

FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'DA MODAL MANTIĞIN BAZI TEMEL KAVRAMLARININ MANTIKSAL VE ONTOLOJİK İÇERİĞİ

Saban HAKLI*

Giriş

Genel olarak felsefede özel olarak da İslâm felsefesinde modal kavramlar, ontolojik ve mantık açısından tartışılan en temel konular arasında yer almaktadır. Bir düşüncüyü, bir sistemi analiz etmenin en doğru yolunun, sistemin üzerinde durduğu, içeriği yoğun olan kavramların, o sistemin kendi ortamında ne anlamlara geldiğinin ciddi bir şekilde incelenmesi olduğu söylenebilir. Klasik düşüncemiz açısından bakıldığında kavram analizlerinin bilimsel bir düşüncüyü kurmada ve değerlendirmede oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ne var ki günümüzde bu bilimsel zihniyet unutulmuş, felsefi metinler, içeriği keyfî bir şekilde doldurulmuş kavramlarla okunup anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma, Fârâbî ve İbn Sînâ ontoloji ile mantığının en merkezî kavramlarından olan modal kavramların, sözü edilen filozofların kendi sistemleri içerisinde bir inceleme denemesi olacaktır.

Bu isim altında olmasa da modal kavramlar üzerinde ilk defa Aristo'nun durduğu görülmektedir. Aristo'nun *De Interpretatione/Peri Hermenias (Kitâbü'l-İbâre)* adlı eserinde zorunluluk (necessary), imkan (possibility), contingent ve imkansız (impossible) olmak üzere dört tane temel modalite bulunmaktadır. Birçok anlamları içerisinde zorunluluk kısaca, başka türlü olamayan; imkan, henüz yok olmakla birlikte olması mümkün olan; contingent, fiilen varolan; imkansız ise yokluğu zorunlu olan anlamlarına gelmektedir. Bu husus, daha sonra Afrodias'lı İskender gibi Aristo'nun meşşâî yorumcuları ile İslâm Mantıkçıları tarafından geliştirilmiştir. Yirminci yüzyılda ise W. V. O. Quine, zorunluluk taşıyan bütün önermelerin mümkün önermelere dönüştürülebileceği dolayısıyla "mutlak zorunlu"nun bulunamayacağını ileri sürerek modalite mantığını (the modal logic) buna bağlı olarak da Aristo mantığını eleştirmiştir.¹ Modal mantığın eleştirisi başlı başına bir çalışma konusu olduğundan bu kadarla yetiniyor, konumuzla ilgili görüşlere geçiyoruz.

*Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi.

¹W. V. O. Quine, "Referans and Modality", (*Referans and Modality* içerisinde), neşr: Leonard Linsky, Oxford University Press 1971, ss. 17-34; Susan Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press 1978, ss. 178-179.

Modalite Nedir?

Bilindiği gibi basit bir önerme üç unsurdan oluşmaktadır. Bunlar:

a-Konu (mevzû).

b-Yüklem (mahmûl).

c-Bağ (râbita).

“Ateş, sıcaktır” önermesinde “ateş”, önermenin konusu; “sıcak”, yüklemi; “tır” ise bağıdır. Üç unsurlu basit önermelerde yüklem, bir bağ ile konuya bağlanarak onunla ilgili doğrulanıp yanlışlanma özelliğine sahip bir yargı ortaya koymaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre basit önerme kategorisinde yer alan modal önerme, yüklemle ilgili olmak şartıyla önermeye dördüncü bir unsurun katılmasıdır. Fârâbî; mümkün, zorunlu (zarûriyyûn), muhtemel, mümtenî, vâcîp, kabîh, cemîl, gerekir (yenbeğî), gerekli olur (yecibû), ihtimâlî var (yahtemilü) ve mümkün olur (yümkinü) gibi önermenin yüklemiyle ilgili ve onun, konuyla nasıl bir ilişkisi bulunduğunu açıklayan her türlü lafzı, modalite olarak kabul etmektedir.² Buna göre yüklem, konuyla ilişkisini belirleyen her türlü lafız, bir modalitedir. Bu bakımdan da modaliteler, sayıca sınırlanamaz. Fârâbî, buna “ikinci tür modaliteler” (cihâtü’l-ahîra) adını vermektedir. İlkiyle yakın ilişkisi bulunan, kendisine temel modaliteler de denen “birinci tür modaliteler” (cihâtü’l-üvel) ise mümkün ve zorunlu şeklinde iki, -mutlakı da ayrı bir modalite sayarsak- üçle sınırlamıştır.³

İbn Sînâ’nın, modalitenin neliği ile ilgili görüşleri Fârâbî ile hemen hemen aynıdır. Ona göre örneğin “bütün C’ler, B’dir” önermesi, C’nin ne zaman, hangi şartlarda, sürekli mi yoksa geçici olarak mı B olduğu belirtilip her hangi bir şekilde kayıtlanmadığından “mutlak”tır. “Mutlak”, bir bakıma, hiçbir modalitenin açıkça belirtilmediği bir modalitedir. Oysaki aynı önermede C’nin, belirli kayıtlara bağlı olarak B olduğu açıkça belirtilirse bu taktirde bunu, mutlak anlamı dışında başka bir yöne sevk ederek (veccehnâhü) yüklem, konuyla ilişkisine yeni bir anlam katmaktayız. Örneğin “zorunluluk” modalitesiyle kayıtlanan “bütün C’ler, zorunlu olarak B’dir” önermesi, “bütün C’ler, B’dir” önermesinden farklıdır.⁴ İbn Sînâ; konu, yüklem ve bağın yanında modalitesi de açıkça belirtilen önermelere dört unsurlu anlamında “rubâî” demektedir.⁵ Dörtlü anlamındaki

²Fârâbî, *el-İbâre, (el-Mantuk indel’l-Fârâbî içerisinde)*, Refik el-Acem, Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1985, I, 155. *Şerhü’l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi’l-İbâre*, neşr: Wilhelm Kutsch, S. J- Stanley Marraw, S. J, Dârü’l-Meşrik, Beyrut 1971, s. 163. Fârâbî burada, harâm, helal ve mübah gibi fikhî yargıları da, modal kavramlardan saymaktadır. F. W. Zimmermann, *Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, Oxford University Press, New York 1987, s. 158. Zimmermann’a ait söz konusu eser, Fârâbî’nin *Şerhü’l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi’l-İbâre* adlı eserinin notlarla zenginleştirilmiş İngilizce tercümesidir. Doğru anlamın tespiti için ona da müracaat edilmiştir.

³Fârâbî, *Şerhü’l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi’l-İbâre*. s. 163.

⁴İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, tahk: Süleyman Dünya, Müessesetü’n-Nü’mân, Beyrut 1992, I, 282-283.

⁵İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, neşr: Mâcîb Fahri, Dârü’l-Afâki’l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 55; *Mantikü’l-Meşrikiyyîn*, y. y, t. y, s. 70.

(rübâfî) modal önermeler, yalnızca modalitesi açıkça belirtilenler için geçerlidir. Her önermenin mutlaka bir modalitesi olduğundan buradan, bütün modal önermelerin dört unsurlu olacağı anlamı çıkartılmamalıdır.

Önermenin unsurları konusunda Fârâbî ile İbn Sînâ arasında özellikle “modalitesi mutlak olan önerme” söz konusu olduğunda fark vardır. İbn Sînâ’da bir önermenin modalitesinin mutlak olması - “ateş, sıcaktır” önermesinde olduğu gibi- onun, Aristo’nun, “assertorik” yani yalın önermesinde olduğu gibi her hangi bir kayıtla kayıtlanmaması dolayısıyla üç unsurlu olması anlamına gelirken Fârâbî’de, var ya da yok olması mümkün bir şeyin şu anda var olması anlamına gelmektedir. İlkinde mutlak, modalitesiz bir önerme iken diğerinde mutlak, tamamen ontolojik bir içeriğe sahiptir. Başka bir ifade ile İbn Sînâ’da mutlak modalitesi, bir önermenin, zorunluluk, imkan ya da imkansızlığın (imtinâ’) belirtilmemesi yani üç unsurlu olması iken Fârâbî’de içerik olarak onun, şu anda mümkün bir varlık olarak varolmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî açısından önermenin üç ya da daha fazla unsurlu olması, mutlak modalitesi açısından sorun doğurmaz. Mesela beyaz tenli biri için kullanılan “beyaz tenli olması mümkündür” önermesinin modalitesi İbn Sînâ’ya göre mümkün modalitesi iken Fârâbî’de bu, maddesi (içerik) açısından mutlaktır. Çünkü burada fiilen varolan beyaz tenli olma imkanından bahsedilmektedir. Şu halde İbn Sînâ’da mutlak olmanın kriteri, modalitesiz olmak iken Fârâbî’de, ontolojik olarak varolmaktadır.

Modalite, yüklemle konu arasındaki ilişkinin nitelenmesi olunca, modal kavramın önerme içerisindeki konumu, hüküm üzerine verilmiş başka bir hüküm gibidir. “Ateş, zorunlu olarak sıcaktır” önermesinde yüklem “sıcaktır”. Modalite ise sıcaklığı, “zorunludur” hükmüyle güçlendirmektedir.⁶

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki her önermenin mutlaka bir modalitesi vardır. Bunun anlamı, modal önermelerin, mantıkta bilinen genel “önerme” anlayışından farklı olmasıdır. Bu, bir önermenin niteliği ve niceliğini belirlemek gibi bir şeydir. Bu nedenle modal önermeler, yeni bir önerme tipi değildir. Bu sebepten, “modalitesi mutlak olan”ı da göz önüne alarak modal önermeleri, modalitesi dördüncü bir unsur olarak açıkça belirtilen ve belirtilmeyen şeklinde ikiye ayırabiliriz.

