



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**MANTIK BİLİM DALI**

**ZORUNLULUĞUN DOĞASI: ALVİN PLANTİNGA**  
**VE GELENBEVÎ MERKEZLİ BİR İNCELEME**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Mehmet DALLI**

**BURSA 2023**



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**MANTIK BİLİM DALI**

**ZORUNLULUĞUN DOĞASI: ALVİN PLANTİNGA**  
**VE GELENBEVÎ MERKEZLİ BİR İNCELEME**

(Yüksek Lisans Tezi)

**Mehmet DALLI**

**Danışman:**  
**Prof. Dr. Aytekin ÖZEL**

**BURSA 2023**

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.  
**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mantık Bilim Dalı'nda 702021004** numaralı **Mehmet Dallı'nın** hazırladığı "**Zorunluluğun Doğası: Plantinga ve Gelenbevi Merkezli Bir İnceleme**" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 18 Ağustos Cuma günü 15:00 – 17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav  
Komisyonu Başkanı)  
Prof. Dr. Aytekin ÖZEL  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Doç. Dr. Zikri YAVUZ  
Uludağ Üniversitesi

Üye  
Dr. Öğr. Üyesi Adnan GÜRSOY  
Kocaeli Üniversitesi

18/07/2023



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU**  
**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM/ANASANAT DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tez Başlığı / Konusu: **Zorunluluğun Doğası: Plantinga ve Gelenbevi Merkezli Bir İnceleme**  
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 105 sayfalık kısmına ilişkin, 17/09/2023 tarihinde şahsım tarafından (Turnitin)\* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8 (sekiz)'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza  
17/09/2023

**Adı Soyadı:** Mehmet DALLI

**Öğrenci No:** 702021004

**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri

**Programı:** Mantık

**Statüsü:** Y.Lisans  Doktora  Sanatta Yeterlik:

İmza

Danışman

Prof. Dr. Aytekin Özel

\* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak sunduğum “**Zorunluluğun Doğası: Alvin Plantinga ve Gelenbevî Merkezli Bir İnceleme**” çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza  
13/07/2023

Adı Soyadı : Mehmet DALLI  
Öğrenci No : 702021004  
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri  
Programı : Yüksek Lisans  
Statüsü : Yüksek Lisans

## ÖZET

|                               |                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|
| <b>Yazar Adı ve Soyadı</b>    | <b>: Mehmet DALLI</b>              |
| <b>Üniversite</b>             | <b>: Bursa Uludağ Üniversitesi</b> |
| <b>Enstitü</b>                | <b>: Sosyal Bilimler Enstitüsü</b> |
| <b>Anabilim/Anasanat Dalı</b> | <b>: Felsefe ve Din Bilimleri</b>  |
| <b>Bilim/Sanat Dalı</b>       | <b>: Mantık</b>                    |
| <b>Tezin Niteliği</b>         | <b>: Yüksek Lisans Tezi</b>        |
| <b>Mezuniyet Tarihi</b>       | <b>: ...../...../20....</b>        |
| <b>Tez Danışman(lar)ı</b>     | <b>: Prof. Dr. Aytekin ÖZEL</b>    |

### **ZORUNLULUĞUN DOĞASI: ALVIN PLANTİNGA VE GELENBEVÎ MERKEZLİ BİR İNCELEME**

Bu çalışmada mantık ve metafizik disiplinlerinin temel kavramlarından biri olan zorunluluk kavramı ele alınmıştır. Bir modalite olarak zorunluluk kavramı metafizik yapmanın güvencesi olarak mantık tartışmalarının içinde kendine yer bulmuştur. Buna göre Aristoteles ile birlikte sistemleşen modal mantık zorunluluk, imkan ve imkansızlık gibi kiplikleri içermesi bakımından daha sonra İbn Sinacı perspektifte de göreceğimiz üzere mantıksal olan ile ontik olanın arasında bir köprü işlevi görmüştür. Bu bakımdan çalışmamız metafiziğin elenmesi süreçlerinin ardından tekrar mantıksal düzlemde metafizik yapmanın tutarlılığını gösteren Alvin Plantinga ve çok yönlü bir 18. Yüzyıl Osmanlı alimi olan İsmail Gelenbevî'yi merkeze almaktadır. Nitekim çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezimizin konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınırken, birinci bölümde ise özel olarak Aristoteles ve İbn Sina'da zorunluluk kavramı ve zorunlu önermeler yer almaktadır. İkinci bölümde ise Alvin Plantinga'nın "Zorunluluğun Doğası" (The Nature of Necessity) adlı eserinde zorunluluk kavramına ve zorunlu önermelere olan yaklaşımı ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise Gelenbevî'nin Risâletü'l-İmkân adlı eserinde zorunluluk kavramına ve zorunlu önermelere olan yaklaşımı ele alınmakta ve sonuç bölümünde de söz konusu iki isim arasındaki benzerlikler ve farklılıklar gösterilmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Modal Mantık, Zorunluluk, İmkân, Olumsuzluk, İmkansızlık, Plantinga, Gelenbevî

## ABSTRACT

**Name and Surname** : Mehmet DALLI  
**University** : Bursa Uludag University  
**Institution** : Social Science Institution  
**Field** : Study of Religion and Philosophy  
**Branch** : Logic  
**Degree Awarded** : Master  
**Mezuniyet Tarihi** : ...../...../20....  
**Supervisor/s** : Prof. Dr. Aytekin ÖZEL

### THE NATURE OF NECESSITY: A STUDY CENTERED ON ALVIN PLANTİNGA AND GELENBEVÎ

In this study, the concept of necessity, one of the fundamental concepts of logic and metaphysics, is discussed. Necessity as a modality has found its place in the discussions of logic as a assurance for practicing metaphysics. Accordingly, modal logic, which was systematized with Aristotle, functioned as a bridge between what is logical and what is ontological, as we will later see in the Avicennian perspective, in terms of including modalities such as necessity, possibility and impossibility. In this respect, our study focuses on Alvin Plantinga who pointed out the consistency of practicing metaphysics on the logical realm after the processes of elimination of metaphysics and İsmail Gelenbevî, a distinguished 18th century Ottoman scholar. As such, our study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. While the introduction discusses the subject, purpose, method and sources of our thesis, the first chapter deals specifically with the concept of necessity and necessary propositions in Aristotle and Ibn Sina. The second chapter discusses Alvin Plantinga's approach to the concept of necessity and necessary propositions in his work "The Nature of Necessity". The third part deals with Gelenbevî's approach to the concept of necessity and necessary propositions in his Risālat al-İmkān, and in the conclusion, the similarities and differences between these two names are attempted to be shown.

**Keywords:** Modal Logic, Necessity, Possibility, Contingency, Impossibility, Plantinga, Gelenbevî

## ÖNSÖZ

Mantık disiplini temel olarak konusu ve amacı bakımından tanımlarsak, konusu bakımından mantık zihinde mevcut olanlardan elde edilmesi istenenlere ulaşmanın şekillerini inceleyen bir bilimdir. Gayesi bakımından ise mantık, kurallarına riayet edildiğinde insanı akıl yürütmelerinde hataya düşmekten koruyan bir alet ilmidir. İşte konusu ve gayesi bakımından mantık biliminin temeli de tasavvur ve tasdik ayrımına dayanmaktadır. Bu bakımdan tasavvur bizatihi bir kavramın temsiliyken, tasdik iki kavramın olumlu veya olumsuz olarak ilişkilendirilmesi ve bu ilişkiden bir yargının meydana getirilmesidir. İşte bu yargının taşıyıcısı olarak bir önermede konu (mevzû'), yüklem (mahmul) ve bağ (râbıta) bulunmakta ve bu üç temel ögeye, konu ve yüklem arasındaki ilişkiyi zorunluluk, imkan veya imkansızlıkla niteleyen bir kayıt getirilmektedir. Söz konusu bu ifadeye "modal" (cihet), içinde bulunduğu önermeye de "modal önerme" (müveccehe) denilmektedir. Mantıksal olarak konu ile yüklem arasındaki bağı ya da kısaca önermenin kendisine verilmiş bir hüküm (yargı) olarak zorunluluk, imkan ve imtina'nın yanında modal mantığın temel modalitelerinden birisidir. Her ne kadar Aristoteles (MÖ 384-322) bir ad vermese de modal mantığı ilk sistemleştiren kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim etkilerini daha sonra İbn Sina'da (980-1037) da görmekteyiz. *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler*'de benzer olsa da farklı zorunluluk tanımları getiren Aristoteles ile birlikte sonraki Aristoteles şârihleri de var olan tartışmaları zenginleştirmiştir.

İslam dünyasındaki mantığa geldiğimizde ise mütekaddim ve müteahhir olarak iki farklı modalite anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Buna göre mütekaddim anlayış klasik Aristocu şekliyle zorunluluk, imkan ve imkansızlık iken müteahhir anlayışta ise modaliteler zamansallıkları bakımından da değerlendirilerek zorunluluk, devam, fiil ve imkan olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte genelde Osmanlı mantıkçıları özelde de Gelenbevî zorunluluk ile ilgili tartışmaları almış ve müstakil çalışmalarda incelemiştir. Batı'ya göz attığımızda ise mantıksal pozitivizmin gözle görünür başarısının ardından "elenmiş olan" metafiziğin analitik din felsefesi aracılığıyla Anglo-Sakson dünyada tekrar yapılmaya yüz tuttuğunu görmekteyiz. Örneğin W. V. Quine "*The Ways of*



*Paradox*’ adlı eserinde zorunluluğun hakkında konuştuğumuz şeylerde değil, şeyler hakkında konuşma şeklimizde bulunduğunu söylemektedir. İşte bu tartışmalar bağlamında Plantinga, mantıksal olduğu kadar nesnelere özüne ilişkisi bakımından metafiziksel bir modalite olan de re zorunluluğu savunmaktadır. Bunun bir izdüşümü olarak “Zorunluluğun Doğası” adlı eserinde yapmaya çalıştığı şey de bir çeşit de re modalite savunusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elinizdeki bu tez, SOA-2022-1120 no’lu Bursa Uludağ Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen Modern Formel Mantık Bakımından Aristoteles’in Kıyas Teorisi ve Din Bilimlerinde Kullanılmasının İmkânı isimli proje çerçevesinde hazırlanmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi BAP birimine teşekkür ediyorum. Gerek tezin hazırlanmasından önce gerekse de tezin hazırlanması esnasında desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Aytekin ÖZEL’e, tezin hazırlık sürecinde her zaman görüşlerini paylaşmaktan çekinmeyen hocam Doç. Dr. Zikri Yavuz’a, akademik hayatımın başından beri desteğini hissettiğim Arş. Gör. Ömer YILDIZ’a, tüm eğitim hayatımda her zaman ve her şekilde yanımda olan çok değerli annem Ulviye DALLI ve çok değerli ağabeyim Bilgin DALLI ve çok değerli yengem Öznur ERBAY DALLI’ya teşekkürlerimi borç bilirim.

**Mehmet DALLI**

**Bursa 2023**

## İÇİNDEKİLER

|  |           |
|--|-----------|
| TEZ ONAY SAYFASI.....  | i         |
| ÖZET.....  | iv        |
| ABSTRACT.....  | v         |
| ÖNSÖZ .....  | vi        |
| İÇİNDEKİLER .....  | viii      |
| KISALTMALAR.....   | ix        |
| GİRİŞ .....  | 1         |
| <b>1. ZORUNLULUĞUN KISA TARİHİ .....</b>                                   | <b>4</b>  |
| 1.1. MODALİTE KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ.....                                  | 4         |
| 1.2. ZORUNLULUK KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ .....                               | 6         |
| 1.3. ARİSTOTELES’TE ZORUNLULUK KAVRAMI VE ZORUNLU ÖNERMELER.....           | 7         |
| 1.4. ARİSTOTELES SONRASI ZORUNLULUK KAVRAMI VE ZORUNLU ÖNERMELER .....     | 22        |
| 1.5. İBN SİNA’DA ZORUNLULUK KAVRAMI VE ZORUNLU ÖNERMELER.....              | 24        |
| <b>2. ZORUNLULUĞUN DOĞASI: PLANTİNGA’DA ZORUNLULUK KAVRAMI .....</b>       | <b>34</b> |
| 2.1. ALVİN PLANTİNGA’NIN HAYATI VE GÖRÜŞLERİ .....                         | 37        |
| 2.2. ZORUNLULUĞUN SINIRLARINI ÇİZMEDEN ÖNCE.....                           | 41        |
| 2.3. PLANTİNGA’NIN “ZORUNLULUĞUN DOĞASI ÜZERİNE”Sİ .....                   | 42        |
| 2.4. ZORUNLULUĞUN SINIRLARINI ÇİZMEK .....                                 | 43        |
| 2.5. DEĞİŞTİRİLEMEMEZLİK ( <i>UNREVISABILITY</i> ).....                    | 46        |
| 2.6. KENDİNDEN-APAÇIKLIK .....   | 49        |
| 2.7. A PRIORİ .....  | 50        |
| 2.8. DE DICTO MODALİTE VE DE RE MODALİTE .....                             | 56        |
| 2.8.1. <i>De Re Modalite’ye Yöneltilen İtirazlar</i> .....                 | 63        |
| 2.8.2. <i>Set Teori’ye İndirgeme İtirazı</i> .....                         | 67        |
| <b>3. GELENBEVÎ’DE ZORUNLULUK KAVRAMI .....</b>                            | <b>71</b> |
| 3.1. GELENBEVÎ’NİN HAYATI HAKKINDA KISA BİR ÖZET .....                     | 71        |
| 3.2. GELENBEVÎ’NİN ESERLERİNE DAİR KISA BİR ÖZET .....                     | 74        |
| 3.3. GELENBEVÎ VE YETİŞTİĞİ TARİHSEL ARKA PLAN.....                        | 77        |
| 3.4. GELENBEVÎ’DE ZORUNLULUK .....   | 82        |
| 3.4.1. <i>Zarûret-Vücûb Ayrımı</i> .....                                   | 84        |
| 3.4.2. <i>Gelenbevî’de Zorunluluk Çeşitleri ve Zorunlu Önergeler</i> ..... | 86        |
| <b>4. SONUÇ .....</b>  | <b>92</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>  | <b>96</b> |

## KISALTMALAR

- a.g.e.** : adı geçen eser  
**a.g.m.** : adı geçen makale  
**bkz.** : bakınız  
**bs.** : baskı  
**C.** : cilt  
**çev.** : çeviren  
**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi  
**ed.** : editör  
**fak.** : fakülte  
**h.** : hicrî  
**m.ö** : milattan önce  
**nşr.** : neşreden  
**S** : sayı  
**s.** : sayfa  
**ss.** : sayfalar arası  
**şrh.** : şerh eden  
**üniv.** : üniversite  
**ö.** : ölüm  
**vb.** : ve benzeri  
**vd.** : ve diğerleri  
**vs.** : vesaire  
**yy.** : yüzyıl

## GİRİŞ

Günümüzde modal mantık, çeşitli mantık sistemlerinden oluşan bir bütünün alt dallarından bir tanesidir. Genelde modal mantık içerisinde, özelde de modal mantığı oluşturmaları bakımından modaliteler arasında zorunluluk kavramı diğerlerine göre daha öncelikli bir durumdadır. Buna göre tarihsel olarak öncelikle “Antikçağ’da Modalite ve Zorunluluk” kavramlarına dolayısıyla Aristoteles, Theophrastus, Eudemos ve Stoa-Megara Okulu’na değinilmektedir. Sonrasında modalite ve zorunluluk kavramlarının etimolojisine değinilmekte ve bazı yerlerde görülen “müveccehât” kullanımının yanlışlığına işaret edilmektedir. Sonrasında Aristoteles’te zorunluluk ve zorunlu önermeler bahsine detaylıca girilmekte ve burada Aristoteles’te de dicto/de re modalite ayrımının izleri aranmaktadır. Nitekim bir modal önermede modalite ya iki nesne arasındaki ilişkiyi ya da bir sözü/önermeyi niteler. İlk durumda önermenin modalitesinin ve buna göre de önermenin nesnel (de re) olduğu, ikinci durumda ise önermenin ve modalitesinin sözel (de dicto) olduğu kabul edilmektedir. Bu bakımdan Aristotelesçi sisteme baktığımızda Aristoteles’in sisteminde mod hiçbir zaman önermenin bütünü etkilemez, bunun aksine sadece yüklemi niteleyerek, “A zorunlu olarak B’dir” gibi önermenin ortasında yer alır.<sup>1</sup> Sonrasında Organon içerisinde farklı yerlerde zikredilen farklı modalite tanımları ele alınmaktadır. Nitekim süregelen olumsal/mümkün tartışmasına da burada cevap aranmaya çalışılmaktadır. Daha sonra kısaca da olsa Aristoteles sonrası zorunluluk kavramının serüvenine değinilmektedir.

De re/De dicto okuma biçimi İbn Sina’da tam olarak mevcut değildir. Ancak bu okuma biçimine yakın düşecek bir tasnif bulunmaktadır. Buna göre:

1. Cihetü’l-Haml (Yükleme Modalitesi): Her insanın/bazı insanların yazıcı olması mümkündür (كل انسان/بعض الناس يمكن أن يكون كاتباً)

---

<sup>1</sup> Yusuf Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 45-47.

2. Cihetü's-Sûr (Nicelik Modalitesi): Mümkündür ki, her insan/bazı insanlar yazıcıdır (يمكن أن يكون كل انسان/بعض الناس كاتباً)<sup>2</sup>

Tarihçe kısmının ikinci ayağını İbn Sina oluşturmaktadır. Aslında Aristoteles'te izlediğimiz adımları burada da izlemekteyiz. Öncelikle “zorunluluk” kavramının İbn Sina metafiziği için ne anlam ifade ettiğini ele almaktayız. Sonrasında İbn Sina'da zorunlu önerme çeşitlerini ele almakta ve Grünberg'in sembolleştirmesi üzerinden okumaktayız. Aristoteles ve İbn Sina'yı ele alırken ana amacımız, Aristoteles'in gerek Thomas Aquinas üzerinden Plantinga'yı etkilemiş olması ve Gelenbevî dahil Osmanlı Mantıkçıları'nın çoğunluğunun Aristotelesçi olduğu iddiasının izinin sürülmesidir. İbn Sina'nın zorunlu önermeleri okuyuş şekli üzerinden modern sembolik mantık ile sembolleştirme girişimi de bizce önemli gözükmektedir.

Tezimizin ikinci kısmı olan Plantinga kısmı için öncelikle Dummett'tan bir alıntıyla başlayıp zorunluluğun kaynağı ve nasıl tanımlanacağı meselesine değinmekteyiz. Zorunluluk meselesine giriş yaptıktan sonra Alvin Plantinga'nın hayatına kısaca bir giriş yapmaktayız. Yazdığı eserler ve görüşleri kısaca ele alınmakta daha sonra “The Nature of Necessity”nin önemi üzerine değinmekteyiz. Temelde takip edeceğimiz ana kaynak Plantinga'nın 1974 yılında kaleme aldığı “The Nature of Necessity” eseridir.<sup>3</sup> Söz konusu eseri incelerken metinsel analiz yöntemine sıkı bir bağlılık göstermeye çalışacağız. Bunun akabinde Plantinga için zorunluluk çeşitleri ele alınmaktadır. Asıl önemli kısım ise Plantinga'nın özellikle zorunlulukla karıştırılmaması gerektiğini söylediği “Değiştirilemezlik, A priori olarak bilinme ve Kendinden-Apaçıklık” kavramlarına değinmekteyiz. Söz konusu kavramların açıklığa kavuşturulmasından amacımız bizatihi zorunluluk kavramının anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Tezin üçüncü kısmı olan Gelenbevî kısmında öncelikle Gelenbevî'nin hayatı hakkında kısa bir özet kaleme almaktayız. Sonrasında mantık ve felsefe ile ilgili eserlerini tanıtmaktayız. Sonrasında Risâletü'l-İmkân'da bulunan zorunlulukla

---

<sup>2</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 106.

<sup>3</sup> Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* (New York: Oxford University Press, 2010).

ilgili kısımları ele almaktayız. Tezimiz boyunca Risâletü'l-İmkân'dan vereceğimiz dipnotlar için İstanbul Büyükşehir Belediyesi Muallim Cevdet Kitaplığı 194 numarada bulunan matbû' eseri ve Ahmet Akgüç tarafından doktora tezinde tahkik edilen metni kullandık. kullandık. Ahmed Hulûsi tarafından yayına hazırlanan eserin başında Osmanlı Türkçesi olarak şu not yer almaktadır:

*“Maarif nezaret-i celilesinin ruhsatı resmiyesiyle Sultan Bayezid Camii şerifi kitaphanesi tahtında şirker-i sahafiyye-i osmaniyyenin 87 numaralı matbaasında tab' olunmuştur.”*

Yine risalenin sonunda ferağ kaydı olarak Arapça şöyle bir not bulunmaktadır:

*“Bu risâle şerefli zi'l-ka'de ayının başlarında 1309 (1891) senesinde basılmıştır.”*

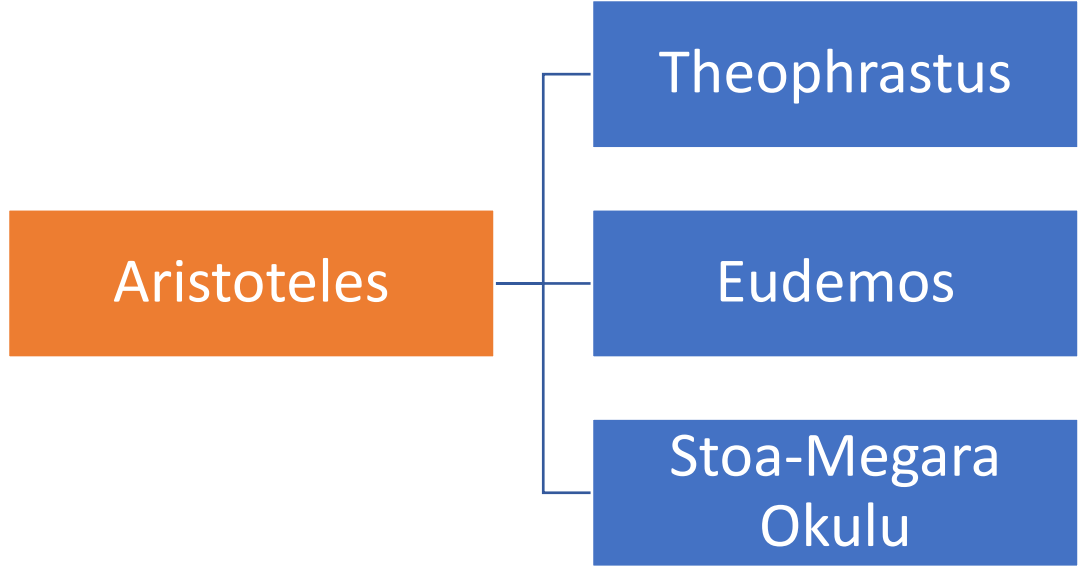
Gelenbevî'ye göre şeylerin bilgisi ikiye ayrılmaktadır. İlki husûlf bilgi ikincisi ise huzûrî bilgidir. Buna göre ilki bilen fâilde şeylere ait suret/formların hâsıl olmasıyla meydana gelmektedir. Bu bakımdan husûlf bilgi “bilme” olarak adlandırılan obje ve özne arasındaki epistemik sürece katılmaya elverişli her fâil için mümkündür. Diğer taraftan ikincisi ise şeylerin bizatihi bilen öznede hazır olmasıyla meydana gelmektedir. Örneğin bir kişinin kendini ya da kendi özünü bilmesi bu türdendir. Nitekim kişi kendi özünü bir nesne yaparak bilme faaliyetini gerçekleştirmemektedir. Aksine öz bizatihi kişide hazır bulunmakta ve öze ait bu bilgi kişide hasıl olmaktadır. Bu bakımdan bu bilgi türünde bilinenden elde edilen bir suretin hasıl olması gerekmemektedir.<sup>4</sup> İşte yapılan bu tasnif doğrultusunda amacımız, zorunluluk ve zorunlu bilginin mahiyetini tespit etmek olarak belirmektedir. Alparslan Açıkgenç'te gördüğümüz zaruret için gereklilik, vücûb için zorunluluk adlandırmasının yanlılığına işaret etmekte zaruretin mantıksal bir modalite, vücubun ise maddi bir modalite olduğuna değinmekteyiz.

---

<sup>4</sup> İsmâil Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celal* (Matbaa-i Âmire, 1317), 2/33-34.

## 1. ZORUNLULUĞUN KISA TARİHİ

Antikçağ'da modalite üzerine yapılan çalışmalar sistematik olarak adlandırılabilir şekilde ilk olarak Aristoteles tarafından ortaya konulmuştur.<sup>5</sup> Yine daha sonra modalite çalışmaları söz konusu olduğunda öğrencileri Theophrastus, Eudemos ve Stoa-Megara Okulu gelmektedir.<sup>6</sup>



### 1.1. Modalite Kavramının Etimolojisi

Antikçağ ya da herhangi bir zaman diliminde modalite kavramının nasıl telakkî edildiğine girmeden önce bizatihi modalite kavramının neliğine ilişkin konuşmak meselenin anlaşılması adına faydalı olabilir. Buna göre "Modalite" teriminin köklerini takip ettiğimizde Latince ölçü, kapsam, miktar, uygun ölçü, ritim, yol, tarz, moda, stil anlamına gelmekte olduğunu, dilbilgisi ve mantık özelinde ise "mod, kip" anlamlarına gelmekte olduğunu görebiliriz. "Modalite" kelimesi Eski Fransızca "*modalité*" veya doğrudan Orta çağ Latincesi "*modalitatem*" (nominatifi *modalitas*) kökenlidir ve "modal olan" anlamına gelir. "Modalite", modal olma veya bir moda sahip olma niteliği veya durumuna atıfta bulunur ve kökünü "bir şeyin

<sup>5</sup> Robin Smith, "Logic", *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Cambridge University Press, 1995), 44.

<sup>6</sup> Burcu Malak, *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 7.

gerçekleşme veya deneyimlenme şekli" anlamına gelen "mod" kelimesiyle paylaşır. Mantıkta ise "kiplik", önermelerin olumsal olarak mümkün, imkânsız ya da zorunlu olmalarına göre sınıflandırılmasıyla ilgilidir.<sup>7</sup>

"Modalite" terimi genellikle mantıkla ilişkili olarak kullanılır. Mantıkta kiplik, imkân, zorunluluk, olumsallık veya imkânsızlık ifade eden ifadelerin mantıksal özelliklerini ifade eder. Örneğin "Ateş zorunlu olarak sıcaktır" önermesinde yüklem "sıcak" terimidir. Buradaki "zorunlu olarak" ifadesi bir modalite olarak sıcaklığı zorunluluk hükmüyle pekiştirmektedir.<sup>8</sup> Aslında benzer bir şekilde Fârâbî'ye göre de modalite önermenin konusuna yükleme keyfiyetine (nasıllığına) delalet eder.<sup>9</sup> Bu bakımdan bir sistem olarak modal mantık ise, bu tür ifadelerin biçimsel temsilini ve aralarındaki mantıksal ilişkileri inceleyen bir mantık dalıdır. Modal mantık Aristoteles ile ortaya çıkmış, Antik Çağ ve Avrupa Orta Çağ'ında mantıkçılar tarafından kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Rönesans'tan sonra modern matematiksel mantıkta yeniden canlandırılana kadar ihmal edilmiştir. Modal mantık, inanç, zaman, deontik ifadeler (örneğin, *zorunluluk -obligation-*, *izin -permission-*) ve diğerleri gibi çeşitli modal ifadeleri temsil etmek için kullanılabilir. Bu bakımdan da modal mantık dil felsefesi, epistemoloji, metafizik ve semantik gibi geniş bir alanda önemli rol oynamaktadır.<sup>10</sup>

"Modalite" teriminin İslam mantıkçıları tarafından kullanımına geldiğimizde, son dönem Osmanlı mantıkçılarından Ahmet Cevdet'in (1823-1895) yaptığı tanımın yerinde olduğunu görmekteyiz:

"Bir önermede bazen konu ile yüklem arasındaki nisbet bir kayıtlı kayıtları; önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlıdır. İşte o kayda önermenin modalitesi denir."<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Douglas Harper, *Online Etymology Dictionary* (Erişim 07 Nisan 2023), "Modality".

<sup>8</sup> Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi ve Problemleri* (İstanbul: İFAV, 1996), 113.

<sup>9</sup> Fârâbî, *Peri Hermenias (Kitâbu'l-İbare)*, ed. Mübahat Türker-Küyel (Ankara, 1990), 57.

<sup>10</sup> James Garson, "Modal Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Bahar 2023.

<sup>11</sup> Ahmet Cevdet, "Miyar-ı Sedad", *Mantık Metinleri 2* (İstanbul, 1998), 78.



Yine modalite teriminin kullanımına ilişkin “müveccehât” ve “muhtelitât” olmak üzere iki kullanım karşımıza çıkmaktadır. Buna göre “müveccehât”, “kipli önermeler” için kullanılmaktayken; “muhtelitât”, “kipli kıyaslar” için kullanılmaktaydı. Nitekim kipli önermeler için kullanılan “müveccehât” terimi “cihet (جِهَة)” kökünden gelmektedir. Binaenaleyh cihet kelimesi de “yön, yan veya taraf” anlamına gelmektedir. Nitekim Gelenbevî de risalesinin mukaddimesinde buna işaret ederek şöyle demektedir:

*“Her cihette (yönde, tarafta) cömert olan Allah’a tevekkül ederek -Bu risaleye- Miftâh’u Bâbi’l-Müveccehât adını verdim.”<sup>12</sup>*

Daha sistematik bir ifadeyle Gelenbevî’ye göre modalitesi belirtilmemiş modal önerme “mutlaka” olarak adlandırılırken, önermenin keyfiyeti üzerine bir hüküm verilirse, “mukayyed” olduğu modu (cihet) kapsamı sebebiyle “modal” (müvecceh) olarak adlandırılır.<sup>13</sup> Gerek “müveccehât” gerek “muhtelitât” terimlerine Türkçe’de karşılık olarak ise “kip” veya ondan türetilen “kiplik” kelimeleri kullanılmaktadır.

## 1.2. Zorunluluk Kavramının Etimolojisi

Zorunluluk teriminin İngilizce karşılığı olan “Necessity” terimi Latince kökenlidir. “Kaçınılmaz” veya “gerekli” anlamına gelen “necesse” kelimesinden türetilen Latince “necessitas” kelimesinden türetilmiştir. Latince’de “necessitas” zorunluluğu ya da kaçınılmaz veya gerekli olma durumunu ifade ederken, söz konusu Latince terim zamanla Eski Fransızca’da “necessite” ve ardından Orta İngilizce’de “necessity” olmuştur. Terimin zorunlu ya da kaçınılmaz olan temel anlamı değişmemiştir. Modern İngilizcede “necessity” gerekli, zorunlu veya kaçınılmaz olan bir şeyi ifade eder ve sıklıkla kaçınılması veya kaçınılamaması mümkün olmayan bir durumu veya durumu tanımlamak için kullanılır.

Felsefi anlamda zorunluluk kavramının kökleri antik Yunan felsefesine dayanmaktadır. Yunanca “ananke” (ἀνάγκη) terimi genellikle zorunluluğu temsil

<sup>12</sup> İsmâil Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân* (İstanbul: Dersâadet, 1891), 2.

<sup>13</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* 1978, 57.

etmek için kullanılır. Yunan felsefesinde, özellikle Aristoteles gibi filozofların eserlerinde, zorunluluk başka türlü olamayacak olana, doğal dünyayı yöneten temel ilkelere atıfta bulunur.

Arapça'da " zorunluluk" anlamına gelen "ضرورة" (darura) sözcüğü "ض-ر-ر" (d-r-r) kökünden türetilmiştir. "ض-ر-ر" kökü zarar, yaralanma veya sıkıntı gibi temel fikirleri ifade eder. Zamanla, Arap dili geliştikçe, bu kök zorunluluk kavramını da içerecek şekilde genişletilmiştir, çünkü birçok durumda zorunluluk, zarardan veya sıkıntıdan kaçınma ihtiyacından doğar.

Böylece, "ضرورة" (darura), genellikle zarardan kaçınmak veya temel bir zorunluluğu yerine getirmekle bağlantılı olan acil ve zorlayıcı bir ihtiyacın olduğu durumları veya koşulları tanımlamak için bir kelime olarak ortaya çıkmıştır. Bu kelime esasen, bir şeyin mevcut koşullar nedeniyle vazgeçilmez, zorunlu veya kaçınılmaz kabul edildiği gereklilik kavramını somutlaştırmaktadır.

Özetle, "ضرورة" (darura) etimolojik olarak Arapça "ض-ر-ر" (d-r-r) kökünden türemiştir ve başlangıçta zarar veya sıkıntı anlamına gelirken, birçok bağlamda iki kavram arasındaki yakın bağlantı nedeniyle zorunluluk kavramını da içerecek şekilde evrilmiştir.

