

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN ÖNERME ANLAYIŞI

Fatma KARAİSMAIL

2502120073

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Mehmet Cüneyt KAYA

İSTANBUL - 2022

ÖZ

FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN ÖNERME ANLAYIŞI FATMA KARAİSMAIL

İbn Sînâ (ö. 428/1037), hakikî önerme ve beş tümel konuları merkezinde belirginlik kazanan mutlak ve modal önerme anlayışı ile modal önermelerin çeşitleri, çelişki, düz ve ters döndürme, mutlak ve modal kıyaslar gibi konularda kendinden önceki mantıkçılardan büyük oranda ayrılmıştır. İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu kendine özgü önerme ve kıyas sistemi İslam mantık çalışmalarının gidişatını baskın bir şekilde belirlemiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de bu konularda İbn Sînâ’yı ve İbn Sînâcı bir mantıkçı olan Sehlân es-Sâvî’yi (ö. ykl. 540/1145) takip etmiş, İbn Sînâ’nın temelini attığı bu sistemi şerh, tashih, yeniden tasnif ve zaman zaman da eleştirilerle büyük oranda tam ve mükemmel bir sistem haline getirmiştir. Bu bakımdan İslam mantığında İbn Sînâ ve Râzî olmak üzere iki dönüm noktası olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışma başlıca iki soru etrafında kurgulanmıştır. Bu sorulardan ilki, Râzî tarafından büyük oranda hatları belirlenen bu sistemin hangi ihtiyaca binaen ve ne şekilde meydana geldiğidir. İkinci soru ise önermeler konusu bağlamında Râzî’nin mantıkçılığının mahiyeti ve İbn Sînâ mantığı karşısındaki pozisyonunun tam olarak ne olduğuyla ilgilidir. Bu iki soruya cevap verme amacı taşıyan bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde yüklemli önermenin mahiyeti ve türleri, ikinci bölümde mutlak ve modal yüklemli önermeler, üçüncü bölümde yüklemli önermelerde çelişki, düz döndürme ve ters döndürme, dördüncü ve son bölümde ise şartlı önermeler incelenmektedir. Çalışmanın bütün bölümlerinde problemlerin İbn Sînâ’dan Râzî’ye geçiş sürecinde aldığı yeni biçimler, zaman zaman da Râzî sonrasındaki görünüşleri incelenmiş, bu sayede bütünlüklü bir tablo elde edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Yüklemli Önerme, Modal Önerme, Doğrudan Çıkarım, Şartlı Önerme.

ABSTRACT

FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ'S CONCEPTION OF PROPOSITION

FATMA KARAIMAIL

Ibn Sīnā (d. 428/1037) dissented dramatically from his predecessors on issues such as types of modal propositions, contradiction, conversion and contraposition, categorical syllogism and modal syllogism with his understanding of absolute and modal propositions, which became evident in the centre of essentialist (**ḥaqīqī**) propositions and five universals. Ibn Sīnā's unique system of proposition and syllogism dominated the course of Islamic logic studies. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210), on the other hand, followed Ibn Sīnā and Avicennian logician Sahlān al-Sāwī (fl. 540/1145) in these matters, and he transformed the system which Ibn Sīnā laid the foundations into a more complete and perfect system with commentary, correction, reclassification and criticism from time to time. In this respect, it can be easily said that there are two milestones in Islamic logic, namely Ibn Sīnā and Rāzī. Consequently, the present study is structured around two main questions. The first of these questions is with which factors and how the system came into being, which was put into a final form to a large extent by Rāzī. The second question is about his exact position against Ibn Sīnā's logic in the context of propositions. This study, which aims to answer these two questions, consists of four parts. The first chapter of the study examines the nature and types of the categorical propositions, the second chapter deals with general absolute and modal categorical propositions, the third chapter examines contradiction, conversion and contraposition in categorical propositions, and the fourth and last chapter focuses on hypothetical propositions. In all parts of the study, the new forms that the problems took during the transition process from Ibn Sīnā to Rāzī, and from time to time their appearance after al-Rāzī, are examined, to obtain a holistic picture.

Keywords: Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Categorical Proposition, Modal Proposition, Direct Inference, Hypothetical Proposition.

ÖNSÖZ

Çağdaş dönemde İslam felsefesine dair çalışmalar daha çok metafizik, epistemoloji, ahlak ve siyasete yoğunlaşmış buna karşılık felsefenin “aleti” konumundaki mantık hak ettiğiinden daha az bir ilgiye konu olmuştur. Bu anlamda “İslam mantığı” olarak isimlendirdiğimiz bu geleneğin hem tarihsel hem de problematik açıdan İslam felsefesi çalışmaları içinde henüz başlangıç safhasında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Aristoteles’in “kurduğu” mantığın ne tür dönüşümler geçirerek İslam dünyasına intikal ettiği, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi “büyük” isimlerin tevarüs ettikleri mantık birikimiyle nasıl bir ilişkiye girdikleri ve ne gibi değişim ve dönüşümlere yol açtıkları bile henüz tam anlamıyla ortaya konulmamışken, Fahreddin er-Râzî gibi daha geç dönemden bir ismin mantık anlayışını önermeler bağlamında çalışmak oldukça zor bir işe girişmek anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, Râzî’nin önerme anlayışının incelenmesinin, sadece İslam mantığı alanını değil bir bütün olarak İslam düşüncesini doğru bir şekilde anlamamız için de bize geniş imkânlar sunacağı kesindir. Bu çerçevede bu çalışma bir yandan büyük oranda Râzî tarafından şekillendirilen bu sistemin hangi amillerle ve nasıl meydana geldiğini göstermeyi hedeflerken bir yandan da Râzî’nin beslendiği kaynakları ve onun yorumlarının yol açtığı problemleri inceleyerek önermeler özelinde “bir mantıkçı olarak Râzî” portresi ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanış sürecinde birçok kimseden yardım ve destek gördüm. Bu anlamda öncelikle kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Cüneyt Kaya’ya, hem akademik rehberliği ve hiçbir zaman esirgemediği destekleyici tutumu ile hem de çalışma konusunun belirlenmesinde ve tezin her aşamasında yaptığı son derece önemli katkılarla bu uzun ve meşakkatli yolda sebat etmemi sağladığı ve bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olduğu için çok teşekkür ederim. Destek ve teşviklerinden dolayı kendisine her zaman minnettar olacağım. Saygıdeğer hocalarım Doç. Dr. Eşref Altaş ve Doç. Dr. Cahid Şenel’e de, bu tezin her aşamasında görüş ve önerilerini benimle paylaştıkları ve çalışmalarım ile ilgili ihtiyaç duyduğum hiçbir hususta benden yardımlarını esirgemedikleri için müteşekkirim. Yine, bu süreçte mantık derslerinden çokça istifade ettiğim, tezimi okuyarak önemli katkılar sunan değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil ve Doç. Dr. Mehmet Özturan’a şükranlarımı sunarım. Aynı

zamanda, tezin birçok konusu hakkındaki görüşlerini benimle paylaşan Prof. Dr. Maroun Aouad'a da, değerli vaktini bana ayırma nezaketi gösterdiği için teşekkür ederim.

Bu çalışma kişiler kadar belirli kurumların da destek ve katkıları sayesinde tamamlandı. Bu doğrultuda öncelikle hem yurt içindeki tez çalışmalarım hem de Oxford Üniversitesinde ziyaretçi öğrenci olarak geçirdiğim süre boyunca Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında sundukları maddi ve akademik destekten dolayı başta proje yürütücüsü Prof. Dr. Tuncay Başoğlu olmak üzere tüm proje yetkililerine, proje kapsamında derslerine katıldığım saygıdeğer hocalarıma ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezine (İSAM) teşekkürlerimi arz ederim. Yine, Bonn Üniversitesi-Alexander von Humboldt Kolleg for the Islamic Intellectual History'de tez çalışmalarımı sürdürdüğüm bir yıl boyunca beni destekleyen Alexander von Humboldt Vakfına (AvH) ve bu süreçteki ilgi ve yardımlarından dolayı proje koordinatörü Prof. Dr. Judith Pfeiffer'a teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak, bu uzun sürecin her aşamasında en büyük destekçim olan ve bu çalışmanın tamamlanması için hiçbir fedakarlıktan kaçınmayan sevgili aileme ve dostlarıma sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Fatma KARAİSMAİL

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
TABLolar LİSTESİ	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiii
SEMBOLLER LİSTESİ	xiv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YÜKLEMLİ ÖNERMELER

I. Önermenin Tanımı.....	22
II. Yüklemlİ Önermeler ve Unsurları	36
III. Yüklemlenmenin Anlamı	46
IV. Olumlu ve Olumsuz Yüklemlİ Önermeler	54
V. Belirli ve Ma'dûl Önermeler	60
A. Olumlu Ma'dûl ve Olumsuz Belirli Önermelerin Yüklemleri Bakımından Farkları	65
B. Olumlu Ma'dûl ve Olumsuz Belirli Önermelerin Özneleri Bakımından Farkları	73
1. Olumlu Ma'dûl Önermenin Öznesinin Mevcut Olmasının Zorunluluğu... 73	
2. Olumsuz Belirli Önermenin Öznesinin Ma'dûm Olmasının İmkânı	77
VI. Özneleri Bakımından Yüklemlİ Önerme Türleri	80
A. Tekil Önermeler	80
B. Özneleri Tümel Olan Önermeler	81
1. Nicelikli Önermeler.....	81
a. Nicelik Edatları.....	82

b. Tümel Önergelerin Anlamı	84
c. Tümel Önergelerin İki Okuma Biçimi	102
d. Tikel Önergelerin Anlamı	104
e. Yüklemlı Önergelere Nicelik Edatları Gibi Anlam Katan Yapılar	107
2. Niceliğı Belirsiz Önergeler	109
VII. Yüklemlı Nicelikli Önergeler	113
VIII. Yüklemlı Önergelerin Bir ya da Birden Çok Önerme Hükmünde Olması	124

İKİNCİ BÖLÜM

YÜKLEMLİ GENEL MUTLAK VE MODAL ÖNERMELER

I. Modal Önergelere Giriş	127
A. Modal Önergelerde Kipin İşlevi.....	127
B. Madde-Kip ve Zihnî İtibar-Haricî İtibar Ayrımları.....	134
II. Modal Kavramlar	143
A. Zorunluluk.....	144
B. İmkân.....	157
C. Modal Kavramlar Arasındaki Gerektirme İlişkileri	172
III. Genel Mutlak ve Modal Önergeler	178
A. Genel Mutlak Önergeler.....	180
B. Modal Önergeler.....	194
1. Süreklilik İfade Eden Önergeler	194
a. Süreksiz Zorunlu Tümel Önergelerin İmkânı	195
b. Zorunlu Olmayan Sürekli Tümel Önergelerin İmkânı.....	198
c. Sürekli Önergeler	205
d. Genel Örfî ve Özel Örfî Önergeler	207
2. Zorunlu Olmayan Varlıksal ve Süreksiz Varlıksal Önergeler	208
3. Zorunlu Önergeler.....	216
a. Mutlak Zorunlu, Genel ve Özel Şartlı Önergeler	216
b. Vaktî ve Münteşir Önergeler.....	218

4. Mümkün Önergeler	219
a. Genel Mümkün Önergeler	221
b. Özel Mümkün Önergeler	223
c. Daha Özel Mümkün Önergeler	225
d. Gelecek Zamana Dair Mümkün Önergeler	225

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN HÜKÜMLERİ

I. Doğrudan Çıkarım ve Türleri	233
II. Çelişki	233
A. Çelişkinin Meydana Gelmesinin Şartları	235
1. Özne ve Yüklem Birliği Şartı	239
2. Zaman Birliği Şartı	242
3. Nicelik Bakımından Farklı Olma Şartı	244
B. Genel Mutlak ve Modal Önergelerde Çelişki	252
1. Genel Mutlak Önergelerde Çelişki	256
2. Zorunlu Olmayan Varlıksal ve Süreksiz Varlıksal Önergelerde Çelişki	263
3. Sürekli, Genel Örfî ve Özel Örfî Önergelerde Çelişki	268
4. Mutlak Zorunlu, Genel Şartlı ve Özel Şartlı Önergelerde Çelişki	270
5. Vaktî ve Münteşir Önergelerde Çelişki	272
6. Mümkün Önergelerde Çelişki	273
III. Düz Döndürme	275
A. Olumsuz Genel Mutlak ve Modal Önergelerde Düz Döndürme	277
1. Tümel Olumsuz Vaktî, Münteşir, Süreksiz Varlıksal, Zorunlu Olmayan Varlıksal, Özel Mümkün, Genel Mutlak, Genel Mümkün ve Daha Özel Mümkün Önergelerde Düz Döndürme	280
2. Olumsuz Genel Örfî ve Sürekli Önergelerde Düz Döndürme	288
3. Olumsuz Özel Örfî Önergelerde Düz Döndürme	295
4. Olumsuz Özel Şartlı Önergelerde Düz Döndürme	298
5. Olumsuz Mutlak Zorunlu Önergelerde Düz Döndürme	298

6. Olumsuz Genel Şartlı Önergelerde Düz Döndürme	302
B. Olumlu Genel Mutlak ve Modal Önergelerde Düz Döndürme	303
1. Olumlu Mutlak Zorunlu Önergelerde Düz Döndürme	303
2. Olumlu Genel Mutlak Önergelerde Düz Döndürme	311
3. Olumlu Genel Örfi Önergelerde Düz Döndürme	313
IV. Ters Döndürme	316
A. Genel Mutlak Önergelerde Ters Döndürme	318
1. Tümel Olumsuz Genel Mutlak Önergelerde Ters Döndürme	318
2. Tümel Olumlu Genel Mutlak Önergelerde Ters Döndürme	322
3. Tikel Olumsuz Genel Mutlak Önergelerde Ters Döndürme	326
4. Tikel Olumlu Genel Mutlak Önergelerde Ters Döndürme	327
B. Modal Önergelerde Ters Döndürme	328
1. Genel Örfi Önergelerde Ters Döndürme	328
2. Mutlak Zorunlu Önergelerde Ters Döndürme	328
3. Mümkün Önergelerde Ters Döndürme	328

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞARTLI ÖNERMELER

I. Şartlı Önergelerin Mahiyeti ve Tasnifi	333
II. Bitişik Şartlı Önergeler	342
III. Ayırık Şartlı Önergeler	345
A. Ayırık Şartlı Önergelerin Çeşitleri	347
1. Mâni‘atü’l-Cem‘ ve’l-Hulûv Ayırık Şartlı Önergeler	349
2. Mâni‘atü’l-Cem‘ Ayırık Şartlı Önergeler	353
3. Mâni‘atü’l-Hulûv Ayırık Şartlı Önergeler	355
B. Ayırık Şartlı Önergelerde Ayırıştırma Edatının Yeri	361
IV. Şartlı Önergelerde Doğruluk	363
A. Bitişik Şartlı Önergelerde Doğruluk	363
B. Ayırık Şartlı Önergelerde Doğruluk	370

V. Şartlı Önergelerin Parçaları ve Şartlı Önergelerde Döndürme	373
VI. Nicelikli Şartlı Önergeler.....	376
A. Tümel Olumlu Şartlı Önergeler	377
B. Tikel Olumlu Şartlı Önergeler.....	381
C. Tümel ve Tikel Olumsuz Şartlı Önergeler	385
D. Şartlı Önergelere Nicelik Edatları Gibi Anlamlar Katan Yapılar	390
VII. Şartlı Modal Önergeler	391
VIII. Şartlı Önergeler Arasındaki Gerektirme İlişkileri.....	395
IX. Şartlı Önergelerin Terkipleri.....	399
A. Bitişik Şartlı Önergelerin Terkipleri	399
B. Ayrık Şartlı Önergelerin Terkipleri.....	403
C. Şartlı Önergelerin Diğer Bakımlardan Terkipleri	405
X. Şartlı Önergelerin Bir ya da Birden Çok Önerme Hükmünde Olması	412
SONUÇ	413
KAYNAKÇA.....	423
ÖZGEÇMİŞ	452

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1.1: İkili ve üçlü önermelerde bağın işlevi	44
Tablo 1.2: “Öznenin kendisiyle vaz‘ edildiği şey” ve “öznenin kendisiyle özne olduğu şey” ayrımı	54
Tablo 1.3: Olumlu ma‘dûl ve olumsuz belirli önerme arasındaki farklar	80
Tablo 1.4: Yükleme nicelikli önermelerin türleri ve doğruluk değerleri	123
Tablo 1.5: Yüklemler önermelerin bir ya da birden çok hükmünde olmasının anlam ve lafız bakımından kriterleri	125
Tablo 2.1: İbn Sînâ’ya göre imkân türleri	159
Tablo 2.2: Râzî’ye göre imkân türleri	166
Tablo 2.3: Modal kavramlar arası gerektirme ve çelişiklik ilişkileri	173
Tablo 2.4: Süreklilik ifade eden önermeler	208
Tablo 2.5: Zorunlu önermeler	218
Tablo 2.6: Önermedeki kipin işlevine göre önermelerin kip ve maddeleri	224
Tablo 2.7: Genel mutlak ve modal önermeler	230
Tablo 3.1: Tekil önermelerde çelişkinin meydana gelmesinin şartları	237
Tablo 3.2: Olumlu zorunlu olmayan varlıksal önermelerin çelişigi	264
Tablo 3.3: Olumlu süreksiz varlıksal önermelerin çelişigi	265
Tablo 3.4: Zorunlu olmayan varlıksal ve süreksiz varlıksal önermelerin çelişiklerinin parçaları	266
Tablo 3.5: Olumlu genel örfî önermelerin çelişigi	269
Tablo 3.6: Olumlu özel örfî önermelerin çelişigi	270
Tablo 3.7: Olumlu genel şartlı önermelerin çelişigi	271
Tablo 3.8: Olumlu özel şartlı önermelerin çelişigi	272
Tablo 3.9: Olumsuz vaktî, münteşir ve daha özel mümkün önermelerin düz döndürmeleri	286
Tablo 3.10: Genel mutlak ve modal önermelerin düz döndürmeleri	315
Tablo 4.1: Mânî‘atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin türleri	360
Tablo 4.2: Lüzûmî ve ittifâkî bitişik şartlı önermelerin doğruluk tablosu	370
Tablo 4.3: Ayrık şartlı önermelerin doğruluk tablosu	373
Tablo 4.4: Şartlı önermelerin yapı bakımından türleri	374

Tablo 4.5: Bitişik şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin niceliklerine göre terkipleri	407

Tablo 4.6: Bitişik şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin özne ve yüklemelerinin belirli ve ma‘dûl olması bakımından terkipleri.....	411



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.1: Râzî'nin lafız taksimi	25
Şekil 1.2: Râzî'nin yüklemli önermelere dair konu taksimi	38
Şekil 1.3: Yüklemli önermelerin ifade ettiği başkalık ve aynılık.....	52
Şekil 1.4: “Bütün C’ler B’dir” önermesinin ifade ettiği yükleme.....	88
Şekil 1.5: Hakikî tümel olumlu önermelerin ifade ettiği yükleme.....	89
Şekil 1.6: Öznenin niteliği bakımından kipler	99
Şekil 1.7: Tümel önermelerin iki okuma biçimi	104
Şekil 2.1: İbn Sînâ'nın el-İşârât 'taki zorunlu önerme taksimi.....	145
Şekil 2.2: Râzî'nin Şerhu'l-İşârât 'taki zorunlu önerme taksimi	156
Şekil 2.3: Râzî'nin el-Mülahas 'taki zorunluluk taksimi	156
Şekil 2.4: Râzî'nin Şerhu Uyûni'l-hikme 'deki zorunluluk taksimi	157
Şekil 2.5: Modal kavramlar arası gerektirme ve çelişiklik ilişkileri	174
Şekil 2.6: Modal kavramlar arası eşit olmayan gerektirme ve çelişiklik ilişkileri ...	178
Şekil 2.7: Öznenin niteliği ve yüklemi bakımından kipler	190
Şekil 3.1: İbn Sînâ'ya göre A, E, I ve O genel mutlak önermelerin karşıtlık karesinde aldıkları doğruluk değerleri	250
Şekil 4.1: Parçalarından biri diğerinin çelişği olan hakikî ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki	349
Şekil 4.2: Hakikî ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki.....	350
Şekil 4.3: İki den fazla parçası olan hakikî ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki.....	351
Şekil 4.4: İki parçadan oluşan mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki.....	354
Şekil 4.5: İki den fazla parçadan oluşan mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki.....	354
Şekil 4.6: Mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki	356
Şekil 4.7: Bitişik şartlı önermelerin terkipleri.....	408

SEMBOLLER LİSTESİ

$\uparrow$	: Bağdaşmazlık eklemi
$\perp$	: Çelişki
$\sim$	: Değilleme eklemi
$\equiv$	: Denklik işareti
$\neq$	: Denk değildir işareti
$\vee$	: Dışlayıcı veya eklemi
$\therefore$	: Dolayısıyla
$=$	: Eşitlik işareti
$\Leftrightarrow$	: Karşılıklı koşul eklemi
$\Rightarrow$	: Koşul eklemi
$\supset$	: Sıkı içerme eklemi
$\vee$	: Tikel evetleme eklemi
$\wedge$	: Tümel evetleme eklemi
$\square$	: Zorunluluk sembolü
A	: Tümel olumlu önerme
$C_1, C_2, \dots$	: C'nin gönderimde bulunduğu fertler
E	: Tümel olumsuz önerme
I	: Tikel olumlu önerme
L	: Zorunlu önerme
O	: Tikel olumsuz önerme
P	: Yüklem
p, q, r, s	: Önerme değişkenleri
S	: Özne
X	: Genel mutlak önerme
1	: Doğru
0	: Yanlış

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.m.	: Adı geçen makale
a.mlf.	: Adı geçen müellif
B.	: Doğruluk değeri belirsiz
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
d.	: Ölüm tarihi (İng.)
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dn.	: Dipnot
ed.	: Editör
fl.	: Yaklaşık ölüm tarihi (İng.)
h.	: Hicrî
H.	: Haricî önerme
haz.	: Hazırlayan
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
M.Ö.	: Milattan önce
N.B.Ö.	: Niceliği belirsiz önerme
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
ş.	: Şemsî
Ş.Ö.	: Şartlı önerme
t.y.	: Tarih yok
v.d.	: Ve diğerleri
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
ykl.	: Yaklaşık
yy.	: Yüzyıl
y.y.	: Yayım yeri yok
vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

That all sound philosophy should begin with an analysis of propositions, is a truth too evident, perhaps, to demand a proof.¹

Bertrand Russell

Konunun Mahiyeti ve Sınırları

İslam entelektüel tarihine yönelik çalışmaların son yıllarda XIII. yüzyıl ve sonrasına odaklanmaya başlaması, söz konusu dönemin en belirleyici simalarının başında gelen Fahreddin er-Râzî'ye yönelik ilgiyi de doğal olarak artırmıştır. Söz konusu ilginin neticeleri incelendiğinde, bunun daha çok Râzî'nin İbn Sînâ felsefesiyle ilişkisine ve Eş'arî kelâmında yol açtığı değişim ve dönüşümlere yoğunlaştığı, Râzî ile gerçekleştiği iddia edilen değişim ve dönüşümlerin Aristotelesçi-İbn Sînâcı mantıkla olan irtibatının genellikle ihmal edildiği görülmektedir. Oysa en azından Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başladığı bilinen Aristotelesçi-İbn Sînâcı mantığın kelâmıla yoğun bir ilişkiye geçtiği sürecin Râzî özelinde nasıl bir şekle büründüğü sorusu cevaplanmadan XIII. yüzyıl ve sonrasında felsefe ile kelâmın nasıl bir ilişki içinde olduğunu tam olarak tespit etmek mümkün olmayacaktır. Zira İslam dünyasındaki felsefe geleneğiyle yakın ilişkisi sebebiyle genellikle “felsefî kelâm” olarak nitelenen Râzî ve sonrasındaki kelâm ilminin temel özelliği, ilk dönem kelâmında hâkim durumdaki akıl yürütme yöntemlerinin İbn Sînâ'nın eleştirilerinin ardından güvenilirliğini yitirmesi ve bu yöntemlerin yerini süreç içinde mantığın almasıdır. Kelâmı savunmacı karakterinden kurtarıp kesin kanıtlara dayalı bir ilim haline getirmek için başlatılan bu süreçte mantık, dinî ilimler için vazgeçilmez bir kriter olarak addedilmiş, pek çok felsefî kavram ve düşünce Eş'arî kelâmına bu yoldan nüfuz etmiştir.

İbn Sînâ sonrasında felsefe ile kelâmın nasıl bir etkileşim içinde olduğuna odaklanan son yıllardaki çalışmalarda ortaya çıkan genel kanaat, bu değişimin başlangıç noktasında Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'nin (ö. 478/1085) bulunduğu, Cüveynî'nin kelâm ilminin özellikle yöntem açısından barındırdığı yetersizliklerine yönelik tespitlerinden hareketle Gazzâlî'nin din açısından sakıncalı olmadığını

¹ “Bütün anlamlı felsefelerin önermelerin analiziyle başlaması gerektiği, belki de bir delil gerektirmeyecek kadar açık bir gerçektir.” *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, s. 9.

düşündüğü ve doğru düşünmenin kurallarını öğreten mantığı kelâm başta olmak üzere dinî ilimler için bir alet olarak vaz' ettiği, ancak bunun tam anlamıyla uygulanmasının ise Râzî eliyle gerçekleştiği yönündedir.² Bu kanaate göre, sonraki dönem kelâmında şekil ve içerik açısından daha yetkin bir yöntemin temsilcisi olan Râzî, bir kelâmcı olarak ilk kez Gazzâlî'nin ciddi şekilde ilgilendiği Aristotelesçi-İbn Sînâcî akıl yürütme yollarını kelâma uygulamış ve bu bakımdan kelâm ile felsefe arasındaki ilişkide bir dönüm noktası olmuştur. Bu doğrultuda Râzî, mantık alanında yazdığı eserler yoluyla, ilkeleri, konusu ve problemleriyle mantığı bağımsız bir ilim olarak inceleyerek mantığın konularını derinleştirmiş ve ayrıntılandırmıştır. Yine literatürdeki genel kabule göre, Gazzâlî'den farklı olarak filozofları çeşitli görüşlerinden dolayı tekfir etmeyen, buna rağmen felsefeye mesafeli ve eleştirel yaklaşmaya çalışan Râzî'nin bu tavrı onun mantıkla ilgili görüşlerinde de kendini göstermektedir. Râzî bir yandan kelâmın klasik yöntemlerini kuvvetli bir eleştiriye tâbi tutarak Aristotelesçi-İbn Sînâcî akıl yürütme metotlarının kelâmda kullanımına daha fazla imkân hazırlarken, diğer yandan hem bu mantık anlayışını eleştirel bir süzgeçten geçirmekte hem de onu taşıdığı metafizik gönderimlerden arındırıp daha teknik ve formel bir hale getirmeye çalışmaktadır.³

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) **Mukaddime**'de mantık ilminin gelişimine dair tespitleri de ikincil literatürde Râzî ile ilgili kanaatleri destekleyen veya onlar için hareket noktası olan bir mahiyete sahiptir. İbn Haldûn'a göre Gazzâlî ve Râzî, mantığın kelâmın mevcut akıl yürütme yöntemlerinin yerini almasında önemli bir rol oynamıştır. Yine İbn Haldûn, Râzî'nin yaptığı müdahalelerin mantığın sonraki gelişimi üzerinde önemli değişikliklere yol açtığını ifade etmektedir. Buna göre Râzî,

² Bu yöndeki tespitler için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddîn Râzî", s. 804-805; Mohd Farid Mohd Shahrân, "A Survey on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm", s. 254-280; Şaban Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği", s. IX-XX; Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", s. 261-262, 265; Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 23-26; Osman Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûla-Sûret Teorileri", s. 540-544; Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", s. 245-249; Mustakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 185-187.

³ Râzî'nin kelâmın akıl yürütme yöntemlerine eleştirilerine dair bkz. Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", s. 262-265; Hatice Hammâdî el-Abdullah, **Menhecü'l-İmâm Fahriddin er-Râzî beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mu'tezile**, I, s. 145-193; Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", s. 26-28.

mantık ilminden beş sanat ve bunların öncülleriyle ilgili tartışmaları eleyip mantığın formel karakterini ön plana çıkarmış ve büyük oranda tasdikle ilgili konular üzerinde durmuş; tanımla ilgili tartışmaların beş tümel konusuna alınması, kategorilerin mantıktan çıkarılması, çelişki konusunun önermelerle ilgili tartışmalara dâhil edilmesi gibi mantığın unsurlarının sıralanışında birtakım kritik değişikliklere gitmiş; mantığın alet ilmi olmaktan çıkıp müstakil bir ilim olmasına giden yolu hazırlamıştır. İbn Haldûn'a göre Râzî'nin öğrencisi olan el-Hûnecî (ö. 646/1256) bu konuda Râzî'yi takip etmiş ve sonraki İslam mantıkçıları da kıyası mantığın esası olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan İbn Haldûn açısından Râzî hem yöntem olarak İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten tevarüs ettiği mantığı içselleştirmiş hem de bu mantığın metafizik imalarını gözden geçirerek sonraki dönem kelam ve mantığının temel karakteristiğini ve seyrini belirlemiştir.⁴

Râzî'nin Aristotelesçi-İbn Sînâcı mantığa yaklaşımının, bu yöndeki katkılarının ve eleştirilerinin müstakil olarak ele alınması, hem Râzî'nin kimi zaman kendi içinde çelişkili gibi görünen felsefe ve mantıkla olan ilişkisinin bütünlüklü bir şekilde anlaşılmasını sağlayacak hem de İslam düşünce tarihi yazımında Râzî'ye yüklenen kritik rolün mantık açısından da geçerli olup olmadığını gün yüzüne çıkaracaktır. Bu amaçla “Fahreddin Râzî'nin Önerme Anlayışı” başlıklı bu çalışmada Râzî'nin, Aristotelesçi-İbn Sînâcı mantığın karşısındaki konumunun önermeler bağlamında ele alınması hedeflenmektedir. Bu sayede, genellikle Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) yoğunlaşan İslam mantık tarihi çalışmalarında, mantığın klasik sonrası dönemdeki serencamının anlaşılması yönünde önemli bir boşluğun giderilmesi amaçlanmaktadır. Diğer yandan bu çalışma, Râzî'nin mantık tarihi açısından konumuna dair İbn Haldûn'un sıklıkla tekrarlanan tespitlerinin de tahkik edilmesini sağlayacak, Râzî'nin klasik sonrası dönem açısından konumu daha belirgin bir şekilde ortaya konulacaktır.

Hiç şüphesiz Râzî'nin düşünce dünyasında mantığın rolünün kapsamlı bir şekilde tespit edilmesi, onun mantıkla ilgili bütün görüşlerinin ele alınmasını gerektirmektedir. Ancak bu çalışmada, Râzî'nin mantıktaki rolünün genelde

⁴ İbn Haldûn, **Mukaddime**, II, s. 131-132.

önergeler, özelde modal önermeler bağlamında ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. İbn Sînâ'dan hareketle kategorileri mantıktan metafiziğe aktarma eğiliminin baskın hale geldiği, tanım ve beş sanat gibi konulara nispeten daha az yer verilen ve mantığın asıl amacı olan kıyas hakkındaki incelemelerin yoğunlaştığı müteahhir dönemde modal kıyaslar ve modal kıyasların maddesini oluşturan modal önermeler mantığın en önemli konusu haline gelmiştir. Bu bakımdan, İslam mantığı kapsamında modal mantığa dair çalışmalar hem İslam felsefesi kapsamındaki İslam mantık çalışmalarının mahiyetinin anlaşılması hem de İslam filozoflarının modal mantık anlayışlarıyla yakından ilgili olan metafizik ve epistemolojiyle ilgili kabullerin ortaya çıkarılması açısından son derece önemlidir. Râzî'nin modal önermelerle ilgili görüşlerinin tespit ve tasvir edilmesi sadece İbn Sînâ'nın genel hatlarını belirlediği modal mantığın Râzî tarafından nasıl değerlendirildiğini göstermeyecek, ilhamlarını büyük oranda Râzî'den almaları sebebiyle Râzî sonrası mantıkçıların modal mantık hakkındaki tartışmalarını anlamak için de önemli bir veri sağlayacaktır.

Bu çerçevede, bu çalışmanın öncelikli hedefinin, Râzî'nin, daha önce akademik bir çalışmada müstakil olarak konu edilmemiş olan önermelerle ilgili görüşlerinin modal önermeler merkezinde incelenmesi ve bir bütün olarak değerlendirilmesi olduğu belirtilmelidir. Bunu gerçekleştirmek için çalışma boyunca Râzî'nin önermelerle ilgili görüşlerinin nasıl bir bütünlük oluşturduğu, Râzî'nin İbn Sînâ'nın önermelere dair görüşleri karşısındaki pozisyonunun ne olduğu, İbn Sînâ'nın görüşlerini hangi bakımlardan eleştirip dönüştürdüğü, İbn Sînâ'ya hangi bakımlardan katkı sağladığı, Râzî'nin İbn Sînâ dışındaki kaynaklarının neler olduğu, önermeler bağlamındaki görüşlerinden hareketle bir mantıkçı olarak Râzî'nin İslam mantık tarihindeki konumunun ne olduğu gibi soruların cevabı aranacaktır. Ayrıca Râzî'nin bizzat kendisinin telif ettiği kitaplar ile İbn Sînâ'nın mantık kitaplarının şerhi olarak hazırladığı kitaplardaki mantıkçılığının aynı olup olmadığı ve bu iki grup eserde odaklandığı konuların farklı olup olmadığı soruları da bu bağlamda cevaplanmaya çalışılacaktır.

“Fahredden er-Râzî'nin Önerme Anlayışı” başlığını taşıyan bu çalışma,⁵ Râzî'nin mantık kitaplarında önerme konusu bağlamında incelediği tüm konuları kuşatacak şekilde (i) Yüklemlî Önergeler, (ii) Yüklemlî Mutlak ve Modal önergeler (iii) Yüklemlî Önergelerin Hükümleri ve (iv) Şartlı Önergeler olmak üzere dört bölüm olarak kurgulanmıştır. Bu tasnif ve konu sıralamasında Râzî'nin mantığa dair yazdığı en kapsamlı telif eseri olan **el-Mûlahhas**'ta takip ettiği sıra esas alınmıştır. İlk bölümde önermenin tanımı, yüklemlî önergelerin unsurları, yüklemlenmenin anlamı, nicelikleri bakımından yüklemlî önergeler, ma'dûl önergeler, özneleri bakımından yüklemlî önerme türleri, yüklemlî nicelikli önergeler ve yüklemlî önergelerin bir ya da birden çok önerme hükmünde olması konuları incelenmiştir. Çalışmanın bir anlamda odağını oluşturan ikinci bölüm ise giriş mahiyetindeki konulardan sonra başlıca modal kavramlar ve mutlak ve modal önergeler başlıklarından oluşmaktadır. Modal kavramlar başlığı altında zorunluluk ve imkân konuları ele alınırken mutlak ve modal önergeler başlığı ise temelde süreklilik ifade eden, varlıksal, zorunlu ve mümkün önergeler olmak üzere dört alt başlıktan oluşmaktadır. Üçüncü bölüm ise yüklemlî önergeler bağlamında Râzî'nin yer verdiği doğrudan çıkarım metotları olan çelişki, düz döndürme ve ters döndürme başlıklarını kapsamaktadır. Son bölüm olan dördüncü bölümde ise şartlı önergeler ele alınmıştır. Râzî'nin bu meseleyi sınırlı bir şekilde ele alması sebebiyle, yüklemlî önergeler bağlamında ele alınan ilk üç bölümdeki konuların çoğu, şartlı önergeler bağlamında bu bölümde incelenmiştir.

Kaynaklar ve Yöntem

Hem İbn Sînâ felsefesine ilgisi olan bir kelâmcı hem de fıkıh usulüne dair yazdıkları dikkate alındığında bir fakîh olarak Râzî'nin düşünce dünyasında mantığın önemli bir rolünün olduğu görülür. Râzî mantık alanında hem telif eserler yazmış hem

⁵ Bu çalışmanın başlığını “önergeler mantığı” yerine “önerme anlayışı” şeklinde belirlememiz, modern mantıktaki “önergeler mantığı” (**propositional logic**) tabirinin İslam mantığında ortaya konulan muhtevaya tam olarak uymamasından kaynaklanmaktadır. Zira önergeler mantığı, önerme eklemleri aracılığıyla bir araya getirilen önergelerden elde edilen yeni önergeleri ve bu önergelerin parçaları olan önergeler arasındaki mantıksal ilişkileri inceleyen mantık türüdür; bkz. Kevin C. Klement, “Propositional Logic”. Bu ise İslam mantıkçılarının şartlı önergelere dair çalışmalarına tekabül eder. Oysaki İslam mantıkçılarının önergelere dair çalışmaları hem şartlı önergeleri hem de yüklemlî önergeleri kapsamaktadır.

de İbn Sînâ'nın bazı mantık eserlerine şerhler kaleme almıştır. Bu çalışmada merkeze aldığımız Râzî'nin mantığa dair eserleri telif eserleri ve şerhler olmak üzere başlıca iki gruba ayrılabilir. Râzî'nin çalışmamızda kullandığımız mantığa dair başlıca telif eserleri **el-Âyâtü'l-beyyinât**, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**'dir. Bu iki eserin yanı sıra onun telif eserleri olan **Risâle fi'l-mantık** ve **er-Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye**'den de yeri geldikçe yararlandık.⁶ Bu eserlerden **el-Âyâtü'l-beyyinât** ile **er-Risâletü'l-kemâliyye** ve **el-Mülahhas** ile **Risâle fi'l-mantık** içerik bakımından paralellik gösterir. Râzî, mantığa dair muhtasar bir eser olan **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta mantık konularını başlıca, lafızların delaleti, tarifler, önermeler, önermelerin türleri, çelişki, düz döndürme, kıyas, modal kıyaslar, şartlı önermeler ve burhân olmak üzere on altı başlıktan hareketle incelemiştir.⁷ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta yer verdiği bu on mantık konusuna, **er-Risâletü'l-kemâliyye** adlı muhtasar kelâm eserinin ilk bölümünde de aynı sırayla yer vermiştir.⁸

⁶ Râzî'nin **Manzûme-i Mantık ve Felsefe** adlı muhtasar manzum eserinin içindeki hemen hemen bir sayfalık mantık bölümü ise bu çalışmada dikkate alınmamıştır; bkz. Râzî, **Manzûme-i Mantık ve Felsefe**, Nasrullah Pürcevâdî, "Manzûme-i Mantık ve Felsefe ez İmâm-ı Fahr-i Râzî" içinde, 1379 ş., s. 11-12. Eserle ilgili bilgi için bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 123. Yine, Râzî'nin **Şerhu Uyûnu'l-hikme**'de **el-Hüdâ** ismiyle atıf yaptığı ve mantık konularını içerdiği düşünülen eserin herhangi bir nüshası elimizde yoktur. Kaplan, bu eserin telif tarihinin **el-Metâlib**'in mantık bölümünün telif tarihiyle örtüşmesi nedeniyle Râzî'nin **el-Hüdâ** ismini **el-Metâlib**'in mantık bölümüne özgü bir isim olarak kullanmış olabileceği ihtimalinden söz eder; bkz. Kaplan, "Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak", s. 304. Akyüz'ün Râzî'ye isnat ederek neşrettiği "**el-Mantıku'l-Kebîr**" adlı eseri ise bu eserin Râzî'ye ait olmadığı yönündeki kanaatimiz nedeniyle bu çalışmada kullanılmamıştır; bkz. Râzî, **el-Mantıku'l-kebîr**, I-II, nşr. Turgut Akyüz, 2021. Tespit edebildiğimiz kadarıyla **Mantıku'l-kebîr**'in Râzî'ye aidiyeti ispatlanmış bir nüshası günümüzde mevcut değildir. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Kaplan, "Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak", s. 316. Akyüz, bu çalışmada **et-Tebşira fi'l-mantık**'ın da Râzî'ye ait olduğunu iddia etmiş ancak sonrasında bir makaleyle bu eserin Râzî'ye ait olmadığını açıklamıştır; bkz. Akyüz, **Fahreddin er-Râzî'nin Mantık Görüşleri**, s. 10; a.mlf., "et-Tebşira", Sehlân es-Sâvî'ye mi Yoksa Fahreddin er-Râzî'ye mi Aittir?".

⁷ Altaş, Râzî'nin bu isimle küçük ve büyük olmak üzere iki eseri olduğunu, bunlardan küçük olanın Râzî tarafından tamamlandığını ancak büyük olanın Râzî'nin öğrencisi olan Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) tarafından tamamlandığını aktarır; bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 99. Ancak bugün elimizde yalnızca küçük **el-Âyâtü'l-beyyinât** vardır. **el-Âyâtü'l-beyyinât** müstakil olarak neşredilmemiş olup bu eser, ona İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258) tarafından yazılan **Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât**'ın içinde neşredilmiştir; bkz. Medâinî, **Şerhul-Âyâtü'l-beyyinât**, nşr. Muhtâr Cebî, 1996. Bununla birlikte, bu neşirde görülen bazı problemler nedeniyle ihtiyaç duydukça **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ın Topkapı III. Ahmet Ktp., 3224/2'de yer alan yazma nüshaya müracaat ettik.

⁸ Râzî, **er-Risâletü'l-kemâliyye**, nşr. Ali Muhyiddîn, 2002, s. 17-32. Bu eserin orijinalinin Farsça olduğu ve Tâceddin el-Urmevî (ö. 653-1255) tarafından Arapçaya tercüme edildiği İbn Ebû Usaybia'dan (ö. 668/1269) nakledilir; bkz. Kaplan, "Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak", s. 344.

Râzî, telif eserleri arasında mantığa dair en ayrıntılı görüşlerine ise **el-Mûlahhas**'ın mantığa tahsis ettiği bölümünde yer vermiştir. Bu bakımdan bu eser, çalışmamızın en temel kaynağı durumundadır. **el-Mûlahhas**'ın mantık bölümü bir mukaddime ile tasavvur ve tasdik konularını içeren iki ayrı bölüm olarak kurgulanmıştır. Tasdik konularıyla ilgili bölüm ise önermelerin hükümleri, kıyas ve burhân olmak üzere üç alt bölümden oluşur.⁹ Tez konumuzla doğrudan ilgili önermelerin hükümleri bölümü de bir mukaddime ve yüklemli önermeler ve şartlı önermelerin hükümleri olmak üzere iki alt başlığa sahiptir.¹⁰ Râzî'nin **Risâle fi'l-mantık** adlı mantık eseri ise **el-Mûlahhas**'tan sonra kendisinin en hacimli mantık telif eseri olması ve eserin konu tasnifinin **el-Mûlahhas**'ın tasnifiyle büyük oranda örtüşmesi bakımından önemlidir. Bu eser bir mukaddime ve tasavvurât ve tasdikât başlıklı iki kısımdan meydana gelmektedir. Çalışmamızda incelediğimiz tasdikât bölümü ise yüklemli önermeler, şartlı önermeler ve kıyas olmak üzere üç alt bölüme ayrılır. Bu eserin elimizdeki iki nüshasından daha hacimli olanı modal kıyaslar konusunda son bulmaktadır.¹¹ Altaş'ın tespit ettiği, Râzî'nin **el-Metâlibü'l-âliye** adlı eserinin, epistemoloji, mantık ve ontoloji kısımlarını içeren bölümünden ise bu çalışmada yararlanılmamıştır.¹²

⁹ Râzî burada "önermelerin hükümleri" ile sadece İslam mantığında bu başlık altında incelenen çelişki, düz döndürme ve ters döndürme konularını değil, bu konuları da içerecek şekilde önermelere dair tüm konuları kastetmektedir.

¹⁰ Shahrân **el-Mûlahhas**'ın mantık bölümünün tasavvurât kısmını 1999 yılında ilk kez yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir. Sonrasında 1381 ş. (2003) yılında Karâmelekî tarafından eserin mantık bölümünün tamamı neşredilmiştir. İsmail Hanoğlu, 2009 yılında ise, **el-Mûlahhas**'ın tamamını doktora tezi olarak tahkik etmiştir ve bu çalışmasını 2021 yılında yayınlamıştır. 2021 yılında **el-Mûlahhas**'ın tamamının başka bir neşri daha yapılmıştır. Biz bu çalışmada Karâmelekî neşrini kullandık; bkz. Mohd Farid Mohd Shahrân, "Fakhr al-Dîn Râzî's Logic: An Edition of His Mulakhkhas fî al-Hikmah wa al-Mantiq (Section on Tasavvurât and al-Hadd) Together With an Introduction and Analysis", 1999; Râzî, **Mantiku'l-Mûlahhas**, nşr. Karâmelekî, 1381 ş. (2003); Hanoğlu, "Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi", 2009.

¹¹ Süleymaniye Ktp., Lâleli, 3774/2, 25b-70b. Râzî'nin bu eseri biri Türkiye'de diğeri ise İran'da olmak üzere iki kere yayınlanmıştır; bkz. Turgut Akyüz, "'Risâle fi'l Mantık' Bağlamında Fahreddîn er-Râzî'nin Mantığa Dair Bazı Görüşleri"; Fahreddin Râzî, **er-Risâletü'l-mantikiyye**. İran neşrinde kullanılan yazma daha önce müellifi tespit edilmeden tıpkıbasım olarak da yayımlanmıştır; bkz. Pürcevâdî, **Mecmûa-i felsefî Merâğa**, s. 404-429. Biz bu çalışmada bu eserin İran'da yapılan neşrini tercih ettik.

¹² Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, Süleymaniye Ktp., Fatih 3145, 1a-67b; a.mlf. **el-Metâlibü'l-âliye, Kitâbü'l-ilm ve'l-idrâk ve's-su'ûr**, nşr. Eşref Altaş ve Sacide Ataş, (Yayın aşamasında). Bu eserle ilgili ayrıca bkz. Eşref Altaş, "**el-Metâlibü'l-âliye**'nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde", s. 163-176.

Râzî'nin, İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı ve çalışmamızda mantık bölümlerini kullandığımız şerhler ise, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât, Lübbü'l-İşârât ve't-tenbîhât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'dir.¹³ Mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşan **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**'ın mantık bölümü **el-İşârât ve't-tenbîhât**'a paralel olarak başlıca dokuz ana bölümden oluşur. Râzî bu bölümlerde, mantığın amacı, lafızların delaleti ve lafız türleri; beş tümel, tanım ve betim (**resm**); yüklemli ve şartlı önermeler; önermelerin madde ve kipleri; çelişki ve döndürme; maddeleri bakımından önermeler; akıl yürütme yolları; şartlı kıyaslar ve burhân konularına yer verir.¹⁴ Bu eser, Râzî'nin İbn Sînâ mantığıyla olan münasebetini en detaylı ve açık şekilde gösteren eser olması nedeniyle bu çalışma açısından son derece önem taşımaktadır. Râzî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ın özeti mahiyetinde kaleme aldığı **Lübbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**'ın mantık bölümünde ise **Şerhu'l-İşârât**'ın mantık bölümünde ele aldığı konuları altı bölümde incelemiştir.¹⁵ Râzî'nin eleştirel bir gözle yazdığı **Şerhu Uyûni'l-hikme**, mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşmaktadır. Bu eserin mantık bölümü **Uyûnu'l-hikme** ile uyumlu olarak lafızların taksimi, kategoriler, önermeler, birinci analitikler, ikinci analitikler, cedel, safsata, hatâbe ve şiir konularına ayrılmıştır. Râzî bu eserin başına kısa bir giriş yazısı ve “giriş mahiyetinde meseleler” başlıklı bir bölüm de eklemiştir. Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**'nin çalışma konumuza tekabül eden önermeler bölümünde ise genel olarak önerme çeşitleri, yüklemli önermelerin çeşitli bakımlardan türleri, modal önermeler, modal önermelerin birbirlerini gerektirme ilişkileri, çelişki, döndürme konularına yer verir.¹⁶

¹³ Bazı kaynaklarda Râzî'ye **Şerhu'n-Necât** adlı bir eser atfedilse de Kaplan'a göre bu eser Râzî'ye ait değildir; bkz. Kaplan, “Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak”, s. 358-9. Yine, Di Vincenzo, **eş-Şifâ** külliyyatının tamamını içeren bir nüshada Râzî'nin, **eş-Şifâ: el-Medhal, eş-Şifâ: el-Makûlat, eş-Şifâ: el-İbâre**'ye dair hâşiyeleri olduğunu iddia etmektedir, ancak bu çalışmada Di Vincenzo'nun işaret ettiği bu hâşiyeler dikkate alınmamıştır; bkz. Silvia Di Vincenzo, “Early Exegetical Practice on Avicenna's *Şifâ*”: *Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī's Marginalia to Logic*”.

¹⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, I, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, 1384 ş. (2005).

¹⁵ **Lübbü'l-İşârât**'ın mantık bölümünün birinci kısmı **Şerhu'l-İşârât**'ın mantık bölümünün birinci ve ikinci; ikinci bölümü üçüncü; üçüncü bölümü dördüncü ve beşinci; dördüncü bölümü altıncı; beşinci bölümü yedi ve sekizinci; altıncı bölümü ise dokuzuncu bölümündeki konuları içerir. Râzî, **Lübbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1986.

¹⁶ **Şerhu Uyûni'l-hikme**'nin es-Sekkâ tarafından yapılan neşri çok fazla hata içermektedir; bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, I-III, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 1373 ş. (1994). Bu nedenle Râzî'nin bu eseri için Atıf Efendi Kütüphanesi 1592 numarada kayıtlı nüshayı esas aldık.

Râzî'nin önerme ile ilgili görüşlerini bütünlüklü bir şekilde ortaya koyabilmek amacıyla, çalışma kapsamına dahil ettiğimiz Râzî'ye ait telif eser ve şerhlerin mantık kısımlarında önerme başlığı altında yer alan konular bu çalışmada mümkün mertebe eksiksiz olarak incelenmeye çalışılmıştır. Bu eserlerin dışında yeri geldikçe **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, **el-Muhassal**, **Me'âlimü usûli'd-dîn**, **el-Mahsûl** ve **el-Müntehab** gibi Râzî'nin fıkıh ve kelim alanlarında yazdığı eserlerine de müracaat edilmiş, onun bu eserlerinde ortaya koyduğu görüşleriyle de meseleler desteklenmiştir. Çalışma boyunca bu eserler büyük ölçüde kronolojik olarak incelenmiş ve böylelikle Râzî'nin kendi fikirlerindeki dönüşümler de ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.

Râzî'nin mantıkla ilişkisini İbn Sînâ aracılığıyla kurduğu ve Râzî'nin mantığa dair eserlerinin büyük oranda İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhlerden ibaret veya onlardan mülhem olduğu göz önünde bulundurularak tez boyunca ele alınan her konuda meselenin İbn Sînâ'daki görünümü de tahkik edilmiş, Râzî'nin görüşleri İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Bu amaçla İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-İbâre**, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, **Uyûnu'l-hikme** ve **en-Necât** adlı eserleri esas alınmıştır. Çalışmanın hacmini artırmamak adına Râzî'nin İbn Sînâ ile uyumlu olduğu konularda İbn Sînâ'nın görüşlerine çalışma içinde yer verilmemiş, ancak gerekli olan ve Râzî'nin İbn Sînâ'dan farklılaştığı noktalarda İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerine özel olarak işaret edilmiştir.

Yine Râzî'nin mantık alanındaki görüşlerinin özgünlüğünün sorgulanması ve bu konulardaki görüşlerinin kaynaklarının tespiti açısından gerekli görüldükçe onun mantık kitaplarında atıf yaptığı ve kendilerinden etkilendiği, Ömer b. Sehlân es-Sâvî ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. ykl. 547/1152) gibi mantıkçıların görüşlerine de Sâvî'nin **el-Besâir**, Ebu'l-Berekât'ın **el-Mu'teber** adlı eserinden hareketle başvurulmuştur. Diğer yandan, yeri geldikçe meselelerin Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya ve oradan Râzî'ye uzanan boyutlarına da değinerek tartışmanın tarihsel seyrine ve arka planına işaret edilmiş ve gerek duyuldukça Râzî sonrası Hûnecî, Ebherî (ö. ykl. 663/1265) ve Tûsî (ö. 672/1274) gibi mantıkçıların konuyla ilgili görüşlerine ve eleştirilerine yer verilmiştir. Ayrıca **el-Mûlahhas**'a Kâtibî'nin (ö. 675/1277) yazdığı **el-Mûnassas fi şerhi'l-Mûlahhas** adlı şerh; **el-Âyâtü'l-beyyinât**'a Urmevî'nin

yazdığı **Gâyâtü'l-Âyât** isimli şerh ile İbn Ebi'l-Hadîd'in yazdığı **Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât** da çalışma boyunca gerekli oldukça başvuru eserler arasındadır.

Meseleler ele alınırken mümkün mertebe tablo ve şemalarla desteklenmeye çalışılmıştır. Bundaki amaç hem konuların özetlenmesi hem de konuların içinde açıklanan hususların birbirleriyle ilişkisinin toplu bir şekilde gösterilmesidir. Yine benzer bir amaçla, konu içerikleri uygun olduğu sürece Râzî'nin görüşleri sembolik mantığın sembolleriyle ifade edilmiştir. Ancak modal mantık, şartlı önermeler gibi İslam mantıkçılarının özgün fikirlere sahip olduğu birçok hususta bu mümkün olamamıştır. Rescher ve Strobino gibi araştırmacılar her ne kadar İbn Sînâ ve Kâtibî'nin modal önermelere dair açıklamalarından hareketle kendilerine özgü bir sembol sistemi ortaya koymuş olsalar da bu araştırmacıların İslam mantıkçılarının modal mantık anlayışlarıyla ilgili tasavvurlarını bazı bakımlardan sorunlu bulmamız nedeniyle bu semboller kullanılmamıştır.¹⁷ Sembolik mantıkta bileşik önermeler için kullanılan önerme eklemleri ise İslam mantıkçılarına göre şartlı önermelerin anlamlarını ifade etmekte yetersiz kaldıkları için tercih edilmemiştir. Bununla birlikte alternatif bir sembol sistemi ortaya koymaya ise bu safhada ihtiyaç duyulmamıştır.

Klasik İslam mantık terminolojisinin Türkçeye nasıl aktarılacağı konusunda ortak bir kanaatin ne yazık ki olmaması nedeniyle bazı kavramlar tam olarak Türkçeye çevrilememiş, kimi zaman olduğu gibi bırakılmış, kimi zaman ise parantez içinde Arapça karşılıklarıyla birlikte aktarılmıştır. Yine bazen Râzî'nin Arap dili açısından yaptığı açıklamalar bağlamında, bazen de Arapça önermelerin Türkçeye tam olarak aktarılmasında yaşanan zorluk nedeniyle zaman zaman bazı önermelere ya parantez içinde Arapça karşılıklarıyla ya da yalnızca Arapça karşılıkları aktarılmak suretiyle yer verilmiştir.

¹⁷ Bkz. Nicholas Rescher, **Temporal Modalities in Arabic Logic**, s. 13; Nicholas Rescher, Arnold vander Nat, "The Arabic Theory of Temporal Modal Syllogistic", 191-202; Street, "Arapça Mantık", s. 102-105; Riccardo Strobino, Paul Thom, "The Logic of Modality", s. 351-353; Riccardo Strobino, "İbn Sina's Logic". Bu yönde bir çalışma için ayrıca bkz. Asadollah Fellâhî, "An Inquiry on Fakhr al-Dîn Râzî's Authorship of *Al-Mantîq al-kabîr* (MS Aḥmad iii, no. 3401)", s. 234-235; Muhammet Çelik, "Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi", s. 45 vd.

Literatür Değerlendirmesi

İslam düşüncesinin klasik-sonrası dönemi üzerinde kritik bir etkiye sahip olmasına rağmen Râzî'nin mantıkla ilgili görüşlerini ele alan çalışmalar oldukça sınırlıdır.¹⁸ Mevcut çalışmalar ise Râzî'nin önerme ve modal mantıktan ziyade onun “tasavvurât” ile ilgili görüşlerine yoğunlaşmaktadır. Aşağıda çoğu bu çalışmanın konusuyla doğrudan ilişkili olmasa da, Râzî mantığına dair şu ana kadar ortaya konulan çalışmalar ana hatlarıyla değerlendirilecektir. Râzî mantığıyla ilgili çalışmalar kitap, kitap bölümleri, makaleler ve tebliğ ve sunumlar olarak sınıflandırılabilir. Râzî'nin mantığa dair düşüncelerine dair yazılmış müstakil tek kitap Akyüz'ün **Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Görüşleri** isimli çalışmasıdır.¹⁹ Söz konusu çalışma, daha önce Râzî'ye ait olmadığı yönündeki kanaatimizi dile getirdiğimiz, Topkapı Sarayı, III. Ahmed 3401'de **el-Mantıku'l-kebîr** adıyla kayıtlı yazma eseri esas alması bakımından bir hayli problemli görünmektedir. Nitekim bu çalışma bağlamında Râzî'ye ait olduğu iddia edilen birçok görüş, Râzî'nin diğer mantık kitaplarında ifade ettiği görüşleriyle tutarlılık göstermemektedir.²⁰

Râzî mantığıyla ilgili yazılmış kitap bölümleri arasında, el-Rouayheb'in **The Development of Arabic Logic (1200-1800)** isimli eserinde Râzî'nin mantıkçılığından ve onun mantıkla ilgili bazı görüşlerinden bahsedilen bölüm en güncel çalışmadır.²¹ Beş sayfalık bu muhtasar bölümde el-Rouayheb öncelikle Rescher'in Râzî'nin İbn Sînâ karşıtı olduğu ve özgün bir yönünün bulunmadığı yönündeki görüşünü

¹⁸ Örneğin Ömer Türker ve Osman Demir editörlüğünde hazırlanan **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** isimli çalışma, Râzî'nin düşünce dünyasını birçok bakımdan ele almakla birlikte Râzî mantığına dair bir bölüm içermemektedir; bkz. Ömer Türker, Osman Demir, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**.

¹⁹ Turgut Akyüz, **Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Görüşleri**, 2018.

²⁰ Doğrudan Râzî mantığını konu etmemekle birlikte İslam mantıkçılarının önerme ve modal mantık anlayışlarını konu edinen kitaplar ise Râzî'nin bu konulardaki görüşlerinin mukayeseli bir şekilde ele alınmasına fırsat vermeleri bakımından bu çalışma için önem arz etmektedirler; bkz. Yusuf Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, 2021; Ferruh Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, 2018; Muhammet Nasih Ece, **İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri**, 2018; Harun Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önergeler Mantığı**, 2017. Bunların yanı sıra Kız'ın “İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi” ve Arıdur'u'nun “Klasik Mantıkta Önergeler” başlıklı doktora tezleri de konuyla irtibatlı çalışmalar arasında zikredilmelidir; bkz. Kız, “İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi”, 2000 ; Arıdur'u, “Klasik Mantıkta Önergeler”, 2008.

²¹ Khaled el-Rouayheb, **The Development of Arabic Logic (1200-1800)**, 2019, s. 37-41. Çalışmanın Türkçe çevirisi için bkz. Khaled el-Rouayheb, **İslam Mantığının Gelişimi: 1200-1800**, çev. Yusuf Daşdemir, 2022.

aktardıktan sonra bu görüşü doğru bulmadığını, Râzî'nin genel anlamda İbn Sînâcî olduğu yönündeki kanaatini aktarır. Daha sonra el-Rouayheb birkaç görüşünden hareketle Râzî'nin özgünlüğünü ortaya koymaya çalışır. el-Rouayheb burada öncelikle Râzî'nin yüklümlü önermeler hakkında hakikî-haricî ayırımına yer veren ilk mantıkçı olduğu yönündeki meşhur görüşü tekrarlar. Ancak ileride de işaret edeceğimiz üzere, Râzî'den önce İbn Sînâ bu ayırmadan birçok bağlamda bahsetmiş, bu ayrımı önerme anlayışının merkezine yerleştirmiştir. Râzî'nin bu konudaki katkısının, bu ayrımı “hakikî-haricî” olarak isimlendirmesi olduğu söylenebilir.²² el-Rouayheb'in Râzî'nin özgünlüğünü göstermek için ileri sürdüğü diğer delil ise Râzî'nin kıyas anlayışıyla ilgilidir. el-Rouayheb'in buradaki açıklamaları, kendisine ait **Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900** isimli eserinde Râzî'nin kıyasla ilgili görüşlerine yer verdiği bölümünden alınmıştır.²³

Hanoğlu'nun **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler** adlı çalışması da bu bağlamda zikredilmesi gereken eserlerdendir.²⁴ Hanoğlu bu çalışmasının değerlendirme kısmında **el-Mûlahhas**'tan hareketle Râzî'nin mantık ve felsefe hakkındaki görüşlerini eserin konu ve başlıklarına riayet ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Hanoğlu mantık konularına yer verdiği ilk bölümü giriş, kavramlar ve önermeler olarak kurgulamıştır. Giriş kısmında mantık ilmi ve ona olan gereksinim, mantığın konusu; kavramlar konusunda ise genel olarak beş tümel ve tanım konularından bahsetmiştir. Hanoğlu, önermeler konusu bağlamında ise önerme, önerme çeşitleri, kıyas ve burhan konularına değinmiştir. Ancak Hanoğlu **el-Mûlahhas** bağlamında kuşatıcı bir izaha girişmektense tanıtım mahiyetinde bilgiler sunmakla yetinmiştir.

Bu bağlamda değinilmesi gereken ikincil kaynaklar arasında **Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena** başlığıyla McGill Üniversitesi'nde İbrahim

²² Konuyla ilgili bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.b.

²³ el-Rouayheb, **Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900**, 2010, s. 39-48.

²⁴ Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, 2014, s. 35-52. Bu çalışma, Hanoğlu'nun **el-Mûlahhas**'ın tamamının tahkikini içeren doktora tezinin inceleme kısmını içermektedir.

tarafından yapılmış doktora çalışması da yer almaktadır.²⁵ Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye** ve **el-Mûlahhas** adlı eserleri bağlamında ele alınan bu çalışmanın temel iddiası, Râzî'nin, Aristotelesçi bilim teorisine alternatif sağlayan felsefî bir programa sahip olduğu düşüncesidir. Birinci kısımda yazar, Râzî'nin mantık sisteminin merkezi bileşenlerini yeniden inşa etmektedir. Bu merkezi bileşenler ise yazara göre Râzî'nin tümeller teorisi, felsefî analizde tanımların rolü ve tabiatı ve Râzî'nin Aristoteles'in yükleme teorisi yerine geliştirdiği alternatif yükleme teorisidir. Burada Râzî'nin epistemolojik ve mantıksal programına ve Râzî'de zâtî yüklelemenin tabiatına odaklanılarak Aristotelesçi burhânî bilim teorisi çeşitli yönlerden incelenmektedir. İkinci kısım, Râzî'nin mantıksal analizini takip eden ve Râzî'nin bu analize dayanan felsefî pozisyonlarını inceleyen iki bölümden oluşmaktadır. Yazarın buradaki iddiası, Râzî'nin İbn Sînâ'nın metinlerini oldukça yakın bir şekilde okumuş ve merkezî ontolojik meselelerde İbn Sînâ'dan keskin bir şekilde ayrılmış olduğudur. Bunun delili ise Râzî'nin mantıkta geliştirdiği felsefî programdır.

Râzî mantığıyla ilgili yazılmış en önemli metinlerden birini Altaş'ın **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi** başlıklı çalışmasının ilk bölümü teşkil etmektedir.²⁶ Çalışmasının birinci bölümünü İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri bağlamında Râzî'nin mantık hakkındaki görüşlerine tahsis eden Altaş burada mantığa giriş, kavramlar ve tanım, kategoriler, burhân ve kıyasın maddeleri konularına yer vermiş, kavramlar ve tanım başlığı altında tasavvur ve tasdik, beş tümel ve tanım konularını ele almıştır. Bu çerçevede Altaş, Râzî'nin mantığı bağımsız bir âlet ilmi olarak değerlendirmesine işaret ederek içeriksel bir yönü olan Aristoteles mantığından kategorilerin çıkartılmasıyla başlayan mantığın formelleştirilmesi sürecinin Râzî ile tamamlandığını ileri sürmekte, bu sayede mantığın dinî ilimler ve özellikle de kelâm açısından rahatlıkla kullanılabilir hale geldiğini belirtmektedir. Altaş, bu bağlamda İbn Sînâ mantığının tasavvur ve tasdik boyutlarına yönelik Râzî'nin eleştirilerine de değinerek, bilhassa İbn Sînâ'nın tam tanım anlayışı hakkındaki değerlendirmelerine yer vermektedir. Yine Altaş'ın aktardığına göre Râzî,

²⁵ Bilal Ibrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", 2013.

²⁶ Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, 2009, s. 97-190. Bu kitap, Altaş'ın 2009 senesinde savunduğu doktora tezine dayanmaktadır.

burhânî kıyasın öncülleri, bunların kaynağı ve zorunluluk dereceleri hakkında İbn Sînâcî yaklaşıma önemli itirazlarda bulunmuştur. Bu çalışma, Râzî mantığıyla ilgili önemli tespitler içermekle birlikte Râzî’de tasavvur ve tasdik ayrımı dışındaki konularda bu çalışma kapsamında yer verdiğimiz meseleleri içermemektedir.

Logik und Theologie adlı kitabın bir bölümü olarak yayınlanan Tony Street’in “Faḥraddīn ar-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic” başlıklı yazısının da bu bağlamda ele alınması gerekir.²⁷ Street bu yazısında İbn Sînâ ile Kâtibî arasında küçük öncülü mümkün önerme olan kıyasların netice vermesi hususunda görülen görüş farklılığının sebeplerinden birinin Râzî’nin zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin imkânına dair ileri sürdüğü görüş olduğu varsayımından hareketle bir incelemeye girişmiştir. Street bu doğrultuda zorunlu olmayan sürekli tümel önermeleri kabulünü Râzî’nin Eş’arîci kimliğiyle de ilişkilendirmiştir. Ancak kanaatimizce Râzî bu konuda İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmakla birlikte Râzî sonrası Kâtibî ve Tûsî gibi mantıkçılar İbn Sînâ’dan bu hususta ayrılmışlardır. Bu bakımdan Street’in bu makalesinin temel iddiasının isabetli görünmediği söylenebilir. Haklı’nın **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin Râzî Örneği** başlıklı doktora çalışması da bu bağlamda zikredilmelidir. Bu çalışmanın “Bilgi Teorisi ve Mantık” konulu ilk bölümünde öncelikle Râzî’nin bilgi anlayışını bu konudaki mevcut görüşlerle mukayeseli olarak ele aldıktan sonra Râzî’nin İbn Sînâ mantığı ile ilişkisini incelemektedir.²⁸ Haklı’ya göre Râzî mantıkta, lafızların delaletleri, önermeler, önermeler arası ilişkiler, kıyas ve kısımları, beş tümel gibi konularda İbn Sînâ’yı izlemiş, kavram ve önermelerin elde edilişi, tanım teorisi ve doğrulukları bakımından önermeler konularında ise İbn Sînâ mantığına karşı çıkmıştır. Bu doğrultuda Haklı, Râzî’nin İbn Sînâ mantığına karşı çıktığını düşündüğü bu üç hususta Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler üzerinden Râzî’nin bu konulardaki görüşlerine yer vermiştir. Görüldüğü üzere Haklı’nın bu çalışması da konunun başında yer verdiği Râzî’ye göre

²⁷ Tony Street, “Faḥraddīn ar-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic”, 2005. Bu kitap bölümünün Türkçe çevirisi için bkz. Tony Street, “Fahreddīn er-Rāzī’nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi”.

²⁸ Haklı, “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Rāzî Örneği”, 2002, s. 2-61. Haklı, “Fahreddin er-Rāzī’nin Bilgi Teorisi” başlıklı yazısında da Râzî’ye göre kavram ve önerme bilgisinin elde edilme imkânını tartışmaktadır; bkz. Haklı, “Fahreddin er-Rāzī’nin Bilgi Teorisi”, s. 440-447.

tasavvur-tasdik ayrımı dışında Râzî'nin önerme ve modal mantık anlayışına dair bir muhteva içermemektedir.

Konu bağlamında bahsedilmesi gereken bir başka çalışma, **el-Mûlahhas**'ın mantık bölümünün muhakkiklerinden biri olan Karâmelekî'nin neşrin başına yazdığı giriştir.²⁹ Karâmelekî bu yazısında Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ın mantık kısmında yer verdiği birçok konuya dair açıklamada bulunmuştur. Bu bağlamda o, tezimizin kapsamında olan yükleme türleri, önermelerin analizi, çelişkinin şartları, modal mantık gibi konulara kısaca değinmiştir. Karâmelekî tahkikin sonuna eklediği “et-Ta’likât” başlıklı bölümünde ise **el-Mûlahhas**'ın mantık bölümünde yer alan birçok meseleyle ilgili kimi uzun kimi kısa dipnot mahiyetinde açıklamalarda bulunmuştur.³⁰ Karâmelekî bu açıklamalarında zaman zaman Râzî'nin görüşlerini Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle irtibatlandırmış, sıklıkla da Râzî'nin maksadını açıklamak için Kâtibî'nin **el-Mûlahhas**'a yazdığı şerh olan **el-Münassas**'a müracaat etmiştir. Karâmelekî'nin bu açıklamaları bütüncül bir yapıda değildir, ancak Râzî'nin bu eserinde yer verdiği görüşlerinin daha iyi anlaşılması için kimi zaman önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda **Şerhu'l-İşârât**'ın mantık bölümünün muhakkiki Ali Rıza Necefzâde de tahkik başına yazdığı giriş kısmına değinmek gerekir.³¹ Necefzâde burada **Şerhu'l-İşârât** bağlamında tez çalışmamız kapsamına dâhil olan yüklemi türetilmiş isim olan önermelerde bağ (**râbîta**), çelişkinin şartları, düz döndürme gibi konulara oldukça kısa bir şekilde değinir.³²

²⁹ Ahad Ferâmerz Karâmelekî, “Mukaddime”, 1381 ş. (2000), s. 23-94. نود و چهار - بیست و سه.

³⁰ Karâmelekî, “et-Ta’likât”, 1381 ş. (2000), s. 357-449.

³¹ Ali Rıza Necefzâde, “Mukaddime-i Musahhih”, 1384 ş. (2003), s. 1-36.

³² Bu kitap bölümlerinin yanı sıra Özturan'ın, “Taşköprülüzade'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir mi?” başlıklı yazısı da Taşköprülüzade'nin Râzî'nin tasdik teorisine yönelttiği eleştirileri içermesi bakımından Râzî mantığıyla ilgili önemli bilgiler içermektedir; Özturan, “Taşköprülüzade'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir mi?”, 2020, s. 95-120. Özturan benzer şekilde “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?” başlıklı makalesinde de Râzî'nin tam tanım eleştirilerine Taşköprülüzade'nin yönelttiği eleştirileri ele almaktadır; bkz. Özturan, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?”, 2018. Aynı zamanda, Kalbarczyk, **Predication and Ontology** başlıklı kitabında Râzî'nin kategorilere dair görüşlerini de incelemektedir; Alexander Kalbarczyk, **Predication and Ontology**, s. 178-189. Öte yandan Street, “Arapça Mantık” başlıklı kitap bölümünde Râzî'nin İslam mantık tarihindeki rolüne dair açıklamalarda bulunmaktadır; Street, “Arapça Mantık”, s. 81-90. Yine, Servet Demirbaş tarafından hazırlanan “Tefsir-Mantık İlişkisi” başlıklı doktora tezi, Râzî'nin tefsirinde mantık ilminin yerine işaret eden açıklamalar içermesi bakımından; Ayşe Kaya'nın “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi” başlıklı yüksek lisans tezi de Râzî'de tasavvur ve

Râzî mantığına dair yazılmış az sayıda makaleden biri ise Fellâhî'nin “An Inquiry on Fakhr al-Dîn Râzî's Authorship of *Al-Mantiq al-kabîr* (MS Aḥmad iii, no. 3401)” başlıklı makalesidir.³³ Fellâhî burada, birçok akademik çalışmada yer verilen, Topkapı Sarayı, III. Ahmed 3401'de **el-Mantıku'l-kebîr** adıyla kayıtlı eserin Râzî'ye ait **el-Mantıku'l-kebîr** adlı eser olduğu iddiasının aksi yönündeki görüşünü bu eserdeki Râzî ve Keşşî atıflarından hareketle temellendirir. Fellâhî, eserin müellifinin Hûnecî'den alıntı yaptığını ve onu eleştirdiğini düşündüğü hususlara makalesinde karşılaştırmalı olarak yer vermek suretiyle de bu eserin Hûnecî'den sonra yazıldığı görüşünü destekler. Akyüz ise “el-Mantıku'l-Kebîr, Fahreddîn er-Râzî Tarafından mı Telif Edildi? Aidiyet Problemi Üzerine Bir İnceleme” adlı makalesinde bu yazma eserin Râzî'ye ait olduğu yönündeki iddiasını çeşitli bakımlardan ispatlamaya çalışmıştır.³⁴ Knobel de “Faḥraddîn ar-Râzî, *Al-Mantiq al-kabîr* (MS Aḥmad III, no. 3401, Jahr 1268 n. Chr.): Über den Nutzen der Dialektik” adlı makalesinde bu yazma eserin cedel bölümüyle Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de yer verdiği cedel ile ilgili açıklamalarını karşılaştırmak suretiyle bu eserin Râzî'ye ait olduğu yönündeki kanaatini bildirir.³⁵ Ancak kanaatimizce, Akyüz ve Knobel'in iddia ettiği, bu eserin Râzî'ye ait olduğu görüşü -Fellâhî'nin de makalesinde ifade ettiği üzere- doğru değildir.

Ataş'ın “Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl” başlıklı makalesi de Râzî'nin mantıkçılığı hakkında yakın zamanlarda yazılmış makaleler arasında zikredilmelidir.³⁶ Bu makalede Ataş, İbn Sînâ'nın madde-suret anlayışına dayanan cins-fasıl ilişkisini

tasdiklerin zorunluluğunu konu edinmesi bakımından Râzî mantığı bağlamında dikkate alınması gereken çalışmalardandır; Servet Demirbaş, “Tefsir-Mantık İlişkisi”, 2020; Ayşe Kaya, “Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, 2019.

³³ Asadollah Fellâhî, “An Inquiry on Fakhr al-Dîn Râzî's Authorship of *Al-Mantiq al-kabîr* (MS Aḥmad iii, no. 3401)”, 2021.

³⁴ Akyüz, “el-Mantıku'l-Kebîr, Fahreddîn er-Râzî Tarafından mı Telif Edildi? Aidiyet Problemi Üzerine Bir İnceleme”, 2020. Bu makalenin hemen hemen İngilizce tercümesi olan bir makale için bkz. Turgut Akyüz, Elmin Aliyev, “Was *Al-Mantiq Al-Kabîr* Compiled By Fakhr al-Dîn Al-Râzî? A Study on the Problem of Authorship”, 2020.

³⁵ Franziska Knobel, “Faḥraddîn ar-Râzî, *Al-Mantiq al-kabîr* (MS Aḥmad III, no. 3401, Jahr 1268 n. Chr.): Über den Nutzen der Dialektik”, 2015.

³⁶ Sacide Ataş, “Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl”, 2020.

Râzî'nin madde-suret teorisini kabul etmeksizin nasıl açıkladığını incelemiştir. Bu makale, Râzî bağlamında mantık-metafizik ilişkisine yer vermesi bakımından önemli olmakla birlikte önermeler bağlamında bir katkı sunmamaktadır. Di Vincenzo da “Early Exegetical Practice on Avicenna’s Şifâ’: Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī’s Marginalia to Logic” adlı makalesinde Ragıp Paşa 910 numarada kayıtlı olan İbn Sînâ’nın **eş-Şifâ** külliyyatının tamamını içeren nüshada Râzî’nin şimdiye kadar bilinmeyen, **eş-Şifâ: el-Medhâl, eş-Şifâ: el-Makûlat, eş-Şifâ: el-İbâre**’ye dair hâşiyeleri olduğunu iddia etmektedir.³⁷ Akyüz’ün “Fahreddîn er-Râzî’nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri” başlıklı makalesi ise Râzî’nin mantık alanında eser vermiş öğrencilerine ve eserlerine yer veren tarihsel bir dökümden ibarettir.³⁸

Çapak’ın “Fahreddin Râzî’nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri” başlıklı makalesi, Türkçede Râzî’nin mantıkçılığıyla ilgili belki de ilk müstakil makaledir.³⁹ Çapak önce Râzî’nin felsefi kelam anlayışının oluşmasındaki rolüne ve Râzî’nin felsefe ve mantıktaki kaynaklarına değinmektedir. **el-Muhassal** adlı eserinden hareketle Râzî’nin bazı mantık görüşlerine yer veren Çapak, kısaca tasavvur ve tasdik ayrımı ve tanım ve çeşitleri konusuna değindikten sonra kelâm kitabının muhtevasına dâhil olmaları bakımından Râzî’nin akıl yürütme ve kategoriler konularına dair görüşlerine geçmekte ve bu iki konuda nispeten daha detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bakımdan bu çalışmanın, Râzî’nin mantıkçılığına dair genel bir tablo sunmakla birlikte sadece Râzî’nin **el-Muhassal**’daki akıl yürütme ve kategoriler konularına dair açıklamalarıyla sınırlı olduğu söylenebilir. Çapak’ın “Mantık Tarihinde Râzî” başlıklı makalesi de bu makalenin genişletilmiş şekliyle ibarettir.⁴⁰ Çapak bu makalesinde, bir önceki makalesindeki konuların yanı sıra Râzî’ye göre mantığın amacı, mantığın müstakil bir ilim olarak kabul edilip edilemeyeceği, Râzî’ye göre mantığın konusu,

³⁷ Silvia Di Vincenzo, “Early Exegetical Practice on Avicenna’s Şifâ’: Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī’s Marginalia to Logic”, 2018.

³⁸ Akyüz, “Fahreddîn er-Râzî’nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri”, 2017.

³⁹ İbrahim Çapak, “Fahreddin Râzî’nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, 2005.

⁴⁰ Çapak, “Mantık Tarihinde Râzî”, 2013.

Râzî'nin mantık kitaplarının tertibi, kavram, kavramın delaleti, beş tümel, tanım ve çeşitleri konularına kısaca değinir.

Shahran'ın "A Survey on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm" başlıklı makalesi de özetle Râzî mantığının tarihî arka planı, Râzî'nin mantık eserlerinin tanıtımı, Râzî'nin kelâm anlayışında mantığın rolü gibi konulara odaklanmakla birlikte önermeler bağlamında bir katkı sunmamaktadır.⁴¹ Falaturi'nin "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic" adlı makalesi de bu bağlamda zikredilmelidir.⁴² Râzî'nin mantık anlayışıyla ilgili yazılmış en eski kaynaklardan biri olan bu makalesinde Falaturi, Râzî'nin mantık ile ilgili eleştirilerinin sebebini sorgular ve Râzî'nin mantıkçılığını onun İbn Sînâcı mantığa eleştirileri üzerinden ele alır. Falaturi'ye göre Râzî, **el-Mûlahhas**, **Şerhu'l-İşârât**, **Mebâhisü'l-meşrikiyye**, **Lübâbü'l-İşârât** gibi çoğu kitabında Aristotelesçi-Meşşâî geleneğin tümdengelimci metotlarının doğru tanım ve doğru akıl yürütmelere ulaşma yolu olduğunu söylerken **Âyâtü'l-beyyinât**, **el-Erba'în**, **el-Muhassal**, **Şerhu Uyûni'l-hikme** gibi bazı eserlerinde ise bu teze meydan okumaktadır. Yazara göre Râzî, temel metinlerinde kıyas ya da tümdengelimsel akıl yürütme yoluyla bilinmeyen yargıların kazanılabileceğini söylerken, bazı pasajlarda bu metotlara ve dolayısıyla geleneksel mantığın tümdengelimsel metotlarına karşıt bir tutum takınmıştır. Ancak bu çalışma, tezimizin konularından herhangi birini doğrudan içermemektedir.

Bu bağlamda son olarak, Râzî mantığıyla ilgili üç tebliğ ele alınacaktır. Bu çalışmaların, konu itibarıyla bu tezle en yakından ilişkili ikincil literatürü oluşturduğu söylenebilir. Bunlardan ikisi, Hodges'ın "Creation Of Two Paradigms for Modal Logic: Avicenna and Razi" ve "How and Why Râzî Created Post-Avicennan Logic" başlıklı sunumlarıdır.⁴³ Aynı tarihli bu iki sunumda Hodges genel olarak, Aristoteles, İbn Sînâ ve Râzî'nin ele aldığı modal önermelerin ne oldukları, İbn Sînâ'nın modal önermelerinin kaynağının ne olduğu, İbn Sînâ'nın mutlak ve modal önermelerinin semantik anlamlarının ne olduğu, İbn Sînâ ve Râzî'nin modal önermeleri hangi

⁴¹ Mohd Farid Mohd Shahran, "A Survey on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm, 2002.

⁴² A. Djavad Falaturi, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic", 1969.

⁴³ Wilfrid Hodges, "Creation of Two Paradigms for Modal Logic: Avicenna and Razi", 2019; a.mlf., "How And Why Râzî Created Post-Avicennan Logic", 2019.

amaçlarla belirledikleri gibi soruları ele almıştır. Söz konusu soruların bizatihi kendileri bile modal mantıkta cevapları bulunması gereken en önemli sorulardan olmaları bakımından dikkat çekicidir. Ancak Hodges'ın bu sunumlarının temel iddiası ile ilgili aynı şeyi söylemek kanaatimizce mümkün değildir. Zira Hodges, Râzî'nin İbn Sînâ'dan farklı bir modal mantık geliştirdiği ve İbn Sînâ sonrası Tûsî, Hıllî (ö. 726/1325), Ebherî, Kâtibî gibi mantıkçıların modal mantıklarının İbn Sînâ'nın değil Râzî'nin geliştirdiği bir mantık olduğu yönündeki temel iddiası, bu çalışmanın ilgili bölümlerinde gösterileceği üzere, pek doğru görünmemektedir. Akyüz'ün "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Kipler" başlıklı sunumu ise en temelde kanaatimizce Râzî'ye ait olmadığı kesin olan bir eserden, yani **el-Mantıku'l-kebîr**'den hareketle hazırlanmış olması bakımından problemlidir. Bunun en açık kanıtı, Râzî'nin diğer tüm mantık eserlerinde tutarlı bir şekilde on beş modal önerme yer alırken bu tebliğ bağlamında Akyüz'ün, on bir tanesi mutlak, on iki tanesi zarurî, dokuz tanesi devam kipli, on dokuz tanesi ise imkân kipli olmak üzere toplamda elli bir modal önermeyi Râzî'ye isnat etmesidir.⁴⁴

⁴⁴ Akyüz, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Kipler", 2018.

BİRİNCİ BÖLÜM

YÜKLEMLİ ÖNERMELER

I. Önermenin Tanımı

Mantığın nihaî amacının, tekil lafız olan isimler yoluyla delalet edilen tasavvurlardan ve tam haberî terkipler aracılığıyla delalet edilen tasdiklerden bilinmeyenlerin elde edilmesini mümkün kılan kuralların bilgisi olduğunu söyleyen Fahreddin er-Râzî, bu nedenle bu ilmin “tasavvurlar” ve “tasdikler” şeklinde iki kısımda incelendiğini kaydetmektedir.¹ Tasavvur, kendisinin varlığı ya da yokluğu veya bir durumun kendisi için varlığı ya da yokluğu hakkında hüküm vermeksizin zihinde var olan şeydir. Bir başka deyişle tasavvur, hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeksizin mahiyetin idraki anlamına gelmektedir. Tasdik ise zihnin bu şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir hükümde bulunmasıdır.² Önerme ise zihindeki bu hükmün tam bileşik bir lafızla ifadesinden ibarettir. Râzî’nin önermenin tanımına dair açıklamalarına geçmeden önce bu noktada hem Râzî mantığında önermenin nerede durduğunu tespit etmek hem de önermenin, önerme olarak kabul edilmeyen diğer lafız çeşitlerinden hangi bakımlardan ayrıştığını ortaya koymak bakımından Râzî’nin lafız taksimine yer vermek gerekmektedir.

Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta anlama mutâbakat yoluyla delalet eden lafızların “tekil (müfred)” ve “bileşik (mürekkeb/müellef)” olmak üzere ikiye ayrıldıklarını belirtir. Parçası anlamın parçasına delalet eden lafza bileşik; “dilsiz (أبكم)” lafzı gibi parçası anlamın parçasına delalet etmeyen lafza da tekil lafız denilir.³ Tekil lafızlar anlama müstakil olarak delalet edip etmemeleri bakımından ikiye ayrılır. Anlama müstakil olarak delalet etmeyen tekil lafız edat, müstakil olarak delalet eden tekil lafız ise isim ve kelimedir.⁴ İsim ve kelime de anlamın zamanına delalet edip etmeme bakımından

¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 10.

² Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, I, s. 11-12; a.mlf., **Me’âlimü usûli’d-dîn: Kelam İlminin Esasları**, s. 42; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 2b.

³ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 90; a.mlf., **el-Mahsûl fi ilmi usuli’l-fıkh**, I, s. 221; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 15; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 36-38. Râzî bileşik lafız için bazen “mürekkeb” bazen “müellef” kelimesini kullanır. Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta İbn Sînâ’ya göre mürekkeb ile müellef arasında fark olmadığını, bu nedenle İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta tekilin zıttı olan her şeyin mürekkeb olduğunu söylediğini belirtir. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 37-38. İbn Sînâ’nın bu açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 36. Bununla birlikte Râzî **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de mürekkeb ve müellef lafız arasında var olduğu düşünülen bir farka yer vermiştir; bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 4b-5a.

⁴ Râzî mantıkçıların Arapçada “fiil” olarak isimlendirilen her şeyin mantıkçılara göre “kelime” olduğunu hissettirecek şekilde “fiil”i “kelime” olarak isimlendirdiklerini; ancak İbn Sînâ’ya göre bütün fiillerin kelime olmadığını, “yürüyor”, “yürüdüm”, “yürüdük” gibi doğrulanma ve yanlışlanma ihtimali

ayrışırlar. Kelime zamana delalet ederken isim zamana delalet etmez.⁵ Bileşik lafızlar ise isimle ismin, isimle kelimenin ya da isimle edatın bir araya gelmesiyle meydana gelir. Müstakil olarak isim ve kelime anlamına sahip tekil lafızlardan oluşan terkipler tam, bu şekilde olmayanlar ise eksik bileşik lafızdır.⁶

Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise, lafızları tekil ve bileşik olmalarının yanı sıra delalet ettikleri anlamın tekil ya da bileşik olmasına göre ele almaktadır. Buna göre lafızlar tekil ve bileşik olabildikleri gibi delalet ettikleri anlamlar da tekil ya da bileşik olabilir. Bu bakımdan lafızların ve delalet ettikleri anlamların tekil ya da bileşik olmasına göre ortaya (i) “lafzın ve anlamın tekil”, (ii) “lafzın ve anlamın bileşik”, (iii) “lafzın tekil ve anlamın bileşik” ve (iv) “lafzın bileşik ve anlamın tekil” olduğu lafızlar olmak üzere dört lafız türü çıkmaktadır. (i) Delalet ettiği anlam tekil olan tekil lafızlar basit anlama delalet eden bütün lafızlardır. (ii) Delalet ettiği anlam bileşik olan bileşik lafızlar ise “Âlem hâdistir” tarzındaki sözlerdir. (iii) Delalet ettiği anlam bileşik olan tekil lafızlar da bileşik mahiyet için **mu‘arrif** olarak konulmuş her tekil lafızdır. (iv) Râzî'ye göre lafzın bileşik, delalet ettiği anlamın tekil olması ise imkânsızdır. Çünkü bu lafzın toplamı bu mahiyetin ismi olarak kabul edilirse bu lafzın toplamı tekil bir isim olur. Eğer bu lafzın iki parçasından biri bu mahiyetin tam ismi olarak kabul edilirse lafzın parçalarından yalnızca biri anlama delalet eder ki böyle bir durum söz konusu değildir.⁷

Râzî'ye göre delalet ettiği anlam bileşik olan tam bileşik lafza “söz (**kavl**)” denir. Söz, kişinin zihninde bulunan şeye delalet eder. Delalete ise ya kişinin zihninde

olan fiillerin mantıkçılara göre onların tekil lafızlardan olmaması nedeniyle “kelime” olarak addedilmediğini belirtir. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 38-39. Kelime ve fiil arasındaki farkın detaylarıyla ilgili bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 17-18.

⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 38. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, I, s. 225.

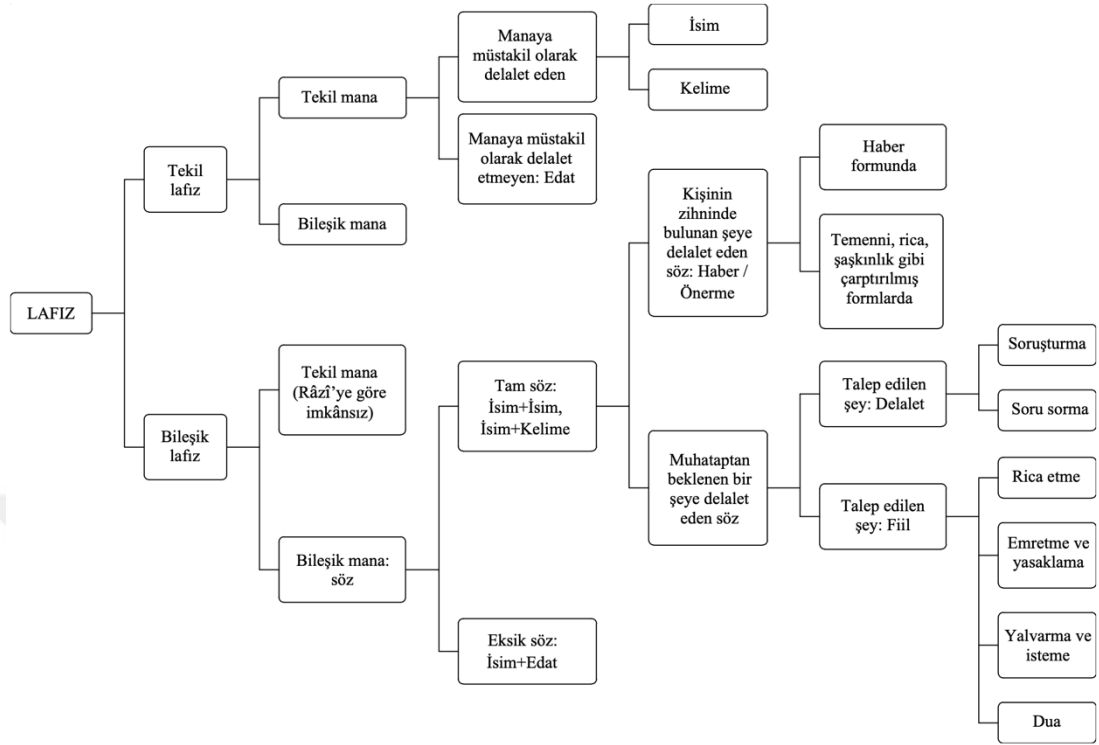
⁶ Râzî'nin burada “müstakil olarak isim ve kelime anlamına sahip olma” vurgusunun sebebi isim ve kelimelerin anlam bakımından müstakil olmalarının yanı sıra hakikatte edat gibi olup anlam bakımından müstakil olmamalarının, cümlede bağ gibi işlev görmelerinin de mümkün olmasıdır. Bu bağlamda “هو” ve onun gibi işleve sahip olanlar anlam bakımından müstakil olmayan isimlere, “كان” ve “يكون” de anlam bakımından müstakil olmayan kelimelere örnektir. Eğer isim ve kelime anlam bakımından müstakilse onlardan meydana gelen bileşik lafız tam, değilse eksik olur. Bunun yanı sıra edatların da anlam bakımından müstakil olmamalarının yanı sıra müstakil olmaları da mümkündür. Örneğin nida edatı olan “ey (يا)” fiil anlamı ifade eder. Aynı şekilde, edatların fiil anlamı ifade etmesi durumunda bu edatın bir isimle oluşturduğu bileşik lafız tam, aksi takdirde nakıstır. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 38.

⁷ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 5a. Lafzın bileşik, anlamın tekil olmasının imkânsızlığıyla ilgili ayrıca bkz. **el-Mahsûl**, I, s. 221.

bulunan şeyin kendisi nedeniyle ya da muhataptan beklenen bir şey nedeniyle ihtiyaç duyulur. Kişinin zihninde bulunan şeyin kendisine delalet eden söz “haber” yani önermedir. Haber verme de ya kendi formunda ya da temenni, rica, şaşkınlık vb. gibi çarpıtılmış formdadır. Bu nedenle temenni, rica ve şaşkınlık gibi ifadeler de form bakımından çarpıtılmış olsalar da neticede haber bildirirler. Örneğin “Keşke bana gelseydin (ليتك تأتيني)” denildiğinde bundan bunu söyleyenin onun gelmesini istediği anlaşılır.

Haber vermenin dışındaki sözlü delaletlerin hiçbirinin ise açık olarak olumlanma ve olumsuzlanma ihtimali yoktur. Zira “Bana bir kitap ver” denildiğinde durumdan yola çıkarak bu sözden anlaşılanın bunu söyleyen kimsenin kitabı isteyen olduğu ve bunun da doğrulanma ve yanlışlanma ihtimalinin olduğunun söylenmesi mümkün olsa da bu söz dış görünüşü ve yapısı itibariyle doğru ve yanlış olmaya açık değildir. Muhataptan beklenen bir şeye delalet eden sözle ise ya bir delalet ya da bir fiil talep edilir. Talep edilen delaletse bu, “soruşturma (**isti’lâm**)” ve “soru sormadır”. Talep edilen bir iş ya da eylem ise bu talebin niteliği talebin kimden geldiğine göre değişir. Bu talep aynı seviyede olunan bir kimse tarafından gelmişse rica (**iltimâs**), daha üstte bulunan bir kimseden gelmişse emir ve nehiy, daha aşağıda olan birinden gelmişse de yalvarma ve istemedir (**mes’ele**). En alttakinin talebi ise “dua” olarak isimlendirilir.⁸ Bu anlatılanlar bağlamında Râzî’nin lafız taksiminin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

⁸ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 131-132; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 24b-25a. Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta yer verdiği bu söz taksimi İbn Sînâ **el-İşârât**’ta yer verdiği taksimden kısmen de olsa farklıdır. İbn Sînâ bileşik lafız öncelikli olarak “haberî terkip” ve diğerleri olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre temenni, rica etme, şaşkınlık vb. ifadeler de soru sorma ve iltimas gibi ancak onlara bir haberin ilişkisi durumunda haber niteliği taşıyabilirler; bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 129. Râzî’nin buradaki görüşleri ise İbn Sînâ’nın **eş-Şifâ: el-İbâre**’deki görüşleriyle büyük oranda örtüşmekle birlikte ondan bir bakımdan ayrılır. İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-İbâre**’de tam bileşik lafız önce “takyîdî” ve “zihinde olana delalet eden” olarak ikiye ayırıp sonrasında zihinde olana delalet eden tam bileşik lafız haber ve muhataptan beklenen bir şey için istenilen delalet olarak ikiye ayırmıştır. Oysa Râzî burada takyîdî tam bileşik lafza yer vermeksizin tam bileşik lafız haberî terkip ve muhataptan beklenen şeye delalet eden olarak ikiye ayırır; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 29-30. Râzî’nin fıkıh usûlü bağlamında konuya dair açıklamaları için ayrıca bkz. Tahsin Görgün, “Lafız (Fıkıh Usulü)”.



Şekil 1.1: Râzî'nin lafız taksimi

Râzî mantık kitaplarında önermeler konusuna önermenin tanımıyla başlamaktadır. O, bu meseleyi **el-Âyâtü'l-beyyinât**, **el-Mülâhhas**, **Şerhu'l-İşârât**, **Lübâbü'l-İşârât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'nin ilgili bölümlerinde ele almakla birlikte meselenin fıkıh usulündeki haber konusuyla doğrudan alakalı olması nedeniyle bu problemle ilgili tartışmayı fıkıh usulüne dair yazdığı **el-Mahsûl** ve **el-Müntehab**'ta da ayrıntılı bir şekilde inceler. Râzî'nin önermenin tanımıyla ilgili görüşlerini tahlil etmeden önce onun söz konusu eserlerinde önermeye dair aktardığı farklı tanımları sıralamak uygun olacaktır:

1. Önerme, söyleyeni hakkında sözünde doğru (**sıdk**) ya da yanlış (**kizb**) olduğu söylenen şeydir (هو الذي يقال لقائله إنه صادق فيما قاله أو كاذب).⁹

⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 217; a.mlf., **el-Müntehab mine'l-mahsûl fi usûli'l-fıkh**, s. 418. (إنه الذي يدخله (إنها التي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب); a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 123 (إنها التي يقال لقائله إنه صادق أو كاذب); a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 130; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 31.

2. Önerme, doğrulanma (**tasdîk**) ve yanlışlanmaya (**tekzîb**) muhtemel sözdür (القول المحتمل للتصديق والتكذيب).¹⁰

3. Önerme, kendisi itibariyle bir şeyin bir şeye olumlama (**isbât**) veya olumsuzlama (**nefy**) ile nispet edilmesinin bildirildiği sözdür (إنه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر (من الأمور إلى أمر من الأمر نفياً أو إثباتاً).¹¹

4. Önerme [bütün] açıklığıyla bir şeyin varlığına (**sübût**) ya da bir şeyin bir şey için var oluşuna ya da bu ikisinin olumsuzlanmasına (**selb**) delalet eden sözdür (القول (الذي يدل بصريحه على ثبوت شيء أو ثبوت شيء لشيء أو سلبها).¹²

Râzî yukarıda belirtilen eserlerinde farklı yoğunluklarla bu tanımlardan birini veya birkaçını merkeze alarak söz konusu önerme tanımlarını eleştirmekte ve bu tanımların burada ele alacağımız nedenlerden ötürü aslında bir kısır döngüyü (**devr**) ifade ettiğini vurgulamaktadır. Râzî'nin ilk iki tanımla ilgili eleştirisinin muhtemel kaynaklarından biri, Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) **el-Mu'temed** adlı eseridir. Bu sadece Râzî'nin "haber" bağlamında **el-Mahsûl**'de yaptığı eleştiriler için değil, aynı zamanda felsefî/kelâmî eserlerinde yer alan önermenin bu tanımlarına yönelik tartışmaları için de geçerlidir. Ebu'l-Hüseyin'e göre haberin dil âlimleri tarafından "kendisine doğruluk ve yanlışlığın dâhil olduğu söz" olarak tanımlanması doğru değildir. Zira doğruluk "bir şeyin nasılsa o şekilde olduğuna dair haber verme, yanlışlık da "bir şeyin nasılsa o şekilde olmadığına dair haber verme" şeklinde tanımlanır. Doğruluk ve yanlışlığın tanımında "haber" kavramının kullanılması nedeniyle haberin de doğruluk ve yanlışlık kavramlarıyla açıklanması, bilinmeyen bir şeyi bilinmeyenle açıklamaktır.¹³

Râzî'nin bu iki tanımla ilgili eleştirisinin muhtemel bir diğer kaynağı da İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, mantıkla ilgili yirmi meseleye yer verdiği **el-Mesâilü'l-garîbetü'l-**

¹⁰ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 129; a.mlf., **el-Mahsûl**, IV, s. 217; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418; a.mlf., **Mantiku'l-Mülâhhas**, s. 123 (إنها التي يحتمل التصديق والتكذيب); a.mlf., **er-Risâletü'l-mantikiyye**, s. 448; a.mlf., **er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 20; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 25a (القول الجازم ما احتمل ان يصدق (به أو يكذب وهو القضية).

¹¹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 217; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418; a.mlf., **Mantiku'l-Mülâhhas**, s. 123 (إنها (التي حكم فيها بنسبة معنى إلى معنى بإيجاب أو سلب).

¹² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 131.

¹³ Basrî, **el-Mu'temed fî usûli'l-fikh**, II, s. 543.

ısrîniyye adlı risalesinde ilk olarak Aristoteles'in önermeyi "Bir şeyi bir şey için olumlama ya da bir şeyi bir şeyden olumsuzlayan söz (قول يوجب شيئا لشيء، أو يسلب شيئا) (عن شيء)" olarak tanımladığını aktardıktan sonra bu tanımın, taksim metodunun kullanıldığı bir tanım olduğunu, oysaki kendisinin **eş-Şifâ: el-Cedel**'de ve onun dışındaki başka yerlerde bu metodun zayıflığını ve çirkinliğini bildirdiğini söyler. İbn Sînâ burada daha sonra bu tanımın üç şüpheyi içerdiğini belirtir. İbn Sînâ'nın bu bağlamda yer verdiği ilk şüphe şu şekildedir:

Birincisi, olumlama ve olumsuzlama, aynı şekilde doğruluk ve yanlışlık ancak mukaddimenin veya önermenin bilinmesiyle bilinir. Olumlama, yüklem için varlığına dair hükümdür; olumsuzlama yüklem için mevcut olmadığına dair hükümdür. Hüküm ise önerme ve mukaddime ile eş anlamlıdır. Bu durumda olumlama ve olumsuzlama neredeyse mukaddime ve önermenin iki türü veya bölen fakat kurucu unsur olmayan iki faslı olur. (...) Kişi, bu tanımlananı doğruluk ve yanlışlık ile tarif etmeye çalışırsa bu daha uzaktır. Çünkü doğruluk ve yanlışlık, mukaddimenin ya da zâtî önermenin arazlarındandır ve her araz, tanımında öznenin bulunduğu şeyi gerektirir.¹⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ da bu tanımı, olumlama ve olumsuzlamanın tanımında da önermenin bulunması, dolayısıyla olumlama ve olumsuzlamanın önermenin iki türü gibi olması bakımından eleştirmektedir. Râzî'nin de ilk tanıma yönelik eleştirisi doğrunun ve yanlışın önermenin türleri olduğu ana fikrine dayanmaktadır.¹⁵ Ona göre önermenin "kendisine doğruluk ve yanlışlığın dâhil olduğu söz"¹⁶ ya da İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta yer verdiği "söyleyenine [sözünde] doğru veya yanlış olduğu söylenen"¹⁷ şeklindeki tanımlarında geçen "doğru", "kendisi hakkında haber verilenle mutabık haber", "yanlış" da "kendisi hakkında haber verilenle mutabık olmayan haber"dir.¹⁸ Râzî'ye göre cins, türün mahiyetinden bir parça olduğu ve bundan dolayı cins türden daha iyi bilindiği için "doğru" ve "yanlış"ın cinsi olan

¹⁴ İbn Sînâ, **el-Mesâilü'l-garîbetü'l-ısrîniyye**, s. 81-82. İbn Sînâ'nın bu bağlamda yer verdiği diğer iki eleştiriye de konunun kapsamını aşmamak adına burada yer vermiyoruz. Karâmelekî, İbn Sînâ'nın buradaki şüphelerine ve bunların cevaplarına "Tahlîlü'l-kazâyâ" adlı çalışmasında yer verdiğini belirtmektedir; bkz. Karâmelekî, "et-Ta'likât", s. 396.

¹⁵ Râzî, **el-Müntehab**, s. 418; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 25a.

¹⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 217; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418.

¹⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbihât**, s. 129; a.mlf., **Mantuku'l-Mülâhhas**, s. 123, a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 31.

¹⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 130.

“haber”in “doğru” ve “yanlış” kullanılarak tanımlanması kısır döngüye yol açmaktadır. Bu bağlamda söz konusu tanım “haber, hakkında doğru ya da yanlış olduğuna dair haber verilen şeydir” anlamına geldiğinden, bir şeyi kendisiyle tanımlamanın ötesinde yeni bir şey söylememektedir.¹⁹

Râzî’nin önermeyle ilgili ikinci tanıma yönelik eleştirisi de ilk eleştirisine benzer şekilde doğrulama ve yanlışlama ile önerme arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Ona göre önermenin, “doğrulamaya ve yanlışlamaya muhtemel söz” şeklindeki tanımında geçen “doğrulama” ve “yanlışlama” haberin doğru ya da yanlış olduğuna dair haber vermeden ibarettir. Dolayısıyla bu tanım “Haber, hakkında doğru ya da yanlış olduğuna dair haber vermek mümkün olandır” şeklinde ifade edilebilir.²⁰ Bu, haberin hem “haber” hem de “doğru” ve “yanlış” ile tarifi anlamına gelmektedir. Haberin haberle tarifi, bir şeyi kendisiyle tarif etmek iken, haberin “doğru ve yanlış” ile tarifi ise bir şeyi, ancak kendisi vasıtasıyla tarif edilen bir şeyle tarif etmektir.²¹ Bu bakımdan bu tanım hakkında ilk tanıma yöneltilen itiraz da aynıyla geçerlidir. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**’ta önermeyi bu şekilde tarif etmekle birlikte önermenin bu tarifinin kısır döngüye yol açtığını, bu nedenle de onun önermenin mahiyetinin değil, isminin tarifinden ibaret olduğunu belirtmektedir.²² Râzî’nin bu eserine **Gâyâtü’l-Âyât** adında bir şerh yazan Urmevî (ö. 682/1283) de, Râzî’nin bu eleştirisini ayrıntılandırmakta, sonuç olarak önermenin tarifinde zikredilen her bir unsurun aslında önerme isminin açıklamasından, yani bu lafzın yerine daha açık başka bir lafız kullanmaktan ibaret olduğunu vurgulamaktadır.²³

Râzî’nin eleştirdiği birinci önerme tanımı İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta yer verdiği tanımdır.²⁴ O, İbn Sînâ’nın bu tanımı, bir şeyin bir yönden kendi dışındaki bir şeyden daha kapalı ve başka bir yönden de ondan daha bilinen olmasının mümkün olmasıyla

¹⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 217-218; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 124; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 130; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 31.

²⁰ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 219; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 124; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 130.

²¹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 219; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 130; a.mlf., **er-Risâletü’l-mantikiyye**, 448; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 25a.

²² Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 129. Ayrıca bkz. Râzî, **er-Risâletü’l-kemâliyye**, s. 20.

²³ Urmevî, **Gâyâtü’l-Âyât**, 25a.

²⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 129.

açıklıyor olabileceğini düşünür. Zira bu durumda farklı yönlerden olmak üzere bu iki şeyden her birinin diğeriyle tarifi yapılabilir ve bu, kısırdöngüsel (**devrî**) bir açıklama olmaz. Dolayısıyla bu şekilde önermenin tanımı doğru ya da yanlış ile yapılabilir. Râzî önermenin bu şekilde tanımlanmasının insanların âdeti haline geldiğini ve İbn Sînâ'nın bu tanımı tercih etmesinin sebebinin de bu yaygınlık olduğunu belirtir:

İnsanların âdeti [şöyle] oluştu: Onlar bazı sözler hakkında onu söyleyene “Doğru söyledin” ya da “Yanlış söyledin” derler ve bunu bütün sözler hakkında söylemezler. Bu durumda haberi de “insanların âdetlerinin söyleyenine ‘Doğru söyledin’ ya da ‘Yanlış söyledin’ demeyi gerektiren” şeklinde tarif ederler. Haberin tarifi doğruluk ve yanlışlığın hakikatiyle değil, haberin [tarifinde]de bu iki lafzın kullanımının âdet olmasıyla. ²⁵

Buna göre, doğrulama ve yanlışlamanın yalnızca haber hakkında gerçekleşmesi ve başka herhangi bir şey için söz konusu olmaması nedeniyle insanlar önermeyi doğrulama ve yanlışlama ile tarif etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Dolayısıyla bu kavramlar önermenin tarifinde hakikatleri bakımından değil, onların insanlar tarafından önermenin tarifinde kullanılagelmiş olmaları bakımından bulunurlar. Bu nedenle Râzî'ye göre İbn Sînâ bu tanımı ne haberin betimi (**resm**) ne de tarifi olarak zikretmiştir. Bu tanımdaki amaç, yalnızca haberin hâssalarından ve lâzımlarından birinin hatırlatılmasıdır. ²⁶

Bu noktada Râzî'nin **el-İşârât**'taki önerme tanımlarına yönelik itirazlarına Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta verdiği cevaplara yer vermek, konunun tam olarak ortaya konulabilmesi açısından yerinde olacaktır. Tûsî'ye göre doğruluk ve yanlışlık haberin zatî arazlarıdır ve haberin onlarla tarif edilmesi betimsel bir tariftir (**tarif-i resmî**). Mahiyeti bakımından açık olan bir şey bazı durumlarda başka bir şeyle karıştırılabilirken bu şeyin tarife ihtiyaç duymayan arazları böyle olmayabilir. Bu durumda, bu şeyin tarifinin tarife ihtiyaç duymayan arazlarıyla yapılması, bu şey hakkındaki karışıklığın ortadan kalkmasını sağlayabilir. Şayet bu arazların açıklanmasında da o şeyin açıklanmasına ihtiyaç duyulsaydı Râzî'nin işaret ettiği kısırdöngü gerçekleşirdi, ancak doğruluk ve yanlışlık kavramlarının anlaşılmasında

²⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 130-131.

²⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 131.

herhangi bir karışıklık olmadığından burada bir kısır döngü de söz konusu değildir. Örneğin “canlı” kavramının anlamında bir karışıklığın gerçekleşmesi durumunda “canlı ile insanın tarifinde cins konumunda bulunanı kastediyoruz” denilmesinin mümkün olması gibi “Haberî terkip ile doğruluğun ve yanlışlığın tanımının içerdiği şeyi kastediyoruz” denilmesi de mümkündür ve bu, kısır döngü değildir.²⁷ Tûsî’nin bu eleştirisi, esasında Râzî’nin İbn Sînâ’nın önermeyi bu şekilde tarif etmesinin sebeplerine dair açıklamasıyla kısmen örtüşmektedir. Zira Râzî, **Şerhu’l-İşârât**’ta İbn Sînâ’nın bu tanımı tercih etmesindeki sebebin bazen iki şeyden her birinin diğerinden bir bakımdan daha kapalı ve başka bir bakımdan daha açık olabileceğini ve bu durumda o ikisinin tarifinin diğeriyle yapılmasının mümkün olduğunu belirtmişti. Tûsî de neticede hakkında karışıklık meydana gelen önermenin tarifinin yapılmasında haklarında karışıklık söz konusu olmayan doğruluk ve yanlışlık kavramlarına başvurulduğunu ifade etmiştir. Burada Tûsî, Râzî’den farklı olarak yalnızca İbn Sînâ’nın haber tarifinin bir betim olduğunu ifade etmiş gözükmektedir. Buna göre doğruluk ve yanlışlık haberin zatî arazlarıdır ve onlarla yapılan tarif bir betimdir. Oysa Râzî, doğruluk ve yanlışlığın haberin hâssa ve lâzımlarından biri olduğunu söylemesine rağmen bu tarifin ne tanım ne de betim olduğunu ileri sürmüştür.²⁸

Râzî, önermenin bu şekilde tarif edilmesine başka açılardan da itirazlar yöneltildiğini, ancak bu eleştirilerin muteber olmadığını belirtir. Bu itirazların ilki, söz konusu tanımın içinde geçen “ya da” (أو) bağlacının çağrıştırdığı tereddüt (**terdîd**) anlamıyla ilgilidir. Buna göre “ya da” hem bir tereddüt ifadesidir hem de tanım bir şekilde olumsuzlamaktadır. “Ya da” bağlacı tanımdan kaldırıldığında ise önermenin/haberin “hem doğru hem de yanlış olduğunun belirtilmesi muhtemel söz” şeklinde tanımlanması gerekecektir ki, bu da bir çelişki doğurmaktadır. Râzî’ye göre bu itiraz, tanımdaki “ya da”nın önermenin mahiyetini tarif eden bir unsur olması ve tereddüt ifade etmeyip bu iki vasıftan birinin önerme/haberde bulunma imkânına işaret etmesi nedeniyle geçersizdir. Râzî’nin içeriğine katılmadığı ikinci eleştiri, daha ziyade fıkıh usûlü bağlamındadır. Söz konusu eleştiriye göre, önermeyi bu şekilde

²⁷ Nasîruddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 222. Tûsî’nin bu bağlamdaki açıklamaları için ayrıca bkz. Harun Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî’de Önermeler Mantiği**, s. 68-71.

²⁸ Bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 131.

tanımladığımızda hakkında yanlışlık söz konusu olmayan Allah'ın keliması bu tanımın dışında kalır ve dolayısıyla bu tanım “kuşatıcı” vasfına sahip olmaz. Râzî'ye göre bu eleştiri de geçersizdir, çünkü bu tanıma göre bütün önermelerin hem doğru hem yanlış olması değil, doğru veya yanlış ihtimallerinden birini taşıması gerekmektedir. Bu açıdan Allah'ın keliması da “doğru haber” kapsamındadır.²⁹

Râzî'nin önermenin tanımına yönelik geçersiz gördüğü üçüncü ve son eleştiri ise “Muhammed ve Müseyleme doğrudur” sözünün doğru ya da yanlış olmamakla birlikte bir önerme niteliği taşımakta olduğuna dairdir. Ebu'l-Hüseyin de bu eleştiriye ona verilen cevaplarla birlikte yer vermiş ancak bu konudaki nihaî görüşünü belirtmemiştir.³⁰ Râzî **el-Mahsûl**'de bu eleştiriyle ilgili önce Ebu'l-Hüseyin'in Ebû Haşim el-Cübbâî'den (ö. 321/933) naklettiği bir cevaba yer verir. Söz konusu cevaba göre “Muhammed ve Müseyleme doğrudur” sözü doğruluğun Muhammed'e ve Müseyleme'ye izafetini ifade etmesi nedeniyle lafzen tek haber olsa da aslında iki haber niteliğindedir ve iki haberden biri doğru, diğeri yanlıştır. Râzî'ye göre ise bu, tek bir haber olmakla birlikte kesinlikle yanlış bir haberdur. Çünkü ona göre bu önerme, doğruluğun hem Muhammed'e hem de Müseyleme'ye izafetini gerektirmektedir. Gerçekte aynı anda hem Muhammed'in hem de Müseyleme'nin doğru olması mümkün olmadığından, bu önerme yanlıştır.³¹ Buna karşın Râzî **el-Müntehab**'da Ebû Haşim el-Cübbâî'ye paralel olarak bu önermenin hakikatte biri doğru diğeri yanlış olan iki önerme olduğunu belirtmiştir.³²

Râzî önermenin ilk iki tanımını Ebu'l-Hüseyin'in bu konudaki eleştirisi doğrultusunda reddetmekle birlikte Ebu'l-Hüseyin'in bu tanım yerine önerdiği, bizim de yukarıda sıraladığımız üçüncü tanım olan “kendisi itibariyle bir anlamın bir anlama olumlama veya olumsuzlama ile nispet edilmesinin bildirildiği söz”³³ tanımını da problemli bulur. Râzî bu tanıma **Nihâyetü'l-i'câz** adlı eserinde kendi haber tanımı

²⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 218; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 419.

³⁰ Bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, II, s. 542-543.

³¹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 219.

³² Râzî, **el-Müntehab**, s. 419.

³³ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 217. Ebu'l-Hüseyin'in bu tanımı için bkz. Basrî, **el-Mu'temed**, II, s. 542-543. Bu tanımın benzeri için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 31.

olarak yer verse de³⁴ daha sonra kaleme aldığı **el-Mahsûl** ve **el-Müntehab**'da bu tanıma yönelik eleştirilerini sıralamıştır.³⁵ Râzî'nin üç noktada toplanan bu eleştirilerinden ilki, Ebu'l-Hüseyin'e ait olan bu tanımın onun "bir şeyin varlığının, zatının aynısı olduğu" görüşü ile uyumlu olmadığı konusundadır. Buna göre, "Siyahlık vardır (إن السواد موجود)" sözü Ebu'l-Hüseyin'in bu görüşü uyarınca bir şeyin başka bir şeye nispet/izafetini bildirmemekle birlikte haberdur. Dolayısıyla yukarıdaki önerme tanımı bu önerme için geçerli değildir.³⁶ Râzî burada söz konusu itiraza yöneltmesi muhtemel iki cevaba ve bunlar hakkındaki görüşlerine yer verir. Bu cevaplardan ilki, söz konusu tanım doğrultusunda bir önermede bir şeyin kendisine nispet edilmesinin mümkün olmasıyla ilgilidir. Buna göre eğer söz konusu tanımda "bir anlamın başka bir anlama nispeti" denilseydi işaret edilen bu problemten bahsedilebilirdi. Ancak tanımda "bir anlamın bir anlama nispet/izafeti" denilmiştir ki bu, diğerine kıyasla daha genel bir ifadedir. Râzî ise bu açıklamayı geçerli bulmaz. Zira ona göre "bir anlamın bir anlama nispeti" ifadesi, bu iki anlam arasında bir farklılığın bulunduğunu bildirir. Çünkü eğer nispet bağlamında iki şeyin farklı olması şartı dikkate alınmasaydı, tekil lafız da tek başına bir tanım sayılabilirdi. Bu itiraza verilen ikinci cevap ise, "Siyahlık vardır" sözünün anlamının "'Siyahlık' lafzıyla isimlendirilen, 'var' lafzıyla isimlendirilendir" olmasıdır. Râzî ise "Siyahlık vardır" önermesinde hakkında haber verilen şeyin, bu isimle isimlendirilen şey değil, o şeyin bilfiil varlığı olduğunu söyleyerek bu cevaba itiraz eder. Nitekim örneğin üçgenin mahiyetini tasavvur eden bir kimse onun var olup olmadığından şüphe edebilir. Dolayısıyla "üçgen" lafzıyla isimlendirilen bir şeyin "var" lafzıyla isimlendirilmesi gerekli değildir; "var/mevcut" lafzı, üçgenin bilfiil var olup olmadığından hareketle ona yüklenebilir.³⁷

Bu tanıma yöneltilecek ikinci itiraz "nispet" ile ilgilidir. Buna göre tüm nispetler haber değildir. Örneğin "Akıllı canlı yürür" önermesindeki "akıllı canlı" sözü bir haber olmamasına rağmen "akıllı"nın "canlı"ya nispetini bildirir. "Akıllı canlı" sözünün haber olup olmadığının bilgisi de sıfat ve haber arasındaki farkın zorunlu olarak

³⁴ Râzî, **Nihâyetü'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz**, s. 74.

³⁵ Râzî'nin eserlerinin kronolojisiyle ilgili bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 91-164.

³⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 220; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 418-419.

³⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 220.

bilinmesi nedeniyle aslında zorunlu bir bilgidir. Dolayısıyla nispetin varlığı onun haber olarak addedilmesi için yeterli değildir. Râzî'ye göre bu itiraza cevaben bu tanıma başka bir kayıt eklenmesi suretiyle haberin “bir şeyin bir şeye sözün anlamını tamamlayacak şekilde nispetini gerektiren şey” olarak tanımlanması ve sıfatın ise böyle olmadığının söylenmesi yoluyla da problem ortadan kalkmaz. Zira ona göre bu tanımda geçen “sözün tam olması” ile ne kastedildiğiyle ilgili birtakım problemler bulunmaktadır. Eğer “sözün tam olması” ile onun “anlamını ifade etmesi” kastediliyorsa bu, sıfat tamlamasında, yani sıfat ve mevsufta da vardır. Çünkü “akıllı canlı” diyen birinin sözü anlamını tam olarak ifade eder. Eğer “sözün tam olması” ile onun “haberini tamamını ifade etmesi” kastediliyorsa bu şart ancak “haber”in akledilmesinden sonra meydana gelir ki bu, haberin haberle tarifidir ve kısıröngüye sebep olur.³⁸

Râzî'nin Ebu'l-Hüseyin'in haber tanımı olan üçüncü tanımla ilgili aktardığı sonuncu itiraz ise, olumsuzlamanın ve olumlamanın haberin tanımında kullanılmasının kısıröngüye sebep olmasıdır. Zira olumsuzlama, bir şeyin yok olduğuna, olumlama ise bir şeyin var olduğuna dair haber vermeden ibarettir. Bu bakımdan haberin bunlarla tarif edilmesi kısıröngüye yol açar.³⁹ Aynı şekilde Râzî, haberin bu tanıma benzer olarak yapılan “onda bir anlamın olumlama ya da olumsuzlamayla bir anlama nispetine dair hükümde bulunulan” şeklindeki tanımları da olumsuzlama ve olumlamanın haberin iki türü olması ve “hüküm” kavramının haberin eşanlamlısı olmaya yakın olması nedeniyle kısıröngüye yol açtığını düşünmektedir.⁴⁰

Râzî'nin yer verdiği önerme tanımlarından sonuncusu ise, **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın önerme tanımının geçersizliğini ortaya koyduktan sonra yaptığı, önermenin “[bütün] açıklığıyla bir şeyin varlığına ya da bir şeyin bir şey için var oluşuna ya da bu ikisinin olumsuzlanmasına delalet eden söz” şeklindeki tanımıdır. Bu tanım Râzî'nin **el-Mahsûl**'de yer verdiği Ebu'l-Hüseyin'e ait olan önerme tanımının, ona yöneltilen üç eleştirinin ikisi doğrultusunda tashih edilmiş bir versiyonudur.

³⁸ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 220-221. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Müntehab**, s. 419.

³⁹ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 221; a.mlf, **el-Müntehab**, s. 419.

⁴⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 124.

Görünen o ki Râzî, bu tanıma yer verdiği üç eserinden en erken dönemde kaleme aldığı **Nihâyetü'l-i'câz**'da bu tanıma benimsemiş, sonrasında **el-Mahsûl**'de ona üç eleştiri yöneltmiş ve en sonunda ise **Şerhu'l-İşârât**'ta bu eleştirilerden ikisi bağlamında bu tanıma tashih etmiştir. Râzî Ebu'l-Hüseyin'in tanımına yönelttiği ilk eleştiri doğrultusunda bu tanıma “bir şeyin varlığına delalet eden” ibaresini ekleyerek bu problemi gidermeye çalışmıştır. Râzî ikinci olarak da tüm nispetlerin haber olmadığı eleştirisi bağlamında bu tanımdan nispet ifadesini çıkarmıştır. Ancak Râzî, Ebu'l-Hüseyin'in tanımına yönelttiği üçüncü eleştiride geçen, olumsuzlamanın ve olumlamanın haberin tanımında kullanılmasının kısır döngüye sebep olması problemini bu tanımda tekrarlamış ve bu nedenle **Şerhu'l-İşârât**'ta önermeyi bu şekilde tarif etmek doğru olsa da bu tanım için de haklı bir eleştirinin söz konusu olduğunu belirtmiş ve bir şeyin başka bir şey için varlığına delalet eden şeyin özel bir haber olduğunu ve mutlak anlamda haberin bu özel haberle tarif edilmesinin ise kısır döngüye yol açtığını vurgulamıştır.⁴¹

Önermeye dair tanımlara ve bunlara yöneltilen eleştirilere ayrıntılı bir şekilde inceleyen Râzî'ye göre bu tanımların tümü geçersizdir. Ona göre önermenin mahiyetinin tasavvuru bedihîdir ve tanım ya da betime ihtiyaç duymamaktadır.⁴² Râzî'nin bu görüşünü temellendirdiği iki delilden ilki şu şekildedir:

Herkes zorunlu olarak var olduğunu ve yok olmadığını; bir şeyin [aynı zamanda] var ve yok olmadığını bilir. Mutlak haber özel haberden bir parçadır ve bütünün bilgisi parçanın bilgisine dayanır. Dolayısıyla “mutlak haber”in mahiyeti eğer sonradan elde etmeye dayansaydı “özel haber”in tasavvuru hayli hayli böyle olurdu ve bu haberlerin anlaşılmasının zorunlu olmaması gerekirdi. [Durumun] böyle olmaması nedeniyle bu söylediğimizin doğruluğunu biliriz.⁴³

Râzî'ye göre herkesin kendisinin var olduğuna ve yok olmadığına; bir şeyin aynı zamanda var ve yok olamayacağına; birin ikinin yarısı olduğuna dair bilgisi gibi doğuştan sahip olunan bedihî önermeler bir şeye dair olmaları bakımından “özel

⁴¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 131

⁴² Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 221; a.mlf., **el-Müntehab**, s. 419; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 131; a.mlf., **Şerhu Uyûnî'l-hikme**, vr. 25a.

⁴³ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 221-222.

haber”dir. “Mutlak anlamda haber” de özel haberin bir parçasıdır. Dolayısıyla özel anlamda haberin bilgisi mutlak habere dair bilgiye dayanmak durumundadır.⁴⁴ Bu nedenle özel anlamda haberin tasavvuru bedihî olduğuna göre genel anlamda habere dair tasavvurun da bedihî olması gerekmektedir. Bunun aksi düşünülür ve mutlak anlamda haberin mahiyetinin sonradan elde edilmiş olduğu iddia edilirse, bilgisi mutlak anlamda haberin bilgisine dayanan özel haberin pekâlâ böyle olması gerekecektir. Oysa sahip olduğumuz bedihî önermeler bunun böyle olmadığını göstermektedir.⁴⁵

Râzî’nin haberin mahiyetinin tasavvurunun bedihî olduğuna dair ikinci delili ise haber ve emir cümlesi arasındaki farkın bilgisinin insanlar açısından bedihî olmasıdır. Çünkü Râzî’ye göre herkes haber cümlesinin gelmesi gerektiği yer ile emir cümlesinin gelmesi gerektiği yerin zorunlu olarak farkına varır ve haber cümlesinin bulunması gereken yerde emir cümlesinin bulunması durumunda ya da tam tersi bir durumda getirilen sözün duruma uygun olmadığını bedihî olarak bilir. Buradan hareketle Râzî, bu iki kavramın bedihî olmaması durumunda aralarındaki farka dair bilginin de bedihî olmayacağı, dolayısıyla bu iki kavramın insanlarda bedihî olarak bulunduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁶

Râzî bu noktada kendisine yöneltilmesi muhtemel olan bir eleştiriye de gündeme getirmektedir. Bu eleştiriye göre haber bir lafız türüdür ve lafızların tasavvurları bedihî değildir. Dolayısıyla haberin mahiyeti de bedihî bir şekilde tasavvur edilmiş olamaz. Râzî’ye göre bu haksız bir eleştiridir, çünkü iki şeyden birinin diğeri için var olduğuna ya da olmadığına dair hüküm zihin tarafından zaman ve mekânın değişmesiyle değişmeyecek şekilde akledilir. Herkes haberi kendinden

⁴⁴ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**’ta parça-bütün ilişkisini ele alarak parçanın bütünden her durumda önce geldiğini şöyle ifade etmektedir: “Her şeyin parçası hem varlıkta hem de yoklukta o şeyden önce gelir. Ve bir şey bütün parçaları var olmadıkça var olmaz ve aynı şekilde parçalarından biri yok olmadıkça da yok olmaz. Dış dünyada ve aynı şekilde zihinde de parçalar varlıkta ve yoklukta bütünden önce geliyorsa o zaman bu mahiyet yalnızca bu parçaların toplamıdır anlamına gelir. Ve o mahiyete dair bilgi sadece bu parçaların toplamının bilgisine eşittir. Dolayısıyla bir şeyin parçasının hem haricî hem de zihnî varlık ve yoklukta [o şeyden] önce geldiği ortaya çıkmış olur”; bkz. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 97.

⁴⁵ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 221-222. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Müntehab**, s. 419-420; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 124; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 25a.