Modalite-Madde (İçerik) Farkı:

Gerek Fârâbî’nin gerekse İbn Sînâ’nın üzerinde en fazla durduğu hususlardan biri de bir önermenin modalitesi (cihet/modes) ile içeriğinin (madde/modality/material) uyumudur. Her önermenin bir modalitesi olduğuna göre modalitesi dördüncü bir unsur olarak açıkça belirtilmeyen “modalitesi mutlak olan” önermelerde modalite, önermenin içeriği-

⁶Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, VI.baskı, Ankara 1991, s. 76; “Klasik Mantıkta Modalite” (*Felsefe Yolunda Düşünceler*, içerisinde), s. 162; Necip Taylan, *Mantık, Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul 1996, s. 113.

ne göre şekillenmektedir. Örneğin beyaz tenliler göz önüne alınarak “onlar, beyaz tenlidir” önermesi, İbn Sînâ’ya göre açıkça modalitesi belirtilmediği için, Fârâbî’ye göre ise “mümkün bir gerçeklik” olarak varolduğu için mutlak modalite kapsamında düşünülmektedir. Oysa ki içeriği bakımından bu önerme, her ikisine göre de mümkündür.⁷ İbn Sînâ açısından “insan, canlıdır” önermesi ise modalitesi bakımından mutlak, canlılığın, insanın özüne ait bir gerçeklik olduğu için içeriği bakımından ise zorunludur.⁸

Bir önermenin modalitesinin, maddesinden ayrı olabileceği görüşünde olan Fârâbî’de madde (içerik), konu ile yüklem muhtevâ bakımından ilişkisine işaret etmektedir. Maddesi açısından önermeler; zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere üçe ayrılır. Esas olan, önermelerin içeriklerini tespit etmek değil aksine içerikle modalitesi arasında nasıl bir uyum bulunduğunu ortaya koymaktır. Bu, içeriği zorunlu olan önermenin modalitesinin de zorunlu olması gerektiği veya tam aksine modalitesi zorunlu olanın içeriğinin de zorunlu olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Aynı durum, mümkün ve mutlak modalitesi için de geçerlidir. İçeriğin zorunlu olmasından yüklem, konudan hiçbir şekilde ayrılmaması ve konunun, yüklemi içermesi kastedilmektedir. “Bütün üçler, tek sayıdır” önermesinde “üç” olmak, tek olmayı da içerdiği için içerik bakımından zorunludur. İçeriği mümkün olan modalite ise ontolojik anlamı dışında “şu anda varolmayan ama gelecekte var ya da yok olma özelliğine sahip şey” olarak özel bir anlamda kullanılmakta, “varolan”dan çok, Aristo’nun “olabilir”ine (possibility) benzer bir anlamda kullanılmaktadır. Örneğin “Zeyd, âlim olacaktır (se yekünü)” önermesi, Zeyd’in gelecekte “olması mümkün olan” durumuna işaret ettiği için içerik açısından mümkün bir önermedir. Gelecekte “olabilir” ya da “olamayabilir” şeklindeki yüklemli ifadelerin, esasında doğrulanıp yanlışlanma şartına uymadığı için önerme olup olmadıkları da tartışmalıdır. İçerik açısından mutlak olan önermeler ise şu anda varolan ama gelecekte yok olması da mümkün olan şeyleri konu edinen önermelerdir. “Bütün insanlar, adâletlidir” önermesi, içerik bakımından mümkündür. Önermenin modalitesi söz konusu olduğunda ise Fârâbî’ye göre içeriği ne olursa olsun, önermede kullanılan modalite belirleyicidir. Diğer bir ifade ile önermelerin modalitesi, içeriğine göre değil aksine dördüncü unsur olarak modal terimlerin kullanılmasına bağlıdır. Buna göre içeriği zorunlu olsun mümkün olsun zorunluluk teriminin kullanıldığı bütün önermelerin modalitesi, zorunlu; mümkün teriminin kullanıldığı önermelerin modalitesi ise mümkün olarak kabul edilir. Örneğin “Zeyd, zorunlu olarak yürüyendir” önermesi, içerik olarak mümkün, modalite olarak zorunlu; “bütün üçler, zorunlu olarak tektir” önermesi ise hem içerik hem de modalite olarak zorunludur. “Bütün üçlerin, tek olması mümkündür” önermesinin modalitesi mümkün, içeriği ise zorunlu; “Zeyd’in yürümesi mümkündür” önermesi ise hem modalite hem de içerik açısından mümkündür. Zorunlu ve mümkün modalitesi için ge-

⁷Fârâbî, *el-İbâre*, I, 158-159; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık*, tahk: G. C. Anawati- Mahmut Hudayri-Fuad el-Eh-vânî, y.y, t.y, II, 28.

⁸*eş-Şifâ, el-Mantık*, II, 28.

çerli olan bu durum, mutlak modalitesi için de geçerlidir.⁹

İbn Sînâ, modalitelerin kısımları konusunda Fârâbî'den ayrılırken –ki üzerinde durulacaktır- bir önermenin modalitesinin, maddesinden farklı olabileceği (olması gerektiği değil) hususunda onunla hemfikirdir. Önermenin maddesi demek, ontolojik anlamda konu ile yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu mu, mümkün mü yoksa mümteni' mi olduğunun araştırılmasıdır. Buna göre “insan canlıdır”ın maddesi zorunlu, “insan yazardır”ın maddesi mümkün, “insan taşır”ın maddesi ise mümteni'dir.¹⁰

Modalite ile maddenin birbirinden farklı şeyler olduğu üzerinde bu kadar durmamızın nedeni, maddenin, konunun insan zihninden bağımsız olarak ontolojik olarak varlığına, modalitenin ise konu hakkında zihnin yargısının niteliğine açıkça işaret etmesidir.¹¹ Şüphesiz zihnin hükmü ile ontolojik gerçekliğin örtüştüğü ifadeler, en doğru ve en kesin ifadelerdir. Ancak konu modalite olunca burada esas olan, zihnin yargılarıdır. Modal önermeleri, modalitesi açıkça belirtilen ve belirtilmeyen şeklinde tasnifimizin temelinde yatan da budur. Nitekim İslâm mantıkçıları modaliteyi (cihet), konuyla ilgili yüklemi yönlendirme, kayıtlama anlamına kullanmaktadırlar.

Modalitelerin, zihinle alakalı olduğunu gösteren diğer bir husus da Fârâbî'ye göre zorunluluk (zarûrî anlamında, vâcib anlamında değil),¹² varlık ve imkan terimlerinin apaçıklığı, İbn Sînâ'ya göre ise zorunluluk (zarûrî anlamında), varlık ve şey terimlerinin apaçıklığıdır. Şu halde modalitede esas olan, a priori olarak zihinde bulunan terimlerin, önermenin konusuyla yani varlıkla ilişkilendirilmesidir.¹³

Kaç Tür Modalite Bulunmaktadır:

Modalitenin (cihet), konu, yüklem ve bağdan oluşan bir önermede, yüklemle konuyla nasıl bir ilişkisi bulunduğunun açıklanması olduğu hususunda Fârâbî ile İbn Sînâ hem fikirdir. Bu geniş tanım açısından bakıldığından “gerekli, zorunlu, mümkün, imkansız, çok, iyi” gibi sayılamayacak kadar çok zarf, önermenin modalitesi olarak görülebilir. “İnsan, zorunlu olarak canlıdır”, “taş, oldukça serttir”, “Zeyd, iyi ahlaklıdır” önermelerinde altı çizili terimler, bu tanıma göre birer modalite olmaktadır.

Modalite ile ilgili bu genel tanım, bütün zarfların modalite olarak düşünülmesine imkan tanırsa da Fârâbî ve İbn Sînâ, modaliteleri sınırlamışlardır. Fârâbî'de modaliteler,

⁹Fârâbî, *el-İbâre*, I, 158-159. Fârâbî, bir başka yerde modalitenin, bilinen şekliyle, yüklemle konuyla nasıl ilişkisi bulunduğunu ortaya koyduğunu, oysaki içeriğin (madde), bir önermenin bilgi verici tarzda anlaşılması olduğunu belirtmektedir. Zimmermann, 1987, s. 158-159.

¹⁰İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 55; *el-İşârât*, I, 260-262; İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 125-127.

¹¹Modalitenin, zihinselliği konusunda benzer bir değerlendirme için bk. Köz, 2000, s. 125-126.

¹²Fârâbî ve İbn Sînâ'da “vâcib” yani “zorunlu varlık”, “zarûrî” yani “zorunlu olan”dan farklıdır. “Zorunluluk Modalitesi” kısmında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

¹³Fârâbî, *Felsefenin Temel Mes'eleleri*, s. 85; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I*, s. 29.

“temel modaliteler” (cihâtü'l-üvel) ve “temel olmayan modaliteler” (cihâtü'l-ahîra) biçiminde iki gruba ayrılmaktadır. “Temel olmayan modaliteler” sayısız olduğundan, modalite tartışmaları daha çok ilki üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fârâbî, bir eserinde temel modaliteleri zorunlu (zarûfî), mutlak ve mümkün olmak üzere üçle sınırlarken¹⁴ bir başka eserinde zorunlu ve mümkün olmak üzere sadece iki temel modaliteden bahsetmiştir. Ona göre diğerleri, sonuçta bu iki temel modaliteye irca' edilebilirler. Örneğin “olabilir, câizdir”, mümkün modalitesi; “mümteni' ve muhal” ise “zorunlu” modalitesi içerisinde düşünülebilir.¹⁵

Modalitelerin sayısı konusunda İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninki kadar açık değildir. O, *eş-Şifâ el-Mantık*'ta modaliteden bahsettiği bölüme “mutlak, zarûfî, mümkün ve mümteni hakkında” şeklinde bir başlık atmış olmasına rağmen “mümteni” (imkansız) modalitesi hakkında bilgi vermemiştir.¹⁶ Aynı şekilde *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*'de de mümteni' modalitesinden hiç bahsetmeden zorunlu, mümkün ve mutlak modalitesini ele almaktadır.¹⁷ Sözü edilen ilk eserde mümteni' modalitesini anlatacağını söyleyip hakkında bilgi vermemesine, ikinci eserinde ise “mümteni”yi modaliteler arasında bile saymamasına karşın *Kitâbü'n-Necât* ile *el-İşârât*'ta ise mümkün, zorunlu ve mümteni' olmak üzere üç temel modaliteden bahsetmektedir. Esasında o, sözü edilen son iki eserinde “mutlak” modalitesine yer yer temas etse de hiçbir zaman bunu, Fârâbî'nin aksine temel modaliteler arasında saymamıştır.¹⁸

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki mantıksal ve ontolojik içerikleri bir tarafa bırakılırsa Fârâbî ve İbn Sînâ, mümkün ve zorunlu modalitelerini kabul etmekte, ilki, mümteni' modalitesini, zorunlu modalitesi içerisinde ele alırken ikincisi, mutlak modalitesinden bahsedip hakkında uzun açıklamalar yapmakla birlikte onu, temel modalitelerden arasında saymamaktadır. Buna göre temel modaliteler Fârâbî'de, mümkün ve zorunlu olmak üzere iki tanedir. İbn Sînâ'da ise bunlar, mümkün, zorunlu ve mümteni' olmak üzere üç tanedir.¹⁹

Modalitelerin sayısı ile ilgili farklılıklar, anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî ile İbn Sînâ'nın farklı modalite tasavvuruna sahip oldukları fikrinden çok ontoloji ile epistemolojinin birbirine karıştırıldıkları fikrini akla getirmektedir. Şöyle ki, ontolojik olarak sadece “A zorunlu varlıktır/mümkün varlıktır” ifadesi kullanılabilirken, modalite olarak “A'nın varlığı zorunludur/mümkündür/imkansızdır...” gibi birçok ifade kullanabiliriz. Fârâbî'nin, *Kitâbü'l-İbâre*'sinde imkansızlık modalitesine yer vermemesi, konunun ontolojik perspektiften ele alınmasıyla ilgilidir. Aksi taktirde Aristo'nun ilgili eserine (*Peri Hermeni-*

¹⁴Fârâbî, *el-İbâre*, I, 157-158.