İslam felsefesinde zorunluluk kavramı, özellikle El-Kindi, El-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi erken dönem İslam filozoflarının eserleri aracılığıyla işlenmiştir.

### **1.3. Aristoteles'te Zorunluluk Kavramı ve Zorunlu Önergeler**

Aristoteles'in genelde modaliteler, özelde de zorunluluk hakkındaki ortaya koyduğu sistematik yaklaşımın tersine, önermeler bahsinde modalite kavramını kullanmamış ve tanımlamamıştır. Ancak bununla birlikte çeşitli modalitelerden bahsetmiştir. Söz gelimi Metafizik kitabında zorunluluğa ait;

- Yaşamak için gerekli olan,
- İyiliğe ulaşmak ve kötülükten korunmak için gerekli olan,

- İrâdî olmayan<sup>14</sup>

gibi anlamlar verdikten sonra, metafizik yapması bakımında zorunluluğun ontolojik düzlemdeki anlamını vermektedir. Buna göre zorunluluk,

“olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak da onun öyle olmasının zorunlu olduğunu söyleriz.”<sup>15</sup>

Nitekim zorunluluğa ilişkin “*olduğundan başka olamamak*” betimi, Aristoteles sonrası dönemde yaygınlık kazanmış gözükmektedir. Söz gelimi Farabi’ye göre de zorunlu “*varlığında olduğundan başka türlü olamayan*”<sup>16</sup> şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Detay vermek gerekirse genel olarak modal ifadeler teorisi *Yorum Üzerine*’nin (*De Interpretatione/Peri Hermenias*) 12 ve 13. bölümleri ile *Birinci Analitikler*’in 3 ve 13. bölümlerinde ele alınmıştır. Her ne kadar tezimizin konusunun modal önermelerle sınırlı kalmasından dolayı modal kıyaslara (*modal syllogism*) detaylıca giremeyeceksek de, modal kıyasların *Birinci Analitikler*’in 8 ve 22. bölümlerinde ele alındığını belirtmeliyiz.<sup>17</sup> Aslında Aristoteles’in modal ifadelere olan yaklaşımı, *Yorum Üzerine*’nin 12. bölümünde sorduğu şu iki soru etrafında dönmektedir:

1. Modal bir ifadenin doğru/uygun çelişigi nedir? Aristoteles’in cevabı, örneğin “*Mümkündür ki P*”nin çelişiginin, “*Mümkündür ki P’nin değil*” değil de “*Mümkün değildir ki P*” olduğu yönündedir. Nitekim bu cevap zorunluluk gibi diğer modaliteleri içeren ifadeler için de uygulanabilir niteliktedir. Bu doğrultuda “*Zorunludur ki P*”nin çelişigi, “*Zorunlu değildir ki P*” olmaktadır. Nitekim daha sonra işleyeceğimiz “*Modal Karşıtlık Karesi*”nde de bu kolayca görülebilir. İkinci soru ise şu şekildedir:

---

<sup>14</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 1015<sup>a</sup>35-36.

<sup>15</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantiğında Modalite*, 74.

<sup>16</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 3.

<sup>17</sup> William Kneale - Martha Kneale, *The Development of Logic* (London: Oxford Clarendon Press, 1962), 82.

2. Modal bir sözcük ya da tamlama yalnızca önermenin yüklemine mi nitelemektedir, yoksa tüm önermeyi ya da başka bir deyişle cümlenin kendisini mi nitelemektedir?<sup>18</sup> Kneale'a göre bu soruya Aristoteles'in verdiği cevap pek açık görünmemektedir. Ancak O'na göre Aristoteles modal sözcüklerin önermenin bir parçasını niteleyecek şekilde değil de önermenin tümünü niteleyecek şekilde ele alınması gerektiğini düşünmektedir.<sup>19</sup> Başka bir deyişle söz konusu tartışma, ileride göreceğimiz üzere basitçe de dicto – de re modalite tartışmasına denk düşmektedir. Bu bakımdan modal bir sözcüğün önermenin bir kısmını nitelediği duruma de re modalite diyebiliriz. Yine bu minvalde modal bir sözcüğün önermenin kendisini nitelediği (*modify*) duruma da de dicto modalite demektediriz. O halde diyebiliriz ki, meseleye *Yorum Üzerine* ve *Birinci Analitikler* perspektifinden baktığımızda Aristoteles, de dicto - de re modalite hakkında ifadeler veya bu ayrımı ima edecek tarzda ifadeler rastlamamaktayız. Daha doğru bir ifadeyle Aristoteles'in zihninde böyle bir ayrımın bulunduğu yönelik elimizde pek bir kanıt yoktur.<sup>20</sup> Bununla birlikte, Aristoteles'te de dicto – de re ayrımı lehine konuşma düzlemi sağlayacak, net olmasa da bir tartışma bulunmaktadır ve bu tartışmaya modalite bahsinde değil, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine (De Sophisticis Elenchis)* kitabının birleştirme/terkîp<sup>21</sup> (*composition*) ve bölüştürme/bölme<sup>22</sup> (*division*) safsataları üzerine olan bölümünde

---

<sup>18</sup> Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 82-83.

<sup>19</sup> Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 83.

<sup>20</sup> William Kneale, "Modality De Dicto and De Re", *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*, ed. Ernest Nagel vd. (Elsevier, 1966), 44/623.

<sup>21</sup> Terkîp safsatası temel olarak parçalardan oluşan bir bütünün doğruluğunu, parçalarının tümünün doğru olmasından çıkarmak (*infer*) olarak nitelendirebiliriz. Ya da daha geniş bir tanımla parçanın özelliğini veya doğruluğunu bütüne intikal ettirmektir. Bileştirme safsatasına ilişkin kıyası şöyle kurabiliriz:

A, B'nin parçasıdır

A, P özelliğine sahiptir

O halde, B de P özelliğine sahiptir

<sup>22</sup> Bölme safsatası ise bütünün doğruluğundan veya sahip olduğu bir özelliğinden parçasının da buna sahip olduğu sonucuna ulaşmaktır. Ayırıştırma safsatasına ilişkin kıyası da şöyle kurabiliriz:

rastlamaktayız. Aristoteles Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine’de iki tür cümle kurmaktadır: “*Oturan bir kişinin yürümesi mümkündür*” ve “*Yazmayan birinin yazması mümkündür*”. İkinci cümleyi dile getiren kişi, *şeyleri birleştirerek (putting things together)* yazmayan birinin yazabileceğini söylemektedir. Burada “şeyleri birleştirme”den kasıt şu an yazıyor olmamak ile yazabilecek olma niteliklerinin birleştirmektir. Nitekim bu da yanlıştır, zira şu an yazmayan birinin yazması imkansızdır. Ancak bunun tersine birinci cümleyi dile getiren kişi, *şeyleri ayırıştırarak (seperating things)* söylemektedir. Nitekim bu da yazmayan birinin yazabilme kuvvesine sahip olduğuna işaret etmektedir. Kneale’a göre ilk cümle de re, ikinci cümle de de dicto okumaya örnek olarak gösterilebilir.<sup>23</sup> Yine Orta çağın Aristoteles şarihlerinden Abelard (1079-1142) da *Yorum Üzerine* için şerhini te’lif ederken *Sofistik Çürütmeler Üzerine*’de geçen, biraz önce verdiğimiz pasajdan haberdârdı ve bunun üzerine detaylı bir tartışma yapılmasını gerekli görüyordu. Abelard’a göre modal sözcüklerle kurulmuş cümlelerin okunabileceği iki farklı şekil mevcuttur. Söz konusu okuma şekillerinden ilki *expositio per compositionem* ya da *de dicto* iken, ikincisi *expositio per divisionem* ya da *de re* veya *de rebus* okuma şeklidir.<sup>24</sup> Nitekim de re okuma biçimi, bir modal önermede bulunan iki nesnenin bir modaliteyle nitelenmesiyken, de dicto okuma biçimine geldiğimizde, modalitenin bizatihi önermeyi nitelediğini görmekteyiz.<sup>25</sup> İşte bu bakımdan Kneale ve Kneale’a göre

---

A, B’nin parçasıdır

B, P özelliğine sahiptir

O halde, A da P özelliğine sahiptir.

Bu safsatanın daha iyi anlaşılması adına şöyle bir örnek verebiliriz. Varsayalım ki bir ev bulunduğu sitedeki evlerin yarısı büyüklüğünde olsun. O halde evin kapıları da sitedeki diğer evlerin kapılarının yarısı büyüklüğünde olmalıdır sonucuna varmak bu safsata türünden olurdu. Nitekim bir ev için diğer evlere göre küçük olma özelliği, evin parçası/cüz’ü olan kapılarına uygulanamaz. Aristotelesçi mantık safsataları için bkz. M. F. Goodman, *First Logic*, University Press of America 2003.

<sup>23</sup> Kneale, “Modality De Dicto and De Re”, 44/623.

<sup>24</sup> Kneale, “Modality De Dicto and De Re”, 44/624.

<sup>25</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantiğında Modalite*, 45.

Aristoteles modal bir ifadede yer alan modaliteyi önermenin ana yüklemi saymaktadır. Bu sebeple de söz konusu modalite *içsel*<sup>26</sup> (internal) olmaktan çok *dışsal*<sup>27</sup> (external) olmaktadır. Bu da modal önermeler konusunda Aristoteles'in dışsal okuma biçimini ya da başka bir ifadeyle de dicto okumayı benimsediğini göstermektedir. Ne var ki biraz önce Aristoteles'in zihninde tam olarak de dicto – de re ayrımının net olmadığından bahsetmiştik. Bu doğrultuda Aristoteles modal ifadelerin döndürülmesi konusunda dışsal yani de dicto okuma biçimini kullanırken, modal kıyaslara geldiğinde içsel yani de re okuma biçimini kullanmaktadır.<sup>28</sup> Bu konuda Daşdemir, Paul Thom'dan alıntı yapmakta ve buna göre Thom, Aristoteles'in de dicto (dışsal) ve de re (içsel) okuma biçimlerini birbirine karıştırdığını söylemektedir. Yapılan bu okuma ve tahlillerden belli olmaktadır ki, Aristoteles'in zihninde de dicto – de re ayrımı olsa da söz konusu ayrım modern dönemdeki şekline tam olarak mutabık (*correspondent*) ve berrak değildir. O halde Aristoteles'in modaliteye karşı yaklaşımı hakkında söz ettikten sonra meseleye daha detaylı girebiliriz.

Buna göre Aristoteles *Yorum Üzerine (Peri Hermenias)* adlı eserinin 12 ve 13. Bölümlerinde şu modaliteleri incelemiştir:

- Zorunlu (necessary/ واجب / ضروري)
- İmkânsız (impossible/ ممتنع)
- Mümkün (possible/ ممكن)
- Olumsal (contingent)

*Yorum Üzerine*'den farklı olarak Birinci Analitikler'de ise şu iki modaliteyi incelemiştir:

---

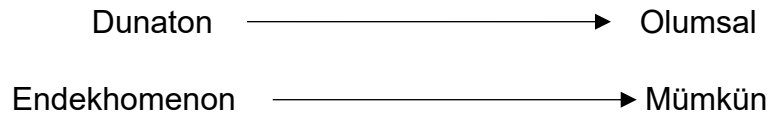
<sup>26</sup> Burada "içsel"den maksat önermenin içeriğini oluşturmaları bakımından bizatihi nesnelere modaliteyle nitelenmesi yahut kısaca de re okuma biçimi de diyebiliriz.

<sup>27</sup> Burada "dışsal"dan maksat ise önermenin içeriğini oluşturmaları bakımından nesnelere değil de, önermenin içeriğinin "dış"ından olarak bizatihi önermenin modaliteyle nitelenmesi ve yahut de dicto okuma biçimi diyebiliriz.

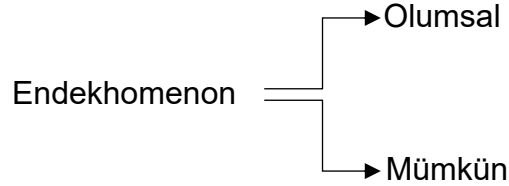
<sup>28</sup> Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 91.

- Zorunlu
- Mümkmn

Dikkat edilirse Yorum Üzerine’de mümkmn ve olumsal olarak iki farklı modaliteden söz edilmektedir. Pek çok Aristoteles şârihi bu bakımdan mümkmn ve olumsal arasındaki farkı irdilemişler ve her iki kavramın göndermelerini tespit etmeye çalışmışlardır. Bu doğrultuda Aristoteles Yorum Üzerine’de;



*olumsal* için “*dunaton*”, *mümkmn* için de “*endekhomenon*” kelimelerini kullanmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Birinci Analitikler’de ise;



“Endekhomenon” kelimesi hem olumsal hem mümkmnü karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Aristoteles’in olumsal veya mümkmn kavramlarıyla neyi kastettiği üzerine yapılan tartışmaya tezimiz bizatihi zorunluluk kavramıyla sınırlı olsa dahi meselenin daha iyi açıklanabilmesi adına ilerleyen sayfalarda girmeyi faydalı bulmaktayız.

Aristoteles yukarıda söz ettiğimiz üzere *Birinci Analitikler*’de iki türlü modaliteden söz etmektedir. Nitekim,

“Her öncül (önerme) -bir şeyde bir şeyin- **bulunduğunu, zorunlu olarak bulunduğunu** veya **bulunmasının olası olduğunu** belirtir.”<sup>29</sup> Burada zorunluluk ve şayet olası ibaresini mümkün ile eşanlı olacak şekilde alırsak, mümkün kipinden bahsedildiği kolayca görülebilir. Ne var ki söz konusu ifadeye göre bir de salt anlamda bir şeyin başka bir şeyde bulunma durumu vardır. Nitekim bu da yalın önerme olarak adlandırılmaktadır. Buna göre Birinci Analitikler’deki ifadeyi dikkate aldığımızda;

- **Yalın** (Assertorik)
- **Zorunlu** (Apodeiktik)
- **Mümkün** (Problematik)

olarak üç çeşit modal önerme karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu önermeler, yukarıdaki ifade dikkate alındığında bir şeyin başka bir şeyde bulunması, zorunlu olarak bulunması veya olumsal olarak bulunması bakımından değerlendirildiği için burada önermenin hangi modal kategoriye dahil olacağını belirleyen şey önermenin formu değil içeriğidir. Buna göre,

(1) Kar zorunlu olarak siyahtır

gibi bir önerme formuna bakılmaksızın, siyahlığın kar kelimesinin gönderimde bulunduğu neshede zorunlu olarak bulunduğu işaret etmesi bakımından “apodeiktik” bir önerme olarak tecessüm etmektedir. O halde bir önermenin Aristotelesçi anlamda hangi modal statüye ait olduğunu belirlemek için içeriğine (maddesine) bakmamız gerekmektedir.

Aristoteles’te modalite çeşitleri, mümkün-olumsal ayrımı gibi konulara değindikten sonra tezimizin konusu olan zorunlu önermeleri Aristoteles’in nasıl ele aldığına geçebiliriz. Buna göre Aristoteles Yorum Üzerine’de zorunluluğu şöyle tanımlamaktadır:

“Bir nesnenin olması imkansızsa, onun olması değil, olmaması zorunlu olur. Bir nesnenin olmaması imkansızsa, onun olması zorunlu olur.”<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi, 1998, s. 13.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, 2002, s. 43



Tanımda dikkat çeken şey “zorunlu”nun “imkansız” ile, “imkansız”ın da “zorunlu” ile tanımlanmasıdır. Bu doğrultuda zorunlu, imkansız olmayan ile özdeş iken, imkansız, zorunlu olmayan ile özdeş olmaktadır. Zorunluluğun mahiyeti üzerine dikkatli ve titiz bir akıl yürütmeyi The Nature of Necessity’yi incelediğimiz bölümde gerçekleştirmeyi planlamaktayız. Ancak şunu söyleyebiliriz ki zorunlu bir önermenin formu basitçe, “A zorunlu olarak B’dir” ya da “Zorunlu olarak A, B’dir” şeklindedir. Bu formdaki önermeler zorunlu önermelerdir. Ne var ki Ural, “*zorunlu (apodiktik) önermeler, her zaman ve her şart altında doğru olmayı ifade ederler. Matematik gibi formel bilimlere ait (mesela, -iki kere iki dört eder- şeklindeki) önermeler; belli dönemlerde belli toplumlarda geçerli olan ahlak vb. tür yargıları ifade eden önermeler bu gruba girerler. Bu gruba giren bir önermenin ve tersi olan önermenin beraberce doğru olması, ait oldukları sistem çerçevesinde çelişkinin doğmasına sebep olur*” demektedir.<sup>31</sup> Fakat zorunlu önermelerin “her zaman ve her şart altında” doğru olmayı ifade edeceklerine şüpheyle yaklaşmaktayız. Nitekim zorunluluk gibi modaliteler içeriğe değil de forma (sûrete) ilişkin kipler olması bakımından ve yine her önermeye içeriğinden bağımsız bir doğruluk değeri ta’yîn edemeyeceğimizden dolayı zorunluluk kipinin iliştiği modal önermeler bizce “her zaman ve her şartta” doğru olamamaktadır. Tahminimizce burada vücut bulan karışıklık “iki kere iki dört eder” gibi bir önermenin modal önermelere örnek olarak verilmesinde yatmaktadır. Ne var ki böyle bir önerme “iki kere iki” işlemi ile “dört” sayısı arasında eşitlik (*equivalence*) ilişkisi kurmasından dolayı “her zaman ve her şartta” doğru değerini almaktadır ancak bunun ötesinde “iki kere iki” işlemi ile “dört” sayısı arasında kurulan eşitlik yargısı üzerine ilave bir yargıda bulunulmadığından aslında bunun modal bir önerme olarak kategorize edilmesine temkinli yaklaşmaktayız. Bu sebeple içeriğine bakılarak yanlışlık değeri alacak zorunluluk kipinin iliştiği modal önermeler de mevcuttur. Örneğin,

(2) Kar zorunlu olarak siyahtır

gibi bir önerme “kar” ile “siyahlık” arasındaki bağ üzerine “zorunluluğu” hamletmektedir. Bu bakımdan zorunlu bir önerme olsa da kar ile siyahlık

---

<sup>31</sup> Şafak Ural, *Temel Mantık* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 58.

arasındaki ilişkiyi zorunlulukla nitelendirmek yanlıştır, dolayısıyla da yanlış değerini almaktadır. O halde yanlış değerini alan zorunlu önermeler varken, “zorunlu önermeler her zaman ve şartta doğru olmayı ifade ederler” dememiz bizce pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple Malak’ın yüksek lisans tezinde Ural’dan mülhem olarak kullandığı “*dolayısıyla “zorunlu” modalitesiyle kurulan modal önermeler, daima doğru olan önermelerdir*”<sup>32</sup> cümlesinin ifade ettiği anlam bizce isabetli değildir. Nitekim Özlem de bunu ifade etmektedir. Zira “*apodiktik önermelerin*”, demektedir, “*zorunluluğundan anlaşılması gereken şey, biçimsel/mantıksal bir zorunluluk değil, önermenin içeriğine yani işaret ettiği nesne ve duruma ait bir zorunluluktur*”.<sup>33</sup> Binâenaleyh “iki kere iki dört eder” gibi aritmetiğe ait bir doğruluk mümkün tüm yorumlamalarda doğru olacağından “zorunlu” bir doğruluktur. Ancak aynı şeyi, önermelerin içeriğini de değerlendirmek durumunda olmamız dolayısıyla zorunluluk kipinin iliştiği tüm önermeler için söyleyemeyiz. Aslında bu doğrultuda çağdaş epistemolojide önermelerin içerikleri bakımında zorunlu olamayacakları yönünde apodiktik önermeye ilişkin eleştiriler de getirilmiştir.<sup>34</sup>

Aristoteles’e göre fiil haline çıkanın fiil halinde olması zorunlu, kuvve halinde olanın kuvve halinde olması zorunludur. Her kuvve halinde olanın fiile çıkması ya da her fiile çıkanın öncesinde fiile çıkması mümkündür. Bununla birlikte meşhur deniz savaşı örneği üzerinden gidersek x gibi bir nesnenin t zamanında “olması ya da olmaması” zorunludur. X’in t zamanında yalnızca “olması” ya da yalnızca “olmaması” mümkünken, “ya olması ya da olmaması” zorunludur. Buna göre “yarın bir deniz savaşı ya olacaktır ya da olmayacaktır” önermesi zorunlu olmaktadır. Nitekim burada dikkat edilmesi gereken şey,

(3) Yarın bir deniz savaşı olacaktır

ve

(4) Yarın bir deniz savaşı olmayacaktır

---

<sup>32</sup> Malak, *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*, 13.

<sup>33</sup> Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004), 143.

<sup>34</sup> Özlem, *Mantık*, 143.

önergeleri birleştirildiğinde bağlaç olarak “v” (veya) tikel-evetleme ya da bağdaşır seçeneklilik bağlacı değil de “ya... ya da” bağlacı olan bağdaşmaz seçeneklilik bağlacı olması gerektiğine dikkat etmeliyiz. Nitekim,

(5) Yarın bir deniz savaşı olacaktır veya olmayacaktır

gibi bir önermede, önermenin ön-bileşeni (*antecedent*) doğru değeri alırken ard-bileşeni de (*subsequent*) doğru değeri alıyorsa önerme doğru değerini almaktadır. O halde (5) önermesinde iki bileşende doğru değeri aldığı takdirde önerme de doğru değeri alacaktır. Bu demektir ki, yarın hem bir deniz savaşı olacaktır hem de olmayacaktır. Böyle bir anlamı ifade eden önerme ise üçüncü halin imkansızlığını (*law of excluded middle*) ihlal etmektedir. Aslında burada iki mümkünün birleştirilmesinden kasıt bağdaşır seçeneklilikle birleştirmek değil de bağdaşmaz seçeneklilikle birleştirmektir. Günlük söylemde “ya... ya da” ile ifade edilen bağdaşmaz seçenekliliğe<sup>35</sup> göre ön-bileşen ve ard-bileşenin her ikisi de doğru veya her ikisi de yanlış olduğunda önerme yanlış değerini almaktadır. Yani her ikisi doğru ya da yanlış olamamaktadır.

(6) Ya yarın bir deniz savaşı olacaktır ya da olmayacaktır

Buna göre (6) önermesinde herhangi bir bileşen doğru değerini alırken diğer bileşen yanlış değerini alıyorsa önerme doğru olmaktadır. Bu sebeple (6) önermesi geleceğe ilişkin bir deniz savaşının gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair tüm ihtimalleri tükettiği için zorunlu bir önerme olmaktadır. Kısaca (6) önermesine zorunlu dememiz aslında onun tüm yorumlamalarda doğru değerini alacak olması sebebiyledir.

Aslında (6) gibi bir önermenin zorunlu olduğunu söylemek biraz önce yaptığımız yorumlamaya ek olarak “^” (ve) tümel evetleme bağlacı bakımından da yorumlayabiliriz. Tümel evetleme ya da birlikte evetleme bağlacına göre önermede bileşenlerin tümünün doğru olması durumunda söz konusu önerme doğru, diğer muhtemel yorumlamalarda söz konusu önerme yanlış olmaktadır.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Zekiye Kutlusoy, *Temel Sembolik Mantık* (Ankara: Art Basın Yayın, 2003), 19.

<sup>36</sup> Özlem, *Mantık*, 235-236.

Buna göre varsayalım ki p, “*yarın bir deniz savaşı olacaktır*” olsun ve  $\sim p$ , “*yarın bir deniz savaşı olacak değildir*” olsun. Bu sembolleştirmeye göre,

(7)  $P \wedge Q \equiv$  Yarın bir deviz savaşı olacaktır ve yarın bir deniz savaşı olacak değildir

anlamına gelecektir. Bu minvaldeki bir önermenin doğru olması için her iki bileşenin de yukarıda bahsedildiği gibi doğru değerini alması gerekecektir. Ancak bu gelecekteki bir t zamanında, hem deniz savaşının olmasını hem de olmamasını iktizâ edeceğinden doğru olması imkansızdır. Bu sebeple “ $P \wedge Q$ ” önermesi mümkün tüm yorumlamalar altında doğru değerini alamayacağından yanlıştır. Binâenaleyh yarın bir deniz savaşının olacağı ve olmayacağını bildiren bir yargı imkansız veya mümkün olmayan bir yargı bildirmektedir.

Yine “deniz savaşı” örneği üzerinden gidersek Aristoteles’e göre bu modaliteler birbiriyle tanımlanabilir. Örneğin yarın bir deniz savaşının olması zorunludur demek, yarın bir deniz savaşının olmaması mümkün değildir demektir. Ya da yarın bir deniz savaşının olması mümkündür demek yarın bir deniz savaşının olmaması zorunlu değildir. Nitekim buna göre;

(8)  $\Box p \equiv \sim \Diamond \sim p$

iken

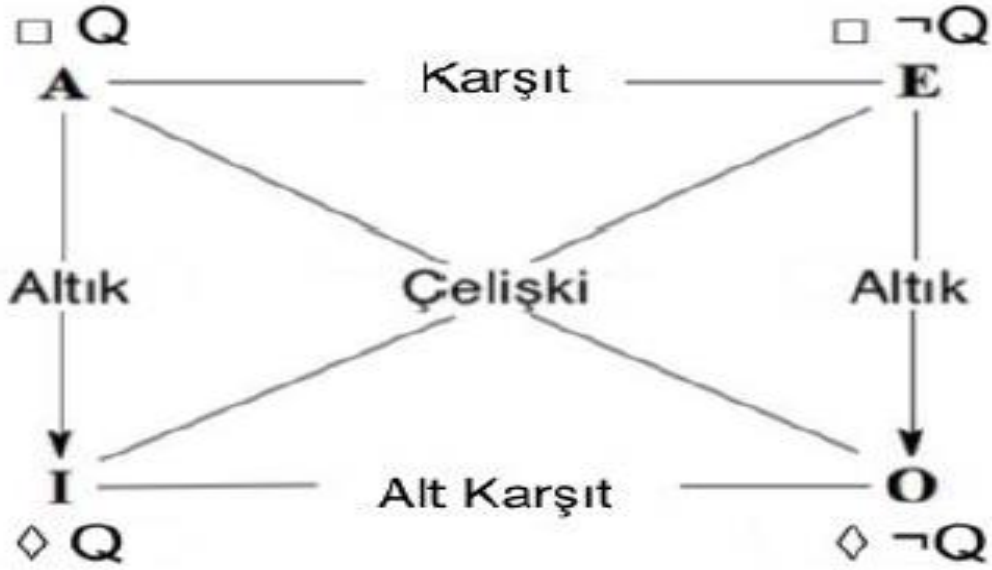
(9)  $\Diamond p \equiv \sim \Box \sim p$

olmaktadır. Buna dair dikkat çekici bir nokta ise hem Birinci Analitikler’de hem de Yorum Üzerine’de zorunluluk veya imkan modalitelerine dair Aristoteles tarafından bir açıklama veya analiz bulunmamasıdır. Ancak bu iki eserde zorunluluk ve imkan modalitelerinin diğerinin çelişği (*negation*) ile tanımlanmasına dair bir girişimi gözlemlemekteyiz. Bu doğrultuda gördük ki, mümkün kavramı “değili zorunlu olmayan” kavramı ile karşılanmaktayken, zorunlu kavramı “değili mümkün olmayan” kavramı ile karşılanmaktadır. İşte daha önce detayına girmediğimiz olumsal-mümkün tartışmalarına dair izleri de burada görmekteyiz. Nitekim olumsal “zorunlu olmayıp mümkün olan” olarak tanımlanabilmektedir.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 85.

Bu sebeple tüm modal kavramların zorunluluk, imkan ve değilleri vasıtasıyla tanımlanabildiğine şahit olmaktadır. Bu minvalde modalitelerin birbirleriyle tanımlarının yapılabildiğinden yola çıkarak modaliteleri karşıtlık karesi üzerinden okuyabiliriz.<sup>38</sup>



Söz konusu karşıtlık karesine göre A, “zorunludur ki Q” şeklinde, Latince *nesesse est esse* şeklinde okunmaktadır. I, “mümkündür ki Q” şeklinde, Latince *possibile est esse* olarak okunmaktadır. E, “zorunludur ki değildir Q” şeklinde, Latince *impossibile est esse* olarak okunmaktadır. O ise “mümkündür ki değildir Q ya da zorunlu değildir ki Q” şeklinde, Latince *possibile non est esse* olarak okunmaktadır.<sup>39</sup>

Modal karşıtlık karesini verdikten sonra bu önermeler arası ilişkileri değerlendirelim. Şayet iki önerme arasında bir ilişki yoksa ya da diğer bir deyişle bir önerme diğer bir önermeyle yorumlanamıyorsa bu iki önerme birbirinden

<sup>38</sup> Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 86.

<sup>39</sup> Oğuz Akçelik, “Modal-Epistemik Karşıtlık Karesi ve Uygulamaları”, *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı* (Çağdaş Mantık Tartışmaları, İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, 2018), 6.

bağımsızdır ve bu önermeler birbirlerinden bağımsız zeminlerde duruyor demektir.<sup>40</sup> Fakat görüldüğü üzere çelişki, karşıtlık, altıklık ve alt-karşıtlık gibi ilişkiler mevcuttur. Buna göre,

- **Çelişki:** İki önerme ancak ve ancak aynı anda doğru ve aynı anda yanlış olamıyorsa çelişki gerçekleşir. Örneğin “*Zorunludur ki, yarın bir deniz savaşı olacaktır*” önermesiyle, “*Zorunlu değildir ki, yarın bir deniz savaşı olacaktır*” önermeleri çelişki oluşturmaktadır. Nitekim yarın bir deniz savaşının olması zorunlu ise bu doğal olarak bir deniz savaşının vukû bulmasını gerektireceğinden, yarın bir deniz savaşı olacağına dair zorunlu olmamaklık ihtimalini dışarıda bırakmaktadır.
- **Karşıtlık:** İki önerme ancak ve ancak aynı anda doğru olamıyor ancak aynı anda yanlış olabiliyorsa karşıtlık gerçekleşir. Örneğin “*Yarın bir deniz savaşının olması zorunludur*” önermesi ile “*Yarın bir deniz savaşının olmaması zorunludur*” önermesi karşıttır. Nitekim yarın bir deniz savaşının zorunlu olması doğruyken olmaması zorunludur doğru olamaz. Ancak varsayalım ki yarın bir deniz savaşının olması mümkün olsun. Bu takdirde hem “*yarın bir deniz savaşının olması zorunludur*” yanlış olacaktır, hem de “*yarın bir deniz savaşının olmaması zorunludur*” yanlış olacaktır.
- **Alt-Karşıtlık:** İki önerme ancak ve ancak aynı anda yanlış olamıyor ancak aynı anda doğru olabiliyorsa alt-karşıtlık gerçekleşir. Örneğin “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesi ile “*Yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür*” önermesi alt-karşıtlık oluşturmaktadır. Varsayalım ki “*yarın bir deniz savaşının olması mümkün değildir*” doğru olsun. Bu durumda “*yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesi yanlış değeri almaktayken, “*yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür*” önermesi doğru değerini almaktadır. O halde iki önerme aynı anda yanlış olamamaktadır. Her iki önermenin aynı anda doğru olabilmesine gelirsek; varsayalım ki, “*yarın bir deniz savaşının olması zorunlu değildir*” doğru bir önerme

---

<sup>40</sup> Cemal Yıldırım, *Mantık* (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 59.

olsun. O halde “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesi doğru değerini alabilir. Yine “*Yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür*” önermesi de doğru değerini almaktadır. Nitekim deniz savaşının olması zorunlu değil ise olmaması mümkün olmaktadır.

Alt-karşıtlık bahsini işlerken belki dolaysız olarak zorunluluk kavramıyla ilgisi olmayan ancak dolaylı olarak zorunluluk kavramını da ilgilendirecek bir konuya girmekte fayda görüyoruz. Aristoteles’in mümkün ve olumsaldan neyi kastettiği hep tartışılmalıdır. Bazılarına göre söz konusu mümkün ve olumsal kavramları arasında bir fark bulunmamaktadır ve iki kavramın da göndermeleri özdeştir. Dikkatli bir bakışla Organon’da bu görüşün doğrulanabileceği yerler bulunmakla birlikte mesele “Modal Karşıtlık Karesi” bağlamında değerlendirildiğinde durum farklı bir hal kazanmaktadır. Nitekim yukarıda karşıtlık karesinde mümkünden bahsediliyorken olumsal gibi bir kavramdan bahsedilmemektedir. Peki olumsal ile mümkün arasında bir fark vaz’ edilecekse bu fark nerede yatmaktadır? Kneale’a göre olumsal aslında alt-karşıtlık ilişkisinde yatmaktadır.<sup>41</sup> Daha açık ifade edersek, I önermesiyle, O önermesinin tümel evetlemesi (*conjunction*) olumsal bir önerme olmaktadır. O halde “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesiyle, “*Yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür (başka bir deyişle olması zorunlu değildir)*” önermesini “□” bağlacı ile birleştirecek istediğimiz forma ulaşmış oluruz.

