamanın sadece ada kopularının eklenmesiyle oluşan önermeler olmasının gerekçesi, eylemsiz bir önermenin oluşmaması ve en basit eylemin ise “dır” olmasıdır. Önermenin eylemi olarak “dır” alındığında ve özneye eklendiğinde en basit haliyle bir olumlama elde edilmiş olmaktadır. Aristoteles ilk olumlama ve olumsuzlamadan sonra iki değişik önerme türü daha belirlemiş ve böylece toplam üç farklı önerme türü elde etmiştir.

Az önce söylendiği gibi birinci önerme türü bir adın olumlanması veya olumsuzlanmasıyla elde edilen “İnsan vardır” veya “İnsan yoktur” gibi önermelerdir. İkinci önerme türü belirli ve belirsiz özneye göre, üçüncüsü ise öznenin tümel olup olmamasına görelerdir.

Tıpkı olumlamanın olumsuzlamaya göre öncelikli olması gibi belirli ad da belirsiz ada göre öncelikli konumdadır. İşte bu yüzden Aristoteles “İnsan vardır” önermesini ilk olumlama ve “İnsan yoktur” önermesini de ilk olumsuzlama olarak kabul etmiştir. Daha sonra ikinci olumlama geçerek “İnsan-olmayan vardır” ve olumsuzlamasının da “İnsan-olmayan yoktur” şeklinde olduğunu göstermiştir. Böylece belirli ve belirsiz adın olumlanması ve olumsuzlanmasına bağlı olarak dört önerme elde edilmiş, tümel olmayan özneler bu dördüne bağlı olarak belirlemişlerdir.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in "Sokrates vardır" ve "Sokrates yoktur" gibi tekil özneli önermeleri örnek vermeyişini, böyle tekil öznelere herhangi bir imleme eklenmemesi ve böylece aralarında bir fark oluşmamasıyla açıklamaktadır. Aynı şekilde tikel özneli önermelere de örnek vermemiştir çünkü tikel özneler, tümel olarak nicelenmemiş tümel bir özneye aynı güçtedir.

Aristoteles çeşitli eylem durumlarındaki zamanlara göre eylemlerin kısımlarıyla ilgili herhangi bir farkı işaret etmemiştir, çünkü şimdiki zamanı çevreleyen geçmiş ve gelecek zamanlar olumlama ve olumsuzlamada benzer bir biçimde yer almaktadır.

Bir bütünlük oluşturan bu ilk derste, özne ve yükleme göre önermenin biçim almasını inceleyen Thomas Aquinas, belirli ve belirsiz adlara göre oluşan olumlama ve olumsuzlama çeşitlerini belirsiz önermelerde ele almış ve değerlendirmiştir. Konunun devamını ikinci bir dersle sürdürerek özellikle önermedeki üçüncü unsuru (kopulayı) ele almıştır.

1.3.2. Kitap II, Ders II:

“‘Dır’ (Olmak) Eyleminin Üçüncü Bir Unsur Olarak Eklendiği ve Öznenin Tümel Değil Belirli Bir Ad Olarak Alındığı Basit İddiaların (Önermelerin) Sayısı ve İlişki Durumları” (19b 19-20b 12)

Aristoteles önermelerde ya belirli ya da belirsiz olarak bulunabilen adların sadece öznenin bir parçası olarak yer alabileceğini belirttiikten sonra, belirli ve belirsiz adın özne ve yüklem olarak yer aldığı önermeleri ele almıştır. Bu tip önermeleri türlerine ayırmış ve belirgin özelliklerini göstermiştir. Örneğin "Her hayvan adildir" önermesinin karşıtı olan olumsuzunun "Hiçbir hayvan adil değildir" önermesi olduğunu belirtmiştir. Bu ayrımları ortaya koyarken öncelikle adlara yüklenen "dır" eylemlerini ele almıştır. Sonrasında bunlara yüklenen diğer eylemleri incelemiştir. Bu ikinci tip eylemlerde "dır" özneye yüklenmemektedir. Örneğin "olgunlaşır" veya "yürür" sözcükleri birer eylem olarak kullanıldığında "dır" yükleme katılmamaktadır.

Thomas Aquinas bu pasajlarda öncelikle Aristoteles'in neler yaptığını özetlemektedir. Aristoteles bu tip önermelerin ayrımlarını, öznenin ayrımlarına göre üç farkını göstermiş olduğu birincil önerme tipinde yapmıştır. Önce özneyi tümel olarak alınmamış belirli bir ad ile almış ve sonra da özneyi tümel olarak alınmış belirli bir ad ile almıştır. Burada olumlamanın, tümel olarak alınmış bir adla ilgili olduğu zaman da aynı durumda olacağını belirtmiştir. En sonunda belirsiz bir adın özne olarak alındığı durumları almış ve "insan-olmayan" sözcüğü bir özne olarak alınırsa iki çelişik önerme çifti daha elde

edileceğini belirtmiştir. İlk önerme tipine göre (öznenin tümel olarak alınmamış belirsiz bir ad olduğu) karşı olma durumlarını ve sayıları ile birbirleriyle ilişkilerine göre konumlarını göstermiştir. Sonuçta dört önerme olabileceğini bildirerek bunu bir tabloyla sunmuştur (St. Thomas-Cajetan, 1962: 131).

Tüm bu yapılan açıklamalardan Aristoteles'in öncelikle "dır" sözcüğünün önermelere üçüncü bir unsur olarak yüklenmiş olmasına dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Konunun anlaşılabilmesi için de "dır" eyleminin bizzat kendisinin önermede yüklem olduğunu belirtmiştir. Thomas Aquinas "Sokrates vardır" gibi bir önermenin buna bir örnek olduğunu ve bununla Sokrates'in gerçekten var olduğunu imlemenin amaçlandığını belirtmektedir. Gerçi "dır" bazen birincil bir yüklem olarak yüklenmemekte ama birincil yükleme katılarak "Sokrates beyazdır" örneğinde olduğu gibi onu özneye bağlamaktadır. Burada artık amaç Sokrates'in gerçekten var olduğu değil, "dır" eylemi aracılığıyla beyazlık özelliğini ona yüklemektir. İşte burada "dır"a üçüncü unsur denmesinin nedeni onun üçüncü bir yüklem olması değil, önermede yer alan üçüncü bir sözcük olmasıdır. "Dir" adın biriyle birlikte tek bir yüklem olarak diğer ada yüklenmiştir. İşte tüm bu nedenlerle Thomas Aquinas'a göre aslında önermeler üç parçaya değil iki parçaya bölünmektedir.

Thomas Aquinas'ın yöneldiği ikinci konu, "dır" ile ilgili Aristoteles'in önermede üçüncü bir unsur olarak yüklediğini söylemekle neyi kastetmiş olduğudur. Burada iki karşı olma durumu olduğundan söz edilmiştir. Adın, öznenin sadece bir parçası olarak yer aldığı önermelerde, bu önermenin tek bir karşı olma durumu olduğundan daha önce bahsedilmişti. Eğer özne tümel olarak alınmamış belirli bir ad ise bunun tek bir karşı olma durumu söz konusuydu ki bunun örneği olarak da "İnsan vardır" ve "İnsan yoktur" önermeleri verilmişti. Ama "dır" bir ek olarak yüklediği zaman, bu kez aynı özneye ilgili olarak iki farklı karşı olma durumu oluşmaktadır. Bunlar, "insan adildir" ve "İnsan adil değildir" ile "İnsan adil olmayandır" ve "İnsan adil-olmayan değildir" önerme çiftleridir. Görüldüğü gibi olumsuzlama, "dır" eylemine olumsuz parçanın eklenmesinden bu şekilde etkilenmektedir.

Aristoteles, "İnsan adildir" gibi bir önermede, "dır"ın önermeye üçüncü bir unsur olarak yüklediğini söylerken, Thomas Aquinas yükleme üçüncü bir ad veya eylem olarak eklendiğini söyleyerek Aristoteles ile kendi arasındaki söylem farkını dile getirmişlerdir. Elbette aynı açıklamayı farklı bir şekilde dile getirmektedirler. Şimdi "dır" tıpkı diğer sözcükler gibi bir ad olarak adlandırılabilir ve bu nedenle de üçüncü bir ad veya sözcük konumundadır. Ama yaygın kullanımda zamanı imleyen bir sözcük addan çok eylem olarak adlandırılmaktadır. İşte Aristoteles de bu durumu vurgulamış ve üçüncü şeye ister ad ister

eylem densin sonuçta bunun üçüncü bir şey olduğunu belirtmiştir (St. Thomas-Cajetan, 1962: 132).

Aristoteles bu akıl yürütmesine devam ederek dört önerme olacağını söylemiştir. Böylece önermelerin sayısını elde etmiş, bu anlamda ilk olarak önermelerin sayısını vermiş ve sonrasında da bu önermeler arasındaki ilişkileri göstermiştir. Bu dört önermeden ikisi olumlama ve olumsuzlamaya göre kendi sıralanışlarına uygun bir şekildeyken, türemiş olan diğer ikisi böyle değildir. Son olarak da önerme çeşitlerinin sayısının böyle olmasının gerekçesini vermiştir. Bu durumda “dır” ya “adil”e ya da “adil-olmayan”a eklenmiş olacaktır. Böylece, her karşı olma iki önerme arasında olduğu için, “dır” üçüncü bir unsur olarak eklendiğinde iki karşı olma durumu var olacaktır. Bu önermelerden ikisi kendi sıralanışlarına uygun biçimde olacaklar, diğer ikisi ise bu sıralanmanın dışında ve ona uymayan bir yapıda olacaktır.

Thomas Aquinas, yukarıda özeti verilmiş olan Aristoteles’e ait açıklamaların geçtiği pasajın aydınlatılmaya muhtaç olduğunu söylemektedir, çünkü ona göre bu tip önermelerdeki bir ada üç şekilde yükleme yapılabilmektedir. Birincisinde “belirli bir ad”a yükleme yapılarak “basit önerme” olarak adlandırılan iki önerme elde edilebilir. “İnsan adildir” olumlaması ve “İnsan adil değildir” olumsuzlaması böyle önermelerdir. İkincisinde “belirsiz bir ad”a yükleme yapılarak “belirsiz önerme” olarak adlandırılan iki önerme elde edilebilir. “İnsan adil-olmayandır” ve “İnsan adil-olmayan değildir” önerme çifti belirsiz önerme örneğidir. Üçüncü ve son olarak da “yoksun(luk bildiren) bir ad”a yükleme yapılarak “yoksun önerme” olarak adlandırılacak olan iki önerme daha elde edilebilir. Thomas Aquinas, “İnsan adaletsizdir” ve “İnsan adaletsiz değildir” önermelerinin de bunun örneği olduğunu belirtmiştir (1962: 132).

Thomas Aquinas tarafından önermenin öznesindeki adın türlerine göre yapılan bu ayrımın aynı şekilde İbn Sina’da da olduğu hatırlanmalıdır. Asıl olarak Aristoteles’in belirlemeleri her iki filozofun çıkış noktası olmasına rağmen, İbn Sina’nın özellikle bu konuda yapmış olduğu ayrıntılı yorumlar ve vermiş olduğu örnekler çok değerlidir. Bu konunun daha başlangıcında Thomas Aquinas’ın İbn Sina’nın yolundan gidişi için hemen göze çarpmaktadır. Bundan sonra gelen açıklamalar bu önerme çiftlerinin doğruluk ve yanlışlıkları ile birbirlerine olan benzerlikleri ve ilişkileriyle ilgili olacaktır. İbn Sina’nın bu konuda açığa çıkarmış olduğu kural gereği, hangi önerme türünün daha genel hangisinin daha özel oluşuna göre, biri doğruysa diğeri de doğru veya biri yanlışsa diğeri de yanlış olabiliyordu. Aynı belirlemelerin Thomas Aquinas’ta da olduğu bu konunun sonunda açık

bir şekilde görülecek ve yorumcular geleneğinin etkileşimli izi bir kez daha kendisini gösterecektir.

Belirsiz yüklemli olan önermeler belirli yüklemli olanların olumlanması ve olumsuzlanmasıyla ilişkili olarak elde edilmiştir. Yani bunlar karşılıklı olarak döndürülmüş (devrilmiş) ve olumlama olumsuzlamayla, olumsuzlama da olumlamayla yer değiştirmiştir. Bu anlamda “İnsan adil-olmayandır” önermesi belirsiz yüklemli olumlanmasıdır ve belirli yüklemli (adil) olumsuzlanmasıyla elde edilmiştir. Belirsiz yüklemli olumsuzlanmasıyla elde edilen “İnsan adil-olmayan değildir” önermesi ise belirli yüklemli olumlanmasına uygun bir yapıdadır çünkü çifte değilme yapılan “adil” yüklemi iki olumsuzun birbirini götürmesiyle sonuçta olumlanmıştır. Thomas Aquinas’a göre yorumcu Theophrastus’un belirsiz yüklemle oluşan bu tür önermelere “devrik” (*transposed*) adını vermesinin nedeni budur (1962: 133).

“İnsan adaletsizdir” önermesinin “İnsan adaletli değildir” önermesine uygun olmasındaki gibi, yoksun yüklemle (adaletsiz, *unjust**) yapılan olumlamanın, belirli yüklemle (adaletli) yapılan olumsuzlamaya uygun olması da, görüldüğü gibi mümkündür. Yine “İnsan adaletsiz değildir” önermesinin “İnsan adildir” önermesine uygunluğunda olduğu gibi, yoksun yüklemli (adaletsiz) olumsuzlaması, belirli yüklemli (adil) olumlanmasına uygun düşmektedir. Thomas Aquinas bu çelişik önerme çiftlerinin bir tablo halinde şöyle oluşturulabileceğini söylemiştir:

İnsan adildir	İnsan adil değildir
İnsan adil-olmayan değildir	İnsan adil-olmayandır
İnsan adaletsiz değildir	İnsan adaletsizdir

Belirsiz yüklemle yapılan ikinci satırdaki çelişik önerme çifti belirli yüklemle yapılan birinci satırdaki çelişik önerme çiftine uygun düşmekte ve bunlar da yoksun yüklemle yapılan üçüncü satırdaki çelişik önerme çiftine uygun düşmektedir. Yani tablodaki çelişik önerme çiftlerinden ilk sütunda alt alta bulunan üçü birbiriyle benzer imlemelerde ve doğruluk değerlerindeyken, ikinci sütundakiler de birbiriyle aynı ilişki içindedirler.

* “Adaletsiz” olarak çevrilebilecek *unjust* sözcüğü İbn Sina’da “zalim” sözcüğüyle ifade edilmiştir. Türkçe açısından hangi sözcüğün tam olarak “adil”in karşılığı olacağı belki de tartışılabilir ancak günümüz Türkçesi açısından “adaletsiz” daha uygun gibi görünmektedir.