¹⁵Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*. s. 163.

¹⁶İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık II*, 28-37.

¹⁷İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*. s. 71.

¹⁸İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 55; *el-İşârât*, I, 261.

¹⁹Köz, 2000, s. 56.

as'a) şerh yazarken imkansızlık modalitesi üzerinde ayrıntılarıyla durmazdı. Şu halde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zorunlu ve mümkün olmak üzere iki tür varlık bulunduğu, bunlarla ilgili modalitelerin ise sayıca daha fazla olduğu hususunda görüş birliği bulunduğu söylenebilir.

Temel modalitelerin sayısı ile ilgili farklı yaklaşımları bir tarafa bırakarak sözü edilenlerden hangisinin, diğerlerinin ortaya çıkmasını sağlayacak nitelikte merkezi bir konumda olduğu üzerinde düşünmek de uygun olacaktır. Öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın her ikisine göre de zorunluluk modalitesinin, diğerlerine göre daha temel modalite olduğu (Fârâbî adına yapılan kimi iddiaların aksine)²⁰ tespitini yapalım. Bu, klasik mantığın ontolojik karakteriyle ilgili bir durum gibidir. Modal terimler her ne kadar zihinsel olsalar da modal kavramları farklılaştıran şey, onların varlığa delalet dereceleri olduğundan varlığa delaleti en açık ve en kesin olan zorunlu, en temel modalite olarak kabul edilir. Örneğin Fârâbî, zorunlunun üç anlamı arasında gerçek zorunluyu esas alır ve onun diğer iki anlamını, "mutlak" ya da Afrodias'lı İskender'in tabiriyle "vücûdiyye" diye isimlendirir. Modaliteleri, zorunlu, gerçek mümkün ve imkansız şeklinde üçe ayıran Fârâbî, her bir modalitenin değillenmesinin bir alt modaliteyi oluşturduğunu dile getirmektedir. Buna göre zorunlunun değillenmesi yani bir şey hakkında "o, zorunlu değildir" demek, gerçek mümkünü; gerçek mümkünün değillenmesi ise yani "onun varlığı düşünülemez" demek ise imkansızlık modalitesini meydana getirmektedir.²¹ Bu açıklamalardan, zorunlunun, diğerlerinin kendisine göre düşünüldüğü en temel modalite olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ açısından da zorunlu, bir şeyin varlığını pekiştirdiği için düşünülmesi gereken en temel modalitedir.²²

Modalitelerin kısımları hakkında genel nitelikteki bu bilgileri verdikten sonra karşılaştırmalı olarak bunların ayrıntılarına girmek yerinde olacaktır.

Mutlak Modalitesi:

Mutlak modalitesinin, bir önermede hiçbir modaliteyi kullanmamak, mümkün ve zorunlu modalitelerini açıkça zikretmemek şeklinde yaygın bir kanâat bulunduğunu dile getiren Fârâbî, bunun, Aristo yorumcusu İskender ve onun nakline göre Aristo'nun da görüşü olduğunu belirtmektedir. Buradan mümkün ve zorunlulukla kayıtlanmayan üç unsurlu bütün önermelerin –taş, yumuşaktır önermesinde olduğu gibi- mutlak olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Çünkü Fârâbî'de mutlak, mümkün ve zorunlu olmayandır. Mümkün ve zorunlu, modalite olarak mantıksal, gerçeklik olarak da ontolojik bir anlama gelmekte, mutlak ise mümkün ve zorunlu olmayan anlamıyla yine ontolojik bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla mutlak modalitesi, mümkün ve zorunlu olmayan ama ikisi arasında kalan bir modalitedir. Fârâbî mutlak modalitesini, mümkün ile zorunluluğun ara-

²⁰Köz, 2000, s. 61.

²¹Zimmermann, 1987, s. 182.

²²İbn Sînâ, *eş-Sifâ, el-İlâhiyyât I*, 36; Köz, 2000, s. 75.

sına yerleştirmekle onun, her ikisinin de belirli oranda özelliğini taşıdığını ifade etmektedir. Bilfiil varolmakla birlikte varlığı da yokluğu da mümkün olduğu için ayrıca gelecekte varolmaması da mümkün olduğu için mutlak, mümkününe benzerken, sadece varlığı göz önüne alındığında ise zorunluya benzemektedir. Her ne kadar Fârâbî, mutlakı, mümkün ve zorunluluk modalitesi bulunmayan önerme şeklinde mantıksal bir açıklamasını yapsa da esasında o bunu, ontolojik bir çerçeveye oturtmaktadır. Çünkü mutlak bir taraftan mümkün ve zorunlu modalitesinin zikredilmemesi şeklinde tanımlanırken diğer taraftan da bilfiil bir varlığa işaret ettiği için “vücûdiyye” olarak isimlendirilmekte, mantık ile ontoloji birleştirilerek mutlak ile “vücûdiyye”nin eşanlamı olduğu dile getirilmektedir.²³ Şu halde mutlak, mahiyeti itibariyle daha çok mümkününe benzemekte varlığı da yokluğu da mümkün olan bir şeyin şu anda varolmasına ama gelecekte yok olma imkanına işaret etmektedir. “Zeyd, oturandır” ve Amr, yürüyendir” önermeleri mutlaklardır. Çünkü her ikisi de fiilen varolan, mümkün varlıkları göstermektedir.²⁴

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki mutlak, öncelikle mümkünle ilişkili bir modalitedir. Kapsamı bakımından mutlak, mümkününden daha özel, zorunludan ise daha geneldir.²⁵ Fârâbî'nin, mutlakı, mümkününden ayrı olarak ele almasının muhtemelen nedeni, felsefi terim olarak mümkünün –ki İbn Sînâ buna “hakîkî imkan” diyecektir- varlığının da yokluğunun da zorunlu olmamasıdır. Fârâbî, varlığı ya da yokluğu şart koşulmayan hakîkî imkandan, bilfiil varolanı yani varlık şartına hâiz mümkünü ayırmak için “mutlak” terimini kullanmış olabilir. Fârâbî'nin görüşü bu olsun ya da olmasın bilfiil varolana mümkün denmemesi daha sonra İbn Sînâ tarafından eleştirilecektir.

Fârâbî'ye göre mutlak, ortak bir isimlendirme olarak şu üç anlama gelmektedir. Birincisi, geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlû) varlığı sürekli olan. İkincisi, konu varolduğu sürece konuda varolan (el-mevcûdü fi mevzûin). Gözdeki mavilik ve burundaki basıklık gibi. Üçüncüsü ise konuda varolmakla birlikte varlığı, konudan çok kendi-

²³Vücûdiyye terimine metnin bağlamını göz önüne alarak her ne kadar fiilen varolan anlamını vermiş olsak da esasında o, konu ile yüklemi birbirine bağlayan demektir. “Kelimetü'l-vücûdiyye” şeklinde ifade edilen bu terim, konuyu, yüklemden ayıran selbin karşıtı olup (kelimetü's-selbiyye) konunun, zorunlu olmayan varoluşuna işaret etmektedir. bk. Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, s. 165.

²⁴Fârâbî, *el-İbâre*, I, 158-159. Aristo'nun mutlak modalitesi hakkındaki görüşü İslâm mantıkçılarına göre yeknesaklık arz etmez. Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo'da mutlak modalitesi olduğu hususunda hem fikir iken içeriği konusunda hem fikir değillerdir. Metinde de belirtildiği gibi Fârâbî'ye göre Aristo, mutlak modalitesini zorunlu ile mümkün arasına yerleştirmekte ve onu sadece mümkün varlıklarla sınırlı tutmaktadır. Bunun aksine İbn Sînâ ise Aristo'da mutlak modalitesinin, varolandan ziyâde mümkün mahiyetlerle ilgili olduğunu ve mutlak'ın, varlıkla sınırlandırılmasına Aristo'nun açıkça karşı çıktığını belirtmektedir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık*, II, 30. Aristo'nun *I. Analitikler* adlı eserinin orijinal Arapça tercümelerine dayanan Joppe Lameer, Aristo'nun mutlak için *hyparctic* yani varolan (Arapça olarak vücûdî) ismini verdiğini, dolayısıyla mutlakı, varolanlarla sınırlandırdığını belirtmektedir ki bu açıklama, (İbn Sînâ'nın aksine) Fârâbî'nin Aristo yorumunu desteklemektedir. bk. *Al-Fârâbî And Aristotelian Syllogistics*, ss. 56-57.