(10) “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür ve yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür*”

Karşıtlık karesindeki sembolleştirmelere bağlı kalarak meseleyi daha da sembolleştirmek adına, “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesi  $\diamond Q$  olsun ve “*Yarın bir deniz savaşının*

---

<sup>41</sup> Kneale - Kneale, *The Development of Logic*, 86.

*olmaması mümkündür*” önermesi de  $\diamond\sim Q$  olsun. Buna göre bu iki önermenin tümel evetlemesi şöyle olacaktır:

$$(11) \diamond Q \wedge \diamond \sim Q$$

diğer bir yorumlamayla şöyle de okunabilir,

$$(12) \diamond Q \wedge \sim \square Q$$

Aslında sözün özü “Olumsuzdur ki Q” demek, “Mümkündür ki Q ve mümkündür ki değildir Q” demektir.

- **Altıklık:** Altıklık ilişkisinde şayet A önermesi doğruysa I önermesi de doğru olmaktadır, bunun aksine I önermesi yanlış ise A önermesi de yanlış olmaktadır. Aynı bunun gibi E önermesi doğru ise O önermesi de doğru olurken, yine bunun tersine O önermesi yanlış ise E önermesi de yanlış olmaktadır.<sup>42</sup> İlk olarak A ve I arasındaki ilişkiyi inceleyelim. Buna göre “*Yarın bir deniz savaşının olması zorunludur*” önermesi doğruysa, “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesi de doğru olmalıdır. Bunun tersine “*Yarın bir deniz savaşının olması mümkündür*” önermesi yanlışsa, “*Yarın bir deniz savaşının olması zorunludur*” önermesi de yanlıştır. Karenin diğer tarafına bakarsak “*Yarın bir deniz savaşının olmaması zorunludur*” önermesi doğruysa, “*Yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür*” önermesi de doğrudur. Yine bunun tersine “*Yarın bir deniz savaşının olmaması mümkündür*” önermesi yanlışsa, “*Yarın bir deniz savaşının olmaması zorunludur*” önermesi de yanlış olmaktadır. Aristoteles’ten yola çıkarak modal ifadelerin neler olduğunu, nasıl tanımlandıklarını ve kategorik önermelerin birbirleriyle olan ilişkilerini kurmak için kullanılan karşıtlıklar veya karşı-olumlar karesini modal ifadelere uygulayarak modal ifadeler için karşıtlıklar karesini kurduk. Daha sonra mümkün ve olumsal arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalıştık.

---

<sup>42</sup> Aytekin Özel, *Tasdik Mantığı: Önergeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş -II-* (Bursa: Emin Yayınları, 2020), 31.



#### 1.4. Aristoteles Sonrası Zorunluluk Kavramı ve Zorunlu Önermeler

Aristoteles sonrası döneme ışık tutması bakımından tekrar Aristoteles'in zorunluluk ve zorunlu önermeleri nasıl ele aldığı meselesine dönersek, Aristoteles bir kipli ya da modal ifadeyi, zorunlu veya mümkün sözcüklerini ya da bu ikisinden herhangi birinin dengi olan ifadeyi içeren söz olarak değerlendirmektedir.<sup>43</sup> O halde Aristoteles'e göre ortada bir anlam ifade etmesi bakımından bir söz veya önerme bulunmaktadır ve söz konusu bu önerme de zorunlu ve mümkün gibi kipler ihtivâ etmektedir. İşte bu bakımdan burada soruşturmamız gereken mesele zorunluluk kavramı olarak tebelvür etmektedir.

Aristoteles'in halefleri olarak Stoa ve Megara Okulları genelde modalite, özelde de zorunluluk kavramı üzerinde akıl yürütmüşlerdir. Khrysiippos tarafından kurulan Stoa Okulu'na göre<sup>44</sup> modaliteler şöyledir:

1. Fiilî olan (actual), fiilen şu anda halen daha gerçekleştirilen şeydir.
2. Mümkün, şimdi ve gelecekte gerçekleştirilen şeydir.
3. Zorunlu, tüm gelecekte gerçekleştirilen şeydir.<sup>45</sup>

Burada dikkat çeken şey modalitelerin zaman düzleminde ele alınmasıdır. Nitekim insan sezgilerine uygun şekilde zaman kısımlara ayrılmış ve fiilî, mümkün ve zorunlu modaliteleri de bu ayrılan kısımlar zemininde tanımlanmışlardır. Bu doğrultuda zorunlu, tüm zamanlarda veya geleceğin tümünde gerçekleşecek olan şey tanımında kendine yer bulmaktadır. Aslında diyebiliriz ki burada icra edilen tanıma göre zorunlu devamlı/dâim olan olmaktadır. Megara Okulu'na geldiğimizde ise modaliteler şu şekilde karşımıza çıkar:

1. Fiilî olan, fiilen şu anda gerçekleştirilen şeydir.
2. Mümkün, herhangi bir gelecekte gerçekleştirilen şeydir.
3. Zorunlu, fiilen tüm zamanlarda gerçekleştirilen şeydir.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> AYTEKİN ÖZEL, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 157.

<sup>44</sup> MALAK, *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*, 33.

<sup>45</sup> NICHOLAS RESCHER - ALASDAIR URQUHART, *Temporal Logic* (New York: Springer-Verlag, 1971), 4.

<sup>46</sup> RESCHER - URQUHART, *Temporal Logic*, 5.

Diodorus Cronus (M.Ö. 4.yy) ve Philo gibi önemli temsilcileri olan Megara Okulu'nun vaz' ettiği tanımlarda da modaliteleri zaman düzlemi üzerinde tanımlama faaliyeti göze çarpmaktadır. Zira Diodorus modaliteleri zamana ve doğruluk değerlerine göre değerlendirmiştir. Yani modalitelerin doğruluk değerleri Diodorus'a göre zamana bağlı bir düzlemde olup, söz konusu zaman değişime uğradıkça doğruluk değeri de değişebilmektedir.<sup>47</sup> Ne var ki Diodorus için zorunlu veya imkansız önermeler zamana göre değişmemektedir. Örneğin Aristoteles'te gelecek hakkındaki önermelerin belirsizliği gibi bir durum Diodorus için geçerli değildir. Onun için gelecek hakkında yargı bildiren bir önerme ya zorunlu olarak doğru ya da zorunlu olarak yanlıştır. Buna göre zorunlu önermelerin doğruluk değerlerinin değişmesi mümkün değildir.<sup>48</sup> Aristoteles'e geldiğimizde ise konunun farklı bir düzleme taşındığı görülür. Gelecek hakkında yargı bildiren önermeler zorunlu değildir. Onlar hakkında varılacak herhangi bir yargı ne doğru ne de yanlıştır. Bu minvalde diyebiliriz ki; Aristoteles için zamanlı modalitenin en uygun ifadesi, ya onun olgudan önce mümkün olması, akabinde hariçte olgu ile birlikte meydana gelerek fiilî olması ve daha sonra da tüm zaman dilimlerini kuşatacak şekilde zorunlu olmasıdır. İşte Aristoteles'e göre zamansal bir önermeye tayin edilen modal statü tüm zamanları kapsayacak şekilde bir değişmemezlik (*omnitemporal*) arz eden bir şey olmayıp, zaman içinde değişebilecek olan bir şeydir.<sup>49</sup> Bu sebeple Aristoteles'in pozisyonu Stoa Okulu'na daha yakın gözükmektedir.

Önermelerin modal statülerini zamansal düzlemde belirlemeye ilişkin Aristotelesçi ve Stoacı denebilecek bu görüş müteahhir dönem İslam mantıkçıları tarafından da benimsenerek geliştirilmiştir. Nitekim İbn Sina genel yüklemli önermeler için zamanlı gerektirme biçimi geliştirirken, Megaracı-Stoik zamanlı modalite teorisini de ileriye taşımıştır.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Malak, *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*, 36.

<sup>48</sup> Malak, *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*, 36-38.

<sup>49</sup> Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, 159.

<sup>50</sup> Özel, *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*, 159.

## 1.5. İbn Sina'da Zorunluluk Kavramı ve Zorunlu Önermeler

İbn Sina'ya geldiğimizde, ilk olarak dikkatimizi celbeden durum eş-Şeyhu'r-Reîs'in zorunluluk olarak adlandırdığımız kavramı mantıksal olandan metafiziksel olana doğru bir sıçrama olarak kullanmasıdır. Modaliteler meselesinde mantık temelli bir metafizik kuramı geliştirerek mantık ve metafizik arasındaki geçişkenliği daha berrak hale getirmiştir. Modal önermeleri mümkün, mümteni ve zorunlu olarak üçe ayıran İbn Sina, söz konusu bu üç önermeye tekabül eden varlık kategorilerinin vâcibu'l-vücut ve mümkünü'l-vücut olduğunu mantıktan metafiziğe yapılan geçiş veya sıçrama ile açıklamaktadır.<sup>51</sup> Buna göre İbn Sina'da zorunluluk kavramı en az mantıksal düzlemde ele alındığı kadar, metafiziksel düzlemde de ele alınmış ve dahası da başlı başına bir metafizik inşâ etme aracı olarak kullanılmıştır. Zira İbn Sina'cı gelenekte belirgin hale gelen mâhiyet-vücûd ayırımına göre alem mahiyeti bakımından ele alındığında var olup olmaması mümkün, ancak varlığı bakımından ele alındığında ise zorunlu hale gelmiştir.<sup>52</sup> Bu bakımdan İbn Sinacı tarzda inşa edilmiş bir ontolojide var olan nesnelere, var olmaları bakımından zorunlulukla nitelemek durumundayız. Hatırdan çıkarmamak gerekirse İbn Sinacı ontolojide varlık ve zorunluluk bir şekilde özdeşleştirilmiş gibi görünmektedir. O halde bir şey varsa, o aynı zamanda varlığı bakımından -mahiyeti değil- zorunludur.<sup>53</sup> O halde Tanrı'nın zorunlu olmasıyla âlemin zorunlu olması ne demektir? Söz konusu iki zorunluluk arasında bir fark var mıdır? Bu noktada İbn Sina bir şeyin "varlığı" ve "varlığının ilkesi" arasında arım yapıyor gözükmektedir. Bundan dolayı Tanrı "kendisiyle" (bizâtihi) ve "kendisi sebebiyle" (lizâtihi) zorunluyken, geri kalanların bu çeşit bir zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla âlemi oluşturan parçaların herhangi biri ya da bizâtihi bu parçaların bütünü olarak âlem gerçek anlamda kendinde zorunlu değildir.<sup>54</sup> Bu cihetten bakılırsa, İbn Sinacı ontolojide Tanrı, "Kendisiyle Zorunlu Varlık" hüviyetini kazanmaktadır.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> A. Kadir Çüçen, *Mantık* (İstanbul, 1999), 31.

<sup>52</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 14.

<sup>53</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 15.

<sup>54</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 15.

<sup>55</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 17.

İbn Sina, en-Necât eserinde üç çeşit modalite saymaktadır.<sup>56</sup> O halde İbn Sina için varlık;

- Zorunlu (Vâcib/Zarûrî)
- Mümkün (Mümkîn)
- İmkansız (Mümteni')

şeklinde üç modaliteyle tanımlanmaktadır.<sup>57</sup> İbn Sina'nın tasnifinden farklı olarak Fârâbî ise modaliteleri zarûret, imkân ve mutlak olarak düşünmektedir. Buna göre Fârâbî mutlaklık ya da yalınlığı bir modalite olarak kabul ederken imtina ya da imkansızlığı bir modalite olarak kabul etmiyor gözükmektedir. Gelenbevî'de ise İbn Sina'dan farklı olarak devam-fiil-kuvve modaliteleri bulunmaktadır. Buna göre;



Aristoteles'te de gördüğümüz gibi her bir kipliğin diğeriyle "ta'rîf" edilmesi durumu burada da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Patrick Suppes'a göre tanımların geleneksel anlamda geçerli olma koşulları şunlardır:

- Tanım tanımlanmak istenen kavramın özünü anlatmalı.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *en-Necât&Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 25.

<sup>57</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 90.

- Tanım döngüsel olmamalı.
- Tanım tanımlanmak istenen kavramın ne olmadığını değil ne olduğunu söylemeli.
- Tanım anlaşılamayan bir dil kullanmamalı.<sup>58</sup>

Dikkat edilirse tanımın döngüsel olmaması gerekmektedir. Ancak modaliteler söz konusu olduğunda her bir modalitenin tanımında diğer bir modalite kullanımı kaçınılmazdır. Binaenaleyh, modalitelerin tanımında döngüsellik (devr-i fâsid) problemi ortaya çıkmaktadır. Fârâbi, varlık, zorunluluk ve imkan kavramlarını tasavvur etmenin, öncesinde başka bir şeyi tasavvur etmeyi gerektirmediğini, bu sebeple de bu üç kavramın anlamlarının apaçık olduğunu düşülmektedir.<sup>59</sup> Buna göre Fârâbî için herhangi bir devr-i fâsid söz konusu değildir. Zira O'na göre bütün modaliteler bir başkasına ihtiyaç duymadan kavranmaktadırlar.<sup>60</sup> Ne var ki, İbn Sina için insan zihninin ilk kavradığı, zorunluluktur. İbn Sinaci perspektifte neden ilk kavrananın zorunluluk olduğunu düşündüğümüzde varlık-yokluk ayırımından hareket edildiği görülmektedir. Buna göre varlığın bilinmesi için yokluğun bilinmesine gerek yoktur; varlık bizâtihi bilinir. Bunun aksine yokluk ancak varlığa izafe edildiği kadar bilinebilir. Buna göre varlık-yokluk dikotomisinde aslolan varlıktır. Zorunluluk da varlığı pekiştirmesi bakımından varlığa ilişmektedir.<sup>61</sup> O halde varlık-yokluk ayırımında varlığın önce geldiği gibi modaliteler arasında da zorunluluk önce gelmektedir.<sup>62</sup> Fahrü'd-Dîn er-Râzî'de İbn Sinaci bir çizgide zorunluluğun akıl düzleminde varlığın doğası gereği daha iyi bilinmesinden dolayı zorunluluk modalitesinin diğerlerine önceliği bulunmaktadır.<sup>63</sup> Adüdü'd-Dîn el-Îcî'ye gelince ise ona göre üç modalite de açıktır. Ne var ki, modaliteler arasında en açığı zorunluluktur.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> Ahmet Çevik, *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık* (İstanbul: Nesin Yayıncılık, 2021), 6.

<sup>59</sup> Necati Öner, *Klâsik Mantık* (Ankara, 1991), 44.

<sup>60</sup> Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 78.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, thk. G. Anawati - Sa'îd Zâid (Kâhire, 1960), 1/36.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, 1/29-36.

<sup>63</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye*, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1990), 206-207.

<sup>64</sup> Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, 78.

Her zorunlu doğruluğun a priori olarak bilinip bilinemediği meselesine epistemik düzlemde değineceğiz. Ancak İbn Sina a priorilik meselesini zorunluluğun insan zihnindeki kaynağı bakımından metafizik düzlemde de ele almaktadır. Zira zorunluluk başta ve en belirgin biçimde diğer modalitelerle birlikte insan zihninde a priori olarak bulunmaktadır. Ancak bu noktada söz konusu kavramların nasıl zihinde a priori olarak meydana geldiği sorusu zuhûr etmektedir. Zaten meselenin metafizik düzleme intikal etmesi de burada başlamaktadır. Nitekim İbn Sina'ya göre bu ilkelerin veren haricî bir kaynak bulunmaktadır. Söz konusu hâricî kaynak da O'nun "Sûretler Verici" (Vâhibu's-Suver/Dator Formarum) olarak adlandırdığı Faal Akıl'dır.<sup>65</sup> Dikkat edilirse modalite meselesinin metafizik ile ilişkilendiği noktada burada başlamaktadır. Nitekim Kutluer' de bunu destekleyecek şekilde şu ifadeleri paylaşmaktadır:

"Açıkçası İbn Sîna'ya göre zorunluluk yalnızca önermeler için bir modalite değil, varlık için de bir modalitedir ve her halde imkan ve imkansızlıktan çok daha önsel bir varoluş tarzını ifade etmektedir. Yani zorunluluk filozofun sisteminde yalnızca mantıksal değil, ontolojik bir kavramdır ve nitekim varlık kavramıyla eş anlamlıdır."<sup>66</sup>

Buna göre İbn Sina ontolojisinde modalitelerin her biri ontolojik düzlemde bir yere düşmektedir. Zira bir varlığın mümkün olması demek ontolojik bakımdan hariçte bir gerçekliğinin bulunup bulunmaması hakkında bir şey söylemez. Bilakis mümkün modalitesi zihnî gerçekliğe denk düşen bir modalite olarak karşımıza çıkmaktadır. İmkansız modalitesine geldiğimizde ise hem ontolojik gerçeklik hem de zihnî gerçeklik dışlanmaktadır. Zorunluluk ise mantıksal zorunluluğun da üzerinde, hariçte varlığı gerektirmesinden dolayı ontolojik bir zorunluluğu da gerektirmektedir.<sup>67</sup>

Bir bütün olarak modalite konusunda tam bir tanım ya da hadd-i tâmm ortaya koymak zor gözükse de belki yapılması gerekenin resmetmek ya da betimlemek olduğunu fark etmek isabetli olacaktır. Nitekim Waterlow da bunu sormaktadır:

---

<sup>65</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 91.

<sup>66</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 92.

<sup>67</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 92.

“O’na (*Aristoteles*) kipsel olmayan, zamansal, terimsel bir olasılık tanımı atfetmenin ne kadar mantıksız olduğunu zaten gördük. Ve metinler, onun modal kavramları modal olmayan başka bir şekilde tanımlamaya meyilli olduğunu varsaymak için hiçbir neden sunmamaktadır. Böyle bir tanım nasıl olur da kipliği tamamen ortadan kaldırmakta başarısız olabilir? Hiç şüphe yok ki O (*Aristoteles*) da kipliklerin ilksel bir kavram kümesi (*primitive set of concepts*) oluşturduğunu kabul edecektir.”<sup>68</sup>

Buna göre modaliteler kendileri başkasıyla tanımlanmasına gerek kalmayan ancak birbirleriyle tanımlanabilecek olan a priori kavramlar olarak karşımızda tezahür etmektedir. Nitekim İbn Sina’da da, Waterlow’un “*ilksel kavram kümesi*” ifadesine denk düşecek bir ifadeye rastlamaktayız. Nitekim İbn Sina’ya göre de “varlık, şey ve zorunlu” kavramları insan zihninde a priori olarak biçimlenmektedir (ان الموجود و الشيء و الضروري معانيها بما يرتسم في النفس ارتساما اوليا). Buna göre zorunluluk gibi bir modalite diğer modalitelerden de farklı olarak zihinde irtisâm-ı evvelî olarak resmedilmiştir.<sup>69</sup>

Genel kabule göre İslam mantığını bir bütün olarak tasavvur edeceksek modaliteler hakkında serdedilen görüşler iki şekilde denilebilir. Buna göre birinci görüş olan *mütekaddimîne* göre modaliteler şöyledir:

- Vücûb (Pozitif Zorunluluk\*)
- İmkân
- İmtina’

Nitekim İbn Sina’nın görüşü de *mütekaddimîne* benzemekteyse<sup>70</sup> de İbn Sîna’nın el-İşârât ve’t-Tenbîhât’ında modal önermeleri sunduğu şekliyle müteahhirîn

---

<sup>68</sup> Sarah Waterlow, *Passage and Possibility: A Study of Aristotle’s Modal Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 16.

<sup>69</sup> Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 87.

\* Pozitif kaydının eklenmesi tahminimizce zaruret-vücûb ayırımından kaynaklanmaktadır. Nitekim daha sonra da açıklaması geleceği gibi, zaruret sadece mantıksal bir modaliteyken, vücûb bundan farklı olarak dış dünyada varlığı gerektirmektedir.

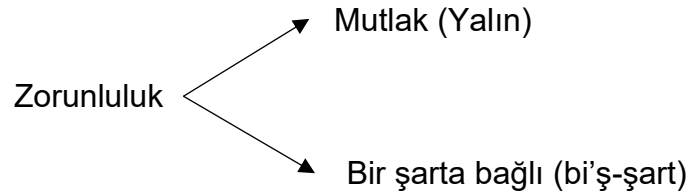
<sup>70</sup> İbn Sîna, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 30.

modal önermeleri ele alış şekli uyumluluk arz etmektedir.<sup>71</sup> İkinci görüş olan müteahhirîne göre ise modaliteler şöyledir:

- Vücûb
- Devâm
- Fiil
- İmkân<sup>72</sup>

İbn Sîna'nın da dahil olduğu mütekaddimînin modalite anlayışı dikkatli bakıldığında Aristoteles'in Yorum Üzerine'de sunduğu zorunlu, imkansız, mümkün ve olumsal şeklindeki ayrıma benzemektedir. Ne var ki müteahhirînin modalite anlayışı ise zaman kavramı da dikkate alınarak Eskiçağ Yunan ve Helenistik mantığa benzemektedir.<sup>73</sup>

Bu bölümde Grünberg'den mülhem olarak İbn Sîna'nın zorunluluğu ve zorunlu önermeleri nasıl ele aldığına bakmaya çalışacağız. Altı çeşit zorunluluktan bahseden İbn Sina<sup>74</sup> için zorunluluk ya mutlak ya da bir şarta bağlıdır.



(1) Allah zorunlu olarak vardır<sup>75</sup>

önermesi bu bakımdan mutlak anlamda zorunlu olmaktadır. Yalın zorunluluk önermesinde yargı ezellilik ve ebedilik ifade etmek yani tüm zamanlarda olmak zorundadır.

Bir şarta bağlı ya da şartlı zorunluluklara geldiğimizde ise ilk şart *konunun özünün devamı* şartı olmaktadır. Özsel zorunluluk da diyebileceğimiz bu zorunluluğa göre

<sup>71</sup> Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 330.

<sup>72</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*, 322.

<sup>73</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*, 322.

<sup>74</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite*, 77.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 31.



önermenin doğruluğu konunun özünün ya da zatının var olmaya devam etmesi şartına bağlanmıştır. Nitekim,

(2) İnsan zorunlu olarak düşünen cisimdir

önermesi konunun zatının var olmaya devam etmesi şartına bağlanmış özsel zorunlu önermeye örnektir. Özsel zorunlu önermeler ile mutlak/yalın zorunlu önermeler gerçek anlamda zorunlu önermeler. Hem özsel zorunlu hem de yalın zorunlu önermeler konunun devamında ortaktır. Ne var ki yalın zorunlunun konusu ezeli ve ebediyken, özsel zorunlunun konusu, zaten konunun devamı şartına bağlı olması bakımından geçicidir.<sup>76</sup>

(2) önermesini Grünberg'den mülhem olarak sembolleştirmeye çalışırsak, “x insandır” ifadesini “ $\dot{I}x$ ”, “x düşünendir” ifadesini “ $Dx$ ” ve “x cisimdir” ifadesini de “ $Cx$ ” olarak sembolleştirelim. Konunun zatının veya özünün devamı şartı arandığından “x’in özü devam ediyor” ifadesi de “ $Ex$ ” olsun. Herhangi bir p önermesi için de  $R_t(p)$  ise p önermesinin t zamanında gerçek olduğunu ifade ediyor olsun. (2)'yi sembolleştirmek istediğimizde önerme aslında şunu ifade etmek istemektedir; “*Her x için en az bir t zamanında, x insan ise, tüm t zamanlarında x’in özü/zatı devam ediyor ise x’in düşünen ve canlı olmasının t’de gerçek olması zorunludur*”. Akıl yürütme şeklinin daha belirgin olması adına sözel olarak ifade etmeye çalıştığımız önermeyi tam olarak sembolleştirebiliriz:

$$(3) \forall x[\exists t R_t(\dot{I}x) \rightarrow \forall t \Box R_t(Ex \rightarrow (Dx \wedge Cx))]]^{77}$$

İkinci olarak *konunun ifade ettiği halin devam etmesi şartı karşımıza çıkmaktadır*. Ya da başka bir deyişle burada şart, konunun kendisiyle birlikte vazedilen şeyle nitelenmesinin sürekli olmasıdır.<sup>78</sup>

(4) Her hareket eden (hareketi devam ettiği sürece) zorunlu olarak değişkendir.

Özsel zorunluluk ifade eden (2) ile, niteliksel zorunluluk ifade eden (4) arasında, (2) önermesinde konunun zatının devamlılığının şart koşulması ve (4)

<sup>76</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantiğında Modalite*, 77.

<sup>77</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*, 323-324.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 31.

önermesinde konunun zatına ilişkin bir niteliğin devamlılığının şart koşulması gibi bir ayrım vardır. Bunun da ötesinde özsel zorunluluk daha genel bir zorunluluk teşkil ederken, niteliksel zorunluluk daha özel bir zorunluluk teşkil etmektedir. Zira özsel zorunlulukta konunun zatı, bütün sıfatlarının toplamı bakımından içerilirken, niteliksel zorunlulukta konunun zatına ilişkin bir nitelik bakımından içerilmektedir. O halde özsel olarak zorunlu kabul edilen her önerme aynı zamanda niteliksel olarak da zorunlu olup tersi geçerli olmamaktadır.<sup>79</sup>

(4)'ü sembolleştirmek adına, “x hareket edendir” ifadesi “Hx” ve “x değişkendir” ifadesi de “Dx” olsun. O halde (4) şöyle olurdu; “*her x için, en az bir t zamanında x'in hareket ettiği gerçekse, tüm t zamanlarında x hareket ediyorsa, x'in değişken olmasının t'de gerçek olması zorunludur*”. Bu ifadelere uygun olarak sembolleştirdiğimizde şöyle olmaktadır:

$$(5) \forall x[\exists tR_t(Hx) \rightarrow \forall t \Box R_t(Hx \rightarrow Dx)]^{80}$$

Üçüncü olarak *yüklem konuya yüklenmesinin devam etmesi şartı* ya da yüklemsel zorunluluk karşımıza çıkmaktadır. Buna örnek olarak şu verilebilir:

(6) Mehmet, yürümeye devam ettiği sürece zorunlu olarak yürüyendir.

Dördüncü olarak *yüklem konuya belli bir zamanda yüklenme şartı* ya da belirli bir vakitte zorunluluk karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak ise şöyle bir önerme verilebilir:

(7) (Her) ay belli bir zamanda zorunlu olarak tutulur fakat ayın tutulması zorunlu değildir.

Söz konusu (7) önermesinde ayın tutulması sürekli ya da devam ettiği sürece değil de belirlenmiş bir vakitle sınırlandırılmaktadır. “X aydır” ifadesi “Ax”, “x tutulandır” ifadesi “Tx” ve “t<sub>1</sub>” ifadesi de belirli bir zamanı ifade etsin. Buna göre (7) aslında şöyle ifade edilebilir; “*Her x için, en az bir t zamanında x'in A olduğu*

<sup>79</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantiğında Modalite*, 77.

<sup>80</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*, 325.

gerçekse,  $x$ 'in  $t_1$  zamanında  $T$  olması zorunludur". Bu ifade de şöyle sembolleştirilir:

$$(8) \forall x[\exists tR_t(Ax) \rightarrow \Box R_{t_1}(Tx)]^{81}$$

Beşinci olarak ise yüklemın konuya belli olmayan bir zamanda yüklenmesi şartı ya da belirsiz bir vakitte zorunluluk karşımıza çıkmaktadır. (7) önermesine benzer olarak burada da zamansal anlamda bir sınırlandırma mevcutsa da, söz konusu sınırlandırma belirli olmayan bir zaman dilimindedir. Bu takdirde şöyle bir önerme kurulabilir:

(9) Her insan belli olmayan zamanlarda zorunlu olarak nefes alır fakat bu devamlı değildir.

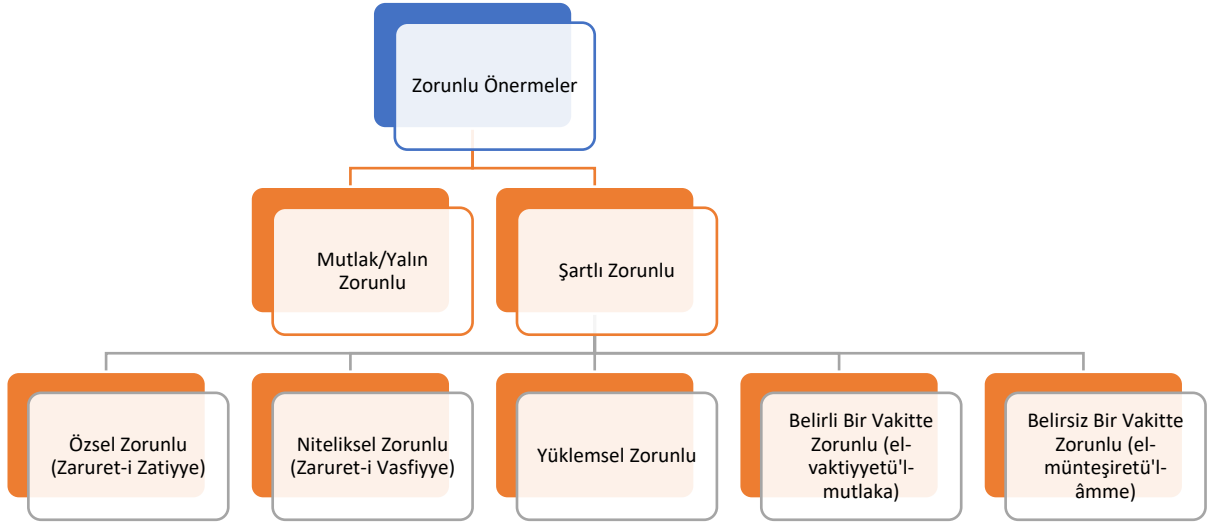
Buna göre bir insanın nefes alması mutlaka gerçekleşmek zorunda olan bir fiilken, söz konusu fiilin tam olarak hangi zaman diliminde gerçekleşeceği meçhuldür. Yine sembolleştirmek adına "x insandır" ifadesi " $\dot{I}x$ ", "x nefes alandır" ifadesi " $Nx$ " ve " $t_2$ " de "belli olmayan bir zaman" olsun. Bu sembolleştirmeler ışığında (9) "*Her x için, en az bir t zamanında x'in  $\dot{I}$  olduğu gerçekse, o halde x'in  $t_2$ 'de N olmasının gerçekliği zorunludur*" şeklinde kurulabilir. Nitekim bu önerme de şöyle sembolleştirilebilir:

$$(10) \forall x[\exists tR_t(\dot{I}x) \rightarrow \Box R_{t_1}(Nx)]^{82}$$

---

<sup>81</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*, 326.

<sup>82</sup> Grünberg, *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*, 326.



Buna göre İbn Sina tabloda gösterdiğimiz üzere altı çeşit zorunluluktan bahsetmektedir. Belki de dikkate değer bir hususu Allan Bäck haber vermektedir. Bäck'e göre son dört şartlı zorunlu önerme (Niteliksel Zorunlu, Yüklemsel Zorunlu, Belirli Bir Vakitte Zorunlu ve Belirsiz Bir Vakitte Zorunlu) kendilerine ilişkin şartlarından ayrı okunmaları durumunda, kiplerden arınmış olma durumunu ifade eden yalın önermelere dönüşeceklerini belirtmektedir.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Allan Bäck, "Avicenna's Conception of Modalities", *Vivarium* 30/2 (1992), 220.