⁴⁶ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 222. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 124.

hareketle bilir ve haberle acı, lezzet, açlık ve susuzluk gibi psikolojik haller arasındaki ayrımı bedihî olarak fark eder. Haber ile kastedilen eğer “zihnî hüküm” ise zihnî hükmün tasavvuru kesinlikle bir bütün olarak bedihîdir ve akılda yaratılışı itibariyle yerleşiktir. Eğer “haber” ile kastedilen, bu mahiyete delalet eden lafız ise, tasavvuru bedihî anlama delalet eden mutlak lafzın tasavvurunun da aynı şekilde bedihî olması nedeniyle haberin tasavvuru da bedihîdir.⁴⁷

II. Yüklemlî Önergeler ve Unsurları

Râzî önergeleri önermedeki hükmün bir şarta dayanıp dayanmamasına göre tasnif etmektedir. Buna göre, eğer önermedeki hüküm bir şarta bağlı değilse ve kesin olarak meydana gelmişse önerme yüklemlî, bir şarta bağlı ise önerme şartlı önermedir.⁴⁸ Râzî’nin çeşitli kitaplarında yer verdiği önerme tasniflerinin şartlı önergeler bağlamında neticeleri olması bakımından Râzî’nin önerme tasnifinin detayları şartlı önergeler bağlamında incelenmiştir.⁴⁹ İbn Sînâ **Uyûnu’l-hikme**’de yüklemlî önermeyi, “Zeyd yazı yazandır” ve “Zeyd yazı yazan değildir” önergeleri gibi, bir şeyin -yani yüklem-, bir şey -yani özne- için var ya da yok olduğuna hükmedilen önerme şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bir şeyin bir şey için var olduğuna hükmedilen önermeye “olumlu”, yok olduğuna hükmedilen önermeye ise “olumsuz” önerme denmektedir.⁵⁰ Râzî, İbn Sînâ’nın bu yüklemlî önerme açıklamasına, ikisi yüklemlî, biri ise olumsuz önergelerle ilgili olmak üzere üç eleştiri yöneltmektedir. Râzî’nin bu eleştirilerine, konu bütünlüğünü sağlamak adına bu konular bağlamında yer verilmiştir.⁵¹

Râzî, genel olarak önerme tanımı yapmadığı gibi yüklemlî önermelere dair de müstakil bir tanım yapmamıştır ancak **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de yüklemlî önergelerin, **Şerhu’l-İşârât**’ta ise hem yüklemlî hem de şartlı önergelerin mahiyetine dair önemli bir açıklamaya yer vermiştir. Buna göre Râzî **el-Mûlahhas**’ta,

⁴⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 222.

⁴⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 125.

⁴⁹ Bkz. Dördüncü Bölüm I.

⁵⁰ İbn Sînâ, **Uyûnu’l-hikme**, s. 4.

⁵¹ Bkz. Birinci Bölüm III, IV.

bir önermenin mahiyetinin ancak yüklemnin özne için sübûtunun varlığının ya da yokluğunun açıklanması durumunda gerçekleştiğini,⁵² **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise önermenin ancak yüklemi olumlama ya da olumsuzlama ile öznesi için sabit olduğunda önerme olduğunu belirtmektedir.⁵³ Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta ise bu açıklamasını şartlı önermeleri de içerecek şekilde genişletir ve önermenin, hükmün sübûtunun varlığının ya da yokluğunun açıklanmasını içermesi nedeniyle önerme olduğunu ifade eder.⁵⁴ Râzî'nin bu açıklaması, onun modal önerme anlayışı açısından son derece önemli bir yerde durmaktadır. Zira Râzî, bu önerme anlayışından hareketle hem genel mutlak yani herhangi bir kip içermeyen önermelerin hem de ister zorunlu ister mümkün olsun, genel mutlak önermelere kip eklenmesi yoluyla elde edilen modal önermelerin, en az bir kere bilfiil olumlama ya da olumsuzlama ifade ettiğini savunmaktadır. Râzî'nin, kendinden sonraki mantıkçıların eleştirilerine maruz kalan bu görüşünün detayları, genel mutlak ve modal önermeler bağlamında ele alınmıştır.

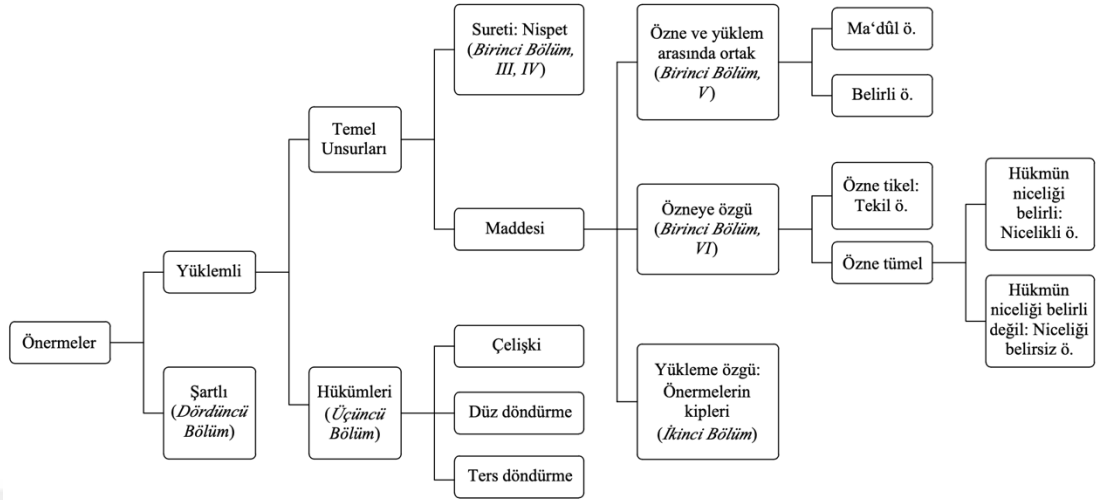
Râzî **el-Mûlahhas**'ta yüklemli önermeleri “önermelerin temel unsurları (**erkân**)” ve “yüklemli önermelerin hükümleri” şeklinde iki ana başlık altında inceler. Yüklemli önermelerin temel unsurlarını ise “önermenin sureti” ve “önermenin maddesi” başlıklarından hareketle detaylandırır. Râzî'ye göre önermenin sureti onun iki tarafı arasındaki nispet; maddesi ise özne ve yüklemidir.⁵⁵ Râzî yüklemli önermelerin sureti bağlamında önermenin özne ve yüklemi arasındaki nispetin anlamı, bu nispete delalet eden lafız, nispetin kısımları konularına yer verirken yüklemli önermelerin maddesiyle yani özne ve yüklemle ilgili konuları ise “özne ve yüklem arasında ortak”, “özneye özgü” ve “yükleme özgü” olan konular olmak üzere üç başlık altında ele alır. Râzî'ye göre özne ve yüklem arasında ortak olan konu, “ma'dûl ve belirli önermeler”; özneye özgü olan konu “tekil, niceliği belirsiz ve nicelikli önermeler”; yükleme özgü konu ise “modal önermeler” konusudur. Râzî yüklemli önermelerin hükümleri konusunda ise sırasıyla çelişki, düz döndürme ve ters döndürme konularını inceler.

⁵² Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 160. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 166.

⁵³ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, s. 30b.

⁵⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 181.

⁵⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 129; a.mlf., **er-Risâletü'l-mantıkiyye**, s. 449.



Şekil 1.2: Râzî'nin önermelere dair konu taksimi

Bu bakımdan bu çalışmada yüklemli önermelere dair açıklamalar, Râzî'nin **el-Mülahhas**'ta takip ettiği bu tasnif esas alınarak kurgulanmıştır. Bu bakımdan birinci bölümde, yüklemli önermeler bağlamında öncelikle yüklemli önermelerin temel unsurları olan önermenin sureti (**nispet**) ve maddesinin (**özne ve yüklem**) açıklandığı “Yüklemli Önermelerin Unsurları” konusuna yer verilmiştir. Daha sonra önermenin sureti olan nispetin mahiyetinin ele alındığı, “Yüklemlemenin Anlamı”, nispetin iki türü olmaları bakımından “Olumlu ve Olumsuz Önermeler” konuları incelenmiştir. Sonrasında önermenin maddesi olan özne ve yükleme dair olan “Belirli ve Ma'dûl ve Belirli Önermeler”; önermenin öznesine özgü olan “Tekil Önermeler”, “Nicelikli Önermeler” ve “Niceliği Belirsiz Önermeler” konuları ele alındı. En son ise Râzî'nin niceliği belirsiz önermelerden sonra incelediği “Yüklemi Nicelikli Önermeler” ve “Önermenin Bir ya da Birden Çok Önerme Hükmünde Olması” konuları incelenmiştir.

Râzî'nin yüklemli önermenin unsurlarına dair açıklamalarını iki grupta toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta yer verdiği açıklamadır. Râzî burada her haberde kendisinden haber verilen kendisiyle haber verilen ve birinin diğerine ya olumlamayla ya da olumsuzlamayla nispetinin bulunması gerektiğini söyler. Kendisinden haber verilene delalet eden lafız “özne”, kendisiyle haber verilene delalet eden lafız ise yüklemidir. Râzî bu açıklamasında

olumlama ve olumsuzlama, nispetin iki türü olarak karşımıza çıkar.⁵⁶ Râzî **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise benzer açıklamalarda bulunmuştur. Râzî **el-Mûlahhas**'ta bu konuda her yüklemli önermede mutlaka öznenin zatı, yüklem zâtı ve o ikisi arasında bulunan nispetin bulunduğunu belirtir.⁵⁷ **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise her olumlu önermenin üç parçası olduğunu, bunların öznenin zatı, yüklem zâtı ve o ikisi arasında meydana gelen, birinin diğeri için özne, diğerinin onun için yüklem olduğuna dair mahsus nispet olduğunu söyler.⁵⁸ Râzî'nin bu iki açıklamasındaki fark, onun **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bu açıklamasını yalnızca olumlu önermeler bağlamında yapmış olması, **el-Mûlahhas**'ta ise olumlu ve olumsuz tüm önermeleri içeren bir açıklamada bulunmasıdır. Râzî'nin bu tutumu, ona göre olumsuz önermelerde nispetin olumsuzlanması nedeniyle özne ve yüklem arasındaki nispetin esasen ortadan kalkması, bu nedenle onun nispet açıklamasını olumlu önermelere özgü kılması olarak yorumlanabilir. Nitekim olumsuz önermeler bağlamında yer verileceği üzere Râzî, olumsuz yüklemli önermelerin, onlarda yüklemleme gerçekleşmemesi nedeniyle mecazen yüklemli olarak isimlendirildiklerini ifade etmektedir.⁵⁹

⁵⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 152.

⁵⁷ Râzî, **Mantuku'l-Mûlahhas**, s. 129. Bununla birlikte Râzî bu bağlamda, yüklem zâtı ile öznenin yüklem nispeti ise aynı anlamda olmadığına da altını çizer. Zira birinin diğerine nispeti, nitelenme ve bir yer olma (**mahalliyye**) nispeti iken diğerinin ilkinde nispeti ise niteleme ve o mahalde bulunma (**hâliyye**) nispetidir. Yüklem ve öznenin birinden diğerine nispeti zorunlu, diğerinin ona nispeti ise mümkün olabilir. Bunun neticesi olarak önermelerin döndürme esnasında kiplerinin değişmesi söz konusudur. Önermenin mahiyetinin parçası olan nispet ise yüklemle öznenin zâtının niteliğini ifade eder. Önermenin döndürülmesi durumunda ortaya çıkacak önermenin nispeti ise bu önermenin nispetinin dışında olmakla birlikte onun ayrılmazdır. Râzî, **Mantuku'l-Mûlahhas**, s. 130.

⁵⁸ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 26a.

⁵⁹ Bu bağlamda, İbn Sînâ ile Râzî arasında var olan bir görüş ayrılığına işaret edilmesi gerekir. İbn Sînâ, yüklemli bir önermenin konunun anlamı, yüklem anlamı ve bu ikisi arasındaki nispetle tamamlandığını belirtmekle birlikte zihnin, olumlama veya olumsuzlamayla iki anlam arasındaki nispete inanması gerektiğini zikretmektedir; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 36. Râzî'ye göre ise hüküm, inanç içermez. Zira örneğin Zeyd'in evde olduğuna inanmayan bir kimsenin "Zeyd evdedir" demesinin mümkün olması gibi, kişinin inanmadığı bir şey hakkında hükümde bulunması mümkündür; bkz. Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 224. Ancak Kâtibî, konuyla ilgili açıklamalarında İbn Sînâ'nın tasdike dair kullandıklarında bu hususu dikkate almadığını ifade etmektedir. Konuyla ilgili bkz. Kâtibî, **al-Monassas**, s. 5-6. Kâtibî'nin bu açıklaması, bu hususta İbn Sînâ ile Râzî arasında gerçek bir görüş ayrılığı olmadığını gösterir. Yine de, Râzî sonrasında bu bağlamda tartışılan; önermenin özne, yüklem ve nispet dışında bir unsurunun olup olmadığı probleminin de bu görüş ayrılığıyla irtibatının olabileceğine dair ilk intibamız söz konusudur ancak konu ileri araştırmalara muhtaçtır. Konuyla ilgili bkz. Khaled el-Rouayheb, "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic". Bu bağlamdaki tartışmaları konu edinen "eczâü'l-kazıyye" risalelerine dair bir inceleme için ayrıca bkz. Altaş, "XVIII. Yüzyıl Eczâü'l-kazıyye Risaleleri ve Darendeli Mehmet Efendi'nin *Risâle fi't-tefrika beyne mezhebi'l-müteahhirin ve'l-kudemâ fi'l-kazıyye ve't-tasdik* isimli Eseri".

Özne ile yüklem arasındaki nispetin, özne ve yüklem dışında bir şey olup olmadığı konusu Râzî'den önceki mantıkçılar arasında tartışılan bir konudur. Râzî'ye göre ise özne ile yüklem arasındaki nispet, özne ve yüklem zâtının dışında bir şeydir. Râzî bu görüşünü şu iki şekilde temellendirir: (1) Özne ve yüklem, aralarındaki nispet hatırlanmaksızın akledilebildiği gibi, söz konusu nispet de özne ve yüklem özellikleri hatırlanmaksızın da akledilebilir.⁶⁰ Örneğin “Gökyüzü küredir” önermesinde “gökyüzü”nün anlamıyla “küre”nin anlamı farklıdır. Gökyüzünün küre olmakla nitelenmesi ise o ikisinin anlamlarının dışında üçüncü bir anlama sahiptir. Çünkü “gökyüzü” ve “küre”nin mahiyeti, gökyüzünün küre olmakla nitelenmiş olduğu göz ardı edilerek, yani aralarındaki nispet olmaksızın da akla getirilebilir ve bu durumda bilinmeyen, ikisi arasındaki nispet sonradan bilinebilir. Sonra gelenin önce gelenden farklı olması, bilinen bir şeyin bilinmeyen bir şeyle aynı olmaması da nispetin özne ve yüklem dışında bir şey olduğunu gösterir.⁶¹ (2) Râzî'ye göre bir önermede olumlanan ya da olumsuzlanan şeyin özne ve yüklem arasındaki nispet olması da bu nispetin özne ve yüklem dışında bir şey olduğunu gösterir. Örneğin “Gökyüzü küredir” önermesi olumlandığında olumlanan, olumsuzlandığında da olumsuzlanan şey, bu önermenin özne ve yüklemi arasındaki nispettir.⁶²

Bu noktada bu bağlamda “önermenin temel unsuru” ve “önermenin terimi (**had**) arasındaki farkın üzerinde durmak gerekir. Zira bu ayrım konusundaki kafa karışıklığı, İbn Sînâ ile Râzî arasında önermenin unsurları konusunda fark olduğu düşüncesine yol açmaktadır. Buna göre İbn Sînâ bu bağlamda şu açıklamada bulunmuştur:

Her yüklemli önermenin hakikatinin şu olduğu bilinmelidir: Bu önermede yüklem ve özne anlamıyla birlikte onların arasını birleştiren üçüncü bir anlam daha vardır. Anlam sayısına uygun bir lafız istendiğinde, bu üçüncü anlam, [önermede] kendisine delalet eden üçüncü bir lafzı hak eder ve bu lafza “bağ” denilir.⁶³

⁶⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 129.

⁶¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 129; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 26a-26b.

⁶² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 26b.

⁶³ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 151. İbn Sînâ'nın bu doğrultudaki diğer kitaplarındaki açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 36

Bununla birlikte İbn Sînâ **en-Necât**'ta terimin, öncülün öncül olması açısından kendilerine ayrıştığı şey olduğunu, bağ çözüldüğünde geriye özne ve yüklem dışında bir şeyin kalmaması bakımından önermenin terimlerinin özne ve yüklem olduğunu söyler.⁶⁴ İbn Sînâ'nın bu iki ifadesi arasındaki fark, önermenin temel unsuru ve önermenin terimi arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Nitekim Râzî de bu hususa işaret edecek şekilde **el-Mûlahhas**'ta önermenin temel unsurlarını şu şekilde sınıflandırmıştır:

[Önermenin] temel unsurları ise ya sureti -ki o, önermenin iki tarafı arasındaki nispettir- ya da onun maddesidir -ki o da özne ve yüklemdir-. Suret hakkındaki konular ya onun anlamı ya ona delalet eden lafız hakkındadır [...].⁶⁵

Râzî burada önermenin temel unsurları ve terimleri arasındaki ayrımı belirginleştirecek şekilde önerme hakkında madde-suret ayrımı yapar. Râzî, önermenin maddesinin önermenin özne ve yüklem, önermenin suretinin ise yüklem özneye nispeti olduğunu söylemekle özne ve yüklem mahiyetiyle nispetin mahiyeti arasındaki farkı ortaya koymuş olur. İbn Sînâcı madde-suret teorisinde de suret, maddeyle birlikte cismi cisim yapan aslî şeylerden biridir ancak cisim bileşenlerine ayrıldığında suret ortadan kalkar. Râzî önerme bağlamında da nispetin, madde-suret ayrımındaki suretin işlevini gördüğünü söylemekle onun hem önermenin, önermeyi önerme yapan aslî unsurlarından biri olduğunu söylemiş hem de önermenin bileşenlerine ayrıldığı zaman maddi bir şekilde elimizde kalmadığına, bu bakımdan da önermenin terimleri arasında sayılamayacağına işaret etmiş olur.⁶⁶

Râzî'ye göre Arapçada her yüklemli önermede özne ve yüklem zikredilmek zorundadır ancak önermenin mahiyetinin parçalarından biri olan nispete delalet eden lafız olan bağın önermede bulunmaması mümkündür. Râzî bu bakımdan önermeleri, bağın önermede zikredilip zikredilmemesine göre sınıflandırır. Buna göre (i) “Zeyd

⁶⁴ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 28 (çev. Şenel).

⁶⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 129.

⁶⁶ İbn Rüşd de bu konuda madde-suret benzetmesinde bulunmuş ve Aristoteles'in (ö. 322 M.Ö.) önermenin unsurlarına dair açıklamasıyla ilgili İskender Afrodisî (ö. III. yy.) ve Fârâbî'nin itirazlarına cevap mahiyetinde bir risale kaleme almıştır. Konuyla ilgili bkz. Ece, “Önermenin Unsurlarından “Bağ”ın Durumuna İlişkin İbn Rüşd’ün Tutum ve Eleştirileri”, s. 1377-1380.

ayaktadır (زيد قائم)” önermesi gibi sadece özne ve yüklemi olan önermeler “ikili (sünâiyye)”; (ii) “زيد هو قائم” önermesi gibi özne ve yüklem arasındaki irtibata delalet eden lafzın açıkça yer aldığı önermeler “üçlü (sülâsiyye)”; (iii) “Zeyd zorunlu olarak canlıdır (زيد يجب ان يكون حيوانا)” önermesinde olduğu gibi özne ve yüklem arasındaki irtibatın niteliğine delalet eden ve kip (cihet) olarak isimlendirilen bir lafız içeren önermeler ise “dörtlü (rubâ’iyye)” olarak isimlendirilir.⁶⁷

Râzî’nin, önermenin unsurlarından olan bağın zikredildiği önermelerin üçlü olduğu yönündeki açıklamasının yanı sıra kipin zikredildiği önermelerin dörtlü olduğu yönündeki açıklamasının sebebi ise şudur: Ona göre her önerme, önermedeki kip lafzen zikredilsin ya da zikredilmesin, özü itibariyle dörtlüdür. Zira her önermede bağın, özü itibariyle “zorunlu (zarûra)” ya da “zorunlu olmayan (lâ zarûra)” olmak üzere özel bir niteliği mutlaka vardır. Ancak bu niteliğin lafzen zikredilmesi zorunlu değildir.⁶⁸ Kipin lafzen zikredildiği “dörtlü” önermeler modal/kipli, zikredilmediği önermeler ise mutlak önermelerdir. Râzî, önermenin hükmünün niceliğine delalet eden lafız olan nicelik edatının (sûr) zikredildiği önermelerin ise “beşli” olarak isimlendirilmediklerini belirtir.⁶⁹

Râzî bu genel anlatısının yanı sıra Şerhu’l-İşârât’ta ikili ve üçlü önermelere dair İbn Sînâ’nın el-Hikmetü’l-meşrikiyye adlı eserindeki açıklamalarından hareketle detaylı izahlar yapmaktadır. Râzî, burada önermelerin, yüklemelerinin bağa delalet içermesi ve içermemesine bağlı olarak, doğaları bakımından ikili ya da üçlü olduklarını söyler. Buna göre yüklemeler, bağa delalet içeren ve bağa delalet içermeyen olarak iki kısma ayrılır. Bağa delalet içeren yüklemeler kelimeler ve türemiş isimlerdir. Zira kelimeler ve türemiş isimler, belirli olmayan özneler için sabit olan anlamlara delalet eder. Örneğin “yazı yazan” yalnızca “yazı yazma”ya değil, aynı zamanda “yazı yazma”nın bir şey için sübûtuna delalet eder. Bu da “yazı yazma” ile onun öznesi ve mahalli arasındaki nispettir. Türemiş isimler ve kelimelerin anlamlarına dâhil olan şeylerden birinin de nispet olması nedeniyle de bu nispete delalet eden müfret bir lafzın

⁶⁷ Râzî, Şerhu Uyûni’l-hikme, vr. 33b. Kip içeren önermelerin “dörtlü” olarak isimlendirilmelerine dair ayrıca bkz. Râzî, Şerhu’l-İşârât, I, s. 179.

⁶⁸ Râzî, Mantku’l-Mûlahhas, s. 131; a.mlf., er-Risâletü’l-mantikiyye, s. 451.

⁶⁹ Râzî’nin konuya dair açıklaması için bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.a.

zikredilmesine gerek yoktur. Türemiş isimler ve kelimeler, bu nispete delalet eden tekil lafzın zikredilmesine gerek kalmaksızın bizzat yüklemidirler. Eğer bu nispete delalet eden lafız açıkça zikredilirse bu, faydasız bir tekrardır.⁷⁰ Râzî bu sebeple **el-Mûlahhas**'ta yüklemde nispete tazammun yoluyla delalette bulunulduğu takdirde tekrara düşmeksizin bağın mutâbakat yoluyla ayrıca zikredilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu önerme lafızda ikili, doğası bakımından ise üçlüdür.⁷¹

Râzî yüklemi türemiş isim olan önermelere dair bu görüşünü **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bir örnek üzerinden detaylandırır. Râzî'ye göre “Cismin siyahlığı vardır (الجسم له سواد)” önermesinde “cisim” özne, “siyahlık” gerçek anlamda yüklem ve “onun için vardır (له)” sözü de bu özel nispete delalet eden bir sîgadır. Buna karşılık Râzî, İbn Sînâ'nın bu önermenin yüklemine “siyahlık” değil de “siyah (أسود)” olduğunu ifade ettiğini, ancak bunun kendisine göre zayıf bir görüş olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Râzî'ye göre burada kendi başına var olan bir zat, bu zat sayesinde var olan bir sıfat ve bu zatın bu sıfatla nitelenmiş olması söz konusudur ve dolayısıyla yüklem, bu nitelenmiş olma halidir. Sıfat ise siyahlık ve beyazlıktır. Râzî, yüklemine ileri sürdüğü gibi “nitelenmiş olma” olması halinde nispetin, sıfatın dışında bir şey olduğunu ve bu durumda da bu nispete delalet eden üçüncü bir lafza ihtiyaç duyulacağını belirtmektedir. Yüklemine, İbn Sînâ'nın öne sürdüğü gibi türemiş isim yani “siyah (أسود)” olması halinde ise nispet, yüklemde anlaşılan anlamının iki parçasından biri olur ve bu nispetin özne ve yüklem dışında üçüncü bir lafız yoluyla ayrıca zikredilmesi imkânsız olur. Örneğin bu durumda “Zeyd o yazı yazandır (زيد هو كاتب)” şeklinde nispetin ayrıca zikredilmesi mümkün değildir. Çünkü “yazı yazan” lafzı tazammun yoluyla bu nispete delalet eder ve onun başka bir lafızla özel olarak ifade edilmesi sadece tekrara yol açar.⁷²

Bağa delalet içermeyen yüklemeler ise yalın (**câmid**) isimlerdir ve bir önermede yüklemine yalın bir isim olması durumunda orada bu nispete delalet eden bir lafzın bulunması gerekmektedir. Çünkü bu nispet özne ve yüklem dışında üçüncü bir anlam

⁷⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 152-153.

⁷¹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 130. Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 130.

⁷² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 26b.

olduğunda kesinlikle bu nispetin, ona delalet eden bir lafızla ya açık bir şekilde ya da varsayımsal olarak özel biçimde ifade edilmesi zorunludur. Râzî buradan hareketle, önermelerin bir kısmının doğaları bakımından ikili olduğu ve üçlü yapılmalarının imkânsız olduğu; bir kısmının ise doğaları bakımından üçlü olduğu ve ikili yapılmalarının imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre ikili önerme, meselenin iç yüzüne nüfuz edemeyenlerin zannettiği gibi kendisinde lafzen bağ zikredilmeyen ve bağın zikredilmesi durumunda da “üçlü” olan önerme anlamına gelmemektedir.⁷³ Ancak bu noktada bir hususa dikkat etmek gerekir. Konunun başında belirttiğimiz gibi, her önerme, öznenin anlamı, yüklem anlamı, nispet ve bu nispetin niteliğini içermesi bakımından özü itibariyle dördölüdür. Râzî’nin burada bazı önermelerin doğaları bakımından ikili, bazılarının ise üçlü olduğu yönündeki açıklaması ise önermelerin lafızlarıyla ilgili bir husustur. Bir başka deyişle burada kastedilen “doğa”, önermenin lafzının doğasıdır.

	Bağa delalet içeren yüklemeler: Kelime-türemiş isim	Bağa delalet içermeyen yüklemeler: Yalın isimler
İkili Ö.	Doğası bakımından ikili زيد كاتب	Bağ varsayımsal olarak tek başına ifade edilmiş الحجر جسم
Üçlü Ö.	Tekrar olarak üçlü زيد هو كاتب	Doğası bakımından üçlü الحجر هو جسم

Tablo 1.1: İkili ve üçlü önermelerde bağın işlevi

Bu aşamada Râzî, İbn Sînâ’ya bir eleştiri yöneltmektedir. Zira İbn Sînâ el-İşârât’ta, önermede özne ve yüklem anlamlarının yanı sıra özne ve yüklem arasındaki bir aradalığı ifade eden üçüncü bir anlam bulunduğunu, eğer anlam sayısının lafız istenirse, bu üçüncü anlamın, ona delalet eden üçüncü lafızı hak ettiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ, Farsça gibi dillerde bağ cümlede lafzen bulunması zorunluyken Arapça gibi bazı dillerde lafzen önermede yer almamasının mümkün olduğunu da ifade etmektedir. Örneğin زيد كاتب şeklinde Arapçada ifade

⁷³ Râzî, Şerhu’l-İşârât, I, s. 153-154.

edilen önermenin aslında زيد هو كاتب şeklinde ifade edilmesi daha doğrudur.⁷⁴ Ancak Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın bu yorumu problemlidir. Çünkü “yazı yazan” (كاتب) türemiş bir isimdir. Türemiş isimler zatları dolayısıyla yüklemidirler ve onlarla birlikte, nispete delalet eden bir lafzın zikredilmesine gerek yoktur. Râzî, İbn Sînâ'nın burada kendisinin zikrettiği bu görüşe, **el-Hikmetü'l-meşrîkiyye**'de yer verdiğini söyler ve İbn Sînâ'dan şu alıntıyı yapar:

Eğer önerme üçlü değilse ikilidir. [İkili önermede] bağ ya yüklem fiil ya da dile göre zikredilen nispeti içerecek şekilde türemiş isim olmasından ötürü ona gerek olmadığı için zikredilmez ya da kısaltma yapılarak zikredilmez. Dolayısıyla [bu önermelerde] olumsuzluk edatı ancak yükleme bitişir.⁷⁵

İbn Sînâ'nın, bu alıntı öncesindeki açıklamaları da dikkate alındığında onun bu bağlamda özetle, bağ içeren önermelerin üçlü, içermeyenlerin ikili olduklarını, ancak yüklemi kelime ve türemiş isim olan ikili önermelerin kendilerinde bağa ihtiyaç duyulmaması bakımından ikili, böyle olmayanların ise kendilerinde bağın zikredilmesine ihtiyaç duyulduğu halde kısaltma amacıyla ikili olduğunu ifade ettiği söylenebilir.⁷⁶ Râzî, bu nedenle, İbn Sînâ'nın **el-Hikmetü'l-meşrîkiyye**'de türemiş isimlerin nispete delalet içerdiklerini söylediğine ve onun bu iki eserindeki açıklamalarında farklılık olduğuna dikkat çekmektedir. Râzî'ye göre bu farklılığın muhtemel sebebi **el-İşârât**'ta bu açıklamalara yer verdiği bağlamın farklı olmasıdır. Zira orada İbn Sînâ ikili ve üçlü önermelerin arasını ayırtırmayı gerekçeli bir şekilde açıklamaya odaklanmadığından konuyu özet bir şekilde ele almış, bundan dolayı da daha gevşek bir tutum sergilemiştir.⁷⁷ Nitekim Râzî de bu eleştirisi haricinde ikili ve üçlü önermelerden bahsettiği birçok bağlamda bu hususa yer vermemiştir.⁷⁸

⁷⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 151.

⁷⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 154-155; Bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 67.

⁷⁶ İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 65-66.

⁷⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 155.

⁷⁸ Mesela bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 154.

III. Yüklelemenin Anlamı

Râzî'ye göre yüklemlerli önermelerin ifade ettikleri yüklemler (haml), muvâtaat ve iştikâk şeklinde iki kısımdır. Muvâtaat yüklemleri, öznenin, yüklem olduğunu (إنه هو), iştikâk yüklemleri ise öznenin yükleme sahip olduğunu (إنه ذو هو) ifade eder.⁷⁹ Örneğin bir şey bir şeyle nitelendiğinde nitelenen niteliğe ya “Hareketli, cisimdir” önermesinde olduğu gibi, kendisinde hareket niteliği olan şeyin hakikatının cisim **olduğu** anlamında yüklenir ya da nitelik nitelenene, “Cisim hareketlidir” önermesinde olduğu gibi, cismin hareketle **nitelenmiş olduğu** anlamında yüklenir. Özetle, nitelenenin niteliğe yüklenmesi muvâtaat, niteliğin nitelenene yüklenmesi ise iştikâk yüklemleri olarak isimlendirilir.⁸⁰ Ayrıca Râzî yine bu doğrultuda, bir önermede yüklem olan tümelin zat olması durumunda bu yüklem muvâtaat yüklemleriyle, sıfat olması durumunda ise bu yüklem iştikâk

⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 132; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 25a.

⁸⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 34. Râzî'ye göre muvâtaat ve iştikâk yüklemlerinin, Aristoteles'in zatî (essential) ve arazî (accidental) yüklemlerine tekabül edip etmediği hususu, bu bağlamda üzerinde durulması gereken konulardandır. Râzî'den önce bu ayrıma eş-Şifâ: el-Medhâl'de yer veren İbn Sînâ, bu bağlamdaki açıklamalarında muvâtaat yüklemlerini “Zeyd insandır”, iştikâk yüklemlerini ise “İnsan beyazdır” önermesinden hareketle açıkladıktan sonra tikellere kendi ismini ve tanımını veren tümelin muvâtaat yoluyla tikellere nispet edildiğini söylemektedir; bkz. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 21. İbn Sînâ'nın muvâtaat yüklemlerine dair bu açıklaması, İbn Sînâ'ya göre muvâtaat ve iştikâk yüklemlerinin zatî ve arazî yüklemlere karşılık geldiği izlenimini uyandırmaktadır. Münecimbaşı Ahmed Efendi, İbn Sînâ'nın bu açıklamasına ve İbn Sînâ sonrasında bu açıklamaya dair yapılan yorumlarına yer vermiş, Râzî'nin bu konu bağlamındaki açıklamalarının lafzî yorumlar olduğunu; onun bu konuda, yaygın kullanıma uygun olmayarak dil uzmanlarının bu konudaki açıklamalarıyla uyumlu açıklamalar yaptığını ifade etmiştir; Münecimbaşı Ahmed Efendi, *Vesîletü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-haml ve'l-mahmûl*, s. 10-12. Râzî'nin konuyla ilgili açıklamaları yakından incelendiğinde onun, “Hareketli cisimdir” önermesinde yüklem özneye muvâtaat yüklemleriyle yüklendiği ve yüklem, öznenin **hakikati** olduğu yönündeki açıklaması, ona göre öznenin hakikatine delalet eden yüklem öznelere muvâtaat yüklemleriyle yüklendiği izlenimini uyandırmaktadır; Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 34; a.mlf., *er-Risâletü'l-mantıkiyye*, s. 449. Yine, Râzî'nin, “Her C B'dir” önermesinde “her C” ile yalnızca “hakikati ve mahiyeti C olan her şey”in kastedilmesinin doğru olmadığı yönündeki açıklaması da, yükleme akdiyle vaz' akdi arasındaki paralellik dolayısıyla onun muvâtaat yüklemleriyle zatî yüklemleriyle kastettiğini ihlas etmektedir; bkz. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 27a. Ancak Râzî'ye göre muvâtaat ve iştikâk yüklemlerinin, Aristoteles'in zatî ve arazî yüklemlerine tekabül edip etmediği ve Râzî'nin bu açıklamalarının İbn Sînâ'dan bir ayrılığı temsil edip etmediği konularında kesin bir hükme varmak için Aristoteles, İbn Sînâ ve Râzî hattında konunun incelendiği müstakil bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Aristoteles'te yükleme ile ilgili bkz. Allan T. Bäck, *Aristotle's Theory of Predication*; Alexander Kalbarczyk, *Predication and Ontology*; A. Pedro Mesquita, “Types of Predication in Aristotle (Posterior Analytics I 22)”. Kâtibî'nin İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamalarına dair yorumu için bkz. Kâtibî, *al-Monassas*, s. 80. İbn Sînâ'ya göre muvâtaat ve iştikâk yüklemlerinin zatî ve arazî yüklemlerine karşılık geldiği yönündeki bir yorum için bkz. Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite*, s. 37-38.

yüklemlemesiyle özneye yüklendiğini kaydetmektedir.⁸¹ Bununla birlikte o, bir öznenin sahip olduğu her şeyden, “O odur (إنه هو)” şeklinde özneye yüklenebilecek bir ismin türetilmesinin mümkün olması nedeniyle genelde bu konudaki açıklamalarda yüklemlemenin “O, ona sahiptir (إنه ذو هو)” anlamına yer verilmeyip yalnızca “O odur (إنه هو)” ya da “O, o değildir (إنه ليس هو)” anlamına yer verildiğini söyler.⁸² Örneğin “hareket”ten “hareketli” türetilir ve cismin “hareket”e sahip olması “Cisim hareketlidir” önermesinde olduğu gibi “O odur (إنه هو)” şeklinde ifade edilebilir.

Râzî bu bağlamda İbn Sînâ’nın **Uyûnu’l-hikme**’de yer verdiği yüklemli önerme açıklamasına bir eleştiri yöneltmektedir. İbn Sînâ yüklemli önermeyi, “Zeyd yazı yazandır” ve “Zeyd yazı yazan değildir” önermeleri gibi, bir şeyin -yani yüklem-, bir şey -yani özne- **için** var ya da yok olduğuna hükmedilen önerme şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bir şeyin bir şey için var olduğuna hükmedilen önermeye “olumlu”, yok olduğuna hükmedilen önermeye ise “olumsuz” önerme denmektedir.⁸³ Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın bu tanımı iştikâk yüklemlemesini kapsarken muvâtaat yüklemlemesini kapsamaz. Çünkü İbn Sînâ burada yalnızca yüklem özne **için** var ya da yok olduğuna hükmedilmesi anlamındaki yüklemlemeye yani iştikâk yüklemlemesine yer vermiştir. İbn Sînâ’nın bu konudaki “Zeyd yazı yazandır” örneği de iştikâk yüklemlemesine örnektir.⁸⁴ Ancak İbn Sînâ, **el-İşârât**’ta yüklemli önermeyi “kendisinde bir anlamın bir anlama yüklendiğine ya da yüklenmediğine dair hükümde bulunan [önerme]” olarak tanımlamaktadır.⁸⁵ İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-İbâre**’de de yüklemli önermeler bağlamında muvâtaat yüklemlemesini içeren açıklamalarda bulunur.⁸⁶ İbn Sînâ’nın bu açıklamaları, Râzî’nin bu bağlamda işaret ettiği problemin, İbn Sînâ’nın sistemiyle ilgili değil, **Uyûnu’l-hikme**’deki söz konusu açıklamasının kuşatıcı olmamasıyla ilgili olduğunu gösterir.

Râzî **el-Mülahhas**’ta yüklemli önermelerin ifade ettikleri yüklemlemenin anlamına yöneltmesi muhtemel bir eleştiriye yer vermektedir. Bu eleştiriye göre “Her

⁸¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s. 33.

⁸² Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 132.

⁸³ İbn Sînâ, **Uyûnu’l-hikme**, s. 4.

⁸⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 25a.

⁸⁵ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 129.

⁸⁶ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 32.

C B’dir” önermesinde C’nin hakikatının B’nin hakikati olduğu söyleniyorsa, C ve B eş anlamlı iki lafız olurlar ve bu önermede gerçek anlamda yükleme gerçekleşmez. Bir şeyin, kendinden başkasının aynısı olamaması nedeniyle de o ikisinden birinin diğeri olduğunu söylemek mümkün değildir. Râzî bu eleştiriyi yüklemlenin iki türünden hareketle cevaplar. Buna göre daha önce de belirttiğimiz gibi, bir şey bir şeyle nitelendiğinde nitelenen niteliğe, ya “Hareketli, cisimdir” önermesinde olduğu gibi, “kendisinde hareket niteliği olan şeyin hakikatının cisim olduğu” anlamında muvâtaat yüklemlenmesiyle yüklenir ya da nitelik ise nitelenene, “Cisim hareketlidir” önermesinde olduğu gibi, cismin hareketle nitelenmiş olduğu anlamında iştikâk yüklemlenmesiyle yüklenir. Bu iki yükleme türü de bu eleştiride iddia edildiği gibi öznenin ve yüklem hakikatlerinin aynı olduğu anlamına gelmez.⁸⁷ Râzî bu noktada iştikâk yüklemlenmesi ifade eden “Cisim hareketlidir” önermesine yöneltmesi muhtemel şu eleştiriye de değinmektedir:

Burada hâlâ bir problem var. Çünkü biz, “Cisim hareketle nitelenmiştir” dediğimizde bundan, iki şeyin anlaşılması mümkündür. (i) Ya “cisim”den anlaşılan, “hareketle nitelenen”den anlaşılandır. Bu durumda problem tekrar başa döner. Çünkü “hareketle nitelenen”den anlaşılan, -bunun başka bir nazarla bilinmesi dışında- bu şeyin cisim olup olmadığı açıklanmaksızın kendisinde hareket olan şeydir. (ii) Ya da “Cisim hareketle nitelenmiştir” denildiğinde, “cisim”den anlaşılan, “hareketle nitelenen”den anlaşılanın dışında bir şey olur. Bu durumda da “O ikisinden biri, diğeri” denilmesi imkânsız hale gelir.⁸⁸

Bu iddiaya göre “Cisim hareketlidir” önermesinde “hareketli” yüklemi, “kendisinde hareket olan şey” anlamındadır ve “hareketli” ismi, belirsiz fertlere gönderimde bulunur. Hareketlinin gönderimde bulunduğu bu belirsiz fertlerin, bu önermenin öznesi olan ve kendisine cisim denilen şeyler olup olmadığı da bu önermenin anlamının dışında bir şeydir. Bir başka deyişle, kendisine cisim denilen şeylerin hareketle nitelenen şeyler olup olmadığı, kendinde belli değildir. Bu nedenle, “Cisim hareketlidir” önermesi aynı olup olmadıkları önermenin kendisinden anlaşılmayan iki şeyin ya aynı olduğu ya da aynı olmadıkları anlamına gelir. Eğer bu iki şeyin aynı olduğu anlamına gelirse bir önceki eleştiri burada da geçerli olacaktır.

⁸⁷ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 34.

⁸⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 35.

Ya da bu önerme bu iki şeyin aynı olduğu anlamına gelmez. Bu durumda da “Cisim hareketlidir” denilemez. Râzî’ye göre bu iddia isabetli değildir, çünkü “hareketli”den anlaşılan, “kendisinde hareket bulunan şey”dir. “Hareketli”, “şey” olması bakımından mutlak bir şeye, hareketin isnadı anlamında değildir. Aksi takdirde “hareketli” sözü bir önerme olurdu ve “Zeyd hareketlidir” demek mümkün olmazdı. Çünkü bir haberde bulunan bir şeyin, iki şeye isnadı mümkün değildir. Burada kastedilen, kendinde belirlenmiş, ancak söyleyenine göre bilinmeyen bir şey için hareketin var olduğudur. Dolayısıyla, “Cisim hareketlidir” denildiğinde de “cisim” sözüyle, kendisi için hareket sabit olan bu şeyin mahiyeti açıklamış olmaktadır.⁸⁹ Râzî’nin **el-Mûlahhas**’taki olumsuz yüklü önermelere dair açıklaması da bu görüşünü destekler niteliktedir. Buna göre örneğin “Hiçbir C B değildir” önermesi ile “C olması bakımından C’nin hakikatının B olmak bakımından B’nin hakikati olmadığı” değil, bir zatta bir araya gelmeyen iki nitelik kastedilmektedir. Çünkü önermenin öznesi yükleminden başka bir şeydir ve eğer onlarla kastedilen “C olması bakımından C’nin hakikatının B olmak bakımından B’nin hakikati olduğu” olsaydı hiçbir şekilde yüklemlemenin gerçekleşmesi söz konusu olmazdı ve hiçbir önermenin olumlu olması mümkün olmazdı.⁹⁰

Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta yüklü önermenin anlamına dair düşüncelerini, özne ve yüklem anlamaları bağlamında sorulması muhtemel bir sorudan hareketle açıklamaktadır. Bu soruda, muvâtaat yüklemlemesi ifade eden “Üçgen şekildir” önermesinde, üçgenin anlamının ve şeklin anlamının aynı mı olduğu yoksa ondan başka bir şey mi olduğu sorulmaktadır. Zira eleştiri sahiplerine göre eğer üçgenin ve şeklin anlamı aynıysa bu önermede eşanlamlı lafızlar hakkında söz konusu olan

⁸⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 35.

⁹⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 143. Râzî’nin **Risâle fi’l-mantık**’ta yer verdiği yüklemleme bağlamındaki açıklamaları da bu açıklamalarını destekler. Râzî’ye göre önermeler (i) “Cisim hareketlidir” önermesi gibi, yüklem özneye kaim bir sıfat olduğu, (ii) “Hareketli cisimdir” önermesi gibi yüklem, öznenin hakikati olduğu ve (iii) “Hareketli beyazdır” önermesi gibi, özne ve yüklem, özne ve yüklem dışında, üçüncü bir şeyin niteliği olduğu önermeler olmak üzere üç türdür. Daha önce belirttiğimiz gibi “Hareketli cisimdir” önermesinde “hareketli”, söyleyeni tarafından bilinmeyen, ancak kendinde müteayyen olan, kendinde hareket etme niteliği bulunan “bir şey” anlamındadır. Hareketlinin cisim olduğu söylendiğinde de kendisinde hareket etme niteliği bulunan şeyin cisim olduğu söylenmiş gibi olur ve yüklem, buradaki kapalılığı açıklar. “Hareketli beyazdır” önermesi ise kendisinde beyazlık niteliği olan şey için hareket niteliği olduğu anlamına gelir. Bu şey de, özne ve yüklem dışında bir şey olan “cisim”dir; Râzî, **er-Risâletü’l-mantikiyye**, s. 449-450.

yüklemleme ve vaz‘ dışında bir yüklemleme ve vaz‘dan söz edilemez. Bu tür önermelerin ise aklî meselelerde bir yararı yoktur. Eğer üçgenin ve şeklin anlamı iki ayrı şeyse, bu durumda da üçgenin anlamının, kendisinin dışında olan bir anlam olduğunu söylemek mümkün değildir. Özetle bu eleştiride, anlam bakımından aynı olan şeylerin birinin diğerine yüklenmesinin yüklemleme ifade etmedikleri, bu bakımdan yüklemli bir önermede özne ve yüklem aynı anlamda olmasının mümkün olmadığı; iki farklı anlamdan birinin diğeri olduğunu söylemenin aklen mümkün olmaması nedeniyle de yüklemli bir önermede özne ve yüklem farklı anlamda olmasının da mümkün olmadığı iddia edilmektedir.⁹¹ Ancak Râzî bu eleştiriye geçerli bulmamakta ve şu şekilde yanıtlamaktadır:

“O, odur” deriz [ve bu önerme], bir bakımdan başkalığı ve bir bakımdan da birliği gerektirir. Burada üçgen olmanın anlamı şekil olmanın anlamından başkadır, fakat o ikisiyle nitelenmiş olan zat aynıdır. Bu nedenle “O, odur” [önermesi] doğrudur.⁹²

Râzî’nin bu açıklaması, yüklemli bir önermenin ifade ettiği anlam bakımından son derece önemlidir. Zira Râzî burada yüklemli bir önermenin anlamında bir yönden başkalık, bir yönden aynılık olduğunu söyleyerek yüklemli önermelerin anlamının iki yönüne işaret eder. Bunlardan ilki, yüklemli önermenin ifade ettiği başkalıktır. Râzî bu başkalıkla, öznenin ve yüklem anlamlarının farklı olmasını kasteder. Örneğin “Üçgen şekildir” önermesinde de üçgen olmanın anlamı, şekil olmanın anlamından farklıdır. “İnsan düşünen canlıdır” önermesinde ise özne ile yüklem arasında anlam bakımından bir fark olmaması, bu yüklemlemeyi geçersiz kılmaktadır. Çünkü bu tür önermeler yeni bir bilgi vermez ve bilimsel anlamda bir şey ifade etmezler. Nitekim Râzî **el-Mahsûl**’de de bir şeyin bir şeye izafetinin, aralarında bir başkalığın bulunduğunu bildirdiğini söylemektedir.⁹³ Râzî, İbn Sînâ’nın “kendisinde bir şey için bir şeyin varlığına hükmedilen [önerme]” şeklindeki yüklemli önerme tanımını bu

⁹¹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 34-35.

⁹² Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 35.

⁹³ Râzî, **el-Mahsûl**, IV, s. 220. Daşdemir de bu bağlamda, Aristoteles ve İbn Sînâ’ya göre önermelerde bağın, konu ile yüklem arasındaki bir özdeşlik/eşitlik ilişkisine değil, yüklemleme ilişkisine delalet etmesi gerekmesi nedeniyle özdeşlik ifadelerinin dilsel olarak önerme gibi görünse de mantıksal anlamda önerme olmadıklarını aktarır; Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, s. 39.

bakımdan da eleştirmektedir. Zira bu tanım, “kendisinde bir şeyin başka bir şey için varlığına dair hükümde bulunulan [önerme]” şeklindeki yüklemli önerme tanımından daha geneldir ve bu tanım, bir şeyin özü itibarıyla varlığına dair hükmü ve bir şey için başka bir şeyin varlığına dair hükmü içermesi bakımından problemlidir.⁹⁴

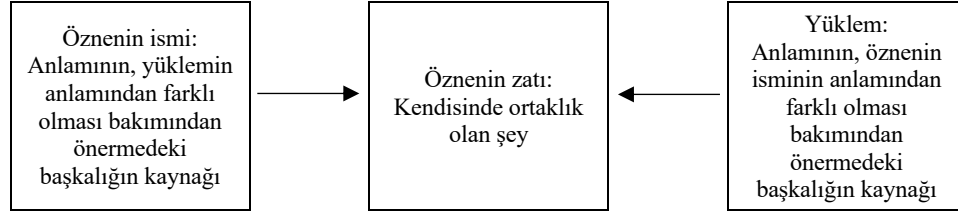
Yüklemli önermelerin anlamının ikinci yönü ise, yüklemli önermenin ifade ettiği aynılıktır. Bu aynılığın şu şekilde açıklanması mümkündür: Yüklemli bir önermede özne, fertleri bakımından (**mâ-sadak**), yüklemse anlam bakımından dikkate alınmaktadır.⁹⁵ Râzî bu aynılıkla, öznenin ismiyle nitelenen zat ile yüklem anlamının yüklendiği zatın aynı olduğunu kastetmektedir. Bir başka deyişle, yüklemli bir önermede hakkında aynılığın olduğu husus, öznenin gönderimde bulunduğu fertlerdir. Dolayısıyla yüklemli bir önerme, öznenin gönderimde bulunduğu fertlere yüklem anlamının yüklendiği anlamına gelmektedir. Örneğin “Üçgen şekildir” önermesi, “Kendisine üçgen denilen şey, şekil olmakla nitelenir” anlamındadır.⁹⁶ Yüklemli bir önermede özne ve yüklem anlamı farklıdır, ancak bu iki farklı anlam, öznenin gönderimde bulunduğu fertlere yüklenir. Bu, özne ve yüklem bir araya geldikleri noktadır. Bu ilişkinin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:⁹⁷

⁹⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 25a. İbn Sînâ'nın bu yüklemli önerme tanımı için bkz. İbn Sînâ, **Uyûnu'l-hikme**, s. 4.

⁹⁵ Her tümel kavramın anlamı ve gönderimde bulunduğu fertleri (**mâ-sadak**) olduğu ayrımını belirginleştirmek amacıyla Râzî sonrası mantıkçılar bir önermenin özne ve yüklem anlamı her biri için anlam ve mâ-sadak ayrımının söz konusu olduğunu ve bu bağlamda şu dört ihtimalin ortaya çıktığını belirtirler: 1. Özne ve yüklemle bu tümel kavramların anlamlarının kastedildiği, 2. Özne ve yüklemle bu tümel kavramların mâ-sadaklarının kastedildiği, 3. Özne ile bu tümel kavramın anlamının, yüklem ile de bu tümel kavramın mâ-sadakının kastedildiği 4. Özne ile bu tümel kavramın mâ-sadakının, yüklemle ise bu tümel kavramın anlamının kastedildiği önermeler. Bu dört tür önermeden 1. ve 3. tür önermeler ilimlerde muteber olmayan tabii önermelerdir. 2. tür önermelerde ise yüklemleme anlam bakımından değil lafız bakımındandır. Modal önermelerde ve nicelikli önermelerde muteber olan ise özne ile bu tümel kavramın mâ-sadakının, yüklemle ise bu tümel kavramın anlamının kastedildiği 4. tür önermelerdir; bkz. Muhammed el-Âmidî, **Ref'u'l-hicâb 'an cem'i'l- müveccehât**, s. 15.

⁹⁶ Bu önerme anlayışı, İbn Sînâ'nın, kendisinin mutlak önerme anlayışını da benimsediğini düşündüğümüz Teofrastus'un (ö. 287 M.Ö.) “prosleptik (**prosleptic**)” önerme anlayışına tekabül eder. Konuyla ilgili bkz. Susanne Bobzien, “Ancient Logic”; William Kneale, Martha Kneale, “Prosleptic Propositions and Arguments”. Bu irtibat, daha sonra yapılacak çalışmalarda ele alınacaktır.

⁹⁷ Bu bakımdan, Daşdemir'in özsel yüklemleme şemasını eksik, niteliksel yüklemleme şemasını ise problemli bulduğumuzu belirtmemiz gerekir; bkz. Daşdemir, “İbn Sînâ Mantığında Modalite”, s. 43.



Şekil 1.3: Yüklemlerle önermelerin ifade ettiği başkalık ve aynılık

Râzî, bu hususa işaret edecek şekilde **el-Mülâhhas**'ta her tûmelin doğası bakımından yüklem, her tikelin ise doğası bakımından özne olduğunu söyler. Zira tûmel, birçok şey arasında ortak olan şeyken tikel ise kendisine işaret edilen şahıstır ve tûmele nispetle özne olmak durumundadır.⁹⁸ Bununla birlikte Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta bu bağlamda değinilmesi gereken önemli bir konuyu ele almaktadır. Râzî'nin bu görüşünü İbn Sînâ'nın yüklemlerle bir önermenin anlamına dair açıklaması bağlamında yer vermesi nedeniyle biz de burada önce İbn Sînâ'nın bu açıklamasına yer verelim:

“Şekil, üçgene yüklenmiştir” dediğimizde bunun anlamı, üçgenin hakikatinin, şeklin hakikati olması değildir. Bu sözün anlamı, kendisine “üçgen” denilen şey, bizzat ona “şekil” denen [şey]dir”. İster [bu şey], kendinde üçüncü bir anlam olsun, isterse kendinde o iki [anlamdan] biri olsun.⁹⁹

Râzî, İbn Sînâ'nın aşağıdaki açıklamasındaki “ister [bu şey], kendinde üçüncü bir anlam olsun, ister kendinde o iki [anlamdan] biri olsun” ifadesini şu şekilde açıklamaktadır:

Bir zatın özne olmaya hazır bulunuşluğu (**isti'dâd**), onun mutlak zat olması bakımından değildir. Aksi takdirde her zatın, her zatın hazır bulunuşluğu olan şeye hazır bulunuşluğu olur. Bilakis bir şeyin hakikati ancak onun zatı mahsus bir kayıtla kayıtlı olduğu zaman gerçekleşir ve ancak bu durumda bir şeyin mahiyeti hasıl olur. Bu nedenle de, diğer sıfatlar için özne olmaya hazır bulunuşluğu olur. Şüphesiz bu sıfatın onun ve bir başka şeyin arasında ortak olması mümkün değildir. Aksi takdirde o, bu başkası olur. Bu nedenle bu sıfat ona özgüdür. Buradan şu anlaşılır: Genel sıfatlar doğaları bakımından

⁹⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 33. Râzî **Risâle fi'l-mantık**'ta da zatın, doğası bakımından özne; sıfatın ise doğası bakımından yüklem olduğunu ifade eder; bkz. Râzî, **er-Risâletü'l-mantıkiyye**, s. 450.

⁹⁹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 34.

yüklemidirler. Bir şeyin mahiyetini ve zatını ifade eden özel sıfat ise tabiatı bakımından, onunla beraber olan zatı özne yapmayı hak edendir. “İnsanlık”ın da böyle olduğunu varsaydığımızda ve “İnsan canlıdır” dediğimizde, yükleme ve vaz‘, nefsü’l-emre mutâbık iki lafız olur. Eğer “Canlı insandır” dersek yüklem lafızda özne, anlamda da tam tersi olur. Eğer “Yazı yazan gülerdir” dersek burada o ikisi için özne, aslında üçüncü bir şeydir. Çünkü zat, “yazı yazma” kaydıyla değil, “insanlık” kaydıyla kayıtlı olması nedeniyle, gülen olmanın öznesi olmaya uygundur ve yatkındır. Dolayısıyla “insanlık”, zatın kendisi itibarıyla özne olmayı hak ettiği bir şeydir. Ve o, gülen olmanın ve yazı yazan olmanın dışında üçüncü bir şeydir.¹⁰⁰

Râzî’ye göre “A B’dir” şeklindeki yüklemli bir önermenin, A ile nitelenen şeyin B ile de nitelendiğini ifade ettiğini daha önce belirttik. Râzî burada öznenin zatına yani burada hem A olmakla hem de B olmakla nitelenen “şey”e dair açıklamada bulunmaktadır. Râzî’ye göre bir zat, mutlak olarak zat olması bakımından değil, özel bir nitelikle nitelenmesi bakımından özne olur. Çünkü eğer bir zat yalnızca zat olması bakımından özne olsaydı, bütün zatlar zat olmaları bakımından tüm yüklemelerin öznesi olurlardı. Oysaki bir zat, özel bir nitelikle nitelendiğinde mahiyeti ve hakikati ortaya çıkar ve bu mahiyet bakımından birtakım yüklemelerin ona yüklenmesine hazır bir özne haline gelir. Bir zata yüklenebilen yüklem de bu özel niteliğe göre ortaya çıkar. Özel nitelikler, doğaları bakımından zatı, kendileriyle özne yaparken genel nitelikler ise, doğaları bakımından yüklemidirler. Örneğin bir insan ferdine bir yüklem, onun mutlak olarak bir zat olması bakımından değil, insan olması bakımından yüklenir. Dolayısıyla mesela “İnsan canlıdır” önermesinde bir insan ferdine canlı olmak yüklemi, bu zatın insan olma özel niteliğiyle nitelenmesi bakımından yüklenir. Bununla birlikte, bu önermede özne olan ferde gönderimde bulunan “insan”, bu ferdin, kendisiyle özne olduğu mahiyetidir. Bu nedenle bu önermede kendisine öznenin ve yüklem anlamının yüklendiği şey, İbn Sînâ’nın deyişiyle “kendinde özne ve yüklemden biri”dir.

Râzî, İbn Sînâ’nın burada doğrudan “öznedir” demek yerine “o ikisinden biridir” demesinin nedenini ise şu örnekten hareketle açıklar: “Canlı insandır” önermesi, canlı olan şeyin insan olmakla nitelendiği anlamındadır. Ancak hem canlı olmakla hem de insan olmakla nitelenen şeyin mahiyeti “insanlık”tır. Bu bakımdan bu

¹⁰⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 35-36.

önermede öznenin zatının mahiyeti yüklemidir. Râzî daha sonra öznenin zatının üçüncü bir anlam olduğu önermelere geçer. Örneğin “Yazı yazan gülendir” önermesinde özne, “yazı yazan” ya da “gülen” değildir. Zira bir şeye gülen olmak yüklemi, yazı yazan olması bakımından değil, insan olması bakımından yüklenir. Bir başka deyişle bir şey, insan olması bakımından özne olur ve bu bakımdan ona gülen yüklemi yüklenir. Yazı yazan niteliğiyle nitelenmiş olan zatın onun itibarıyla özne olmayı hak ettiği nitelik yazı yazan olmak değil, insan olmaktır. Bu da hem “yazı yazan”ın hem de “gülen”in dışında, üçüncü bir anlamdır. Özetle şunu söylemek mümkündür: Râzî’ye göre bir önermede yüklem, öznenin gönderimde bulunduğu fertlere yüklenir. Ancak bu fertlere yüklemeler, tikel fertler olmaları bakımından değil, kendileriyle özne oldukları şeyler yani mahiyetler bakımından yüklenirler. Bir öznenin kendisiyle özne olduğu şeyle kendisiyle vaz’ edildiği şeyin ise birbirinden farklı olması muhtemeldir.

	Öznenin kendisiyle vaz’ edildiği şey (Öznenin ismi)	Yüklem	Öznenin zatının kendisiyle özne olduğu şey
1.	İnsan	canlıdır.	İnsanlık mahiyeti
2.	Canlı	insandır.	
3.	Yazı yazan	gülendir.	

Tablo 1.2: “Öznenin kendisiyle vaz’ edildiği şey” ve “öznenin kendisiyle özne olduğu şey” ayrımı

IV. Olumlu ve Olumsuz Yüklemler

Râzî’ye göre olumlu ve olumsuz önermelerin mahiyetini ve birbirlerine karşı konumlarını anlayabilmek için onun bu konudaki açıklamalarının yakından incelenmesi gerekmektedir. Zira Râzî’nin bu bağlamdaki açıklamaları, ilk bakışta tutarlı bir tablo çizmemekte, bu bakımdan bütüncül bir bakış açısıyla yorumlanmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Râzî’nin **el-Mülâhhas**’taki olumlu ve olumsuz önerme açıklamasını ele alalım:

Nispet hakkında konuştuğumuza göre şimdi de onun olumlu ve olumsuz şeklindeki iki kısmı hakkında konuşalım. Yüklemlî olumlama (**el-îcâbu'l-hamlî**) bir şeyin bir şey için sabit olduğuna dair hüküm, olumsuzlama ise bir şeyin bir şey için sabit olmadığına dair hükümdür. Bu ikisinden her birinin önerme olduğuna dair zorunlu bilgi ise bilfiil mevcuttur.¹⁰¹

Râzî bu açıklamasında öncelikle nispetin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki kısmı olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Zira olumlu nispet bir şey için bir şeyin var olduğu anlamına gelirken olumsuz nispetin bir şey için bir şeyin var olmadığını ifade etmesi bakımından “nispet” olarak adlandırılması akıllarda soru işareti yaratır. Bu soruya Râzî, ilerleyen açıklamalarında yüklemlî önermenin yüklemlî olarak isimlendirilmesi bağlamında cevap verecektir. Daha sonra Râzî, nispetin iki kısmından ilki olduğunu söylediği olumlamanın, bir şeyin bir şey için sabit olduğuna dair hüküm; nispetin ikinci kısmı olan olumsuzlamanın ise bir şeyin bir şey için sabit olmadığına dair hüküm olduğunu ifade eder.

Râzî yine **el-Mûlahhas**'ta bir önermenin olumlu ya da olumsuz olmasındaki kriterin, kendisi hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilen arasındaki hükmün olumlanması ya da olumsuzlanması olduğunu ifade eder.¹⁰² Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta da benzer açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre genel mutlak önerme, kendisinde yalnızca hükmün sabit olduğunun ya da olmadığının açıklandığı önermedir.¹⁰³ Râzî yine burada, yüklemlî önermelerde özne ve yüklem, şartlı önermelerde önermenin iki parçasının varlıksal ve yokluksal olmasıyla önermenin niteliği arasındaki ilişkinin ne olduğuna şu şekilde yer vermiştir:

Olumlama, hükmün olumlanması, olumsuzlama da hükmün ortadan kaldırılmasıdır. Önermenin olumluluğunda ve olumsuzluğunda dikkate alınan, kendisiyle hüküm verilenin [yani yüklem] ve hakkında hüküm verilenin [yani öznenin] olumluluğu ya da olumsuzluğu değil, hükmün olumluluğu ve olumsuzluğudur. Sübûtî bir niteliği sübûtî bir öznenin olumsuzladığında önermenin, iki taraf sübûtî olsa bile hükmün ortadan kaldırılması nedeniyle olumsuz olması gibi, bir şey hakkında, bu şeyin yokluksal bir nitelikte nitelendiği yönünde hükümde bulunduğu, kendisiyle hüküm verilenin yokluksal olmasına rağmen hüküm sübûtî [ve]

¹⁰¹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 132-133. Bu tanım için ayrıca bkz. Râzî, **er-Risâletü'l-mantikiyye**, s. 452.

¹⁰² Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 134.

¹⁰³ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 181.

icâbî olur. Bu, bitişik şartlı önermelerde olduğu gibidir. Gerektirmeyi (**lüzûm**) olumladığında, iki parçası yokluksal olsa bile önerme olumludur. [Gerektirmeyi] ortadan kaldırıldığında ise iki parçası sübûtî olsa bile önerme olumsuzdur. ... Bir şey hakkında, bu şeyin bu nitelikle nitelendiğine dair hükümde bulunulduğunda önerme olumlu, bu olumsuzlandığında ise önerme olumsuzdur.¹⁰⁴

Râzî bu açıklamalarında ise olumlamayı hükmün isbâtı, olumsuzlamayı ise hükmün ortadan kaldırılması olarak nitelemiştir. Bir şeyin bir nitelikle nitelendiğine dair hüküm olumlu, bu hükmün olumsuzlanması ise olumsuz önerme anlamına gelmektedir. Önermenin olumlu ve olumsuz olmasında kriter, önermenin hükmünün olumluluğu ve olumsuzluğudur. Bir önermede bir şeyin bir şeyden olumsuzlanması, bu önermede hükmün ortadan kaldırılması anlamına gelir. Aynı şekilde, onlarda lüzûmun olumlandığı bitişik şartlı önermeler olumlu, bu lüzûmun ortadan kaldırıldığı bitişik şartlı önermeler ise olumsuzdur. Bir önermede, kendisi hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilenin varlıksal veya yokluksal olması ise bu önermenin olumlu ya da olumsuz olmasını etkilemez. Sübûtî bir nitelik sübûtî bir öznen olumsuzlandığında önermenin iki taraf sübûtî olsa bile hükmün olumsuzlanması nedeniyle önerme olumsuz; bir şeyin, yokluksal bir nitelikle nitelendiği yönünde hükümde bulunduğunda ise kendisiyle hüküm verilenin yokluksal olmasına rağmen önerme olumlu olur. Bitişik şartlı önermelerde de önbileşen ve artbileşen arasındaki lüzûm olumlandığında, önbileşen ve artbileşen yokluksal olsa bile önerme olumlu; lüzûm olumsuzlandığında ise önbileşen ve artbileşen varlıksal olsa bile önerme olumsuzdur.¹⁰⁵

Râzî'nin bu iki açıklaması toplu olarak değerlendirildiğinde onun olumlu önermelerin anlamlarına dair açıklamalarının bütünlük gösterdiği görülür. Zira Râzî, nispetin ilk türü olan olumlamanın, bir şey hakkında bu şeyin bir nitelikle nitelendiği yönünde hüküm, bir şeyin bir şey için sabit olduğuna dair hüküm, hükmün isbâtı ve hükmün sübûtu olduğunu söyler. Ancak Râzî'nin olumsuz önermeye dair bu açıklamaları yoruma muhtaçtır. Buna göre Râzî, **el-Mûlahhas**'ta olumsuz önermeleri nispetin bir türü olarak addederek ve bu önermelerin "bir şeyin bir şey için sabit

¹⁰⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 151-152.

¹⁰⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 134; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 151-152.

olmadığına dair hüküm” ifade ettiğini söylerken **Şerhu'l-İşârât**'ta olumsuz önermelerin, kendilerinde hükmün ortadan kaldırıldığı önermeler olduğunu belirtmektedir. Râzî'nin bu açıklamaları ilk bakışta çelişiyor görünse de bu iki açıklamasının esasında çelişmediği, onun bir şeye dair olumsuz hükümlerin, olumsuz önermelerden hareketle akledilebileceğine dair açıklamalarından hareketle anlaşılabilir. Bu nedenle burada önce Râzî'nin bu konudaki görüşlerine yer verecek, daha sonra bu konunun olumsuz önermelerin mahiyetiyle olan irtibatına işaret edilecektir.

Râzî'ye göre bir şey hakkındaki olumsuzluk ancak bu şey hakkındaki olumlamanın akledilmesinden sonra akledilebilir. Râzî konuyla ilgili görüşünü aktarmadan önce bu konuda bir eleştiriye yer verir. Bu eleştiriye göre bileşik bir şey, ancak kendisini meydana getiren unsurların akledilmesinden sonra akledilebilir. Bir şey hakkındaki olumsuzlama ise onun parçalarından biri olan mutlak anlamda olumsuzlamanın akledilememesi nedeniyle akledilemez. Mutlak anlamda olumsuzlamanın akledilememesinin sebebi ise aklın bir şeye ancak bu şeyin kendinde ayrılmış olması durumunda başka bir şeye işaret etmeksizin işaret edebilmesi, nefsü'l-emrde ayrışmanın ise ancak olumlulamayla (**sübût**) gerçekleşmesidir. Dolayısıyla mutlak anlamda olumsuzlamanın akledilmesi, mutlak anlamda olumsuzlamanın olumlama olması anlamına gelmektedir. Yine bu sebeple, her ayrışmanın karşıtı olarak bir olumsuzlamanın meydana gelmesi nedeniyle, olumsuzlamanın ayrılmış olduğu kabul edildiği takdirde bu ayrışmanın karşıtı olarak da bir olumsuzlama meydana gelir ve bu olumsuzlama için de bu ayrışma söz konusu olur. Dolayısıyla bir şey, kendisinin karşıtı olmuş olur ki bu imkânsızdır.

Ancak Râzî'ye göre bu şüphe yerinde bir şüphe değildir. Zira bu şüpheyi ileri sürenler “Olumsuzlama akledilir değildir” hükmünden hareketle akıl yürütmüşler ve bu önermede aklın, mutlak olumsuzlama hakkında bir hükümde bulunmuş olması nedeniyle kendileriyle çelişmişlerdir. Dolayısıyla Râzî'ye göre, onların bu konuda kullandıkları delillerin kendi iddialarıyla çelişmesi nedeniyle bu iddia bir cevabı hak etmez.¹⁰⁶ O, bu bağlamda bu cevabını detaylandırmasa da ma'dûl önermeler

¹⁰⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 133.

bağlamlardaki açıklamalarından hareketle onun bu konudaki muhtemel cevabını tahmin etmemiz mümkündür. Buna göre, Râzî'ye göre bir şey hakkında olumlu bir yargıda bulunmanın asgarî şartı olan ayrışma, zihnî bir ayrışmadan ibarettir. Zihnî ayrışma ise bu ayrışmanın, bu şeyin özü itibarıyla ya da nefsü'l-emrde meydana geldiği anlamına gelmez. Nitekim bu eleştiri sahiplerinin “Olumsuzlama akledilir değildir” hükmünü dile getirmeleri, onların zihninde olumsuzlamanın zihnen ayrılmış bir şey olduğunu göstermektedir. Bu da onların olumsuzlamanın ayrışmasının imkânsız olduğu yönündeki görüşlerini geçersiz kılmaktadır.¹⁰⁷ Bununla birlikte Râzî yine de bir şey hakkındaki olumsuzluğun ancak bu şey hakkındaki olumlamanın akledilmesinden sonra akledilebileceği yönündeki meşhur görüşü kabul eder ve bu bağlamda şu açıklamada bulunur:

Olumlamanın olumsuzlamadan daha basit olduğu meşhurdur [ancak bu], olumlamanın olumsuzlamadan bir parça olduğu anlamında değildir. Çünkü iki çelişikten biri diğerinin parçası olamaz. Bilakis [bu], olumsuzlamanın, ancak olumlamanın [zikredilmesi ve bilinmesinden] sonra zikredilmesinin ve bilinmesinin mümkün olduğu anlamındadır. Çünkü mutlak olumsuzlama [özel olumsuzlamanın] öncesinde akledilemez. Dolayısıyla olumsuz önerme akledilir olmada olumlu önermeye ihtiyaç duyar. Bu yorum dolayısıyla da olumlamanın olumsuzlamadan daha basit olduğunu söyleriz.¹⁰⁸

Râzî burada, olumsuzlamanın akledilmesi ve zikredilmesi için olumlamanın akledilmesi ve zikredilmesinin zorunlu olduğunu; olumsuzlamanın ancak olumlamadan sonra, olumlamanın ifade ettiği hükmün olumsuzlanması yoluyla bilinebilir olduğunu belirtir. Bu durumu ifade edecek şekilde, olumlamanın olumsuzlamadan daha basit olduğu görüşü de meşhurdur. Ancak Râzî'ye göre olumsuzlamanın olumlama vasıtasıyla elde edilmesi ve dolayısıyla olumlamanın olumsuzlamadan daha basit olması, icâbın olumsuzlamanın bir parçası olduğu anlamına da gelmez. Zira bunun kabul edilmesi durumunda iki çelişikten biri diğerinin bir parçası olmuş olur. Râzî'ye göre olumlamanın olumsuzlamadan daha basit olması yalnızca mutlak anlamda olumsuzlamanın bir şey hakkında olumsuzlamadan önce akledilememesi nedeniyle olumsuzlamanın olumlamanın akledilmesinden sonra

¹⁰⁷ Râzî'nin bu konudaki detaylı görüşleri için bkz. Birinci Bölüm V.B.

¹⁰⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 133-134. Ayrıca bkz. Râzî, *er-Risâletü'l-mantıkiyye*, s. 452.

akledilebilmesi, olumsuz önermenin akledilir olmak için olumlu önermeye ihtiyaç duyması anlamındadır.¹⁰⁹

Tekrar başlangıç noktasına dönecek olursak, Râzî'nin olumsuzlamaya dair açıklamalarında “hükümün olumsuzlanması ile onun, olumlu hükümün olumsuzlanmasını kastettiği söylenebilir. Nitekim o, bir şeyin bir nitelikle nitelendiğine dair hükümde bulunulduğunda önermenin olumlu, bu hükümün olumsuzlanması durumunda önermenin olumsuz olduğu yönündeki açıklamasıyla da bunu kastetmiştir. Râzî'nin bu önermelerin onlarda “bir şeyin bir şey için sabit olmadığına dair hüküm” olduğu yönündeki açıklaması ise, bu önermelerin olumlu önermenin ifade ettiği hükümün olumsuzlanmasına dair hüküm olması bakımındandır.¹¹⁰ Bir başka deyişle, olumsuzlama da bir hükümdür ve bu bakımdan, olumsuz önermelerin, bir şeyin bir şey için sabit olmadığına dair hüküm olduğu söylenebilir. Bu bakımdan bu iki açıklama arasında anlam bakımından bir farklılık olmadığı söylenebilir. Yüklemlî önermelerde olumsuzlamanın nispetin bir türü olarak sayılması ise mecazendir. Râzî buna dair görüşünü, olumsuz yüklemlî önermelerin “yüklemlî önerme” olarak adlandırılması bağlamında şu şekilde açıklar:

Yüklemlî, bitişik şartlı ve ayrıık şartlı önermeler olumlu önermelerdir. Bunların olumsuz olması ise söz konusu değildir. Çünkü “Zeyd yazı yazan değildir” dediğimizde yüklemlmeyi ortadan kaldırmış oluruz. Yüklemllemenin ortadan kaldırılmasıyla yüklemlleme nasıl meydana gelebilir?¹¹¹

¹⁰⁹ Râzî'nin bu konudaki görüşleri İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İbâre*'de bu bağlamda yer verdiği görüşleriyle paraleldir; bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 33-34. Şaman, olumlamanın olumsuzlamanın bir parçası olduğu yönündeki görüşün Porphyrios (ö. ykl. 305) ve Syrianos (ö. ykl. 437)'a, İbn Sînâ'nın bu konuda benimsediği tutumun ise İskender Afrodisî'ye ait olduğunu ifade eder; bkz. Şaman, “Olumlama ve Olumsuzlama: İbn Sînâ'nın *el-İbâre*'sini Helenistik Şârihlerle Birlikte Okumak”, s. 7-16. Bu bağlamda, Şaman'ın İbn Sînâ'nın konuya dair kendi pozisyonunu nispet ve hüküm ayrımı üzerinden ortaya koyduğu yönündeki açıklamasını şüpheli bulduğumuzu belirtmek isteriz. Zira Şaman burada İbn Sînâ'nın nispet ile hüküm arasında varlıksal olmak ve olmamak bakımından bir fark ortaya koyduğunu; yüklem konuda olmasının ya da olmamasının varlıksal, yüklem konuda olmasına ya da olmamasına dair hükümün ise zihinsel olduğunu söylediğini belirtmektedir. Ancak bu görüş, burada nispetin varlıkla özdeş kılınması dolayısıyla problemli görünmektedir. Zira varlık düzeyinde olumsuzlamadan söz edilemez. Olumsuzlamaya dair her şey zihnî düzeyde gerçekleşir ve bu bakımdan nispet ile hüküm arasında bir fark kanaatimizce söz konusu değildir. Dolayısıyla, İbn Sînâ sonrası mantıkta ortaya çıkan nispet-hüküm ayrılığının İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki açıklamalarıyla ilişkilendirilmesi şüpheli görünmektedir; bkz. Şaman, a.g.m., s. 17-19.

¹¹⁰ Bu noktada, sembolik mantıkta olumsuz önermelerin bileşik önermeler olduklarını da hatırlatmak gerekir.

¹¹¹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 125.

Buna göre Râzî, olumsuzlamanın “yüklemlemenin geçersiz kılınması” anlamına gelmesi dolayısıyla olumsuz yüklemli önermelerde yüklemlemenin meydana gelmediğini, bu bakımdan da onların yüklemli önerme olarak isimlendirilmesinin yüklemlemenin meydana gelmesi nedeniyle değil, yüklemlemenin mümkün olması nedeniyle olduğunu belirtmektedir. Olumsuz yüklemli önermelerin özne ve yüklemlerinin yüklemlemeye yatkın olması bakımından olumsuz yüklemli önermeler mecazen “yüklemli” olarak isimlendirilir. Râzî’nin bu açıklaması, nispetin iki türünden biri olarak olumsuzlamanın da mecazen bu şekilde isimlendirildiğini gösterir. Râzî, İbn Sînâ’nın **Uyûnu’l-hikme**’deki yüklemli önerme tanımına da bu bağlamda bir eleştiri yöneltir. Buna göre İbn Sînâ, yüklemli önermeyi, bir şeyin -yani yüklem-, bir şey -yani özne- için var ya da yok olduğuna hükmedilen önerme şeklinde açıklamaktadır. İbn Sînâ’ya göre bir şeyin bir şey için var olduğuna hükmedilen önermeye “olumlu”, yok olduğuna hükmedilen önermeye ise “olumsuz” yüklemli önerme denmektedir.¹¹² Râzî ise bu bağlamda olumsuzlamanın, yüklemlemenin ortadan kaldırılması olduğunu, yüklemlemenin ortadan kaldırılmasının ise yüklemleme olmadığını belirtir. Olumsuz önerme, kendisinde yüklemlemenin meydana gelmesi nedeniyle değil, yüklemlemeye muhtemel olması nedeniyle “yüklemli önerme olarak” isimlendirilir.¹¹³

V. Belirli ve Ma’dûl Önermeler

Yüklemli bir önermede bulunan olumsuzluk edatı, önermede nispetin olumsuzlanmasını ifade edebileceği gibi yüklem, öznenin ya da her ikisinin bir parçası da olabilir.¹¹⁴ Özne ya da yüklem, bir parçası olumsuzluk edatı olmayan önermelere “belirli önerme (**muhassala**)”; yüklem, öznenin ya da her ikisinin bir parçası olumsuzluk edatı olan önermelere ise “ma’dûl önerme (**ma’dûle**)” denir.¹¹⁵

¹¹² İbn Sînâ, **Uyûnu’l-hikme**, s. 4.

¹¹³ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 25a.

¹¹⁴ Olumsuzluk edatı içeren isimler “belirsiz isim (**gayr-ı muhassal**)” olarak adlandırılırlar; Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 155. Belirsiz isimlerle ilgili bkz. Hacı Kaya, “İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma”.

¹¹⁵ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 134; a.mlf., **Mantku’l-Mülâhhas**, s. 135. İbn Sînâ bu önermeleri “değişken (**mütegayyira**)” ve “belirli olmayan (**gayr-ı muhassal**)” olarak da adlandırır; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 72; a.mlf., **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 151. Özpilavcı, Aristoteles şârihlerinin,

Râzî konu bağlamındaki açıklamalarında belirli önermeleri “basit (**basîta**)” olarak da adlandırmaktadır.¹¹⁶ Yüklemlerine olumsuzluk edatı eklenen önermeler yüklemleri, öznelerine olumsuzluk edatı yüklenen önermeler özneleri; hem öznelerine hem de yüklemlerine olumsuzluk edatı yüklenen önermeler ise hem özneleri hem de yüklemleri bakımından ma’dûl önermedir.¹¹⁷ Râzî ma’dûl önermeler bağlamında bu önermelerin niteliğine, bu önermelerin olumsuz belirli önermelerden ayırt edilmesi hususunun önemine, bu önermelerle olumsuz belirli önermeler arasındaki lafız bakımından söz konusu olan farklara yer vermektedir. Bunların yanı sıra o, olumlu ma’dûl önerme ile olumsuz belirli önerme arasında anlam bakımından olduğu iddia edilen iki farktan bahsetmekte ve bu farkların geçersiz olduğunu nedenleriyle birlikte açıklamaktadır.

Ma’dûl önermeler, özne veya yüklem mahiyetinden bir parça olan olumsuzluk edatının yanı sıra nispetin olumsuzlanması ifade eden olumsuzluk edatı içerip içermemelerine bağlı olarak olumlu ya da olumsuz olabilmektedir. Bu önermelerde özne veya yüklem bir parçası olan olumsuzluk edatı, bu önermenin olumsuz olduğuna delalet etmez, zira bir önermenin olumlu ya da olumsuz olmasında dikkate alınan, kendisi hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilenin varlık bildiren (**sübûti**) veya yokluk bildiren (**ademî**) olması değil, bu ikisi arasındaki hükmün olumlanması ya da olumsuzlanmasıdır. Dolayısıyla bir şeyin yokluksal bir özellikle nitelendiğine dair hükme varıldığında bu önerme, kendisiyle hüküm verilen şey var olmasa bile olumlu; öznenin varlık bildiren bir özellik olumsuzlandığında ise bu önerme, hükmün kaldırılması nedeniyle özne ve yüklem olumlu olsa bile olumsuzdur. Örneğin “gören-olmayan (اللابصير)” ve “görmeyen (غير البصير)” gibi, var olan bir şeye delalet eden lafzın olumsuzluk edatı içermesi durumunda bu bileşik lafız,

ma’dûl kavramın Yunancadaki karşılığı olan “ek metatheseôs” kavramını ilk defa kullananın Teofrastus olduğunu söylediklerini aktarır. Ammonius (ö. 242) ve Stephanus’un (ö. ykl. 640) Teofrastus’un bu ismi tercih etmesinin sebeplerine dair yorumları için bkz. Özpilavcı, **Fârâbî’nin Önerme Anlayışı**, s. 139.

¹¹⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 136. Ancak basit olarak da adlandırılan bu önermelerin kategorik önermelere karşılık gelen basit önermelerle karıştırılmaması gerekir. Zira kategorik önermelere karşılık gelen basit önermeler, belirli ve ma’dûl iki tür yüklemlerle önermeyi de kapsamaktadır. Bu karışıklığın önüne geçmek için bu çalışmada özne ya da yüklemi olumsuzluk edatı içermeyen önermeler için yalnızca “belirli” ismi kullanılacaktır.

¹¹⁷ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 155.

söz konusu var olan anlamın karşıtı olan şeye delalet eder ve bir şeyin bu nitelikle nitelendiğine dair hüküm verildiğinde önerme olumlu; bu nitelik bu şeyden olumsuzlandığında önerme olumsuz olur. Benzer şekilde “Canlı olmayan bilen olmayandır” önermesinde “canlı olmayan”ın “bilen olmayan” olduğuna hükmedilmesi nedeniyle bu önerme ma’dûl olmakla birlikte olumlu bir önermedir. Râzî’ye göre bunun delili ise bitişik şartlı önermenin ifade ettiği gerektirme ilişkisinin olumlanması durumunda ister iki tarafı da olumlu ister iki tarafı da olumsuz, isterse de biri olumlu biri olumsuz olsun bu önermenin olumlu olmasıdır. Örneğin “Her ne zaman kişi canlı olmayansa bilen olmayandır (كلما لم يكن الذات حية لم يكن عالمة)” bitişik şartlı önermesinde canlı olmanın yokluğu ve bilen olmanın yokluğu arasındaki gereklilik ilişkisi olumlanır ve bu nedenle bu önerme, her iki tarafı da yoklukla ilgili olsa bile tarafları arasındaki gerektirme ilişkisinin var olması anlamında olumludur. Özetle, yüklem özneye yüklendiği ma’dûl önermeler olumlu; yüklem öznenin olumsuzlandığı ma’dûl önermeler ise olumsuzdur.¹¹⁸

Râzî’ye göre bir önermenin lafzından hareketle olumlu ma’dûl ya da olumsuz belirli önerme olduğunun anlaşılması hayli önemlidir, zira bu ayrım sayesinde iki olumsuz önermeden meydana gelmesi mümkün olmayan kıyasın iki olumlu ma’dûl önermeden meydana gelmesi mümkün olmaktadır.¹¹⁹ Örneğin olumlu ma’dûl ve olumsuz belirli önerme arasındaki fark anlaşıldığında birinci şekil kıyasın netice vermesi için yerine getirilmesi gereken küçük öncülün olumlu olması şartı, küçük öncülün olumlu ma’dûl önermeye dönüştürülmesiyle sağlanır ve bu sayede olumlu ma’dûl küçük öncül ve olumsuz belirli büyük öncülle birinci şekilden kıyas meydana getirilmesi mümkün hale gelmektedir.¹²⁰ Bu nedenle Râzî, ma’dûl bir önermenin olumsuz belirli bir önermeden lafzen nasıl ayırt edileceğini ayrıntılı olarak incelemektedir. Onun bu bağlamdaki açıklamalarına yer vermeden önce ona göre bir

¹¹⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 134-135; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 151-152. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyînât*, s. 134.

¹¹⁹ Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 34. Râzî’ye göre birinci ve üçüncü şeklin netice vermesinin şartlarından biri küçük öncülünün olumlu olmasıdır. Bu şartlar için sırasıyla bkz. Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 253, 263. İkinci şekil kıyasın sonuç vermesinin şartlarından biri de kıyasın iki öncülünden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olmasıdır; bkz. Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 259. Bu ayrımın önemini gösteren bir örnek için bkz. Üçüncü Bölüm II.B.

¹²⁰ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 26b.

önermenin doğru tertibinin ne olduğunu ele almamız gerekmektedir. Râzî önermenin doğru tertibinin öznenin önce yüklemine ise sonra zikredilmesi olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi, öznenin kendiyle kaim bir zat, yüklemine ise bu zata dair bir hüküm ya da onun bir hali olmasıdır. Bir şeye ihtiyaç duymayanın, bir şeye ihtiyaç duyardan önce gelmesi gerektiği için öznenin yükleminden önce gelmesi gerekir. Râzî buna “Allah mabudumuz, Muhammed peygamberimizdir (الله معبودنا ومحمد نبينا)” önermesinin örnek olarak verir. Eğer “Mabudumuz Allah, peygamberimiz Muhammed’dir (معبودنا الله ونبينا محمد)” önermesinde olduğu gibi yüklem önce, özne sonra zikredilirse Arapçanın kullanım geleneğinde bu, bu yüklemine bu özneye sınırlandırılması (**hasr**) anlamına gelmektedir. Özne ile yüklem arasındaki nispete delalet eden bağın da özne ve yükleme delalet eden lafızların arasında olması zorunludur. Olumsuz önermelerde ise olumsuzluk edatının “Zeyd ayakta değildir (زيد ليس هو بقائم)” önermesinde olduğu gibi bağdan önce gelmesi gerekmektedir. Eğer olumsuzluk edatı bağdan önce değil de sonra gelirse önerme olumsuz değil, olumlu ma’dûl önerme olur.¹²¹ Bu açıklamanın ardından şimdi Râzî’nin, bağ içermeyen önermeleri de dikkate alan, bir önermedeki olumsuzluk edatının yerine ve önermenin ikili ya da üçlü olmasına göre bir önermenin ma’dûl olup olmadığının nasıl anlaşılacağına dair daha ayrıntılı izahlarına geçebiliriz.

Râzî’ye göre (a) öznesi bakımından ma’dûl olan önermeler ister ikili isterse de üçlü olsun, olumsuz belirli önermelerden lafzen ayrılır. Örneğin “İnsan olmayan konuşamayıandır (الإنسان أعجم)” önermesinin olumlu olduğu ve buradaki olumsuzluk edatının öznenin mahiyetinin bir parçası olduğu açıktır. (b) Yükleme bakımından ma’dûl önermeler ise basit olumsuz önermelerden açık bir şekilde ayrılmaz ve bunun açıklaması, bu önermelerin üçlü ya da ikili olmasına göre farklılık gösterir.

(i) Üçlü bir önermede öznenin sonra gelen olumsuzluk edatının önermenin olumlu ma’dûl olduğuna mı yoksa olumsuz belirli olduğuna mı delalet ettiğini anlamak için bu önermede olumsuzluk edatının bağdan önce mi sonra mı geldiğine bakılır. (i.i) Eğer “Zeyd gören değildir (زيد ليس هو بصيراً)” önermesinde olduğu gibi olumsuzluk edatı bağdan önce gelmişse bu, olumsuz belirli bir önermedir. Çünkü burada

¹²¹ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 34a. Ayrıca bkz. Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 130.

olumsuzluk edatı özne ile yüklem arasındaki irtibatı geçersiz kılmaktadır. (i.ii) Eğer olumsuzluk edatı “Zeyd gören olmayandır (زيد هو ليس بصير)” önermesinde olduğu gibi bağdan sonra gelmişse bu, bu önermenin olumlu ma’dûl bir önerme olduğunu gösterir. Zira bağ, kendisinden önce bir olumsuzluk edatının gelmediği takdirde kendisinden sonra gelenler ister yokluksal, ister varlıksal olsun, kendisinden sonra gelenlerin hepsini özneye bağlar. (i.iii) Hem bağdan önce hem de sonra olumsuzluk edatının bulunması durumunda ise iki olumsuzluk edatından birinin bağdan sonra gelmesi sebebiyle önerme ma’dûl, diğerinin de bağdan önce gelmesi sebebiyle de önerme olumsuz olur ve bu önermeler olumsuz ma’dûl olarak değerlendirilir.

(ii) İkili bir önermede öznenen sonra gelen olumsuzluk edatının önermenin olumlu ma’dûl olduğuna mı yoksa olumsuz belirli olduğuna mı delalet ettiği ise ya niyetle ya da bu önermelerde ma’dûl önermelere ve olumsuz önermelere özgü lafızların kullanılması yoluyla ile anlaşılabilir. (ii.i) Öznenen sonra olumsuzluk edatı bulunan ikili bir önermede eğer olumsuzluk edatının bağdan sonra gelmesi kastedilmişse bu önerme olumlu ma’dûl, önce gelmesi kastedilmişse de olumsuz belirli olur. (ii.ii) لا ve غير olumsuzluk edatları olumlu ma’dûl, ليس olumsuzluk edatı ise olumsuz belirli önermelerde kullanılır. Bu önermelerde bu olumsuzluk edatlarından hangisinin kullanıldığı da bu önermenin ma’dûl mü yoksa olumsuz belirli mi olduğu hakkında bilgi verir. (c) Hem öznesi hem de yüklemi bakımından ma’dûl olan önermenin durumu ise yüklemi bakımından ma’dûl olan önermenin durumuna bakılarak anlaşılır.¹²²

Râzî yüklem bakımından olumlu ma’dûl ve olumsuz belirli önerme arasındaki bu lafzî farkları ortaya koyduktan sonra bu iki tür önerme arasında olduğu iddia edilen anlam bakımından biri özne, diğeri ise yüklemle ilgili olan iki farka yer verir. Râzî, **Şerhu’l-İşârât** ve **el-Mûlahhas**’ta farklı hacimlerde bu iki farkı aktarmış ve bu farkları geçerli bulmadığını gerekçeleriyle birlikte izah etmiştir. Râzî’nin bu bağlamdaki görüşlerini büyük oranda **Şerhu’l-İşârât**’ta İbn Sînâ’nın görüşlerine dair açıklamaları bağlamında zikretmiş olması nedeniyle burada önce İbn Sînâ’nın bu

¹²² Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 135-136. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 134; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 154, 157; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 34; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme: Mantık**, 26b.

konudaki açıklamalarına, sonrasında da Râzî'nin yorumlarına, onun **el-Mülâhhas**'taki bu konudaki açıklamalarıyla birlikte yer verilecektir. İbn Sînâ **el-İşârât**'ta bu konuda şöyle demektedir:

(1) Ma'dûl önerme ya yeteneğin karşıtı olan yokluğa ya onun dışında bir şeye ya da ondan daha genel bir şeye delalet eder. Örneğin “gören olmayan” yeteneğin zıddı olan yokluğa delalet ettiğinde yalnızca âmâyâ, onun dışında bir şeye delalet ettiğinde de canlılardan tabîi olarak bile olsa görme yeteneğini kaybedene delalet eder. Ya da ma'dûl önerme daha genel bir şeye delalet eder. Bunun açıklaması mantıkçının değil, dil olmak bakımından dilcinin işidir. Mantıkçının, olumsuzluk edatı bağdan sonra geldiğinde ya da bir şekilde onunla ilişkili olduğunda önerme ister doğru ister yanlış olsun önermeyi olumlamaı gerekir.

(2.a) Olumlama ancak varlıkta ya da vehimde temsil edilen sabit bir şey hakkında mümkündür. Sabit olan şey hakkındaki hüküm de onun sebatı bakımından/sebatına göre onun için sabit olur. (2.b) Olumsuzlama ise ister zorunlu olarak ister zorunlu olmayarak sabit olmayan (sabit olmaması zorunlu ya da değil) bir şey hakkında da meydana gelebilir.¹²³

A. Olumlu Ma'dûl ve Olumsuz Belirli Önergelerin Yüklemleri Bakımından Farkları

İbn Sînâ'nın bu açıklamasında olumlu, yüklemleri bakımından mâ'dûl¹²⁴ ve olumsuz belirli önerme arasında olduğunu söylediği ilk fark, olumlu mâ'dûl önergelerde yüklem, öznenin bir yeteneğinin yokluğunu, ya da onun dışında bir şeyi ya da ondan daha genel bir şeyi ifade etmesi gerektiğidir. İbn Sînâ bu fark hakkında olumlu ya da olumsuz bir görüş bildirmemekle birlikte bunun mantığın değil, dilbilimin konusu olduğunu, mantıkçının bu konudaki değerlendirmesinin anlam bakımından değil, lafız bakımından olması gerektiğini ifade etmekle yetinir. Ancak o, bu konudaki detaylı eleştirilerine **eş-Şifâ: el-İbâre**'de yer verir ve bu görüşü kabul etmez.¹²⁵ Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta bu konuda, İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki

¹²³ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 151.

¹²⁴ Râzî konu bağlamındaki açıklamalarında olumlu yüklemleri bakımından ma'dûl önergeleri kısaca “olumlu ma'dûl önerme” olarak isimlendirmiştir. Bu çalışmada da buna paralel olarak aksi bildirilmedikçe “olumlu ma'dûl önerme” ile “olumlu, yüklemleri bakımından ma'dûl önerme” kastedilecektir.

¹²⁵ Bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 74-75. Daşdemir, Fârâbî'ye göre belirsiz isim ve fiillerin bir yokluğa delalet ettiğini ve bunun da **Kategoriler**'de izah edilen ve yeteneğin zıttı olan yoksunluk olduğunu ve bu bakımdan Fârâbî ve İbn Sînâ arasında önemli bir anlaşmazlık olduğunu belirtir; bkz. Daşdemir, “Ma'dûle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbuddin et-Tahtânî

açıklamalarından hareketle, **eş-Şifâ: el-İbâre**'deki eleştirileri ile uyumlu izahlarda bulunur. Bu bağlamda Râzî, ma'dûl önermenin delalet ettiği şey hususunda üç farklı görüşün söz konusu olduğu aktarmaktadır. (i) Bunlardan ilkinde göre olumlu ma'dûl bir önerme, bir şeyde bulunması bu şeyin âdeti olan ya da bu şey için olağan olan bir yeteneğin bu şeyde bulunmadığına delalet eder. Örneğin “gören olmayan (غير البصير)”, bu anlamda alındığında “âmâ” anlamına gelir ve bu yüklem, insanda görme yeteneğinin bulunmasının olağan olması bakımından “Zeyd gören olmayandır” önermesinde olduğu gibi bir insana yüklenebilir. Bu bakımdan örneğin “Duvar gören olmayandır” önermesi de yanlıştır. Bu görüşü savunanların bu konudaki delili, iki kavramın birbirinin karşıtı olmasının şartlarından birinin de bu kavramların yüklendikleri öznenin aynı olması gerektiğidir. Dolayısıyla “gören” ve “gören olmayan” kavramlarının karşıt olması için bu kavramların aynı öznde bulunmalarının söz konusu olması gerekir.¹²⁶

Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise olumlu ma'dûl önermelerin olumsuz basit önermelerden lafzen nasıl ayırt edildiklerini izah ettikten sonra bu iki önerme türü arasında başka iki farkın da olduğunu söylediğini ifade ederek İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önerme arasında anlam bakımından olduğunu söylediği iki farka yer verir. Bunlardan ikincisi, burada ele aldığımız fark bağlamında üç yoruma da sahiptir. Ancak Râzî'nin bu bağlamda aktardığı üç yorumdan ikisi, İbn Sînâ'nın aktardığından farklı olarak, zaman vurgusuna sahiptir. Bunlardan ilkinde ma'dûl önermenin “bir zamanda bir şeyde bulunması bu şey için olağan olan bir şeyin bu şeyde olmadığına hükmedilen önerme” olduğu söylenir. İkincisinde ise bu açıklamadaki zaman atfının kapsamı daha geniştir ve ma'dûl önermenin “sadece belirli bir zamanda değil bu zamanın öncesinde ya da sonrasında da bir şeyde bulunması bu

Tartışması”, s. 82-83. Ancak Özpilavcı'ya göre, Fârâbî belirli olmayan isimlerin üç anlamda kullanıldığını kaydetmektedir. Bunlardan ilki tür bakımından yoksunluk, ikincisi tür ve cins bakımından yoksunluk iken sonuncu ve en geniş anlamda gayri muhassal isimler, herhangi bir şeyin “mevcut” olarak alınan bir öznenin kaldırılmasına delalet eder ve kaldırılan bu şeyin tamamının veya bir kısmının bu öznde var olma özelliğinin bulunup bulunmaması dikkate alınmaz. Örneğin bu bakımdan Fârâbî'ye göre Allah Teâlâ hakkında “ölümlü olmayan”, “fâni olmayan” şeklinde hükümlerde bulunulur; bkz. Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 144.

¹²⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 155. Bu, yoksunluk bildiren önermelerin bir şartıdır; bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, I, s. 189.

şey için olağan olan bir şeyin bu şeyde olmadığına hükmedilen önerme” olduğu ifade edilir.¹²⁷

(ii) Bu konudaki ikinci görüş, ma‘dûl önermenin daha genel bir anlama sahip olduğu yönündedir. Zira bu görüşü savunanlara göre ma‘dûl önerme, şahsı, türü ya da cinsi bakımından bir şeyde bulunması bu şey için olağan olan bir yeteneğin o şeyde bulunmadığına delalet eder. Bu takdirde, örneğin tabiatı gereği görme yeteneğine sahip olmayan bir canlı hakkında da “gören olmayan” denilebilir. Çünkü “görme”, canlının şahsı ve türü bakımından mümkün olmasa bile cinsi olan canlı olmak bakımından canlı için mümkündür. Zira canlı olmak bakımından canlının gören olması mümkündür. Oysa ma‘dûl önermenin delaletine dair birinci açıklamaya göre böyle bir canlıya “gören olmayan” denilemez. İbn Sînâ bu konuda “Köstebek gören olmayandır” önermesini örnek olarak verir.¹²⁸ Buna göre köstebek, türü bakımından görme yeteneğine sahip değildir, ancak canlı olması bakımından bu, köstebek için söz konusudur. Ma‘dûl önermenin ilk yorumuna göre ise “Köstebek gören olmayandır” önermesi yanlıştır. Râzî, İbn Sînâ’nın “ma‘dûl önerme, yeteneğin karşıtı olan yokluğa delalet eder” derken ilk açıklamayı ve “onun dışında bir şeye delalet eder” derken de ikinci açıklamayı kastettiğini düşünür. Ona göre bu nedenle İbn Sînâ birinci açıklamaya göre “yeteneğin karşıtı olan yokluk” anlamında olması nedeniyle “gören

¹²⁷ Râzî, **Mantku’l-Mûlahhas**, s. 137-138. Daşdemir, Râzî’nin **el-Mûlahhas**’ta yer verdiği bu görüşün Râzî’nin kendi görüşü olduğunu ifade eder ve bu sebeple bu konuda Râzî’nin görüşleri arasında uyumsuzluk olduğunu söyler. Ancak Râzî **el-Mûlahhas**’ta bu görüşü, birtakım kimselerin olumlu ma‘dûl ve olumsuz basit önerme arasında olduğunu söylediği iki farktan ikincisi olarak aktarır ve bu kanaati, İbn Sînâ’nın örneğini aktarmak suretiyle kısa bir şekilde eleştirir; bkz. Râzî, **Mantku’l-Mûlahhas**, s. 136-138. Aynı zamanda Daşdemir’in bu çerçevede yer verdiği, Râzî’nin farklı eserlerinde ma‘dûl önermeyi yoksunluk önermeleriyle ilişkilendiren ve ilişkilendirmeyen iki yorum arasında gidip gelmesi bağlamında Râzî’nin bu konuda bir geçiş noktasında duruyor gibi görüldüğü, Râzî’nin bu konuda ikircikli bir tavır takınması nedeniyle İbn Sînâ ile Râzî arasındaki mantıkçıların genellikle İbn Sînâ ile uyumlu bir şekilde ma‘dûl önermeleri formel özellikleri yani yüklemde olumsuzluk edatı bulunmasıyla tanımlarken Râzî sonrası mantıkçıların büyük oranda Fârâbîci anlayışı benimsedikleri ve bu önermeleri doğrudan yoksunluk önermesiyle özdeş kabul etmeye başladığı görüşü de şüpheli görünmektedir. Zira Râzî’nin bu konuda **el-Mûlahhas** ve **Şerhu’l-İşârât**’ta yaptığı açıklamalar uyum göstermektedir. Bununla birlikte o, olumsuzluk edatı içermeyen ve içeren özne ve yüklemi bazen “icâbî-selbî”, bazen de “varlık bildiren-yokluk bildiren” olarak isimlendirmekle birlikte bunlarla yoksunluk anlamında karşıtlığı kastetmez. Örneğin Râzî bitişik şartlı bir önermenin iki tarafının varlık bildiren, iki tarafının yokluk bildiren, önbişeninin varlık bildiren artbişeninin yokluk bildiren, önbişeninin yokluk bildiren artbişeninin varlık bildiren olabileceğini söyler. Râzî’nin burada önbişen ve artbişeninin yoksunluk anlamında olduğunu kastetmediği açıktır. Râzî’nin bu açıklamasıyla ilgili bkz. Dördüncü Bölüm VI.A. Daşdemir’in bu konudaki açıklamaları için bkz. Yusuf Daşdemir, “Ma‘dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu”, s. 94 vd.

¹²⁸ Bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 74.

olmayan”ın sadece “âmâ”ya; ikinci açıklamaya göre de “doğası bakımından görme yetisine sahip olmayana” delalet eder demiştir.

Râzî, İbn Sînâ’nın “... ya da kendisinden daha genel olan bir şeye delalet eder” sözüyle de bu konudaki ikinci görüşün kendi içindeki ayrımına işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre ma’dûl önermenin delalet ettiği şeye dair ikinci görüşü savunanlar kendi içinde ikiye ayrılırlar. (ii.i) Bunlardan ilk grup, buradaki yokluğun, ya türü ya da yakın cinsi bakımından öznenin sahip olması olağan olan bir şeyin yokluğu olduğunu düşünmektedir. (ii.ii) İkinci grup ise yokluğu söz konusu olan şeyin öznenin uzak cinsi bakımından da özne için mümkün olduğunu söyler. Bir başka deyişle onlara göre buradaki “yokluk”, ya türü ya yakın cinsi ya da uzak cinsi bakımından öznenin sahip olması olağan olan bir şeyin yokluğudur. Bu durumda buradaki ilk anlama göre “gören olmayan”, türü bakımından görme yeteneğine sahip olmayan bir canlıya söylenebilir. Ancak “gören olmayan”ın cansız bir şeye söylenilmesi mümkün değildir, çünkü cansız bir şey için görme, cansız şeyin yakın cinsi bakımından değil, uzak cinsi olan “cisim olmaklık” bakımından mümkündür. İkinci anlama göre ise cansız bir şey için de “gören olmayan” denilebilir.¹²⁹

Râzî bu konudaki görüşleri bu şekilde aktardıktan sonra İbn Sînâ gibi öncelikle bu konunun mantığın konusu olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre mantıkçının görevi, bu konunun girişinde kendisinin de yaptığı gibi, bağın ve olumsuzluk edatının birbirine göre konumuna bağlı olarak önermenin niteliğinde meydana gelen değişimi açıklamak ve bağın olumsuzluk edatından önce geldiği önermelerin olumlu, sonra geldiği önermelerin ise olumsuz olduğunu söylemektir. Belirli olmayan yüklem her dilde neye delalet ettiğinin açıklaması ise mantıkçının açıklaması gereken şeylerden değildir. Bu nedenle Râzî her ne kadar konunun ayrıntılarına **Şerhu’l-İşârât**’ta İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’taki açıklamaları paralelinde yer vermiş olsa da bu konuya **el-Mûlahhas**’ta kısa bir şekilde değinmiştir. Bununla birlikte Râzî, olumlu ma’dûl önermelerin yüklemiyle ilgili bu iki görüşü biri hem (i) hem de (ii)’ye, diğeri (i)’e, ikisi (ii)’ye yönelik olmak üzere dört delilden hareketle eleştirmektedir.

¹²⁹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 156-157. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 138.

Râzî'nin bu eleştirilerine geçmeden önce onun **el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye**'de yer verdiği karşıtlık (**tekâbül**) konusunda açıklamalarına değinmek gerekmektedir. Râzî burada karşıtlığın (1) olumsuzlama ve olumlama (**selb-îcâb**) arasındaki karşıtlık, (2) iki göreli (**müteẓâyif**) arasındaki karşıtlık, (3) iki zıt arasındaki karşıtlık ve (4) yokluk ve yetenek arasındaki karşıtlık olmak üzere dört tür olduğunu söyler. Bunlardan ilki olan olumsuzlama ve olumlama arasındaki karşıtlık, "Zeyd attır" ve "Zeyd at olmayandır" önermelerindeki karşıtlık gibidir. "At" ve "at olmayan (اللافرس)" ya da "at olmaklık (الفرسية)" ve "at olmamaklık (اللافرسية)" da bu karşıtlığa birer örnektir. Râzî'ye göre bunlardan dördüncüsü olan yokluk ve yetenek arasındaki karşıtlık ise meşhur olan ve hakikî olan olmak üzere ikiye ayrılır. Râzî'nin bu bağlamdaki açıklamaları, **Şerhu'l-İşârât**'ta ve **el-Mülâhhas**'ta aktardığı, olumlu ma'dûl ve basit olumlu önermenin yüklemeleri arasında var olduğu iddia edilen farklarla büyük oranda örtüşür.¹³⁰ Râzî'nin bu taksimi ve bu bağlamda yaptığı açıklamalar bize, Râzî'nin bu eleştirilerindeki odak noktasının ne olduğunu göstermektedir. Zira buradan anlaşılacağı üzere, Râzî'ye göre olumlu ma'dûl önermelerin yüklemeleriyle olumsuz belirli önermelerin yüklemeleri arasındaki karşıtlık, yokluk ve yetenek arasındaki karşıtlık değil, karşıtlığın birinci türü olan olumsuzlama ve olumlama arasındaki karşıtlıktır. Râzî'nin bu bağlamdaki eleştirileri de bu iki tür karşıtlığın yani olumlu ma'dûl önermelerle yoksunluk bildiren önermelerle özdeş olmadığını göstermeye matuftur. Nitekim İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-İbâre**'de olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önermelerin yanı sıra "Zeyd âmâdır/Zeyd zalimdir" önermeleri gibi yoksunluk bildiren önermelere de yer vermiş, bu önermeleri anlam bakımından olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önermelerle mukayese etmiştir.¹³¹ Ancak Râzî, bu konunun mantığın konusu olmaması bakımından hem burada yer verilen farka hem de yoksunluk bildiren önermelere mantık kitaplarında itibar etmemiştir. Şimdi Râzî'nin bu eleştirilerine geçebiliriz.

¹³⁰ Bkz. Râzî, **Mebâhisü'l-meşrîkiyye**, I, s. 189-190.

¹³¹ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 75 vd. Aristoteles, Aristoteles şârihleri, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bağlamında ma'dûl ve yoksunluk bildiren önermelerin analizine dair bkz. H. Austryn Wolfson, "Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant"; Fârâbî bağlamında ma'dûl ve yoksunluk bildiren önermelere dair bkz. Thom, "Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names". Ayrıca bkz. Daşdemir, "Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî - Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması".

(1) Râzî'nin iki görüşün de yanlış olduğuna dair delili, ma'dûl önermenin delaletinin yokluksal olmasının zorunlu olmamasıdır. Zira örneğin “Zeyd âmâ olmayandır (زيد هو غير أعمى)” önermesinde “âmâ olmayan (غير أعمى)” yokluksal bir anlama delalet etmemesine rağmen bu önerme olumlu ma'dûl bir önermedir. Bu, her ma'dûl önermenin bu iddiada söylenildiği gibi yokluksal bir anlama delalet etmediğini gösterir.¹³²

(2) Râzî daha sonra, (i) iddiasının yanlışlığını Aristoteles'e ait bir kıyastan hareketle açıklar. Buna göre Aristoteles, gökküresinin ne hafif ne ağır olduğuna dair açıklamasında şu kıyasa yer vermiştir:

Gökküresi hem merkezden [dışa] hem de merkeze doğru hareket etmeyendir.

(الفلك لا يتحرك من الوسط ولا إلى الوسط)

Her hem merkezden [dışa] hem de merkeze doğru hareket etmeyen, ağır olmayan ve hafif olmayandır. (كل ما هو لا يتحرك من الوسط ولا إلى الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف)

∴ Gökküresi ağır olmayan ve hafif olmayandır. (أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف)¹³³

Râzî'ye göre bu birinci şekil kıyasın öncülü olan önermeler, iki olumsuz önermeden kıyas meydana gelmesinin mümkün olmaması nedeniyle olumsuz belirli değil, olumlu ma'dûl önermelerdir. Ancak gökcisimleri için ağır olmak ve hafif olmak; merkezden ve merkeze doğru hareket etmek yüklemelerinin sübûtu mümkün değildir. Hâlbuki bu açıklamaya göre özneye yüklenen ma'dûl yüklem, bu özneye türü bakımından yüklenmesi mümkün olan bir yeteneğin yokluğuna delalet etmesi gerekirdi. Bu da bu görüşün isabetli olmadığını gösterir.¹³⁴

¹³² Burada şu hususa dikkat edilmesi gerekir: Râzî “âmâ olmayan”ın yokluksal bir anlama delalet etmediğini söylerken burada, yeteneğin karşıtı olan yoksunluğu kasteder. Ancak Râzî, her zaman “yokluksal” kavramını yeteneğin karşıtı olan yoksunluk anlamında kullanmaz.

¹³³ Birinci şekil kıyaslarda küçük öncülün olumlu olması gerekmele birlikte büyük öncülün olumsuz olması mümkündür. Bu durumda bu kıyasın Barbara ya da Celarent modunda birinci şekil bir kıyas olması muhtemeldir. Biz, büyük öncül ve sonucu da olumlu ma'dûl birer önerme olarak kabul edip bu kıyası Barbara modunda birinci şekil bir kıyas olarak yorumladık.

¹³⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 157-158. Fârâbî de Aristoteles'e atıfla Râzî'nin buradaki açıklamasına benzer bir açıklamada bulunur; bkz. Türkel-Küyel, *Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı*, s. 55. Zimmerman, Fârâbî'nin bu açıklamasında Aristoteles'e atıf yaptığı yeri *De Caelo*, 269b 29-31 olarak tespit etmiştir; bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 269b 18-32; Zimmerman, *Al-Farabi's*

(3) Râzî **el-Mûlahhas**'ta, (ii) iddiasını ise İbn Sînâ'nın "Cevher araz olmayandır (الجوهر لا عرض)" önermesinin geçersiz kıldığını söyler. Çünkü bu önerme, cevherin, araz olmanın cevher için mümkün olmasını sağlayacak herhangi bir cinsi olmamasına rağmen olumlu ma'dûl bir önermedir.¹³⁵ Râzî bu açıklamayla yetinir ve İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-İbâre**'de bu örnek bağlamındaki açıklamasının tamamına yer vermez. Burada İbn Sînâ, ma'dûl önermelerin yakın veya uzak cinsten ya da türde var olma özelliğine sahip olan bir durumun yokluğuna delalet ettiği yönündeki görüşü aktardıktan sonra "Her cisim, bir öznedede mevcut olmayandır (كل جسم فإنه غير موجود في) (موضوع). Her bir öznedede mevcut olmayan cevherdir (كل ما هو غير موجود في موضوع فهو) (جوهر). O halde her cisim cevherdir (فكل جسم جوهر)" kıyasına yer verir. Ona göre bu kıyasın küçük öncülü olan "Her cisim, bir öznedede mevcut olmayandır" önermesi, cevherin cinsi olmaması nedeniyle cevherin cinsinde mevcut olan bir şeyin yokluğuna delalet etmez. İbn Sînâ'nın buraya kadarki açıklaması, Râzî'nin ondan aktardığıyla birebir örtüşür. Ancak İbn Sînâ, bunun devamında şu ek açıklamada bulunur:

Fakat mevcut, cins gibi var olursa durum değişir. Şayet mevcut cins gibi yapılırsa ve ma'dûlün, varlığın bütününde var olabilen bir yokluğa delalet ettiği kabul edilirse bu, doğruya daha yakın olur.¹³⁶

İbn Sînâ burada şunu kastetmektedir: Eğer "Her cisim, bir öznedede mevcut olmayandır" önermesinde "her cisim" ile "mevcut olan her cisim" kastedilirse ve bu önermenin yüklemi olan ma'dûl ifadenin de "varlıkların tamamında bulunan bir şeyin yokluğuna delalet ettiği" öne sürülürse bu durumda bu önerme, var olan her cismin, her var olanda olması gereken şeye sahip olmaması bakımından doğru olmaya yakındır. Kanaatimizce bu açıklama, olumlu önermelerin öznelerinin var olması gerektiği yönünde bir imaya sahiptir ve bu nedenle Râzî, İbn Sînâ'nın bu ek açıklamasına **el-Mûlahhas**'ta yer vermez. Ancak o, **Şerhu'l-İşârât**'ta, aşağıda yer vereceğimiz delil bağlamında İbn Sînâ'nın adını vermeksizin bu görüşü kendisine yöneltmiş bir eleştiri olarak alır ve cevaplandırır.

Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, s. 239, dn. 5; Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 144-145.

¹³⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 138.

¹³⁶ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 74-75.

(4) Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta da İbn Sînâ'nın bu açıklamasına paralel olarak bu konuda şu kıyasın küçük öncülünü örnek verir: “Siyahlık, cevher olmayandır (السواد كل ما هو لا جوهر فهو عرض)”, “Her cevher olmayan arazdır (هو لا جوهر)”, öyleyse “Siyahlık (sevâd) arazdır (فالسواد عرض)”. Bu kıyasın küçük öncülü olan “Siyahlık, cevher olmayandır” önermesi olumlu ma'dûl bir önermedir. Ancak “siyahlık”, her cevher olmayanın araz olması nedeniyle arazdır ve siyahlığa “cevher”in yüklenmesi ne türü ne de cinsi bakımından mümkün değildir. Zira cevher en yüksek cinstir. Ancak Râzî, bu açıklamasına şöyle bir itirazın gelmesinin muhtemel olduğunu bildirir:

Cevher, arazın mevcut olması bakımından araza yüklenebilir. Bu durumda bu konudaki tartışma, ma'dûl yüklemine mevcut bir özneyi gerektirip gerektirmediği konusuna bağlanır. Yükleme bakımından ma'dûl olumlu bir önerme ise mevcut bir özneyi gerektirir. Çünkü olumlama, olumsuzlamanın aksine ancak gerçekleşmiş ya da hayal ürünü olan sabit bir şey hakkında mümkün olur. Olumsuzlama ise ister yokluğu zorunlu ister mümkün olsun yok olan bir şey hakkında meydana gelebilir. Örneğin “Allah'ın ortağı gören değildir (شريك الله ليس هو بصيراً)” önermesi doğrudurken “Allah'ın ortağı gören olmayandır (شريك الله هو غير بصير)” önermesi doğru değildir. Zira ilk önermenin öznesi ma'dûm olması mümkün olan selb iken ikinci önermenin öznesi yalnızca mevcut olabilen icâbtır. Dolayısıyla ikinci önermenin doğru olması için Allah'ın ortağının var olması gerekir ki bu söz konusu değildir.¹³⁷

Bu görüşe göre olumlu ma'dûl bir önermenin öznesinin sabit olması nedeniyle bu önermenin öznesi de sabittir ve “Siyahlık cevher olmayandır” önermesi de var olması bakımından bir araza cevherin yüklenebilmesi nedeniyle doğru bir önermedir. Bu itirazın dayanağı olan yükleme bakımından ma'dûl olumlu bir önermenin öznesinin sabit olması gerektiği görüşü ise konunun başında yer verdiğimiz, İbn Sînâ'nın anlam bakımından olumlu ma'dûl önermelerle olumsuz belirli önermeler arasında var olduğunu aktardığı farklardan ikincisine dâhildir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ burada, anlam bakımından olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önerme arasında var olduğunu söylediği ikinci fark, (2.a) olumlu önermelerin öznelere mevcut olmasının zorunlu olduğu,¹³⁸ (2.b) olumsuz önermelerin öznelere ise yok (**ma'dûm**) olmasının

¹³⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 158.

¹³⁸ Aristoteles mantığı bağlamında varlıksal anlam (**existential import**) başlığı altında tartışılan bu konu İbn Sînâ mantığı bağlamında da incelenmiştir. Konuyla ilgili bkz. Allen Bäck, “Avicenna's Conception of the Modalities”; Saloua Chatti, “Existential Import in Avicenna's Modal Logic”; Daşdemir,

mümkün olduğu; bu bakımdan, olumlu ma'dûl bir önermede öznenin mevcut olması gerektiği, olumsuz belirli önermelerde ise böyle bir şartın olmadığı yönündedir. Râzî bu nedenle bu konuyu ayrıntılı olarak incelemektedir. O halde şimdi Râzî'nin bu konudaki görüşlerini ve bu eleştiriye cevabını müstakil bir başlıkta ele alalım.

B. Olumlu Ma'dûl ve Olumsuz Belirli Önermelerin Özneleri Bakımından Farkları

1. Olumlu Ma'dûl Önermenin Öznesinin Mevcut Olmasının Zorunluluğu

Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta yukarıda zikredilen itiraza cevabı bağlamında İbn Sînâ'nın aktardığı bu farkı ele alır. Râzî bu itiraza cevabında klasik tartışma yöntemini kullanır ve bu itiraz sahiplerine, onlara yöneltilmesi muhtemel olan -ve kendisinin aslında kabul etmediği- ve onlara söylendiğinde kabul etmeyecekleri şu iddiayı yöneltir.

Bir şeyin kendi dışında bir şey için bir nitelik olması, onun bu şey için sübûtu anlamına gelir. Bir şeyin bir başka şey için sübûtu ise onun kendinde sübûtunun altında yer alan bir husustur. Kendinde sabit olmayan bir şeyin ise kendi dışında bir şey için sübûtu mümkün değildir. Bu nedenle mâ'dûl bir önerme olumlu olamaz.¹³⁹

Bu iddiaya göre, kendinde sübûtu olmayan bir yüklem başkası için sabit olmasından söz edilemez ve bu nedenle yüklemi bakımından ma'dûl bir önerme olumlu olamaz. Râzî'nin bu iddiayı öne sürmesinin sebebi, bu eleştiri sahiplerinin vermeleri muhtemel cevap üzerinden onlara asıl eleştirisini yöneltmektir. Nitekim o, daha sonra bu iddia karşısında itiraz sahiplerinin şu cevabı vermeleri durumunda onların yüklemi bakımından ma'dûl olumlu bir önermenin öznesinin sabit olması gerektiği konusundaki görüşlerinin geçersiz olacağını belirtmektedir:

“Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”; Samet Büyükkada, “Aristoteles Mantiğinde Varlıksal Varsayma”.

¹³⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 158-159.

Yüklemleme ve vaz‘ ancak zihinlerde gerçekleşen şeylerdendir ve ma‘dûl önermelerin yüklemeleri de dış dünyada yokluksal olsalar bile akıl onlar hakkında varlık varsayarsa bu durumda onlar hakkında yüklemleme ve vaz‘ ile tasarruf mümkün olur.¹⁴⁰

Zira yüklemlemenin zihinde meydana geldiği ve yüklem bakımından ma‘dûl önermelerin yüklemelerinin de dış dünyada yokluksal olsalar bile aklın onların var olduklarını varsayabileceği, bu bakımdan onların yüklem olabilecekleri şeklindeki cevaba karşılık olarak Râzî, aşağıda yer alan, kendi eleştirisinin geçerli olacağını belirtir:

Eğer aklın bu yüklemeler için, onları yüklemeler yapabilmek için sübût varsayması mümkünse yok olan [özne] hakkında icâbın mümkün olması için onlara, onları özne yapmak amacıyla onlar için varlık varsayabilir. Bu durumda onların “‘Allah’ın ortağı gören olmayandır’ demek caiz değildir” sözü geçersiz olur.¹⁴¹

Buna göre eğer akıl bu yüklemeleri yüklem yapabilmek için bu yüklemelerin var olduklarını varsayabilirse, onları özne yapabilmek için de onların var olduklarını varsayabilir. Dolayısıyla yok olan bir özne hakkında icâb mümkün olur ve bu da onların “‘Allah’ın ortağı gören olmayandır” denilmesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşlerini çürütür. Bununla birlikte Râzî, hem ilk itirazı (1) hem de bu itirazı çürütmek için ileri sürdüğü iddiayı (2) geçersiz kılacak şekilde bu konudaki daha ayrıntılı gerekçelendirmenin ise şöyle olduğunu belirtmektedir:

Yüklemin sübûtu değil, öznenin yükleme nispetinin sübûtu, ma‘dûl önermelerin şartlarındandır. Ve bir önermenin yüklemi yapılması mümkün olan her şeyin başka bir önermenin öznesi yapılması mümkündür. Öyleyse bir önermenin öznesinin yokluksal olması mümkündür. Dolayısıyla onların, ma‘dûl önermenin öznesinin varlıksal olması gerektiği yönündeki söyledikleri geçersiz olur.¹⁴²

Özetle, ma‘dûl önermelerde şart olan, öznenin yükleme nispetinin sübûtudur. Yüklem sübûtu ise ma‘dûl önermelerin şartlarından biri değildir. Bir önermede

¹⁴⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 159.

¹⁴¹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 159.

¹⁴² Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 159.

yüklem olması mümkün olan her şeyin başka bir önermede özne olmasının da mümkün olması nedeniyle önermenin öznesinin yokluksal olması da mümkün olur ve bu, mâ'dûl önermenin öznesinin varlık bildiren (**vücûdî**) olması gerektiği yönündeki görüşü yanlışlar.¹⁴³ Nitekim Râzî, yine **Şerhu'l-İşârât**'ta mâ'dûl önermelerin çeşitlerine dair açıklamasında da bir şey yüklemken bu şey hakkında bir şeyle hüküm mümkün olduğunda, bu şey hakkında bu hükmün bu şey özne olduğunda da mümkün olması nedeniyle bir önermenin öznesi, yüklemi ve hem öznesi hem de yüklemi bakımından mâ'dûl olabileceğini söylemiştir.¹⁴⁴ Netice olarak Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta bu farka dair asıl eleştirisini bir önermenin yüklemi olması mümkün olan her şeyin başka bir önermenin öznesi yapılmasının mümkün olması düşüncesine dayandırdığı ileri sürülebilir. Râzî bu açıklamasıyla, olumlu mâ'dûl bir önermenin öznesinin sabit olması nedeniyle bu önermenin öznesinin de sabit olduğu ve “Siyahlık cevher olmayandır” önermesinin de var olması bakımından bir araza cevherin yüklenebilmesi nedeniyle doğru bir önerme olduğu yönündeki eleştiriyi de yanlışlamış olmaktadır.

Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise eleştirilerine geçmeden önce konunun mahiyetine dair kısa bir açıklama yapar. Ona göre olumlu mâ'dûl olumlu ve basit olumsuz önerme arasında var olduğu söylenen bu fark, bu ikisinin mahiyetlerinden kaynaklanan bir fark olmayıp bu iki önermenin mahiyetlerinin bilinmesinden sonra bilinebilecek, bu ikisinin hükümlerinden kaynaklanan bir farktır.¹⁴⁵ Bu çerçevede Râzî, olumsuz önermenin öznesinin yok olmasının mümkün olduğu, ancak olumlu mâ'dûl önermenin öznesinin mevcut olmasının zorunlu olduğu görüşünün şüpheli olduğunu belirtir. Râzî olumlu mâ'dûl önermenin öznesinin mevcut olması gerektiği görüşüyle ilgili şüphesini, yok olan yüklem sabit bir mahalli gerektirmediği düşüncesinden hareketle açıklar. Buna göre yok olan bir yüklem ya “tahsis edilmiş yokluk” veya mutlak anlamda “yokluk”tur. Gerçek anlamda tahsis edilmiş yokluk, “Zeyd gören olmayandır (زيد هو غير بصير)” önermesinin yüklemi olan görmenin yokluğu gibidir. Fakat bir şeye dair yokluğa ancak onun karşıtı olan îcâbın zikredilmesi yoluyla işaret edilebilmesi

¹⁴³ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 158-159.

¹⁴⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 155.

¹⁴⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 136.

nedeniyle yüklemdeki bu icâb yani “gören olmayandır” yüklemindeki “gören”e, onun aracılığıyla yüklenmek istenilen özel yokluğa işaret edebilmek için önermede yer verilmektedir. Dolayısıyla bir önermenin yüklemi ister gerçek anlamda bir şeye dair yokluk isterse de gerçek anlamda mutlak yokluk olsun, neticede yokluk ifade eder. Yokluk ise sabit bir özneyi gerektirmez. Zira (i) bir önermede yüklem olan yokluk, bu özne için sabit olmakla nitelenir. Eğer önermenin olumlu olması, öznenin mevcut olmasını gerektirseydi burada çelişki meydana gelirdi. (ii) Varlık bildiren yüklemelerin yokluğunun ma’dûm olan özneye yüklenebildiği kabul edilmezse, bu durumda bu yüklemelerin varlığının onlar için doğru olması gerekir. Dolayısıyla yok olan özne, var olan bir yüklemle nitelenmiş olur ki bu imkânsızdır. Varlık bildiren yüklemelerin yokluğunun yok olan özneye yüklenebildiği kabul edilirse yüklem yokluğu öznenin varlığını gerektirmemiş olur ki bu, Râzî’ye göre ulaşılmaması hedeflenen görüştür.¹⁴⁶

İbn Sînâ ise konunun başında yer verdiğimiz üzere, **el-İşârât**’ta olumlu ma’dûl bir önermede öznenin mevcut olması gerektiğini, olumsuz belirli önermelerde ise böyle bir şartın olmadığını belirtmekle yetinmiştir. O, bu bağlamda **eş-Şifâ: el-İbâre**’de de buna paralel bir şekilde ma’dûl önermelerde öznenin mevcut olması gerektiğini belirtir. Ona göre basit olumsuz önerme bu nedenle olumlu ma’dûl önermeden daha geneldir. Zira Anka’nın vehimdeki bir anlama delalet eden bir isim olup dış dünyada hiçbir varlığı bulunmaması nedeniyle “Anka gören değildir” demek doğru iken “Anka gören olmayandır” demek doğru değildir.¹⁴⁷ Râzî **el-Mülâhhas**’ta İbn Sînâ’nın bu görüşüne bir eleştiri yöneltmesinin mümkün olduğunu söyler. Buna göre, örneğin “Yok, mevcut olmayandır (المعدوم لا موجود)” önermesi de olumlu ma’dûl bir önermedir. Bu önermede özneye “mevcut olmayan” yüklemine yüklenmesi nedeniyle öznenin mevcut olduğu iddia edilirse iki çelişikten biri diğerinin aynısı olur ki bu çelişkidir. Eğer bu iddia edilmezse, yüklemi bakımından ma’dûl olumlu bu önermede özne, mevcut olmayan olur. Ancak İbn Sînâ olumlu ma’dûl bir önermede öznenin mevcut olması gerektiğini söylemiştir ki bu, çelişkidir.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 137.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 75. Bu konuda ayrıca bkz. Jari Kaukua, “Avicenna on Negative Judgement”, s. 659-660; Saloua Chatti, “Syncategoremata in Arabic Logic, el-Fârâbî and Avicenna”, 182.