²⁵Köz, 2000, s. 57.

siyle ilgili olan. Örneğin Zeyd'in oturması. Çünkü Zeyd oturduğu sürece oturma eylemi Zeyd'de bulunmaktadır. Zeyd varolduğu müddetçe onun varlığı da böyledir. Bunun ikinciden farkı, anlaşıldığı kadarıyla konuda olmakla birlikte kendi varlığının esas olmasıdır. Örneğin ikincide Zeyd'in gözü mavidir. Zeyd, mavi gözlü olduğu sürece mavilik ancak onun gözüyle varolabilen bir gerçekliktir. Halbuki burada mutlaklıkla nitelenen şey, her ne kadar yine bir konuda gerçekleşse de esas olan yüklem kendisidir. Zeyd, oturandır, önermesinde "oturmak" mutlaktr ve bu, Zeyd'in kendisiyle değil aksine oturmasıyla ilişkilidir. Yani Zeyd, oturduğu sürece, onun oturması mutlaklıkla nitelenmektedir.²⁶

Mutlak modalitesiyle ilgili verilen bu üç anlam, aynı zamanda zorunlu modalitesi için de kullanılmaktadır. Her iki terimin bu geniş anlamları, teknik kullanımlarında dalmaktadır. Fârâbî, bunlardan gerçek mutlak olarak (el-mutlakü'l-hakîkiyyü) ikinci ve üçüncü kullanımı kabul ederken birincinin de gerçek zorunluluk (el-ıztârîyyü'l-hakîkiyyü) olduğunu söylemektedir.²⁷

İbn Sînâ ise mutlak modalitesi konusunda üç temel yaklaşımdan bahsetmektedir. Birinci yaklaşıma göre bir önermenin mutlak olması, hiçbir modalitenin zikredilmemesi ve içeriğin (madde) gerektirdiği modaliteye de itibar edilmemesidir. "Bütün insanlar, canlıdır" önermesinde, her insan gerçekte canlı olduğundan içerik olarak zorunlu olsa da, modalite belirtilmediği için mutlak sayılmalıdır. Burada, yüklem konuyla ilişkisi belirtilmekle birlikte zorunluda olduğu gibi bunun sürekli mi yoksa belirli bir zamanla mı kayıtlı olduğu açık olmadığından bu görüşe göre mutlak, zorunlu modalitesinden daha geneldir. İkinci yaklaşımda ilkinin aksine yüklem konuyla sürekli olmayan ilişkisi ya da konunun bütün fertlerini kapsamayan bir ilişkisi kastedilir. İlişki burada sürekli olmadığı gibi konu var olduğu sürece yüklem de varlığını gerektirmez. Üçüncü yaklaşımda ise yüklem, konu varolduğu sürece onunla ilişkilendirilir ve "bütün beyazlar.. " şeklinde başlayan önermeler, her hangi bir zamanda bilfiil varolan beyazlar şeklinde anlaşılır. Mutlak, tümel olumlu bir önerme ise - "bütün insanlar canlıdır" önermesi gibi- bu üç yaklaşıma göre şu şekillerde açıklanır. Birinci yaklaşıma göre "canlıdır" yüklemi, bütün insanların canlı olmak zorunda olup olmadığı açısından incelenmez aksine canlılığın insanlarda varolduğu ile yetinir. İkinci yaklaşımda ise zorunluluk ya da sürekli olup olmadığına bakılmaksızın, insan olmakla nitelenen bireylerin canlı olduğu hükmü verilir. Üçüncü yaklaşımda ise insan, birey olarak bilfiil varolduktan sonra onun canlı olduğuna hükmedilir. İbn Sînâ'ya göre bu yaklaşımlardan en zayıf olanı üçüncüsüdür. Çünkü kapsayıcılığı, belirli bir zamanda bilfiil varolanlarla ilgili olan bir önermenin, tümelliğinden bahsetmek imkansızdır.²⁸

²⁶Fârâbî, *el-İbâre*, I, 162-163.

²⁷A.g.e, I, 162-163.

²⁸İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık*, II, 28-29.

Fârâbî'nin benimsediği görüş, bu yaklaşımlardan üçüncüsü yani mutlak modalitesinin, bilfiil varolanlar için kullanılmasıdır. İbn Sînâ, bir önermenin modalitesinden bahsederken varolup varolmadıkları dikkate alınmadığı gibi zorunluluk ya da mümkünlükle nitelendirilmeyen ama gelecekte her hangi bir zamanda varolacakları düşünülen bir takım "konu"ların (yüklemin konusu anlamında) bulunduğunu ileri sürerek, mutlak modalitesinin sadece varolanlarla sınırlandırılmasını eleştirmektedir. Ona göre zorunluluk ya da mümkünlükle nitelendirilmeyen mahiyetin kendisi, mutlak modalitesinde belirleyicidir. Örneğin "tek bir eksen üzerinde hareket eden iki daire, kutuplarının zıddına sürekli hareket eder"²⁹ ifadesi, mutlak bir önermedir. Bu önerme İbn Sînâ'ya göre ne mümkündür ne de zorunludur. Zorunlu değildir, çünkü hareket halinde zıt kutupların karşılaşması süreklilik arzetmez. Mümkün değildir, çünkü her iki daire de hareket ettiğinde kutupların karşılaşp karşılaşmama gibi bir seçenekleri yoktur. İşin doğrusu, bu önerme fiilen varolan bir durumu dile getirmemektedir.³⁰ İbn Sînâ açısından bu önermede zorunlu bir durum yanında fiilen varolan bir şeyden de bahsedilmemekte, tam aksine gelecekte gerçekleşme imkanı bulunan bir mahiyet söz konusu edilmektedir.

Buraya kadar anlatılanları toparlayacak olursak Fârâbî ile İbn Sînâ'nın, içerikleri farklı aynı terminolojileri kullandıkları görülmektedir. İleride de ele alınacaktır ama şu kadarını söyleyelim Fârâbî'nin mutlakı, İbn Sînâ'nın mümkün; mümkünü ise mutlak modalitesine karşılık gelmektedir. Bunu şöyle formüle edebiliriz. Zorunlu olmayan bir şey a-fiilen var ise Fârâbî'de bu mutlak, İbn Sînâ'da mümkün, b-fiilen yok ise bu, Fârâbî'de mümkün, İbn Sînâ'da ise mutlak modalitesiyle karşılanmaktadır. Kısacası birine göre mümkün olan diğerine göre mutlak, mutlak olan ise diğerine göre mümkündür.

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'da "mutlak" modalitesi, fiilen varolduğu için "vücûdiyye" şeklinde isimlendiren Fârâbî'nin aksine, konuyla ilgili yüklem nasıllığını ortaya koyan ve varolanla ilgili bir durum olmayıp (vücûdiyye) daha çok önermenin, sözü edilen üç maddesinin açıkça belirtilmemesidir. Diğer bir ifade ile şayet önermedeki bir hüküm, zorunluluk, devamlılık, belirli bir vakitle sınırlı olup olmamak ya da mümkünlüğü söz konusu edilmeden belirtilirse bu, mutlak bir önermedir.³¹ Gerçi İbn Sînâ da Fârâbî gibi "mutlak" için "vücûdiyye" teriminin kullanılabileceğini belirtmektedir ancak o, mutlakın böyle bir anlamı içermesi için içerik olarak bir çeşit zorunluluğu taşıması gerektiğini de ilave etmektedir.³² Buna göre mutlak, zorunlunun dışında mümkün olmak

²⁹Bu önermenin açıklaması şöyledir. İki daire düşünelim. Birinin güney ve kuzey kutbu, 1 ve 2 sembolleriyile diğer dairenin ise 3 ve 4 sembolleriyle belirtilsin. İki daire tek bir eksen üzerinde aynı anda her hangi bir yöne örneğin sağa hareket ettirildiğinde birinci dairenin kuzey kutbu yani (1), ikinci dairenin güney kutbuyla (3) karşılaşır. Hareket devam ettiği müddetçe hiçbir zaman iki dairenin de güney ya da kuzey kutupları karşı karşıya gelmez.

³⁰İbn Sînâ, *es-Sifâ, el-Mantık*, II, 29-30.

³¹İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 263-364.

³²A.g.e, I, 271.

ya da mümteni' olmak gibi bir içeriğe sahip ise bu, mutlak kategorisinde ele alınmamaktadır. Nitekim o, zorunluluğu bazı kısımlara ayırmakta ve salt zorunluluğun dışında kalanları, her hangi bir şart belirtilmediği takdirde mutlak modalitesi kapsamında ele alınması gerektiğini söylemektedir.³³ Görünen o ki genel anlamda mutlak modalitesi İbn Sînâ'da, Fârâbî'nin "vücûdiyye" diye isimlendirdiği fiilen varolanlar dâhil, zorunluluk modalitesi bulunmayan bütün önermeleri kapsarken özel anlamda, -ki İbn Sînâ'da asıl olan budur denebilir- zorunluluk ve mümkünlük modalitesi bulunmayan önermeleri kapsamaktadır. Fiilen varolanlar için Fârâbî'nin neden mutlak terimini kullandığı biraz sonra açıklanacaktır.

Mümkün Modalitesi:

Fârâbî ile İbn Sînâ mantığında, mümkün modalitesi ile ilgili görüş farklılıkları, mutlak modalitesine nazaran daha geniş bir yer kaplar. Fârâbî mantığında mutlakın, temel modaliteler arasında yer alırken İbn Sînâ'da yer almadığı, oysa ki mümkünün, her ikisinde de temel bir modalite olarak kabul edildiği düşünüldüğünde farklılıkların boyutu ortaya çıkacaktır. Fârâbî, mutlak modalitesi için kullandığı daha önce geçen üç anlamı, mümkün ile zorunluluğun da ilk anlamları arasında sayar ve modaliteleri, bu üç anlamın dışındakilerle birbirinden ayırır. Kısaca hatırlayacak olursak bütün modalitelerde ortak olan üç anlam şunlardır. Birincisi, geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlû) varlığı sürekli olan. İkincisi, konu varolduğu sürece konuda varolan (el-mevcûdû fî mevzûin). Üçüncüsü ise konuda varolmakla birlikte varlığı, konudan çok kendisiyle ilgili olan.³⁴ Örnekleri ve açıklamaları geçtiği için burada tekrar etmeyeceğiz.