## 2. ZORUNLULUĞUN DOĞASI: PLANTİNGA'DA ZORUNLULUK KAVRAMI

*Zorunluluk*, gerek mantıksal bir kavram oluşundan hareketle mantıksal düşünüş sahasını gerekse de mantıksal olanın temelinde metafizik yapmanın imkânı olarak felsefî düşünüş sahasını işgal etmiştir. *Zorunluluk* kavramı, bu iki düşünüş sahası arasındaki bağlantıyı veya sıçrayışı sağlamasından dolayı epey uzun bir tarihe sahiptir. Bunun izdüşümü olarak tarihsel bir okuma yapıldığında görülecektir ki, Antik Yunan'dan -daha titiz bir okumayla daha da geri götürülme ihtimalini dışarıda bırakmadan- günümüze kadar, *zorunluluk* bir düşünce problemi olarak tecelli edegelmıştır. Aslında zorunluluğa ilişkin mevcut felsefî soruna yönelik olarak Michael Dummett, sorunun iki yönlü olduğuna dikkat çekmektedir:

1. Zorunluluğun kaynağı nedir ve
2. Zorunluluğu nasıl tanımlayabiliriz?

Bu bağlamda sadece gerçek dünyada doğru olmayıp, mümkün olan her dünyada doğru olan bazı şeyler yani zorunlu doğruluklar nasıl var olabilir ve şayet varsalar, bunların kaynağı nedir? Ya da başka bir ifadeyle soracak olursak, bazı şeyler nasıl olur da doğru oldukları durumda Tanrı'nın bile yanlış yapamayacağı veya yanlış olmaları durumunda doğru yapamayacağı bir mahiyette olabilir?<sup>84</sup> Zorunluğun yahut zorunlu doğrulukların mahiyeti üzerine yapılacak böyle bir soruşturmada, mümkün/olumsal ve zorunlu doğruluklar arasındaki ayırım, konunun özünün idrak edilmesi bakımından önem kazanmaktadır. Buna göre olumsal bir doğruluğun değillesinin (*negation*) doğru olması mümkünken, zorunlu bir doğruluğun değillesinin doğru olması mümkün değildir. Reçber'in örnekleri üzerinden gidersek;

(1) Platon Aristoteles'in hocasıdır

ve

(2)  $2+2 = 4$

---

<sup>84</sup> Mehmet Sait Reçber, *Necessity, Logic and God* (King's College, University of London, 1998), 7.

gibi iki önerme üzerinden bu ayrım anlaşılabilir. Buna göre (1) tarihsel olarak doğru olmakla birlikte,

(1') Plato Aristoteles'in hocası değildir

(1') gibi karşı-olgusal bir önerme tasavvur edilebilir. İşte bu bakımdan geçmişte vukû' bulmuş olayların artık değiştirilemez (inalterable) olması nedeniyle zorunlu olduğu düşünülebilir. Ancak mantıksal olanın zemininde konuşacaksak, zorunluluktan bahsettiğimizde kastettiğimiz şey *değiştirilemezlik* değildir. Zorunluluk dediğimizde kastettiğimiz mantıksal düzlemde başka şekilde onu düşünemeyecek oluşumuzdur ya da tüm mümkün dünyalarda olduğu hal üzere bulunmasıdır. Bu bakımdan fiziksel evrende bulunan doğa yasaları da bu cihettendir.<sup>85</sup> Olumsuzluğun mahiyetinden farklı olarak zorunlu doğruluklar için ise karşı olgusal durumlar tasavvur edilemez ya da başka bir deyişle,

(2')  $2+2 = 8$

(2') gibi bir önermenin doğruluğunu tasavvur etmek mümkün değildir.<sup>86</sup> Daha keskin bir ifadeyle (2) gibi bir önermenin hiçbir olgu durumunda (*state of affairs*) yanlış olması ya da aktüel/fiilî dünyada olduğundan daha farklı olması mümkün değildir.

Yine zorunlu ve mümkün/olumsal doğruluklara ilişkin yapılan soruşturmanın diğer bir ayağı, de re modalite bağlamında nesnelere özelliklerine özsel veya arazi olarak sahip olmasıdır. Nitekim, olumsal doğrular "doğru" olmaklık özelliğine arazî (*accidentally*) olarak sahipken, zorunlu doğrular "doğru" olmaklık özelliğine özsel (*essentially*) olarak sahiptir.<sup>87</sup> Bu tanım itibarıyla söyle bir ayrıma gidebiliriz, bir önerme arazî olarak doğru<sup>88</sup> ise, doğru olmaması için bir sebep yoktur. Bundan

---

<sup>85</sup> Kenneth Konyndyk, *Introductory Modal Logic* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008), 13.

<sup>86</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 7-8.

<sup>87</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 8.

<sup>88</sup> Arazî niteliklere sahip olmanın ne demek olduğuna ilişkin kavrayışımızı artırmak adına, "Tanrı arazî niteliklere sahip olabilir mi?" sorununa değinebiliriz. Buna göre Thomas Aquinas'ın mezkûr soruya cevabı hayırdır. O'na göre Tanrı'nın sahip olduğu tüm nitelikler özsel olmalıdır. Eğer Tanrı arazî bir niteliğe sahipse, bu demektir ki, söz konusu nitelik Tanrı'dan ayrılabilir. Eğer ayrılırsa, Tanrı'da bir değişim meydana geleceğinden, önceki halinden daha farklı hale gelir. Ancak Tanrı için böyle bir değişim söz konusu olamaz. O halde Tanrı sahip olduğu her niteliğe özsel olarak

farklı olarak bir önerme özsel olarak doru olma özelliğine sahipse yanlış olması mümkün değilken, özsel olarak yanlış olma özelliğine sahipse doğru olması mümkün değildir.

Yukarıda bahsi geçen iki soru bağlamında zorunluluğun mahiyetine ilişkin yapılan soruşturmanın diğer bir ayağı da mümkün dünyalar semantiğine (*possible world semantics*) dayanmaktadır. Mümkün dünyalar semantiği bağlamında zorunluluk ve diğer modaliteleri açıklamak istersek karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır,

- (3) Bir p önermesi ancak ve ancak p mümkün olan *her* dünyada doğru ise zorunlu olarak doğrudur
- (4) Bir p önermesi ancak ve ancak p mümkün olan *en az bir* dünyada doğru ise mümkün/olumsal olarak doğrudur
- (5) Bir p önermesi ancak ve ancak p mümkün olan her dünyada yanlış ise imkansızdır veya zorunlu olarak yanlıştır.<sup>89</sup>

Özelde zorunluluğun genelde de modal kavramların neyi ifade ettiğinin idrak edilmesi sadece modal mantığın anlaşılması adına değil, aynı zamanda mantığın merkezî bir kavramı olan geçerlilik (*validity*) kavramının anlaşılması adına da önemlidir. Konyndyk'e göre mantıksal geçerliliğin tanımı modal mantık bağlamında şu şekilde kurulabilir,

- Bir argümanın formu, ya bu formdaki bir argümanın doğru öncüllere ve yanlış bir sonuca sahip olmasının **mümkün olmaması**,
- Ya da bir belirli bir forma sahip argümandaki sonuç öncülü, diğer öncüllerden **zorunlu olarak** çıkıyorsa geçerlidir.

İşte bu bakımdan zorunluluk, mümkünlük/olumsallık ve imkânsızlık gibi modal kavramların önemi biraz daha tebârüz etmektedir. Zira bir argüman veya argüman formunun geçerliliği, bizi doğru öncüllerden yanlış bir sonuca götürmemesi konusunda zorunlu kılmalıdır. Tam bu noktada da işe modal terimler

---

sahip olmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 35-36.

<sup>89</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 9.

dahil olmaktadır. Bu sebeple modal kavramlara veya bir argümanda yer alması bakımından modal terimlere ilişkin temel de olsa bir kavrayışımızın bulunması mantığın merkezî kavramı olan geçerliliği anlamak için elzem gözükmektedir.<sup>90</sup>

Zorunluluk meselesine ilişkin iki boyutun olduğundan bahsetmiştik; *Metafizik ve Epistemolojik Boyut*. Meselenin metafizik kısmı zorunluluğa ve zorunlu doğruluklara ilişkin açıklama sağlamaya girişmesi bakımından, mantıksal doğrulukların doğası, gerektirme ve geçerlilik kavramlarının açıklanması adına da bir girişim olma hüviyetini taşımaktadır. Dahası Reçber'in de vurguladığı üzere, meselenin söz konusu metafizik boyutu bize, tümdengelimsel akıl yürütmenin (deductive reasoning<sup>91</sup>) gerekçelendirilmesi<sup>92</sup> adına mantıksal bir söylem alanı oluşturmaktadır.

Zorunluluk meselesine ilişkin *Epistemolojik Boyut*'ta ise zorunlu doğruluklar üzerine bilginin imkanı ve şayet ortada böyle bir imkan varsa, zorunlu doğruluklara ilişkin bilginin sınırları soruşturulmaktadır; Mantıksal doğrular - geniş veya dar anlamda olsun- a priori olarak mı bilinirler?<sup>93</sup> Zorunlu önermeler kendinden-apaçık önermeler midir? Nitekim bu gibi soruların ışığında zorunluluğa ya da zorunlu doğruluklara ilişkin epistemik kesinliğe (*epistemic certainty*) ulaşmanın imkanı da sağlanacak olan mantıksal düzlemde soruşturulmalıdır.

## 2.1. Alvin Plantinga'nın Hayatı ve Görüşleri

15 Kasım 1932 tarihinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin Michigan eyaletinde doğmuş olan Alvin Plantinga analitik felsefe alanında öne çıkan seçkin bir felsefeci ve düşünürdür. Bu yönü sebebiyle de tezimizin üzerinde inşa edildiği temellerden biri olmuştur. Onu seçkin felsefeci ve düşünür yapan şey epistemoloji, metafizik ve din felsefesi üzerine yaptığı katkılardır.

Plantinga, Calvin College'da felsefe lisans derecesini aldıktan sonra, Harvard Üniversitesi'nde doktora eğitimini tamamladı. Daha sonra University of Notre

---

<sup>90</sup> Konyndyk, *Introductory Modal Logic*, 11-12.

<sup>91</sup> Dedüktif akıl yürütmeler için daha geniş bilgi için bkz. John Corcoran, "Argümantasyonlar ve Mantık", çev. Mehmet Dallı, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2022).

<sup>92</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 18.

<sup>93</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 19.



Dame'de felsefe profesörü olarak çalışmaya başladı. 1982 yılında, Notre Dame'de felsefe bölümü başkanı oldu ve 2002 yılında emekli olana kadar bu pozisyonda kaldı. Birçok akademik ödül almış olmasının yanısıra 2017'de oldukça prestijli olan Templeton Ödülü'ne layık görülmüştür. Plantinga "*God and Other Minds*" (1967), "*The Nature of Necessity*" (1974), "*Warranted Christian Belief*" (2000) ve "*Where The Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*" (2011) gibi analitik din felsefesinde önemli yer tutan eserler kaleme almıştır.

İleri sürdüğü görüşlerine geldiğimizde Plantinga, ortaya koyduğu teizm savunusuyla dikkat çekmektedir. Bu minvalde Plantinga ile ilişkilendirilen fikirler kabaca şöyledir:

- *Gerçekten Basit/Temel İnançlar*<sup>94</sup>: Plantinga, kişinin belirli bir yerde olduğu ya da dış dünyanın var olduğu inancı gibi belirli inançların tam anlamıyla temel olduğunu ve daha fazla gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadığını savunmuştur. Bu inançlar diğer inançlara veya kanıtlara dayanmaz, bunun yerine hemen ve sezgisel olarak bilinen temel inançlardır. Buradan, Tanrı inancının gerçekten basit/temel bir inanç olarak ele alındığı "Reformcu Epistemoloji" hakkında konuşabiliriz.
- *Reformcu Epistemoloji*: Plantinga, Reformcu epistemoloji olarak bilinen ve Tanrı inancının kanıt ya da argüman olmaksızın da rasyonel ve gerekçelendirilebilir olduğunu savunan bir düşünce ekolü geliştirmiştir. Plantinga'ya göre, Tanrı inancı uygun bir şekilde temel olan ve kanıt veya argüman olmadan da rasyonel olarak sahip olunabilen temel bir inançtır. Buna göre Nicolas Wolterstorff (1932) ve William P. Alston ile birlikte "Reformcu Epistemoloji"nin önde gelen temsilcilerinden olan Plantinga "Klasik Delilci Temelciliği" (Classical Foundationalism) yanlışılayarak, dinî inanç önermelerini destekleyen bir delil mevcut olmasa dahi, söz konusu inanç önermelerinin veya

---

<sup>94</sup> Rahim Acar, "Akıl ve İnanç"ın çevirisinde buradaki "Properly Basic Belief" kavramı için "Gerçekten Basit/Temel İnanç" kavramını kullanmaktadır. İlgili çeviri için bkz. Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 184.

önerme kümelerinin temel inanç sayılarak rasyonel ve gerekçelendirilmiş olmasının mümkün olduğu bir tür temelcilik önermiştir.<sup>95</sup>

- *Natüralizm'e Karşı Evrimsel Argüman*: Plantinga'nın ileri sürdüğü diğer önemli görüşü ise "Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman" veya "Evolutionary Argument Against Naturalism"dir (EAAN). Söz konusu argüman, var olanlar kümesine dahil olan her şeyin sadece doğal nedenler ve açıklamalarla açıklanabileceğini ileri süren natüralizmin geçerliliğini zayıflatmayı amaçlamaktadır. EAAN göre natüralizmin doğru olduğu durumlarda, bilişsel yeteneklerimiz, evrimsel mekanizmalar gereği sadece hayatta kalma ve üreme başarısı için evrimleşmiştir. Buna göre bilişsel yeteneklerimiz gerçekliğin ne olduğu ile ilgilenmezler. O halde bilişsel yeteneklerimizin gerçeklik hakkında doğru inançlar üretmesi konusunda bir neden bulunmamaktadır. Binâenaleyh, doğalcı kendi bilişsel yeteneklerine güvenli bir şekilde inanamaz. İşte bu noktada bilişsel yeteneklerimizin güvenilirliğini açıklamanın tek yolu, bizi güvenilir bilişsel yeteneklerle tasarlayan doğaüstü veya ilahi bir varlığı kabul etmek şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>96</sup>
- *Modal Ontolojik Argüman* (MOA): Plantinga Tanrı'nın varlığı için modal ontolojik argüman olarak bilinen bir argüman geliştirmiştir. Argüman, Tanrı kavramının zorunlu varlığı içerdiği ve eğer Tanrı herhangi bir olası dünyada var ise, o zaman gerçek dünya da dahil olmak üzere tüm olası dünyalarda var olması gerektiği fikrine dayanmaktadır.

---

<sup>95</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 182.

<sup>96</sup> Plantinga'nın ilk defa öne sürdüğü şekliyle "Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman" için bkz. Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), 227-237. Ya da Türkçe bir kaynak için bkz. Alvin Plantinga, "Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman", çev. Fehrullah Terkan, *Allah Felsefe ve Bilim*, ed. Caner Taslaman - Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, ts.).

Plantinga'nın MOA'sı, Tanrı'nın zorunlu olarak ya da tüm olası dünyalarda var olmasının mümkün olduğu önermesine dayanır. Eğer zorunlu olarak var olan bir varlık tasavvur edebiliyorsak, o zaman böyle bir varlığın gerçekte de var olması gerektiğini savunur. Argüman, azami derecede büyük bir varlığın (*greatest conceivable being*) tüm olası dünyalarda var olmasının mümkün olduğunu ve böyle bir varlığın gerçek dünyada zorunlu olarak var olacağını göstererek ilerler.

Plantinga azami derecede yüce bir varlığı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve ahlaki mükemmellik özelliklerine sahip bir varlık olarak tanımlar. Eğer böyle bir varlık mümkünse, o zaman zorunlu olarak var olduğunu savunur. Çünkü zorunlu olarak var olan bir varlık, gerçek dünya da dahil olmak üzere tüm olası dünyalarda var olmalıdır.

Plantinga'nın MOA'sına yönelik itirazlardan biri, tasavvur edilebilirliğin imkânı gerektirmediği iddiasıdır. Yani, azami derecede büyük bir varlığı tasavvur edebiliyor olmamız, böyle bir varlığın gerçekte var olmasının mümkün olduğu anlamına gelmez. Plantinga bu itiraza, zorunlu olarak var olduğunu tasavvur edebildiğimiz şeyin aslında zorunlu olarak var olduğuna inanmanın makul olduğunu savunarak yanıt verir.

Genel olarak, Plantinga'nın MOA'sı karmaşık ve tartışmalı bir argümandır, ancak bazıları tarafından akademik felsefede Tanrı'nın varlığına ilişkin en güçlü argümanlardan biri olarak kabul edilmektedir.<sup>97</sup>

- *Kötülük Problemine Karşı Özgür İrade Savunması*: Plantinga kötülük problemine karşı Özgür İrade Savunması olarak bilinen bir savunma

---

<sup>97</sup> Modal Ontolojik Argüman hakkında daha fazla bilgi için bkz. Joshua Rasmussen, "Plantinga", *Ontological Arguments*, ed. Graham Oppy, *Classic Philosophical Arguments* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 176-194.

geliştirmiştir. Kötülük problemine karşı özgür irade savunması her şeye gücü yeten (*omnipotent*), her şeyi bilen (*omniscient*) ve tamamen iyi (*omnibenevolent*) bir Tanrı'nın varlığını savunmayı amaçlayan mantıksal bir argümandır. Kötülük problemi, Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki kötülüğün varlığını uzlaştırma zorluğunu ortaya koymaktadır.

Plantinga'nın Özgür İrade Savunması, Tanrı'nın insanları özgür irade ile yarattığı, yani insanların iyi ve kötü eylemler arasında seçim yapma yeteneğine sahip olduğu fikrine dayanır. Plantinga, Tanrı'nın her zaman iyiyi seçen özgür yaratıklar yaratmasının mantıksal olarak mümkün olmadığını savunur. Eğer Tanrı kötülüğü seçemeyen insanlar yaratmış olsaydı, bu insanlar gerçekten özgür olmazlardı. Dolayısıyla, kötülüğün varlığı Tanrı'nın varlığına karşı bir kanıt değildir çünkü kötülük insanın özgür iradesinin zorunlu bir sonucudur.

Plantinga'nın argümanı, kötülüğün varlığının her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamen iyi bir Tanrı'nın varlığıyla mantıksal olarak uyumsuz olduğu argümanı olan kötülüğün mantıksal problemine karşı bir savunmadır. Özgür İrade Savunması Tanrı'nın kötülüğün var olmasına neden izin verdiğini açıklamaya çalışmaz, daha ziyade kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığıyla çelişmek zorunda olmadığını göstermeye çalışır.<sup>98</sup>

## 2.2. Zorunluluğun Sınırlarını Çizmeden Önce

Plantinga'nın hayatı ve savunduğu görüşleri hakkında, tezimiz adına bir çerçeve çizmek adına bilgiler verdikten sonra konuyu daha da daraltarak "The Nature of Necessity" getirebiliriz. Aslında tezimizde yapacağımız işleme "zorunluluğun sınırlarını çizmek" diyebiliriz. Fakat evvela zorunluluğun sınırlarını çizmenin

---

<sup>98</sup> Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (William B. Eerdmans Publishing Company, 1974).

mahiyyeti hakkında konuşmak iktizâ eder. Bunu yaparken “Zorunluluk nedir? (ما الضرورة هي)” sorusunu ortaya atacağız ve civardaki soruları merkezden açılarak ele almaya çalışacağız. Ancak bunu Plantinga ve “The Nature of Necessity” temelinde gerçekleştirmeye gayret edeceğiz.

### 2.3. Plantinga’nın “Zorunluluğun Doğası Üzerine”si

“Zorunluluğun Doğası Üzerine” temelde 10 bölüm ve 1 ekten oluşmaktadır. 1. Bölümde geniş anlamda mantıksal zorunluluk fikri ele alınarak de dicto ve de re okuma biçimleri arasında ayırım yapılmaktadır. 2-3.Bölümlerde de re modaliteye eleştiriler ele alınarak Plantinga tarafından reddedilmektedir. Buna ilave olarak de re modalitelerin de dicto modaliteler biçiminde açıklanabileceği ileri sürülmektedir. 4.Bölümde, Plantinga’nın “modal durumlara ilişkin kavrayışımızda” özgün bir ilerlemeye salık verdiği düşündüğü mümkün dünyalar fikri ele alınmaktadır. 5.Bölümde ise nesnelere bir öze sahip olup olmadığı tartışılarak, öze sahip olduğu sonucuna varılmaktadır. 6.Bölümde geldiğimizde bir nesnenin birden fazla mümkün dünyada var olması problemi olarak dünyalar-arası özdeşlik (*transworld identity*) problemi ele alınmaktadır. Buna göre bir bakıma ilk 6 bölüm aslında kabaca bir de re modalite savunusu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>99</sup> Nitekim Adams’a göre eser de re modalite konusunda gelecek tartışmalar için iyi bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Nitekim eserin “*The Nature of Necessity De Re (De Re Zorunluluğun Doğası)*” olarak isimlendirilmesinin daha yerinde olacağını söylemektedir.<sup>100</sup> Bu bakımdan Plantinga’nın de re modalite savunusunun ana merkezi de dicto modalite bakımından açıklanabilecek olmasıdır.

7-8. bölümlerde temelde var-olmama meselesi ele alınmaktadır. Nitekim öyle mümkün dünyalar vardır ki, onlar aslında var-olmayan nesnelere içermektedir. Bu mümkün dünyaların var-olmayan nesnelere içermesi, var-olmayan birtakım şeylerin var olması olarak mı yorumlanmalıdır? Plantinga için cevap basittir; var olmayan mümkün nesnelere diye bir şey yoktur. 9. ve 10. bölümler doğal teoloji

---

<sup>99</sup> Robert Merrihew Adams, “Critical Study of The Nature of Necessity”, *Noûs* 11/2 (Mayıs 1977), 175.

<sup>100</sup> Adams, “Critical Study of The Nature of Necessity”, 175.

(*natural theology*) tartışmalarına eklenmektedir. Buna göre 9. Bölüm “Kötülük Problemine Karşı Özgür İrade Savunmasını” ihtiva etmektedir. 10. Bölüm ise de re modalite vurgusuyla birlikte Tanrı'nın varlığı lehine ontolojik argümanı ele almaktadır.

“Zorunluluğun Doğası Üzerine”yi merkeze almamızın asıl nedeni, Plantinga'nın sâir kitaplarında tartışma konusu ettiği meseleleri burada daha genişçe ve daha titiz olarak ele almasıdır. Ki nitekim Plantinga'nın kendisi de “Zorunluluğun Doğası Üzerine”den yakın zaman önce çıkan “Tanrı, Özgürlük ve Kötülük” kitabında buna dikkat çekerek, “*bu kitapta (God, Freedom, and Evil) geliştirilen malzemenin çoğu*” demektedir ve devam etmektedir, “*daha titiz ve eksiksiz bir biçimde The Nature of Necessity (1974) kitabımda bulunabilir.*”<sup>101</sup>

#### 2.4. Zorunluluğun Sınırlarını Çizmek

Nelerin modalite olup olmadığı konusundaki hassas tartışmaları şimdilik bir kenara bırakacak olursak, zorunlu, mümkün ve imkansız olarak üç temel modalite karışımına çıkmaktadır. Zorunlu ve mümkün arasındaki ayrım nasıl belirlenecektir? Ya da başka bir deyişle, zorunlu ve mümkün arasındaki ayrım ifadesinin göndergesi nedir? Örneğin,

(1) Bursa'da yıllık ortalama yağışlı gün sayısı 120'dir

(2)  $7+5=12$

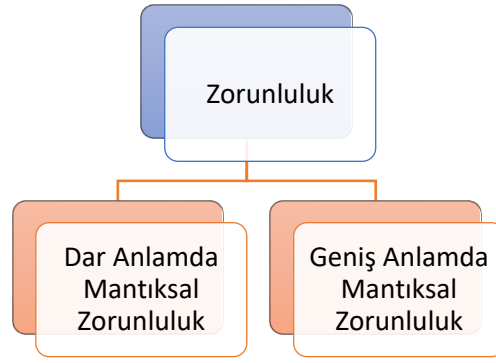
(3) Tüm insanlar ölümlü ve Sokrates bir insansa, o halde Sokrates ölümlüdür

önermelerini ele alırsak, sezgisel olarak birinci önermenin mümkün, ikinci ve üçüncü önermelerin zorunlu olduğunu hissederiz. (1) ile (2) ve (3) arasındaki ayrım kolayca görülebilirken (2) ve (3) arasındaki ayrım kategorik olarak farklı bir zeminde durmaktadır. İşte Plantinga bu noktada *dar anlamda mantıksal zorunluluk* ve *geniş anlamda mantıksal zorunluluk* kavramlarını öne sürmektedir.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Alvin Plantinga, *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*, çev. Musa Yanık (Ankara: Fol Yayınları, 2022), 18.

<sup>102</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 1-2.



Tablo 1

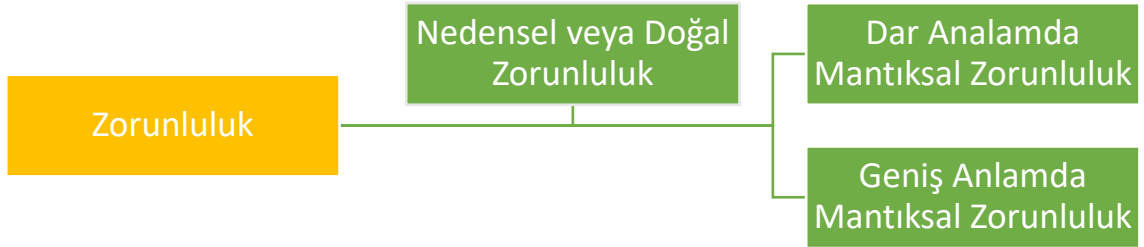
(2)'de görebileceğimiz üzere aritmetik, matematik ve set teorisinin doğrulukları *geniş anlamda zorunludur*.<sup>103</sup> Bundan farklı olarak (3) ise dar anlamda *zorunludur*. Dar anlamda mantıksal *zorunluluğa* ilişkin genelde mantığın doğruları özelde de önermesel mantığın (*propositional logic*) ve birinci derece niceleme mantığının (*first-order logic/quantification theory*) doğrulukları örnek verilebilir. “Dar” ve “geniş” adlandırmalarına ilişkin Plantinga ilave bir açıklama yapmasa da sezgisel olarak bunun iki sebebi olabileceği düşünülebilir:

1. “Dar Anlamda Mantıksal Zorunluk” a ve “Geniş Anlamda Mantıksal Zorunluluk” a küme tayin edersek, dar anlamda zorunluk kümesi ancak ve ancak dedüksiyonlar ile elde edilmiş çıkarımlardan (*inference*) oluşur. Geniş anlamda mantıksal zorunluluk kümesinin üyeleri ise aksiyomlara dayanarak ispat kurallarıyla oluşturulan aritmetik, matematik ve set teorisinin doğruluklarından oluşacaktır. Bir çıkarıma dedüksiyon ile edilmiş şartı konulduğundan dolayı dar anlamda mantıksal zorunluluk kümesinin içerdiği üye sayısı geniş anlamda mantıksal zorunluluk kümesinin üye sayısından daha az olacaktır. Bu sebeple her iki kümenin üyelerini tümel evetleme (*conjunction*) ile bir dizge haline getirirsek ilk kümenin diğerinden daha “dar” bir dizgeye sahip olduğunu görebiliriz. Ya da başka bir deyişle dedüksiyon ile çıkarılabilirlik mantıksal zorunluluğun *kaplamını* (*extension*) “dar”altmıştır.

<sup>103</sup> Konyndyk, *Introductory Modal Logic*, 13.

2. Diğer muhtemel yoruma göre ise fazladan kümeler varsaymak yerine Ockham'ın Usturası'nı kullanarak, bizatihi dedüksiyonun doğasından yola çıkabiliriz. Geçerli bir dedüksiyona göre basitçe doğru öncüllerden doğru sonuç çıkmak *zorundadır*. Bu yoruma göre ise mantıksal zorunluluğun kapsamı değil de mantıksal zorunluluğun anlamına ilişkin gönderimde buldukları (*reference*) arasında bir "dar"altmaya gidilmiştir.

Söz konusu iki mantıksal zorunluluğa ilave olarak *nedensel (causal) veya doğal (natural)* zorunluluktan bahsetmektedir.<sup>104</sup> Diğer yandan Plantinga, mantıksal zorunluluğun yanında *nedensel veya doğal* zorunluluktan bahsetmektedir.



*Nedensel* veya *doğal* zorunluluk söz konusu olduğunda söz konusu zorunluluk fiziksel nesnelere, fiziksel nesne olmaları bakımından ilişmektedir. Plantinga'nın örneği üzerinden gidecek olursak,

(4) Bir keresinde Voltaire Atlantik Okyanusu'nu yüzerek geçti<sup>105</sup>

önermesi aslında Voltaire adı verilen tarihsel şahsiyetin Atlantik Okyanusu olarak adlandırılan yeri, fiziksel olarak geçebilme kuvvesini haiz olduğunu ve nitekim

<sup>104</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 2.

<sup>105</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 2.



bunun tarihte en az bir kere fiil haline çıktığını varsayar. Ancak biliyoruz ki bu, fiziksel olarak imkansızdır. Nedensel zorunluluk olarak adlandırılan bu zorunluluk çeşidi, mantıksal zorunluluktan daha farklı bir kategoride değerlendirilmektedir. *Nedensel zorunluluğu* tespit edebilmemiz için örnekte de gördüğümüz üzere Voltaire'nin gerçekten de Atlantik Okyanusu'nu geçme kuvvesini haiz olup olmadığını ve şayet haiz ise bunun en az bir kere fiil haline gelip gelmediğini araştırmak durumundayız. Yapılacak böyle bir tespit faaliyeti ise nedensel zorunluluğu, mantıksal zorunluluktan farklı bir zemine aktarmaktadır.

Zorunluluğu, (1) *Mantıksal* ve (2) *Nedensel* olarak ikiye ayırdıktan sonra Plantinga zorunluluk kavramıyla karıştırılabilecek veya eş anlamlı (*synonym*) olarak kullanılabilir muhtemel kavramlardan bahsetmemiz gerekliliğine işaret etmektedir. Nitekim şayet bu kavramlar bir şekilde zorunluluk ile aynı anlam düzlemini paylaşacaksa sağlam (*sound*<sup>106</sup>) bir akıl yürütme zinciri oluşturmamız pek mümkün gözükmemektedir.

## 2.5. Değiştirilemezlik (*Unrevisability*)

Plantinga'ya göre zorunluluk ile karıştırılmaması gereken kavramların ilki *değiştirilemezlik*<sup>107</sup>. Çeşitli düşünce alanlarında çeşitli ifadeler ortaya koyabiliriz örneğin bilimde halihazırda kabul edilen paradigmaya ait önermeleri ele alalım. Bu önermeler aynı zamanda bulunduğu paradigma içerisinde bir şeyler ifade etmektedir. Varsayalım ki, "Yeryüzü düzdür" önermesi doğru bir anlam ifade ediyor olsun. Ancak ilgili önermenin ele alınıp incelendiği ilgili bilimde yani fizikte yaşanacak paradigmatik bir değişim ile başka anlamlar ifade edilen önermeler benimsenebilir. Böylece bilimde yaşanan bir değişim, doğru bir anlamı ifade ettiği düşünülen bir önermenin yanlışlığını göstererek yerine yenisini yani "Yeryüzü yuvarlaktır" gibi kabaca doğru bir anlamı ifade ettiği "*düşünülen*<sup>108</sup>" bir önermeyi ikâme etmiştir. Ne var ki, muhtemel olarak yaşanacak herhangi bir

---

<sup>106</sup> Bir akıl yürütme zincirinde sağlamlığın (*soundness*) ne anlama geldiği hakkında bkz. Corcoran, "Argümantasyonlar ve Mantık".

<sup>107</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 3.

<sup>108</sup> Buradaki ifadeyi italik olarak kullanmayı seçtik çünkü buradaki düşünme ifadesini önceki düşünme kelimelerinden farklı anlamda kullandığımızı vurgulamak istedik. (Yazar Notu)

gelişme, önceki doğru olduğu "düşünülen" önermeyi yeni paradigma içerisinde anlamsız veya yanlış bir anlamı ifade edecek şekilde bırakabilir ve yeni bir önerme ikâme edebilir. İşte Plantinga dilinde konuşacak olursak bu işleme "değiştirme/revize etme"<sup>109</sup> işlemi diyebiliriz. Bilimlerin alanı içerisindeki önermeler konusunda durum böyleyken diğer alanlarda durum nasıldır? Örneğin temel mantıksal ilkeleri ele alalım; üçüncü halin imkansızlığı yasası (*law of excluded middle*). Mantığın üç temel ilkesinden olan üçüncü halin imkansızlığı yasası bize a priori olarak doğru gözükmemektedir.

Üçüncü halin imkansızlığı ilkesine göre, eğer düşünülebilen tüm şeylere düşünme evreni olarak bir küme tayin edersek, bu kümenin üyeleri "A" ve "A-olmayan" olarak ikiye ayrılacaktır. Bu şekilde "A" ve "A-olmayan" düşünme evrenimizin tamamını oluşturacaktır. Buna göre üçüncü halin imkansızlığı ilkesi şöyle ifade edilebilir:

(1) Her x, zorunlu olarak ya A ya da A-olmayandır<sup>110</sup>

(1)'i şöyle de ifade edebiliriz,

(2)  $\Box \forall x (Ax \vee \neg Ax)$

Peki sezgisel olarak doğru gözükken ve düşünce evrenimizi şekillendiren böyle bir ifade bile "değiştirilemez/unrevisable" bir ifade midir? Hayır, demektedir Quine. O'na göre dizgelerden oluşan herhangi bir sistemde yeterli miktarda ayarlama yaparsak herhangi bir ifade doğru olabilir. Bu sebeple de sentetik ifadelerle analitik ifadeler arasında bir sınır aramak, Quine için makul gözükmemektedir. Nitekim az önce bahsettiğimiz, sezgisel olarak oldukça açık gözükken üçüncü halin imkansızlığı ilkesinde dahi, sistemde yer açarak kuantum mekaniğini sadeleştirmek adına *değişmeye/revizyona* gidilmiştir.<sup>111</sup> Buna göre Quine için hiçbir argüman revizyondan kaçamaz.

---

<sup>109</sup> Plantinga değiştirilemezlik olarak kullandığımız terim için "unrevisability" terimini kullanmaktadır. (Yazar Notu)

<sup>110</sup> Özlem, *Mantık*, 51-52.

<sup>111</sup> W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961), 43.