Thomas Aquinas bunların dışında bir çelişik önerme çiftinin daha olacağına açıkça anlaşıldığını söylemektedir. Bunlar, “İnsan-olmayan adildir” ve “İnsan-olmayan adil değildir” önermeleridir ve bu belirsiz öznel çelişik önerme çifti bu bağlamda Aristoteles’te bulunmamaktadır ama Aristoteles hemen sonra bunlardan bahsetmektedir (Aristoteles, 2002b: 19b 36-20a 2). Thomas Aquinas, Ammonius’tan aktarma yaparak bu dört önermeden belirsiz yükleme yapılan ikisinin, yoksun yükleme yapılan olumlama ve olumsuzlamayla bağlantılı olduğunu bildirmektedir. Çünkü “İnsan adil-olmayandır” olumlaması tam bir olumlama olmayıp, yoksunluk bildirmesine rağmen görece bir olumlama değildir. Bu açıdan ölü bir insan da tam bir insan olmayıp yoksunluğa göre bir insandır. Aynı şey belirsiz yüklemlerle önermelerin olumsuzlanmasında da geçerlidir. Bununla birlikte belirli yükleme sahip iki önerme yoksunlukla ilgili bir olumlama ve olumsuzlamayla ilişkilendirilmemekte, tam bir olumlama ve olumsuzlama yapılmaktadır. Bu anlamda “İnsan adildir” ve “İnsan adil değildir” önermeleri, Thomas Aquinas’a göre tam bir olumlama ve tam bir olumsuzlama örnekleridir.

Ammonius burada önermenin terimlerinin olumlu olmasına bağlı olarak “tam” ve yoksunluk bildirmesine bağlı olarak da “görece” bir olumlama ve olumsuzlama ayrımı sunmuştur. Ancak Thomas Aquinas bu tip ayrım ve açıklamaların Aristoteles’e ait olmadığını ısrarla belirtmiş ve eğer kendi yorumu değilse hangi yorumcuya ait olduğunu da mutlaka vurgulamıştır. Zaten Aristoteles kendi yapmış olduğu açıklamaların “Analitikler”e uygun olduğunu belirtmiştir ama Thomas Aquinas’a göre bu metinde tam olarak bu anlamda açıklamalar bulunmamaktadır (1962: 134). Thomas Aquinas bu nedenle Ammonius’un bu konuyu farklı yorumladığını ve önermeleri belirli, belirsiz ve yoksun yüklemlere sahip olarak verdiğini düşünmüştür.

Thomas Aquinas, Ammonius’un açıklamalarını netleştirmek için Aristoteles’in söylediği, önermede imlenmiş olan şeyin tamamının ona gerçekten yüklenebilmiş olan şey olduğu ifadesini hatırlatmaktadır (1962: 134). Bu anlamda, örneğin “İnsan adildir” önermesi her yönüyle “Adil bir insan vardır” önermesiyle ilişkilidir ve bu ikinci önerme de diğeri gibi doğru biçimde söylenebilmektedir. Aynı şekilde “İnsan adil değildir” önermesiyle bağlantılı olarak “Adil bir insan yoktur” önermesi de doğru bir şekilde söylenebilmektedir.

Durum böyle olunca, Thomas Aquinas basit olumsuz önermelerin belirsiz olumlu önermelerden daha geniş kapsamlı (daha genel) bir yapıda olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Bu nedenle adalet duygusu olmayan her insan için “(...) adil-olmayan bir insan vardır” sözü doğru bir biçimde söylenebilmektedir. Ancak “(...) adil bir yoktur” sözü sadece adalet duygusu olmayan insanlar için değil insan olmayan her şey için doğru bir

şekilde söylenebilmektedir. Örneğin, “Tahta adil bir insan değildir” demek doğrudur, “Tahta adil-olmayan bir insandır” demek yanlıştır. İşte bu nedenle tıpkı “hayvan”ın “insan”dan daha geniş kapsamlı olması gibi, ilk önerme de daha geniş olduğu için, içinde daha fazla gerçekliği barındırmaktadır.

Aynı gerekçeyle basit olumsuzlar yoksun olumsuzlardan da daha geniş kapsamlıdır, çünkü “(...) adaletsiz bir insan vardır” sözü insan olmayanlar için söylenememektedir. Ama belirsiz olumlular da yoksun olumlulardan daha geniş kapsamlıdır, çünkü “(...) adil-olmayan bir insan vardır” sözü iyi veya kötü değerlerini ayıramayan bir çocuk ya da herhangi bir kişi için doğru biçimde söylenebilir ama “(...) adaletsiz bir insan vardır” sözü söylenemez. Ayrıca basit olumlular belirsiz olumsuzlardan daha dar kapsamlıdır, çünkü “(...) adil-olmayan bir insan yoktur” sözü sadece adil bir insanla ilgili olarak değil insan olmayan her şeyle ilgili olarak söylenebilmektedir. Benzer şekilde yoksun olumsuzlar belirsiz olumsuzlardan daha geniş kapsamlıdır, çünkü “(...) adaletsiz bir insan yoktur” sözü sadece adalet duygusuna sahip biri için ve insan olmayan her şey için değil, ne adalet duygusu olan ne de adaletsizlik duygusu olan insanlar için de doğru bir biçimde söylenebilmektedir.

Thomas Aquinas tüm bu açıklama ve yorumlarından sonra Aristoteles’in, iki belirsiz önermenin sonuçlarına göre basit olumlu ve basit olumsuzla bağlantılı olacağını söylediği cümleleri anlamının daha kolay olduğunu belirtmektedir. Yani iki basit önermeden çıkan tarzları halinde, iki yoksun önerme gibi, mastar halindeki önermeler de bağlantılı olacaktır. Çünkü belirsiz olumsuzun basit olumluyu izlemesi ve ona dönüştürülememesi (çünkü belirsiz olumsuz daha geniş kapsamlıdır), daha geniş kapsamlı olan yoksun olumsuz da basit olumluyu izlemekte ve ona dönüştürülememektedir. Ama tıpkı basit olumsuzun daha dar kapsamlı olan belirsiz olumluyu izlemesi ve ona dönüştürülememesi gibi, basit olumsuz da daha dar kapsamlı olan yoksun olumluyu izlemekte ve ona dönüştürülememektedir. Tüm bunlar Thomas Aquinas’a göre açık seçik bir biçimde aynı tür ilişkilerin sonuçlarına göre belirsiz önermelerle basit önermeler arasında ve yoksun önermelerle basit önermeler arasında olduğunu göstermektedir (1962: 135).

Thomas Aquinas, Aristoteles’in açıklamalarını sürdürdüğünü ve basit önermelerle belirsiz önermeler arasındaki ilişkiye göre iki önerme çiftinin olamayacağını belirttiğini aktarmaktadır. Çünkü bir yandan basit olumlu belirsiz olumsuzdan daha dar kapsamlıyken, diğer yandan basit olumsuz belirsiz olumludan daha geniş kapsamlıdır ve yoksun olumlu da belirsiz olumludan daha dar kapsamlıdır. İşte bu nedenle basit önermeler, tıpkı yoksun önermelerin belirsiz önermelerle ilişkili olması gibi, sonuçlarına göre belirsizlerle sorunlu bir ilişki içindedirler (St. Thomas-Cajetan, 1962: 135).

Ancak Thomas Aquinas, Aristoteles'in tüm bu açıklamalarına rağmen arka planında daha güçlü anlamlar yattığını düşünmektedir. Çünkü ona göre Filozof'un sözleri başka ilişkilerin başka şeylerle bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bu anlamda öncelikle ilişkilerin benzerliği ve basit önermelerin arasında olan bir açıklama ile sonrasında belirsizlere göre ilişkilerin benzemezliğine ilişkin bir açıklama yer almaktadır. Aristoteles'e ait bu pasajın Thomas Aquinas'a göre en basit yorumlaması, Boethius'un verdiği Porphyrios'a ait olan açıklamadır.

Porphyrios'a göre olumlunun ve olumsuzun sonuçlarına göre bir benzerlik ve benzemezlik vardır. Daha önce verilen dört önermeden ikisi olan basit olumlu ve belirsiz olumlu sonuçlarına göre birbirleriyle ilişkili olup olumlu ve olumsuzla bağlantılı olarak oluşmaktadır. Yani bir olumlu diğer olumsuzu izlemektedir çünkü belirsiz olumsuz basit olumluyu izlemekte ve basit olumsuz da belirsiz olumluyu izlemektedir. Ama olumsuz olan diğer iki önerme böyle olmayıp olumlularla ilişkili değildirler; böylece olumlular olumsuzlardan çıkmaktadır. Sonuçta her ikisine göre de yoksun önermeler tıpkı belirsizler gibi aynı şekilde ilişkilidirler.

Aristoteles daha sonra "dır"ın ya "adil"e ya da "adil-olmayan"a ekleneceğini söylemiş ve böylece bu koşullar altında dört önermenin nasıl elde edileceğini göstermiştir. Bu sayede önermelerde "dır" eylemi aracılığıyla konuşulabilmekte ve "dır" eylemi belirli ve belirsiz adlara eklenerek yüklenmektedir. Örneğin "adil"e eklenerek "İnsan adildir" veya "adil-olmayan"a eklenerek "İnsan adil-olmayandır" denebilmektedir. Thomas Aquinas burada hiç olumsuzlama yapılmadığına, hep olumlama yapıldığına dikkat çekmektedir. Ancak ona göre Birinci Kitap'ta önceden gösterildiği gibi her olumlamanın çelişği olan bir olumsuzlaması olduğundan, bu iki olumlu önermenin de iki olumsuzu olmakta ve sonuçta dört basit önerme elde edilmektedir.

Thomas Aquinas daha sonra Aristoteles'in bir tablo vererek bu konuyu daha net bir hale getirdiğini belirtmiştir. Bu tablonun bir köşesinde "İnsan adildir" ve karşısında "İnsan adil değildir" yazmaktadır. Bunların altında da sırasıyla "İnsan adil-olmayandır" ve karşısında "İnsan adil-olmayan değildir" yazmaktadır. Böylece tablo şu şekilde oluşmaktadır:

İnsan adildir

İnsan adil değildir

İnsan adil-olmayandır

İnsan adil-olmayan değildir

Bu tablodan, “dır” eyleminin, ister olumlu ister olumsuz olsun “adil”e ve “adil-olmayan”a eklenmiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır. İşte bu nedenle dört farklı önerme elde edilmiştir.

Böylece Thomas Aquinas’a göre Aristoteles *Birinci Analitikler*’de de söylediği gibi, bu önermelerin sonuçlarına göre bir düzen içinde sıralandığını göstermiş olmakta ve şöyle bir tablo belirlemektedir (Aristoteles, 1998: 51b 5):

Basit olumlu	Belirsiz olumlu
Belirsiz olumsuz	Basit olumsuz

Thomas Aquinas bu metnin farklı bir okumasının olabileceğini ve bu anlamda Ammonius’un, “dır”ın ya “insan”a ya da “insan-olmayan”a eklenerek tabloda da “İnsan vardır” ve “İnsan-olmayan vardır” şeklinde iki önerme oluşacağını söylediğini aktarmaktadır (1962: 137). Ancak bu “insan” ve “insan-olmayan”ın özne olarak alındığı anlamına gelmemektedir, çünkü Aristoteles burada belirsiz özneli önermeleri ele almamıştır. Bu nedenle “insan” ve “insan-olmayan” yüklem bir parçası olarak alınmalıdır. Thomas Aquinas bu yorumun Alexander’a ait bozuk bir metinde geçtiğini belirtmiş, ancak Aristoteles’in adları örneklerde bilinçli bir şekilde çeşitlendirerek kullandığını ve bunun bir fark yaratmayacağını gösterdiğini düşünenlerin olduğunu söylemiştir (1962: 137).

Yorum Üzerine’yi değerlendirmeyi bu noktada bırakan Thomas Aquinas’ın bu çalışmayı bırakma gibi bir niyetinin olmadığı son satırlarından rahatça anlaşılmaktadır. Başta belirtildiği gibi tezin bütünlüğü açısından Thomas Aquinas’ın bıraktığı bu konuda diğer iki mantıkçının yorumları da bırakılmıştır. Geline bu aşamada, bu tezin aktarabileceği son satırlar, üç büyük analitik zihnin çalışma biçimine, kavrayışına ve bunu aktarışına duyulan hayranlık ve saygıdan ibaret olacaktır.

SONUÇ

Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas gibi üç devin *Yorum Üzerine* metni üzerinden karşılıklı izleri sürülerek çalışma tamamlanmıştır. Bu çalışmayla genel olarak amaçlanan *Peripatetik* geleneğin farklı kültür dünyalarında belli isimler üzerinden bir yandan aynı olan yanlarını sergilemek, diğer yandan da felsefenin en temel özelliklerinden olan filozofa ve içinde bulunduğu kültüre, zamana bağlı oluşunu yorum farklılıklarıyla ortaya koymaktı. Bu amaca, getirilmiş olan yorum ve değerlendirmelerle bu tez de katkıda bulunmaya çalışmıştır. İlk bölüm olan Mantiğın Tarihi'nden başlatılan ve ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde *Yorum Üzerine*'nin değerlendirilmesi ve bırakılması noktasına kadar süren bu çalışma genel olarak hedeflediği amacına, ortaya koymuş olduğu tarihsel, felsefi ve doğal olarak mantıksal bağlantılarla, değerlendirmelerle, yorumlama ve karşılaştırmalarla ulaşmıştır.

Öte yandan geleneksel mantığın kendine özgü problemlerine dikkat çekilmiş, ele alınarak yorumlanmış ve yorumcuların yaptığı yorumlar bir bütünlük içinde sunulmuştur. Bu bağlamda Aristoteles mantığının ne kadar felsefeyle iç içe olduğu da net biçimde gösterilmiştir. Bu çalışma ilk bakışta teknik açıdan alınmış bir mantık araştırması gibi görünse de temelde felsefi bir çalışma olarak ortaya konmuştur. Mantiğın da felsefeyle olan yakın bağı zaten bunu gerektirmektedir. O nedenle özel olarak amaçlanan mantık felsefesi problemlerinin değerlendirilmesi, kısa ve belli bir döneme özgü mantık tarihi sunma, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın felsefi ve mantıksal yorum ve değerlendirme yeteneklerini sergileme ve elbette mantığın kendine özgü olan özellikle önermeler konusunu hemen hemen her yönüyle ele alıp yetkin ustalar aracılığıyla bir kez daha incelemek olmuştur. Bunu yaparken birçok konuya değinilmiş ve aydınlatılmaya çalışılmıştır. Örneğin İbn Sina'nın anlaşılır bir dille sunulması Türkçe çevirisinden yararlanılmış olsa da epey zorlayıcı olmuş ama bu alanda yeni bir kazanım sağlamıştır. Aynı durum Thomas Aquinas için Türkçede bir ilk olarak gerçekleştirilmiştir çünkü bu çalışma aracılığıyla ona ait olan *De Interpretatione* yorumu bilindiği kadarıyla ilk kez bu tez aracılığıyla Türkçeye çevrilmiş ve değerlendirilmiştir.