Fârâbî'ye göre sadece mümkün modalitesi için geçerli olan dördüncü bir anlam daha vardır ki o da şudur. Şu anda fiilen varolmayan ama gelecekte her hangi bir zamanda var ya da yok olabilen şeydir. Mümkünün gerçek anlamı budur.³⁵

Hemen farkedileceği gibi mümkün modalitesinin bu anlamı, İbn Sînâ'nın kendisine "imkânü'l-âmm" diyeceği, mümkünün dildeki yani sözlük anlamıyla ilgilidir. Günlük dilde şu anda olmayan ama gelecekte meydana gelmesi imkansız görülmeyen şeyler için "şöyle şöyle olması mümkündür" ifadesini kullanırız. Bu anlamıyla mümkün olmak, imkansız olmamaktır. Bu terimin Fârâbî ontolojisindeki içeriği ise mantıktaki gibi gelecekte olması imkansız olmayan anlamına değil tam aksine bir varlığa işaret etmektedir. Varlıklar; zorunlu ve mümkün kısımlarına ayrılır, derken buradaki mümkün, zorunluda olduğu gibi bizzat varolanın kendisidir ve Zorunlu varlıktan, sebepli olmasıyla ayrılmaktadır. Buna göre mümkün, yok sayıldığında mantikî imkansızlığa yol açmayan şeydir. Zorunlu ise yok sayıldığında mantikî imkansızlığa yol açan şeydir (muhâl).³⁶ Görüldü-

³³İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 58-59.

³⁴Fârâbî, *el-İbâre*, I, 162-163.

³⁵A.g.e, I, 163.

³⁶Fârâbî, *Felsefenin Temel Mes'eleleri*, ss. 87-89; *et-Ta'likât*, s. 41.

ğü üzere Fârâbî'de mümkün terimi, ontoloji ve mantıkta ortak bir içeriğe sahip değildir. Onun ontolojisinde mümkün, fiilen varolan zorunlu olmayan varlıktır. Mantığında ise şu anda varolmama ile birlikte gelecekte varlığı imkansız olmayan varlıktır.

Mümkün modalitesinin, İbn Sînâ mantığında ve ontolojisinde ayrı bir önemi bulunmaktadır. Mümkün teriminin anlamları Fârâbî'de kısmen sınırlı iken İbn Sînâ'da, daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.³⁷ Birbirinden farklı hatta birbirine zıt anlamları bulunan mümkün teriminin, hangi anlamda kullanıldığı belirtilmeden yapılan bilimsel çalışmaların, zaman zaman kavram kargaşasına neden olduğunu, öyle ki birinin örneğin "a" anlamında kullandığı mümkün terimini, diğerinin "b" anlamıyla algıladığını, bunun da gereksiz tartışmalara neden olduğunu dile getiren İbn Sînâ,³⁸ mümkün teriminin dört temel anlamından bahsetmektedir. Bunlar:

1-"İmkânü'l-âmm". Bu, mümkün teriminin, sözlük anlamı diğer bir deyişle yaygın kullanımı demektir. Buna göre mümkün, yokluğu zorunlu olmayan şey diğer bir deyişle varlığı imkansız (mümteni') olmayan şeydir. Mümkün, sözlük anlamıyla düşünüldüğünde "mümkün değildir" ifadesi, "varlığı imkansızdır" (mümteni'), "mümkündür" ifadesi ise "varlığı imkansız değildir" (leyse bi mümteni') anlamlarına gelmektedir. Kendinde Zorunlu Varlık'ın (Vâcibü'l-vücûd li zâtihi), varlığını düşünmek imkansız (mümteni') olmadığından bu, mümkün kategorisinde yer almaktadır.

2-"İmkânü'l-hâs". Bu ise mümkün teriminin daha çok teknik ve felsefî anlamdaki özel kullanımı demektir. İmkânü'l-hâs, hem yokluğu hem de varlığı zorunlu olmayan diğer bir deyişle varlığı da yokluğu da mümkün olandır. Bu, varlığı da yokluğu da mümteni' olmayan anlamına gelir ve birinci anlamdaki mümkünün hem varlığı hem de yokluğu burada tasdik edilebilir. İmkânü'l-hâs açısından "mümkün değildir" demek, "zorunlu olmayan"ın dışında olan demektir. Burada "zorunlu olmayan" diye nitelenen, mümkünün kendisidir. Zorunlu olmayan, mümkünün kendisi ise bu taktirde mümkünün dışında, varlığı ya da yokluğu zorunlu olan iki kategoriye daha gereksinim duyulmaktadır. Varlığı zorunlu olana vâcip, yokluğu zorunlu olana ise mümteni' denir. Buna göre fiilen varolan bir şey için "mümkün değildir" ifadesi, o vâciptir yani zorunludur şeklinde anlaşılmalıdır.³⁹ Mümkün, sözlük anlamıyla, Kendinde Zorunlu Varlık'ı da kapsar-ken teknik ve felsefî kullanımında, bunu dışarıda bırakır. Çünkü mümkünün, felsefî anla-

³⁷İbn Sînâ'ya göre sadece mümkünün değil bütün modal kavramların gerçek tanımlarını yapabilmek, başlı başına bir sorundur. Bu nedenle o, sözü edilen bu kavramlarla ilgili antik düşünceden tevarüs eden tanımların, birer totoloji olduğuna işaret etmektedir. bk. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I*, s. 35.

³⁸İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56. İbn Sînâ'da kavram kargaşasının, modal kavramların gerçek tanımlarını yapabilmeyen zorluğundan kaynaklandığı söylenebilir. bk. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât I*, s. 35.

³⁹İmkânü'l-âmm, bir şeyin sadece yokluğunun zorunlu olmaması, imkânü'l-hâs ise hem varlığının hem de yokluğunun zorunlu olmaması şeklinde anlaşılabilir. bk. Teo Grunberg-M. Naci Bolay, "İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, ss. 347-348.

mıyla “mümkün değildir” ifadesi, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan anlamına gelir. Dolayısıyla Kendinde Zorunlu Varlık’a “mümkündür” demek doğru olmaz.

3-Mümkünün bir başka anlamı daha vardır ki –insanın yazarlığı gibi- belirli bir zamanda ya da belirli bir durumda zorunlu olarak varolmayandır. Bu, Fârâbî’nin fiilen varolan mümkün varlık anlamında “mutlak”ına karşılık gelmektedir.

4-Bir şeyin şimdiki varlığına değil de gelecekteki varoluşuna nispetle de yani gelecekte varlığı da yokluğu da zorunlu değilse bunun için de “mümkündür” denebilir. Bu ise Fârâbî’nin, mantıkta asıl mümkün dediği şeydir.

İbn Sînâ düşüncesinde mümkün teriminin birbirinden farklı bu dört anlamı, hangi anlamda kullanıldığında nasıl bir içeriğe sahip olduğunun ortaya konması dolayısıyla kavram bulanıklığına son verilmesi yanında değişik varlık tasniflerinin şekillenmesinde de oldukça belirleyicidir. Çünkü her bir anlama göre varlıkların tasnifi farklılık arz etmektedir. Dördüncüsü istisnâ edilirse her bir anlama göre varlık tasnifi ve bu tasniflerde Kendinde Zorunlu Varlık’ın (Vâcibü’l-Vücûd li zâtihi) yeri şu şekilde ortaya çıkar.

a-Mümkün, imkânü’l-âmm (felsefî anlamıyla) olarak düşünüldüğünde varlıklar: I-Mümkün, II-Mümteni’ olmak üzere ikiye ayrılır. Bu tasnif de “mümkün”, “varlığı imkansız olmayan” (leyse bi mümteni’) anlamına geldiğinden, hem mümkün varlığı hem de Kendin de Zorunlu Varlık’ı içerir. Tanrı’nın varlığı, İmkânü’l-âmm açısından imkansız (mümteni’) olmadığından, O da mümkün bir varlıktır.

b-Mümkün terimi imkânü’l-hâs olarak kullanıldığında varlıklar a-mümkün, b-vâcib, c-mümteni’ kısımlarına ayrılır. Burada da mümkün terimi belirleyicidir. İmkânü’l-hâs anlamında mümkünün anlamı, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şeydir. Bu haliyle o, mümkündür ki varlığı da yokluğu da şart koşulmayan mümküne İbn Sînâ, “hakîkî imkan” yani “gerçek mümkün” demektedir. Mümkünün “varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan” tanımına göre şayet bir şeyin varlığı zorunlu ise ona vâcib, yokluğu zorunlu ise ona da mümteni’ denmektedir.

c- Mümkünün, belirli bir zamanda ya da belirli bir durumda zorunlu olarak varolmayan anlamına göre ise -insanın yazarlığı gibi- varlıklar: I-Vacip, II-Mümteni’, III-Bir şekilde varlığı zorunlu olan ve IV-Varlığı hiç zorunlu olmayan şeklinde dörde ayrılır.⁴⁰

Özetle:

⁴⁰İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 272-276; *en-Necât*, s. 56-58. İbn Sînâ, *Mantukü’l-Meşrikiyyîn*’de ise vâcibi de kapsayıp kapsamadığına göre mümkünün üç anlamından bahsetmektedir. Birincisi, yargının mümteni’ olmadığı şeydir. Bu anlamıyla mümkünün, zorunlu (zarûrî) ve vâcib olmasıyla zorunlu ya da vâcib olmaması farketmez. Burada mümkün, mümteni’ye göre şekillenmekte bir anlamıyla vâcib, diğer anlamıyla ise mümküne karşılık gelmektedir. Dolayısıyla mümkünden; zorunlu, mutlak ve özel içeriği ile mümkün kastedilmektedir. Buna göre “mümkün değildir”in anlamı, “mümteni’dür” şeklindedir. (İmkânü’l-âmm budur). İkincisi, hükmün zorunlu olmamasıdır. Bu, diğer mümkünden daha özel bir anlama sahiptir (imkânü’l-hâs). Mutlak, bu kısma girerken zorunlu vâcib (el-vacibü’z-zarûriyyü), bu kısma girmemektedir. Üçüncüsü ise hiç bir şekilde hiçbir şartta zorunluluğun bulunmamasıdır. bk. *M. Meşrikiyyîn*, ss. 72-73.

1-İmkânü'l-âmm açısından varlıklar:

- a-Mümkün b-Mümteni' kısımlarına ayrılır.
- “Mümkün değildir”in anlamı, “mümteni'dir”.
- Kendinde Zorunlu Varlık, mümkün varlıktır.

2-İmkânü'l-hâs açısından varlıklar:

- a-Mümkün, b-Vâcip, c-Mümteni' kısımlarına ayrılır.
- “Mümkün değildir”in anlamı, “zorunlu olmayan”ın dışında olandır.
- Kendinde Zorunlu Varlık, Vâcip kategorisinde yer alır.

3-Mümkün, fiilen varolan mümkün bir varlık için kullanıldığında varlıklar:

- a-Mümkün, b-Vâcip, c-Bir şekilde varlığı zorunlu olan (Vâcibü'l-vücûd li ğayrihi),
- d-Varlığı hiçbir şekilde zorunlu olmayan kısımlarına ayrılır.