Şimdi bu noktada Plantinga, Quine'in haklı olup olmadığı meselesine girmeksizin meselenin zorunlulukla ilgili kısmına geçmektedir. Varsayalım ki *modus ponens* gibi bir ifade dahil revize edilebilir olsun. O halde Plantinga şu soruyu sormaktadır:

"Bu durumda acaba biz, hiçbir zorunlu önermenin hakikaten olmadığını düşünenleri takip etmek zorunda mı kalacağız?"<sup>112</sup>

Zira sezgisel olarak zorunluluk ile değiştirilemezlik arasında bir *koreleasyon*<sup>113</sup> gözükmektedir. Şayet bir ifade zorunluysa, bulunduğu durum/hal üzere zorunludur. Bu da o zorunlu ifadenin o hal üzere *dâim* olmasına işaret eder. Eğer değiştirilebilir olsaydı o durum üzere dâim olmazdı. O halde ilgili ifade zorunlu olmazdı. Düşünce evreninde ifade edilebilecek tüm ifadelerin değiştirilebilir bir mâhiyete sahip olduğunu varsayarsak, bu akıl yürütmeye göre hiçbir ifadenin zorunlu olmadığını söylemek zorundayız demektir. Ancak Plantinga'nın cevabı olumsuzdur. O'na göre *modus ponens*in zorunlu bir doğruluk olduğunu kabul etmek insanlar ondan hiçbir zaman vazgeçemeyecek demek değildir. Tıpkı bunun gibi, sağlam bir karşı-argümana (counter-argument) rağmen bile sahip olduğum inancımı değiştirme veya ondan vazgeçme konusunda istekli olmayabilirim. Tabi ki bu inancımın zorunluluğuna işaret etmeyecektir.

Bu durumda zorunluluk kavramı ile bir doğruluğun vazgeçilebileceği veya değiştirilebileceği arasında bir ilişki yoktur. Yine Plantinga zorunluluğun *rasyonel olarak reddedilebilir olamayacak olandan ayrıştırılması gerektiğine* dikkat çekmektedir.<sup>114</sup> Plantinga'nın örneği üzerinden gidecek olursak  $97+342+781$  işlemini birçok kez hesaplamış olalım ve sonuç olarak da 1120 sayısını elde edelim. Her ne kadar yüzler basamağına "2" yazmak yerine "1" yazarak her defasında aynı hataya yapmama rağmen  $97+342+781$ 'in 1120 ettiğine *rasyonel* olarak inanabilirim, bu sebeple de inancım rasyonel olarak reddedilebilir değildir. İşte bunun gibi demektir Plantinga, "hangi şartlar altında *modus ponens*den

---

<sup>112</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 3.

<sup>113</sup> Nedensellik değil (Yazar Notu)

<sup>114</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 4.

vazgeçmenin *rasyonel* olduğundan emin değilim; ancak böyle şartlar oluşursa bile bu, *modus ponens*in zorunlu bir doğruluk olmadığı anlamına gelmezdi.”<sup>115</sup>

O halde diyebiliriz ki, geniş anlamda mantıksal zorunluluk öncelikle dar anlamda mantıksal zorunluluktan, daha sonra da nedensel zorunluluktan ayrıştırıldı ve nedensel zorunluluktan daha farklı bir zeminde ele alındı. Benzer şekilde dar anlamda zorunluluktan mahiyet bakımından farklı bir zeminde olmasa da daha geniş bir kaplama gönderimde bulunması dolayısıyla aralarındaki ayrım vurgulandı. Geniş anlamda mantıksal zorunluluğun sınırlarını sıkı ve titiz bir şekilde çizmek adına yapılan bu işlemlerden sonra sezgisel olarak zihinde bitişik bulunan zorunluluk ve *değiştirilemezlik/revize edilemezlik* (unrevisability) kavramları arasındaki ayrım netleştirilmiş oldu.

## 2.6. Kendinden-Apaçıklık

Zorunluluk kavramından ayrıştırılması gereken diğer bir kavram da *kendinden-apaçıklık* kavramıdır. Kendinden-apaçıklık kavramına ilişkin yapılacak dikkatli bir analiz onun ontolojik bir yüklem (*predicate*) olmaktan çok epistemolojik bir yüklem olduğunu bize verir. Zira bir yüklem hakkında ona “epistemolojik” sıfatını ittisâl ettirmek aslına “onu nasıl biliyorsun?” sorusuna verilecek cevapla ilişkilidir. Bu sebeple diyebiliriz ki eğer kendinden-apaçık en az bir p önermesi varsa “p’yi nasıl biliyorsun?” sorusuna verilecek cevap onu anlayan herhangi birinin doğruluğunu da (*truth/الصدق*) tasdik edeceğini söylemek olacaktır. Yine Plantinga buna ilişkin *modus ponens* örnek olarak vermektedir. Nitekim *modus ponens* zorunlu olarak doğru olmakla birlikte kendinden-apaçıktır. Ancak Plantinga her zorunlu önermenin “bu kadar bâriz” olmadığını söylemektedir.<sup>116</sup> Yukarıda verdiğimiz örneği kolaylık sağlaması adına tekrar kullanacak olursak  $97+342+781=1220$  zorunlu bir doğruluk ifade etmektedir, ancak bununla birlikte en azından işlemi birkaç kez hesaplamamış kişiler için kendinden-apaçık gözükmeyecektir. O halde her zorunlu önerme kendinden-apaçık değildir. Nitekim zorunlu olarak doğru olmayıp hatta doğru bile olmayıp kendinden-apaçık gözükken kavramlardan söz

---

<sup>115</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 4.

<sup>116</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 5.

edebileceğimizi söylemektedir Plantinga. Bunu daha iyi açıklamak adına Russelci Paradoksları örnek verebiliriz. Öncelikle örneği basitçe ortaya koymak adına şöyle sembolleştirebiliriz; Her D durumu için o D durumuna sahip veya onu gösteren en az bir şeyin kümesinin olması kendinden-apaçık gözükme-dir. Buna ilişkin “kendisinin üyesi olmayan” şey örneği sıkça verilmektedir. Ancak bu kendisinin hem üyesi olan hem de olmayan bir kümenin var olması gerektiği sonucuna ulaştırır. Ne var ki bu, kendinden-apaçık bir doğruluk olmaktan çok kendisinin hem üyesi olan hem de olmayan bir küme, üçüncü halin imkansızlığını ihlal edeceğinden kendinden-apaçık bir yanıştır. O halde doğru bile olmayan bir durum bize kendinden-apaçık gözükmemektedir diyebiliriz. Ancak gözden kaçırılmaması için Plantinga bize, amacının kendinden-apaçıklığı savunmak veya modus ponensin gibi önermelerin doğruluğunu nasıl olup da bildiğimiz sorusunu cevaplandırmak olmadığını hatırlatmaktadır.<sup>117</sup> Akılda tutmamız gereken şey, bir önermenin yanlışlığına rağmen kendinden-apaçık gözükme-ye-dir. Zira duyu verilerimizin yanlışlığından kaynaklanan kendinden-apaçık gözükmesine rağmen aslında yanlış olan önermeler mevcuttur. Eğer yeterince yakın mesafeden bir gökdeleni bakarsak bize yassı gözükecektir. Fakat buradan “Şuan yeterince yakın mesafeden bakıyor olduğum gökdelen dikdörtgendir” gibi önermelerin doğru olduğunu bilmediğim sonucuna ulaşamayız.

## 2.7. A priori

Kendinden-apaçıklık kavramı gibi *a priori/a posteriori* kavramları da epistemolojik yüklemelerdir. Burada dikkat edilmesi gereken ayırım, a priori olarak bilinen ile zorunlu olarak doğru olan arasındaki ayırımdır. Nitekim Kant meşhur “*Saf Akılın Eleştirisi*”nde a priori olarak bilinmek ile zorunlu olmak arasındaki ilişkiye değinmektedir. O’na göre:

---

<sup>117</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 6.

“... *a priori* kurulmuş olması gereken her bilgi saltık olarak zorunlu sayılma istemindedir; ve bu tüm arı *a priori* bilginin herhangi bir belirlenimi açısından da en az eşit ölçüde böyledir,\* ...”<sup>118</sup>

O halde *a priori* olarak bilinen bir şey zorunlu olarak, zorunlu bir doğruluk mudur? Ya da bilinen zorunlu doğruluklar *a priori* olarak mı bilinirler? *A priori* olarak bilinmek ve zorunlu olarak doğru olmak arasındaki bağıntı tam olarak nedir?

Plantinga bu noktada sorulacak sorunun iki kısma ayrıldığını söylemektedir, buna göre:

- (a) bilinen zorunlu doğrulukların hepsi, onları bilen her kişi için *a priori* olarak mı bilinmektedir?
- (b) bazıları veya diğerleri için bilinen zorunlu doğrulukların hepsi, bazıları veya diğerleri için *a priori* olarak mı bilinmektedir?<sup>119</sup>

Plantinga böyle bir ayrıma gitse de bu ayrımın tam olarak neyi imlediği bizce açık değildir. Zira bilinen zorunlu bir doğruluk, bilen her kişi için ya da bazıları için *a priori* olarak bilinmesi arasında ne gibi bir fark vardır? Bu mezkûr sorulara verilecek muhtemel cevapların konuyu daha açık hale getireceğinden emin olmamakla birlikte “bir önerme ancak ve ancak *a priori* olarak bilinebilirse zorunludur mu demeliyiz?” sorusu, konunun açıklığa kavuşturulmasına katkı sağlayabilmesi adına can alıcı bir pozisyona sahiptir. *A priori* bilinmek ile zorunlu olarak doğru olmak arasındaki ilişkiyi göz önüne alarak *a posteriori* olarak bilinmek ile *mümkün/olumsal (contingent)* olarak doğru olan arasındaki ilişkiye göz atabiliriz.

*A priori* – *A posteriori* ayrımı önermelerin kuruluşu bakımından değil de önermelere doğruluk değeri ta’yîn etmek bakımından değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Plantinga da bunu vurgulamak adına *a priori* olarak bilinen şeyin

---

\* İbarenin daha iyi anlaşılması adına İngilizce çevirisini de burada vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz;

“any knowledge that professes to hold *a priori* lays claim to be regarded as absolutely necessary.” Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Nokman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), 11.

<sup>118</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 19.

<sup>119</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 7.

tecrübeden bağımsız olarak bilindiğini söylemektedir.<sup>120</sup> Tecrübeden bağımsız olarak doğruluk değeri tayin edilebilmesi bakımından a priori bilgiye örnek olarak modus ponense ya da  $7+5=12$ 'ye ilişkin bilgim verilebilir. Burada Plantinga şu soruyu sormaktadır, “ancak  $7+5$ 'in  $12$  ettiğini biliyor olduğumun bilgisi hakkında ne demeliyiz?” Şöyle bir önerme kuralım;

(1)  $7+5$ 'in  $12$  ettiğini biliyorum

(1)'e göz attığımızda mümkün bir önerme olduğunu görürüz. Zira söz konusu önerme  $7+5$ 'in  $12$  edip etmediği hakkında değil, benim bilgim hakkında bir şey söylemektedir, doğal olarak bu işlemin  $12$  ettiğini bilmeyebilirdim. O halde ben mümkün olmasına rağmen (1)'in doğru olduğunu a priori olarak bilebilir miyim? Plantinga demektedir ki, (4)'ü bildiğimi söyleyebilmem için şu önermeyi bilmem gerekir;

(1')  $7+5$ 'in  $12$  ettiğine inanıyorum

Plantinga'ya göre “tecrübeden bağımsız olma” kavramını öncelikle analiz etmeliyiz ve bu yapıldığında görülür ki, “inandığımızı bilmek” için bir çeşit tecrübeye sahip olmamız gerekmektedir. İnanığımızı bilmek için bir çeşit tecrübeye ihtiyacımız var ise, o halde (1')'e ilişkin bilgim a posteriori olmak durumundadır. Bu durumda sonuç olarak  $7+5$ 'in  $12$  ettiğini bilmek için dahi tecrübeye sahip olmamız gerekmektedir.<sup>121</sup> Durum böyleyse, o halde, demektedir Plantinga, böyle bir sıkı yorumlama ile aslında hiçbir doğruluğu a priori olarak bilmediğim ortaya çıkar.  $7+5$ 'in  $12$  ettiğini bilmek için bile bir çeşit tecrübeye sahip olmuş olmam gerekirdi. O halde  $7+5$ 'in  $12$  ettiğine inandığımı a priori olarak bilmeliyim. Nitekim bu da mümkün/olumsal bir doğruluğu a priori olarak biliyorum demektir. Sonuç olarak Plantinga'ya göre bazı mümkün/olumsal doğruluklar a priori olarak bilinmektedir. Bu sebeple de zorunluluk, a priori olarak bilinen ile özdeşleştirilemez.

Nitekim Kripke de buna dikkat çekmektedir. O'na göre zorunlu olanın a priori olarak bilinebileceği ya da a priori olarak bilinebilenin zorunlu olduğundan şüphe

---

<sup>120</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 7.

<sup>121</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 8.

duyulmalıdır. Zira Kripke'ye göre a priori olarak bilinebilir olup, aynı zamanda mümkün olan doğrular varken, zorunlu a posteriori doğrular da mevcuttur. Zira O, meşhur "*Naming and Necessity*" (*Adlandırma ve Zorunluluk*) adlı eserinde, "her halükârda burada" demektedir ve eklemektedir, "'a priori' ve 'zorunlu' terimlerini birbirinin yerine kullanmayacağım."<sup>122</sup> Bu noktada Kripke, "a priori olarak bilinebilir" olanla, "a priori olarak bilinmeli" olanın karıştırıldığını öne sürmektedir. Nitekim hesap makinesi kullanan kimse, herhangi bir sayının asal bir sayı olup olmadığını bilir. Hiç kimse bunun hesabını yapmasa bile, hesap makinesi bize sonucu verecektir. Bu sebeple, hesap makinesi gibi bir aracı kullanmamız dolayısıyla sayının asal olmağına dair inancımız a posteriori bir kanıt temelinde gerçekleşmiş demektir. Ne var ki, zaten hesaplamaları önceden yapmış biri bunu a priori olarak bilebilir. İşte böyle bir akıl yürütmeye Kripke demektedir ki, biz "a priori olarak bilinebilir" olanla "a priori olarak bilinmeli" olanı karıştırmamalıyız.<sup>123</sup>

Aslında Kripke'nin a priori ile zorunlu kavramları arasına çektiği bu keskin ayırım, modal önermelerin dilsel konvansiyonlarımıza ya da anlaşmalarımıza indirgenebileceğini söyleyen Konvansiyonalizme karşı ileri sürülmüştür. 1980'lere kadar popülerliğini koruyan bu görüş modal realizmden farklı olarak mümkün dünyalara atıf yapmamaktadır. Buna göre bir konvansiyonalist, bir cümlenin doğruluğunun, cümleyi oluşturan kavramlar tarafından belirlendiğini ve cümlenin doğruluğuna ait zorunluluğun kaynağının da buradan ortaya çıktığını söyleyecektir. Buna göre zorunluluğun kaynağı dilsel konvansiyonlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin,

(2) Daire köşesi olmayan bir cisimdir

dediğimizde, (2)'nin zorunluluğu bizim "daire", "köşe" ve "cisim" gibi terimlerin hangi anlama referans göndereceğini belirlememizde yatmaktadır. O halde bir

---

<sup>122</sup> Saul A. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001), 34.

<sup>123</sup> Saul A. Kripke, *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. Berat Açıl (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 47-48.



konvansiyonaliste göre zorunluluk gibi modaliteler metafiziksel değil dilbilimsel kavramlar olarak inşâ olunmaktadır.<sup>124</sup>

İşte tam bu noktada Kripke'nin itirazları gündeme gelmektedir. O'na göre, biraz önce bahsettiğimiz gibi, dilsel anlaşmalarımızdan bağımsız olan a posteriori zorunlu önermeler<sup>125</sup> bulunmaktadır,

(3) Su H<sub>2</sub>O'dur

Kripke'ye göre (3) zorunlu olarak doğrudur. Nitekim su, deneyden bağımsız olarak H<sub>2</sub>O'dur. Ancak bizim suyun neliğine ait bilgimiz ancak ve ancak empirik bir tecrübeden sonra ortaya çıkabilir. O halde (3) bu bakımdan a posteriori zorunlu bir önerme olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Kripke'ye göre a priori olup zorunlu olmayan önermeler de vardır. Örneğin,

(4) Fransa Sevr'deki standart çubuğun uzunluğu bir metredir.

Bir metre için referans alınan çubuk, bir deneyden bağımsız olarak zaten bir metrenin kendisiyle tanımlanması sebebiyle bir metredir. O sebeple (4) a priori bir önermedir. Ne var ki zorunlu bir önerme değildir, çünkü bir metre için referans alınan çubuğun başka bir çubuk olması mümkündür. Yine Kripke'ye göre "bir metre" terimi katı bir belirteçtir (*rigid designator*)\* . Fakat "Sevr'de bulunan çubuğun uzunluğu" katı bir belirteç değildir. Nitekim farklı mümkün dünyalardaki karşı-olgusal durumlarda bu sopenin uzunluğu farklı olabilirdi. O halde (4) a priori olup zorunlu olmayan bir önerme olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>126</sup>

A priori olarak bilinebilir olmanın da ötesinde henüz bizim için bilinebilir olmayan zorunlu doğrular da mevcuttur. Söz gelimi "2 sayısından büyük her çift sayının iki asal sayının toplamı olduğuna" yönelik *Goldbach Varsayımı*'ni ele alalım. Söz

---

<sup>124</sup> Enis Doko, *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Mona Kitap, 2020), 144-145.

<sup>125</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 17.

\* "Bir metre"nin katı belirteç olması demek "bir metrenin" mümkün her dünyada aynı uzunluk birimini belirtmesi anlamına gelmektedir.

<sup>126</sup> Doko, *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş*, 145.

konusu varsayımın tam olarak doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilmiyoruz. Ancak doğruysa zorunlu olarak doğru, yanlışsa zorunlu olarak yanlış olacaktır.<sup>127</sup>

Buna göre değiştirilemezlik, kendinden-apaçıklık ve a priori kavramları her ne kadar sezgisel olarak zorunluluk kavramına ilintili gözükse bile aralarından gerek-yeter sebep ilişkisi varsayılmaz. Nitekim her zorunlu olan değiştirilemez, kendinden-apaçık veya a priori değildir.<sup>128</sup> Zaten Plantinga'da şöyle demektedir:

“Değiştirilemezlik, kendinden-apaçıklık ve a priori bilgi idrak edilmesi zor kavramlardır; ancak bu kavramlara ilişkin bir idrakimizin -yetersiz ve zayıf bir idrak- olduğunu kabul ederek, yine aynı şekilde zorunlu doğruluk kavramının bunların hiçbirisiyle uyuşmadığını da kabul etmeliyiz.”<sup>129</sup>

A priori kavramı, biraz önce açıkladığımız şekliyle, bir önermeye doğruluk değeri ta'yîn etmek ile ilgilidir. Daha açık bir ifadeyle şayet bir önerme herhangi bir empirik aracı olmaksızın biliniyorsa, ona a priori olarak doğru diyoruz. Bu cihetten bakıldığında belirli bir önerme üzerine bir niteliği ya da keyfiyeti bildirmesi bakımından a priori/a posteriori gibi epistemik kavramlara epistemik modaliteler/kiplikler adlandırmasını yapabiliriz. Kant'ta da gördüğümüz üzere felsefî gelenekte bunun gibi epistemik modalitelerle metafizik ya da mantıksal modaliteler özdeşleştirilmiştir\* Zira bir şey mantıksal olarak zorunluysa, doğruluğu herhangi bir mümkün dünyanın empirik olarak gözlemlenebilir özelliklerine bağlı değildir. Zorunlu olan şey zaten metafizik düzlemde tüm mümkün dünyalarda olduğu hal üzere bulunacağından, epistemik zeminde de olduğu hal üzere bilinecektir. Bu sebeple de olumsal durumlara ilişkin bir deneyimden bağımsız olarak bilinebilir. Bunun gibi mümkünlük/olumsallık da a posteriori ile özdeşleştirilmektedir. Zira en az bir dünyada olup, tüm dünyalarda olmayan olumsal bir durumu bildiren bir önerme ancak ve ancak empirik araştırma aracılığıyla bilinebilir ve doğruluk değeri ta'yîn edilebilir.<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 18.

<sup>128</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 16.

<sup>129</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 8-9.

\* Nitekim Plantinga'nın itirazı da bu özdeşleştirmeye yöneliktir.

<sup>130</sup> Reçber, *Necessity, Logic and God*, 16.

## 2.8. De Dicto Modalite ve De Re Modalite

De dicto – De re modalite ayrımına girmeden önce bu ayrımın Plantinga için ifade ettiği anlamı açıkça ortaya koymalıyız. Zira Plantinga için de dicto modalite kavramı yeterince açık gözükmemekte ve hakkında yapılması gereken bir tartışma bulunmamaktadır. Onun için asıl tartışma de re modalite kavramı etrafında dönmelidir. Bu sebeple aslında The Nature of Necessity'nin içerik olarak büyük bir kısmı bir de re modalite savunusu olarak değerlendirilebilir.

Basitçe de dicto modalite fikri önermelere ilişkin bir özellik veya niteliktir. De dicto modaliteye ilişkin şöyle bir örnek verebiliriz:

(1) Zorunlu olarak üç bir tek sayıdır

veya

(2) Mümkün olarak kar beyazdır

Görülebileceği gibi burada zorunluluk ve mümkünlük/imkân kipleri “tek sayılık” ve “beyazlık” yüklemelerine dolaysız olarak bitişmemiş ve onları nitelendirmemiştir. Bilakis “kar beyazdır” gibi yargı belirten bir önermeye bitişerek klasik literatürde modalite için yapılan hüküm üzerine verilen hüküm tanımlamasına uymuştur. Buna göre de dicto modalite, modal bir özelliğin (*property*) diğer bir *dictuma*/sözel/önermeye yüklemesidir.<sup>131</sup> Yani zorunlu veya mümkün doğruluğu ya da bir özelliği bir önermeye atfedebiliriz; buna **de dicto modalite** demektediriz. Buna karşılık nesnelere -kar gibi bir nesneye beyazlık özelliğini atfetmemiz gibi- bazı özelliklere zorunlu (*necessarily*) veya özsel (*essentially*) olarak sahip olmaklığı (*possessing*) atfedebiliriz; buna da **de re modalite** demektediriz. Burada Plantinga konuyu detaylandırmadan önce Aristoteles'in de Birinci Analitikler'de dicto ve de re modaliteleri ve aralarındaki ayrımı benimsediğini belirtmektedir.<sup>132</sup> Bunun bir göstergesi olarak Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'inden tespit ettiğimiz şu pasajı nakletmektedir:

---

<sup>131</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 9.

<sup>132</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 9.

“Bazen öncüllerden biri zorunlu olduğunda zorunlu sonuçlu bir tasım oluşur, bununla birlikte herhangi biri gelişigüzel zorunlu olduğunda değil, büyük uç zorunlu olduğunda;”<sup>133</sup>

Aristoteles’e göre tek bir öncül bile zorunlu olduğunda sonuç öncülü zorunlu olmaktadır ama söz konusu öncül büyük öncül olmalıdır.<sup>134</sup> Öte yandan de dicto – de re modalite ayrımı konusunda Plantinga, Aristoteles’in şöyle kıyâs/çıkarımları (*inference*) geçerli gördüğünü belirtmektedir:

- (3) Her insan **zorunlu** olarak rasyoneldir (nâtıktır) (Büyük Öncül)  
(4) Bu odadaki her hayvan insandır (Küçük Öncül)

O halde

- (5) Bu odadaki her hayvan **zorunlu** olarak rasyoneldir (Sonuç Öncülü)  
Küçük Terim: Hayvan Büyük Terim: Rasyonel

Dikkat edilirse bu çıkarım da zorunluluk modalitesi büyük öncülü zorunlu olarak doğru olmakla nitelendirmemektedir. Bilakis zorunluluk modalitesinin burada yerine getirdiği işlem “*hayvan*” olarak nitelenen her şeyin, “*rasyonel olmaklık*” özelliğine *zorunlu olarak* ya da Plantinga’nın ifadesiyle *özsel olarak* sahip olduğunu ifade etmektir. Büyük öncülde bir *res’e/şeye/nesneye* (thing) ilişkin zorunluluk modalitesi sonuç öncülünde de aynı şekilde vaz’ edilirse çıkarım geçerli olmaktadır. Yine Plantinga, Aristoteles’e göre şöyle bir kıyâsın/çıkarımın geçersiz olduğunu söylemektedir:

- (6) Her rasyonel canlı Avustralya’dadır (Büyük Öncül)  
(7) Her insan **zorunlu** olarak rasyonel bir canlıdır (Küçük Öncül)

o halde

---

<sup>133</sup> Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 37.

\*Kolay takip edilmesi adına Ali Houshiary tercümesinden ilgili kısmı tespit ederek vermeyi tercih ettik. Ancak burada Plantinga’nın yaptığı alıntıyı da vermeyi faydalı görüyoruz:

“Bazen tek bir öncül zorunlu olduğunda sonuç da zorunlu olmaktadır; ancak iki öncülden rastgele alınan biri değil, büyük öncüdür.” (Yazar Notu)

<sup>134</sup> Kneale, “Modality De Dicto and De Re”, 44/623.

\* Latince şey veya nesne

(8) Her insan **zorunlu** olarak Avustralya'dadır. (Sonuç Öncülü)  
Küçük Terim: İnsan Büyük Terim: Avustralya'da olmak

Şayet (5) şu şekilde yorumlansaydı,

(5') Zorunlu olarak bu odadaki her hayvan rasyoneldir

çıkarmam geçersiz olacaktı. Zira sonuç öncülüde zorunluluk de re bir modalite olarak alınması gerekirken de dicto bir modalite olarak alınmıştır. De dicto – De re modalite ayrımının çıkarımların doğru yorumlanmasındaki etkisi bir yana din felsefesinin temel ve çetin problemlerinin çözümünde de etkisi gözden kaçmamaktadır. Bu bahiste Plantinga Thomas Aquinas'tan örnek vermektedir. Nitekim Aquinas *Summa Contra Gentiles*\* adlı eserinde Tanrı'nın önbilgisinin (*foreknowledge*) insanların eylemleri sonucu ortaya çıkan fiilleri ve dolayısıyla bu fiilleri sahip oldukları iradeleriyle tercih edip edemeyecekleri, daha kısa bir ifadeyle özgür iradeyle (*free will*) uyumlu (*compatible*) olup olmadığı meselesini ele almaktadır. Buna göre Aquinas, meseleye şöyle bir önerme varsayarak başlamaktadır;

(9) Oturuyor olarak görülen şey zorunlu olarak oturuyordur.

Aquinas'ın akıl yürütmesine göre eğer Tanrı  $t_1$ 'de, Theatetus'un  $t_2$ 'de oturuyor olduğunu biliyorsa o halde, Theatetus  $t_2$ 'de zorunlu olarak oturuyordur. Bu durumda,

(10) Theatetus  $t_2$ 'de oturuyordur

Önermesi zorunlu olarak doğru olmaktadır, bu da Theatetus'un  $t_2$ 'de oturmak dışında bir alternatifi olmadığı anlamına gelir. Bu sebeple de Theatetus'un bu durum özelinde özgür olmadığını söylemek zorunda kalırız. Aquinas'a dönersek (13)'e ilişkin yapacağımız bir yorumlamayı titiz bir şekilde yapmalıyız. Nitekim (13) de re olarak ele alınırse yanlış bir yorumlama elde edecekken, de dicto

---

\* "*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*" olarak da bilinen "*Summa Contra Gentiles*" "*inanmayanların hatalarına karşı Katolik inancının hakikati üzerine bir Kitap*" anlamına gelmektedir. (Yazar Notu)

olarak ele alınırsa doğru bir yorumlama elde ederiz.<sup>135</sup> Biraz daha somutlaştıracak olursak;

(11) Zorunlu olarak doğrudur ki, oturuyor olarak görülen şey her neyse oturuyordur

önermesi de dicto olarak ele alınmasına binâen doğrudur,

(12) Oturuyor olarak görülen şey her neyse oturma özelliğine zorunlu veya özsel olarak sahiptir

Önermesi de re olarak ele alınmasına binâen yanlıştır. Aquinas'a göre özgür iradeyi Tanrı'nın önbilgisiyle uyumsuz sayan düşünce, ki buna *deterministik görüş* diyelim, (12) doğru olduğunda ancak ve ancak doğru olabilmektedir. Bunun nedenine ilişkin bir sorgulama yürütürsek, de re modalitenin bir uygulaması olarak (12)'ye baktığımızda zorunluluğun bir önermenin doğruluğuna ilişkin bir yargı olarak değil de, bir nesnenin/şeyin/durumun (state of affairs) bir özelliğe kendisine içkin olacak tarzda ve özsel olarak sahip olma özelliğini müşahede ederiz. Nitekim bu da zorunluluğun kendisine iliştiği şeyin mâhiyyetine/nasıllığına dâhil olduğuna işaret etmektedir. Mâhiyyete dâhil olan şey ondan (mâhiyyetten) hâric olduğu varsayılırsa söz konusu mâhiyyetin başka bir şeye dönüşmesi (inkilâb) gerekir. Bu sebeple de, de re modalite söz konusu olduğunda zorunluluk şeylerin doğalarına ilişmesi bakımından, şeylerin buldukları durum dışında değerlendirilmelerini imkansız (*mümteni*) kılmaktadır. Kanaatimizce Aquinas'ın deterministik görüşe ilişkin (12) önermesini gerek bir şart olarak koşması bu yüzdendir. Şayet Theatetus t<sub>2</sub>'de zorunlu olarak oturuyorsa bu Theatetus ile t<sub>2</sub>'de oturuyor olmak arasında özsel bir bağıntı aracılığıyla olmak zorundadır.

Aristoteles'in modal ifadelerle ilişkin tutumunu görmüştük. Nitekim O'na göre de dicto ve de re olmak üzere iki modal ifade vardı. İşte Aquinas da Aristoteles gibi iki modal ifade çeşidinin olduğunu düşünmektedir. Tam bu noktada Plantinga, "Aristoteles ve Aquinas için belirli bir özelliğe zorunlu veya özsel olarak sahip olmak ne demektir", sorusunu sormaktadır. Aslında Plantinga tarafından ortaya atılan soru basitçe *de re modalitenin* ne demek olduğunu soruşturmaktadır.

---

<sup>135</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 10-11.

Plantinga için cevap açık gözükmemektedir; belirli bir nesnenin belirli bir özellikten yoksun olamamasıdır.<sup>136</sup> Mümkün dünyalar semantiğinden yola çıkarak söyleyecek olursak, bu öyle bir özelliktir ki, hiçbir mümkün dünyada bu nesne o özellikten hâlî olamaz. Örnek verecek olursak 7 sayısı tektir ve 7 sayısına ilişkin tek olmaklık özelliği söz konusu kabîlden bir özelliktir. Buna göre 7 sayısının hiçbir mümkün dünyada tek olmaklık özelliğine sahip olmaması mümkün değildir. Öte yandan 7 sayısı sahip olduğu pek çok özelliğe sahip olmayabilirdi. Örneğin 7 tane koyun olan bir sürü farzederseniz, burada 7 sayısı sürüdeki koyunları sayan sayı olma özelliğine sahiptir. Tek olmaklıktan farklı olarak bu özellik, 7 sayısının sahip olmayabileceği bir özelliktir. İşte Plantinga için de re modalite bu açıklamalarda kendisini bulmaktadır. Nitekim de re modalite ifadesi, bazı nesnelere için birtakım özelliklere özsel olarak sahip olduğunu ileri süren türden bir ifadedir.

De dicto – De re modalite ayrımını biraz daha keskinleştirdiğimizi varsayarak Aquinas'ın Tanrı'nın önbilgisi ile özgür irade arasındaki ilişki üzerine söylediklerine geri dönebiliriz. Aquinas'a göre bir de dicto ifade, kendisine mukabil (correspondent) bir de re ifade yanlış olduğunda da doğru olabilir veya tersi de geçerli olacak şekilde, bir de dicto ifade yanlışken bir de re ifade doğru olabilmektedir. Plantinga'da bu konuda şu örneği vermektedir, 17 sayısını şuan düşünüyorum olduğumuzu varsayalım. “Şuan 17 sayısını düşünüyorum” önermesi doğruysa o halde,

(13) Düşünüyorum olduğum şey zorunlu olarak tektir

(13)'e dikkatli olarak göz attığımızda doğru bir önerme olduğunu fark ederiz. Zira burada önermenin konusu/mevzû'u “*düşünüyorum olduğum şey*” kavramıdır ve “*düşünüyorum olduğum şey*” kavramı, yukarıdaki doğruluğunu varsaydığımız önermeye göre “17 sayısı”ni imlemektedir veya ona gönderimde bulunmaktadır. Yine (13)'e göre önermenin yüklemi/mahmûlu “tek olan”dır ve “düşünüyorum olduğum şey”e yüklenmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şudur ki “tek olmaklık”, gönderimde bulunulan 17 sayısına zorunlu olarak yüklenmektedir. Durumu imkansızlık/mümkün olmamaklık üzerinden okuyacak olsak 17 sayısının hiçbir mümkün dünyada “tek olmaklık” özelliğine sahip olmaması mümkün

---

<sup>136</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 11.

değildir ya da zorunluluk üzerinden okuyacaksak, 17 sayısı tüm mümkün dünyalarda “tek olmaklık” özelliğine sahiptir, şeklinde yorumlarız. Ancak burada zorunluluk kipi önermenin bildirdiği yargı üzerine değil de 17 sayısının “tek olmaklık” gibi bir özelliğe sahip olmasının/olmamasının üzerine vaz’ edilmektedir. Nitekim bu da, şuan düşünüyor olduğum şeyin, dolayısıyla 17 sayısının zorunlu olarak tek olduğu anlamını içermektedir. Anlaşılabilirce üzere, de re modalitenin bir örneği olarak gösterilebilecek (13) önermesi, doğru bir önermedir.