Bu tezin sunmayı amaçladığı tek şey basit bir filozof ve eser karşılaştırması olmayıp interaktif bir yol izlenmiş ve yorumcularla birlikte yorum gerçekleştirilmiş ve eksik fazla yanları gösterilmeye çalışılmıştır. Göreceli olarak kısa olan orijinal metnin ne kadar zorlu ve hacimli bir noktayla sonuçlandığı aceleci değerlendirmelerin hatalı olabileceğini de göstermektedir. Thomas Aquinas'ın yorumlarını bitirdiği noktada sona erdirilen bu çalışma bu anlamda amacına ulaştığını ve bir katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Değerlendirilmeden bırakılan kısmın ise başka bir çalışmada bu çalışmanın devamı olarak tamamlanması bu alana büyük bir katkı daha sağlamış olacaktır.

Giriş bölümünde mantığa ve felsefe tarihine ilişkin birtakım sorunların bu çalışma aracılığıyla tekrar açığa çıkacağı ve değerlendirileceği söylenmişti. Tezin sonunda görüldüğü gibi *Yorum Üzerine*'nin ana konusu olan önermeler doğrudan soruşturma ve incelemeye tabi tutulmamıştır. Aristoteles, bu çalışma vesilesiyle iyice belirginleşen tarzı gereği, ele aldığı bir sorunu en temellerinden başlayarak bütünsel olan amacına doğru gitmiştir. Önermeler konusunda da bunu yapmış ve önce sözcükleri, dolayısıyla kavramları irdelemiştir. Bir önermeyi oluşturan temel birimler olan adlar, eylemler, ses, söz gibi parçaları her yönüyle analiz etmiştir. Ancak bundan sonra önerme ve karşı olan önermeler ele alınmıştır. Tezin bölümleri, ilerleyen satırlarda değerlendirilirken bu konularda çıkan problemler ve çözümleri sırasıyla sunulacaktır.

Öte yandan yine Giriş bölümünde Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas'a ait bu çalışmada incelenen eserlerin doğurduğu güçlüklerden söz edilmiştir. İlgili bağlamlarda değinilen bu güçlüklerin başında dil ve anlam sorunları yer almaktadır. İlk olarak Aristoteles'in anlatım biçimi, üslubu başta bir güçlük yaratmış, kısa kesen ve okuyucudan söylemediklerini ve geriye kalanı anlamasını bekleyen anlatımı güçlüğüne yol açmıştır. Cümleler devrik, çoğunlukla yarım bırakılmış durumda kurulmuş, örneğin anlam bütünlüğü olması gereken iki cümle birbiriyle ilgisiz kalmıştır. Bu konuda oturmamış bir terminoloji olduğu için, Aristoteles'in terimleri oturtma çabası içinde oluşu başka bir geç anlamaya yol açmıştır. Ama örnekli anlatım biçimi ve tümevarımsal bir yol izlemesi bilimsel ve açıklayıcı olduğu kadar anlaşılabilirliği kolaylaştırmıştır. Diğer taraftan yandan Aristoteles'in Türkçe çevirisi/çevirileri ayrı bir sorun olmuştur. İngilizce çevirilerle bu sorun aşmaya çalışılmıştır. Babür'ün Grekçeden Türkçeye olan çevirisindeki en önemli sorun, çoğunlukla birebir çevirinin tercih edilmesiyle ortaya çıkan anlam bulanıklıdır. Zaman zaman çevrilmeden unutulmuş bazı cümleler de olmuş ama konunun gidişinden ve diğer iki yorumcunun metinlerinden dolayı bunlar yakalanabilmiştir. Kısacası Türkçe metinlerin en önemli zorluğu anlamayı zorlaştırıcı bir üslubun kullanılmış olmasındandır.

İbn Sina'nın Türkçe çevirisi ise Babür çevirisinin doğurduğu güçlülere çok benzer olmuştur. Her şeyden önce Arapçadan çevrildiği için Arapça terimlerin ağırlıklı olarak kullanıldığı bir anlatım biçimi öne çıkmıştır. Dili sadeleştirme ve güncelleştirme bu nedenle ilk yapılması gereken şey olarak öne çıkmıştır. Örneğin "delalet" sözcüğü yerine "imleme", "kelime" yerine "eylem", "lafız" yerine "söz" tercih edilmiştir. Bu çevirinin genelinde bir sıkıntı görülmemiştir ancak ufak tefek çeviri hataları olmuş ve düzeltilmiştir. İbn Sina'nın kendi dili ve anlatımı Aristoteles'ten apayrı bir kişilik olduğunu göstermektedir. Bu belki de iki ayrı dil ve kültür dünyasının sonucu olan bir durumdur. İbn Sina'nın, paragraf geleneğinin olmaması nedeniyle düz yazıyla oluşturduğu metinlerinde, konu geçişlerinde sıkıntı yaşanmıştır. Bu biraz da filozofun üslubu olsa gerektir. Çünkü konular sınırları biraz belirsiz bir biçimde ele alınarak değerlendirilmiş ve zaman zaman sıra gözetilmemiştir. Aristoteles'in değinip geçtiği bileşik önermeleri (koşullular) ayrıntısıyla bağlamlarında yorumlarına katmıştır. İbn Sina da Aristoteles gibi örnekler verme yoluyla konuları açıklamıştır ve hatta çok fazla sayıda örnek vermiştir. Bu konuda hem Aristoteles'in hem de İbn Sina'nın eğitimci yanlarının ağır bastığı söylenebilir. Yine İbn Sina'da da Aristoteles de olduğu gibi bir terminoloji yaratma durumuna tanık olunmuştur. Örneğin her iki filozofun da basit önermeler için kullanmış olduğu "tekil", "basit", "yüklemlî", "kategorik" gibi ifadeler zaman zaman yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Tekil önermeler konusunda başlarda bir güçlük yaşanmıştır çünkü günümüz mantığında tekil sözcüğü tek tek varlıkları veya özel adları göstermekte, tekil önermeler de bunlarla kurulan önermeler olmaktadır. Oysa her iki mantıkçı da tekil terimini hem bu anlamda hem de önermenin tekliği, basitliği ve birliği anlamında kullanmıştır. Yine İbn Sina'da yüklem kipi ile önermenin kipinin farklı olması bir başka sorun olarak belirlemiştir. "Yüklem maddesi" olarak yükleme ait kip kastedilirken, önermenin kipi "kip" olarak ayrıca ele alınmıştır (bu tezde ele alınmayan ama gönderme yapılan bir konudur).

Thomas Aquinas'a gelince, diğer iki mantıkçıya göre çok daha kolay anlaşılabilir bir dile ve anlatıma sahip olduğu kuşkusuzdur. Bunun İngilizce çeviriden de kaynaklanmış olması olasıdır. Ancak yine de altta yatan bir dil ve anlatım sezilmekte, filozofun tarzı anlaşılacaktır. Bir konuyu ele alıp incelemesi hayranlık uyandıracak kadar ayrıntılı, kapsamlı ve derinlemesinedir. Örneğin bir pasajı değerlendirirken önce orijinal metnin tek tek satırlarını aktarmakta, ancak ondan sonra yorumlarına geçmektedir. Bunu yaparken de Aristoteles'in tüm bağlantılı eserlerine atıflarda bulunmaktadır. Ayrıca birçok Antik dönem yorumcusunun görüşlerine de yer vermekte ve kimi zaman eleştirmektedir. Kısacası bu çalışma açısından Thomas Aquinas'ın çalışma biçimi, değerlendirme ve anlatma tarzı bu üç isim arasında ilk sırada yer almaktadır. İbn Sina'dan aldığı etkiler birçok konuda açıkça görünmüştür ancak burada atıfta bulunmaması eleştirileceği bir yandır. Örneğin yüklem

kipi için “madde” terimini kullanması, yoksun adlar, belirsiz ad ve belirsiz eylemlerde yapmış olduğu yorumlar ve önermede yüklem kiplerini değerlendirme tarzı olduğu gibi İbn Sina ile aynıdır. Bunun dışında, bu konuyla ilgisi olmayan bazı metafizik etkiler aldığı da Mantığın Tarihi bölümünde söylenmişti.

Thomas Aquinas’ın en zorlayan yanı hiç kuşkusuz, 150 sayfa civarında bir metni Türkçeye çevirerek yorumlamak olmuştur. Daha önce çevrilmemiş olan *De Interpretatione* doktora çalışmasında da olsa, belli bir yere dek Türkçeye kazandırılmıştır. Elbette birtakım hatalar, eksiklikler olmuştur ama bir ilkin gerçekleştirilmesi ayrı bir mutluluk kaynağıdır. Thomas Aquinas’ın başka eserlerinin çevirileri mevcuttur, ancak formel mantık alanında yapılan çalışmaların azlığı ve yetersizliği, filozofun bu mantık eserinin çevrilmemiş olmasından da anlaşılmaktadır. Bu yüzden tezin, bu alana bir katkı yapacağı umulmaktadır.

İbn Sina için yorumlarının en başında erken biçimde söylenmiş olan, mantıkla teolojiyi karıştırmış olması yargısı zaten bu tez tarafından çok önceden terkedilmişti. Bir esere geleneksel bir giriş olduğu anlaşılan bu tür ifadeler için çabuk yargıda bulunulduğu anlaşılmıştır. Hatta İbn Sina’nın saf mantıkçı yanı, Arap dilini çok iyi analiz etmesi dolayısıyla dilbilimci yanı göz kamaştırıcıdır. Objektif bir bilim adamı olduğu çok açıktır. Tam tersi bir yargıya da Thomas Aquinas için erken varılmıştı. Eserin ilerleyen bölümlerindeki belli bir konuya kadar değerlendirmelerine teolojiyi karıştırmamışken objektif bulunmuştu, ancak XIV. derste geleceğe ait olaylarla bağlantılı yorumlarını ilk neden olan Tanrı ile bağlantılı olarak kanıtlamalarla yapmıştır. Yani ilk olarak ve yoğun biçimde bu bölümde teolog yönü öne çıkmıştır.

Tüm bunlardan sonra üç farklı kültürden gelen üç isme bakıldığında, devamlılık olduğu konusunda hiçbir tartışma olmayacağı açıkça görülebilir. Aristotelesçilik her iki mantıkçının bu çalışmalarında da en öne çıkan yanları olmuştur. İbn Sina’nın da Thomas Aquinas’ın da tüm bu satırlar boyunca Aristoteles’e katılmadıkları veya eleştirdikleri yer sayısı yok denecek kadar azdır. Öte yandan Aristoteles’in yorumlanması konusunda müthiş bir yetenek oldukları eserlerinin niteliği ve niceliğine bakınca anlaşılmaktadır.

Yorum Üzerine’den doğan veya doğabilecek birçok tartışma söz konusu olabilir ama bu konuda en göze çarpan bölüm “deniz savaşı” örneğinin geçtiği 9. bölümdür. En başta doğruluk tartışması, geleceğe ait önermelerde ve olaylarda bulunan olumsuzluk durumu, çelişmezlik ilkesinin işlememesi gibi belli başlı konular bu bölümün ele aldığı ve doğurduğu sorunlardandır. Böylelikle bir kiplik mantığının da oluşumuna erken biçimde yol açtığı söylenebilir. Stoacıların da özellikle bu konuyu ele alıp incelemesi yine Antikçağın verimli mantık çalışmalarına sahne olduğunu göstermektedir. Düşünme, dil ve varlık arasındaki

ilişki bir semantik çalışmasına da yol açmıştır. Tüm eser boyunca bu konu zaten hiç gündemden düşmemiştir. Her üç filozofta da ontoloji temelli bir mantık anlayışı çok belirgin bir biçimde ortaya konmuştur. Ancak İbn Sina bu konuda her zaman mantığın formel yanını öne çıkarmayı tercih etmiş, birçok yorumunda önermenin biçimsel yanını belirleyici olarak almıştır; bu yanıyla mantıkçı kimliği ön planda olmuştur. Önermede bağın yani kopulanın işlevi yine bu eserin baskın konularındandır. Çünkü basit önermelerde tekiliği sağlayan en önemli parça kopuladır. Kopula başta gelen özne ile yüklemi bağlama işlevinin yanı sıra, zaman ve varlık imlemesiyle de önem taşıyan bir bileşendir.

Giriş'te bu tezin beş bölümde işleneceği söylenmişti. İlk bölüm olan Mantığın Tarihi diğer dört bölümden oldukça ayrı, bağımsız görünümüyle, en azından başlangıçta bir bağlantısızlık hissi uyandırmış olabilir. Ancak gelinen noktada, bu tarihsel arka planın öneminin daha iyi anlaşılması olduğu umulmaktadır. Çünkü ele alınan konular kadar, niye işlendikleri, hangi dilin ve terimlerin neden ve nasıl kullanıldığı, farklı ve benzer yorumların neden ve nasıl yapıldığı hep bu tarihsel arka planla anlaşılacaktır. Tezin bir değerlendirmesinin yapılacağı bu Sonuç bölümünde tarihsel kısmın gerekçesi olarak bu söylenebilir. Tarih bölümünde ele alınan konular, uygulanan yöntem ve amaçlar tekrar hatırlatılırsa, öncelikle çevirilerin ağır bastığı bir bölüm olduğu görülmektedir. Bu anlamda Bochénski, Kneale-Kneale ve Afnan en fazla yararlanılan kaynaklar olmuştur. Bochénski'nin "*Ancient Formal Logic*", Kneale-Kneale'in "*The Development of Logic*" ve Afnan'ın "*Avicenna, His Life and Works*" adlı çalışmalarının ilgili olan bölümleri çevrilerek yararlanılmıştır. Bu eserlerde ilk göze çarpan şey, felsefe tarihçileri ve filozoflar tarafından geleneksel mantığın göz ardı edildiğine ilişkin bir yargıdır.