İbn Sînâ'nın mümkün modalitesini ontolojik ve mantıksal olarak bu kadar irdelenmesinin altında yatan gerçek neden, anlaşıldığı kadarıyla Kendinde Zorunlu Varlık'ın, varlık alanındaki yerini açıkça belirlemektir. Zorunlu Varlık'ı metafizik sisteminin merkezine yerleştirdiğini düşündüğümüzde, onun bu denli ince ayırmalar yapmasının nedeni daha iyi anlaşılır. Mümkün teriminin esas alındığı bir yapıda Zorunlu Varlık'a yer verilip verilmediği, şayet verilmiş ise ne oranda verildiğinin biraz daha açıklanmasında yarar vardır.

İbn Sînâ'ya göre mümkünü, imkânü'l-hâs anlamında yani varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan anlamında kullanıp da varlığı, imkânü'l-âmmda olduğu gibi yalnızca mümkün ve mümteni' kısımlarına ayırarak, vâcib'i dışta bırakmak ve Kendinde Zorunlu Varlığı, “özel bir mümkün” (mümkünü'l-hâs) olarak düşünmek kesinlikle doğru değildir. Çünkü imkânü'l-âmm anlamıyla mümkün, varlığını düşünmek imkansız olmayan, anlamına geldiğinden Kendinde Zorunlu Varlık, mümkün bir varlık olarak düşünülebilir. Ne var ki imkânü'l-âmmda, mümkünün olumsuz sorunu doğurmaktadır. Çünkü mümkün, “mümteni' olmayan” anlamına geliyorsa “mümkün değildir” de “mümteni' olan” anlamını içermektedir. Halbuki vâcip, varlığı mümteni' olmamakla mümkün kategorisinde düşünülse de mümkün ve mümteni' şeklindeki varlık tasnifinde vâcibin özel bir yeri bulunmamakta, aksine o, varlığı mümteni' olmayan diğer varlıklar kategorisinde yer almaktadır. Oysa ki imkânü'l-hâs, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan demek olduğundan vâcip, mümkünün dışında ayrı bir varlık kategorisi olarak düşünülmediğinden, Kendinde Zorunlu Varlığı hiçbir şekilde ifade etmez. Çünkü imkânü'l-hâsı, varolması kadar varolmaması da mümkün olan şey olarak tanımlarsak bu durumda, Kendinde Zorunlu Varlık'ın bu tanıma göre yokluğu düşünülebilir ki bu saçmadır. Şayet vâcip, “mümkün olmayan” (leyse bi mümkünin) şeklinde tanımlanırsa bu durumda mümkünün dışında mümteni' kalmakta, dolayısıyla vâcibin mümkün olmaması yani varlığının mümteni' olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre sorunun çözümü imkânü'l-âmm ile imkânü'l-hâs arasındaki anlam farkını gidermek ve mümkün deyince varlığı da yokluğu da zorun-

lu olmayan noktasında birleşmektir.⁴¹ Görüldüğü üzere İbn Sînâ mümkünü, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şekilde tanımlayarak Kendinde Zorunlu Varlığa, varlık tasnifinde ayrı bir yer vermektedir.

Mümkünün anlamları ve Zorunlu Varlık'ın varlık tasnifindeki özel yerini belirttikten sonra mantıksal ve ontolojik olarak mümkün teriminin analizini derinleştirebiliriz. Konumuzla da ilişkisini göz önüne alarak İbn Sînâ'ya göre iki tür mümkün bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, "gerçek mümkün" (el-*imkânü'l-hakikiyyü*) ve ontolojik olarak mümkün. Varlığı ya da yokluğu zorunlu olmayan veya varlık ya da yokluk şartı koşulmayan *imkânü'l-hâssa*, "gerçek mümkün" denmektedir. Gerçek mümkün, ontolojik olarak var mıdır? Hayır. Çünkü varlığı olan şey, gerçek mümkün değildir. Peki gerçek mümkünün yokluğundan bahsedilebilir mi? Yine hayır. Çünkü yoklukla nitelenen şey, gerçek mümkün olamaz. Şu halde gerçek mümkünün ontolojik bir gerçekliği yoktur. Söyle ki bir şey var ise ya da varlığı şart koşuluyorsa o zorunludur; onun yokluğu şart koşuluyorsa, imkansızdır. Ontolojik açıdan var ya da yok olmakla, mümkün olmak birbirinden farklı şeylerdir. Mümkün olmanın özünde var ya da yok olmak bulunmamakta, aksine bunlar ona sonradan katılmaktadır. Dolayısıyla imkan denilen şey, varlık ya da yokluk şartı konulmadan bir şeyin özüne ait bir durumdur. Bu sebepten, şartsız olarak nitelenen, "gerçek mümkün", bir şeyin yokluk haliyle ilgili olmakla birlikte onda, yokluk şartı bulunmamaktadır.⁴²

Bu nokta, mümkün modalitesinin anlamı konusunda Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki ayrımı oluşturmaktadır. İfade edildiği gibi Fârâbî'de mümkün modalitesi, fiilen varolmayan ama gelecekte varolabilen şeyler için kullanılmakta, fiilen varolana ise "mutlak" ismi verilmektedir. İbn Sînâ'nın "gerçek mümkün" dediği şeye baktığımızda iki husus dikkat çekmektedir. İlki, gerçek mümkünün, fiilen varolması şart koşulamaz. Diğeri ise onun, fiilen yok olması gerektiği de şart koşulamaz. Bir şeyin fiilen var ya da yok olması gerektiğini şart koşturmak, o şeyin fiilen var ya da yok olmasından farklıdır. Fârâbî, mümkün modalitesini şu anda fiilen yok olanlar için (yokluk şartıyla) kullanırken tam aksine İbn Sînâ, fiilen varolanlar için (varlık şartıyla) kullanmaktadır.⁴³ Şöyle ki, bir şeyin mümkün olması için onun, şimdi var ya da yok olması şart olmadığından mümkün, şu anda varolmayan şekilde tanımlanamaz. Eğer mümkünün gelecekte varolacağı düşünülüyorsa bu onun mümkünlüğü açısından sorun doğurmaz. Çünkü şayet mümkünün şu anda varolmasını engelleyen sebep, onun varlığını gerekli kılan ise bu taktirde aynı sebebin mümkünün yokluğu anında da göz önüne alınması gerekir. O şimdi yok ise demek ki şu anda yokluk açısından zorunlu yani mümteni' olmaktadır. Çünkü yokluğu zorunlu olan (*vâcibü'l-adem*), mümtenidir.⁴⁴ Buna göre mümkünü, sadece gelecekte varolacak şeyler için

⁴¹İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 56-57; Köz, 2000, ss. 77-83.

⁴²İbn Sînâ, a.g.e., ss. 274-275.

⁴³Krş. Fârâbî, *el-İbâre*, s. 157; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 274.

⁴⁴İbn Sînâ, *en-Necât*, ss. 56-58.

kullanmak doğru değildir. Çünkü bu durumda mümkünün, varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şeklindeki iki temel şartından birisi yani yokluk şartının da aranmaması ihlal edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla “şimdi varolmayan” olarak tanımlanan mümkün, sözü edilen iki temel şartı taşımamaktadır.⁴⁵ Bu nedenle İbn Sînâ, Fârâbî’de olduğu gibi mümkünü, varolan olarak “mutlak”, gelecekte varolacak olarak da “mümkün” kısımlarına ayırmak yerine her ikisini de mümkün modalitesi altında toplamaktadır.

Biraz önce Fârâbî’nin, mümkün için şu anda yokluk şartı, İbn Sînâ’nın ise varlık şartı koştuğunu belirtmiştik. İbn Sînâ, bunu şu şekilde temellendirmektedir. Mümkünlükle nitelenen şey a-ya bilfiil varolandır b-veya bilfiil varolmayandır. Şayet mümkün bilfiil yoksa o, mümteni’ demektir. Mümteni’ olana mümkün denmeyeceği için mümkünün varlıkla ilgili olduğu açıktır. İbn Sînâ, mümkünün bilfiil varolan olduğunu belirttikten sonra o şeyin zorunlu olup olmadığına bakılmasının gerektiğini söyler. Ona göre, bir mümkünün varlığı zorunlu değilse, varlığı ile yokluğu birbirinden ayırdedilemeyeceğinden onun varlığının zorunlu olması icâbeder.⁴⁶ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki varlık ya da yokluk şartı aranmayan “gerçek mümkün”le, varlığı şart koşulan mümkün birbirinden farklı şeylerdir. Onun sisteminde, mümkün demek varolan demektir. Ancak mümkünün, bir taraftan varolanla izah edilmesi diğer taraftan da gerçek mümkünde varlık ya da yokluk şartının aranmaması önemli bir çelişki gibi görünebilir. İbn Sînâ, “varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan” şeklinde tanımlanan gerçek mümkünü merkeze almakta, varlığı zorunlu olana vâcip, yokluğu zorunlu olana ise mümteni’ diyerek mümkünü, mümteniden ayırmak için onda varlık şartı aramaktadır. Onun açısından –Fârâbî’de olduğu gibi– yokluk şartı nasıl ki bir şeyin mümkün olmasına engel değil ise varlık şartı da engel değildir. Dolayısıyla bir şeye mümkün demek için mutlaka varolmalıdır. Aksi takdirde o, mümteni’ sınıfına girer.⁴⁷

Şu halde modalite olarak kullanılan mümkün, “gerçek mümkün”den varolmasıyla ayrılmaktadır. İbn Sînâ, bu anlamda bütün mümkünleri, “vâcibü’l-vücûd liğayrihi” olarak isimlendirir.⁴⁸ Buna göre mümkün olmak, gerçekte bir çeşit zorunlu olmaktır. Çünkü “zorunlu olmayan şey asla meydana gelemez”.⁴⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Fârâbî’de olduğu gibi fiilen varolan mümkünle gelecekte

⁴⁵İbn Sînâ tarafından eleştirilen Fârâbî’ye ait “şu anda fiilen varolmayan...” şeklinde “fiilen varolmama” ile kayıtlanan mümkün görüşünün, “şimdi varolması mümkün olanın, şimdiki halde varolmaması da mümkündür” gerekçesiyle doğru kabul edilmesi uygun bir çözüm gibi gözükmektedir. bk. Kız, 2000, s. 61. Fiilen varolana mutlak denmesi İbn Sînâ’nın dikkat çektiği sorunu ortadan kaldırmaz. Şayet mümkünün, varlığa da yokluğa da tealluk ettiği için mutlakdan daha genel olduğu söyleniyorsa –Fârâbî’nin yaklaşımını kabul edenler bunu açıkça belirtmektedir– varlığa da yokluğa da tealluk eden bir şeyin yokluk şartını ileri sürmenin bir çelişki olduğu ortadadır. Gerekli açıklamalar, bu kısmın sonunda yapılmıştır.