¹⁴⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 138

2. Olumsuz Belirli Önermenin Öznesinin Ma'dûm Olmasının İmkânı

Râzî bunun ardından İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta anlam bakımından olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önerme arasında var olduğunu söylediği bir diğer fark olan olumsuz önermelerin öznelerinin ma'dûm olmasının mümkün olduğu görüşünü ele almaktadır. Ona göre olumsuz önermenin öznesinin ma'dûm olmasının mümkün olduğu görüşü isabetli değildir. Çünkü burada eğer (i) olumsuz önermenin hem dış dünyada hem de zihinde ma'dûm olan bir özneye sahip olmasının mümkün olduğu kastediliyorsa bu iddia geçersizdir. Râzî **el-Mûlahhas**'ta bunu şöyle açıklar: Çünkü zihinde olmayan bir şey bilinemez ve bilinemeyen bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz hükmedilmesi imkânsızdır. Bu nedenle olumsuz önermenin hem dış dünyada hem de zihinde ma'dûm bir öznenen meydana gelmesi mümkün değildir.¹⁴⁹ Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta ise bu konuyu şöyle ele alır: Mutlak olumsuzlama akledilemez ve tasavvur edilemez. Olumsuzlama, bir öznenen bir yüklem olumsuzlanması şeklinde belirginleştirilmedikçe kayıtlanmaz ve akledilemez. Bu nedenle öznenin bir şeyle kayıtlanması ve belirginleştirilmesi gerekir ve bir şeyle kayıtlanan ve belirginleştirilen her şey vardır.¹⁵⁰ Nitekim Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye**'de bu sebeple imkânsızlar hakkında imkânsızlıkla hükmedildiğini, hakkında hükümde bulunulan şeyin de kendi dışındaki şeylerden ayrılması gerektiğini, her diğerinden ayrışanın da sabit olduğunu bildirir. Ancak bu sübût, dış dünyada değildir. Aksi takdirde meşrutun varlığı durumunda şartın zorunluluğu nedeniyle imkânsızın varlığı, dış dünyada imkânsızın varlığını zorunlu olarak gerektirir. Bu durumda imkânsız vâcip olur ki bu çelişkidir. Öyleyse imkânsızın zihinde varlığı vardır ki böylece zihin onun hakkında haricî varlığın ona ilişmesinin imkânsızlığıyla hüküm verebilsin.¹⁵¹ Ancak Râzî'ye göre bu varlık, tasavvur edilmeyen hakkında hüküm vermenin imkânsız olması nedeniyle bir şeyin tasavvur edilmesi, başkalarından zihnen ayrışması anlamındadır. Zihnî ayrışma

¹⁴⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 136.

¹⁵⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 159.

¹⁵¹ Râzî, **Mebâhisü'l-meşrûkiyye**, I, s. 439.

ise zihnin dışında mahiyetlerin gerçekleşmesini gerektirmez. Bu nedenle de Allah'ın ortağı hakkında imkânsızlıkla hükmedilmesi mümkün olur.¹⁵²

(ii) Râzî'ye göre eğer burada olumsuz önermenin öznesinin zihinde mevcut olmakla birlikte dış dünyada var olmayan bir şey olmasının mümkün olduğu kastediliyorsa, bu bakımdan olumlu ve olumsuz önerme arasında bir fark yoktur. Zira olumlu önerme de aynı şekilde zihinde mevcut olmakla birlikte dış dünyada yok olan bir özneye sahip olabilir. Çünkü olumlu önerme, zihnin bir şeyin bir şeye nispetine dair hükmüdür ve bu hüküm, hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilenin dış dünyadaki varlığına dayanmaz.¹⁵³ Nitekim meseleyi derinden kavrayanlar (**muhassılûn**) “Her böyle olan şöyledir (كل كذا كذا)” önermesindeki özne ile dış dünyada mevcut olan bir şeyin kastedilmediği konusunda hemfikirler. Örneğin “Her insan canlıdır” önermesi dış dünyada bir tane dahi insan ferdi olmasa bile doğrudur.¹⁵⁴ Dolayısıyla “yok”un bu ikinci anlamda kullanılması durumunda olumsuz önermenin öznesinin yok olduğuna dair iddia, olumsuz önermeye özgü bir anlam ifade etmez. Bununla birlikte Râzî, bu konuların gerekçelendirilmesi gerektiğini, ancak bunun mantık ilminin konusu olmaması nedeniyle burada bu kadar açıklamayla yetindiğini ekler.¹⁵⁵

Özetle Râzî, olumlu ma'dûl önerme ile olumsuz belirli önerme arasında olan lafzî farklılıklar dışında, bu önermelerin yüklemeleri ve özneleri bakımından var olduğu iddia edilen anlam bakımından farkların ikisini de kabul etmez. Ancak burada şu husus göze çarpar: Râzî, olumlu ma'dûl bir önermenin öznesinin mevcut olmasının zorunluluğunu eleştirirken bu öznenin yok olması ihtimalini öne sürmüştür. Bununla birlikte o, olumsuz belirli önermenin öznesinin yok olabileceği yönündeki itirazında, yok olanın da kendisi hakkında hükümde bulunulması bakımından zihinde bir çeşit varlık sahibi olduğunu, bu bakımdan yok olmasının mümkün olmadığını söyler. Yine Râzî, genel imkânın selbî olduğu yönündeki görüşünü de selbî bir şeye sübûtî bir

¹⁵² Râzî, **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal**, s. 49-50. Buna paralel olarak Râzî **el-Me'âlim**'de de yokun ayrıştırılabildiği, ayrıştırılabilen her şeyin sabit olduğu, dolayısıyla yokun da sabit olduğunu iddia edenlere bu görüşlerinin yanlışlığını gösteren üç cevap verir; bkz. Râzî, **Me'âlimü Usûlî'd-dîn**, s. 54-56.

¹⁵³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 136; a.mlf. **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 159.

¹⁵⁴ Bu konuda bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.b.

¹⁵⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 159-160.

niteliğin yüklenemeyeceği, yok olana yüklenmesi mümkün olan niteliğin de yokluksal olduğu düşüncesinden hareketle temellendirmiştir.¹⁵⁶ Râzî'nin bu açıklamaları, ilk bakışta çelişik gibi görünmektedir. Kanaatimizce bu mesele, Râzî'nin burada imkânını savunduğu, olumlu ma'dûl önermenin yok olabilen öznesinin yokluğunun mahiyeti; olumsuz belirli önermenin mevcut olması gereken öznesinin mevcut oluşunun mahiyeti tam olarak anlaşıldığında aydınlanacaktır. Bu noktanın aydınlatılması, Râzî ile İbn Sînâ arasında bu konuda ilk bakışta zahiren var gibi görünen ayrılığın hakikî olup olmadığı problemini de çözüme kavuşturur. Ancak bu incelemeyi hem bu konunun mantığa dâhil olmaması hem de bu çalışmanın sınırlarını aşması nedeniyle sonraki çalışmalarımıza bırakıyoruz.

Netice olarak, Râzî'ye göre olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önermeler arasındaki lafız bakımından farkların ve bu iki önerme arasında var olduğu söylenmekle birlikte Râzî'nin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmediği anlam bakımından farkların tablo halinde şu şekilde gösterilmesi mümkündür:¹⁵⁷

¹⁵⁶ Konuyla ilgili bkz. İkinci Bölüm II.B.

¹⁵⁷ Yanında tik işareti (✓) olanlar Râzî'nin kabul ettiği, çarpı işareti (×) olanlar ise kabul etmediği yorumlardır.

			Olumlu Ma'dûl Ö.	Olumsuz Belirli Ö.
Lafız bakımından farklar	Özne bak. ma' dül ö.	İkili, Üçlü	Lafzen ayrışır.	Lafzen ayrışır.
	Yüklem bakımından ma' dül önerme	İkili	Niyet ve غير ve لا gibi bu önermelere özgü olumsuzluk edatlarının bulunmasıyla ayırt edilir.	Niyet ve ليس gibi bu önermelere özgü olumsuzluk edatlarının bulunmasıyla ayırt edilir.
		Üçlü	Olumsuzluk edatı bağdan sonradır.	Olumsuzluk edatı bağdan öncedir.
Anlam bakımından var olduğu söylenen farklar	Yüklem bakımından ma' dül önerme	İkili, Üçlü	1. Önermenin yüklemine öznenin (i) türünün ya da (ii.i) yakın cinsinin ya da (ii.ii) uzak cinsinin yeteneğinin yokluğunu ifade etme şartı var. (×)	Önermenin yüklemine öznenin yeteneğinin türünün ya da cinsinin yokluğunu ifade etme şartı yok (✓)
			2.a. Önermenin öznesi mevcut olmalı (×)	Önermenin öznesi mevcut olabilir (✓), 2.b. ma'dûm olabilir. (×)

Tablo 1.3: Olumlu ma'dûl ve olumsuz belirli önerme arasındaki farklar

VI. Özneleri Bakımından Yüklemlî Önerme Türleri

A. Tekil Önermeler

Râzî yüklemlî önermeleri öznelerinin tümel ya da tikel olmalarından hareketle sınıflandırır. Buna göre yüklemlî bir önermenin öznesi ya tikel ya da tümeldir. Öznesi belirli bir şahıs¹⁵⁸/şahsî¹⁵⁹/tikel¹⁶⁰ olan yüklemlî önermeler “tekil (**mahsusa**)” olarak isimlendirilir. Örneğin “Zeyd yazı yazandır” önermesi olumlu ve “Zeyd yazı yazan değildir” önermesi ise olumsuz tekil önermedir. Bununla birlikte Râzî özneleri, başına belirli bir şahsa delâlet eden belirlilik takısı getirilmiş olan tümel bir kavram olan önermelerin de tekil önerme olduğu kanaatindedir. Örneğin, belirli bir adam kastedilerek söylenen “Adam yazı yazandır (الرجل كاتب)” önermesi de tekildir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 139; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 32.

¹⁵⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 138.

¹⁶⁰ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 132.

¹⁶¹ Konuyla ilgili bkz. Birinci Bölüm VI.B.2.

Mantıkta tekil olumlu önermeler tümel olumlu, tekil olumsuz önermeler de tümel olumsuz önerme hükmündedirler. Çünkü tekillik, bir önermenin formuna ait bir özellik değildir. Tekil önermeler öznelerinin tek bir nesneye işaret etmeleri bakımından tekildir ancak formları bakımından tümeldir. Zira mantıkta bir önermenin niceliği, öznenin bir ya da birden çok sayıda nesneye gönderimde bulunduğunu değil; yüklem, öznenin fertlerinin tamamı ya da bir kısmı hakkında olumlandığını ya da bu fertlerin tamamından ya da bir kısmından olumsuzlandığını gösterir. Örneğin tümel olumlu bir önerme, yüklem, öznenin fertlerinin her biri hakkında olumlandığını ifade etmesi nedeniyle tümel olumlu olarak nitelenir. Bu bakımdan tekil olumlu önermeler de, kendilerinde yüklem, öznenin fertlerinin tamamı hakkında -bir ferdi bile olsa- olumlanması nedeniyle tümel önerme olarak kabul edilirler. Bu bakımdan tekil olumsuz önermeler de tümel olumsuz önerme olarak kabul edilirler.¹⁶² Bununla birlikte Râzî, tümel önerme hükmünde olan bu önermelerin özne ve yüklemlerinin başına tikellerin niceliğine değil, parçaların niceliğine delalet eden nicelik edatlarının getirilebileceğini ifade etmektedir.¹⁶³

B. Özneleri Tümel Olan Önermeler

1. Nicelikli Önermeler

Önermenin öznesinin tümel olması durumunda ise öznenin niceliği ya belirlidir ya belirli değildir. Öznesi tümel olan ve hükmün niceliğinin belirtildiği önermelere “nicelikli (**mahsûra/müsevvera**)”, belirtilmediği önermelere ise “niceliği belirsiz (**mühmele**)” önerme denir. Nicelik, önermenin ifade ettiği olumlama ya da olumsuzlamanın, öznenin her ferdi hakkında mı yoksa onların bir kısmı hakkında mı olduğunun açıklanmasıdır.¹⁶⁴ Hükmün, öznenin her bir ferdi için sabit olduğu nicelikli önermeler “tümel”, hükmün bazı fertleri için sabit olduğu nicelikli önermeler ise “tikel” önerme olarak isimlendirilir. Neticede ortaya çıkan bu dört çeşit önermenin her birinin olumlu ya da olumsuz olabileceğinin de göz önünde bulundurulması halinde

¹⁶² Doğan Özlem, **Mantık**, s. 146, 165. Önermelerde dağıtıcılık konusuyla ilgili bkz. Scott M. Sullivan, **An Introduction to Traditional Logic**, s. 74-76.

¹⁶³ Konuyla ilgili bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.a.

¹⁶⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 139.

tekil olumlu, tekil olumsuz, niceliği belirsiz olumlu, niceliği belirsiz olumsuz, tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz olmak üzere toplamda sekiz çeşit yüklemli önermenin ortaya çıkar.¹⁶⁵

a. Nicelik Edatları

Önermelerde hükmün niceliğine delalet eden lafız “nicelik edatı (sûr)” olarak isimlendirilir. Râzî, bağ ve kip sebebiyle önermelerin “üçlü” ve “dörtlü” olarak isimlendirilmesi gibi önermenin hükmünün niceliğine delalet eden nicelik edatının zikredildiği önermelerin “beşli” olarak isimlendirilmediklerini belirtir. Zira özne ve yüklem arasındaki irtibat ve bu irtibatın kipi, özne ve yükleme sonradan eklenen bir anlamdır, ancak nicelik edatı böyle değildir. Zira nicelik edatı, dile getirilip işitilen önermenin bir parçası olsa bile akledilen önermenin bir parçası değil, sadece yüklem sabit olduğu özneye delalet eden bir lafızdır. Örneğin “Her C B’dir” önermesinde özne, “C’nin fertlerinden her biri”dir. Dolayısıyla bir önermede nicelik edatı bağ ve kipi tersine öznenen bağımsız bir şey olarak değerlendirilemez.¹⁶⁶

Râzî nicelik edatlarının hem tikellerin niceliğini, hem de parçaların niceliğini açıklamak için zikredilebileceğini kaydetmektedir. Bu iki kullanım arasında ise iki fark söz konusudur. Bunlardan ilki, tikellerin niceliğine delalet eden nicelik edatının nicelikli önermelerde, parçaların niceliğine delalet eden nicelik edatının ise tekil önermelerde bulunmasıdır. Örneğin nicelikli olan “Bazı insanlar yazı yazandır” önermesinde nicelik edatı tikellerin niceliğini; “Bu kalemin bir kısmı beyazdır (بعض هذا القلم أبيض)” tekil önermesinde ise nicelik edatı, öznenin parçalarının niceliğini belirtmektedir. İkinci fark ise tikellere delalet eden nicelik edatının sadece özne tarafında bulunabilmesi ancak parçalara delalet eden nicelik edatının hem özne hem de yüklem tarafında bulunabilmesidir.¹⁶⁷ Örneğin “Zeyd bu azaların bütünüdür (زيد كل)

¹⁶⁵ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 132-133; a.mlf., *Mantuku'l-Mülâhhas*, s. 139; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 138; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 32; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 26a.

¹⁶⁶ Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, s. 132; a.mlf., *er-Risâletü'l-mantikiyye*, s. 451; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 33b-34a.

¹⁶⁷ Râzî bu açıklamasına rağmen İbn Sînâ'ya paralel olarak yüklemi nicelikli önermeler konusuna da yer vermiştir; bkz. Birinci Bölüm VII.

” (هذه الأعضاء) denilebilir.¹⁶⁸ Bu farklara rağmen Râzî, nicelik edatlarının, parçalar ve tikeller için eş anlamlı olarak kullanıldığını belirtir. Çünkü nicelik edatları ister parçaların niceliğini isterse de tikellerin niceliği ifade etsin, netice olarak sayının niceliğini bildirirler.¹⁶⁹

Râzî tümel olumlu önerme için كل, tümel olumsuz önerme için لا شيء ve لا واحد ve Farsça هیچ, tikel olumlu önerme için بعض ve واحد ve tikel olumsuz önerme için ise لا شيء, لا بعض, لا كل, بعض ليس, ليس بعض, ليس كل nicelik edatlarının kullanıldığını belirtir.¹⁷⁰ Râzî, bu nicelik edatlarının yanı sıra طراً ve أجمعين lafızlarının da tümelliği pekiştirmek için kullanıldığını dikkat çekmektedir.¹⁷¹ Râzî bu nicelik edatlarının eklendiği tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermeleri ise şu şekilde örneklendirir: “Her insan canlıdır (كل إنسان حيوان)” önermesi gibi tümel olumlamanın ifade edildiği önermeler tümel olumlu; “Hiçbir insan taş değildir (لا شيء من الناس بحجر)” önermesi gibi tümel olumsuzlamanın ifade edildiği önermeler tümel olumsuz; “Bazı insanlar yazı yazandır (بعض الناس كاتب)” önermesi gibi tikel olumlamanın ortaya konulduğu önermeler tikel olumlu; “Bazı insanlar yazı yazan değildir (بعض الناس ليس يكتب)” ya da “Her insan yazı yazan değildir (ليس كل إنسان يكتب)” önermesi gibi tikel olumsuzlamanın ortaya konulduğu önermeler tikel olumsuz önermelerdir.¹⁷²

Bu bağlamda Râzî, tikel olumsuz önermeler için kullanılan “ليس بعض”, “ليس كل” nicelik edatlarının anlam farklarını inceler. Râzî’ye göre “ليس كل” lafzı mutâbakat yoluyla tümel olumlu hükmün olumsuzlanmasına delalet eder.¹⁷³ Ancak bu, hükmün bazı fertlerden olumsuzlanması nedeniyle olabileceği gibi hükmün her bir fertten olumsuzlanması nedeniyle de olabilir. Bu iki anlamdan ilkinin dikkate almak, hükmün bazı fertlerden olumsuzlanmamasının, hükmün her bir fert için

¹⁶⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 146.

¹⁶⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 140.

¹⁷⁰ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 139; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 142; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 32-33; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 33b.

¹⁷¹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 142; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 33.

¹⁷² Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 139. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 132; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 32.

¹⁷³ Râzî, bu noktada bu önermenin ifade ettiği hükmün luğun olumsuzlanması (*selbu’l-küllîye*) ile tümel olumsuzluğun (*es-selbu’l-küllî*) karıştırılmaması gerektiğini belirtir. Zira luğun olumsuzlandığı bir önerme ile tikel olumlu bir önerme aynı anda doğru olabilir, ancak tümel olumsuz önermeler için bu söz konusu değildir; bkz. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 139.

olumlanmasını gerektirmesi nedeniyle zorunlu, ikincisini dikkate almak ise zorunlu değildir. Bu durumda şüpheli olan terk edilir ve kesin olan ile yetinilerek bu önermenin iltizâm yoluyla hükmün öznenin bazı fertlerinden olumsuzlanmasına delalet ettiği söylenir. Örneğin “Her insan yazı yazan değildir (ليس كل إنسان يكتب)” önermesi yazı yazmanın bazı insan fertlerinden olumsuzlanması konusunda açık değildir, ancak önerme bunu gerektirir ve bu, önermeden zorunlu olarak anlaşılır.¹⁷⁴

“ليس بعض” lafzı ise mutâbakat yoluyla hükmün bazı fertlerden olumsuzlanmasına yani tikel olumsuzluğa, iltizâm yoluyla da tümel olumlu hükmün olumsuzlanmasına delalet eder. Örneğin “Bazı insanlar yazı yazan değildir (ليس بعض الناس يكتب)” önermesi açık bir şekilde yazı yazmanın bazı insan fertlerinden olumsuzlandığını ifade eder. Râzî’ye göre “ليس بعض” lafzıyla tikel olumsuz için kullanılan başka bir nicelik edatı olan “بعض ليس” lafzı arasındaki fark ise “ليس بعض” lafzının tümel olumsuz için de kullanılabilmesi, ancak “بعض ليس” lafzının böyle bir özelliğinin olmamasıdır. Bununla birlikte Râzî’ye göre “بعض ليس” nicelik edatına sahip tikel olumsuz önermeler önerme olumlu ma’dûl önermelere benzer. Zira “Bazı insanlar yazı yazan değildir (بعض الناس ليس يكتب)” önermesinin öznesi “bazı insanlar (بعض الناس)”, yüklemi de “yazı yazan olmayan (ليس يكتب)” olarak kabul edilirse bu önerme olumlu ma’dûl önerme olur.¹⁷⁵

b. Tümel Önermelerin Anlamı

Râzî önermelerin anlamlarını, onları özne ve yüklem bakımından değerlendirmek suretiyle ortaya koyar. Önermelerin yüklem bakımından değerlendirilmesi, yüklem özneye nispetinin niteliğini ifade eden kiplerle ilişkiliyken; önermelerin özne bakımından değerlendirilmesi ise öznenin çeşitli bakımlardan taşıdığı anlamlarla ilgilidir. Biz burada tümel olumlu önermenin anlamını İbn Sînâ ve Râzî’nin özneye dair incelemelerinden hareketle ele alacağız. Tümel

¹⁷⁴ Râzî konuyla ilgili olarak “ليس كل” ve “كل ليس” arasındaki farka yer verir. Ona göre “ليس كل” sözü genelliğin olumsuzlanmasını (*selbu’l-umûm*) ifade ederken “كل ليس” sözü ise olumsuzlamanın genelliğini (*umûmu’s-selb*) ifade eder ve bu şekilde ifade edilen bir önerme lafzı terkip bakımından olumlu ma’dûl bir önermedir; bkz. Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 33a-33b.

¹⁷⁵ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 139-140; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 139; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 33a.

önermenin öznesine dair ilk kez İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu hususların, onun önerme ve modalite konusu bağlamında ortaya koyduğu yeniliklerin ve düzenlemelerin neticesi olduğu ve İbn Sînâ'nın modal mantık sisteminin mükemmel bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Bu hususlar incelendiğinde bunların en temelde İbn Sînâ'nın hakikî önerme anlayışı ve yüklemleme teorisine dayandığı görülür. Bu konu, mutlak ve modal önermelerin anlamı, bir önermenin çelişğinin, düz ve ters döndürmesinin ne olduğu, kıyasların geçerliliği gibi klasik mantığın özünü teşkil eden bütün konularla doğrudan bağlantılı olması nedeniyle son derece önemlidir. Bunun sonucu olarak bu konu Râzî sonrasında da Hûnecî, Tûsî, Kâtibî, Urmevî gibi önde gelen İslam mantıkçılarının üzerinde önemle durduğu konulardan biri haline gelmiştir.¹⁷⁶ Bu bakımdan, bu hususların müstakil olarak incelenmesi ve mutlak ve modal önermeler bağlamındaki sonuçlarının tespit edilmesi İslam mantık çalışmalarında öncelikli olarak yerine getirilmesi gereken işlerden biridir.

İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta kıyasların öncülleri olan önermelerin türlerine dair kısa bir açıklamadan sonra nicelikli önermelerin durumunun ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğini belirtmekte ve tümel olumlu önerme bağlamında önermelerin özne bakımından değerlendirilmesinin şartlarını ele almaktadır. Hemen sonrasında ise “[önermenin] yüklem tarafında[ki durumunun ayrıntılı olarak incelenmesi]” konusuna geçerek mutlak ve modal önermeleri tartışmaktadır.¹⁷⁷ İbn Sînâ **el-İşârât**'ta da aynı şekilde bu hususlara mutlak ve modal önermelere dair açıklamasının hemen öncesinde yer verip sonrasında mutlak ve modal önermeleri izah etmektedir.¹⁷⁸ Sâvî de benzer

¹⁷⁶ Görebildiğimiz kadarıyla ikincil literatürde konuya dair müstakil iki müstakil çalışma da Asad Q. Ahmed'e aittir. Ahmed, “Interpreting Avicenna: Urmawi/Tahtani and the Later Logical Tradition on Propositions” başlıklı yazısında Kutbuddin er-Râzî'nin **Şerhu'l-Metâli**'de yer verdiği, yüklemlemeye ve tümel önermenin öznesine dair açıklamalarını inceler; bkz. Asad Q. Ahmed, “Interpreting Avicenna: Urmawi/Tahtani and the Later Logical Tradition on Propositions”, s. 322-332. Yine Ahmed, XVIII. yüzyıl Osmanlı mantıkçısı olan Muhammed el-Âmidî'nin “Öznenin Nitelenmesi Hakkında İbn Sînâ ve Fârâbî Arasındaki Tartışmanın Beyanı Hakkında Risale” başlıklı eserindeki hatalı bulduğu hususlara mukayeseli bir şekilde yer vermeye çalışmış, ne var ki, bütüncül bir şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini serimlememiştir; bkz. Asad Q. Ahmed, “Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism”. Tony Street de Paul Thom'un “Abharî on the Logic of Conjunctive Terms” adlı makalesine ek olarak Tûsî ve Ebherî'nin konuya dair bazı pasajlarını tercüme etmiştir; bkz. Tony Street, “Appendix: Readings of the Subject Term”. Bunun yanı sıra Hodges da bu hususların bir kısmını Fârâbî ve İbn Sînâ bağlamında mukayeseli bir şekilde tartışır; bkz. Hodges, “Remarks on al-Fârâbî's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ”.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, 19-21 vd.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, 198 vd.

şekilde mutlak-modal önermeler konusunun başında tümel olumlu önermenin özne ve yüklem bakımından birtakım şartları olduğunu belirttikten sonra öznenin şartlarının açıklamasına yer vermekte ve sonrasında modal ve mutlak önermeleri incelemektedir.¹⁷⁹ Râzî ise önermenin öznesine dair bu değerlendirme kriterlerine, İbn Sînâ ve Sâvî'ye paralel olarak **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta modal önermeler konusundan hemen önce,¹⁸⁰ **el-Mûlahhas**'ta tümel olumlu önermeler bahsinde,¹⁸¹ **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise yüklemli önermelerden sonra, modalite konusundan hemen önce yer vermiştir.¹⁸² Râzî bu incelemesini **el-Mûlahhas**'ta "Tümel Olumlu Önermenin Tahkiki", **Şerhu'l-İşârât**'ta "Önermenin Öznesi Bakımından Şartları", **Lübâbü'l-İşârât**'ta "Her C'nin İtibarları", **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise "Özne Tarafında Muteber Olan Şartlar" başlıkları altında yapar.

Râzî **el-Mûlahhas**'ta tümel önermenin öznesinin şartları konusunda İbn Sînâ ile Sâvî'nin metinlerinde ve kendisinin diğer mantık kitaplarında yer almayan farklı bir tasnife yer verir. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, **Lübâbü'l-İşârât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de tümel olumlu önermenin öznesine dair beş husustan ve bu hususlar dikkate alındığı takdirde ortaya çıkan iki farklı okuma biçiminden bahseder. Bu beş husustan biri de ileride bahsedileceği üzere, tümel önermelerin öznelerinin haricî değil hakikî anlamda alındığına dairdir. Ancak Râzî **el-Mûlahhas**'ta öncelikle bu hususa işaret edecek şekilde "Her C B'dir (كل ج ب)" şeklindeki tümel olumlu bir önermede "Her C" sözünün bazen hakikat bazen de haricî varlık bakımından kullanıldığını ifade ettikten sonra hakikî önermeler bağlamında bu hususu tekrar içerecek şekilde bu beş hususun tamamına yer verir. Sonrasında ise haricî önermeler bağlamında haricî önermelerin anlamı ve öznelerinin gönderimde bulunduğu fertler hakkında açıklamada bulunur.¹⁸³ Kanaatimizce Râzî'nin bu tutumunun sebebi, İbn Sînâ ve Râzî'nin, bu bağlamda hakikî önermeleri esas kabul etmiş olmalarına rağmen çelişki ve düz döndürme gibi konularda önermeleri haricî olarak ele almak durumunda kalmalarıdır. Bunun neticesi olarak her ne kadar İbn Sînâ ve Râzî tümel önermenin öznesinin haricî değil hakikî

¹⁷⁹ Sâvî, **el-Besâiru'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık**, s. 201 vd.

¹⁸⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 199; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 41.

¹⁸¹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 140.

¹⁸² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27a.

¹⁸³ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 140-143.

anlamda alındığını söylese de haricî anlamdaki önermeleri de tamamen göz ardı edememiş ve sistemlerinin dışında bırakamamışlardır. Bu çalışma bağlamında ise söz konusu şartlar, Râzî'nin bu konudaki özgün tutumunu aktarmak adına onun **el-Mûlahhas**'taki taksiminden hareketle incelenecektir.

Râzî'ye göre “Her C B’dir (كل ج ب)” şeklinde ifade edilen tümel olumlu bir önermenin öznesi ya (i) hakikî anlamda ya da (ii) haricî varlık anlamında kullanılır. Râzî öncelikle bu iki önermede “Her C (كل ج)” ile neyin kastedildiği üzerinde durur. Buna göre, (i.i) öznesi hakikat bakımından kullanılan “Her C B’dir” önermesindeki “her C” ile “bütün olmaları bakımından bütün C’ler (كلية ج)” ya da “tümel C (الجميع الكلي)” değil, “C’nin tikellerinden her biri” kastedilir.¹⁸⁴ “Her C” ile kastedilen tümel bir kavram olarak C değildir, çünkü tümel bir kavram olarak C zihindedir ve sonsuz sayıda tikele sahiptir. Oysaki “her C” ile burada kastedilen, bu C tümelinin gönderimde bulunduğu sonsuz sayıdaki fertlerden her biridir.¹⁸⁵ “Her C”, “bütün C’ler” anlamına da gelmez, zira bütün, parçalarının toplamından oluşur ve parçalarından her biri bütün değildir. Örneğin on sayısını oluşturan birlerden her biri “on” değildir, fakat bu birlerin toplamı “on”dur. Bu nedenle “her C” ile “bütün C’ler”in kastedilmesi durumunda onunla C türünün dış dünyada bulunan sonlu sayıdaki fertlerinin tamamı kastedilir ve C türünün dış dünyadaki fertleri “bütün C’ler”in parçaları olmuş olur.¹⁸⁶ Bu durumda “Bütün C’ler B’dir” önermesi, C’nin dış dünyadaki fertlerinin tamamına B’nin tek bir yüklemeyle yüklenmesini ifade ederken; “Her C B’dir” önermesi ise C’nin her bir ferdine B’nin ayrı ayrı yüklendiğine dair hükmü ifade eder. Bu bakımdan, “Bütün C’ler B’dir” önermesinin ifade ettiği yüklelemenin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

¹⁸⁴ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 140-141; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 200; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 41; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 27a.

¹⁸⁵ Râzî'ye göre tümel ile bütün arasındaki fark için bkz. Râzî, **Mebâhisü’l-meşrikiyye**, I, 575; Hasan Korkmaz, “Fahreddin Râzî’nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü’l-meşrikiyye ve el-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme”, s. 125-126.

¹⁸⁶ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 200.

Bütün C'ler B'dir.: $C_1 + C_2 + C_3 + \dots$ B'dir.¹⁸⁷

Dış dünyadaki C'nin fertlerinin tamamı

Şekil 1.4: “Bütün C'ler B'dir” önermesinin ifade ettiği yüklemleme

(ii) Râzî “Her C B'dir” önermesindeki “her C” sözünün haricî varlık bakımından kullanılması durumunda ise “her C” sözüyle C'nin dış dünyada bulunan fertlerinden her biri ya da C'nin fertlerinden var olanların bütününün kastedilebileceğini ifade eder.¹⁸⁸ Râzî'nin bu açıklaması, tümel önermelerin haricî anlamda alınmaları durumunda bu önermelerde “her C” ile yalnızca C'nin dış dünyadaki fertlerinin bütününün kastedilmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira bu bağlamdaki açıklamaların çoğu, aksini ihsas etmektedir. Bu nedenle, hakikî ve haricî önermelere dair okumalarda tümel olumlu hakikî önermelerin yalnızca “her bir”, tümel olumlu haricî önermelerin ise “her bir” ya da “bütün” anlamına geldiği akıldan çıkarılmamalıdır.

(i.ii) Râzî'ye göre hakikî anlamda alınan “Her C B'dir” önermesindeki “her C” sözüyle “bütün C'ler”de olduğu gibi sadece dış dünyada C olmakla nitelenmiş olanlar değil, ondan daha genel olarak, “dış dünyada var olması durumunda C olduğu yönünde hüküm verilenlerin her biri” kastedilir. Râzî bu görüşünü **el-Mûlahhas**'ta şöyle dile getirir:

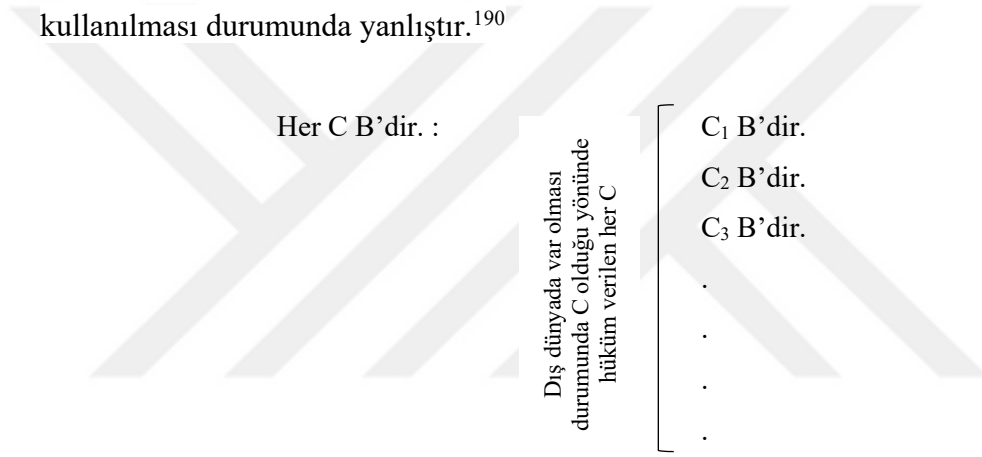
Her C ile C olmakla dış dünyada nitelenmiş olan değil, ondan daha genel olarak “ister hâricte bulunsun ister bulunmasın, hâricte var olsaydı C olduğuna dair doğru yargıda bulunulabilecek olan” kastedilir. Dolayısıyla [bu durumda] dış dünyada hiçbir üçgen bulunmasa bile “Her üçgen şekildir” dememiz mümkündür. Çünkü bu önerme, var olduklarında üçgen olarak var olan şeylerin hepsinin var olduklarında şekil olması gerektiği anlamındadır.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Bu şekil bazı değişikliklerle şu çalışmadan alınmıştır: Nigo Toshiharu, “The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy, From Ibn Sînâ to Naşîr al-Dîn al-Tûsî”, s. 111. Bu vesileyle, bu Japonca makalenin ihtiyacım olan kısımlarını benim için tercüme eden Doç. Dr. Kazuo Morimoto'ya şükranlarımı sunarım.

¹⁸⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 142.

¹⁸⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 141.

Buna göre Râzî açısından öznenin hakikî olarak anlaşılması durumunda dış dünyada hiçbir üçgen bulunmasa bile “Her üçgen şekildir” önermesi doğru bir önermedir, çünkü öznesinin hakikî anlamda alınması durumunda bu önerme dış dünyada var olan üçgenler hakkında değil, dış dünyada var olduklarında üçgen olarak var olacak şeyler hakkındadır ve buna göre her üçgenin şekil olduğu, doğru bir hüküm olacaktır. Ancak Râzî’ye göre önermenin öznesinin haricî anlamda alınması durumunda, dış dünyada herhangi bir yedigen bulunmaması halinde “Her yedigen şekildir” denilemez. Bununla birlikte, eğer dış dünyada üçgenden başka bir şekil yoksa “Her şekil üçgendir” denilebilir. Oysaki bu önerme “Her C” sözünün hakikî anlamında kullanılması durumunda yanlıştır.¹⁹⁰



Şekil 1.5 Hakikî tümel olumlu önermelerin ifade ettiği yüklemleme¹⁹¹

İbn Sînâ’ya göre de örneğin “Her C B’dir” önermesinde “her C” ile, “dış dünyada bulunsun ya da bulunmasın, aklın C olduğunu varsaydığı her şey” kastedilir. İbn Sînâ kitaplarında “aklın varsayımına göre C” ile “haricî C” ayrımı yaparak bu ayrıma şu şekilde yer verir:

“İnsan canlıdır” sözümüzün anlamı ister dış dünyada bulunsun ister bulunmasın, zihinde insan olduğunu varsaydığımız şeyin canlı olmasını varsaymamız gerektiği şeklindedir...”¹⁹²

¹⁹⁰ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 142-143; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 27b.

¹⁹¹ Yine bu şekil, bazı değişikliklerle şu çalışmadan alınmıştır: Toshiharu, “The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy, From Ibn Sînâ to Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî”, s. 111.

¹⁹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 133; a.mlf., *Mantıku’l-meşrûkiyyîn*, s. 64. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, 26-27.

C sözüyle, C ile nitelenenlerin zihnin varsayımında ya da varlıkta B ile nitelenmiş olduğu kastedilir.¹⁹³

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından, onun bir şeyin dış dünyada bulunmasını, o şey hakkında olumlu bir hükümde bulunmanın şartı olarak görmediği anlaşılmaktadır. Ona göre "C B'dir" şeklindeki önermenin hükmü ister dış dünyada bulunsun ister bulunmasın aklın C olarak varsaydığı şey hakkındadır. Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak örneğin öznesi C olan bir önermenin öznesiyle sadece dış dünyada C ile nitelenenlerin değil, aklın C olduğunu varsaydıklarının kastedildiğini belirtirmiş olsa da¹⁹⁴ diğer eserlerinde İbn Sînâ'nın yer verdiği "aklın varsayımına göre C" ile "haricî C" ayrımını "hakikî-haricî" olarak isimlendirmeyi tercih etmiş, önermenin öznesinin hakikî anlamda kullanılması durumunda özne ile haricî varlığın değil, "hariçte bulunsaydı kendisine C olduğu yönünde hüküm verilen"ın kastedildiğini belirtmiştir. Ancak Râzî bunu İbn Sînâ'nın ayrımına alternatif olarak değil, onun bir açıklaması olarak ortaya koymaktadır. Zira **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bu ayrımın "aklın varsayımına göre C olanların hepsi" şeklinde açıklandığını aktarmakla birlikte bu sözün izaha muhtaç olduğunu belirterek kendi mantık

¹⁹³ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 198. Tony Street **el-Mûlahhas**'ın muhakkiki Karâmelekî'den naklen söz konusu haricî-hakikî ayrımını İslam mantığında ilk defa Râzî'nin ortaya koyduğunu ifade etmiştir; bkz. Street, "Afḍal al-Dīn al-Khūnājī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions", s. 8; Karâmelekî, "et-Ta'likât", s. 400. Ancak İbn Sînâ'nın gerek mutlak gerekse modal önermelerle ilgili açıklamaları incelendiğinde, onun zihnin varsayımı ile haricî varlık arasında ayrım yaptığı ve bu ayrımın Râzî'nin "hakikî-haricî" ayrımıyla aynı olduğu görülür. Yine İbn Sînâ bu ayrımı **el-İşârât**'ta genel anlamda "kip itibarı (**i'tibâru'l-cihe**) ve yükleme itibarı (**i'tibâru'l-haml**)", mutlak önermeler bağlamında "**ıtlâku'l-haml - ıtlâku'l-cihe**", önermenin öznesine dair kriterler arasında ise "zihinde ya da varlıkta C ile nitelenen" olarak; **eş-Şifâ: el-İbâre**'de modal önermeler bağlamında "bağın/yüklemlemenin kipi - ta'mîm ve tahsîs /nicelik edatının kipi" olarak; **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta dış dünyada C olan-dış dünyada bulunmayıp aklın C olmakla nitelediği" olarak isimlendirip incelemiştir; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, 104-106; a.mlf., **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 21; a.mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 209. Buradan hareketle bu konuda Râzî'nin yaptığı yeniliğin "hakikî-haricî" ayrımına ilk kez yer vermek değil, "hakikî" kavramını bu bağlamda ilk kez kullanmak ve **el-Mûlahhas**'ta yaptığı gibi önermenin öznesine dair kriterleri bu bakımdan tasnif etmek olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, Paul Thom da Street'e paralel olarak Râzî'nin bu ayrımı sunduğunu belirtmekle birlikte, hakikî önermelerin kavramlar arası ilişkilerle, haricî önermelerin ise özne terimine dâhil olan fertlerle ilgili olduğunu ifade etmiştir ki bu yorumun yanlışlığı açıktır; bkz. Paul Thom, "Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition", s. 102.

¹⁹⁴ "Her C (كل ج)" sözüyle dış dünyada C olmakla nitelenenler değil, ondan daha genel olarak, bu C olma ister dış dünyada gerçekleşsin ister gerçekleşmesin 'aklın onun C olduğunu varsaydığı' kastedilir"; bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 201.

kitaplarına atıfla bunun “dış dünyada olsaydı C olacak olan” anlamına geldiğini şu şekilde vurgulamaktadır:

Dediler ki: “Her C” dediğimizde bu sözle, hariçte C olmakla nitelenenleri kastetmeyiz. Çünkü eğer kastedilen bu olsaydı geriye hiç at kalmayacak şekilde bütün atların öldüğünü varsaydığımızda “Her at canlıdır” önermesi yanlış olurdu. Onlar “Her C” sözü[ndeki C] ile aklın varsayımına göre C olanın kastedildiğini belirtmiştir. Bu sözün açıklanmaya ve özlü bir şekilde ifade edilmeye ihtiyacı vardır. Onun gerekçeli izahı şöyledir: C ile “dış dünyada C olan” kastedilebileceği gibi eğer dış dünyada var olsaydı C olacak olan kastedilir. Eğer “Her C” sözüyle ilk anlamı kastederek bütün atların ölmesi durumunda “Her at canlıdır” önermesi doğru olmaz. Ancak ikinci anlamı kastederek ister dış dünyada at bulunsun ister bulunmasın, “Her at canlıdır” sözümüz doğru olur.¹⁹⁵

Burada Râzî, “Her at canlıdır” önermesi bağlamında kendisinden önce bu ayrımın ortaya konulduğunu, “aklın varsayımına göre C olan” ile kastedilenin “dış dünyada var olsaydı C olacak olan” olduğunu ifade eder. Buna göre “Her at canlıdır” önermesinin öznesinin hakikî anlamda alınması halinde, bu önerme, geriye bir at bile kalmaksızın tüm atların öldüğünün varsayılması durumunda hâlâ doğrudur. Ancak önermenin öznesinin haricî varlık anlamında kullanılması durumunda onunla, öznenin bilfiil hariçte var olan fertleri kastedilmektedir. Dolayısıyla önermenin öznesi haricî varlık olarak alındığında, geriye bir at bile kalmaksızın tüm atların öldüğünün varsayılması durumunda “Her at canlıdır” önermesi artık doğru olmayacaktır.

Râzî modal önermeler bağlamında ise hakikî-haricî ayrımına benzeyen “yüklemlemenin kipi-nicelik edatının kipi” ayrımına yer verir.¹⁹⁶ Buna göre, “Her C

¹⁹⁵ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 27b. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 41. Bu noktada akla, “dış dünyada var olsaydı C olacak olan” ile Râzî’nin ne tür zihnî varlıkları kastettiği sorusu gelmektedir. Râzî’nin bu yorumunun sadece dış dünyada bulunması mümkün olanları mı kapsadığı, anka gibi hayalî olan ve dış dünyada var olması imkânsız olan şeyleri de kapsayıp kapsamadığı gibi sorular şimdilik bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Konuyla ilgili bkz. Saloua Chatti, “Existential Import in Avicenna’s Modal Logic”; Thérèse-Anne Druart, “Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix”.

¹⁹⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 171; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b. Râzî bu bağlamda genel olarak *el-Mülâhhas* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme*’de bu isimlendirmeyi kullanıyor olsa da İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ: el-İbâre* ve *el-İşârât*’taki kullanımına paralel olarak *Şerhu'l-İşârât*’ta bu ayrımı farklı şekillerde de isimlendirmiştir. Buna göre Râzî, *Şerhu'l-İşârât*’ta yüklemlemenin kipi için “bağın kipi”, “yüklemlemenin niteliğinin kipi” gibi isimlendirmeleri kullanırken, nicelik edatının kipi içinse “ta‘mîm ve tahsis kipi” ve nicelik edatının kipi” gibi isimlendirmeler de kullanmıştır; bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 204, 208-209.

zorunlu olarak B'dir (بالضرورة كل ج ب)" ve "Her C mümkün olarak B'dir (بالإمكان كل ج)" gibi modal önermeler, kiplerinin ifade ettiği anlam bakımından iki ihtimal içerir. Bunlardan ilki, bu önermelerde kipin yüklemlemenin kipi olması ve yüklem, öznenin fertlerinden her birine sübûtunun niteliğini; ikincisi ise kipin nicelik edatının kipi olması ve bu yüklem, bütün olmaları bakımından öznenin fertlerinin hepsi için sübûtunun niteliğini ifade etmesidir.¹⁹⁷ Buna göre, "Her insanın yazı yazan olması mümkündür (يمكن أن يكون كل إنسان كاتباً)" önermesiyle "her bir" insanın yazı yazmakla nitelenmesinin mümkün olduğu kastedilirse, bu durumda kip "yüklemlemenin kipi"; "bütün" insanların yazı yazan olmasının mümkün olduğu kastedilirse, bu durumda kip "nicelik edatının kipi"dir.¹⁹⁸ Râzî'ye göre bu iki anlam arasındaki fark açıktır, zira "bütün olması bakımından bütün (الكل بما هو كل)" ile "her bir (كل واحد)"in farklı olması nedeniyle o ikisinden biri hakkında verilen hüküm diğeri hakkındaki hükmün aynısı değildir.¹⁹⁹ Yüklemlemenin kipi öznenin fertlerini bilfiil içerirken, nicelik edatının kipi ise öznenin fertlerini ancak bilkuve içermektedir. Bu bakımdan, ilk önermenin doğruluğu hakkında bir şüphe yokken yazı yazan olmayan tek bir insan kalmayacak şekilde bütün insanların yazı yazan olmasının mümkün olması anlamındaki ikinci önermenin doğruluğu ise çoğunluğa göre şüphelidir.²⁰⁰ Yine mevcut insanlardan her birinin akşam vaktinde yoğurtla ekmek yemesinin imkânsız olmadığına dair zorunlu bilgi mevcutken bütün insanlar hakkında bunun mümkün olup olmadığı şüphelidir. Bu durum bu iki itibarın birbirinden farklı olduğunun delilidir.²⁰¹ Râzî'ye göre bu hükümlerden birini gözden kaçırarak diğerrinin bilinmesinin mümkün olması da bu iki hükmün aynı olmadığına bir başka delilidir.²⁰² Râzî'ye göre bu noktada yapılacak azami şey, bunlardan biri hakkındaki hükmün doğruluğunun diğeri hakkındaki hükmün doğruluğunu gerektirdiğinin söylenmesidir ancak bu da hükümde değişikliğin meydana gelmesini engellemeyecektir.²⁰³

¹⁹⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 171; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 208; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b.

¹⁹⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 171; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 208.

¹⁹⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 171; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b.

²⁰⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 208.

²⁰¹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b.

²⁰² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 171.

²⁰³ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b.

Râzî aynı örnek bağlamında hem mutlak hem de modal önermelerde bu ayrıma işaret edecek şekilde şu açıklamada bulunur: Dış dünyada insandan başka bir canlının bulunmadığı bir zaman varsayılması durumunda var olan canlıların hepsinin insan olduğu anlamındaki “Her canlı insandır” ve “Hiçbir at canlı değildir” önermeleri doğrudur. Zira dış dünyada hiçbir atın mevcut olmaması durumunda atın dış dünyada canlılıkla nitelenmesi imkânsızdır. Yine söz konusu varsayıma göre “Dış dünyada insandan başka canlı bulunmaması mümkündür” anlamında “Her canlının insan olması mümkündür (يمكن أن يكون كل حيوان إنسانا)” önermesi nicelik edatı bakımından doğru, ancak yükleme bakımından yanlıştır.²⁰⁴

Râzî’ye göre bir şeyin zorunlu ya da mümkün olduğu söylendiğinde bununla, dış dünyada bulunsun ya da bulunmasın bu önermenin yüklemine, öznesinin fertlerinden her birine sübûtunun niteliği kastedilir ve bu bakımdan kipler ancak yükleme niteliğini belirtmek için kullanılırlar. Bir başka deyişle modal önermelerle yalnızca yükleme niteliği (**keyfiyyetü’l-haml**) ifade edilmektedir. Nicelik edatının kipi ise öznenin sadece dış dünyadaki fertlerini hesaba katmaktadır. Bu yoruma göre mutlak önerme, kendisindeki hükmün geçmişte ya da şimdiki zamanda var olan bir şey hakkında; mümkün önerme, kendisindeki hükmün gelecekte var olacak bir şey hakkında; zorunlu önerme ise kendisindeki hükmün üç zamanda var olan şeyler hakkında olduğu önermelerdir. Ancak Râzî, önermelerin öznesinin dış dünyadaki varlıkları esas alınarak yapılan bu modal önerme yorumunu, önermelerde ulaşılmak istenen hedefin yalnızca önermelerin yükleme niteliğinin durumu olması nedeniyle isabetli bulmamaktadır. Ona göre önermelerdeki kiplerin nicelik edatı bakımından açıklanması mümkün olmakla birlikte bu, konunun amacına uygun değildir.²⁰⁵

Bu bağlamda özellikle modal mantık bağlamında yer verilen olumlu bir önermenin doğruluk şartlarından birinin bu önermenin öznesinin dış dünyada var olmasının zorunlu olup olmadığı konusuna da değinmek gerekir. Râzî’ye göre olumlu önermenin öznesi zihinde mevcut olmakla birlikte dış dünyada yok olan bir şeyden meydana gelebilir. Çünkü ona göre olumlu önerme, zihninin bir şeyin bir şeye nispetine

²⁰⁴ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 204.

²⁰⁵ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 203-204. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 43.

dair hükmüdür ve bu hüküm, hakkında hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilenin dış dünyadaki varlığına dayanmaz. Nitekim Râzî, alanın uzmanlarının da tümel olumlu bir önermenin öznesiyle dış dünyada mevcut olan bir şeyin kastedilmediği konusunda hemfikir olduklarını belirtmektedir. Çünkü “Her insan canlıdır” önermesi dış dünyada bir tane insan ferdi olmasa bile doğrudur.²⁰⁶

Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta bu iki tür önermenin, kipin bulunduğu konum bakımından farklılık gösterdiğini vurgular. Buna göre yüklemlenin kipi anlamındaki kip “كل إنسان ممكن أن يكون كاتباً” önermesinde olduğu gibi bir önermede bağdan önce ve ona bitişik olarak bulunurken, nicelik edatının kipi anlamına gelen “ta‘mîm ve tahsîs” kipi ise “يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً” önermesinde olduğu gibi öznenin önce gelir.²⁰⁷ Ancak bizzat Râzî’nin, bu açıklamasıyla tutarlı olmayan birçok kullanımı da vardır. Bu tutarsızlıklar, kipin mecaz yoluyla asıl yerinde olmamasından kaynaklanıyor olabilir. Zira İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-İbâre**’de içinde nicelik edatı bulunan bir önermede kipin nicelik edatından önce ya da bağdan önce gelebileceğini; kip bağdan önce gelmişse kipin “yüklemlenin kipi”, nicelik edatından önce gelmişse ve kipin mecaz yoluyla doğal yerinden kaldırıldığı belirtilmeyip onun doğal yerinin nicelik edatının öncesi olduğu söylenmişse bu durumda kipin “nicelik edatının kipi” olduğunu belirtir.²⁰⁸ Nitekim İbn Sînâ da modal bir önermede esas olanın kipin bağdan önce gelmesi olduğunu söylemesine rağmen bu hususa çoğu zaman riayet etmemiştir.

Nicelik Edatı/ Özne/ Yüklemlenin Kipi/ Bağ/ Yüklemler

Nicelik Edatının Kipi/ Nicelik Edatı/ Özne/ Bağ/ Yüklemler

(i.iii) İbn Sînâ’ya göre “her C” ile sadece “C olması bakımından C olanlardan her biri” değil, ister hakikati C olsun ister hakikati başka bir şey olmakla birlikte C ile nitelensin, “her C ile nitelenen” ya da “kendisine her C denilen” kastedilir. Örneğin “her beyaz” sözünün anlamı sadece “beyaz olması bakımından beyaz olan her şey”

²⁰⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 136; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 160. Genel olarak İbn Sînâ’ya göre olumlu bir önermenin öznesinin dış dünyada sabit olması gerektiği görüşünü iddia eden çalışmalara örnek olarak bkz. Bäck, “Avicenna’s Conception of the Modalities”; Chatti, “Existential Import in Avicenna’s Modal Logic”.

²⁰⁷ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 208-209.

²⁰⁸ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 105-106.

değil, “beyaz olmakla nitelenen her şey” ve ister bu şey, beyaz olması bakımından beyaz olsun, isterse de insan ve tahta gibi, beyaz olmakla nitelenmiş ve başka bir hakikate sahip olan bir şey olsun, kendisine beyaz denilen her şeydir.²⁰⁹ Sâvî de “Her C B’dir” önermesiyle “her C olması bakımından C olan” değil, ister zatı ve hakikati C olsun, isterse de başka bir şey olsun, “kendisine C denilen”in kastedildiğini söyleyerek İbn Sînâ’nın bu iki kullanımı arasında bir tercihte bulunmuştur.²¹⁰

Râzî’ye gelince, ona göre “her C” sözüyle yalnızca “hakikati ve mahiyeti C olan her şey”in kastedilmesi doğru değildir, çünkü “her C” sözüyle yalnızca “hakikati ve mahiyeti C olan”ın kastedilmesi durumunda hiçbir kıyas netice vermez.²¹¹ Örneğin “her hareket eden” ile yalnızca hakikati “hareket eden” olanların kastedilmesi durumunda hakikati “hareket eden” hakkındaki hükümler “hareket eden” niteliğiyle nitelenmiş olan zatlar hakkında geçerli olmayacaktır ve bu nedenle de kıyas gerçekleşmeyecektir.²¹² Çünkü “Her B A’dır” ve “Her C B’dir” öncüllerinden oluşan bir kıyasta kıyasın büyük öncülü olan “Her B A’dır” önermesi “Her B ile nitelenen A ile nitelenendir”; küçük öncül olan “Her C B’dir” önermesi ise “Her C ile nitelenen B ile nitelenendir” anlamına gelir.

Her C B’dir. (Her C ile nitelenen B ile nitelenir.)

Her B A’dır. (Her B ile nitelenen A ile nitelenir.)

∴ Her C A’dır. (Her C ile nitelenen A ile nitelenir.)

Burada “her C” sözünün anlamının “C olmakla nitelenen” olarak kabul edilmesi durumunda kıyasın iki öncülü arasında ortak olan “B olmakla nitelenen” orta terimi ortaya çıkar ve böylece birinci şeklin Barbara modunda netice veren bir kıyas elde edilir. Bunun yerine büyük öncüldeki “her B (كل ب)” ile “her hakikati B olan” kastedilirse bu kıyas netice vermez, zira bu durumda orta terim ortadan kalkacağı için büyük terim orta terim aracılığıyla küçük terime yüklenemez.²¹³

²⁰⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 20.

²¹⁰ Sâvî, *el-Besâir*, s. 201.

²¹¹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 141; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 200; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 27a.

²¹² Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 200.

²¹³ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 27a.

Her C B'dir. (Her hakikati C olan B ile nitelenendir.)

Her B A'dır. (Her hakikati B olan A ile nitelenendir.)

∴ -

Râzî, “her C (كل ج)” sözünün anlamının sadece “C ile nitelenen” olarak kabul edilmesi durumunda ise bütün öznelerin bir başka özneye ihtiyaç duyacaklarını, bunun da teselsüle neden olacağını belirtir.²¹⁴ Zira “C olmakla nitelenen” zat, C'den başka bir şeydir ve örneğin D olarak isimlendirilir. Sonrasında “her D (كل د)” denildiğinde de aynı şekilde bununla “her D ile nitelenen” kastedilir ve aynı şey burada da geçerli olur. Bu, her şeyin sonsuza kadar başka bir şeyle nitelenmiş olmasını gerektirir ki bunun imkânsızlığı açıktır.²¹⁵

C = C niteliği + C ile nitelenen zat

D = D niteliği + D ile nitelenen zat

E = ...

Bu nedenle Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak “Her C B'dir” önermesinde C ile yalnızca hakikati C olanların değil, ondan daha genel olarak ister hakikati C olsun isterse de kendisine C ilişmiş olsun, C olmakla nitelenmiş her şeyin kastedildiğini belirtmektedir.²¹⁶ Ancak Râzî, **el-Mûlahhas, Lübâbü'l-İşârât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de C ile yalnızca hakikati C olan ya da C olmakla nitelenenlerin değil, ister hakikati C olsun isterse de C olmakla nitelensin “C olduğu yönünde hüküm verilen şey (الشيء الذي يصدق عليه أنه ج)”ın kastedildiğini kaydetmektedir.²¹⁷ Ancak Râzî'nin bu tercihi, İbn Sînâ ve Sâvî'nin görüşüne eleştiri mahiyetinde değildir. Zira İbn Sînâ'nın “her C”yi “C olmakla nitelenen her şey” olarak açıklamasının doğru olmakla birlikte sadece C olmakla nitelenen her şeyi kapsayıp hakikati C olanları dışarıda bıraktığını ihsas etmesi bakımından anlamda karışıklığa sebep olabileceği

²¹⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 141; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27a.

²¹⁵ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27a.

²¹⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 200.

²¹⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 141; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 41-42; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27a. İbn Sînâ ve Sâvî de bu ifadeyi başka bağlamlarda kullanmaktadırlar; örneğin bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 190; Sâvî, **el-Besâir**, s. 194.

söylenbilir. Nitekim Sâvî de İbn Sînâ'nın bir diğer kullanımı olan "kendisine C denilen"i tercih etmiştir.

Râzî'nin İbn Sînâ gibi "C olmakla nitelenen" ve Sâvî gibi "kendisine C denilen"i tercih etmediğinin cevabı ise kanaatimizce, "C olduğu yönünde hüküm verilen şey (الشيء الذي يصدق عليه أنه ج)" ifadesinin, hiçbir zamansal ve dış dünyada var oluşla ilgili bir ima taşıması, İbn Sînâ ve Sâvî'nin ifadelerinin ise şimdiki zaman anlamını ima etmesidir. Nitekim Râzî, "Her C B'dir" tümel olumlu genel mutlak önermesinin anlamını açıklarken zaman bildiren lafızların mutlak bir şekilde yükleme bildiren önermeler için kullanılmasının uygun olmaması nedeniyle bu konudaki açıklamasında "nitelenmiş", "nitelenir" ve "nitelendi" gibi zaman bildiren lafızlardan özellikle kaçındığını belirtmiştir. Görünen o ki Râzî, bu bağlamda yükleme akdiyle ilgili açıklaması doğrultusunda vaz akdinde de hiçbir zamansal gönderimi olmayan "C olduğu yönünde hüküm verilen şey (الشيء الذي يصدق عليه أنه ج)" ifadesini kullanmayı tercih etmiştir.²¹⁸ Bu nedenle Râzî'nin bu ifadesi Râzî'den sonraki İslam mantıkçılarının bu konudaki tercihi olmuş, bu ifade mantık literatürüne C'nin gönderimde bulunduğu fertlere işaret edecek şekilde "C'nin mâ-sadakı" şeklinde kullanılmıştır.²¹⁹

(i.iv) Râzî'ye göre yüklem için sübûnun niteliğinde karşımıza çıkan tüm kipler aynı şekilde öznenin kendisiyle özne yapıldığı nitelik için de söz konusudur.²²⁰ Bu bakımdan Râzî, **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak "her C" sözüyle sadece sürekli olarak C olmakla nitelenmiş olan değil, bundan daha genel olarak "ister sürekli olarak isterse sürekli olmayarak onunla nitelenmiş" anlamının kastedildiğini vurgulamaktadır.²²¹ Örneğin "her hareket eden", "sürekli olarak hareket eden" değil, "ister sürekli olarak ister sürekli olmayarak 'hareket eden' şeklinde nitelenmiş olanlar" anlamındadır.²²² Râzî **el-Mülahhas**'ta da "her C" sözüyle yalnızca sürekli olarak C olan ya da süreksiz olarak C olanın değil, her iki anlamı da içerecek şekilde C olanların kastedildiğini ifade etmektedir. Yine

²¹⁸ Bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 201-202.

²¹⁹ Örneğin bkz. Hünecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 82-84.

²²⁰ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27b.

²²¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 200; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 41.

²²² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 200-201.

aynı yerde Râzî, “her C” sözüyle “zorunlu olarak veya zorunlu olmayarak ya da sürekli olarak veya sürekli olmayarak her C olan”ın kastedildiğine işaret etmektedir.²²³ Benzer şekilde Râzî **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de ise kitaplarda geçtiği üzere “her C” sözüyle “sürekli olarak”, “sürekli olmayarak”, “bir zamana bağlı olarak”, “bir şarta bağlı olarak” C olduğu yönünde hüküm verilen anlamlarının hepsini kapsayacak şekilde “kendisi için C olduğu yönünde hüküm verilen”in kastedildiğini kaydetmektedir.²²⁴

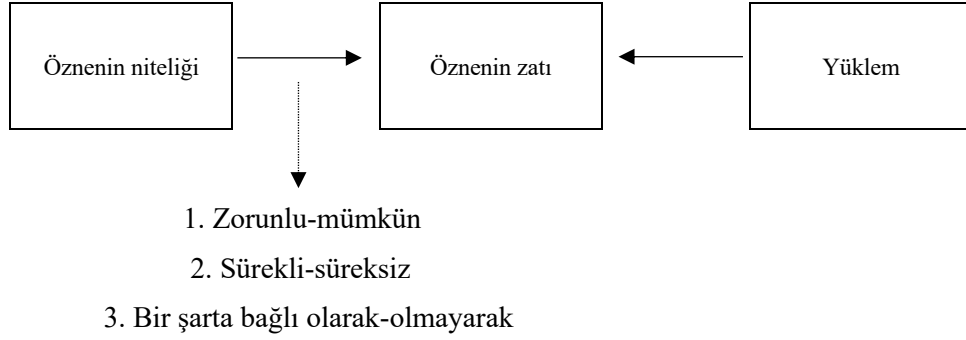
Ne var ki, Râzî’ye göre önermenin mutlak ya da modal olmasının kriteri öznenin niteliğinin öznenin zatına yüklenmesinin niteliğine değil, yüklemnin özneye sübûtunun niteliğine delalet eden lafzın önermede bulunup bulunmamasıdır. Çünkü öznenin niteliğinin öznenin zatına yüklenmesinin niteliğine delalet eden kipler öznenin birer parçası olarak kabul edilirler.²²⁵ Yine, bir önermede öznenin kendisiyle özne olduğu niteliğin genel mutlak olması durumunda bu önermenin kipinin de genel mutlak olması gerektiği söylenemez. Zira bu iki kip birbirinden bağımsızdır ve örneğin genel mutlak olmakla birlikte özneleri zorunluluk, süreklilik ve süreksizlik kipleriyle nitelenen “X niteliğiyle zorunlu olarak nitelenmiş olan her şey Y’dir”, “X niteliğiyle zorunlu olmaksızın sürekli olarak nitelenmiş olan her şey Y’dir” ve “X niteliğiyle süreksizlik şartıyla birlikte nitelenmiş olan her şey Y’dir” önermelerinden söz edilebilir. Dolayısıyla, birbirinden farklı olabilen bu iki tür kipin bileşkesinden ortaya çok fazla sayıda önerme çıkar.²²⁶

²²³ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 141-142.

²²⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 27a-27b.

²²⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 141-142.

²²⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 27b.



Şekil 1.6: Öznenin niteliği bakımından kipler

(i.v) İbn Sînâ öznenin zatına yüklenen sıfatın imkân sıfatı olmadığını, yani bu yüklemlemenin imkân değil, bilfiil gerçekleşmeyi ifade ettiğini kaydetmektedir. Buna göre “her beyaz” denildiğinde bu sözle, “her beyaz olması mümkün olan” değil, “ister belirsiz ya da belirli bir vakitte ya da bilfiil olduktan sonra sürekli olarak her bilfiil beyaz olmakla nitelenen” şeyin kastedildiğini ifade etmektedir.²²⁷ Râzî de **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de İbn Sînâ’nın bu görüşüne yer vermekte ve İbn Sînâ’nın “her C” sözü hakkında her C ile nitelenen şeyin bir vakitte bile olsa “bilfiil C olma” şartı olduğunu, bu şartı taşımayanların C olduğu yönünde hüküm verilemeyeceğini söylediğini aktarmaktadır.²²⁸ Râzî de bu konuda İbn Sînâ’ya paralel düşünmekte ve bilkuvve olanın mevcut olmaması nedeniyle “her C” sözüyle bilkuvve C olanların değil, bilfiil C olanların kastedildiğini belirtmektedir.²²⁹ Öte yandan İbn Sînâ²³⁰ ve

²²⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 21. İbn Sînâ’nın bu açıklamaları Paul Thom’un İbn Sînâ’nın önermenin özne-terimini mümkünü de içerecek şekilde genişlettiğine dair görüşünün isabetsizliğini gösterir. Thom, İbn Sînâ’nın önermenin öznesini “zihni varsayımına göre ya da zihin dışı varlıkta C olan” olduğu şeklinde açıklamasını onun “her C”nin anlamını “her C olması mümkün”leri de içerecek şekilde genişlettiği anlamına geldiğini söyler ki, bu isabetli bir yorum değildir. Zira “zihni varsayımına göre C olan” ile İbn Sînâ’nın mümkün C’leri değil, zihinde bir zamanda da olsa bilfiil C olanları kastettiğini daha önce kaydetmiştik. Thom’un yorumu için bkz. Thom, **Medieval Modal Systems**, s. 65-66.

²²⁸ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 27b. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 287.

²²⁹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 201. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 42.

²³⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 85. İbn Sînâ burada açık bir şekilde Fârâbî’nin ismini zikretmemekte, bunun yerine “el-fâzıl mine’l-müteahhirîn” sıfatını kullanmaktadır. İbn Sînâ’nın burada Fârâbî’yi kastettiğini Râzî ve Tûsî’nin bu konudaki açıklamalarından anlamaktayız; bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 142; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 27b; Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 282. Tony Street’in İbn Sînâ’nın bu ifade ile kimi kastettiğine dair bir analizi için bkz. Tony Street, “The Eminent Later Scholar” in Avicenna’s Book of the Syllogism”. Bununla birlikte Hodges, Râzî ve Tûsî’nin bu konuda yanlış olmalarının muhtemel olduğunu belirtmiştir; bkz. Hodges, “Remarks on al-Fârâbî’s Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ”, s. 42-43.

Râzî, Fârâbî'ye göre “her C” sözünde C olmanın bilfiil gerçekleşmesinin şart olmadığını, onun açısından bu sözün anlamının “her C ile nitelenmesi mümkün olan”,²³¹ “her C olması imkânsız olmayan” olduğunu kaydetmektedirler.²³² Râzî'ye göre Fârâbî'nin bu iddiası lafzî bir özellik taşımaktadır. Zira “her C” diyen biri onunla istediğini kastedebilir, fakat dil buna karşı direnir, buna imkân vermez. Örneğin tüm zamanlarda siyah(lık)tan yoksun bir zatın “siyah” niteliğiyle nitelenmesi mümkün olsa bile, tüm zamanlarda siyah(lık)tan yoksun bir zata “siyah” denilemez.²³³ Râzî'ye göre Fârâbî bu görüşü iki mümkün öncülден bir kıyasın meydana gelmesini sağlamak için tercih etmiştir. Örneğin “Her B'nin A olması mümkündür” ve “Her C'nin B olması mümkündür”, dolayısıyla “Her C'nin A olması mümkündür” kıyası Fârâbî'ye göre tam bir kıyastır, çünkü bu kıyasta küçük öncül, küçük terimin orta terimle nitelenmesinin mümkün olduğuna; büyük öncül de orta terimin büyük terimle nitelenmesinin mümkün olduğuna delalet eder. Bu kıyasın öncüllerinin öznelere “her mümkün B” ve “her mümkün C” olarak kabul edilmesi halinde ise bu iki öncül arasında ortak olan orta terim elde edilir ve bu kıyas, “orta terimle nitelenmesi mümkün olan her şeyin büyük terimle nitelenmesinin mümkün olduğu” anlamına gelir ve böylece kıyas gerçekleşir. Ancak Râzî'ye göre iki mümkün öncülден oluşan kıyasın açıklaması, bu şekilde değil, başka bir yolla yapılabilir.²³⁴ Yine Râzî, **el-Mülahhas**'ta modal kıyaslar bahsinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki farklı iki tutumuna yer vermiş ve bu konuda İbn Sînâ'nın görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir. Bu konunun detaylarını, burada konunun sınırlarını aşmamak adına şimdilik başka bir çalışmaya erteliyoruz.²³⁵

²³¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 142.

²³² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27b.

²³³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 142.

²³⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27b-28a. Fârâbî'nin muhtemelen modal kıyasları içeren **Kitâbü'l-Kıyâs**'ının elimizde olmaması nedeniyle kendisine atfedilen bu görüşün teyit edilmesi mümkün değildir; bkz. Chatti, **Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes**, s. 166. Bununla birlikte Hodges, Fârâbî'nin, mümkün kıyasların bilim için faydasız olduğu yönündeki Galen'in (ö. 216) görüşünü eleştirdiğini ve Fârâbî'nin, mümkün önermelerin tıp, tarım, denizcilik gibi bütün pratik bilimlerde faydalı olduğu kanaatinde olduğunu aktarır. Fârâbî'nin bu kanaati, onun mümkün öncüller içeren kıyaslara kendi kıyas teorisinde yer verdiğini düşündürür; bkz. Wilfred Hodges ve Therese-Anne Druart, “al-Farabi's Philosophy of Logic and Language”.

²³⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 286-288. el-Rouayheb konuyla ilgili, Fârâbî'nin “her C” ile “her C olması mümkün olan”ı kastetmesine karşın İbn Sînâ'nın “her C” ile “her en az bir vakitte bilfiil C olan”ı

Her C'nin B olması mümkündür. (Her mümkün C'nin B olması mümkündür.)

Her B'nin A olması mümkündür. (Her mümkün B'nin A olması mümkündür.)

∴ Her C'nin A olması mümkündür. (Her mümkün C'nin A olması mümkündür.)

Râzî'ye göre olumlu önermenin öznesi hakkında muteber şartlar hakkındaki açıklamalar, hiçbir fark olmaksızın olumsuz önermenin öznesi hakkında da geçerlidir. Şöyle ki, olumlu önermenin, ister bu olumlama sürekli ister belirli bir zamana bağlı isterse de bir şarta bağlı olsun, bütün durumlarda özne için yüklem olumlanmasını gerektirmesi gibi; olumsuz önerme de ister bu olumsuzlama sürekli ister belirli bir zamana bağlı isterse de bir şarta bağlı olsun yüklem öznenin olumsuzlanmasını gerektirir.²³⁶ Bununla birlikte Râzî, daha önce yükleme konusunda yer verdiğimiz, tümel olumsuz önermenin anlamına bir hususun altını çizme ihtiyacı hisseder. Buna göre örneğin “Hiçbir C B değildir” önermesi ile “C olması bakımından C'nin hakikatinin B olmak bakımından B'nin hakikati olmadığı” değil, bir zatta bir araya gelmeyen iki nitelik kastedilmektedir. Çünkü Râzî'ye göre eğer bu kastedilseydi bütün önermeler olumsuz olurdu. Zira ne ise o olması bakımından hiçbir hakikat, ne ise o olması bakımından başka bir hakikatin aynısı değildir.²³⁷

kastetmesinin küçük öncülü mümkün olan kıyasların netice vermesinde probleme yol açması nedeniyle Râzî'nin hakikî-haricî ayrımını bulduğunu, bu ayrım vasıtasıyla bu problemi aşmayı hedeflediğini belirtir. Ancak bu görüş birkaç bakımdan hatalı görünmektedir. Zira öncelikle, Râzî'nin küçük öncülü mümkün olan kıyaslara dair açıklaması hakikî-haricî ayrımına dayanmamaktadır; bkz. Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 286-288. İkincisi, daha önce de geçtiği gibi hakikî-haricî ayrımı Râzî tarafından bulunmuş bir ayrım değildir, bizzat İbn Sînâ'nın kendisi bu ayrıma yer vermiştir. Üçüncüsü ve en önemlisi, İbn Sînâ ve Râzî hakikî-haricî ayrımına öncelikle, dış dünyada ferdi olmayan şeyler hakkındaki yargılarımızı da kapsamı bakımından yer vermiştir. Hakikî-haricî ayrımının bilkuvve-bilfiil gibi bir anlamı yoktur, zira İbn Sînâ ve Râzî'ye göre hakikî anlamda önerme ister zihnî ister haricî olsun, bir zamanda bilkuvvelîği gerektirir. Nitekim El-Rouayheb de bu görüşünü ifade ettikten sonra İbn Sînâ'nın aynı zamanda özne-terimin sadece dış dünyadaki varlıkları içeriyor olması fikrini de reddettiğini, bunun İbn Sînâ okuyucuları arasında belirsizliklere yol açtığını belirtmiştir ki, bize göre böyle bir belirsizlik söz konusu değildir; bkz. Khaled El-Rouayheb, **The Development of Arabic Logic (1200-1800)**, s. 34-35, 38-39.

²³⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 143; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 135.

²³⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 143. Konunun detaylarına dair bkz. Birinci Bölüm III.

c. Tümel Önermelerin İki Okuma Biçimi

Râzî'ye göre öznesi hakikat bakımından alınan tümel önermenin öznesine dair bu hususlara riayet edildikten sonra bu önermelerde “her C” sözünün iki şekilde okunması söz konusudur. Bunlardan ilki, “her C” denildiğinde bununla “her C olduğu esnada C olan”ın kastedilmesidir.²³⁸ Bu anlama göre bu önermede C, söz konusu öznenin zatının bu hüküm esnasında C ile nitelendiği anlamına gelmektedir. Önermenin bu anlamda alınması durumunda “Her hareketli durağandır” önermesi doğru olmaz.²³⁹ Zira “hareketli” ile burada, hüküm esnasında hareketli olan zat kastedilmektedir. Dolayısıyla bu önerme, her hareketli olma niteliğiyle nitelenen zatın, bu nitelikle nitelendiği esnada hareketsiz olduğu anlamına gelir ki, bunun yanlışlığı açıktır. Benzer şekilde bu anlamda alındığında “Her uyuyan uyanıktır” önermesi de aynı sebeple geçersizdir.²⁴⁰ Ancak bu noktada, genel mutlak önermelerin bu okuma biçiminin, yüklem nitelik bakımından özneye yüklendiğini ifade etmekle birlikte sürekli ya da süreksiz olabileceğinin de altını çizmek gerekir. Bu okuma biçimine göre “her C” ile, “her C olduğu esnada C olan” kastedilmekle birlikte, bu okuma biçimine göre okunan “Her C B’dir” önermesi, yalnızca her C olduğu esnada C olanın, C olduğu süre boyunca B olduğu anlamına gelmez. Örneğin bu anlamda genel mutlak bir önerme, “Her yazı yazan elini hareket ettirir” önermesi gibi, öznenin zatının nitelikle nitelendiği süre boyunca yüklem öznenin zatına yüklendiğini ifade edebilirken, “Her veremli öksürür” önermesi gibi öznenin zatının nitelikle nitelendiği bazı zamanlarda yüklem öznenin zatına yüklendiğini de ifade edebilir.

“Her C” sözünün ikinci okunma biçimi ise, “her C” ile ister hüküm esnasında ister öncesinde ister sonrasında olsun, her bilfiil C olduğu yönünde hüküm verilen şeyin kastedilmesidir.²⁴¹ İkinci anlam ilk anlama göre daha geneldir çünkü “insan”

²³⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 142. Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta bu anlamı “akla göre bilfiil C olan ve aklın da onun böyle olduğunu varsaydığı her bir”; *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de ise “C olduğu esnada her C olduğu yönünde hüküm verilen” şeklinde ifade eder; bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 134, 201, 230; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 28a.

²³⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 142.

²⁴⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 134, 230; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 28a.

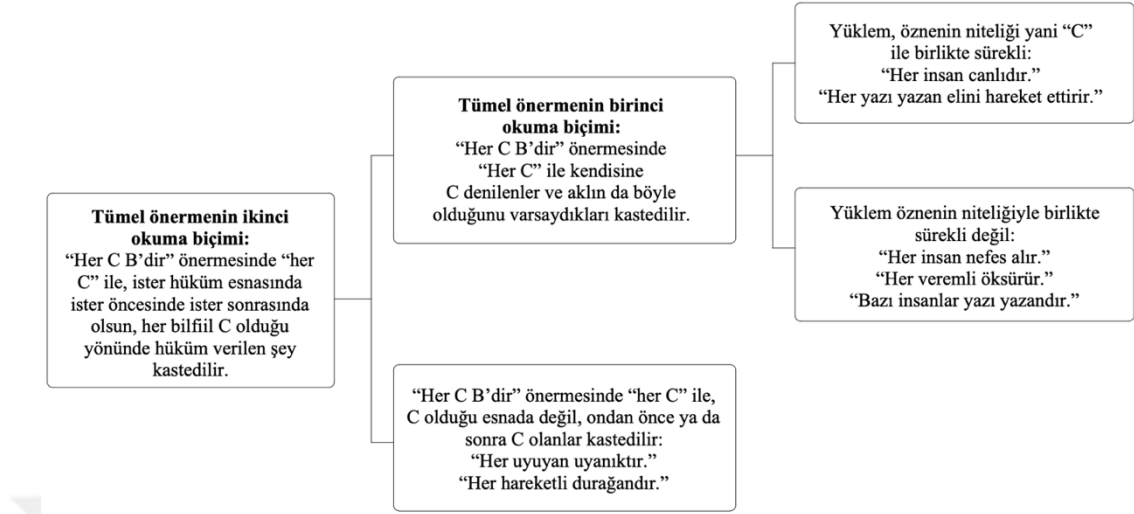
²⁴¹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 142. Râzî *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de bu anlamı “İster C olduğu esnada ister öncesinde ister sonrasında olsun, her C olduğu yönünde hüküm verilen” şeklinde ifade eder; bkz. Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 28a.

denildiğinde onunla, “insanlığa sahip olan” kastedilir ve bu ifade, “buna dair hüküm esnasında ya da öncesinde ya da sonrasında insanlığa sahip” anlamlarının hepsini kapsamaktadır.²⁴² Hakikî anlamda alınan ve herhangi bir kayıtlı kayıtlanmayan genel mutlak bir önerme, bu okuma biçimi ile okunur. Önermenin bu anlamına göre “Her hareketli hareketsizdir” ve “Her uyuyan uyanıktır” önermeleri doğrudur. Çünkü bu anlamla hem bu hükümden önce hem sonra hem de hüküm esnasında uyuyor olma niteliğine sahip olan şeyin uyanıklık niteliğine de sahip olduğu kastedilir ki bu, sürekli olarak doğrudur.²⁴³ Râzî’ye göre bu anlamlardan ikincisi, ilkinde göre daha genel olmasına rağmen insanlar arasında yaygın olan ve diller açısından bilinen doğal olarak birinci anlamdır.²⁴⁴

²⁴² Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 135.

²⁴³ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 134-135; a.mlf., *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 142. a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 28a.

²⁴⁴ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 135, 201, 230. Ancak İbn Sînâ, bu önermeye zorunluluk kipi eklendiğinde bu önermelerin anlam bakımından birbirinden çok farklı olmadığını düşünür. Çünkü ona göre “Her C zorunlu olarak B olmayandır (كل ج فبالضرورة ليس بـ)” önermesinde zorunluluk, öznenin fertlerinin her birinden yüklem olumsuzlanmasının zorunluluğunu ifade ederken “Zorunlu olarak hiçbir C B değildir (بالضرورة لا شيء من ج ب)” önermesinde ise zorunluluk kipi, nicelik edatının kipidir ve bu önermede olumsuzluk, C’nin her bir ferdine ancak bilkuvve ilişir. İbn Sînâ’ya göre bu iki önermenin anlamlarının farklı olmasıyla birlikte onların arasında lüzûmda farklılık yoktur ve birinin doğru olduğu yerde diğeri de doğru olur. İbn Sînâ bu açıklamasını “O halde imkân hakkında da sen hükümde bulun” diyerek tamamlar (İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, I, s. 205). Râzî de İbn Sînâ’nın burada, “Hiçbir C B değildir” önermesinin sürekliliği vehmettirmesi ve “Her C B olmayandır (كل ج يكون ليس بـ)” önermesinin bunu vehmettirmemesi nedeniyle bu iki mutlak önerme arasındaki farkın açık olduğunu fakat zorunluluğun ancak süreklilikle birlikte akledilmesi nedeniyle bu önermelere zorunluluk kipi eklenmesi yoluyla elde edilen zorunlu önermelerde bu açıdan bir fark olmadığını kastettiğini ifade eder. Sonrasında Râzî, İbn Sînâ’nın işaret ettiği üzere kipin yüklemlenin kipi olduğu ve nicelik edatının kipi olduğu önermeler arasındaki farkı ortaya koyar ve bununla birlikte modal önermeler bağlamında da yaygın kullanımın kipin önermenin başında getirilmesi olduğunu ifade eder; bkz. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 208-209; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 44. Bununla birlikte Tûsî *Şerhu’l-İşârât*’ta Râzî’yi bu konuda isabetli bulmadığını belirtir. Çünkü ona göre eğer Râzî’nin dediği gibi olsaydı mümkün önermeler de sürekli olmaksızın akledilmeleri nedeniyle söz konusu mutlak önermeler hükmünde olurlardı. Ancak Tûsî’ye göre İbn Sînâ, zorunlu önermeler hakkındaki bu açıklamasının ardından mümkün önermelerin konumunun bu bağlamdaki zorunlu önermeler gibi olduğunu ima etmiştir. Bu bakımdan Tûsî burada ayırt edici olanın yaygın kullanımdan başka bir şey olmadığını belirtir; bkz. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 290. Râzî’nin bu konudaki açıklamaları incelendiğinde ise onun bu bağlamda mümkün önermelerin iki yorumuna yer verdiği ve bu bağlamda mümkün önermeleri zorunlu önermelerle aynı şekilde değerlendirmede görülür. Bu durum burada Tûsî ile Râzî arasındaki görüş farklılığının İbn Sînâ’nın “o halde imkân hakkında da sen hükümde bulun” sözünü Râzî’nin zorunlu önermelerle mümkün önermelerin bu konuda aynı hükme sahip olmalarına gerek olmayacak şekilde, Tûsî’nin ise aksi şekilde yorumlaması olduğu söylenebilir.



Şekil 1.7: Tümel önermelerin iki okuma biçimi

Râzî’nin yer verdiği bu iki okuma biçimi, Aristoteles’in **De Sophisticis Elenchis**’de bahsettiği ve sonrasında “bileşik-ayrık” okuma olarak isimlendirilen iki okuma biçimini andırmaktadır. Zira Aristoteles bu bağlamda, “Yürümesi mümkündür oturanın ve yazması yazmayanın” sözündeki sözcüklerin birleşik okumasıyla ayrıştırılarak okunması arasında fark olduğunu belirtir. Örneğin sözcükleri bir araya getirip “oturanın-yürümesi (oturarak yürümek anlamında) mümkündür” ve “yazmayanın-yazması (yazmayarak yazmak anlamında) mümkündür” denilmesi aynı anda hem yazmanın hem yazmamanın mümkün olması anlamını taşır. Eğer bu birleştirme yapılmazsa, söz konusu ifade, birinin yazmadığında da yazma gücüne sahip olduğu anlamına gelir.²⁴⁵ Ancak konu, daha ileri araştırmalara muhtaçtır.

d. Tikel Önermelerin Anlamı

Râzî, **el-Mülahas**’ta “Bazı C’ler şöyledir (بعض ج كذا)” ya da “Bazı C’ler şöyle değildir (بعض ج ليس كذا)” şeklinde ifade edilen tikel önermelerle ise tümel önermenin öznesiyle ilgili şartlara göre “C olduğu yönünde hüküm verilenlerin bazılarının bir şeyle nitelendiği ya da nitelenmediğinin kastedildiğini ifade eder.²⁴⁶ Burada şu hususa

²⁴⁵ Aristoteles, **Sofistçe Çürütmeler**, 166a 23-33. Konuyla ilgili bkz. İbn Sînâ, **Sofistik Deliller**, s. 10.

²⁴⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mülahas**, s. 143.

dikkat etmek gerekir: **el-Mūlahhas** dışındaki mantık kitaplarında Râzî, tümel olumlu önermelerin anlamına dair açıklamalarını tümel önermelere özgü kılmış, bu anlamların tikel önermeler için de geçerli olduğuyula ilgili bir açıklamada bulunmamışlardır. Bunun ilk akla gelen sebebi, bu açıklamanın ilk maddesinde tümel önermelerde niceliğin anlamının açıklanmasıdır. Ancak görünen o ki bunun bir diğer sebebi, tikel önermelerin anlamları düşünüldüğünde bu önermelerin hakikî olmalarının muhtemel olması gibi haricî olmalarının da muhtemel olması ve tikel önermelerin mantıkta her iki anlamda da kullanılmalarıdır. Kanaatimizce Râzî bu nedenle tümel önermelerin anlamlarına dair açıklamalarında bu önermelerle haricî anlamın da kastedilebileceğini ifade ettiği tek kitabı olan **el-Mūlahhas**'ta, bu açıklamaların aynıyla tikel önermeler için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.

Râzî tikel önermeler hakkında bu önermelerin sahip oldukları nicelik edatlarından hareketle de açıklamalarda bulunur. Râzî bu izahına İbn Sînâ'nın bu konudaki bir sözünden hareketle başlar. Buna göre İbn Sînâ **el-İşârât**'ta, bir önermedeki hükmün öznenin fertlerinin tamamı için değil de yalnızca bir kısmı için sabit olduğunda ve bu kısım haricindekilere ilişkin herhangi bir şey söylemediğinde ya da aksi yönde bir şey söylediğinde bu önermenin tikel önerme olduğunu belirtir.²⁴⁷ Râzî'ye göre ise tikel önermedeki hüküm öznenin fertlerinden yalnızca bir kısmı için sabit olduğunda bu hükmün öznenin diğer fertleri için sabit olmadığının belirtilmesi ya da bu konuda herhangi bir açıklama bulunmamasının yanı sıra bu hükmün öznenin diğer fertleri için sabit olduğunun belirtilmesi de bu önermenin tikel önerme olduğu gerçeğini değiştirmez. Örneğin “Bazı insanlar yazı yazandır” denildiğinde diğer bazı insanların yazı yazan olduğu ya da olmadığı ister zikredilsin ister zikredilmesin bu önerme tikel önermedir. Burada İbn Sînâ ile Râzî'nin açıklamaları arasındaki fark, İbn Sînâ'nın “Bazı insanlar yazı yazandır” önermesi zikredildiğinde diğer bazı insanlar hakkında bir şey söylenmediği, söylene bile onların hilafına hükmedildiği takdirde bu önermenin tikel önerme olduğunu düşünmesi, Râzî'nin ise bunların yanı sıra diğer bazı insanların da yazı yazan olduğunun belirtilmesi halinde bile bu önermenin tikel olduğunu ileri sürmesidir.²⁴⁸

²⁴⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 137.

²⁴⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 138.

Râzî'ye göre bir şeyin bazı fertleri hakkında bir hüküm verilmesi, o şeyin diğer fertleri hakkında ters istikamette bir hükmü gerektirmez. Bir başka ifadeyle, tikel olumlu önermenin doğruluğu, aynı özne ve yüklemden meydana gelen tümel olumlu önermenin doğruluğunu; tikel olumsuz önermenin doğruluğu da aynı özne ve yüklemden meydana gelen tümel olumsuz önermenin doğruluğunu engellemez. Râzî bu görüşünü şu üç delilden hareketle açıklar: (i) Eğer örneğin “Bazı insanlar akıllıdır” önermesi diğer bazı insanların bu şekilde olmadığına delâlet etseydi bu delâlet mutâbakat ya da tazammun yoluyla olmazdı. Çünkü akıllılığın bazı insanlar için sübûtu, akıllılığın diğer bazı insanlardan olumsuzlanmasıyla aynı değildir ve onunla kâim de değildir.

(ii) Bu delâlet iltizâm yoluyla da olmazdı. Zira akıllı olmanın bazı insanlar için olumlanması, akıllı olmanın diğer bazı insanlardan olumsuzlanmasını gerektirseydi bir önermenin tümel olması imkânsız olurdu.²⁴⁹ Aynı şekilde, tikel olumsuz önermenin doğruluğu da tümel olumsuz önermenin doğruluğunu engelleseydi tümel olumsuz önermenin asla gerçekleşmemesi gerekirdi. Çünkü tümel olumsuz önerme, her bir tikelde selbin meydana geldiğini, tümel olumlu önerme de her bir tikelde olumlamanın meydana geldiğini ifade eder. Öznenin fertlerinden bir kısmı hakkındaki olumlama ve olumsuzlama diğer kısmı hakkında aynı yöndeki hükmü engelleseydi her bir fert hakkında bir şeyle hüküm mümkün olmazdı. (iii) Olumlama ve olumsuzlama arasındaki çatışma (**münâfât**), olumsuzlama ve olumsuzlama arasındaki çatışmadan daha tamdır. Öznenin fertlerinin bir kısmından yüklem olumsuzlandığı tikel olumsuz bir önerme eğer öznenin diğer fertleri için yüklem olumlanmasını engellemiyorsa öznenin diğer fertlerinden yüklem olumsuzlanmasını pekâlâ engellememesi gerekir.²⁵⁰ Bu açıklama tikel olumlu önermelere de uygulanabilir.

Râzî burada bu konudaki görüşlerine bir eleştiri olarak kabul edilebilecek “Bir şeyin bir sözle tahsisi, türün bu şeyin dışındaki fertlerinden o hükmün olumsuzlanmasına delalet eder” görüşüne yer verir. Bu görüşe göre, bir türün bazı fertlerinden bir niteliğin nefyedildiğinin dile getirilmesi, bu niteliğin o türün diğer fertlerinden nefyedilmediği anlamına gelir. Ancak Râzî'ye göre bu görüş, yerleşik

²⁴⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 143-144. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 33.

²⁵⁰ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 33b.

olmayan bir örf'e dayanmaktadır. Zira önermenin öznesi belirli bir şahıs olduğunda böyle bir düşünce söz konusu olmayacaktır. Örneğin “Zeyd ayaktaadır” denildiğinde bu, Zeyd’in dışındaki insanların ayakta olmadığı düşüncesini akla getirmez. Ancak önermenin öznesi belirli bir şahıs olmadığıdaysa böyle bir düşünce oluşur. Örneğin “Günahkârlar emirin [huzuruna] girmekten mahrum bırakılır” denildiğinde bu, zahitlerin bundan mahrum olmadığını akla getirir.²⁵¹ Râzî’ye göre bu konu, dillerin özel hükümleriyle ilgili olmakla birlikte mantığın konusu değildir.²⁵²

e. Yüklemlî Önermelere Nicelik Edatları Gibi Anlam Katan Yapılar

Râzî, nicelik edatlarının yanı sıra Arapçada önermelere nicelik edatları gibi anlamlar katan yapılara da yer vermektedir. Buna göre, bir önermenin yüklemi onun öznesinden daha genel, ona eşit ya da ondan daha özel olabilir. Öznenen daha genel olan yüklemler, cinsler, cinslerin fasılları ve genel arazlar; özneye eşit olan yüklemler, tanımlar, betimler, mukavvim fasıllar ve eşit ayrılmazlar; öznenen daha özel olan yüklemler ise mukassim fasıllar ve eşit olmayan hâssalar gibidir. Önermelere eklenen bu yapılar ise önermeye, önermenin yüklemine öznesine özgü olduğu anlamını katmaktadır. Râzî’nin bu bağlamda yer verdiği ilk yapı, başına “ancak (إنما)” lafzı getirilmek suretiyle elde edilen önerme yapısıdır. Râzî, yüklemlî önermelerin başına gelen “ancak (إنما)” lafzının bir önermeye eklendiğinde önermeye özgülük (**hasr**) anlamı kattığını ve bu hasrın, önermenin yüklemine öznenen daha genel olmadığını, ona eşit ya da ondan daha özel olduğunu ifade ettiğini belirtir.²⁵³ Râzî **el-Mûlahhas**’ta bu konuda “Ancak insan yazı yazandır (إنما الإنسان كاتب)” önermesini örnek olarak verir. Ona göre bu önermede yazı yazan olmak insana hasredilir ve bu önermede iki

²⁵¹ Râzî burada Mutaaffifin Suresi 15. ayet hakkındaki tartışmalara atıfta bulunmaktadır. Konuyla ilgili bkz. Râzî, **Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî**, XXXI, s. 96-97.

²⁵² Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 33b. Bu konu fıkhîta bazı usulcüler tarafından “delîlu’l-hitâb” ve “el-mahsûs bi’z-zikr” diye de adlandırılan ve Türkçede de “mefhum-i muhâlif (karşıt kavram kanıtı)” şeklinde ifade edilen “mefhûmu’l-muhâlefe” konusuyula ilgilidir. Mefhûmu’l-muhâlefe, “meskût anhin hükümde mantûk bihe muhalif bulunması” ya da lafzın sükût ettiği konudaki anlamının sözün konusu olan anlamına aykırı olması biçiminde tarif edilir; bkz. Ferhat Koca, “Mefhum”.

²⁵³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 173.

olumlama vardır. Bunlardan ilki yüklem için meydana geldiğinin olumlanması, ikincisi ise bu önermedeki özgünlüğün olumlanmasıdır.²⁵⁴

Râzî'ye göre, bir önermede yüklem başına gelen “ال” takısı da yüklem öznenen daha genel ya da daha özel olmasını engelleyip özneye eşit olduğuna delalet eder. Bu nedenle örneğin “İnsan ancak Hint’dir (الإنسان هو الهندي)” önermesi Arap dili bakımından yanlıştır. Râzî'ye göre bu önermenin başına gelen “değil (ليس)” lafzı da bu önermenin delalet ettiği özgünlük anlamını ortadan kaldırır ancak yüklemi öznenen olumsuzlamaz. Örneğin “İnsan ancak gülen değildir (ليس الإنسان هو الضاحك)” önermesinde “değil (ليس)” lafzı, gülen olmanın insana özgü olmadığını ifade etmekle birlikte insanın gülen olmadığını ifade etmez. Ancak bu olumsuzlamayla eğer yüklem olumsuzlanması kastedilirse bu özgünlük anlamı da olumsuzlanmış olur.²⁵⁵

Öznesinden önce “olumsuzluk edatı (ليس)”, yükleminden önce de “istisna edatı (إلا)” gelen önermeler ise iki anlama muhtemeldir. Bunlardan ilki bu önermelerin, özne ve yüklem anlamının aynı olması anlamında “mahiyette eşitlik” ifade etmesidir. Örneğin “İnsan ancak düşünen canlıdır (ليس الإنسان إلا الحيوان الناطق)” ve “İnsan ancak beşerdir (ليس الإنسان إلا البشر)” önermeleri tanımın tanımlanana yüklenmesi gibi özne ve yüklem mahiyette eşit olduklarını gösterir.²⁵⁶ Bu önermelerin muhtemel ikinci anlamı ise bu önermelerin, öznenin varlığını sağlayan faslının ya da ona eşit olan hâssasının özneye yüklenmesi gibi “genellikle eşitlik” ifade etmesidir. Örneğin “Canlı ancak duyumsayandır (ليس الحيوان إلا الحساس)” önermesinde özne ve yüklem mahiyetleri eşit değildir, fakat onların kaplamaları eşittir. Dolayısıyla bu özne ve yüklem olumsuzlamada ve olumlamada birbirini gerektirir.²⁵⁷ Râzî bu konuda yine “İnsan ancak düşünenidir (ليس الإنسان إلا الناطق)” önermesini de örnek olarak verir ve bu önermenin özne ve yüklem arasında birbirini gerektirme ilişkisi olduğunu belirtir.²⁵⁸

²⁵⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 237; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 35. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Durmuş, “Hasr”.

²⁵⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 237; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 173; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 35.

²⁵⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 173. Ayrıca bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 237.

²⁵⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 173-174; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 35-36.

²⁵⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 237. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Durmuş, “Hasr”.

2. Niceliği Belirsiz Önergeler

Râzî “İnsan yazı yazandır (الإنسان كاتب)” ve “İnsan yazı yazan değildir (الإنسان ليس كاتب)” önergelerinde olduğu gibi, önermenin öznesi tümel olmakla birlikte önermenin hükmünün niceliği belirtilmemiş olan önermelere, niceliği belirsiz önerme (**mühmele**) denildiğini ifade etmektedir.²⁵⁹ Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta niceliği belirsiz önermeler bağlamında, bir mahiyete ne ise o olması bakımından yüklenebilen şeylere dair bir ön açıklamadan sonra, İbn Sînâ’nın bu konudaki tutumuna paralel olarak, niceliği belirsiz önermelerle ilgili dilsel izahlara yer verir.²⁶⁰ Bu bağlamda Râzî, bir mahiyetin itibarlarıyla Arapçadaki belirlilik takısının anlamları arasında irtibat kurar. Buna göre bir mahiyet ya (i) ne ise o olması bakımından ya (ii) özel olmayı ifade etmesi bakımından ya da (iii) genelliği ifade etmesi bakımından olmak üzere üç bakımdan değerlendirilir. Arapçadaki belirlilik takısı da bu üç anlam için kullanılmaktadır.

(i) Belirlilik takısı, “İnsan türdür (الإنسان نوع)” önermesinde olduğu gibi mahiyete delâlet için kullanılabilir. Bu önermedeki insan lafzının başına gelen belirlilik takısı genellik ifade etmez. Zira burada belirlilik takısı genellik ifade etseydi bu önermenin anlamı “Kendisine insan denilenlerin her biri türdür” olurdu ki bu yanlıştır. Bu bakımdan bu önerme, niceliği belirsiz önerme değildir. Niceliği belirsiz bir önermenin yüklemine, öznenin gönderimde bulunduğu fertlerin en az bir kısmı için olumlanması ya da en az bir kısmından olumsuzlanması gerekir. Aynı şekilde “Ancak insan güler (الإنسان هو الضحك)” önermesinde de öznenin başına gelen belirlilik takısı, mahiyetin belirgin kılınması içindir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere, bu formdaki önermeler yüklemine öznenin daha genel ya da daha özel olmasını engelleyip ona eşit olduğuna delalet eder.²⁶¹ Dolayısıyla bu önermenin anlamı “İnsan dışında bir gülen yoktur” olur. Bu önermeyle kastedilenin “Her bir insandan başka gülen yoktur (لا ضاحك إلا كل واحد واحد من الناس)” olması ise mümkün değildir. Çünkü bu, gülen olmayı insanlardan her birine hasretmek anlamına gelir ve hükmün bir şeye

²⁵⁹ Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 133; a.mlf., *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 139; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 138; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 33b.

²⁶⁰ Râzî *Lübâbü’l-İşârât*’ta da İbn Sînâ’nın bu konudaki görüşlerinin kısa özeti mahiyetinde açıklamalarda bulunur; bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 32-33.

²⁶¹ Râzî’nin bu konuyla ilgili açıklamaları için bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.e

hasrı, onun dışındaki bir şeye sübûtunu engeller. Dolayısıyla “Her bir insandan başka gülen yoktur” sözü, hükmün insanlardan her birine hasrını ve insanlardan her birine hasrının yokluğunu gerektirir ki bu çelişkidir. Bu, “Ancak insan gülendir (الإنسان هو الصّاحك)” önermesi ile kastedilenin, gülmenin insanın mahiyetine özgü kılınması olduğunu, bu bakımdan bu önermelerin de niceliği belirsiz olmadığını gösterir.²⁶² Bu önermeler Râzî sonrasında “tabîî önerme (**tabîiyye**)” olarak isimlendirilmiştir.²⁶³

(ii) Râzî belirlilik takısının bir şahsa delâlet etmek için kullanılmasının ise örneğin belirli bir adamın sözü geçtikten sonra “Adam yaklaştı (أقبل الرجل)” denilmesi gibi olduğunu söyler. Burada “adam (الرجل)” ile “sözü geçen adam” kastedilir. Bu önermedeki belirlilik edatı da daha önce sözü geçen şeye işaret etmek içindir. Bu önermeler de öznelerinin tikel olması nedeniyle tekil önermedir.²⁶⁴ Ancak burada, tekil önermelerin bu önermelerden ibaret olmadıklarının, “Zeyd şöyledir (زيد كذا)” önermesinde olduğu gibi öznelerine belirlilik edatı bitişmemiş tikel özneye sahip önermelerin de tekil önerme olduğunun, dolayısıyla bu tür önermelerin tekil önermelerin yalnızca bir türü gibi olduğunun hatırd tutulması gerekir. Bununla birlikte bu tür önermelerin de tabîî önermeler gibi niceliği belirsiz önerme olmaması, İbn Sînâ ve Râzî’nin niceliği belirsiz önermeler bağlamında dilsel açıklamalara başvurmalarının amacının, nicelik edatı içermeyen ve öznesine belirlilik takısı eklenmiş olan her önermenin Arapçada niceliği belirsiz önerme olmadığını göstermek olduğunu düşündürür. Zira belirlilik edatının bu üç anlamından yalnızca bir sonraki önermeler niceliği belirsiz önermedir.

(iii) Râzî’ye göre belirlilik takısının genellik için kullanıldığı önermeler ise her insanın düşünüen olduğu kastedilerek söylenen “İnsan düşünendir (الإنسان ناطق)” önermesi gibidir. Bu önermenin öznesinin başındaki belirlilik takısı genellik ifade eder.²⁶⁵ Bu önermelerin niceliği belirsizdir ancak bu önermeler de niceliği belirsiz önermelerin bir türü gibidir. Zira her ne kadar bu önermenin öznesinin başındaki belirlilik edatı genellik ifade etse de örneğin “İnsan yazı yazandır (الإنسان كاتب)”

²⁶² Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 141.

²⁶³ Örneğin bkz. Kâtibî, *Şemsiyye Risâlesi*, s. 96.

²⁶⁴ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 142. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 33.

²⁶⁵ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 142.

önermesi genellik ifade etmez. Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta bu hususu şu şekilde açıklar: Mahiyete delâlet eden tüm lafızlar genellik ifade etmez. Çünkü eğer genellik ifade etselerdi buna ya mutâbakat ya tazammun ya da iltizâm yoluyla delalet ederlerdi. Bu lafzın mutâbakat ya da tazammun yoluyla genellik ifade etmesi mümkün değildir çünkü örneğin “insanlık (الإنسانية)” ne genellik ifade eder ne de onunla kaimdir. Bu lafız iltizâm yoluyla da genellik ifade etmez çünkü örneğin “insanlık” genelliği gerektirmez, eğer gerektirseydi bir şahsın insan olması imkânsız olurdu. Bu nedenle mahiyete delâlet eden lafız genelliğe ve tümelliğe delâlet etmez. Mahiyete delâlet eden lafız mutâbakat ve tazammun yoluyla özel olmaya (husûs) da delâlet etmemekle birlikte o, iltizâm yoluyla özel olmaya delâlet eder. Çünkü bir mahiyet hakkında bir hüküm, ancak bu mahiyetin fertlerinden bir fert hakkında bu hüküm sabit olduğunda sabit olur. Aksi halde bu hüküm bu mahiyet için sabit olmaz. Hükmün mahiyetin her ferdi hakkında sabit olması ise bu hükmün mahiyet hakkında doğru olmasının ayrılmazlarından biri değildir. Bu nedenle yüklem mahiyet için sübûtuna delâlet eden lafız, yüklem mahiyetin bazı fertlerine sübûtuna delâlet eden lafız kuvvetindedir. Dolayısıyla niceliği belirsiz önerme, tikel önerme kuvvetinde kabul edilir.²⁶⁶

Râzî **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de de niceliği belirsiz önermelerin doğruluklarının tümel önermelerin doğruluğuna değil tikel önermelerin doğruluğuna dayandığını şu şekilde açıklar: “İnsan yazı yazandır” önermesi, eğer herhangi bir insan ferdi herhangi bir zamanda yazı yazan olmasaydı yanlış olurdu. Bir başka deyişle “İnsan yazı yazandır” önermesi, bir zamanda bir insanın yazı yazan olması nedeniyle doğrudur. Herhangi bir zamanda herhangi bir insan ferдин yazı yazan olmaması durumunda ise bu önerme doğru olmaz ve bu yüklem bu türün her bir ferdinden sürekli olarak olumsuzlanır.²⁶⁷ Râzî'nin bu konudaki ikinci delili şudur: “Bu insan yazı yazandır”²⁶⁸ önermesi doğru olduğunda “İnsan yazı yazandır” önermesi de doğrudur. Zira “bu insan”, “bu olmak” kaydıyla kayıtlanmış “insan”dır. Birleşik bir

²⁶⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 143.

²⁶⁷ Râzî, **Mantuku'l-Mûlahhas**, s. 144; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27a.

²⁶⁸ Burada “Bu insan yazı yazandır” önermesinin tekil önerme olduğunu, tekil önermelerin ise tümel önerme hükmünde olduklarını hatırlamak gerekir. Râzî burada bu örneği bu önermenin tikel olması bakımından değil, bu önermenin öznesi olan “bu insan”ın insan türünün fertlerinden biri olması bakımından vermiştir.

şey hakkında doğru olan bir hüküm ise bu şeyi oluşturan unsurlar hakkında da doğrudur. Dolayısıyla “bu insan”ın yazı yazan olduğu yönündeki hüküm, insanın yazı yazan olduğu yönündeki hükmü gerektirir. Ancak, “Bu insan yazı yazandır” önermesinin doğruluğunun “Her insan yazı yazandır” önermesinin doğruluğuna dayanmaması nedeniyle niceliği belirsiz olan “İnsan yazı yazandır” önermesinin doğruluğu da “Her insan yazı yazandır” tümel önermesine dayanmaz. Bu da niceliği belirsiz önermenin doğruluğunun tümel önermenin değil tikel önermenin doğruluğuna dayandığının delilidir.²⁶⁹ Niceliği belirsiz önermelerin doğruluğunun tikel önermelerin doğruluğuna dayanması nedeniyle niceliği belirsiz önermelere tikel önerme olarak itibar edilir. Bununla birlikte Râzî niceliği belirsiz önermenin açık olarak tikel gücünde olduğunu ancak niceliği belirsiz önermenin tümel olmasının önünde de bir engel olmadığını altını çizer.²⁷⁰ Niceliği belirsiz önermeler, bu önermelerin hükmünün öznenin fertlerinden bir kısmı için sabit olduğunun kesin olarak bilinmesi ancak her biri için sabit olup olmadığını bilinmemesi nedeniyle bilinenle yetinilmesi, şüpheli olanın ise terk edilmesi nedeniyle tikel hükmündedir.²⁷¹

Râzî son olarak konuyla ilgili bu görüşe yöneltilen bir eleştiriye yer verir. Bu eleştiriye göre niceliği belirsiz bir önerme ancak tümel önerme doğru olduğunda doğru olabilir. Zira kendisi dışındaki başka herhangi bir kayda itibar etmeksizin bir mahiyet bir sıfatla nitelendiğinde bu mahiyet tahakkuk ettiğinde “bu sıfatla nitelenmiş olan” da tahakkuk eder. “Bu sıfatla nitelenmiş olan”ın tahakkuk ettiği her durumda da bu sıfat tahakkuk eder. Dolayısıyla söz konusu mahiyetin tahakkuk ettiği her durumda bu sıfat da tahakkuk eder. Sonuç olarak niceliği belirsiz bir önerme, mahiyetin nitelendiği sıfatla her durumda birlikte olmasının zorunluluğu nedeniyle ancak tümel önerme

²⁶⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 144-145. Râzî burada bu açıklamasına yöneltilen bir eleştiriye yer verir. Buna göre Râzî'nin birleşik bir şeyin bir sıfatla nitelenmiş olmasının o şeyi oluşturan basit unsurlardan her birinin o sıfatla nitelendiğini gösterdiği görüşü doğru değildir. Örneğin on sayısının parçalarının toplamı “on olmak” ile nitelenir ancak onun parçalarından her biri bu şekilde nitelenemez. Bu nedenle “bu insan” lafzı hakkındaki bir hükmün “insan” için de geçerli olduğunu söylemek isabetli değildir. Râzî bu eleştiriye kendisinin de birleşik bir şey için sabit olan her hükmün bu birleşik şeyin unsurlarından her biri için sabit olduğunu düşünmediğini söyleyerek cevap verir. Râzî'ye göre bu, tüm birleşikler hakkında söz konusu olmamakla birlikte bu suret hakkında söz konusudur. Çünkü Râzî'ye göre yazı yazma “bu insan” için geçerliyse yazı yazmanın “bu insan”ın anlamının parçalarından her biri için de geçerli olması gerekir; Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 145.

²⁷⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 143-144; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 33.

²⁷¹ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 133; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 145; a.mlf., **er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 21; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 27a.

doğru olduğunda doğru olur. Râzî'ye göre ise bu eleştiride, “ispat edilecek olanı delil yerine alma” anlamındaki **müsâdere ale'l-matlûb**²⁷² hatasına düşülmüştür. Zira bir mahiyet bir sıfatla nitelendiğinde bu mahiyetin bilfiil gerçekleştiği her durumda bu sıfatın bilfiil gerçekleşmesi gerektiği iddiası, ancak o olması bakımından mahiyetin genelliği gerektirdiğine dair hüküm sabit olduğunda geçerlilik kazanır.²⁷³ Bu iddianın kıyas formunda ifade edilmesi durumunda da bu kıyasın büyük öncülünün bu konuda sabit bir hakikat değil, asıl ulaşılmak istenen netice olduğu görülür.

Her ne zaman “bu mahiyet” tahakkuk ederse “bu sıfatla nitelenmiş olan” tahakkuk eder.

Her ne zaman “bu sıfatla nitelenmiş olan” tahakkuk ederse “bu sıfat” tahakkuk eder.

∴ Her ne zaman “bu mahiyet” tahakkuk ederse “bu sıfat” tahakkuk eder.

VII. Yükleme Nicelikli Önergeler

Yükleme nicelikli önergeler, “Her insan bazı canlılardır” önermesinde olduğu gibi yüklemine başına nicelik edatı getirilmiş önergelerdir. Aristoteles **Peri Hermeneias** adlı eserinde, bir önermede “her” nicelik edatının tümeli değil, bütünsel kaplamıyla alınmayı gösterdiğini ve bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümelin bütünsel kaplamalı bir tümele yüklenmesinin doğru olmadığını belirtir. Ona göre “Her insan her canlıdır” önermesinde olduğu gibi bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümele bütünsel kaplamıyla alınmış bir tümelin yüklendiği hiçbir evetleme doğru olmaz.²⁷⁴ Aristoteles benzer şekilde **Analytica Priora**'da da bu tür önergelerin yararsız ve olanaksız olduğunu bildirir.²⁷⁵ İskender Afrodisî de Aristoteles'e paralel olarak “Her insan her gülerdir” önermesinin de imkânsız olduğunu belirtir. Ancak Ammonius, Aristoteles'in **Peri Hermeneias** adlı eserine yazdığı şerhte yükleme nicelikli önergelerle ilgili detaylı açıklamalar yapmıştır. Ammonius'a göre Aristoteles'in Her S her P'dir şeklindeki önergeleri reddi, “Her insan her bilime yeteneklidir” önermesini

²⁷² Müsâdere ale'l-matlûb ile ilgili bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 364-5; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 85.

²⁷³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 145.

²⁷⁴ Aristoteles, **Yorum Üzerine**, 17b12-16.

²⁷⁵ Aristoteles, **Birinci Çözümlemeler**, 43b17-21.

kapsamaz ancak “Her insan her bilime yetenekli olandır” önermesini kapsar. Bu tür önermeler ister “Her insan her canlıdır” önermesinde olduğu gibi yüklem öznenen daha genel olsun isterse de “Her insan her gülerdir” önermesinde olduğu gibi eşit olsun anlamsızdır.²⁷⁶

İbn Sînâ ise bu tür önermelerin çarpıtılmış (**münharif**) olduğunu ve bu önermelerin incelenmesinde çok büyük bir yarar olmadığını belirtmekle birlikte bu önermelerin incelenmesinin adet olması nedeniyle kendisinin de bu önermelere yer verdiğini belirtir.²⁷⁷ İbn Sînâ yüklemi nicelikli önermeleri tekil, niceliği belirsiz ve nicelikli önermeler bağlamında ele almış ve **eş-Şifâ: el-İbâre**’nin sekizinci ve dokuzuncu bölümlerini bu konuya tahsis etmiştir.²⁷⁸ Aynı zamanda İbn Sînâ, bu önermelerin değersiz oldukları ve hiçbir şekilde kullanılmalarının mümkün olmadığı yönündeki görüşlere iltifat edilmemesi gerektiğini de vurgulamıştır.²⁷⁹ Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles’in bu tür önermelerle ilgilenmediğini, bunlarla ilgilenenlerin Aristoteles’ten sonra gelip meseleleri çoğaltmayı seven kimseler olduğunu söyledikten sonra Ammonius’un Aristoteles’e yönelttiği eleştiriyi

²⁷⁶ Parry, “Quantification of the Predicate and Many-Sorted Logic”, s. 348-349. Ammonius’un bu konudaki açıklamalarının tamamı için bkz. Ammonius, **On Aristotle On Interpretation 1-8**, s. 108-114. Yükleme nicelikli önermelerin Latin mantıkçıları tarafından ele alınışına dair bkz. Parry, “Quantification of the Predicate and Many-Sorted Logic”, s. 349-352. Yükleme nicelikli önermeler her ne kadar orta çağ Latin filozofları ve İbn Sînâ ve Râzî gibi İslam mantıkçıları tarafından da ele alınmış olsa da bu konu 19. yüzyılda William Hamilton’un (ö. 1856) çalışmalarıyla mantıkta ön plana çıkmıştır. Konuyla ilgili bkz. W. Bednarowski, “Hamilton’s Quantification of the Predicate”; Robert J. Fogelin, “Hamilton’s Quantification of the Predicate”; M. Naci Bolay, **İbn Sina Mantığında Önermeler**, s. 64-67. Bu mesele Osmanlı mantıkçıları arasında da tartışma konusu olmuştur. Örneğin Ali Sedâd bu konuda Hamilton’a detaylı eleştiriler yöneltmiştir; bkz. Ali Sedâd, **Mîzânü’l-ukûl**, s. 286-306. Öner, Ali Sedâd’ın yanı sıra İ. H. İzmirli’nin de bu meseleye değindiğini aktarır; Necati Öner, **Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, s. 94-96, 108. Ancak bu noktada, İbn Sînâ ve Râzî’nin incelediği yüklem nicelikli önermelerle Hamilton’un yüklem nicelikli önermelerinin anlam bakımından tam olarak örtüşmediğinin de altının çizilmesi gerekir; bkz. Hojjati, “Muslim Logicians on Quantification of Predicate vs. Hamilton’s View”, s. 23-24.

²⁷⁷ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 48.

²⁷⁸ Bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 49-59. Hasnawî, yüklem nicelikli tekil ve niceliği belirsiz önermeler konusunu antik ve Arap şârihler arsında ele alan tek kişinin İbn Sînâ olduğunu belirtir; bkz. Hasnawî, “Avicenna on the Quantification of the Predicate (with an Appendix on [Ibn Zur’a])”, s. 296. Râzî, Kâtibî ve diğer İslam mantıkçılarının da bu konuya yer verdiği göz önünde bulundurulursa Hasnawî’nin bu açıklamasının İbn Sînâ’nın bu konuda ilk olduğu şeklinde yorumlanması halinde isabetli olduğu söylenebilir.

²⁷⁹ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 57-59. S. 304. İbn Sînâ’da yüklem nicelikli önermelere dair detaylı bilgi için bkz. M. Naci Bolay, **İbn Sina Mantığında Önermeler**, s. 62-86; Hasnawî, “Avicenna on the Quantification of the Predicate”, s. 295-328; Hojjati, “Muslim Logicians on Quantification of Predicate vs. Hamilton’s View”. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Shahid Rahman, J. Georg Granström, Zaynab Salloum, “Ibn Sînâ’s Approach to Equality and Unity”.

Ammonius'un ismini zikretmeksizin cevap vermektedir.²⁸⁰ Ancak İbn Sînâ her ne kadar Ammonius'u bu bağlamda eleştirse de Ammonius'un yüklemi nicelikli önermelerin maddesini dikkate alan açıklamaları isabetli bulması nedeniyle yüklemi nicelikli olan niceliği belirsiz, tekil ve nicelikli önermelerin doğruluk değerlerini açıklarken Ammonius gibi önermelerin maddelerine dayanan açıklamalarda bulunmuştur.²⁸¹ İbn Sînâ'nın yüklemi nicelikli önermelere dair araştırmalarında önerme ve kıyas bağlamında nadir görülen bir şekilde bu önermelerin doğruluk değerlerine yer vermesinin sebebi, onun bu bağlamdaki açıklamalarının amacının bu önermelerin geçerli olup olmadıklarını belirlemek olmasıdır. Bu çerçevede önermelerin maddelerinin göz önünde bulundurulması ise yüklemi nicelikli önermelerin bütünüyle yanlış oldukları görüşüne karşılık olarak Ammonius'un işaret ettiği gibi maddeleri bakımından bu önermelerin doğru olmalarının mümkün olmasından kaynaklanmaktadır. Zira bazen bir önerme her maddede doğru ya da yanlış olabiliyorken bazen bazı maddelerde doğru, bazılarında ise yanlıştır.²⁸²

Râzî ise bu konuya yalnızca **el-Mülâhhas**'ta yer verir. O, bu meseleye dair açıklamasının başında yüklemi nicelikli önermelerin imkânıyla ilgili iki farklı görüş olduğunu söyleyip bu görüşlere kısaca değindikten sonra bu önermelerin türlerini ele alır. Râzî'nin yüklemelerine nicelik edatı dâhil olan önermelerle ilgili aktardığı görüşlerden ilkinde göre bir yükleme nicelik edatı dâhil olamaz, çünkü bir şeye, o olması bakımından tümel nicelik edatının eklenmesi mümkün değildir. Tümellik, bir şeye bu şey ancak birden çok şeye söylendiği takdirde ilişir. Konularında çokluk söz konusu olmayan şeye ise bu tümelliğe delalet eden lafız olan nicelik edatının dâhil olması mümkün değildir.²⁸³ Râzî burada bu görüşü kısaca aktarmakla yetinmiştir ancak bu, onun da kabul ettiği görüştür. Bu görüşe göre yükleme nicelik edatı eklenmez, zira bir önermede her ikisi de tümel kavram olan özne ve yüklemden özne,

²⁸⁰ Bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 59.

²⁸¹ Önermelerin maddesine dair bkz. İkinci Bölüm I.B.; Hasnawi, "Avicenna on the Quantification of the Predicate", s. 297-299.

²⁸² Hasnawi de yüklemi nicelik edatı içeren önermelerin doğruluk değerlerinin belirlenmesi için önermelerin maddelerine başvurmanın İbn Sînâ'dan önce Ammonius tarafından uygulandığını belirtir. Yine o, L. Tarân'ın neşrettiği metnin bilinmeyen şârihinin de üstü kapalı bir şekilde bunun uygulandığını ifade eder; bkz. Hasnawi, "Avicenna on the Quantification of the Predicate", s. 299, 324, dn. 16.

²⁸³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 146.

fertleri bakımından özne iken yüklem, anlam bakımından yüklemidir. Yüklemele akdinin anlamı da budur. Bu nedenle Râzî'ye göre yüklemli önermelerde yüklem fertleri ve bu fertlerin niceliğine delalet eden nicelik edatı söz konusu değildir. Râzî bunu bu kadar açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da şu iki açıklaması, Râzî'nin bu konudaki düşüncesini anlamak için yeterlidir:

İkinci kısım, öznenin tekil ve yüklemnin tümel olmasıdır. Eğer [bu önermede yüklemnin] niceliği belirtilmemişse bu, tekil bir önermedir. Eğer [yüklem] nicelikli ise [ve yüklem] tümel olumluysa [bu önerme] her maddede yanlıştır.²⁸⁴

Özne ve yüklem tümelse ve niceliği belirtilmemişse bu, bizim niceliği belirsiz önerme olarak isimlendirdiğimiz [önerme]dir. Eğer özne nicelikli ve yüklemnin niceliği belirtilmemişse bu, bizim nicelikli önerme olarak isimlendirdiğimiz [önerme]dir. Öznenin niceliği belirtilmemiş ve yüklemnin nicelikli olması durumunda ise “İnsan her yazı yazandır” sözümüz vücûb maddesinde yanlıştır.²⁸⁵

Görüldüğü üzere Râzî bu iki açıklamasında da yüklemi nicelikli önermeleri kesin bir şekilde tekil, niceliği belirsiz ve nicelikli önermelerin dışında tutmuştur. Ona göre öznesi tikel ve yüklemi tümel olan önermeler tekil önermelerdir ve bu önermelerin yüklemine nicelik edatı eklendiği takdirde bu önermeler tekil olmaktan çıkar ve farklı bir kategoriye dâhil olur. Aynı şekilde Râzî'nin, özne ve yüklemi tümel olan önermelerde nicelik edatının bulunmaması halinde bu önermelerin niceliği belirsiz, özneye nicelik edatı dâhil olması durumunda bu önermelerin nicelikli olduğunu söylemesi ve ardından niceliği belirsiz önermenin ve nicelikli önermenin yüklemine nicelik edatı eklenmesi suretiyle birbirinden farklı iki önermenin ortaya çıktığını söylemesi de ona göre yüklemi nicelikli önermelerin niceliği belirsiz ve nicelikli önermelerin dışında olduğunu gösterir. Bir başka deyişle Râzî'ye göre yüklemi nicelikli önermeler tekil, niceliği belirsiz ve nicelikli önermelerden hiçbirine dâhil değildir ve bu bakımdan onların bir türü gibi düşünülmemelidir. Örneğin “Her X her Y'dir” önermesi, yüklemi nicelikli olan, tümel olumlu bir önerme değildir. Zira bir

²⁸⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 147.

²⁸⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 147-148. “Var olması zorunlu (vâcib)” ve “yok olması zorunlu (mümteni)” olmak üzere iki tür zorunluluğu da içeren “zarûrî” kavramının “var olması zorunlu (vâcib)” ile karıştırılmasının önüne geçmek için bu çalışmada “zarûrî” kavramı için “zorunlu”, “var olması zorunlu” için “vâcib”, var olmanın zorunluluğu için ise “vücûb” kavramlarını kullandık.

önermenin tümel olumlu ya da niceliği belirsiz olması için öznesinin fertleri, yüklemine ise anlamı bakımından alınması gerekir. Râzî bu nedenle bu tür önermeleri önerme taksiminde zikretmemiştir. Bu husus, bu tür önermelerin mahiyetini anlamak açısından son derece önemlidir.²⁸⁶

Râzî yine de İbn Sînâ'nın da yaptığı gibi yüklemi nicelikli önermelerin imkânıyla ilgili ikinci görüşe, yani yüklemlere nicelik edatının dâhil olmasının mümkün olduğu yönündeki görüşe ayrıntılarıyla birlikte yer vermektedir. Râzî'nin buradaki açıklamalarının genel olarak İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-İbâre**'deki görüşlerinin özeti olduğu söylenebilir. Bu görüşe göre bir önermede yükleme nicelik edatı yüklem bir parçasıdır. Örneğin “Zeyd bazı insanlardır (زيد بعض الناس)” önermesinde yüklem “insanlar (الناس)” ve “bazı (بعض)” nicelik edatı değildir. Bu önermede yüklem “بعض الناس” sözünün tamamıdır.²⁸⁷ Râzî daha sonra bu görüşe paralel olarak yüklemi nicelik edatı içeren önermelerin doğruluk değerlerine detaylı bir biçimde yer verir. Buna göre yüklemi nicelik edatı içeren önermeler özne ve yüklemelerinin tümel ya da tikel olmasına göre (i) öznesi ve yüklemi tikel; (ii) öznesi tikel ve yüklemi tümel; (iii) öznesi tümel ve yüklemi tikel; (iv) hem öznesi hem de yüklemi tümel olmak üzere dört şekilde meydana gelebilir. Hem öznesi hem de yüklemi tümel olan önermeler ise (iv.i) öznesi niceliği belirsiz ve yüklemi nicelikli, (iv.ii) öznesi ve yüklemi nicelikli olmak üzere ikiye ayrılır.

(i) Râzî konuyla ilgili önce tikel yükleme dâhil olan nicelik edatlarının mahiyetini ele alır. Buna göre, yüklem tikel olması durumunda bu yükleme tikeller bakımından olan olumlu nicelik edatının eklenmesi imkânsızdır. Tikel olan yükleme ancak parçalar bakımından olan nicelik edatının eklenmesi mümkündür.²⁸⁸ Örneğin “Zeyd bu azaların bütünüdür (زيد كل هذه الأعضاء)” ve “Zeyd bu cisimlerin bazısıdır (زيد بعض هذه الأجسام)” önermelerinde yükleme dâhil olan nicelik edatı onun tikelleri bakımından değil parçaları bakımındandır.²⁸⁹ Bu nedenle yükleme, tümel olumlu ve tikel olumlu, tikeller bakımından olan nicelik edatı dâhil olmuşsa bu önerme yanlıştır.

²⁸⁶ Konuyla ilgili bkz. tablo x.

²⁸⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 146.

²⁸⁸ Konuyla ilgili bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.a.

²⁸⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 146.

Çünkü örneğin “Zeyd her bu şahıstır (زيد كل ذلك الشخص)” ve “Zeyd bu şahsın bazısıdır (زيد بعض ذلك الشخص)” önermeleri ancak Zeyd’in bu şahsın tikellerinin hepsi ya da bazısı olduğu hakkında hüküm verilmesini mümkün kılacak şekilde bu şahsın tikelleri olsaydı doğru olurdu. Ancak tikel olan yükleme dâhil olan nicelik edatının yükleme tikelleri bakımından değil parçaları bakımından dâhil olması nedeniyle bu şahsın tikelleri yoktur ve bu nedenle bu önerme yanlıştır.

Râzî’ye göre tikel yükleme dâhil olan nicelik edatı “Zeyd bu şahıstan hiçbirisi olmayandır (زيد لا واحد من هذا الشخص)” önermesinde olduğu gibi tümel ya da tikel olumsuzluk bildirdiğinde ise bu önerme doğrudur. Zira bu şahsa birden çok şahıs dâhil değildir ve yok olanın (**ma’dûm**) olumsuzlanmasının imkânı nedeniyle onun Zeyd’den olumsuzlanması mümkündür. Bununla birlikte Râzî bu önermelerin yanlış oldukları yanılışına da neden olduklarını ekler. Çünkü “Zeyd bu şahıstan hiçbirisi olmayandır” önermesi bu şahsın birçok şahsı içerdiğini ve Zeyd’in onlardan biri olmadığı izlenimi doğurur, ancak bu doğru değildir.²⁹⁰

(ii) Öznesi tikel, yüklemi tümel olan önermelerde eğer yükleme herhangi bir nicelik edatı yüklenmemişse bu önerme tekil bir önermedir. Bu önermelerde yüklem bir nicelik edatı içeriyorsa bu önermenin doğruluğu içerdiği nicelik edatına bağlı olarak değişir: (ii.i) “Zeyd her insandır (زيد كل إنسان)” önermesinde olduğu gibi bu önermenin yüklemine tümel olumlu nicelik edatı içermesi durumunda bu önerme tüm maddelerde yanlıştır. (ii.ii) Önermenin yüklemine tümel olumsuz nicelik edatı içermesi durumunda bu önerme vâcip maddede yanlış, imkânsız maddede doğru, mümkün maddede ise doğruluk değeri belli değildir. (ii.iii) Önermenin yüklemine tikel olumlu nicelik edatı içermesi durumunda ise bu önerme vâcip maddede doğru, imkânsız maddede yanlış, mümkün maddede ise doğruluk değeri belirsizdir. (ii.iv) Bu önermenin yüklemine tikel olumsuz nicelik edatı içermesi durumunda ise bu önerme tüm maddelerde doğrudur.²⁹¹

²⁹⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 146-147.