Bu bölüm kabaca üçe ayrılarak, Aristoteles, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın ortak ve bağlantılı mantık arka planıyla birlikte işlenmiştir. Aristoteles mantığı anlatılırken yine üçe ayrılmış, Aristoteles öncesi, Aristoteles dönemi ve Aristoteles sonrası olarak ele alınmıştır. Bu bölümlerde amaçlanan, Aristoteles'in birdenbire ortaya çıkmadığı, bir birikimle belli bir noktaya geldiği ve bunu da ileriki kuşaklara aktardığıdır. Bu, aynı zamanda bilimin süreklilik, birikme ve ilerleme özelliğidir, mantık alanında da görülebilmektedir. Bilindiği gibi Aristoteles öncesi dönemde de birçok filozof, özellikle Sofistler ve Sokrates dille aşırı ilgilidiler. Ancak önceki bu dönemde mantıktan çok cümlelerin biçimsel ve anlamsal yapısı, kelimelerin doğru kullanımı ve cümle sınıflamalarına ilişkin çalışmalar yapılmıştır. Dolayısıyla saf bir mantık değil daha çok dil araştırması vardır. Ancak Aristoteles'in üzerinde, her alanda olduğu gibi mantık alanında da kuşkusuz en etkili olan kişi Platon'dur. Tarih bölümünde bu nedenle Platon'a daha fazla yer verilmiştir. Platon özellikle semantik ile ilgilenmiş, *Kratilos*, *Sofist* gibi diyaloglarında "konuşma"yı ve "dil"i ele almıştır. Bu diyaloglarda dilin uzlaşım sal mı doğal

mı olduğu ve doğruluk konusu ele alınmıştır. Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'de çokça ele aldığı bu konulardaki yaklaşımı Platoncu bir temeldedir. Elealı Zenon diyalektik tartışma yönteminin (saçmaya indirgeme) bulucusuyken, Sokrates ve Platon, evrensel tanımlar ve tümevarımsal akıl yürütmeleri öne çıkarmıştır. Böylece Platon, olumsuz bir kanıtlama biçimi olan saçmaya indirgemedi, olumlu bir kanıtlamaya doğru giderek Peripatetik mantığın yolunu açmıştır. Platon'un kanıtlama biçiminde bulunan bölme yöntemi Aristoteles kıyasının temelini oluşturmuştur.

Aristoteles döneminde ise Aristoteles mantığının, Platoncu bu arka planının da etkisiyle, ontolojiyle iç içe olduğu ortaya konmuştur. İlerideki dört bölümde bu ontolojik yan çok açık biçimde ortaya çıkmıştır. Thomas Aquinas özellikle ontolojik temeli mantıkla birlikte hemen hemen tüm eserlerinde kullanmıştır ve *Yorum Üzerine*'nin 9. bölümünü yorumlarken bunu metafizikle de birleştirerek açıkça göstermiştir. Aristoteles'in mantık eserlerinin gelişimi, "Analitikler"de bir kıyas kuramı oluşturana dek süren bir çizgi halinde devam etmiştir. *Organon* eserleriyle ilgili olan değerlendirmelerde Ross ve Bochénski'nin kitapları temel kaynaklar olarak kullanılmıştır.

Aristoteles açısından mantığın konusunun ne olduğu belirlenmiştir. Bilindiği gibi mantığı araç olarak kabul eden Aristoteles, mantığın konusunun da akıl yürütmeler, kanıtlama ve asıl olarak kıyas olduğunu düşünmüştür. Bochénski'ye göre önce doğru düşünme, sonra doğru konuşma Aristoteles'in mantığının konusunu oluşturmuştur. Mantığı da felsefesinden kaynaklandığı için tikellerden tümele gitmeyi önemsemiştir. Bu yüzden tümevarımın (*epagoge*) Aristoteles'te önemli bir yeri vardır. Buna bağlı olarak üç tür akıl yürütmeyi ele aldığı belirlenmiş ve bu konuda özellikle Kneale-Kneale'in düşüncelerinden yararlanılmıştır. Bu akıl yürütme biçimlerinden ilki zorunlu olan *apodeiktik*, ikincisi olasılıklı olan *diyalektik* ve üçüncüsü hatalı olan ve yanıltan *Sofistik-Eristik* akıl yürütmelerdir. Aristoteles *apodeiktik* akıl yürütmeleri kıyas için temele almıştır.

Aristoteles sonrası dönemde Stoalıların mantık çalışmaları önemli ve belirleyici olduğu için Megara ve Stoa mantığı ele alınmıştır. Megara okulunun kurucusu olan Euclides'in ve okulunun paradokslar, kiplik mantığı ve koşullu önermeler konusuna yoğunlaştığı ve Peripatetik okulla Megara okulu arasında bir rekabet olduğu belirlenmiştir. Yani bu okul Antikçağ'da mantığın iki farklı yoldan aktığını ve Aristoteles dışında da üzerinde çalışıldığını göstermektedir. Bu iki ayrı ekolü bünyesinde sentezleyen Stoalılar olmuştur. Mantığı Peripatetikler gibi bir araç olarak değil, felsefenin bir bölümü olarak kabul ederek önermeler mantığını temele almışlardır. Bu bölümde önemli Stoalı mantıkçılar olan Diodorus ve Philon'un bazı çalışmaları özetlenmiştir.

Antikçağın bu üç döneminde yapılmış mantık çalışmalarının Doğu ve Batı üzerinde elbette etkileri olmuş ve bu etki ve temeller başka iki alt bölüm olarak verilmiştir. Ortaçağ İslam mantığı ve Ortaçağ Batı mantığı ya da Skolastik mantık olarak bölünen bu dönemler, İbn Sina ve Thomas Aquinas'ın yaşadıkları kültür dünyası ve zaman temelinde tarih bölümüne konu olmuştur. Bu tarihlendirme ile iki mantıkçının *Yorum Üzerine* değerlendirmeleri bir nedensellik içinde anlaşılır hale gelmiştir.

İslam mantığı ele alınırken, bir tartışma konusu olan İslam felsefesinin olup olmadığı problemine bir cevap verilmiştir. Bugüne dek olan araştırmalar, İslam dünyasında bir akılcı ortamın doğup geliştiği ve gerçekleşen entelektüel faaliyetlerin Grek bilim ve felsefesinin bir devamı olduğu yönündedir. Bunun sonucunda ilk (Aristotelesçi) filozof olarak Kindi ve sonrasında mantıkta özellikle ilk isim ve Peripatetik Farabi, son olarak da İbn Sina büyük bir mantıkçı olarak anlatılmıştır. Elbette bunlara eklenecek birçok değerli isim vardır, ancak İbn Sina'ya dek olanlar bu çalışmayı ilgilendirdiği için böyle bir sınırlamaya gidilmiştir. Bu dönemin tarihsel olarak önemli olan noktası çeviri etkinlikleridir. Ayrıntılı olarak verilen bu bilgilerle, İslam bilim ve felsefesinin kökeninde önemli çevirilerin yapıldığı ve bunların sayesinde önemli filozofların belirebildiği ortaya konmuştur. Böylece eğitimde de bir Grek sistemi çerçevesinde yapılanma olmuştur. İslam eğitim sisteminin en temel dersi her zaman mantık olmuş ve mantığa önem verilmiştir. Bir giriş ve hazırlık dersi olarak düşünülmüş ve mantıkta ilk okutulan eser, geleneksel olarak Porphyrios'un *Isagoge*'si olmuştur.

Batı Latin mantığı işte tüm bu temeller üzerine kendisini var etmiştir. Bir yandan Grek geleneğinden gelen okullar, diğer yandan Boethius, Abelard, Ammonius, Alexander gibi mantıkçılardan Latinceye yapılan bir kaynak sağlamıştır. Ancak önemli bir temel de İslam dünyasından, Arapçadan yapılan çevirilerle olmuştur. İşte Thomas Aquinas ile İbn Sina arasında böyle bir bağlantı oluşmuştur. Elbette Thomas Aquinas'a Peripatetik demek yanlış olacaktır ancak iyi bir yorumcu olduğu bu çalışmayla da görülmüştür. Peripatetik bir yorumcular geleneği Batı'da sayılmak istenirse Porphyrios, Augustinus, Boethius, Abelard, Paris Okulu ve Modistler çizgisi kendisini hemen açığa çıkarmaktadır. Batı geleneğinin Ortaçağ'da ele aldığı belli başlı mantık konuları olarak gönderme, kategoremata ve sinkategoremata, çeşitli Sofizmler, çözülemezler, yükümlülükler ve sonuçlar kuramları sayılabilir. Bu konular genellikle dil üzerine benzer problemleri ele almıştır.

Tezin ikinci bölümünde *Yorum Üzerine*'nin 1, 2, 3 ve 4. bölümleri, tezin üçüncü bölümünde 5, 6, 7 ve 8. bölümleri, tezin dördüncü bölümünde 9. bölümü ve tezin beşinci bölümünde 10. bölümün bir kısmı yer almıştır.

Tezin ikinci bölümü önermeye ait temel terimleri ve tanımları ele almıştır. Ancak bu konuya doğrudan geçilmeyerek *Yorum Üzerine*'nin başlığı ve içindekileri değerlendirilmiş, böylece eser bütünsel olarak görülme olanağı sağlamıştır. Bu değerlendirmede Whitaker ve Oesterle'nin yorumları yol gösterici olmuştur.

Eserin Grekçe *Peri Hermeneias* olan adı çeşitli yorumlara yol açmıştır. *Hermeneia* yorum anlamına geldiği için eserin adının *Yorum Üzerine* olması tam karşılığı olarak görünmektedir. İçindekilere bakıldığında, orijinal eserin 14 bölümde ele alınması gelenekselleşmiştir. Yorumcuların ve çevirmenlerin iki kitap olarak alıp değerlendirdikleri görülmektedir. En azından İbn Sina ve Thomas Aquinas çevirilerinde *Yorum Üzerine* iki kitap olarak alınmıştır. Thomas Aquinas ikinci kitabı tamamlamadan bırakmış ve gerisi Kardinal Cajetan tarafından tamamlanmıştır. O nedenle bu tez Thomas Aquinas'ın bıraktığı 10. bölüme kadar olan metni kendisine konu almıştır.

Yorum Üzerine'nin bu teze konu olan on bölümüne genel olarak bakıldığı zaman, 1. bölümde ad, eylem, olumsuzlama (değilleme), olumlama (evetleme), önerme ve söz kavramlarının en temel terimler olarak belirlendiği ve birtakım açıklamalar yapıldığı görülmüştür.

2. bölümde adlar, 3. bölümde eylemler, 4. bölümde cümle, 5. bölümde olumsuzlama ve olumlama, 6. bölümde önerme açıklanmıştır. Bu bölümlerle birlikte terimlerin açıklanması tamamlanmıştır.

7. bölümden itibaren önermelerin bir bütün olarak yapısı ve bu bütünün içinde bulunan parçaları çeşitli yönlerden incelenmiş ve açıklanmıştır. Önermeler arası çelişki bu bölümde ilk kez gündeme gelerek karşı olma türleri belirlenmiştir. 8. bölüm, 7. bölümün devamı olup, önermeler arasındaki çelişme konusuna devam edilmiştir.

9. bölüm eserin en ilgi çekici olan kısmıdır. Çünkü çelişki konusuyla bağlantılı olarak geleceğe ait olumsal yapıdaki önermeler soruşturulmuştur. Burada doğruluk sorununun yanı sıra kipliğe ait konular da ele alınmıştır. Ontolojiyle yüklü yapısı oldukça zevkli ve zorlayıcı bir okumayı da beraberinde getirmiştir.

10. bölüm belirsiz adlar ve kopula da değerlendirmeye alınarak çelişik önerme çiftlerinin oluşumunu konu edinmiştir. Bu bölümün 19b 31. satırıyla birlikte değerlendirme bitirilmiştir.

Yorum Üzerine'nin 10 bölümü tek tek ele alındığında, üç filozofun benzerlikleri ve farklılıkları açığa çıkmıştır. Aristoteles bu eserin 1. bölümünde ele aldığı temel terimler olan ad, eylem, olumsuzlama, olumlama, önerme ve sözü tanıtmıştır. Konuşmayı incelemiş, ses

ve yazıyı karşılaştırmış, doğruluğu nesneye uygunlukta bulmuştur. Kavramların doğru veya yanlış olamayacağını, ancak birleşerek ve ayrılarak oluşan önerme yapısı içinde doğruluğa kavuşacağını söylemiştir. Zihinsel ve reel varlık ayırımında bulunarak, her iki varlık alanı için de doğruluğun olduğunu belirtmiştir.

İbn Sina 1. bölümde Aristoteles gibi önermeye ait temel terimleri saymadan bir kavramın ya da anlamın zihinde oluşum sürecini ele almıştır. Aristoteles ile aynı çizgide ilerleyerek zihinde olanların, şeylerin benzerlikleri olduğunu söylemiştir. Aristoteles'in dilin uzlaşımsal olduğuna ilişkin sonraki bölümlerde verdiği görüşüne bu bölümde değinmiştir. İnsan dili ve konuşmasında sesi madde, sözü form olarak görerek Aristoteles'in madde-form kuramını bu konuyu açıklamakta kullanmıştır. Bunun dışında aynı şeylere değinmiştir.

Thomas Aquinas da İbn Sina gibi doğrudan bilginin ve kavramların oluşum süreciyle açıklamalarına başlamıştır. İbn Sina'dan farklı olarak aklın bilme işlemi sırasındaki üç işlemi saymıştır. Önce akıl nesnelerin özünü kavrar (kavramlar), sonra bunları birleştirir ve ayırır (önergeler), son olarak da bu bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarır (kıyas). Thomas Aquinas, Aristoteles'in eserlerini de aklın işlem sırasına göre yazdığını belirtmiştir. Örneğin *Organon*'un yazılışında *Kategoriler*'de kavramlar, *Yorum Üzerine*'de önergeler ve *Birinci Analitikler*'de kıyas bu düzene göre ele alınmıştır.

Yorum Üzerine 2. bölüm adı ele alarak tanımlamakta, türlerini belirlemektedir. Dilin ve doğal olarak adların uzlaşımsal olduğu bu bölümde ele alınmıştır. Aristoteles adın tanımına giren, parçalarının tek başlarına anlamlı olmaması, zaman dışı olması, uzlaşımsal olması ve bir ses olması özelliklerini sıralamıştır. Parçalarının tek başlarına anlamsız olmasını açıklarken bileşik adlara değinerek, onların bileşenlerinin de tek başlarına bütündeki imlemelerini kaybedeceğini belirtmiştir. Bu bölümde "belirsiz adlar" adlandırması bir yeniliktir. "İnsan-olmayan" gibi adlar olumsuz değildir, belli bir imlemesi yoktur, ad değildir (belirli ad değildir) ama olumlu olabilir ve olumsuzlanabilir. Son olarak ad durumlarını belirtmiş ve bir ad olmadıklarını söylemiştir, çünkü ada gelen eklerle birer durum bildirmektedirler. Sonuçta ne tür ad olursa olsun, adlar doğru ya da yanlış olamamaktadır.