⁴⁶İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 262-263.

⁴⁷İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 274-275; *el-İşârât*, I, 272-276.

⁴⁸İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 263.

⁴⁹A.g.e., s. 262.

varolabilecek mümkünü birbirinden ayırmamakta, her iki kısım için de mümkün modalitesini kullanmaktadır. Görünen o ki İbn Sînâ'da varlıklar, zorunlu ve mümteni' olmak üzere iki temel kısma ayrılmakta, varlığı ister kendinden isterse başka bir şeyden kaynaklansın bütün varolanlar zorunlu, mümkün ma'dumla imkansız olan ise ontolojik olarak mümteni' kategorisinde yer almaktadır. Zorunlu, kendinde zorunlu ise doğrudan zorunlu (vâcibü'l-vücûd li zâtihî), sebepli ise dolaylı zorunlu (vâcibü'l-vücûd li ğayrihî) olmaktadır. Fakat her hâlükarda varolmak, zorunlu olmaktır. Aynı durum, mümteni' için de geçerlidir. Mümteni' olmak, bir şeyin varlığının imkansızlığı yanında fiilen varolmayan da içermektedir. İbn Sînâ'yı mümkün modalitesinde Fârâbî'den ayıran nokta da burasıdır. Fârâbî'nin fiilen varolmayan ama gelecekte varolabilecek anlamına kullandığı mümkün, İbn Sînâ'da mümteni' terimi ile karşılanmaktadır. Ona göre şu anda varolmayan ma'duma yani mümteniye mümkün demek her hangi bir sorun doğurmuyorsa varolan şeye de mümkün demek sorun doğurmamalıdır.⁵⁰ İbn Sînâ, her ne kadar mümkün modalitesinin yerini belirlerken yok olan şeye dendiği gibi varolana da mümkün denebilir şeklinde bir yaklaşım sergilese de esasında o, yok olana hiçbir zaman mümkün modalitesini kullanmaz. Çünkü yok olan, daha önce de belirtildiği gibi mümtenidir. Dolayısıyla mümkün, varolan demektir. Tabi İbn Sînâ'nın, "hakîkî imkan"la mümkünü birbirinden ayırdığı da burada hatırlanmalıdır. Çünkü hakîkî imkan var ya da yok olabilen iken mümkün varolandır. Şu halde mümkünde iki özellik birden bulunmaktadır. Kendi başına düşünüldüğünde o, mümkün, nedeniyle birlikte düşünüldüğünde ise vâcibü'l-vücûd li ğayrihidir.⁵¹

Toparlayacak olursak İbn Sînâ, mümkün modalitesini, ontolojik, mantikî olarak ayrıca zamanla da ilişkilendirerek şu şekillerde açıklamaktadır.

-Ontolojik açıklaması. Varlığı zorunlu, yokluğu ise mümteni' olmayan.⁵²

-Mantikî açıklaması. Var ya da yok sayılması durumunda mantıksal çelişkiye düşülmeyen şey. Varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan. Bilkuvve olana da mümkün denise de doğrusu ilk anlamıdır.⁵³

-Zamanla ilişkilendirilmesi. Varlığı da yokluğu da devamlı olmayan.⁵⁴

Bu hususa son vermeden bir noktayı belirginleştirmekte yarar vardır. Varlığı da yokluğu da zorunlu olmayan şeyin gerçek mümkün olduğu Fârâbî ile İbn Sînâ'nın ortak görüşü olmasına karşın fiilen varolmakla birlikte kendinde zorunlu olmayana mümkün denilip denilemeyeceği tartışmalıdır. İbn Sînâ, mümkün bir şeyin fiilen varolmasının ona mümkün denmesini engellemeyeceğini ve hatta onun mümteni' olmadığını göstermek

⁵⁰İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56-58.

⁵¹İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrikiyyîn*, s. 73-74; *Uyûnü'l-Hikme*, s. 48.

⁵²İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* 1, 37.

⁵³İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 261.

⁵⁴A.g.e., s. 55.

için varolmasını şart koşarken Fârâbî, gerçek mümkünün anlamını koruyarak mümkün için yokluk şartını ileri sürmektedir. Anlaşılan o ki sorun, bilfiil ile bilkuvve arasındaki ayırmda yatmaktadır. Ontoloji açısından Fârâbî'ye göre bir şey ya bilfiildir ya da bilkuvvedir. Zorunludan (zarûrî anlamında) daha genel anlamı bulunan bilfiil, hem kendinde zorunlu varlığı hem de sebepli varlığı içermektedir. Fârâbî, bilfiilin kapsadığı her iki varlık türünü de zorunluluk modalitesinde düşünmektedir. *Bilkuvve olana ise, mümkün demektir. Zorunluluğu analiz ettiğimizde onun mutlak modalitesi daha iyi anlaşılabilir. Ona göre mutlak, kendinde zorunlu olmamakla birlikte bilfiil varolmakla zorunludur. Mutlakın buradaki anlamı, kendinde zorunlu olmayan varlık olmasıdır.*⁵⁵ Nitekim İbn Sînâ da her hangi bir şart belirtilmeyenlerle sürekli varolduğu halde zorunlu olmayanları, mutlak modalitesi olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifade ile mutlak ya da vücûdî olmak, zorunlu olmak ama bu zorunluluğun, konunun bizzat varlığı ile ilgili olmamasıdır.⁵⁶ Görünen o ki Fârâbî'nin fiilen varolmayanlar için kullandığı mümkün modalitesi, gerçek mümkünün anlamı açısından daha tutarlıdır.

Zorunluluk Modalitesi

Fârâbî düşüncesinde mutlak ve mümkün modalitesi gibi zorunluluk modalitesi de değişik anlamlara gelmektedir. Zorunluluk modalitesinin üç değişik anlamı şunlardır. İlki geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlû) varlığı sürekli olan. İkincisi, gözdeki mavilik ve burundaki basıklık gibi konunun varlığına bağlı olarak konuda varolan (el-mevcûdû fi mevzûin). Üçüncüsü ise "Zeyd'in oturandır" önermesinde olduğu gibi konuda varolan ya da konu varolduğu sürece varolan.. Çünkü Zeyd oturduğu sürece oturma eylemi Zeyd'de bulunmaktadır. Zeyd varolduğu müddetçe onun varlığı da böyledir. Bunun ikinciden farkı, anlaşıldığı kadarıyla konuda varolmakla birlikte kendi varlığının esas olmasıdır. Örneğin ikincide Zeyd'in gözü mavidir. Dolayısıyla Zeyd varolduğu müddetçe onun gözü mavi olacaktır. Üçüncüde ise zorunluluk konu yüklem arasındaki ilişkiden ziyade yüklem varlığı ile ilgilidir. Zeyd, oturandır, önermesinde "oturmak zorunludur. Bu zorunluluk Zeyd'in kendisiyle değil aksine oturmasıyla ilişkilidir. Yani Zeyd, oturduğu sürece onun oturması zorunludur. Fârâbî'ye göre gerçek zorunluluk, bu üç anlamdan yalnızca ilki yani geçmiş ve gelecekte sürekli varolandır.⁵⁷ Fârâbî'nin üç temel modalite ile ilgili görüşleri incelendiğinde onun, zamanı kriter olarak aldığı görülmektedir. Mutlak, şimdi varolan mümkün varlık, mümkün gelecekte varolabilecek mümkün varlık, zorunlu ise sürekli varolan yani yokluğu düşünemeyen şeydir.

İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerine girmeden önce her ikisi de Türkçemizde "zorunlu" terimiyle karşılanan "zarûrî" ve "vâcib" kavramlarının anlamlarına temas edelim. İbn Sînâ'ya göre bu iki kavram, birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Şöyle ki

⁵⁵Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, 164.

⁵⁶İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 268-271.

⁵⁷Fârâbî, *el-İbâre*, I, 162.

vâcip, daha çok ontolojide kullanılmakta ve varlığı zorunlu olana işaret etmektedir. Vâcip, bu anlamıyla “zorunlu varlık” demektir. Oysa ki zarûrî, bir şeyin varlığını pekiştirdiği gibi yokluğunu da pekiştirebilir. Örneğin “mümteni”, yokluğu zorunlu olanıdır (zarûriyyü'l-adem).⁵⁸ Dolayısıyla zarûrî, mantıksal olarak mümteni' ve vacipte kullanılan ortak bir modalite iken ontolojide yalnızca varlıkla ilgili bir modalitedir. Şu halde “vâcib”in, “zorunlu varlık”; “zarûrî”nin ise “zorunluluk” terimiyle karşılanması uygun olur kanâatindeyiz. Buna göre “her zorunlu varolandır, her varolan da zorunludur” şeklinde kurulan bir önerme, “zorunlu” terimi, vâcip anlamında ontolojide kullanıldığı taktirde doğru olabilir. Aynı durumun selefi Fârâbî için de geçerli olduğunu söylemeliyiz. Mümteni' ile vâcibin birbirine zıt olmakla birlikte aynı ifade gücüne sahip olduğunu belirten Fârâbî, her ikisini de zorunlu (zarûrî) modalitesinden (enne'l-vâcibe ve'l-mümtenie kilâhümâ darûriyyâni) saymaktadır. Bu durumda vâcip, varlığı zorunlu olan, mümteni' ise yokluğu zorunlu olanıdır.⁵⁹ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki zorunlu (zarûrî), hem vâcibe hem de mümteni'ye yüklem olabilmektedir.