(14) Zorunlu olarak düşünüyor olduğum şey tektir

(13)’ün tersine (14)’e göre zorunluluk kipi, bir şeyin başka bir şeye zorunlu olarak sahip olmasına ilişkin değil de, önermenin ortaya koyduğu yargıya ilişkindir. Buna göre “Düşünüyor olduğum şey tektir” önermesinden ortaya çıkan yargı “zorunlu olmak” ile pekiştirilmektedir. De dicto modalitenin bir örneği olarak gösterilebilecek (14) önermesine göre her ne düşünüyorsam, düşündüğüm şeyin tek olması zorunludur. Ancak kolayca görülebilir ki, 17 sayısını düşünmek zorunda değilim. 12 gibi tek olmayan bir sayı düşündüğümü varsayarsak, söz konusu önerme yanlış değerini alacaktır. Aslında burada dikkat edilmesi gereken husus zorunluluğun, “düşünüyor olduğum şey”e taalluk ediyor olmasıdır. Zira “düşünüyor olduğum şey”in bizatihi belirli bir şey olması gibi bir durum söz konusu değildir. O halde (14) yanlış bir önerme olmaktadır.

Aquinas’a göre tüm bu akıl yürütmeler, aynı içeriğe sahip iki de dicto ve de re önermenin, biri doğru iken diğerinin yanlış olabileceğini göstermektedir. Buna göre Tanrı’nın önbilgisi ile insana bir özgür irade tayin edilmesinin uyumlu olup olmadığı meselesine ilişkin olarak Aquinasçı görüşe göre (11) doğruyken (12) yanlış olmak durumundadır.

Aquinas’tan yapılan alıntılardan sonra Plantinga, De re – De dicto ayrımının sadece antik veya ortaçağ felsefeleriyle sınırlı olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>137</sup> Hali hazırda Aristoteles ve Aquinas’ın de re modalite özelinde bazı nesnelere, sahip oldukları özelliklerin en azından bir kısmına zorunlu veya özsel olarak sahip olduğunu kabul ettiklerini görmüştük. Bu minvalde 20. Yüzyıl felsefecisi olan

---

<sup>137</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 12.



George Edward Moore'a göre de durum farklı değildir. Moore'un içsel bağıntılar (*internal relations*) doktrinine göre "bilfiil belirli bağıntısal özelliğe sahip olan herhangi bir ifadenin, o özellik olmaksızın var olamayacağını aslında gerektirmektedir".<sup>138</sup> Buna göre bazı ifadeler veya nesnelere özelliklerinin bir kısmına ya da bazı bağıntısal özelliklerine özsel olarak sahiptir. O halde Aristoteles ve Aquinas gibi Moore da bazı nesnelere özelliklerinin bir kısmına özsel olarak, diğer kısım özelliklerine de özsel olmayan veya arazi olarak sahip olduğu görüşündedir.

Moore'un yanı sıra yine 20. Yüzyıl felsefecisi olan Norman Malcolm (1911-1990) da de re modalite konusunda olumlu fikir beyan edenler arasında zikredilebilir. Plantinga'ya göre *Malcolm'un diğer zihinler için Analogik Argümanı* bu konuda irdelenebilir. Söz konusu argümana göre bir birey acı olarak ifade edilen şeyi ancak ve ancak "kendi tecrübesinden/durumundan" öğrenebilir. Eğer ben acı olarak ifade edilen şeyi kendi tecrübemden hareketle veya onu idrak ederek öğrendiysem, o halde zorunludur ki acı, acıyı öğrenmiş olduğum ilk  $t_1$  zamanındaki tecrübemle aynılık arz eden başka bir  $t_2$  zamanındaki tecrübeyi deneyimlediğimde var olacaktır. Zira acı olarak bildiğim şey bizzat acının tek "paradigma"sı olması sebebiyle acı, sadece onu deneyimlediğimde var olma özelliğine sahiptir.\* Burada anlatmak istediğimizi Plantinga'nın kurduğu argümana dayanarak şöyle aktarabiliriz:

(15) C' ye ilişkin kavrayışımı nesnelere tecrübe ederek elde ettiysem ve paradigmam olarak işlev gören nesnelere tümü de P özelliğine özsel olarak sahipse, o halde C'ye ilişkin kavrayışım öyledir ki, her ne C'nin örneği ise P'ye sahiptir önermesi zorunlu olarak doğrudur.<sup>139</sup>

Buna göre tecrübe ettiğimde acının var olma özelliğine özsel veya zorunlu olarak sahip olduğunu söyleyebiliriz. Binâenaleyh Aristoteles, Aquinas ve Moore'a benzer olarak Malcolm da de re modalite fikrini benimsemektedir.

---

<sup>138</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 12.

\* "Var olma"nın bir yüklem olup olmadığı, dolayısıyla da "var olma" kavramının bitiştiği şeyler için bir özellik olup olmadığı tartışmasına burada girmemiz uygun olmadığından, "var olma"yı şimdilik bir özellik olarak varsayıyoruz. (Yazar Notu)

<sup>139</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 13.

Görülebileceği üzere de dicto ve de re modalite kavramları arasında bu ayrımı netleştirecek ve bu sebeple var olan ayrımı daha da keskinleştirecek nitelikte tartışmalar yapılagelmiştir. Plantinga'nın da dediği gibi de dicto ve de re modalite arasında aksi gösterilmedikçe doğru olan bir ayırım vardır. Bu ayırımın yanlışlığını ortaya koymak için aksinin gösterilmesi zorunluluğunun yanı sıra söz konusu de dicto – de re ayırımına ait uzun tartışmaların cereyân ettiği uzun bir geçmiş vardır. Ne var ki, bu ayırımın belirginliğine rağmen, en azından Plantinga'ya göre pek çok çağdaş felsefeci de dicto modalitenin tersine, de re modalite fikrine şüpheyle yaklaşmışlardır. Bu sebeple Plantinga öncelikle de dicto – de re modalite ayırımının sınırlarını çizerek netleştirmesinin ve söz konusu ayırma ilişkin gerçekleştirilen tartışmaları değerlendirmesinin ardından de re modalite fikri karşısında ortaya koyulan şüphenin bir uzantısı olarak açığa çıkan itirazları ele alarak yapılan eleştirileri incelemektedir. Biz de Plantinga'nın adımlarını izlemenin uygun olacağını düşünmekteyiz.

### 2.8.1. De Re Modalite'ye Yöneltilen İtirazlar

De re modalite fikrini kabul eden biri, temel olarak bazı nesnelere özelliklerinin bir kısmına zorunlu veya özsel olarak (*essentially*) sahip olduğunu kabul etmektedir. Böyle bir tasvîr (*description*) yapıldığında, yapılan tasvîr beraberinde muğlaklığı da getirmektedir. Zira bir nesnenin zorunlu veya özsel olarak bir özelliğe sahip olması tam olarak neyi ifade etmektedir? Soyut düzlemde yer tutan böyle bir tasvirde aslında nesne ve özelliği ayrık pozisyonlar tutmaktayken onları birleştiren şey “zorunlu olarak sahip olmaklık (*necessarily possessing*)” kavramıdır. İşte muğlaklık da tam olarak bu kavram yani “zorunlu olarak sahip olmaklık” kavramında yatmaktadır. O halde bunu nasıl yorumlamalıyız?

Plantinga'ya göre bir nesnenin özelliklerinin bir kısmına zorunlu olarak sahip olduğunu söylemek aslında basitçe şunu söylemektir; 9 gibi bir sayı varsayalım. Doğal olarak 9 sayısı asal-olmamak gibi bir özelliğe zorunlu olarak sahiptir.

*“Aslında bu şu anlama gelmektedir, 9 bu özelliğe sahiptir ve muhtemelen bu özellikten yoksun olamazdı.”<sup>140</sup>*

---

<sup>140</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 14.

Görüldüğü üzere Plantinga nesnenin özelliğine zorunlu olarak sahip olmasını o özellikten yoksun olamamasıyla açıklamaktadır. Ancak burada bir işkâlden veya en azından açıklanması gereken bir noktadan bahsetmek gerekli gözükmektedir. Meselenin biraz daha berraklık kazanması adına koyu olarak verdiğimiz kısmın İngilizce aslını paylaşalım:

“... 9 has this property and **could not conceivably have lacked it.**”

“Yoksun olamazdı” ibaresi ile karşılamanın uygun olduğunu düşündüğümüz “could not have” ibaresi, Plantinga’ya göre geniş anlamda mantıksal mümkünlük kapsamındadır. Nitekim böyle bir mümkünlüğün kapsamı nedensel mümkünlüğün kapsamından daha geniştir.

(1) Mehmet 2022 yılında Uşak’tan Bursa’ya bir saniyede gitmiştir

gibi bir önerme her ne kadar nedensel olarak imkansız olsa bile, geniş mantıksal anlamda imkansız değil, mümkündür. İşte yukarıda verdiğimiz “could have” ibaresi de bu kabîlden olması sebebiyle söz konusu önermenin şöyle yorumlanması uygun olsa gerek;

(2) 9 asal-olmamalık özelliğine sahiptir ve bu özellikten, geniş mantıksal anlamda yoksun olamazdı.

Ne var ki bu anlamdaki mümkünlük salt mantıksal mümkünlükten daha geniş kaplama sahiptir. Zira 7+5’in 13 etmesinin imkansızlığını bilme niteliğine hepimiz sahip olmakla birlikte, Plantinga’nın ifadesiyle tek başına “mantığın kaynakları” (*resources of logic*) 7+5’in 13 etmesinin imkansızlığını burhânî olarak göstermede (*to demonstrate*) yetersizdir.<sup>141</sup> Yani daha yetkin bir ifadeyle söyleyecek olursa, de re modalite hakkında konuşurken bundan sonra diğer anlamları göz ardı ederek geniş mantıksal anlamda modaliteler zemininde hareket edeceğiz.

De re modalite tartışmaları aslında kabaca farklı semantik zeminleri tutan nesnelere özlerine ilişkin veya ilişmeyen özellikleri etrafında dönmektedir. Özelliklerin bir öze ilişmesinin mahiyeti nedir? Yahut hangi çeşit özellikler bir öze ilişebilecek mahiyete sahiptir? İşte buna göre nesnelere için özelliklerinin bir

---

<sup>141</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 14.

kısına özsel veya zorunlu olarak sahip olduğunu iddia etmek, *özselcilik* (*essentialism*) olarak adlandırılmaktadır. Sözelimi Sokrates kendisiyle-özdeş olmak ve kalkık burunlu olmak gibi iki özelliğe sahiptir. Sokrates bu özelliklerden kendisiyle-özdeş olmaya *özsel* olarak sahipken, kalkık burunlu olmaya *arazî* olarak sahiptir. Zira Sokrates kendisiyle-özdeş olmayan yani kendinden-ayrık olan olamazdı ancak bununla birlikte kalkık-burunlu olmayan olabilirdi. Nesnelere özelliklere doğru alçaldığımızda durum böyle iken, özelliklerden nesnelere doğru yükseldiğimizde ise, bazı özellikler her nesneye değil de sadece bazıları için özselken bazıları için de arazî (ilineksel) olmaktadır. Buna göre özselcilik temelde iki temelden oluşmaktadır:

1. Nesnelere sahip olduğu özelliklerin bir kısmı özsel yani öze aitken, bir kısmı arazidir.
2. Bir kısım özellikler tüm nesnelere tarafından değil, sadece bir kısım nesnelere tarafından özsel olarak tutulmaktadır.

Quine'a göre de özselcilik, "bir şeye ait (şayet bir dil içerisinde o şeye gönderimde bulunuluyorsa, kendisine gönderimde bulunulan dilden tamamen bağımsız olarak) özelliklerinin bir kısmının özsel, bir kısmının da arazî olduğu doktrindir".<sup>142</sup> Naklettiğimiz pasaj göz önüne alındığında Quine da özselciliğe ilişkin aynı yorumu yapmaktadır. Ancak bunun yanında Quine farklı bir noktadan söz etmektedir. O'na göre bir nesneye bir özelliğin yüklenmesi demek aslında o özelliğin dışında bir özelliği de yüklemek anlamına gelmektedir. O sebeple x gibi bir nesne için P gibi bir özelliği özsel olarak yüklemek, P'den farklı bir özelliği x'e yüklüyorum demektir. Nitekim x, P'ye *özsel olarak sahipse* o halde x, P'ye *özsel olarak sahip olma özelliğine* de *sahip olmak* zorundadır. Nitekim yukarıdaki iki maddeli özselcilik tanımımıza uygun olarak bunun da iki önemli sonucu vardır:

1. "x, P'ye özsel olarak sahiptir" formundaki bir önerme, yukarıdaki ikinci maddeye benzer olarak bir şeylerin P'ye özsel olarak sahip olduğunu gerektirmektedir. Bu sebeple de Plantinga'ya göre existential generalization ilkesine tabi olmaktadır. Existential generalization

---

<sup>142</sup> "Three Grades of Modal Involvement", in *The Ways of Paradox* (New York: Random House, 1966), s. 173 (The Nature of Necessity'den naklen)

ilkesine göre “eğer herkes kızgınsa”, o halde “en az bir kişi kızgındır” sonucu çıkmaktadır. Evrensel kümemiz tüm insan bireyleri olarak herkes ve  $K(x)$  de,  $x$  kızgındır demek olsun. O halde existential generalization ilkesine göre şöyle olacaktır:

$$\forall xK(x) \rightarrow \exists xK(x)$$

Buna benzer olarak eğer  $x$ ,  $P$ 'ye özsel olarak sahipse, en az bir şey  $P$ 'ye sahiptir anlamına gelmektedir. Örneğin 15'in özsel olarak asal olmadığını söylemek aslında 15'e özsel olarak asal olmamaklık özelliğini yüklemektir. Buna göre;

(3) 15 özsel olarak asal-olmayan bir sayıdır

önermesi

(4) Özsel olarak asal-olmayan en az bir şey vardır

anlamına gelmektedir.

2. Özselci yaklaşımın ikinci önemli sonucu ise “Leibniz Yasası” veya “The Indiscernibility of Identicals” olarak anılan ilkedir. Buna göre  $x$  gibi bir nesne  $P$  gibi bir özelliğe özsel olarak sahipse,  $x$ 'in  $P$ 'ye sahip olma yargısı,  $x$  ile özdeş (identical) olan herhangi başka bir  $y$  nesnesi için de verilmelidir. Plantinga bunu şu şekilde formalize etmektedir:

(5) Herhangi bir  $P$  özelliği ve herhangi bir  $x$  ve  $y$  için, eğer  $x$ ,  $y$ 'ye özdeş ise, o halde  $x$   $P$ 'ye sahiptir ancak ve ancak  $y$ ,  $P$ 'ye sahipse.

Aslında Plantinga'nın formalize ettiği şekle ilişkin bir örnek verebiliriz.

Yukarıdaki gibi 15'e özsel olarak asal-olmamak özelliğini yükleyelim.

Aynı şekilde Mehmet adlı kişinin de bir şanslı sayısı olsun ve bu sayının da 15 olduğunu varsayalım. O halde şayet 15 özsel olarak

asal-olmayan ise, şanslı sayısı 15 olan Mehmet'in şanslı sayısı da

özsel olarak asal-olmamak özelliğine sahip olacaktır. Zira Fregeci bir

dil kullanacak olursak 15 sayısının gönderimde bulunduğu şey ile “Mehmet’in şanslı sayısı”nın gönderimde bulunduğu şeyin aynı olması sebebiyle özdeşirler. Demek ki, bir nesne bir özelliğe özsel olarak sahipse, ona özdeş olan herhangi bir şey de o özelliğe sahip olmak durumundadır.

Aslında özselci görüşe ilişkin yaptığımız bu açıklamalar ya da daha mutevaz’i bir ifadeyle özselci görüşe ilişkin betimlemelere göre özselciliğe göre bazı nesnelere hem özsel hem de arazi özelliklere sahiptir. Yine P gibi bir özelliğin bir nesne tarafından sahip olunduğunu varsayarsak, P’ye özsel olarak sahip olmak da bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özselciliğin neliğine dair yapmış olduğumuz açıklamaların ardından Plantinga birçok felsefecinin bu iddialara kuşkuyla baktığını belirtmekte ve sormaktadır: “O halde itirazlar nelerdir?”. Biz de Plantinga’nın sorusu mûcibince özselciliğe gelmiş veya muhtemel olarak gelebilecek itirazlara değinmeyi faydalı görmekteyiz.

### 2.8.2. Set Teori’ye İndirgeme İtirazı

Özselciliğe göre 15 özsel veya zorunlu olarak asal-olmamalık özelliğine sahiptir. Ne var ki Gilbert Harman böyle düşünmemektedir.<sup>143</sup> O’na göre sayıların özsel özelliklere sahip olduğu fikri, sayı teorisinin set teoriye indirgenebileceği fikriyle uzlaşmamaktadır. Bundan da öte özselciliğin kabul edilmesiyle ortaya çıkan de re modalite fikri “empirik bir hipotezden çok metafizik veya dînî bir doktrin” olarak karşımızda temessül etmektedir.<sup>144</sup> Peki neden empirik bir hipotez olmaktan uzak olsun? Böyle bir söylemin tam olarak ne demek olduğunu tespit etmeye çalışalım. Art arda gelen doğal sayılar rastgele alınmış bir küme dizgesiyle tanımlanabilir (*identified*). Buna göre örneğin sıfır sayısını boş kümeyle tanımlarsak, sıfırdan sonra ardışık olarak gelen her doğal sayı, önceki sayıyı tanımlayan kümenin kendisine üye olduğu kümeyle tanımlanır. Buna göre sıfırdan sonra gelen sayı için sadece sıfırın tanımında kullandığımız boş kümeyi kendisine üye olarak alan kümeyi ele alırız ve böylece bu kümeyi bir sayısını tanımlamada kullanırız. Bu

<sup>143</sup> "A nonessential Property", *Journal of Philosophy*, 67 (April 1970), 183.

<sup>144</sup> "A nonessential Property", *Journal of Philosophy*, 67 (April 1970), 185.

şekilde de her ardışık sayı için bir önceki kümeyi kendisine üye olarak alan kümeyi tanımlama (*identify*) işleminde kullanmış oluruz. Nitekim bu yöntemle doğal sayılar set-kuramsal nesnelere indirgenmiş olmaktadır.

Bunun da ötesinde sayıların indirgenmesinde sadece set-kuramsal nesnelere sınırlı kalmak durumunda değiliz. Herhangi bir nesneyi kendimize referans alarak onu sıfır olarak tanımlarız ve ilgili nesne hakkında kurduğumuz önermelerle de diğer ardışık sayıları tanımlarız. Varsayalım ki nesnemiz “Mehmet” olsun; bu sebeple “Mehmet” sıfırı tanımlamaktadır. “Mehmet iki metreden kısadır”, “Mehmet beş metreden kısadır” ve “Mehmet on metreden kısadır” gibi önermeler de sıfırdan sonra gelen sayılar için kullanılabilir ve bunlar gibi sonsuz sayıda önermeler kurabiliriz, bunlar da sonsuz sayıda ardışık sayıları tanımlamada kullanılabilir. Fi'l-hakika, böyle dizgeleri tanımlamak için ihtiyacımız olan şey, Harman'a göre, altında sonsuz bir dizge veya ilerleme oluşturacakları bağıntıyla birlikte nesnelere sayılabilir sonsuz kümesidir. Burada dikkat çeken iki kavram vardır; altında sonsuz bir ilerlemenin oluşturulabileceği bağıntı ve nesnelere sayılabilir sonsuz kümesi. Buna göre sonsuz ilerlemenin oluşturduğu bağıntıyla birlikte nesnelere sayılabilir kümesinde varsayılan herhangi bir nesne onuncu öge olabileceğinden dolayı, pek tabii olarak, aynı şekilde varsayılan herhangi bir nesne on sayısından önce gelmesi dolayısıyla dokuz sayısı ile tanımlanabilir. İşte itiraz da tam olarak buradan gelmektedir. Nitekim sayıların özellikleri olan asal-olmaklık veya asal-olmamaklık gibi özellikler hiçbir kümenin ne özsel olan ne de özsel olmayan bir özelliğidir. Şayet sayılar, demektir Harman, kümelerle ve söz konusu de re zorunlulukla tanımlanabilirse, o zaman hiçbir sayı zorunlu olarak asal-olmayan bir sayı olamaz. Bunun da ötesinde sayı olmak artık hiçbir sayının özsel bir özelliği olamaz.

Böyle bir akıl yürütmede aslında Leibniz Yasası denilen “The Indiscernibility of Identicals” görülmektedir. “Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği” denilen bu ilkeye göre şayet A, B ile özdeş ise, o halde A'nın sahip olduğu herhangi bir özelliğe B de sahiptir. Buna göre argüman şöyle kurulmaktadır:

(1) Hiçbir küme özsel olarak asal-olmayan bir sayı değildir.

gibi bir önerme bir basamak daha geri götürülerek şöyle kurulabilir,

(2) Hiçbir küme özsel olarak asal-olmamalık özelliğine sahip olan değildir.

(3) Sayılar kümeler gibi set-kuramsal nesnelere tanımlanabilir (*identified*).

o halde (Özdeşlerin Ayırt Edilemezliği ilkesine göre);

(4) Hiçbir sayı özsel olarak asal-olmamalık özelliğine sahip olan değildir.

Nitekim sayılar teorisi, set-teorisine indirgenebilirse sayılar kümelerle özdeş olacağından, kümelerin sahip olduğu özellikler bedâhетен sayılar için de geçerli olmak durumunda olacaktır. Kümeler için asal-olmaklık veya olmamaklıktan söz edemeyiz. Çünkü asal-olmamalık bizâtihi kendisinden başka bölene sahip sayılar için yüklenebilmektedir. Bu sebeple bir kümenin veya kümelerin bölüneceğinden söz edemeyeceğimize göre, kümelere indirgenmiş sayı kavramı için de söz edemeyiz. O halde sayılar için asal-olup olmamaklık söz konusu olamayacaktır.

Plantinga'nın bu argümana cevabına gelirsek; sayı kuramının çeşitli şekillerde set teorisine indirgenebilmesini mütedavil olan en isabetli bilgi olarak nitelendirmektedir.<sup>145</sup> Nitekim herhangi bir  $n$  sayısı için, herhangi bir ilerleyen dizgenin " $n+1$ "inci elemanı olan birçok ayrık küme mevcuttur. Bu yöntemle sayılar birçok ayrık kümeyle "özdeşleştirilebilir/tanımlanabilir" (*can be identified*). Plantinga'nın yanıtı tam olarak buradan gelmektedir. O'na göre bir şeyin bir şey ile "*identify*" edilmesi ile, bir şeyin başka bir şeyle "*identical*" olması arasında fark bulunmaktadır. Buna göre örneğin Plantinga "felsefeci" ya da "Hollanda asıllı Amerikalı" olmakla tanımlanabilir (*can be identified*). Çünkü "felsefeci" ya da "Hollanda asıllı Amerikalı" olmak Plantinga'yı tanımlayan niteliklerin ya da onun "*identity*"sinin bir cüz'üdür. Bu doğrultuda 1 sayısı {Plantinga} kümesi ile tanımlanabilirken söz gelimi 2, {Plantinga, Mehmet} kümesi ile tanımlanabilir (*identify*). Buna karşın 1 sayısı {Plantinga} kümesiyle "özdeş" (*identical*) değildir. İşte tam olarak burada "*identify*" ve "*identical*" arasında keskin bir sınır

---

<sup>145</sup> Plantinga, *The Nature of Necessity*, 17.



çizilmektedir. Bu doğrultuda T ve S gibi iki nesne ancak ve ancak her P özelliği için, T, P'ye sahip olduğunda, S de P'ye sahip ise özdeş (*identical*) olmaktadır. Buna uygun bir biçimde 2+2'nin 4 ile özdeş olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, 2+2, {Plantinga, Mehmet, Bilgin, Ulviye} gibi 4 elemanlı bir kümeyle özdeş değildir. Plantinga'ya göre sayılar küme gibi set-kuramsal nesnelere tanımlanabilmelerine rağmen bu sebepten dolayı özdeş olamazlar. O halde sayılar kümelerle özdeş değilse kümelerin sahip olduğu özelliklerden farklı mahiyetteki özellikleri hâiz olabilirler. Bu da sayıların asal-olmamaklık ya da bir bölene sahip olmak gibi de re modaliteler temelinde özelliklere sahip olabilmesi anlamına gelmektedir.

Plantinga tarafından ortaya koyulan böyle bir akıl yürütme aslında de re modaliteyi savunma amacını gütmektedir. Nesnelere özsel özelliklerinin olduğunu veya daha mütevazı bir ifadeyle özsel özelliklerinin olabileceğini sağlam bir akıl yürütmeye ortaya koymak de re modalite lehine imkan sağlamaktan da öte de re modalite lehine kesin kanıt (*conclusive evidence*) oluşturmaktadır.

### 3. GELENBEVÎ'DE ZORUNLULUK KAVRAMI

#### 3.1. Gelenbevî'nin Hayatı Hakkında Kısa Bir Özet

Manisa'nın Kırkağaç ilçesine bağlı Gelenbe'de doğması sebebiyle Gelenbevî nisbesiyle anılan İsmail b. Mustafa b. Mahmud Efendi el-Gelenbevî hicrî 1143 ya da mîlâdî 1730-31 yılında doğmuştur. Şeyhzâde lakabını da kullanan Gelenbevî'nin<sup>146</sup> tanınmış bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim dedesi olan Mahmud Efendi ve babası olan Mustafa Efendi i'lmîyye sınıfına müntesiptirler. Babasının adı bazı kaynaklarda "Mahmut" olarak geçmekte ise de bu yanlıştır. Nitekim *Hediyetü'l-Ârifin* müellifi İsmail Bağdâdî, *el-Gelenbevî İsmail bin Mahmud er-Rûmî el-Hanefî* künyesini vermektedir.<sup>147</sup> Ancak kendisi te'lif ettiği eserlerde adını *İsmail bin Mustafa bin Mahmud el-Gelenbevî* olarak not etmektedir.<sup>148</sup> Babasını erken yaşlarda kaybetmesinden dolayı Gelenbevî, on üç, on dört yaşlarına kadar tam anlamıyla bir eğitim görmemiştir. Öncelikle doğduğu kasabada eğitime başlayan Gelenbevî, daha sonra İstanbul'a giderek Fâtih Medresesi'ne intisap etti. Burada Yâsincizâde Osman Efendi'den<sup>149</sup> (ö.1190/1776) naklî ilimleri (Arapça ve Dinî İlimler) okurken, Müftîzâde Mehmed Emin Efendi'den<sup>150</sup> (ö. 1211/1797) ise aklî ilimleri (Mantık, Fizik ve Matematik İlimler) okudu.<sup>151</sup> Öğrenim hayatında başarılı olan Gelenbevî kısa zamanda dönemin mevcut ilimlerini tahsil etmiş 1763 yılında açılan ruûs imtihanını kazanarak müderrislik yapmaya başlamıştır.<sup>152</sup> Buna rağmen hocası Mehmet

<sup>146</sup> Hasan Paşazâde, *Hâşiye âlâ Risâletü'l-Âdâb li Gelenbevî*, ts., 2.

<sup>147</sup> İsmail Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin (Esmâü'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin)* (İstanbul, 1951), 1/227.

<sup>148</sup> İsmâil Gelenbevî, *Dekâiku'l-Beyân fî Kıbletü'l-Buldân (Risâletü'l-Kible)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1337), 2.

<sup>149</sup> Saçaklızade'nin öğrencisinin öğrencisi olan Osman Efendi için Osman Alaşehirî künyesi de nakledilmektedir, bilgi için bkz. Khaled el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)* (Basel: Schwabe Verlag, 2019), 227.

<sup>150</sup> Hâdimî gibi Ahmed Kazâbâdî'nin öğrencisi olan Mehmed Emin Efendi için de Mehmed Emin Antâlî künyesi de nakledilmektedir, bilgi için bkz. el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 227.

<sup>151</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi İsmail* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988), 2-3.

<sup>152</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 5.

Emin Efendi'den dersler almaya devam etmiştir. İşte meşhur *el-Burhân* adlı eserini de bu dönemde te'lif etmiştir. Eseri hocası Mehmet Emin'e arzettiğinde hocasının,

“Pekâlâ, ancak Mutavvel'i\* itmam etmiş (tamamlamış) olsaydık daha iyi olurdu”

dediği nakledilmektedir.<sup>153</sup> Aslında Gelenbevî ile ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da, şöhretinin vefatından sonra yayılmasıdır. Cevdet Paşa'ya göre Gelenbevî olmasaydı o döneme ait bilgimiz eksik kalırdı. Nitekim O'na göre:

“Eğer İsmail Efendi'nin te'lifât ve tahrîrâtı olmasaydı ol asrın malumatına muttali olamazdık (öğrenemezdik, bilgi sahibi olamazdık). İsmail Efendi te'lifât-ı kesîreye (birçok eser yazmakla) muvaffakiyetle ibkâ-i nâm eyledi (ismini kalıcı kıldı).”<sup>154</sup>

Nitekim İslam Mantık Tarihçisi Khaled el-Rouayheb de Gelenbevî'nin mantık (*logic*), âdâbü'l-bahs (*dialectic*), rasyonel teoloji (*rational theology*) ve felsefe (*philosophy*) gibi çeşitli alanlarda tanınan bir âlim olduğundan söz etmektedir.<sup>155</sup> Nitekim, çalışmaları ile ilgili olarak “Celâl Haşiyesi”nin mukaddimesinde, gençliğinin başlangıcında çabasını akli ve nakli ilimlere sarfettiğini, özellikle mantık ve âdâbü'l-bahs ilimlerine ilişkin hususlarda yazdığını, daha sonra ilerleyen yaşlarında mücerret olarak hazırlanmış aletlerden müşahhasa yöneldiğini ve bu arada kelam ilmine ait olan bazı şeyleri gücü yettiğince yazmak istediğini belirtmektedir.<sup>156</sup>

Bingöl'e göre mantık tarihçiliği mütekaddim/müteahhir ayrımında Gelenbevî'ye bir konum atfetmemiz pek mümkün gözükmemektedir. Bazı meselelerde mütekaddimini tercih ederken bazı meselelerde de müteahhirinin görüşünü tercih etmektedir. Bununla birlikte Bingöl'e göre şayet bir kategorizasyon yapacaksak

---

\* Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgatla ilgili bölümü için Hatîb el-Kazvîni'nin kaleme aldığı *Telhîşü'l-Miftâh* üzerine Teftâzânî (ö. 792/1390) tarafından yazılan şerh (Yazar Notu)

<sup>153</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1309), IV/255.

<sup>154</sup> Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, IV/257.

<sup>155</sup> Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb* (New York: Cambridge University Press, 2015), 56.

<sup>156</sup> İsmâil Gelenbevî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl* (İstanbul, 1233), 1/4.

onun müteahhir mantıkçılara yakın olduğunu söylemek durumunda kalırız. Örneğin önermenin unsurları konusunda dört olduğunu söylerken müteahhir mantıkçıların görüşünü tercih etmektedir. Yine “tabiyye” olan önermelere önermeler tasnifinde yer vermekle mütekaddim mantıkçılara karşı çıkmaktadır.<sup>157</sup>

I. Abdülhamid döneminde (1780’ler) ıslahatlarla birlikte kurulan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyün ve İstihkâm Mektebi’nde matematik (riyâziye) hocalığı yaptığı bilinmektedir.<sup>158</sup> Nitekim Gelenbevî’nin matematik hususundaki derinliği, Fransız mühendisinin sunduğu ancak dönemin ulemâsı tarafından pek anlaşılmayan bazı logaritma cetvelleri üzerine yazdığı *Logaritma Şerhi ya da Şerh-i Cedâvili’l-Ensâb*<sup>159</sup> risâlesiyle daha da ortaya çıkmaktadır.<sup>160</sup> Yine bununla birlikte Gelenbevî’nin, III. Selim devrinde (1789-1807) toplardaki açığı hataları sonucu yapılan başarısız atışları hassas matematiksel hesaplamalarla düzeltmesi de onun matematikteki derinliğini ortaya koymaktadır.<sup>161</sup> Bu başarısı sebebiyle kendisine emanet edilen Mora’daki Yenişehir kadılığı sırasında, dönemin şeyhu’l-İslâm’ı Hamîdîzâde Mustafa Efendi, hilalin görüldüğü anın hicrî ayın birinci günü olması bakımından ru’yet-i hilâl meselesine ilişkin görme (ru’yet) ile değil de hesaplayarak fetvâ vermesinden dolayı Gelenbevî’yi ciddi şekilde eleştirmiştir.<sup>162</sup> Nitekim Gelenbevî için astronomik hesaplar kesinlik arz etmekteydi. Yaptığı hesaplara göre ayın henüz görülmesi mümkün değildi, ancak iki şahit ayı gördüklerine tanıklık ediyordu. Bu durumda hesapların kesin, tanıklığın ise zannî bilgi vermesinden yola çıkarak Gelenbevî, şahitlerin tanıklığını reddetti.<sup>163</sup> Bu ciddi ve ağır eleştiri karşısında, söylenene göre Gelenbevî çok üzülmediğinden beyin kanaması geçirerek felç olmuş (sekte-i dimâğ) ve kısa bir zaman sonra (h.