İbn Sina'nın bu bölümde Aristoteles'e katılmayarak belirttiği nokta, adın bir ses değil bir söz (*lafız*) olmasıdır. Çünkü konuşmada ses bir maddeyken, söz formu oluşturmaktadır. Dolayısıyla adın tanımı yapılırken, iyi bir tanımın koşulu olarak yakın cinsi veya formu olan "söz" ile yapmak gerekecektir. Dilin uzlaşımsallığı konusunu açarak, doğal seslerle, uzlaşımsal sesleri ayırmış, her ikisi de imleme yapmasına rağmen adların yapay olduğunu belirtmiştir. Zaman kavramını ele alarak terim anlamıyla, imlediği üç zamanı birbirinden ayırmıştır.

Thomas aquinas'ın bu bölümdeki yorumları İbn Sina ile büyük benzerlik göstermektedir. Çünkü bir sözün yapısını açıklarken maddesi ve formuyla açıklamasını yapmıştır. Ad ve eylemler maddesiyken formunu ilkeler oluşturmaktadır. Yine adın tanımında geçen ses olma özelliğini eleştirerek bunun yerine “sesli bir im” önerisi getirmiştir. Bu, İbn Sina'nın önerisi olan “söz”den pek farklı görünmemektedir. Adların zamanla olan ilişkisini açıklarken de aynı etkileri sürdürmüştür. Yalnız, belirsiz adların imlemelerinin varlığa değil yokluğa olduğuna ilişkin açıklamaları oldukça tatmin edici bulunmuştur.

Yorum Üzerine 3. Bölümde Aristoteles, önceki bölümde almış olduğu adlardan sonra eylemleri açıklamaya geçmiştir. Eylemi tanımlarken özellikle zamanı vurgulayan yanını öne çıkarmış, yine adlarda olduğu gibi parçalarının tek başına bütüne ait imlemesinin olmadığını vurgulamıştır. Son olarak da eylemlerin başka bir şeye göre, yani bir özneye ilişkin olarak söylendiğini eklemiştir. Adlarda bulunmayan zaman boyutu eylemlerle birlikte cümleye girmektedir. Eylemler Grekçede normal olarak söylendiğinde her zaman şimdiki zamanda belirlemektedir, çünkü geniş zaman Antik Grekçede bulunmamaktadır. Geçmiş ve gelecek zamanlar da hesaba katıldığında eylemlerde üç zaman boyutu ortaya çıkmaktadır. Tek başına, öznesiz olarak “koşmuyor” gibi söylenen olumsuz eylemlerin öznesi ve imlemesi belirsiz olduğu için Aristoteles, bu tip eylemlere “belirsiz eylem” adını vermiştir. Belirsiz eylemler bu durumda şimdiki zamanda, olumsuz ek alan ve öznesiz olarak söylenen eylemlerdir. Ancak “koşmadı” ve “koşmayacak” gibi geçmiş ve gelecek zamanda beliren eylemler şimdiki zamanda olmadığı için “eylem durumu”durlar. O halde eylemler sadece şimdiki zamandaki “hareketleri” belirtmekte, belirsiz eylemler ise yine şimdiki zamandaki “belirsiz hareketleri” belirtmektedir. Eylemler tek başlarına “koşu”, “koşmak” gibi söylendiği zaman birer ad olmaktadır.

İbn Sina, Aristoteles'ten farklı olarak bu konuda bir Arap dili incelemesi yaparak, eylemleri, belirsiz eylemleri ve eylem durumlarını bu dil içindeki yapısıyla birbirinden ayırmıştır. Bu anlamda tıpkı Grekçede olduğu gibi Arapçada da eylemler normal olarak şimdiki zamanda belirlemektedir. Yine Arapçada eylemden türemiş adlar iki sözcükten oluştuğu için basit değil bileşik sözcüklerdir. İbn Sina bu yüzden farklı dillerde basit ve bileşik sözcüklerin değişebileceğini vurgulamış ve mantığın farklı dillere bakarak değil, sadece mantık açısından belirlemeler yapması gerektiğini söylemiştir. Belirsiz eylemlerin (koşmadı, koşmuyor gibi) hem varlığa hem yokluğa imlemesi olduğu için belirsiz olduğunu vurgulamıştır. Ancak Arapçada belirsiz eylemin olmadığını, eyleme bitişen olumsuz sözcüklerin sadece eylemi olumsuzladığını söylemiştir.

Thomas Aquinas, İbn Sina'nın da belirttiği gibi, eylemlerin de mastar halinde birer ad olabileceğini söyleyerek Aristoteles'e katılmamaktadır. Ayrıca eylemin doğruluk ve yanlışlığı belirlemede cümleye katkısının addan daha fazla olduğunu düşünmüştür. Mastar durumundaki eylemleri "belirsiz tarzda eylem" olarak adlandırmış ve bunların özne olabildiğini eklemiştir. Eylem ile ad arasındaki farklardan biri de, eylemin hareketi, adın ise var oluşu imlemesidir.

Bu konuda Thomas Aquinas'ın yapmış olduğu önemli belirlemelerden biri de eylemlerin özneye yüklenme tarzıyla ilgilidir. Aristotelesçi öz-ilinek ayırımından hareketle eylemin bir şeye yüklenen bir im olduğunu ve, ya özneye "ilgili" olarak ya da öznenin "içinde" olduğunu belirtmiştir. Aristoteles'in *Kategoriler* eserinden gelen bu ayımla, örneğin "insan"a "hayvan" gibi özsel bir şey yüklendiğinde bu insanla ilgili, "aklık" gibi ilineksel bir şey yüklendiğinde ise bu insanın içinde olan bir şey olacaktır. Böylece eylemler yüklendiği öznenin özüne değil ilineğine ilişkinse her zaman onun içinde olacaktır. Böylece bir madde-form ayrımı da yapılmış olmakta ve madde tözün içindeyken, form ancak töze ilişkin söylenmektedir. Thomas Aquinas'ın burada vurgulanması gereken bir başka düşüncesi de eylemlerin varlığı imlemediği, varlığı imleyen parçanın kopula olduğudur. Aynı şeyin Aristoteles'te de olduğunu belirten Thomas Aquinas, "dır"ın bağlama ve birleştirme işlevinin yanı sıra varlığı da imlediğini söylemiştir.

Yorum Üzerine 4. bölümde, artık adları ve eylemleri her yönüyle açıklayan Aristoteles, ad ve eylemlerin birleşerek doğruluğu açığa çıkardıkları cümleyi ele almıştır. Tıpkı ad ve eylemlerin parçalarının tek başlarına anlamının olmaması gibi, cümlenin parçaları da bütünden ayrı olarak anlamı olan ama yargıda bulunmayan, doğruluktan yoksun olan sözlerdir. Aristoteles daha önce de zaman zaman ele almış olduğu, sözlerin uzlaşımsal olup olmadığı sorununu özellikle bu bağlamda gündeme getirerek, cümlenin doğal bir araç değil uzlaşımsal bir söz olarak anlamlı olduğunu belirtmiştir. Cümleyi sınıflayarak bildiri tarzında olanların, yani iddiada bulunan cümlelerin doğruluk veya yanlışlığa sahip olacağını, dilek, istek ve duygu bildirenlerin olmayacağını bildirmiştir.

İbn Sina, Aristoteles'in bu bölümdeki düşüncelerine katılarak cümle türlerini yine Arap dili açısından incelemiştir. Haber yapısında olan sözlerle, çarpık formda olan dua, emir, istek ve soru sözlerinin arasındaki farkları açığa çıkarmıştır. Ona göre bilimlerde geçerli olan, haber formundaki cümlelerdir, çünkü çarpık formdaki cümleler doğruluğa sahip değildir. Bu bölümde İbn Sina'nın Aristoteles'ten en önemli farkı bileşik önermeleri de incelemesidir. İbn Sina bileşik önerme olarak koşullu ve ayrık koşullu önermeleri almıştır. Bu tür önermelerde bağı oluşturan eklemelerdir, dolayısıyla doğruluk eklemelerde açığa

çıkılmaktadır. Bunun dışında basit ama öznesi ve yüklemi karmaşık olan önermeleri incelemiştir. Basit önermelerde olumlu önermenin asıl önerme olduğunu ve yüklemine, Aristoteles'in tersine bir varlık bağı bildirdiğini söylemiştir. Olumsuzlamada ise varlık bağı kaldırılarak yokluk bildirilmektedir. Dolayısıyla temelde olan yokluk değil varlıktır. Olumsuzlanan anlam, İbn Sina'ya göre şeylerin kendisinde değil, cümledeki sözde vardır, yani o varlık olumsuzlamaya dâhil değildir.

Thomas Aquinas bu bölümün temel olarak önermenin tanımına yönelik olup, önermeyi diğer cümlelerden ayırmak amacıyla oluşturulmuştur. Önerme doğru veya yanlış olan cümlelerdir ama bu da varlığa uygunlukla belirlenmektedir. Aristoteles doğruluğun varlıkta değil önermelerde ve düşüncede olduğunu düşünmüştür. Doğru anlamında ve yanlış anlamında varlık, düşüncede birleşme ve ayırmada oluşan varlıktır. Thomas Aquinas'ın buradaki en belirgin yorumu, bu bölümün önermelerin karşıtlarına yönelik bir metin olduğuna ilişkindir. Ona göre karşıtları kabul eden hareket halinde olan varlıktır ama önermede hareket olmayıp durağandır ve karşıtları kabul etmez. Daha sonra tıpkı Aristoteles ve İbn Sina gibi cümleleri sınıflamaya geçen Thomas Aquinas, emir, soru gibi çeşitli cümle türleri içinde sadece önermelerin doğru veya yanlış olduğunu söylemiştir. Görüldüğü gibi bu bölümde Thomas Aquinas'ın pek eleştirel yaklaşımı bulunmamış, Aristoteles'in görüşlerini onaylayarak çeşitlendirmiştir.

Yorum Üzerine 5. bölümde öncelikle basit ve bileşik önermelerin bir ayrımı ortaya konmuştur. Basit önermeler bir olumlama ya da olumsuzlamayla oluşmaktadır, yani bir kopula özne ile yüklemi birleştirerek önermeyi oluşturmaktadır. Bileşik önermeler ise eklemle bağlanarak tam bir önerme haline gelmektedir. Basit önermelerde deçilleme Aristoteles mantığı açısından bir eklem değilken Modern mantıkta bir eklem, çünkü temelde her zaman olumlu önerme vardır. Dolayısıyla Modern mantık basit önermeden olumlu önermeyi anlamaktadır. Elbette Aristoteles'te böyle bir ayrım bulunmamaktadır. Öte yandan basit önermelerde önermeyi bağlayan ve bütünleştiren kopula, bileşik önermelerde de eklem olduğu için, her iki çeşit önerme deçillendiği zaman olumsuzluk bu bağlara yönelmektedir. Dolayısıyla bu bölümde kopula ve kopulanın bu önemi ele alınmıştır. Kopula olmaksızın bir önerme tam bir önerme olamamaktadır. Ancak bileşik önermelerde bu işlev eklemlemlerle gerçekleştirilmektedir. Sonuçta önerme ister basit ister bileşik olsun imlemesi tektir.

İbn Sina aynı konuyu ele alırken Arap dili açısından belirlemelerde ve incelemelerde bulunmuştur. Önermeye kesin söz, basit önermeye yüklemli kesin söz demiş, bileşik önermelerde de koşullu olanları ele almıştır. Koşullu önermeleri bileşik (ise) ve ayırık koşullu

(ya ... ya da) olarak ayırmıştır. Arap dilinde kopulanın olmadığını belirterek bu işlevin çeşitli sözcüklerle yerine getirildiğini belirtmiştir. Aristoteles'ten farklı olarak yine eş sesli sözcüklerin kullanımına dikkat çekerek önermenin birliği açısından bu tür sözcüklerin imlemesinin, cümlede aynı ve tek olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Diğer türlü Sofistlerde olduğu gibi hataları akıl yürütmeler oluşacaktır.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in önermeleri basit ve bileşik olarak bölmesinin arkasında onun varlık görüşünü bulmaktadır. Çünkü varlıkta da basit ve bileşik olanlar vardır. Yine önermeler olumlu ve olumsuz olarak ayrıca ikiye bölünmüştür. Thomas Aquinas olumlu önermelerin varlığı imlemeleri ve bileşim oluşturmaları dolayısıyla, bir ayırma yapan olumsuz önermelere göre önceliği olduğunu düşünmüştür. Sonuçta olumlu önermeler de olumsuz önermeler de varlığı imlerler, ancak olumsuz önermeler ikincil konumdadır. Her önermenin bir eylem ya da eylem durumu içermesi gerekliliği Thomas Aquinas tarafından oluşturulmuştur. Eylemsiz kurulan önermeler mümkündür ama bir ad olmadan önerme kurulamamakta ve adlar eylem de olabilmektedir. Ancak eylem ya da ad olarak yüklem bir önermenin en önemli parçası olduğu için basit önermelere yüklemli önerme (kategorik) adı verilmiştir. Basit ya da bileşik olsun bir önermede önemli olan önermenin birliğinin sağlanmasıdır. Özne ve yükleme eklenen birtakım özelliklerle oluşan karmaşık yapıları önermelerde de önerme birlikli bir yapıdadır ve imlemeleri tektir. Thomas Aquinas böylece İbn Sina gibi basit önermelerde kopulaya, bileşik önermelerde ise ekleme birleştirici unsur olarak dikkat çekmiştir.

Yorum Üzerine 6. bölümde öncelikle, olumlama ve olumsuzlamanın bir birleştirme ve ayırma işlemi olduğu ve bir iddia olduğu belirtilmiştir. Bu bölümde artık karşı durumdaki önerme çiftlerine geçiş yapan Aristoteles, her önermenin doğru ya da yanlış biçimde karşı çiftler halinde ve üç zaman boyutunda oluşturulabileceğini belirtmiştir. Karşı olmayı önce çelişiklik olarak adlandırmıştır. Aynı şey konusunda aynı şeyin olumlanması ve olumsuzlanmasının çelişiklik olarak adlandırılması bir terminoloji oluşturma adımıdır. Daha sonra bunu açıklayan Aristoteles, tam bir çelişki ile karşı olma arasındaki farkı vermiştir.

İbn Sina bu bölümde aynı konuyu ele almış ve olumlama ve olumsuzlama ile ilk oluşturulacak önermelerin basit önermeler olduğunu ve basit önermelerin birleştirilmesiyle koşullu önermelerin iki tipinin oluşturulacağını söylemiştir. Ancak her olumlamanın karşısında olan olumsuzlamanın oluştururken dikkat edilmesi gereken şeyin, önermenin aynı ve tek imlemeye sahip olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Diğer türlü Sofistlerin yaptığı hatalara düşmek kaçınılmaz olacaktır.