²⁹¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 147. Râzî **el-Mülâhhas**’ta bu bağlamdaki açıklamalarında ayrı ayrı tüm maddelere örnek vermemiştir. Ancak İbn Sînâ bu konuda tüm maddeleri örneklendirmiştir. İbn Sînâ’nın örnekleri için bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 51.

(iii) Râzî, İbn Sînâ'nın da yer vermediği öznesi tümel, yüklemi tikel olan yüklemi nicelikli önermeler hakkında, bu önermelerin hükmünün daha önce ele alınan önerme türüne yakın olduğunu söylemekle yetinir.²⁹² Râzî'nin buradaki kastı tam olarak açık değildir, ancak Kâtibî **el-Mülahhas** şerhinde bu tür önermelerin hükümlerinin ilk tür önermelerle aynı olduğunu belirtir. Çünkü örneğin “İnsan her Zeyd'dir (الإنسان كل زيد)” ya da “İnsan bazı Zeyd'dir (الإنسان بعض زيد)” önermesi eğer Zeyd'in fertleri olsaydı ve insan bu fertlerin her biri ya da bazıları olsaydı doğru olurdu. Zeyd'in fertleri olmadığı için bu iki önerme yanlıştır. Bu önermelerde yükleme tümel olumsuz ve tikel olumsuz nicelik edatlarının eklenmesi durumunda ise bu önermeler Zeyd'in fertlerinin olmaması ve yok olan bir şeyin bir şeyden olumsuzlanması imkânı nedeniyle doğrudur.²⁹³

(iv) Râzî, özne ve yüklemi tümel olmakla birlikte özne ve yüklemine herhangi bir nicelik edatı dâhil olmayan önermelerin niceliği belirsiz; bu şekilde olup öznesine nicelik edatı dâhil olan, yüklemine dâhil olmayan önermelerin ise nicelikli önerme olarak isimlendirildiğini belirtir.²⁹⁴ Bu tür önermelerin yüklemlerine nicelik edatı eklenmesi durumunda ortaya (iv.i) öznesi niceliği belirsiz ve yüklemi nicelikli, (iv.ii) öznesi ve yüklemi nicelikli olmak üzere iki tür önerme çıkar. (iv.i) Özne ve yüklemi tümel olmakla birlikte öznesine nicelik edatı dâhil olmayıp yüklemine dâhil olan önermeler dört tür olabilir: (iv.i.i) Yükleme tümel olumluluk bildiren nicelik edatı eklenmesi durumunda bu önerme vâcib maddede yanlıştır. Çünkü örneğin “İnsan her yazı yazandır (إنسان كل كاتب)” önermesi, o olması bakımından insanın hakikatinin her bir yazı yazan olmakla nitelendiği anlamına gelir. Niceliği belirsiz önermelerin doğruluğunun tikel önermenin doğruluğuna bağlı olması ve insanın hakikatinin herhangi bir yerde bu sıfatların her biriyle nitelenmiş olmaması nedeniyle bu önerme yanlıştır. Bu önermenin vâcib maddede yanlış olması nedeniyle o, mümkün maddede de yanlıştır. Bu önermenin imkânsızlık maddesinde yanlışlığı ise açıktır.²⁹⁵

²⁹² Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 147.

²⁹³ Kâtibî, **el-Münassas**, vr. 63b.

²⁹⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 147-148.

²⁹⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 148.

(iv.i.ii) “İnsan hiçbir canlı olmayandır (الإنسان لا شيء من الحيوان)” önermesinde olduğu gibi yükleme tümel olumsuz nicelik edatı eklendiğinde bu önerme imkânsız maddede doğru, vâcip maddede yanlış, mümkün maddede ise durumu belli değildir.²⁹⁶ (iv.i.iii) Râzî, yüklemi tikel olumlu nicelik edatı içeren önermelerin doğruluk değerinin ise vâcip maddede iki ihtimali olduğunu belirtir. Eğer yüklem özne için vâcip olmakla birlikte ondan daha genelse bu önermeler doğrudur. Örneğin “İnsan bazı canlılardır (الإنسان بعض الحيوان)” önermesinde yüklem özne için zorunludur ve ondan daha geneldir. “İnsan bazı gülenlerdir (الإنسان بعض الضاحك)” önermesinde olduğu gibi yüklem özne için eşit bir şekilde zorunlu olması durumunda ise zorunlu değildir. (iv.i.iv) “İnsan her canlı olmayandır (الإنسان ليس كل حيوان)” önermesi gibi yüklemi tikel olumsuz nicelik edatı içeren önermeler ise tüm maddelerde doğrudur.²⁹⁷

(iv.ii) Râzî özne ve yüklemi tümel olmakla birlikte hem öznesine hem de yüklemine nicelik edatı dâhil olan önermelerde ise, (iv.ii.i) öznelerine tümel olumlu ve (iv.ii.ii) tümel olumsuz nicelik edatları eklenen önermelerin doğruluk değerlerine yer verir. Bu bağlamda önce özne ve yüklemelerinin sırasıyla (iv.ii.i.i) tümel olumlu-tümel olumlu, (iv.ii.i.ii) tümel olumlu-tümel olumsuz, (iv.ii.i.iii) tümel olumlu-tikel olumlu, (iv.ii.i.iv) tümel olumlu-tikel olumsuz olduğu önermeleri ele alır.²⁹⁸

(iv.ii.i.i) Râzî’ye göre hem öznesine hem de yüklemine tümel olumlu nicelik edatı eklenen önermeler yanlıştır. Çünkü örneğin “Her insan her canlıdır (كل إنسان كل حيوان)” önermesi, insanlardan her birinin canlılardan her biri olmakla nitelenmiş olduğu anlamına gelir ve bunun böyle olmadığı açıktır.²⁹⁹ İbn Sînâ da eş-Şifâ: el-İbâre’de “Her insan her canlıdır” şeklinde yüklemine tümel olumlu nicelik edatı eklenmiş olan tümel önermelerin bu sebep dolayısıyla doğru olmadıklarını söyledikten sonra bazı insanların “كل الناس كل الضاحكين” önermesinin “Bütün insanlar bütün

²⁹⁶ Râzî bu konuda bu kadar açıklamayla yetinirken İbn Sînâ bu önermenin mümkün maddede neden doğru veya yanlış olabileceğini şu şekilde açıklar: Mümkün maddede genel olması bakımından genel konuyu kastedersen doğru olur; “Genel insan, genel olması bakımından, yazı yazarlardan hiçbiridir değildir” sözün gibi. Fakat doğayı kastedersen yanlış olur; “İnsan, yazı yazarlardan hiçbiridir değildir” sözün gibi; bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 52.

²⁹⁷ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 148.

²⁹⁸ İbn Sînâ da eş-Şifâ: el-İbâre’de bu bağlamda bu sekiz önerme türüne aynı sırayla yer vermiştir. Hasnawî, bu sıralamanın Ammonius’un sıralamasına benzer olduğunu belirtir; Hasnawî, “Avicenna on the Quantification of the Predicate”, s. 302.

²⁹⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 148.

gülenlerdir (جملة الناس جملة الضاحكين)” anlamında olduğunu ve bunun doğru olduğunu zannettiklerini, ancak bunun hatalı olduğunu belirtmiştir.³⁰⁰ İbn Sînâ bu açıklamasında tümel olumlu nicelik edatının (كل) iki anlamına işaret etmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi tümel olumlu nicelik edatı, “her bir” anlamında kullanılabileceği gibi “bütün” anlamında da kullanılabilir. Tümel olumlu önermelerde ise nicelik edatıyla “her bir” kastedilir.³⁰¹ İbn Sînâ burada bu kullanımın hatalı olduğunu söylemekle, tümel olumsuz önermelerde nicelik edatı ile “bütün” anlamının kastedilmediğinin altını çizmiştir. Buna paralel olarak Râzî de bu konuda bir ayrıma gitmiş ve “Her insan her canlıdır” tümel olumlu önermesinin yanlış olduğunu belirttikten sonra bu önermede nicelik edatıyla “”her bir” değil de “bütün olmak bakımından bütün”ün kastedilmesi durumunda “Bütün insanlar bütün gülenlerdir (كل الناس هم كل الضاحكين)” önermesinin elde edileceğini ve bu önermenin doğru olabileceğini belirtmiştir.³⁰²

(iv.ii.i.ii) “Her insan hiçbir taş olmayandır (كل إنسان لا واحد من الحجر)” önermesi gibi öznesine tümel olumlu, yüklemine ise tümel olumsuz nicelik edatı eklenen önermeler ise imkânsız maddede doğru, vâcip maddede yanlış, mümkün maddede ise durumu belli değildir.³⁰³ (iv.ii.i.iii) Râzî öznesine tümel olumlu, yüklemine ise tümel olumsuz nicelik edatı eklenen önermelerin doğruluk değerine dair açıklamasından sonra öznesine tümel olumlu, yüklemine tikel olumlu nicelik edatı eklenen önermelerin doğruluk değerleriyle ilgili “tikel olumlu hakkında söz de bu şekildedir” demekle yetinir.³⁰⁴ Bu, ilk safhada bu tür önermelerin de imkânsız maddede doğru, vâcip maddede yanlış, mümkün maddede ise doğruluk değeri belirsiz olduğunu düşündürse de İbn Sînâ’nın “Her şöyle olan bazı böyle olanlardır (كل كذا هو بعض كذا)” şeklinde ifade edilen bu tür önermelerin genel ve eşit vâcip maddede doğru, mümkün ve imkânsız maddede ise yanlış olduğu yönündeki açıklaması zihinlerde soru işareti

³⁰⁰ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 54.

³⁰¹ Konuyla ilgili bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.b.

³⁰² Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 148.

³⁰³ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 149. İbn Sînâ bu önermelerin imkân maddesinde yanlış olduklarını söylemekte ancak bu önermenin maddesinin daha önce işaret ettiği bakımdan olması durumunda bu önermelerin doğru olmasının söz konusu olduğunu belirtir; bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 54-55. Kanaatimizce İbn Sînâ burada harici itibar bakımından mümkün önermenin haricte ferdi olmamasını kastetmektedir. Râzî de bu ihtimale binaen burada bu tür önermelerin doğruluk değerinin mümkün maddede belirsiz olduğunu söylemiştir.

³⁰⁴ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 149.

oluşturur. İbn Sînâ bu konuda sırayla “Her insan bazı canlılardır”, “Her insan bazı gülenlerdir”, “Her insan bazı yazı yazarlardır”, “Her insan bazı taşlardır” önermelerini örnek olarak verir.³⁰⁵ Kâtibî ise vâcip ve imkânsız maddelerin doğruluk değeri konusunda İbn Sînâ’ya katılmakla birlikte bu önermelerin mümkün maddede doğruluk değerinin belirsiz olduğunu söyler.³⁰⁶ (iv.ii.i.iv) “Her insan her canlı olmayandır (كل (إنسان لا كل حيوان)) önermesi gibi öznesine tümel olumlu, yüklemine ise tikel olumsuz nicelik edatı eklenen önermeler ise tüm maddelerde doğrudur.

(iv.ii.ii) Râzî bunun ardından öznelerine tümel olumsuz nicelik edatları eklenen önermelerin doğruluk değerlerine geçer ve özne ve yüklemelerinin sırasıyla (iv.ii.ii.i) tümel olumsuz-tümel olumlu, (iv.ii.ii.ii) tümel olumsuz-tümel olumsuz, (iv.ii.ii.iii) tümel olumsuz-tikel olumlu ve (iv.ii.ii.iv) tümel olumsuz-tikel olumsuz olduğu sekiz önermenin doğruluk değerine yer verir. (iv.ii.ii.i) Râzî’ye göre “Hiçbir insan her şu değildir (لا واحد من كذا لا واحد)” önermesi gibi öznesine tümel olumsuz, yüklemine ise tümel olumlu nicelik edatı eklenen önermeler üç maddede de doğrudur. (iv.ii.ii.ii) Hem öznesine hem de yüklemine tümel olumsuz nicelik edatı eklenen önermeler ise olumsuzlamanın olumsuzlamasını ifade etmeleri nedeniyle olumlama anlamına sahiptir. Örneğin “Hiçbir böyle olan, hiçbir şöyle olmayan değildir (لا واحد من كذا لا واحد)” önermesi “Şunlardan her birinin şunlardan biri olması zorunludur” anlamına gelir. Dolayısıyla bu önermeler vâcip maddede doğru, imkânsız maddede yanlış ve mümkün maddede ise doğruluk değeri belirsizdir.³⁰⁷ (iv.ii.ii.iii) Râzî’ye göre “Hiçbir şu, bazı bu değildir (لا واحد من كذا بعض كذا)” önermesi gibi öznesine tümel olumsuz, yüklemine tikel olumlu nicelik edatı eklenen önermeler ise vâcip maddede yanlış, imkânsız maddede doğru ve mümkün maddede durumu belirsizdir.³⁰⁸ (iv.ii.ii.iv)

³⁰⁵ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 55.

³⁰⁶ Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 64a.

³⁰⁷ Ancak İbn Sînâ’ya göre bu tür önermeler mümkün maddede yanlıştır. İbn Sînâ bu görüşünü “Hiçbir insan hiçbir yazı yazar olmayan değildir (ليس و لا واحد من الناس ليس ولا واحد من الكتاب)” önermesinden hareketle açıklar. Ona göre bu önerme yanlıştır zira bu önerme, her insanın yazı yazar olmasını gerektirir. Ancak İbn Sînâ, son dönem şârihinin (*el-müfessiru’l-müteahhir*) bu önermelerin doğru olduğunu söylediğini belirtir; İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 55.

³⁰⁸ İbn Sînâ ise mümkün maddeye sahip bu tür önermeye “Hiçbir insan bazı yazı yazarlar değildir (ليس (ولا واحد من الناس هو بعض الكتاب)) önermesini örnek vermiş ve bu tür önermelerin imkân maddesinde daha önce öğrenilen itibar hariç yanlış olduklarını belirtmiştir; bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 56.

Öznesine tümel olumsuz, yüklemine tikel olumsuz nicelik edatı eklenen önermeler ise tüm maddelerde yanlışır.

Râzî tikel olumlu önermenin tümel olumsuz, tikel olumsuz önermenin ise tümel olumlu önermenin çelişği olması nedeniyle tümel önermelerin doğru oldukları durumlarda çelişikleri olan tikel önermelerin yanlış, yanlış oldukları durumlarda ise çelişikleri olan tikel önermelerin doğru olduklarını belirtir.³⁰⁹ Râzî'nin bu konudaki açıklamalarının tamamı şu tabloyla gösterilebilir:³¹⁰

			Özne Tikel	Özne Tümel				
				A	E	I	O	N.B. ³¹¹
Yüklemi Nicelikli Önermeler	Yüklem Tikel	A	0	0	0	0	0	0
		E	1	1	1	1	1	1
		I	0	0	0	0	0	0
		O	1	1	1	1	1	1
	Yüklem Tümel	A	0	0	1	0	1	0
		E	0/1/B ³¹²	0/1/B	1/0/B	0/1/B	1/0/B	0/1/B
		I	1/0/B		0/1/B	1/0/B		1/0 ³¹³
		O	1	1	0	1	0	1
		N.B.	Tekil Ö.	Tümel Olumlu Ö.	Tümel Olumsuz Ö.	Tikel Olumlu Ö.	Tikel Olumsuz Ö.	N.B.Ö.

Tablo 1.4: Yüklemi nicelikli önermelerin türleri ve doğruluk değerleri

³⁰⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 149.

³¹⁰ İbn Sînâ'nın özne ve yüklemi nicelikli önermelerin doğruluk değerlerine dair açıklamaları bağlamında hazırlanmış başka bir tablo için bkz. Hasnawî, "Avicenna on the Quantification of the Predicate", s. 303. Ancak Hasnawî'nin bu tablosunda tümel olumsuz-tümel olumsuz nicelik edatına sahip önermelerin doğruluk değerleri isabetli görünmemektedir.

³¹¹ N.B.: Niceliği Belirsiz.

³¹² Bu doğruluk değerleri sırasıyla vâcib madde, imkânsız madde ve mümkün maddeye sahip önermelerin doğruluk değerlerini göstermektedir. B: Doğruluk değeri belirsiz.

³¹³ Râzî bu tür önermelerin yalnızca genel vâcib maddede doğru, eşit vâcib maddede yanlış olduklarını belirtmiştir. Burada gösterilen doğruluk değerleri de sırasıyla bu iki önermenin doğruluk değeridir.

VIII. Yüklemlî Önergelerin Bir ya da Birden Çok Önerme Hükümünde Olması

Râzî, yüklemlî bir önermenin özne ve yüklemnin anlam ve lafzının bir ya da birden fazla olmasına bağılı olarak bir önermenin bir ya da birden çok önerme hükümünde olduğunu ifade eder. Buna göre önermeler, özne ve yüklemlerinin anlamlarının tek olması durumunda tek, özne ve yüklemlerinin ya da ikisinden birinin anlamının birden fazla olması durumunda ise birden fazla önerme hükümündedirler. Bunun yanı sıra örneğin “İnsan ve at cisimdir” önermesiyle insan ve attan elde edilen toplamın cisim olduğu kastedilebilir. Bu takdirde insan ve at tek başına özne değildir. Bilakis özne, insan ve atın toplamıdır ve onlardan her biri öznenin bir parçasıdır. Böyle olan önermeler tek önerme hükümündedir. Eğer bu önermeyle insan ve attan her birinin müstakil olarak cisim olduğu kastedilirse bu durumda da bu önerme “İnsan cisimdir” ve “At cisimdir” anlamlarında iki önerme hükümünde olur $[(Fxy) \equiv (Fx) \wedge (Fy)]$.³¹⁴ Bu durum yüklem için de geçerlidir. “Bu, ekşi tatlıdır” önermesinde eğer yüklem tatlı ve ekşiden oluşmuş bir şey olarak kabul edilirse bu, tek bir önermedir. Aksi halde birden fazla önerme hükümündedir $[(Fx \wedge Gx) \equiv (Fx) \wedge (Gx)]$.³¹⁵

Râzî bu açıklaması paralelinde bu bakımdan önermeleri şu beş şekilde sınıflandırır: (i) Özne ve yüklemlerinin lafız ve anlamı tek olan ve bir önerme hükümünde olan önermeler. (ii) Özne ve yüklemlerinin hem lafızları hem de anlamları birden fazla olan önermeler. Bu önermeler birden çok önerme hükümündedir zira bu tür önermelerde lafızlar anlamlara dağıtılır ve dolayısıyla her tekil lafız için tekil bir anlam olur.³¹⁶ (iii) Özne ve yüklem lafzı tek, anlam bakımından çok olduğu önermeler. Râzî bu önermeler hakkında iki ihtimalin söz konusu olduğunu ifade eder. (iii.i) Eğer özne ve yüklem her biri bu anlamların toplamı ise bu önerme tek bir önerme hükümündedir. (iii.ii) Ancak özne ve yüklem, sahip oldukları bu anlamların toplamı değilse bu durumda söz konusu önerme birden fazla önerme olarak addedilir. (iv) Özne

³¹⁴ Râzî’nin bu önermelere örnek teşkil eden “Muhammed ve Müseyleme doğrudur” önermesi hakkındaki açıklamaları için bkz. Birinci Bölüm I.

³¹⁵ Râzî, modern mantıkta “ $p \wedge q$ ” şeklinde gösterilen tümel evetleme önermelerine müstakil olarak yer vermemekle birlikte yüklemlî önermeler bağlamında bu başlık altında tümel evetleme önermeleriyle temas eden açıklamalarda bulunur.

³¹⁶ Râzî, *Mantuku’l-Mülâhhas*, s. 172-173; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 150.

ve yüklemden her birinin lafzen çok, anlam bakımından tek olduğu önermeler. Bu tür önermeler, özne ve yüklem yerine onların tanımlarının zikredildiği önermeler gibidir. Râzî'ye göre bu önermelerin mutâbakat ve tazammun yoluyla delalet ettikleri önerme sayısı farklıdır. Bu önermeler mutâbakat yoluyla yalnızca bir önermeye delalet ederken tazammun yoluyla ise özne ve yüklemeleri bakımından farklı yorumlanırlar. Bu önermeler bir şey birleşik bir sıfatla nitelendiğinde bu şeyin, söz konusu sıfatı oluşturan her bir unsurla da nitelenmesi nedeniyle, yüklemeleri bakımından tazammun yoluyla birden çok önermeye delalet ederken; birleşik olan ve bir şeyle nitelenen şeylerin parçalarının da bu şeyle nitelenmemesi nedeniyle özne bakımından tazammun yoluyla birden çok önermeye delalet etmez.³¹⁷ (v) Râzî, bu konuda öznesi ve yüklemi farklı olan önermelerin durumunun ise bu dört tür durumla mukayese edilerek anlaşılabilceğini belirtir.³¹⁸

		Lafzen	
		Tek	Birden çok
Anlam bakımından	Tek	(i) Bir önerme hükmünde	(iv.i) Mutâbakat yoluyla tek önerme, (iv.ii) tazammun yoluyla yüklem bakımından birden çok, özne bakımından tek önerme hükmünde
	Birden çok	(iii.i) Özne ve yüklem bu anlamların toplamıysa tek, (iii.ii) değilse birden çok önerme hükmünde	ii) Birden çok önerme hükmünde

Tablo 1.5: Yüklemlili önermelerin bir ya da birden çok hükmünde olmasının anlam ve lafız bakımından kriterleri

³¹⁷ Bu konuyu Şerhu'l-İşârât'ta el-Mülâhhas'ta yer verdiği kadar detaylı bir şekilde ele almayan Râzî Şerhu'l-İşârât'ta bu konuda özne için geçerli olan durumların yüklem için de geçerli olduğunu söylemiş, buradaki farklılığa işaret etmemiştir; bkz. Râzî, Şerhu'l-İşârât, I, s. 150.

³¹⁸ Râzî, Mantıku'l-Mülâhhas, s. 172-174. Ayrıca bkz. Râzî, Şerhu'l-İşârât, I, s. 150.

İKİNCİ BÖLÜM

YÜKLEMLİ GENEL MUTLAK VE MODAL ÖNERMELER

I. Modal Önermelere Giriş

Aristoteles'in **Peri Hermeneias** ve **Analytica Priora** adlı eserlerinde yer verdiği ve metafizik ile epistemolojinin kesişim noktasında birçok problemle ilgili olan modal mantık, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan itibaren İslam mantıkçılarının önemle üzerinde durdukları konuların başında gelmiştir.¹ İbn Sînâ sonrası dönemde de modal mantığın önemi artarak devam etmiş, müteahhir dönemde modal kıyaslar ve modal kıyasların maddesini oluşturan modal önermeler mantığın en önemli konusu haline gelmiştir. Bu bakımdan, İslam mantığı kapsamında modal mantığa dair çalışmalar hem İslam mantık çalışmalarının mahiyetinin anlaşılması hem de İslam filozoflarının modal mantık anlayışlarıyla yakından ilgili olan metafizik ve epistemolojiyle ilgili kabullerin ortaya çıkarılması açısından son derece önemlidir. Bu amaçla bu bölümde farklı hacimlerde bu konuya yer verdiği **el-Âyâtü'l-beyyinât**, **Şerhu'l-İşârât**, **el-Mûlahhas**, **Lübâbü'l-İşârât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme** gibi eserlerinden hareketle Râzî'nin modal önermeyle ilgili görüşleri incelenecektir. Râzî'nin modal önermelerle ilgili görüşlerinin tespit ve tasvir edilmesi sadece İbn Sînâ'nın genel hatlarını belirlediği modal mantığın Râzî tarafından nasıl değerlendirildiğini göstermeyecek, modal mantıkta büyük oranda Râzî'yi takip etmeleri sebebiyle Râzî sonrası mantıkçıların modal mantık hakkındaki tartışmalarını anlamak için de önemli bir veri sağlayacaktır.

A. Modal Önermelerde Kipin İşlevi

Bir önermede yüklemın özne için sübûtu vücûb, imkânsızlık ya da imkânıdır. Bu üç anlam, bu sübûtun sıfatları veya nitelikleridir.² Modal önerme, yüklemın özne için sabit olup olmasının yanı sıra yüklemın özne için sübûtunun niteliğinin de açıklandığı önermelerdir. Bu niteliğe delalet eden lafız da kip (**cihet**) olarak isimlendirilir.³ Örneğın imkân kipine sahip olan bir önerme, yüklemın özne için imkân

¹ Aristoteles'in modalite anlayışıyla ilgili bkz. W. Kneale ve M. Kneale, **The Development of Logic**, s. 81-96; Jeroen Van Rijen, **Aspects of Aristotle's Logic of Modalities**; Richard Patterson, **Aristotle's Modal Logic**; Paul Thom, **Medieval Modal Systems**, s. 1-20; Marko Malink, "Aristotle on One-Sided Possibility", s. 29- 49.

² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28a.

³ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 149, 164, 166; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 202.

vasfıyla nitelenmiş bir şekilde sabit olduğunu ifade eder.⁴ Râzî'ye göre hükmün sabit olup olmadığının açıklanması önerme için zâtî bir özelliktir, ancak hükmün kipinin açıklanması önerme açısından araz gibidir. Bu nedenle yüklem için sabit olup olmadığının açıklanması bir önermenin önerme olması için zorunluysa da bu sabit olup olmamanın niteliğinin açıklanması önermenin önerme olması için zorunlu değildir. Dolayısıyla önermeler, onlarda yalnızca hükmün sabit olup olmadığının açıklandığı “genel mutlak” ve bu sübûtun niteliğinin açıklandığı “modal” olmak üzere ikiye ayrılır.⁵ Bununla birlikte, bir önermede kip, yüklemlemenin yani yüklem için özneye yüklenmesinin niteliğini ifade eden lafız⁶ olabileceği gibi söz konusu önermenin yüklemi ya da yüklem için bir parçası da olabilir. Râzî bu konudaki görüşünü **el-Mülâhhas**'ta şu şekilde ifade eder:

[Bir önermede] zorunluluğu yüklem ya da yüklem için bir parçası yapmanla onu yüklemlemenin kipi ya da onun dışında bir şey yapman arasında fark vardır. “Her C mümkün olarak B'dir (بإمكان كل ج ب)” dediğimde B'yi C için olumladım ve “imkân”ı onunla bu sübûtun niteliğini açıklamak için zikretmiş oldum. Dolayısıyla bu önerme ancak bu özne için bu yüklem için sübût durumunda doğru olur. Eğer bu niteleme bilfiil meydana gelmezse [bu önerme] doğru olmaz. Çünkü olumlu önermenin anlamı, yüklem için öznesine sübütudur ve bu ancak bu sübûtun gerçekleşmesi durumunda doğru olur. Bu önermede imkân, yüklem kendisi değildir. Çünkü kipi anlamı özne için yüklem için sübûtunun niteliğini bildirmektir. Bu, yüklem kendisinden başka ve onun dışında bir şeydir. Bu durumda yüklem için B'nin kendisi olmasından başka [bir seçenek] kalmaz. Olumlu önerme de ancak yüklem meydana gelmesi durumunda doğru olur ve dolayısıyla “Her C mümkün olarak B'dir” önermesi ancak B'nin C için bilfiil meydana gelmesi durumunda doğru olur. “Her C'nin B olması mümkündür (كل ج يمكن أن يكون ب)” dediğimizde ise C'ye yüklenen B değil, B'nin imkânıdır ve B'nin imkânı B değildir. Aksine o, ancak B'ye kıyasla gerçekleşen ilişkisel (**nisbî**) bir haldir. Ve B'nin zikredilmesi onun yüklem ya da yüklem için bir parçası olması nedeniyle değil, imkânın ilişkisel bir hal olması ve o olmaları bakımından ilişkisel şeylere işaret etmenin ancak mensuplarının zikredilmesi bakımından olması nedeniyledir. Dolayısıyla bu nedenle B'nin zikredilmesi gerekir. Yüklem burada “imkân” olduğunun sabit olması ve imkânın B olmaksızın meydana

⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 169.

⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 160; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 181; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 37; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30b.

⁶ Modal bir önermede kipi, yüklem için özneye yüklenmesinin niteliğini bildirmesi nedeniyle bir önermenin kipi “yüklemlemenin kipi” olarak da isimlendirilir. Benzer şekilde, modal bir önermede bağın özne ile yüklem arasındaki nispete delalet etmesi nedeniyle kip “bağın niteliği ve sıfatı (**keyfiyyetü li'r-râbita**)” olarak da betimlenir; bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 179.

gelmesinin mümkün olması nedeniyle bu önerme, B [C için] ister bilfiil var olsun ister olmasın kesinlikle doğru olur.⁷

Modal önermelerde kip, bulunduğu önermenin yüklemi ya da yüklemine bir parçası değil, yüklem özneye yüklenmesinin niteliğini ifade eden lafızdır. Dolayısıyla modal önermeler, yüklem özne için sübûtunu ifade eden mutlak önermeye, önermenin özne ve yüklemi değişmeksizin yüklem özneye yüklenmesinin niteliğini ifade eden kipi eklenmesi yoluyla elde edilir. Örneğin “Her C mümkün olarak B’dir (ب بالامكان كل ج ب)” önermesi “Her C B’dir (كل ج ب)” önermesine imkân kipi bu önermenin ifade ettiği nispetin niteliğini bildirecek şekilde eklenmesi suretiyle elde edilmiştir.⁸ Bu bakımdan olumlu modal bir önermenin (i) yüklem özne için sübût ve (ii) bu sübûtun niteliğini ifade etmesi bakımından iki hüküm sahibi olduğu söylenebilir. “Her C mümkün olarak B’dir (ب بالامكان كل ج ب)” önermesi de öncelikle “Her C B’dir (كل ج ب)” önermesinin ifade ettiği B olmanın her bir C’ye nispetini, sonrasında ise bu nispetin mümkün olarak gerçekleştiğini ifade eder. Bu nedenle bu önerme ancak B’nin C’ye bilfiil yüklenmesi halinde doğru olabilir. Çünkü olumlu mutlak bir önerme ancak yüklem özneye bilfiil yüklendiğinde doğru olmakta ve bu sübût gerçekleşmedikçe doğru olmamaktadır.⁹

Önermedeki kipi bir önermenin yüklemi ya da yüklemine bir parçası olduğu önermeler ise modal değil, mutlak önermelerdir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, modal bir önermede kip önermenin yüklemi ya da yüklemine bir parçası değil,

⁷ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 166-167. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 169; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 31a-31b, 32b.

⁸ Modal önermelerin döndürmelerinin bu önermelerin kendilerinden elde edildiği mutlak önermelerin döndürmeleriyle özne ve yüklem bakımından aynı olması bu durumun ispatıdır.

⁹ Konuya dair bkz. Birinci Bölüm II. Bu bakımdan Kneale, modal önermelerin ikinci dereceden önermeler yani önermeler hakkındaki önermeler olduğunu belirtmiştir; bkz. W. Kneale, “Modality De Dicto and De Re”, s. 622. Yine bu minvalde Öner, modal bir önermenin iki küçük önermeden yapılmış bileşik bir önerme olduğunu belirtir; bkz. Necati Öner, “Klasik Mantıkta Modalite I, Modal Önermeler”, s. 69. Özlem de benzer şekilde modal önermelerin yapı bakımından tek bir önerme gibi görünmelerine rağmen aslında birbirine geçmiş iki önermeden meydana geldiklerini belirtir. Bu bakımdan, modal önermelerde kipliği ifade etmeyen esas önermeye “dictum”; önermenin kipliğini belirten ikinci derecedeki önermeye, zarf veya sıfata ise “modus” denildiğini ifade eder. Ancak modal önermelerin bileşik önerme olarak addedilmesi de modal önermelerde kipi işlevi bağlamında birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Yine bu bağlamda modal bir önermenin doğruluğunun kriteri ve modal bir önermenin doğruluğunun bu önermenin kendisinden elde edildiği mutlak önermenin doğruluğuyla ne derece bağlantılı olduğu gibi konuların üzerinde durulması gerekir ancak bu konular bu çalışmanın kapsamı dışında olmaları nedeniyle burada ele alınmayacaktır; bkz. Özlem, **Mantık**, s. 150-151.

yüklemlemenin niteliğini bildiren lafızdır. Mesela “Her C’nin B olması mümkündür (كل ج يمكن أن يكون ب)” önermesi mutlak bir önermedir ve bu önermedeki “mümkündür” yüklem, “B olması” ifadesi ise imkânı belirlenen şeydir. Çünkü zorunlu, imkânsız ve mümkün gibi ifadeler ilişkiseldir ve ilişkiyel ifadelerin özel olarak zikredilmeleri ancak ilişkilendirilen şeyin (**mensûb**) de onlarla birlikte zikredilmesiyle mümkün olabilir. Bu önermede de “B olması” ifadesi yüklem ya da yüklem bir parçası olması nedeniyle değil, imkânın ilişkiyel bir hal olması ve ilişkiyel şeylere ancak ilişkide oldukları şeylerin zikredilmesi yoluyla işaret edilebilmesi nedeniyle yer almaktadır. Dolayısıyla bu önermede özne “Her C” iken yüklem “mümkündür”, “B olması” ise ilişki kurulan şeydir. Dolayısıyla imkânın yüklem kendisi olduğu “Her C’nin B olması mümkündür (كل ج يمكن أن يكون ب)” şeklindeki bir önermenin doğruluğu “Her C B’dir (كل ج ب)” önermesinin doğruluğuna dayanmaz. Çünkü bu önermenin yüklemi “imkân”dır ve bu imkânın, B bilfiil olarak C’ye yüklenmeksizin de meydana gelebilmesi nedeniyle bu önerme, ister B, C için meydana gelmiş olsun ister olmasın doğrudur. Özetle Râzî, imkânın yüklem olduğu önermelerin, doğruluğu yüklem özne için meydana gelmesine dayanmayan mümkün önermeler olduğunu¹⁰ ve bu önermelerin örfte “mümkün önerme” olarak bilinmekle birlikte esasında görünüşte mümkün olduğunu belirtir.¹¹

¹⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 167.

¹¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 169. Mantık tarihinde Râzî’den önce Peter Abelard’ın (ö. 1142) da Râzî’nin ayırımına benzer olarak “de rebus-de sensu” ayırımına yer verdiği bilinmektedir. Abelard’dan sonra Thomas Aquinas (ö. 1274) da bu ayırımı “de re-de dicto” olarak isimlendirmiştir. Aquinas’tan sonra birçok Orta Çağ mantıkçısı bu ayırımı ilgili farklı isimlendirmelerde bulunmuş olsa da bu ayırım günümüzde “de re-de dicto” ayırımı olarak gelmiştir. Abelard’a göre de re modal önermeler bir şey (**re**) hakkında iken “de sensu” modal önermeler dilsel bir ifade hakkındadır; Novaes, “A Medieval Reformulation of the *de Dicto /de Re* Distinction” s. 2. Buraya kadar bakıldığında anlam bakımından Abelard’ın **de sensu** önermelerinin Râzî’nin önermedeki kipin, yüklemlemenin kipi olduğu önermelere, **de re** önermelerinin de kipin yüklem olduğu önermelere karşılık geldiği gibi bir izlenim oluşsa da Abelard, her iki önermede de kipin yüklem olması bakımından Râzî’den ayrılır. Çünkü Abelard her ne kadar bir önermenin kipinin o önermenin öznesini, yüklemine ya da o önermenin tamamını değil, özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi nitelediğini ve modal bir önermenin terimlerinin, bu önermenin kendisinden türetildiği modal önermenin terimleriyle aynı olmak zorunda olduğunu belirtse de diğer açıklamaları ve önermelerin döndürmeleri konusundaki uygulamaları dikkate alındığında Abelard’a göre içinde kip bulunan önermelerden **de rebus** önermelerde kipin yüklem bir parçası, **de sensu** önermelerde ise kipin yüklem kendisi olduğu görülür; bkz. Thom, **Medieval Modal Systems**, s. 44-57. Ancak Râzî’ye göre kipin yüklem ya da yüklem bir parçası olduğu önermeler mutlak olarak kabul edilir ve bunlar modal önerme değildir. Râzî bu iki tür önermeyi “kipin yüklem bir parçası olduğu ve yüklem olduğu önermeler” olarak niteler ve bunların karşısına asıl modal önerme olarak nitelediği, kipin yüklemlemenin kipi olduğu önermeleri yerleştirir. Râzî’ye göre asıl modal önerme kipin yüklemlemenin kipi olduğu ve hiçbir şekilde yüklem dâhil olmayan önermelerdir. Abelard’ın asıl

Râzî bir önermede yer alan kipin hangi işleve sahip olduğunun, yani yüklem, yüklem bir parçası ya da yüklemlemenin kipinden hangisi olduğunun önermede bağ varsa kipin bağa göre konumundan hareketle anlaşılabilirliğini düşünür. Buna göre, kipin yüklemlemenin kipi olduğu önermelerde kipin bağın niteliğine delalet eden bir sıfat olması nedeniyle “كل إنسان يجب أن يكون حيوانا” ve “كل إنسان ممكن أن يكون كاتباً” önermelerinde olduğu gibi bağdan önce ve ona bitişik olarak bulunması gerekir. Olumsuz modal önerme ise “كل إنسان يمكن أن لا يكون كاتباً” önermesindeki gibi önermede kipten sonra olumsuzluk edatının getirilmesiyle elde edilir.¹² Kipin yüklem ya da yüklem bir parçası olduğu önermelerde ise kip bağdan sonra gelir. Önermede bağın zikredilmemesi durumunda ise kipin önerme içindeki işlevine niyete göre karar verilir.¹³

Nicelik Edatı/ Özne/ Yüklemlemenin Kipi/ Bağ/ Yüklem

Nicelik Edatı/ Özne/ Bağ/ Yüklem Olan Kip/ İlişki Kurulan (**mensûb**)

Râzî'ye göre önermedeki kipin yüklem olduğu önermeler genel mutlak olmakla birlikte bütün kiplerin öznelerine zorunlu olarak yüklenmesi nedeniyle esasında zorunludur. Bu durum, görünüşte ve örfte mümkün olarak bilinen bu önermelerin esasında genel mutlak olmalarının yanı sıra yüklemelerinin özneleri için sübûtunun niteliği bakımından zorunlu oldukları, bu niteliğin önermede lafzen belirtilmesi durumunda önermenin zorunlu olduğu sonucuna götürür.¹⁴ Örneğin “Her

modal önerme olarak nitelediği **de rebus** önermeler modal önerme olarak döndürülemez ve kıyasta kullanılamazken Râzî'ye göre asıl modal önerme olarak nitelenen kipin yüklemlemenin kipi olduğu önermeler modal olarak döndürülür ve kıyasta modal önerme olarak kullanılır. Bu durum, Râzî'nin bu ayrımının Abelard'ın **de rebus- de sensu** ayrımıyla tam olarak örtüşmediğini gösterir. Ancak, Orta Çağ Latin mantıkçılarının bu konuda farklı fikirlere sahip olmaları nedeniyle, Râzî ve İslam mantıkçılarının yer verdikleri bu ayrımın Orta Çağ Latin mantığındaki **de re-de dicto** ayrımıyla mukayesesi konusunda kesin bir hükme ulaşmak için ileri çalışmalara ihtiyaç vardır.

¹² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 208. Bununla birlikte Râzî burada, dillerde kipin “يمكن أن لا يكون أحد من الناس” önermesinde olduğu gibi özne, bağ ve yüklem öncesinde gelecek şekilde kullanıldığını da ekler.

¹³ Ancak, Râzî her ne kadar **el-Mûlahhas**'ta kipin önermedeki işlevine göre iki ayrı önerme formu sunsa da **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de “(ج يمكن أن يكون ب)” önermesinde öznenin “C”, yüklem ise tercihe göre ya imkânın yüklemlemenin kipi olarak kabul edilmesi yoluyla sadece “B” ya da “B olması mümkündür (يمكن أن يكون ب)” olduğunu belirtir; bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 31a.

¹⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 169. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 239-240. Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 47a. Mümkünlerin imkânlarının zorunlu olduğuna dair Râzî, **el-Mûlahhas**, vr. 57a, Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.366-367; Fahrüddin er-Râzî, **Sistematiik Ontoloji**, s. 169. Sühreverdi (ö. 587/1191) de **Hikmetü'l-İşrâk**'te Râzî gibi açık bir şekilde bu ayrıma yer vermese de Râzî'ye paralel bir şekilde bir önermede yer alan kipin önermenin yüklemine

C'nin B olması mümkündür" önermesinde B olmanın imkânının C'nin her bir ferdi için sübûtu zorunludur ve bu zorunluluğun önermede lafzen zikredilmesi durumunda "Her C'nin B olması zorunlu olarak mümkündür" zorunlu önermesi elde edilir ve bu önerme zorunlu bir önerme olur. Bununla birlikte Râzî, aklen imkânın mümkün için sübûtunun zorunlu olduğunun bilinmesi nedeniyle bu önermenin zorunlu olduğunun iddia edilemeyeceğini belirtir. Çünkü önermenin mutlak veya modal olmasında önermenin maddesi değil önermede kipin lafzen zikredilip zikredilmediği dikkate alınır. Eğer önermenin modal olmasında bu niteliğin nefsü'l-emrde meydana gelmesi yeterli olsaydı her önerme modal olurdu ve hiçbiri mutlak olmazdı.¹⁵

Bu iki tür önerme arasındaki farklar, kip içeren bir önermenin anlam ve doğruluk değerinin anlaşılması için önermede bulunan kipin işlevinin bilinmesinin son derece önemli olduğunu gösterir. Bununla birlikte Râzî, bu görüşüne yöneltilebilecek bir itiraza da değinmektedir. Bu itiraz, zorunluluk, imkânsızlık ve imkân kiplerinin aynı anda hem önermenin kipi hem de yüklemi olması durumunda ortaya çıkacak teselsüle ilgilidir. Buna göre, her yüklem öznesine ya zorunluluk ya imkânsızlık ya da imkânla nispet edilir. Eğer önermede kip, yüklem ya da yüklem bir parçası olursa, onların yüklem oldukları özneye nispetleri de yine vücûb, imkânsızlık ya da imkânla gerçekleşecektir. Bu durumda kipler, hem özne ile yüklem arasındaki nispetin niteliğini bildiren kip, hem de yüklem konumunda olacaktır ki, bu da teselsüle yol açmaktadır. Çünkü her defasında önermenin öznesi ve yüklemi arasındaki kip yüklem olarak addedilebilir ve bu durumda aralarındaki nispeti gösteren başka bir kipe ihtiyaç duyulur. Râzî'ye göre bu yerinde bir eleştiri değildir. Zira bu hususta teselsül ancak vücûb, imkânsızlık ve imkândan her birinin dış dünyada sabit şeyler olduklarının

bir parçası ya da yüklemlemenin kipi olabileceğini düşünmekte ve önermede yer alan kipin yüklem bir parçası olması durumunda önermenin zorunlu bir önerme olduğunu ifade etmektedir; bkz. Suhrawardî, *The Philosophy of Illumination*, s. 17. *Hikmetü'l-İşrâk*'ı neşredip İngilizceye çeviren Walbridge ve Ziai, bu esere yazdıkları girişte, Sühreverdî'nin herhangi bir modal önermenin zorunlu önermeye indirgenebileceğini düşünmesini Meşşâî modal kıyasa bir saldırı olarak nitelemektedirler ki, yukarıdaki açıklama, bu görüşün isabetli olmadığını da ortaya koymaktadır. Zira Sühreverdî bu görüşünü "kipin yüklem bir parçası olduğu" önermelere hasretmiştir ancak Walbridge ve Ziai bu önemli ayrımı fark etmemiş görünmektedir; bkz. Walbridge ve Ziai, "Translators' Introduction", s. xxiv-xxv. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Street, "Suhrawardî on Modal Syllogisms", s. 163-175.

¹⁵ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b. Râzî, bu detaylı açıklamasına rağmen birçok açıklamasında bu ayrıma dikkat etmemiş ve mümkün önerme olduğunu söylediği birçok önermede imkânı yüklem olarak kullanmıştır. Biz de hem Râzî'nin bu tutumunu yansıtmak hem de ileriki çalışmalarda bu tutumun nedenlerini incelemek amacıyla bu önermeleri Râzî'nin zikrettiği şekilde metne aktardık.

varsayılması durumunda meydana gelir ki, Râzî açısından bunlar dış dünyada sabit şeyler değildir.¹⁶

Aristoteles'in mantık sisteminde, onun kipin yüklemlemenin kipi olmasıyla yüklem olması ayrımının farkında olduğuna dair birçok işaret vardır.¹⁷ Örneğin mantık tarihinde “iki barbara problemi” olarak isimlendirilen, Aristoteles'in zorunlu ve mutlak önermelerden oluşan LXL ve XLX kıyaslarına dair açıklama, önermelerden her birinde kipin yüklem olarak alınması yoluyla çözülür.¹⁸ Râzî'den önce İbn Sînâ da **eş-Şifâ: el-Kıyâs** ve **en-Necât**'ta bu ayrıma yer vermiştir. Ne var ki, İbn Sînâ hem bu konuda belirgin bir tasnif yapmamış hem de bu iki tür önerme arasındaki farklara açık bir şekilde değinmemiştir.¹⁹ Aynı şekilde Griffel'a göre Gazzâlî de bu ayrımın farkındadır. Ona göre Gazzâlî, filozoflardan, “Âlem vardır ve boşluk vardır” önermesine “mümkün olma” niteliğinin sonradan eklenmesi yoluyla elde edilen hükmü kabul etmemek bakımından ayrılır. Gazzâlî bununla birlikte kipin yüklem olduğu “Âlemin varlığı mümkündür ve hâlâ mümkündür” önermelerini kendinde doğru olarak kabul etmektedir.²⁰ Bu iki önerme arasındaki fark, ilk önermedeki imkân

¹⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 131-132.

¹⁷ Aristoteles bağlamında konunun analizi için bkz. Kneale ve Kneale, **The Development of Logic**, s. 81-84.

¹⁸ Konuyla ilgili bkz. Paul Thom, **Medieval Modal Systems: Problems and Concepts**, s. 64; Živilė Pabijutaitė, “On The Difference Between the Two Barbaras”, s. 92-94.

¹⁹ Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 86; a.mlf, **en-Necât**, s. 58-59. Zia Movahed “De re and De dicto Modality in Islamic Traditional Logic” başlıklı makalesinde **de re - de dicto** ayrımının İbn Sînâ tarafından ortaya konulan nicelik edatının kipi-yüklemlemenin kipi ayrımına tekabül ettiğini söylemektedir. Ona göre **de re** okuma, önermedeki kipin yüklemlemenin kipi olduğu, **de dicto** okuma ise önermedeki kipin nicelik edatının kipi olduğu önermelere tekabül etmektedir. Ne var ki, Movahed'in bu görüşü isabetli görünmemektedir. Çünkü nicelik edatının kipi-yüklemlemenin kipi ayrımında temel kriter önermede önermenin öznesinin fertlerinin haricî ya da hakikî anlamda alınmasıdır. Oysaki kanaatimizce **de re - de dicto** ayrımının hakikî-haricî önerme ayrımı bağlamında da neticeleri ilgisi olmakla birlikte **de re - de dicto** ayrımı hakikî-haricî önerme ayrımına tekabül etmez. Chatti de nicelik edatının kipi-yüklemlemenin kipi ayrımının Orta Çağ Latin dünyasındaki **de re - de dicto** ayrımına eşit olmadığını belirtir; bkz. Chatti, “Existential Import in Avicenna's Modal Logic”, s. 58.

²⁰ Griffel, **Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı**, s. 268-269. Griffel bu ayrımı Orta Çağ Latin filozoflarının adlandırdığı gibi **de re-de dicto** ayrımıyla özdeşleştirmektedir ki biz, bu konudaki şüphemizi bu bağlamda daha önce dile getirmiştik. Yine Griffel burada bu ayrımın Aristoteles'in **Sofistçe Çürütmeler**'de yer verdiği bileşik (**compound**) ve ayrık (**divided**) okumaya dayandığını belirtmektedir. Ancak Thom, bu iki ayrımın Abelard'a göre birbirinden farklı iki ayrım olduğunu belirtir; bkz. Thom, **Medieval Modal Systems**, s. 46-7. **De re - de dicto** ayrımına dair XX. yüzyılda yazılan ilk makalelerde bu ayrımın Aristoteles'in **Sofistçe Çürütmeler**'de yer verdiği birleşik ve ayrık okumaya dayandığı iddia edilse de (bkz. Prior, “Modality De Dicto and Modality De Re”, s. 174; Kneale, “Modality De Dicto and De Re”, s. 623-624; S. Knuuttila, “Modal Logic”, s. 347-348, s. 342-357) kanaatimizce de Aristoteles'in bileşik-ayrık okuma ayrımı Latin mantıkçıların **de re-de dicto**

yüklemlemenin kipiye, ikinci önermedeki imkânın önermenin yüklemi olmasıdır. Râzî'nin bir önermede kipin, yüklemlemenin kipi ya da yüklem olması ayrımını belirginleştirip aralarındaki anlam farklarına işaret eden ilk düşünür olduğu söylenebilir. Râzî bu ayrımı ortaya koymakla daha önce belirttiğimiz modal önermelerin anlamları, doğruluk değerleri ve şartları, kıyaslarda nasıl kullanılacakları gibi birçok meselede gerçekleşmesi muhtemel karışıklıkların önüne geçmiştir.

B. Madde-Kip ve Zihnî İtibar-Haricî İtibar Ayrırımları

İslam mantıkçıların modal mantık çalışmalarında sıklıkla başvurdukları bir başka ayrım da “madde-kip” ayrımıdır. Aristoteles'in madde-kip ayrımını modal kıyaslarda göz önünde bulundurduğu, ancak bu ayrıma açıkça yer vermediği, bu ayrımın ilk defa Aristoteles şârihlerinin metinlerinde görüldüğü şeklinde genel bir kanaat olsa da²¹ Ebu'l-Berekât ve İbn Rüşd, Aristoteles'in bu ayrıma yer verdiği kanaatindedirler.²² İslam filozoflarının mantık eserlerinin neredeyse tamamında yer alan bu ayrım, modal önermeler ve modal kıyas, önermelerin doğruluğu ve mantık-metafizik ilişkisi gibi birçok konuyla ilgili olması bakımından önem taşımaktadır.

İbn Sînâ madde-kip ayrımına **el-İşârât, eş-Şifâ: el-İbâre, en-Necât, el-Hikmetü'l-meşrikiyye** gibi birçok eserinde çeşitli düzeylerde yer vermiştir. İbn Sînâ'nın önermenin maddesine dair açıklamaları incelendiğinde bu açıklamaların büyük oranda birbirleriyle örtüştüğü, yalnızca ayrıntılarda birtakım farklılıkların bulunduğu görülür. İbn Sînâ kimi zaman “unsur” olarak da isimlendirildiğini ifade

ayrımından farklıdır ve daha önce yer verdiğimiz, genel mutlak önermenin iki yorumuna daha yakındır. Ancak konu, ileri araştırmalara muhtaçtır.

²¹ Bkz. Ahmed, “The Jiha/Tropos-Mâdda/Hülê Distinction in Arabic Logic”, s. 230-235. Bu ayrıma yer veren şârihlerle ilgili bkz. Bäck, Avicenna's Conception of the Modalities, s. 218.

²² Bağdâdî, **el-Mu'teber**, s. 149; İbn Rüşd, **Kitâbü'l-Kiyâs**, s. 175'ten naklen Ece, **İbn Rüşd'ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri**, s. 138.

ettiği²³ önermenin maddesini “yüklemin kendinde özne nezdindeki hali”,²⁴ “yüklemin ya da ona benzeyen [şey]in özneye nefsü’l-emrdeki nispeti”,²⁵ “önermenin zatında hali”,²⁶ “yüklemin özneye kıyasla hali”,²⁷ “yüklemin, varlığının niteliği açısından olumlu kıyas yoluyla özne karşısındaki kendinde durumu”²⁸ olarak tanımlar. Örneğin “İnsan canlıdır” önermesinin yüklemi olan “canlı”nın nefsü’l-emrde “insan”a nispeti ya da insan nezdindeki halinin kendisi bu önermenin maddesidir. Bu nedenle İbn Sînâ burada maddelerin vâcip, mümkün ve imkânsız olduğunu değil; vâcip madde, mümkün madde ve imkânsız madde olmak üzere üç tür madde olduğunu belirtmiştir.²⁹ Buna göre “İnsan canlıdır” önermesinin yüklemi olan “canlı”nın nefsü’l-emrde insana nispetinin varlığı zorunludur ve bu nedenle bu önermenin maddesi zorunludur. “İnsan taşır” ve “İnsan taş değildir” önermelerinin maddesi ise imkânsızdır, zira taşın nefsü’l-emrde insana nispetinin var olmaması zorunludur. “İnsan yazı yazandır” ve “İnsan yazı yazan değildir” önermelerinin maddesi de yazı yazan olmanın nefsü’l-emrde insana nispetinin ne varlığı ne yokluğunun zorunlu olması nedeniyle mümkündür.³⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus, önermenin maddesinin belirlenmesinde önermenin olumlu ya da olumsuz olmasının bir etkisi olmamasıdır.

²³ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 103. İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-İbâre**’de önermenin maddesinin kimi zaman “unsur” olarak da isimlendirildiğini söyleyerek Fârâbî’nin **Şerhu’l-İbâre**’de önermenin maddesine yüklediği anlamı kastetmiş görünmektedir. Zira Fârâbî madde-kip ayırımına dair açıklamalarında, kiplerin maddelerde farklı olduğunu zira kiplerin yüklemin özne için varlığının niteliğine delalet ettiğini, maddelerin ise önerme şeklinde bir araya getirildiklerinde onların irtibatlarından, kiplerin delalet ettiği niteliklerin meydana geldiği şeyler olduğunu belirtir; bkz. Fârâbî, **Şerhu’l-İbâre**, s. 184. Önermenin maddesinin bu yorumu Fârâbî’nin burada önermenin maddesini madde-suret ayırımındaki maddeye benzetmiş olması bakımından dikkat çekicidir. Zimmerman’ın bu konudaki açıklamaları için bkz. Zimmerman, **Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione**, s. xxxviii-xl.

²⁴ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 44.

²⁵ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 177. Râzî’ye göre İbn Sînâ bu açıklamasında “yüklemin ya da ona benzeyen [şey]in” derken şartlı önermelerin unsurlarından biri olan artbileşeni kastetmiştir. Çünkü bütün önermelerde yüklem ya da artbileşen olmak üzere bir şeye nispet edilen, özne ya da önbileşen olmak üzere bir kendisine bir şey nispet edilen vardır. Bu nedenle yüklemli önermelerde özne ile yüklem arasındaki nispetle ilgili durumlar şartlı önermelerde önbileşen ve artbileşen arasındaki nispet için de geçerlidir.

²⁶ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 55. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Mantıku’l-meşrikiyyîn**, s. 70.

²⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 53.

²⁸ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 103.

²⁹ Konuyla ilgili bkz. Muhammed Abduh, **Ta’likât ala Besâiri’n-Nasîriyye**, s. 188, dn. 1. İbn Sînâ’nın aynı kullanımı için bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 53.

³⁰ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 177.

İbn Sînâ önermenin kipiyle maddesi arasındaki farkı ise şu şekilde açıklar: Kip, yüklem, özne ve açıkça söylenmiş bağa ilaveten bağın kuvvetine ya da zayıflığına yani niteliğine delalet eden bir lafızdır ve yanlış olması muhtemeldir. Madde ise, yüklem, varlığının niteliği açısından olumlu kıyas yoluyla özne karşısındaki kendinde durumudur ve maddenin yanlış olması söz konusu değildir. Önermenin maddesine lafızla delalet edilmiş olsaydı buna kiple delalet edilirdi, ancak önermenin maddesi ile kipinin farklı olması mümkündür. Örneğin “Her insan zorunlu olarak yazı yazandır” önermesinde kip vâcip, madde ise mümkündür.³¹ İbn Sînâ, **en-Necât**’ta da daha açık bir şekilde kipin vâcip, imkânsız ve mümkün anlamlarından birine delalet eden ve açıkça söylenmiş lafız olduğunu, maddenin ise önermenin zatında durumu olduğunu, bu nedenle kiple maddenin birbirinden farklı olabileceğini belirtir. Örneğin “Zeyd’in canlı olması mümkündür” önermesinin maddesi **vâcip**, kipi ise mümkündür.³²

Râzî ise İbn Sînâ’nın madde-kip ayırımına paralel bir ayrımı yalnızca **Şerhu’l-İşârât**’ta incelemiş; **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de ise madde-kip ayrımı yerine zihnî itibar (**el-i’tibâru’z-zihnî**)-haricî itibar (**el-i’tibâru’l-hâricî**) ayırımından söz etmiştir. Biz burada önce **Şerhu’l-İşârât** bağlamında Râzî’nin madde-kip ayrımıyla ilgili açıklamalarına, sonrasında da **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de yer verdiği zihnî-haricî itibar ayrımıyla ilgili değerlendirmelerine yer vererek Râzî’nin bu tutumunu bütüncül bir şekilde anlamaya çalışacağız.

Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta önermenin maddesi ve kipi arasındaki farkı bilmenin, kıyaslardan doğru neticeyi elde etmek bakımından önemli olduğunu ve mantıkçıların bu nedenle bu ayrıma ihtiyaç duyduklarını söyler. Zira kıyaslar önermenin maddesine ve öncüllerin kendilerinde sabit olan nispetlere göre değil, aklın öncüllerde meydana geldiğini varsaydığı nispetlere göre, yani önermenin kipine göre netice verir. Bir başka deyişle, kıyasların netice vermesinde önermelerin maddesi değil, kipi dikkate alınır.³³ Râzî burada önermenin maddesi ve kipi arasındaki farkı ise şöyle açıklar:

³¹ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 103.

³² İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 55. Benzer örnekler için bkz. Türker-Küyel, **Fârâbî’nin “Peri Hermeneias” Muhtasarı**, s. 62.

158.

³³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 179. Fârâbî bağlamında benzer bir açıklama için bkz. Zimmerman, **Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione**, s. xxxix. Bu nedenle önermenin maddesinin zâtî önermelerle, kipinin ise vasfî önermelerle özdeşleştirilmesi suretiyle madde-

Yüklemlerin öznelere kendilerinde oldukları [hal] üzere nispeti “önermelerin maddeleri” olarak; aklın bu yolla onlar hakkında verdiği hüküm ise “önermelerin kipleri” olarak isimlendirilir. Bu ikisi arasındaki fark açıktır. Çünkü aklın hükmü dış dünyaya mutabık olabileceği gibi olmayabilir de. Haricî itibar ise ne ise o olduğu [hal]e kıyasla herhangi bir değişiklik göstermez. Üstelik “Herhangi bir insanın taş olmaması zorunludur (واجب أن لا يكون أحد من الناس حجراً)” dediğimizde ikisi de doğru olmakla birlikte kip vücûb, madde ise imkânsızlıktır. İnsandan taşın olumsuzlanmasının zorunluluğu doğru olmasına rağmen bu, madde olarak addedilmemiştir. Çünkü dış dünyada taşın olumsuzlanmasının, zorunluluk ile nitelenmesini sağlayacak bir sübûtu yoktur, aksine onun sübûtu ancak akıldadır. Onun nefsü’l-emrde sübûtu olmaması nedeniyle [o], madde kapsamında değerlendirilmez. Taşın ise nefsü’l-emrde sübûtu bulunduğu için onun vücûb ve imkânsızlıkla nitelenmesi mümkün olur.³⁴

Râzî önermenin maddesini “bir önermenin yüklemine öznesine kendinde ne ise o olduğu haliyle nispeti” şeklinde tanımlar. Bu bakımdan önermenin maddesi yüklemine özneye dış dünyadaki nispeti; önermenin kipi ise bu nispet hakkında aklın verdiği hükümdür. Bu nedenle Râzî, önermenin maddesi ile önermenin kipi arasındaki farkı “aklî hüküm ve haricî durum” farkı üzerinden izah eder. Buna göre önermenin kipinin dış dünyaya mutabık olmaması mümkündür, ancak haricî durumun, olduğundan farklı olması mümkün değildir. Bununla birlikte Râzî, önermenin kipiyle maddesi arasındaki farka dair İbn Sînâ’nın yer vermediği bir hususa değinir. Buna göre her ikisi de doğru olmakla birlikte önermenin kipiyle maddesi farklı olabilir. Zira “Herhangi bir insanın taş olmaması zorunludur” önermesinin kipi vücûb, maddesi ise imkânsızdır ve her ikisi de doğrudur. Çünkü bu önerme, insan fertlerinden taşın olumsuzlanmasının (*selbu’l-hacer*) zorunlu olduğunu ifade eder ve bu nedenle bu önerme, kipi bakımından zorunludur. Ancak, dış dünyada birbirlerine nispeti hakkında konuştuğumuz şeylerin nefsü’l-emrde var olması gerekmesi nedeniyle önermenin maddesi söz konusu olduğunda “taş olmama”nın “insan”a nispetinden söz etmemiz mümkün değildir. Zira sadece akılda bulunan “taş olmama” dış dünyada var değildir ve bu nedenle önermenin maddesi belirlenirken dikkate alınmaz. Bu önermenin maddesi söz konusu olduğunda “taş olmama” değil, nefsü’l-emrde var olan ve

suret ayrımının modal önermelerin döndürülmesinde ve modal kıyaslarda etkisinin olduğu yönündeki görüş ise kanaatimizce isabetli değildir. Bu iddiaya dair bkz. Ahmed, “The Jiha/Tropos-Mâdda/Hülê Distinction in Arabic Logic”, s. 239.

³⁴ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 179.

zorunluluk ya da imkânsızlıkla nitelenebilen “taş”ın insan fertlerine nispeti dikkate alınır. Bu bakımdan bu önermenin maddesi imkânsızlık kategorisindedir.

Râzî, **el-Mûlahhas**’ta ise, “Zihin Bakımından Zorunlu ve Mümkün” başlığı altında madde-kip ayrımı yerine “zihnî itibar-haricî itibar”, “zihinde zorunlu/mümkün-nefsü’l-emrde zorunlu/mümkün” ayrımına şu şekilde yer verir:

Yüklemin özneye nispetle halinin nefsü’l-emrde zorunlu olabileceği ve olmayabileceği gibi bu hal zihinde de zorunlu olabilir ve olmayabilir. Zihnî zorunlu [önerme], öznesinin ve yüklemine sureti zihinde bulunduğu zihnin bu yüklemi bu özneye mutlaka nispet ettiği önermedir. Dolayısıyla bu önerme, onda bu nispetin zihinde gerçekleşmesinin gerekmesi nedeniyle zihnî zorunlu önermedir. Haricî zorunlu [önerme] ise bu nispetin nefsü’l-emrde gerçekleşmesinin gerekmesi nedeniyle zorunludur.³⁵

Buna göre, zorunlu ve mümkünün nefsü’l-emrde ve zihindeki anlamları farklıdır, çünkü zihnî zorunlu bir önermenin zorunlu olmasının sebebi, önermenin yüklemine öznesine nispetinin zihinde gerçekleşmesinin kaçınılmaz olması; haricî zorunluluğun sebebi ise onda bu nispetin nefsü’l-emrde gerçekleşmesinin kaçınılmaz olmasıdır. Bir başka deyişle, bir önermenin zihnî zorunluluğu önermenin yüklemine öznesine nispetine dair bilginin bedihî olmasıyken; haricî zorunluluk, varlıkta bu nispetin zorunlu olarak gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan zihnî zorunluluk, epistemolojik anlamda bilginin zorunlu olarak doğruluğunu ifade ederken, haricî zorunluluk ise hakkında hüküm verilen şeyin dış dünyadaki varlığının zorunluluğuna işaret etmektedir. Buna karşılık zihnî imkân ise zihnin hüküm konusundaki tereddüdü anlamına gelmekte,³⁶ buradan hareketle de zihnî imkânın ontolojik olan zorunlu olmama haline karşılık geldiği sonucuna ulaşmak mümkün olmaktadır. Râzî **el-Mûlahhas**’ta zorunlu önermeyle ilgili yaptığı açıklamalarında, zihnî zorunlu önermeyle yalnızca bedihî önermeleri kastetmesi nedeniyle zihnî zorunluluk ve zihnî imkânın bir delille talep edilemeyeceğini belirtir. Çünkü delile, hakkında kesinlik meydana gelmemiş bir şey hakkında kesinliğin elde edilmesi için ihtiyaç duyulur, ancak zihnî zorunluda kesinliğin meydana gelmiş olması nedeniyle

³⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 156-157.

³⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 158. Nitekim Râzî’nin burada işaret ettiği bu ayrım mantıktaki metafiziksel ve epistemolojik modalite ayrımına tekabül eder. Kripke’de metafiziksel ve epistemolojik zorunluluk ile ilgili bkz. Saul A. Kripke, **Naming and Necessity**, s. 35-36.

onun talep edilmesi imkânsızdır. Zihnî imkân da aynı şekilde bir delille talep edilemez, zira zihnî imkân zihnin tereddüdünden ibarettir ve bu tereddüdün elde edilmesi için bir delile ve kanıta ihtiyaç yoktur.³⁷ Râzî yine burada zihnî zorunlu önermeleri bedihî önermeler olarak kabul etmesi nedeniyle zihnî zorunluluğun haricî zorunluluktan daha özel olduğunu belirtir. Çünkü zihnin, iki tarafının soyut olarak tasavvuru sebebiyle hakkında kesin hükümde bulunması gereken her şey dış dünyada da böyledir. Bedihî önermelere olan güven de bundan kaynaklanır. Ancak dış dünyada zorunlu olanların hepsi zihinde zorunlu değildir. Örneğin nazarî bilimlerin konusu olan varlıklar dış dünyada zorunlu olarak varken, zihinde böyle değildirler. Daha özel olanın çelişğinin daha genel olanın çelişğinden daha genel olması sebebiyle zihnî mümkün de haricî mümkünden daha geneldir.³⁸ Bunu şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Zihnî zorunlu $\Rightarrow$ Haricî zorunlu (Zihindeki bedihî önermeler)

Haricî mümkün $\Rightarrow$ Zihnî mümkün

Zihnî mümkün $\wedge$ Haricî zorunlu (Nazarî bilimlerin konusu olan varlıkların zihindeki durumları)

Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de de “kendinde hal” ve “zihinde hal” ayrımı yaparak zorunluluk ve imkânın bu iki hale itibarla farklı anlamlara sahip olduğunu şu şekilde ifade eder:

Bil ki, zorunluluk ve imkân ile bir şeyin kendinde halinin dikkate alınması ve bir şeyin zihindeki halinin dikkate alınması kastedilebilir. İlki, bu yüklem bu özne için, akıllar ve anlayışlar göz önüne alınmaksızın ne ise o olması bakımından kendinde sübûtunun zorunlu olmasıdır. İkincisi ise dikkate alınanın, aklın o şey hakkındaki hükmünün niteliğinden ibaret olmasıdır. Eğer akıl kesin bir hükümle hükmederse bu, zihin bakımından zorunlu; eğer duraksarsa ve kesin bir hükme varmazsa bu, zihin bakımından mümkündür.³⁹

Dolayısıyla Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de **el-Mûlahhas**'taki tavrına paralel şekilde madde-kip ayrımı yerine zihnî-haricî ayrımını devam ettirdiği görülür. Bununla birlikte Râzî **el-Mûlahhas**'tan farklı olarak **Şerhu'l-Uyûni'l-hikme**'de zihnî zorunlu önerme ile bedihî önermeleri kastettiğini ima eden bir açıklamada bulunmaz.

³⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 157-158.

³⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 157.

³⁹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30a.

Aksine, zihinde imkânın, zorunluluk ve imkânsızlık taraflarından biri hakkında bir delil gelmeden önce bu durumlardan her birinin mümkün olması anlamında olduğunu belirtir. Bu açıklama, Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'deki açıklamalarında zihnî zorunluyu bedihî önermelerle sınırlamadığı, bu önermelerin bir delille de elde edilebilecekleri şeklinde anlaşılabilir. Meselenin bu şekilde anlaşılması, Râzî'nin bilginin evvelî/bedihî ya da nazarî olduğu yönündeki taksimine daha uygun bir tutumdur.⁴⁰ Bu bakımdan Râzî burada kendinde sübûtu zorunlu olup zihin bakımından mümkün olan şeyler olabileceği gibi, zihinde sübûtu zorunlu olup kendinde mümkün olan şeylerin örneklerinin de çokça var olduğunu kaydetmektedir.⁴¹ Râzî'nin bu ifadesinin açıklamasını Ebu'l-Berekât'ta bulmamız mümkündür. Zira Ebu'l-Berekât da kendinde ve varlığında mümkün olan bir şeyin zihnen zorunlu olabileceğini ileri sürmektedir. Örneğin insanın kendinde ve varlığında yazı yazan olması mümkündür, ancak “İnsanın yazı yazan olması mümkündür (الإنسان يمكن أن يكون كاتباً)” önermesi yakinî, gerekçelendirilmiş bir hüküm olması bakımından zorunlu bir hükümdür. Bir başka deyişle burada zihnî zorunluluk, haricî imkâna dair bedihî olmayan kesin hüküm anlamına gelmektedir.⁴²

Haricî mümkün $\wedge$ Zihnî zorunlu

Bununla birlikte Râzî yine **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de uygunluk ve imkânın zihin ve akıl bakımından meydana gelip bir şeyin kendinde hali bakımından meydana gelmediğini belirtir. Çünkü “kendinde hal” söz konusu olduğunda böyle bir tereddütten bahsedilemez. Örneğin âlemin kadîm olması nefsü'l-emrde ya imkânsız ya da zorunludur ve nefsü'l-emrde mümkün olması söz konusu değildir. Çünkü bir şeyin kendinde kıdemden hudûse ve hudûsten kıdeme intikal etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla âlemin nefsü'l-emrde kıdemle imkân yoluyla nitelenmesi kesinlikle mümkün değildir. Zihinde ise bu imkân söz konusudur, çünkü zihinde zorunluluk ya da imkânsızlık taraflarından biri lehine bir delil bulunmadan önce o ikisinden her biri

⁴⁰ Râzî'de evvelî-nazarî bilgi ayrımı için bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 50a-50b.

⁴¹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30b.

⁴² Bağdâdî, **el-Mu'teber**, s. 149.

mümkün konumundadır.⁴³ Bu nedenle Râzî nefsü'l-emr bakımından imkânın “bir şeyin kendinde imkânsız olmadığına dair zihnin kesinliği” anlamına geldiğini vurgulamaktadır.⁴⁴

Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de madde-kip ayrımı yerine “zihnî itibar-haricî itibar” ayrımına yer vermesinin sebebinin Ebu'l-Berekât'ın önermenin maddesine dair açıklamaları olması muhtemeldir. Zira Ebu'l-Berekât'a göre Aristoteles madde ile varlıksal (**vücûdî**) halleri ve şeyler için kendilerinde olan; kip ile de hakikat hakkında zihinde yer alan zan ve inançları kastetmiştir. Ebu'l-Berekât burada “varlıksal hal-hakikat hakkında zihinde yer alan zan ve inançlar” ayrımıyla modalite konusu bağlamında yer verdiği “varlıksal itibar-zihnî itibar” ayrımını kasteder. Zira Ebu'l-Berekât'a göre mümkün, zorunlu ve imkânsız hakkında varlıksal itibar ve zihnî itibar olmak üzere iki farklı itibar söz konusudur. Varlıksal itibar, varlıksal haller ve şeyler için kendilerinde olan itibarken, zihnî itibar hakikat hakkında zihinde yer alan zan ve inançlardır. Örneğin varlık bakımından olan mümkün, nitelendiği nitelikle nitelenmesi zatından kaynaklanmayan ve zatı bakımından bu nitelikle nitelenmesi imkânsız olmayan şeydir. Söz konusu şeyin bu nitelikle nitelenmesi, bu şey için bu niteliği gerektiren sebebin meydana gelmesine bağlıdır. Ebu'l-Berekât zihnî itibarla ise zihinde bir şeye dair bilginin varlığının zorunlu, imkânsız ve mümkün olmasını kasteder. Buna göre zihinde yalnızca düşünmeyle bir niteliğin nitelenen için varlığı bilinen önermeler “zorunlu hüküm” olarak; yalnızca düşünmeyle bir niteliğin bir şeyden olumsuzlandığının bilindiği önermeler de “imkânsız hüküm” olarak isimlendirilir. Buna göre zorunlu ve imkânsız hüküm dışındaki her şey, yani olumlanması ya da olumsuzlanması evvelî bilgi düzeyinde olmayan her şey, ne ise o olması bakımından, kendinde mümkündür. Bu nedenle kendinde ve varlığında zorunlu olan bir şey zihnen mümkün olabilir. Aynı şekilde, kendinde ve varlığında mümkün olan bir şey zihnen zorunlu olabilir. Önermenin madde-kip ayrımıyla kastedilen de bu “varlıksal-zihnî itibar”dır.

Ebu'l-Berekât'a göre madde-kip ayrımıyla bunun kastedilmediğini, bunun yerine maddenin bir şeyin kendinde hali, kipin ise bunun sözle ifadesi olduğunu

⁴³ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30a-30b.

⁴⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30b.

söylemek ise isabetli değildir. Zira yüklem “özneye nefsü’l-emrdeki nispeti” olarak tanımlanan önermenin maddesi, yine nefsü’l-emr hakkında verilen hükümlerdir. Örneğin “Zeyd mümkün olarak canlıdır” önermesinin maddesinin zorunluluk maddesi olduğu söylendiğinde canlı olmanın Zeyd’e nefsü’l-emrde zorunlu olarak yüklendiği yine bu nispete dair zihnin hükmüdür. Bu durum göz önüne alındığında önermenin maddesinin kipinden bir farkı kalmaz. Dolayısıyla bu anlamda madde-kip ayrımı, şeylerin var olmaları bakımından bir nitelik, bilinmeleri ve lafzen söylenmeleri bakımından başka bir nitelik, nitelenmeleri anlamına gelir ki Ebu’l-Berekât’a göre bu saçmadır. Bu nedenle Ebu’l-Berekât açısından Aristoteles’in madde-kip ayrımının, kendi “varlıksal itibar-zihnî itibar” ayrımı dışında bir anlamı yoktur.⁴⁵

Netice olarak yine de Râzî’nin madde-kip ayrımıyla ilgili tutumu bütüncül bir şekilde incelendiğinde Râzî’nin bu konuda tamamen Ebu’l-Berekât çizgisinde olduğunun söylenmesinin zor olduğuna da işaret edilmelidir. Zira Râzî, her ne kadar **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de İbn Sînâ’nın yer verdiği madde-kip ayrımı yerine haricî-zihnî itibara yer vermiş olsa da Ebu’l-Berekât’ın yaptığı gibi madde-kip ayrımını haricî-zihnî itibarla özdeşleştirmemiş ve açık bir şekilde İbn Sînâcı madde-kip ayrımına eleştiride bulunmamıştır. Yine o, her ne kadar madde-kip ayrımına müstakil bir olarak yalnızca **Şerhu’l-İşârât**’ta yer vermiş olsa da **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de de zaman zaman özellikle önermelerin doğruluk değerlerine ilişkin konularda önermelerin maddelerinden söz etmiştir.⁴⁶ Râzî sonrası kimi mantıkçıların da bu iki ayrıma da yer vermek suretiyle Râzî’yi takip ettikleri görülmektedir.⁴⁷

⁴⁵ Bağdâdî, **el-Mu‘teber**, s. 141-143, 149-150. Bunun yanı sıra Râzî’nin bu tutumunun diğer iki sebebinin mantığın formelleştirilmesi ve bu üçlü madde anlatımının, ileride detayları görüleceği üzere, İbn Sînâ’nın modal mantığa dâhil ettiği, bu üç kip dışındaki kipler nedeniyle geçerliliğini yitirmiş olması olduğu da söylenebilir.

⁴⁶ Örneğin **el-Mûlahhas**’ta yüklemelerine nicelik edatları eklenen önermeler konusunda önermelerin maddelerine göre değişen doğruluk değerlerine yer vermiştir; bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 146-149; Birinci Bölüm VII. Bunun örneklerinin çoğaltılması mümkündür.

⁴⁷ Örneğin bkz. Kutbuddin er-Râzî, **Şerhu’l-Metâli**, II, s. 81-2, 116-117.

II. Modal Kavramlar

Râzî mantık kitaplarındaki modal önermelere dair açıklamaları iki aşamalı bir görünüm arz etmektedir. Bunlardan ilkinde Râzî, özcü modal mantık anlayışı doğrultusunda zorunluluk ve imkân kavramlarını tartışmakta, zorunlu ve mümkün önermelerin türlerine dair açıklamalarda bulunmakta ve sonrasında vâcip, imkânsız ve mümkün kavramları arasındaki çelişiklik ve gerektirme ilişkilerini incelemektedir. İkinci aşamada ise Râzî, genel mutlak önermelere; ilk aşamada yer verdiği zorunlu önermelerden, İbn Sînâcî modal mantık sistemi içinde gereksinim duyulanlara; ilk aşamada yer verdiği mümkün önermelerin tamamına; İbn Sînâ'nın esasında özcü olan modal mantık anlayışı içinde yer almamakla birlikte bu sistemin çeşitli gereksinimleri dolayısıyla İbn Sînâ'nın ve İbn Sînâcî mantıkçıların yer verdiği, sürekli ve örfî önermeler gibi modal önermelere dair açıklamalarda bulunur. Râzî'nin bu iki aşamalı anlatısı, Râzî'nin ve dolayısıyla İbn Sînâ'nın modal mantık sisteminin mahiyetini anlamak için son derece önemlidir. Zira Râzî, kendisinden önce Sâvî'nin de benzerini uyguladığı bu tasnifle, önce İbn Sînâcî modal mantığın özü itibariyle ne olduğunu, sonrasında ise bu sistemin gerekleri doğrultusunda şekil alan son halini gözler önüne sermektedir. Bu bakımdan bu çalışmada bu tasnife sadık kalınmış ve Râzî'nin bu iki aşamadaki açıklamaları bu bölümde sırasıyla “Modal Kavramlar” ve “Genel Mutlak ve Modal Önermeler” başlıkları altında incelenmiştir.⁴⁸

Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de her önermenin yüklemine öznesine nispetinin vücûb, imkânsızlık ya da imkânla gerçekleştiğini; bu nispetin zikredildiği önermelerin de sırasıyla “vâcip”, “imkânsız” ve “mümkün” önerme olarak adlandırıldığını belirtmektedir. Râzî'ye göre hem olumlamanın hem de olumsuzlamanın zorunluluğu “zorunluluk” olarak isimlendirilmekte ve zorunluluk hakkındaki hükümler her ikisinin zorunluluğu için de geçerli olmaktadır.⁴⁹ **Şerhu'l-İşârât**'taki tasvire göre ise bir önermede yüklem özne için varlığı ya zorunludur ya da zorunlu değildir. (i) Yüklem özne için varlığı zorunlu olan önermelere “vâcip” denirken, (ii) yüklem özne için varlığı zorunlu olmayanlar ise ikiye ayrılmaktadır.

⁴⁸ Sâvî'nin **el-Besâir**'de uyguladığı bu tasnif için bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 188, 201.

⁴⁹ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 137; a.mlf., **er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 21-22; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28a.

(ii.i) Yüklemin özne için yokluğunun zorunlu olduğu önermelere “imkânsız”, (ii.ii) yüklemin özne için varlığının ya da yokluğunun zorunlu olmadığı önermelere ise “mümkün” adı verilmektedir.⁵⁰ Râzî bu üç anlamın kendi kendilerine müstakil, zatlarıyla kaim mahiyetler olmayıp bir önermede yüklemin özneye ilişkilendirilmesinin sıfatı ve niteliği olduklarını kaydetmektedir. Örneğin kendinde siyahlık, beyazlık, taş ya da üçgen olan bir varlık düşünülebilir, ancak başka şeylerden soyutlanmış şekilde, kendinde zorunluluk, imkânsızlık ya da imkândan ibaret olan bir varlık düşünülemez. Yine Râzî’ye göre kiplerin bilgisi bedihîdir.⁵¹ Ona göre İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta zorunlu, imkânsız ve mümkünü tarif etmemesinin sebebi de İbn Sînâ’nın hacimli eserlerinde de açıkladığı üzere bunların tariflerinin ancak devrî bir açıklamayla mümkün olmasıdır. Bununla birlikte bu kavramlar arasında zorunluluk, akılda en bilinen şey olan varlığın güçlendirilmesi anlamına gelmesi sebebiyle imkânsızlık ve imkâna kıyasla daha iyi bilinmektedir. Bu nedenle de İbn Sînâ modal kavramları anlatırken önce zorunluluğa, mümkünün tabiatının varlığa imkânsızdan daha yakın ve dolayısıyla daha bilinen olması sebebiyle zorunluluğun ardından imkâna ve en son olarak da imkânsızlığa yer vermiştir.⁵²

A. Zorunluluk

Râzî’ye göre zorunlu, “mutlaka olması gereken (**la büdde minhu**)” anlamına gelir. Râzî, zorunlunun bazen “mutlaka olması gereken” bazen de “sürekli olan” anlamında kullanılması nedeniyle mantık kitaplarında bu konuda birçok karışıklık meydana geldiğini ve bu karışıklığın başta varlıksal (**vücûdî**) önermelerde olmak

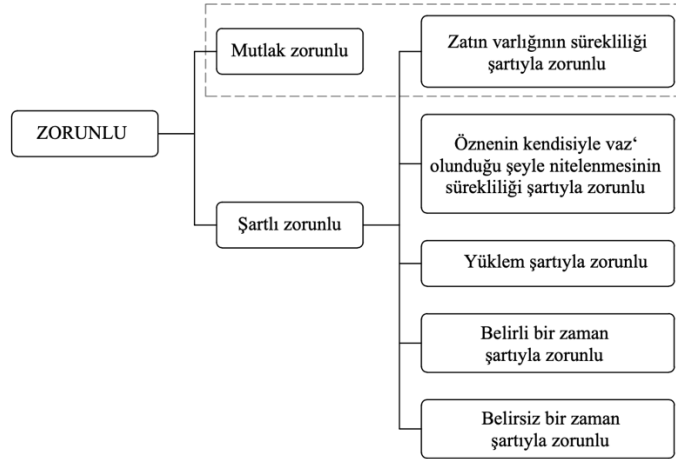
⁵⁰ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 177-178. Râzî bu noktada İbn Sînâ’nın burada yalnızca yüklemin özneye nispetine itibar etmesinin ve öznenin yükleme nispetini dikkate almamasının nedeninin sorulabileceğini, bunun cevabının ise bir önermenin zorunlu ya da mümkün olmasında öznenin yükleme değil, yüklemin özneye nispetinin hesaba katıldığını, bu iki nispetin birbirinden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” önermesinin öznesi yüklemi için mümkünken yüklemi öznesi için zorunludur ve önermelerin kiplerinin belirlenmesinde yüklemin özneye nispetinin dikkate alınması nedeniyle bu önerme zorunludur. Bundan dolayı zorunlu önermelerin zorunlu, mümkünün önermelerin de mümkün olarak düz döndürülmeleri zorunlu değildir; bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 178-179. Bu durum bu önermelerin ters döndürmeleri için de geçerlidir.

⁵¹ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 28a.

⁵² Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 178. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Râzî, **Mebâhisü’l-meşrûkiyye**, I, 206-207; a.mlf. **el-Mülâhhas**, vr. 55a; Altaş, **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 349. İbn Sînâ’da modal kavramların tanımlanması problemine dair bir analiz için bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 160-164.

üzere önermelerin parçaları ve çelişikleri hakkında birçok yanlışlığa yol açtığını ifade eder.⁵³ Buna rağmen Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak zaman zaman zorunlulukla sürekliliği birbirinin yerine kullanmış olsa da **el-Mülahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de genel olarak bundan uzak durmayı tercih etmiş görünmektedir. Bu, Râzî'nin modal kavramları zamansal olarak açıklamaktan kaçınma çabasının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki zorunlu önerme tasnifine baktığımızda karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır: O, önermeleri önce genel mutlak olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra genel mutlak olmayan önermelerin (i) ya zorunluluk (ii) ya zorunluluk olmaksızın süreklilik (iii) ya da süreklilik veya zorunluluk olmaksızın varlık bildirdiğini ifade etmektedir. Daha sonra zorunlu önermeleri mutlak zorunlu ve şartlı zorunlu olarak ikiye ayıran İbn Sînâ şartlı zorunlu önermelerin şartlarının öznenin zatının varlığının sürekliliği, öznenin kendisiyle vaz' olunduğu şeyle nitelenmesinin sürekliliği, yüklem, belirli bir zaman ya da belirsiz bir zaman olabileceğini belirtmektedir.⁵⁴



Şekil 2.1: İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki zorunlu önerme taksimi

⁵³ Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 150.

⁵⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 180.

Râzî'nin zorunlulukla ilgili görüşleri incelendiğinde dikkat çeken en önemli özellik, Râzî'nin zorunluluk bağlamında “varlıktan önceki (**sâbık**) ve varlıktan sonraki (**lâhık**) zorunluluk” ayrımına yer vermesidir. Râzî bu ayrımı İbn Sînâ'nın görüşleri doğrultusunda modal önermelerin tasnifini kusursuz hale getirme çabasının bir neticesinde mantığa dâhil etmiştir. Buna göre, her varlık hakkında var olmadan önce ve sonra olmak üzere iki tür zorunluluk söz konusudur.⁵⁵ Varlıktan önceki zorunluluk, bir şeyin zorunlu olmadıkça var olmadığı ve bir özne için meydana gelen tüm yüklemelerin meydana gelmelerinin bu meydana gelme gerçekleşmeden önce zorunlu olması gerektiği anlamındadır.⁵⁶ Râzî'ye göre zatı dolayısıyla zorunlu olan varlığın ve mümkün varlıkların varlıktan önceki zorunlulukları ise farklı anlamlara sahiptir. Zatı dolayısıyla zorunlu olan varlığın varlığı hak etmesi, varlığını önceleyecek şekilde bizzat onun varlığından kaynaklanmaktadır. Mümkün varlığın varlıktan önceki zorunluluğu ise mümkün varlığın var olmadan önce bir tercih edenden kaynaklanmasının zorunlu olmasını ifade eder. Zira mümkün varlıklar ancak bir tercih eden vasıtasıyla var olabilirler ve tercih edenden ise ancak ondan kaynaklanması zorunlu olanlar varlığa gelir.⁵⁷ Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de varlıktan önceki zorunluluğu gerektirenin ya öznenin zatı ya onun sıfatlarından bir sıfat ya onun vakitlerinden bir vakit ya da bunların dışında bir şey olduğunu belirtirken, **el-Mûlahhas**'ta ise farklı bir tasnif ortaya koymaktadır. Buna göre varlıktan önceki zorunluluk, ister bu zorunluluk öznenin zatından ister bir aracından kaynaklansın “öznenin zatının yüklemden ayrılması imkânsız olan” ve “öznenin zatının yüklemden ayrılması imkânsız olmayan” olmak üzere öncelikle ikiye ayrılmaktadır. Râzî'ye göre, özneye kaim bir sıfat nedeniyle olan zorunlulukla zaman şartına bağlı zorunluluk, “öznenin zatının yüklemden ayrılması imkânsız olmayan” zorunluluğun iki türüdür. Esasında Râzî'nin bu iki tasnifi arasındaki tek fark, Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bu hususta yer verdiği dördüncü tür zorunluluktur ki buna yeri geldiğinde değinilecektir.

⁵⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 150; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28a.

⁵⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28a-28b. Varlığını başka bir şeyden alan şeyler için iki tür zorunluluk olduğuna dair bkz. Râzî, **el-Mûlahhas**, vr. 56b-57a; Fahrüddin er-Râzî, **Sistematiik Ontoloji**, s. 168-169.

⁵⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 150.

Mutlak zorunluluk, öznenin zatının yüklemden ayrılmasının imkânsız olmasıdır.⁵⁸ Râzî'nin "hakikî zâtî zorunlu" olarak da isimlendirdiği bu zorunlulukta, yüklem özne için sübûtunun zorunlu oluşu, öznenin zatından kaynaklanmaktadır.⁵⁹ Râzî **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de öznenin zatı var olduğu sürece yüklem özne için zorunlu olduğu anlamındaki mutlak zorunluluğun öznenin zatının ezeli olup olmaması bakımından ikiye ayrıldığını belirtir. Örneğin "Allah âlimdir" ve "Allah diridir" önermelerinde öznenin zatı ezeli'dir. Öznenin zatının ezeli ve ebedi olarak tahakkuk etmesinin zorunlu olması nedeniyle söz konusu yüklem de öznenin zatıyla birlikte ezeli ve ebedi olması ve özneye yüklenmesi gerekir. Ezeli ve ebedi olmayan zatlar hakkındaki mutlak zorunluluk ise öznenin zatının varlığının tüm zamanlarında yüklem özne için sübûtunun zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Örneğin "Cismin bir mekânda var olması zorunludur" ve "Her cismin eni vardır" önermelerinde özne olan "cisim" ezeli değildir ve bu nedenle ancak var olduğu zaman içinde onun zatına bu yüklemelerin yüklenmesi zorunludur.⁶⁰ Aynı şekilde "İnsan zorunlu olarak cisimdir" önermesinde insanın ezeli ve ebedi olarak değil, zatı var oldukça cisim olmasının zorunlu olduğu kastedilir.⁶¹

Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta ise İbn Sînâ'ya paralel olarak ilk safhada mutlak zorunluluğa ezeli olmayan zatlardan kaynaklanan zorunluluğu dâhil etmez ve bir şeyin ya mutlak olarak ya da bir şarta bağlı olarak zorunlu olduğunu belirttikten sonra mutlak zorunlu olanın zatının, mahiyetinin ve hakikatinin yüklem onun için meydana gelmesi için yeterli olduğunu ve böyle olan her şeyin ezeli ve ebedi olarak sürekli olarak var olduğunu kaydeder. Zira ezeli ve ebedi olmayan bir şeyin varlığı, bir sebebin, uygun bir vaktin ya da bunların dışında bir şeyin varlığına bağlıdır ve bu da o şeyin mutlak zorunlu olmadığını gösterir. Râzî'nin buradaki açıklamasına göre zorunluluğu bir şarta bağlı olan şeyler ya öznenin zatının varlığının sürekliliğine ya

⁵⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 150-151.

⁵⁹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28b, 30b.

⁶⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 151; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28b. Râzî bu anlamda zorunlu önermelerin hepsinin sürekli olduğunu, ancak sürekli önermelerin hepsinin bu anlamda zorunlu olmadığını belirtir. Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28b. Zorunluluk-süreklilik ilişkisi için bkz. İkinci Bölüm III.B.1.

⁶¹ Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 37.

bunun dışında bir şeye bağlıdır.⁶² Bununla birlikte Râzî'ye göre İbn Sînâ **eş-Şifâ**'da ve Sâvî **el-Besâir**'de öznenin zatının varlığının sürekliliği şartıyla zorunluluğu, mutlak zorunlu olarak addetmişlerse de bu konuda İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki açıklamaları, bunların şartlı zorunlu olduğuna delalet etmektedir ve kendisi de bu son görüşün doğru olduğu kanaatindedir.⁶³

Ne var ki Râzî, **el-İşârât**'taki açıklamalara paralel olarak öznenin zatının varlığının sürekliliği şartıyla zorunlu olanların, herhangi bir şarta bağlı olmayan mutlak zorunlulardan bir açıdan farklı olsa da bu iki tür zorunluluk arasında genellik-özellik ilişkisinin söz konusu olabileceğini de vurgulamaktadır. Buna göre, öznenin zatının varlığının sürekliliği şartıyla yüklem zorunluluğunda eğer “öznenin varlığının sürekli olmaması” şartı yoksa, öznenin zatının varlığının devamı şartıyla olan zorunlular mutlak zorunluları kapsar ve ondan daha genel olur. Çünkü ezelî ve ebedî olarak bir yüklemle nitelenmesi zorunlu olan her şeyin zatının mevcut olduğu sürece bu yüklemle nitelenmesi zorunludur. Bunun tersi ise zatı mevcut olduğu sürece bir yüklemle nitelenmesi zorunlu olan her şeyin ezelî ve ebedî olarak bu yüklemle nitelenmesinin zorunlu olmaması nedeniyle doğru değildir. Örneğin mutlak zorunlu olan “X sürekli olarak canlıdır” önermesi doğru olduğunda zatının varlığının devamı şartıyla zorunlu olan “X zatı var oldukça canlıdır” önermesi de doğru olur, fakat “X zatı var oldukça canlıdır” önermesi doğru olduğunda “X sürekli olarak canlıdır” önermesi kesin olarak doğru olmaz. Çünkü örneğin insan gibi zatı var oldukça canlı olan bir şey sürekli olarak var olmayabilir. Bu durumda “İnsan, insan olduğu sürece canlıdır” önermesi doğru olmakla birlikte “İnsan sürekli olarak canlıdır” önermesi yanlış olur.⁶⁴

Bununla birlikte Râzî, öznenin zatının varlığının sürekliliği şartıyla zorunlu önermelerde “öznenin varlığının sürekli olmaması” şartı olması durumunda ise mutlak zorunlu ve öznenin zatının varlığının sürekliliği şartıyla zorunlu önermelerin genel bir şeyin altındaki “iki özel” olduğunu tespit etmektedir. Örneğin “İnsan sürekli olarak

⁶² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 182. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 37.

⁶³ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 182. Râzî'nin burada işaret ettiği İbn Sînâ'nın açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbihât**, s. 180. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 33; Sâvî, **el-Besâir**, s. 192.

⁶⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 185; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 38.

değil, insan olduğu sürece canlıdır” önermesi gibi zatının varlığının devamı şartıyla zorunlu önermelere “öznenin varlığının sürekli olmaması” şartının getirilmesi durumunda mutlak zorunlu önermeler, öznelere zatlarının sürekli olması nedeniyle bu kategoriye dâhil olmaz. Bu durumda bu iki tür önerme “bu nitelenmenin ezeli ve ebedi olarak sürekli olup olmadığı belirtilmeksizin öznenin zatının varlığının tüm zamanlarında öznenin zatının zorunlu olarak yüklemle nitelendiği” önermelerin, öznesinin sürekli olup olmamasına göre farklılık gösteren iki türü olur. Râzî’ye göre mantıkçılar “zorunlu önerme” ile asıl olarak bu iki türün ortak oldukları cins anlamındaki “zatın varlığı şartıyla zorunlu” önermeleri kastetmekte, zorunlu önermenin diğer kısımlarını ise “şartlı zorunlu önerme” olarak isimlendirmektedirler.⁶⁵ Nitekim bu anlamda Râzî’nin **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de mutlak zorunlu önerme ile kastettiği de “zatın varlığı şartıyla zorunlu” önermedir.

Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta zatın varlığı şartıyla zorunluluğa “İnsan canlıdır” önermesini örnek olarak verir ve insan için canlı olmanın insanın zatının varlığının sürekliliği şartıyla sürekli olduğunu belirtir.⁶⁶ Ancak Râzî, **el-Mûlahhas**’ta öznesinin zatı ezeli olmayan mutlak zorunlu önerme bağlamında sıklıkla yer verilen bu örnek hakkında birkaç hususa değinme ihtiyacı duyar. Zira ona göre konuyla ilgili bu önermenin sıklıkla örnek olarak kullanılması nedeniyle bu önermenin evvelî bir öncül olduğu zannedilmekte, hatta tümel meselelerde onunla delil getirilmektedir. Ancak Râzî’ye göre bu önermeyle kastedilenin ne olduğuna bağlı olarak bu önermenin konuya dair doğru bir örnek olup olmadığı konusuna açıklık getirilmesi gerekir. Buna göre: 1. “İnsan canlıdır” önermesinde “insan” ile “zatı gereği canlı olan aklı nefis” kastedilmişse bu örnek doğrudur, fakat bu durumda “Her insan zorunlu olarak cisimdir” sözü yanlış olur. 2. Bu önermede “insan” ile “beden” kastedilmişse bu örnek doğru bir örnek değildir, çünkü beden, onunla kaim sıfatlarla nitelenmiş olan cisimdir. Dolayısıyla özne olan zat gerçekte ya cisim ya da onun maddesidir. Özne olan zat ister

⁶⁵ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 185-186; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 38-39.

⁶⁶ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 182. Râzî **Şerhu’l-İşârât** ve **Lübâbü’l-İşârât**’taki açıklamalarında zaman zaman zorunluluk yerine sürekliliği kullanmaktadır. Örneğin burada Râzî “İnsan canlıdır” önermesinde insan için canlı olmanın, insanın zatının varlığının sürekliliği şartıyla “sürekli” olduğunu değil, “zorunlu” olduğunu ifade etmek istemektedir. Bunun örneklerini artırmak mümkündür.

cisim ister onun maddesi olsun, onun zorunlu olarak canlılıkla nitelenmesi zatı dolayısıyla değil, bir sıfat şartıyladır. Bu nedenle bu durumda “İnsan canlıdır” önermesi hakikî zatî zorunlu önermelere değil, öznesinin niteliğinden dolayı yüklemi öznesi için zorunlu olan önermelere dâhil olur. 3. Bu önermede “insan” ile insanın “akıllı canlı” olarak tanımlanmasında olduğu gibi, bu ikisinin birleşimi kastedilmişse bu durumda yukarıdaki iki bakış açısı da doğru olmaktadır.⁶⁷

Râzî'ye göre öznesinin zatının ne ise o olması bakımından yükleminden ayrılması mümkün olan zorunlu önermelerden ilki öznenin bir niteliği bakımından zorunludur. Öznenin bir niteliği bakımından zorunluluk, önermenin öznesinin zatıyla bir sıfat kaim olduğunda, zatın nitelendiği sıfattan ayrılması mümkün olmayan yüklem bu özne için, öznenin bu sıfatla nitelenmesi şartıyla zorunlu olması anlamına gelir.⁶⁸ Örneğin “Her hareket eden zorunlu olarak değişendir” önermesinin yüklemi olan “değişen olma” ne sürekli olarak ne de “hareket eden” niteliğinin eklendiği zat var olduğu sürece zat için sabittir. Zira hareket eden şeyin bizatihi kendisinde “hareket eden” ya da “hareket etmeyen” sıfatlarının iliştiği bir zatı ve mahiyeti vardır. Bu şey ise bir cisimdir ve bir şeyin cisim olmasıyla bu şeyin hareket eden olması birbirinden farklı anlamlara sahiptir. Bu nedenle kendisine “hareket eden” denen bir şeyin hareketlilik niteliğinin dışında bir zatı ve mahiyeti vardır ve bu zat hareketlilik niteliğiyle nitelenmiştir. Cisme “hareketli” niteliği iliştiğinde bu nitelik onun “değişen” olmasını gerektirir. Burada zorunluluğun sebebi öznenin yani cismin zatı değil, bu zatla kaim olan “hareketli” niteliğidir. Ancak önermenin öznesinin zatı ile ona yüklenen nitelik arasındaki ayrım bütün önermelerin özneleri hakkında söz konusu değildir. Örneğin “İnsan, insan olduğu sürece canlıdır” önermesinde “insanlık” başka bir zatın niteliği değildir ve burada insanlıkla nitelenmiş olan şey insanlık hakikatinin ta kendisidir. Aynı şekilde örneğin “Siyah, siyah olduğu sürece renktir” önermesinde de siyahın siyah olmanın dışında kendisiyle nitelendiği bir hakikat yoktur ve siyahın ve siyah olmanın zatının hakikati aynıdır.⁶⁹

⁶⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 151-152.

⁶⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 152; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 28b-29a.

⁶⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 183. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 37-38.

Nitelik bakımından zorunlu, “öznenin niteliğinin öznenin zatı var olduğu sürece öznenin zatı için sübûtunun zorunlu olmaması” şartının dikkate alınıp alınmamasına göre ikiye ayrılır.⁷⁰ Zira öznenin bir niteliği nedeniyle zorunlu olan önermelerde, öznenin niteliğinin zat için sübûtu ya zorunludur ya da değildir. Bir sıfatın bir zat için sübûtunun zorunlu olması durumunda, bu sıfat için sübûtu zorunlu olan yüklem için sübûtu, öznenin zatı için de zorunludur.⁷¹ Örneğin “Her insan akıllı olduğu sürece canlıdır” önermesinde canlı olmak, insanın varlığı devam ettiği müddetçe süreklilik arz eden akıllı olmanın sürekliliğine bağlı olarak süreklidir.⁷² Öznenin bir niteliği nedeniyle zorunlu önermelerde öznenin niteliğinin zat için sübûtu zorunlu olmadığında ise öznenin zatı, söz konusu sıfatla nitelendiği sürece bu sıfat için zorunlu olan yüklemle nitelenmektedir. Örneğin “Her beyaz, göz için ayırt edici bir renge sahiptir” önermesinde öznenin zatı “ayırt edicilik niteliğiyle, öznenin zatı beyaz olduğu sürece nitelenir. Beyaz olmak da beyaz olmanın iliştigi zat var olduğu sürece ona ilişmez.⁷³

Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de, *Şerhu'l-İşârât*'taki bu açıklamasına ek bir açıklamaya yer verir. Buna göre bu tür önermelerde yüklem için öznenin zatı devam ettiği müddetçe özne için sübûtunun zorunlu olup olmadığı bilinemez. Çünkü bir sıfatın bir zat için sübûtu zorunlu olmadığında, bu sıfattan ayrılması mümkün olmayan yüklem için bu zat için sübûtunun zorunlu olup olmadığı bilinemez. Râzî bu görüşünü şartlı önermelerin sonuç verme ilkelerinden hareketle şöyle açıklar: Bir sıfatın bir yüklemi gerektirdiğine hükmedildiğinde bu, bu sıfat her ne zaman bu zat için meydana gelse bu yüklem için bu zat için meydana gelmesinin zorunlu olduğu anlamına gelir. Bu sıfatın bu zat için meydana geldiğine hükmedildiğinde, şartlı kıyaslarda önbişenin olumlanması netice vermesi nedeniyle bundan, bu yüklem için bu zat için meydana geldiği sonucu çıkar. Fakat bu sıfatın bu zat için meydana gelmediğine hükmedildiğinde, şartlı kıyaslarda önbişenin çelişğinin olumlanması netice vermemesi nedeniyle bir sonuç elde edilemez. Râzî bu noktada bu önermeye “Her ne zaman bu zat bir sıfatla nitelense onun filanca yüklemle nitelenmesi de zorunludur ve

⁷⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 152; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 28b-29a.

⁷¹ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 28b. Ayrıca bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 183-184.

⁷² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 184

⁷³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 184.

her ne zaman bu zat için bu sıfat ortadan kalksa bu yüklem bu zat için meydana gelmesinin zorunluluğu da ortadan kalkar” şartının eklenmesi durumunda bu sıfat ortadan kalktığında bu yüklem bu zat için zorunluluğunun da ortadan kalktığına zorunlu olarak hükmedildiğini kaydetmektedir.⁷⁴

Râzî **el-Mûlahhas**’ta öznenin zatının ya da bir niteliğinin herhangi bir vakti bakımından olan zorunluluğun, söz konusu vaktin belirli olup olmamasına göre ikiye ayrıldığını ifade eder. Dolayısıyla bu önermeler (i) zatın belirli bir vaktinden, (ii) zatın belirsiz bir vaktinden, (iii) niteliğin belirli bir vaktinden, (iv) niteliğin belirsiz bir vaktinden kaynaklanan zorunluluk olmak üzere dört çeşittir.⁷⁵ Öznenin niteliğinin zamanı bakımından olan zorunluluk Râzî tarafından burada zorunluluk tasnifine dâhil edilmiştir. Ancak daha önce İbn Sînâ bu tür zorunluluğa **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta her Rey’den Bağdat’a gidenin Kirmanşah’tan geçtiğini, bunun Rey’den Bağdat’a gidenler için onlar var oldukları sürece ya da Bağdat’a gittikleri sürece değil bir vakitte gerektiğini belirterek işaret eder.⁷⁶ Sâvî de nitelik bakımından zorunlu önermelerin yüklemelerinin özne bu nitelikle nitelendiği sürece devam etmeyebileceğini, verem olanların zorunlu olarak öksürdüğünü ama bunun sürekli olmadığını, aynı şekilde Hemedan’dan Bağdat’a gidenlerin Kirmanşah’tan geçmelerinin zorunlu olduğunu, ancak bunun süreklilik arz etmediğini belirtmiştir.⁷⁷

Râzî de bu tür zorunluluğa **Şerhu’l-İşârât**’taki zorunluluk tasnifinde yer vermiş, öznenin niteliği bakımından zorunluluğu öncelikle yüklem öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olan ve olmayan olarak ikiye ayırmış, öznenin niteliğinin bir vaktinde yüklem özne için meydana gelmesinden kaynaklı zorunlulukla ilgili olarak Sâvî gibi “Her kendisinde verem olan öksürür” önermesini örnek olarak vermiştir. Bu önermede verem/tüberküloz olan bir kimse için öksürmek zorunludur. Ancak bu zorunluluk kişinin verem/tüberküloz olduğu her zaman için

⁷⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 28b. Nitekim Râzî **el-Âyâtü’l-beyyinât**’ta da bu hususa işaret etmiştir. Buna göre öznenin niteliği bakımından zorunlu olan önermeler, yüklem özne için öznenin o niteliğe sahip olmadığı bazı durumlarda da zorunlu olması muhtemel olsa bile öznenin onunla özne olduğu nitelik var olduğu sürece bu yüklem bu özne için zorunlu olduğu önermelerdir; bkz. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, vr. 176b.

⁷⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 152.

⁷⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 22, 24.

⁷⁷ Sâvî, **el-Besâir**, s. 193.

değil bazı zamanlar için geçerlidir. Dolayısıyla bu tür zorunluluk yüklemine, öznenin niteliği bakımından zorunlu olduğunu, ancak yüklemine öznenin niteliğinin var olduğu her an özneye yüklenmediğini ifade eder.⁷⁸

Daha sonra Râzî **el-Mûlahhas**'ta yüklemine öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olmadığı zorunluluğu, nitelik bakımından zorunluluktan zaman bakımından zorunluluğa taşımış, zaman bakımından zorunluluğu da öznenin zatından ve öznenin niteliğinden kaynaklanan zaman olarak ikiye ayırmıştır. Ancak Râzî niteliğin bir zamanı bakımından zorunlu olan önermeleri zorunlu önermeler arasında saymamış, onların hükümlerine yani çelişki ve döndürme kurallarına yer vermemiştir. Aynı şekilde Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de zaman bakımından zorunluluğa dair açıklamasında sadece öznenin zatının sürekliliğinin herhangi bir vaktinde özne için yüklemine sübûtunun zorunluluğundan bahsetmiştir. Râzî burada zorunlu olmaları öznenin zatının var olduğu vakitlerden belirli bir vakit şartına bağlı olan önermelere “Ay zorunlu olarak tutulandır” önermesini; zorunlu olmaları öznenin zatının sürekliliğinin vakitlerinden belirsiz bir vakit şartına bağlı olan önermelere ise “İnsan zorunlu olarak nefes alandır” önermesini örnek olarak verir.⁷⁹ Râzî öznenin zatının bir vaktinin özne için yüklemine sübûtunun zorunluluğunu gerektirdiği önermelerde öznenin niteliğinin yükleme zıt olmasının mümkün olduğunu söyler. Örneğin bu önermelerde “Her uyanık uyuyandır” ve “Her doğan rahimdedir” önermelerinde olduğu gibi, öznenin niteliği yükleme zıt olabileceği gibi “Her yazı yazan gülerdir” önermesinde olduğu gibi zıt olmayabilir.⁸⁰

Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de varlıktan önceki zorunluluk bağlamında son olarak bir zorunluluk türüne daha yer verir. Bu zorunluluk ne zat bakımından ne onun

⁷⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 184.

⁷⁹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29a. Ayrıca bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 184.

⁸⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 184. Ayrıca bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 193. Râzî burada, bu önermelerin, zorunluluğu yüklem şartıyla olan önermelere benzediğini ancak onlardan bir bakımdan ayrıldığını belirtir, ne var ki, daha fazla açıklamada bulunmaz. Râzî'nin bu sözünün açıklamasını **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta bulmamız mümkündür. Zira İbn Sînâ burada “Ay zorunlu olarak bir vakitte tutulandır” önermesiyle “Ay zorunlu olarak tutulduğu zaman tutulandır” önermesinin birbirlerini gerektirseler bile anlamlarının farklı olduğunu vurgular. Çünkü ilk önermede zorunluluğun şartı ayın tutulduğu belirli zamanın meydana gelmesiyle, ikinci önermede zorunluluğun şartı Ay tutulmasının varlığının devam etmesidir. İbn Sînâ aynı şekilde “Her insan zorunlu olarak belirsiz bir vakitte nefes alandır” önermesinin anlamının da “Her insan zorunlu olarak nefes aldığı müddetçe nefes alır” önermesinden onu gerektirse de farklı olduğunu ifade eder; bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 33

niteliklerinden bir nitelik bakımından ne de onun vakitlerinden bir vakit bakımından meydana gelmektedir. Burada yüklem, zattan ayrı bir sebep bakımından özne için zorunludur. Râzî'ye göre böyle olanlar “zorunlu” olarak isimlendirilmez, ancak hakikatte zorunluluktan da tümüyle ayrı değildirler. Çünkü bir şeyin var olmadan önce varlığının zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla bir şey var olduğunda bu şey öncelikle haricî bir sebep nedeniyle zorunlu olur.⁸¹ Görünen o ki, Râzî burada, bilfiil gerçekleşen daha özel mümkün şeyleri kastetmektedir. Zira Râzî, mümkün varlığın varlıktan önceki zorunluluğunun, mümkün varlığın var olmadan önce bir tercih edenden kaynaklanmasının zorunlu olması anlamına geldiğini belirtmişti.⁸² Örneğin “Zeyd yazı yazandır” önermesinde yazı yazan olmak ne sürekli ne de süreksiz olarak Zeyd'in zatı ya da ona yüklenen bir nitelik bakımından Zeyd için zorunlu olmadığı halde bilfiil olarak Zeyd'e yüklenmiştir. Burada varlıktan önceki zorunluluğu gerektiren bir unsur yoktur ancak Zeyd'in yazı yazmasının, ancak onun hakkında varlıktan önce bir zorunluluk söz konusu olduğunda gerçekleşebilmesi nedeniyle bu önerme için de varlıktan önceki zorunluluktan söz edilir.

“Yüklem şartıyla zorunlu” olarak da isimlendirilen, varlıktan sonraki (**lâhık**) zorunluluğu ifade eden önermeler ise “Zeyd zorunlu olarak yürüdüğü sürece yürür” ve “Her insan zorunlu olarak yürüdüğü sürece yürüyendir” önermelerinde olduğu gibi özü itibariyle varlığın yokluğu zorunlu olarak olumsuzlamasıyla ilgilidir. Zira mevcut bir şeyin varlığı, bu şey aynı anda hem var hem yok olamayacağı için yokluğunu olumsuzlar. Bu şeyin varlığının onun yokluğunu olumsuzlaması, bu şeyin varlığının onun yokluğunun imkânını da olumsuzlaması anlamına gelir. Yokluğun imkânının olumsuzlanması ise varlığın zorunluluğu anlamındadır. Dolayısıyla bir şeyin var olması bu şeyin “varlığının zorunlu” olmasını gerektirir. Bu bakımdan varlık, varlıktan sonraki zorunluluğun illetidir ve ma'lûlün illetten sonra gelmesi nedeniyle bu zorunluluk varlıktan sonra gelir. Aynı şekilde, eğer bu şey yok ise onun yokluğu varlığını ve varlığının imkânını olumsuzlar ve bu da bu şeyin yokluğunun

⁸¹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29a.

⁸² Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 150.

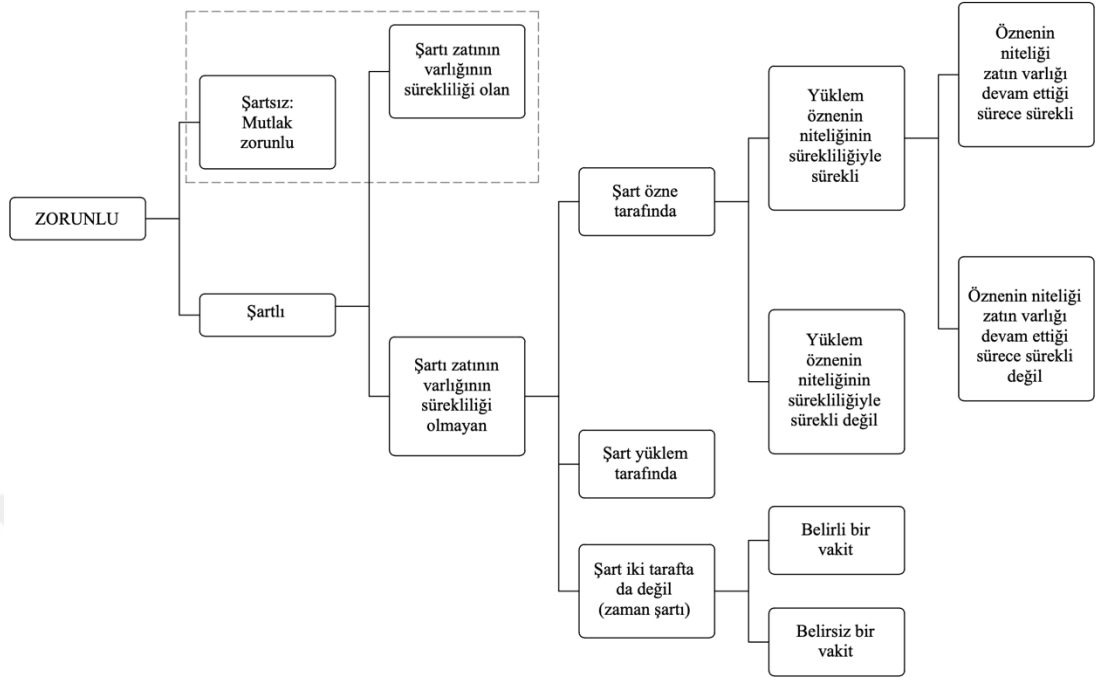
zorunluluğunu gerektirir. Dolayısıyla bir şeyin yok olması da o şeyin “yokluğunun zorunlu” olmasını gerektirir.⁸³

Râzî, nadiren ilimlerin konusu olduğunu ifade ettiği⁸⁴ bu tür zorunlu önermelerin modal önermeler sistemindeki önemini **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bu tür önermelerin faydasız olduğu yönündeki bir eleştiriden hareketle açıklar. Buna göre, akli kıt ve şaşkın birileri “Zeyd yürüdüğü sürece zorunlu olarak yürür” önermesinin açık olan bir şeyin açıklanması türünden olduğunu, bu konuya kitaplarda yer verilmesinin boş ve gereksiz olduğunu ileri sürmektedir. Oysa Râzî'ye göre bu anlama kitaplarda yer verilmesinin amacı durumun böyle olduğunu açıklamak değildir. Ona göre belirli bir şeyin sübûtunun zorunlu olup olmadığı konusunda karışıklık meydana geldiğinde bazıları bu şeyin sübûtunun zorunlu olmasını varlıktan önceki (**sâbık**) zorunluluk bakımından olumsuzlarken, diğer bazıları ise varlıktan sonraki zorunluluk bakımından bunu doğrular. Bu konudaki karışıklık ise ancak bu iki tür zorunluluğun bilinmesiyle aşılr. Örneğin bir delille âlemin zatı dolayısıyla varlığı mümkün olduğu ispat edildiğinde biri bunun imkânsız olduğunu iddia edebilir ve bunu şöyle gerekçelendirebilir: Eğer âlem mevcutsa o, varlığı durumunda “varlığı zorunlu” olandır. Varlığı zorunlu olan da varlığı mümkün olan olmaz. Eğer âlem mevcut değilse o, yokluğu durumunda “varlığı imkânsız” olandır ve varlığı imkânsız olan da varlığı mümkün olan olmaz. Âlem için varlık ve yokluğun dışında bir hal olmaması ve bu iki halin de onun mümkün olmasını olumsuzlamasının sabit olması nedeniyle varlık hakkında “imkân” sözünün imkânsız olduğu ortaya çıkar. Râzî'ye göre burada bu hataya varlıktan önceki ve sonraki zorunluluk ayırımına dikkat edilmediği için düşülmektedir. Zira varlıktan önceki zorunluluğun olumsuzlanması ile varlıktan sonra olan ve varlıktan kaynaklanan zorunluluğun olumlanması arasında zıtlık yoktur ve bu problem önceki ve sonraki zorunluluk arasındaki farkın bilinmesi sayesinde kolayca çözülecektir.⁸⁵

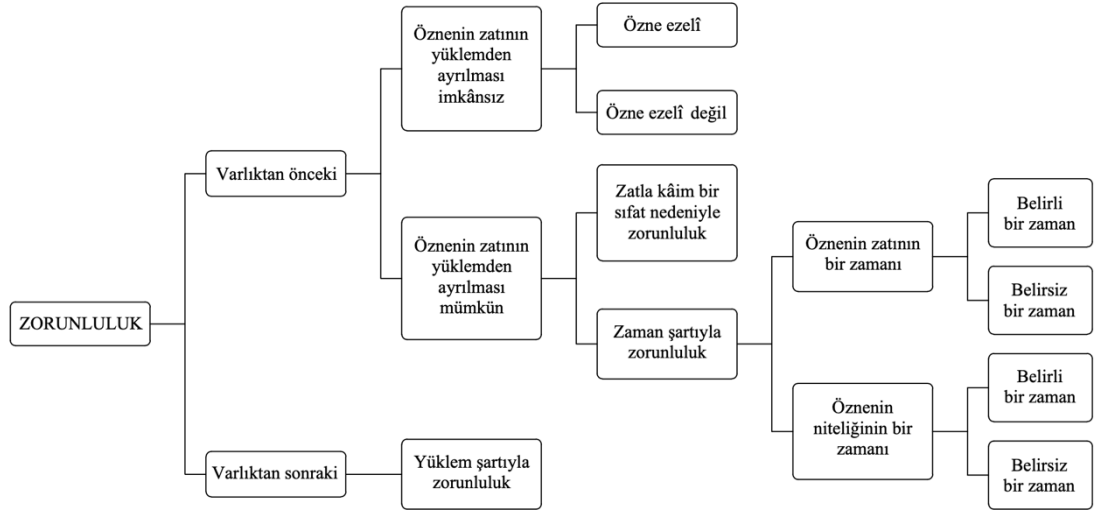
⁸³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 150; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29a. Ayrıca bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 184; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 38.

⁸⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 150.

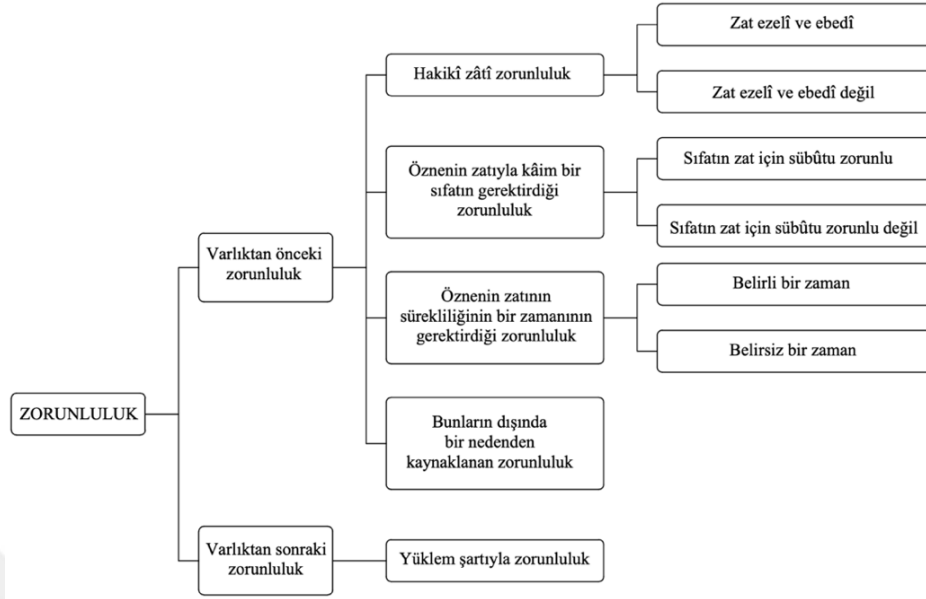
⁸⁵ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29a-29b.



Şekil 2.2: Râzî'nin Şerhu'l-İşârât'taki zorunlu önerme taksimi



Şekil 2.3: Râzî'nin el-Mülâhhas'taki zorunluluk taksimi



Şekil 2.4: Râzî'nin *Şerhu Uyûni'l-hikme*'deki zorunluluk taksimi

B. İmkân

Filozofların metafizik öğretileriyle yakından ilgili olan imkân, Râzî'ye kadar farklı şekillerde yorumlanmış, bu yorum farklılıkları hem mümkün önermeler ve bu önermelerin hükümleri hem de mümkün öncüllerden oluşan modal kıyaslar bağlamında farklı değerlendirmelere yol açmıştır. İbn Sînâ'nın mantık kitapları incelendiğinde onun imkânla ilgili görüşlerinin temelde aynı kalmakla birlikte zaman içinde gelişim gösterdiği ve bu gelişimin zirvesini **el-İşârât**'ın oluşturduğu görülmektedir. Bu nedenle burada hem çalışmamızın sınırları bakımından hem de kanaatimizce İbn Sînâ'nın bu konudaki nihai tavrını yansıtması bakımından İbn Sînâ'nın imkânla ilgili görüşlerine **el-İşârât** bağlamında yer verilecektir.⁸⁶

İbn Sînâ imkânın anlamlarından ilkinin, “yokluğun zorunluluğunun, yani imkânsızlığın olumsuzlanmasının ayrılmazı olan (ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع)” şeklinde olduğunu belirtir. Bu anlamda mümkünün çelişigi imkânsızdır. İmkân bu anlamıyla vâcibe de yüklenir ve bu açıdan varlıklar mümkün ve imkânsız olmak üzere

⁸⁶ İbn Sînâ'da imkân kavramının İbn Sînâ'nın mantık kitapları bağlamında detaylı bir analizi için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 164-180.

ikiye ayrılmaktadırlar. İbn Sînâ'ya göre imkânın ikinci anlamı ise şöyledir: “Yokluğun ve varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan (ما يلزم سلب الضرورة في) (العدم و الوجود جميعا)”. Bu anlamda mümkün hem var olması hem de olmaması mümkün, yani olması ve olmaması zorunlu olmayan anlamına gelmektedir. Bu bakımdan bu anlamda imkân, ilk anlamda imkâna dâhildir ancak vâcibin ona dâhil olmaması bakımından ilk anlamda imkândan ayrılır. Dolayısıyla bu açıdan varlıklar mümkün, vâcib ve imkânsız olarak üçe ayrılmaktadırlar. Bu anlamda mümkünün çelişigi ise zorunlu olmayan-olmayandır. İbn Sînâ'ya göre Güneş tutulması gibi belirli bir zamanda varlığı zorunlu olsa bile varlığı sürekli olarak zorunlu olmayan varlıklar da ikinci anlamda mümkün olarak addedilirler.

İbn Sînâ açısından üçüncü anlamda imkân “hükümün hiçbir şekilde zorunlu olmaması anlamındadır. Bu mümkünü ikinci anlamda mümkünden ayıran, onun - Güneş tutulmasında olduğu gibi- belirli bir vakitte zorunlu olanı ya da -kendisine hareket eden niteliği eklenen zata bu nitelikte nitelendiği sürece değişmenin yüklenmesinin zorunlu olması gibi- belirli bir hal içinde zorunlu olanı kapsamamasıdır. Bu anlamda mümkün, yazı yazmanın insan için mümkün olması gibi hiçbir anlamda zorunluluk içermemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, bu bağlamda değerlendirme kategorilerinin dörde çıktığını belirterek bunları şöyle sıralamaktadır: (i) vâcib, (ii) imkânsız, (iii) kendisi için bir çeşit zorunluluğun söz konusu olduğu varlık ve (iv) hiçbir şekilde zorunluluk içermeyen şey.⁸⁷ İbn Sînâ yine **el-İşârât**'ta genel imkân (**el-îmkânü'l-âmm**), özel mümkün (**el-mümükünü'l-hâss**) ve daha özel mümkün (**el-mümükünü'l-ehass**) isimlendirmeleriyle üç tür imkâna işaret eder.⁸⁸

⁸⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 190. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 72-73.

⁸⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 210-211. İbn Sînâ'nın genel imkânla ilgili açıklamaları onun bu tür imkânı “genel imkân (**îmkân-ı âmm**)” olarak isimlendirmesinin nedeninin zaman zaman insanların genelinin imkânı bu anlamda kullanması olduğunu ihsas etmesine karşın (bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 108; a.mlf., **en-Necât**, s. 24 (çev. Şenel), İbn Sînâ'nın genel anlatısı göz önünde bulundurulduğunda İbn Sînâ'nın bu ismi imkân türlerinin en geneli olması bakımından kullandığı anlaşılır; bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 72-73. Bağdadî de genel imkân isminin felsefeyle meşgul olanların zannettiği gibi “âmm”den değil “umûm”dan türetildiğini belirtir; bkz. Bağdadî, **el-Mu'teber**, s. 143.

1. Genel Mümkün			
3. Daha özel mümkün	Vakit ve nitelik bakımından zorunlu	Vâcip	İmkânsız
2. Özel Mümkün		Zorunlu	

Tablo 2.1: İbn Sînâ'ya göre imkân türleri

Râzî ise öncelikle “mümkün” lafzının genellik ve özellik bakımından tertip edilmiş genel, özel ve daha özel mümkün anlamları için ortak olarak kullanıldığını belirtir.⁸⁹ Genel imkân, “varlık ve yokluk taraflarının birinden zorunluluğun olumsuzlanması”;⁹⁰ genel mümkün ise “hakkında varlık ya da yokluk taraflarından birinde zorunluluğun yokluğu yönünde hüküm verilen”⁹¹ ve “varlık ya da yokluk taraflarından birinde zorunlu olmayan”dır.⁹² Bu bakımdan Râzî, genel imkânın biri “varlığın imkânı (**imkânü'l-vücûd**)”, diğeri ise “yokluğun imkânı (**imkânü'l-adem**)” olmak üzere iki türü olduğunu, mutlak anlamda genel imkânın “varlığın imkânı” ve “yokluğun imkânı”nın her birinden daha genel olduğunu vurgulamaktadır. Varlığın genel imkânı, yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasıyla elde edilir ve “var olması imkânsız olmayan” anlamına gelir. Bu anlamda genel mümkün “vâcip” ve “özel mümkün” olmak üzere iki anlamı içerir. Yokluğun genel imkânı ise varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasıyla elde edilir ve “yokluğu imkânsız olmayan” anlamına gelir. Bu anlamda genel mümkün de “imkânsız” ve “özel mümkün”ü kapsar. Görüldüğü üzere özel mümkün genel imkânın iki türüne de dâhildir ve bu iki tür genel imkân birbirlerinden, vâcip ya da imkânsız içermeleri bakımından ayrılırlar.⁹³ Dolayısıyla özel imkânda olduğu gibi bu anlamda varlığın imkânının doğruluğu

⁸⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 152.

⁹⁰ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyînât**, s. 141; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29b.

⁹¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 193.

⁹² Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 153.