---

<sup>157</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 22.

<sup>158</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 227.

<sup>159</sup> Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, IV/256-258.

<sup>160</sup> Salih Zeki, *Âsâr-ı Bâkıye* (İstanbul, 1329), 2/299.

<sup>161</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 12.

<sup>162</sup> Salih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyât* (İstanbul, 1315), 319.

<sup>163</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 14.

1205/m. 1791\*) Yenişehir’de vefat etmiştir.<sup>164</sup> Kabir taşında da Gelenbevî’yi tam olarak tanımlayan şu ifadeler yer almaktadır:

“Sâbikan Yenişehir kadısı, Efdalü’l-Muteahhirîn, ‘Umdetü’l-Musannifîn, Merhûm ve Mağfûrun leh Gelenbevî İsmail Efendi’nin Ruhîyçun Fatiha”<sup>165</sup>

### 3.2. Gelenbevî’nin Eserlerine Dair Kısa Bir Özet

Gelenbevî’nin eserleri konusunda Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri kitabında 16 adet olduğu bilgisini verirken,<sup>166</sup> başka bir kitabında Türkçe ve Arapça olarak kaleme alınmış çeşitli ilimler üzerine 35 risale ve kitabın olduğu bilgisini vermektedir.<sup>167</sup>

Gelenbevî’nin hayatına göz attığımızda mantık, adâbü’l-bahs, astronomi, felsefe üzerine te’lif ettiği eserler 1760-1770 yılları arasına denk düşerken, matematik ve geometri öğretimi ve bunlarla ilgili te’lif ettiği eserler 1780’lere tekabül etmektedir.<sup>168</sup> Gelenbevî’nin hayatına dair kısa bir özetten sonra yine bizi ilgilendirmesi bakımından birkaç risâlesinden burada bahsetmeliyiz:

1. ***El-Burhân*** (fî ‘ilmi’l-mantıķ ve fenni’l-mîzân/ fî ‘ilmi’l-mîzân): Gölcük’e göre 18. Yüzyıl’da yazılan nadir klasik mantık eserlerinden olan *Burhân-ı Gelenbevî* aynı zamanda *Mîzân-ı Gelenbevî* veya *Mîzânü’l-Burhân* adıyla da anılmaktadır. Yine el-Rouayheb’e göre ise 18. Yüzyılda bazı Osmanlı âlimleri bağımsız mantık kitapları yazmışlardır. İşte bunlardan en önemlisi olarak Gelenbevî’nin *el-Burhân fî İlmi’l-Mîzân*’ı yaygın bir şekilde çalışılmış ve çok sayıda şerh yazılmıştır.<sup>169</sup> Gelenbevî’nin kendi haşiyeleriyle birlikte 1253/1837 ve 1310/1892

\* el-Rouayheb Gelenbevî’nin vefat tarihini 1205/1790 olarak tespit etmektedir. (Yazar Notu)

<sup>164</sup> Şerafettin Gölcük - Metin Yurdağür, “GELENBEVÎ” (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996)., Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul, 1342), 3/294.

<sup>165</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 15.

<sup>166</sup> Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 3/294.

<sup>167</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, ‘Ulemâ ve Şu’ara, Muverrihîn ve Etibbânın Terceme-i Ahvâli* (İzmir, 1342), 99.

<sup>168</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 227.

<sup>169</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 201.

yıllarında olmak üzere İstanbul'da iki defa basılmıştır.<sup>170</sup> Yine *Burhân* üzerine bizzat Gelenbevî tarafından *Hâşiyetü'l-Burhân* ismiyle bir haşiyeye yazılmıştır.<sup>171</sup> Yine bundan farklı olarak *Burhân* üzerine yazılmış dört meşhur şerhi not düşmeliyiz, bunlar:

1. Hasan Hüsnü Mûsilî'nin "*Tenviru'l-Burhan*": İstanbul'da 1307/1889-90 yılında 278 sayfa olarak basılmıştır.
2. Yusuf Şükrü Harpûtî'nin "*Namusu'l-İkan*": İstanbul'da 1274/1857-58 yılında taşbaskı olarak 243 sayfa halinde basılmıştır. Kısa ve çoğunlukla açıklayıcıdır ve büyük ölçüde Gelenbevî'nin el kitabı üzerindeki kendi haşiyelerine dayanmaktadır.<sup>172</sup>
3. Mustafa el-Kutub er-Rizevî'nin "*Şerh-i Dibace-i Burhan*": II. Mahmud'a (1223/1808-1255/1839) ithaf edilmiş ve İstanbul'da iki cilt halinde basılmış, ancak yayıncı veya tarih belirtilmemiştir. Bu şerh, Gelenbevî'nin ele aldığı konuları ayrıntılı ve eleştirel bir şekilde inceleyen en önemli şerhtir. Gelenbevî'nin el kitabının "tasavvurât" ile ilgili ilk bölümünü ele alan ilk cilt 154 sayfadan oluşmaktadır. İkinci cilt, "tasdîkât" kısmıyla ilgili olup 170 sayfadan oluşmaktadır. Biçimsel çıkarımların (çelişki, dönüştürme, karşıtlık ve biçimsel kıyas) tartışılması bütünün yaklaşık dörtte birini kaplamaktadır.<sup>173</sup>
4. Abdünnafi Efendi'nin "*Fenn-i Mantık*"ı<sup>174</sup>: Abdünnafi İffet Ramazanzâde (ö. 1307/1890) tarafından *Fenn-i Mantık* adıyla 1295/1878 yılında İstanbul'da 159 ve 284 sayfalık iki cilt halinde basılmıştır. Şerh Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır.<sup>175</sup>

Söz konusu dört haşiyeye ek olarak el-Rouayheb iki haşiyeden daha söz etmektedir. Buna göre ilk olarak, Abdurrahman Penciyûnî'nin (ö. 1901) bu eseri bir şerhten ziyade kapsamlı bir haşiyedir. Gelenbevî'nin el kitabı ile

---

<sup>170</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 229.

<sup>171</sup> Gölcük - Yurdagür, "GELENBEVÎ".

<sup>172</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 230.

<sup>173</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 229-230.

<sup>174</sup> Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 9.

<sup>175</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 230.

birlikte 1347/1933 yılında Kahire'de basılmıştır. İkinci olarak ise, Ömer Karadâğî'nin (ö. 1936) kapsamlı haşiyesi, Penciyûnî'nin haşiyesiyle birlikte 1347/1933 yılında Kahire'de basılmıştır.

Burhân bir mukaddime ve beş bölümden (bâb) oluşmaktadır. Mukaddimedede ilmin tanımı yapılarak “sözün anlama olan delâleti” üzerinde durulmaktadır. Birinci bâbta tümel, tikel, özsel ve ilintisel kavramları ele alınarak beş tümelden bahsedilmektedir. İkinci bâbta tanım ve çeşitlerinden, akabinde üçüncü bâbta ise önermelerin döndürülmesinden bahsedilmektedir. İşte tezimiz bakımından önemli kısım olan modal önermeler de burada işlenmektedir. Dördüncü bâb ise kıyas teorisine odaklanılarak “Aklî Delillerin Yapısı”na ayrılmıştır. Son olarak beşinci bâbta ise delillerin malzemesi olarak öncül olan önermelerin değeri açısından aklî delillerden bahsedilmektedir. Nitekim beş sanat olarak adlandırılan bu deliller burhan, cedel, hitabet, şiir ve mugalatadır.<sup>176</sup>

2. **Şerh-i İlsâgûcî (Gelenbevî 'alâ İlsâgûcî)**: İstanbul'da 1888-89 yıllarında 72 sayfa olarak basılan eser Gelenbevî'nin erken dönem çalışmalarında durmaktadır. Ders halkalarında yapılan müzakereler sırasında öğrenciler tarafından istenen eser Gelenbevî'nin daha sonraki dönemde terk edeceği görüşleri ihtiva etmektedir. Örneğin bir önermenin özne (*subject*), yüklem (*predicate*), bağlaç (*copula*) ve hüküm (*judgment*) olarak dört kısımdan oluştuğunu ileri sürmektedir. Kutbüddin Râzî ve Teftâzânî'den devralınan bu görüş, Gelenbevî'nin sonraki mantık eserlerinde açıkça reddedilir.<sup>177</sup>

3. **Risâletü'l-Kıyâs**

4. **Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Lârî 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-ĥikme**

5. **Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantıĥ ve'l-keĥâm**

6. **Risâle fi'l-vâsiĥa**

7. **Risâle fi ma 'ne't-taĥsîm**

8. **Risâletü'l-âdâb (Risâle fi 'ilmi'l-âdâb)**

---

<sup>176</sup> Bingöl, *Gelenbevî İsmail*, 37.

<sup>177</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 228.

### 9. *Ta'likât 'alâ Hâşiyeti Mîr 'alâ Şerhi'l-Âdâb*

10. *Risâletü'l-îmkân: Miftâhu bâbi'l-müveccehât\** ya da *Risâle fî tahkîki'l-îmkân ve'z-zarûre* veya *Miftâhu'l-müveccehât* olarak da anılan eser, modal önermelerin birbirleriyle ilişkileri veya döndürmeleriyle değil de zaruret/vücûb, devam, fiil, kuvve, îmkân ve imtinâ gibi modaliteleri içermesi ve söz konusu kavramlar üzerine “felsefî” bir tartışma icrâ etmesi bakımından<sup>178</sup> tezimizin temelini oluşturmaktadır. Zira Gelenbevî'ye göre modalite konusu, mantık bahislerinin en kapsamlı geniş olanı ve anlaşılması en zor olanıdır. İşte bu nedenle de Gelenbevî modalite konusunda bir giriş veya anahtar (*miftâh*) olması için “*Miftâhu bâbi'l-müveccehât*”ı yahut *İmkân Risâles*'ni kaleme almıştır. İstanbul'da 1886'da 56 sayfa olarak taşbaskı tekniğiyle, 1891'de ise 71 sayfa olarak *Risâletü'l-îmkân* (İmkân Risalesi) adıyla basılmıştır.<sup>179</sup>

### 3.3. Gelenbevî ve Yetiştığı Tarihsel Arka Plan

İslam mantık tarihine ilişkin geliştirilmiş anlatılar genelde Farabi (870-950) ve ardından İbn Sina (980-1030) elinde oluşturulmuş ve zirveye çıkmış daha sonra haleflerinin sayesinde de sağlam bir mevzi elde ederek gelenek haline geldiği şekildedir.<sup>180</sup> Ancak bu anlatı mevcut haliyle kalmayarak 16. Yüzyıl'ın sonlarında ya da yakın tarihlerde entelektüel bir faaliyet olarak mantık ile iştigâl etmenin durgunlaştığı iddiasında kendini bulmaktadır.<sup>181</sup> Buna göre naklî ilimlerin yanında aklî ilimler de öğretilirken 16. Yüzyıl'dan sonra aklî ilimler hariçte tutularak, naklî ilimler odak noktası haline gelmeye başlamıştır. Hatta söz konusu anlatının dayandığı diğer bir iddia da bahsedilen dönemde te'lif eserden ziyade

---

\* Bazı kullanımlarda “müveccehât” kullanımını görmekteyiz. Ancak bu kullanımın pek de muhtemel olduğunu sanmıyoruz. Nitekim İbn Sina'da modal önermeler için “kaziyye-i münevve'a” ifadesini kullanmaktadır. Bu itibar ile “kaziyye-i müveccehe” ifadesi daha doğru gözükmektedir. (Yazar Notu)

<sup>178</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 229.

<sup>179</sup> el-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, 229.

<sup>180</sup> Harun Kuşlu, “Aristoteles Mantığını Aşma ve Yeniden İnşa Etme Gerilimi: 17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Türk Mantık Tarihine Genel Bir Bakış”, *Bevtulhikme* 10/3 (2020), 1122.

<sup>181</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 16.



şerh ve haşiyeler kaleme alındığı iddiasıdır.<sup>182</sup> Nitekim bu anlatı Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hakk*'ında geçen meşhur pasaj etrafında daha da güçlenmiştir. Binaenaleyh Kanuni Sultan Süleyman zamanına kadar felsefî ilimler ile dini ilimleri kendilerinde birleştiren alimler rağbet görmekteydi. Fatih Sultan Mehmed'in inşa ettirdiği Medâris-i Semâniyye'de *Haşiye-i Tecrid*\* ve *Mevakif*\* dersleri okutulurdu. Fakat sonrakiler “bunlar felsefiyâtandır” diyerek yerlerine fıkıh eserleri olan *Hidaye*\* ve *Ekmel*i okutmaya başladılar. Buna ilişkin Kâtip Çelebi'nin sözleri de şöyledir:

“Yalnız ana iktisar (öğretimi dini ilimlere özgü kılmak) nâ ma'kûl (akılsızca) olmakla ne felsefiyât, ne Hidâye ve ne de Ekmel kaldı.”<sup>183</sup>

Aktardığımız pasajın da şöhrete kavuşmasıyla “çeşitli dini tavırların akli ilimleri zayıflattığı” kanaati hasıl olmuştur.<sup>184</sup> Ne var ki, Kuşlu'ya göre bugün biz sadece şerh ve haşiyelerin değil, bunlara yazılmış derkenar notlarının bile düşünce tarihine ışık tutma konusunda güçlü veriler sağlayacağını görmekteyiz.\*

Bahse konulan bu anlatı aslında Osmanlı tarihinin 17-18. Yüzyıllarına ilişkin *duraklama* ve *gerileme* dönemi olarak yaklaşılmış ve kaynaklanmaktadır.<sup>185</sup> Buna göre Osmanlı 16. yüzyıl sonlarıyla birlikte siyasi, askeri ve ekonomik krizlere gark olarak, söz konusu alanların entelektüel hayata etkisinin sonuna

---

<sup>182</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 17.

\* Nasîrü'd-Dîn et-Tûsî'nin “Tecdü'l-Kelâm”ına Seyyid Şerif Cürçânî'nin yazdığı şerhtir. (Yazar Notu)

\* Adudüddin el-Îcî'nin yazdığı daha önceki kelâm düşüncesinin özlü ve sistematik ifadesi niteliğinde olan bir eser. (Yazar Notu)

\* Merğînânî'ye ait Hanefî fıkıhı üzerine bir eserdir. Ekmelü'd-Dîn Muhammed'in de bir şerhi bulunmaktadır. (Yazar Notu)

<sup>183</sup> Mehmed Ali Aynî, *Darü'l-Fünûn Tarihi* (İstanbul, 1927), 3-4.

<sup>184</sup> Kuşlu, “Aristoteles Mantığını Aşma ve Yeniden İnşa Etme Gerilimi: 17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Türk Mantık Tarihine Genel Bir Bakış”, 1122.

\* Daha fazla bilgi için bkz. Silvia Di Vincenzo, “Reading Avicenna's Kitâb al-Şifâ' in the Ottoman World: The Circulation of the Work within the School of As'ad al-Yānyawī”, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 67 (2018), 327-350.

<sup>185</sup> Kenan Tekin, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 24.

kadar yansıdığı bir döneme girmiştir. Ne var ki, sanılanın aksine Osmanlı 18. Yüzyılında “canlı” bir ilmi hayatın olduğuna dair ipuçlarını görmekteyiz. Meseleyi “*Cihet-i Vahde*” tartışmaları bağlamında ele alan Tekin’e göre bizatihi “*cihet-i vahde*” literatürü başlı başına bir risale geleneği ortaya koymakta ve “Osmanlı ulemasının bilgiyi pasifçe nesilden nesile aktarmadıklarını, aksine tahkik ameliyesiyle ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirerekelediklerine şahit olduğumuzu” söylemektedir.<sup>186</sup>

Karşılaştığımız diğer bir iddia ise “Tanzimata gelinceye kadar ilim ve fikir hayatımıza Aristo Mantığı hakim olmuştur”<sup>187</sup> iddiasıdır. Sürekli dile getirilen ve yerleşik bir anlatıya dönüşen bu anlatıya da dikkatli yaklaşmamız gerektiğini düşünmekteyiz. Nitekim Kuşlu’ya göre:

“Bu yazıya konu olan Osmanlı-Türk mantıkçılarının eserlerini dikkate alarak görebildiğimiz en belirgin yaklaşım, söz konusu dönemdeki ana akım mantık öğretilerinin, Fahreddin Râzî ve takipçileri eliyle işlenegelen İbn Sînâcî Aristotelesçiliği aşmaya yönelik içeriğidir. Öyle anlaşılmaktadır ki bu çerçevede gelişen çıkarım biçimleri ulemanın problemini çözmekte yeterli olmamış, böylece mantıkçı filozoflar Aristotelesçi olmayan istidlal çeşitlerini geliştirmeye odaklanmıştır.”<sup>188</sup>

Mevcut anlatı içerisinde Gelebevî’nin konumu da tam olarak burada tebelvür etmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi Gelenbevî kendinden önceki mantık konularını sistematik olarak ele almış ve bunun da ötesinde “delil” ve “öncül” kavramlarının kullanımına dayanarak “*mukaddime-i garîbe*” ve “*mukaddime-i ecnebiyye*” terimlerini yaygılaştırması ve “*müteâref ve gayr-i müteâref kıyaslar*” tasnifini yerleşik hale getirmesi önemlidir. Dolayısıyla genelde Aristotelesçi mantığın özeldede Aristotelesçi kıyasın sınırlarını aşmaya yönelik girişimlerin mevcut olması dikkate değerdir. Bu noktada da Gelenbevî, Aristotelesçi kıyas

---

<sup>186</sup> Tekin, “Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi”, 44.

<sup>187</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 18.

<sup>188</sup> Kuşlu, “Aristoteles Mantığını Aşma ve Yeniden İnşa Etme Gerilimi: 17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Türk Mantık Tarihine Genel Bir Bakış”, 1131.

sınırlarını aşmaya çabalayan Osmanlı mantık geleneğinin nihâf temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>189</sup> Bundan farklı olarak Gelenbevî, *İsâgûcî Şerhî*'nden farklı olarak *Burhân*'ında Fârâbî'den beri yapılan meşhur "tasavvurât" ve "tasdîkât" ayırımına da uymamaktadır.<sup>190</sup> Dikkatli bakıldığında bunlar Gelenbevî'nin "otantikliğine" işaret eden hususlardır. Nitekim saf anlamda bir mantıkçı olması bakımından Gelenbevî, mantığa dahil olarak görülen "Kategoriler" bahsini hiçbir mantık kitabına dahil etmemiştir.<sup>191</sup> Filhakika, buna benzer bir eğilime İbn Sina'da da şahit olmaktadır. Zira O, Necât ve İşârât gibi Şifâ sonrası mantık kitaplarında "Kategoriler" bahsine yer vermemektedir. Buna göre İbn Sina *İsâgûcî*'nin içeriğini oluşturan beş tümelle ilgili açıklamalarının akabinde önermelerle ilgili meselelere girmektedir. Bu nazardan Porphyrios'un, Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş olarak yazdığı *İsâgûcî*, İbn Sina için sadece önermelerle ilgili meselelere giriş mahiyetine dönüşmüştür.<sup>192</sup> İbn Sina sonrası oluşan bu paradigmaya Gelenbevî'nin de uyduğunu görmekteyiz.

Gelenbevî'nin yaşadığı tarihsel arka planı betimlerken öncelikle mevcut anlatıdan bahsettik ve daha sonra "Aristoteles'i aşma girişimleri"nden ve Gelenbevî'nin buradaki rolünden bahsettik. Osmanlı'ya ilişkin duraklama veya çöküş anlatısının diğer bir dayanağı da söz konusu dönemin bilginin üretim sürecine dahil olmadığı ve zaten var olan bilginin şerh ve haşiyeler aracılığı ile tekrar edildiğidir. Ne var ki bu iddiaya da şüpheyle yaklaşmaktayız. İşte tam olarak burada Yanyalı Es'ad Efendi (1730-31) ismi ön plana çıkmaktadır. Lale Devri'ne denk gelen III.Ahmed döneminin ikinci yarısında yaşamış kültürel ve ilmî hayatın önde gelen figürlerinden biridir.<sup>193</sup> Yanyalı Es'ad Efendi Ioannis Kottinius'a ait olan Aristoteles'in Organon'unun ilk dört kitabı ile Porphyrios'un *İsâgûcî*'sinin Yunanca özet ve şerhini "*Tercemetü's-Şerhi'l-Enver*" adıyla Arapça'ya çevirmiştir. Söz konusu eser birebir çeviriden daha fazlasını sunmaktadır. Esad Efendi'nin kendisi

---

<sup>189</sup> Kuşlu, "Aristoteles Mantığını Aşma ve Yeniden İnşa Etme Gerilimi: 17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Türk Mantık Tarihine Genel Bir Bakış", 1131.

<sup>190</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 21.

<sup>191</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 21.

<sup>192</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite*, 23.

<sup>193</sup> Charles Genequand - Teymour Morel, "Al-Yānyawī's Account of Porphyry", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LXVII (2018), 351.

tarafından şerh edilmiş ve genişletilmiş eserde her paragraf şerh edilen kısmın açıklamasını verirken, orijinal metnin tercümesini de içermektedir.<sup>194</sup> Alışılmışın dışında bir isim olarak Yanyalı Esad Efendi Kottinius üzerinden Aristoteles'e dönüş tavrı göstermiş, bu bakımdan da mantık külliyatını tercüme etmiştir. Ancak böyle bir faaliyetin muasır mantıkçılar için pek de aşına olunmadık istilahlara ve meseleleri gündeme getirmesi bakımından Kuşlu'ya göre ana akım mantık geleneğinin temsilcisi olan filozoflar Aristoteles'in "kıyas" öğretisini aşma eğilimi gösterirken Yanyalı Esad Efendi'nin Aristoteles mantığına dönüşü teklif ettiğini görmekteyiz.<sup>195</sup> Bizce tüm bu faaliyetler göstermektedir ki, Gelenbevî'nin ilmî çalışmalarını ortaya koyduğu dönem, Osmanlı'nın "duraklama" veya "çöküş" anlatısının telkin ettiği gibi zaten üretilip yerleşmiş bilginin şerh ve haşiyelerle tekrarlandığı bir dönem olmaktan çok mevcut mantıksal pozisyonların tekrar sorgulandığı ve zaten üretilmiş olan bilginin şerh ve haşiyelerle daha da derinleştirilerek/kökleştirilerek (التأصيل) mevcut bilginin açıldığı bir dönem mahiyetinde gözükmemektedir. İşte Gelenbevî mezkûr süreçte hem önceki mantıksal meseleleri sistematik anlamda ele almış hem de matematikçiliği gibi kendine özgün yönleriyle birlikte "otantikliğini" ve önemini ortaya koymuştur. Bu sebeple,

"Gelenbevî ele aldığı meselelere hep klasik anlayış içerisinde çözümler getirmektedir. Eskiye önemli bir yenilik getirmemekle beraber, bazı alanlarda, bilinenleri derleyip düzene koyarak adeta mecelleştirerek yayınlanmasını sağlıyor".

minvalinde ortaya koyulan bir anlatıya, Gelenbevî'nin öneminin başka boyutları da olması bakımından şüpheyle yaklaşmanın faydalı olduğunu düşünmekteyiz. Mezkûr dönemdeki tarihsel arka planı ve bunun Gelenbevî ile olan ilişkisini kabaca ele aldıktan sonra Gelenbevî'de zorunluluk ve zorunlu önermeler bahsine

---

<sup>194</sup> M. Sait Özervarlı, "Yanyalı Esad Efendi's Works on Philosophical Texts as Part of the Ottoman Translation Movement in the Early Eighteenth Century", *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert / Europe and Turkey in the 18th Century* (Göttingen: Bonn University Press, 2011), 464.

<sup>195</sup> Kuşlu, "Aristoteles Mantığını Aşma ve Yeniden İnşa Etme Gerilimi: 17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Türk Mantık Tarihine Genel Bir Bakış", 1131.

geçebiliriz.

### 3.4. Gelenbevî'de Zorunluluk

Düşünce tarihçiliği bakımından 18. Yüzyıl düşünürü olarak sayılabilecek İsmâil Gelenbevî, birçok özelliğinin yanı sıra tezimizin ilgi alanı bakımından önemli bir Osmanlı mantıkçısıdır.<sup>196</sup> Yine modaliteler konusunda ise, Gelenbevî özelinde dikkati çeken eser ise *Risâletü'l-İmkân\** ya da *Miftâhu Babi'l-Müveccihât* olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelenbevî'nin *Miftâhu Babi'l-Müveccihât* isimli risalesinin, 'imkan risalesi' adıyla üç ayrı baskısı yapılmıştır. İlk baskı Matbaa-i Âmirede 1236 tarihinde, ikincisi, Hasan Hilmi Rizevi'nin elle yazıp 1303 tarihinde tab' ettiği baskı, üçüncüsü ise 1309 tarihinde basılmıştır.<sup>197</sup> Gelenbevî söz konusu eserinde zaruret, devâm-fiil-kuvve ve imkân kavramlarını olumsuzları ile bir beraber ele alarak altı çeşit zaruret ve on çeşit imkândan bahsetmektedir.<sup>198</sup> Gelenbevî 14 basit, 8 bileşik modal önermeden söz etmekte ve mantıkçılar nezdinde muteber sayılmayan başka modal önermelerin de mümkün olduğunu söylemektedir. Nitekim bölümlere ayrılan eserin ilk bölümü *zaruret* ve *vücûb* hakkındadır (*el-bâbü'l-evvel fi'd-dârûrati ve'l-vücûb*).<sup>199</sup> Söz konusu bölüm yedi alt başlığı (fasl):

1. Mutlak Anlamda Zarûret
2. Neliği Açısından Zarûret
3. Konunun Özünü Açısından Zarûret
4. Konunun Vasfı Açısından Zarûret

---

<sup>196</sup> Rifat Okudan, "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevî'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 242.

\* Tezimiz boyunca *Risâletü'l-İmkân*'dan vereceğimiz dipnotlar için İstanbul Büyükşehir Belediyesi Muallim Cevdet Kitaplığı 194 numarada bulunan matbû' eseri ve Ahmet Akgüç tarafından doktora tezinde tahkik edilen metni kullandık. Ahmed Hulûsi tarafından yayına hazırlanan eserin başında Osmanlı Türkçesi olarak şu not yer almaktadır:

"*Maarif nezaret-i celilesinin ruhsatı resmiyesiyle Sultan Bayezid Camii şerifi kitaphanesi tahtında şirker-i sahafiyeye-i osmaniyyenin 87 numaralı matbaasında tab' olunmuştur.*"

Yine risalenin sonunda ferağ kaydı olarak Arapça şöyle bir not bulunmaktadır:

"*Bu risâle şerefli zi'l-ka'de ayının başlarında 1309 senesinde basılmıştır.*" Buna göre kullanmış olduğumuz baskı miladi 1891 senesine denk düşmektedir.

<sup>197</sup> Akgüç, *İsmail Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi*, 76.

<sup>198</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 22.

<sup>199</sup> Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 2.

5. Belirlenmiş Bir Vakitte Konunun Özü İçin Olan Zarûret
6. Belirlenmemiş Bir Vakitte Konunun Özü İçin Olan Zarûret
7. Vücub ve İmtinâ

Mutlak anlamda zarûret olumlu veya olumsuz tüm nispet veya yüklemelerde yüklem konudan ayrılmasının (*adem-i infikâk*) mümkün olmamasıdır. Mutlak anlamda vücûb mutlak anlamda zarûret gibidir. Nitekim ilerleyen kısımlarda zarûret ve vücûb arasındaki ilişkinin mahiyetini soruşturacağız. Zira vücûbun çelişği imtinâ olmaktadır. Mutlak anlamda devâm, konu ve yüklem arasında bulunan nispetin konudan çözülmemesidir. Fiil ise olumlu veya olumsuz nisbetin bizzat gerçekleşmesidir. İmkân ise bir şeyin kendi özünde varlığı ile yokluğunu gerektirmesidir.<sup>200</sup>

Tezimizin İbn Sina ile ilgili olan kısmında modalitelerin tanımlanması ile ilgili ortaya çıkan sorundan bahsetmiştik. Buna göre modalitelerin tanımlanmasında hangi modalitenin daha açık ya da muarref, hangi modalitenin daha mübhem ya da muarref olduğu meselesi çözüm beklemektedir. Buna göre Fârâbi tüm modalitelerin açık olduğunu, İbn Sînâ ve Râzî zorunlunun daha açık modalite olduğunu, İcî bütün modalitelerin açık olduğunu ama zorunlunun daha açık olduğunu düşünmektedir. Gelenbevî'ye göre ise mümteni' daha açıktır.<sup>201</sup> Zira Gelenbevî'ye göre mümteni, zorunlu ve mümkünden farklı olarak bir varlık alanına ilişkin değildir. Zorunlu ve mümkün modalitelerinin varlık alanında karşılıkları varken mümteni modalitesini karşılayan bir varlık alanı yoktur. O sebeple mümteni hem zihinsel olarak hem de varlıksal olarak mümkün ve zorunludan çıkmamaktadır.<sup>202</sup>

Ancak Gelenbevî için mümteni olanların zihinde hasıl olan formları veya suretleri tümel kavramlardır. Nitekim bir şeyin tikellik yönünden kavranması ancak ve ancak duyu verilerinin inşa edilmesi yoluyla olabilir. Ne var ki, mümteni özü itibariyle yokluğunu gerektirmesinden dolayı duyu verileriyle inşa edilebilir mahiyette değildir. Bu nedenle mümteninin tümel varlığı zihinlerde tahakkuk

---

<sup>200</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 40-42.

<sup>201</sup> Akgüç, *İsmail Gelenbevî'de Varlık Düşüncesi*, 79.

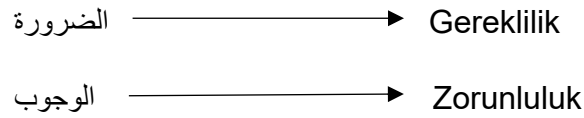
<sup>202</sup> İsmail Köz, *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi* (Ankara, Doktora Tezi, 2000), 106-107.

etmek zorundadır. Mümteni zihinde var olması bakımından da “ma’dûm’ değildir. Yani hariçte mahiyeti “mümteni’ü’l-vücûd” (varlığı imkansız olan) olsa da zihinde tümel kavramlar/tümel formlar (suver-i kulliyeye) olarak mevcuttur. O halde mümtenin mahiyeti zihindeki fertlerine nispetle gerçek bir mahiyettir.<sup>203</sup>

Esere detaylıca giriş yapmadan önce Alparslan Açıkgenç’te de gördüğümüz gereklilik-zorunluluk ya da zarûret-vücûb ayırımına değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

### 3.4.1 Zarûret-Vücûb Ayırımı

Gelenbevî’de de gördüğümüz üzere zaruret (الضرورة) ve vücûb (الوجوب) farklı iki terim olarak kullanılmaktadır. Açıkgenç ise zaruret için gereklilik, vücub için ise zorunluluk kelimelerini kullanmaktadır.



Ne var ki, zarûret ve vücûbun mahiyeti ya da içlem ve kaplamalarının tam olarak tespit edilmesinin tezimizin daha berrak bir hale gelmesi adına önemli buluyoruz. Bu bakımdan şayet “zarûret”i “gereklilik” ile ve “vücûb”u zorunluluk ile karşılayacaksa çıkacak problemleri beklemeliyiz. Meseleyi İbn Sinacı perspektiften ele alırsak, vâcip, imkan ve imkansızlık kavramları ile birlikte maddi modaliteleri izah ederken kullanılır. Bu bakımdan vâcip, mantıksal formun ötesinde madde, dolayısıyla mantısal düzlemde çok reel varlık dünyasıyla ilgilidir. Buna karşılık zarûrî bir mantık terimi olarak karşımıza çıkmakta ve hem dış dünyada varlığı gerekli olanı (vâcip) hem de imkansız olan (mümteni’) mantık düzleminde temsil etmektedir.<sup>204</sup>

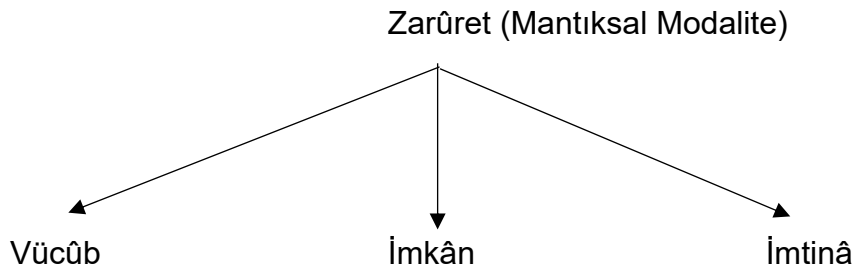
Örneğin “çiçek” ve “canlı” kavramları arasında ikincinin yani “canlı”nın birincide yani “çiçek”te vâcip olarak bulunması şeklinde maddi bir ilişki vardır. Olumlu bir zorunluluk önermesi kurarsak “Bütün çiçekler zorunlu olarak canlıdır.”