Thomas Aquinas karşı olma durumuna Aristoteles'in çelişki adını vermesini, tam bir karşı olmanın çelişiklik olmasına bağlamıştır. Aristoteles tam bir karşı olmanın çelişki olmasını kastederek böyle bir adlandırmada bulunmuştur. Thomas Aquinas'ın bu bölümle ilgili diğer açıklamaları Aristoteles ve İbn Sina ile benzer bir biçimde olmuştur.

Yorum Üzerine 7. bölümde Aristoteles önermede bulunan adı, bir başka deyişle özneyi tümel ve tekil olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yüklemün özneye yüklenmesi bu durumda ya bir tümele ilişkin ya da bir tikele ilişkin olmaktadır. "İnsan" tümel bir ad iken, "Kallias" tekil bir ad olarak örnek verilmiştir. Tümel ve tekil adlandırması bugünün terminolojisinde genel ve özel ad ayırımına denk düşmektedir, çünkü nicelik bildirildiği zaman tümel ve tekil ayırımına gidilmektedir. Aristoteles önermenin niceliğini de hesaba katarak karşıt önerme çiftlerini belirlemiştir. Tümel olan iki önerme (olumlu ve olumsuz) birbirine karşıttır. Ancak niceleyici gelmeyen belirsiz önermeler karşıt gibi görünmelerine rağmen karşıt değildirler, çünkü bu tip önermeler tikel hükmündedir. Öte yandan yükleme de niceleyici getirildiğinde, yani "Her insan her hayvandır" gibi bir önerme doğru bir olumlama olmayacaktır. Çünkü iki tümel ad birbirine tüm kaplamalarıyla doğru biçimde yüklenemezler. Tümel kavramlar birbirleriyle tür-cins ilişkisi içinde olduğundan, bu tür olumlu yüklemeler yanlış olacaktır. Ancak bu durum olumsuz önermeler için geçerli değildir, çünkü olumsuz önermelerde akıl bir ayırma işlemi yaptığı için iki tümel kavram tüm kaplamalarıyla birbirinden ayrılabilir. Aristoteles sonra çelişme şeklindeki karşı olmayı tanımlayarak diğerlerinden ayırmıştır. Tümel olumlu ile tikel olumsuz arasındaki karşı olma ilişkisine çelişki demiştir. Karşıtlık ilişkisi ise tümel olumlu ile tümel olumsuz arasında olmaktadır. Tekil önermelerde karşıtlık değil çelişiklik ilişkisi olmakta, tekil olumlunun olumsuzu her zaman çelişki olarak konumlanmaktadır. Çelişik olan önermelerden biri doğruyken diğeri sürekli yanlış olmaktadır. Belirsiz önermelerde ise olumlu ve olumsuz arasında çelişiklik ilişkisi olmamaktadır, çünkü her iki önerme aynı anda doğru ya da aynı anda yanlış olabilmektedir.

İbn Sina, Aristoteles'in özneyi tümel ya da tekil bir ad olarak belirlemesine karşın tümel adı Aristoteles'te olduğu gibi alırken, tekil ad yerine tikel ad ifadesini kullanmıştır. Oysa adlar tek başlarına, "insan"da olduğu gibi ya tümel, "Kallias"ta olduğu gibi ya da tekil olmaktadır. Bu nedenle İbn Sina'nın tikel ad adlandırması burada tam olarak oturmamaktadır. İbn Sina önermelerde karşı çiftler oluşturulurken özne ve yüklemün tek anlamlı oluşuna, potansiyel ve aktüel anlamlarının aynı oluşuna ve mekân, zaman, kip, bakış açısı ve görelilik açısından da aynı olmalarına dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu bölümde İbn Sina'nın getirmiş olduğu bir yenilik vardır. Önermelerde karşı olan çiftleri belirlerken önermenin yüklemünün kipini de gözетerek bir sınıflama yapmıştır.

Yüklemin kipine “yüklem maddesi” adını vermiştir. Dolayısıyla Aristoteles’ten farklı olarak bu bölümde belli ölçüde kip konusuna girmiş ve kipi de iki şekilde ele almıştır. Yüklem maddesini, yani yüklem kipini olanaklı (imkân), zorunlu ve olanaksız (imkânsız) olmak üzere üçe ayırmış ve buna bağlı olarak karşı önerme çiftlerini ve doğruluk değerlerini belirlemiştir. Yalnız kimi zaman mümkün terimini, imkân yani olanak için de kullandığından olumsuzluk kipine ait bir düşüncesi olduğu ama netleşmediği anlaşılmaktadır. İbn Sina’nın Aristoteles’te bulunmayan yorumlarından bir diğeri de altıklık ilişkisidir. Bilindiği gibi altıklık, niteliği aynı olan bir tümelle karşısında olan tikel önerme arasında oluşmaktadır. Belirsiz önermelerde ise önermenin yüklemine, öznenin özüne veya ilineğine ait olup olmamasına göre çelişiklik ilişkisinin oluşabileceğini belirtmiştir. Örneğin “İnsan canlıdır” ve “İnsan canlı değildir” önermeleri çelişiktir, çünkü “canlı”, “insan”ın özüne ait bir cinstir. Oysa “İnsan yazandır” önermesi ile “İnsan yazan değildir” önermesi çelişik değildir, çünkü “yazan”, “insan”ın ilineği olup her iki önerme de doğrudur ve dolayısıyla çelişik değildir. Sonuçta Aristoteles gibi öznenin tümel oluşuyla (insan), önermenin niceliğinin tümel oluşunu (her, hiçbir) birbirinden ayırmıştır.

Thomas Aquinas bu bölümde, Aristoteles’in adları tümel ve tekil olarak ayırmasının, varlığı da tümel ve tekil olarak ayırmasından kaynaklandığını düşünmüştür. Aristoteles’in tüm karşı olma türlerini daha baştan çelişki olarak adlandırması ise ona göre aslında çelişkiyi önce genel olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Daha sonra tam bir çelişki tanımını vermiş ama Thomas Aquinas tarafından şeyleri tümel ve tekil olarak ayırması eleştirilmiştir. Çünkü varlık alanında var olanlar hep tekillik olduğu için tümeller aslında bu anlamda yoktur. Aristoteles’in metafiziğinde ikincil tözler olan tümeller, birincil tözlerde bulunmaktadırlar. Yalnız tümellerin varlığı iki şekilde ifade edilmektedir. Tümeller ya bir özneye bulunurlar ya da bir özneye ilişkin olarak söylenebilirler. Aklılık insanda bulunur, onun içindedir ama hayvan olma insana ilişkin olarak söylenmektedir. Thomas Aquinas böylece tümellerin varlığı konusunda Aristotelesçi bir orta yol izlemiştir. Thomas Aquinas’a göre Aristoteles, adları tümel ve tekil olarak bölerken aslında şeyleri tümel ve tekil olarak bölmüştür. Platon çokluğa yüklenen tümellere bağımsız bir varoluş tanıyarak, örneğin insana “kendi başına insan” (*per se*) adını vermiştir. Önermelerin niceliği veya tümel bir öznenin tüm kapsamlıyla alınıp alınmadığı ise birbirine karşı olan önermelerin doğruluğunu etkilemektedir. Thomas Aquinas önermelerin karşı olabilmesi için, önerme olumlu ise olumsuz olmasının şart olduğunu bildirerek, örneğin “Bazı insanlar iyidir” ve “Bazı insanlar kötüdür” gibi iki önermenin bu koşula uymamasından dolayı karşıt olmadıklarını belirtmiştir. Daha sonra yüklem niceliğini de gözeterek önermelerin doğruluğunu değerlendirmiş, yüklem niceliğine “madde” adını vererek İbn Sina etkisini açığa çıkarmıştır. Thomas

aquinas'ın Aristoteles mantığının arkasındaki metafiziği iyi anladığı bu açıklamalarıyla belli olmaktadır. Çelişik önermeler konusunda, tümel önermelerin çelişğinin tikel önerme olmasını, tümel önermenin olumladığı şeyi tikel önermenin olumsuzlamayla tam olarak ortadan kaldırmasına bağlamıştır. Oysa karşıtlık ilişkisinde iki önerme arasına sadece en uzak mesafe konarak bir karşı olma oluşmaktadır. Örneğın “Her insan adildir” önermesinde olumlanan şeyin en uzağına “Hiçbir insan adil değildir” önermesi olumsuzlanarak yerleşmektedir. Yani karşıtlıkta iki şey tüm kaplamıyla birbirinin uç noktasına yerleşirken, çelişiklikte olumlanan şeyin olumsuzlamayla tam bir şekilde ortadan kaldırılması mevcuttur. Thomas Aquinas alt karşıtlık ilişkisinin kesin sonuçlar vermediğı için Aristoteles tarafından alınmadığını söylemiş ve altıklık ilişkisine değinmemiştir. Bu konuda İbn Sina ile aralarında bir fark oluşmuştur.

Yorum Üzerine 8. bölümde Aristoteles çelişik önerme çiftlerini açıklamaya devam etmiştir. Bu bölümde önermedeki “teklik” vurgusu öne çıkmıştır. Aristoteles'in teklikten anladığı, önermedeki terimlerin imlemelerinin tek olması, çok anlamlı olmamasıdır. Bu şekilde oluşabilecek çelişik üç çift ve altı önerme türü örnek vermiştir. Niceliğı belirli olan çelişik önerme çiftleri tümel olumlu ile tikel olumsuz ve tümel olumsuz ile tikel olumlu önermelerdir. Niceliğı belirsiz olan çelişik önerme çifti ise bugünün geleneksel mantığında çelişik olarak kabul edilmemektedir çünkü tikel önerme sayılmakta ve iki tikel arasında da çelişiklik oluşmamaktadır. Daha önce söylendiğı gibi bu bölümün asıl vurgusu özne ve yüklem imlemesinin tek oluşudur. Çünkü eş sesli terimlerden oluşan önermelerdeki yargılar da farklı olacağından tam bir çelişik oluşmayacaktır.

İbn Sina bu bölümde Aristoteles'in teklik olarak kullandığı terime “tekil” adlandırmasını vererek önceki bölümde ele aldığı konuyu sürdürmüş, yüklem niceleyici getirildiğinde oluşacak çelişik önerme çiftlerinin doğruluğunu değerlendirmiştir. “Her insan her hayvandır” gibi yüklem de nicelendiğı önermelere “çarpık önerme” adını vermiş, “tekil” terimini ise önermelerin çok anlamlı değil, tek anlamlı olması açısından kullanmıştır. İbn Sina tekil çarpık önermelerin üç çeşidinden bahsederek özel, belirsiz ve belirli önerme ayırımına gitmiştir. Bu ayırım öznenin özel, belirsiz ya da belirli bir ad oluşuna dayanmıştır. Böyle oluşan önerme çiftlerini ikili bir ölçütle doğruluk değerlendirmesine tabi tutmuştur. Böylece bir yandan yüklem niceliğine, bir yandan da yüklem maddesine göre çelişik önermeleri değerlendirerek alabilecekleri doğru ve yanlış değerlerini belirlemiştir. Bu bölümde oldukça ayrıntılı ve bol örnekli açıklamalarıyla, önermelerin yüklemine bağlı olarak kipsel ve niceliksel değerlendirmelerle Aristoteles'in üzerinde durmadığı bir konuyu, mantıkçı zekâsını kanıtlayarak yorumlamıştır.

Thomas Aquinas ise önermenin tekliliğinden, özne ve yüklem tek anlamlı ve tek sesli olmasının yanı sıra, önermedeki yargının tekliliğini anlamıştır. Yani önermenin tekliliği, hem terimlerinin tekliliği hem de önermenin yargısının tekliliği anlamına gelmektedir. Önermenin terimlerinin eş sesli olmaması gerektiğini vurgulayan Thomas Aquinas, aksi durumda önermenin yargısının tek olmayacağını ve çelişik önermelerden birinin zorunlu doğru, diğerinin zorunlu yanlış olamayacağını belirtmiştir. İbn Sina'nın aksine bu bölümde yüklem niceliği ve maddesi konusuna girmeyerek orijinal metne sadık kalmıştır.

Yorum Üzerine 9. bölüm, Aristoteles'in birçok problemi sergilediği ve yoğun ontolojik arka planı olan konuları ele aldığı mantık felsefesi içerikli bir yapıdadır. Öncelikle önermelerde olanak, olanaksız, olumsal ve zorunlu olmak üzere dört kip türü burada belirginleşmiştir. Bu kipler önermelerde zaman boyutu göz önüne alınınca açığa çıkmıştır. Çelişmezlik, orta durumun yokluğu (üçüncü halin imkânsızlığı) ve iki değerlilik ilkeleri bu bölümde bir sorun olarak ele alınarak değerlendirilmiştir. Çünkü kipli önermelerde çelişmezliğe aykırı durumlar, özellikle geleceğe ait tekil önermelerde ortaya çıkmıştır. Determinizm ve fatalizmden kaçınmak için zorunluluk ve belirsizlik kavramları alabildiğine irdelenmiş, özgürlüğe yer açılmıştır. Aristoteles bu bölümün açılış cümlesinde geçmişe ve şimdiye ait tümel ve tekil önermelerin zorunlu olarak doğru veya yanlış olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu iki zamandaki önermelere ait olaylar olup bittiği veya zaten oluyor olduğu için, hem o olayın olması hem de o olaya ait önermenin doğruluğu zorunlu hale gelmiştir. Oysa geleceğe ait önermelerde bir zorunluluk bulunmamaktadır, çünkü zorunlu olursa o olaya ait söylenen iki çelişik önermeden birinin doğru olması, olayı da zorunlu olarak olma durumuna getirecek, olay olmadan önce belirlenmiş olacaktır. Burada iki değerlilik ve çelişmezlik ilkesinin bu tür durumlarda işlemeyeceğine dair bir sinyal verilmiştir. Gerçekten de iki seçenekten biri önceden doğruysa, ona ait olayın da olması zorunlu olacaktır. Eğer tesadüf, şans veya rastlantı yoksa her şey zorunlulukla olup bitecek ve belirsizliğe (olumsallık) yer kalmayacaktır. Oysa tesadüf varsa belirsizlik de olacak ve olaylar her iki yöne de eşit bir biçimde doğru olabilecek şekilde gelişebilecektir. Ancak Aristoteles'e göre belirsizlik, sadece geleceğe ait tekil olaylar için geçerlidir, çünkü geçmiş ve şimdi zaten olduğu için zorunlu hale gelmiştir. Oysa gelecekte olacak olaylar açısından bir belirsizlik yani olumsallık söz konusudur. Olaylara ait önermeler de bu durumda bir belirsizlik içinde olup, önceden doğru veya yanlış şeklinde iki değerden birini zorunlu olarak alacağı söylenemeyecektir. Aristoteles için zorunluluk, olayların "olması ya da olmaması" açısından sürerken, tek tek "olması" ya da "olmaması" açısından bir zorunluluk bulunmamaktadır, belirsizdir. Zaten belli bir tekil olay önceden zorunlu olsaydı, insan özgürlüğü, kararlar alma, planlar yapma, etik ve politik bir takım girişim çabaları da katı bir belirlenmişlik içine düşerdi. Bundan kaçınmak