⁹³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s.153; a.mlf. **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 192-193; a.mlf. **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29b. Râzî'den önce Ebu'l-Berekât da genel mümkünü dair bu ayrıma özel olarak yer vermiştir; bkz. Bağdâdî, **el-Mu'teber**, s. 143.

yokluğun imkânının doğruluğunu gerektirmez ve bu iki tür genel imkân birbirine döndürülemez.⁹⁴

Bu nedenle Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın genel imkânı yalnızca "yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan (ما يلزم سلب ضرورة العدم)" şeklinde tanımlaması da isabetli değildir. Zira İbn Sînâ burada genel imkânı yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazına tahsis etmiştir, ancak yukarıda da belirtildiği gibi, genel imkân bununla birlikte aynı zamanda varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasında da kendisini göstermektedirler. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın genel imkân olarak ifade ettiği "yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı" mutlak anlamda genel imkânı değil, sadece varlığın genel imkânını ifade etmektedir. Bu nedenle Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın yaptığı gibi varlığın imkânıyla mutlak imkânı açıklamak, genel olan bir şeyi daha özel olan bir şeyle açıklamak gibidir. Hâlbuki, genel imkânın "varlık ve yokluk taraflarından birinden zorunluluğun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan" olarak tanımlaması; varlık bakımından "yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan"; yokluk bakımından ise "varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan" denilmesi gerekirdi.⁹⁵

İbn Sînâ her ne kadar genel imkâna dair Râzî'nin eksikliğini vurguladığı bu ayrıma imkân tasnifinde yer vermemiş olsa da modal kavramların birbirini gerektirmesi konusunda genel imkânın bu iki anlamına işaret etmiştir. Örneğin İbn Sînâ, "zorunlu olarak var (بالضرورة يكون)" sözünün gereği olarak "var olmaması genel imkânla mümkün değil (لا يمكن أن لا يكون بالإمكان العام)" sözünü kaydetmektedir. İbn Sînâ'nın burada yer verdiği "var olmaması genel imkânla mümkün", Râzî'nin dikkat çektiği, özel mümkün ve imkânsız içeren ikinci anlamdaki genel mümkündür. İbn Sînâ bu tür genel mümkün modal kavramlar arası gerektirme ilişkileri konusu bağlamında yer vermektedir.⁹⁶ Dolayısıyla, Râzî'nin buradaki eleştirisinin yalnızca İbn Sînâ'nın bu ayrıma mümkün taksiminde yer vermemesi bakımından dikkate değer olduğu söylenebilir.

⁹⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 192, 233-234; a.mlf. *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 29b.

⁹⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 193. Buna rağmen Râzî, bazen genel imkânı "imkânsızlığın yokluğu (ademü'l-imtinâ)" olarak tanımlamış olsa da bu, Râzî'nin gerçek kanaatini yansıtmamaktadır; bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 191; a.mlf. *Lübâbü'l-İşârât*, s. 40.

⁹⁶ Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 210-211; a.mlf., *Yorum Üzerine*, s. 112-114.

Râzî'nin üzerinde durduğu bir başka husus, vâcibin genel mümkün dâhil olmasıyla ilgilidir. Buna göre, vâcibin belirli bir varlığı vardır ve belirli bir varlığı olanın yokluğu belirgin değildir. Vâcibin genel mümkün dâhil olması ise varlığının belirginlik kazanmış olması bakımından değil, yokluğunun belirgin olmaması bakımındandır. Bu bağlamda Râzî, İbn Sînâ'nın genel imkân tanımından hareketle genel imkânın selbî mi yoksa sübûtî mi olduğu meselesini gündeme getirmektedir. O, genel imkânın "imkânsızlığın olumsuzlanması" mı yoksa İbn Sînâ'nın tanımından hareketle "imkânsızlığın olumsuzlanmasının ayrılmazı olan sübûtî bir şey" mi olduğu sorusuna odaklanmaktadır. Zira Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın genel imkân tanımı, onun sübûtî olduğunu göstermektedir. Çünkü bu tanımda genel imkânın, yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının bizzat kendisi değil, ayrılmazı olduğu belirtilmiştir. Bir şeyin kendisinin ayrılmazı olmaması nedeniyle bu olumsuzlamanın ayrılmazı da bu olumsuzlamanın kendisi değildir. Dolayısıyla burada genel imkân, olumsuzlamanın kendisi değil, ayrılmazıdır. Bu nedenle Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın bu açıklamasından, genel imkânın "yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan başka bir olumsuzlama" değil, "bu olumsuzlamanın gerektirdiği sübûtî bir kayıt" olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷

Öte yandan Râzî genel imkânın selbî olduğu kanaatindedir. O, bu görüşünü temelde selbî bir şeye sübûtî bir şeyin yüklenemeyeceği, yok olana yüklenmesi mümkün olan bir şeyin yokluksal olduğu⁹⁸ düşüncesinden hareketle şu iki şekilde açıklar: (a) Genel imkân, yok olanın iki çeşidi olan "var olması mümkün olan" ve "sübûtî olmayan" yok olanlara yüklenir. Ona göre sübûtî olduğu düşünülen genel imkânın "var olması genel mümkün" anlamında var olması mümkün olan yok olanlara; "var olmaması/yokluğu genel mümkün" anlamında da sübûtî olmayan yok olanlara yüklenmesi gerekir. Ancak, sübûtî olduğu düşünülen genel imkânın "var olması genel mümkün" anlamında var olması mümkün yok olanlara yüklenmesi

⁹⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 191-192. Ancak İbn Sînâ, *el-İşârât* dışındaki hiçbir eserinde bu anlamda mümkünü "yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan" şeklinde tanımlamamakta, halkın genelinin mümkün ile "imkânsız olmayan"ı kastettiğini ifade etmektedir; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 162; a.mlf. *en-Necât*, s. 24 (çev. Şenel); a.mlf., *Mantıku'l-meşrikiyyîn*, s. 72. Sâvî de İbn Sînâ'nın bu konuda *el-İşârât* dışındaki tutumunu benimsemiş ve halkın genelinin mümkünü mantıkçıların kullandığı anlamdan daha geniş olarak "imkânsız olmayan" anlamında kullandıklarını ifade etmiştir; bkz. Sâvî, *el-Besâir*, s. 194.

⁹⁸ Râzî'nin bu açıklamasıyla tutarsız görünen açıklamaları için bkz. Birinci Bölüm V.B.1.

mümkünken, bu imkânın “var olmaması/yokluğu genel mümkün” anlamında sübûtî olmayan yok olanlara yüklenmesi mümkün değildir. Çünkü bu takdirde sabit olmayan bir şeye sabit bir nitelik yüklenmiş olur ki, Râzî’ye göre bu bir çelişkidir.⁹⁹

(b) Genel imkânın iki anlamının da özel imkânı içermesi nedeniyle, genel imkânın her iki anlamı özel imkâna yüklenir. Özel imkân ise selbîdir. Zira eğer özel imkân, sabit bir şey olsaydı, kendisinden dolayı mümkün olurdu ve onun imkânı ona sonradan eklenmiş olurdu ki, bu da teselsülü gerektirirdi.¹⁰⁰ Özel imkânın selbî olması nedeniyle de özel imkâna yüklenen genel imkân da yokluğa yüklenmiş olur. Yokluğa yüklenenler ise mevcut olanın yok olanla varlığını sürdürmesinin yani yok olan bir şeye mevcut bir yüklem yüklenmesinin imkânsızlığı nedeniyle yokluktan ibarettir. Bu da genel imkânın yokluksal bir anlam olduğunu gösterir.¹⁰¹

Râzî son olarak genel imkânın sübûtî olduğunu iddia edenlerin bir deliline yer verir. Buna göre, genel imkânla olması mümkün, varlığı imkânsız olmayan anlamına gelir. İmkânsızlık ise sırf yokluktur. Zira eğer imkânsızlık sübûtî olsaydı sabit bir şeyle nitelenmiş olan şeyin sabit olması nedeniyle imkânsızlıkla nitelenen imkânsız da sabit olurdu ki bu çelişkiye yol açardı. Genel imkânın imkânsızlığın çelişigi olması ve olumsuzlamanın çelişiginin sübût olması nedeniyle de genel imkân sübûtî bir anlamdır.¹⁰² Ne var ki Râzî bu görüşe, genel imkânın iki türü olduğuyla ilgili İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirisine paralel olarak genel imkânın “var olması mümkün” anlamının yanı sıra “var olmaması mümkün” anlamının da olduğu ve bu anlam dolayısıyla yokluğa da yüklenebileceğini söyleyerek itiraz eder. Râzî’ye göre genel imkân sübûtî olsaydı genel imkânın “var olmaması mümkün” anlamında kullanılması

⁹⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 192. Sübûtü imkânsız ve sübûtü mümkün yoklarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 48-50.

¹⁰⁰ Özel imkânın selbî olduğuna dair bu delille ilgili bkz. Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrîkiyye*, I, s. 212; a.mlf., *el-Mülâhhas*, vr. 55b; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, 154; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 32b. Özel imkânın selbî olduğuna dair diğer deliller için bkz. Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrîkiyye*, I, s. 212-214; a.mlf., *el-Mülâhhas*, vr. 55b-56a. Özel imkânın sübûtî olup olmadığına dair Râzî ile İbn Sînâ arasındaki görüş ayrılığı hakkında Kâtibî’nin yorumu için bkz. Kâtibî, *Hikmetü’l-ayn: Varlık Hikmeti*, s. 96. İbn Sînâ’ya göre özel imkânın sübûtî olmasının gerekçesi ve Râzî’nin bu bağlamda İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştiriler için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 362-366.

¹⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrîkiyye*, I, 211; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 32b. Râzî’nin genel imkânın selbî olduğuna dair yer verdiği diğer deliller için bkz. Râzî, *el-Mülâhhas*, vr. 55b-56a.

¹⁰² Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrîkiyye*, I, s. 211; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 192; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 32b.

durumunda onun imkânsız için de kullanılması nedeniyle sübûtî olan genel imkân yokluksal olan imkânsız için kullanılmış olurdu ki, bu Râzî'ye göre mümkün değildir. Bu nedenle genel imkânın sübûtî olmaması gerekir.¹⁰³

Râzî son olarak, genel imkânın sübûtî bir şey olduğunun kabul edilmesi durumunda onun özel imkân ve özü gereği zorunluluğun (**vücûb bi'z-zât**) cinsi mi yoksa onların lâzımı mı olduğu, bir başka deyişle, onun kendi altındakilere yani özü gereği zorunluluğa ve özel imkâna lâzımların yüklenmesi şeklinde mi yoksa cinsin yüklenmesi şeklinde mi yüklendiği konusuna değinir. İbn Sînâ **en-Necât**'ta genel mümkünün vâcibe onun cinsiymiş gibi söylenen bir söz olduğunu kaydeder.¹⁰⁴ Yine İbn Sînâ **el-Muhtasaru'l-evsat**'ta genel mümkünün özel mümkünün cinsi gibi görülebileceğini belirtir.¹⁰⁵ Râzî'ye göre ise genel imkânın sübûtî olduğu kabul edildiği takdirde genel imkânın altındakilere yüklenmesi, onların kurucu unsur oldukları anlamında değil, ayrılmazları (**levâzım**) oldukları anlamındadır. Çünkü sübûtî olduğu kabul edilen genel imkânın altındakilere kurucu unsur gibi yüklenmesi durumunda genel imkân, özü gereği zorunluluk ve özel imkânın cinsi olur ve onlar da genel imkânın türleri olurlar. Bu durumda da öz gereği zorunluluk ve özel imkân birbirinden kendi fasılları aracılığıyla ayrılır ve her biri cins ve fasıldan oluşan birer bileşik olur. Ancak Râzî'ye göre cins ve fasıldan oluşan bütün bileşiklerin zatlari dolayısıyla mümkün olmaları nedeniyle özü gereği zorunluluğun genel imkân ve fasıldan oluşmuş olması imkânsızdır. Eğer özü gereği zorunluluğun cins ve fasıldan oluştuğu ileri sürülürse bu, özü gereği zorunluluğun bizzat mümkün olması anlamına gelir ki, bu da çelişkidir. Dolayısıyla bu, genel imkânın sübûtî olduğunun varsayılması durumunda onun özü gereği zorunluluk ve özel imkâna ayrılmazları şeklinde yüklendiğini göstermektedir.¹⁰⁶ Bunun yanı sıra Râzî, bir mahiyetin onun zorunlu ya da mümkün olduğu fark edilmeksizin düşünülebileceğini ve bunun da genel imkânın kurucu unsur niteliğinde olmadığını gösterdiğini kaydetmektedir.¹⁰⁷

¹⁰³ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 192.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 24 (çev. Şenel).

¹⁰⁵ İbn Sînâ, **el-Muhtasaru'l-evsat**, s. 78; Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 168.

¹⁰⁶ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye**, I, s. 211; a.mlf. **Mülâhhas**, 55b; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 192; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 32b-33a.

¹⁰⁷ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye**, I, s. 211.

Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de özel mümkünü “hem varlık hem de yokluk tarafından mutlak zorunluluğun olumsuzlandığı”,¹⁰⁸ **Şerhu'l-İşârât**'ta ise “hakkında hem varlık hem yokluk tarafında zorunluluğun yokluğu yönünde hüküm verilen” şeklinde tanımlar.¹⁰⁹ Özel mümkünde zat bakımından zorunluluk iki taraftan da olumsuzlanmıştır, ancak özel mümkünü bir şartla ya da bir vakitte meydana gelmesi zorunlu olan ile insan için “yazı yazma” örneğinde olduğu gibi öznenin varlığının sürekliliğiyle sürekli olması zorunlu olmayıp aynı zamanda herhangi bir şartla ya da bir vakitte meydana gelmesi zorunlu olmayan da dâhildir.¹¹⁰ Râzî, genel mümkün tanımını bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği, imkânın sübûtî olmadığına dair eleştirisini, özel mümkün tanımını bağlamında da tekrarlar. Ona göre bu konu mantığın konusu olmasa da İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamalarının faydalı yönlerini ortaya çıkarmak bakımından bu konunun üzerinde durulmalıdır. İbn Sînâ'nın özel mümkünü de genel imkân gibi “yokluğun ve varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasının ayrılmazı olan (ما يلزم سلب الضرورة في عدم و الوجود جميعا)” şeklinde tanımlaması, özel imkânın iki zorunluluğun olumsuzlanmasının kendisi olmadığını ve bu olumsuzlamanın ayrılmazı olan bir şey olduğunu akla getirir. Ancak Râzî'ye göre daha önce de geçtiği üzere özel imkânın sübûtî olması imkânsızdır.¹¹¹

Râzî genel imkân ile özel imkânın iyi bir şekilde anlaşılması ve birbirine karıştırılmasının birtakım problemlere yol açtığı kanaatindedir. Örneğin ona göre şu problemin sebebi, tamamen imkân türlerinin birbirine karıştırılmasıdır: “Zorunlu ya mümkündür ya da değildir. Eğer zorunlu mümkünse, mümkünün “olması ve olmaması mümkün” anlamına gelmesi nedeniyle zorunlu da “olmaması mümkün” olacaktır ki bu bir çelişkidir. Eğer zorunlu, mümkün değilse bu durumda da “mümkün olmayan”ın imkânsız olması nedeniyle zorunlu “olması imkânsız” olacaktır ve bu da bir çelişkidir.” Çünkü burada zorunlunun dâhil olduğu imkân özel imkân; zorunlunun dâhil olmadığı imkân ise genel imkân olarak alınmıştır ki, doğrusu tam tersidir. İlk

¹⁰⁸ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 142; a.mlf., **Mantuku'l-Mûlahhas**, s. 153; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29b.

¹⁰⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 193.

¹¹⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 194; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 29b. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 142.

¹¹¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 193.

ihtimalde, zorunlunun dâhil olduğu varsayılan mümkün özel mümkündür, ancak zorunlu özel mümkün değildir, çünkü özel imkân her iki anlamda zorunluluğun yani var olması zorunlu ile var olmaması zorunlunun olumsuzlanması anlamına gelmektedir. İkinci ihtimalde, zorunlunun dâhil olmadığı varsayılan mümkün ise genel mümkündür, ancak zorunlu genel mümkün dâhildir ve burada zorunluluk varlık ya da yokluk taraflarından sadece birinden olumsuzlanmıştır. Râzî'ye göre bu sorun her iki ihtimalde de aynı tür imkânın dikkate alınmasıyla çözülebilecek bir yapıdadır.¹¹²

Râzî, imkânın üç anlamından sonuncusu olan daha özel imkânı “zorunluluğun hem zat hem de nitelik bakımından olumsuzlanması”,¹¹³ daha özel mümkünü ise “[i] mutlak zorunluluğun, [ii] öznenin niteliği şartıyla zorunluluğun ve [iii] belirli ya da belirsiz bir vakit itibariyle zorunluluğun kendisinden olumsuzlandığı” olarak tanımlar ve buna insan için “yazı yazmak” örneğini verir. Daha özel mümkün, özel mümkünün bir şartla ya da bir vakitte meydana gelmesi zorunlu olmayan anlamındaki iki kısmından biridir.¹¹⁴ Bu tür imkân özel imkândan; özel imkân ise genel imkândan daha özeldir.¹¹⁵ Ancak Râzî, bu anlamdaki mümkün hakkında da iki tür zorunluluğun söz konusu olduğunu vurgular. Zira bu anlamda mümkün, her ne kadar herhangi bir şartla ya da herhangi bir vakitte meydana gelmesi zorunlu olmayan anlamına sahip olsa da yine de yüklem şartıyla zorunluluk ifade etmektedir. Örneğin yazı yazmak insan için herhangi bir vakitte ya da herhangi bir şarta bağlı olarak zorunlu olmasa da insan için yazı yazmak yazı yazdığı sürece zorunludur. Fakat bu önermenin mümkün olduğu itibarla zorunlu olduğu itibar aynı değildir. Çünkü yüklem bu özne için zorunluluğu varlığından sonra, imkânı ise varlığından öncedir. Mümkün olan şeylerin tamamı için bu zorunluluk söz konusudur.¹¹⁶ Yine bu anlamda mümkün bir şey, haricî bir sebepten dolayı meydana gelen zorunlulukla da her zaman birlikte. Çünkü hatırlanacağı üzere Râzî'ye göre mümkün bir şeyin var olması için öncelikle haricî bir sebep

¹¹² Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 45-46.

¹¹³ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 142; a.mlf., *er-Risâletü'l-kemâliyye*, s. 22.

¹¹⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 153; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 194; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 40; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 29b.

¹¹⁵ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 29b.

¹¹⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 194. Ayrıca bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 153-154.

nedeniyle varlığının zorunlu olması gerekir, aksi halde bu şey bilfiil varlık kazanamaz.¹¹⁷



Tablo 2.2: Râzî'ye göre imkân türleri

Bu noktada Râzî, İbn Sînâ'yı takip ederek imkânın dördüncü anlamına, yani “geleceğe dair imkâna (**el-imkânü'l-istikbâlî**)” yer verir. İbn Sînâ'ya göre bu anlamdaki imkânda, bir şeyin varlığına dair herhangi bir halde olumlu ya da olumsuz olarak bir şeyle nitelenmesi değil, o şeyin gelecekteki hali dikkate alınmaktadır. Eğer bir anlamın, gelecekte varsayılan bir vakitte varlığı ya da yokluğu zorunlu değilse o mümkündür. Bununla birlikte bir şeyin içinde bulunulan zamanda var olmaması bu şeyin gelecekte mümkün olmasının bir şartı değildir.¹¹⁸

Râzî imkânın ilk üç türüne dair açıklamanın genellik ve özelliğe göre düzenlendiğini, geleceğe dair imkânın diğerleriyle ilişkisinin ise böyle olmadığını belirtmektedir. Çünkü imkânın ilk üç anlamı, bir şeye o şey meydana geldiği durumda

¹¹⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 153-154. Ayrıca bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 196. Konuyla ilgili bkz. İkinci Bölüm II.A.

¹¹⁸ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 25 (çev. Şenel); a.mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 191. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın özellikle ilk dönem eserlerinde yer verdiği farklı imkân görüşlerinin bütüncül bir şekilde değerlendirilmemesi zaman zaman yanlış yorumlara sebep olmaktadır. Örneğin Chatti, **Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes** adlı eserinde sadece **eş-Şifâ: el-İbâre**'nin bir pasajından hareketle İbn Sînâ'da imkânın genel (**usual**), özel (**narrow-possible**) ve daha özel (**narrowest-possible**) olmak üzere üç anlamı olduğunu ve daha özel mümkünün İbn Sînâ'nın bu bağlamda eleştiri yönelttiği “şu anda bulunmayan ancak gelecekte var olması ve olmaması noktasında herhangi bir zorunluluk olmayan” mümkün olduğunu ifade eder ki bunun İbn Sînâ'nın gerçek düşüncesini yansıtmadığı açıktır; bkz. Chatti, **Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes**, s. 150 vd.; a.mlf., “Avicenna on Possibility and Necessity”.

ilişen değerlendirmelerdir. İmkânın dördüncü türü olan geleceğe dair imkân ise, bir şeyin gelecekteki haline yönelik bir değerlendirmedir ve bu, bilfiil var olan bir şeyin bu durumuna bakılmayıp gelecekte bilfiil var oluşunun dikkate alınması anlamına gelmektedir.¹¹⁹ Bir başka deyişle, yüklemlemenin niteliğinin belirlenmesinde şimdiki ve geçmiş zaman değil, gelecek zaman dikkate alınmaktadır. Örneğin, bir şeyin gelecekte meydana gelmesi imkânsız değilse, o şeyin bu anlamda mümkün olduğu söylenebilir. Bu nedenle Râzî'ye göre bir şeyin şimdiki zamanda var olduğu durumuna nispetle bu şey hakkında üç tür imkândan söz edildiği gibi, aynı şekilde gelecek zamandaki varlık durumuna nispetle de bu üç tür imkân söz konusudur. Bu iki değerlendirme noktası, yani bir şeyin şimdiki zamandaki varlığı ile gelecek zamandaki varlığının dikkate alınması birbirini gerektirse de farklı şeylerdir. Bu nedenle Râzî, geleceğe dair imkânın anlamı göz önünde bulundurulduğu takdirde imkânın türlerine dair açıklamanın başına şöyle bir kaydın düşülmesini gerekli görmektedir: “Bir şeyin ya meydana geldiği zamandaki hali ya da ileride meydana geleceği hali dikkate alınır.” Bu kayıt sonrasında Râzî, söz konusu değerlendirmenin üç türünden söz edilebileceğini belirterek imkân türlerinin sıralama ve sınıflandırılmasını daha sıkı hale getirmeyi hedeflemiştir.¹²⁰

¹¹⁹ Öyle görünüyor ki, Râzî burada isim vermeksizin İbn Sînâ ve Sâvî'nin açıklamalarına atıfta bulunmaktadır. Zira İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-İbâre**'de genel mümkün ve özel mümkünün yanı sıra seçkinler arasında mümkünün “hüküm konuşanın kendisinden bahsettiği esnada yok olan, fakat gelecekte varlığı zorunlu olmayan veya varsayılan herhangi bir zamanda varlığı zorunlu olmayan şey” anlamında daha özel başka bir kullanımının daha olduğunu aktarmış ve bu üç anlamda mümkünün özelden genele doğru birbiri üzerine sıralanan üç anlam olduğunu belirtmiştir; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 108. Sâvî de İbn Sînâ'ya paralel olarak mümkün lafzının kendi aralarında daha genel olandan daha özel olana doğru olacak şekilde sıralanmış dört anlam üzerinde gerçekleştiğini kaydetmektedir; bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 196.

¹²⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 154; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 194-195. Nitekim İbn Sînâ da, Râzî'nin işaret ettiği bu iki değerlendirme noktasına, Râzî'nin burada söz ettiği açıklıkta olmasa da **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de yer vermiştir; bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, s. 73. Bunun yanı sıra İbn Sînâ **el-İşârât**'taki açıklamasında geleceğe dair imkânı özel mümkünle hasretmiş görünse de **eş-Şifâ: el-İbâre** ve **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de gelecek zamanla ilgili mümkünün ister mutlak olsun ister şartlı olsun hiçbir zorunluluk içermediğini belirterek onunla daha özel mümkünü kastetmiş görünmektedir; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 108; a.mlf. **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, s. 73. Sâvî ise, geleceğe dair mümkünle sadece özel mümkünü kastetmiştir; bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 195. Görünen o ki, Râzî, bu açıklamasıyla bu konudaki farklı kullanımların hepsini kapsamayı hedeflemiştir. Ancak bununla birlikte Râzî, erken dönem eserlerinden **el-Âyâtü'l-beyyinât** ve büyük oranda İbn Sînâ'yı takip ettiği **Lübâbü'l-İşârât**'ta geleceğe dair imkânı özel imkâna tahsis etmiş ve bu konuda İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki tutumunu sürdürmüş görünmektedir; bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 142; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 41.

Râzî, filozofların çoğunun hem geleceğe hem de şimdiki zamana dair (**el-*imkânü'l-hâlî***) imkânı kabul ettiklerini, buna karşılık, bir şey için imkânın onun meydana geldiği zamana nispetle gerçekleşmeyeceğini, imkânın ancak gelecek zamana nispetle meydana gelebileceğini ve ancak bu takdirde düşünülebileceğini iddia edenlerin de olduğunu aktarır. Bu iddia sahiplerine göre, “Şu anda canlı olan bu şahsın ikinci bir zamanda canlı olması ve olmaması mümkündür” örneğinde olduğu gibi, var olan bir şeyin var olduğu zamanda var ya da yok olmasının mümkün olduğuna değil, ancak bu şeyin var olduğu zamanda, başka bir zamanda var ya da yok olmasının mümkün olduğuna hükmedilebilir. İmkânın şimdiki zamandaki mevcudiyeti, ancak gelecek açısından dır.¹²¹ Râzî bu görüşü savunanların bu konuda iki temel iddiadan hareket ettiklerini aktarır. Bunlardan ilki, her şeyin aynı anda hem varlıktan hem de yokluktan bağımsız olmasının imkânsızlığı; var ya da yok olan şeylerin de bu durumları süresince var ya da yok olmalarının zorunlu olduğu şeklindedir. Buna göre eğer bir şey mevcutsa varlığı süresince yok olmaz. Bu nedenle de onun için varlığın ve yokluğun imkânı söz konusu değildir ve imkân meydana gelmez. Aynı şekilde eğer bir şey mevcut değilse, yokluğu halinde var olmaz ve onun için de imkândan bahsedilemez. Dolayısıyla bir şeyin varlık ve yokluktan aynı anda ayrı olmasının imkânsızlığı ve imkânın da bu iki halden herhangi birinde kesinlikle meydana gelmemesi nedeniyle imkân ancak gelecek zamana nispetle meydana gelebilir.¹²²

İmkânın imkânsızlığını savunanların ilkine paralel ikinci delili ise, mümkünün varlığının sebebine dairdir. Buna göre, mümkünün varlığının sebebi, meydana gelmiş ve bilfiil var olmuş olabilir de olmayabilir de. Eğer bu sebep bilfiil mevcutsa bu şeyin meydana gelmesi de zorunlu olur ve bu şey vâcib kategorisinde yer alır. Eğer bu sebep bilfiil meydana gelmemişse bu şeyin varlığı da o zaman mümkün değil, imkânsız olur.¹²³ Râzî’ye göre bu problem bir şeyin bir bakımdan zorunlu olup, başka bir bakımdan mümkün olabileceğini bilmemekten kaynaklanmaktadır. Buna göre, bir şeyin meydana geldiği esnada o şey için meydana gelen zorunluluk ya varlıktan önceki

¹²¹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 154-155; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 29b-30a.

¹²² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 154; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 29b. Ayrıca bkz. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 64; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 181a.

¹²³ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 154. Ayrıca bkz. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 64; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 181a.

ya da varlıktan sonraki zorunluluktur. Varlıktan önceki zorunluluk imkânı ortadan kaldırmaz, çünkü bir şeyin varlıktan önceki zorunluluğu, onun kendi zatı dışında bir şeyden dolayı varlık kazanması anlamına gelirken, bu şeyin imkânı ise onun kendi zatından dolayı varlığa hak kazanmaması anlamındadır. Dolayısıyla bir şeyin varlıktan önceki zorunluluğuyla imkânı birbirini olumsuzlamaz. Eğer imkân, “kendi zatından dolayı var olmamaya (**lâ-vücûd**) hak kazanma” anlamında olsaydı, bu durumda varlıktan önceki zorunluluk bu imkânı ortadan kaldırırdı. Ancak imkân bu anlamda değildir, zira “var olmamaya hak kazanma” ile “var olmaya hak kazanmama” farklı şeylerdir. Aynı şekilde Râzî’ye göre varlıktan sonraki zorunluluk da imkânı ortadan kaldırmaz. Çünkü bir şeyin kendi zatından dolayı varlığa hak kazanmaması anlamındaki imkânla, varlığın yokluğu ortadan kaldırması anlamındaki varlıktan sonraki zorunluluk birbiriyle çatışma halinde değildir.¹²⁴ Bununla birlikte Râzî, imkânın dört anlamıyla şimdiki zamandaki varlık arasında bir çatışma olmadığını ifade eder. Buna göre, şimdiki zamandaki varlık genel imkânı ortadan kaldırmaz, çünkü varlığı zorunlu olan bir şey, yokluğu imkânsız olmasına rağmen bile genel mümkün dâhildir. Şimdiki zamandaki varlık aynı şekilde özel imkânı da ortadan kaldırmaz, çünkü şartlı zorunlu olan bir varlık da özel mümkün kapsamındadır.¹²⁵

Bu noktada getirilebilecek başka bir itiraz ise şöyledir: İmkânın, bir şey hakkında şu anda, gelecek zamana nispetle verilen bir hüküm olduğu kabul edilirse imkân görelî bir şey olacaktır ve görelî bir şey, ilişkilendirildiği iki tarafın da aynı anda bulunmasını gerektireceğinden, şimdi ve gelecek zamanın aynı anda bulunması zorunlu olacaktır. Ancak Râzî’ye göre, imkân dış dünyada sübûtî bir şey olsaydı bu doğru olurdu, ancak imkân sübûtî bir şey olmadığından, böyle bir itiraz da geçerli değildir.¹²⁶ İmkân bağlamında Râzî’nin yer verdiği bir diğer eleştiri ise, şimdiki zamandaki varlığın geleceğe dair imkânla zıtlık oluşturup oluşturmadığı; bir şeyin şimdiki zamanda var olmamasının onun gelecek zamanda mümkün varlık olmasının şartı olup olmadığıdır. Bu bağlamda Râzî, bir şeyin şimdiki zamanda var olmamasının, onun gelecek zamanda mümkün varlık olmasının şartı olduğunu savunanların şimdiki

¹²⁴ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 155-156. Ayrıca bkz. Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 30a.

¹²⁵ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 196-197; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 41.

¹²⁶ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 155.

zamanda var olan bir şeyin şimdiki zamanda “varlığı zorunlu” olduğunu ve şimdiki zamanda varlığı zorunlu olan bir şeyin de gelecekte “varlığı mümkün” olamayacağını düşündüklerini aktarır.¹²⁷ Ancak Râzî’ye göre şimdiki zamandaki varlık şu nedenlerden dolayı gelecekteki imkânı olumsuzlamaz:

1. Eğer bir şeyin şimdiki zamandaki varlığı o şeyin gelecek zamandaki imkânını engelleseydi, bir şeyin şimdiki zamandaki yokluğu da o şeyin gelecek zamandaki imkânını engellerdi. Çünkü bir şey şimdiki zamanda yok olduğunda da şimdiki zamanda bu şeyin yok olması zorunlu olur. Eğer şimdiki zamandaki yokluğun zorunluluğu gelecekte “yokluğu zorunlu” olmayı gerektirmiyorsa, şimdiki zamandaki varlık da gelecekte “varlığı zorunlu” olmayı gerektirmez. Bir şeyin varlık ya da yokluktan biriyle nitelenmesinin zorunlu olması nedeniyle varlık ve yokluğun imkânı men etmesi durumunda hiçbir şey imkânla nitelenemez ki, bu bir çelişkidir.¹²⁸

2. Bir şeyin şimdiki zamanda var olmaması onun gelecek zamanda varlığının mümkün olmasının şartı olsaydı, bu şeyin şimdiki zamanda var olması da onun gelecek zamanda yokluğunun mümkün olmasının şartı olurdu. Oysaki burada söz konusu olanın özel mümkün olması nedeniyle¹²⁹ burada varlığın imkânı aynı zamanda yokluğun imkânıdır. Dolayısıyla, bir şeyin gelecek zamanda yok olmasının mümkün olması için o şeyin şimdiki zamanda var olması şart olsaydı bir şeyin gelecek zamanda varlığının mümkün olması için de onun şimdiki zamanda yok olması şart olurdu. Oysa

¹²⁷ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 41.

¹²⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 195; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 41. Kaya’nın aktardığına göre, bu görüş İskender Afrodisi’nin “**Birinci Çözümlemeler**” **Üzerine Şerh**’inde karşımıza çıkmaktadır. Kaya’ya göre, Fârâbî’nin de gerçek anlamda mümkününün “şu anda mevcut olmayan ve gelecekte herhangi bir vakitte var olup olmamaya yatkın” anlamına geldiğini belirtmiş olması, İbn Sînâ’nın eleştirdiği isimlerin bu filozoflar olabileceği sonucuna götürür. Konuyla ilgili bkz. Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 87-89; Türker-Küyel, **Fârâbî’nin “Peri Hermeneias” Muhtasarı**, s. 61, 71. İskender Afrodisi’nin modalite tasnifiyle ilgili ayrıca bkz. Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, s. 60-62. Bununla birlikte Fârâbî’nin **Yorum Üzerine**’ye yazdığı şerhte bilfiil olanın zorunlu, bilkuvve olanın da mümkün olduğunu ifade etmiş olması da ulaşılan bu fikri destekler. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ’nın bu eleştirisi, onun varlık ve oluşu Fârâbî’nin kullandığı kuvve-fiil ayrımıyla değil, zorunlu-mümkün ayrımıyla açıklamayı tercih etmesinin ve zorunlu-mümkün ayrımını varlık-mahiyet ayrımıyla temellendirdiği ontolojisinin merkezine yerleştirmesinin bir neticesidir; bkz. Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 182-183.

¹²⁹ Ancak hatırlanacağı üzere Râzî, *Şerhu'l-İşârât*’ta geleceğe dair imkân bağlamında diğer imkân türlerinden de söz edilebileceğini belirtmişti. Görünen o ki, Râzî’nin ifadeleri arasındaki bu tutarsızlığın sebebi, Râzî’nin bu cevabı İbn Sînâ’ya atıfla İbn Sînâ’dan aktarmasıdır. Nitekim Sâvî de İbn Sînâ’ya paralel olarak bu açıklamaya Râzî’den önce yer vermiştir; bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 195.

gelecek zamanda bir şeyin varlığının mümkün olması için onun şimdiki zamanda yok olması şartı getirilmişti ki bu da bir çelişkidir.¹³⁰

3. Şimdiki zamandaki varlıkla şimdiki zamandaki imkân bir zıtlık oluşturmuyorsa şimdiki zamandaki varlıkla gelecek zamandaki zorunluluğun olumsuzlanmasının bir zıtlık oluşturmamasından pekâlâ söz edilebilir.¹³¹

4. Şimdiki zamandaki varlık geleceğe dair imkânla çatışmaz, zira şimdiki zamandaki varlık gelecek zamandaki yoklukla çatışmamaktadır. Hal böyleyken gelecek zamandaki yokluğun imkânıyla çatışmaması pekâlâ söz konusudur. Varlıkla yokluk arasında bulunan çatışma, varlık ve yokluğun imkânı arasındaki zıtlıktan daha belirgindir. Örneğin şimdiki zamanda hareketli olan bir şeyin ikinci bir zamanda hareketli olmaması mümkündür. Şimdiki zamandaki hareketlilikle gelecek zamandaki hareketsizlik arasında zıtlık yoksa şimdiki zamandaki hareketlilikle gelecekte hareketliliğin varlığının zorunlu olmaması arasında pekâlâ çatışma yoktur.¹³²

Râzî bu bağlamda son olarak geleceğe dair imkânla ilgili bir probleme değinmektedir. Buna göre bazı kimseler ancak şimdiye dair imkânın düşünülebileceğini, geleceğe dair imkânın ise geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Râzî bu görüşü savunanların temel dayanak ve iddialarını şu şekilde sıralar: 1. “Bu şeyin gelecek zamanda değişmesi mümkündür” sözüyle iki şey kastedilebilir. Bunlardan ilki şudur: “Bu şey, şimdiki zamanda ‘gelecek zamanda değişmesi mümkün olan’dır”. Eğer bu önermeyle kastedilen, bu anlam ise bu imkânsızdır. Zira “değişmenin gelecekte meydana gelmesi” için geleceğin meydana gelmesi şarttır. Geleceğin şimdi meydana gelmesi ise mümkün değildir. Bu nedenle gelecekte meydana gelecek olan değişimin şimdiki zamanda meydana gelmesi imkânsızdır. Bir şeyin tek bir bakımdan hem mümkün hem de imkânsız olamaması nedeniyle de eğer bu imkânsız ise mümkün değildir. 2. Eğer bu önermeyle kastedilen “Bu şey, gelecek zaman geldiğinde ve hazır bulunduğu anda değişmesi mümkün olandır” anlamı ise bu geçersizdir. Çünkü gelecek zaman geldiğinde o, “şimdiki zamanda bulunan” olur. Eğer şimdiki zamana nispetle imkânın meydana gelmesi imkânsızsa, onun gelecek zamanda

¹³⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 156; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 195-196.

¹³¹ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 146; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 156.

¹³² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 197; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 41.

meydana gelmesi de gelecek zaman “şimdiki zamanda bulunan” olduktan sonra da imkânsızdır.¹³³

C. Modal Kavramlar Arasındaki Gerektirme İlişkileri

Modal kavramlar bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer husus, bu kavramların kendi aralarında anlamca birbirlerini gerektirme (**telâzüm**) ve birbirlerine döndürülebilir olma ilişkileridir. Râzî'nin incelediğimiz eserlerde bu konuyla ilgili sunduğu anlatı, büyük oranda İbn Sînâ'yı takip etmektedir. Râzî, meseleyi ayrılmaza (**lâzım**) dair bir tasniften hareketle ele almaktadır. Buna göre ayrılmazlar (1) melzûma eşit ve (2) ayrılmazlık ilişkisi içinde oldukları şeyden daha genel olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

1. Melzûma eşit olan ayrılmazlar, birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir (**el-müte‘âkisü'l-mütelâzım**).¹³⁴ Birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektiren anlamların çelişikleri de aynı özelliğe sahiptir.¹³⁵ Râzî vâcip, imkânsız ve özel mümkünün birbirine döndürülebilir olma ve karşılıklı olarak birbirini gerektirme ilişkilerini şu şekilde açıklamaktadır:

(i) Râzî'ye göre vücûb kategorisinde var olması vâcip (واجب أن يوجد),¹³⁶ var olmaması imkânsız (ممتنع أن لا يوجد), var olmaması genel mümkün değil (ليس بممكن عامي) (أن لا يوجد) anlamları birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Bunların çelişikleri olan sırasıyla var olması vâcip değil (ليس بواجب أن يوجد), var olmaması imkânsız değil (ليس بممتنع أن لا يوجد) ve var olmaması genel mümkün (ممکن

¹³³ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 30a.

¹³⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 159; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 211.

¹³⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 159; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 212; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 34b.

¹³⁶ İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bu bağlamda “بالضرورة يكون” ifadesini, *eş-Şifâ: el-İbâre*'de ise “واجب أن يوجد” ifadesini kullanmış; Râzî ise, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İbâre*'deki kullanımını tercih etmiştir. Ancak bu tercih, vâcibin anlamının “var olması zorunlu” olduğu göz önünde bulundurulduğunda “واجب أن لا يوجد” ifadesi bakımından kafa karıştırıcı olsa da Râzî bu ifadeyi “vâcip” ve “imkânsız” arasındaki birbirini gerektirme ilişkisini göstermek amacıyla tercih etmiştir. Nitekim her ne kadar Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki tutumunu devam ettirmiş olsa da Hûnecî, Kâtibî ve Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365) gibi Râzî sonrası mantıkçılar Râzî gibi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İbâre*'deki kullanımına yer vermişlerdir; bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 112; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 210-211; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 294; Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 114; Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 69a; Kutbuddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, II, s. 115.

(علمي أن لا يوجد) anlamları da birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir. İmkânsızlık kategorisinde ise var olmaması vâcip (واجب أن لا يوجد), var olması imkânsız (ممتنع أن يوجد) ve var olması genel mümkün değil (ليس بممكن عامي أن) anlamları birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Sırayla bunların çelişikleri durumundaki var olmaması vâcip değil (ليس بواجب أن لا يوجد), var olması imkânsız değil (ليس بممتنع أن يوجد) ve var olması genel mümkün (ممکن عامي أن) anlamları da birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir. Râzî son olarak, özel mümkün kategorisinde var olması özel mümkün (ممکن أن يوجد) ve var olmaması özel mümkün (ممکن أن لا يوجد) anlamlarının birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir olduğunu; bunları çelişikleri olan var olması özel mümkün değil (ليس بممكن أن لا يوجد) ve var olmaması özel mümkün değil (ليس بممكن أن لا يوجد) anlamlarının da birbirine döndürülebilir olduğunu ve karşılıklı olarak birbirini gerektirdiğini belirtmektedir.¹³⁷

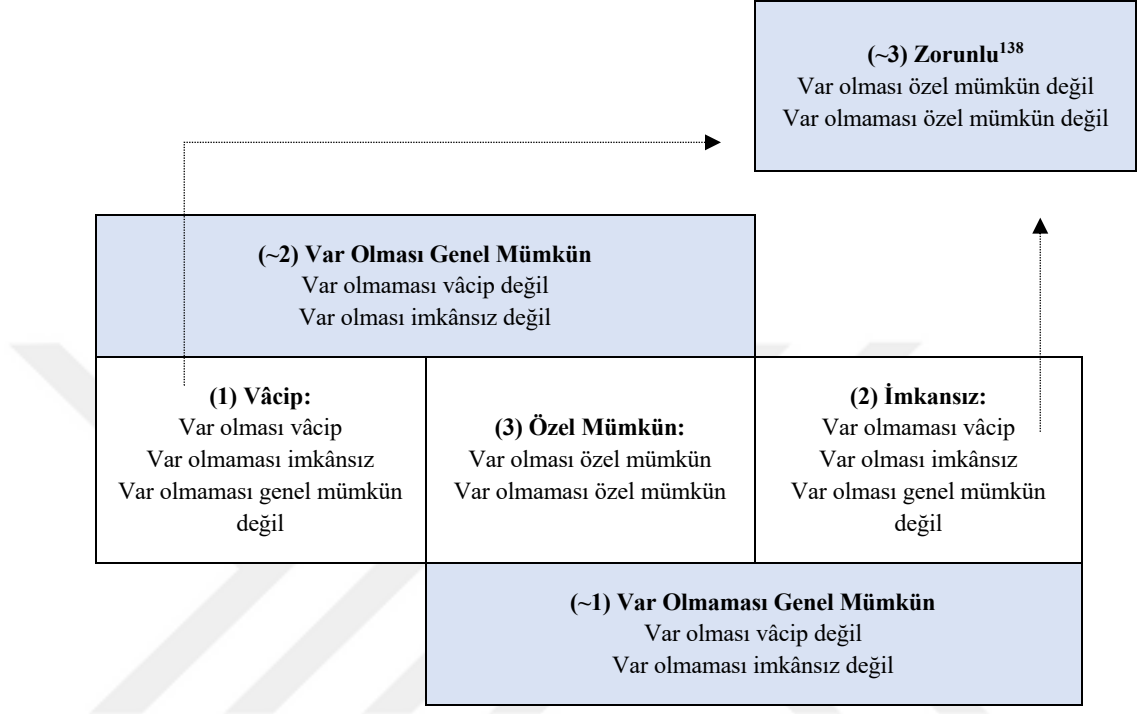
(1) Vücûb Kategorisi	Var olması vâcip	(-1)	Var olması vâcip değil
	Var olmaması imkânsız		Var olmaması imkânsız değil
	Var olmaması genel mümkün değil		Var olmaması genel mümkün
(2) İmkânsızlık Kategorisi	Var olmaması vâcip	(2)	Var olmaması vâcip değil
	Var olması imkânsız		Var olması imkânsız değil
	Var olması genel mümkün değil		Var olması genel mümkün
(3) Özel İmkân Kategorisi	Var olması özel mümkün	(-3)	Var olması özel mümkün değil
	Var olmaması özel mümkün		Var olmaması özel mümkün değil

Tablo 2.3: Modal kavramlar arası gerektirme ve çelişiklik ilişkileri

Râzî'nin bu bağlamda ele aldığı birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektiren anlamların daha önce yer verdiğimiz vâcip, imkânsız ve

¹³⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 158-159; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 211-212; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 44-45; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 34b.

mümkünün kendi aralarındaki ilişkileri ifade eden şema üzerinden şu şekilde gösterilmesi mümkündür:



Şekil 2.5: Modal kavramlar arası gerektirme ve çelişiklik ilişkileri

Bu noktaya kadar İbn Sînâ’dan tevârüs ettiği şekliyle meseleyi inceleyen Râzî, bu aşamada bir eleştiriyi gündeme getirir. Buna göre Râzî, **el-Mûlahhas**’ta genel imkânın zorunluluğun olumsuzlanması¹³⁹ bizzat kendisi olarak yorumlanması durumunda “var olmaması genel mümkün değil” anlamının “var olması vâcip” anlamının ayrılmazlarından biri olamayacağına, bunun ancak genel imkânın “zorunluluğun olumsuzlanması”nın ayrılmazı olan (ما يلزم سلب الضرورة) şeklinde açıklanması durumunda mümkün olabileceğine dikkat çeker. Çünkü Râzî’ye göre “var olması vâcip”in “var olmaması imkânsız” ve “var olmaması genel mümkün değil” olmak üzere iki ayrılmazı vardır ve bu iki ayrılmazın birbirinden farklı olması gerekir.

¹³⁸ Özel mümkünün çelişgi olan “var olması özel mümkün değil ve var olmaması özel mümkün değil” anlamları vâcip ve imkânsızın her ikisini de kapsayan “zorunlu” anlamındadır.

¹³⁹ Râzî **el-Mûlahhas**’ta her ne kadar genel imkânı “zorunluluğun olumsuzlanması” olarak tanımlasa da Râzî’nin burada “zorunluluğun olumsuzlanması” ile ya varlığın ya da yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasını kastettiğini daha önce belirtmiştik; bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 153.

Eğer genel imkân, zorunluluğun olumsuzlanması bizzat kendisi olarak kabul edilirse “var olmaması genel mümkün değil” ifadesi “var olmaması imkânsız değil değil” anlamına gelir ki, bu da “var olmaması imkânsız” sözüyle anlamca aynıdır:

Var olmaması genel mümkün değil ⇒

Var olmaması imkânsız değil değil ⇒ Var olmaması imkânsız

Dolayısıyla bu durumda “var olması vâcip” ifadesinin “var olmaması imkânsız” olmak üzere tek bir ayrılmazı olur. Râzî bu görüşüne, “var olmaması imkânsız değil değil” sözündeki iki olumsuzluk edatının, olumlamanın bizzat kendisi olmadığı ve onun “var olmaması imkânsız” anlamına gelmediği şeklindeki yöneltmesi muhtemel bir eleştiriyi de kabul etmez. Çünkü ona göre eğer iki olumsuzluk edatı olumlamanın bizzat kendisi olmasaydı “var olması vâcip”ın bu iki ayrılmaz dışında “var olması vâcip değil değil” şeklinde başka bir ayrılmazı daha olurdu. “Var olması vâcip değil değil”e iki olumsuzluk edatının eklenmesiyle de “var olması vâcip”ın başka bir ayrılmazı elde edilirdi ve bu sonsuza kadar böyle sürüp giderdi.¹⁴⁰

Ancak Râzî’nin burada ortaya çıktığını iddia ettiği sorunu çözmek için teklif ettiği genel imkân tanımı daha önce bu hususta ortaya koyduğu kendi görüşüyle çelişiyor gözükmemektedir. Zira hatırlanacağı üzere, Râzî’ye göre genel imkân sübûtî değil selbîdir ve İbn Sînâ’nın “yokluğun zorunluluğunun yani imkânsızlığın olumsuzlanması ayrılmazı olan (ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع)” şeklindeki genel imkân tanımı, genel imkânın sübûtî olmasını gerektirmesi bakımından hatalıdır. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**’ta bu çelişkili gibi görünen durumu aydınlatacak açıklamalarda bulunur. O, burada genel imkânın bu şekilde tanımlanması durumunda bu problemin çözüldüğünü, İbn Sînâ’nın bu nedenle genel imkânı bu şekilde tanımladığını ve genel imkânın kendi ifade ettiği şekilde kabul edilmesi durumunda ise bu problemin devam ettiğini kaydeder.¹⁴¹ **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de ise, bu problemi kendisine yöneltilen

¹⁴⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 159-160; Bkz. a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 212-213; a.mlf. **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 34b-35a. Kâtibî de **el-Mülâhhas** şerhinde, bu durumun imkânsızlık kategorisinde yer alan “var olması genel mümkün değil” ifadesi ile “var olması imkânsız” ifadesinin birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektiren şeyler olarak addedilmesi konusunda da söz konusu olduğunu belirtir; bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, vr. 69b. Ayrıca bkz. Hünecî, **Keşfü’l-esrâr**, s. 112.

¹⁴¹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 213.

bir soru şeklinde aktarır ve problemin, genel imkânın imkânsızlığın olumsuzlanması anlamında kullanılmasından kaynaklandığını, genel imkânın sübûtî bir şey olduğunun kabul edilmesi durumunda bu problemin ortadan kalkabileceğini belirtir.¹⁴² Râzî'nin bu üç eserinde yer verdiği açıklamalarından, Râzî'nin genel mümkün anlayışına göre “var olmaması genel mümkün değil” ifadesinin “var olması vâcib” ifadesinin ayrılmazlarından sayılamayacağı sonucuna ulaşmak mümkün gözükmektedir.

Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bu problemle bağlantılı olarak kendisine yöneltilen iki soruya daha yer verir. Bunlardan ilkinde göre, bir şeyin kendisinin ayrılmazı olmasının imkânsız olması ve bir şeyin varlığının zorunlu olması, bu şeyin yokluğunun imkânsız olduğu anlamına geldiği için “var olması zorunlu” ve “var olmaması imkânsız” anlamları da birbirinin ayrılmazı olamazlar. Râzî'ye göre bu, doğru bir görüş değildir. Zira bir şeyin varlığının zorunlu olması ile yokluğunun imkânsız olması aynı anlama gelmez. Vücûb, mevcut için tam taayyünden; imkânsızlık ise yok için tam taayyünden ibarettir ve mesele bu şekilde değerlendirildiğinde, iki anlam arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.¹⁴³

¹⁴² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 35a. Ancak daha önce imkân bahsinde Râzî'nin İbn Sînâ'nın genel imkânı sadece yokluğun zorunluluğunun (imkânsızlığın) olumsuzlanmasına tahsis etmesini eleştirdiğini ve kendisine göre genel imkânın yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması olmakla birlikte aynı zamanda varlığın zorunluluğunun olumsuzlanması anlamına da geldiğini, bu nedenle Râzî'ye göre genel mümkünün “var olmaması genel mümkün” ve “var olması genel mümkün” olmak üzere iki türü olduğunu söylemiştik. Bu bakımdan “var olması vâcib” ifadesiyle arasında birbirine döndürülebilme ve karşılıklı olarak birbirini gerektirme ilişkisi bulunan “var olmaması genel mümkün değil” ifadesi “vâcib değil değil” anlamına gelir ki, bu da “var olmaması imkânsız” sözüyle değil, “var olması vâcib” sözüyle aynı anlamda görünür: Var olmaması genel mümkün değil = Var olması vâcib değil değil = Var olması vâcib. Nitekim Kutbuddin er-Râzî de genel imkânın yokluğun imkânının olumsuzlanması anlamında kullanılması durumunda yokluğun genel imkânının olumsuzlanmasının yokluğun zorunluluğu ile değil, varlığın zorunluluğu ile aynı anlamda olduğunu belirtir. Zira genel imkânın yokluğun imkânının olumsuzlanması anlamında kullanılması durumunda yokluğun imkânının varlığın zorunluluğunun olumsuzlanması anlamına gelmesi nedeniyle yokluğun imkânının olumsuzlanması, varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasının olumsuzlanması anlamına gelir ve bu da varlığın zorunluluğu anlamındadır: Yokluğun imkânının olumsuzlanması ⇒ Varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasının olumsuzlanması ⇒ Varlığın zorunluluğu; bkz. Kutbuddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli**, II, s. 115. Râzî'nin bu ikili tavrı, bu açıklamaları İbn Sînâ'nın konuya dair görüşleri ve genel imkân anlayışı doğrultusunda yaptığını akla getirmektedir. Nitekim Râzî'nin bu eleştirisinin sonunda “var olması vâcib” ifadesiyle arasında birbirine döndürülebilme ve karşılıklı olarak birbirini gerektirme ilişkisi olan bir şey olarak “var olmaması genel mümkün değil” ifadesinin kabul edilmesinin doğru olmadığını söylemesine rağmen birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektiren şeyler tablosuna, İbn Sînâ'nın görüşüne uygun bir şekilde mantık kitaplarında yer vermesi de bunu teyit etmektedir.

¹⁴³ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 34b.

Bu bağlamdaki diğer bir soruya göre ise, üçüncü kategoride “var olması özel mümkün” ifadesinin “var olmaması özel mümkün” ifadesini gerektirmesi de problemlidir. Zira “var olması özel mümkün” ifadesi bir şeyin var olmasında ve yok olmasında imkânsızlık olmadığı anlamına gelir ve dolayısıyla “var olmaması özel mümkün” ifadesinin anlamı “var olması özel mümkün” ifadesinin anlamının bir parçası olur. Bu nedenle “var olmaması mümkün” ifadesinin “var olması mümkün” ifadesinin haricî bir ayrılmazı olması imkânsızdır. Râzî bu soruya cevaben kendisinin “var olmaması mümkün” ifadesinin “var olması mümkün” ifadesinin “haricî ayrılmazı” olduğunu değil, bu iki ifade tarzı arasında gerektirme ilişkisi olduğunu kastettiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁴

2. Bir kategorinin eşit olmayan ayrılmazı ise, o kategori dışındaki iki kategorinin çelişikleridir. Bu bakımdan, vücûb, imkânsızlık ve özel imkân kategorilerinde yer alan anlamlardan her birinin çelişigi, diğer iki kategorideki anlamları kapsar ve dolayısıyla diğer iki kategorinin her birinden daha geneldir.¹⁴⁵ Bu nedenle de melzûma eşit olmayan ayrılmazlarla bu ayrılmazların ayrılmazlık ilişkisi içinde oldukları şeyler birbirine döndürülemez, birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Vücûb kategorisinde yer alan anlamların onlardan daha genel ayrılmazları imkânsızlık ve özel mümkün kategorilerindeki anlamların çelişikleri, imkânsızlık kategorisinde yer alan anlamların onlardan daha genel ayrılmazları vücûb ve özel mümkün kategorilerinde yer alan anlamların çelişikleri, özel mümkün kategorisindeki anlamların onlardan daha genel ayrılmazları ise vücûb ve imkânsızlık kategorilerindeki anlamların çelişikleridir.¹⁴⁶ Bu bağlamda yer verilen zorunluluk, imkânsızlık ve özel mümkün arası çelişiklik ve eşit olmayan gerektirme ilişkilerinin, karşılıklı altıgeninden (**the hexagon of opposition**) hareketle şu şekilde gösterilmesi

¹⁴⁴ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 35a.

¹⁴⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 159; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 212; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 45; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 34b.

¹⁴⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 212. Bu noktada Râzî, var olması genel mümkünün vâcip kategorisindeki anlamların; var olmaması genel mümkünün imkânsız kategorisindeki anlamların; var olması genel mümkün ve var olmaması genel mümkünün de özel mümkün kategorisindeki anlamların ayrılmazı olması dolayısıyla genel mümkünün bu üç kategorideki anlamların her birinin eşit olmayan ayrılmazı olduğunu ayrıca vurgulamaktadır. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 160. Ayrıca bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 212; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 45.

Şekil 2.6: Modal kavramlar arası eşit olmayan gerektirme ve çelişme ilişkileri

III. Genel Mutlak ve Modal Önermeler

Daha önce Râzî'ye göre özne için yüklem sabit olup olmadığının açıklanmasının önerme için zâfî olduğunu, bu sübûtun niteliğinin açıklanmasının, yani kipin önermede belirtilmesinin ise önerme açısından araz konumunda olduğunu ve bu bakımdan önermelerin, yalnızca özne için yüklem sabit olup olmadığının açıklandığı “genel mutlak” ve bu sübûtun niteliğinin açıklandığı “modal” olmak üzere ikiye

178

ayrıldığını belirtmiştik. Râzî, **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de modal önermelerde yüklelemenin niteliğine delalet eden kipleri ise “basit” ve “bileşik” olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Kip, önermenin niteliğinin¹⁴⁸ açıklanmasından ibarettir. Ve [kip] basit ya da bileşik olabilir. Basit [kip] süreklilik ya da süreksizlik ve zorunluluk ya da zorunlu olmama olmak üzere iki şekildedir. Bileşik [kip] ise bunların [bileşiminden] meydana gelendir.¹⁴⁹

Öznenin yükleme niteliğine hükmettiğimizde, sonrasında bu nitelenmenin niteliğini ya zikretmeyiz ya da zikrederiz. Zikretmediğimiz durumda o, genel mutlakdır. Zorunlu olmaksızın sabit, zorunlu olarak sabit, sürekli olarak sabit ve süreksiz olarak sabit [anlamları] sübûtun aslında ortaktır. Sübûtun aslıyla hükümde bulunulduğunda ise bu özel kayıtlardan birine delalet yoktur. Dolayısıyla bu [önerme] genel mutlak olur. Eğer önermede bu sübûtun niteliğini zikredersek, bu nitelik ya zorunlu ya mümkün ya sürekli ya da süreksiz ya da bu kısımların birbiriyle bileşiminden oluşandır.¹⁵⁰

Râzî'nin bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere, bir önermede basit kip ya zorunluluk ya imkân ya süreklilik ya da süreksizlik ifade eder. Bileşik kip ise, basit bir kipi ifade ettiği niteliğin bir diğer kiple kayıtlanması anlamındadır. Râzî'den önceki İslam mantıkçıları detaylarına çelişki ve döndürme konularında yer verileceği üzere önermelerin hükümlerine dair açıklamalarında, herhangi bir kayıtlı kayıtlanmamış nitelik bakımından zorunluluk ile zattan ayrılabilen bir nitelikten kaynaklanan zorunluluğu ve herhangi bir kayıtlı kayıtlanmamış nitelik bakımından süreklilik ile zattan ayrılabilen bir nitelikten kaynaklanan sürekliliği ayırt etme ihtiyacı duymuştur. Buna binaen de nitelik bakımından zorunlu önermeleri zat bakımından zorunlu olmama kaydıyla, nitelik bakımından sürekli önermeleri de zat bakımından süreksizlik kaydıyla kayıtlamış, böylece bileşik kip sahibi önermeler ortaya çıkmıştır. Örneğin genel örfî önerme, mutlak bir şekilde nitelik bakımından süreklilik ifade ederken bu kipi “zat bakımından sürekli olmama” kaydıyla kayıtlanması yoluyla özel örfî önermeler elde edilmiştir.

¹⁴⁸ Râzî burada kipi, önermenin niteliğinin açıklanması olduğunu söylerken kipi, önermenin ifade ettiği yüklelemenin niteliğinin açıklanması olduğunu kastetmektedir.

¹⁴⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 164.

¹⁵⁰ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30b.

Râzî'den önce İbn Sînâ ve Sâvî, modal mantık sistemlerinde bileşik modal önermeleri kullanmışlardır ancak ilk kez Râzî bu ayrımı belirginleştirmiş ve isimlendirmiştir. Râzî bu bağlamda hangi önermelerin basit kipe, hangilerinin bileşik kipe sahip olduğuna dair bir açıklamada bulunmamakla birlikte modal önermelerin çelişkileri konusunda her bir önermenin ifade ettiği anlamları tek tek analiz etmek suretiyle -yine açık bir şekilde belirtmeksizin- hangi önermelerin basit, hangilerinin bileşik kipe sahip olduğunun anlaşılmasını sağlayacak açıklamalarda bulunmaktadır. Bu ayrımın modal önermelerin anlam katmanlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlaması nedeniyle Râzî'den sonraki İslam mantıkçıları da çelişki başta olmak üzere önermelerin hükümleri konusunda önermeleri öncelikle basit ve bileşik kipe sahip olmaları açısından tasnif etmiş ve bu yolla önermelerin hükümleri konusunda daha dakik açıklamalar sunmuşlardır.¹⁵¹

A. Genel Mutlak Önermeler

Aristoteles gibi temelde özcü (**alethic**) modal mantık anlayışına sahip olan İbn Sînâ, zorunluluk, imkânsızlık ve imkân olmak üzere üç temel kipten bahsetmekle birlikte süreklilik kavramını da modal mantık teorisine dâhil etmiş, önermeleri zorunlu ve mümkün olmaları bakımından taksim etmenin yanı sıra süreklilik-süreksizlik bakımından da sınıflandırmıştır.¹⁵² Bu durum, İbn Sînâ'ya göre genel mutlak önermelerin zorunlu olma ve zorunlu olmama anlamlarının yanı sıra sürekli olma ve sürekli olmama anlamlarına da muhtemel olmalarıyla sonuçlanmış ve bu sonuç modern çalışmalarda İbn Sînâ'nın Latin mantıkçılardan ve Aristoteles mantığından ayrıldığı en önemli hususlardan birinin mutlak önermelerin ifade ettiği bu zamansallık olduğu kanaatine yol açmıştır.¹⁵³ Bu bakımdan mutlak önermeler bağlamında

¹⁵¹ Bkz. Hünecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 126-128; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s. 122 vd.; Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 86 vd., 100 vd.

¹⁵² Mesela bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 199.

¹⁵³ Örneğin Thom, İbn Sînâ'nın mutlak önermelerin semantiğiyle ilgili sıra dışı tutumunun onun orijinalliğinin delili olduğunu belirtir; bkz. Thom, **Medieval Modal Systems**, 65 vd. Lagerlund, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bütün zamanlarda süreklilik ifade eden mutlak önerme anlayışından ayrıldığını belirtir; bkz. Lagerlund, "Avicenna and Tūsî on Modal Logic", s. 230. Strobino ise İbn Sînâ'nın bu yolla Aristoteles'in modal mantığından önemli hususlarda farklılaşan yeni ve orijinal bir sistem geliştirdiğini ve İbn Sînâ'nın aslında Aristoteles'in modal mantığına tamamen marjinal bir rol atfettiğini ifade eder; bkz. Strobino, Thom, "The Logic of Modality", s. 344.

öncelikle, İbn Sînâ'nın sistemine zamansal modal mantık (**temporal**) açıklamalarını dâhil etmesinin nedenleri üzerinde durulması gerekir.

Bu bağlamda öncelikle İbn Sînâ'ya göre genel mutlak önermelerin anlamına değinilmelidir. İbn Sînâ'ya göre genel mutlak önerme, zorunluluğu ya da sürekliliği ya da bunun dışında, herhangi bir vakitte olduğu ya da mümkün olduğu belirtilmeksizin sadece hükmün bildirildiği önermelerdir.¹⁵⁴ İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta mutlak bir önerme olan “Her B A'dır” önermesinin “Bilfiil B olmakla nitelenen ve B olduğu varsayılanlardan her biri, bunun ne zaman olduğuna bakılmaksızın ve [mutlak önermelerin anlamca içerdiği] hangi kısımdan olursa olsun, sürekli ya da süresiz olarak A olmakla nitelenmiştir” anlamına geldiğini söyler.¹⁵⁵ Yine İbn Sînâ **el-İşârât**'ta, herhangi bir kip içermeyen “Her C B'dir (كل ج ب)” tümel olumlu genel mutlak önermesinin, daha önce önermenin öznesinin şartları konusunda açıklandığı üzere, “bütün C'lerin (كلية ج)” ya da tümel C'nin (الجيم الكلي) B olduğunu değil; ister bu nitelenme zihnî varsayımda olsun ister varlıkta olsun; ister sürekli olarak ister sürekli olmaksızın C ile nitelenen her bir ferdin; bir zamanda, bir halde ya da sürekli olarak olup olmadığı belirtilmeksizin B olmakla da nitelendiğini ifade ettiğini belirtir. Mutlak olarak B ile nitelenme, bu durumların hepsini kapsamaktadır.¹⁵⁶ İbn Sînâ'nın bu açıklamasından hareketle ona göre genel mutlak önermelerin, kip içermemekle birlikte zorunlu ve mümkün önermelerin anlamlarını kapsadığını ve bu önermelerin anlamlarının tümüne muhtemel olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'nın bu açıklaması, İbn Sînâ'nın Teofrastus'a atfedilen mutlak önerme yorumunu kabul ettiğini gösterir. Zira İbn Sînâ, Aristoteles'e göre mutlak önermelerin anlamı konusunda ilki Teofrastus ve Themistius'a (ö. ykl. 387); ikincisi ise İskender Afrodisî'ye ait olan iki mutlak önerme yorumunun söz konusu olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷ Tûsî, bu iki grup filozof tarafından Aristoteles'in mutlak ve modal önerme ayrımının şu şekilde yorumlandığını aktarır: Teofrastus ve Themistius ve takipçileri önermeleri öncelikle modal ve mutlak olmak üzere ikiye ayırmış, modal

¹⁵⁴ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 180.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 26. Benzer tanımlar için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 60; a.mlf., **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 71.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 198.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 60-61.

önermelerin zorunlu ve mümkün önermeleri kapsadığını, mutlak önermelerin ise onlarda önermenin zorunlu ya da mümkün olduğu belirtilmeyen önermeler olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda mutlak önerme, İbn Sînâ'nın sistemindeki genel mutlak önermelere karşılık gelir. İskender Afrodisî ve takipçileri ise Aristoteles'in yer verdiği mutlak, zorunlu ve mümkün önermeleri öncelikle bilfiil ve bilkuvve olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilfiil önermeler zorunlu ve zorunlu olmayıp varlık bildiren önermeler olarak da ikiye ayrılmakta; bilkuvve önermeler ise mümkün önermelere karşılık gelmektedir. Bu yoruma göre mutlak önermeler, zorunlu olmayan bilfiil, varlıksal önermelere karşılık gelmektedir.¹⁵⁸

İbn Sînâ, varlıksal önermelere dair açıklamaları bağlamında mutlak önermelerin İskender Afrodisî'ye atfedilen yorumunu, bir topluluğun mutlak önerme anlayışı olarak aktarır ve isabetli bulmadığını ifade ettiği bu görüşü eleştirir.¹⁵⁹ İbn Sînâ'nın bu eleştirisi, özelde mutlak önermeler, genelde modal mantık bağlamında, onun modal mantıktaki temel çıkış noktasını yansıtmaları bakımından son derece önemlidir. Bu topluluğa göre “Her C bi'l-vücûd B'dir” önermesi “Şimdiki zamandaki ya da geçmişteki her C, var oldukları zamanda B olmakla nitelenenlerdir”; “Her C daha özel imkânla B'dir” önermesi “Her C'nin gelecekte varsayılan bir vakitte B olması ve olmaması mümkündür” anlamına sahiptir. Zorunluluk kipi içeren “Her C zorunlu olarak B'dir” önermesi ise üç zamanı da kapsar.¹⁶⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu mutlak önerme yorumu, İbn Sînâ'dan sonra Râzî tarafından hem mutlak hem modal önermeleri içerecek şekilde “haricî” olarak isimlendirilen önerme yorumudur.¹⁶¹

Mutlak önermenin bu yorumu Fârâbî'nin **el-İbâre**'de yer verdiği modal önerme açıklamasıyla uyushmaktadır. Zira Fârâbî burada zorunlu, mümkün ve mutlak

¹⁵⁸ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 269; a.mlf. **Esâsü'l-İktibâs fi'l-mantık**, s. 158; Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı**, s. 116-117. İbn Rüşd'ün mutlak önermelerin kapsamına dair bu tartışmayı Teofrastus, İskender Afrodisî, Fârâbî, İbn Sînâ bağlamında ele aldığı ve bu konuda kendi görüşlerine yer verdiği bir risalesi için bkz. İbn Rüşd, **Alâ keyfiyyeti'l-kazâyâ**. İbn Rüşd'ün bu risalesinin İngilizce tercümesi için bkz. Nicholas Rescher, “Averroes' Quaesitum on Assertoric (Absolute) Propositions”.

¹⁵⁹ İbn Sînâ'nın bu bağlamdaki eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 29; a.mlf., **Mantuku'l-meşrikiyyîn**, s. 72; a. mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 199.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 199.

¹⁶¹ Konuyla ilgili bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.b.

olmak üzere üç tür kip içeren önerme olduğunu belirtir ve maddesi zorunlu önermenin, herhangi bir vakitte yüklemnin öznesinden ayrılması kesinlikle mümkün olmayan önermeler olduğunu; maddesi mümkün önermelerin ise, yüklemleri öznelinde şu anda bulunmayan ve gelecekte onda bulunmaya ve bulunmamaya yatkın olan önermeler olduğunu belirtir. Fârâbî, İskender Afrodisî'nin mutlak önerme yorumu olduğunu aktardığı mutlak önermeler hakkındaki geleneksel yorumun ise mutlak önermenin alametini kiplerin ortadan kaldırılması kılmak ve onda imkân ya da zorunluluk belirtmemek olduğunu ifade eder. Kiplerin tamamının hazfedilmesiyle önermenin ne zorunlu ne de mümkün olduğuna delalet edilir ve bu iki kipi ortadan kaldırılması, onun bu iki kip arasında orta bir konumda ve aracı olduğuna delalet eder. Zira mutlak önermeler mümkün ve zorunlu arasında, onlardan her birinden bir parça alması bakımından orta ve aracı bir konumdadır. Mutlak önermeler, var olmalarından önce var olmalarının ve olmamalarının mümkün olması ve aynı şekilde gelecekte de var olmamalarının mümkün olması açısından bilfiil mevcut olmakla birlikte mümkün; bilfiil mevcut olmaları bakımından da zorunludur.¹⁶² Fârâbî'nin bu anlatısı, İbn Sînâ ve Tûsî'nin aktardığı, mutlak önermelerin İskender Afrodisî'ye ait olan yorumuyla da örtüşmektedir. Dolayısıyla en azından şimdilik, İbn Sînâ ve Râzî'nin, mutlak önermelerin bu yorumunu eleştirirken İskender Afrodisî ve Fârâbî'nin haricî varlığı esas alan bu modal önerme anlayışını eleştirdiği söylenebilir.¹⁶³

¹⁶² Türker-Küyel, **Fârâbî'nin "Peri Hermeneias" Muhtasarı**, s. 61. İskender'in modal önerme anlayışıyla ilgili bkz. Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, s. 60-62. Bu bağlamda şu hususa işaret etmek gerekir ki, her ne kadar muteber kaynaklardan ve Fârâbî'nin buradaki açıklamalarından İskender'in mutlak önermelerinin haricî önermeler olduğu ve İbn Sînâ'nın burada dolaylı olarak İskender'in mutlak önerme anlayışını eleştirdiği anlaşılrsa da daha önce de belirttiğimiz üzere, İbn Sînâ, **en-Necât**'ta mutlak önermenin ikinci muteber yorumunu İskender'e atfetmiştir. Yine İbn Sînâ'nın **el-Mesâilü'l-garîbetü'l-ısrîniyye**'de bu mümkün önerme anlayışını Teofrastus'a atfetmesi de, konunun ileri incelemelere ihtiyacı olduğunu göstermektedir; bkz. İbn Sînâ, "el-Mesâilü'l-garîbetü'l-ısrîniyye", s. 97; Street, "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi", s. 156.

¹⁶³ Ancak **el-İbâre** bağlamında yer verdiğimiz bu görüşleri, Fârâbî'nin modal önermelere dair görüşlerine dair nihaî bir hükümde bulunmak ve onun haricî önerme anlayışına sahip olduğunu iddia etmek için yetersizdir. Zira Fârâbî burada bu görüşü İskender'e atfetmiş ve bunun "geleneksel görüş" olduğunu bildirmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Fârâbî'nin modal önermelere dair görüşlerini çeşitli yönlerden inceleyen önemli çalışmalar olsa da onun bütün eserlerinden hareketle modal önerme anlayışını ortaya koyan bir çalışma henüz mevcut değildir. Fârâbî'nin modal önerme anlayışıyla ilgili mevcut çalışmalar için bkz. Joep Lameer, **Al-Fârâbî And Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice: A Greek Theory and Islamic Practice**, s. 55-62; Kaya, **Varlık ve İmkân**, s. 84-93; Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 269-299; Chatti, **Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes**, s. 147-150, 160-162; Hodges, "Remarks on al-Fârâbî's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînâ".

İbn Sînâ'ya göre mutlak önermelerin söz konusu haricî yorumu en temelde, şeylerin varlık durumlarını esas alması bakımından hatalıdır. Zira yüklemın özne için zorunlu, mümkün ya da imkânsız olduğunun belirlenmesinde öznenin fertlerinin dış dünyadaki varlıkları değil, mahiyet esas alınır ve öznenin fertlerinin dış dünyadaki varlık durumlarına bu konuda itibar edilmez. Önermelerin kiplerinin belirlenmesinde kriterin, yüklemın özne için varlığının zamanı olduğu fikri, modal önermelerin dış dünyada gerçekleşme durumuyla yorumlanması anlamına gelir. Oysaki İbn Sînâ'ya göre önermelerin kipleri dış dünyada gerçekleşme zamanına ya da haricî varlığa göre değil, mahiyetlere göre belirlenir. Nitekim daha önce belirttiğimiz üzere, yine bu sebeple İbn Sînâ, mümkün önermelerin bilkuvvelik ifade edip yüklemın özneye gelecekte gerçekleşme imkânı anlamı taşıdığı yönündeki görüşü de reddetmiştir. İbn Sînâ'nın modal önermeler bağlamındaki bu tutumu, onun ontolojisinin merkezinde yer alan varlık-mahiyet ayrımının bir yansıması olarak addedilebilir.

İbn Sînâ mutlak önermelerin bu yorumunun yanlışlığını matematiksel nesnelere dair hükümlerden hareketle ispatlar. Buna göre, bu önermelerin öznelere fertleri dış dünyada var olmadığı halde mutlak olarak her bir ferde bu önermelerin yüklemaları yüklenir. İbn Sînâ yine bu bağlamda yalnızca mutlak değil, içerdiği kipin yüklemlemenin değil nicelik edatının kipi olduğu önermelerin yanlışlığına da değinir. Hatırlanacağı üzere, haricî önermelerde yer alan kipler yüklemlemenin değil, nicelik edatının kipi olarak işlev görürler. Örneğin, zorunluluk kipinin, nicelik edatının kipi olduğu tümel bir önermedeki kip, o önermenin öznesinin dış dünyada yer alan fertleri için yüklemın zorunlu olduğu anlamına gelir. Ancak İbn Sînâ bir önermenin kipinin, nicelik edatından önce, yalnızca yüklemın özneye nispetinin niteliği göz önünde bulundurularak belirlendiğini belirtir. Bu da İbn Sînâ'ya göre içerdiği kipin nicelik edatının kipi olduğu haricî önermelerin İbn Sînâ'nın modal önerme sisteminde muteber olmadığını göstermektedir. İbn Sînâ'ya göre haricî önermelerin doğruluk ve yanlışlık durumları da sabit değildir. Zira bir türün hariçte yer alan fertlerinin önermenin kipini belirlemesi nedeniyle bu yolla belirlenen hiçbir modal önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı sürekli olamaz. Örneğin dış dünyada insandan başka bir canlı bulunmadığı varsayılırsa bu durumda “Her canlı insandır” önermesi doğrudurken

dış dünyada insandan başka canlıların bulunması durumunda “Her canlı insandır” önermesi doğruluğunu yitirmektedir.¹⁶⁴

Râzî de İbn Sînâ’ya paralel olarak **Şerhu’l-İşârât**’ta İbn Sînâ’nın isabetli bulmadığı bu mutlak önerme yorumunun yanlışlığını gerekçeli bir şekilde izah eder. Buna göre, bir topluluk, “Her C bi’l-vücûd B’dir” şeklindeki mutlak önermenin, kendisinde hükmün geçmiş ya da şimdiki zamanda, mümkün önermenin kendisinde hükmün gelecekte olacak bir şey hakkında, zorunlu önermede de hükmün üç zamanda var olan şey hakkında olduğunu söylemişlerdir. Râzî’ye göre mutlak, mümkün ve zorunlunun bu şekilde açıklanması mümkündür, ancak amaca uygun değildir. Çünkü bir şeyin zorunlu ya da mümkün olduğu söylendiğinde bununla, dış dünyada bulunsun ya da bulunmasın bu önermenin yüklemine, öznesinin fertlerinden her birine sübûtunun niteliği kastedilir ve bu bakımdan kipler ancak yüklemlemenin niteliğini belirtmek için kullanılırlar. Bir başka deyişle modal önermelerle yalnızca önermelerin yüklemlemelerinin niteliği ifade edilmektedir.

Nicelik edatının kipi ise, öznenin sadece dış dünyadaki fertlerini hesaba katmaktadır. Bu yoruma göre mutlak önerme, kendisindeki hükmün geçmişte ya da şimdiki zamanda var olan bir şey hakkında; mümkün önerme, kendisindeki hükmün gelecekte var olacak bir şey hakkında; zorunlu önerme ise kendisindeki hükmün üç zamanda var olan şeyler hakkında olan önermelerdir. Ancak Râzî önermelerin öznelerinin dış dünyadaki varlıkları esas alınarak yapılan bu modal önerme yorumunu, önermelerde ulaşılmak istenen hedefin yalnızca önermelerin yüklemlemesinin durumu olması nedeniyle isabetli bulmamaktadır. Söz konusu grubun görüşüne göre insandan başka canlıların var olmadığı bir zaman farz edildiğinde bu durumda “Her canlı insandır” önermesi doğru olur, yani “canlılardan varlıkta bulunanlar” kastedilir ki, bu da insandır. Aynı şekilde “Her canlının insan olması mümkündür (يمكن أن يكون كل حيوان إنسانا)” önermesi de doğru olur, zira dış dünyada insandan başka canlıların bulunmaması mümkündür. Bu önermeler nicelik edatı bakımından doğrudur, ancak yüklemleme

¹⁶⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 29-31.

bakımından doğru değildir; önermelerde esas inceleme konusu ise yüklemlemeye özgü hallerdir.¹⁶⁵

Râzî bu görüşüne paralel olarak yine, “Her C B’dir” şeklinde ifade edilen tümel olumlu genel mutlak bir önermeyi, sürekli ya da süreksiz ve şartlı ya da şartsız bir şekilde nitelendiğine dair bir ilave olmaksızın, özne bakımından şartlar itibarıyla her C olan için B olduğu (كل ج على الوجه المذكور فله أيضا ب) şeklinde açıkladıktan sonra burada, zaman bildiren lafızların mutlak bir şekilde yüklemleme bildiren önermeler için kullanılmasının uygun olmaması nedeniyle “nitelenmiş”, “nitelenir” ve “nitelendi” gibi zaman bildiren lafızlardan özellikle kaçındığını ve “onun için (له)” lafzını kullandığını belirtmiştir. Râzî bu açıklamasıyla, mutlak önermelerin geçmiş ve şimdi meydana gelmiş mümkün durumları, mümkün önermelerin ise gelecekte gerçekleşmesi mümkün olan ve henüz gerçekleşmemiş durumları ifade ettiği görüşüne sahip olmadığını vurgulamaktadır.¹⁶⁶

İbn Sînâ ve Râzî’nin bu tercihi, bu konudaki genel kanının aksine aynı zamanda kiplerin, şeylerin var olma sıklıklarını esas alan zamansal yorumuna da bir eleştiri olarak addedilebilir. Çünkü İbn Sînâ, bu konuda yalnızca mahiyeti esas aldığını söyleyerek zorunluluğun sürekli varlık, imkânsızlığın sürekli yokluk, imkânın ise süreksiz varlık ve yokluk ifade ettiği şeklindeki yorumunu reddetmiştir.¹⁶⁷ Zira her ne kadar bu yorum mutlak zorunlu önermeler hakkında doğru olsa da nitelik bakımından ve bir zaman bakımından zorunluluk ifade eden önermeler ve mümkün önermeler hakkında doğru değildir. İbn Sînâ ve Râzî’ye göre bir şeyin mahiyeti bu şeyin hiçbir zaman var olmamasına imkân tanıyabileceği gibi sürekli olarak var olmasına da imkân tanıyabilir.¹⁶⁸ Nitekim Hûnecî de İbn Sînâ’nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta mümkününe dair açıklamasında bir şey için mümkünün, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan olduğunu,

¹⁶⁵ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 203-204. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 43. Bununla birlikte İbn Sînâ ve Râzî, genel mutlak önermelerin çelişki ve düz döndürmesinde haricî önermelerden yararlanmıştır. Bu konuya düz döndürme bahsinde işaret edilecektir.

¹⁶⁶ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 201-202.

¹⁶⁷ İbn Sînâ bu görüşüne paralel olarak burhânî öncüllerin her zaman doğru, diyalektik öncüllerin çoğu zaman doğru, retorik öncüllerin doğruluk ve yanlışlıklarının eşit, sofist öncüllerin çoğu zaman yanlış ve poetik öncüllerin her zaman yanlış olduğu gibi zamansal şekilde açıklanmasını doğru bulmadığını da ifade etmiştir. İbn Sînâ, **Topikler**, s. 22; Gutas, “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, s. 225.

¹⁶⁸ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 28a.

bir şey için mümkün olan bir şeyin hiçbir şekilde var olmamasının mümkün olmakla birlikte bu şeye sürekli olarak eşlik etmesinin de mümkün olduğunu belirttiğini ve İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki açıklamasının da bu yönde olduğunu aktarır.¹⁶⁹ Bu bağlamda İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-İbâre**'deki “var olmanın ve var olmamanın sürekliliğinden herhangi birini hak etmemeye delalet eden (تدل على أنه لا استحقاق دوام الوجود و لا وجود)”¹⁷⁰ şeklindeki ve **en-Necât**'teki “ne varlığın ne de yokluğun sürekliliğine delalet eden (يدل على أنه لا دوام الوجود ولا عدم الوجود)”¹⁷¹ şeklindeki mümkün açıklamalarının mümkün şeylerin bazen var bazen de yok olmasının gerektiği şeklinde yanlış yorumlandığı söylenebilir.¹⁷²

İbn Sînâ bu tutumuyla önerme anlayışından bilkuvvelik-bilfiillik ayrımını büyük oranda çıkarmış, yerine varlık-mahiyet ayrımını ikame etmiştir. Bunun sonucu olarak İbn Sînâ'ya göre önermeler, bir zatın mahiyetine zorunlu ya da mümkün olarak yüklenen yüklemeleri ifade etmeleri bakımından zorunluluk ya da imkân ifade ederler. Bu anlayışın sonucu olarak İbn Sînâ'nın, Porphyrios'tan tevârüs ettiği beş tümel anlayışı doğrultusunda kendisine özgü modal önerme sistemi meydana getirdiği söylenebilir. İbn Sînâ, bir cevhere zorunlu olarak yüklenen şeyler arasında bir şeyin cins ve faslının yanı sıra bir şeyin türe eşit lâzım arazlarını ve türe eşit ayrık arazlarını sıralamaktadır.¹⁷³ Bunun sonucu olarak İbn Sînâ'ya göre mutlak zorunlu önermeler, öznenin zatına öznenin zatının cinsinin, faslının ve türe eşit lâzım arazlarının yüklenmesi sonucu elde edilir. Vaktî ve münteşir önermeler ise öznenin zatına öznenin zatının türe eşit ayrık arazlarının yüklenmesi sonucu elde edilen, sırasıyla belirli ve belirsiz bir vakitte zorunluluk ifade eden önermelerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ'dan önceki mantıkçıların yer verdikleri, mutlak zorunlu, zat bakımından zorunlu ve yüklem bakımından zorunlu önermelerin yanı sıra zat bakımından sürekli zorunluluk ifade etmeyen, belirli bir vakit bakımından zorunlu (**el-vaktî**) ve belirsiz bir vakit

¹⁶⁹ Hünecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 93-94.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 103.

¹⁷¹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 55.

¹⁷² Bkz. Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, s. 108.

¹⁷³ İbn Sînâ'nın beş tümel anlayışıyla ilgili bkz. Silvia Di Vincenzo, **Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge**, s. 36-68; Hasan Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümel**, s. 271-480; İbrahim Çapak, **Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümel**, s. 63-112.

bakımından zorunlu (**el-müntesir**) önermeler İbn Sînâ'nın önerme sisteminde kendilerine yer bulmuştur.¹⁷⁴

İbn Sînâ'nın süreksiz zorunlu modal önermeleri sistemine eklemesi, İbn Sînâ'ya göre genel mutlak önermelerin, söz konusu önermelerin tamamına muhtemel olması nedeniyle tümel genel mutlak önermelerin aynı zamanda süreksizlik ifade edebileceği anlamına gelmiştir. Bu bakımdan örneğin “Her insan nefes alır” önermesi, ondan süreksiz zorunluluk ifade eden kipin (**bi'l-intişâr**) çıkarılmasıyla elde edilmiş mutlak önermedir. İşte bu husus, İbn Sînâ'nın kendine özgü mutlak önermeler yorumunu ihdâs etmesine yol açmıştır. Böylece o, mutlak önermelerin süreklilik ifade edebileceği gibi süreksizlik de ifade edebileceğini, dolayısıyla mutlak önermelerin yaygın kullanımda alışık olunduğu üzere yalnızca süreklilik anlamının dikkate alınmaması gerektiğini önemle vurgulamış, bu önermelerin süreksiz zorunluluk ifade edebileceğinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini söylemiştir. İbn Sînâ, tümel ve tikel, olumlu ve olumsuz mutlak önermelerin çelişiklerini de buna göre belirlemiştir. İbn Sînâ'nın Aristoteles'in mutlak önermesinden farklı ve zamansal olduğu iddia edilen mutlak önermesi aslında bundan ibarettir.

Bu durum, Hodges gibi araştırmacıların iddia ettiği üzere, İbn Sînâ'nın zorunluluğu bazen özcü, bazen zamansal olarak açıkladığı; ya da daha genel olarak İbn Sînâ'nın Aristoteles'in özcü modal mantığının aksine, detaylı bir zamansal mantık sistemi geliştirdiği ve Aristoteles'in özcü modal mantığını kendi geliştirdiği yeni versiyonun lehine reddettiği yönündeki yorumların da isabetli olmadığını gösterir. Nitekim Hûnecî, İbn Sînâ'nın birçok yerdeki açıklamalarının zorunlunun sürekli olduğunu ihsas ettiğini, ancak onun buradaki kastının “sürekli olan zorunlu (**ed-dâimu'l-vâcip**) olduğunu, yani bir şey için var olması muhakkak olan ve ondan ayrılması imkânsız olan şey” olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁵ İleride işaret edileceği üzere Râzî de birçok yerde İbn Sînâ'nın bu kullanımının yol açması muhtemel yanlış

¹⁷⁴ Râzî'nin beş tümel anlayışı doğrultusunda yaptığı modal önerme açıklamaları için bkz. Üçüncü Bölüm III.A.1.

¹⁷⁵ Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 93. Bununla birlikte ileride görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın zorunlu önermelerden bağımsız olarak anlam ve kapsam bakımından zorunlu önermelerden farklı olan “sürekli” önermelere yer vermesi de İbn Sînâ'nın modal kavramları zamansal olarak açıkladığı görüşünü çürütür. Zira İbn Sînâ sürekli önermelere zorunlu önermelerden bağımsız olarak yer vermekle bu iddianın aksine zorunlu önermelerle sürekli önermelerin aynı olmadığını da altını çizmiş olur.

anlaşılmaların önüne geçmek için çaba sarf etmektedir. Bu nedenle Hodges'ın, Râzî'nin İbn Sînâ'nın zorunluluğunu sadece özcü bir şekilde almasının ve zorunluluğun zamansal anlamını dışarıda bırakmasının İbn Sînâ'yı anlamak adına bir felaket olduğu tespitinin isabetli olmadığı rahatlıkla söylenebilir.¹⁷⁶

Râzî'ye göre de genel mutlak önerme, kendisinde ancak hükmün sabit olduğunun ya da olmadığının açıklandığı önermedir. Bu sübûtun zorunlu ya da mümkün, sürekli ya da süreksiz,¹⁷⁷ şartlı ya da şartsız, belirli ya da belirsiz bir vakitte olduğunun açıklaması ise mutlak önermelerde zikredilmez ve bu önermeler bütün bunlara muhtemeldir. Zira mutlak anlamda sübût, bu kayıtlardan biriyle kayıtlı sübûtta daha geneldir.¹⁷⁸ Örneğin “İnsan canlıdır” denildiğinde bu hükmün belirli bir zamanda mı yoksa sürekli olarak mı; belirli bir şartla mı yoksa herhangi bir şarttan bağımsız olarak mı gerçekleştiği belirtilmemiştir. Râzî'ye göre bu, sübûtu bir zamana ya da bir şarta bağlı olan ve olmayan tüm önermeler arasında yüklem için sübûtunun ortak olması ve aralarındaki farklılıkların sübûtun bizzat kendisinin dışındaki hususlarda olması nedeniyledir. Bu bakımdan “İnsan canlıdır” sözünün anlamı, önerme türlerinin kendilerine özgü özellikleriyle kayıtlanmaksızın canlı olmanın insan için sübûtundan ibarettir.¹⁷⁹ Bu bakımdan, “Her C B'dir” şeklinde ifade edilen tümel olumlu genel mutlak bir önerme de sürekli ya da süreksiz ve şartlı ya da

¹⁷⁶ Hodges'ın tespitleri için bkz. Hodges, “Remarks on al-Fārābī's Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sînā”, s. 40; a.mlf., “The Creation of Two Paradigms for Modal Logic: Avicenna and Rāzī”, s. 32; a.mlf., “How and Why Rāzī created Post-Avicennan Logic”, s. 12-13, 19-21. Hodges ile paralel görüşe sahip çalışmalar için bkz. Rescher, vander Nat, “The Arabic Theory of Temporal Modal Syllogistic”; Rescher, **Temporal Modalities in Arabic Logic**.

¹⁷⁷ Râzî'nin buradaki açıklaması uyarınca genel mutlak bir önerme sürekliliğe ve süreksizliğe muhtemel olacak şekilde “Her A, en az bir kere B'dir” şeklinde yorumlanır. Bununla birlikte, ikincil literatürdeki birçok çalışmada genel mutlak önermelerin “Her A bazen B'dir” şeklinde “süreksiz” olarak yorumlanmalarının sebebi, bu önermelerin kesin surette süreksizlik ifade etmeleri değil, süreksiz olma ihtimallerine binaen önermelerin hükümleri konusunda daha zayıf ihtimalin dikkate alınmasıdır; bkz. Rescher, **Temporal Modalities in Arabic Logic**, s. 7-8; Thom, **Medieval Modal Systems**, s. 66; Tony Street, “Toward a History of Syllogistic After Avicenna: Notes on Rescher's Studies on Arabic Modal Logic”, s. 224, 227.

¹⁷⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 181-182. Râzî genel mutlak önermeyi diğer mantık kitaplarında da benzer şekillerde tanımlamıştır: “Öznenin zorunluluk ya da imkân kayıtları olmaksızın yüklemle nitelendiğini ifade eden önermeler” (**el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 147); “Yalnızca yüklem için sübûtunu ifade eden ve bu sübûtun niteliği belirtilmeyen önermeler” (**Lübâbü'l-İşârât**, s. 37, 42, 43); “Anlamı, sübûtun sürekli ya da süreksiz ve zorunlu ya da mümkün olduğu belirtilmeksizin bir yüklem için bir özneye isbâtı [olan önermeler]” (**Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 33a, 30b).

¹⁷⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 134.

şartsız bir şekilde nitelendiğine dair ek bir açıklama olmaksızın, özne bakımından şartlar itibariyle her C olan için B olduğu anlamına gelir.¹⁸⁰



Şekil 2.7: Öznenin niteliği ve yüklemi bakımından kipler

Râzî'ye göre olumsuz mutlak önerme ise yüklemi öznesinden mutlak bir şekilde olumsuzlanan önermedir. Mutlak anlamda olumsuzlamanın sürekli ya da sürekli, bir şartla kayıtlanmış ya da kayıtlanmamış olumsuzlamadan daha genel olması nedeniyle de olumsuz mutlak önerme, bu kısımların tamamına muhtemel olacak şekilde kendisine olumsuzlamadan başka bir şeyin ilişmediği önermelerdir.¹⁸¹ Ancak Râzî, dillerde tümel olumsuz mutlak önermeye delalet eden bir lafız olmadığını ve tümel olumsuz mutlak önermeye ancak tümel olumsuz genel mutlak önermenin anlamına ek olarak “öznenin niteliğinin sürekliliğiyle yüklem olumsuzlanmasının sürekliliği” anlamına da sahip lafızla delalet edilebildiğini belirtir. Örneğin “Hiçbir C B değildir (لا شيء من ج ب)” önermesi dil açısından C meydana geldiği müddetçe B'nin C'den olumsuzlanmasını ifade eder ki bu, yüklem öznenin mutlak olarak olumsuzlanmasının, öznenin niteliği devam ettiği sürece olumsuzlanmasından genel olması nedeniyle tümel olumsuz mutlak önermenin anlamına sonradan eklenmiş bir

¹⁸⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 201. Râzî genel mutlak önermeyi diğer mantık kitaplarında da benzer şekillerde açıklar: “Her C B'dir” şeklinde ifade edilen genel mutlak önerme, kendisine daha önce önermenin öznesi bakımından şartlarında belirtilen hususlar doğrultusunda “C” denilen her şeyin sürekli ya da sadece bazı zamanlarda ve mutlak ya da şartlı olduğu belirtilmeksizin bu durumların hepsini kapsayacak şekilde B olduğu anlamına gelir” (*Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 161); “Her C B'dir” önermenin anlamı, bu sübûtun sürekli ya da sürekli; zorunlu ya da mümkün olduğunun beyanı olmaksızın yüklem bu özneye sübûtudur. (*Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 33a).

¹⁸¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 205-206.

kayıttır. Râzî, tümel olumlu genel mutlak önermenin bu ihtimali akla getirmese de tümel olumsuz genel mutlak önermelerin şahıslar ve zamanlar açısından genellik fikrini hatırlattığını ifade eder ve bunun sebebini şu şekilde açıklar:

Mutlak olumsuzlama akledilemez; olumlamayla bir şekilde ilişkilendirilmedikçe özelleşmez ve akledilemez. Akıl olumsuzlamanın olumlamayla ilişkilendirilmesiyle ise ancak olumsuzlamanın olumlamayı ortadan kaldırması bakımından ilgilenir. Olumsuzlamanın olumlamayı ortadan kaldırması da genelliği gerektirmedikçe mümkün değildir.

Bu açıklamasından anlaşılacağı üzere Râzî, olumsuzlamanın ancak olumlamayı ortadan kaldırması bakımından dikkate alınabileceğini ve bunun da ancak tüm vakitleri kapsayan olumsuzlamadan meydana geldiğini belirtir.¹⁸² Râzî bu nedenle “Hiçbir C B değildir” şeklinde ifade edilen tümel olumsuz genel mutlak önermelerin niyetlerde ve adetlerde genellik ifade etmesi gerektiğini, fakat bununla birlikte, mutlak olumsuzlamanın sürekliden, süreksizden, belirli bir zamanda gerçekleşen ve belirli bir zamanda gerçekleşmeyenden daha genel olduğunun zaten bilindiğini belirtir. Râzî bu bağlamda, bazı kimselerin tümel olumlu önermelerin de süreklilik ifade ettiğini düşündüklerini, ancak olumlamanın, özü gereği akledilebilir ve ister sürekli ister süreksiz olarak olsun hakikatine itibar edilebilir olması nedeniyle bu kanının tümel olumsuz önermeler hakkında daha güçlü olduğunu kaydeder.¹⁸³

İbn Sînâ tümel olumsuz mutlak önermenin anlamında meydana gelen bu yanlış kanaat nedeniyle zaman ve durum açıklaması olmaksızın “Her C B olmayandır (كل ج ب ليس بـ)” ya da “Her C’den B olumsuzlanır (كل ج يسلب عنه ب)” sözüne eşdeğerde olan lafızların tümel olumsuz genel mutlak önermeye daha uygun olduğunu ifade eder.¹⁸⁴ Râzî’ye göre İbn Sînâ, tümel olumsuz mutlak önermede kullanılan lafızların sürekliliği vehmettirmesi nedeniyle süreklilik olmaksızın mutlak olumsuzluğa delalet etmeleri için bu lafızları ortaya koyarak bir çözüm yolu bulmuştur. Râzî’ye göre bu iki

¹⁸² Râzî’nin olumsuz önermelere dair bu yöndeki görüşleri için bkz. Birinci Bölüm IV.B.1.b.

¹⁸³ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 205-207. önermelerin sürekli olmaları gerektiği iddiasına ve Râzî’nin bu iddiaya cevaplarına dair bkz. İkinci Bölüm III.B.1.a.

¹⁸⁴ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 205. İbn Sînâ bu bakımdan tümel olumsuz varlıksal önerme için de “Her C’den B, zorunlu ve sürekli olmaksızın olumsuzlanır (كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري و دائم)” sözüne eşdeğerde olan lafzın daha uygun olduğunu belirtir.

önerme, onlardaki olumsuzluk edatının yükleme eklenen bir şey değil, yüklem bir parçası olması nedeniyle olumlu ma'dûl önermeye benzer. Zira bu ibareler “Her C B’nin olumsuzlanmasıyla nitelenir (إن كل ج فهو موصوف بـ سلب ب)” anlamındadır ve bu önermenin olumsuz değil olumlu olduğu açıktır ve Râzî’ye göre İbn Sînâ bu nedenle burada “Onun için daha uygun lafız şudur” ifadesini kullanmış; bu iki kullanımın hakikatte olumsuz olmamasına rağmen onların, süreklilik anlamını vehmettirmekten en uzak lafızlar olmakla birlikte anlamda olumsuzluk ifade ettiklerini kastetmiştir.¹⁸⁵ Râzî paralel şekilde **el-Mûlahhas**’ta da tümel olumsuz önermenin İbn Sînâ’nın önermelerine benzer şekilde “Kendisinden B olumsuzlanmamış hiçbir C yoktur (لا شيء من ج إلا و ينفي عنه ب)”, “Her C’den B olumsuzlanmıştır (كل ج ينفي عنه ب)” gibi formlarda ifade edildiğini, ancak bu formların olumsuz önermeden ziyade olumlu ma’dûl önermelere benzediğini ifade etmiştir.¹⁸⁶

Râzî tümel olumsuz önermenin anlamına dair ortaya çıkan bu ikiliğin bir sonucu olarak tümel olumsuz genel mutlak bir önermenin “hakikî” ve “örfî” olmak üzere iki anlamından söz edilebileceğini söyler:¹⁸⁷ (a) Hakikî anlamda tümel olumsuz genel mutlak önermeler, kendisine zikredilen bakımdan C denilen tekilerin her birinden olumsuzlamanın sürekli olup olmadığı ve şartlı olup olmadığı belirtilmeksizin, bu durumların hepsini kapsayacak şekilde B’nin olumsuzlandığı anlamına gelir.¹⁸⁸ Bu bakımdan, tümel olumsuz mutlak önerme olan “Hiçbir canlı nefes alan değildir (لا شيء من الحيوان بمتنفس)” ve “Hiçbir insan gülen değildir (لا شيء من الناس بضحك)” önermeleri, olumsuzlamanın bir zamanda meydana gelmesinin

¹⁸⁵ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 207. Nitekim İbn Sînâ da **eş-Şifâ: el-İbâre**’de “Her insanın yazı yazan olmaması mümkündür (كل إنسان يمكن أن لا يكون كاتباً)” önermesinin tümel olumsuz “İnsanlardan herhangi birinin yazı yazan olmaması mümkündür (يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً)” önermesinin anlamına delalet etmekle birlikte bu önermenin lafzının olumlu önermeye benzediğini belirtir; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 104.

¹⁸⁶ Râzî, **Mantku’l-Mûlahhas**, 163-164. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 43-44.

¹⁸⁷ Râzî, **Mantku’l-Mûlahhas**, s. 163. Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme** ve **Lübâbü’l-İşârât**’ta ise bu iki önermeyi “genel mutlak” ve “genel örfî” olarak isimlendirir; bkz. Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 43; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 33a.

¹⁸⁸ Râzî tümel olumsuz genel mutlak önermeyi diğer mantık kitaplarında da benzer şekillerde açıklar: “İster bu olumsuzlama sürekli olsun ister olmasın, onda yüklemnin, öznesinin fertlerinin her birinden olumsuzlandığı bildirilen önermeler” (**Lübâbü’l-İşârât**, s. 43); “Anlamı, olumsuzlamanın sürekli ya da süresiz, zorunlu ya da mümkün olup olmadığı belirtilmeksizin “C’nin fertlerinden hiçbirini yoktur ki, ondan B’nin olumsuzlanması meydana gelmemiş olsun [olan önermeler]” (**Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 33a).

olumsuzlamanın aslının meydana gelmesi için yeterli olması ve bütün canlıların nefes almadıkları, bütün insanların ise gülmedikleri bir vaktin varlığı sebebiyle doğrudur. (b) Örfî anlamda tümel olumsuz genel mutlak önermeler ise hakikî anlamda tümel olumsuz genel mutlak önermelere süreklilik şartı eklenmesiyle elde edilir ve bu anlamda önermeler “C’nin fertlerinin her birinden öznenin niteliğinin sübûtunun tüm zamanlarında B’nin olumsuzlandığı” anlamını taşırlar. Bu nedenle, örfî anlamda ele alındığında “Hiçbir canlı nefes alan değildir” ve “Hiçbir insan gülen değildir” önermeleri doğru olmaz, çünkü yaygın kullanımda tümel olumsuz mutlak önermedeki olumsuzluğun sürekli olması gerekir.¹⁸⁹

Râzî, tümel olumsuz genel mutlak önermeler bağlamında bu ayrıma dair açıklamasının sonunda gerçek anlamdaki mutlak önermelerin “olumsuz hakikî mutlak (es-sâlibetü’l-mutlakatü’l-hakîka)”, örfî anlamdaki önermelerin ise “olumsuz örfî mutlak (es-sâlibetü’l-mutlakatü’l-urfi)” olarak isimlendirildiğini belirtmiş,¹⁹⁰ gerçek anlamda genel mutlak önermelerin yanı sıra örfî anlamda okumaya tekabül edecek şekilde öznenin zatı öznenin niteliğiyle nitelendiği sürece **süreklilik** ifade eden “genel örfî” ve “özel örfî” önermeleri de belirginleştirerek onları modal önermeler arasında zikretmiş ve onların hükümlerini de incelemiştir. Ancak ileride ayrıntıları görüleceği üzere Râzî, “genel örfî” ve “özel örfî” önermeleri İbn Sînâ’dan bağımsız olarak ortaya koyup sistemine dâhil etmemiş, İbn Sînâ’nın bu önermeleri, genel mutlak önermelerin çelişği ve döndürmesi konularında onları özel bir şekilde isimlendirmeksizin kullanmasının neticesi olarak onları isimlendirmiş ve modal önermeler arasında saymıştır. Bu bakımdan İbn Sînâ ve Râzî’nin, temelde özcü olan modal mantık sistemlerinde merkezî konumda olmayan örfî önermelere, mutlak önermelerin çelişikleri ve döndürmeleri bağlamında ihtiyaç duymaları nedeniyle yer verdikleri söylenebilir. Bu bağlamda, İbn Sînâ ve Râzî’nin örfî önermeler bağlamında süreklilik ile tam olarak neyi kastettiği, İbn Sînâ ve Râzî’nin sistemlerinde yer verdikleri sürekli önermelerin mahiyeti, onlara göre süreklilikle mutlak zorunluluk arasında farkın olup olmadığı gibi önemli sorular ortaya çıkar. Şimdi, Râzî’ye göre modal önermelerin ilk

¹⁸⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 163; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 43; a.mlf. *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 33a.

¹⁹⁰ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 164.

türü olarak sürekli önermeleri, sonrasında da sürekli önermelerin örfî önermelerle ilişkisini yakından inceleyelim:

B. Modal Önermeler

1. Süreklilik İfade Eden Önermeler

Süreklilikle zorunluluk arasındaki ilişkinin mahiyetinin ne olduğu, İbn Sînâ ve Râzî'nin modal mantık sistemlerindeki en önemli konulardan biridir. Râzî, mantıkçıların zorunluluk ve süreklilik itibarları arasında fark görmediklerini, zorunluluk ve süreklilik kavramlarının sıklıkla birbiri yerine kullanılması neticesinde özellikle “zorunlu olmayan” ve “süreksiz” önermelerin anlamında sıklıkla karışıklık meydana geldiğini belirtmiş, ancak kendisine göre bunun doğru olmadığını, zorunlu ve sürekli önermelerin farklı anlamlara sahip ve kapsamaları farklı iki önerme türü olduğunu özellikle vurgulamıştır. Râzî'ye göre mutlak zorunlulukla süreklilik aynı anlamda değildir, zira aksi takdirde “Zorunluluk olmaksızın süreklilik var mıdır?” sorusunun “Süreklilik olmaksızın süreklilik, var mıdır yok mudur?” anlamına gelir ki bu da anlamsızdır.¹⁹¹ Yine Râzî'ye göre zorunluluktan anlaşılanla süreklilikten anlaşılanın aynı olmadığını zorunlu olarak bilinmesi de bu iki kavramın aynı olmadığını gösterir. Râzî, süreklilik-zorunluluk ilişkisi bağlamında zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin var olmasının mümkün olup olmadığı meselesinin alanın uzmanlarına ve kendisine göre mantık ilminin konusu olmadığını aktarmakla birlikte¹⁹² bu konuda mantıkçıya düşenin ister birbirlerini gerektirsinler ister gerektirmesinler zorunluluk ve süreklilik kipleri arasındaki farkı bilmek olduğunu söyler.¹⁹³ Râzî yine de bu konuyu “süreksiz zorunlu tümel önermelerin imkânı” ve “zorunlu olmayan (daha özel mümkün) sürekli tümel önermelerin imkânı” olmak üzere iki başlıktan hareketle kısa bir şekilde ele almıştır.¹⁹⁴ Şimdi bu iki meseleyi ve bunlara dair Râzî'nin açıklamalarını inceleyelim:

¹⁹¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 187.

¹⁹² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 187, 202.

¹⁹³ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 40.

¹⁹⁴ Râzî bu iki tartışma konusunu *el-Mülâhhas*'ta “bir önermenin ancak sürekli olması durumunda tümel olduğu iddiası” ve “bir önermenin ancak zorunlu olması halinde tümel olduğu iddiası” olarak

a. Süreksiz Zorunlu Tümel Önermelerin İmkânı

Tikel zorunlu önermelerin süreksiz olmasının imkânı konusunda filozoflar arasında bir görüş birliği olmakla birlikte bu konuda tartışma, tümel zorunlu önermelerin süreksiz olmasının mümkün olup olmadığı hususundadır. İbn Sînâ'ya göre, tümel önermelerde “mutlak”¹⁹⁵ zorunlu olmayan yükleme olmadığı düşüncesi hatalıdır. Çünkü tümel bir önermenin birden fazla ferdinin olması durumunda onun her bir ferdinin belirli ya da belirsiz bir vakitte gerektirdiği şeylerin -belirli bir vakitte yıldızların doğup batması ve Güneş ile Ay'ın tutulması, belirsiz bir vakitte dünyaya gelmiş bütün insanların nefes alması gibi- olumlu ya da olumsuz olarak bu fertlere yüklenmesi mümkündür.¹⁹⁶ Yine İbn Sînâ, genel mutlak tümel önermenin sürekli olması gerektiği düşüncesinin geçersizliğini, “bir türün tüm fertleri hakkındaki hükmün aynı olması gerektiğinden hareketle tümel hakkında bir hükme ulaşma delili” olarak ifade edebileceğimiz delille şu şekilde açıklar: “Bazı C’ler B’dir” önermesi, söz konusu “bazı C’ler” B ile sadece belirli bir vakitte nitelenmiş olsa bile doğrudur. Aynı şekilde, her “bazı C’ler” B ile nitelenirse bu, her “bazı C’ler” için de geçerli olur ki bu da bunun C’nin her bir ferdi için geçerli olduğu anlamına gelir. Bu, öznenin tüm fertlerinin tüm zamanlarda yükleme nitelenmesinin tümel olumlu mutlak önermenin şartı olmadığını gösterir. Aynı şey tümel olumsuz mutlak önerme için de geçerlidir.¹⁹⁷

Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamasına paralel olarak, her tümel hükmün sürekli olduğu görüşünün isabetli olmadığını, zira doğru olarak kabul edilen “Her insan gülerdir” önermesinin tümel olmakla birlikte sürekli

ifade eder ve bu bağlamda bu iddia sahiplerinin iddialarına ve bu iddialara kendi yönelttiği cevaplarına yer verir; bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 161.

¹⁹⁵ İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta zikrettiği “Tümellerde zorunlu olmayan yüklemlenin olmadığını zannedenler hata etmişlerdir” ifadesi İbn Sînâ'ya göre zorunlu olmayan tümel önermelerin var olduğu gibi yanlış bir algıya neden olmuştur, ancak İbn Sînâ'nın hemen akabindeki açıklaması bu algının yanlışlığını gösterir. Zira İbn Sînâ burada tümel önermelerde öznenin fertlerinin her birinin belirli ya da belirsiz bir vakitte olumlu ya da olumsuz olarak gerektirdiği bir şeyin olmasının mümkün olduğunu söyleyerek buradaki kastının mutlak zorunlu olmamakla birlikte belirli bir zaman ya da belirsiz bir zaman şartıyla zorunlu tümel önermeler olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan burada İbn Sînâ'nın bu ifadesine “mutlak” kaydı, İbn Sînâ'nın maksadının doğru olarak anlaşılması bakımından eklenmiştir. İbn Sînâ'nın benzer bir ifadesi için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 31.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 181.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 209-210

olmadığını ifade eder. Bu önerme sürekli değildir, çünkü sürekli olsaydı herhangi bir vakitte gülen olmayan bir insan varsayıldığında bu vakitte bu insan bu hükme dâhil olmazdı ve “Her insan gülendir” önermesi yanlış olurdu. Aynı şekilde, doğma ve batmayla nitelenmeyen bir yıldız ve nefes almayla nitelenmeyen bir insan yoktur ve yıldızların doğup batması ve insanların nefes almaları sürekli değil, sadece bazı vakitlerdedir. Bu bakımdan, “Her yıldız doğar ve batar” ve “Her insan nefes alır” önermeleri doğma ve batmanın yıldızların; nefes almanın da insanların fertlerinin tamamına yüklenmesi bakımından tùmeldir, ancak onlar doğma ve batmanın yıldızlara, nefes almanın da insanlara onların tüm hallerinde yüklenmemesi nedeniyle sürekli değildir.¹⁹⁸ Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta bu konu hakkında ileri sürdüğü başka bir delil ise, İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta bu konuda yer verdiği bir türün tüm fertleri hakkındaki hükmün aynı olması gerektiğinden hareketle tûmel hakkında bir hükme ulaşma delilidir. Buna göre tikel olumlu önermenin sürekliliği gerektirmediği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Tikel olumlu önermenin sürekliliği gerektirmemesi nedeniyle bunun tikellerden her biri için de geçerli olması gerektiğinden, bunun tûmel olumlu hakkında da geçerli olması gerekir ve sonuç olarak bu, olumlu ya da olumsuz tûmel hükmün sürekliliği gerektirmediğini göstermektedir.¹⁹⁹ Râzî’ye göre bu delil, tûmelerde zorunluluk olmaksızın sürekliliğin sübûtunun sıhhatini de gerektirir, zira tikellerden her biri hakkında bu mümkün

¹⁹⁸ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 189. Sâvî, tûmel zorunlu önermelerin süreksiz olamayacağı zannının “Tûmelerde yükleme süreklidir, tûmelerde sürekli zorunludur, dolayısıyla tûmelerde yükleme zorunludur” şeklindeki akıl yürütmeden kaynaklandığını ancak kendisine göre bu akıl yürütmenin küçük öncülünün hatalı olduğunu belirtir. (Sâvî, **el-Besâir**, s. 206). Ancak Sâvî’nin yer verdiği kıyas formundaki bu akıl yürütmede sözde orta terim iki öncülde aynı olmadığı, dolayısıyla bu kıyasın geçersiz bir kıyas olduğu göze çarpmaktadır. Aynı zamanda bu akıl yürütmede büyük öncülün doğruluğunun sonucun doğruluğuna bağlı olduğu, sonuç öncülündeki hükmün büyük öncülün hükmünü de kapsadığı, küçük öncülün ise büyük öncül ve sonuçtan tamamen bağımsız olduğu görülür. Râzî de Sâvî’nin yer verdiği bu akıl yürütmeyi **Şerhu’l-İşârât**’ta bu hususu büyük öncüldeki “tûmelerde sürekli” ifadesini “sürekli” ile değiştirerek çözmüş ve bu kıyası “Her tûmel hüküm süreklidir, her sürekli zorunludur, her tûmel hüküm zorunludur” şeklinde nakletmiş, aynı şekilde bu kıyasın küçük öncülünün bozuk olduğunu belirtmiştir; bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, s. 189. Ancak Râzî’nin bu tashihi başka bir sorunu ortaya çıkarmıştır. Zira filozoflar arasında her süreklinin zorunlu olmadığı, tikellerde zorunluluk olmaksızın süreklilik olduğu yönünde görüş birliği vardır. Bu bakımdan bu büyük öncül hedeflenen anlamı ifade etmemektedir. Nitekim Râzî de sonrasında bu kıyasın büyük öncülü olarak “Her tûmel sürekli zorunludur” önermesini zikretmiştir. Bu durum, Râzî’nin burada Sâvî’nin yer verdiği kıyastaki hatayı telafi etmekle yetinmiş olduğu ve kıyasın öncüllerinin anlamı bakımından ortaya çıkacak probleme önem vermemiş olmasıyla açıklanabilir.

¹⁹⁹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 210; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 44.

olduğundan, tümel hakkında da mümkündür.²⁰⁰ Netice olarak bu tür önermelerin Râzî'nin sistemindeki vaktî ve münteşir önermelere tekabül ettiği söylenebilir.

Râzî bu bağlamda bir önermenin ancak sürekli olması durumunda tümel olduğunu iddia edenlerin bu konudaki açıklamalarına yer verir. Buna göre, bir önermenin tümel olumlu olmasının şartı, onun sürekli olumlu olmasıdır. Zira eğer önermenin yüklemi sürekli olarak öznenin fertlerinden her birine olumlu olarak yüklenmezse bu, bazı zamanlarda öznenin bazı fertlerinden bu yüklem olumsuzlandığı anlamına gelir ve bu durumda tikel olumsuz önerme doğru olur. Tikel olumsuz önermenin doğruluğu ise, tümel olumlu önermenin çelişğinin tikel olumsuz önerme olması nedeniyle tümel olumlu önermeyi olumsuzlar. Örneğin “Her C B’dir” önermesinde C’nin her bir ferdi sürekli olarak B ile nitelenmeseydi ve herhangi bir zamanda B ile nitelenmeyen fertler bulunsaydı “Her C B’dir” önermesini olumsuzlardı. Bu nedenle “Her C B’dir” önermesi ancak süreklilik ifade etmesi durumunda doğru olur ve tümel olumlu mutlak önerme için kullanılan lafızlar, öznenin niteliği devam ettiği sürece yüklemnin sübûtunun devamını ifade eder.

Bu açıklamanın akabinde Râzî, bu konuda çoğunluğun görüşü olduğunu söylediği ve bu açıklamayı yanlışlayan bir yaklaşıma yer verir. Buna göre “Her X Y’dir (كل كذا كذا)” şeklindeki tümel olumlu önerme, “öznenin isminin gönderimde bulunduğu yönünde hüküm verilen her bir fert için bu sübûtun sürekli ya da süreksiz, zorunlu ya da mümkün olduğu açıklanmaksızın bu yüklemnin sabit olduğu anlamına gelmektedir. Bu yaklaşıma göre tümel olumlu önermenin sürekli olmasının zorunlu olmadığı da buradan anlaşılmaktadır. Râzî bu tutumu aktardıktan sonra öncelikle bu meselenin lafzî bir mesele olduğunu ifade eder ve ikinci görüşün isabetli olduğunu; B ile nitelenmenin, sürekli ya da süreksiz olarak B ile nitelenmeden daha genel olduğunu ve bu iki anlama da gelebileceğini kaydeder.²⁰¹

²⁰⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 210.

²⁰¹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 161; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 206-207; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 32a. Râzî burada İbn Sînâ’nın bu iddianın yanlışlığını sürekli olmamalarına rağmen “doğma ve batma” özelliklerinin yıldızlara yüklendiği örneğiyle delillendirdiğini aktarır; bkz. Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 161. İbn Sînâ’nın delili için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 181.

b. Zorunlu Olmayan Sürekli Tümel Önergelerin İmkânı

İbn Sînâ'ya göre, “Zorunlu olmayan bir şeyin bir türün her bir ferdi için sürekli olması ya da sürekli olarak her birinden olumsuzlanması mümkün müdür yoksa zorunlu olmayan süreklilik ancak tikel olumlu ve tikel olumsuz önermeler için mi söz konusudur?” gibi sorular mantığın kapsamına dâhil değildir.²⁰² İbn Sînâ bu nedenle mantık kitaplarında zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin doğruluk değerlerini tartışmaz. Bu, İbn Sînâ'nın zorunlu olmayan sürekli önermelerin doğruluk değerlerinden bağımsız olarak bu önermelere modal mantık sisteminde yer verdiği anlamına gelir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın zorunlu olmayan sürekli önermelere örnek olarak yazı yazmanın, bu olumsuzlama zorunlu olmamakla birlikte bir kişinin var ve yok olduğu tüm zamanlarda sürekli olarak bu kişiden olumsuzlanması²⁰³ ve bazı insanların zatlari var oldukça zorunlu olmaksızın beyaz tenli olması gibi zorunlu olmayan sürekli önermelere yalnızca tikel örnekler vermesi,²⁰⁴ ona göre zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin doğru olmadıkları izlenimini yaratır.²⁰⁵ Nitekim Sâvî, İbn Sînâ'nın burada meseleyi açıkça dile getirmediğine dikkat çeker ve sürekliliğinin bazı insanların zorunlu olmaksızın var oldukları sürece beyaz tenli olmaları gibi tikel önermelerde zorunluluk olmaksızın gerçekleşmesinin söz konusu

²⁰² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 199.

²⁰³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 196. Râzî, İbn Sînâ'nın örneğini şöyle açıklar: Bir kimseden varlığının tüm zamanlarında yazı yazma olumsuzlanırsa, yok olan bir şeyin yazı yazan olamayacağından ötürü bu kimsenin yokluğu durumunda da yazı yazma ondan olumsuzlanmış olur. Dolayısıyla bu kimse için yazı yazmanın olumsuzlanması bu olumsuzlanma zorunlu olmamasına rağmen sürekli olur. Aynı şekilde bir şey zorunlu olmaksızın bir şey için sabit de olabilir; bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 197.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 181.

²⁰⁵ Daha önce İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yer verdiği “tümelerde zorunlu olmayan yükleme olmadığını zannedenler hata etmişlerdir” ifadesinin İbn Sînâ'ya göre zorunlu olmayan tümel önermelerin var olduğu gibi yanlış bir algıya neden olduğundan ve bu algının yanlışlığından bahsetmiştik. Örneğin Daşdemir, İbn Sînâ'nın bu pasajından hareketle, İbn Sînâ'ya göre tümel bir önermenin öznesinin her bir ferdine yüklenen ayrılmaz ilintilerin zorunlu olmaksızın sürekli olarak tümel bir şekilde yüklendiğini ifade etmekteyse de bu isabetli bir görüş değildir. Buna paralel olarak Daşdemir, H. Lagerlund'a atıfla Tûsî'ye göre bütün sürekli tümellerin zorunlu olması nedeniyle (Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 269-270) İbn Sînâ ile Tûsî'nin bu konuda görüş birliğinde olmadığını ifade etmiştir ki, bu da isabetli görünmemektedir. Aynı şekilde yazarın, Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki açıklamalarından hareketle Râzî'nin de sürekli ancak zorunlu olmayan tümel önermeleri kabul ettiğine dair kanaati ve İbn Sînâ'nın da bu konuda Râzî'ye uyduğunu söylemesi de isabetli görünmemektedir. Zira Râzî'nin diğer eserlerindeki açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki açıklamalarının bu konudaki gerçek görüşünü yansıtmadığı görülür; bkz. Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite*, s. 69-72.

olduğunu, ancak bunun tümel önermelerde mümkün olmadığını, tümel önermelerde zorunluluk olmaksızın hükmün sürekliliğinin tasavvur edilemeyeceğini belirtir.²⁰⁶

Râzî de İbn Sînâ ve Sâvî'ye paralel olarak öncelikle tikel önermelerin zorunlu olmaksızın sürekli olabildiği konusunda görüş birliği olduğunu, bir şeyin bir şey için zorunlu olmamakla birlikte bu şey var oldukça olumlanması ya da olumsuzlanmasının mümkün olduğunu belirtir. Örneğin bazı kimseler zorunlu olmamakla birlikte sürekli olarak beyaz tenli olabilir ya da ömürleri boyunca yazı yazmamış olmaları nedeniyle zorunlu olmaksızın sürekli olarak “yazı yazma” niteliği kendilerinden olumsuzlanabilir.²⁰⁷ Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın açıklamalarından, onun sürekli tikel önermelerin zorunlu olabildiği gibi zorunlu olmayan da olabileceklerini, ancak zorunlu olmayan sürekli tümel önerme olmasının mümkün olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır.²⁰⁸ Nitekim Râzî de, tümel önermelerde mutlak zorunluluk ve sürekliliğin birbirini gerektirdiğini, bu gerektirmenin ayrı bir delille bilinebileceğini ve bunun da mantığın konusu olmadığını belirtir.²⁰⁹

Bu açıklamasına rağmen Râzî mantık kitaplarında bu konuda kendine özgü iki açıklama sunmaktadır. Bunlardan ilkinde Râzî, zorunluluk olmadan tümelerde sürekliliğin olup olmadığı meselesini mantık değil, ontoloji bağlamında ele alır. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta vücûbun, bir şeyin yokluğunun imkânsız bir halde bulunması anlamına geldiğini ifade eder. Zorunluluk ya sadece zat bakımından ya da “zat bakımından ya da zat dışında bir şey bakımından” olur. Eğer zorunlulukla kastedilen zat bakımından zorunluluksa, tümel önermelerde bu zorunluluk olmaksızın sürekliliğin olduğunda şüphe yoktur. Çünkü akıllar, nefslar ve feleklerden her birinin türü kendi belirli şahsında sabittir ve varlıkları zatlardan bakımından zorunlu olmamakla birlikte varlıkları sürekli. Dolayısıyla bu, zatlardan bakımından zorunlu olmayan varlıklar hakkında sürekliliğin söz konusu olduğunun ispatıdır. Ancak eğer zorunlulukla kastedilen, “zat bakımından ya da zat dışında bir şey bakımından” zorunluluksa bu durumda zorunlu olmaksızın sürekli olan tümel ya da tikel önermeden

²⁰⁶ Sâvî, **el-Besâir**, s. 205-206.

²⁰⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 187; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 39-40; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 32a.

²⁰⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 171; a.mlf. **Lübâbü'l-İşârât**, s. 40.

²⁰⁹ Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 39.

bahsedilemez. Çünkü bir şey zorunlu olmadıkça var olamaz. Üstelik süreksiz de bu zorunluluk olmaksızın var olamaz. Özetle sürekli olsun süreksiz olsun, tümel olsun tikel olsun var olan her şey ancak öncelikle varlığı bu bakımdan zorunlu olduktan sonra var olabilir.²¹⁰

Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise, bu doğrultuda zorunlulukla zat bakımından zorunluluğu kastetmektedir. Buna göre bütün zorunlular sürekli, ancak bir şeyin kendisi dışındaki bir sebebin varlığı nedeniyle sürekli olabilmesi nedeniyle bütün sürekliler zorunlu değildir. Dolayısıyla zorunlunun sürekliden daha özel, daha özel olanın çelişğinin daha özel olanın çelişğinden daha genel olması sebebiyle süreksiz, zorunlu olmayandan daha özeldir.²¹¹ Ancak Râzî'nin bu açıklamalarında dikkat edilmesi gereken husus, mantık bağlamında tartışılan zorunluluğun, ontolojik bağlamda tartışılan “var olmanın zorunluluğu” olmadığıdır. Bu bakımdan gerek zat bakımından gerek başka bir neden bakımından, bir şeyin var olmasının zorunlu olup olmaması mantığın konusu değildir. Râzî'nin burada tikel ve tümel her şey için söz konusu olduğunu ifade ettiğı zorunluluk, daha önce sözünü ettiğimiz ve Râzî'nin “varlıktan önceki zorunluluk” olarak isimlendirdiğı zorunluluktur ve bu zorunluluk, mantık bağlamında zorunluluk-süreklilik ilişkisinde tartışılan zorunluluğa karşılık gelmez.

Râzî'nin zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin var olmasının mümkün olup olmadığı meselesiyle ilgili ikinci açıklaması ise, kitaplarında farklılık gösterir. **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'taki açıklamaları aynı istikamettedir. **Şerhu'l-İşârât**'ta öncelikle söz konusu tümeli fert sayısı bakımından ikiye ayırır. Buna göre, bir türün sadece bir ferdinin olması durumunda bir şey bu ferde zorunlu olmaksızın sürekli olarak yüklenebilir. Bir türün birden çok ferdi olması durumunda ise aynı şekilde zorunluluk olmaksızın süreklilikten söz edilebilir. Râzî bu görüşünü şu şekilde izah eder: Tikelerde zorunluluk olmaksızın sürekliliğın bulunabildiğı konusunda görüş birliğı vardır. Bir türün tüm tikellerinin tabiatının aynı olması nedeniyle zorunluluktan arınmış sürekliliğın bu türün bazı fertlerinde bulunmasının mümkün olması, bu sürekliliğın bütün fertlerde olmasını da mümkün kılar. Dolayısıyla zorunlu

²¹⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 187-188.

²¹¹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30b.

olmayan sürekli tümel önermenin bulunması da mümkündür.²¹² Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ bu delili yani bir türün tüm fertleri hakkındaki hükmün aynı olması gerektiğinden hareketle tümel hakkında bir hükme ulaşma delilini **el-İşârât**'ta süreksiz zorunlu tümel önermenin imkânıyla ilgili açıklamasında dile getirmiş, Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta aynı bağlamda bu delili tekrarlamıştı. Yine hatırlanacağı üzere Râzî burada süreksiz zorunlu tümel önermenin imkânı bağlamında yer verdiği bu delilin aynı şekilde tümelerde zorunluluk olmaksızın sürekliliğin sübûtunun doğruluğunu da gerektirdiğini ifade etmişti.

Ancak Râzî'nin buradaki açıklaması bir açıdan problemli görünmektedir. Zira Râzî, bu açıklamasında İbn Sînâ'nın sadece süreksiz zorunlu tümel önermenin imkânı bağlamında yer verdiği bu delili sürekli zorunlu olmayan tümel önermelerin imkânına delil olarak da kullanmıştır. Ancak bu delilin kullanıldığı iki konu arasında bir fark vardır: Bu delil, zorunlu önermelerin süreksiz olabileceği hususunda kullanılabilir, zira bir türün bazı fertleri için zorunlu olarak söz konusu olan bir şeyin bu türün tüm fertleri için de söz konusu olduğundan rahatlıkla bahsedilebilir ve bu doğrultuda tümel bir önermeye ulaşılabilir. Ancak bir türün bazı fertleri için zorunlu olmaksızın söz konusu olan bir şeyin bu türün tüm fertlerine yüklenmesi, bu genellemeyi gerektiren bir zorunluluk olmaması nedeniyle mümkün değildir. Râzî, bu problemin farkında olmuş olmalı ki, **el-Mülahhas**'ta bu konuda **Şerhu'l-İşârât**'ta yer verdiği görüşün tashihi mahiyetinde açıklamalarda bulunmuştur.