İbn Sînâ düşüncesinde “zorunluluk”, a priori olarak bilinen en temel modalitedir. Bu açıdan kendi ontolojisini, bunun üzerine kurduğu söylenebilir.⁶⁰ Ona göre mutlak ve izâfî ya da şarta bağlı olmak üzere iki tür zorunluluk bulunmaktadır. Mutlak zorunluluk “Allah, diridir”, “Allah, vardır” önermelerinde olduğu gibi yüklemle konuyla ilişkisinin geçmişte ve gelecekte sürekli olmasıdır.⁶¹ Fârâbî ile İbn Sînâ'nın gerçek zorunluluk dedikleri şey budur.

İzâfî ya da şarta bağlı zorunluluklar ise şunlardır:

1-Konunun kendisinin varlığına bağlı zorunluluk: “İnsan, zorunlu olarak düşünen cisimdir” gibi. Bu, insan olarak varolduğu sürece anlamına gelmektedir.

2-Konunun kendisi ile değil de niteliği ile ilgili zorunluluk. “Her hareket eden değişmektedir” gibi. Hareketin zorunluluğu burada konunun varlığına değil aksine konunun hareket etme niteliğine bağlanmıştır. İlkinde şart, konunun kendisine ikincisinde ise konudaki bir niteliğe bağlanmıştır.

3-Yüklemdeki bir duruma bağlanması. “Zeyd, yürüdüğü müddetçe o zorunlu olarak yürüyendir” gibi.

4-Belirli bir zamanla kayıtlanması. Ayın tutulması gibi.

5-Belirsiz bir zamanla kayıtlanması. Nefes alıp vermek gibi.⁶²

İbn Sînâ'da her hangi bir şart belirtmeyenlerle sürekli varolduğu halde zorunlu olmayanlar, mutlak modalitesi olarak kabul edilir. Örneğin “beyaz tenlilik”, zorunlu ol-

⁵⁸İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56.

⁵⁹Fârâbî, *Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristoteles fi'l-İbâre*, s. 176.

⁶⁰İbn Sînâ, *es-Şifâ, el-İlâhiyyât* I, 29; İhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, ss. 87-97.

⁶¹İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 58-59; *el-İşârât*, I, 264; Teo Grunberg-M. Naci Bolay, “İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından İncelenmesi” 1984, s. 342.

⁶²İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 58-59; *el-İşârât*, I, 264-268.

mamakla birlikte kişide sürekli bulunmaktadır. Şu halde bir önermede zorunluluk, konunun bizzat varlığı ile ilgili değilse buna, mutlak ya da vücûdî önermeler denebilir.⁶³ Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki “zorunludur” yüklemine ilk anlamı, her ne kadar varlığı sürekli olan ve yokluğu düşünülemez olsa da esasında o, mutlak ve mümkün modalitesi gibi birden fazla anlamda kullanılmaktadır. Dolayısıyla anlama hatasına düşmemek için bu modalitelerin hangi bağlamda ve hangi anlamıyla kullanıldığının belirtilmesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın, “zarûrî” ile “vâcib”i birbirinden ayırmasını bir kenara bırakırsak zorunluluk modalitesinin içeriğinde Fârâbî ile aralarında bir görüş farkı bulunmadığını söyleyebiliriz.

Mümteni' Modalitesi:

Ontolojisini, mümkün ve vâcib modaliteleri üzerine kuran Fârâbî'nin, modalitelerin sayısından bahsedilen kısımda, kendisinin yazdığı *Kitâbü'l-İbâre*'de mümteni' modalitesine yer vermezken Aristo'nun aynı isimli eserine şerh yazarken mümteni' modalitesine yer verdiği ve bunu üç temel modaliteden biri olarak kabul ettiği belirtilmişti. Kısaca hatırlayacak olursak ona göre en temel modalite zorunludur. Zorunlunun değililmesi yani bir şey hakkında “o, zorunlu değildir” demek, gerçek mümkünü; gerçek mümkünün değililmesi ise yani “onun varlığı düşünülemez” demek ise imkansızlık modalitesini meydana getirmektedir.⁶⁴ İbn Sînâ ise mümteni'yi, her hangi bir varlığı söz konusu olmamasına rağmen varolmasının imkansızlığını göz önüne alarak ontolojisine dâhil etmiştir. Ona göre mümteni', yokluğu zorunlu olandır (zarûriyyü'l-adem).⁶⁵ Şu halde her iki İslâm mantıkçısına göre de mümteni', zihnin yargısı olarak temel bir modalitedir. Fârâbî'nin mutlakının da gerçekte mümkünün bir alt birimi olduğunu düşünürsek her ikisine göre de temel modaliteleri zorunlu, mümkün ve mümteni' olmak üzere üçle sınırlayabiliriz.

Sonuç

Kavram ve önerme düzeyinde ele alınan modal kavramlar, yüklemle konuyla ilişkisinin biçimi anlamıyla çok geniş bir yelpazeyi ihtiva ederken zihnin, varlık ya da durumların varlıklarına ilişkin yargıları anlamıyla teke yani zorunlu modalitesine indirgenebilir. Diğer modalitelere referans olan zorunlu modalitesi, varlığı pekiştirdiğinde vâcib, yokluğu pekiştirdiğinde ise mümteni adını almaktadır. Bu noktaya kadar Fârâbî ve İbn Sînâ hem fikirdir. Ayrışma bundan sonra başlamaktadır. Bir şeyin varlığı zorunlu, yokluğu da imkansız değilse bu durumda şayet o şey, fiilen var ise Fârâbî buna mutlak, fiilen yok ise buna da mümkün demektedir. İbn Sînâ ise Fârâbî'nin aksine zorunlu olmamayı imkan terimi ile açıklamaktadır. Gerçi varlığı da yokluğu da zorunlu ol-

⁶³İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 268-271.

⁶⁴Zimmermann, 1987, s. 182.

⁶⁵İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56.

mayana Fârâbî de -İbn Sînâ gibi- "hakîkî imkan" dese de ilki, mümkünde yokluğu diğeri ise varolmayı şart koşmaktadır. Buna göre Fârâbî'de mümkün, fiilen varolmamakla birlikte gelecekte varlığı imkansız olmayan, İbn Sînâ'da ise zorunlu olmamakla birlikte fiilen varolan anlamlarına gelmektedir.

Zorunlu, mümkün ve mutlakın anlamlarını her iki filozofa göre şöyle şematize edebiliriz.

1-Geçmişte ve gelecekte (lem yezel velâ yezâlü) varlığı sürekli olan.

2-Konuda varolan bir durumun, konu var olduğu sürece varolması (el-mevcûdü fi mevzûin). Burundaki basıklık ya da gözdeki mavilik gibi..

3-Konuda sürekli varolmayan fiili bir durumun bulunması. Ör. "Zeyd'in oturandır". Zeyd oturduğu sürece oturma eylemi Zeyd'de bulunmaktadır.

4- Bir şeyin şu anda fiilen varolmayıp ama gelecekte her hangi bir zamanda var ya da yok olabilmesi.

İlk üçü, her iki filozofa göre de zorunlu, mutlak ve mümkünün ortak anlamlarıdır.

1, her ikisine göre de "gerçek zorunlu"dur.

2 ve 3, fiilen varolup zorunluluk ve mümkünlikle kayıtlanmadığı için Fârâbî'ye göre mutlaktır

2 ve 3, İbn Sînâ'ya göre zorunluluk ve mümkünlikle kayıtlanmadığı için mutlak, fiilen varolduğu için de mümkün adını almaktadır.

4, Fârâbî'ye göre mümkün denilince asıl kastedilendir.

4, İbn Sînâ'ya göre ise gelecekte imkansız olmayan bir duruma işaret ettiği için yine mümkündür.

Sonuç olarak burada en problemlisinin mümkün modalitesi olduğu söylenebilir. Zorunlu ve imkansızın anlamları oldukça açıktır. Mümkünün fiilen varolması durumunda mutlak, yokluğu durumunda ise mümkün olup olmaması sorunun bir tarafını oluştururken, Kendinde Zorunlu Varlık'ı içerip içermemesi bakımından da mümkünün, âmm ve hâs kısımlarına ayrılması da sorunun diğer bir kısmını oluşturmaktadır. Klasik metinlerde geçen bu terimlerin, anlam farklılıkları göz önüne alınarak okunması, ilgili metinlerin daha doğru anlaşılmasına katkı yapacağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Fârâbî, *el-İbâre*, (*el-Mantık indel'l-Fârâbî* içerisinde), tahk: Refik el-Acem, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1985.

-----Uyûnü'l-Mesâil, (Felsefenin Temel Mes'eleleri), (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde), tercüme ve neşr: Mahmut Kaya, İstanbul 1995.

-----*Şerhü'l-Fârâbî li Kitâbi Aristotales fi'l-İbâre*, neşr: Wilhelm Kutsch, S. J- Stanley Marraw, S. J, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1971.

-----*et-Ta'likât*, tahk: Ca'fer Ali Yâsin, Dârü'l-Menâhil, Beyrut 1988.

Grunberg, Teo-Bolay, M. Naci, "İbn Sînâ'daki Modalitelerin Modern Mantık Açısından

- İncelenmesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (17-20 Ağustos 1983), Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984.
- Haack, Susan, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press 1978.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, tahk: Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nü'mân, Beyrut 1992.
- Kitâbü'n-Necât*, neşr: Mâcit Fahri, Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, neşr: İbrahim Medkur, tahk: G. C. Anawati-Saîd Zâyed, y.y, t. y.
- eş-Şifâ, el-Mantık*, tahk: G. C. Anawati- Mahmut Hudayrî-Fuad el-Ehvânî, y.y, t.y.
- Mantikü'Meşrikiyyîn*, y.y, t.y.
- Uyûnü'l-Hikme, (İbn Sînâ Risâleleri içerisinde)*, neşr: Hilmi Ziya Ülken, TTK, İstanbul 1953.
- Köz, İsmail, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2000.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Lameer, Joep, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics:Greek Theory and Islamic Practice*, E. J. Brill, Liden 1994.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, A. Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, VI.baskı, Ankara 1991.
- "Klasik Mantıkta Modalite" (*Felsefe Yolunda Düşünceler*, içerisinde), Akçağ Yay., II.baskı, Ankara 1999.
- Quine, W. V. O, "Referans and Modality", (*Referans and Modality* içerisinde), neşr: Leonard Linsky, Oxford University Press 1971.
- Taylan, Necip, *Mantık, Tarihçesi ve Problemleri*, İFAV, İstanbul 1996.
- Zimmermann, F. W, *Al-Farabî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford University Press, II. Baskı, Oxford 1987.