isteyen Aristoteles, geleceğe ait durumlar için bir özgürlük alanı açmak istemiştir. Geleceğe ait olaylardaki zorunluluk, ancak gelecekte o olay olup, şimdiye ait belirsizlik ortadan kalktığında gerçekleşecektir. Örneğin bir deniz savaşının yarın ne olması ne de olmaması zorunludur, çünkü bugün belirsizlik içindedir. Olma ve olmamaya ait iki seçenekteki zorunluluk ise sürmektedir. Ama tekil seçenekler olarak “yarın bir deniz savaşının olması” veya “yarın bir deniz savaşının olmaması” zorunlu değildir. Her iki seçenek de bir olanak olarak bulunmakta ama etkin durumda olmadıkları için bir belirsizlik içermektedir. Aristoteles, bu tip durumlarda belirsizlik yerine zorunluluğun olmasıyla oluşabilecek saçma sonuçları göstermiştir. Önceden söylenmiş çelişik önerme çiftlerinden birinin doğru olmasıyla ona bağlı olayın da gerçekleşmesi zorunlu olacaktır ki bu olanaksızdır. Yine çelişik her iki önerme de doğru veya her iki önerme de yanlış olursa ya aynı anda çelişiklerin olması zorunlu olacak ya da çelişiklerin ikisi de olmayacaktır ve bu ikisi de olanaksız bir durumdur. Geriye, olma ve olmamaya ait iki seçeneğin şimdi belirsiz ama gelecekte olduğu zaman zorunlu olduğu sonucu doğru olarak kalmıştır. Şeylerde potansiyel olarak olma ve olmama durumu belirsiz (olumsal) olarak bulunmaktadır. Olaylar gerçekleştiği zaman potansiyel olarak belirsiz olan bir olanak, aktüel hale geçerek zorunlu olmaktadır. Doğada olup bitenlerde rastlantının ve olumsuzluğun bulunduğu görülmektedir. O halde geçmiş ve şimdi zorunluyken, geleceğe ait olaylar olumsuzluk içermektedir. Aristoteles zorunluluk kavramını da bölmüş ve mutlak zorunluluğun doğa olaylarında, insana ait durumlarda bulunmadığını, olanın olduğu zaman gerçekleşen bir zorunluluğun bulunduğunu söylemiştir. Bu ikinci zorunluluk tipi bir nedenselliği, görelî bir zorunluluğu veya bir kaçınılmazlığı göstermektedir. Potansiyel her durum bir olanakken, aktüel her durum bir zorunluluktur ama mutlak bir zorunluluk değildir. Aristoteles bu bölümde varlıkta ve önermelerde bulunan temel kipleri göstermiş, ancak kipli önermeleri sonraki bölümlerde ele almıştır.

İbn Sina bu bölümde çelişki konusunu merkeze alarak, önermelerin yüklem maddesiyle bağlantılı doğruluğa ilişkin belirlemelerini, Aristoteles’in belirsiz önermelere ilişkin düşünceleriyle birlikte yorumlamıştır. Bu bağlamda öncelikle belirsiz önermelerin tikel önerme hükmünde olduğunu söylemiş ve iki tikel önermenin çelişik olamayacaklarını, çünkü biri doğruyken diğerrinin yanlış olmadığını belirtmiştir. Çelişkili olan önermelerden biri tümelken diğeri tikel olmakta ve biri olumluyken diğeri daima olumsuz olmaktadır. Tekil önermelerde ise özne belirgin olduğu için, bunlar açısından sadece olumlu ve olumsuzda farklılaşmak çelişki oluşması için yeterli olmaktadır. Oysa tümel önermelerde çelişki oluşması için sadece yüklem farklılaşması yetmemekte bir de öznenin nicelik olarak değişmesi gerekmektedir. İbn Sina yüklem maddesine göre çelişik önermelerin

doğruluklarını belirlemiştir. Aristoteles gibi düşünerek şimdiye ve geçmişe ait çelişik önermelerde doğruluğun zorunlu olduğunu, geleceğe ait çelişik önermelerde ise bir belirginleşme olmadığı için doğruluğun da bulunmadığını söylemiştir. Çünkü belirginleşmeyi sağlayan şey bir nedenin varlığıdır ve o neden hala oluşmuş değildir. Ayrıca önermeler önceden bir doğruluk değerine sahip olsaydı, olaylar da onlara göre olmak zorunda olurdu, yani var olma ve var olmama doğru ve yanlışla bağlı olurdu. Oysa olaylarda bir tesadüf faktörü vardır. İbn Sina zorunluluk argümanını eleyerek tesadüfü kanıtlarken sağlam bir akıl yürütme uygulamış ve bunu Aristoteles'in akıl yürütmeleri üzerine geliştirmiştir. Geleceğe ait çelişik önermelerin önceden olabileceği üç olası durum vardır. Bunlar ya birlikte yanlış, ya birlikte doğru ya da biri doğru diğeri yanlıştır. İkisi de yanlışsa çelişikleri doğru olacak ve çelişik iki olayın aynı anda olması zorunlu olacaktır. İkisi de doğruysa çelişiklerinin ikisi de yanlış olacak ve zorunlu olarak ne olacak ne de olmayacaktır. Biri doğru diğeri yanlışsa bu kez de olaylar doğru önermenin bildirdiği yönde zorunlu olarak gerçekleşecektir. Bu üç durumun da saçma olduğu ortadadır ve geleceğe ait olaylar tesadüfe izin vererek belirsizlik içinde bulunmaktadır. Aristoteles'in vermiş olduğu "ne...ne" ve "hem...hem" bağlaçlı akıl yürütme örneklerini İbn Sina görüldüğü gibi çok iyi anlamış ve açıklamıştır.

Thomas Aquinas, Aristoteles'in şimdiye dek önermeleri üçe böldüğünü, bu bölümde de dördüncü bir ayrıma gittiğini söylemiştir. Aristoteles'in ilk bölmesi basit ve bileşik önerme ayrımı, ikinci bölmesi olumlu ve olumsuz önerme ayrımı, üçüncü bölmesi tümel, tikel, tekil ve belirsiz önerme ayrımıdır. Dördüncü bölmesi ise zamanla ilgili olmuş ve önermeleri geçmiş, şimdi ve gelecek zamana göre çelişik çiftler şeklinde ayırmıştır. Thomas Aquinas beşinci bir önerme ayrımı önererek, kipliğe göre bir bölmenin de yapılabileceğini düşünmüştür. Yalnız burada geçen kiplik durumu önermeye değil yükleme aittir. İbn Sina etkisiyle önermenin yüklemine, yani "yüklem maddesi"nin de önermeyi ayrı bir sınıflamaya götüreceğini söylemiştir. Buna göre yüklem maddesi olanaklı, zorunlu ve olanaksız olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Thomas Aquinas'ın da İbn Sina gibi olanaklılık ile olumsuzluğu ayırmadığı görülmektedir. Yükleme ait olumsuzluk maddesinin tümelerde ve tikelerde bulunmadığını ve dolayısıyla zorunlu olarak doğru ya da yanlış sonuç verdiğini ama geleceğe ait tekil önermelerin yüklem maddesi belirsiz olduğu için olumsuz olduğunu belirtmiştir. Olumsuzluğun üç türünü belirleyen Thomas Aquinas, ilkinde nadiren gerçekleşen tesadüfe bağlı olayları, ikincisinde eşit durumda iki seçeneğe belirsiz olayları ve üçüncüsünde ise en fazla rastlanılan doğal olayları (saçların beyazlaması) örnek vermiştir. Eğer her şey zorunlulukla olsaydı bu üç tür olumsuzluk, yani ilineksel durumlar gerçekleşmezdi. Thomas Aquinas, Aristoteles'in zorunluluk ve olumsuzluğa ilişkin kanıtlamalarının saçmaya indirgeme yöntemiyle gerçekleştirildiğini belirtmiş ve bu akıl

yürütmeleri tek tek açığa çıkarmıştır. Aristoteles'in potansiyel-aktüel kuramını bu konuyla ilişkilendirerek, geleceğe ait tekil olayların bir olanak halinde ve tümeller olarak bulunduğunu belirtmiştir. Var olma veya olmama olanaklı bir durum olup, oluşu sağlayan bir temeldir. Zorunlunun doğası varlık tarafından, olanaksızın doğası yokluk tarafından belirlenmekten ve olumsalın doğası hem varlık hem yokluk tarafından belirlenmemektedir. Ancak Thomas Aquinas bu görüşe tam katılmayarak, bu söylenenin oluş ve yokoluşa tabi cisimlerde geçerli olduğunu, göksel cisimlerde ise zorunluluğun ve zorunlu hareketlerin olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü temellendirmek için pasif ve aktif potansiyel ayrımına gitmiş ve gökcisimlerinde bu ikili potansiyel durumdan aktif olanın olduğunu ve dolayısıyla aktif potansiyel olan bir hareketin de belirsizlik değil zorunluluk içerdiğini düşünmüştür. Buradan nedensellik konusuna geçiş yaparak ilk neden, kendi başına neden ve ilineksel neden kavramlarını Aristoteles metafiziği içinde soruşturmuştur. Zorunlulukla olan şeyler kendi başına bir nedene dayanırken, ilineksel olarak olan şeylerin (olumsal durumlar) bir nedeni olmadığını ve bir bilimi de olmayacağını belirtmiştir. Çünkü ilineksel olan şeyler tesadüfe ve şansa bağlıdır, belirsizdir, tekildir. Oysa Aristoteles zorunlu olanın doğası ve özü gereği zorunlu olduğunu söylemiştir. İlineksel olayların en başında bir ilk neden, bir hareket ettirici neden bulunmaktadır. Bu ilk neden ne formdur (potansiyeli yoktur), ne maddedir (belirsizdir) ama Thomas Aquinas'a göre bu Tanrı'dır. Tanrı'nın bilgisi ve kavrayışı zaman dışı ve bütünseldir ama insanları bilgisi zaman ve mekânla sınırlıdır. Tanrı'nın bilgisinin zorunlu olarak bu şekilde olması, her şeyi zaman sınırı olmaksızın, tüm olumsallıkları, tüm neden ve sonuçlarıyla aynı anda görmesi anlamındadır. Tüm potansiyel ve aktüel durumları, olası tüm neden ve sonuçları aynı anda ve üç zaman boyutunda bilmektedir. Tanrısal irade varlıkların ve varoluşun dışındadır. Tanrı'nın istemesi ile zorunluluk ve yine Tanrı'nın istemesi ile olumsallık gerçekleşmektedir. İşte Thomas Aquinas açısından insan özgürlüğünü açan kapı, Tanrısal iradenin olumsallığa izin veren iradesidir.

Yorum Üzerine 10. bölümde Aristoteles, önermelerin zamana bağlı olarak doğruluk durumlarını soruşturduğu bir önceki bölümden sonra çelişik önerme çiftlerini incelemeye kaldığı yerden devam etmiştir. Önermelerde her zaman bir ad ve bir eylem bulunduğu için, temel önerme biçimi olan olumlamada da bu iki unsur bulunmaktadır. Ancak adlar ya ad (insan) ya da belirsiz ad (insan-olmayan) olarak bulunmaktadır. Ayrıca eylemler de "koşmuyor" örneğinde olduğu gibi belirsiz eylem olarak verilmiş ama Aristoteles tarafından böyle ayrı bir sınıflama yapılmamıştır. En temel eylem olarak kopulayı veren Aristoteles, "dır" eylemini önermedeki üçüncü unsur olarak saymıştır. Bağlayıcı bir unsur olan kopulanın asıl eylem olarak yer aldığı en basit önerme çeşitlerinden başlayarak çelişik önerme çiftlerini bir tablo halinde sunmuştur. Kopula özne ve yüklemi bağlamasının yanı sıra zamanı ve

varlığı da bildirmektedir. Bu ilk çelişik önerme çifti “İnsan vardır” ve “İnsan yoktur” örnekleriyle verilmiştir. Belirsiz adlarla ve belirsiz eylemlerle birlikte çelişik önerme sayısı artmıştır. Niceliği belirli önermelerin buna eklenmesiyle birlikte çelişik önermelerin sayısı çoğalmıştır. Zamanlar da eğer bu çeşitliliğe dâhil edilirse daha da artacağı açıktır. Kopulanın üçüncü bir terim olarak önermeye girmesi az önce söz edilen sayıyı gittikçe artıracaktır. Bu arada Aristoteles’in “adil-olmayan” gibi belirsiz adları olumsuz değil olumlu bir ad olarak kabul ettiği göz önüne alınmalıdır. Çünkü belirsiz adlar yüklem olduğu zaman önerme olumsuz değil olumludur. O nedenle “adil değil”, “adil-olmayan” ve “adaletsiz” adlarının imlemeleri ve anlamları farklıdır ve bunlarla kurulan önermelerin kimisi olumlu, kimisi olumsuzdur. İlk örnek olumsuzlanan bir adı, ikinci örnek belirsiz ama olumlu bir adı ve üçüncü örnek de yoksun ama olumlu bir adı göstermektedir.