Râzî, **el-Mülahhas**'ta bu bağlamda öncelikle bir önermenin ancak zorunlu olması halinde tümel olabileceğini iddia edenlerin görüşüne, sonrasında ise kendisinin bu konudaki görüşüne yer verir. Bu görüşte olanlara göre, bir yüklemın özne için sübûtunun zorunlu olmaması durumunda yüklemın özne için sabit olması ve olmaması mümkün olur. Yüklemın özne için sabit olmasının ve olmamasının mümkün olması durumunda ise akıl, bu sübûtun meydana geldiğine dair kesin hükme varamaz. Bu durumda sübûtun meydana geldiği ancak duyu ve vicdân yoluyla bilinir. Dolayısıyla, meydana gelmesi ve gelmemesi mümkün olan şeylerin meydana gelip gelmediği ancak duyuyla bilinebilir. Akıl, tikel önermeler hakkında, duyunun tikeli tek başına

²¹² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 202-203. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 40

ifade edebilmesi nedeniyle zorunlu olmasa bile kesin hüküm verebilir, ancak zorunlu olmayan tümel önermeler hakkında kesin hüküm veremez. Çünkü duyu, bir tür kapsamında var olan tüm fertleri idrak edemez. Duyu, bir türün var olan tüm fertlerini idrak etse bile bu, bir önermenin tümel olması için yeterli değildir, çünkü tümel önermenin öznesinin şartlarında daha önce belirttiğimiz üzere “her C (كل ج)” ifadesi sadece “C’nin var olan bütün fertleri” değil, daha genel olarak “var olması halinde C olacak olan her C” anlamındadır ve bunun duyuyla idrak edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu, aklın ancak zorunlu olması durumunda tümel bir önerme hakkında kesin hükümde bulunabileceğini, ancak zorunlu önermelerin tümel olabileceğini göstermektedir. Râzî, bir şeyin varlığının ancak o şeyin varlığının sebebine dair bilgi bakımından bilinebileceğine dair inançları nedeniyle bu görüşle irtibatlandırılması en uygun kimselerin filozoflar olduklarını belirtmektedir.²¹³

Ardından Râzî, kendisinin bu konudaki görüşünü “aklın bu konuda verdiği hüküm” ve “kendinde önerme” ayrımından hareketle ortaya koyar. Râzî’ye göre bu görüş, kendisiyle (a) aklın ancak zorunlu önermelerin tümel önerme olduğuna dair kesin hükümde bulunabildiğinin kastedilmesi durumunda doğru, (b) bir önermenin kendinde tümel olmasının ancak zorunlu olması durumunda söz konusu olduğunun kastedilmesi halinde ise yanlıştır. Çünkü bir türün fertleri hakkındaki hükümlerin aynı olması gerekir ve bir türün bir ferdinin zorunlu olmaksızın bir hükümle nitelenmesi mümkünse bu türün fertlerinin hepsinin nefsü’l-emrde bu hükümle nitelenmesi mümkündür. Öznenin fertlerinden bir kısmı zorunlu olmaksızın bir yüklemle nitelendiğinde bu imkân tüm fertler için de geçerlidir. Dolayısıyla akıl buna dair kesin hükme ulaşmasa bile nefsü’l-emrde bir türün bütün fertlerinin zorunlu olmaksızın bir hükümle nitelenmesi mümkündür.²¹⁴ Râzî yine **el-Mülahhas**’ta bu doğrultuda, tümel

²¹³ Râzî’nin bu görüşü filozoflarla ilişkilendirmesinin sebebi, filozofların ontoloji ile epistemoloji arasında var olduğunu düşündükleri ilişkidir. Zira bir şey ancak illetleriyle birlikte bilindiğinde gerçek anlamda bilinmiş olur ilkesi, bilgi teorisinin varlık teorisiyle paralellliğini temin eden ilkedir. Burhân teorisi de metafizik ve fizikteki illiyetle ilgili açıklamaların bilgi teorisine uyarlanmasıyla ibarettir. Dolayısıyla filozofların, sebeplilik veya nedensellik teorisini hem ontolojileri için hem de epistemolojileri için temel olarak kabul ettikleri, şeylerin varlığa gelişini de burhânî bir kıyastan hareketle ulaşılan tümel bir bilgiyi de zorunlu bir nedensellikle açıkladıkları söylenebilir. Konuyla ilgili bkz. Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 188. Ayrıca bkz. S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı”, s. 93-99, 99-105.

²¹⁴ Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s. 161-163.

önergelerin ancak zorunlu olması durumunda sürekli olabileceği görüşüne cevaben burada kastedilenin aklın ancak zorunlu önergelerin sürekli olduğuna hükmedebileceği olması durumunda doğru; nefsü'l-emrde zorunlu olmaksızın sürekli olamayacağı anlamında ise doğru olmadığını belirtir.²¹⁵ Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'taki açıklaması doğrultusunda işaret ettiğimiz problem de önermenin **el-Mülahhas**'taki birinci anlamda alınması durumunda söz konusuysa, önermenin **el-Mülahhas**'ta belirtilen ikinci anlamda alınması durumunda ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin, bu tasnifiyle **Şerhu'l-İşârât**'taki açıklamaları bağlamında ortaya çıkan problemi ortadan kaldırdığı söylenebilir.

Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise, **Şerhu'l-İşârât**'ta yaptığı gibi önce tümel önergelerin ancak zorunlu olmaları durumunda sürekli olabileceği görüşünün yaygın olduğunu ancak kendisine göre bunun, bir türün tüm fertleri hakkındaki hükmün aynı olması nedeniyle gerekli olmadığını belirtmektedir. Buna göre, bir türün fertlerinin bir kısmı hakkında zorunlu olmayan sürekliliğin meydana gelmesi mümkünse bu imkânın tüm fertler hakkında da doğru olması gerekir. Bu durumda da tüm fertler hakkında zorunlu olmayan sürekliliğin meydana gelmesi mümkün olur. Ancak bu açıklamasının sonrasında kendisine göre de esasında bir önermenin ancak zorunlu olması durumunda tümel olduğuna dair hükümde bulunmanın mümkün olduğunu kaydetmiştir. Bunun gerekçesi olarak da **el-Mülahhas**'ta başkalarına atfen yer verdiği tümel önermenin öznesinin anlamına dair açıklamadan hareketle ortaya koyduğu delile kendi görüşü olarak yer vermiştir. Râzî burada tümel bir önermede “her C” denildiğinde bununla, yalnızca C'nin dış dünyada bulunan fertleri kastedilmemesi nedeniyle bu anlamda tümel önermenin duyuyla elde edilemeyeceğini, tümel önermenin ancak önermenin zorunlu olması durumunda elde edilebileceğini söyler.²¹⁶ Râzî'nin buradaki ikili tutumu, her ne kadar burada lafzen **el-Mülahhas**'ta zikrettiği ayrıma yer vermemiş olsa da, onun bu ayırım doğrultusunda görüşlerini ifade ettiği şeklinde yorumlanabilir. Zira Râzî'nin bu konudaki çelişik gibi görünen iki görüşü sırasıyla **el-Mülahhas**'ta yer verdiği “kendinde önerme” ve “aklın bu konuda verdiği hüküm” hakkında söyledikleriyle örtüşür.

²¹⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 171-172.

²¹⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 32a-32b.

Râzî, **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bu konuda son olarak, süreksiz tümel önermelerin zorunlu olmayan tümel önermelerin varlığına delil olarak gösterilmesinin ve “Her yıldız doğar ve batar” ve “Her insan nefes alır” önermelerinin yüklemelerinin zorunlu olmamakla birlikte tümel önermeler olduğunu düşünmenin isabetli olmadığını ekler. Çünkü Râzî'ye göre bu önermeler sürekli olmamakla birlikte bir vakitte zorunlu önermedir, zira yıldızlara “doğma ve batma” özelliklerinin zorunlu olarak yüklendiğine inanılmaksızın her yıldızın “doğma ve batma” ile nitelendiğine dair tümel bir hükme ulaşmak imkânsızdır. Bir başka deyişle, bu önermenin hükmünün tümelliği yüklem konuya yüklenmesinin zorunluluğundan kaynaklanır.²¹⁷ Râzî'nin bu açıklaması onun **Şerhu'l-İşârât**'ta yaptığı gibi “bir türün tüm fertleri hakkındaki hükmün aynı olması gerektiği delili”nin zorunlu olmayan sürekli tümel önermeler hakkında kullanılmasının uygun olmadığı görüşünü destekler niteliktedir.

Öyle görünüyor ki, Râzî'nin bu açıklaması kendisinin hakikî-haricî önerme ayrımına dayanmaktadır. Zira hatırlanacağı üzere “Her C B'dir” önermesinin hakikî anlamda alınması durumunda C'nin hem dış dünyada var olan fertlerinin hem de var olması durumunda C olacak olan fertlerden her birinin B ile nitelenmesi söz konusuyken, bu önermenin haricî anlamda alınması durumunda bu önerme C'nin yalnızca dış dünyada var olan fertlerinin B ile nitelendiği anlamına gelmekteydi.²¹⁸ Netice olarak Râzî'nin burada yer verdiği ayrımla hakikî önermelerin zorunlu olmaksızın tümel olmasının mümkün olmadığını, haricî önermeler için ise bunun söz konusu olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. İbn Sînâ açısından da mantıkta esas olan önermelerin hakikî önermeler olduğu göz önünde bulundurulursa bu konuda Râzî'nin İbn Sînâ ile paralel görüşte olduğu, bununla birlikte bu konuda haricî önermelerin farklı konumunu açıklamasına dâhil ettiği söylenebilir.²¹⁹

²¹⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 163; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 32b. Râzî'nin bu görüşü, bir türün “lâzım araz”larının tümel bir hüküm ifade edecek şekilde bu türün her bir ferdine yüklenebilmesi dolayısıyla ona göre mutlak zorunlu önermelerin yüklemelerinin bir türün kurucu unsurlarının yanı sıra lâzım arazlarının da olabileceği intibahı uyandırmaktadır. Çünkü aksi takdirde onun buradaki açıklaması doğrultusunda Râzî'ye göre örneğin “Her üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açıya eşittir” şeklinde tümel bir önermeden söz edilemez. Nitekim Fârâbî de maddesi bakımından zorunlu önermeye “Her üç tek sayıdır” önermesini vermekle bu görüşe sahip görünmektedir. Zira tek sayı olmak için lâzım arazıdır; bkz. Türker-Küyel, **Fârâbî'nin “Peri Hermeneias” Muhtasarı**, s. 62.

²¹⁸ Konuya dair bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.b.

²¹⁹ Pehlivan ve Çelik, Râzî'nin burada tümeli “doğruluk ve tabiat” olarak ikiye bölerek önermenin tümelliği ile tümel tabiatı ayırdığını ifade etmişlerdir ki, bu, isabetli bir yorum değildir; bkz. Necmettin

Hakikî önerme: Tümel $\Rightarrow$ Zorunlu $\Rightarrow$ Sürekli/ Süreksiz

Haricî önerme: Tümel $\Rightarrow$ Zorunlu/ Daha Özel Mümkün

c. Sürekli Önergeler

İbn Sînâ modal mantık sisteminde sürekli önermelere (**dâime**), ileride detaylarına yer verileceği üzere, süreklilik ve süreksizliğe muhtemel olan genel mutlak önermelerin çelişkileri bağlamında ihtiyaç duymuştur. Râzî sürekli önermeleri, “yüklem hakikatte özne olan zat var olduğu sürece sürekli olduğu belirtilen önermeler” olarak tanımlar.²²⁰ Öznenin niteliği de ya öznenin zatının kendisi ya da bu niteliğin öznenin zatının ayrılmaz olması nedeniyle sürekli olarak öznenin zatıyla bulunabilir. Bu durumda yüklem bu nitelikte birlikte sürekli dir.²²¹ Ancak eğer öznenin niteliği öznenin zatıyla sürekli olarak bulunmuyorsa yüklem bu zat için sadece bu nitelik var olduğu sürece değil, bu zat için bu nitelik var olmadan önce, var olduğu sürece ve var olduktan sonraki zamanlarda da bulunur. Dolayısıyla örneğin “Her C sürekli olarak B’dir (كل ج ب دائما)” önermesi, önermenin öznesi bakımından şartları göz önünde bulundurularak kendisine C denilen her C’nin, zatı mevcut olduğu sürece sürekli olarak, varlığının bütün zamanlarda yani C olmadan önce, sonra ve C olduğu halde B ile nitelenmiş olduğu anlamına gelir.²²²

Pehlivan, Muhammet Çelik, “Tümel Önermenin ‘Cihet’i: Muhammed el-Âmidî’nin *Ref’u’l-Hicâb ‘an Cemî’i’l-Muveccehât* İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme”, s. 13-14. Zira Râzî bu iki durumda da öznenin ismiyle bu ismin gönderimde bulunduğu (**mâ-sadak**) her bir ferdi kastetmiştir. Burada ayırım, sadece dış dünyadaki fertlerin ya da dış dünyadaki ve dış dünyada bulunması durumunda bu türün bir ferdi olarak addedilecek şeylerin bu kapsama girip girmediği, yani önermenin hakikî ya da haricî anlamda alınması hususundadır. Râzî, söz konusu makalede bahsedildiği gibi burada tabii önermelere dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bu bakımdan yazarların burada Âmidî’nin yer verdiği dörtlü tasnifle Râzî’nin buradaki tasnifinin ilgisi olmadığı, bu dörtlü tasnifte Râzî’ye göre hangi önerme türünün mümkün, hangi önerme türlerinin sürekli olduğuna dair açıklamalarının da isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, yazarların bu hususta Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta yer verdiği kıyasın küçük öncülüne dair açıklamalarının bu konuyla ilişkili olduğunu ifade edip bu doğrultuda açıklamada bulunmalarına rağmen, Râzî’nin söz konusu açıklamalarının süreksiz tümel önermenin imkânına dair olduğu, ancak buradaki konunun zorunlu olmayan tümel önermenin imkânı olduğu hususunun da altının çizilmesi gerekir; bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 189.

²²⁰ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 148; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 164-165; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 202; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 31a.

²²¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 165.

²²² Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 42.

Bu noktada akla, sürekli tümel önermelerin zat bakımından zorunlu tümel önermelerle denk olup olmadığı sorusu gelir. Her ne kadar İbn Sînâ ve Râzî, “Her insan sürekli olarak beyaz tenlidir” önermesi gibi zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin -doğru bir şekilde- söz konusu olmadıkları ve zorunlu önermeler dışında sürekli tümel önermelerin doğru olmasının mümkün olmadığı konusunda hemfikir olsa da, “Bazı insanlar beyaz tenli değildir” önermesi gibi maddesi bakımından daha özel mümkün olan genel mutlak önermelerin çelişiklerinde bu önermelere ihtiyaç duymuşlardır. Bu bakımdan örneğin “Bazı insanlar beyaz tenli değildir” önermesinin çelişği “Her insan sürekli olarak beyaz tenlidir” önermesidir. Yine, “Her insan esmerdir” önermesi gibi önermelerin çelişği de bu önermeleri gerektirmiştir.²²³ Bu durum, İbn Sînâ ve Râzî’nin, tümel olumlu, hiçbir zorunluluk ifade etmeyen sürekli daha özel mümkün önermeleri sistemlerine dâhil etmeleriyle neticelenmiştir. İbn Sînâ’nın konuyla ilgili açıklamaları, doğruluk değerlerinden bağımsız olarak tümel, hiçbir şekilde zorunlu olmayan sürekli önermelere, daha özel mümkün önermelerin çelişiklerinde duyulan ihtiyaç nedeniyle modal mantık sisteminde yer verildiğini açıklar mahiyettedir. Zira İbn Sînâ bu bağlamda, “Zorunlu olmayan bir şeyin bir türün her bir ferdi için sürekli olması ya da sürekli olarak her birinden olumsuzlanması mümkün müdür yoksa zorunlu olmayan süreklilik ancak tikel olumlu ve tikel olumsuz önermeler için mi söz konusudur?” gibi soruların mantığının kapsamına dâhil olmadığını, zira mantıkta önermelerin incelenmesi için önermelerin doğru olmalarının şart olmadığını, pekâlâ yanlış önermelerin de mantıkta ele alınabileceğini ifade eder.²²⁴

Bu ihtiyaca binaen İbn Sînâ ve Râzî’nin hiçbir zorunluluk ifade etmeyen tümel olumlu sürekli daha özel mümkün önermeleri sistemlerine dâhil etmeleri ise sürekli önermelerin mutlak zorunlu önermelerden anlam bakımından daha genel olmasına yol açmıştır. Zira bu durumda her tümel mutlak zorunlu önerme sürekliyken her sürekli tümel önerme zorunlu olmaz. Tümel sürekli önermelere hem mutlak zorunlu tümel önermeler hem de maddesi bakımından daha özel mümkün olan sürekli tümel önermeler dâhildir.

²²³ Konuyla ilgili bkz. Üçüncü Bölüm II.B.1.

²²⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 199.

d. Genel Örfî ve Özel Örfî Önergeler

Genel örfî önergeler (**örfiyye âimme**), yüklemen, öznenin bir niteliğinin sürekliliğiyle özne için olumlanmasının ya da olumsuzlanmasının sürekli olduğu belirtilen ve yüklemen, öznenin zatının sürekliliğiyle sürekli olmama şartı olmayan önergelerdir.²²⁵ Bu önergeler tümel olumsuz genel mutlak önergelerin döndürülebilmesi ve ancak bu anlamdaki önergelerin tümel olumsuzlarının döndürülebilmesi sebebiyle²²⁶ “döndürülebilir mutlak (**el-mutlakatü'l-mün‘akise**)” olarak da isimlendirilir.²²⁷ Râzî bu tür öngemelere örnek olarak sürekliliğin zatın sürekliliğiyle olup olmadığı açıklanmaksızın yüklemen öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olduğu anlamına gelen “Her C, C olduğu sürece B’dir” önermesini verir.²²⁸ Genel örfî önergeler öznenin niteliğinin, öznenin zatının sürekliliğiyle sürekli olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Bu öngemelerde öznenin niteliği ya “Vücut sınırları kokuşmuş olan herkes hummalıdır (كل متعفن الأخلاط محوم)” önermesinde olduğu gibi öznenin zatının sürekliliğiyle sürekli olmaz -ki bu öngemeler özel örfî önergelerdir- ya da öznenin niteliği öznenin zatının sürekliliğiyle sürekli olur -ki bu öngemeler de sürekli önergelerdir-. Sürekli öngemelerde de zat ya “Allah alîmdir” önermesinde olduğu gibi ezeldir ya da “Her cismin eni vardır” önermesinde olduğu gibi ezeli değildir. Netice olarak Râzî, genel örfî önergelerin özel örfî, öznesinin zatı ezeli olan sürekli ve öznesinin zatı ezeli olmayan sürekli olmak üzere üç kısmı içerdığını belirtir.²²⁹

Özel örfî (**örfiyye hâssa**)²³⁰ ya da örfî varlıksal (**el-vücûdiyyetü'l-örfiyye**) önergeler ise genel örfî önergelerde olduğu gibi yüklemen öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olduğunu ancak öznenin zatının sürekliliğiyle sürekli olmadığını ifade eden önergelerdir. Bu bakımdan bu öngemeler biri “yüklemen öznenin niteliğinin

²²⁵ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 148; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 165; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 42; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31a.

²²⁶ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31a.

²²⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 165; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31a.

²²⁸ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 42.

²²⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 165. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 42; a.mlf., *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 148.

²³⁰ Râzî özel örfî öngemeleri *el-Mülâhhas*’ta süresiz varlıksal örfî (**el-vücûdiyyetü'l-lâ dâimetü'l-urfiyye**)” şeklinde isimlendirmiştir; Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 182.

sürekliliğiyle sürekli olması”, diğeri “yüklemin öznenin zatının sürekliliğiyle sürekli olmaması” olmak üzere iki şart barındırır.²³¹ Örneğin “Her C, sürekli olmayarak, C olduğu sürece B’dir” şeklinde ifade edilen özel örfî bir önerme, “yüklem öznenin zatının sürekliliğiyle değil, niteliğinin sürekliliğiyle sürekli” anlamına gelir. Bu bakımdan Râzî, özel örfî önermelere sürekli önermelerin dâhil olmadığını ifade eder.²³² Buraya kadar izah edilen, sürekli, genel örfî, özel örfî önermelerin zorunlu ve mümkün önermelerle ilişkisinin şu şekilde gösterilmesi mümkündür.²³³

Zorunlu Ö.				Daha Özel Mümkün Ö.	
Vakti Ö.,	Müntezir Ö.	Nitelik Bak. Zorunlu Ö.	Mutlak Zorunlu Ö.	Sürekli	Süreksiz
		Özel Örfi Ö.	Sürekli Ö.		
		Genel Örfi Ö.			

Tablo 2.4: Süreklilik ifade eden önermeler

2. Zorunlu Olmayan Varlıksal ve Süreksiz Varlıksal Önermeler

İbn Sînâ, Teofrastus’un mutlak önerme yorumunu kabul etmekle birlikte hem Teofrastus’un hem de İskender Afrodisî’nin mutlak önerme yorumuna **eş-Şifâ: el-Kıyâs, en-Necât, Mantıku’l-meşrıkiyyîn** ve -bu önermeleri sırasıyla “genel mutlak” ve “özel mutlak/ varlıksal (**vücûdî**)” şeklinde isimlendirmek suretiyle- **el-İşârât**’ta yer vermiştir. Bu iki önermeye ilaveten İbn Sînâ, **Mantıku’l-meşrıkiyyîn** ve **el-İşârât**’ta kendisine özgü, zorunluluk ve süreklilik arasındaki ayrımın neticesinde ortaya çıkan

²³¹ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 148; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 165-166; a.mlf., **Şerhu Uyûnî’l-hikme**, vr. 31a.

²³² Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 42.

²³³ Ancak, bu tabloda zorunlu ve mümkün önermelerle süreklilik ifade eden önermeler arasındaki ilişkilere dair söylenenlerin, bu ilişkiler hakkındaki genel çerçeve olduğuna, detaylarda bu önermeler arasında burada söylenenlerin dışında bazı bakımlardan daha genel-daha özel olma durumlarının olabileceğine işaret edilmesi gerekir. Örneğin Hûnecî, özel şartlı ve özel örfî önermelerin bir bakımdan birbirlerinden daha genel ya da daha özel olabildiklerine işaret etmiştir; bkz. Hûnecî, **Keşfü’l-esrâr**, s. 105; Aybay, “Efdalüddin el-Hûnecî’de Kipler Mantığı”, s. 26.

ve **el-İşârât**'ta “zorun olmayan mutlak (**el-mutlaku'l-ğayru'z-zarûrî**)” olarak isimlendirdiği önermeleri tasnifine dâhil etmiştir.²³⁴ Râzî de İbn Sînâ gibi, **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın Teofrastus ve İskender Afrodisî'ye atıfla yer verdiği mutlak önermelerin iki yorumuna binaen mutlak önermeler hakkında “genel mutlak” ve “özel mutlak (**mutlaka hâssa**)/İskenderî (**İskenderiyye**)” olarak isimlendirilen, başlıca iki muteber görüş olduğunu ifade etmekte ve özel mutlak önermeler bağlamında İbn Sînâ'ya paralel olarak “zorunlu olmayan varlıksal” ve “süreksiz varlıksal” olmak üzere iki tür özel mutlak önermeye yer vermektedir. İbn Sînâ ve Râzî'ye göre genel mutlak önermelerin açıklamasına daha önce yer vermiştik. Şimdi özel mutlak önermeleri ele alalım.

İbn Sînâ'nın **en-Necât**'ta İskender Afrodisî ve takipçilerine atıfla yer verdiği mutlak önermenin ikinci yorumuna göre, mutlak önermeler, kendilerinde zat dışında bir şey şartıyla zorunluluk bulunan önermelerdir. İbn Sînâ bu önermeleri “varlıksal”²³⁵ ve “özel mutlak”²³⁶ olarak isimlendirmeyi tercih etmekle birlikte, bu önermelerin “mutlak” olarak da isimlendirildiğine işaret etmekte, ancak isimlendirme hususunda tartışmaya girmemeyi tercih etmektedir.²³⁷ Tümel olumlu varlıksal önerme ise, önermenin öznesinin şartları uyarınca kendisine C denilen her bir ferde zatlari var olduğu sürece değil, ya [i] Ay tutulması gibi belirli bir zamanda ya da [ii] insanın nefes alması gibi belirsiz bir zamanda ya da [iii] “Her hareket eden değişkendir” önermesinde olduğu gibi zatin, kendisine C denilen ve zatla birlikte süreksiz bir halde bulunması durumunda B denildiği anlamına gelen önermelerin varlıksal önermelerin kısımları olduğunu söyler.²³⁸

²³⁴ Bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 26-27; a.mlf., **en-Necât**, s. 60-62; a.mlf., **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, s. 71-72; a.mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 180-181. Ancak İbn Sînâ **el-İşârât**'ta “zorunlu olmayan mutlak” olarak isimlendirdiği önermelere önerme tasnifinde işaret etmekle yetinmiş, tümel önermeler bağlamında yer vermemiştir; bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 181.

²³⁵ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 181, 205.

²³⁶ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 205.

²³⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 181. Benzer tanımlar için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 26; a.mlf., **en-Necât**, s. 61; a.mlf., **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, s. 71-72.

²³⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 199. İbn Sînâ'nın burada kastettiği şey, zat dışındaki bir şey şartıyla kendisinde zorunluluk olan önermelerin lafzen varlıksal oldukları değil, bu önermelerin kapsam bakımından varlıksal önermelere dâhil olduklarıdır. İbn Sînâ ve Râzî genel mutlak ve varlıksal önermelere dâhil olan zorunlu, mümkün ve sürekli önermelerden bahsetmişlerse de bu, yalnızca genel mutlak ve varlıksal önermelerin kapsamını ifade edebilmek amacıyla tercih edilmiş bir yoldur. Modal önermelerden her birine özgü ayrı lafızlar tayin edilmiştir ve önermelerin kipleri önermelerin

Görüldüğü üzere İbn Sînâ burada süreksiz zorunlu önermelerin türlerini varlıksal önermenin kısımları olarak saymış, daha özel mümkün önermeleri varlıksal önermelere dâhil etmemiştir. Bu, İbn Sînâ'nın burada İskender Afrodisî'nin mutlak önerme anlayışını aktarıyor olmasından kaynaklanır. Zira İskender Afrodisî'nin zamansal modal önerme anlayışına sahip olması nedeniyle İskender Afrodisî'ye göre süreklilikle zorunluluk aynı anlamdadır. Ancak İbn Sînâ'ya göre “zorunlu” ve “sürekli” önermelerin anlamlarının farklı olması nedeniyle “zorunlu olmayan” ve süreksiz” önermelerin anlamları da farklıdır. Bu nedenle İskender Afrodisî'ye ait olan varlıksal önermelere yalnızca süreksiz zorunlu önermeler olan nitelik ve belirli ve belirsiz zaman şartıyla zorunlu önermeler dâhilken, zâtî zorunlu olmayan önermelere bunların yanı sıra zorunlu olmayan sürekli önermeler dâhildir. Bunun neticesi olarak İbn Sînâ'nın genel mutlak ve İskender Afrodisî'ye ait olan özel mutlak önermelere ek olarak kendisine özgü “zorunlu olmayan mutlak” önermeleri ihdâs etme gereği duymuştur.

İbn Sînâ **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**'de bu tür önermeleri herhangi bir şekilde isimlendirmeksizin mutlak önermenin ikinci muhtemel yorumu olarak “Kendisiyle genelliğine veya özelliğine dair hüküm verilen şeye dair hükmün, bazı durumlarda zorunlu olsa da öznenin zâtı özne olduğu müddetçe zorunlu olması gerekmeyen [önermeler]” şeklinde açıklar. İbn Sînâ bu önermelere “Her siyah, bakışı kendisinde toplayan renk sahibidir” önermesini örnek olarak verir. İbn Sînâ, zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerle ilgili zikrettiği önermeyle zorunlu olmayan mutlak önermelere dâhil olan hem süreksiz zorunlu hem de zorunlu olmayan sürekli tümel önermelere örnek vermiş olur. Zira İbn Sînâ'ya göre bu önermenin hükmü, var oldukları sürece siyah olması gerekmeyen, dolayısıyla onlara zatları var olduğu sürece bakışı kendisinde toplayan renk sahibi olma yüklemine yüklenmediği zatları kapsamakla birlikte, zatlarının varlığı süresince siyah olup zatlarının varlığı süresince, zatları bakımından zorunlu olmadığı halde onlara bakışı kendisinde toplayan renk sahibi olma yüklemine yüklendiği zatları da kapsar.²³⁹ İbn Sînâ **el-İşârât**'ta ise bu

kapsamlarına göre değil, bu lafızlara göre belirlenir. Zira bir kapsama işaret eden bir önermeye farklı kipler eklenmek suretiyle önermenin kipi değişebilir.

²³⁹ İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 71.

önergeleri “zorunlu olmayan mutlak” olarak isimlendirmekle birlikte “zat dışındaki bir şey şartıyla zorunlu” ve “zorunlu olmayıp sürekli” önergelerin zorunlu olmayan mutlak önergelerin sınıfları olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ, tümel olumlu önermelere dair açıklamalarında ve önergelerin hükümleri bağlamında yalnızca süreksiz varlıksal önermelerden bahsetmiş, zorunlu olmayan mutlak önermelerden bahsetmemiştir.²⁴⁰

Bu önergelerin sisteme tam olarak dâhil edilmesi ve “zorunlu olmayan varlıksal” ve “süreksiz varlıksal” olarak isimlendirilmesi ise öyle görünüyor ki, Râzî tarafından gerçekleştirilmiştir. Râzî “varlıksal” olarak isimlendirdiği,²⁴¹ mutlak önergelerin anlamı konusundaki ikinci yoruma göre mutlak önergeleri “özne mevcut olduğu sürece yüklemnin öznesi için meydana gelmesi zorunlu olmayan önerme”²⁴² olarak açıkladıktan sonra bu önergelerin iki türü olarak “zorunlu olmayan varlıksal” ve “süreksiz varlıksal” önermeye yer vermiş, sisteminde bu iki tür varlıksal önermenin her birinin hükümlerini müstakil olarak ele almıştır. Zira Râzî, zorunluluk ve süreklilik kiplerinin aynı anlamda olmaması nedeniyle “zorunlu olmayan” ve “süreksiz” kiplerinin de aynı anlamda olmadığını, dolayısıyla “zorunlu olmayan varlıksal” ve “süreksiz varlıksal” önergelerin anlamlarının da farklı olduğunu ve mantıkçıların bu hususa dikkat etmemeleri nedeniyle varlıksal önergelerin çelişikleri konusunda sıkça hataya düştüklerini düşünür.²⁴³

Bu doğrultuda Râzî, “zorunlu olmayan varlıksal (**vücûdîyye lâ zâruriyye**)” önergelerin, zorunlu olmama şartıyla meydana gelme yani yüklemnin özneye, bu sübûtun öznenin zatı bakımından zorunlu olmama şartıyla sübûtunu ifade ettiğini belirtir.²⁴⁴ Dolayısıyla “Her C zorunlu olmayarak B’dir (كل ج فهو ب لا بالضرورة)” şeklinde ifade edilen tümel olumlu zorunlu olmayan varlıksal bir önerme de,

²⁴⁰ Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 181, 199.

²⁴¹ Bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 188. Râzî, mutlak önergelerin anlamı konusundaki ikinci yorumun “özel mutlak/İskenderî” olarak isimlendirildiğini aktarır; bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 190. Râzî bu isimlendirmeye başka mantık kitaplarında yer vermez.

²⁴² Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 187.

²⁴³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 188; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 39. Konuyla ilgili bkz. Üçüncü Bölüm II.B.2.

²⁴⁴ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 151; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 169; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 31a.

önermenin öznesinin şartları bakımından her C için, zat bakımından zorunlu olmama şartıyla B'nin sabit olduğu anlamına gelir.²⁴⁵ Râzî'nin varlıksal önermenin süreksiz varlıksal önermelerden daha genel olan bu varlıksal önerme yorumu, İbn Sînâ'nın "zorunlu olmayan mutlak" önermelerine tekabül etmektedir.²⁴⁶

Zorunlu olmayan varlıksal önermelerden daha özel olan²⁴⁷ süreksiz varlıksal önermeler (**vücûdiyye lâ dâime**) ise, "süreksizlik şartıyla meydana gelme", yani yüklemnin özneye, bu sübûtun öznenin zatı var oldukça sürekli olmama şartıyla sübûtunu ifade eden önermelerdir.²⁴⁸ Dolayısıyla "Her C sürekli olmayarak B'dir (كل ج بالوجود كل ج ب)"²⁵⁰ tümel olumlu önermeleri, önermenin öznesi bakımından şartları göz önünde bulundurularak kendisine C denilenlerin hepsine sürekli olmayarak, yani ya ayın tutulması gibi belirli bir zamanda ya insanın nefes alması gibi belirsiz bir zamanda ya da "Her hareket eden değişkendir" önermesinde olduğu gibi süreksiz bir şart bakımından B denildiği anlamına gelir. Nitekim "değişken olma", zat var olduğu sürece değil, zat "hareketli olma" niteliğiyle nitelendiği sürece zat için süreklidir.²⁵¹ Râzî bu noktada, nitelik bakımından zorunlu önermelerle ilgili bir açıklama yapmaya gerek duyar. Buna göre, süreksiz varlıksal bir önermede bir niteliğin, o olduğu için ya da onun ayrılmazı olduğu için zatla devam etmesi mümkündür ve bu durumda bu önermenin süreksiz varlıksal sayılabilmesi için bu önermenin yüklemnin öznenin niteliğinin devamıyla devam etmemesi gerekir. Süreksiz varlıksal önermelerde öznenin niteliğinin öznenin zatının

²⁴⁵ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 42.

²⁴⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 188.

²⁴⁷ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 151; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31a. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta "özel örfi" önermelerin de süreksiz varlıksal önermelere dâhil olduğunu ifade eder; bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 151.

²⁴⁸ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 151; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 165; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31a. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 42.

²⁴⁹ Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 42.

²⁵⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 203.

²⁵¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 203. Ayrıca bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 165. Râzî burada yüklem bakımından zorunlu varlıksal önermelere yer verilmemesinin sebebinin varlıksal önermelerin kısımlarından olan belirli bir zamanda kendisi için sübût olan varlıksal önermelerin yüklem bakımından zorunlu varlıksal önermeleri de kapsamı olduğunu belirtir. Buna göre belirli bir zamanda kendisi için sübût olan varlıksal önermeler Ay tutulması gibi zorunlu olan ve insan için yazı yazma gibi zorunlu olmayan olarak ikiye ayrılır ve belirli bir zamanda kendisi için zorunlu olmaksızın sübût olan önermeler yüklem bakımından zorunlu önermelerdir; bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 203.

sürekliliğiyle sürekli olmaması durumunda ise bu yüklemnin öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olup olmamasının, bu önermenin süreksiz varlıksal önerme olması bağlamında bir etkisi yoktur. Bununla birlikte Râzî, bu iki durumda da yüklemnin öznenin zatı için sübûtunun, öznenin niteliğinin öznenin zatı için sübûtunun zamanında olabileceği gibi, öncesi ya da sonrası da olabileceğini; tüm bu ihtimallerde de yüklemnin öznenin zatı için belirli ya da belirsiz bir zamanda sübûtunun söz konusu olabileceğini ekler.²⁵²

Râzî'nin sisteminde süreksiz varlıksal önermeler İbn Sînâ'ya göre varlıksal önermelere tekabül etmektedir. Zira Râzî, İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki açıklamasına göre varlıksal önermelerin yalnızca zat dışında bir şey bakımından zorunlu önermeleri kapsadığını, tümel ve tikel zorunlu olmayan sürekli önermelerin ise İbn Sînâ'ya göre varlıksal önermelere dâhil olmadığını ifade eder ki, bu tür önermeler, Râzî'nin sisteminde süreksiz varlıksal önermelerdir. Râzî bu noktada kendisinin, varlıksal önermenin zorunlu olmayan sürekli önermeleri de içerebileceğini belirtmesiyle İbn Sînâ'nın varlıksal önermelerin kapsamını süreksiz varlıksal önermelerle sınırlandırması arasında ise bir çelişki olmadığını, “varlıksal” lafzıyla istenilen şeyin kastedilebileceğini belirtir.²⁵³ Bununla birlikte Râzî İbn Sînâ'yı, tümel olumlu varlıksal önermenin çelişğine dair açıklaması bağlamında varlıksal önermenin kapsamıyla ilgili açıklamalarının tutarlı olmaması bakımından eleştirir ve bunun sonucu olarak onu, varlıksal önermelerin çelişikleri konusunda düzensizliğe yol açmakla itham eder:

Varlıksal ile ya yüklemi öznesi için sübûtu zorunlu olmaksızın sürekli olan ve sürekli olmaksızın zorunlu olan, ya da yüklemi öznesi için sürekli olarak değil herhangi bir zamanda sabit olan [önerme] kastedilir. eş-Şeyh'in [varlıksal önermeyi] önce ilk açıklamaya göre, fakat sonrasında ikinci açıklamaya göre açıkladığını belirttik. Bu nedenle [varlıksal önerme]nin çelişğinin parçaları, sayıca farklılık göstermiştir.²⁵⁴

... Biz Şeyh [İbn Sînâ]'nın bu kitapta varlıksal [önerme] hakkındaki açıklamasındaki düzensizliği açıkladık. O, genel mutlak önermenin kısımlarını saydığında dedi ki: ... ve onda süreklilik olmaksızın zorunluluk olan” ve “onda zorunluluk olmaksızın süreklilik olan”, özel mutlak [önerme]nin kısımlarıdır. Dolayısıyla varlıksal önermeye zorunlu olmaksızın

²⁵² Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 165.

²⁵³ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 189.

²⁵⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 226.

sürekli olan dâhil olur. Ve bundan sonra birçok yerde “varlıksal [önerme], yüklemnin öznesine sübûtu süreksiz olandır” demiştir ve ondan sürekliyi çıkarmıştır. Özetle, terimler konusunda tartışma gereksizdir fakat onların özetlenmesi, onların çelişiklerinin parçaları hakkında düzensizliğin meydana gelmemesi için gerekir.”²⁵⁵

Râzî, bu eleştirisinde temelde İbn Sînâ’yı **el-İşârât**’ta özel mutlak önermelerin kısımları arasında zorunlu olmayan sürekli önermeleri saymakla birlikte varlıksal önermeye dair açıklamalarında zorunlu olmayan sürekli önermeleri varlıksal önerme kapsamına dâhil etmemekle itham eder. Ancak İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta bu konuya dair açıklamaları dikkatle incelendiğinde, Râzî’nin bu ithamının dayanaksız olduğu söylenebilir. Zira söz konusu eserde İbn Sînâ, “kendisinde süreklilik olmaksızın zorunluluk olan” ve “kendisinde zorunluluk olmaksızın süreklilik olan” önermeleri özel mutlak önermenin kısımları olarak değil zâtî zorunlu olmayan önermelerin kısımları olarak saymakta ve sonrasındaki açıklamasında bu iki kısmı zorunlu olmayan mutlak önermenin kısımları olarak değerlendirmektedir:

Her önerme ya onlarda [hükmün] zorunluluğunun, sürekliliğinin ya da bunun dışında herhangi bir zamanda olduğu ya da imkân yoluyla olduğu belirtilemeksizin hükmün belirtildiği genel mutlak [önerme]dir ya da; ya [zâtî] zorunluluk ya [zâtî] zorunluluk olmaksızın süreklilik ya da süreklilik ve zorunluluk olmaksızın varlık olmak üzere onda bu şeylerden birinin belirtildiği [önerme]dir.²⁵⁶

Onda zorunluluk şartı olan diğer [önermeler] ve zorunlu olmaksızın sürekli olan [önermeler], [zâtî] zorunlu olmayan mutlak [önermelerin] sınıflarıdır.²⁵⁷

İbn Sînâ’nın söz konusu açıklamasında “özel mutlak” ya da “varlıksal” isimlendirmelerini kullanmamış olmasına rağmen onun bu sözlerini “özel mutlak” önerme açıklaması olarak yorumlamasının sebebini ise Râzî’nin şu açıklamasında bulabiliriz:

Şeyh [İbn Sînâ] burada ‘Onda zorunluluk şartı olan diğer [önermeler] ve zorunluluk olmaksızın sürekli olan [önermeler], zorunlu olmayan mutlak [önermelerin] sınıflarıdır’ sözüyle zorunlu olmayan mutlak varlıksal (**el-**

²⁵⁵ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 228.

²⁵⁶ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 180.

²⁵⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 181.

mutlaku'l-gayru'z-zarûriyyi'l-vücûdî) önermeleri kastetmiştir ve bu, sürekli olsun ya da olmasın, genel mutlak önermenin kısımlarından [zâtî] zorunlu dışındakilerin hepsinin “varlıksal” olarak isimlendirildiğine dair bir belirlenimdir.²⁵⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ her ne kadar “onda zorunluluk şartı olan diğer [önermeler] ve zorunlu olmaksızın sürekli olan [önermeler]”in “varlıksal” olduğunu belirtmese de Râzî, İbn Sînâ’nın bu açıklamasındaki “zorunlu olmayan mutlak” ifadesini “zorunlu olmayan mutlak varlıksal” olarak yorumlamış ve İbn Sînâ’ya göre zâtî zorunluluk anlamı taşıyan önermelerin haricindeki genel mutlak önermelerin varlıksal olduğu sonucunu çıkarmıştır. Görünen o ki Râzî, bu yorumu neticesinde İbn Sînâ’nın iki farklı özel mutlak/varlıksal önerme anlatısına sahip olduğunu düşünmüştür. Ancak İbn Sînâ’ya baktığımızda onun, **el-İşârât**’taki açıklamalarında “varlıksal” kavramını kullanmaksızın zorunlu olmayan önermeleri “zorunlu olmayan mutlak” şeklinde isimlendirdiği, “varlıksal” ve “özel mutlak” kavramlarını ise tutarlı bir şekilde yalnızca süreksiz önermeleri karşılayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Râzî’nin genel ve özel mutlak önermelere dair **Şerhu'l-İşârât**’taki açıklamalarının, İbn Sînâ’nın açıklamalarıyla uyum içinde ve onun bu konudaki görüşlerini tamamlayıcı nitelikte olduğu dikkate alınırsa Râzî’nin buradaki asıl itirazının muhatabının, İbn Sînâ’nın, “zorunlu olmayan mutlak önerme” olarak isimlendirdiği önermelere yer vermekle birlikte çelişki konusunda bu tür önermelerin çelişiklerine yer vermemesi ve bu konuda yaşanan karışıklık olduğu söylenebilir. Zira Râzî’ye göre, her ne kadar lafzen ifade etmese de İbn Sînâ’nın açıklamalarından, zorunlu olmayan mutlak önermelerin de varlıksal önerme olduğu anlaşılır. İbn Sînâ’nın bu konudaki tutumunun gerçekten mutlak önermelerin çelişikleri bağlamında bir karışıklığa neden olup olmadığı ve Râzî’nin bu konudaki açıklamalarına ise çelişki konusunda yer verilecektir.

²⁵⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 188.

3. Zorunlu Önergeler

Hatırlanacağı üzere Râzî, modal önergeler konusuna bir yüklem için sübûtinin ya zorunlu ya imkânsız ya da mümkün olması nedeniyle zorunluluk ve imkân türlerine yer vererek başlamış, zorunluluk bağlamında (1) mutlak zorunluluk, (2) nitelik bakımından zorunluluk, (3) öznenin zatının belirli bir zamanında zorunluluk, (4) öznenin zatının belirsiz bir zamanında zorunluluk, (5) öznenin niteliğinin belirli bir zamanında zorunluluk, (6) öznenin niteliğinin belirsiz bir zamanında zorunluluk ve (7) yüklem bakımından zorunluluk olmak üzere yedi tür zorunluluğa yer vermişti.²⁵⁹ Râzî modal kavramlar başlığı altında yer verdiği tüm zorunluluk türlerinin kimisine zorunlu önergeler bağlamında yer vermezken kimisini de farklı şekilde sınıflandırmıştır.

a. Mutlak Zorunlu, Genel ve Özel Şartlı Önergeler

Râzî (1) mutlak zorunlu ve (2) nitelik bakımından zorunlu önergeleri İbn Sînâ'nın açık bir şekilde bahsetmediği ancak Sâvî'nin çelişki bağlamındaki açıklamalarında yer verdiği bir şekilde tasnif etmektedir. Buna göre Râzî, öncelikle “nitelik bakımından zorunlu” anlamındaki önergeleri “genel şartlı” olarak isimlendirir ve genel şartlı önergelerin mutlak zorunlu ve nitelik bakımından zorunlu önergelerin genel şartlı önergelerin iki türü olduğunu söyledikten sonra zat için sübûtu zorunlu olmayan nitelik bakımından zorunlu önergeleri “özel şartlı” olarak adlandırır. Râzî'ye ait olan bu tasnif neticesinde mutlak zorunlu ve özel şartlı yani zat için sübûtu zorunlu olmayan nitelik bakımından zorunlu önergelerin yanı sıra genel şartlı önergeler de Râzî'nin modal önerme sisteminde yerini almıştır.

Yüklem için, öznenin zatı var olduğu sürece zorunlu olduğu belirtilen öngemelere ise “mutlak zorunlu” ya da “zat bakımından zorunlu” önerme denilmektedir. Mutlak zorunlu önergeler, öznenin zatının ezeli olduğu ve olmadığı iki tür zat bakımından zorunlu önermeyi de içermekle birlikte bu önergelerin kullanımlarında bu husus dikkate alınmaz. Öznenin zatı ezeliyse yüklemle nitelenmesi

²⁵⁹ Bkz. İkinci Bölüm II.A.

de aynı şekilde ezeldir, ezeli değilse bu nitelenme de ezeli değildir.²⁶⁰ Başka bir şart olmaksızın yüklemnin özne için, öznenin niteliğinin de öznenin zatı için meydana geldiği sürece zorunlu olduğu belirtilen önermeler “nitelik bakımından zorunlu” ya da “genel şartlı” olarak isimlendirilirler.²⁶¹ Râzî **el-Âyâtü'l-beyyinât** ve **el-Mülahhas**'ta bu tür önermelerin öznesinin zatı ezeli olan ve olmayan zorunlu mutlak önermeleri ve özel şartlı önermeleri kapsadığını ve bu bakımdan genel şartlı önermelerin özel şartlı ve mutlak zorunlu önermelerin cinsi gibi olduğunu ifade eder.²⁶² Bununla birlikte Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta niteliğin öznenin zatı için zorunlu olduğu önermelerde şart, zata eklenen bir nitelik iken zatın varlığı şartıyla zorunlu olan önermelerde şartın, zatın varlığının kendisi olması nedeniyle, niteliğin öznenin zatı için zorunlu olduğu önermelerle zatın varlığı şartıyla zorunlu olan önermelerin özü itibariyle aynı, bakış açısına göre (**bi'l-i'tibâr**) farklı olduğunu belirtir.²⁶³

Yüklemnin, öznenin niteliği süresince öznenin zatına yüklenmesinin zorunlu olduğu, bununla birlikte öznenin zatının varlığı süresince öznenin zatına yüklenmesinin zorunlu olmadığı önermeler ise “özel şartlı” ya da “örfî zarûrî” önerme (**ez-zarûriyyetü'l-urfîyye**) olarak isimlendirilir.²⁶⁴ Bu bakımdan özel şartlı önermelerin şu iki kaydı bünyesinde barındırdığı söylenebilir: (i) öznenin niteliğinin sübûtu durumunda zorunluluk ve (ii) öznenin zatı bakımından zorunlu olmama. Bu önermeler zat bakımından zorunlu olmama anlamına sahip olmaları bakımından mutlak zorunlu önermelerin öznesi ezeli olan ve olmayan olmak üzere iki türüyle de tamamen ayrılmaktadırlar.²⁶⁵

²⁶⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 167.

²⁶¹ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 138; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 168; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28b.

²⁶² Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 138; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 152, 168. Ayrıca bkz. Râzî, **er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 22.

²⁶³ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 184

²⁶⁴ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 138; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 168; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 28b-29a.

²⁶⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 168.

b. Vaktî ve Münteşir Önergeler

Râzî, İbn Sînâ'nın beş tümel anlayışına paralel olarak modal mantık sistemine dâhil ettiği ve modal mantık sisteminin genel karakterinin şekillenmesinde önemli yeri olan süreksiz zorunlu yani (3) öznenin zatının belirli bir zamanında zorunlu ve (4) öznenin zatının belirsiz bir zamanında zorunlu önermelere İbn Sînâ ile aynı şekilde yer verir ve bu önermeleri sırayla “vaktî önerme (**vaktiyye**)” ve “münteşir önerme (**münteshira**)” olarak adlandırır. Vaktî ve münteşir önermeler, öznenin zatına, öznenin zatının türe eşit ayırık arazlarının yüklenmesiyle elde edilirler. Bu bakımdan vaktî önerme, yüklemın öznenin varlığının vakitlerinden belirli bir vakitte özneye yüklenmesinin zorunlu olduğu belirtilen; münteşir önerme ise yüklemın öznenin varlığının vakitlerinden belirsiz bir vakitte özneye yüklenmesinin zorunlu olduğu belirtilen önerme olarak açıklanır.²⁶⁶ Süreksiz zorunluluk ifade eden vaktî ve münteşir önermelere İbn Sînâ ve Râzî'nin modal sistemlerinde ayrı ayrı yer vermesinin sebebi ise, bu iki önermenin çelişiklerinin farklı olmasıdır. Konunun detaylarına bu önermelerin çelişikleri bağlamında yer verilecektir.

Zorunlu Önergeler			
Genel Şartlı		Vaktî Ö.	Münteşir Ö.
Mutlak Zorunlu Ö.	Özel Şartlı Ö.		

Tablo 2.5: Zorunlu önermeler

Râzî'ye göre vaktî ve münteşir önermeler zat bakımından süreksiz zorunluluk ifade ederler. Râzî, (5) “Her Hemedan'dan Bağdat'a giden Kirmanşah'tan geçer” önermesi gibi, öznenin niteliğinin belirli bir zamanında zorunluluk ve (6) “Her veremli zorunlu olarak öksürür” önermesi gibi öznenin niteliğinin belirsiz bir zamanında zorunluluk bildiren önermelere ise zorunlu önermeler bağlamında müstakil olarak yer vermez. Râzî, varlıktan sonraki zorunluluğu bildirmeleri, dolayısıyla da bilimlerde

²⁶⁶ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 141; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 168.

faydalı olmamaları nedeniyle (7) yüklem bakımından zorunlu önermeleri de zorunlu modal önermeler arasında saymamaktadır.

4. Mümkün Önermeler

Daha önce Râzî'ye göre bir önermede yer alan kipin, önermenin yüklemine öznesine yüklenmesinin niteliğini ifade etmek ve önermenin yüklemi ya da yüklemine bir parçası olmak üzere iki işlevi olabileceğinden; önermedeki kipin önermenin yüklemine öznesine yüklenmesinin niteliğini ifade ettiği önermelerin modal, önermedeki kipin önermenin yüklemi ya da yüklemine bir parçası olduğu önermelerin ise mutlak önerme olduğundan bahsetmiştik. Her ne kadar Râzî bu ayrıma, kendilerinde zorunluluk ve imkân kipleri yer alan tüm önermeler bağlamında yer vermiş olsa da bu ayrımın, içinde imkân kipi yer alan önermeler bağlamında bazı başka sonuçları olması nedeniyle o, bu meseleye **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de esas olarak mümkün önermeler bağlamında yer vermiştir. Buna göre, kendisinde zorunluluk kipi bulunan bir önermede kipin, önermenin yüklemi ya da yüklemlemenin kipi olması bu önermenin genel mutlak ya da zorunlu olması bakımından bir farka yol açıyorsa da örneğin zorunluluk kipinin yüklem olduğu “Her C’nin B olması zorunludur” ve zorunluluk kipinin yüklemlemenin kipi olduğu “Her C zorunlu olarak B’dir” önermeleri, doğrudan ya da dolaylı olarak, C’nin her bir ferdine B’nin bilfiil yüklenmiş olduğunu ifade etmeleri bakımından ortaktır. Ancak imkân kipinin yüklem olduğu “Her C’nin B olması mümkündür” önermesi, C’nin fertlerinin her birine B’nin bilfiil yüklendiği anlamına gelmezken; imkân kipinin yüklemlemenin kipi olduğu “Her C mümkün olarak B’dir” önermesi C’nin fertlerinden her birine bilfiil B’nin yüklendiği anlamına gelir.

Bununla birlikte, imkân kipinin yüklem olduğu önermeler genel mutlak olmakla birlikte, bütün kiplerin öznelerine zorunlu olarak yüklenmesi nedeniyle esasında bu önermeler zorunlu önermelerdir. Bir başka deyişle, doğru bir önermede imkân yüklemine önermenin öznesi için sübûtu zorunludur ve bu niteliğin açıkça

zikredilmesi durumunda önerme zorunlu olur.²⁶⁷ Bu durum, zorunluluğun yüklem olduğu önermeler için de söz konusudur, fakat yüklemi imkân olan önermelerin görünüşte ve yaygın kullanımda mümkün olarak gözükmelerine rağmen esasında mutlak ve maddeleri bakımından zorunlu olmaları ve bu bakımından yanlış yorumlamalara sebep olmaları nedeniyle bu husus mümkün önermeler bağlamında özellikle vurgulanmaktadır.

Râzî'nin mümkün önermelerin anlamına dair yaklaşımının onun önermeler bağlamında en özgün görüşlerinden biri olduğu; Râzî sonrası bazı mantıkçıların onunla bu konuda görüş birliği içinde olmaması nedeniyle özelden mümkün önermeler, genelde mümkün öncüllü kıyaslar konusunda Râzî ile Râzî sonrası mantıkçılar arasında görüş ayrılığı meydana geldiği söylenebilir. Örneğin Hûnecî, Râzî'nin, olumlu bir önermenin ancak yüklem öznesi için sabit olması durumunda doğru olabilmesi nedeniyle tümel olumlu mümkün önermelerin bilfiil yükleme ifade ettiğini; yüklemi B'nin imkânı olan önermenin de modal değil mutlak, maddesinin ise zorunlu olduğunu aktardıktan sonra Râzî'nin bu görüşüne neden katılmadığını belirtir. çünkü Hûnecî'ye göre olumlu önerme yüklemi öznesi için sabit olduğunda doğru olur ancak yüklem özne için sübûtu bilfiillik ifade edebileceği gibi bilkuvvelik de ifade edebilir. Mutlak önermeler hakkındaki baskın yaklaşım doğrultusunda da bu önermelerde nispetin fiilî olması nedeniyle mutlak önermeler, modal önermelerin tamamı arasında ortak olan anlamı ifade etmezler ve mümkün önermeler mutlak önermelere dâhil olmazlar.²⁶⁸

Tûsî de aynı şekilde mümkün önermelerin bilkuvvelik ifade ettiklerini, bu bakımdan en genel önermelerin genel mümkün önermeler olduğunu ve İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta genel mutlak önermenin tanımında bu nedenle mümkünü yer vermediğini belirtir.²⁶⁹ Ancak her ne kadar İbn Sînâ, **el-İşârât**'ta söz konusu bağlamda mümkünü yer vermese de yine **el-İşârât**'ta genel mutlak önermenin açıklamasında genel mutlak

²⁶⁷ Konuyla ilgili bkz. İkinci Bölüm I.A. Râzî'ye göre mümkün için imkânın zorunlu olduğuna dair bkz. Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 366-368.

²⁶⁸ Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 100-101. Aynı doğrultuda bir eleştiri için Bkz. Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 65-66.

²⁶⁹ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 264; a.mlf., **Tecrîdü'l-mantık**, s. 22. Konuyla ilgili bkz. Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı**, s. 113, 115.

önermelerin anlam bakımından mümkün önermeleri de kapsadığını belirtmiştir.²⁷⁰ Bu durum, İbn Sînâ'nın bu konudaki tutumunun Tûsî'nin ifade ettiği kadar açık olmadığından delilidir. Mantıkta büyük oranda İbn Sînâ'yı takip eden Sâvî de genel mutlak önermelerin ancak "mevcut" olanları kapsadığı ve bu bakımdan en genel önermelerin genel mümkün önerme olduğunu ifade etmektedir.²⁷¹ Râzî de her ne kadar mümkün önermeler bağlamdaki açıklamalarında imkânın önermenin kipi olduğu önermelerin bilfiillik ifade ettiğini savunsa da düz döndürme bağlamındaki açıklamalarında bu görüşünü muhafaza edememiş, bu konuda Sâvî'ye paralel açıklamalarda bulunmuştur. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda konunun daha ileri incelemelere ihtiyaç duyduğu ortaya çıkar.²⁷²

a. Genel Mümkün Önermeler

Râzî yaygın kanaatin aksine, imkân kipinin yüklemlenin kipi olduğu mümkün önermelerin bilfiillik ifade ettiği görüşü paralelinde en genel önermenin genel mümkün önerme olduğu görüşünü kabul etmez. Zira ona göre, en genel önermenin genel mümkün önerme olduğu, genel mutlak önermelerin ise mümkün önermeye dâhil olduğu görüşü meşhur olsa da bu görüş esasında problemlidir. Râzî bu görüşünü şu şekilde gerekçelendirir:

Genel mümkün önermede imkân ya yüklemdir ya da yüklemlenin kipidir. İmkân, yükleme bu önerme gerçek anlamda genel mutlak önermedir, çünkü bu önermenin yüklemi olan imkânı öznesine nispet ederiz ve bu nispetin niteliğini belirtmeyiz. Genel mutlak önermenin de bundan başka anlamı yoktur. İmkân, yüklemlenin kipi ise yüklem bu şeyin sübûtu olması gerekir. Örneğin "Her C genel imkânla B'dir (بإمكان العام كل ج ب)" dediğimizde bu imkân yükleme değilse, yükleme B'nin kendisi olur ve dolayısıyla [bu önermenin] anlamı "B, C için, onun için sübûtu imkânsız olmamak şartıyla sabittir" olur. Bu şart da saçmalık gibidir, çünkü bir şey için sabit olan her şeyin onun için sübûtu imkânsız değildir. Dolayısıyla bu şartı göz önüne almak da abestir.²⁷³

²⁷⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 180.

²⁷¹ Sâvî, *el-Besâir*, s. 207.

²⁷² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 169; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31a. Ayrıca bkz. a.mlf., *el-Âyâtü'l-beyyînât*, s. 142.

²⁷³ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 32b.

Râzî'nin bu açıklamasında görüldüğü üzere imkân kipinin yüklem olduğu önermeler hakikatte genel mutlak önermelerdir. Çünkü bu önermelerde “imkân” yüklemi bu önermenin öznesine nispet edilmiş, bu nispetin niteliği ise açıklanmamıştır ki, genel mutlak önermeler de bu anlama gelmektedir. Bununla birlikte Râzî'ye göre genel imkânın yüklemlemenin kipi olduğu önermeler de genel mutlak önermelerle aynı anlamdadır. Zira örneğin “Her C B'dir” önermesi hiçbir kip içermemesi bakımından genel mutlak bir önerme olarak C'nin her bir ferdine B'nin yüklendiği anlamını ifade ederken bu önermeye genel imkân kipinin eklenmesiyle “Her C genel imkânla B'dir” önermesi elde edilir ve genel imkânın “imkânsız olmama” anlamı taşınması nedeniyle bu önerme C'nin her bir ferdine B'nin imkânsız olmayarak en az bir kere yüklendiği anlamına gelir. Ancak ikinci önermeyle ilk önerme arasında anlam bakımından hiçbir fark yoktur, zira bir şeyin bir şeye en az bir kere yüklenmiş olması, halihazırda bu şeyin bu şey için imkânsız olmadığını ifade eder. Bu nedenle Râzî'ye göre, genel mutlak önermeye eklenen genel imkân kipi, bu önermenin anlamına bir şey katmaz. Netice olarak Râzî'nin bu açıklamalarından, genel imkân kipinin yüklem olduğu önermelerin bizzat, genel imkân kipinin yüklemlemenin kipi olduğu önermelerin ise anlam bakımından genel mutlak önerme olduğunu ve iki durumda da bu önermeleri genel mutlak önermelerden daha genel kılacak bir hususun söz konusu olmadığı söylenebilir. Râzî'nin genel mümkün önermelerle genel mutlak önermeler arasında kurduğu bu özdeşlik, İbn Sînâ ve Râzî'ye göre mümkün küçük öncüllü kıyasların netice vermesinin de açıklamasıdır.

Bununla birlikte Râzî, daha önce de işaret edildiği üzere, düz döndürme başta olmak üzere bazı bağlamlarda genel mümkün önermenin genel mutlak önermelerden daha genel olduğunu ifade etmektedir. Yine benzer şekilde Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta genel mutlak önermelere dair açıklamasında mutlak ve şartlı zorunlu önermelerin genel mutlak önermelere dâhil olduğunu; mutlak önermelerin zorunluluk kipiyle birlikte zikredilmesi durumunda bu önermelerin zorunlu, zorunluluk kipiyle zikredilmemeleri durumunda ise bu önermelerin mümkün önerme olduğunu; bu bakımdan zorunlu önerme ile mutlak önerme arasında özellik genellik ilişkisi olmakla birlikte mümkün önermenin mutlak önermeden, mutlak önermenin ya sürekli ya belirli bir zamanda ya da belirli olmayan bir zamanda var olmasının zorunlu olması, mümkün

önermelerin ise hiçbir şekilde var olmamasının mümkün olması bakımından farklı olduğunu belirtir.²⁷⁴

b. Özel Mümkün Önermeler

Râzî aynı şekilde, özel imkânın önermenin yüklemi olduğu önermelerin genel mutlak önerme olduğunu ifade etmekle birlikte özel imkânın yüklemlemenin kipi olduğu önermelerin ise zorunlu olmama şartıyla genel mutlak önerme yani “zorunlu olmayan varlıksal” önerme anlamında olduğunu şu şekilde belirtir:

İmkânın yüklemlemenin kipi olarak addedilmesi durumunda bu [önerme], onda yüklemnin öznesi için sübûtuna imkân vasfıyla hükmedilen önermedir. Bu önerme gerçek anlamda, mutlak zorunlunun ondan çıkarılması kaydına itibarla genel mutlak önermedir. “Zorunlu olmayan varlıksal olarak isimlendirilen, [genel mutlak önermelerin mutlak zorunlu] dışındaki kısımları ise [bu önermelere] dâhil olur. İmkânın yüklem kendisi olarak addedilmesi durumunda ise bu önerme görünüşte mümkün önermedir ancak hakikatte, imkânın mümkün için sübûtu zorunludur. Eğer bu kipi açıkça beyan edersen bu önerme zorunlu, aksi takdirde genel mutlak olur. Çünkü sen onda yüklemi zikrettin ve yüklemlemenin niteliğini zikretmedin. Ancak ne var ki bu önerme yaygın kullanımda mümkün önerme olarak meşhurdur.²⁷⁵

Zorunlu olmayan varlıksal önermeler, zâtî zorunlu olmama şartına sahip önermelerdir.²⁷⁶ Özel imkânın, yüklemlemenin kipi olduğu önermeler de yüklemnin özne için özel imkân niteliğiyle nitelenmiş bir şekilde yani zâtî zorunlu olmaksızın sabit olduğuna hükmedilen önermeler olması bakımından zorunlu olmayan varlıksal önermelerle aynı anlamdadırlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, hem genel mümkün hem de özel mümkünle dair açıklamaları uyarınca Râzî’ye göre genel ve özel mümkün önermelerin sırasıyla genel mutlak ve zorunlu olmayan varlıksal önerme olduğunu düşünmemek gerektiğidir. Zira daha önce mutlak önermeler bağlamında da ifade ettiğimiz üzere, İbn Sînâ ve Râzî, önermelerin kapsamalarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini doğru bir şekilde ifade edebilmek adına anlam bakımından bu gibi özdeşlikler kurmaktadırlar. Nitekim Râzî **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de bu hususa işaret

²⁷⁴ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 186-187.

²⁷⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 169. Ayrıca bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 31b.

²⁷⁶ bkz. İkinci Bölüm III.B.2.

edecek şekilde zorunlu olmayan varlıksal önermelerin özel mümkün önermelerden farklı bir anlama sahip olmadığını; imkânın önermenin yüklemi olduğu önermelerin de, yüklemlemenin kipi olduğu önermelerin de onları diğer önermelerden ayıran bir anlamı olmadığını belirterek bu yanlış anlaşılmanın önüne geçmiştir.²⁷⁷ Yine Râzî, **el-Mûlahhas**’ta özel mümkün önermelerin genel mutlak önermelere, özel bir şeyin genel bir şeye dâhil olması şeklinde dâhil olduğunu ifade etmekle bu görüşü desteklemektedir.²⁷⁸ Râzî’nin, daha sonra birçok yerde savunmaya devam etmediği, ancak bu bağlamda yer verdiği mümkün önermelerle ilgili açıklamalarının şu şekilde bir tablo halinde gösterilmesi mümkündür:

		Önermedeki Kip		
		Zorunluluk	Özel İmkân	Genel İmkân
Kipin, Yüklemlenin Kipi Olduğu Önermeler	Kipi	Zorunlu	Özel Mümkün (Anlam bak. zorunlu olmayan varlıksal önermeye denk)	Genel Mümkün (Anlam bak. genel mutlak önermeye denk)
	Maddesi ²⁷⁹	Zorunlu	Özel Mümkün	Zorunlu ya da Özel Mümkün
	Bilfiil-Bilkuvvelik	Bilfiil	Bilfiil	Bilfiil
Kipin Yüklemler Olduğu Önermeler	Kipi	Genel Mutlak	Genel Mutlak	Genel Mutlak
	Maddesi	Zorunlu	Zorunlu	Zorunlu
	Bilfiil-Bilkuvvelik	Bilfiil	Bilkuvve ²⁸⁰	Bilfiil ya da Bilkuvve

Tablo 2.6: Önermedeki kipin işlevine göre önermelerin kip ve maddeleri

²⁷⁷ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 31b.

²⁷⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 167.

²⁷⁹ Râzî, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın yer verdiği şekilde “önermenin maddesi” kullanımına sıcak bakmamakta ve sisteminde bu kavramı mümkün merteye kullanmamaktadır. Ancak burada İslam mantık çalışmalarında yaygın olması ve maksadın anlaşılmasını kolaylaştırması bakımından “madde bakımından” lafzı kullanılmıştır.

²⁸⁰ Râzî’ye göre burada bilkuve ile, örneğin “Her C’nin B olması mümkündür” önermesinin, C’nin fertlerinden her birine B’nin yüklenmesinin imkânını ifade ettiği kastedilmektedir.

c. Daha Özel Mümkün Önergeler

Daha özel mümkün önergeler İbn Sînâ'nın modal mantık sisteminde zorunlu önergelerin kendi içlerinde “zat ile birlikte sürekli olan” ve “zat ile birlikte süreksiz” olmak üzere ikiye ayrılmasının neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Zira İbn Sînâ'ya göre zâtî zorunluluk içermeyen özel mümkün önergeler, nitelik bakımından zorunlu ve zaman bakımından zorunlu önergelerin yanı sıra öznenin zatına, öznenin zatının türe eşit olmayan arazlarının yüklenmesi sonucu elde edilen önergeleri de içerir. Bu nedenle İbn Sînâ, özel mümkün önergeleri nitelik ya da zaman şartıyla şartlı zorunlu önergeleri içerip içermemelerine göre ikiye ayırmıştır. İbn Sînâ özel mümkün önermeyle bu iki kısmın tamamını, daha özel mümkün önerme ile de şartlı zorunlu önergeleri içermeyen özel mümkün önergeleri kastetmektedir. Bununla birlikte Râzî'ye daha özel mümkün önergeler her ne kadar zat bakımından ya da bir şart bakımından herhangi bir zorunluluk ifade etmeseler de varlıktan önceki zorunluluk ve yüklem bakımından zorunluluk olmak üzere iki anlamda zorunluluk anlamı taşımaktadırlar.²⁸¹

d. Gelecek Zamana Dair Mümkün Önergeler

Aristoteles'in **Peri Hermeneias** adlı eserinin dokuzuncu bölümünde yer verdiği gelecekle ilgili mümkün önergeler konusu Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere İslam filozofları tarafından da incelenmiştir.²⁸² Geleceğe dair mümkün önergeler konusu, bu önergelerin doğruluk değerlerinin belirgin olup olmadığı bağlamında ele alınmıştır. Zira “Yarın deniz savaşı olacak” şeklindeki bir önermenin doğruluk değerinin belirgin olduğunun iddia edilmesi, mümkün şeyler hakkında zorunluluğa yol açıp iradeyi ortadan kaldırırken, belirgin olmadığının iddia edilmesi ise Aristoteles'in iki değerli mantık anlayışına uygun düşmez ve dolayısıyla bu önergeler hakkında çelişmezlik ilkesinin geçerli olmamasına neden olur.

²⁸¹ Bkz. İkinci Bölüm II.A.

²⁸² Aristoteles, s. **Yorum Üzerine**, 18a.28-19b.4. Aristoteles'in konuyla ilgili görüşleriyle ilgili bkz. Rescher, “An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle”. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Knuuttila, “Medieval Theories of Future Contingents”.

İbn Sînâ bu konuda öncelikle gelecek zamana dair mümkün önermelerin mahiyetine yer verir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, İbn Sînâ modal önermeler bağlamında şeylerin varlık durumlarını değil, mahiyetlerini esas aldığını söyleyerek, bir önermenin kipinin ve doğruluk değerinin zamanla ilişkilendirilmesini açık bir şekilde reddetmiş, zorunlu önermenin sürekli doğru, mümkün önermenin sürekli olmamak şartıyla bir zamanda doğru olduğu yönündeki görüşün yanlışlığını ifade etmişti. Bu, önermelerin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamandaki varlık durumlarının önermelerin doğruluk değerlerini hangi bakımdan ve nasıl etkilediği sorusunu akla getirir. Bu soruyu İbn Sînâ açısından şu şekilde cevaplamak mümkündür: Bir yüklem bir türün her bir ferdine yüklenmesi ancak bu yüklem bu türün her bir ferdi için sürekli ya da süreksiz olarak zorunlu olması durumunda mümkündür. Aksi takdirde bu yüklem bu türün tüm zamanlardaki her bir ferdine yüklenmesinden söz edilemez. İbn Sînâ bu nedenle **eş-Şifâ: el-İbâre**'de nicelikli önermelerde doğruluk ve yanlışlığın önermenin zatı ve şeyin doğası nedeniyle belirgin olduğunu; aynı şekilde geçmiş veya şimdiki zaman anlamına sahip zamansal tekil önermelerde de doğruluk ve yanlışlığın belirginleştirdiğini ancak gelecek zamandaki şeyler hakkındaki çelişik tekil önermelerin, şeylerin doğaları bakımından ya da belirli bir sebebin meydana gelmesi bakımından, aksinin zorunluluğa sebep olması nedeniyle doğruluk ve yanlışlıklarının belirgin olmadığını ifade eder.²⁸³

Râzî ise her ne kadar yaygın görüşün bu tür önermelerin doğruluk değerlerinin belirgin olmadığı görüşü olsa da kendisine göre her şeyin ihtiyaç silsilesinde zorunlu varlığa dayanması nedeniyle geleceğe dair mümkün önermelerin doğruluk durumlarının da kendinde belirgin olduğunu ifade eder ve bu görüşünü şu şekilde açıklar: Zorunlu ve imkânsız önermelerde doğru ve yanlış belirgindir ancak mümkün önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarının belirgin olup olmadığı, mümkün önermenin geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanlardan hangisine dair olduğuna göre farklılık gösterir. Geçmiş ve şimdiki zamana dair mümkün önermelerin doğruluk ve yanlışlığı belirgindir ancak bu, zorunlu olarak değil, vukû' yoluyla yani meydana gelme suretiyle oluşan bir doğruluk ya da yanlışlık durumudur. Gelecek zamanla ilgili mümkün

²⁸³ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 64-67. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, "Divine Omniscience And Future Contingents in Alfarabi and Avicenna", s. 81-94; Barry S. Kogan, "Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes".

önergeler hakkında yaygın olan görüş ise, bu önermelerin doğru ya da yanlış olduklarının belirlenmiş olmadığı yönündedir. Bu görüşe göre gelecekle ilgili önermelerde çelişkinin iki tarafından birinin doğru, diğerinin yanlış olduğu söylendiği takdirde doğru olan önermenin meydana gelmesi zorunlu; yanlış olan önermenin meydana gelmesi ise imkânsız olur. Dolayısıyla herkes yaptığı şeye mecbur olur ve kesinlikle özgür irade ve kudret kalmaz. Örneğin “Zeyd’in yürümesi mümkündür” mümkün önermesini zikrettikten sonra “Zeyd yarın yürüyecek” ya da “Zeyd yarın yürümeyecek” önermelerinden birinin doğru olduğu belirtildiği takdirde onun meydana gelmesi zorunlu, çelişğinin meydana gelmesiye imkânsız olur, imkân ortadan kalkar ve yürüyüp yürümek Zeyd’in kudretinden ve özgür iradesinden çıkar. Oysaki bu doğru değildir ve insan fiilleri konusunda hem cebr hem de cebre neden olan şeyler geçersizdir. Yürüyüp yürümek kendinde belirgin değildir ve Zeyd’in kudretinde ve özgür iradesi dâhilindedir. Bu da geleceğe dair mümkün önermelerin doğruluk durumlarının belirgin olmadığını gösterir.²⁸⁴ Râzî bu konunun esasında kazâ ve kader konusuna dâhil olduğunu zikretmekle birlikte bu meşhur görüşün ancak burada bu belirliliğın mümkünün zatı dolayısıyla olmadığı ya da belirgin tarafın hangisi olduğunu bilmediğimizin kastedilmesi durumunda doğru olduğunu belirtir.

Bil ki bu [konu] kazâ ve kader konusunun uzantısıdır ve **el-Hikme** kitabında fiillerin hepsinin ihtiyaç silsilesinde Zorunlu Varlık’a dayandığına dair delil zikredeceğiz. Böyle olduğunda, çelişkinin iki tarafından biri nefsu’l-emrde belirgin olur. Evet, eğer burada kastedilen, bu belirliliğın mümkünün zatı nedeniyle olmadığı ya da belirgin tarafın hangisi olduğunu bilmediğimiz ise bu doğrudur.²⁸⁵

Çünkü Râzî’ye göre her ne kadar geleceğe dair mümkün önermeler hakkındaki durum görünüşte böyle olsa da bütün fiillerin ve mümkünlerin hepsinin ihtiyaç silsilesinde Zorunlu Varlık’a dayanması nedeniyle hakikatte böyle değildir. Onlardan her biri için belirli bir vakit ve belirli bir sınır vardır ve onun dışında meydana

²⁸⁴ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 176-177; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 217-218; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 35a-35b. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 46.

²⁸⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 177.

gelmeleri mümkün değildir. Eğer onlara o olmaları bakımından bakılırsa onlar hakkında ne varlık ne de yoklukla hükmedilir. Ancak eğer onlara varlığı zorunlu olana dayanan sebepleriyle irtibatlı olmaları bakımından bakılırsa bu durumda onlardan her biri için belirli bir son olur. Buna mutabık söz doğru, mutabık olmayan ise yanlış olur ancak insanlar bunu bilemez. İnsanların bunu bilmemesi de doğru ya da yanlış olanın kendinde belirgin olmamasını zorunlu kılmaz.²⁸⁶

Râzî bu görüşünü **Şerhu'l-İşârât**'ta “Zeyd ayakta duruyor (زيد يقوم)” ve “Zeyd ayakta durmuyor (زيد لا يقوم)” önermelerinin doğruluk değeri hakkında söz konusu olabilecek üç ihtimalden hareketle destekler. Buna göre bu önermeler zikredildiğinde (i) ya doğruluk bu iki önermeden birinde meydana gelmiştir ve doğru olan önerme kendinde doğrulukla nitelenmiştir. Dolayısıyla doğru olan bu önerme, kendinde belirgindir. (ii) Ya doğruluk bu iki önermeden birinde meydana gelmez ve bu iki önermeden her biri için de doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir ki bu imkânsızdır. (iii) Ya da bu iki önermeden her biri için ayrı ayrı doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir ve bu durumda doğruluk ve yanlışlık bu iki önermede de [birbirinden bağımsız olarak] meydana gelir ki, bu makul değildir.²⁸⁷

Râzî'nin geleceğe dair mümkün önermelerin doğruluk değeriyle ilgili yer verdiği bir başka delil ise, doğruluk ve yanlışlığın nefsü'l-emrde var olmayan bir şeyin niteliği olmamasıyla ilgilidir. Buna göre, doğruluk ve yanlışlık nefsü'l-emrde iki hakikî niteliktir. Nefsü'l-emrde sabit hakikî bir niteliğin, nefsü'l-emrde belirsiz bir nitelenen ile varlığını sürdürmesi ise imkânsızdır. Çünkü nefsü'l-emrde belirsiz olanın nefsü'l-emrde varlığı yoktur. Kendinde varlığı olmayan bir şeye ise başka bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlığın her birinin belirli bir mahalli olması gerektiği ve ne zaman durum böyle olsa, bu sözün “haber” olmakla nitelendiği ortaya çıkar.²⁸⁸

Ancak, her ne kadar bu konudaki görüşüyle İbn Sînâ'dan ayrılmış gibi görünse de Râzî'nin açıklamalarından onun bu görüşünü İbn Sînâ'ya bir eleştiri olarak ortaya

²⁸⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 218. Râzî'nin kulların fiillerinin zorunlulukla olduğuna dair görüşleri için bkz. Râzî, **el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî**, IX, s. 15 vd. . Ayrıca bkz. Râzî, **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal**, s. 171 vd.; a.mlf., **Me'âlimü Usûli'd-dîn**, s. 150 vd.

²⁸⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 218.

²⁸⁸ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 35b.

ileri sürmediği anlaşılır. Zira Râzî, İbn Sînâ'nın da kendisiyle aynı görüşte olması nedeniyle çelişkinin tanımında “çoğunluğa göre doğruluk ve yanlışlık bazı mümkünlerde tayin edilmemiş olsa bile”²⁸⁹ sözüyle gelecek zamanla ilgili mümkünlerin doğruluk ve yanlışlığının gerçekliğe göre değil, meşhur olarak tayin edilmemiş olduğuna işaret ettiğini belirtir.²⁹⁰ Bununla birlikte Râzî'nin bu konudaki açıklamalarıyla Fârâbî'nin bu konudaki çizgisine yakın olduğu söylenebilir.²⁹¹

Konuyla ilgili son olarak, geleceğe dair mümkün önermelerin ancak geleceğe dair tekil ve tikel önermeler bağlamında anlamlı olması ve mantık açısından doğruluk değerlerinin belirsiz olması nedeniyle İbn Sînâ ve Râzî'nin, modal mantık sistemlerinde bu tür önermelerin hükümlerine yer vermediklerinin ve onları kıyasta kullanılmadıklarının altını çizmek gerekir. Râzî'nin önermelerin çelişikleri konusunda geleceğe dair mümkün önermelerin doğruluk durumlarını tartışmış olmasına rağmen **el-Mülahas**'ta onları mümkün önermeler arasında saymaması ve imkân kavramı bağlamında ifade ettiği şimdiki zamana dair imkân - geleceğe dair imkân ayırımına modal önermeler sisteminde yer vermemesi de Râzî'nin sisteminde bu tür önermelerin bir işlevi olmadığını doğrular niteliktedir.

Râzî, modal önermelere dair bu açıklamaları neticesinde elde ettiği önermeleri şu şekilde sıralar ve öznenin şartlarının ve kiplerin kısımlarının öğrenilmesi durumunda önermelerin istenildiği gibi birleştirilmesinin mümkün olduğunu ekler: 1. Zorunlu, 2. Genel şartlı, 3. Özel şartlı, 4. Vaktî, 5. Münteşir, 6. Sürekli, 7. Genel örfî, 8. Özel örfî, 9. Zorunlu olmayan varlıksal, 10. Süreksiz varlıksal, 11. Genel mümkün, 12. Özel mümkün, 13. Daha özel mümkün, 14. Genel mutlak, 15. Geleceğe dair mümkün.²⁹²

²⁸⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 215.

²⁹⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 218-219.

²⁹¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Peter Adamson, “The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents”; Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 253-265.

²⁹² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 31a. Râzî burada saydığı on beş önermeye diğer mantık kitaplarında farklı sıralamalara göre yer verir: **el-Âyâtü'l-beyyinât**: Zat bakımından zorunlu, özel şartlı, genel şartlı, vaktî, münteşir, genel mümkün, özel mümkün, daha özel mümkün, gelecek zamanla ilişkin mümkün, genel mutlak, sürekli örfî, sürekli, özel örfî, genel varlıksal, süreksiz varlıksal, zorunlu olmayan varlıksal (**el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 152.). **el-Mülahas**: Genel mümkün, özel mümkün, daha özel mümkün, gelecek zamanla ilgili mümkün, genel mutlak, zorunlu olmayan varlıksal, süreksiz varlıksal, vaktî, münteşir, mutlak zorunlu, sürekli, genel şartlı, özel şartlı, genel örfî, özel örfî. (**Mantıku'l-Mülahas**, s. 169-170). **er-Risâletü'l-kemâliyye**: Genel mümkün, özel mümkün, daha özel mümkün,

Bu önermeler arasındaki ilişkilerin ise genel hatlarıyla şu şekilde gösterilmesi mümkündür:²⁹³

Râzî için esas teşkil eden özeli modal önerme türleri	11. Genel Mümkün Ö. ²⁹⁴					
		12. Özel Mümkün Ö.				
	2. Genel Şartlı Ö.		4. Vaktî Ö.	5. Münteşir Ö.	13. Daha Özel Mümkün Ö.	
	1. Zorunlu Ö.	3. Özel Şartlı Ö.				
Mutlak önermelerin türleri olarak sayılabilecek, Râzî için ikincil olan mutlak ve modal önermeler	6. Sürekli (1)	8. Özel Örfî Ö.			6. Sürekli Ö. (2)	Süreksiz
	7. Genel Örfî Ö. (1)				7. Genel Örfî Ö. (2)	
		9. Zorunlu Olmayan Varlıksal Ö.				
		10. Süreksiz Varlıksal Ö. (1)				10. Süreksiz Varlıksal Ö. (2)
	14. Genel Mutlak Ö.					

Tablo 2.7: Genel mutlak ve modal önermeler

geleceğe dair mümkün, mutlak, zorunlu olmayan varlıksal, süreksiz varlıksal, sürekli, genel örfî, özel örfî, zat bakımından zorunlu, genel şartlı, özel şartlı, vaktî, münteşir. (**er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 23).

²⁹³ Bu bağlamda yine, bu tablonun, genel hatlarıyla mutlak ve modal önermeler arasındaki ilişkileri gösterdiğini; bu tablonun amacının, şu ana kadar izah edilen mutlak ve modal önermelerin ana hatlarıyla birbirlerine karşı konumlarını göstermek olduğunu, bu tabloda gösterilen ilişkilerin, detaylarda bazı bakımlardan farklı olabileceğini hatırlatmamız gerekir.

²⁹⁴ Râzî her ne kadar modal önermeler bağlamındaki açıklamalarında genel mümkün önermelerin genel mutlak önermelerle aynı anlama sahip olduğunu önemle vurgulamış olsa da düz döndürmeye dair açıklamalarında genel mümkün önermelerin, bir bakımdan yani bilkuvvelik ifade eden yargıları da içermesi bakımından genel mutlak önermelerden daha genel olduğunu belirtir. Kanaatimizce bu, Râzî'ye ait bir çelişki değil, İbn Sînâcî modal mantığın bir çıkmazıdır. Bu konu, daha sonraki çalışmalarda ele alınacaktır. Biz burada, Râzî'nin modal önermeler bağlamındaki açıklamalarını tablolastırmamız nedeniyle bu tabloda genel mümkün önermeyle genel mutlak önermenin kapsamını denk olarak göstermeyi tercih ettik. Ancak Râzî'nin sonraki açıklamaları bağlamında bu hususa dikkat edilmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda son olarak üzerinde durulması gereken husus, Râzî'ye göre “kendisinde sübûtun niteliğinin belirtilmediği” mutlak önermelerin yalnızca genel mutlak önermeler olduğudur. Zira Râzî her ne kadar **Şerhu'l-İşârât**'ta varlıksal önermelere mutlak önermelerin iki yorumundan biri olarak yer vermiş olsa da varlıksal önermeleri ve genel mutlak önermelerin çeşitli bakımlardan süreklilik ile kayıtlanması neticesinde ortaya çıkan sürekli, genel örfî ve özel önermeleri diğer modal önermelerden bağımsız, müstakil birer modal önerme olarak addetmiştir. Bu hususa dikkat edilmemesi, İbn Sînâ ve Râzî'nin varlıksal önermelerin ya da sürekli, genel ve özel örfî önermelerin kapsamlarına dâhil olan zorunlu ve mümkün önermelerden bahsederken bu önermelerin bizzat kendilerinin bu tür önermeler olduğu zannına yol açsa da bu doğru değildir. Zira Râzî örneğin, zorunlu önermenin genel mutlak önermenin kısmı olduğunu;²⁹⁵ özel mümkün önermelerin de genel mutlak önermelere dâhil olduğunu ifade ederken²⁹⁶ gerçek anlamda bu önermelerin önermenin genel mutlak önermenin bir türü olduğunu değil, bu önermelerden zorunluluk ve imkân kiplerinin çıkarılması durumunda önermelerin genel mutlak önerme kapsamında olduğunu kasteder. Nitekim Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta, süreksiz varlıksal önermenin şartlı zorunlu önermeleri kapsamının, bu önermelerden zorunluluk kipinin kaldırılması yoluyla mümkün olduğunu belirterek bu hususu vurgulamıştır.²⁹⁷ Bu tutumunun sonucu olarak Râzî, **el-Mûlahhas**'ta mutlak ve modal olmaları bakımından önermeleri öncelikle “genel mutlak” ve “modal” olarak tasnif etmiş; genel mutlak önermelere yer verdikten sonra modal mantık sisteminde yer verdiği diğer tüm önermelere modal önerme başlığı altında yer vermiştir.²⁹⁸ Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de de mutlak ve modal olma bakımından önermeleri öncelikle genel mutlak ve modal olmak üzere ikiye ayırmış, modal önermeler başlığı altında zorunlu (mutlak zorunlu, genel şartlı, özel şartlı, vaktî ve münteşir), sürekli (sürekli, genel örfî, özel örfî), mümkün, zorunlu olmayan varlıksal ve süreksiz varlıksal önermelerine yer vermiştir.²⁹⁹

²⁹⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 186.

²⁹⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 167.

²⁹⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 189.

²⁹⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 169.

²⁹⁹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 30b-31a.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YÜKLEMLİ ÖNERMELERİN HÜKÜMLERİ

I. Doğrudan Çıkarım ve Türleri

Klasik mantıkta doğrudan çıkarımlar, başka bir öncülün aracılığı olmaksızın bir önermeden hareketle yapılan çıkarımlardır. Doğrudan çıkarımlar konusu, doğrudan çıkarımların önermeler arası ilişkilerin ortaya çıkarılması, önermelerin gerektirdikleri diğer önermelerin belirlenmesi ve mantığın amacı olan kıyasın geçerliliğinin denetlenmesi gibi gerekçelerden dolayı mantıkta önemli bir yer tutmaktadır.¹ Genel olarak doğrudan çıkarımların (a) karşıolum çıkarımları ve (b) eşdeğerlik çıkarımları (**eduction**) olmak üzere ikiye ayrıldığı; karşıolum çıkarımlarının (a.1) karşıtlık, (a.2) çelişiklik, (a.3) altıklık ve (a.4) alt karşıtlık; eşdeğerlik çıkarımlarının ise (b.1) evirme/ düz döndürme (**conversion**), (b.2) devirme/ ters döndürme (**contraposition**) ve (b.3) art çevirme (**obversion**) olduğu söylenir.² Râzî, yüklemli önermelerle ilgili açıklamalarından sonra “önermelerin hükümleri (**ahkâmu'l-kazâyâ**)” olarak isimlendirdiği yüklemli önermeler arası dolaysız çıkarım türlerine yer verir ve önermelerin hükümlerinin (a.2) çelişki (**tenâkuz**), (b.1) düz döndürme (**el-aksü'l-müstevî**) ve (b.2) ters döndürme (**aksü'n-nakîz**) olmak üzere üç tane olduğunu belirtir.³ Râzî, doğrudan çıkarım türlerinden (a.1) karşıtlık, (a.3) altıklık ve (a.4) alt karşıtlık çıkarımlarına sadece ismen değinirken (b.3) art çevirmeden hiçbir şekilde bahsetmez.

II. Çelişki

Aristoteles'in “aynı şeyin aynı şeye aynı bakımdan aynı anda hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır”⁴ şeklinde ifade ettiği, mantığın ve metafiziğin ilkelerinden biri olan çelişmezlik ilkesi ve ondan türediği düşünülen, bir yargının doğru ve yanlış olması dışında başka bir olasılık bulunmaması anlamına gelen üçüncü

¹ Fârâbî'ye göre önermeler arası karşıtlık ilişkilerine mantıkta yer verilmesinin amacıyla ilgili bkz. Fârâbî, **Şerhu'l-İbâre**, s. 257-258; Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 251-252.

² Konuyla ilgili bkz. R. P. Churchill, **Logic: an Introduction**, New York, St. Martin's Press, 1990, 154-173; Özlem, **Mantık**, 176-188; Irving M. Copi, Carl Cohen, Kenneth McMahon, **Introduction to Logic**, s. 180-190.

³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 175.

⁴ Aristoteles, **Metafizik**, 1005 b 19-21.

şıkkın imkânsızlığı⁵ ilkeleri Aristotelesçi iki değerli mantığın merkezinde yer almaktadır.⁶ İki değerli mantıkta bir önerme çelişmezlik ilkesi gereği doğru ve yanlışta başka değer almaz. İki önerme arasındaki çelişiklik ilişkisini İbn Sînâ, “doğruluk ve yanlışlığın [bu iki önermenin] dışında kalmaması için kendinde durumları bakımından birinin özü itibariyle ya da özü itibariyle olmaksızın doğru ve diğerinin yanlış olmasını gerektirecek şekilde iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olması” şeklinde açıklar.⁷ Râzî de mantık bağlamında çelişkiyi büyük oranda İbn Sînâ’ya paralel olarak “iki önermenin zâtı dolayısıyla birinin doğru, diğerinin de yanlış olmasını gerektirecek bir şekilde olumluluk ve olumsuzlukta farklı olması (اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها ان تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة)” olarak tanımlar⁸ ve çelişkinin mahiyetine dair görüşlerini bu tanımdan hareketle açıklar. Buna göre,

(a) Bu tanımdaki “farklı olma” çelişkinin yüksek cinsi gibidir, çünkü iki önerme arasındaki farklı olma “Sayı çifttir” ve “Sayı tektir” önermelerinin arasındaki farklı olma gibi önermelerin yüklemeleri bakımından olabileceği gibi, “Sayı çifttir” ve “Sayı çift değildir” önermelerinde olduğu gibi önermelerin niteliği bakımından da olabilir. Bu bakımdan, mutlak anlamda farklı olmanın “nitelik bakımından farklı olmadan daha genel olması nedeniyle “farklı olma” cins, “nitelik bakımından” kaydı ise fasıl gibidir ve Râzî’ye göre İbn Sînâ bu nedenle çelişki tanımında ilk olarak “farklı olma”yı zikretmiştir.

(b) Bununla birlikte, olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olan önermelerin karşılıklı olarak birbirlerini olumsuzlamaları mümkün olduğu gibi bunun aksinin de muhtemel olması nedeniyle iki önermenin olumluluk ve olumsuzlukta farklı olması, bu iki önermenin birbirinin çelişği olması için yeterli değildir.⁹ Örneğin “Bu,

⁵ Aristoteles, **Metafizik**, 996b 26-30; 1011b 23-24.

⁶ Çelişmezlik ilkesinin modern dönemdeki yorumları için bkz. Esmâ Kayar, “Modern Dönemde Çelişmezlik İlkesi”.

⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 215. İbn Sînâ’nın **eş-Şifâ: el-İbâre**’de yer verdiği çelişki tanımı için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 60-61.

⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 175; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 35a.

⁹ Râzî, “karşılıklı olarak birbirini olumsuzlama” ile kastedilenin iki tarafın doğrulukta ve yanlışlıkta birleşmesinin imkânsızlığı olduğunu belirtir; bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 35a. Râzî’nin bu açıklaması bağlamında bu kavramı tercih etmesinin sebebi ise onun her türlü karşılıklı olumsuzlamayı içermesi, çelişkinin ise sadece tanımda belirtilen şartları taşıyan iki önermenin karşılıklı olarak birbirini

hareketlidir” ve “Bu, durağan değildir” önermelerinden biri olumlu diğeri olumsuz olmasına rağmen bu iki önermenin yüklemelerinin farklı olması nedeniyle bu iki önerme birbirini olumsuzlamaz. Bu nedenle Râzî, İbn Sînâ’nın çelişkinin tanımında “zâtı dolayısıyla birinin doğru, diğersinin de yanlış olmasını gerektirecek bir şekilde” kaydını düştüğünü ifade eder.

(c) Râzî bu kayıta bulunan “zâtı dolayısıyla” kaydıyla ilgili de bir hususa değinir. Buna göre nitelik bakımından farklı önermelerin birbirini olumsuzlaması zat bakımından olabileceği gibi arazî olarak da olabilir. Örneğin “Bu insandır” ve “Bu canlı değildir” önermeleri birbirlerini olumsuzlar ancak bu olumsuzlama zat bakımından değil arazîdir. Zira bu iki önerme arasındaki birbirini olumsuzlama, “insan”ın “canlı” olması ve “Bu insandır” önermesinin “Bu canlıdır” önermesini gerektirmesi nedeniyle, “Bu canlıdır” ve “Bu canlı değildir” önermeleri arasında meydana gelir. Aynı şekilde “Bu canlı değildir” önermesi “Bu insan değildir” önermesini gerektirir ve birbirini olumsuzlama, “Bu insan değildir” ile “Bu insandır” önermeleri arasında söz konusudur. Râzî’ye göre eğer böyle olmasaydı “Bu insandır” önermesiyle “Bu canlı değildir” önermesi birbirlerini olumsuzlamazdı. Özetle, “Bu canlıdır” ile “Bu canlı değildir” önermeleri ve “Bu insan değildir” ile “Bu insandır” önermeleri arasında bizzat, “Bu insandır” ve “Bu canlı değildir” önermeleri arasında ise arazî olarak birbirini olumsuzlama ilişkisi vardır ve çelişkinin meydana gelmesi için iki önerme arasındaki olumsuzlama ilişkisinin arazî olarak değil, zat bakımından olması gerekir. Aksi takdirde çelişki meydana gelmez.¹⁰

A. Çelişkinin Meydana Gelmesinin Şartları

Râzî’nin çelişkiye dair bu açıklamalarından hareketle, çelişkinin, iki önermenin (1) zatlari bakımından (2) biri doğru diğeri yanlış olacak şekilde (3) olumlu ve olumsuz olmada farklı olmalarına karşılık geldiği söylenebilir. Ancak bu üç unsur, iki önerme arasında çelişkinin olduğunu söylemek için yeterli değildir. Başka bir

olumsuzlaması anlamına gelmesi nedeniyle bu kavramın çelişkiden daha genel olması, bu bağlamda çelişki ifade etsin etmesin tüm karşılıklı olumsuzlamaları içeren bir kapsamının bulunmasıdır.

¹⁰ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 175-176; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 216-217; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 35a.

deyişle, biri doğru diğeri yanlış olacak şekilde iki önermenin zatlari bakımından olumlu ya da olumsuz olmada farklı olması, ancak söz konusu iki önermenin bazı şartlari taşıması durumunda söz konusudur. Râzî'ye göre bu şartlar iki önermenin (1) öznelerinin, (2) yüklemelerinin ve (3) bu yüklemlemenin zamanının aynı olmasıdır. Tekil yani “Zeyd yazı yazandır” önermesi gibi tikel özneye sahip önermelerde bu şartlar yeterliyken nicelikli önermelerde bu şartlara (4) nicelik bakımından farklı olma da eklenir. Râzî tekil önermeler arasında çelişkinin meydana gelmesi için özne, yüklem, görelilik, kuvve-fiil, parça-bütün itibarı, şart, mekân¹¹ ve zaman birliği olmak üzere toplam sekiz şartın sağlanması gerektiğine dair yaygın bir kanaat olduğunu ve İbn Sînâ'nın da bütün kitaplarında bu doğrultuda açıklama yaptığını belirtmektedir.¹² Ancak Râzî'ye göre tekil önermelerde çelişkinin meydana gelmesi için özne, yüklem ve zamanın birliği olmak üzere üç şart yeterlidir ve diğeri beş şart bu üç şarta indirgenebilir. Buna göre, meşhur görüşe göre zikredilen sekiz şarttan parça-bütün ve şart birliği öznenin birliği gerçekleştiğinde; izafet, kuvve-fiil ve mekân birliği ise yüklem birliği gerçekleştiğinde yerine getirilmiş olması nedeniyle bu üç şartın sağlanması durumunda söz konusu sekiz şart da sağlanmış olur.¹³

¹¹ Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta zaman ve mekân şartını tek bir şartta zikredip toplamda yedi şart olduğunu belirtir; bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 219.

¹² Bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 29. İbn Sînâ da **eş-Şifâ: el-İbâre**'de (1) özne, (2) yüklem, (3) parça, (4) bilkuvvelik-bilfiillik, (5) mekân, (6) zaman, (7) cihet-itibar ve (8) izafet birliği [önceki maddelerle uyumlu olsun diye böyle yaptım, ya şunda, bunda, onda “birlik” de ya da böyle bırak en sonda “birliği” şeklinde yaz] olmak üzere sekiz şart zikretmişken (İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 41), **el-İşârât**'ta ise bu bağlamda söz konusu sekiz şartı saymıştır; bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 40. İbn Sînâ yine **el-İşârât**'ta ve **Mantıku'l-meşrikiyyîn**'de yüklemli ve şartlı önermelerde özne ve yüklem birliği haricinde altı şeyin gözetilmesi gerektiğini ifade ederek Râzî'nin saydığı özne ve yüklem birliği dışındaki şartlara yer vermiştir; bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, s. 75; a.mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 29.

¹³ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 155; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 177, 179; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 46; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 35b, 36b. Ayrıca bkz. Râzî, **er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 23.

Meşhur Görüş	Râzî'nin Görüşü
1. Özne birliği	1. Özne birliği
2. Parça-bütün birliği	
3. Şart birliği	
4. Yüklem birliği	2. Yüklem birliği
5. İzafet birliği	
6. Kuvve-fiil birliği	
7. Mekân birliği	
8. Zaman birliği	3. Zaman birliği

Tablo 3.1: Tekil önermelerde çelişkinin meydana gelmesinin şartları

Fârâbî, Aristoteles'in bu konudaki açıklamalarından hareketle çelişkinin şartlarının özne ve yüklem birliği olmak üzere ikiye indirgenebileceğini belirtir.¹⁴ Bu bakımdan Râzî'nin bu yöndeki tavrının Fârâbî'ye ve dolayısıyla Aristoteles'e dayandığı söylenebilir. Ancak Râzî, onlardan farklı olarak zaman şartını özne ve yüklem birliği şartının dışında tutmuştur. Hûnecî ise çelişkinin şartlarının öznenin, yüklem ve zamanın birliği olmak üzere üç tane olduğu görüşünü Fârâbî'ye atfeder.¹⁵ Bununla birlikte Hûnecî, yine Fârâbî'nin, bütün şartların bir şeye indirgenebileceğini söylediğini de aktarır ve Fârâbî'nin buradaki kastının “hükmî nispette birlik” olabileceğini söyler. Zira zikredilen bu üç şeyin farklı olması, nispetin farklı olması anlamına gelir. Çünkü bir şeyin iki farklı şeyden birine nispeti, onun diğer şeye nispetinden başkadır. Aynı şekilde iki zamandan birinde nispet, diğerinde nispetten farklıdır.¹⁶ Tûsî de Hûnecî'nin Fârâbî'ye atıfla yer verdiği hükmî nispette birlik şartıyla örtüşecek şekilde, İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta dile getirdiği şartların bir özetten ibaret olduğu görüşündedir. Ona göre İbn Sînâ da iki önermenin parçalarının aynı olması için iki önermeden her birinde gözetilen şeyin diğerinde de gözetilmesi gerektiği

¹⁴ Aristoteles, **Yorum Üzerine**, 17a 34-37. Fârâbî'ye göre çelişkinin şartları hakkındaki açıklamaları için bkz. Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 235-240.

¹⁵ Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 122-123. Benzer bir açıklama için bkz. Kutbuddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli**, II, s. 125. Ancak Fârâbî'nin ulaşabildiğimiz kitaplarında tam olarak üçlü bir tasnife ve açıklamaya rastlayamadık. Khaled el-Rouayheb de **Keşfü'l-esrâr** neşrinde dipnotta bu görüşün Râzî'nin **el-Mülâhhas**'ta yer verdiği görüşü olduğunu ve Fârâbî'nin bu doğrultuda bir görüşünün olmadığını belirtmiş ve bunun büyük ihtimalle musanniften kaynaklanan bir hata olduğunu ifade etmiştir; bkz. Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 122, dn. 1.

¹⁶ Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 123.

kanaatindedir. Tûsî, mesele ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde birçok şartın söz konusu olduğunu, ancak bunlardan sadece sekizinin meşhur olduğunu kaydetmektedir. Bunlardan ikisi özne ve yüklem aynı olması, altısı ise şart, izafet, parça-bütün, kuvve-fiil, mekân ve zaman birliğidir.¹⁷ Hûnecî ve Tûsî'nin yer verdiği, çelişkinin şartlarının bire indirgenmesi düşüncesi, Râzî'nin çelişkinin şartlarını üçe indirmesiyle uyumsuzluk arz etmiyor olsa da Tûsî bu bağlamda Râzî'ye bir eleştiri yöneltir. Buna göre Tûsî, kendisine göre bu şeyleri hükümle irtibatlı olmaları bakımından değerlendirmenin, bu şeyleri hükmün parçaları ile irtibatlı olmaları bakımından değerlendirmekle aynı olmadığını ve bu bağlamda bu şartlara onların hükümle irtibatlı olmaları bakımından yer verildiğini belirtir. Tûsî bu görüşünü şu şekilde detaylandırır:

[Bu şartlardan] bazılarının, diğeri olmaksızın özne ve yüklem birine tahsisini gerektirecek bir durum yoktur. [Bu şartlar] onun iki parçasından birine tahsis edilmeksizin hükmün kendisiyle ilişkili olmaları bakımından da meydana gelebilirler. Örneğin “Güneş ıslak elbiseyi kurutur yani eğer hava çok soğuk değilse” ve “[Güneş ıslak elbiseyi] kurutmaz yani eğer [hava çok] soğuksa” dediğimizde [olduğu gibi]. “Havanın soğukluğunun yokluğu”, özne olan “Güneş”ten ve yüklem olan “ıslak elbiseyi kurutur”dan bir parça değildir. O, hükmün varlığı ve yokluğuna dair şarttır. Eğer şart o özne ve yüklem bir parça olması için “havanın soğukluğuyla birlikte Güneş”in, “[havanın] soğukluğunun yokluğuyla birlikte Güneş”ten başka olduğu söylenirse ya da “soğuklukla birlikte elbisenin kuruması”, “[soğukluğun] yokluğuyla birlikte [elbisenin kuruması]ndan başkadır denirse bu, keyfî bir çıkarımdır.

Tûsî daha sonra “Bingöz otu müşhildir yani memleketimizde” ve “Bingöz otu müşhil değildir yani Türk beldelerinde” önermelerinde bu beldelerin, “bingöz otu”ndan ya da “müşhil”den bir parça olmadığını belirtir.¹⁸ Tûsî'ye paralel olarak Kutbuddin er-Râzî de bu şartlara özne hakkında itibar edilebileceği gibi, yüklem hakkında da itibar edilebileceğini ve bir önermenin döndürülmesi durumunda özne ve yüklem yer değiştirmesi nedeniyle bu tahsisin bir anlamının kalmayacağını ifade eder.¹⁹

¹⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 301-302.

¹⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 302-303.

¹⁹ Kutbuddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*: I, s. 268-269; a.mlf. *Şerhu'l-Metâli*, II, s. 126-127.

Tûsî'nin Râzî'ye yönelttiği bu eleştiri en temelde, çelişkinin sözü edilen şartlarının önermenin hükmü ile mi yoksa özne ya da yüklem ile mi ilgili olduğu hususundadır. Görünen o ki Tûsî, bu şartların hüküm ile ilgili olduğunu düşünürken Râzî, bunların öncelikle özne ve yüklem ile ilgili olduğunu iddia etmektedir. Konuyla ilgili Aristoteles'in açıklamaları da göz önünde bulundurulduğu takdirde, şartların hükümle ilgili olmasıyla yüklem ve özneyle ilgili olmasının farklı ancak bağlantılı oldukları, bu bağlamda yer verilen şartların öncelikle özne ve yüklemle ilgili olduğu, sonrasında netice olarak nispetle ilgili olduğu görülür. Nitekim İbn Sînâ da **el-İşârât**'ta bu şartların, söz konusu iki önermeden her birinde önermenin parçalarının diğerindekilerin aynısı ve diğerindekiyle aynı şekilde olması için konulduğunu belirtmesi de bu görüşümüzü destekler.²⁰ Tûsî de **Şerhu'l-İşârât**'ta bu şartların “iki önermenin parçalarının aynı olması için iki önermeden her birinde gözetilen şeyin diğerinde de gözetilmesi” şartına indirgenebileceğini söyleyerek bu şartlarla öncelikli olarak önermenin doğrudan nispetinin değil, parçalarının aynılığını sağlamak olduğunu ifade etmiştir. Kutbuddin er-Râzî'nin işaret ettiği, bu şartların özne ya da yüklemden birine özgü kılınmasının önermelerin döndürülmesi durumunda anlamını kaybettiği eleştirisine ise bu eleştirinin, önermenin öznesine ve yüklemine özgü olan tüm hususların faydasız olduğuna dair öne sürülebileceği, bunun da uygun olmadığına açık olduğu söylenerek cevap verilebilir.

1. Özne ve Yüklem Birliği Şartı

İki tekil yüklemlili önerme arasında çelişki özne, yüklem ve zaman birliği şartları sağlandığında meydana gelir. Zira aklın önsel hükmüne göre, belirli bir şeyin belirli bir zamanda belirli bir şeyle nitelenmişken aynı zaman içinde o şeyle nitelenmemiş olması imkânsızdır. Bu nedenle aynı zaman içinde aynı özne ve yüklemle sahip olumlu ve olumsuz tekil önerme birbiriyle çelişir. Örneğin aynı zaman kastedilerek ifade edilen “Zeyd yazı yazandır” ve “Zeyd yazı yazan değildir” önermeleri çelişiktir. Özne ve yüklem birliğinin sağlanmaması durumunda ise olumsuzlama ve olumlama tek bir kaynaktan gelmemiş olur.²¹ Râzî daha sonra sırayla

²⁰ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 40.

²¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 177.

öznenin birliği halinde (a) parça-bütün olmada ve (b) şartta da birliğin sağlandığı; yüklem birliği halinde ise (c) izafette, (d) mekânda ve (e) bilfiil-bilkuvve olmada birliğin sağlandığı şeklindeki görüşünü şu şekilde detaylandırır:

a. Parça-bütün birliği öznenin birliğine dayanır. Çünkü örneğin cilt rengi kastedilerek zikredilen “Zenci siyahtır” önermesinde özne “zencinin parçalarının bir kısmı”; bütün parçaları kastedilerek zikredilen “Zenci siyah değildir” önermesinde ise “zencinin parçalarının hepsi”dir.²² Dolayısıyla bu iki önermenin çelişik olmamasının sebebi parça-bütün birliğinin sağlanmamasından ziyade öznelerinin aynı olmamasıdır. Aynı şekilde, zencinin cilt rengi kastedilerek zikredilen “Zenci siyahtır” önermesi, dişi kastedilerek zikredilen “Zenci siyah değildir” önermesiyle çelişmez. Çünkü bu iki önermenin özneleri “zencinin teni” ve “zencinin dişi” olmaları bakımından zencinin bir parçasıdır ancak bu önermelerin özneleri zencinin aynı parçası değildir. Bu nedenle burada çelişkinin meydana gelmesini engelleyen husus, esasında bu iki önermenin öznelerinin aynı olmamasıdır.²³

b. Öznenin birliği halinde şartta birlik şartı da yerine gelir, çünkü örneğin “beyaz olduğu sürece” şartıyla şartlı “Beyaz, göz için ayırt edilendir” önermesi ve “beyaz olan şey, beyaz olmadan önce” şartıyla şartlı “Beyaz göz için ayırt edilen değildir” önermeleri arasında çelişkinin meydana gelmemesinin sebebi esasında bu önermelerin öznelerinin aynı olmamasıdır. Çünkü ilk önermede özne, beyaz bir cisim iken ikinci önermede beyaz olmayan bir cisimdir.²⁴ Aynı şekilde “Siyah, bakışı kendisinde toplayandır” önermesinde özne, siyahlık niteliğiyle nitelenmiş zattır. “Siyah, bakışı kendisinde toplayan değildir” önermesinin öznesi ise siyahlık niteliğiyle nitelenmemiş zattır. Siyahlıkla nitelenmiş zatın bu nitelikte nitelenmemiş zatla aynı olmaması nedeniyle bu iki önerme arasında çelişki aslında bu önermelerin öznelerinin aynı olmaması nedeniyle meydana gelmemiştir.²⁵ Yine “Her hareketli, hareketli olması halinde değişendir” önermesiyle “Hareketli, hareketli olmadığına değişen değildir” önermeleri, bu iki önermenin öznelerinin aynı olmaması nedeniyle aynı anda

²² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 178.

²³ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 35b; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 219-220.

²⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 178-179.

²⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 220.

doğru olabilir ve çelişik değillerdir. Zira ilk önermede değişen olduğuna hükmedilen, hareketlilikle nitelenmiş zat; ikinci önermede “değişen olmadığına” hükmedilen ise hareketlilikle nitelenmemiş zattır. Bu nedenle bu iki önerme arasında çelişkinin meydana gelmemesinin sebebi esasında özneye birliğin sağlanmamasıdır.²⁶

c. İzafette birlik yüklem birliği halinde sağlanır, çünkü örneğin “Zeyd Amr’ın babasıdır” önermesinde yüklem “Amr’ın babası olma”, “Zeyd Halit’in babası değildir” önermesinde ise “Halit’in babası olma”dır ve bu iki önerme arasında çelişkinin meydana gelmemesinin sebebi, bu iki önermelerin yüklemelerinin aynı olmamasıdır. Dolayısıyla bu iki önermedeki izafette farklılık, iki önermenin yüklemelerinin farklı olmasından kaynaklanır ve yüklemelerin aynı olması durumunda ortadan kalkar.²⁷

d. Mekânın birliği şartı da yüklem birliği şartı sağlandığında sağlanmış olur, zira Râzî’ye göre “yerde oturma” kastedilerek kullanılan “Zeyd oturandır” önermesinde özne için olumlanan “yerde oturma” yüklemi, “gökyüzünde oturma” kastedilerek kullanılan “Zeyd oturan değildir” önermesinde özne için olumsuzlanan “gökyüzünde oturma” yüklemiyle aynı değildir ve burada çelişkinin meydana gelmemesinin nedeni aslında iki önermenin yüklemelerinin farklı olmasıdır.²⁸

e. Bilfiil-bilkuvve olmada birlik de aynı şekilde yüklem birliği durumunda sağlanır. Râzî bunu **el-Mülahhas**’ta “İçki sarhoş edicidir” ve “İçki sarhoş edici değildir” önermelerinden hareketle açıklar. Buna göre ilk önermede içkinin bilfiil sarhoş edici olduğu; ikincisinde ise içkinin özel bir şart durumunda sarhoşluğu gerektiren olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla bu iki önerme arasında çelişki, yüklemelerinin farklı olması nedeniyle söz konusu değildir.²⁹ Yine Râzî, “Testideki içki sarhoş edicidir” önermesiyle içkinin bir canlının onu içmesi halinde sarhoşluğu gerektiren bir özelliği olduğunun kastedildiğini ve bu önermenin yüklemi ile “Testideki içki sarhoş edici değildir, yani şimdiki zamanda sarhoşluğu gerektiren

²⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 35b.

²⁷ Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s. 178; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 219; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 35b.

²⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s. 178; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 220; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 36a.

²⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s. 178.

değildir” önermesinin yüklemine aynı olmaması nedeniyle bu önermelerin çelişik olmadığını ifade eder.³⁰ Râzî bu konuda son olarak “Kılıç kesicidir” ve “Kılıç kesici değildir” önermelerini örnek olarak verir. Buna göre, “Kılıç kesicidir” önermesiyle kılıcın kesme özelliği olduğu, “Kılıç kesici değildir” önermesiyle ise kılıcın bilfiil kesmediği kastedilir ve bu iki önermenin çelişik olmamasının sebebi, yüklemlerinin farklı olmasıdır.³¹

2. Zaman Birliği Şartı

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir diğer husus, Râzî’nin, Aristoteles ve Fârâbî gibi iki önerme arasına çelişkinin meydana gelmesi için temelde özne ve yüklem birliği şartının sağlanması gerektiğini düşünmekle birlikte onlardan farklı olarak zaman birliği şartını ayrıca zikretmiş olmasının sebebinin ne olduğudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun cevabı, modal önermelerde süreklilik, süreksizlik gibi zaman ifade eden kiplerin yükleme dâhil olmaması ya da ondan bir parça olmasıdır.

³⁰ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 35b-36a.

³¹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 219. Bilfiil-bilkuvve olmada birlik şartının, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında bu bağlamda önemli bir ayrımın göstergesi olması da muhtemeldir. Hatırlanacağı üzere Fârâbî, zorunlu önermelerin bilfiil, gerçek anlamda mümkün önermelerin ise bilkuvve ve gelecekte gerçekleşmesi mümkün şeyler hakkında olduğunu ifade etmişti. Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre*’de de “cihet” birliği şartını yüklem özne için bilfiil-bilkuvve sabit olmasıyla ilişkilendirmektedir; bkz. Fârâbî, *Şerhu’l-İbâre*, s. 57-58. Fârâbî’nin söz konusu mutlak ve modal önerme anlayışı göz önünde bulundurulduğunda onun, bu açıklamasındaki “cihet” ile önermenin kipini kastettiği düşünülebilir. İbn Sînâ ise iki önerme arasında çelişkinin meydana gelmesi için “cihet birliği” şartını yalnızca *eş-Şifâ: el-İbâre*’de bu şarta başka bir anlam yüklemek suretiyle zikretmiş, sonraki eserlerinde ise bu şartı terk etmiştir; bkz. İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 41. İbn Sînâ, bilkuvve-bilfiil olmada birlik şartını ise çelişkinin şartları arasında saymış, ancak bu şarta Fârâbî ile aynı anlamı yüklememiştir. Bunun sebebi, İbn Sînâ’nın önermeleri hakikî anlamda ele alması ve önermeleri bilkuvve ve bilfiil olmaları bakımından tasnif etmemesidir. Ece de Fârâbî ile yakın modal önerme anlayışına sahip olan İbn Rüşd’e göre iki önerme arasında karşılığın gerçekleşmesi için yerine getirilmesi gereken şartlar arasında, önermelerin kipinin aynı kalmasını da sayar; bkz. Ece, *İbn Rüşd’ün Önermeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri*, s. 200. Ancak Ece’nin bu açıklamasını dayandırdığı İbn Rüşd’ün ilgili pasajında İbn Rüşd’ün tam olarak bunu kastedip kastetmediği belirsizdir; bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Mantıkî Aristû Kitâbü’l-İbâre*, s. 93-94. Bununla birlikte Özpilavcı, Fârâbî’nin yer verdiği cihette birlik şartının kiplik/modalite anlamında olmadığını, zira modal önermeler arası çelişkinin meydana gelmesi için önermelerin nitelikleri gibi kiplerinin de farklı olması gerektiğini belirtir; bkz. Özpilavcı, *Fârâbî’nin Önerme Anlayışı*, s. 238. Buraya kadar aktardığımız tablo bu konudaki ilk kanaatimizi kısmen de olsa destekleyecek nitelikte olsa da Fârâbî’nin *Şerhu’l-İbâre* dışındaki bazı eserlerinde çelişkinin şartları arasında cihet şartını saymamış olması, bazı eserlerinde ise bu şartı zikretmekle birlikte bilkuvve-bilfiillikle ilişkilendirmemiş olması, Fârâbî’nin bu konuyla ilgili görüşü bağlamında şimdilik nihaî bir açıklama yapmanın zor olduğunu gösterir.

Hatırlanacağı üzere Râzî, modal önermelerde kiplerin yüklem ya da yüklem parçası olmadığını, kiplerin yüklem ya da yüklem bir parçası olması durumunda önermelerin modal olmadıklarını belirtmişti. Örneğin, ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, tümel olumlu genel mutlak önermenin süreksizliğe de muhtemel olması nedeniyle çelişğinin tikel olumsuz sürekli önerme olması gerekir. Tikel olumsuz sürekli önermenin kipi de “sürekli olarak”tır. Eğer zaman şartı yükleme dâhil olsaydı, bu iki önermenin yüklemeleri farklı olurdu. Zira zaman bildiren kipin yükleme dâhil edilmesi durumunda kipi bildiren lafız kip olmaktan çıkıp yüklem bir parçası olur ve bu önerme genel mutlak önermeye dönüşür. Ancak tümel olumlu genel mutlak bir önerme tikel olumsuz genel mutlak bir önermeyle çelişmez.

Yine, ileride detaylı olarak yer verileceği üzere Râzî, çelişkinin meydana gelmesinin üç şartından biri olan zaman birliği şartının tüm önerme türlerinde sağlanmasının zor olması nedeniyle önermelerin her birinin çelişğinin müstakil olarak ele alınması gerektiğini ifade etmiştir.³² Râzî’nin zaman birliği konusundaki bu tutumunun kaynağı ise İbn Sînâ’ya göre zaman birliği şartının içeriği hakkındaki dönüşümdür. Zira İbn Sînâ, süreksiz zorunlu önermeleri de incelemiş, tümel bir önermede yüklem özneye süreksiz olarak yüklenmesinin mümkün olduğunun altını çizmişti. İbn Sînâ’nın sisteminde yer verdiği süreksiz tümel zorunlu önermeler onu daha önce görülmeşen şekilde “zaman birliği” şartını sağlamanın yollarını bulmaya itmiştir.

Bu nedenle Râzî’ye göre önermede zaman ifade eden kip yükleme dâhil edilemez. Râzî bu doğrultuda **el-Âyâtü’l-beyyinât**, **el-Mülâhhas**, **Lübâbü’l-İşârât** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de zamanda birlik şartının, öznenin ve yüklem birliğinin dışında olduğunu ve iki önerme arasında çelişkinin meydana gelmesi için özneye ve yüklemde birlik şartlarının yanı sıra sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak Râzî, **Şerhu’l-İşârât**’ta bu bağlamda zaman birliği şartını da yüklem şartına dâhil etmiş ve tekil önermelerde çelişkinin meydana gelmesinin şartlarını öznenin ve yüklem birliği olmak üzere ikiye indirgemıştır. Buna göre örneğin belirli bir zaman kastedilerek zikredilen “X vardır” önermesi ve başka bir zaman kastedilerek söylenen “X mevcut

³² Râzî, **Mantiku’l-Mülâhhas**, s. 180.

değildir” önermeleri esasında farklı zamanlarda meydana geldikleri için değil, yüklemeleri farklı olduğu için çelişmezler. Çünkü ilk önermenin yüklemi “belirli bir zamanda mevcut” iken, ikinci önermede yüklem “başka bir zamanda mevcut”tur.³³ Râzî burada İbn Sînâ’nın **Mantıku’l-meşrıkiyyîn**³⁴ ve **el-İşârât**’ta³⁵ bu yöndeki açıklamalarına paralel olarak böyle bir açıklamada bulunmuştur. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde Râzî’nin bu bağlamda İbn Sînâ’ya paralel olarak zikrettiği zaman birliği şartının, onun modal önermeler bağlamında kastettiği zaman birliği şartından farklı olduğu görülür. Zira Râzî’nin modal önermelerin çelişiklerinin tespitinde zaman birliği şartını sağlamak amacıyla yaptığı detaylı izahlar Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’taki bu görüşünün onun esas görüşü olmadığını, zaman birliği şartının onun **Şerhu’l-İşârât**’ta yer verdiği anlamdan daha kapsamlı olduğunu ve ona göre zamanda birlik şartının öznenin ve yüklem birliğin şartlarının dışında olduğunu göstermektedir.

3. Nicelik Bakımından Farklı Olma Şartı

Râzî, nicelikli önermelerde çelişkinin meydana gelmesi için tekil önermelerde çelişkinin meydana gelmesinde itibar edilen üç şartın yanı sıra nicelikli iki önermeden birinin tümel, diğerinin tikel olması anlamına gelen “nicelik bakımından farklılık” şartının da sağlanması gerektiğini belirtir. Bunun sebebi, çelişik iki önermenin birlikte doğrulanamaz ve yanlışlanamaz olmasının gerekli oluşu ve vücûb, imkânsızlık ve imkân maddelerinde tümel olumlu bir hükmü ancak tikel olumsuz bir hükmün olumsuzlaması, çelişkinin iki önerme arasında karşılıklı olması sebebiyle tikel olumsuz bir hükmü ise tüm maddelerde ancak tümel olumlu bir önermenin

³³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 220.

³⁴ İbn Sînâ, **Mantıku’l-meşrıkiyyîn**, s. 75.

³⁵ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 40. Ebherî bu hususta Râzî’yi eleştirir ve Râzî’nin zaman birliği şartını özne ve yüklem birliği şartının dışında bıraktığını aktardıktan sonra bu konunun üzerinde düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Ebherî bu eleştirisini “Ay tutulandır yani tutulma vaktinde” ve “Ay tutulan değildir yani terbî’ vaktinde” önermelerinden hareketle açıklar ve kendisine göre zaman birliği şartının da yüklem birliğine dâhil olduğunu ve bu şartların neticede özne ve yüklem birliği şartlarına ve indirgenebileceğini söyler; bkz. Ebherî, **Keşfü’l-hakâik**, s. 84-85. Ancak Ebherî burada zaman birliği şartının sağlanmasının mümkün olduğu önerme örneğinden hareketle bunu sağlamıştır. Ancak “Her insan nefes alandır” gibi bir önermenin Ebherî’nin önerdiği gibi, bu önermedeki süreksiz sübûtun tam karşılığı olarak zaman birliği şartını sağlayan bir çelişğinin bulunması mümkün görünmemektedir.

olumsuzlamasıdır.³⁶ Bu ilkenin sonucu olarak niceliği belirsiz önermeler arası çelişkiden söz edilemez. Zira niceliği belirsiz önermeler tikel önerme hükmündedirler ve iki tikel önerme arasında çelişki söz konusu değildir. Dolayısıyla, bu ilkeyi sağlamaları bakımından çelişkinin tekil ve nicelikli önermeler hakkında söz konusu olduğu söylenebilir.³⁷

Râzî çelişkinin vücûb, imkânsızlık ve imkân maddelerine sahip nicelikli önermelerde ancak tümel ve tikel önermeler arasında gerçekleşiyor olmasının sebebini de şu şekilde açıklar: Önermeler maddeleri bakımından ya vâcip ya imkânsız ya da mümkündür ve nitelikleri farklı, nicelikleri aynı önermelerin birbiriyle çelişmesi hususunda bu maddeler arasında fark vardır. Buna göre, niteliği farklı olan ve çelişkinin meydana gelme şartlarından ilk üçünü sağlayan maddesi bakımından iki vâcip veya iki imkânsız tümel önermeden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığını gerektirir, ancak imkân maddesine sahip “Her insan yazı yazandır” ve “Hiçbir insan yazı yazan değildir” önermeleri gibi iki mümkün tümel önerme aynı anda yanlış olabilir.³⁸

Râzî’nin iki tikel önermenin maddelerine göre aynı anda doğru ya da yanlış olması ihtimaline dair açıklamaları ise kitaplarına göre farklılık gösterir. Buna göre Râzî **el-Mülâhhas**’ta iki tikel önermenin yanlışlıkta bir araya gelmelerinin, aksi takdirde bunun iki tümel önermenin doğruluğunu gerektirmesi nedeniyle imkânsız olduğunu belirtirken iki tikel önermenin imkân maddesinde doğrulukta bir araya gelebileceğini söyler ve vücûb ve imkânsızlık maddelerine sahip iki tikel önermenin aynı anda doğru olup olamayacağına dair bir açıklama yapmaz.³⁹ Râzî **Lübâbü’l-İşârât**’ta da buna paralel bir açıklamada bulunur ve bu bağlamda imkân maddesinde

³⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 179; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 46; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 36a. Râzî, burada söz konusu olan doğru ve yanlış olma durumunun önermelerin maddelerinden kaynaklandığını, eğer önermelerin zatından kaynaklansaydı önermelerin maddesine göre doğruluk durumunun değişmeyip tüm maddeler için aynı doğruluk durumlarının söz konusu olması gerektiğini belirtir; bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 221. Hodges, Fârâbî’nin aynı yöndeki açıklamalarını sentaks bakımından tanımlanmış karşıtlık karesinin semantik olarak tanımlanması yoluyla yeniden yorumlanması olarak değerlendirir; bkz. Wilfred Hodges, “Introduction”, s. 36-39.

³⁷ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 179.

³⁸ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 156; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 179; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 221; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 46; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 36a.

³⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 179. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 156.

iki tikel önermenin birlikte doğru olduğunu belirtir. Buna göre örneğin imkân maddesine sahip iki tikel önerme olan “Bazı insanlar yazı yazandır” ve “Bazı insanlar yazı yazan değildir” mümkün önermeleri birlikte doğrudur.⁴⁰ Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta ise iki tikel önermenin vücûb ve imkânsızlık maddelerinde biri doğruyken diğerrinin yanlış olduğunu, imkân maddesine sahip iki tikel önermenin ise birlikte doğru olabileceğini belirtirken⁴¹ **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de, imkân maddesine sahip iki tikel önermenin yanı sıra vücûb maddesine sahip iki tikel önermenin de aynı zamanda doğru olabileceğini belirterek **Şerhu’l-İşârât**’taki bu açıklamasını tashih eder. Bu bağlamda Râzî, örneğin “Bazı canlılar zorunlu olarak insandır” ve “Bazı canlılar zorunlu olarak insan değildir” önermelerinin vücûb maddesine sahip iki tikel önerme olduklarını ve nicelik bakımından aynı olmalarına rağmen ikisinin de doğru olduğunu belirtir.⁴²

Netice olarak, iki tümel ve iki tikel önerme arasında önermelerin maddelerine göre değişen bu doğruluk durumları göz önünde bulundurulduğunda iki tümel önermenin aynı anda yanlış, iki tikel önermenin de aynı anda doğru olmalarının muhtemel olması nedeniyle tümel bir önermenin tikel bir önerme ile tüm maddelerde çeliştiği neticesine ulaşılmış ve bu nedenle nicelikli önermeler arasında çelişkinin meydana gelmesi için diğer şartların yanı sıra nicelikte farklı olma şartı da aranmıştır. Râzî bu açıklamasının neticesinde tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermelerin arasında ortaya çıkan ilişkileri **el-Mûlahhas**, **Şerhu’l-İşârât** ve **Lübâbü’l-İşârât**’ta şu şekilde özetler: (1) Tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler, aynı anda doğru olmalarının imkânsız ve aynı anda yanlış olmalarının imkân maddesinde mümkün olması bakımından iki zıt kavrama⁴³ benzerliğinden dolayı “karşıt (المتضاد)” olarak, (2) tikel olumlu ve tikel olumsuz önermeler karşıt iki tümel önermelere dâhil olmaları bakımından “alt karşıt (الداخل تحت التضاد)” olarak, (3) tümel olumlu ve tikel olumsuz; tümel olumsuz ve tikel olumlu önermeler “çelişik (المتناقض)”

⁴⁰ Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 46. Aynı örnek için bkz. Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 36a.