<sup>203</sup> İsmâil Gelenbevî, *Resâilü’l-İmtihân* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1262), 194.

<sup>204</sup> İbn Sînâ, *en-Necât&Felsefenin Temel Konuları*, 25.

önermesine ulaşırız. Önermeyi olumsuz zorunlu yani zarûrî olacak şekilde de kurabiliriz, buna göre önermemiz “Bütün çiçekler zorunlu olarak canlı değildir.” şeklinde olacaktır. Söz konusu ikinci önerme her ne kadar zorunlu bir önerme olsa da maddi modaliteyi doğru ifade etmediği için yanlış olmaktadır. Zira reel ilişkiyi ya da gerekliliği (vücûb) ancak olumlulukta ya da olumsuzlukta doğru bir şekilde yakalayabiliriz, aynı anda her ikisi birden mümkün olmamaktadır. İki önermeden farklı olarak “Hiçbir çiçek zorunlu olarak taş değildir.” önermesinde ise hariçteki imkansızlık ilişkisi zorunlu bir önerme formunda ifade edilmiştir.<sup>205</sup>

Şunu da not etmeliyiz ki, Açıkgenç her iki terimin de “zorunluluk” ifadesi ile karşılanabileceğini belirtmekle birlikte “vâcibü'l-vücûd” kavramının “zorunlu varlık” olarak çevrilmesinden yola çıkarak “vücûb”a zorunluluk, “zarûret”e gereklilik anlamı vermektedir.<sup>206</sup> Ancak bizce her iki kavram da zorunluluk anlamına gelmekle birlikte, gereklilik manasını almak için vücûp daha önceliklidir. Açıkladığımız sebeplerden dolayı zarûret bir üst kavram olarak diğer modalitelerin üzerinde ya da daha titiz bir ifadeyle diğer modalitelerin kendisiyle tanımlandığı mantıksal bir modalite olma hüviyeti ile tebârüz etmektedir.. O halde şöyle olmaktadır:



<sup>205</sup> Daşdemir, *İbn Sina Mantığında Modalite*, 75-76.

<sup>206</sup> Alparslan Açıkgenç, “Gelenbevi’nin Kelâm Düşüncesinde İmkân Meselesi”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR, 2016), 152.



O halde hariçte varlığı zarûrî olan bir şeyin vâcip olmasından dolayı “vücûb” maddi bir modalite olmaktadır. Bu ayrımı netleştirdikten sonra Gelenbevî’de zorunluluk çeşitlerine geçebiliriz.

### 3.4.2. Gelenbevî’de Zorunluluk Çeşitleri ve Zorunlu Önergeler

Gelenbevî öncelikle mutlak zarûret ve mutlak vücûbu ele almaktadır. Mutlak zarûret olumlu veya olumsuz olsun nisbet/kopula/bağın konudan ayrılmasının imkansız olmasıdır. Nitekim yüklemli önermelerde bağın konudan ayrılmasının imkansız oluşu ya da bir hükmün diğer hükmü gerektirmesi mutlak zarurete örnek olarak verilebilir.<sup>207</sup>

**1. Vücûb-ı Zâtî:** Bu zorunluluk çeşidi öznenin bizatihi fertlerinin yani zât-ı mevzuun özünen ortaya çıkan zorunluluk çeşididir. Buna göre konu ve yüklem arasında bulunan nisbetin öznenin özü ile bir araya gelmesinin mümkün olduğu bütün durumlarda öznenin özünün nisbetten ayrılmasını mümteni’ kılan zorunluluktur. Burada özne ile yüklem arasındaki nisbetin öznenin mahiyetinden ayrılması imkansızdır. Şayet ayrıldığı düşünülse özne başka bir mahiyete dönüşmesi gerekirdi. Vücûb-ı zâtî zorunluluğa örnek olarak,

(1) Allah diridir

ya da

(2) Allah âlimdir

gibi önermeler örnek verilebilir.<sup>208</sup> O halde “diri” ve “alim” gibi sıfatların özden ayrıldığı varsayılırsa, söz konusu sıfatların gerekli kıldığı varlığın da ayrılması gerekir. Ancak bu Allah’ın mümkün mahiyette olduğunu varsaymamızı gerektireceğinden imkansızdır. Bu sebeple söz konusu sıfatların Allah için sübutu bizzat gereklidir.<sup>209</sup>

<sup>207</sup> Gelenbevî, *Risâletü’l-İmkân*, 2.

<sup>208</sup> İsmâil Gelenbevî, *Miftâhu-Bâbi’l-Müvercehât*, thk. Ahmet Akgüç (Ankara, 2006), 6-7.

<sup>209</sup> Nazım Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı’da Kişili Mantık* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 36-37.

Vücûb-ı Zâtî zorunlu için bir şeyin olumlanmasında gerçekleşmektedir. Mümkün ve imkansızda ise bir şeyin diğer bir şeye yüklenmesinin olumsuzlanmasında şartsız olarak gerçekleşmektedir.<sup>210</sup>

**2. Zarûret-i Zâtiyye:** Öznenin delalet ettiği ya da kapsadığı fertlerin tüm vakitlerde, olumluluğunda ve olumsuzluğunda nisbetin veya yüklemün özneye yüklenmesinin zorunlu olmasıdır. Buna göre,

(3) İnsan mevcut oldukça konuşan olması zorunludur.

önermesi örnek olarak verilebilir. Kabaca zâtî zarûret nisbetin öznenin ayrılmasının imkansız olmasıdır.<sup>211</sup> Gelenbevi'ye göre zati zorunluluk konusunda nisbetin olumlu veya olması bakımından bir problem çıkmamaktadır. Buna göre zorunluluk “özne var olduğu sürece, nisbetin ayrılmasının imkansız olması” şeklinde tanımlanırken, nisbet olumsuz olarak, varlığı olmayan üzerine olursa, “... onun yok olduğu bütün vakitlerde...” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>212</sup>

**3. Zarûret-i Vasfiyye:** Öznenin delalet ettiği fertlerin yani zât-ı mevzu, öznenin vasfı yani vâsf-ı mevzu ile vasıflandırılması şartı ile olan zorunluluktur.<sup>213</sup> Ya da başka bir ifadeyle zarûret-i vasfiyye, vasıflandırıldığı vakitte olumlu veya olumsuz olan nisbetin öznenin delalet ettiği fertlerden ayrılmasının mümkün olmamasıdır/imkansız olmasıdır.<sup>214</sup> Buna göre,

(4) Her insanın yazı yazarken parmaklarını oynatması zorunludur.

önermesi örnek olarak verilebilir.

**4. Zarûret-i Vaktiyye-i Muayyene:** Belirlenmiş bir vakitteki bir zorunluluk olarak öznenin var olduğu veya olmadığı vakitlerden belirli bir vakitte nisbetin öznenin ayrılmasının imkansız olmasıdır. Ya da kısaca, öznenin zâtı için nisbetin belirlenmiş vakitlerdeki zorunluluğudur.<sup>215</sup> İlk zorunluluk hariç iki, üç ve dördüncü tip zorunluluklar zâttan kaynaklanan zorunluluklar olmayıp vücûb-ı zâtî değildir.

<sup>210</sup> Gelenbevî, *Miftâhu-Bâbi'l-Müvercehât*, 8-9.

<sup>211</sup> Gelenbevî, *Miftâhu-Bâbi'l-Müvercehât*, 21.

<sup>212</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 39.

<sup>213</sup> Abdünnafi Efendi, *Fenn-i Mantık* (Matbaa-i Âmire, 1295), 100.

<sup>214</sup> Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 36.

<sup>215</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 41.

Nitekim bunlar başkası dolayısıyla zorunlu olduklarından vücûb bi'l-gayr'dır. Buna göre,

(5) Her tutulan güneş, tutulma anında zorunlu olarak karanlıktır.

önermesi bu çeşit zorunluluğa örnek olarak verilebilir.<sup>216</sup>

**5. Zarûret-i Vaktiyye-i Gayri Muayyene:** Belirsiz bir vakitteki zorunluluk olarak tayin edilmemiş herhangi bir vakitte öznenin fertleri için nisbetin öznedenden ayrılmasının imkansız olmasıdır. Buna göre,

(6) Her insan belirsiz bir vakitte zorunlu olarak nefes alıcıdır.

önermesi örnek olarak verilebilir.<sup>217</sup> Belirli ve belirsiz vakitteki zorunluluklar için belirsiz vakitte olan zorunluluğun belirli vakitteki zorunluluktan daha genel olduğu söylenebilir.<sup>218</sup>

**6. Yüklemin Şartına Bağlı Zorunluluk (Zarûret bi-şarti'l-mahmûl):** Yüklemin şartı ile olan bu zorunluluk olumluda yüklem varlığı ile olumsuzda ise ancak yüklem yokluğu şartıyla zorunluluk olmaktadır. Gerçekleşmiş olan yüklem şartıyla olan zorunluğa,

(7) Zeyd bilfiil ayakta olması ya da oturur olmaması şartıyla zorunlu olarak ayaktaadır.

Aslında yüklem özneye hamledilmesinin bilfiil doğru olduğu durumlarda, zarûret bi-şarti'l-mahmûl de doğru olmaktadır.<sup>219</sup>

Gelenbevî'ye göre şimdiye kadar bahsetmiş olduğumuz bu zorunluluk çeşitlerinden farklı olarak ezeli zorunluluk adında bir zorunluluk çeşidi de bulunmaktadır. Buna göre ezeli zorunluluk, nisbetin öznedenden ayrılmasının hem ezeli hem de ebedi olarak mümkün olmaması/imkansız olmamasıdır. Buna göre,

(8) Allah ezeli zorunlulukla alimdir.

---

<sup>216</sup> Abdünnafi Efendi, *Fenn-i Mantık*, 100.

<sup>217</sup> Abdünnafi Efendi, *Fenn-i Mantık*, 70.

<sup>218</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 42.

<sup>219</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 42.

önermesi, bir başlangıcı ya da bir sonu olmaması bakımından ezeli zorunlu önermelere örnek olarak verilebilir.<sup>220</sup>

Sonuç olarak Gelenbevî'de bulunan zorunluluk çeşitlerini görmüş ve her birine ait örnekler vermiş olduk. Buna göre kabaca zattan kaynaklanan zorunluluk ve başkasından kaynaklanan zorunluluk şeklinde ikili bir tasnif sonucu 6 çeşit zorunluluğu görmüş olduk. Bunlardan zattan kaynaklanan zorunluluk vücûb-ı zâtî olarak karşımıza çıkarken, başkasından kaynaklanan zorunluluklar ise geri kalan beş zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Gelenbevî'de zorunlu önermeler bahsine ilişkin öncelikle kipli basit önermeleri ele alacağız. Ancak bunu yaparken devam, fiil gibi zorunluluktan haricinde diğer modaliteler ile oluşturulmuş önermelere değinmeyeceğiz. Daha sonrasında da zorunluluk ile oluşturulan kipli bileşik önermelere değineceğiz.

Kipli basit önermeler temel olarak dört kipliğin farklılıklarına göre çeşitlenmektedir. Bundan farklı olarak kipli bileşik önermeler ise mevcut dört kipliğin birbirleri ile olan ilişkilerine göre çeşitlenir ve kipli basit önermeden farklı olarak iki kip içermektedir.

**1. Zarûriyye-i Mutlaka:** Öznenin delalet ettiği kapsadığı fertler yani zât-ı mevzu var olduğu sürece, yüklemün özneye yüklenmesinin yani nisbetin zorunluluğu ile hükmedilen önermelerdir.<sup>221</sup> Buna göre,

(9) Her insan var olduğu sürece zorunlu olarak hayvandır.

olumlu bu önerme varlık alanı olarak ister olgusal/harici ister gerçek/hakiki isterse de zihinsel/zihni önerme olsun doğrudur. Nitekim var olan her insan ferdi için var olduğu bütün vakitlerde hayvanlığın ayrılması mümkün değil/imkansızdır. Olumsuz olarak ise,

(10) Hiçbir varlığı imkansız olan, dış dünyada var olmadığı sürece, zorunlu olarak dış dünyada gören değildir.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Gelenbevî, *Miftâhu-Bâbi'l-Müvercchât*, 2; Gelenbevî, *Risâletü'l-İmkân*, 3.

<sup>221</sup> Öner, *Klâsik Mantık*, 86.

<sup>222</sup> İsmâil Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî* (Dersâadet, 1310), 21.

**2. Meşrûta-i Âmme:** Öznenin vasfı yani vasf-ı mevzu mevcut olduğu sürece yüklemün özneye yüklenmesinin yani nisbetin zorunluluğu ile hükmedilen önermedir. Meşrûta-i âmme türünden önermeler konunun vasfı açısından zaruret ile oluşmaktadır.<sup>223</sup> Meşrûta-i âmme ya vasfın bir şartından kaynaklanmaktadır. Buna göre,

(11) Her yazıcı yazı yazdığı müddetçe zorunlu olarak parmakları hareket eder

ya da öznenin fertleri, öznenin vasfı ile vasıflandığı vakitlerin hepsinde bulunur. Buna göre yazıcı teriminin fertlerine yazma vasfıyla vasıflandırıldığı tüm vakitlerde hayvanlık zorunlu olarak nisbet edilmek durumundadır. Ancak bu zorunluluk üzerinde yazıcılık vasfının bir ilgisi yoktur.<sup>224</sup>

**3. Vaktiyye-i Mutlaka:** Belirli bir zamanda yüklemün özneye yüklenmesinin zorunluluğu ile hükmedilen önermelerdir.

(12) Ay belirli bir vakitte zorunlu olarak tutulur.<sup>225</sup>

**4. Münteşire-i Mutlaka:** Belirsiz bir zamanda yüklemün özneye hamledilmesinin zorunluluğu ile hükmedilen önermelerdir. Dikkat edilmesi gerekir ki bu çeşit önermeler öznenin zamanları arasında hükmedenin tayin etmediği herhangi bir vakitte yüklemün özneye yüklenmesinin zorunluluğu ile hükmedilen önermelerdir.<sup>226</sup>

(13) Her hayvan belirsiz bir zamanda en az bir kere nefes alıcıdır.

Kipli basit önermelerden sonra kipli bileşik önermelere gelirsek;

**1. Meşrûta-i Hasse:** Özün devamsızlığı ile kayıtlanan meşrûta-i amme önermeye denir. Buna göre sözkonusu bu önerme zorunluluk ve devamsızlığı kendinde bir araya getirmektedir.

---

<sup>223</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 51.

<sup>224</sup> Abdünnafi Efendi, *Fenn-i Mantık*, 73-74.

<sup>225</sup> Abdünnafi Efendi, *Fenn-i Mantık*, 77; Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 53.

<sup>226</sup> Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî*, 21; Abdünnafi Efendi, *Fenn-i Mantık*, 77.

(14) Her yazıcı yazı yazdığı müddetçe zorunlu olarak parmakları hareket eder, ancak bu zat açısından devamlı değildir.<sup>227</sup>

**2. Vaktiyye-i Lâ-dâime:** Özün devamsızlığı ile kayıtlanan vaktiyye-i mutlaka önermedir.

(15) Ay belirli bir vakitte zorunlu olarak tutulur ama bu devamlı değildir.<sup>228</sup>

**3. Münteşire-i Lâ-dâime:** Özün devamsızlığı ile kayıtlanan münteşire-i mutlaka önermedir.

(16) Ay herhangi bir vakitte zorunlu olarak tutulur ancak bu devamlı değildir.

**4. Vücûdiyye-i Lâ-zarûriyye:** Yüklemin özneye yüklenmesinin zorunlu olmaması ile kayıtlanan mutlaka-i amme önermeye denir. Yani mutlaka-i amme özün zorunlu olmaması ile kayıtlanmaktadır.

(17) Her hayvan bilfiil nefes alıcıdır, fakat özünün zorunluluğu ile değildir.

(18) Her insan bilfiil gülerdir, ancak bu zorunlu değildir.<sup>229</sup>

**5. Mümkine-i Hasse:** Yüklemin özneye yüklenmesinin zorunlu olmaması ile kayıtlanan mümkine-i amme önermeye denir.

(19) Her insan bil-imkan hareket edendir, ancak bu özsel olarak zorunlu değildir.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî*, 22.

<sup>228</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 58.

<sup>229</sup> Gelenbevî, *Burhân-ı Gelenbevî*, 22.

<sup>230</sup> Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*, 59.

## 4. SONUÇ

Ele aldığımız tezimizde amacımız temel olarak zorunluluk kavramını daha berrak ve açık hale getirmektir. Zorunluluk kavramının daha açık bir forma kavuşturulması faaliyeti adına keskin düşünürler olarak adlandırılabilir Alvin Plantinga ve Gelenbevi'nin metinlerini önümüze koymamız uygun görüldü. Zira Plantinga mantıkçı olmasının yanında keskin bir analitik felsefeci ve aynı zamanda bir din felsefecisidir. Bu bakımdan Plantinga için zorunluluk sadece zorunluluk olması bakımından değil, din felsefesine ait can alıcı birçok konuyu da derinden etkileyecek olması bakımından da önem arz etmektedir. Buna göre Plantinga zorunluluk kavramını, her ne kadar anakronik bir okuma olarak adlandırılabilir olsa da İbn Sina'ya benzer olarak felsefi sisteminin temeline yerleştirmektedir diyebiliriz. Nitekim Plantinga açısından zorunluluğun mahiyetine ilişkin yapılacak bir soruşturma kötülük problemi, Tanrı'nın önbilgisi (*God's Foreknowledge*), Tanrı'nın varlığı üzerine olan ontolojik argümanın yeni versiyonları, özgür irade savunması ve benzeri gibi din felsefesinin can alıcı meselelerine ilişkin önereceğimiz çözümleri değiştirecektir.

Nitekim "*Zorunluluğun Doğası*" kitabına baktığımızda Plantinga salt anlamda zorunluluk üzerine bir soruşturma yürütmektense, öncelikle zorunluluğun mahiyeti üzerine yaptığı bu araştırmayı biraz önce saydığımız konular üzerine uygulamaktadır.

Diğer bir taraftan, ulaştığımız diğer bir bulgu ise "*Zorunluluğun Doğası*" adlı eserin temel olarak bir de re modalite savunusu olduğudur. Nitekim Plantinga de dicto/de re modalite ayırımında de dicto modalite biçimine ilişkin herhangi bir soruşturma yürütmeksizin açıklığa kavuşturmak zorunda hissettiği modalite biçimi olarak de re modaliteyi ana meselesi haline getirmektedir. Buna göre zorunluluğu "*Possible World Semantics*" (*Mümkün Dünyalar Semantiği*) bağlamında okumaya çalışan Plantinga, son zamanlarda gözlerden düşmüş olan özcülüğe ya da özselciliğe yeniden ivme kazandırmayı denemektedir. Eserde görülebileceği üzere Plantinga Quine'in zorunluluk hakkındaki iddia ve itirazlarını titizlikle ele almakta ve cevaplar üretmeye çalışmaktadır. Zira "*Two Ways of Paradox*" adlı eserinde

Quine zorunluluğun hakkında konuştuğumuz şeylerde yani varlıkta değil de, şeyler hakkında konuştuğumuz dilde bulunduğunu vurgulamaktadır. İşte Plantinga amacı da bize göre, tam olarak zorunluluğa ait okuma biçimlerimizin zorunluluğun şeylerin özünde ya da varlıkta da bulunmasına izin verecek formda olduğunu göstermektir.

Bu bağlamda Plantinga'nın amacı bizatihi zorunluluk kavramını değiştirilememelik, a priori olarak bilinme ve kendinden-apaçıklık gibi kavramlardan ayırtırmaktır. Yapılacak böyle bir ayırtırmadan sonra Plantinga'nın amacı tartışmalı de re modalite biçimini, hakkında herhangi bir tartışma bulunmayan de dicto modaliteler üzerinden kurmak ve onlar üzerinden okumaktır.

Şimdiye kadar oluşturduğumuz bağlamda Gelenbevî kendine bütünlüklü bir Osmanlı âlimi olarak kendine yer bulmaktadır. Nitekim aritmetik, logaritma gibi farklı ilimlerde tebahhur ederek entelektüel boyutta yetkin ve keskinliğini gösteren hem de İbn Sina ve halefleri aracılığıyla asırlar boyunca şekillenerek gelen felsefi anlamda Osmanlı Düşünce geleneğinin en yetkin anlamda vücut bulmuş hali olarak Gelenbevî, zorunluluk kavramının açıklığa kavuşturulması faaliyetinde doğal olarak kendine yer bulmaktadır.

Plantinga'da gördüğümüzden farklı olarak Gelenbevî ve özelde onun Risâletü'l-İmkân'ında zorunluluk, Osmanlı risâle geleneği içinde te'lif edilmiş bir eser olarak bizatihi zorunluluk olması bakımından ele alınmıştır. Zorunluluğun neliği hakkında akıl yürütülerek tamamen olmasa da genel olarak müteahhirin mantıkçıları ile uyumlu olduğunu gözlemlediğimiz zorunluluk çeşitleri ve zorunlu önerme çeşitlerinden bahsedilmektedir. Bu bakımdan Plantinga ve Gelenbevî arasında tarihsel anlamda herhangi bir karşılaştırma yapmak her ne kadar uygun ve makul değilse de, söz konusu eserlerini kaleme alış amaçları bakımından kategorik bir fark gözlemlenmektedir.

Tezimizde zorunluluk kavramına ilişkin Plantinga ve Gelenbevî gibi iki dayanak noktaları haricinde söz konusu bu dayanak noktalarına sağlam bir temel teşkil etmesi adına Aristoteles ve İbn Sina özelinde zorunluluk kavramını da ele almayı uygun gördük.



Gerek Thomas Aquinas üzerinden Plantinga'yı etkilemesi gerekse de bir bütün olarak İslam Dünyasındaki ve özelde de Osmanlı'da mantık faaliyetlerini etkilemesi bakımından Aristoteles'te zorunluluk kavramı önem arz etmektedir. Bu bakımdan var olan de dicto/de re okuma biçimlerinin Plantinga'da ya da modern dönemde bulunduğu şekliyle Aristoteles'te bulunmadığı ancak söz konusu bu ayrımı çağrıştıracak ifadelerin bulunduğunu tespit etmekteyiz. Yine modal mantığı ilk sistemleştiren kişi olarak Aristoteles modaliteleri birbiri ile tanımlamakta bir sorun görmemiştir. Ne var ki, mümkün ve olumsal kelimelerine karşılık gelecek Antik Grekçe asıllarını eşanlamlı gelecek şekilde kullandığı gibi farklı anlamlara gelecek şekillerde de kullanmıştır. Mümkün ve olumsal terimlerinin referanslarının açıklığa kavuşturulması zorunluluk teriminin açıklığa kavuşturulmasına katkı sağlayacağından modal karşıtlık karesinde modaliteleri kurarak mümkün ve olumsal modalitelerinin farkını ortaya koymaya çalıştık. Buna göre mümkün bir önerme başlı başına *atomik* bir modalite olurken, olumsal bir önerme hem mümkün olan hem de zorunlu olmayan/değili mümkün olan bir önerme olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sina'ya geldiğimizde ise başta bir metafizikçi olması bakımından zorunluluğun salt mantıksal düzlemde ele alınmadığını ve bu minvalde de zorunluluğun mantıksal zemin ile metafizik zemin arasındaki bağlantı noktası olma hüviyetini kazandığını düşünmekteyiz. Zira İbn Sina öncelikle mantıksal olması bakımından zorunluluğu açıkladıktan sonra metafizik sisteminin açıklanmasında istihdam etmektedir. Sonrasında zorunluluğun ve zorunlu önermelerin çeşitlerine değindiğini ve zarûret ve vücûb arasındaki ayrımı netleştirmektedir. Buna göre tezde de vurguladığımız üzere zarûret için gereklilik ve vücûb için zorunluluk değil de vücûb için gereklilik, zarûret için zorunluluk kelimelerinin uygun olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim İbn Sina'da zarûret mantıksal bir modaliteyken vücûb maddi bir modalitedir. O halde dış dünyada varlığı zarûrî olan vâcip olmaktadır, dış dünyada var olmaması zarûrî olan ise mümteni' olmaktadır. İbn Sina bölümüne ilişkin yapmaya çalıştığımız son girişimimiz ise İbn Sina'da bulunan zorunlu önermeleri modern sembolik mantık bakımından sembolleştirerek yorumlamaktır. Bu minvalde klasik anlamda

oluşturulmuş olanları sembolik mantık vasıtasıyla yorumlayarak daha açık ve seçik hale getirilmesini değerli bulduğumuzu belirtmeliyiz.

## KAYNAKÇA

- Abdünnafi Efendi. *Fenn-i Mantık*. 2 Cilt. Matbaa-i Âmire, 1295.
- Açıkgenç, Alparslan. "Gelenbevi'nin Kelâm Düşüncesinde İmkân Meselesi".  
*Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. İstanbul: İSAR, 2016.
- Adams, Robert Merrihew. "Critical Study of The Nature of Necessity". *Noûs* 11/2  
(Mayıs 1977).
- Akçelik, Oğuz. "Modal-Epistemik Karşıtlık Karesi ve Uygulamaları". *Uluslararası  
İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. İstanbul: Mantık Derneği Yayınları,  
2018.
- Akgüç, Ahmet. *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*. Ankara: Ankara  
Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. Ankara: Dost Kitabevi,  
Birinci Baskı., 1998.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Baskı.,  
1996.
- Aynî, Mehmed Ali. *Darü'l-Fünûn Tarihi*. İstanbul, 1927.
- Bäck, Allan. "Avicenna's Conception of Modalities". *Vivarium* 30/2 (1992), 217-  
255.
- Bağdâdî, İsmail. *Hediyetü'l-Ârifîn (Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn)*.  
İstanbul, 1951.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi İsmail*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı,  
Birinci Baskı., 1988.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 1978.
- Cevdet, Ahmet. "Miyar-ı Sedad". *Mantık Metinleri* 2. İstanbul, 1998.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Târih-i Cevdet*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 2. Baskı.,  
1309.
- Corcoran, John. "Argümantasyonlar ve Mantık". çev. Mehmet Dallı. *Mantık  
Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2022).
- Çevik, Ahmet. *Matematik Felsefesi ve Matematiksel Mantık*. İstanbul: Nesin  
Yayıncılık, İkinci Baskı., 2021.
- Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. İstanbul, 1999.

- Daşdemir, Yusuf. *İbn Sina Mantiğında Modalite*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Di Vincenzo, Silvia. "Reading Avicenna's Kitāb al-Şifā' in the Ottoman World: The Circulation of the Work within the School of As'ad al-Yānyawī". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 67 (2018), 327-350.
- Doko, Enis. *Metafiziğin Temelleri: Analitik Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Mona Kitap, 1. Baskı., 2020.
- Fârâbî. *Kitābu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî. *Peri Hermenias (Kitābu'l-İbare)*. ed. Mübahat Türker-Küyel. Ankara, 1990.
- Garson, James. "Modal Logic". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Bahar 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/logic-modal/>
- Gelenbevî, İsmâil. *Burhân-ı Gelenbevî*. Dersâadet, 1310.
- Gelenbevî, İsmâil. *Dekâiku'l-Beyân fî Kıbletü'l-Buldân (Risâletü'l-Kible)*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1337.
- Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiye 'ale'l-Celal*. Matbaa-i Âmire, 1317.
- Gelenbevî, İsmâil. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Celâl*. İstanbul, 1233.
- Gelenbevî, İsmâil. *Miftâhu-Bâbi'l-Müvercehât*. thk. Ahmet Akgüç. Ankara, 2006.
- Gelenbevî, İsmâil. *Resâilü'l-İmtihân*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1262.
- Gelenbevî, İsmâil. *Risâletü'l-İmkân*. İstanbul: Dersâadet, 1891.
- Genequand, Charles - Morel, Teymour. "Al-Yānyawī's Account of Porphyry". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LXVII (2018).
- Gölcük, Şerafettin - Yurdağür, Metin. "GELENBEVÎ". 13/552-555. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gelenbevi>
- Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefî Mantık Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Harper, Douglas. *Online Etymology Dictionary*. Erişim 07 Nisan 2023. <https://www.etymonline.com/word/modality>
- Hasırcı, Nazım. *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*. Ankara: Araştırma Yayınları, Birinci Baskı., 2013.

- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- İbn Sînâ. *en-Necât&Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. thk. G. Anawati - Sa'îd Zâyd. 2 Cilt. Kâhire, 1960.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ Yorum Üzerine*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Nokman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- Kneale, William. "Modality De Dicto and De Re". *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*. ed. Ernest Nagel vd. Elsevier, 1966.
- Kneale, William - Kneale, Martha. *The Development of Logic*. London: Oxford Clarendon Press, Brinci Baskı., 1962.
- Konyndyk, Kenneth. *Introductory Modal Logic*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2008.
- Köz, İsmail. *İslâm Mantıkçılarında Modalite Teorisi*. Ankara, Doktora Tezi, 2000.
- Kripke, Saul A. *Adlandırma ve Zorunluluk*. çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- Kuşlu, Harun. "Aristoteles Mantığını Aşma ve Yeniden İnşa Etme Gerilimi: 17. ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Türk Mantık Tarihine Genel Bir Bakış". *Beytulhikme* 10/3 (2020). <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1622>
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2013.
- Kutlusoy, Zekiye. *Temel Sembolik Mantık*. Ankara: Art Basın Yayın, Birinci Baskı., 2003.
- Malak, Burcu. *Mantıkta Modalite Kavramı ve Tarihçesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Okudan, Rifat. "18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevî'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009).
- Öner, Necati. *Klâsik Mantık*. Ankara, 1991.
- Özel, Aytekin. *İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Özel, Aytekin. *Tasdik Mantığı: Önergeler ve Mantıkî (Dedüktif) Kıyaslar Geleneksel Mantığa Giriş -II-*. Bursa: Emin Yayınları, Birinci Baskı., 2020.
- Özerverli, M. Sait. "Yanyalı Esad Efendi's Works on Philosophical Texts as Part of the Ottoman Translation Movement in the Early Eighteenth Century". *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert / Europe and Turkey in the 18th Century*. Göttingen: Bonn University Press, 2011.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 7. Baskı., 2004.
- Paşazâde, Hasan. *Hâşiye âlâ Risâletü'l-Âdâb li Gelenbevî*, ts.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, Beşinci Baskı., 2015.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- Plantinga, Alvin. "Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman". çev. Fehrullah Terkan. *Allah Felsefe ve Bilim*. ed. Caner Taslamam - Enis Doko. İstanbul: İstanbul Yayınevi, ts.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı, Özgürlük ve Kötülük*. çev. Musa Yanık. Ankara: Fol Yayınları, Birinci Baskı., 2022.
- Plantinga, Alvin. *Tanrı'nın Bir Tabiatı Var mı?* Ankara: Elis Yayınları, Üçüncü Baskı., 2016.
- Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Quine, W. V. O. "Two Dogmas of Empiricism". *From a Logical Point of View*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Second Edition., 1961.

- Rasmussen, Joshua. "Plantinga". *Ontological Arguments*. ed. Graham Oppy. 176-194. *Classic Philosophical Arguments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781316402443.010>
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*. thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1990.
- Reçber, Mehmet Sait. *Necessity, Logic and God*. King's College, University of London, 1998.
- Rescher, Nicholas - Urquhart, Alasdair. *Temporal Logic*. New York: Springer-Verlag, 1971.
- Rouayheb, Khaled el-. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Rouayheb, Khaled el-. *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*. Basel: Schwabe Verlag, 2019.
- Smith, Robin. "Logic". *The Cambridge Companion to Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. Cambridge University Press, 1995.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, 'Ulemâ ve Şu'ara, Muverrihîn ve Etibbânın Terceme-i Ahvâli*. İzmir, 1342.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul, 1342.
- Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi ve Problemleri*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVIII. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Baskı., 2018.
- Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Waterlow, Sarah. *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Yıldırım, Cemal. *Mantık*. Ankara: Fol Yayınları, 2. Baskı., 2021.
- Zeki, Salih. *Âsâr-ı Bâkiye*. İstanbul, 1329.
- Zeki, Salih. *Kâmûs-ı Riyâziyât*. İstanbul, 1315.