İbn Sina bu bölümde Aristoteles’in üçüncü unsur olarak belirlediği kopula üzerine değerlendirmelerde bulunmuş ve eylem durumundaki sözcüklere getirilen olumsuzlama sözcükleriyle oluşan önermeleri ve çelişiklerini konu almıştır. Arapçada kopula olmadığı için, kopula benzeri sözcüklerin işlevleriyle oluşan çelişik önermeler diğer dillerden farklı biçimde meydana gelmektedir. Bu nedenle İbn Sina’nın konuya yaklaşımı Arap dili incelemesi şeklinde olmuştur. Bir cümlede kopulanın olup olmamasına bağlı olarak üç tip önerme belirlemiştir. “Tam üçlü” önermelerde belirli bir bağ (kopula) imlenmekte, “eksik üçlü” önermelerde belirsiz bir bağ imlenmekte ve “tam ikili” önermelerde hiçbir bağ imlenmemektedir. Tam üçlü önermelere Türkçede “İnsan adil olacaktır” (gelecek zaman), eksik üçlü önermelere “İnsan adildir” (geniş zaman) örnekleri verilebilir. Tam ikili önermeyi örneklemekten önce olumsuz sözcüklerin yükleme gelişini ele alan İbn Sina, olumsuz sözcük bağa (kopulaya) girdiğinde tüm önermenin olumsuzlandığını, bağ olumsuz sözcüğe girdiğinde ise “insan-olmayan” gibi belirsiz adların (*madule*) oluştuğunu söylemiştir. Belirsiz adların yüklem olduğu önermeler olumsuz değildir, çünkü imlemesi belirsizliğe olan olumlu önermelerdir. Hiçbir bağa sahip olmayan tam ikili önermelerin yüklemine olumsuz sözcük getirildiğinde, İbn Sina’ya göre yüklem mi önermenin mi olumsuzlandığı kanıtlanamamaktadır. Bu üçlü ayırmadan sonra önermeleri tekrar üçlü bir şekilde ayıran İbn Sina, basit (belirli), belirsiz ve yoksun önermelerle oluşan çelişik önerme çiftlerini karşılıklı olarak değerlendirmiştir. Önermelerde varlığı imlediği için asıl olanın olumlu önermeler olması dolayısıyla varlık ve yokluk konusunu sorgulamıştır. Tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi varlığı reel ve zihinsel olarak ikiye ayırmıştır. Olumlama sadece varlık üzerine olduğu için bir şeyin var olduğu iddia edilmektedir. Olumsuzlama ise İbn Sina’ya göre hem varlık hem de yokluk üzerine olduğu için önermede bu iki alan da iddia edilebilmektedir. “Kör” gibi yoksun adlarla, “gören-olmayan” gibi belirsiz adların birbirine karıştırılmaması gerektiği için

İbn Sina, yoksunluğun bir yokluğu bildirdiğini ve belli bir potansiyele (görmeye) ve varlığa göre konum aldığını, oysa belirsiz adların imlemelerinin belirsizliğe olduğunu vurgulamıştır. Bu yüzden örneğin bir köstebeğe kör demek yanlış olacaktır, çünkü köstebeğin cinsinde zaten potansiyel olarak görme bulunmamaktadır. Bu açıklamalarından sonra basit, belirsiz ve yoksun (*ademi*) önermelere ait çelişik çiftleri birbirleriyle benzerlik, genellik ve denklik açısından değerlendirmiştir. Örneğin “İnsan adil değildir”, “İnsan adil-olmayandır” ve “İnsan zalimdir” önermelerinin birbirinden farkını ve kapsama ilişkilerini çok ayrıntılı ve sağlam bir şekilde belirlemiştir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in metnini aynı şekilde izleyerek yorumlamış, konunun dışına pek fazla taşmamıştır. Önermelerde üçüncü bir unsur olarak getirilerek oluşan çelişik önerme çiftlerini ele almış, getirilen bu eklerin önermeyi bazen olumsuz yaptığını bazen de yapmadığını belirtmiştir. Adlar ise belirli ve belirsiz adlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Aristoteles’in belirsiz eylem adlandırması yapmamasını, eyleme gelen olumsuz eklerin önermeyi bütün olarak olumsuz yapmasına bağlamıştır. Oysa adlarda böyle bir durum oluşmamaktadır. Aristoteles’in vermiş olduğu çelişik önermelere ait tabloyu inceleyen Thomas Aquinas, yine İbn Sina’nın belirli, belirsiz ve yoksun önerme sınıflamasını aynı şekilde yaparak çelişik önerme çiftlerini karşılaştırmıştır.

Tüm bunların sonunda ilk olarak belirlenebilecek olan şey Thomas Aquinas’ın terminolojisi ve yorumları üzerinde İbn Sina’nın önemli bir etkisi olduğudur. Ancak atıf yapmaması bir olumsuzluktur. İbn Sina’nın mantıkçı ve dilbilimci yanı göz kamaştırıcıdır. Mantiği formel bir bilim olarak görüp, dilbiliminden ve felsefeden ayrı tutmaya çalıştığı çok açıktır. Thomas Aquinas ise Aristoteles felsefesine olan hâkimiyetiyle hayranlık uyandıran bir yapı sergilemiştir. Bu eserinde mantığın yanı sıra mantık felsefesini çok iyi ve sağlam bir şekilde bildiğini ve yaptığını kanıtlamıştır. Mantığın arkasındaki ontolojiyi açığa çıkarmada bir usta olduğunu göstermiştir. Aristoteles’in felsefesinin, dilinin ve üslubunun güç olması nedeniyle yorumcuların önemli işlevi burada belli olmuştur. Düz bir metin gibi de okunabilecek kısa bir eserin arka planının bu kadar yoğun oluşu bir kez daha gözler önüne serilmiştir. Tezin başında değinilen Aristoteles mantığının bittiği ve yetersiz kaldığına ilişkin eleştirilerin önemli ölçüde haksız olduğu bu çalışmayla ortaya konmuştur. Her şeyden önce Aristoteles mantığı basitçe ikili bir değere dayanmamakta, olumsuzluk konusunda görüldüğü gibi belirsizliğe açık bir yapı içermektedir. Gelişen mantıkların temelini oluşturarak evrimleşmektedir. Sembolik mantık, bulanık mantık kökenlerini buradan almaktadır.

Bu çalışmanın sonunda  üç farklı kültüre ait  üç büyük ismin hocalığı ve öğreticiliği sayesinde onların diliyle tanışarak, onlardan ders alarak ve onların yol göstericiliğiyle bir analiz yapmak başka bir kazanım olmuştur.



KAYNAKLAR

Kitaplar

AFNAN, Soheil Muhsin (1958), **Avicenna, His Life and Works**, Unwin Brothers Limited, London.

AKYOL, O. Faruk (2005), **Thomas Aquinas, Doctor Angelicus, Hayatı, Eserleri, Düşünceleri**, Homer Kitabevi Yayınları, İstanbul.

ARİSTO (1952), **Organon V, Topikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.

ARİSTO (1996), **Organon II, Önergeler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Basımevi, Ankara.

ARİSTOTELES (1983), **Politika**, 2. b., çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

ARİSTOTELES (1996), **Metafizik**, 2. b., çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir.

ARİSTOTELES (1998), **Birinci Çözümlenmeler**, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

ARİSTOTELES (2001), **Ruh Üzerine**, 2. b., çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul.

ARİSTOTELES (2002a), **Kategoriler**, 2. b., çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

ARİSTOTELES (2002b), **Yorum Üzerine**, 2. b., çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

ARİSTOTELES (2004), **Retorik**, 7. b., çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

ARİSTOTELES (2005a), **Fizik**, 3. b., çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ARİSTOTELES (2005b), **İkinci Çözümlenmeler**, çev. Ali Houshiary, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- ARİSTOTELES (2007), **Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine**, çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, İstanbul.
- ARISTOTLE (1941), **The Basic Works of Aristotle**, 35. ed., edr., Richard McKeon, tr., E. M. Edghill, Random House, New York.
- ARISTOTLE (1962), **The Categories, On Interpretation, Prior Analytics**, tr. Harold P. Cook-Hugh Tredennick, Harvard University Press, Cambridge.
- ARISTOTLE (2002), **Categories and De Interpretatione**, tr. J. L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford.
- ARSLAN, Ahmet (2013), **İslam Felsefesi Üzerine**, 2. b., İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- BOCHENSKI, Józef Maria (1951), **Ancient Formal Logic**, North Holland Publishing Company, Amsterdam.
- CEVİZCİ, Ahmet (2010), **Felsefe Tarihi**, 2. b., Say Yayınları, İstanbul.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül – Saffet BABÜR (1993), **Ortaçağda Felsefe**, 2. b., Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- DE BOER, T. J. (2001), **İslam'da Felsefe Tarihi**, 2. b., çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul.
- GÜRSOY, Kenan (2006), **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- İBN SİNA (2006), **Kitâbu's-Şifâ, Yorum Üzerine**, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- JAEGER, Werner (1948), **Aristotle, Fundamentals of The History of His Development**, 2. ed., tr. Richard Robinson, Clarendon Press, Oxford.
- KNEALE, William–Martha KNEALE (1988), **The Development of Logic**, 10. ed., Clarendon Press, Oxford.
- LAERTIOS, Diogenes (2007), **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, 3. b., çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- MARENBNON, John (1991), **Later Medieval Philosophy (1150-1350), An Introduction**, Routledge, New York.
- MARENBNON, John (2002), **Early Medieval Philosophy (480-1150)**, 2. ed., Taylor & Francis e-Library, British Library.
- MATES, Benson (1961), **Stoic Logic**, 2. ed., University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

- McGINNIS, Jon (2010), **Great Medieval Thinkers, Avicenna**, Oxford University Press, New York.
- PLATON (1980), **Devlet**, 4. b., çev. Sabahattin Eyüboğlu–M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PLATON (1986), **Diyaloglar**, c. II, çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PORPHYRİOS (1986), **Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ROSENTHAL, Franz (2005), **The Classical Heritage in Islam**, tr. Emile and Jenny Marmorstein, Taylor & Francis e-Library, British Library.
- ROSS, David (2002), **Aristoteles**, 2. b., çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- ST. THOMAS–CAJETAN (1962), **Aristotle: On Interpretation, Commentary by St. Thomas and Cajetan (Peri Hermeneias)**, tr. Jean T. Oesterle, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin.
- TAŞDELEN, İskender (2011), **Mantığın Gelişimi**, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- WHITAKER, C. W. A. (2007), **Aristotle's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic**, Oxford University Press, New York.
- WİNDELBAND, Wilhelm (1901), **History of Philosophy**, 2. ed., tr. James H. Tufts, The MacMillan Company, New York.

Makaleler

- ALPER, Ömer Mahir (2012a), "İslam Felsefesine Giriş", **İslam Felsefesi Tarihi**, edr. Bayram Ali Çetinkaya, c. I, Grafiker Yayınları, Ankara, ss. 13-51.
- ALPER, Ömer Mahir (2012b), "İslam Felsefesinde 'Altın Çağın' Başlangıcı: İbn Sina ve Felsefesi", **İslam Felsefesi Tarihi**, edr. Bayram Ali Çetinkaya, c. I, Grafiker Yayınları, Ankara, ss. 179-205.
- BLACK, Deborah Louise (2007), "Farabi", **İslam Felsefesi Tarihi**, edr. Seyyid Hüseyin Nasr– Oliver Leaman, c. I, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, ss. 215-236.
- BOURKE, Vernon J. (2006), "Thomas Aquinas, St.", **Encyclopedia of Philosophy**, 2. ed., edr. Donald M. Borcherdt, vol. IX, Thomson Gale, USA, pp. 424-440.
- DAVİES OP, Brian (2004), "Thomas Aquinas", **Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy**, edr. John Marenbon, vol. III, Taylor & Francis e-Library, New York, pp. 241-268.

- DURUSOY, Ali (2004), "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimâl ve Kuvve)", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 27, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 121-134.
- JOLIVET, Jean (2004), "From The Beginnings to Avicenna", tr. John Marenbon, **Medieval Philosophy, Routledge History of Philosophy**, edr. John Marenbon, vol. III, Taylor & Francis e-Library, New York, pp. 29-48.
- MARTIN, Christopher J. (2006), "Logic, History of: Medieval (European) Logic", **Encyclopedia of Philosophy**, 2. ed., edr. Donald M. Borchert, vol. V, Thomson Gale, USA, pp. 421-437.
- NASR, Seyyid Hüseyin (2007), "Giriş", **İslam Felsefesi Tarihi**, edr. Seyyid Hüseyin Nasr–OliverLeaman, c. I, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, ss. 29-37.
- TÜRKER, Ömer (2006), "Son Notlar, 10", **İbn Sina, Kitâbu's-Şifâ, Yorum Üzerine**, edr. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, ss. 267-268.
- VAN DER LECQ, Ria (2008), "Logic and Theories of Meaning in The Late 13th and Early 14th Century Including The Modistae", **Handbook of The History of Logic, Mediaeval and Renaissance Logic**, edr. Dov M. Gabbay-John Woods, vol. II, Elsevier, Hungary, pp. 358-388.
- WALZER, R (2008), "Early Islamic Philosophy", **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**, edr. A. H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 643-669.

Diğer Kaynaklar

- BALTZLY, Dirk (2014), "Stoicism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>, (12.06.2015).
- BOBZIEN, Susanne (2011), "Dialectical School", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/dialectical-school/>, (12.06.2015).
- BOBZIEN, Susanne (2014), "Ancient Logic", The Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/logic-ancient/>, (12.06.2015)
- KENNEDY, D. (1912), "St. Thomas Aquinas", In The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. Retrieved June 21, 2015 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/14663b.htm>, (21.06.2015).
- NOVAES, Catarina Dutilh (2004), "A Medieval Reformulation of the de Dicto / de Re Distinction". Logica Yearbook 2003, Prague, Filosofia, 2004, pp. 111- 124.,

http://www.academia.edu/890774/A_Medieval_Reformulation_of_the_de_Dict_o_de_Re_Distinction, (20.06.2015).

SHIELDS, Christopher (2014), "Aristotle", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/aristotle/> , (11.06.2015).

WIKIPEDIA (2015), "Thomas Aquinas", Wikipedia, The Free Encyclopedia,

https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Thomas_Aquinas&oldid=667671306 , (21.06.2015).



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Caner	ÇİÇEKDAĞI
Doğum Yeri ve Yılı	Konya	1965
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce	
ve Düzeyi	İyi	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1978 1981	Ankara İncirli Lisesi
Lisans	1981 1986	Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü
Yüksek Lisans	1996 1999	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Doktora	2006 2015	Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	1989	
MEB		Nilüfer Tofaş Fen Lisesi
2.		
3.		
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar	Uludağ Felsefe Derneği, Mantık Uygulama ve Araştırma Derneği	
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayımlar:	<p>- Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 15, Güz 2010, "Aklın Yolu da Bir Değildir" (Alev Alatl) Üzerine</p> <p>- Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, Bahar 2008, Berkeley'in "Hylas ile Philonous Üzerine Üç Konuşma" Adlı Kitabında <i>Esse Est Percipi</i></p> <p>- Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 10, Güz 2007, Berkeley'in "Hylas ile Philonous Üzerine Üç Konuşma" Metni Üzerine Bir Değerlendirme</p> <p>- Kaygı, Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu Dergisi, Sayı 1, İlkbahar 2002, "Eleştirir" ile Bakıldığında "Teknoloji" Mutluluk mudur?</p>	
Diğer:		
İletişim (e-posta):	ccicekdagi@gmail.com	
	Tarih İmza Adı Soyadı	