⁴¹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 221. İmkân maddesinde iki tikel önermenin aynı anda doğru olabileceğine dair ayrıca bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 223. Bununla birlikte İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-İbâre**’de meşhur görüşe göre mümkün maddede biri olumlu diğeri olumsuz iki önermenin ikisinin de doğru olmasının gerektiğini, ancak bu önermelerin ontolojik anlamda zorunlu olduklarını, fakat mantıkçının mantıkçı olması bakımından bu hususun üzerinde durmasının gerekli olmadığını belirtir; bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 44-45.

⁴² Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 36a.

⁴³ Konuyla ilgili bkz. Râzî, **er-Risâletü’l-kemâliyye**, s. 38.

olarak isimlendirilir.⁴⁴ Râzî **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta bu üçüne ek olarak, (4) tikel olumlu önermenin tümel olumlu önermeye, tikel olumsuz önermenin de tümel olumsuz önermeye dâhil olması nedeniyle bu iki tikel önermenin “altık (المتداخل)” olarak adlandırıldığını ifade eder, ancak buna dair başka bir açıklamada bulunmaz.⁴⁵

Ancak bu noktada, önermeler arası çelişiklik ilişkileri bakımından İbn Sînâ'nın modal sistemindeki yeniliklerin neticelerini göz önünde bulundurma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ ve Râzî'nin vüçûb, imkân ve imkânsızlık maddelerine sahip önermeler arasındaki çelişiklik ilişkilerine dair açıklamalarının, İbn Sînâ'nın mutlak ve modal önermeler bağlamında öne sürdüğü yeniliklerle örtüşüp örtüşmediğinin üzerinde durulması son derece önemlidir. Buna göre İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-İbâre**'de Aristoteles'in **Peri Hermeneias**'taki⁴⁶ tutumuna paralel olarak anlam bakımından süreksiz zorunlu önermelere de muhtemel olabileceğini göz önünde bulundurmaksızın A, E, I ve O mutlak önermelerin çelişiklerinden söz etse de⁴⁷ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta, **eş-Şifâ: el-İbâre**'de yer verdiği nicelikli önermeler arası çelişiklik ilişkilerine dair açıklamalarının yeterli olmadığını söylenebileceğini belirtmekte ve bu kez süreksiz zorunlu önermeleri de hesaba katan açıklamalarda bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi Aristoteles'in **Peri Hermeneias**'ta yer verdiği mutlak önermeler arası ilişkilerin yeniden yorumlanması gerektiği anlamına gelmektedir. Zira iki önerme arasında çelişkinin meydana gelmesinin şartlarından birinin iki önerme arasında

⁴⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 179; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 221-223; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 47.

⁴⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 222; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 47. Chatti, geleneksel olarak kullanılan “altıklık (subalternation)” kavramının İbn Sînâ tarafından “tedâhül (تداخل)” olarak karşılanmasına bir eleştiri yöneltir (İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 45.) Buna göre bu iki kavram eşanlamlı değildir, zira Latince'den türetilen bu kelime anlam bakımından bütünü parçayı gerektirmesi gibi bir anlam taşıırken **tedâhül**, karşılıklı olarak birbirine dâhil olma anlamını taşır. Chatti Aristoteles'in altıklık ilişkisine yer vermediğini, buna paralel olarak Fârâbî'nin de ne İbn Sînâ'nın kullandığı bu kavrama ne de önermeler arası bu ilişkiye yer verdiğini belirtir; bkz. Chatti, “Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes”, s. 26-27. Ancak İbn Sînâ **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**'de önermeler arası çelişiklik ilişkisini açıkladıktan sonra insanların karşıtlık ve alt karşıtlık ilişkilerine de bu bağlamda yer verdiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte ona göre faydası olmayan ve altık (**mütetâhil**) olarak isimlendirilen başka taksim ve terkihi dikkate almak da insanlar tarafından hoş karşılanmıştır. Ancak İbn Sînâ, kendisinin açıkladığı şeyler üzerine düşünen kimsenin karşıtlık ve alt karşıtlık ilişkileriyle altıklık ilişkisinin farkını hızlıca kavrayabileceğini vurgulayarak, aslında altıklık ilişkisini yararlı bulmadığını ima etmektedir; bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrîkiyyîn**, s. 76. Bu, İbn Sînâ'nın altıklık ilişkisini esasında önermeler arası çelişiklik, karşıtlık ve alt karşıtlık arasında saymayı gerekli ve yararlı bulmadığını, ancak bunu geleneği takip ederek yine de kullandığını göstermektedir.

⁴⁶ Bkz. Aristoteles, **Yorum Üzerine**, 17b 17-26.

⁴⁷ İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 61.

zaman birliği olması bakımından, İbn Sînâ'ya göre örneğin “Her insan nefes alandır” önermesiyle “Her insan nefes alan değildir” önermesi ancak her insanın nefes alan olduğu vakitle her insanın nefes alan olmadığı vaktin aynı olması durumunda çelişir. Yine bu nedenle “Ay, gece yarısı tutulur” önermesiyle “Ay, gece yarısı tutulmaz” önermelerinin çeliştiği hakkında şüphe söz konusudur ve bu şüphe ancak “Ay, tutulma vaktinde tutulur” ve “Ay, tutulma vaktinde tutulmaz” önermelerindeki gibi tutulmanın zamanıyla tutulmamanın zamanının aynı olduğu beyan edildiğinde giderilir.⁴⁸ İbn Sînâ sonrası İslam mantıkçılarının da büyük oranda İbn Sînâ'yı izlemesi nedeniyle zaman faktörünü dikkate alan modal önerme ve hükümlerine dair açıklamaların İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası İslam mantığının en karakteristik özelliklerinden biri olduğu söylenebilir.

Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, İbn Sînâ'nın süreksiz zorunlu önermeleri sistemine dâhil ederek elde ettiği “süreksizliğe de muhtemel” mutlak önermelerin ve çelişiklerinin gerçekten Aristoteles'in temelde özcü olan modal mantığından özcü-zamansal bir modal mantık anlayışına doğru bir ayrılışı temsil edip etmediğidir. Zira bu husus ve bu hususun önermelerin hükümleri ve kıyas bağlamındaki neticeleri İbn Sînâ'nın -görünüşte- Aristoteles'ten en bariz şekilde ayrıldığı yerlerden biridir. İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'taki şu açıklamasından, onun bu konudaki görüşlerini bizzat Aristoteles'e dayandırdığı, bu bakımdan onun bu hamlesinin Aristoteles'e rağmen değil, onun bu konudaki görüşlerinin tamamlayıcısı olarak ortaya çıktığı açıkça anlaşılır.⁴⁹

Bilmemiz gerekir ki bir önermede yüklelemenin zamanının belirli olması mümkündür. Tümel önermede ise her biri hakkında bu durum söz konusudur. Olumsuz önermede itibar edilmesi ve dolayısıyla olumsuz önermenin onun

⁴⁸ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 38-39. İbn Sînâ'nın bu durumun neticesi olarak sisteminde yer verdiği nitelik ve zat bakımından sürekli önermelere dair bkz. İkinci Bölüm III.B.1.c.

⁴⁹ Aristoteles'in bu bağlamdaki açıklamaları incelendiğinde onun burada İbn Sînâ'nın kendisine atfettiği gibi açık bir şekilde “Her at uyanıktır” ve “Her at uyuyandır” önermelerini zikretmediğini, ancak burada uyanık ve uykuda olma yüklemlerinin her canlı için “mümkün (δυνατόν)” olduğunu belirttiğini görürüz: “İyinin hiçbir atta bulunmaması olası, canlının her atta bulunması zorunlu: Ne ki her canlının iyi olması olasıysa, kimi canlının iyi olmaması zorunlu değil. Bu olanaklı değilse, terim olarak ‘uyanık’ veya ‘uykuda’yı öne sürmek gerekir: Bunlar her canlı için uygun.” bkz. Aristoteles, **Birinci Çözümlemeler**, 31b 5-10. Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bu sözlerini gerçekten doğru bir şekilde anlayıp anlamadığı ayrıca değerlendirilmelidir. Burada bizim için önemli olan, İbn Sînâ'nın bunu Aristoteles'ten bir ayrılış olarak ortaya koymamış olmasıdır.

karşısında olması için [söz konusu zamanın] belirlenmesi nasıl mümkündür? Eğer zamanı ve vakti göz önünde bulundurmaya ihmal edersek onların “Her insan hareketlidir” ve “Her insan hareketli değildir” ifadeleri gibi iki çelişik tümel önermenin doğrulanması mümkün olur; **et-Ta’lîmu’l-evvel**’in “Her at uyanıktır” sözümüzü “Her at uyuyandır” sözümüzle doğru olarak kullandığı gibi. Yani bu bir vakitte ve diğeri başka bir vakittir.⁵⁰

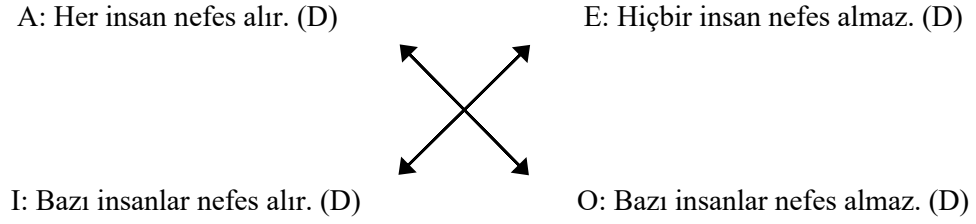
Bu bakımdan, İbn Sînâ’ya göre örneğin iki tümel mümkün önermenin aynı anda yanlış olma ihtimalinin yanı sıra iki tümel süreksiz zorunlu önerme de aynı anda doğru olabilir ve karşıtlık ilişkisinde bunun da göz önünde bulundurulması gerekir. Daha da önemlisi, İbn Sînâ’nın yer verdiği süreksiz zorunlu önermeler, süreksiz zorunluluk maddesinde tümel olumlu genel mutlak bir önermenin aynı maddeye sahip tikel olumsuz genel mutlak bir önermeyle çelişki oluşturmayacağı sonucunu doğurur.⁵¹ Bu sonuç da söz konusu ihtimali de içeren tümel olumlu genel mutlak ve tikel olumsuz genel mutlak önermeler arasında çelişkinin kesin surette meydana gelmediğini ifade eder. Nihai noktada bu da, İbn Sînâ’nın, Aristoteles tarafından ifade edilen mutlak önermeler arası çelişki ve karşıtlık ilişkilerini⁵² tüm önermeler bağlamında kabul etmediğini ve dolayısıyla bu ilişkilerin Apuleius (ö. II. yy.), Ammonius ve Boethius (ö. 524) gibi filozoflar tarafından ifade edilişi sonucunda ortaya çıkan karşıtlık karesinin⁵³ İbn Sînâ’nın sisteminde tüm durumlarda geçerli olmadığını gösterir.

⁵⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 39.

⁵¹ Nitekim Râzî, **el-Mûlahhas**’ta bu bağlamdaki açıklamalarında “vücûb ve imkânsızlık maddesine sahip iki tümel önerme” yerine “sürekli iki tümel önerme” ifadesini kullanmak suretiyle bu hususa işaret etmiştir; bkz. Râzî, **Mantuku’l-Mûlahhas**, s. 179.

⁵² Konuyla ilgili bkz. Bäck, **Aristotle’s Theory of Predication**, 223-226; Robin Smith, “Aristotle’s Logic”.

⁵³ Konuyla ilgili bkz. Juliette Lemaire “Is Aristotle the Father of the Square of Opposition?”.



Şekil 3.1: İbn Sînâ'ya göre A, E, I ve O genel mutlak önermelerin karşıtlık karesinde aldıkları doğruluk değerleri

Bu örnekte görüldüğü üzere, maddesi bakımından münteşir olan “Her insan nefes alır” tümel olumlu genel mutlak önermesi, klasik karşıtlık karesinin gösterdiği üzere “Bazı insanlar nefes almaz” tikel olumsuz (O) genel mutlak önermesiyle çelişmez. Zira her insanın nefes aldığı zamanlar olduğu gibi bazı insanların nefes almadığı zamanlar da söz konusudur ve bu iki önerme de doğrudur. Yine “Her insan nefes alır (A)” ve “Hiçbir insan nefes almaz (E)” aynı anda doğrudur ve bu bakımdan A ve O önermeler arasında var olduğu söylenen karşıtlık ilişkisine sahip değildirler. Özetle, klasik karşıtlık karesinde vâcip, mümkün ve imkânsız maddelerine sahip önermeler bağlamında ifade edilen ilişkilerin İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşleriyle çelişmediği, ancak bu üç maddeden hareketle (mutlak zorunlu ve daha özel mümkün önermeler bağlamında) yer verilen nicelikli önermeler arasında var olduğu söylenen çelişki, karşıtlık vb. ilişkilerin, İbn Sînâ'nın zikrettiği tüm önermeleri kapsamaması nedeniyle yetersiz olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta bu hususa işaret etmiş, **eş-Şifâ: el-İbâre**'de yer verdiği bilgilerin bu konuda yetersiz olduğundan bahsetmiştir.⁵⁴

Bu bağlamda akla İbn Sînâ'da görülen bu değişikliklere rağmen bu ilişkilerin, İbn Sînâ öncesinde olduğu gibi tekrarlanmasının sebebinin ne olduğu sorusu gelebilir. Kanaatimizce bunun cevabı, bu açıklamanın, nicelikli önermeler arasında çelişkinin meydana gelmesinin şartı olan “nicelik bakımından farklı olma” şartının kaynağı olmasıdır. Nitekim İbn Sînâ, **el-İşârât**'ta vücûb, imkânsızlık ve imkân maddelerine sahip önermeler arası ilişkilerden hareketle nicelikli önermeler arasında çelişkinin

⁵⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 38 vd. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrûkiyyîn**, s. 76.

meydana gelmesi için önermelerin nicelik bakımından farklı olması gerektiği sonucuna ulaştıktan sonra söz konusu bu üç maddenin kendisine göre tüm modal önermeleri kapsamadığını ve bu nedenle genel mutlak ve modal önermelerde nitelik bakımından farklı olma şartının yanı sıra diğer şartlara da riayet edilmesi gerektiğini belirterek bu hususa işaret etmiştir:

Bazı insanlar çarpıtma yoluyla ve düşünme azlığı nedeniyle mutlak önermenin mutlak önermelerden çelişğinin olduğuna dair hükümde bulunmuş, onda sadece nicelik ve nitelikte farklı olma şartını gözetmiş ve diğer şartların durumunun nasıl mümkün olacağını tam olarak düşünmemişlerdir.⁵⁵

Râzî'nin açıklamalarından İbn Sînâ'nın bu açıklamasında işaret ettiği, mutlak önermenin çelişğinde gözetilmesi gereken şartın öncelikle “zaman birliği” şartı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Râzî bu duruma, çelişkinin meydana gelmesinin üç şartından biri olan zaman birliği şartının tüm önerme türlerinde sağlanmasının zor olması nedeniyle önermelerin her birinin çelişğinin müstakil olarak ele alınması gerektiğini söyleyerek işaret etmiştir.⁵⁶ Bunun sonucu olarak Râzî, genel mutlak önermeler başta olmak üzere yer verdiği tüm modal önermelerin çelişiklerini ayrı ayrı ele almış, özellikle mutlak önerme türlerinin çelişikleri konusunda zaman birliği şartını sağlayacak şekilde açıklamalarda bulunmuştur. Karşıtlık karesinin gösterdiği ilişkilerden çelişiklik ilişkisini bu şekilde önermeleri müstakil olarak ele almak yoluyla dakik bir şekilde ortaya koymayı başaran İbn Sînâ⁵⁷ ve Râzî, modal önermeler bağlamında karşıtlık karesinin içerdiği diğer ilişkiler olan karşıtlık ve alt karşıtlık ile ilgili bu anlamda bir çabada bulunmamışlardır. Bunun sonucu olarak Râzî, karşıtlık karesinin içerdiği karşıtlık ve alt karşıtlık ilişkilerine vüçûb, imkân ve imkânsızlık maddelerine sahip önermeler bağlamında **el-Mûlahhas**'ta çok kısa bir şekilde karşıtlık karesine yer vermeksizin, **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta ise karşıtlık karesi

⁵⁵ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, 41-42.

⁵⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 180.

⁵⁷ Bununla birlikte İbn Sînâ, genel mutlak önermenin çelişği konusunda karşıtlık karesi bağlamında A ve O genel mutlak önermelerinin çeliştiği yönündeki açıklamayı kurtaracak iki çözüme “Genel Mutlak Önermelerde Çelişki” konusu bağlamında yer verilecektir.

üzerinden yine kısa bir şekilde değinmiştir.⁵⁸ Kanaatimizce bu sebeple Râzî, önermeler arası çelişiklik, karşıtlık, alt karşıtlık ve altıklık ilişkilerinin tamamına işaret edecek şekilde yaygın olarak kullanılan “karşıtlık (**tekâbül**) ilişkileri” kavramını sisteminde kullanmamıştır.⁵⁹

B. Genel Mutlak ve Modal Önermelerde Çelişki

Tek tek modal önermelerin çelişiklerine geçmeden önce genel olarak modal önermelerin çelişikleri hakkında üzerinde durulması gereken iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki, modal önermelerin “muvâfık” ve “muhâlif” çelişikleri konusudur. Modal bir önermede kipin, yüklem için olumlanmasının ya da olumsuzlanmasının niteliği, modal önermenin de yüklem için sabit olup olmamasının yanı sıra yüklem için sübütunun niteliğinin de açıklandığı önermeler olduğunu; bu bağlamda modal önermelerin (1) yüklem için sabit olup olmadığına ek olarak (2) bu olumlamanın ya da olumsuzlamanın niteliğini de ifade etmek suretiyle iki hükmü ihtiva ettiklerini daha önce belirtmiştik. Bu bakımdan modal bir önermenin, bu iki hükümden her birinin olumsuzlanmasıyla elde edilen iki ya da daha fazla çelişğinden söz edilebilir. Bu bağlamda şu hususa dikkat etmek gerekir: Hatırlanacağı üzere Râzî çelişkiye dair açıklamasında çelişkinin, biri doğru diğeri yanlış olacak şekilde iki önermenin olumlu ve olumsuz olmada farklı olması olduğunu söylemişti. Modal bir önermenin çelişği ise, hem önermenin ifade ettiği olumlamanın ya da olumsuzlamanın aslının olumsuzlanması yoluyla elde edilen ve bu önermenin tersi niteliğe sahip olan bir önerme hem de bu önermede kipin olumsuzlanması yoluyla elde edilen, önermeyle aynı niteliğe sahip bir önerme olabilir.

⁵⁸ Bu noktada, Abelard’dan itibaren A, E, I ve O önermeleri arasında var olduğu söylenen ilişkilerin bu önermelerinin öznelerinin ontolojik durumları göz önünde bulundurulduğunda da sağlanıp sağlanmadığı hakkındaki tartışmanın Râzî bağlamında çözümünün ne olacağı sorusu akla gelmektedir. Söz konusu probleme dair bkz; Bäck, **Aristotle’s Theory of Predication**, s. 223-227; Saloua Chatti, Fabien Schang, “The Cube The Square And The Problem of Existential Import”. İslam mantıkçıları önermelerin öznelerinin ontolojik durumlarını ma’dûl önermeler bağlamında incelemiş olmalarına rağmen önermeler arası ilişkiler bağlamında bu hususa işaret etmemişlerdir. Chatti, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bağlamında konuya yer verdikten sonra İslam mantıkçılarının da bu bakımdan modern eleştirilerden kaçamadığını belirtir; bkz. Chatti, “Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes”, s. 35-39. Bu konu Râzî’nin ma’dûl önermelerle ilgili açıklamaları da göz önünde bulundurulmak suretiyle müstakil bir çalışmada ele alınmayı hak etmektedir.

⁵⁹ Örneğin Tûsî’nin bu kavramı kullanımı için bkz. Tûsî, **Esâsü’l-iktibâs**, s. 116.

İbn Sînâ ve onu izleyen Râzî, önermelerin bu iki tür çelişğine işaret etmek maksadıyla “nitelik bakımından farklı (**muḥâlîf**) çelişik” ve “nitelik bakımından aynı (**muḩvâfîk**) çelişik” tabirlerini kullanmışlardır.⁶⁰ Bu husus, modal önermelerin çelişikleri müstakil olarak ele alındığında daha fazla açıklığa kavuşacaktır.

Modal önermelerin çelişikleri bağlamında üzerinde durulması gereken ikinci husus ise olumlu modal önermenin çelişği ile olumsuz modal önerme arasındaki farktır. Buna göre Râzî, olumlu modal bir önermenin çelişğinin kipten önce olumsuzluk edatının getirilmesiyle elde edildiğini söyler. Olumsuzluk edatının kipten sonra getirilmesi durumunda ise bu önerme, aynı kipe sahip olumsuz bir önerme olur. Râzî olumsuzluk edatının kipten önce geldiği ve sonra geldiği önermeler arasındaki farka dikkat edilmesinin çok önemli olduğunu, İbn Sînâ’nın da bu konuya birçok kitabında yer verdiğini ve bu farkın göz önünde bulundurulması konusunda uyarıda bulunduğunu belirtir⁶¹ ve bu ayrımı şu şekilde izah eder:

Modal önermelerde kipin bağın niteliğine delalet eden bir sıfat olması nedeniyle kipin bağdan önce ve ona bitişik olarak bulunması gerekir. Modal önermelerin olumsuzluğu, “Her insanın yazı yazan olmaması mümkündür (كل إنسان يمكن أن لا يكون كاتباً)” önermesindeki gibi kipten sonra olumsuzluk edatının getirilmesiyle elde edilir.⁶² Modal önermelerin çelişikleri ise olumsuzluk edatının kipten önce getirilmesi yoluyla elde edilir ve bu önermelerin kipi, bu önermelerin elde edildikleri olumlu modal önermelerin kipinden ve olumsuzluk edatının kipten sonra geldiği önermelerin kipinden farklıdır. Başka bir deyişle, olumsuzluk edatının kipten önce geldiği “ليس بالضرورة” ifadesiyle olumsuzluk edatının kipten sonra geldiği “بالضرورة ليس” ifadesi aynı anlama gelmez, çünkü olumsuzluk edatının zorunluluk kipinden önce geldiği önermelerde olumsuzluk edatı zorunluluğu ortadan kaldırır ve bu önerme, kendisinde zorunluluğun olumsuzlanması nedeniyle imkân ifade eder. Olumsuzluk edatının zorunluluk kipinden sonra geldiği önermeler ise olumsuz zorunlu önermedir ve bu önermelerde zorunluluk kipi, bu olumsuzlamanın zorunluluğunu ifade eder. Aynı

⁶⁰ Bkz. Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 36b.

⁶¹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 172; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 31b-32a. Râzî’nin mutlak önermeler bağlamında bu farka dair açıklaması için bkz. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 229. İbn Sînâ’nın konuya dair açıklaması için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 33-34.

⁶² Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 208.

şekilde, “ليس بالإمكان” şeklinde olumsuzluk edatının kipten önce geldiği önermelerde olumsuzluk edatı imkânı ortadan kaldırır ve bu önermeler imkânın olumsuzlanmasını ifade eder. “بالإمكان ليس” şeklinde olumsuzluk edatının imkân kipinden sonra geldiği önermeler ise olumsuz mümkün önermedir ve olumsuz mümkün önermede imkân, olumsuzlamanın imkânını yani imkân kaydının meydana gelmesiyle birlikte olumsuzluk ifade eder.⁶³ Yine “ليس بالوجود” şeklinde olumsuzluk edatının kipten önce geldiği önermelerde olumsuzluk edatı önermenin kipini olumsuzlarken “بالوجود لا شيء” şeklinde olumsuzluk edatının kipten sonra geldiği varlıksal önermelerde ise “varlık” kipi meydana gelir.⁶⁴

Özne/ Kip/ Olumsuzluk edatı/ Bağ/ Yükleme

Özne/ Olumsuzluk edatı/ Kip/ Bağ/ Yükleme
~ Kip

Özetle, modal önermelerin çelişikleri onların kiplerini olumsuzlayan önermelerdir⁶⁵ ve bu, kipten önce olumsuzluk edatının getirilmesi suretiyle elde edilir. Örneğin “يجب أن يكون كذا” şeklinde ifade edilen olumlu modal bir önerme kalıbının çelişigi olumsuzluk edatının kipten önce geldiği “ليس يجب أن يكون كذا” şeklindeki kalıptır. Modal bir önermede kipten sonra olumsuzluk edatının getirilmesiyle elde edilen önerme ise söz konusu önermenin çelişigi değildir, zira modal bir önermeyle bu önermeye onun kipinden sonra olumsuzluk edatının eklenmesiyle elde edilen modal önermenin aynı anda yanlışlanması ya da doğrulanması muhtemeldir. Örneğin “Olmaması mümkün (يمكن أن يكون)” ve “Olmaması mümkün (يمكن أن لا يكون)” önermeleri gibi mümkün önermeler aynı anda doğru; “Olmaması zorunlu (يجب أن يكون)” ve “Olmaması zorunlu (يجب أن لا يكون)” gibi zorunlu önermeler ise aynı anda yanlış olabilirler.⁶⁶

⁶³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 197-198; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 31b. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât*, s. 41.

⁶⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 198; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 41.

⁶⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 233.

⁶⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 172; a.mlf. *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 179-180; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 34a. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 158.

Râzî, İbn Sînâ'nın da bu ayrımın özellikle üzerinde durduğunu belirtmiş olsa da **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de İbn Sînâ'nın **el-Mübâhasât** adlı eserinde bu hususu gözden kaçırdığını düşündüğü bir örneğe yer verir. Buna göre, İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Behmenyâr b. Merzübân (ö. 458/1066), İbn Sînâ'dan “Birden ancak bir çıkar” önermesine dair bir delil istemiş ve İbn Sînâ da ona şu delili sunmuştur: “Eğer bir şeyden A ve B sâdır olmuşsa, fakat A, B değilse bu, ‘Bu şeyden B sâdır olmuştur’ ve ‘Bu şeyden B sâdır olmamıştır’ denilmesini gerektirir ki, bu çelişkilidir.” İbn Sînâ'nın buradaki akıl yürütmesi kendisinden A ve B'nin sâdır olduğu şeye C denilmesi halinde şu şekilde ifade edilebilir:

C'den A ve B sâdır olmuştur.

C'den B olmayan ve B sâdır olmuştur.

C'den B olmayan sâdır olmuştur ve C'den B sâdır olmuştur.

C'den B sâdır olmamıştır ve C'den B sâdır olmuştur.

Bu açıklamaya göre burada “C'den B olmayan sâdır olmuştur” önermesi “C'den B sâdır olmamıştır” önermesini gerektirir. Ancak Râzî'ye göre bu açıklama isabetli değildir. Çünkü A, B değilse burada örnek olarak verilen “C'den A ve B sâdır olmuştur” önermesi “C'den B olmayan sâdır olmuştur” ve “C'den B sâdır olmuştur” önermelerinin doğruluğunu gerektirir. Ancak bu önermenin doğruluğu “C'den B sâdır olmamıştır” ve “C'den B sâdır olmuştur” önermelerinin doğruluğunu gerektirmez. Çünkü Râzî'ye göre nasıl ki “بإمكان ليس” sözünün doğruluğu “ليس بإمكان” sözünün; “بالجوب ليس” sözünün doğruluğu da “ليس بالجوب” sözünün doğruluğunu gerektirmiyorsa, aynı şekilde “C'den B olmayan sâdır olmuştur” önermesi de “C'den B sâdır olmamıştır” önermesinin doğruluğunu gerektirmez.⁶⁷

Modal önermelerin çelişiklerine dair bu iki ön açıklamadan sonra şimdi genel mutlak ve modal önermelerin çelişiklerine yer verebiliriz. Daha önce İbn Sînâ'nın modal önerme anlayışına göre karşıtlık karesinin vâcip, mümkün ve imkânsız maddelerinde geçerli olmakla birlikte süreksiz zorunlu önermelerin ve dolayısıyla

⁶⁷ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 32a. Ancak, Râzî'nin İbn Sînâ'ya nispet ettiği ve hatalı olduğunu açıkladığı bu açıklama **el-Mübâhasât**'tan kontrol edildiğinde, bu açıklamanın İbn Sînâ'ya ait olmadığı, bu delilin Behmenyâr tarafından bu konuda aktarıldığı, İbn Sînâ'nın ise burada Râzî'nin bu delile itiraz ettiği şekilde bu delili reddettiği görülür; bkz. İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 112, 226, 253.

genel mutlak önermenin çelişiklerini sağlamada yetersiz olduğunu ve İbn Sînâ ve Râzî'nin bu nedenle genel mutlak ve modal önermelerin çelişiklerine ayrı ayrı yer verdiğini belirtmiştik. Biz de bu doğrultuda her önermenin çelişğini müstakil olarak inceleyeceğiz.

1. Genel Mutlak Önermelerde Çelişki

İbn Sînâ'ya göre genel mutlak önermelerin sürekli ve süreksiz önermelerin tamamına muhtemel olması nedeniyle genel mutlak önermenin çelişğinin yine bir genel mutlak önerme olması mümkün değildir. Râzî genel mutlak önermelerle ilgili bu hususu şu şekilde açıklar: Olumlu genel mutlak önerme bu olumlamanın sürekli olup olmadığı ya da zorunlu olup olmadığı belirtilmeksizin kendisinde sadece yüklem için olumlandığı belirtilen; olumsuz mutlak önerme ise bu olumsuzlamanın sürekli olup olmadığı belirtilmeksizin kendisinde sadece yüklem için olumsuzlandığı belirtilen önermelerdir. Genel mutlak önermelerde sübûtun aslından başka bir kaydın bulunmaması, dolayısıyla bu önermelerin sürekli ve süreksiz olmaya muhtemel olması nedeniyle genel mutlak önermelerin çelişğii genel mutlak önerme değildir. Çünkü tümel olumlu genel mutlak önerme ile tikel olumsuz genel mutlak önermenin iki farklı zamanda meydana gelmesi, bunun neticesinde bu iki önerme arasında çelişkinin şartlarından “zaman birliğı” şartının sağlanmaması ve bunun çelişkiyi engellemesi mümkündür. Başka bir deyişle, çelişkinin şartlarını taşıyan genel mutlak olumlu ve olumsuz iki önerme, ikisinin de farklı zamanlarda doğru olmasının mümkün olması ve bu önermelerde çelişkinin şartlarından “zaman birliğı” şartının sağlanmasına imkân verecek, sübûtun zamanına dair bir açıklama olmaması nedeniyle çelişmez. Bu nedenle genel mutlak olumlu bir önermenin çelişğinin sürekli olması ve tüm zamanları kapsaması gerekir. Ancak bu durumda olumsuzlama varsayılan bütün durumlarda gerçekleşir. Çünkü sürekli olumsuzlama ister sürekli olsun ister olmasın olumlamayı; sürekli olumlama da ister sürekli olsun ister olmasın olumsuzlamayı nefyeder.⁶⁸ Fakat bu noktada, genel mutlak önermenin çelişğinin sürekli önerme olmasının, bu sürekliliğın genel mutlak önermenin

⁶⁸ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 159; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 180; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 225-226; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 47; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 36a.

çelişğinin kendisi olduğu anlamında değil, genel mutlak önermenin çelişğine ancak onunla işaret edilebileceği anlamında olduğunun unutulmaması gerekir.⁶⁹

Râzî genel mutlak önermenin çelişğinin sürekli önerme olduğu ifade ettikten sonra genel mutlak önermenin çelişğı olan sürekli önermenin mutlak zorunlu olup olmadığı üzerinde durur. Bu bağlamda Râzî genel mutlak önermelerin çelişğı olan sürekli önermelerde zorunluluk ya da zorunlu olmama kayıtlarına itibar etmenin, genel mutlak bir önermenin, zorunlu sürekli ve zorunlu olmayan sürekli önermelerden biriyle, bu önermelerden diğeri doğruyken aynı anda yanlış olmasının muhtemel olması nedeniyle mümkün olmadığını belirtir. Başka bir deyişle, sürekli önermenin zorunlu olduğu varsayıldığı takdirde olumsuz zorunlu sürekli önermeyle olumlu genel mutlak önermenin aynı anda yanlış olmaları ve dolayısıyla çelişmemeleri muhtemeldir. Örneğın yanlış olan “Hiçbir insan esmer değildir” önermesinin çelişğı, doğru olan “Bazı insanlar sürekli olarak esmerdir” sürekli önermesidir. Bu önermenin kipi olan sürekliliğın mutlak zorunlu önermelerin ifade ettiği süreklilikle aynı kapsamda olup olmadığı ise bu önermede süreklilik kipinin yerine zorunluluk kipinin getirilmesiyle anlaşılabilir. “Bazı insanlar zorunlu olarak esmerdir” önermesinin yanlışlığı, genel mutlak önermelerin çelişğı olan sürekli önermelerin, mutlak zorunlu önermelerin yanı sıra hiçbir tür zorunluluk ifade etmeyen (daha özel mümkün) sürekli önermeleri de içerdini, bu bakımdan İbn Sînâcî mantıkta kullanılan sürekli önermelerin, mutlak zorunlu önermelerden daha genel olduğunu gösterir. Aynı şekilde olumlu genel mutlak önermenin çelişğı, ikisinin birlikte yanlış olmasının mümkün olması nedeniyle olumsuz zorunlu olmayan sürekli önerme de değildir. Bu nedenle olumlu genel mutlak önermenin çelişğı, her iki önermeyi de kapsayan, zorunlu olup olmadığı beyan edilmeyen olumsuz sürekli (**dâime**) önermedir.⁷⁰

⁶⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 180.

⁷⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 180; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 47; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 36a-36b. Râzî **el-Âyâtü'l-beyyinât** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta bu açıklamasını sadece zorunlu sürekli önerme bağlamında yapar ve olumlu genel mutlak önermeyle olumsuz zorunlu sürekli önermenin aynı anda yanlış olmasının mümkün olması sebebiyle olumlu genel mutlak önermenin çelişğinin zorunluluk kaydına itibar edilmeyen olumsuz sürekli önerme olduğunu ifade eder; bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 159; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 225-226. Sürekli önermelerin kapsamına dair bkz. Tablo 2.5.

Her insan esmerdir (Y)

Bazı insanlar zorunlu olarak esmer değildir. (Y)

Bazı insanlar sürekli olarak esmer değildir. (D)

Bu noktada İbn Sînâ, genel mutlak önerme için “kendi cinsinden” çelişik bulunmak istenmesi durumunda bunun iki çözümünün olduğunu belirtir: Bu çözümlerden ilki, mutlak önermelere salt olumlama ve olumsuzlama anlamlarına ek olarak bir şart daha getirilmesi ve olumlu mutlak önermelerin öznenin niteliğinin sürekliliğiyle yüklem olumlanması sürekli olan önermelere; olumsuz mutlak önermelerin ise öznenin niteliğinin sürekliliğiyle yüklem olumsuzlanması sürekli olan önermelere özgü kılınmasıdır. Bu durumda “Her C B’dir” önermesi, öznenin zatı C olmakla nitelendiği sürece C için B’nin olumlandığı, “Hiçbir C B değildir” önermesi ise öznenin zatı C olmakla nitelendiği sürece C’den B’nin olumsuzlandığı anlamına gelir. Bu durumda öznenin zatının zorunlu olarak ya da olmayarak C olmakla nitelendiği bir zamanda B ile nitelenmediğini söylemek yanlış olur. Dolayısıyla bu anlamda kullanıldığında “Her C B’dir” önermesinin çelişigi “Bazı C’ler mutlak olarak B değildir”; “Hiçbir C B değildir” önermesinin çelişigi ise “Bazı C’ler mutlak olarak B’dir”dir.⁷¹ İbn Sînâ’nın burada mutlak önermenin kendi cinsinden çelişiginin bulunması için dikkate alınmasını önerdiği mutlak önermenin bu anlamı, Râzî’nin “genel örfi” olarak isimlendirmek suretiyle sistemine dâhil ettiği önermelerdir. Nitekim İbn Sînâ da burada bu anlama, “tüm olumsuz önermelerin adet olunduğu üzere anlaşıldığı anlam” olarak işaret etmiştir. Biz de burada, konunun daha iyi anlaşılması adına İbn Sînâ ve Râzî bu bağlamda kullanmadığı halde bu önermeler için “genel örfi” ismini kullanacağız.

Râzî’ye göre, İbn Sînâ’nın bu bağlamda ortaya koyduğu söz konusu çözüm hakkında kuvvetli bir şüphe vardır. Râzî bu görüşünü iki ihtimalden hareketle şu şekilde açıklar: İbn Sînâ’nın burada genel örfi önermeyle çeliştğini ifade ettiği mutlak önerme ya (i) yine genel örfi önermedir ya da (ii) genel mutlak önermedir. (i) Râzî’ye göre iki önermenin de genel örfi olması durumunda bu iki önerme birbirinin çelişigi olamaz, zira yüklem olumlanmasının ve olumsuzlanmasının öznenin niteliğinin

⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 224-225

sürekliliğiyle sürekli olmayıp sadece bazı vakitlerde olmasının mümkün olması nedeniyle bu iki önerme birlikte yanlış olabilir. Örneğin “Hiçbir insan, insan olduğu sürece gülen değildir” ve “Bazı insanlar insan olduğu sürece gülendir” önermeleri gülmenin insanın insan olduğu sürece değil, bazı vakitlerde sahip olduğu bir nitelik olması nedeniyle yanlıştır.⁷²

(ii) İbn Sînâ’nın burada genel örfî önermenin çelişğinin genel mutlak önerme olduğunu söylediğinin varsayılması durumunda da bu iki önerme, genel örfî ve genel mutlak önermelerin aynı anda doğru olmalarının imkânı nedeniyle çelişmez. Çünkü yüklemnin öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olmasına rağmen öznenin niteliğinin zatın varlığının sürekliliğiyle sürekli olmaması, nitelik ortadan kalktığında yüklemnin de ortadan kalkması mümkündür. Bu durumda da öznenin niteliğinin sürekliliğiyle yüklemnin sürekliliği, öznenin yüklemnin genel mutlak bir olumsuzlama ile olumsuzlanmasını olumsuzlamaz ve bu iki önerme aynı anda doğru olabilir.⁷³ Örneğin “Her yazı yazan, yazı yazan olduğu sürece elini hareket ettirir” önermesiyle “Bazı yazı yazanlar elini hareket ettirmez” genel mutlak önermesi aynı anda doğrudur. Zira yazı yazmak zatla birlikte sürekli değildir ve tümel olumsuz genel mutlak önermenin, öznenin zatının zamanlarından en az birinde yüklemnin ondan olumsuzlanmasını ifade etmesi ve her yazı yazanın yazı yazmadığı ve elini hareket ettirmediği bir zamanın söz konusu olması nedeniyle “Bazı yazı yazanlar elini hareket ettirmez” önermesi doğrudur. Râzî’nin bu açıklamasında, genel mutlak önermelerle aynı anda doğru olmasının muhtemel olduğunu belirttiği, genel örfî önermelerin bir türü olan bu önermeler, İbn Sînâ’nın da **eş-Şifâ: el-Kıyâs** kitabında bu bağlamda özel bir şekilde isimlendirmeksizin yer verdiği, Râzî’nin “özel örfî” olarak isimlendirdiği önermelerdir.⁷⁴ Bu bağlamda, konunun daha iyi anlaşılması adına Râzî bu bağlamda kullanmadığı halde bu önermeler için “özel örfî” ismini kullanacağız. Dolayısıyla aslında burada Râzî, genel örfî önermelerin “özel örfî” önermeleri de kapsamı, özel örfî önermelerin de genel mutlak önermelerle aynı anda doğru olmalarının muhtemel

⁷² Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 229-230.

⁷³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 230.

⁷⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 43.

olması nedeniyle genel örfî önermelerin genel mutlak önermelerle çelişmediğini belirtir.

Bu bakımdan özetle, Râzî'ye göre yanlışlıkta birleşmelerinin imkânı nedeniyle iki genel örfî önermenin, doğrulukta birleşmelerinin imkânı nedeniyle de genel mutlak ve genel örfî önermeye dâhil olan özel örfî önermenin birbiriyle çelişmediği söylenebilir. Ancak Râzî daha sonra İbn Sînâ'nın bu açıklamasında bu iki ihtimalden ikincisini yani genel örfî önermenin genel mutlak önermenin çeliştiği olduğunu kastettiğini söyler. Çünkü ona göre İbn Sînâ “mutlak önerme için kendi cinsinden bir çelişik bulmak istersek” demiş ve burada “kendi türünden” diyerek genel örfî önermeyi değil, “kendi cinsinden” diyerek genel örfî önermenin cinsi gibi olan genel mutlak önermeyi kastetmiştir.⁷⁵ Ancak Râzî genel örfî önermeyle genel mutlak önermenin aynı anda doğru olabileceklerini ifade etmişti. Hatta Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta, İbn Sînâ'nın bu konuda **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta yer verdiği “Genel mutlak önermenin genel örfî önermeyle aynı anda doğru olması mümkündür”⁷⁶ sözünü alıntılar ve konuya, genel mutlak önermenin genel örfî önermeyle aynı anda doğru olmasını engelleyecek bir çözüm sunarak devam eder.

Buna göre Râzî, İbn Sînâ'nın bu açıklamasının, genel mutlak önermenin, tümel genel mutlak önermelerin iki okuma biçiminden ilkinde göre okunması halinde doğru olabileceğini ileri sürer. Hatırlanacağı üzere Râzî, tümel önermenin anlamına dair açıklamalarının ardından “Her C” ifadesinin iki bakımdan anlaşıldığını, bunlardan ilkinin kendisine C denilenler ve aklın da böyle olduğunu varsaydıkları olduğunu, ikincisinin ise ister C'lik kendileri için hüküm esnasında hasıl olsun, ister ondan önce ya da sonra olsun, C olmaklıkla nitelenmiş olanlar olduğunu belirtmişti.⁷⁷ Buna göre “Her hareket eden durağandır” önermesi birinci takdirde yanlış, ikinci takdirde doğrudur. İkinci anlam daha genel olsa bile ilk anlam insanlar arasında yaygındır. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın bu açıklamasındaki genel mutlak önerme, ilk anlamda alınırsa İbn Sînâ'nın bu açıklaması doğru olur. Çünkü bu anlamda “Her C, C olduğu sürece B'dir” önermesiyle “kendisine C denilenlerin bazılarının C oldukları bir halde

⁷⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 230.

⁷⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 40.

⁷⁷ Bkz. Birinci Bölüm VI.B.1.c.

kendilerinden B'nin olumsuzlandığı” anlamındaki “Her C, genel mutlak olarak B değildir” (ليس كل ج ب على الإطلاق العام) önermesi çelişir ve bu iki önermenin doğrulukta ve yanlışlıkta birleşmeleri imkânsızdır. Ancak İbn Sînâ'nın bu sözü ikinci anlamda kullanılırsa çelişki meydana gelmez.⁷⁸

Bu noktada, bu bağlamda akla gelmesi muhtemel olan, birinci anlamda genel mutlak önermelerin, genel örfî önermelerden ne bakımdan ayrıldığı; bir başka deyişle, genel mutlak önermelerin ilk anlamda alınması durumunda bu önermelerin nitelik bakımından süreklilik ifade eden genel örfî önermeye dönüşüp dönüşmeyecekleri sorusunun üzerinde durmak gerekir. Bu sorunun kısaca şöyle açıklanması mümkündür: Genel mutlak önermelerin ilk yoruma göre okunması, yüklemnin nitelik bakımından özneye yüklendiğini ifade etmekle birlikte sürekli ya da süreksiz olabilirler. Bu bakımdan bu anlamda genel mutlak bir önerme, “Her yazı yazan elini hareket ettirir” önermesi gibi, öznenin zatının nitelikle nitelendiği sürece yüklemnin öznenin zatına yüklendiğini ifade edebilirken “Her veremli öksürür” önermesi gibi öznenin zatının nitelikle nitelendiği bazı zamanlarda yüklemnin öznenin zatına yüklendiğini de ifade edebilir. Dolayısıyla ilk anlamda genel mutlak önermelerin genel örfî önermeleri içermekle birlikte onlardan daha genel olduğu söylenebilir. Bu bakımdan iki genel örfî önerme olan “Hiçbir insan, insan olduğu sürece gülen değildir” ve “Bazı insanlar insan olduğu sürece gülerdir” önermeleri yanlışken bu önermelerin ilk anlamda genel mutlak önerme olarak “Hiçbir insan gülen değildir” ve “Bazı insanlar gülerdir” şeklinde ifade edilmeleri halinde bu önermeler doğru olur. Yine, “Her yazı yazan, yazı yazan olduğu sürece elini hareket ettirir” genel örfî önermesi doğruyken ilk anlamdaki “Bazı yazı yazanlar elini hareket ettirmez” genel mutlak önermesi yanlıştır.

Ancak, Râzî'nin bu açıklamalarının İbn Sînâ eleştirisi olarak addedilmesi kanaatimizce uygun değildir. Nitekim İbn Sînâ da **el-İşârât**'taki açıklamasının sonunda bu konunun tahkiki için **Kitabü's-Şifâ**'ya başvurulmasını önererek **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta bu konuyu detaylı olarak incelediği açıklamalarına atıfta bulunmuştur.⁷⁹

⁷⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 230-231.

⁷⁹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 225. İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs** kitabında yer verdiği bu konudaki açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **el-Kıyâs**, s. 41-43.

Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta bu konu hakkında yaptığı açıklamaları da İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'taki açıklamalarıyla paraleldir ve bu nedenle Râzî'nin izahlarının bir İbn Sînâ eleştirisi olarak algılanması mümkün değildir. Görünen o ki Râzî, burada İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'taki açıklamaları bağlamında **el-İşârât**'taki açıklamalarını şerh etmiştir. Râzî'nin bu konudaki katkısının, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'taki açıklamalarında işaret ettiği ancak müstakil olarak isimlendirmedeği önermeleri “genel örfî” ve “özel örfî” olarak isimlendirip sistemine dâhil etmesi olduğu söylenebilir.⁸⁰

İbn Sînâ'nın genel mutlak önermeye kendi cinsinden çelişik bulmak için sunduğu ikinci çözüm, “Her C B'dir” ve “Hiçbir C B değildir” önermelerinde belirli bir zamanın kastedilmesi ve dolayısıyla bu önermelerde C'nin fertlerinin her birinin değil, sadece bu belirli bir vakitte var olan C'lerin kastedilmesidir. Bu durumda bu iki tümel önermenin çelişği olan tikel önermelerde de bu belirli zaman kastedilir ve çelişkinin diğer şartları da gözetilirse bu önermeler arasında çelişki meydana gelir. İbn Sînâ bir topluluğun bu şekilde hükümde bulunduğunu, ancak bunu devam ettirmediklerini, bu şartları bir kenara bırakma ihtiyacı duyduklarını belirtir.⁸¹ Râzî de İbn Sînâ'ya paralel olarak olumlu ve olumsuz genel mutlak iki önermenin, iki farklı zamanda gerçekleşmeleri ihtimali yüzünden çelişmemeleri nedeniyle İbn Sînâ'nın burada bu iki önermede aynı zamanın kastedilmesi yoluyla genel mutlak iki önerme arasında çelişkiyi sağlandığını ifade ettiğini kaydeder. Buna göre “Her C B'dir” önermesiyle belirli bir zamanda meydana gelen C'ler kastedilirse ve “Her C B değildir” önermesinde de bu zamandaki C'ler kastedilirse burada çelişki meydana gelir. Ancak Râzî'ye göre bu zayıf bir çözümdür. Zira her ne kadar önce gelenlerden bir topluluk bu çözüme işaret etmişse de hedeflenen hükmün, sadece belirli bir zamanda var olanlar hakkında olmaması ihtimali nedeniyle her yerde bu çözüme itibar etmek mümkün değildir.⁸² İbn Sînâ her ne kadar açıkça zikretmese de onun burada

⁸⁰ Kuşlu'nun Tûsî'nin bu bağlamdaki eleştirilerinin onun İbn Sînâ'ya karşı en ciddi eleştirisi olduğu görüşünün isabetli görünmediği söylenebilir; bkz. Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı**, s. 163-164, 169. Zira Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât**'taki açıklaması, genel olarak Râzî'nin açıklamasıyla paraleldir; bkz. Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 312-313. Tûsî'nin katkısının, Râzî'nin burada genel örfî önermeyle çeliştiğini ifade ettiği ilk anlamdaki genel mutlak önermeyi “vasfî genel mutlak (مطلقة عامة وصفية)” olarak isimlendirmesi olduğu söylenebilir.

⁸¹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 225.

⁸² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 231.

incelediği ikinci çözüm, önermelerin haricî olarak okunması anlamına gelmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ ve Râzî, her ne kadar bu şartın sağlanması durumunda çelişki meydana gelse de bunun asıl amaca hizmet etmediğini belirtmişlerdir. İbn Sînâ ve Râzî'nin, önermeleri hakikî anlamda ele aldıklarını ve haricî önermeleri dikkate almadıklarını sebepleriyle birlikte daha önce açıklamamız nedeniyle burada konunun ayrıntılarına yer vermiyoruz.⁸³

2. Zorunlu Olmayan Varlıksal ve Süreksiz Varlıksal Önermelerde Çelişki

Râzî'nin varlıksal önermelerin bazen “zorunlu olmayan” bazen de “süreksiz” olarak açıklanmasının bu önermelerin çelişğinde birtakım problemlere yol açtığını ifade ettiğini daha önce belirtmiştik. Râzî bu karışıklığı gidermek için “zorunlu olmayan” ve “süreksiz” varlıksal önermelerin çelişiklerini detaylı olarak inceler. Buna göre, zorunlu olmayan olumlu varlıksal önermelerin, olumlamanın aslı ve bu olumlamanın zorunlu olmaması anlamlarına sahip olması nedeniyle, bu önermenin çelişği ya olumlamanın aslının çelişği olan (1) sürekli olumsuzlama ya da söz konusu olumlamanın zorunlu olmamasının çelişği olan (2) zorunluluk kaydıyla kayıtlanmış olumlama ile elde edilir.⁸⁴ Dolayısıyla zorunlu olmayan varlıksal önermelerin çelişğinin “sürekli muhâlif” ya da “zorunlu muvâfık olduğu söylenebilir.⁸⁵ Örneğin zorunlu olmayan varlıksal anlamındaki “Her A bi'l-vücûd B'dir (ب بالوجود كل ا ب)” önermesinin çelişği “Bazı A'lar sürekli olarak B değildir (ب بعض ا دائما ليس ب)” ya da “Bazı A'lar zorunlu olarak B'dir” önermeleridir.⁸⁶ Sürekli olumlama ifade eden “Bazı

⁸³ Tûsî de *Şerhu'l-İşârât*'ta bu konuda İbn Sînâ ve Râzî'ye paralel olarak önermelerin haricî olarak yorumlanmasına iki önemli eleştiri yönelir. Tûsî'nin bu konudaki açıklamaları ve eleştirileri için bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 315-316. Bu nedenle Kuşlu'nun Râzî'nin bu konudaki açıklamalarının İbn Sînâ'ya bir eleştiri olduğu ve Tûsî'nin de Râzî'nin eleştirileri bağlamında İbn Sînâ'nın bu çözümünde bir tadilat yaptığı görüşü de isabetli görünmemektedir; bkz. Kuşlu, *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı*, s. 167-168.

⁸⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 181; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 36b.

⁸⁵ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 162; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 48, a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 36b.

⁸⁶ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 162; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 181.

A’lar zorunlu olmayan sürekli olarak B’dir” önermesi ise zorunlu olmayan varlıksal önermeye dâhildir ve onun çelişği olarak addedilmez.⁸⁷

Olumlu zorunlu olmayan varlıksal önerme	Çelişği
Olumlamanın aslı +	1. Sürekli olumsuzlama (muhâlif)
Bu olumlamanın zorunlu olmaması	2. Zorunlu olumlama (muvâfık)

Tablo 3.2: Olumlu zorunlu olmayan varlıksal önermelerin çelişği

Râzî’ye göre süreksiz olumlu varlıksal önermeler ise “olumlamanın aslı ve bu olumlamanın sürekli değil bir zamanda sabit olması” anlamına sahip olmaları dolayısıyla bu önermenin çelişği ya (1) olumlamanın aslının olumsuzlanmasıyla ya da (2) sürekli olmamanın olumsuzlanmasıyla yani sürekli olumluluklardır. Bu nedenle süreksiz varlıksal anlamında “Her A bi’l-vücûd B’dir” önermesinin çelişği “Her A bi’l-vücûd B değildir (ليس بالوجود كذلك)” değil, ya “Bazı A’lar sürekli olarak B değildir (دائما بعض ا ب)” ya da “Bazı A’lar sürekli olarak B’dir (دائما بعض ا ب)” önermeleridir. Çünkü zorunlu ve zorunlu olmayan, olumsuzluk ve olumlulukta sürekli olan önermeler süreksiz varlıksal önermeye dâhil değildir.⁸⁸ “Hiçbir A bi’l-vücûd B değildir (بالوجود لا شيء من ا ب)” önermesinin çelişği ise “Bazı A’lar sürekli olarak B’dir (دائما بعض ا ب)” ya da “Bazı A’lar sürekli olarak B değildir (دائما ليس كذلك)”dır. Olumlu ve olumsuz tikel önermeler de bu şekildedir.⁸⁹

⁸⁷ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 181.

⁸⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 181-182; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 226-227.a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 36b. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 48; a.mlf., *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 163.

⁸⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 227.

Olumlu süreksiz varlıksal önerme	Çelişği
Olumlamanın aslı +	1. Sürekli olumsuzlama (muhâlif)
Bu olumlamanın sürekli olmaması	2. Sürekli olumlama (muvâfık)

Tablo 3.3: Olumlu süreksiz varlıksal önermelerin çelişği

Râzî, zorunlu olmayan varlıksal ve süreksiz varlıksal önermelerin çelişikleri konusundaki karışıklıkların önüne geçmek için zorunlu olmayan varlıksal önermenin çelişğinin “sürekli muhâlif” ya da “zorunlu muvâfık”; süreksiz varlıksal önermenin çelişğinin “sürekli muhâlif” ya da “sürekli muvâfık” olmasının sebebini şu şekilde açıklar: Süreksiz varlıksal ve zorunlu olmayan varlıksal önermelerin çelişikleri sürekli önermelerdir, ancak bu iki önerme, sürekli önermelerin hangi türünün bu önermelerin çelişikleri olduğu noktasında ayrılır. Buna göre sürekli önerme ya (i) zorunlu ya da (ii) zorunlu olmayandır. Süreksiz olumlu varlıksal önermenin yüklemine öznesi için sübûtu “sürekli olmama” ile şartlı olan önerme olması dolayısıyla, süreksiz olumlu varlıksal önermenin muhâlif çelişği olumsuz sürekli zorunlu ve olumsuz sürekli zorunlu olmayan; muvâfık çelişği ise olumlu sürekli zorunlu ve olumlu sürekli zorunlu olmayan önermedir. Bu, süreksiz olumlu varlıksal önermenin çelişğinin ister muvâfık olsun ister muhâlif olsun sürekli önerme olduğunu gösterir. Zorunlu olmayan olumlu varlıksal önerme ise bu konuda süreksiz olumlu varlıksal önermeden, muvâfık çelişğinin sadece olumlu sürekli zorunlu olması bakımından ayrılır. Zira zorunlu olmayan olumlu varlıksal önermeye süreksiz olumlu varlıksal önerme ve zorunlu olmayan olumlu önermenin dâhil olması nedeniyle zorunlu olmayan olumlu varlıksal önermenin muhâlif çelişği süreksiz olumlu varlıksal önerme gibi olumsuz zorunlu sürekli ve olumsuz zorunlu olmayan sürekliken muvâfık çelişği ise sadece olumlu sürekli zorunludur.⁹⁰

⁹⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 226-227; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 36b-37a. Râzî bu durumu zorunlu olmayan varlıksal önermenin çelişğinin üç, süreksiz varlıksal önermenin ise dört parçası (**cüz**) olduğunu ifade ederek de açıklamıştır. Râzî'nin burada “cüz” ile kastı, iki tür varlıksal önermenin çelişikleri bağlamında söz konusu olan olumlu zorunlu sürekli, olumlu zorunlu olmayan sürekli, olumsuz zorunlu sürekli ve olumsuz zorunlu olmayan sürekli önermelerdir.

Sürekli Ö.		Sürekli Ö.	
Mutlak Zorunlu Ö.	Sürekli Daha Özel Genel Mümkün Ö.	Mutlak Zorunlu Ö.	Sürekli Daha Özel Genel Mümkün Ö.
Zorunlu Olmayan Varlıksal Önergelerin Muvâfık Çelişigi		Süreksiz Varlıksal Önergelerin Muvâfık Çelişigi	
Zorunlu Olmayan Varlıksal Önergelerin Muhâlif Çelişigi		.Süreksiz Varlıksal Önergelerin Muhâlif Çelişigi	

Tablo 3.4: Zorunlu olmayan varlıksal ve süreksiz varlıksal önermelerin çelişiklerinin parçaları

Râzî bu bağlamda İbn Sînâ'nın varlıksal önermelerin⁹¹ çelişiklerine dair açıklamasına bir eleştiri yöneltir. İbn Sînâ'nın Râzî'nin eleştirisine konu olan açıklaması şöyledir:

“Varlıksal” olarak isimlendirdiğimiz daha özel olan mutlak önermeye [gelince], bu anlamda yani zikrettiğimiz bakımdan “Her C B’dir” dediğimizde onun çelişigi “Her C bi’l-vücûd B değildir” önermesidir. Yani ya “Bazı C’ler zorunlu olarak B’dir ya da B zorunlu olarak ondan olumsuzlanmıştır” [önergeleri]dir. Bu anlamda yani zikrettiğimiz bakımdan “Hiçbir C B değildir” dediğimizde ise onun, ona mukâbil çelişigi “Bazı C’ler için sürekli olarak B’nin olumlanması ya da olumsuzlanması söz konusudur sözümüzden anlaşılandır. Çünkü her C’den B’nin sürekli olarak değil, bir vakitte olumsuzlandığı hükmü öncesinde geçmesi nedeniyle, bu hükmün mukâbili sürekli olumsuzlama ya da sürekli olumlama’dır. ... Bu bakımdan “Bazı C’ler B’dir” sözümüzün çelişigi “Hiçbir C bi’l-vücûd B değildir” [önermesi]dir. Ve “Bazı C’ler B değildir” sözümüzün yani bu anlamda olumsuzlamanın çelişigi ise “Her C ya sürekli olarak B’dir ya da sürekli olarak B değildir” sözümüzdür.⁹²

Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın burada tümel olumlu varlıksal önermenin çelişiginin parçalarının “olumsuzlamanın ya da olumlamanın zorunluluğu” olduğunu söylemesi

⁹¹ İbn Sînâ’nın özel mutlak önermesinin, Râzî’nin “süreksiz varlıksal” önermesine tekâbül ettiğini daha önce belirtmiştik.

⁹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 224.

hatalıdır.⁹³ Zira varlıksal önermelerin muhâlif çelişiklerinin sürekli olması gerekir. Nitekim Râzî, İbn Sînâ'nın bu açıklamasının devamında tümel olumsuz varlıksal önermenin çelişiğinin parçalarının “olumsuzlamanın ve olumlamanın sürekliliği” olduğunu söylemesi ve onun, tikel önermelerin çelişiklerinin parçalarında da zorunluluğa değil sürekliliğe itibar etmesi nedeniyle bu hatanın büyük ihtimalle müstensihinden kaynaklandığını belirtmiştir.⁹⁴ Râzî'nin burada muhâlif çelişiklerin sürekli olması gerektiğine işaret etmekle yetinip muvâfık çelişik hakkında bir yorum yapmaması, onun bu eleştirisi bağlamında İbn Sînâ'nın varlıksal önermeyle süresiz varlıksal önermeyi mi yoksa zorunlu olmayan varlıksal önermeyi mi kastettiğini dikkate almadığını, bu bağlamda her iki ihtimali de dikkate aldığını gösterir.

Râzî ardından İbn Sînâ'nın tümel olumsuz varlıksal önerme açıklamasından hareketle İbn Sînâ'nın burada hangi tür varlıksal önermeyi kastettiği üzerinde durur. Buna göre o, İbn Sînâ'nın tümel olumsuz varlıksal önermenin çelişiğinin parçalarında muvâfık ve muhâlif çelişiğin sürekli önerme olduğunu ifade etmesinin onun “zorunlu olmayan sürekli” önermeyi varlıksal önermeden çıkardığını, yani burada İbn Sînâ'nın varlıksal önerme ile kendi tasnifindeki süresiz varlıksal önermeyi kastettiğini gösterdiğini ifade eder. Çünkü eğer İbn Sînâ burada varlıksal ile zorunlu olmayan varlıksal önermeleri kastetmiş olsaydı, “zorunlu olmayan sürekli” önerme varlıksal önermeye dâhil olduğunda muvâfık çelişiğin sürekli olmasının gerekmemesi nedeniyle “Hiçbir C bi'l-vücûd B değildir” önermesinin çelişiği ya “zorunlu olumlu” ya “zorunlu olmayan sürekli olumlu” ya da “zorunlu olumsuz” olur ve “zorunlu olmayan sürekli olumsuz”, varlıksal önermenin çelişiği olmazdı.

Netice olarak Râzî, İbn Sînâ'nın burada muvâfık çelişiğin, zorunlu ve zorunlu olmayan sürekliyi içerecek şekilde sürekli önerme olduğunu söylemesinin, onun “zorunlu olmayan sürekli” önermeyi varlıksal önermeden çıkardığını gösterdiğini belirtmekle birlikte İbn Sînâ'nın daha önce “zorunlu olmayan sürekli” önermeyi varlıksal önermeye dâhil ettiğini, bu açıklaması dolayısıyla İbn Sînâ'nın önceki

⁹³ Râzî “çelişiğin parçası” ifadesiyle bir önermenin çelişiğine anlam bakımından dâhil olan, ancak başlı başına söz konusu önermenin çelişiği olmayan önermeleri kastetmektedir.

⁹⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 228.

açıklamadan doğan sıkıntıyı gidererek bu tutarsızlığı telafi ettiğini düşünür.⁹⁵ Ancak daha önce Râzî'nin süreksiz varlıksal ile zorunlu olmayan varlıksal önermeleri karıştırdığı şeklindeki İbn Sînâ eleştirisi bağlamında zikrettiğimiz üzere, **el-İşârât** bağlamında İbn Sînâ varlıksal önerme konusunda Râzî'nin işaret ettiği gibi bir karışıklığa yol açacak bir açıklamada bulunmamış, kendisinin “zorunlu olmayan varlıksal” olarak isimlendirdiği anlamdaki önermelere **el-İşârât**'ta “zorunlu olmayan mutlak [önerme]” olarak işaret etmiştir. Râzî'nin bu eleştirisinin muhatabının ise İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs** kitabındaki açıklamaları olduğu söylenebilir. Zira İbn Sînâ burada tümel olumsuz özel mutlak önermelerin tikel olumsuz zorunlu, tikel olumlu zorunlu ya da tikel olumlu zorunlu olmayan sürekliden biri olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Yine aynı bağlamda İbn Sînâ, özel anlamda mutlak önermenin çelişiklerinin aynı olmasının gerekmediğini, onun çelişiklerinin **muvâfık** zorunlu ve **muhâlif** sürekli önerme olduğunu belirtir.⁹⁷ Dolayısıyla Râzî'nin burada İbn Sînâ'nın iki eseri bağlamında tashihte bulunduğu söylenebilir.

3. Sürekli, Genel Örfî ve Özel Örfî Önermelerde Çelişki

Sürekli önermelerin sübûtun aslının yanı sıra zat ile süreklilik ifade etmeleri nedeniyle bu önermelerin çelişikleri, sübûtun aslının çelişiği olarak (1) sürekli muhâlif; zat ile sürekliliğin çelişiği olarak da (2) zat ile süreksiz muvâfıktır. Râzî bu bakımdan sürekli önermenin çelişiğinin **el-Mülahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de sürekli muhâlif ve süreksize muhtemel olan süreksiz muvâfık olduğunu söylemiştir.⁹⁸ Râzî **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta ise sürekli önermenin çelişiğinin, genel mutlak önermenin çelişiğinin sürekli olmasında açıklanan gerekçeler nedeniyle genel mutlak olduğunu belirtir.⁹⁹ Râzî **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'taki bu

⁹⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 228-229.

⁹⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 48.

⁹⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 49.

⁹⁸ Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 184; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 37b. Râzî **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta ise sürekli önermenin çelişiğinin “süreksiz” olduğunu belirtmekle yetinmiştir; Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 162. Ancak **el-Âyâtü'l-beyyinât** şârihi İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin bu sözünü onun **el-Mülahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'deki açıklamasına paralel olarak, sürekli önermenin çelişiğinin muhâlif sürekli ve muvâfık süreksize muhtemel olduğunu söyleyerek açıklar; bkz. Medâini, **Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 162.

⁹⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 233; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 48.

açıklamasının sebebi, genel mutlak önermenin çelişği bahsinde yer verilen gerekçeler sebebiyle genel mutlak önermenin ancak sürekli önermeyle çelişmesi ve çelişkinin iki taraf arasında meydana gelmesi nedeniyle muhâlif genel mutlak önerme, sürekli önermenin çelişği olarak kabul edilmesidir.

Râzî'ye göre genel örfî anlamında “Her C B’dir” önermesiyle B’nin C için, C’nin varlığının tüm zamanlarında sübûtunun kastedilmesi dolayısıyla bu önermelerde yüklem için özne için sübûtunun aslı ve öznenin niteliğinin sürekliliğiyle bu yüklem sübûtunun sürekliliği olmak üzere iki kayda itibar edilir. Yüklem için özne için sübûtunun aslını sürekli olumsuzluk, öznenin niteliğinin sürekliliğiyle bu yüklem sübûtunun sürekliliğini ise niteliğin sürekliliğiyle yüklem sübûtunun sürekli olmayışı olumsuzlar. Bu nedenle olumlu genel örfî önermelerin çelişği ya (1) öznenin niteliğinin var olduğu hiçbir zamanda yüklem için sabit olmaması ya da (2) yüklem, öznenin niteliğiyle sürekli olmayıp öznenin niteliğinin bazı zamanlarında özne için sabit olup bazı zamanlarında olmaması şeklinde gerçekleşir.¹⁰⁰

Olumlu Genel Örfî Önerme	Çelişği
Olumlamanın aslı + Öznenin niteliğinin sürekliliğiyle bu yüklem sürekliliği	1. Öznenin niteliğinin var olduğu tüm zamanlarda yüklem için olumsuzlanması (muhâlif)
	2. Yüklem öznenin niteliğiyle süresiz bir şekilde sübûtu (muvâfık)

Tablo 3.5: Olumlu genel örfî önermelerin çelişği

Râzî, özel örfî önermenin anlamının ise olumlamanın aslı, öznenin niteliğinin sübûtunun tüm zamanlarında süreklilik ve öznenin zatının varlığının tüm zamanlarında sürekli olmama anlamlarının bir araya gelmesinden oluşması nedeniyle bu önermenin çelişğinin ya (1) olumlamanın aslının yanlışlanması ya (2) yüklem, öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekliliğin yanlışlanması yani öznenin niteliğinin bazı zamanlarında yüklem öznenin olumsuzlanması ya da (3) zat bakımından sürekli

¹⁰⁰ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 160; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 181; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 48; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37a.

olmamanın yanlışlanmasıyla, yani öznenin zatının varlığının tüm zamanlarında yüklem için sürekli olarak olumlanmasıyla elde edildiğini belirtir.¹⁰¹ Dolayısıyla bu anlamda “Her A B’dir” önermesinin çelişği yüklem ya öznenin bazı fertlerinden sürekli olarak olumsuzlanması ya öznenin niteliğinin vakitlerinin bazısında öznenin bazı fertlerinden olumsuzlanması ya da sürekli olarak öznenin bazı fertleri için olumlanması ile elde edilir.

Olumlu Özel Örfi Önerme	Çelişği
Olumlamanın aslı +	→ 1. Sürekli olumsuzlama (muhâlif)
Öznenin niteliğinin sübûtunun tüm zamanlarında süreklilik +	→ 2. Öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekliliğin yanlışlanması (muhâlif)
Öznenin zatının varlığının tüm zamanlarında süreksizlik	→ 3. Sürekli olumlama (muvâfık)

Tablo 3.6: Olumlu özel örfi önermelerin çelişği

4. Mutlak Zorunlu, Genel Şartlı ve Özel Şartlı Önermelerde Çelişki

Râzî, modal önermelerin çelişiklerinin onların kiplerini olumsuzlayan önermeler olması; kiplerinse başlıca zorunluluk, özel imkân ve imkânsızlık olmak üzere üç tane olması nedeniyle bu kiplerden birini olumsuzlayanın diğer iki kipi içerdiğini belirtir. Buna göre, varlığın zorunluluğu olumsuzlandığında geriye imkânsızlık ve özel imkân; yokluğun zorunluluğunu ifade eden imkânsızlık olumsuzlandığında ise geriye bir şeyin varlığının zorunluluğu ve özel imkân kalır. Hem varlığın zorunluluğu ile özel imkânın hem de yokluğun zorunluluğu ile özel imkânın birleşiminin genel imkân anlamına gelmesi nedeniyle mutlak zorunluluğun çelişği genel mümkündür. Bu bakımdan, varlığın zorunluluğunun çelişği “var olmaması genel mümkün, yokluğun zorunluluğunun çelişği ise “var olması genel

¹⁰¹ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 161; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 182; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37a.

mümkün” dır.¹⁰² “Her C zorunlu olarak B’dir” önermesinin çelişği ise “Her C zorunlu olarak B değildir” önermesidir ve bu önerme “Bazı C’ler genel imkânla B değildir” önermesini gerektirir. Özel imkân ise zorunlu önermenin çelişğinin ayrılmazı değil, çelişğinin ayrılmazının parçalarından biridir.¹⁰³

Râzî, “Her A, A olduğu sürece zorunlu olarak B’dir” şeklindeki genel şartlı bir önermede ise (1) olumlamanın aslı, (2) zorunluluk ve (3) bu zorunluluğun öznenin niteliğinin tüm zamanlarında meydana gelmesi şartlarına itibar edilmesi nedeniyle bu önermenin çelişğinin bu kayıtlardan birinin olumsuzlanmasıyla elde edildiğini belirtir. Dolayısıyla bu önermenin çelişği ya (1) öznenin niteliğinin meydana gelmesi durumunda bu yüklem hiçbir şekilde bu özne için olumlanmaması, ya (2) öznenin niteliğinin meydana gelmesi durumunda bu yüklem özne için olumlanırsa bile bu olumlamanın sadece bazı vakitlerde olması ya da (3) öznenin niteliğinin meydana gelmesi durumunda bu yüklem sürekli olarak özne için olumlanırsa bile bu olumlamanın zorunlu olmayan bir süreklilikle olması ile elde edilir.¹⁰⁴

Olumlu Genel Şartlı Önerme	Çelişği
Olumlamanın aslı +	1. Yüklemin, öznenin niteliğinin meydana gelmesi durumunda hiçbir surette olumlanmaması (muhâlif)
Zorunlulukla kayıtlı olumlamanın aslı +	2. Yüklemin, öznenin niteliğinin sadece bazı vakitlerinde özne için olumlanması (muvâfık)
Öznenin niteliğinin tüm zamanlarında bu zorunluluğun meydana gelmesi	3. Yüklemin, zorunlu olmaksızın öznenin niteliğinin sürekliliğiyle olumlanması (muvâfık)

Tablo 3.7: Olumlu genel şartlı önermelerin çelişği

¹⁰² Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 182; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 233; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 37a. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 165; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 48.

¹⁰³ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 233.

¹⁰⁴ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 182-183; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 37a. Râzî *el-Âyâtü’l-beyyinât*’ta ise genel şartlı önermenin çelişğinin, öznenin niteliğinin sübûtu durumunda yüklem sübûtunun zorunlu değil, genel imkânla olduğu belirtilen önermeler olduğunu söyler. Ancak Râzî’nin bu açıklamasının bu konuda yetersiz olduğu ortadadır. Nitekim *el-Âyâtü’l-beyyinât* şârihi İbn Ebi’l-Hadîd de bu hususa işaret etmiş, Râzî’nin bu konuda gevşek bir tutum sergilediğini belirtmiş ve genel şartlı önermenin çelişği konusunda Râzî’nin diğer eserlerindeki açıklamalarına paralel açıklamalarda bulunmuştur; bkz. Medâinî, *Şerhu’l-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 165-166.

Râzî'ye göre özel şartlı önermelerin anlamının “öznenin niteliği bakımından zorunlu olan ve öznenin zatı bakımından zorunlu olmayan” olması¹⁰⁵ dolayısıyla bu önermeler olumlamanın aslı, öznenin niteliği meydana geldiğinde yüklem meydana gelmesinin zorunluluğu ve bu zorunluluğun sürekli olarak meydana gelmesinin imkânsızlığı kayıtlarıyla kayıtlıdır. Bu nedenle özel şartlı önermelerin çelişği ya (1) yüklem öznenin sürekli olarak olumsuzlanması, ya (2) öznenin niteliği meydana geldiğinde yüklem yokluğunun mümkün olması ya da (3) bu niteliğin yokluğu durumunda bu yüklem meydana gelmesinin mümkün olmasıyla olumsuzlanır.¹⁰⁶

Olumlu Özel Şartlı Önerme	Çelişği
Olumlamanın aslı	1. Sürekli olumsuzlama
+	
Nitelik bakımından zorunluluk	2. Nitelik bakımından zorunluluğun olumsuzlanmasının mümkün olması (muvâfık)
+	
Zat bakımından zorunlu olmama	3. Niteliğin yokluğu durumunda yüklem meydana gelmesinin imkânı

Tablo 3.8: Olumlu özel şartlı önermelerin çelişği

5. Vaktî ve Münteşir Önermelerde Çelişki

Râzî'ye göre vaktî önermelerde yüklem özne için sübûtu belirli bir vakitte zorunlu olduğu için bu önermelerin çelişği bu belirli vakitte yüklem özne için zorunluluğunun olumsuzlanmasıdır.¹⁰⁷ Münteşir önermelerde ise yüklem özne için sübûtu belirsiz bir vakitte zorunlu olduğu için bu önermelerin çelişği bütün zamanlarda yüklem özne için zorunluluğunun olumsuzlanmasıdır.¹⁰⁸ Münteşir önermeler İbn Sînâ'nın modal sisteminde önemli bir role sahiptir. Buna göre münteşir

¹⁰⁵ Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37a.

¹⁰⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 183; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37a. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 166.

¹⁰⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 183; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37a-37b. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 167.

¹⁰⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 184. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 167; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37b.

önermelerin çelişiklerinin sürekli mümkün olmasının gerekliliği, anlam bakımından münteşir önermeleri de içeren genel mutlak önermelerin çelişiklerinin sürekli önerme olmasının da sebebidir. Başka bir deyişle, İbn Sînâ münteşir önermelerden hareketle genel mutlak önermelerin çelişiklerinin ancak sürekli önerme olabileceğini yönünde açıklamalarda bulunmuştur.¹⁰⁹

Râzî'nin vaktî önermelerin çelişiğinin yüklemine özne için sübûtu vaktinde yüklemine özne için zorunluluğunun olumsuzlandığı önermeler olduğu; münteşir önermelerin çelişiğinin ise bütün zamanlarda yüklemine özne için zorunluluğunun olumsuzlandığı önermeler olduğu yönündeki açıklaması, türe eşit ayrık arazlarının önermenin zatına yüklenmesiyle elde edilen vaktî ve münteşir önermelere İbn Sînâ'nın neden iki ayrı önerme olarak yer verdiğinin de açıklamasıdır. Zira vaktî önermelerin ifade ettikleri olumlama ve olumsuzlamanın vakitlerinin belirli olması nedeniyle bu önermelerin çelişiklerinin, bu belirli vakitte önermenin ifade ettiği zorunlu olumlamanın ya da olumsuzlamanın olumsuzlandığı önermeler olduğu söylenebilir. Ancak münteşir önermelerde yüklemlemenin zamanının belli olmaması nedeniyle bu söz konusu değildir. Münteşir önermelerin çelişikleri ancak önermenin ifade ettiği belirsiz bir vakitte zorunlu olumlamanın ya da olumsuzlamanın sürekli olarak olumsuzlanması yoluyla elde edilebilir. Bu farkın neticesi olarak İbn Sînâ bu iki önermeye sisteminde ayrı ayrı yer vermiştir.

6. Mümkün Önermelerde Çelişki

Râzî çelişkinin iki taraf arasında meydana gelmesi nedeniyle zorunlu önermenin çelişiğinin ayrılmazının genel mümkün olmasının sonucu olarak genel mümkün önermenin çelişiğinin ayrılmazının da zorunlu önerme olduğunu söyler. Zira zorunlu ve özel mümkünü içeren “olması genel mümkün” olumsuzlandığında geriye imkânsız; imkânsız ve özel mümkünü içeren “olmaması mümkün” olumsuzlandığında da geriye zorunlu kalır. Özetle, genel imkâna özel imkân ve varlığın ya da yokluğun

¹⁰⁹ Konuyla ilgili İbn Sînâ'nın açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 38-39 vd.

zorunluluğu dâhildir ve bu nedenle genel imkânın çelişigi genel imkâna dâhil olmayan diğer zorunluluktur.¹¹⁰

Râzî'ye göre “özel imkânla olması mümkün”ün çelişigi ise “özel imkânla olması mümkün değil”dir. Özel imkân olumsuzlandığında geriye zorunluluk ve imkânsızlık kiplerinin kalması nedeniyle özel imkânın çelişigi varlığın ve yokluğun zorunluluğunu kapsar ve zorunlu ve imkânsız özel mümkünün çelişiginin parçalarıdır. Dolayısıyla özel mümkünün çelişigi ya varlığın ya da yokluğun zorunluluğunu gerektirir. Bu gerektirme ise iki taraf arasında eşittir yani özel mümkünün çelişigi “olması imkânsız” ve “olması zorunlu” önermelerini eşit bir şekilde gerektirir ve imkânsızlığın lüzûmu zorunluluğun lüzûmundan daha fazla tercihe şayan değildir. Bir başka deyişle özel mümkün önermelerin var olması zorunlu ya da var olmaması zorunlu önermelerin birinden belirli bir ayrılmazı yoktur.¹¹¹ Râzî'ye göre daha özel mümkünün çelişigi ise ya iki zorunluluktan biri ya nitelik bakımından zorunlu ya da vakit bakımından zorunludur.¹¹² Râzî, gelecek zamana dair mümkün önermelerin çelişiklerine ise mantık ilmi bağlamında gelecek zamana dair mümkün önermelerin doğruluk değerlerinin belirlenmemiş olması nedeniyle **el-Âyâtü'l-beyyinât** dışındaki mantık kitaplarında yer vermez. **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta ise gelecek zamana dair mümkün önermelerin çelişiklerinin diğer imkânlarla kıyaslanarak bulunduğunu belirtir.¹¹³

¹¹⁰ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 168; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 184.a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 233-234.a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 48; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 37b.

¹¹¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 164; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 234; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 48; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 37b. Ayrıca bkz. a.mlf., **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 168.

¹¹² Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 169; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 49.

¹¹³ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 170. Gelecek zamana dair mümkün önermelerin doğruluk değerlerine dair Râzî'nin görüşleri için bkz. İkinci Bölüm III.B.4.d.

III. Düz Döndürme

Râzî'nin incelediği doğrudan çıkarım yollarından ikincisi olan düz döndürme, ikinci ve üçüncü şekil kıyasların geçerliliklerini denetlemede kullanılması bakımından kıyas teorilerinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Şöyle ki, Aristoteles kıyasları “mükemmel/tam (*teleios*)” ve “mükemmel olmayan/eksik (*atelês*)” olarak ikiye ayırır. Bir kıyas, eğer zorunlu neticeyi göstermek için başka bir delile ihtiyaç duymuyorsa bu kıyas tam, eğer ihtiyaç duyuyorsa tam olmayan kıyastır.¹¹⁴ Ona göre kanıtlamaya ihtiyaç duymayan mükemmel kıyas şekli birinci şekil, mükemmel kıyaslara bağlı kanıtlara ihtiyaç duyan mükemmel olmayan kıyaslar ise ikinci ve üçüncü şekil kıyaslardır. Aristoteles birinci şekil kıyasların neticelerini kendilerinde açık olmaları bakımından ispatsız olarak kabul ederken mükemmel olmayan ikinci ve üçüncü şekil kıyasları birinci şekil kıyasa irca etmek suretiyle onların geçerliliklerini ispat eder. Bu indirgeme yollarından biri de düz döndürmedir.¹¹⁵ Bu nedenle İslam mantıkçıları da kıyas konusundan önce düz döndürme üzerinde ayrıntılı olarak durmuşlardır. Tûsî, kıyasların açıklamalarında kullanılmaları bakımından önceki mantıkçıların döndürmeyi kıyas bahsinde incelediklerini, sonraki mantıkçıların ise döndürmenin doğrudan çıkarım yollarından biri olması sebebiyle döndürmeyi kıyastan önce ele aldıklarını söylemektedir.¹¹⁶ Fârâbî'nin **Kitâbü'l-Kıyâs**'ta döndürmeyi kıyastan önce incelerken, **el-İbâre**'de kıyasla ilgilenmeksizin döndürmeyi işlemesi; İbn Sînâ'nın da aynı şekilde **eş-Şifâ: el-Kıyas**, **en-Necât** ve **el-İşârât**'ta döndürmeyi kıyastan önce incelemesi, Tûsî'nin işaret ettiği bu değişimin büyük ihtimalle İslam mantıkçılarının tevârüs ettiği gelenekten kaynaklandığını göstermektedir.¹¹⁷

Râzî düz döndürmeyi (**el-aksü'l-müstevî**) **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta bir önermenin doğruluk değerinin ve niteliğinin olduğu gibi kalmasıyla birlikte öznesinin yüklem, yüklemnin de özne ya da önbileşenin artbileşen, artbileşenin önbileşen

¹¹⁴ Aristoteles, **Birinci Çözümlemeler**, 24b 23-25.

¹¹⁵ Smith, Robin, “Aristotle’s Logic”. Aristoteles’te mükemmel olan ve olmayan kıyaslar için ayrıca bkz. Günther Patzig, **Aristotle’s Theory of the Syllogism**, s. 43-87.

¹¹⁶ Tûsî, **Esâsü'l-İktibâs**, s. 174; Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî’de Önergeler Mantığı**, s. 174.

¹¹⁷ Fârâbî, **Kitâbü'l-Kıyâs**, s. 17-18; Türkel-Küyel, **Fârâbî’nin Peri Hermenias Muhtasarı**, s. s. 83; İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 75-105; a.mlf., **en-Necât**, s. 64-67; a.mlf., **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 45-49.

yapılması olarak tanımlamaktadır.¹¹⁸ Râzî, diğer eserlerinde ise düz döndürmeyi tanımlarken özne ve yüklem yerine “hakkında hükümde bulunulan” ve “kendisiyle hükümde bulunulan” kavramlarını kullanmakta ve hem yüklemli hem de şartlı önermeleri içerecek şekilde “olumsuzluk ve olumluluğun, doğruluk ve yanlışlığın aynı kalmasıyla birlikte hakkında hükümde bulunulananın kendisiyle hükümde bulunulan, kendisiyle hükümde bulunulananın da hakkında hükümde bulunulan olması” olarak tarif etmektedir.¹¹⁹ Râzî bu bağlamda İbn Sînâ’nın düz döndürme tanımına da bir eleştiri yöneltmektedir. Buna göre İbn Sînâ düz döndürmeyi önermenin niteliğinin ve doğruluk ve yanlışlık durumunun aynı kalması şartıyla önermenin yüklemine özne, öznesinin de yüklem yapılması olarak tanımlamaktadır.¹²⁰ Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın buradaki düz döndürme tanımı sonradan düzeltilmiştir (**müstedrek**). Zira İbn Sînâ düz döndürmeyi mutlak anlamda tanımlamak istemiş, ancak bitişik şartlı önermelerin döndürülebilir olduklarını kabul etmesine rağmen onu sadece yüklemli önermelerin döndürmesini içerecek şekilde zikretmiştir. Râzî’ye göre genel olanın, genelin bazı türlerini dışarıda bırakacak şekilde tanımlanması ise geçersizdir.¹²¹

Düz döndürmede önermenin aslının niteliğinin ve doğruluk değerinin muhafaza edilmesi de döndürmenin aslî unsurlarındandır. Râzî’ye göre düz döndürmede doğruluk değerinin aynı kalması şartı sağlanmazsa bu, döndürme değil “yer değiştirme (**kalb**)”den ibaret olur. Örneğin “Her canlı insan değildir” önermesi doğru olmakla birlikte bu önermenin öznesinin yüklem, yüklemine özne yapılmasıyla elde edilen “Her insan canlı değildir” önermesi yanlıştır ve bu nedenle bu, döndürme değil yer değiştirmedir.¹²² Râzî düz döndürmenin mahiyetine dair açıklamaları

¹¹⁸ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 171.

¹¹⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 184-185; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 237; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 49; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37b.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 5; a.mlf., *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 75; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 45.

¹²¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 237. İbn Sînâ’ya göre bitişik şartlı önermelerin döndürülebilir olduklarına dair bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. 161. Bununla birlikte Ebherî de bu noktada Râzî’ye bir eleştiri yöneltir. Ebherî’ye göre Râzî’nin döndürme tanımı, bu tanımın yüklemli önermeleri içermemesi bakımından problemlidir. Zira ona göre “Her C B’dir” önermesi gibi yüklemli bir önermede mahkûmun aleyh C değil, C olduğu yönünde hüküm verilen zattır. Döndürmede ise **mahkûmun bih** ile yer değiştiren bu zat değil, öznenin unvanıdır (**unvân-ı mevzû**); bkz. Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, s. 89-90.

¹²² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 236-237. **Kalb/inkılâb** kavramlarının Türkçe karşılığı olarak “yer değiştirme” için bkz. Özpilavcı, *Fârâbî’nin Önerme Anlayışı*, s. 265. Râzî, düz döndürmede hem doğruluk hem de yanlışlık durumunun aynı kalması gerektiğini belirtirken Tûsî, yalnızca asıl önermenin doğruluğunun döndürmeyle elde edilen önermenin doğruluğunu gerektirdiğini iddia eder. Çünkü

bağlamında son olarak, düz döndürmede öznenin tamamının yüklem, yüklem tamamının da özne olmasına dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. Aksi takdirde yüklem parçası yüklem olarak kabul edilerek düz döndürmenin öznesi yapılması yoluyla hataya düşülmesi muhtemeldir. Örneğin “Hiçbir duvar kirişte değildir” önermesi doğrudur ancak “Hiçbir giriş duvarda değildir” önermesi yanlıştır. Zira ilk önermenin yüklemi, yüklem bir parçası olan “giriş” değil, “kirişte”dir ve burada buna dikkat edilmemiştir. Yüklem tamamının özne yapılması ve bu önermenin “Hiçbir girişte olan duvar değildir” şeklinde düzeltilmesi halinde bu önerme ilk önermenin düz döndürmesi olur ve onunla aynı doğruluk değerini paylaşır.¹²³

A. Olumsuz Genel Mutlak ve Modal Önermelerde Düz Döndürme

İbn Sînâ’nın genel mutlak önermenin anlamında yaptığı değişikliklerin onun önermelerin çelişiklerine dair görüşlerinin kendisinden önceki mantıkçıların görüşlerinden büyük oranda farklı olmasına neden olduğunu daha önce belirtmiştik. İbn Sînâ’nın bu tutumu döndürme konusunda da kendisinden önceki filozoflardan büyük ölçüde ayrılmasına yol açmıştır. Buna göre, Aristotelesçi klasik anlayışa göre tümel olumlu önerme tikel olumlu ($A \Rightarrow I$), tümel olumsuz önerme tümel olumsuz ($E \equiv E$), tikel olumlu önerme tikel olumlu olarak döndürülürken ($I \equiv I$) tikel olumsuz önermeler döndürülmez ve özel mümkün önermeler dışındaki önermelerin kipleri aynı kalır.¹²⁴ İbn Sînâ ve Râzî, düz döndürmedeki söz konusu niceliksel değişiklikleri kabul

Tûsî’ye göre bitişik şartlı bir önermede önbişenin olumsuzlanması artbişenin olumsuzlanması gerektirmemesi gibi asıl önermenin yanlışlığı da döndürmeyle elde edilen önermenin yanlışlığını gerektirmez. Tûsî’ye göre İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’taki döndürme tanımında zikrettiği “yanlışlıkta aynı olma” kaydının müstensihten kaynaklanan bir hata olması muhtemeldir. Nitekim o, bu eserin bazı nüshalarında da bu kaydın bulunmadığını ifade eder. Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 321. Bu yöndeki bir yorum için bkz. Pehlivan, “İbn Sînâ’nın “Düz Döndürme” Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, s. 221-222. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî’de Önermeler Mantığı**, s. 176-177.

¹²³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 236. Râzî’den önce İbn Sînâ ve Sâvî’nin de yer verdiği bu açıklamaya Tûsî bir eleştiri yöneltir. Buna göre anlayış sahibi kimseler için yüklem, yüklem parçasıyla karışması gibi bir durum söz konusu değildir ve bu bağlamda Râzî’nin döndürmenin ancak öznenin tamamının yüklem, yüklem tamamının özne yapılması durumunda doğru olacağı yönündeki açıklamasındaki “tamamının” kayıtlarının, ona göre öznenin bir kısmının özne ve yüklem bir kısmının ise yüklem olmaması nedeniyle gereksiz olduğunu ifade eder; Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 321. İbn Sînâ ve Sâvî’de bu açıklama için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 87; Sâvî, **el-Besâir**, s. 235.

¹²⁴ Aristoteles’te düz döndürme için bkz. Smith, Robin, “Aristotle’s Logic”, s. 13, 20-22.

ederler. Buna göre Râzî, tümel olumlu önermenin döndürmesinin yüklemnin öznenen daha genel olmasının muhtemel olması nedeniyle tümel olmasının zorunlu olmadığını belirtir. Çünkü yüklemnin öznenen daha genel olması durumunda öznenin fertlerinden her biri yüklemle nitelenir, ancak bunun tersi doğru olmaz. Bir başka deyişle, daha özel olanın tüm fertleri için daha genel olanın olumlanması, daha genel olanın tüm fertleri için de daha özel olanın olumlanmasını gerektirmez. Aksi halde daha genel olma durumu ortadan kalkar. Bu nedenle tümel olumlu genel mutlak önermenin yüklemnin öznesinden daha genel olması ihtimali göz önünde bulundurularak zayıf olan kabul edilir ve tümel olumlu önermenin döndürmesinin tikel olumlu olduğu söylenir.¹²⁵

Râzî bu konuda **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de bir delile yer verir. Buna göre “Her X Y’dir” ya da “Bazı X’ler Y’dir” önermeleri doğru olduğunda X ile Y’nin bir kısmı arasında bitişiklik ve yakınlık (mücâvere) meydana gelir. Bitişikliğin ancak iki taraftan meydana gelmesi nedeniyle X Y’nin bir kısmına bitişik olduğu gibi Y’nin bir kısmı da X’e bitişiktir. Ancak, Y’nin tamamının X’e bitişik olup olmadığı yüklemnin öznenen daha genel olma ihtimali nedeniyle bilinemez. Dolayısıyla doğruluğu kesin olan önerme tümel ve tikel olumlu önermenin döndürmesi olarak kabul edilir ve şüpheli olan terk edilir ve tikel olumlu önermenin döndürmesinin yine tikel olumlu önerme olduğu ortaya çıkar.¹²⁶ Tikel olumsuz önerme de aynı sebeple yani yüklemnin öznenen daha genel olma ihtimali nedeniyle döndürülemez. Zira daha genel olanın fertlerinin bir kısmından daha özel olanın olumsuzlanması, daha özel olanın fertlerinin bir kısmından daha genel olanın olumsuzlanmasını gerektirmez.¹²⁷ Örneğin “Her canlı insan değildir” önermesi doğrudur, ancak “Her insan canlı değildir” önermesi doğru değildir. Aksine doğru olan, bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla elde edilen “Her insan canlıdır” önermesidir.¹²⁸

¹²⁵ Râzî, **Mantku'l-Mülâhhas**, s. 187; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 243; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38b. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 195; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 52.

¹²⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38b. Tikel olumlu önermenin tikel olumlu önerme olarak döndürüldüğüne dair ayrıca bkz. Râzî, **Mantku'l-Mülâhhas**, s. 187; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 244.

¹²⁷ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38b.

¹²⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 245, 246; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 52. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 200.

İbn Sînâ ve Râzî'ye göre düz döndürmede önermelerin kiplerinin nasıl ve neden değiştiği konusuna geçmeden önce üzerinde durulması gereken iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki, düz döndürme konusunun klasik mantık kitaplarında ele alınma biçimidir. Önermelerin düz döndürmelerine dair açıklamalar, bazı önermelerin döndürmelerinin, başka bazı önermelerin döndürmelerinin açıklamasında delil olarak kullanılması bakımından büyük oranda sebep-sonuç sırasına göre sıralanmıştır. Başka bir deyişle, mantık kitaplarında delili başka bir önermenin döndürmesine dayanan önermelerin, söz konusu önermelerin döndürmesinden sonra gelmesi gerektiği hususuna dikkat edilmiş, delili başka bir önermenin döndürmesine dayanmayan önermelere önce, açıklaması bu önermelerin döndürmelerini içeren önermelere ise sonra yer verilmiştir. Aynı zamanda, olumlu zorunlu önerme ve olumsuz vaktî ve münteşir önermeler gibi, başka önermelerin döndürmeleri konusunda belirleyici olan önermelere önce, bu önermelerin döndürmelerinin açıklamaları neticesinde döndürmesi belirlenen önermelere ise sonra yer verilmiştir. Bu bakımdan, mantık kitaplarında düz döndürme konusu bağlamında önermelerin ele alınma sırasının belirli bir mantığa göre olduğunun altını çizmek gerekir. Bu nedenle Râzî, açıklaması henüz yapılmamış bir döndürmenin, bu önermeden önce gelen bir önermenin döndürmesinin ispatında kullanılmış olması gerekçesiyle İbn Sînâ'yı birkaç yerde eleştirmiştir. Ancak burada, Râzî'nin düz döndürme bağlamındaki görüşlerini olabilecek en kısa şekilde ortaya koyabilmek adına bu sıralamaya tamamen bağlı kalmadığımızı belirtmeliyiz.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken ikinci husus, Râzî'nin mantık eserlerinde düz döndürme bağlamındaki görüşlerini ifade etme tarzıdır. Buna göre Râzî, **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta sadece İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta yer verdiği önermelerin düz döndürmesini incelemekle yetinmiş, İbn Sînâ ile farklılaştığı birkaç hususta eleştirisini dile getirmekle birlikte olumsuz sürekli önermelerin döndürmesi konusunda İbn Sînâ ile aynı fikirde olmadığı halde ona paralel açıklamalarda bulunmuştur. **el-Âyâtü'l-beyyinât**, **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise modal önermeler bağlamında zikrettiği tüm önermelerle ilgili kendi görüşlerine yer verirken, **el-Mûlahhas**'ta, **el-Âyâtü'l-beyyinât** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'den farklı olarak öncelikle büyük oranda önceki mantıkçıların görüşlerini

incelemiş, sonrasında ise kendi görüşlerini ifade etmiştir. Burada, her önerme bağlamında Râzî'nin kendi görüşünün yanı sıra Râzî'nin aktardığı önceki görüşlere de yer vereceğiz. Şimdi olumsuz ve olumlu önermeler bağlamında Râzî'nin önermelerin döndürmelerine dair görüşlerini inceleyebiliriz.

1. Tümel Olumsuz Vaktî, Münteşir, Süreksiz Varlıksal, Zorunlu Olmayan Varlıksal, Özel Mümkün, Genel Mutlak, Genel Mümkün ve Daha Özel Mümkün Önermelerde Düz Döndürme

İbn Sînâ ve Râzî, kendilerinden öncekilerin önermelerin döndürme esnasında kiplerini korudukları yönündeki görüşünü, temelde onlara göre bir şeyin bir şeye süreksiz zorunlulukla yüklenmesinin muhtemel olması nedeniyle büyük ölçüde kabul etmezler. Zira onlara göre iki şeyden birinin diğeri için sübûtu zorunlu iken diğerrinin o şey için süreksiz zorunlu olması yani ortadan kalkmasının mümkün olma ihtimali, onları bir önermenin döndürmesinin kipinin, önermenin aslının kipiyle aynı olmama ihtimali olduğu sonucuna götürmüştür.¹²⁹ İslam mantıkçıları arasında bu fikri ilk defa İbn Sînâ öne sürmüş, ondan sonra başta Sâvî ve Râzî olmak üzere İbn Sînâcı mantıkçılar da bu görüş doğrultusunda önermelerin düz döndürmeleri konusundaki görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu husus, İbn Sînâcı mantıkçıların kendilerinden önceki mantık geleneğinden ayrıldığı başlıca konulardan biri olarak değerlendirilebilir.

Önermelerin düz döndürmeleri bağlamında ilk olarak tümel olumsuz genel mutlak önermeleri inceleyen Râzî, önceki mantıkçıların tümel olumsuz genel mutlak önermenin döndürmesinin yine tümel olumsuz genel mutlak olduğunu düşündüğünü, ancak bu görüşün geçersiz olduğunu, tümel olumsuz genel mutlak önermenin döndürme kabul etmediğini belirtir. Biz bu bağlamda öncelikle Râzî'nin aktardığı, Râzî'den öncekilerin tümel olumsuz genel mutlak önermenin yine tümel olumsuz genel mutlak olarak döndürüldüğü yönündeki görüşlerini ispatlamak için kullandıkları

¹²⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 243.

delillere, sonrasında İbn Sînâ ve Râzî'nin bu görüşe gerekçeleriyle birlikte itirazına, son olarak da İbn Sînâ ve Râzî'nin tümel olumsuz genel mutlak önermenin yine tümel olumsuz genel mutlak olarak döndürülmesi için yer verdikleri iki çözüme yer vereceğiz.

Râzî, kendinden öncekilerin tümel olumsuz genel mutlak önermenin yine tümel olumsuz genel mutlak olarak döndürüldüğü yönündeki görüşlerini ispatlamak için ortaya koyduğu delilleri şu şekilde özetler: “Hiçbir taş insan değildir” önermesinin doğruluğu “Hiçbir insan taş değildir” önermesinin doğruluğunu gerektirir. Aksi takdirde bu önermenin çelişgi olan “Bazı insanlar taşdır” önermesi doğru olur. Bu delil şu üç yolla tamamlanır:

1. Varsayma:¹³⁰ “Bazı insanlar taşdır” önermesi doğru olduğunda taş ve insan olan belirli bir şey varsayılır ve bu şey D olarak isimlendirilirse bu kıyas gereğince “Bazı taşlar insandır” önermesi de doğru olur, ancak önermenin aslının “Hiçbir taş insan değildir” önermesi olması nedeniyle burada çelişki meydana gelir.¹³¹

1. Hiçbir taş insan değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir insan taş değildir.)	Varsayım
3. Bazı insanlar taşdır.	2
4. D insandır.	3, i-varsayma (ecthesis)
5. D taşdır.	3, i-varsayma
6. Bazı taşlar insandır.	4, 5 Darapti
7. $\perp$	1 ve 6 arasında çelişki

¹³⁰ Aristoteles düz döndürme bağlamında **Analytica Priora**'da ilki varsayma, ikincisi ise “hulf” olmak üzere iki ispat metoduna yer verir (Aristoteles, **Birinci Analitikler**, 28a 23-30). Râzî varsayma yoluyla ispat (**iftirâz/ecthesis**) yöntemini düz döndürme bağlamında tikel olumlu bir önermenin tikel olumlu olarak döndürülmesinin ispatı olarak kullanır. Buna göre tikel olumlu “Bazı C’ler B’dir” önermesinin tikel olumlu “Bazı B’ler C’dir” olarak döndürüldüğünün ispatı olarak “Bazı C’ler B’dir” önermesinden hareketle C ve B olan bir “D” varsayılır. C ve B olan bu “D”den hareketle de bazı B’lerin de C olduğu söylenir.

¹³¹ Ece, bu kanıtın İskender Afrodisî'nin bu konuda ileri sürdüğü ve aynı şekilde İbn Rüşd'ün de kullandığı kanıt olduğunu bildirir; bkz. Ece, **İbn Rüşd'ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri**, s. 231.

2. Hulf:¹³² “Bazı insanlar taştır” önermesi doğru ise, tikel olumlu önermenin kendisi gibi döndürülmesi nedeniyle “Bazı taşlar insandır” önermesi de doğru olur. Bu önerme, önermenin aslı olan “Hiçbir taş insan değildir” önermesiydi ki, bu çelişkidir. Ancak Râzî’ye göre tümel olumsuz önerme, henüz tikel olumlu önermenin döndürmesinin izah edilmemesi nedeniyle tikel olumlu önermenin döndürmesiyle açıklanamaz, fakat bu, esasında kısırdöngüye de sebep olmaz. Çünkü tikel olumlu önermenin döndürmesinin açıklamasının varsayma metoduyla yapılması mümkündür. Tikel olumlu önermenin döndürmesinin tümel olumsuz önermenin döndürmesinin kullanımına dayanmaması nedeniyle de bu, kısırdöngüyü gerektirmez. Dolayısıyla bu delilin burada kullanılması, yalnızca henüz tikel olumlu önermenin döndürmesinin açıklamasının gelmemiş olması bakımından uygun değildir.

1. Hiçbir taş insan değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir insan taş değildir.)	Varsayım
3. Bazı insanlar taştır.	2
4. Bazı taşlar insandır.	3’ün döndürmesi
5. ⊥	1 ve 4 arasında çelişki

3. “Bazı insanlar taştır” önermesinin doğru olduğu kabul edilirse bu önerme “Hiçbir taş insan değildir” önermesiyle birlikte birinci şekilden Ferio modunda bir kıyas oluşturur ve bu kıyas “Her insan, insan değildir” neticesini verir ki, bu çelişkidir.¹³³

1. Hiçbir taş insan değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir insan taş değildir.)	Varsayım
3. Bazı insanlar taştır.	2
4. Bazı insanlar insan değildir.	1, 3 Ferio

¹³² Aristoteles’in yer verdiği, çıkarımla elde edilen sonucun doğru olup olmadığını denetleme yollarından ikincisi ise hulf’tür. Râzî’nin genel olarak iki çelişikten birinin yanlışlanmasına ve bunun, diğer çelişğin doğruluğunu gerektirmesine dayandığını belirttiği hulf metodunda önce (1) asıl önermenin düz döndürmesi olduğu iddia edilen önermenin çelişği, daha sonra (2) bu çelişğin düz döndürmesi alınır. (3) Son olarak ise çelişğin düz döndürmesi ile asıl önermenin çelişip çelişmediği denetlenir. Eğer çelişiyorlarsa asıl önermenin düz döndürmesi olduğu iddia edilen önermenin, asıl önermenin düz döndürmesi olduğu ispatlanmış olur. Râzî’de hulf kıyasla ilgili bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 332-333; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 190-191.

¹³³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 238-239; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 49-50; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 37b. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 185.

Râzî bu konuda son olarak Aristoteles'ten sonra ortaya çıkan ve İbn Sînâ'nın birtakım bilginler tarafından kabul edilmiş olsa da esasında sahte olduğunu düşündüğü bir başka delile yer verir. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta bu delili İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'taki açıklamasını birebir alıntılararak ve ona referansta bulunarak şu şekilde aktarır: “C B’den farklı (**mübâyin**) olduğu ve farklıdan farklı olanın farklı olduğu için B de C’den farklıdır ve dolayısıyla hiçbir B C değildir.”¹³⁴ Râzî’ye göre de bu delil iki bakımdan hatalıdır. Bunlardan ilki, farklıdan farklı olanın farklı olmasıyla ilgilidir. Râzî’ye göre bu diziliş hatalıdır zira “Hiçbir C B değildir” önermesinde B, C’den farklıdır ve C’den farklı olandan farklı olan, C’nin kendisidir. Eğer farklıdan farklı olan, farklı olan olsaydı, bir şeyin kendisinden farklı olması gerekirdi.¹³⁵ Bir başka deyişle, bir şeyin muhalifinin muhalifi o şeyin kendisidir ve bir şey kendisine muhalif olamaz. Râzî, bu hatanın düzeltilmesi ve “Hiçbir C B değildir” önermesinde C ve B arasında farklılık olmasından ve farklılığın iki taraf arasında karşılıklı olarak meydana gelmesi, dolayısıyla B’nin C’den farklı olması nedeniyle C’nin de B’den farklı olması gerekir denilmesi durumunda da konuyla ilgili ikinci ve asıl eleştirisini yöneltir. Buna göre “farklı”, ya mekânsal ya zamansal ya tanımsal ve hakikat bakımından farklı olan için kullanılan bir lafızdır. Aynı şekilde bir şeyin onun dışındakilerden olumsuzlanması anlamında da kullanılır. Burada ise “farklı” ile olumsuzlama anlamı kastedilir. Bu anlamda kullanıldığında C B’den farklı olduğu için B’nin de C’den farklı

¹³⁴ İbn Sînâ bu delili **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta detaylı bir şekilde ele alıp eleştirmiş, **el-İşârât**'ta ise yanlışlığına işaret etmiştir; İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 77-80; a.mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 46. Daşdemir, bu delilin İskender Afrodîsi tarafından Teofrastus ve Eudemos'a (ö. 290 M.Ö.) atfedildiğini aktarır; bkz. Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, s. 141. Konuyla ilgili bkz. Alexander of Aphrodisias, **On Aristotle's Prior Analytics 1.1-7**, s. 86.

¹³⁵ Ancak Tûsî, İbn Sînâ'nın zikretmediği ve Râzî'nin bu bağlamda yer verdiği söz konusu ilk eleştirinin Râzî'nin yanlış anlamasından kaynaklandığını düşünür. Ona göre Râzî burada İbn Sînâ'nın bu bağlamda **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta zikrettiği “مباين المباين مباين” sözünü “مباين المباين مباين” şeklinde okumuş, bu da onun bu ifadede lafzî bir problem olduğunu düşünmesine yol açmıştır. Tûsî'nin bu açıklamasına göre “مباين المباين مباين” cümlesinde muzâf fetha ile ism-i mef'ûl, muzâfun ileyh ise kesra ile ism-i fâil olarak okunmalıdır ve Râzî bu cümledeki hem muzâf hem de muzâfun ileyhi ism-i fâil olarak okuması nedeniyle yanlışlığa düşmüştür; bkz. Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 329. İbn Sînâ'nın yer verdiği bu ifade için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 77. Öyle anlaşıyor ki, Tûsî bu cümlelerin “Mübâyinin (B) mübâyini (C), [mübâyinin (B)] mübâyinidir (C)” şeklinde okunması gerektiğini belirtmektedir. Râzî'nin bu ifade bağlamında var olduğunu düşündüğü bu bariz hatanın İbn Sînâ ve İbn Sînâ'dan önce bu delili kullanan mantıkçılar tarafından fark edilmemiş olması ihtimalinin de düşük olduğu göz önünde bulundurulduğunda Tûsî'nin bu eleştirisinde haklı görüldüğü söylenebilir.

olmasının zorunlu olduğunu söylemek, iki şeyden birinin diğerinden olumsuzlanması durumunda diğerinin de ondan olumsuzlanmasının zorunluluğunu, bir başka deyişle, farklılığın karşılıklı olduğunu ifade eder. Ancak bu, burada asıl ispata muhtaç olan husustur. Dolayısıyla bunu delil olarak kullanmak ispata konu olan şeyi delil olarak kullanmaktan başka bir şey değildir (**müsâdere ale'l-matlûb**).¹³⁶

Ancak İbn Sînâ ve Râzî'ye göre öncekilerin tümel olumsuz genel mutlak önermenin döndürmesinin yine tümel olumsuz genel mutlak olduğuna dair diğer delilleri, genel mutlak önermelerin sadece süreklige muhtemel olmaması ve genel mutlak tümel olumsuz bir önermenin genel mutlak tikel olumlu bir önermeyle çelişmemesi nedeniyle problemlidir. Örneğin “Hiçbir insan gülen değildir” önermesi ile “Her insan gülendir” önermesi aynı anda doğrudur ve burada çelişki söz konusu değildir. İbn Sînâ'dan önceki mantıkçıların bu görüşlerini ispatlamak için kullandıkları delillerin genel mutlak tümel olumsuz ve genel mutlak tikel olumlu önerme arasındaki çelişkiye dayanması nedeniyle İbn Sînâ ve Râzî'ye göre bu deliller geçersizdir.¹³⁷ Râzî, İbn Sînâ'nın genel mutlak önerme anlayışından kaynaklanan bu durumu, daha önce modal önermeler konusunun başında yer verdiğimiz, süreksiz zorunlu önermelere ilişkin analizini tekrarlayarak şu şekilde izah eder:

Ayrık hâssası olan ya da ondan bazı zamanlarda ayrılabilen genel arazi olan öznenen bu ikisinin bu anlamda (genel mutlak) olumsuzlanması mümkündür ve o ikisinden bu öznenin olumsuzlanması mümkün değildir. Dolayısıyla “Hiçbir insan gülen ve nefes alan değildir” denilmesi uygundur ve onun döndürmesi uygun değildir. Zira “Her gülen zorunlu olarak insandır” ve “Bazı nefes alanlar zorunlu olarak insandır”.¹³⁸

Bazı öznelerin ya insan için yazı yazmak gibi kendisinden daha özel, ya insan için gülmek gibi ona eşit ya da insan için “hareket eden” gibi kendisinden daha genel ayrık yüklemine olması mümkündür. Bu durumda olumsuz mutlak [önerme] olarak “Hiçbir insan yazı yazan ya da gülen ya da hareket eden değildir” denilmesi doğru olur. Ancak “Hiçbir yazı yazan ya da gülen ya da hareketli insan değildir” demek doğru olmaz. Zira her gülen zorunlu olarak

¹³⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 242-243.

¹³⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 185-186; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 240; a.mlf., *Lübâbü'l-İşârât*, s. 50; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 37b-38a.

¹³⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 185.

insandır ve bazı hareketliler de zorunlu olarak insandır. Dolayısıyla olumsuz mutlak önermenin döndürme kabul etmediği ortaya çıkar.¹³⁹

Bu açıklamaya göre örneğin maddesi bakımından münteşir olan “Hiçbir insan gülen değildir” tümel olumsuz genel mutlak önermesinde gülme, insanın kendisine eşit ayırık hâssasıdır ve gülmenin insana sürekli olarak yüklenmemesi nedeniyle bu önerme doğrudur. Ancak ayırık hâssanın bir özneye özgü olup sadece o özneye var olabilmesi ve bu bakımdan her gülenin zorunlu olarak insan olması nedeniyle “Hiçbir gülen insan değildir” önermesi doğru değildir. Aynı şekilde “Hiçbir insan nefes alan değildir” tümel olumsuz genel mutlak önermesi, nefes almanın insanın ayırık genel arazı olması ve her insan ferdinden nefes almanın olumsuzlandığı bir zaman olması bakımından doğrudur, ancak “Hiçbir nefes alan insan değildir” önermesi bazı nefes alanların zorunlu olarak insan olması nedeniyle doğru değildir. Yine, maddesi bakımından vaktî olan “Hiçbir Ay tutulan değildir (لا شيء من القمر بمنكسف)” tümel olumsuz genel mutlak önermesi doğruyken “Hiçbir tutulan Ay değildir” önermesi doğru değildir, zira “Bazı tutulanlar zorunlu olarak Ay’dır”.¹⁴⁰ Bu ihtimal nedeniyle olumsuz münteşir ve vaktî önermeler döndürülemezler. Aynı şekilde bu durum, öznenin zatından, ondan daha özel hâssasının olumsuzlanması yoluyla elde edilen tümel olumsuz daha özel mümkün önermeler için de söz konusudur. Zira bir şeyin mutlak anlamda ayırık hâssasının (**el-hâssatü’l-mutlakatü’l-mufârıka**) bu şeyden olumsuzlanması mümkündür, ancak bu şeyin ayırık hâssasından olumsuzlanması mümkün değildir. Örneğin daha özel imkânla “Hiçbir insan yazı yazan değildir” önermesinin doğruluğu bu imkânlardan biriyle “Hiçbir yazı yazan insan değildir” önermesinin doğru olmasını gerektirmez. Bu nedenle daha özel olumsuz mümkün önermelerin düz döndürmesinin olması zorunlu değildir.¹⁴¹

Netice olarak, maddeleri bakımından vaktî, münteşir ve daha özel mümkün olan tümel olumsuz genel mutlak önermeler, bu önermelerin yüklemelerinin özne, öznelerinin yüklem yapılması durumunda ortaya tümel ya da tikel olumlu zorunlu

¹³⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 237. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 172; a.mlf. *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 238; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 49; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 37b. Râzî aynı hususa önermenin döndürmesi bağlamında da değinir; bkz. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 243-244.

¹⁴⁰ Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, 172; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 49.

¹⁴¹ Râzî, *Mantuku’l-Mülâhhas*, s. 196; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 250.

önergelerin çıkmasının muhtemel olması nedeniyle döndürülemezler. Bu husus, İbn Sînâ ve Râzî'nin önergelerin düz döndürmelerine dair görüşlerinin temel belirleyicisi olmuş, tümel olumsuz vaktî, münteşir ve daha özel mümkün önergelerle olumlu zorunlu önergeler arasındaki bu irtibat (1) tümel olumsuz genel mutlak önergelerin de aralarında bulunduğu sekiz tümel olumsuz önermenin düz döndürülememesi, (2) tümel olumlu önergelerin ise tamamının mümkün olarak düz döndürülmesi olmak üzere iki önemli sonuca yol açmıştır.

Bu ihtimale binaen tümel olumlu 1. zorunlu, 2. genel şartlı, 3. genel örfî, 4. genel mutlak, 5. genel mümkün önergeler başta olmak üzere tüm olumlu önergeler genel mümkün olarak döndürülür.

Yüklem zata eşit ayrıklı hâssa	Hiçbir insan gülen değildir. E- Münteşir ¹⁴²	Her gülen insandır. A- Zorunlu	Her insan gülerdir. A- Münteşir
Yüklem zattan daha genel ayrıklı arazi	Hiçbir insan nefes alan değildir. E- Münteşir	Bazı nefes alanlar insandır. I- Zorunlu	Her insan nefes alandır. A- Münteşir
	Hiçbir Ay tutulan değildir. E- Vaktî	Bazı tutulanlar Ay'dır. I- Zorunlu	Ay tutulandır. A- Vaktî
Yüklem zattan daha özel ayrıklı hâssa	Hiçbir insan yazı yazan değildir. E- Daha Özel Mümkün	Her yazı yazan insandır. A- Zorunlu	Her insan yazı yazandır. A- Daha Özel Mümkün

Bu ihtimale binaen tümel olumsuz 1. vaktî, 2. münteşir, 3. süreksiz varlıksal, 4. zorunlu olmayan varlıksal, 5. özel mümkün, 6. genel mutlak, 7. genel mümkün, 8. daha özel mümkün önergeler döndürülemez.

Tablo 3.9: Olumsuz vaktî, münteşir ve daha özel mümkün önergelerin düz döndürmeleri

¹⁴² Bu tabloda yer verilen tüm önergeler genel mutlak olmakla birlikte önergelerin altlarında yazılı olan kipler, önergelerin maddelerini ifade etmektedir.

Tümel olumsuz daha özel mümkün, vaktî ve münteşir önermelerle tümel ve tikel zorunlu önermeler arasındaki döndürme bağlamındaki bu irtibat tümel olumsuz genel mutlak önermelerin de aralarında bulunduğu yedi tümel olumsuz önermenin döndürülememesine neden olmuştur. Zira tümel olumsuz 1. vaktî ve 2. münteşir önermelerden her biri 3. süreksiz varlıksal önermeye, süreksiz varlıksal önerme de 4. zorunlu olmayan varlıksal önermeye,¹⁴³ zorunlu olmayan varlıksal önerme de 5. özel mümkün, özel mümkün önerme de bir açıdan 6. genel mutlak önermeye, genel mutlak önerme de 7. genel mümkün önermeye dâhildir ve daha özel olan önerme döndürülemediğinde daha genel önermenin de aynı şekilde döndürülememesi nedeniyle bu yedi olumsuz önerme de döndürülemez.¹⁴⁴

Râzî bu yedi olumsuz önermenin ortak noktasının, bu önermelerde hükmün olumsuzdan olumluya, olumludan olumsuza aktarılabilmesi olduğunu söyler ve bu görüşünü şu şekilde açıklar: Tümel olumsuz önermeler kendilerinde hükmün olumsuzdan olumluya, olumludan olumsuza aktarılabilmediği olumsuz önermeler ve böyle olmayan önermeler olarak ikiye ayrılır. Kendilerinde hükmün olumsuzdan olumluya, olumludan olumsuza aktarılabilmediği olumsuz önermelerin olumlu ve olumsuzları aynı anda doğrudur. Zira örneğin tümel olumsuz münteşir önerme olan “Hiçbir insan bi’l-intişâr gülün değildir” önermesinde hüküm olumsuzdan olumluya aktarılabilir ve “Her insan bi’l-intişâr gülendir” önermesi de ilk önerme gibi doğru olur. Bunun sebebi, gülmenin insan için süreksiz olarak zorunlu olması ve süreksiz bir şekilde olumlamanın zorunluluğunun süreksiz bir şekilde olumsuzlamanın zorunluluğunu da beraberinde getirmesidir. Bu, tümel olumsuz vaktî önermeler için de söz konusudur. Münteşir ve vaktî önermelerden her birinin burada sayılan diğer beş önermeye dâhil olmasının bir sonucu olarak da diğer beş önermede de hüküm ya

¹⁴³ Râzî tümel olumsuz zorunlu olmayan varlıksal önermelerin bu nedenle döndürülemediklerini belirtmekle birlikte, bu önermelerin “Yüklem öznenin olumsuzlanması zorunlu değilse bu önermenin döndürülmesi halinde öznenin de yüklemden olumsuzlanması zorunlu olmaz, eğer öznenin yüklemden olumsuzlanması zorunlu olsaydı olumsuz zorunlu önermenin kendi gibi döndürülmesi nedeniyle yüklem öznenin olumsuzlanması da zorunlu olurdu ancak böyle değildir” deliliyle kendi gibi döndürüldüğünün söylenebileceğini söyler. Ancak bu delile itiraz olarak bu açıklamanın, tümel olumsuz zorunlu olmayan varlıksal önermenin kendi gibi döndürüldüğü üzerine bina edildiği söylenerek itiraz edilebileceğini belirtir. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 190-191.

¹⁴⁴ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 172; a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 197; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 49; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 37b. Ayrıca bkz. Râzî, **er-Risâletü’l-mantikiyye**, s. 457; a.mlf., **er-Risâletü’l-kemâliyye**, s. 25. Bu önermeler arasındaki içme/içerilme ilişkileri için bkz. Tablo 2.8.

süreksizdir ya da genel mutlak önerme gibi süreksiz olmaya muhtemeldir. Süreksizlik ifade eden ya da buna muhtemel olan bu önermelerin döndürmelerinin olumlu zorunlu olma ihtimali vardır ve bunun neticesi olarak bu önermeler döndürülemezler.¹⁴⁵

Bununla birlikte Râzî, kendilerinde hükmün olumsuzdan olumluya, olumludan olumsuzla aktarılabildiği olumsuz önermelerin döndürmeleri hakkında yöneltildiği muhtemel bir eleştiriye yer verir. Bu eleştiriye göre olumsuz özel mümkün önerme, ileride görüleceği üzere, olumlu özel mümkün önermeyi gerektiriyorsa olumlu özel mümkün önermenin döndürülebilir olması nedeniyle olumsuz mümkün önermenin de döndürülmesi gerekir. Ancak bu, Râzî'ye göre geçerli bir eleştiri değildir. Çünkü her ne kadar olumlu özel mümkün önerme olumsuzla aktarılabilsede olumlu özel mümkün önerme, olumlu genel mümkün olarak döndürülür. Olumlu bir önermenin olumsuz bir önermenin döndürmesi olamaması nedeniyle de olumlu genel mümkün önerme de olumsuz olarak döndürülemez.¹⁴⁶

2. Olumsuz Genel Örfî ve Sürekli Önermelerde Düz Döndürme

İbn Sînâ, tümel olumsuz genel mutlak önermelerin ancak daha önce bahsedilen çözümlerden biri dikkate alınarak döndürülmelerinin söz konusu olduğunu belirtir. Ayrıca o, kendinden öncekilerin tümel olumsuz genel mutlak önermenin yine tümel olumsuz genel mutlak olarak döndürüldüğü yönündeki görüşlerini ispatlamak için ortaya koyduğu delillerin genel mutlak önermenin diğer iki yönden birine göre dikkate alınması durumunda geçerli olduğunu ve bu durumda tümel olumsuz genel mutlak önermelerin döndürülebileceğini ifade eder.¹⁴⁷ Râzî, İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği iki yönün, İbn Sînâ'nın genel mutlak önermelerin kendi cinslerinden çelişiklerini bulmak amacıyla çelişki konusunda yer verdiği iki çözüm olduğunu söyler. Bu çözümler tümel olumsuz genel mutlak önermenin örfî anlamda kullanılması ve olumsuzlamanın belirli bir vakte özgü kılınmasıdır.¹⁴⁸ Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak bu çözümlerden ilkinde göre yani genel mutlak önermelerin örfî

¹⁴⁵ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 172.

¹⁴⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 196. Bu eleştiri için ayrıca bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 234.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 45-46.

¹⁴⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 238. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 50.

anlamda alınması durumunda öncekilerin bu konudaki delillerinin geçerli olduğunu belirtir. Zira “Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir” önermesi “Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir” olarak döndürülür. Aksi takdirde bu önermenin çelişği olan “Bazı B’ler B oldukları hal içinde C’dir (أن بعض ب ج عند كونه ب)” önermesi doğru olur. Râzî bu delili varsayma metoduyla şu şekilde tamamlar: B ve C olan belirli bir şey varsayıldığında ve bu şey D olarak isimlendirildiğinde “Bazı C’ler C oldukları hal içinde B’dir” önermesi doğru olur. Oysaki asıl önerme “Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir” önermesiydi ki bu çelişkidir.¹⁴⁹

1. Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B’ler B oldukları hal içinde C’dir.	2
4. D B’dir	3, i-varsayma
5. D C’dir.	3, i-varsayma
6. Bazı C’ler C oldukları hal içinde B’dir.	4, 5 Darapti
7. ⊥	1 ve 6 arasında çelişki

Ancak Râzî, her ne kadar **Şerhu’l-İşârât**’ta İbn Sînâ’ya paralel olarak genel mutlak önermenin kendi cinsinden çelişğini bulmak için İbn Sînâ’nın yer verdiği iki çözümünden ilki doğrultusunda olumsuz genel örfî önermenin döndürülebileceğini ve öncekilerin delillerinin bu durumda geçerli olduğunu söylese de **el-Âyâtü’l-beyyinât**, **el-Mülahas** ve **Şerhu Uyûni’l-hikme**’de İbn Sînâ’dan farklı olarak olumsuz sürekli önermelerin sürekli olarak döndürüldüğünün bilindiğini, ancak kendisine göre hakikî olumsuz sürekli önermelerin döndürülemediklerini ileri sürmektedir. Râzî **el-Mülahas**’ta bu konuda öncelikle önce gelenlerin tümel olumsuz genel örfî önermelerin genel örfî olarak döndürülmeleri konusundaki delillerine, sonrasında ise bu konuda kendi görüşüne yer vermiştir.

Râzî, önce gelenlerin bu konudaki delillerinden ilki olarak **Şerhu’l-İşârât**’ta bu konuda aktardığı delile bir farkla şu şekilde yer verir: “Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir” önermesi doğru olduğunda “Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir” önermesi de doğru olur. Aksi takdirde bu önermenin çelişği olan “Bazı B’ler C’dir”

¹⁴⁹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 240.

önermesi doğru olur. Bu açıklama şu üç delille tamamlanır: 1. “Bazı B’ler C’dir” önermesinin doğru olması halinde B ve C olan bir şey varsayıldığında bu, bu C’nin B olduğu anlamına gelir. Oysaki önermenin aslı “Hiçbir C, B değildir” idi ki bu çelişkidir.

1. Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir.	Öncül
2. $\sim$ (Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B’ler C’dir.	2
4. D B’dir	3, i-varsayma
5. D C’dir.	3, i-varsayma
6. Bazı C’ler B’dir.	3 ve 4’ten elde edilen sonuç
7. $\perp$	1 ve 6 arasında çelişki

2. “Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir” önermesi doğru olduğunda “Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir” önermesi de doğru olur. Aksi takdirde onun çelişigi olan “Bazı B’ler C’dir” önermesi doğru olur. “Bazı B’ler C’dir” önermesi ile önermenin aslı olan “Hiçbir C, [C olduğu sürece] B değildir” önermesi birinci şekil kıyasın netice veren dördüncü modu olan Ferio modunda bir kıyas oluşturur ve bu kıyas “Bazı B’ler B değildir” neticesini verir ki bu, çelişkidir.

1. Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir.	Öncül
2. $\sim$ (Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B’ler C’dir.	2
4. Bazı B’ler B değildir.	1, 3 Ferio
5. $\perp$	Çelişki

3. Tikel olumlu genel mutlak önermenin tikel olumlu genel mutlak olarak döndürülmesi nedeniyle “Bazı B’ler C’dir” önermesi doğru ise “Bazı C’ler B’dir” önermesi de doğrudur. Bu önerme de “Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir” önermesiyle çelişir. Râzî burada, tikel olumlu genel mutlak önermenin tikel olumlu genel mutlak olarak döndürülmesinin ise tümel olumsuz örfî önermeye değil, varsaymaya dayandığını, aksi takdirde bunun kısır döngüye sebep olacağını söyler. Ayrıca Râzî, bu delilin dayandığı tikel olumlu önermenin kendi gibi döndürüldüğü

sonucuna varsaymayla ulaşılması; bununla birlikte olumsuz genel örfî önermelerin genel örfî olarak döndürüldüğüne dair deliller arasında da varsayma delilinin bulunması nedeniyle bu delile yer vermenin lafı gereksiz yere uzatmak olduğu söylenerek bu delilin geçersiz görülebileceğini belirtir.¹⁵⁰

1. Hiçbir C, C olduğu sürece B değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir B, B olduğu sürece C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B'ler C'dir.	2
4. Bazı C'ler B'dir.	3'ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

Şimdi Râzî'nin hakikî olumsuz sürekli önermelerin döndürülemedikleri yönündeki kendi görüşüne geçebiliriz. Hatırlanacağı üzere daha önce, Râzî'nin tümel olumsuz genel mutlak önermelerin döndürülemedikleri yönündeki görüşünün gerekçelerinden birinin, tümel olumsuz daha özel mümkün önermelerin olumlu zorunlu önerme olarak döndürülmeleri ihtimali olduğunu ifade etmiştik. Râzî'nin, hakikî anlamda olumsuz sürekli önermelerin döndürülemedikleri yönündeki görüşü de, sürekli daha özel mümkün tümel olumsuz önermelere dayanmaktadır. Râzî, bu önermelerin döndürülmeleri durumunda olumlu zorunlu önermelerin elde edilmesinin muhtemel olduğunu ve bu nedenle de süreklilik ifade eden tümel olumsuz daha özel mümkün önermelerin döndürülemediklerini düşünür. Ona göre bu önermelerin, en genel anlamda sürekli önermelere dâhil olmaları nedeniyle sürekli önermelerin, sürekli önermelerin genel örfî önermelere dâhil olmaları nedeniyle de genel örfî önermelerin döndürülemediklerini düşünür. Râzî bu görüşünü, olumsuz genel örfî önermelerin genel örfî olarak döndürüldüklerine dair delilleri aktardıktan sonra bu konudaki açıklamaların üç bakımdan şüpheli olduklarını ifade eder.

¹⁵⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 187-188. Râzî bu konuda **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de yalnızca olumsuz genel mutlak önermenin kendi gibi döndürüldüğü hakkında zikredilen hulf delilinin burada söz konusu olduğunu, bu delilin olumsuz sürekli önermenin kendi gibi döndürüldüğü hususunda da geçerli olduğunu söylemiş, **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta ise önce gelenlerin delillerinin varsayma ve hulf ile olduğunu söylemekle yetinmiştir; bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 194; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38a. Aynı şekilde Râzî, olumsuz sürekli önermelerin kendileri gibi döndürüldüğünün öncekiler tarafından hulf ve varsayma ile ispatlandıklarını belirtir; Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 190; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 198.

Râzî buradaki açıklamasında öncelikli olarak “mümkün olan bir şeyin varlığının varsayılmasının imkânsızın gerektirmediği” ilkesinden hareket eder ve özetle, mümkün olan şeylerin meydana geldiklerini varsaymanın imkânsız olmaması nedeniyle, örneğin her bir insandan yazı yazmanın sürekli olarak olumsuzlandığının varsayılması halinde sürekli tümel olumsuz önerme olan “Hiçbir insan, sürekli olarak, yazı yazan değildir” önermesinin doğru olacağını, ancak bu önermenin yüklemine özne, öznesinin yüklem yapılmasıyla elde edilen önermenin ise her yazı yazanın zorunlu olarak insan olması gerekmesi nedeniyle doğru olmadığını söyler. Râzî’ye göre bu ihtimal nedeniyle olumsuz sürekli önermeler döndürülemez. Râzî, bu açıklamasına itiraz edilmesi durumunda bu itirazın şu şekilde cevaplandırılabilceğini söyler: “Acı (**elem**)” ve “hayat” gibi, birincisi ikincisiyle şartlı ancak ikincinin birinciden ayrılması mümkün olan iki şey varsayılabilir. Acının var olması için hayatın var olması gerekir, yani acı hayatla şartlanmıştır, ancak hayat acı olmaksızın var olabilir. Bu durumda “Hiçbir canlı, sürekli olarak, acı çeken değildir” önermesinin doğru olması, her acı çekenin canlı olmasının olumlu zorunlu olmasına rağmen imkânsız değildir.¹⁵¹

Râzî ikinci şüphe olarak, ilk şüphede yer verdiği açıklamasının özeti mahiyetinde bir açıklama yapar. Buna göre “Her C B’dir” önermesiyle varlığa dâhil olan her C için B’nin bilfiil var olduğu değil, C’nin, B niteliğinin bilfiil var olmadığı bir ferdi bulunmayan bir hakikat olduğu kastedilir. “Hiçbir C B değildir” önermesinin anlamı da “C, kendisinden B olumsuzlanmayan bir ferdi bulunmayan bir hakikat”tir. Ancak bir şeyin bir şeyden sürekli olarak olumsuzlanması mümkünken, ikinci şeyin ilkenden olumsuzlanması mümkün olmayabilir.¹⁵² Ne var ki Râzî bu varsayıma, sürekli önermeler bağlamında olumlu ve olumsuz sürekli daha özel mümkün önermelerin varlığının varsayılmış olması ve bu tür önermelerin sisteme dâhil edilmiş olması

¹⁵¹ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 38a-38b.

¹⁵² Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 189. Ancak Ebherî, Râzî’nin bu görüşünü dayandırdığı “mümkünün gerçekleştiğinin varsayılmasının muhal olması muhali gerektirir (يلزم المحال من فرض وقوع الممكن محال) ifadesini doğru bulmaz. Zira ona göre bu muhal, olumsuzun döndürmesinin doğruluğu ve mümkünün gerçekleştiğinin varsayılması olmak üzere bir bütünden (**mecmû**) lazım gelir. Ebherî’ye göre bu bütünün parçalarından biri doğruyken bu bütünün muhal olması mümkündür. Ebherî, *Keşfü’l-hakâik*, s. 94. Hünecî ve Urmevî’nin bu konuda Râzî’ye yönelttikleri eleştiriler için bkz. Hünecî, *Keşfü’l-esrâr*, s. 132; Urmevî, *Gâyâtü’l-Âyât*, 43-44. Ayrıca bkz. Asadollah Fellâhî, “Aks-e Mostavi-e Ghazaya-e Haghighiyye Nazd-e Khunaji”; Tony Street, “Afḍal al-Dīn al-Khūnājī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions”.

nedeniyle yer vermiştir. Bir başka deyişle Râzî burada bu varsayımın modal mantık sistemine yeni bir önerme katmamış, bilakis halihazırda sistemde var olan önermelere işaret etmek suretiyle bu önermelerin olumsuz sürekli önermelerin döndürmeleri konusunda yol açtığı neticeyi ifade etmiştir. Nitekim o, **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta bu görüşünü daha önce tümel olumlu ve olumsuz sürekli daha özel mümkün önermeler bağlamında **Şerhu'l-İşârât**'ta yer verdiği delille de destekler ve türü aynı olan şeylerin hükümlerinin de aynı olması gerekmesi nedeniyle türün bazı fertleri hakkında bunun mümkün olmasının, türün tüm fertleri hakkında da onun mümkün olduğunu gösterdiğini ifade eder.¹⁵³

Râzî, sürekli önermenin iki parçasından biri olan sürekli daha özel mümkün önermelerle ilgili bu ihtimal nedeniyle hakikî olumsuz sürekli önermelerin döndürülemediklerini belirtir. Râzî, olumsuz sürekli-olumlu zorunlu önermeler arasında gerçekleşmesi muhtemel bu durumun yalnızca zat bakımından süreklilik ifade eden sürekli önermeler hakkında değil, nitelik bakımından süreklilik ifade eden genel örfî önermeler ve nitelik bakımından sürekli olmakla birlikte zat bakımından süresiz özel örfî önermeler için de söz konusu olduğunu belirtir. Nitekim Râzî bu konuya **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta sürekli önermeler bağlamında, **el-Mülahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise genel örfî önermeler bağlamında yer vermiştir.¹⁵⁴

Râzî bu konuda üçüncü şüphe olarak ise sürekli önermenin kendisi gibi döndürülmesi durumunda meydana gelecek bir probleme yer verir. Burada Râzî, olumsuz sürekli önermenin kendisi gibi döndürüldüğünün kabul edilmesi durumunda ileride görüleceği üzere, tümel olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin genel mutlak olduğunun kabul edilmesi gerektiğini, hâlbuki İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta tercih ettiği, “sonra gelenler”in ve kendisinin de kabul ettiği üzere zorunlu olumlu önermenin döndürmesinin genel mutlak değil, genel mümkün olduğunu belirtir. Râzî bu delili şu şekilde aktarır: “Her C zorunlu olarak B'dir” önermesi doğru olduğunda “Bazı B'ler

¹⁵³ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 190. Ancak hatırlanacağı üzere biz, bu delilin Râzî'nin buradaki maksadı için uygun olmadığını ve Râzî'nin bu sebeple **Şerhu'l-İşârât**'ta ve olumsuz sürekli daha özel mümkün önermeler bağlamında yer verdiği bu delilden diğer eserlerinde vazgeçtiğini ifade etmiştik; bkz. İkinci Bölüm III.B.1.b.

¹⁵⁴ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 194; a.mlf., **Mantuku'l-Mülahhas**, s. 188-190; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38a.

genel mutlaklıkla C'dir" önermesi de doğru olur. Aksi takdirde "Hiçbir B sürekli olarak C değildir" önermesi doğru olur ve bu önerme de "Hiçbir C sürekli olarak B değildir" şeklinde döndürülür. Ancak önermenin aslı "Her C zorunlu olarak B'dir" idi ki bu çelişkidir. Görüldüğü üzere burada zorunlu olumlu önermenin genel mutlak olarak döndürüldüğü sürekli önermenin kendisi gibi döndürülmesi yoluyla ispatlanmıştır.¹⁵⁵ Râzî'nin bu açıklaması, onun tümel olumsuz sürekli daha özel mümkün önermelerin varsayılması konusundaki tercihinin etmenlerinden biri olduğunu da akla getirmektedir. Zira Râzî'nin bu yolla tümel olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin neden genel mutlak değil de genel mümkün olduğunun da izahını yapmış olur.

1. Her C zorunlu olarak B'dir.	Öncül
2. ~ (Bazı B'ler genel mutlaklıkla C'dir.)	Varsayım
3. Hiçbir B sürekli olarak C değildir.	2
4. Hiçbir C sürekli olarak B değildir.	3'ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

Râzî bu konuda netice olarak, önce gelenlerin tümel olumsuz genel örfî önermelerin döndürmelerinin genel örfî olduğu konusundaki delillerinin ancak olumsuz sürekli önermelerin haricî anlamda alınması durumunda geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre olumsuz sürekli önerme haricî varlık bakımından alınmışsa söz konusu delillerle kendisi gibi döndürülür, ancak önerme hakikî anlamda alınmışsa burada yer verilen nedenler dolayısıyla bu önermeler döndürülemez.¹⁵⁶ Râzî'nin olumsuz genel örfî ve sürekli önermelerin kendileri gibi döndürülebilmeleri hususunda çözüm olarak ortaya koyduğu haricî okuma, İbn Sînâ'nın tümel olumsuz genel mutlak önermenin kendi gibi döndürülmesi konusunda işaret ettiği ikinci çözümdür. Bu bakımdan her ne kadar açık bir şekilde önermelerin döndürmeleri konusunda haricî önermelere yer veren mantıkçı Râzî gibi gözüксе de bu, İbn Sînâ'nın öncüsü olduğu bir hamle olarak değerlendirilmelidir.

¹⁵⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 190. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, s. 190; a.mlf., *Şerhu Uyûni'l-hikme*, vr. 38a-38b.

¹⁵⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 198.

3. Olumsuz Özel Örfî Önermelerde Düz Döndürme

Râzî olumsuz genel örfî önermenin düz döndürmesini bu şekilde açıkladıktan sonra olumsuz genel örfî önermeye dâhil olan olumsuz özel örfî önermelerin düz döndürmesini inceler. Râzî tümel olumsuz özel örfî önermelerin düz döndürmeleri konusundaki görüşünü, tümel olumsuz özel örfî önermenin düz döndürmesi hakkında Sâvî ve “sonraki muhakkiklerden biri”¹⁵⁷ arasında bu konudaki bir görüş ayrılığından hareketle izah eder. Râzî’nin Sâvî’ye atfettiği bu konudaki görüşlerden ilki, olumsuz özel örfî önermelerin düz döndürmesinin yine özel örfî olduğu yönündedir. Örneğin “Hiçbir beyaz sürekli olarak değil, beyaz olduğu sürece siyah değildir” önermesinin döndürmesi “Hiçbir siyah sürekli olarak değil, siyah olduğu sürece beyaz değildir” önermesidir. Sâvî’ye göre özel örfî önermenin döndürmesi eğer sürekli olsaydı sürekli önermenin döndürmesinin sürekli olması nedeniyle döndürmenin döndürmesiyle elde edilen asıl önerme sürekli olurdu ki asıl önermenin sürekli olmamasından ötürü bu çelişkidir. Dolayısıyla örfî önermeye dâhil olan varlıksal önerme, özel örfî olarak döndürülmelidir, yani yüklem öznenin niteliği bakımından sürekli olup öznenin zâtı bakımından sürekli olmamalıdır.¹⁵⁸

Bu konudaki ikinci görüşe göre özel örfî önermeler özel örfî olarak döndürülebileceği gibi genel örfî olarak da döndürülebilir. Örneğin “Hiçbir yazı yazan, sürekli olarak değil, yazı yazan olduğu sürece durağan değildir” önermesinin döndürmesi “Hiçbir durağan, sürekli olarak değil, durağan olduğu sürece yazı yazan değildir” önermesi değil, sürekli olmama şartı olmayan “Hiçbir durağan, durağan

¹⁵⁷ Râzî’nin bu açıklamasında “sonraki muhakkiklerden biri” ile kimi kastettiği şimdilik tam olarak tespit edilememiştir. Râzî’nin öğrencisi Zeynüddin el-Keşşî’nin (ö. ykl. 1221) **Hadâiku’l-hakâik** adlı eserine baktığımızda onun da Râzî’nin burada “sonra gelenlerden değerli biri”ne atfettiği görüşü paylaştığı görülür, ancak bu, konuyla ilgili kesin bir kanaatin oluşması için yeterli değildir; bkz. Keşşî, **Hadâiku’l-hakâik**, 47a-47b. Râzî’nin mantık hocalarından olan Mecdüddin el-Cîlî (ö. h. ykl. 570) de günümüze ulaşan tek eseri olan kıyasın dördüncü şekline dair risalesinde, genel örfî önermelerden bahsetmekle birlikte özel örfî önermelere yer vermez; bkz. Cîlî, **Kitâbü’l-Lâmi’ fi’ş-şekli’r-râbi’**.

¹⁵⁸ Râzî, **Mantiku’l-Mülâhhas**, s. 192; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 240; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 50; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 38a. Konuyla ilgili Sâvî’nin görüşleri için bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 226-227. Bu bağlamda özel örfî önermelerin isimlendirilmesiyle ilgili bir hususa dikkat çekmek gerekir. Buna göre, daha önce de modal önermeler bağlamında belirttiğimiz üzere “özel örfî” ismini ilk kez kullanan Râzî olmakla beraber Râzî, döndürme konusunda genel örfî önermeleri “örfî” olarak, özel örfî önermeleri ise “döndürülebilir olumsuz varlıksal önerme (السالية الوجودية المنعكسة)” (**Şerhu’l-İşârât**, I, s. 242), “örfî önermeye dâhil olan varlıksal önerme”, süreksiz örfî varlıksal (الوجودية اللادائمة العرفية)” (**Mantiku’l-Mülâhhas**, s. 191) olarak isimlendirmiştir. Sâvî ise bu bağlamda özel örfî önermeleri herhangi bir isimlendirme yapmaksızın konu etmiştir.

olduğu sürece yazı yazan değildir” önermesidir. Çünkü durağan olma niteliğine sahip iki tür zat vardır. Bunlardan biri, “yeryüzü” gibi, var oldukları sürece sürekli olarak durağanlıkla nitelenmiş olan ve kendisinden durağanlığın olumsuzlanması imkânsız olan, diğeri ise “insan” gibi bazı vakitlerde durağanlıkla nitelenmiş olan ve kendisinden durağanlık niteliğinin olumsuzlanması ve kendisinin yazarlıkla nitelenmesi mümkün olan zattır. Bu nedenle var oldukları sürece sürekli olarak durağanlıkla nitelenmiş olan şeyler, var oldukları sürece sürekli olarak yazı yazan değildir ve bu nedenle bu önermelerden ilki doğruyken ikincisi yanlıştır. Zira birbiriyle çelişen durağan olmak ve yazı yazan olmak nitelikleriyle nitelenen şeyler, bu niteliklere sürekli olarak sahip olup olmama bakımından ayrılırlar. Buna göre yazı yazan olma niteliği kendisiyle nitelenen şeyin ayrılmazı değildir ve bu nedenle yazı yazan olma niteliği kendisiyle nitelenen şeyler için süreksiz bir niteliktir. Ancak durağan olma niteliği -yeryüzü gibi- kendisiyle nitelenenlerin bir kısmının ayrılmazıyken bazılarının ayrılmazı değildir. Bu nedenle yazı yazan olma niteliğiyle nitelenmiş her şeyden durağan olma niteliği sürekli olarak değil, yalnızca o nitelikle nitelendiği sürece olumsuzlanmaktadır. Yazı yazan olma niteliği ise durağan olma niteliğiyle nitelenmiş şeylerin bir kısmından yalnızca kendisiyle nitelendiği sürece olumsuzlanırken diğerk kısmından sürekli olarak olumsuzlanmaktadır. Dolayısıyla tümel olumsuz özel örfî önermenin döndürmesi yalnızca olumsuzlamanın sürekliliğinin niteliğin sürekliliğiyle olduğunu ifade eden, bu niteliğin zat için sürekli olup olmadığı hakkında ek bir açıklama içermeyip bu iki ihtimali de barındıran genel örfî önermedir.

Bu konu hakkındaki iki görüşü bu şekilde açıklayan Râzî, tümel olumsuz özel örfî önermenin kendisi gibi döndürüldüğü yönündeki kanaatin yaygın olduğunu, ancak ikinci görüş olan olumsuz özel örfî önermenin kendisi gibi değil, genel örfî olarak döndürüldüğü yönündeki görüşü daha doğru bulduğunu belirtir.¹⁵⁹ Râzî’ye göre İbn

¹⁵⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 191; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 240-242. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Âyâtü’l-beyyinât*, s. 187, 194; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 50; a.mlf., *er-Risâletü’l-mantıkiyye*, 458; a.mlf., *Şerhu Uyûni’l-hikme*, vr. 38a. Râzî bu görüşünü destekleyen bir başka delile daha yer verir. Buna göre Râzî, tümel olumsuz özel örfî önermenin kendisi gibi döndürülmesinin, tümel olumsuz varlıksal ve zorunlu öncüllerden oluşan ikinci şekil bir kıyasın netice vermesiyle ilgili doğru olmadığını düşündüğü bir neticeye yol açtığını belirtir; bkz. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 241. Râzî bu açıklamasında önce gelenlerin, tümel olumsuz varlıksal ve zorunlu önermeden oluşan ikinci şekil Camestres modunda bir kıyasın neticesinin varlıksal olduğu yönündeki görüşlerini özel örfî önermenin kendi gibi

Sînâ da **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta buna işaret etmiş, konuyla ilgili yer verdiği ve Sâvî'nin de bu konudaki görüşünü desteklemek için delil olarak kullandığı “Hiçbir beyaz, beyaz olduğu sürece siyah değildir” önermesinin “Hiçbir siyah siyah olduğu sürece beyaz değildir” olarak döndürüldüğü yönündeki açıklamasına da bu tür önermelerin döndürmesinin aslı gibi olmasının zorunlu olduğu değil, mümkün olduğu anlamında yer vermiştir. Sâvî ise bu örneği bunun zorunluluğunun delili olarak kullanmıştır ki bu, ikinci görüş bağlamında yapılan açıklamalar bakımından hatalıdır.¹⁶⁰ Râzî'ye göre Sâvî'nin görüşü, bu görüşün sürekli önermenin döndürmesinin yine sürekli olduğuna dayanması, kendisine göre ise aşağıda yer vereceğimiz üzere sürekli önermenin kendisi gibi döndürülmemesi bakımından da problemlidir.¹⁶¹

Râzî bu bağlamda son olarak özel örfî önermelerin döndürmesinin neden genel mutlak değil de genel örfî olduğunun açıklamasına yer verir. Buna göre eğer öznenin niteliğinin sübûtunun tüm zamanlarında yüklem olumsuzlanması devam etmeseydi öznenin niteliğinin bazı zamanlarında yüklem sabit olurdu ve bu vakitte iki nitelik bir araya gelirdi. Bu durumda da öznenin niteliğinin sübûtunun tüm zamanlarında yüklem olumsuzlanmasının sürekliliği ortadan kalkardı.¹⁶²

döndürülmesinden hareketle delillendirdiklerine, ancak kendisine göre özel örfî önermelerin genel örfî olarak döndürülmesi nedeniyle bu görüşün isabetsiz olduğuna işaret etmektedir. Konuyla ilgili bkz. Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 294-295. Biz bu bağlamda kıyasın incelememizin dışında kalması nedeniyle konunun ayrıntılarına şimdilik yer vermiyoruz.

¹⁶⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 242. Bununla birlikte Râzî **Lübâbü'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın olumsuz özel örfî önermenin döndürülmesine dair **el-İşârât**'ta herhangi bir açıklama yapmadığını söylemiştir; bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 50. İbn Sînâ'nın Râzî'nin işaret ettiği açıklamaları için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 77.

¹⁶¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 192. Ancak Sâvî'nin bu konudaki açıklamaları incelendiğinde onun bu görüşünü Râzî'nin aktardığı gibi tümel olumsuz sürekli önermenin döndürmesinden değil, tümel olumsuz zorunlu önermenin döndürmesinden hareketle ispatladığı görülür. Görünen o ki, Sâvî'ye göre tümel önermelerde sürekli önermenin zorunlu olması nedeniyle Râzî, Sâvî'nin burada “zorunlu olma” ile “sürekli olma”yı kastettiğini düşünerek onu bu bakımdan eleştirmiştir. Çünkü Râzî'ye göre hakikî anlamda tümel olumsuz sürekli önermeler döndürülemezken hakikî anlamda tümel olumsuz zorunlu önermeler döndürülebilirler; bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 226.

¹⁶² Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 192.

4. Olumsuz Özel Şartlı Önermelerde Düz Döndürme

Râzî, özel örfî önermelerin genel örfî olarak döndürülmesi hususunda bahsettiğimiz sebepten dolayı olumsuz özel şartlı önermelerin de olumsuz genel şartlı önerme olarak döndürüldüğünü düşünür.¹⁶³ Râzî bu nedenle **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta bu konudaki açıklamasına özel örfî önermelerden önce özel şartlı önermeler bağlamında yer vermiş, özel örfî önermeler bağlamında da özel şartlı önermelerdeki bu açıklamasına atıf yapmıştır.¹⁶⁴ Ancak, Râzî'ye göre tümel olumsuz sürekli daha özel mümkün önermenin olumlu zorunlu olarak döndürülmesinin muhtemel olması nedeniyle nitelik bakımından süreklilik ifade eden özel örfî önermeler ancak haricî anlamda alınmaları durumunda döndürülebilir ancak olumsuz zorunlu önermelerin olumsuz zorunlu olarak döndürülmesi nedeniyle nitelik bakımından zorunluluk ifade eden özel şartlı önermeler için böyle bir durum söz konusu değildir. Bir başka deyişle, olumsuz özel örfî önermeler, olumsuz sürekli önermelerin bir türü olmaları nedeniyle sadece haricî olarak genel örfî olarak döndürülebilirken özel şartlı önermeler hakikî anlamda genel şartlı olarak döndürülebilirler.

Bununla birlikte Râzî **el-Mûlahhas**'ta süresiz varlıksal önermelerde geçen açıklama üzerine özel şartlı tümel olumsuz önermenin olumsuz mutlak örfî olarak döndürüldüğünü ifade etse de burada kendi görüşünü değil, kendisinden önceki bu konuya dair kanaati ifade etmiştir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere Râzî **el-Mûlahhas**'ta döndürme bahsinde önce büyük oranda kendinden öncekilerin görüşlerine, sonrasında ise kendi görüşlerine yer vermesi nedeniyle önce bu görüşü zikretmiş, ardından olumlu özel şartlı önermelerin genel şartlı olarak döndürüldüğünü ifade etmiştir.¹⁶⁵

5. Olumsuz Mutlak Zorunlu Önermelerde Düz Döndürme

Râzî'ye göre tümel olumsuz zorunlu önerme yine tümel olumsuz zorunlu önerme olarak döndürülür. Râzî bu konuda **el-Mûlahhas**'ta önce kendinden

¹⁶³ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 198; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38a.

¹⁶⁴ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 187, 194.

¹⁶⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 196.

öncekilerin bu konudaki delillerine kısaca yer verdikten sonra kendisine göre daha açık bir delile sözü getirir. **Şerhu'l-İşârât**'ta ise bu konuyu yalnızca İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta aktardığı şekliyle aktarır. Burada biz önce Râzî'nin İbn Sînâ'ya paralel olarak **Şerhu'l-İşârât**'ta yer verdiği ve **el-Mülahhas**'ta özetle yer verdiği delillere, sonrasında ise Râzî'nin bu konuda tercih ettiği delile yer vereceğiz.

Buna göre Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta tümel olumsuz zorunlu önermenin şu iki delile binaen kendi gibi döndürüldüğünü söyler: “Hiçbir C zorunlu olarak B değildir” önermesi doğru ise “Hiçbir B zorunlu olarak C değildir” önermesi de doğrudur. Aksi takdirde “Hiçbir B zorunlu olarak C değildir” önermesinin çelişğinin ayrılmazı olan “Bazı B’ler genel imkânla C’dir” önermesi doğru olur. Bu mümkünün var olduğu varsayılabilir, zira varlığı mümkün olanın var olduğunun varsayılmasından imkânsız lazım gelmez. Ancak imkânsızın var olması durumunda var olabilen de imkânsızdır. Dolayısıyla mümkün de imkânsız olur ki bu çelişkidir. Bu da mümkünün var olduğunun varsayılmasının imkânsızı gerektirmediğini gösterir. Dolayısıyla “Bazı B’ler genel imkânla C’dir” önermesinden hareketle “Bazı B’ler genel mutlaklıkla C’dir” önermesinin doğru olduğu varsayılabilir. Bundan sonra bu delil şu iki yolla tamamlanır: 1. Hulf: “Bazı B’ler mutlak olarak C’dir” önermesi “Bazı C’ler mutlak olarak B’dir” olarak döndürülür. Ancak asıl önerme “Hiçbir C zorunlu olarak B değildir” önermesiydi ki bu çelişkidir.

1. Hiçbir C zorunlu olarak B değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir B, zorunlu olarak C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B’ler genel imkânla C’dir.	2
4. Bazı B’ler bil-ıtlak C’dir.	3’ten hareketle ulaşılan varsayım
5. Bazı C’ler bi’l-ıtlak B’dir.	4’ün döndürmesi
6. $\perp$	1 ve 5 arasında çelişki

2. Varsayma: B ve C olan belirli bir şey varsayıldığında “Bazı C’ler B’dir” önermesi doğru olur ve bu önerme de asıl önerme olan “Hiçbir C zorunlu olarak B değildir” önermesiyle çelişir.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 246-247; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 51.

1. Hiçbir C zorunlu olarak B değildir.	Öncül
2. $\sim$ (Hiçbir B, zorunlu olarak C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B'ler genel imkânla C'dir.	2
4. Bazı B'ler bil-ıtlak C'dir.	3'ten hareketle ulaşılan varsayım
5. D B'dir.	4, i-varsayma (ecthesis)
6. D C'dir.	4, i-varsayma (ecthesis)
7. Bazı C'ler bi'l-ıtlak B'dir.	5 ve 6'dan elde edilen sonuç
8. $\perp$	1 ve 7 arasında çelişki

Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta tümel olumsuz zorunlu önermenin kendi gibi döndürüldüğünün başka bir açıklamasına daha değinir: İleride görüleceği üzere, olumlu genel mümkün önermenin genel mümkün önerme olarak döndürülmesi nedeniyle "Bazı B'ler genel imkânla C'dir" önermesi doğru olduğunda "Bazı C'ler genel imkânla B'dir" önermesi de doğru olur. Bu önerme de asıl önerme olan "Hiçbir C zorunlu olarak B değildir" önermesiyle çelişir. Ancak Râzî, İbn Sînâ'nın bu ispatta genel mümkün önermenin döndürmesinin kullanılması, genel mümkün önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğuna dair ispatta da tümel olumsuz zorunlu önermenin döndürmesinin kullanılması nedeniyle bu yolu kullanmaktan uzak durduğunu belirtir.¹⁶⁷

1. Hiçbir C zorunlu olarak B değildir.	Öncül
2. $\sim$ (Hiçbir B zorunlu olarak C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B'ler genel imkânla C'dir.	2
4. Bazı C'ler genel imkânla B'dir.	3'ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

Râzî **el-Mûlahhas**'ta önce kendisinden önce bu konuda aktarılan delillere şu şekilde yer verir: "Hiçbir C zorunlu olarak B değildir" önermesi "Hiçbir B zorunlu olarak C değildir" olarak döndürülür. Aksi takdirde bu önermenin çelişği olan "Bazı B'ler genel imkânla C'dir" önermesi doğru olur. Ve imkânla olan her şeyin varlığını

¹⁶⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 246-247. İbn Sînâ burada işaret edilen konu bağlamında birilerinin olumlu genel mümkün önermenin döndürmesinin olumsuz zorunlu önermeye dayanmadığını iddia ettiklerini, ancak kendisine göre bunun doğru olmadığını belirtir; bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 95.

varsaymanın imkânsız olmaması nedeniyle B ve C olan bir varlık varsayılabilir ve bundan “Bazı B’ler C’dir” önermesi elde edilir. Sonra buradan, olumsuz genel örfi önermenin döndürmesinde zikredilen üç yolla hulf gerekir. Râzî’nin burada işaret ettiği söz konusu delillerden ikisi, Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta yer verdiği delillerdir. Üçüncüsü ise, “Bazı B’ler C’dir” önermesi ile asıl önermenin birinci şekil kıyasın netice veren dördüncü modu olan Ferio modunda bir kıyas oluşturması yoluyla ulaşılan hultür.¹⁶⁸ Râzî bu delillerle ilgili son olarak, bu delillerin neticesinde ortaya çıkan çelişkiyi, mümkünün var olduğunun varsayılmasının değil, “Bazı B’ler genel imkânla C’dir” önermesinin gerektirdiğini, bu nedenle de bu önermenin çelişgi olan “Hiçbir B zorunlu olarak C değildir” önermesinin doğru olduğunu ekler.¹⁶⁹

1. Hiçbir C -zorunlu olarak- B değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir B zorunlu olarak C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B’ler genel imkânla C’dir.	2
4. D B’dir.	3, i-varsayma (ecthesis)
5. D C’dir.	3, i-varsayma (ecthesis)
6. Bazı B’ler C’dir.	5 ve 6’dan elde edilen sonuç

Ancak Ebherî, İbn Sînâ’nın da aktardığı bu açıklamayı, başta tikel olumlu genel mutlak önermenin tümel olumsuz zorunlu önermeyle çelişmemesi bakımından olmak üzere dört bakımdan eleştirir.¹⁷⁰ İbn Sînâ ve Râzî’nin genel mutlak ve zorunlu önermelerin çelişiklerine dair açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Ebherî’nin bu eleştirisi haklı görünmektedir. Râzî de her ne kadar bu duruma açıkça işaret etmemiş olsa da görünen o ki bu sebeple **el-Mûlahhas**’ta İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’taki açıklamaları paralelindeki bu delillere sadece kısa bir şekilde yer verdikten sonra kendisine göre tümel olumsuz zorunlu önermenin kendisi gibi döndürüldüğünün daha açık bir yolla şu şekilde izah edilebileceğini belirtir: “Hiçbir C zorunlu olarak B değildir” önermesi C ve B’nin birbirlerini olumsuzladıkları (**mütenâfi**), zatlari dolayısıyla bir araya gelmelerinin imkânsız olduğu anlamındadır. Çünkü birbirini

¹⁶⁸ Söz konusu deliller için bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 188.

¹⁶⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 192-193.

¹⁷⁰ Ebherî, **Keşfü’l-hakâik**, s. 90-91. İbn Sînâ’da bu delil için bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 245.

olumsuzlama, iki taraf arasında karşılıklı olarak gerçekleşir ve B'nin C için meydana gelmesinin imkânsız olması nedeniyle C de B için imkânsızdır. Dolayısıyla bu, C'nin B olmasının imkânsız olduğu gibi B'nin C olmasının da imkânsız olduğunu gösterir.¹⁷¹

Râzî bu görüşünü şu şekilde de ifade eder: Akıl açısından başlangıçta iki şeyden birinin diğeriyle meydana gelmesi imkânsız olduğunda diğerrinin de onunla meydana gelmesinin imkânsız olduğunun geçerlilik kazanması nedeniyle zorunlu olumsuz önerme zorunlu olumsuz olarak döndürülür.¹⁷² Kanaatimizce Râzî'nin **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de de bu konuda yalnızca bu delile yer vermesi, **Lübâbü'l-İşârât**'ta ise İbn Sînâ'nın naklettiği iki delilden sonra bu konuda bu iki delilden daha iyi üçüncü bir delil olduğunu söyleyerek bu delile yer vermesi de ona göre bu konuda geçerli olan delilin bu olduğunu gösterir. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin bu delili, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta yer verdiği açıklamasına dayanır.¹⁷³

6. Olumsuz Genel Şartlı Önergelerde Düz Döndürme

Râzî'ye göre olumsuz genel şartlı önergeler de, bu önergelerin yüklem ve öznenin niteliğinin bir araya gelmesinin imkânsızlığını ifade etmeleri nedeniyle yine genel şartlı olarak döndürülür ve bunun açıklaması da aynı şekilde olumsuz mutlak zorunlu önermenin kendi gibi döndürüldüğünün açıklamasıdır.¹⁷⁴ Râzî bu görüşünü şu şekilde ispatlar: Olumsuz genel şartlı önerme yine kendisi gibi döndürülür. Zira aksi takdirde bu önermenin çelişği doğru olur. Genel şartlı tümel olumsuz önermenin çelişği ise ya sürekli olarak ya da bazı vakitlerde yüklem için olumlanmasıdır. İki durumda da bu önerme öznenin niteliği ve yüklem bir zamanda bir araya geldiğini ve dolayısıyla yüklem öznenin niteliğinin tüm zamanlarında ondan

¹⁷¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 193. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 186; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 51.

¹⁷² Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 186; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 198; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38a.

¹⁷³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 95.

¹⁷⁴ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 187; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 198; a.mlf., **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38a.

olumsuzlanmasının zorunluluğunun ortadan kalktığını, ancak önermenin aslının bunun zorunlu olduğu anlamına gelmesi nedeniyle bu çelişkidir.¹⁷⁵

1. Hiçbir C, C olduğu sürece zorunlu olarak B değildir.	Öncül
2. ~ (Hiçbir B, B olduğu sürece zorunlu olarak C değildir.)	Varsayım
3. Bazı B'ler sürekli olarak C'dir. veya Bazı B'ler B oldukları bazı zamanlarda C'dir.	2
4. Bazı C'ler C iken genel imkânla B'dir.	3'ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

B. Olumlu Genel Mutlak ve Modal Önergelerde Düz Döndürme

1. Olumlu Mutlak Zorunlu Önergelerde Düz Döndürme

Râzî önce gelenlerin tümel olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin kipinin kendisi gibi zorunlu olduğunu iddia ettiklerini ancak bu görüşün, iki şeyden birinin diğeri için sübûtunun zorunlu olmasının ve diğere şeyin bu şey için sübûtunun zorunlu olmamasının mümkün olması nedeniyle geçersiz olduğunu belirtir. Örneğin “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” önermesi doğruyken “Bazı insanlar zorunlu olarak yazı yazandır” önermesi, her insanın yazı yazan olmasının mümkün olması nedeniyle doğru değildir.¹⁷⁶ Râzî, İbn Sînâ'nın tümel olumlu zorunlu önermenin döndürmesine dair görüşünün ise İbn Sînâ'nın çeşitli kitaplarında farklılık gösterdiğini, onun bazen tümel olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin **el-İşârât**'ta belirttiği¹⁷⁷ ve Sâvî'nin de tercih ettiği üzere¹⁷⁸ genel mümkün, bazen de **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta ifade ettiği gibi genel mutlak olduğunu söylediğini aktarır. Râzî'ye göre isabetli olan görüş, İbn

¹⁷⁵ Râzî, **Mantku'l-Mülâhhas**, s. 195.

¹⁷⁶ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 196; a.mlf., **Mantku'l-Mülâhhas**, s. 193; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, 247.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 245-246.

¹⁷⁸ Sâvî, **el-Besâir**, s. 233.

Sînâ'nın **el-İşârât**'ta yer verdiği, zorunlu olumlu önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğu görüşüdür.¹⁷⁹

Râzî **el-Mülâhhas**'ta olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğunu savunanların, bu önermelerin döndürmelerinin “Her insan zorunlu olarak akıllıdır” ve “Her akıllı zorunlu olarak insandır” önermeleri gibi zorunlu ve “Her gülen zorunlu olarak insandır” ve “Her insan bi'l-imbân gülendir” önermeleri gibi özel mümkün olmasının muhtemel olması nedeniyle ve zorunluyla özel mümkün arasında ortak kadrin genel mutlak değil, genel mümkün olması nedeniyle olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğunu savunduklarını belirtir.¹⁸⁰

Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta da benzer şekilde fakat bu kez kendi görüşü olarak sunarak “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” ve “Her acı çeken zorunlu olarak canlıdır” önermelerinin döndürmesinin özel mümkün olduğunu, bununla birlikte zorunlu önermelerin döndürmesinin “Her insan [zorunlu olarak] akıllıdır” ve “Her akıllı [zorunlu olarak] insandır” önermeleri gibi zorunlu olmasının da muhtemel olması nedeniyle olumlu zorunlu önermelerin döndürmesinin bu iki ihtimali içeren genel mümkün olması gerektiğini, dolayısıyla olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğunu belirtir.¹⁸¹

Râzî, tümel olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin genel mutlak olduğunu savunanların bu görüşlerini şu şekilde ispatladıklarını aktarır: “Her C zorunlu olarak B'dir” önermesi doğru ise “Bazı B'ler genel mutlaklıkla C'dir” önermesi de doğrudur. Aksi takdirde “Hiçbir B -sürekli olarak- C değildir” önermesi doğru olur ve bu da “Hiçbir C -sürekli olarak- B değildir” olarak döndürülür. Oysaki önermenin aslı “Her C zorunlu olarak B'dir” idi ki bu çelişkidir.

1. Her C zorunlu olarak B'dir.	Öncül
2. ~ (Bazı B'ler genel mutlaklıkla C'dir.)	Varsayım
3. Hiçbir B sürekli olarak C değildir.	2
4. Hiçbir C sürekli olarak B değildir.	3'ün döndürmesi

¹⁷⁹ Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, 177b; a.mlf., **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 194; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 249. Râzî'nin bu görüşü için ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 199.

¹⁸⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 195.

¹⁸¹ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, vr. 38b. Ayrıca bkz. **Lübâbü'l-İşârât**, s. 51.

Bununla birlikte Râzî “önce gelenler”in, iki nedenden ötürü “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” önermesinin doğru olmadığını düşündüklerini ve onların olumlu özel mümkün önermenin döndürmesinin yine özel mümkün olduğunu da yine bu delillerden hareketle açıkladıklarını bildirir.¹⁸² Bu delillerden ilki, insanın yazı yazan olmasının mümkün olması gibi aynı şekilde yazı yazanın da insan olmasının mümkün olduğu yönündedir. Zira bu görüşe göre yazı yazanın insan olması, insanın yazı yazan olmasının aynısı ya da ondan bir parça değildir. Yazı yazanın, insan anlamı dışında bir anlamı vardır ve yazı yazanın anlamı ancak dışarıdan bir sebeple insan olmaklığı gerektirir. Bu nedenle yazı yazan olmak bakımından “yazı yazan” için insan mümkün bir durumdur.¹⁸³

Ancak Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta bu delilin zayıf olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bir niteliğin nitelenen için zorunlu olması, nitelenenin varlığının tüm zamanlarında bu nitelikten ayrılmasının imkânsız olduğu anlamına gelir. Bu nitelik ise nitelenen şeye dâhil olabildiği gibi onun dışında da olabilir. Kendisine “yazı yazan” denen şeyin varlığının tüm zamanlarında insan olmakla nitelenmesi gerekir. Aynı şekilde “Yazı yazan olmak bakımından yazı yazanın insan olması zorunlu değildir” sözünün doğru olması, “Yazı yazanın insan olması zorunlu değildir” sözünün doğruluğunu gerektirmez. Çünkü ilki, belirli bir bakımından zorunluluğun olumsuzlanmasına işaret eder. Özel olumsuzlamanın genel olumsuzlamayı gerektirmemesi nedeniyle de zorunluluğun özel bir bakımdan olumsuzlanması, zorunluluğun mutlak olarak olumsuzlanmasını gerektirmez. Yine, “Yazı yazanın yazı yazan olması bakımından insan olması mümkündür” önermesinin döndürmesi, “İnsanın insan olması bakımından yazı yazan olması mümkündür” önermesidir. “İnsanın yazı yazan olması mümkündür” önermesinden kasıt ise, insanın anlamının yazı yazan olmayı gerektirmediği değil, insanın zatının bazen yazı yazan olmasının bazen de olmamasının mümkün olduğudur. Dolayısıyla bu önermenin döndürmesinin de özel mümkün olduğu söylendiğinde, bu imkânın aynısının bu önermenin

¹⁸² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 251.

¹⁸³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 193; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 247.

döndürmesinde de gerçekleşmesi ve yazı yazanın bazen insan olmasının bazen de olmamasının mümkün olması gerekir.¹⁸⁴

Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise bu görüşünü destekler mahiyette şu açıklamada bulunur: Bu eleştiride “Yazı yazanın yazı yazan olmak bakımından insan olması zorunlu değildir” önermesiyle iki anlam kastedilmiş olabilir ancak bu iki anlam da bu bağlamda bir eleştiri olarak kabul edilemez. Çünkü eğer bu önermeyle “yazı yazan”dan anlaşılanın “insan”dan anlaşılan olmadığı kastedilmişse bu doğrudur. Ancak bu, özne ile yüklem bu bakımdan her zaman farklı olmaları nedeniyle bu önermenin doğru ve zorunlu olmasını ortadan kaldırmaz. Eğer bu önermeyle yazı yazanın anlamının zati bakımından “insanlık”a bitişik olmayı gerektirmediği kastedilmişse bu görüşün yanlış olduğu açıktır.¹⁸⁵ Özetle bu eleştiride insan olmanın yazı yazan olmanın kurucu unsurlarından biri olmadığı, bu bakımdan da yazı yazan olma için insanın zorunlu olmadığı ifade edildiği, Râzî'nin ise cevaben daha önce belirtildiği üzere mutlak zorunlu bir önermede yüklem, önermenin zatinin cinsi ve faslı olabileceği gibi türe eşit lâzım arazi da olabileceği, bunun önermenin zorunlu olması açısından bir sorun teşkil etmediğini ifade ettiği söylenebilir.

“Önce gelenler”in bu konudaki ikinci eleştirisi ise, yazı yazanın insan olmasının zorunlu olması gibi, insanın yazı yazan olduğu sürece yazı yazan olmasının zorunlu olması nedeniyle insanın da aynı şekilde yazı yazan olmasının zorunlu olduğu yönündedir. Dolayısıyla “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” önermesinin doğru olduğu kabul edilse bile bu önerme, her insanın zorunlu olarak yazı yazan olduğu sürece yazı yazan olması nedeniyle mümkün olarak değil, “Bazı insanlar zorunlu olarak yazı yazandır” şeklinde döndürülür. Râzî'ye göre ise bir önermenin zorunlu olduğu söylendiğinde bu zorunlulukla varlık üzerine tertip edilmiş bir zorunluluk kastedilmez. Zira bunun kastedilmesi durumunda, hiçbir mümkünün bu anlamda zorunluluktan yoksun olmaması nedeniyle her şey zorunlu olur. Aksine bu zorunlulukla, üzerine varlığın tertip olunduğu zorunluluk kastedilir. Söz konusu örnek bağlamında “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” önermesinin anlamı, yazı yazanın insan olduğu sürece insan olduğu değil, yazı yazanın tabiatının, varlığının tüm

¹⁸⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 247-248.

¹⁸⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 194.

zamanlarında insan olmak niteliğinden ayrılmasının imkânsız olmasıdır. İnsan için yazı yazma niteliğinin bu anlamda zorunlu olmadığı ise açıktır. Râzî bu açıklamalarının neticesinde kendisine göre bu delillerin geçersiz ve zorlama olduğunun ortaya çıktığını ifade eder.¹⁸⁶

Hatırlanacağı üzere, Râzî daha önce bu delile olumsuz sürekli önermelerin kendileri gibi döndürülmedikleri konusunda yer vermiş, sürekli önermelerin kendileri gibi döndürülmeleri durumunda bu delil gereğince olumlu zorunlu önermelerin genel mutlak olarak döndürülmeleri gerekeceğini, bunun ise tümel olumlu zorunlu önermelerin genel mümkün olarak döndürülmeleri dolayısıyla isabetli olmadığını belirtmişti. Râzî burada bu delilin, tümel olumsuz sürekli önermelerin kendileri gibi döndürülmesine dayanması nedeniyle bu delilden, olumsuz örfî/sürekli önermenin döndürülemeyeceği kabul edilmedikçe kurtuluş olmadığını belirtir.¹⁸⁷ Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta ise, tümel olumlu zorunlu önermelerin döndürmesinin genel mutlak değil, genel mümkün olduğunu başka bir yolla şu şekilde açıklar: Zorunlu önermenin döndürmesi zorunlu olabileceği gibi, bazı insanların varlıkları süresince yazı yazan olmaması gibi, henüz varlığa dâhil olmamış mümkün olmasının da muhtemel olması nedeniyle zorunlu ve özel mümkün arasında ortak olan genel mümkündür. Genel mutlak önermenin şartının bir vakitte de olsa varlığa dâhil olmak olması nedeniyle bu önermelerin döndürmesi genel mutlak da değildir.¹⁸⁸

Râzî'ye göre olumlu önermelerin tamamı, hakikî anlamda tümel ve tikel zorunlu önermelerin tikel olumlu genel mümkün olarak döndürülmesi nedeniyle genel mümkün olarak döndürülür. Zira (i) olumlu zorunlu önermenin (ii) genel şartlı önermeye, genel şartlı önermenin (iii) genel örfî önermeye¹⁸⁹, genel örfî önermenin

¹⁸⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 194; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 247-249. Râzî burada “üzerine varlığın tertip olunduğu zorunluluk” ile daha önce zorunluluk bağlamında yer verilen varlıktan önceki zorunluluğu, “varlık üzerine tertip edilmiş bir zorunluluk” ile ise nadiren ilimlerin konusu olan ve “yüklem şartıyla zorunlu” olarak da isimlendirilen varlıktan sonraki zorunluluğu kastetmektedir.

¹⁸⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 194-195.

¹⁸⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 249.

¹⁸⁹ Râzî **el-Mûlahhas**'ta bu konudaki gerçek görüşünü açıklamadan önce olumlu genel örfî önermelerin genel mutlak önerme olarak döndürüldüğü yönündeki görüşe yer verir. Buna göre bu önermelerin de yüklemelerinin özne için sübûtunun zorunlu, öznelerinin ise yüklem için sübûtunun zorunlu olmaması ihtimaline binaen kendileri gibi değil, **genel mutlak** olarak döndürülürler. Örneğin “Her yazı yazan zorunlu olarak insandır” önermesinde insan, yazı yazan için zorunludur ancak “Her insan bil-imkân yazı yazandır (كل إنسان كاتب بالامكان)” önermesinde olduğu gibi yazı yazan, insan için mümkündür. Râzî,

(iv) genel mutlak önermeye, genel mutlak önermenin de (v) genel mümkün önermeye dâhil olması ve daha genel olanın döndürmesinin daha özel olanın döndürülmesinden daha özel olmasının mümkün olmaması nedeniyle de bu önermelerin hepsinin döndürmesinin genel mümkün olması gerekir. Râzî, sonrasında bu önermelere (vi) zorunlu olmayan varlıksal, (vii) süreksiz varlıksal, (viii) özel örfî, (ix) özel şartlı ve (x) özel mümkün önermeleri de dâhil ettikten sonra bu görüşünü tümel ve tikel tüm olumlu modal önermeleri kapsayacak şekilde genişletir ve olumlu önermelerin hepsinin olumlu genel mümkün olarak döndürüldüğünü ifade eder. Zira ona göre olumlu zorunlu önermenin olumlu önermelerin en güçlüsüdür. Daha güçlü olan zorunlu önermenin düz döndürmesi genel mümkün olduğunda, bu önermelerin zayıflıkları ve imkân tabiatına yakınlıklarıyla döndürmelerinin genel mümkün olması daha uygundur.¹⁹⁰ Râzî, bu açıklamasının iknaî olmasına rağmen bu konuda akla ve insafa müracaat edildiği takdirde açıklamanın doğru olduğunun görüleceğini ifade eder.¹⁹¹

Bununla birlikte Râzî, olumlu önermelerin döndürmesinin, olumlu zorunlu önermenin genel mümkün olarak döndürülmesi bakımından genel mümkün olduğu yönündeki bu açıklamasının, tümel olumlu zorunlu önermenin hakikî anlamda alınması durumunda söz konusu olduğunu; olumlu zorunlu önermelerin haricî anlamda alınması durumunda ise bu önermelerin genel mutlak olarak döndürüldüğünü belirtir. Râzî bu görüşünü şu şekilde delillendirir: Haricî anlamdaki “Her C zorunlu olarak B’dir” önermesi doğru ise, onun düz döndürmesi olan “Bazı B’ler C’dir” önermesi de doğrudur. Aksi takdirde sürekli olumsuz önerme doğru olur ve bu önerme de haricî anlamda alınan olumsuz sürekli önermelerin kendileri gibi döndürülmeleri nedeniyle olumsuz sürekli olarak döndürülür.¹⁹² Râzî bu ispata bu kadar yer vermekle yetinirken **el-Âyâtü’l-beyyinât** şârihi İbn Ebi’l-Hadîd bu delili şu şekilde açıklığa kavuşturur: Haricî anlamda alındığında “Her C zorunlu olarak B’dir” önermesi “Bazı

Mantku’l-Mûlahhas, s. 190. Râzî **Risâle fi’l-mantık**’ta ise bu yöndeki açıklamasında ek olarak, vaktî, münteşir, özel şartlı ve özel örfî önermelerin kendileri gibi ya da zorunlu olarak döndürülebileceklerini, bu iki kip arasında ortak olanın ise genel imkân olması nedeniyle bu önermelerin genel mümkün olarak döndürüldüklerini belirtir; bkz. Râzî, **er-Risâletü’l-mantikiyye**, s. 458.

¹⁹⁰ Râzî, **Mantku’l-Mûlahhas**, s. 199; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 52; a.mlf., **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 38b-39a. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 198.

¹⁹¹ Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 198; a.mlf. **er-Risâletü’l-kemâliyye**, s. 27.

¹⁹² Râzî, **Mantku’l-Mûlahhas**, s. 199. Ayrıca bkz. Râzî, **el-Âyâtü’l-beyyinât**, s. 196-197.

B’ler genel mutlaklıkla C’dir” olarak döndürülür. Aksi takdirde bu genel mutlak önermenin çelişği olan “Hiçbir B sürekli olarak C değildir” olumsuz sürekli önermesi doğru olur. Bu önerme de “Hiçbir C sürekli olarak B değildir” olarak döndürülür. Ancak, önermenin aslı “Her C zorunlu olarak B’dir” idi ki bu çelişkidir.¹⁹³

1. Her C zorunlu olarak B’dir. (H.) ¹⁹⁴	Öncül
2. ~ (Bazı B’ler C’dir. (H.))	Varsayım
3. Hiçbir B sürekli olarak C değildir. (H.)	2
4. Hiçbir C sürekli olarak B değildir. (H.)	3’ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

Râzî’nin haricî anlamda olumlu zorunlu önermelerin genel mutlak olarak döndürüldüğünü düşünmesinin sebebi, ona göre haricî anlamda alınan olumsuz sürekli önermelerin kendileri gibi döndürülmeleridir. Zira hatırlanacağı üzere Râzî, hakikî anlamda olumlu zorunlu önermelerin döndürmelerinin, hakikî anlamda olumsuz sürekli önermelerin döndürülememeleri nedeniyle genel mutlak olmadığını, eğer olumsuz sürekli önermeler kendileri gibi döndürülebilseydi olumlu zorunlu önermelerin döndürmelerinin genel mutlak olacağını belirtmişti. Burada ise sürekli önermeler haricî anlamda alınmaları nedeniyle haricî anlamda alınan olumlu zorunlu önermelerin genel mutlak olarak döndürülmesine yol açmışlardır.

Görünen o ki Râzî, yine bu nedenle tümel olumlu zorunlu önermelere paralel olarak zorunlu olmayan varlıksal, süreksiz varlıksal, vaktî ve münteşir önermeler gibi yüklemelerinin öznelere için bilfiil var oluşlarına itibar edilen tüm önermelerin de haricî anlamda alınmaları durumunda döndürmelerinin genel mutlak olduğunu, bununla birlikte olumlu özel mümkün, daha özel mümkün ve geleceğe dair mümkün önermelerin ise ister hakikî ister haricî olarak alınmış olsun genel mümkün olarak döndürüldüğünü belirtir.¹⁹⁵ Zira Râzî, her ne kadar “önce gelenler” tıpkı olumlu zorunlu önermenin kendi gibi döndürülmesi gerektiğini düşündükleri gibi, olumlu özel mümkün önermenin döndürmesinin yine özel mümkün olduğunu iddia etmişlerse de

¹⁹³ Medâinî, *Şerhu’l-Âyâtî’l-beyyinât*, s. 197.

¹⁹⁴ H.: Haricî önerme

¹⁹⁵ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 199.

olumlu zorunlu önermelerin genel mümkün olarak döndürülmeleriyle aynı gerekçeyi takip ederek yani iki şeyden birinin diğeri için zorunlu, diğerrinin ise bu şey için zorunlu olmamasının mümkün olması nedeniyle hakikî olumlu genel ve özel mümkün önermelerin de genel mümkün olarak döndürüldüğü belirtir. Ancak bunun ispatını olumsuz sürekli önermelerin değil, olumsuz zorunlu önermelerin döndürmesine şu şekilde dayandırır: Olumlu genel ya da özel mümkün önermenin döndürmesi genel mümkündür. Aksi takdirde onun çelişği olan “Hiçbir B zorunlu olarak C değildir” önermesi doğru olur. Bu da “Hiçbir C zorunlu olarak B değildir” olarak döndürölür ki bu, çelişkidir.¹⁹⁶

1. Her C bil-imbân B'dir.	Öncül
2. ~ (Bazı B'ler genel imkânla C'dir.)	Varsayım
3. Hiçbir B zorunlu olarak C değildir.	2
4. Hiçbir C zorunlu olarak B değildir.	3'ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

Râzî her ne kadar açıkça belirtmemiş olsa da hakikî anlamda olumsuz zorunlu önermelerin döndürmelerinin yine olumsuz zorunlu olduğı yönündeki açıklamalarından ona göre haricî anlamda olumsuz zorunlu önermelerin döndürmelerinin de yine olumsuz zorunlu olduğı anlaşılır. Bu da Râzî'nin haricî anlamda alınan mümkün önermelerin döndürmelerinin de genel mümkün olduğı sonucunu verir.¹⁹⁷

1. Her C bil-imbân B'dir. (H.)	Öncül
2. ~ (Bazı B'ler genel imkânla C'dir. (H.))	Varsayım
3. Hiçbir B zorunlu olarak C değildir. (H.)	2
4. Hiçbir C zorunlu olarak B değildir. (H.)	3'ün döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

¹⁹⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 196-197; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 250-251. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 52.

¹⁹⁷ Nitekim Hûnecî de hakikî ve haricî anlamda tümel olumsuz mutlak zorunlu önermelerin yine tümel olumsuz mutlak zorunlu olarak döndürüldüğü konusunda ittifak olduğınu söyledikten sonra kendisinin bu konudaki itirazını dile getirmiştir. Hûnecî'nin bu açıklaması buradaki kanaatimizi destekler niteliktedir; bkz. Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 135; Aybay, “Efdalüddîn el-Hûnecî'de Kipler Mantığı”, s. 40.

2. Olumlu Genel Mutlak Önermelerde Düz Döndürme

Râzî'ye göre hakikî anlamda alınan olumlu zorunlu önermelerin genel mümkün olarak döndürülmesi nedeniyle diğer olumlu önermeler gibi olumlu genel mutlak ve genel örfî önermeler de genel mümkün olarak döndürülür. Ancak bu konuda Râzî ile İbn Sînâ arasında fikir ayrılığı söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre tümel ve tikel olumlu genel mutlak önermeler, bir önermede yüklem için zorunlu olmayıp öznenin yüklem için zorunlu olmasının muhtemel olması nedeniyle tikel olumlu genel mutlak olarak döndürülür. Örneğin akciğer sahibi canlı için nefes alma, süreksiz zorunludur ancak nefes alma için akciğer sahibi canlı olma zorunludur zira her nefes alan zorunlu olarak akciğer sahibi canlıdır. Bu nedenle de genel mutlak önermenin döndürmesi, zorunluluğa da muhtemel olan genel mutlak önermedir. İbn Sînâ bu görüşünü her maddede geçerli olduğunu düşündüğü varsayma delili ile şu şekilde açıklar: Her C B ise, C ve B olan belirli bir şey bulunabilir ve dolayısıyla bu C B, ve bu B C olur.¹⁹⁸

1. Her C B'dir.	Öncül
2. D B'dir.	1, i-varsayma (ecthesis)
3. D C'dir.	1, i-varsayma (ecthesis)
4. Bazı B'ler C'dir.	2, 3 Darapti

Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta, İbn Sînâ'nın bu açıklamalarını önce ona paralel olarak açıklamakla birlikte sonrasında İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına, İbn Sînâ'nın olumlu zorunlu önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğu yönündeki ifadesiyle uyumlu olmaması nedeniyle şüpheyi yaklaşır. Zira Râzî'ye göre genel mutlak önermenin zorunlu önermeyi de içermesi nedeniyle tümel ve tikel genel mutlak önermenin döndürmesinin, önermenin maddesi bakımından zorunlu olma ihtimalinin göz önünde bulundurulması ve bu nedenle tikel olumlu genel mümkün olması gerekir.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 235-236. Bu delil için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 65. İbn Sînâ'nın bu konuda yer verdiği bu delil, Râzî **el-Mülâhhas**'ta genel mutlak önermelerin tikel olumlu genel mutlak olarak döndürüldüğünü düşünenlerin bu konudaki ilk delili olarak şu şekilde aktarır: "Her C B'dir" önermesi doğru olduğunda, B ile nitelenmiş bir C'nin varlığından ve dolayısıyla bu B'nin C ile nitelenmiş olduğundan kesin olarak söz edilebilir. Bu da "Bazı B'ler C'dir" önermesinin doğru olduğunu gösterir. Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 186.

Bu, varlıksal önermeler için de geçerlidir. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın zorunlu önermenin döndürmesinin genel mümkün olduğunu ifade etmesi nedeniyle İbn Sînâ'nın bu konuda yer verdiği varsayma delili de geçersizdir.¹⁹⁹ Râzî **Lübâbü'l-İşârât**'ta da bu nedenle İbn Sînâ'nın bu açıklamasını zayıf bulduğunu belirtir.²⁰⁰ Râzî'nin bu eleştirisi, **el-Mûlahhas**'ta tümel olumlu genel mutlak önermelerin tikel olumlu genel mutlak olarak döndürüldüğünü düşünenlerin delillerini aktardıktan sonra bu görüşe yöneltmesi muhtemel olduğunu ifade ettiği eleştiri ile paraleldir. Râzî, bu itiraza, tümel olumlu genel mutlak önermenin döndürmesinin genel mutlak olduğu düşüncesinin, İbn Sînâ'nın zorunlu önermenin döndürmesinin genel mutlak değil, genel mümkün olması gerektiğini belirtmesi nedeniyle isabetli olmadığı söylenerek cevap verilmesinin mümkün olduğunu söyler. Buna göre "Her C zorunlu olarak B'dir" önermesinin doğruluğu, mümkünün var olmasının zorunlu olmaması ve hiçbir B'nin C olmamasının mümkün olması nedeniyle "Bazı B'ler genel mutlaklıkla C'dir" önermesinin doğruluğunu gerektirmez. Zorunlu önermenin genel mutlak olarak döndürülmesi gerekmiyorsa genel mutlak önermenin en kuvvetli derecesinin onun zorunlu olması ve onun zorunlu olmaya da muhtemel olması nedeniyle genel mutlak önermenin döndürmesinin de genel mutlak olması gerekmez.²⁰¹

Ancak her ne kadar İbn Sînâ **el-İşârât**'ta olumlu genel mutlak önermenin yine genel mutlak olarak döndürüldüğünü söylese de, **en-Necât**'ta bu bağlamdaki açıklamalarında bu konuda iki görüş olduğunu belirtir. İbn Sînâ yaygın olarak nitelediği ilk görüşe göre olumlu genel mutlak önermelerin genel mutlak olarak döndürülmeleri gerektiğini söylemekle birlikte ikinci görüşe göre bu önermenin döndürmesinin mutlak olmadığını söylemekle yetinir ancak bu konuda daha fazla açıklama yapmaz. Burada İbn Sînâ'nın Râzî'nin söylediği gibi olumlu genel mutlak önermelerin döndürmelerinin genel mümkün olduğunu ima etmesi muhtemel olmakla birlikte, mutlak önermelere zorunlu önermeleri dâhil etmeyen İskender Afrodisi'ye göre mutlak önermenin döndürmesinin varlıksal olduğunu da ima etmiş olabilir.²⁰² İbn

¹⁹⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 243-244.

²⁰⁰ Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 51-52.

²⁰¹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 186-187.

²⁰² İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 65. Klasik anlatı için bkz. Daşdemir, **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, s. 143.

Sînâ'nın bu konudaki nihaî görüşünün tespiti kanaatimizce daha ileri araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

3. Olumlu Genel Örfî Önermelerde Düz Döndürme

İbn Sînâ'ya göre tümel ve tikel olumlu, kendi cinsinden çelişği olan mutlak yani genel örfî önermeler de tikel olumlu genel örfî olarak döndürülür. İbn Sînâ bu görüşünü hulf metoduyla şu şekilde ispatlar: Eğer “Bazı B’ler C’dir” önermesi doğru değilse, onun çelişği olan “Hiçbir B C değildir” önermesi doğru olur ve bu önerme de “Hiçbir C B değildir” olarak döndürülür.²⁰³

1. Her C, C olduğu sürece B’dir.	Öncül
2. ~ (Bazı B’ler B olduğu sürece C’dir.)	Varsayım
3. Hiçbir B -sürekli olarak- C değildir.	2
4. Hiçbir C -sürekli olarak- B değildir.	3’ün döndürmesi
5. ⊥	1 ve 4 arasında çelişki

Râzî bu ispata dair öncelikle bir hususa işaret eder. Buna göre Râzî, İbn Sînâ'nın burada bu delili yüklemnin öznenin niteliğinin sürekliliğiyle sürekli olan örfî önermelere özgü kıldığını, ancak Sâvî'ye göre bu delilin bütün mutlak önermeler için geçerli olması nedeniyle bu delilin genel örfî önermelere özgü kılınmasının yararlı olmadığını düşündüğünü aktarır.²⁰⁴ Buna göre bu delil, tüm genel mutlak önermeleri kapsayacak şekilde şu şekilde ifade edilebilir: “Her C B’dir” önermesi doğru olduğunda “Bazı B’ler C’dir” önermesi de doğru olur. Aksi takdirde bu önermenin çelişği olan “Hiçbir B sürekli olarak C değildir” önermesi doğru olur ki bu önerme de “Hiçbir C sürekli olarak B değildir” olarak döndürülür. Oysaki önermenin aslı “Her C B’dir” önermesidir ki bu çelişkidir.

1. Her C B’dir.	Öncül
2. ~ (Bazı B’ler C’dir.)	Varsayım
3. Hiçbir B sürekli olarak C değildir.	2

²⁰³ İbn Sînâ, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 236.

²⁰⁴ Sâvî, *el-Besâir*, s. 228-229.

4. Hiçbir C sürekli olarak B değildir.

3'ün döndürmesi

5. $\perp$

1 ve 4 arasında çelişki

Nitekim bu haliyle söz konusu delil, Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ta aktardığı, tümel olumlu genel mutlak önermenin tikel olumlu genel mutlak olarak döndürüldüğü görüşünü savunanların delillerinden ikincisidir.²⁰⁵ Bununla birlikte Râzî, İbn Sînâ'nın, olumsuz sürekli önermenin sürekli olarak döndürülmesinin ancak tikel olumlu önermenin döndürmesi ile; tikel olumlu önermenin tikel olumlu olarak döndürmesinin de olumsuz sürekli önermenin döndürmesi ile açıklanmasının kısır döngüye sebep olması nedeniyle bu delili bu şekilde aktarmadığının söylenebileceğini ifade eder. Ancak Râzî, olumsuz sürekli önermenin varsayma yoluyla da sürekli olarak döndürüldüğünün açıklanabilmesi nedeniyle bunun kısır döngüyü gerektirmeyeceğini, dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu delili örfî önermelere özgü kılmasının bir faydası olmadığını ortaya çıktığını söyler.²⁰⁶

Olumlu genel örfî önermelerin kendisi gibi değil, genel mümkün olarak döndürüldüğünü düşünen ve bunun nedenini olumlu zorunlu önermeler bağlamında izah eden Râzî, burada İbn Sînâ'nın bu konudaki deliliyle ilgili bu düzeltmeyi aktardıktan sonra İbn Sînâ'nın bu delilinin yanlışlığının sebebini açıklamaz. Kanaatimizce bunun sebebi, bu delilin olumsuz sürekli önermenin olumsuz sürekli önermeye dayanması ve Râzî'nin daha önce olumlu zorunlu önermelerin döndürmesi bağlamında olumsuz sürekli önermelerin kendi gibi döndürülmesine dayanan delillerin, kendisine göre hakikî anlamda olumsuz sürekli önermelerin döndürülememesi nedeniyle geçersiz olduğunu ifade etmesidir. Sonuç olarak Râzî'nin düz döndürmeyle ilgili görüşlerinin toplu olarak şu şekilde gösterilmesi mümkündür:²⁰⁷

²⁰⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 186; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 52.

²⁰⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 244-245.

²⁰⁷ Benzer bir tablo için bkz. Karâmelekî, "Mukaddime", s. هشتاد و چهار - هشتاد و پنج (84-85). Ancak bu tablo haricî önermeleri içermemekle birlikte, Râzî'ye göre tümel olumsuz vaktî, münteşir ve özel şartlı önermelerin genel örfî olarak döndürüldüğünü ifade etmesi açısından problemli görünmektedir.

	A-I		E		O
	Hakikî	Haricî	Hakikî	Haricî	Hakikî/ Haricî
1. Zorunlu	I-Genel Mümkün	I- Genel Mutlak	E-Zorunlu		×
2. Genel Şartlı	I-Genel Mümkün	I- Genel Mutlak	E- Genel Şartlı		×
3. Özel Şartlı	I-Genel Mümkün	I- Genel Mutlak	E-Genel Şartlı		×
4. Vaktî	I-Genel Mümkün	I-Genel Mutlak	×		×
5. Münteşir	I-Genel Mümkün	I-Genel Mutlak	×		×
6. Sürekli	I-Genel Mümkün	I- Genel Mutlak	×	E-Sürekli	×
7. Genel Örfî	I-Genel Mümkün	I- Genel Mutlak	×	E- Genel Örfî	×
8. Özel Örfî	I-Genel Mümkün	I- Genel Mutlak	×	E- Genel Örfî	×
9. Zorunlu Olmayan Varlıksal	I-Genel Mümkün	I-Genel Mutlak	×		×
10. Süreksiz Varlıksal	I-Genel Mümkün	I-Genel Mutlak	×		×
11. Genel Mümkün	I-Genel Mümkün	I-Genel Mümkün	×		×
12. Özel Mümkün	I-Genel Mümkün	I-Genel Mümkün	×		×
13. Daha Özel Mümkün	I-Genel Mümkün	I-Genel Mümkün	×		×
14. Genel Mutlak	I-Genel Mümkün	I-Genel Mutlak	×		×
15. Geleceğe Dair Mümkün	I-Genel Mümkün	I-Genel Mümkün	×		×

Tablo 3.10: Genel mutlak ve modal önermelerin düz döndürmeleri

IV. Ters Döndürme

Aristoteles, kıyasların sonuçlarını ispatta kullanılan ters döndürmeyi de düz döndürmede yaptığı gibi “ters döndürme” kavramsallaştırmasına yer vermeksizin şartlı önermeler ve olumlu niceliği belirsiz kategorik önermelerde kullanmıştır.²⁰⁸ Fârâbî ise Aristoteles’in **Analytica Priora** kitabına şerh olarak kaleme aldığı **Kitâbü’t-tahlîl**’de “aksü’n-nakîz” olarak isimlendirmek suretiyle ters döndürme konusuna tümel olumlu önermeler bağlamında yer vermiş, ancak ters döndürmeyi tanımlamamıştır.²⁰⁹ Fellâhî’nin tespitine göre, ters döndürmenin tarihi İbn Sînâ’dan önce ve sonra olmak üzere ikiye ayrılabilir. Zira İbn Sînâ’dan önce ters döndürme yalnızca şartlı ve tümel olumlu kategorik ve mümkün önermelere uygulanmışken ilk defa İbn Sînâ A, E, I ve O önermelerin tümüne ters döndürmeyi uygulamıştır.²¹⁰ İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta, genel mutlak önermelerin düz döndürmesi konusuna yer verdiği faslın sonunda, üzerinde düşünülmesi gereken ve “ters döndürme (**aksü’n-nakîz**)” olarak isimlendirilen başka bir döndürme türü daha olduğunu ifade eder ve bu bağlamda sırayla A, E, I ve O önermelerin ters döndürmelerine yer verir. **el-Muhtasaru’l-evsat**’ta ise bu konuya kıyas konusunun içinde tanımını yapmak suretiyle değinirken, **eş-Şifâ: es-Semâ ve’l-âlem**’de mümkün önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamada bulunmuştur.²¹¹

Râzî ise bu konuyu **el-Mülâhhas**’ta düz döndürmenin akabinde, önermelerin hükümleri bölümünde yer verdiği doğrudan çıkarım yöntemlerinin sonuncusu olarak ele alır. Râzî burada, İbn Sînâ’nın bu üç eserinde yer verdiği açıklamalarından hareketle hem ters döndürmenin tanımı ve şartları gibi hususlara hem de İbn Sînâ’nın kısaca yer verdiği A, E, I ve O genel mutlak önermelerin ters döndürmelerinin ve ispatlarının, mümkün önermelerin ters döndürmelerinin yanı sıra genel örfî ve zorunlu önermelerin ters döndürmeleri konusunda da açıklamada bulunur. İbn Sînâ’nın

²⁰⁸ Aristoteles’te ters döndürme için bkz. Asadollah Fellâhî, “History of Contraposition in Ancient Logic”, s. 69-72.

²⁰⁹ Fârâbî, **Kitâbü’t-Tahlîl**, s. b114; Fârâbî’nin ters döndürmeyle ilgili görüşlerin analizi için bkz. Asadollah Fellâhî, “Fârâbî and Avicenna on Contraposition”, s. 23-26.

²¹⁰ Fellâhî, “Fârâbî and Avicenna on Contraposition”, s. 22.

²¹¹ İbn Sînâ’nın ters döndürmeyle ilgili görüşlerin analizi için bkz. Fellâhî, “Fârâbî and Avicenna on Contraposition”, s. 26-35.

mümkün önermelerin ters döndürmelerine **eş-Şifâ: es-Semâ ve'l-âlem**'de başka bir konu bağlamında yer vermesi, Sâvî ve Ebu'l-Berekât'ın da yalnızca genel mutlak önermeler bağlamında konuya değinmeleri dolayısıyla Râzî, ters döndürme konusunu mantıkta modal önermeler bağlamında ele alan ilk mantıkçı olarak görünmektedir. Diğer yandan Râzî, **Risâle fi'l-mantık**'ta düz döndürme konusundan sonra ters döndürmenin tanımına yer vermiştir.²¹²

İbn Sînâ iki farklı ters döndürme tanımına yer verir. Bunlardan ilkinde göre ters döndürme, “yüklemin çelişğinin alınması ve onun özne yapılması, öznenin çelişğinin alınması ve onun yüklem yapılması”dır.²¹³ İbn Sînâ'nın ikinci tanımına göre ise ters döndürme, “yüklemin olumlu ve olumsuz olmada karşıtını özne, öznenin karşıtını ise yüklem yapmak”tır.²¹⁴ Râzî ise **el-Mülahhas**'ta İbn Sînâ'nın birinci tanımını aktardıktan sonra İbn Sînâ'nın düz döndürme tanımına yönelttiğı eleştirinin aynısını ters döndürme tanımı için de tekrarlar. Râzî'ye göre bu tanım, şartlı önermeleri içermemesi bakımından sorunludur ve bu tanımın şartlı önermeleri de içermesi için ters döndürmenin, “hakkında hükümde bulunulanan olumlu ve olumsuz olmada karşıtının (**mukâbil**) kendisiyle hükümde bulunulan; kendisiyle hükümde bulunulanan olumlu ve olumsuz olmada karşıtının da hakkında hükümde bulunulan yapılması” olarak tanımlanması gerekir.²¹⁵

Ancak İbn Sînâ'nın şartlı kıyaslar bağlamında ters döndürmeyi “artbileşenin yerine geçen şeyi (**bedel**) artbileşenin çelişğı kılmak ve önbileşenin yerine geçen şeyi önbileşenin çelişğı kılmak” şeklinde tanımlaması, onun söz konusu ters döndürme tanımlarıyla yalnızca yüklemli önermelerin ters döndürmesini tanımlamayı hedeflediğini göstermektedir.²¹⁶ İbn Sînâ ters döndürmeye dair açıklamalarında düz döndürmede söz konusu olan nitelik bakımından aynı olmaya dair herhangi bir şey zikretmezken, Râzî, “nitelikte asıl önermeye eşit olma” kuralının ters döndürmede

²¹² Râzî, **er-Risâletü'l-mantikiyye**, s. 459.

²¹³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 93.

²¹⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 497; a.mlf., **el-Muhtasaru'l-evsat**, s. 197. Bu tanım için ayrıca bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 330-332.

²¹⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 200; a.mlf., **er-Risâletü'l-mantikiyye**, s. 459.

²¹⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 385.

bulunmadığına dikkat çeker.²¹⁷ Râzî'nin bu vurgusunun sebebi, İbn Sînâ'nın hem yüklemli önermeler bağlamında işaret ettiği ters döndürme tanımlarında bu şarta yer vermemesi hem de tümel olumsuz önermenin ters döndürmesi olarak tikel olumlu bir önermeye yer vermesidir. Bu hususun İbn Sînâ sonrasında mantıkçıların ters döndürme anlayışlarını ve tanımlarını büyük oranda etkilemesi nedeniyle önermelerin ters döndürmelerini incelemeye tümel olumsuz önermelerle başlamamız daha uygun olacaktır.

A. Genel Mutlak Önermelerde Ters Döndürme

1. Tümel Olumsuz Genel Mutlak Önermelerde Ters Döndürme

İbn Sînâ tümel olumsuz önermelerin tikel olumsuz olarak ters döndürdüklerini belirtir. İbn Sînâ “Hiçbir C B değildir” tümel olumsuz önermesinin “Hiçbir B olmayan C olmayan değildir” tümel olumsuz önermesini gerektirmemesinin sebebini ise bir örnekle şu şekilde izah eder: “Hiçbir insan taş değildir” önermesi, “Hiçbir taş olmayan insan olmayan değildir” önermesini ya da “Hiçbir taş olmayan insan değildir” önermesini gerektirmez. Aksine bu önerme, “Bazı taş olmayanlar insandır” önermesini gerektirir. Aksi takdirde “Hiçbir taş olmayan insan değildir” önermesi ve bu önermenin düz döndürmesi olan “Hiçbir insan taş olmayan değildir” önermesi doğru olur. Oysaki ilk önerme “Hiçbir insan taş değildir” ki bu, çelişkidir.²¹⁸

1. Hiçbir insan taş değildir.	Öncül
2. $\sim$ (Bazı taş olmayanlar insandır.)	Varsayım
3. Hiçbir taş olmayan insan değildir.	2
4. Hiçbir insan taş olmayan değildir.	3 düz döndürme
5. $\perp$	1 ve 5 arasında çelişki

Râzî bu konuda öncelikle İbn Sînâ'ya paralel olarak tümel olumsuz önermenin ters döndürmesinin tikel olumsuz olduğunu izah eder. Buna göre “Hiçbir insan taş değildir” önermesi, “Her taş olmayan insandır” önermesini değil, “Bazı taş olmayanlar

²¹⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 200.

²¹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 93-94.

insandır” önermesini gerektirir. Aksi takdirde “Hiçbir taş olmayan insan değildir” önermesi doğru olur ki, bu da “Hiçbir insan taş olmayan değildir” olarak döndürülür. Ancak asıl önerme “Hiçbir insan taş değildir” idi ki bu çelişkidir.²¹⁹ Ancak Râzî **el-Mûlahhas**’ta İbn Sînâ’nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta yer verdiği A, E, I ve O önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamalarını aktardıktan sonra en son şu açıklamada bulunur:

Bunlar İbn Sînâ’nın söyledikleridir, ancak burada üzerinde düşünülmesi gereken bir husus vardır. Çünkü ters döndürmede muteber olan öznenin çelişğinin yüklem yapılmasıdır. [Ancak İbn Sînâ’nın] zikrettiği, öznenin kendisinin onda yüklem yapıldığı [bir örnektir]. Dolayısıyla bu, ters döndürme olmaz. Ya bunun ters döndürme dışında [bu önermenin] başka bir ayrılmazı olduğu söylenir ya da [eğer bu, ters döndürme olarak kabul edilirse] ters döndürmenin tanımının, onun zikrettiğinin dışında bir şekilde tanımlanması gerekir.²²⁰

Özetle Râzî burada İbn Sînâ’nın tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamaları bağlamında onun ters döndürme tanımına uygun olmayan bir hususun bulunduğunu düşünür ve bu tutarsızlığı ortadan kaldırmak adına iki seçenek sunar. Buna göre tanımla açıklamaların tutarlılığını sağlamak adına ya tanım değiştirilmeli ya da İbn Sînâ’nın bu tanıma uygun olmayan açıklamasının ters döndürme olmadığı söylenmelidir. İbn Sînâ’nın bu bağlamda yer verdiği tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamaları incelendiğinde Râzî’nin burada İbn Sînâ’nın E önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamasını kastettiği anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ’nın “Hiçbir insan taş değildir” şeklindeki tümel olumsuz önermeyi, ters döndürme tanımı uyarınca “Bazı taş olmayanlar insan olmayan değildir” olarak ters döndürmesi gerekirdi. Ancak o, bunun yerine yükleme dâhil olan olumsuzluk edatıyla önermenin olumsuzluk edatını birleştirmiş ve bu önermenin ters döndürmesinin tikel olumlu “Bazı taş olmayanlar insandır” önermesi olduğunu söylemiştir.

²¹⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 202.

²²⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 203.

Hiçbir insan taş değildir.

∴ Bazı taş olmayanlar insan olmayan değildir.

Hiçbir insan taş değildir

∴ Bazı taş olmayanlar insandır.

Ancak “Bazı taş olmayanlar insandır” önermesinin yüklemi, “Hiçbir insan taş değildir” önermesinin öznesinin çelişigi değil, bilakis aynısıdır. Oysaki ters döndürme tanımında İbn Sînâ, ters döndürmede asıl önermenin öznesinin kendisinin değil, çelişiginin yüklem yapılması gerektiğini söylemişti. Bu nedenle Râzî, İbn Sînâ’nın bu açıklamasının onun ters döndürme tanımıyla çeliştığını ve bu çelişkinin ortadan kaldırılması için ya ters döndürmenin tanımında değişikliğe gidilmesi ya da “Bazı taş olmayanlar insandır” önermesinin “Hiçbir insan taş değildir” önermesinin ters döndürmesi değil de başka bir ayrılmazı olduğunun söylenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Gördüğümüz kadarıyla Râzî’nin bu eleştirisinin kaynağı Ebu’l-Berekât’ın ters döndürme tanımı ve açıklamalarıdır. Zira Ebu’l-Berekât ters döndürmeyi şu şekilde açıklar:

Ters döndürme olarak isimlendirilen ve asıl [önermeyle] birlikte doğru olan döndürme[ye gelince] o, yüklem çelişiginden öznenin olumsuzlanması”ndan ibarettir ve böylece ters döndürme olmaktadır; “Her insan canlıdır” sözümüz gibi. Canlı olmayan insan olmayandır. Dolayısıyla insanın canlı olmayandan olumsuzlanması, “Her insan canlıdır” sözünün doğruluğuyla birlikte doğru olur. Öznenin çelişiginden yüklem olumsuzlanması olan tersi ise yüklem [öznenin daha] genel olmasının mümkün olması nedeniyle doğru olmaz. “Her insan canlıdır” sözümüzle “İnsan olmayan canlı olmayandır” sözümüzün, yüklem olan canlının özne olan insandan daha genel olması nedeniyle doğru olmaması gibi.²²¹

Ebu’l-Berekât’ın “yüklem çelişiginden öznenin olumsuzlanması” şeklindeki ters döndürme tanımı, İbn Sînâ’nın “Hiçbir insan taş değildir” önermesinin ters döndürmesinin, “Bazı taş olmayanlar insandır” önermesi olduğu yönündeki

²²¹ Bağdâdî, **el-Mu‘teber**, s. 201-202. Bununla birlikte Ebu’l-Berekât ters döndürmeyi **el-Mu‘teber**’de şu şekilde de tanımlamıştır: “Ters döndürme, yüklem olumluluk ve olumsuzluk bakımından karşıtını özne, öznenin karşıtını da yüklem yapmaktır”; bkz. s. 268. Bu tanım, İbn Sînâ’nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs** ve **el-Muhtasarı’l-evsat**’ta yer verdiği tanımın aynısıdır.

açıklamasıyla uyumludur. Kanaatimizce Râzî de İbn Sînâ'nın bu açıklaması bağlamında onun ters döndürme tanımının tashih edilmesi gerektiğini söylerken Ebu'l-Berekât'ın bu tanımına gönderimde bulunmaktadır. Öyle anlaşıyor ki Râzî, İbn Sînâ'nın tümel olumsuz önermenin döndürmesinin tikel olumlu olduğu yönündeki bu açıklamasından ve Ebu'l-Berekât'ın bu tanımından hareketle nitelikte asıl önermeye eşit olma kuralının ters döndürmede bulunmadığını ileri sürmüştür. Zira Ebu'l-Berekât'ın ters döndürme tanımı İbn Sînâ'nın tanımının aksine, bir önermenin ters döndürmesinin niceliğinin mutlaka farklı olmasını gerektirir. Râzî'nin nitelikte aynı olma şartının ters döndürmede bulunmadığı yönündeki açıklaması ise netice olarak onun bu eleştiri bağlamında yer verdiği iki seçenekten ilkinin tercih ettiğini, yani “Bazı taş olmayanlar insandır” önermesini, “Hiçbir insan taş değildir” önermesinin ters döndürmesi olarak kabul ettiğini ve ters döndürmenin tanımının tashih edilmesi gerektiğini düşündüğünü gösterir.²²²

Ancak Hûnecî, İbn Sînâ'nın tümel olumsuz önermenin döndürmesinin tikel olumlu önerme olduğu yönündeki açıklamasından kaynaklanan bu problemi ortaya koyduktan sonra Ebu'l-Berekât'ın tanımını aktarmış ve bu tanımın, İbn Sînâ'nın tümel olumsuz önermenin ters döndürmesinin tikel olumlu önerme olduğu yönündeki açıklamasıyla çeliştiğini belirtmiştir. Hûnecî burada buna dair daha fazla açıklama yapmamıştır ancak gördüğümüz kadarıyla Hûnecî bu tanımın “yüklemin çelişiginden öznenin olumsuzlanması” şeklinde olması, tümel olumsuz önermenin ters döndürmesi olan tikel olumlu önermenin ise “yüklemin çelişigi için öznenin olumlanması” ifade etmesi bakımından sorunlu olduğu kanaatindedir. Nitekim o, bu tanımdan “olumsuzlama” ifadesini çıkarmak yoluyla bu sorunu ortadan kaldırmış ve kendisine göre en isabetli olan tanımın şöyle olması gerektiğini belirtmiştir: “Yüklemin çelişigini

²²² Bu bakımdan Pehlivan'ın, “Râzî'ye göre tarifte tarafların çelişigi alınsa bile niteliğin aynı kalması zorunlu değildir ve nitelikte değişiklik yapılmazsa önerme yanlış olabilir” yorumu isabetli görünmemektedir. Zira Râzî burada netice olarak ya “yüklemin çelişigi ve nitelik bakımından aynılık” ya da “yüklemin aynısı ve nitelik bakımından farklılık” seçeneklerini sunmuş olmaktadır. Yine Pehlivan'ın, Râzî'nin İbn Sînâ'nın tarifinin esas alınması durumunda “Her insan bilfiil gülerdir” önermesinin “Bilfiil gülen olmayan her şey insan olmayandır” şeklinde ters döndürüleceği, bunun ise isabetli olmadığını belirttiği şeklindeki yorumu da isabetli görünmemektedir. Zira Râzî burada İbn Sînâ'yı önermenin niceliği ya da özne ve yüklem belirli-ma'dül olması bağlamında değil, genel mutlak önermenin ters döndürmesinin kipi bağlamında eleştirmektedir. Râzî'nin söz konusu eleştirisine “Genel Mutlak Önermenin Ters Döndürülmesi” konusunda yer verilecektir. Pehlivan'ın bu tespitleri için bkz. Pehlivan, “İbn Sînâ'nın Ters Döndürme Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, s. 230-232.

özne [yapmak] ve [ya ters döndürmenin niteliğinin] asıl önermenin niteliğine muhalif olmasıyla birlikte öznenin aynısını yüklem yapmak ya da [ters döndürmenin niteliğinin asıl önerme ile] nitelik bakımından uygun olmasıyla birlikte öznenin çelişğini yüklem yapmak”.²²³ Hûnecî bu yolla İbn Sînâ’nın hem asıl önermeyle nicelik bakımından aynı olan hem de farklı olan ters döndürme açıklamalarını kapsamayı başarmıştır, zira Hûnecî, ters döndürmenin yalnızca “önermenin aslının niteliğine muhalif olarak yüklem çelişğinin özne ve öznenin aynısının yüklem yapılması” şeklindeki tanımı, İbn Sînâ’nın tikel olumsuz önermenin çelişğinin tikel olumsuz olduğunu söylemesi bakımından yetersiz bulunduğunu ifade etmiştir.²²⁴

2. Tümel Olumlu Genel Mutlak Önermelerde Ters Döndürme

İbn Sînâ tümel olumlu belirli yani özne ya da yüklemine olumsuzluk edatının iliştilmediği önermelerin tümel olumlu olarak ters döndürüldüğünü düşünür. Örneğin “Her C B’dir” dediğimizde bu, “Her B olmayan C olmayandır” önermesini gerektirir. Aksi takdirde bu önermenin çelişği olan “Bazı B olmayanlar C olmayan değildir” önermesi doğru olur. Bu önerme de “Bazı B olmayanlar C’dir önermesine eşittir. Dolayısıyla bu da “Bazı C’ler B olmayandır” olarak döndürülür. Ancak, ilk önerme “Her C B’dir” idi ki bu, çelişkidir.²²⁵

²²³ Hûnecî, **Keşfü’l-esrâr**, s. 147-148. Sonrasında bu, “muvâfık ters döndürme (**aksü’n-nakîzu’l-muvâfık**)” ve “muhâlîf ters döndürme (**aksü’n-nakîzu’l-muhâlîf**)” olmak üzere iki tür ters döndürmenin ortaya çıkmasına yol açmıştır; bkz. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, **el-Mantık**, s. 233-234; Ali Çetin, “Önermeler”, s. 149. Bu tanım ve Kutbuddin er-Râzî’nin bu konudaki eleştirisi için ayrıca bkz. Kutbuddin er-Râzî, **Şerhu’l-Metâli**, II, s. 171-172. Pehlivan, İbn Sînâ’nın “yüklem olumlu ve olumsuz olmada karşıtını özne, öznenin karşıtını ise yüklem yapmak (أن تجعل مقابل المحمول بالإيجاب والسلب)” şeklindeki ters döndürme tanımını “yüklem mukabilini, olumluluk ve olumsuzluğu ile beraber konu, konunun mukabilini de yüklem yapmak” olarak çevirmesi nedeniyle ters döndürme hususunda mantıkçılar arasında ortaya çıkan bu ikiliğın nedeninin, bu tanımın, İbn Sînâ’nın “yüklem çelişğinin alınması ve onun özne yapılması, öznenin çelişğinin alınması ve onun yüklem yapılması” şeklindeki ters döndürme tanımından farklı olması olduğunu ve bu farklılığın ikinci bir geleneğın ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade etmiştir; bkz. Pehlivan, “İbn Sînâ’nın Ters Döndürme Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, s. 225. Ancak kanaatimizce bu tespit, burada yer verdiğimiz açıklama nedeniyle problemlı görünmektedir.

²²⁴ Bunun yanı sıra Hûnecî bu tanımla, İbn Sînâ’nın ters döndürmeye dair açıklamalarında tespit ettiğı önermelerin ters döndürülmesiyle ilgili başka bir problemi daha çözmeyi hedeflemektedir. Bu probleme ve Hûnecî’nin ters döndürmenin tanımından hareketle bu konudaki çözümüne bir sonraki dipnotta yer verdik.

²²⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 93. İbn Sînâ burada “Bazı B olmayanlar C olmayan değildir” önermesinin “Bazı B olmayanlar C’dir” önermesine eşit olduğunu söylemiştir ancak Hûnecî’ye göre bu, yüklemi belirli olan olumlu önermenin yüklemi ma’dûl olan olumsuz önermeden daha özel olması

1. Her C B'dir.	Öncül
2. $\sim$ (Her B olmayan C olmayandır.)	Varsayım
3. Bazı B olmayanlar C olmayan değildir.	2
4. Bazı B olmayanlar C'dir.	3
5. Bazı C'ler B olmayandır.	4'ün düz döndürmesi
6. $\perp$	1 ve 5 arasında çelişki

İbn Sînâ bu bağlamda daha sonra tümel olumlu, hem öznesi hem de yüklemi bakımından ma'dûl önermelerin ters döndürmesine geçer. Buna göre, "Her B olmayan C olmayandır" önermesi doğru olduğunda "Her C B'dir" önermesi de doğru olur. Aksi takdirde "Her C B değildir" önermesi doğru olur. Dolayısıyla da bazı C olanlardan B olumsuzlanmış olur. Dolayısıyla da bu bazı C'ler B olmayandır. Ancak ilk olarak "Her B olmayan C olmayandır" önermesi zikredilmişti ki bu, "Bazı C'ler C değildir" çelişik neticesini verir. İbn Sînâ burada açıkça zikretmemekle birlikte "Her B olmayan C olmayandır" ve "Bazı C'ler B olmayandır" önermelerinin birinci şekil Darii modunda bir kıyas oluşturduğuna ve "Bazı C'ler C değildir" neticesini verdiğine işaret etmektedir.²²⁶

1. Her B olmayan C olmayandır.	Öncül
2. $\sim$ (Her C B'dir.)	Varsayım
3. Her C B değildir.	2
4. Bazı C'lerden B olumsuzlanmışdır.	3
5. Bazı C'ler B olmayandır.	4
6. Bazı C'ler C olmayandır.	1, 5 Darii
7. $\perp$	Çelişki

nedeniyle doğru değildir. Yüklemi belirli olan olumlu önermenin (4), yüklemi ma'dûl olan olumlu önermenin (Her B olmayan C olmayandır) çelişğinin (3) lazımı olması mümkün değildir. Aksi takdirde öznenin yokluğu durumunda o ikisinin yanlış olmasının imkânı nedeniyle iki çelişğın yanlış olması mümkün olur. Hûnecî'nin ters döndürmenin tanımında tashihe gitmesinin ikinci sebebi ise, burada işaret ettiği problemdir. Zira ters döndürmenin "yüklemin çelişğini özne [yapmak] ve [ya ters döndürmenin niteliğinin] asıl önermenin niteliğine muhalif olmasıyla birlikte öznenin aynısını yüklem yapmak" şeklindeki tanımı sayesinde bu delilde işaret edilen problem ortadan kalkar. Zira "Her C B'dir" önermesi "Bazı B olmayanlar C'dir" olarak döndürülür ve böylelikle bu delilde yüklemi belirli olan olumlu önermenin yüklemi ma'dûl olan olumsuz önermenin lazımı olduğu aşamaları ortadan kaldırılmış olur; bkz. Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr**, s. 147. Ayrıca bkz. Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 107; Kutbuddin er-Râzî, **Tahrîr**, s. 262.

²²⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 93.

Râzî ise İbn Sînâ'nın bu görüşünü hatalı bulmaktadır. Zira ona göre bu konudaki yaygın kanaat, "Her C B'dir" önermesinin ters döndürmesinin "Her B olmayan C olmayandır" olduğu yönünde olsa da bu görüş doğru değildir. Örneğin "Her insan genel mutlaklıkla bilfiil güler (بالإطلاق العام كل إنسان ضاحك بالفعل)" önermesi "Her bilfiil gülen olmayan genel mutlaklıkla insan olmayandır" önermesini gerektirmez.

Her insan genel mutlaklıkla bilfiil güler. (D)

Her bilfiil gülen olmayan genel mutlaklıkla insan olmayandır. (Y)

Râzî, "Her insan genel mutlaklıkla bilfiil güler" önermesindeki "bilfiil" kaydını, olumlu genel mutlak önermenin, yüklem en az bir kere öznesi için bilfiil olumlandığını ifade ettiği hususu vurgulamak için açıkça zikretmiştir. Bu, "Her bilfiil gülen olmayan genel mutlaklıkla insan olmayandır" önermesi için de geçerlidir. Çünkü öznenin değerlendirme şartlarında yer verdiğimiz üzere, Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ ve Râzî'ye göre "Her C B'dir" şeklindeki bir önermede "her C" ile, C niteliğiyle en az bir kere bilfiil nitelenmiş her bir zat kastedilir. Râzî'nin burada dikkat çekmek istediği husus ise şudur: "Her insan genel mutlaklıkla bilfiil güler" önermesi, her insanın bilfiil gülen olduğu en az bir zaman olması bakımından doğrudur. Ancak "Her bilfiil gülen olmayan genel mutlaklıkla insan olmayandır" önermesindeki "her bilfiil gülen olmayan", sürekli olarak bilfiil gülen olmayan her bir şeyi ve en az bir kere bilfiil gülen olmayan her bir insanı kapsar. Bu bakımdan bu önerme, en az bir kere bilfiil gülen olmayan her insanın da genel mutlaklıkla insan olmadığı anlamına da gelir ki bu, doğru değildir.

Râzî daha sonra tümel olumlu genel mutlak önermenin ters döndürmesinin yine tümel olumlu genel mutlak olduğunu savunanların bu konudaki delili olarak İbn Sînâ'nın bu konuda yer verdiği delili aktarır. Buna göre "Her C B'dir" önermesinin ters döndürmesinin "Her B olmayan C olmayandır" önermesi olduğunu düşünenlerin bu görüşlerini şu hulfî kıyasla delillendirdiklerini belirtir: "Her C B'dir" önermesi doğru ise, "Her B olmayan C olmayandır" önermesi de doğrudur. Aksi takdirde bu önermenin çelişği olan "Bazı B olmayanlar C olmayan değildir" önermesi yani "Bazı B olmayanlar C'dir" önermesi doğru olur ki bu önerme de "Bazı C'ler B olmayandır"

olarak döndürülür. Oysaki asıl önerme “Her C B’dir” idi ki bu çelişkidir. Ancak Râzî bu delilin, iki mutlak önermenin çelişmemesi nedeniyle çelişki ifade etmediğini, dolayısıyla geçerli olmadığını ifade eder. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere örneğin “Her insan gülendir” önermesi, “Bazı insanlar gülen olmayandır” önermesiyle, her insanın gülen olduğu ve olmadığı bir zaman olması ve genel mutlak önermelerin süreksizliğe de muhtemel olması nedeniyle çelişmez. Râzî, İbn Sînâ’nın da bu görüşe esnek davranarak yer vermiş olmasının muhtemel olduğunu düşünür. Çünkü ona göre İbn Sînâ’nın düz döndürme hakkındaki görüşleri doğrultusunda bu açıklamanın yanlışlığı ortaya çıkar ve doğru olan anlaşılır.²²⁷ Râzî’ye göre ise, “Her C B’dir” önermesi, “Her sürekli olarak B olmayan, sürekli olarak C olmayandır” olarak ters döndürülmelidir.

Her C B’dir.

∴ Her sürekli olarak B olmayan, sürekli olarak C olmayandır.

Râzî bu görüşünü bu önermedeki iki süreklilik kaydı üzerinden şu şekilde açıklar: 1. “Her C B’dir” önermesinin ters döndürmesinde özne sürekli olmalıdır. Çünkü “Her C B’dir” önermesi sürekli ya da süreksiz olarak her C’nin B ile nitelendiğini ifade eder. Bir zamanda B olmayanın başka bir zamanda B olmasının muhtemel olması nedeniyle de sadece bir zamanda değil, ancak tüm zamanlarda B olmayanın C olmadığından söz edilebilir. 2. Bu önermenin ters döndürmesinde yüklem de sürekli olmalıdır. Çünkü eğer “sürekli olarak B olmayan”dan C’nin olumsuzlanması sürekli olmazsa, öznenin zatından B’nin olumsuzlandığı zamanların birinde bir vakitte de olsa öznenin zatının C olması mümkün olur. Dolayısıyla da bu C’den B sürekli olarak olumsuzlanmış olur. Oysaki önermenin aslı “Her C, bir vakitte bile olsa B ile nitelenmiştir” idi ki bu çelişkidir.²²⁸

²²⁷ Râzî, *Mantku’l-Mülahas*, s. 200-201.

²²⁸ Râzî, *Mantku’l-Mülahas*, s. 201. Ebherî Râzî’nin bu görüşünü iki bakımdan eleştirir. Bunlardan ilkinde göre, Râzî burada yükleme “süreklilik” kaydını eklemek suretiyle onun çelişğini özne yapmıştır ki bu, ters döndürmenin kurallarına aykırıdır. İkincisi ise Ebherî, bu ispatta “Her sürekli olarak B olmayan, sürekli olarak C olmayandır” önermesinin çelişğinin “Bazı sürekli olarak B olmayanlar C’dir” olduğunu daha önce yer verdiğimiz sebep dolayısıyla kabul etmez; bkz. Ebherî, *Keşfü’l-hakâik*, s. 109.

1. Her C B'dir.	Öncül
2. $\sim$ (Her sürekli olarak B olmayan, sürekli olarak C olmayandır.)	Varsayım
3. Bazı sürekli olarak B olmayanlar C'dir.	2
4. Bazı C'ler sürekli olarak B olmayandır.	3'ün düz döndürmesi
5. $\perp$	1 ve 4 arasında çelişki

Râzî bu konuyla ilgili olarak son olarak tümel olumlu önermenin tümel olumlu olarak ters döndürülmesine yer verir. Râzî'ye göre "Her C B'dir" önermesinin öznenin kendisi için sabit olduğu her şey için yüklemın sübûtuna delalet etmesi nedeniyle bu önerme bitişik şartlı önerme kuvvetindedir. Bitişik şartlı önermelerde ise ayrılmazın olumsuzlanması durumunda melzûmun da olumsuzlanması gerekmesi dolayısıyla SaP şeklindeki yüklemli bir önermede P'nin olumsuzlanması, S'nin de olumsuzlanmasını gerektirir [(S ise P), $\sim$ P $\therefore$ $\sim$ S].²²⁹ $\sim$ Pa $\sim$ S şeklindeki bir tümel olumlu önerme de PaS olarak ters döndürülür zira bir şeyin olumsuzlanması başka bir şeyin olumsuzlanmasını gerektiriyorsa bu, bu şeyin diğer şeyin ayrılmazı olduğunu gösterir.²³⁰

3. Tikel Olumsuz Genel Mutlak Önermelerde Ters Döndürme

İbn Sînâ konuyla ilgili son olarak tikel olumsuz önermelerin ters döndürmelerine yer verir. Buna göre, "Her C B değildir" önermesi "Her B olmayan C olmayan değildir" önermesini gerektirir. Aksi takdirde "Her B olmayan C olmayandır (" önermesi doğru olur. Dolayısıyla da "Her C olan B'dir".²³¹

1. Her C B değildir.	Öncül
2. $\sim$ (Her B olmayan C olmayan değildir.)	Varsayım
3. Her B olmayan C olmayandır.	2
4. Her C B'dir.	3'ün ters döndürmesi

²²⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 201. Râzî burada modus tollens türü istisnâî önermelere işaret etmiş, ancak bu bağlamda bu kadar bilgi vermekle yetinerek istisnâî kıyasın netice vermesi hakkındaki muteber şartların öğrenilmesi durumunda bu konudaki bilginin de artacağını belirtmiştir. Râzî'de modus tollens için bkz. Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, 179a; a.mlf., *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 321-322.

²³⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 202.

²³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 94.

Râzî **el-Mûlahhas**'ta İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'taki bu açıklamasını aynen aktarır: “Her C B değildir” önermesi, “Her B olmayan C olmayan değildir” şeklinde ters döndürülür. Aksi takdirde “Her B olmayan C olmayandır” önermesi doğru olur ve bu önerme de “Her C B’dir” şeklinde ters döndürülür ki bu çelişkidir.²³²

4. Tikel Olumlu Genel Mutlak Önergelerde Ters Döndürme

İbn Sînâ ve Râzî’ye göre tikel olumlu önergeler yine tikel olumlu olarak ters döndürülürler. Örneğin “Bazı C’ler B’dir” önermesi, “Bazı B olmayanlar C olmayandır” önermesini gerektirir. Zira hem C hem de B’nin dışında var olanlar ve yok olanlar vardır.²³³ İbn Sînâ’nın burada bu görüşünü diğer ters döndürmelerde yaptığı gibi klasik yollarla ispatlamaması ve bu açıklamayla yetinmesi dikkat çekicidir. Râzî de bu konuda İbn Sînâ’nın bu konudaki açıklamalarını tekrarlamakla yetinmiştir. Ancak tikel olumlu önergelerin yine tikel olumlu olarak ters döndürüldüğü görüşü Râzî sonrası mantıkçılar tarafından bu döndürmenin tüm maddelerde geçerli olmaması bakımından eleştirilmiş ve kabul görmemiştir. Örneğin Kutbuddin er-Râzî bu konuda “Bazı canlılar zorunlu olarak insan olmayandır” önermesi doğruyken “Bazı insanlar canlı olmayandır” önermesinin yanlış olduğunu söyler.²³⁴

Ancak Râzî’nin tikel olumlu ve olumsuz genel mutlak önergelerin ters döndürmesi hakkındaki açıklamasına, onun tümel olumlu genel mutlak önermenin ters döndürmesi konusunda İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirinin yöneltilmesi mümkündür. Kanaatimizce Râzî, tümel olumlu önerme bağlamındaki eleştirileri doğrultusunda bu konuların anlaşılmasını okuyucuya bırakmıştır.

²³² Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 202.

²³³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 94; Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 202. Sâvî de tikel olumlu önermenin “Bazı B olmayanlar A değildir” olarak ters döndürüldüğünü söylemekle birlikte bu konuda daha fazla açıklama yapmamıştır; bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 332.

²³⁴ Kutbuddin er-Râzî, **Tahrîr**, s. 262. Ayrıca bkz. Ebherî, **Keşfü’l-hakâik**, s. 108.

B. Modal Önergelerde Ters Döndürme

1. Genel Örfî Önergelerde Ters Döndürme

Râzî'ye göre genel örfî önermenin ters döndürmesi yine genel örfî önermedir. Çünkü yüklem öznenin niteliğinin lâzımı olduğunda lâzım olumsuzlanırsa bu, melzûmun olumsuzlanmasının sürekliliğini gerektirir. Örneğin “Her C, C olduğu sürece B’dir” önermesinin ters döndürmesi, “Her B olmayan, B olmadığı sürece C olmayandır” önermesidir.²³⁵

Her C, C olduğu sürece B’dir.

∴ Her B olmayan, B olmadığı sürece C olmayandır.

2. Mutlak Zorunlu Önergelerde Ters Döndürme

Râzî, zorunlu önermenin ters döndürmesinin, bir şeyin zorunlu olarak gerektirdiği şeyin olumsuzlanmasının, zorunlu olarak melzûmun olumsuzlanması gerektirmesi nedeniyle yine zorunlu mutlak önerme olduğunu ifade eder.²³⁶

Her C zorunlu olarak B’dir.

∴ Her B olmayan zorunlu olarak C olmayandır.

3. Mümkün Önergelerde Ters Döndürme

Râzî mümkün önergelerin ters döndürmelerinin ise önermedeki kipin önermenin yüklemi ya da yüklemlenin kipi olmasına göre farklılık gösterdiğini söyler. Râzî'nin bu konu bağlamındaki görüşlerinin kaynağının İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: es-Semâ ve'l-âlem**'de mümkün önergelerin ters döndürmelerine dair açıklamaları olması nedeniyle konuyu İbn Sînâ'nın bu açıklamalarından hareketle ele alacağız. Buna göre İbn Sînâ **eş-Şifâ: es-Semâ ve'l-âlem**'de, cisimlerin tabiatlarıyla hareketleri arasındaki ilişkiyi ele alırken mümkün bir önermenin doğru bulmadığı bir ters döndürmesine yer vermiştir. İbn Sînâ burada bir cisim için doğal olmayıp başka bir

²³⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 201.

²³⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 202.

cisim için doğal olan bir hareket olup olmadığı sorusu bağlamında şu ifadeyi aktarır: “Tabiatlarının türü tek olmayan basit cisimler (**ecrâm**) mümkün olarak türü doğal olarak tek olan basit bir hareketle hareket ediyorsa, doğal [ve] tür olarak tek [ve] basit olan bir hareketle hareket etmeyen şeyler mümkün olarak tek ve doğal bir türdür.”

Tabiatlarının türü tek olmayan basit cisimler mümkün olarak türü doğal olarak tek olan basit bir hareketle hareket eder. (D)

Doğal [ve] tür olarak tek [ve] basit olan bir hareketle hareket etmeyen şeyler mümkün olarak tek ve doğal bir türdür. (Y)

İbn Sînâ’ya göre bu ters döndürme doğru değildir. Çünkü burada imkân yüklemlemenin kipi yapılmıştır ve ona göre imkânın yüklemlemenin kipi olduğu önermelerde ters döndürme yapılamaz. Bu ters döndürme ancak bu önermenin varlıksal ya da zorunlu olması durumunda geçerli olur.²³⁷ İbn Sînâ’ya göre önermede imkânın yüklem bir parçası yapılması durumunda ise bu önerme bağlamında ters döndürme söz konusu olur ancak bu kez de bu önermenin ters döndürmesi, “Türü doğal olarak tek olan basit bir hareketle hareket etmeleri mümkün olmayanlar, tabiatlarının türü tek olmayan basit cisimler değildir” olur.²³⁸ İbn Sînâ’nın imkânın önermenin yüklemi olduğunu söylediği önermenin ve ters döndürmesinin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

Tabiatlarının türü tek olmayan basit cisimlerin türü doğal olarak tek olan basit bir hareketle hareket etmeleri mümkündür. (D)

∴ Türü doğal olarak tek olan basit bir hareketle hareket etmeleri mümkün olmayanlar tabiatlarının türü tek olmayan basit cisimler değildir. (D)

Râzî de İbn Sînâ’nın bu açıklamalarına paralel olarak imkânın yüklemlemenin kipi olduğu önermelerin ters döndürülemediklerini düşünmektedir. Râzî, bu hususa

²³⁷ İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, s. 15-16. İbn Sînâ’nın bu yönde olduğunu düşündüğü başka bir örnek için ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, s. 16. İmkânın yüklemenin kipi olmasıyla yüklem olması arasındaki ayrıma dair bkz. İkinci Bölüm I.A.

²³⁸ İbn Sînâ, **Semâ ve Âlem**, 16; Fellâhî, “Fārâbî and Avicenna on Contraposition”, s. 32-33. Fellâhî’ye göre İbn Sînâ bu düşüncelerinde genel olarak Simplicius of Cilicia (ö. 560)’nın John Philoponus (ö. 570)’a yönelttiği mümkün ters döndürmelere eleştirilerinden esinlenmiştir; bkz. Fellâhî, a.g.m., s. 22-23. Philoponus’un bu konudaki görüşleri ve Simplicius’un bu konuda Philoponus’a yönelttiği eleştiriler için bkz. Fellâhî, “History of Contraposition in Ancient Logic”, s. 74-79.

işaret edecek şekilde, imkânın yüklemlemenin kipi olduğu önermelere, yanlış olduğunu düşündüğü “Her yazı yazan olmayan [bil-imkân] insan olmayandır (كل ما ليس بکاتب ليس بإنسان)” önermesini örnek olarak verir. Bu önerme yanlıştır zira Râzî’ye göre “Bazı yazı yazan olmayanlar zorunlu olarak insandır” önermesi doğrudur. Râzî bu konuda daha detaylı açıklama yapmazken onun bu örneğini şu şekilde detaylandırılması mümkündür: “Her insan [bil-imkân] yazı yazandır” önermesinde imkân kipi yüklemlemenin kipidir. Bu önermenin ters döndürülmesi durumunda ise “Her yazı yazan olmayan [bil-imkân] insan olmayandır” önermesi elde edilir ki bu, Râzî’nin de işaret ettiği üzere, bazı yazı yazan olmayanların zorunlu olarak insan olması nedeniyle yanlıştır. Bu da imkânın, yüklemlemenin kipi olduğu önermelerin döndürülemediğini gösterir.

Her insan [bil-imkân] yazı yazandır. (D)

Her yazı yazan olmayan [bil-imkân] insan olmayandır. (Y)

Râzî imkânın yüklem olduğu önermelerin ise bu önermenin hakikatte zorunlu olması nedeniyle kendileri gibi ters döndürüldüğünü belirtir.²³⁹ Ancak burada, Râzî’nin bu açıklamasında önermenin maddesini esas aldığı ve önermenin maddesini önermede zikredilen kip olarak kabul ettiğinin altını çizmek gerekir. Zira hatırlanacağı üzere Râzî’ye göre imkânın yüklem olduğu önermeler hakikatte (maddesi bakımından) zorunlu olmakla birlikte genel mutlak önermelerdir. Mantıkta ise bir önerme ele alınırken bu önermenin maddesi değil, kipi dikkate alınır. Bu nedenle, imkânın yüklem olduğu önermeler genel mutlak önermeler olarak muamele görürler. Oysaki Râzî burada bu önermelerin hakikatte zorunlu olduklarını ve bu nedenle -zorunlu önermeler gibi- kendileri gibi döndürüldüklerini belirtir. Kanaatimizce Râzî’nin bu tutumunun sebebi, bu bağlamda İbn Sînâ’nın açıklamaları paralelinde ilerlemesi ve önermenin maddesinin önermenin kipi olduğunu varsayarak meseleyi izah etmesidir.²⁴⁰

²³⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 202. Râzî, modal önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamalarını burada sonlandırmış, diğer modal önermelerin ters döndürmelerinin ise bu açıklamalarına kıyasla anlaşılabilirliğini belirtmiştir.

²⁴⁰ Nitekim Sühreverdî bu nedenle bu bağlamda zorunluluk kipinin lafzen önermede bulunduğu “Her insanın zorunlu olarak yazı yazan olması mümkündür” önermesini örnek verir ve bu önermenin ters



döndürmesinin “Bazı yazı yazan olması mümkün olanlar zorunlu olarak insandır” önermesi olduğunu söyler. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 71. Buna paralel başka bir örnek için ayrıca bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-işrâk**, s. 73.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ŞARTLI ÖNERMELER

I. Şartlı Önermelerin Mahiyeti ve Tasnifi

İbn Sînâ, yüklemli önermelerle şartlı önermeler arasında paralellik kurulabileceği yönündeki temel düşüncesinden hareketle, büyük oranda kendisine özgü olan yüklemli önerme anlayışı doğrultusunda yine kendisine özgü bir şartlı önerme sistemi geliştirmiştir. Bu sistem içinde İbn Sînâ, mantık tarihinde ilk kez, tam teşekküllü bir nicelikli şartlı önerme sistemi kurmuş ve bu önermelerin özelliklerin incelemiştir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın şartlı önerme teorisinin, kendi mantık sisteminin en özgün yönlerinden biri olduğu söylenebilir. Râzî de İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta detaylı olarak incelediği ve yüklemli önerme sistemiyle temelde paralellik gösteren bu şartlı önerme sistemini benimsemiş ve yüklemli önermeler hakkında söz konusu olan önerme türlerinin şartlı önermeler hakkında da söz konusu olduğunu ifade etmek, nicelikli şartlı önermelere dair açıklamalar yapmak, yüklemli modal önermelerle şartlı modal önermeler arasında paralellik kurmak gibi yollarla İbn Sînâ'nın temel tezini devam ettirmiştir. Bu sebeple İbn Sînâ ve Râzî'nin yüklemli ve şartlı önerme açıklamalarının mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi, hem yüklemli ve şartlı önermelerin kendilerinde mahiyetlerinin hem de İbn Sînâ ve Râzî'nin nasıl bir önerme tasavvuruna sahip olduğunun anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

Bu bağlamda ele alınması gereken ilk mesele İslam mantıkçılarının şartlı önermeler konusundaki kaynaklarının ne olduğudur. Bu konudaki genel kanaat, Aristoteles'in şartlı önermelere yer vermediği, Aristoteles'ten sonra Teofrastus ve Eudemus'un şartlı önermelerle inceledikleri ancak İslam mantıkçılarının şartlı önermeleri başta Chrysippus (ö. 206 M.Ö.) olmak üzere Stoacılar'dan alıp benimsedikleri yönündedir.¹ Nitekim Fârâbî de **Şerhu'l-İbâre**'de bu bağlamda, Aristoteles'in **Peri Hermeneias**'ta şartlı önermelere yer vermemekle birlikte **Analytica Priora**'da yüzeysel olarak yer verdiğini, Aristoteles'ten sonra Aristoteles şârihleri Teofrastus ve Eudemus'un ve Chrysippus başta olmak üzere Stoacıların şartlı

¹ Bu doğrultudaki bazı görüşler için bkz. Fehmi Jadaane, **Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, s. 113-115. Ayrıca bkz. Rescher, "İbn Sînâ Mantığında 'Şartlı' Önermeler", s. 117-118, dn. 139; Chrysippus'un ve Râzî'nin bitişik şartlı önerme anlayışlarının paralelliğine dair bkz. Dördüncü Bölüm IV.A. Stoacı filozofların şartlı önerme anlayışlarıyla ilgili bkz. Hanife Bilgili, "Megara ve Stoa Okullarında Gerektirme Tanımları".

önergeleri detaylı bir şekilde incelediklerini belirtmiştir.² Şartlı önergelerin İslam mantıkçıları arasındaki serencamına gelindiğinde ise Walzer, Kindî'nin (ö. ykl. 252/866) Chrysippus'tan beri bilinen ve sonraki Yunan filozofları ve Stoacılar tarafından sıklıkla kullanılan bitişik ve ayırık şartlı kıyasları incelediğini aktarır.³ Bunun yanı sıra Fârâbî'nin hocası Ebu Bîşr Mettâ'nın (ö. 940) da şartlı kıyaslara dair bir risale kaleme aldığı kaydedilir.⁴ İbn Sînâ'dan önce Fârâbî de şartlı önergeleri ve kıyasları incelemiştir⁵ ancak mantık tarihinde nicelik ve nitelikleriyle birlikte bitişik ve ayırık şartlı önergelerin tam bir analizi ilk defa İbn Sînâ tarafından ileri sürülmüştür.⁶

İbn Sînâ **el-İşârât**'ta haberî terkinin üç kısma ayrıldığını belirtir. Bunlardan ilki “İnsan canlıdır” ve “İnsan canlı değildir” önergelerinde olduğu gibi, bir anlamın bir anlama yüklendiğine ya da yüklenmediğine dair hükümde bulunan “yüklemlî (**hamlî**)” önergelerdir. Önergelerin diğer iki çeşidi ise “şartlı önerme (**şartî**)” olarak isimlendirilir. İbn Sînâ'ya göre şartlı önergeler, haber olma özelliklerinden soyutlanmış iki haberin bir araya getirilmesi yoluyla oluşturulurlar. Şartlı önergelerdeki bu iki haber yüklemlî önermede olduğu gibi birinin diğeri olduğunu değil, iki haberden birinin diğeri gerektirdiğini ve onu izlediğini (**ittibâ**) ya da iki haberin birbiriyle karşı konumlarda bulunduklarını (**inâd**) ve ondan farklı olduğunu (**mübânenet**) ifade edecek şekilde bir araya gelir. İbn Sînâ iki haberden birinin diğeri gerektirdiğini ve onu izlediğini ifade eden şartlı önergelerin “bitişik (**muttasıla**)⁷ ve

² Fârâbî, **Şerhu'l-İbâre**, s. 45. Kutsch ve Marrow, Fârâbî'nin Aristoteles'in şartlı önermelere değindiği yeri **Analytica Priora**, 41a 40-44 ve 50a, 16, 18 olarak tespit etmişlerdir; bkz. Fârâbî, **Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre**, nşr. Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow, s. 53, dn. 2; Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 190, dn. 588. Aristoteles'in şartlı kıyaslara dair görüşleri için ayrıca bkz. David Ebrey, “Why Are There No Conditionals in Aristotle's Logic?”.

³ Richard Walzer, “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”, s. 129.

⁴ Rescher, “İbn Sînâ Mantığında ‘Şartlı’ Önergeler”, s. 125, dn. 152.

⁵ Fârâbî'de şartlı önerme ve kıyaslar için bkz. Joep Lameer, **Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics**, s. 44-47; Çapak, **Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi**, s. 136, 151-156; K. Karimullah, “Alfarabi on Conditionals”; a.mlf., “Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition”, s. 69-141; Özpilavcı, **Fârâbî'nin Önerme Anlayışı**, s. 190-196; Chatti, **Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes**, s. 266-273; Hodges, “Introduction”, s. 53-58.

⁶ Rescher, “İbn Sînâ Mantığında ‘Şartlı’ Önergeler”, s. 126, 130; Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önergeler Mantığı**, s. 76-77. İbn Sînâ'da şartlı önermelere dair bkz. Kamran Karimullah, “Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition”.

⁷ Karimullah, “bitişik şartlı (**connective/muttasıl**) kavramının Stoacı “**sunēmmenos**” kavramının Arapça karşılığı olduğunu ileri sürer. Teofrastus gibi erken Peripatetikler bunun için farklı bir kelime kullanmıştır, ancak İskender Afrodisî gibi sonraki Aristotelesçiler köken itibarıyla Stoacı olan bu

vaz‘î şartlı önerme”; iki haberden birinin diğerinin karşı konumunda bulunduğunu ve ondan farklı olduğunu ifade eden şartlı önermelerin ise “ayrık (**munfasıla**) şartlı önerme” olarak adlandırıldığını belirtir. Bitişik şartlı önermelerden şart edatlarının; ayrık şartlı önermelerden ise farklılığı bildiren edatların çıkartılması durumunda iki müstakil önerme elde edilmektedir.⁸ Şartlı önermelerle ilgili önemli açıklamalarda bulunduğu **Dânişnâme-i alâî**’de de önermelerin yüklemli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı olmak üzere üç kısım olduğunu belirten İbn Sînâ,⁹ şartlı önermelerin önermelerden oluştuğunu ifade etmekle birlikte şartlı önermelerin parçaları durumunda olan bu önermelerin başına şart ve cevap bildiren edatları eklenmek suretiyle bu önermelerin önerme olmaktan çıkarıldığını şu şekilde açıklar:

“Önbileşen ve artbileşen” ile “konu ve yüklem” arasındaki fark şudur: Konu ve yüklem yerine tekil lafız gelir, önbileşen ve artbileşenin yerine ise gelmez. Çünkü önbileşen ve artbileşenden her biri kendi başına birer önermedir. Nitekim “Eğer Güneş doğarsa gündüz olur” dersin ve burada “Güneş doğar” sözün bir önermedir. Fakat şart lafzı önbileşeni önerme olmaktan çıkarır. Çünkü “Eğer Güneş doğarsa” dediğin zaman “eğer” lafzının önermeye dâhil olmasıyla birlikte bu söz önerme olmaktan çıkar. O zaman ne doğrudur ne yanlıştır. Cevap lafzı da artbileşeni önerme olmaktan çıkarır. Çünkü “O zaman gündüz olur” dediğinde bu ne doğrudur ne yanlıştır. “Bu sayı ya tektir” dediğin zaman ayrık şartlıda da böyledir. Eğer “ya” lafzı olmasaydı bu önbileşen önerme olurdu. “Ya da çifttir” sözünde “ya” lafzı olmasaydı bu artbileşen önerme olurdu.¹⁰

Râzî de **Şerhu’l-İşârât**’ta bu meseleyi İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’taki açıklamalarıyla uyumlu bir şekilde ele almaktadır. Buna göre Râzî, **Şerhu’l-İşârât**’ta önermeleri önce önermenin parçaları durumundaki “kendisiyle hükümde bulunulan” ve “hakkında hükümde bulunulan”ın önerme olup olmamasına göre önce ikiye ayırır. Parçaları önerme olmayan önermeler “yüklemli” olarak isimlendirilmekte ve bu önermelerin parçaları arasında ilişki, parçalardan birinin diğeri olması (إنه هو) ya da diğerine sahip olmasından (إنه ذو هو) kaynaklanmaktadır. Parçaları önerme olan şartlı

kavramı hipotetik kıyaslardan bahsederken kullanmayı tercih etmiştir. Ona göre muhtemelen köken itibarıyla Stoacı olan bu kavram kendisine Aristotelesçi İslam mantığı terminolojisinde kendisine bu yolla yer bulmuştur; bkz. Kamran I. Karimullah, “Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition”, s. 19, dn. 17.

⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 129-130.

⁹ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i alâî**, s. 40.

¹⁰ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i alâî**, s. 50. Benzer bir açıklama için bkz. İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, s. 32.

önergeler ise kendilerine haber olma özelliğini kaybettiren şart ve cevap edatıyla birlikte zikredilirler. Bu önermelerde bu iki parça arasındaki ilişki ya gerektirme (**mülâzemet**) ya da karşı olmadır (**muâne**) ve bunlardan ilki bitişik şartlı, ikincisi ise ayırık şartlı önermeye karşılık gelmektedir.¹¹

İbn Sînâ ve Râzî'nin bu açıklamaları, onların şartlı önermelerin parçalarının önermeler olduğunu, ancak nihayetinde bu önermelerin, kendilerine eklenen şart edatları nedeniyle önerme olmaktan çıkarıldıklarını düşündüklerini göstermektedir. Râzî muhtemelen bu hususu dikkate alarak **el-Âyâtü'l-beyyinât** ve **el-Mülahhas**'ta şartlı önermelerin parçalarının önermeler olduğu yönündeki açıklamadan kaçınmış, **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de de bu tutumu İbn Sînâ'nın bitişik şartlı önerme tanımı üzerinden açık bir şekilde eleştirmiştir. O, **el-Âyâtü'l-beyyinât**'ta önermenin üç kısma ayrıldığını, bir önermede “kendisiyle hükümde bulunulan” ve “hakkında hükümde bulunulan”ın tekil lafız (**müfred**) olması durumunda önermenin “yüklemlî” olarak; tekil olmamaları durumunda ise bu ikisi arasındaki hüküm eğer gerektirme şeklinde gerçekleşiyorsa önermenin “bitişik şartlı (**eş-şartıyyetü'l-muttasıla**)” olarak, eğer başkalık (**mugâyeret**) şeklinde gerçekleşiyorsa “ayırık şartlı (**eş-şartıyyetü'l-munfasıla**)” olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir.¹² Râzî **el-Mülahhas**'ta ise önermeleri, önermedeki hükmün bir şarta dayanıp dayanmamasına göre tasnif etmektedir. Buna göre eğer önermedeki hüküm bir şarta bağlı değilse ve kesin olarak meydana gelmişse önerme yüklemlî önerme, bir şarta bağlı ise şartlı önermedir. Şartlı önermeler ise (i) özsel (**li-zâtihî**) ya da özsel olmayıp tesadüfî (**bi'l-ittifâk**) gerektirme ilişkisi ifade eden “bitişik şartlı” ve (ii) karşı olma (**inâd**) ilişkisi ifade eden “ayırık şartlı” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹³ Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'deki bu

¹¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 132. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**'ta da haberin üç tür olduğunu, bunlardan ilkinin **yüklemlî**, ikinci ve üçüncüsünün ise onda her biri haber olmaktan çıkarılmış iki haber arasında telif olan şartlı olduğunu ifade eder. O ikisinden birinin diğerini gerektirdiği yönünde hükümde bulunulan önermeler bitişik şartlı, diğerinin karşı konumunda bulunduğu yönünde hükümde bulunulan önermeler ise ayırık şartlı önermelerdir. Örneğin “Bu bir insansa o halde bu bir canlıdır” önermesi bitişik şartlı bir önermedir ve bu önermede bulunan şart ve cevap edatları kaldırıldığında önermenin parçalarının her biri “Bu insandır” ve “Bu canlıdır” şeklinde iki müstakil önermeye dönüşür. Ayırık şartlı önermenin örneği ise “Sayı ya çift ya da tektir” önermesidir. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 31.

¹² Râzî, **el-Âyâtü'l-beyyinât**, s. 130; a.mlf., **er-Risâletü'l-kemâliyye**, s. 20-21.

¹³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 125.

konuya ilişkin eleştirisi için ilk olarak İbn Sînâ'nın bitişik şartlı önerme tanımını ele almak gerekmektedir.

İbn Sînâ her ne kadar diğer eserlerinde şartlı önermelerin parçaları olan önermelerin, başlarına şart edatlarının getirilmesi yoluyla önerme olmaktan çıkarıldıklarını belirtmiş olsa da **Uyûnu'l-hikme**'de bitişik şartlı önermeleri şöyle tanımlamaktadır: “Kendisinde artbileşen olarak isimlendirilen önermenin önbileşen olarak isimlendirilen başka bir önermeyi izlediği ya da izlemediğine dair hükümde bulunan [önerme]”.¹⁴ Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de İbn Sînâ'nın bu tarifini iki yönden eleştirmektedir: Öncelikle ona göre şartlı önermelerin parçaları önerme değildir ve dolayısıyla bu önermelerin yüklemli önerme anlamında olmalarından söz edilemez. Râzî bu eleştirisini şu şekilde detaylandırır: Bir şey hakkında bir şeyle hükmetme, hakkında hükümde bulunanın ve kendisi aracılığıyla hükümde bulunanın, bu hüküm bilfiil var olduğunda varlığını devam ettirmelerine dayanır. Eğer hakkında hükümde bulunan parça önbileşen olarak ve kendisiyle hükümde bulunan parça artbileşen olarak önerme olmak bakımından birer önerme ise önbileşen ve artbileşen olduklarında da önerme olmak bakımından önerme olarak kalmaları ve değişmemeleri gerekir. Ancak bitişik şartlı önermede önbileşen ve artbileşen, iki nedenden ötürü önerme olarak kalmaz ve değişirler. Bunlardan ilki, Arapçada şart cümlesinin iki ögesi olan şart ve cevap edatlarından birinin bir önermeye eklenmesi halinde o önermenin önerme olmaktan çıktığının literatürde ifade edilmiş olmasıdır. Bu konudaki ikinci neden ise bir önermenin önerme olmasının şartının, önermenin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmasıdır. Oysaki başına şart edatı eklenmiş olan önbileşen ve başına cevap edatı eklenmiş olan artbileşen tek başına doğrulanamaz ve yanlışlanamaz. Dolayısıyla bu, bir şeyi gerektiren (**müstelzim**) ve ayrılmaz (**lâzım**) olduklarına hükmedilen şeylerin birer önerme olmadıklarını gösterir. Bu bakımdan, “Güneş doğmuşsa gündüz vardır” önermesi, “Güneşin doğuşu gündüzün varlığını gerektirir” önermesi anlamındadır ve bu şekilde ifade edildiğinde şartlı önerme yüklemli önermeye dönüşür. Râzî bu nedenle, yüklemli ve şartlı önerme arasında yalnızca ibarede fark olduğunu ileri sürmektedir.

¹⁴ İbn Sînâ, **Uyûnu'l-hikme**, s. 4.

Râzî'nin bu konudaki ikinci eleştirisi de bu eleştirisinin devamı niteliğindedir. Buna göre “Fılanca önerme başka bir filanca önermeyi gerektirir” şeklinde ifade edilen bir önerme, bir önermenin başka bir önermeyi gerektirmesine hükmedilmesine rağmen üzerinde görüş birliği olduğu üzere yüklemli bir önermedir.¹⁵ Râzî bu görüşüne yöneltildiği muhtemel olan şu cevaba yer verir: “Bu eleştiri eğer İbn Sînâ şartlı önermeyi ‘onda bir önermenin başka bir önermeyi gerektirdiğine hükmedilen [önerme]’ olarak tarif etseydi doğru olabilirdi, ancak İbn Sînâ şartlı önermeyi bu şekilde değil, ‘kendisinde artbileşen olarak isimlendirilen bir önermenin önbileşen olarak isimlendirilen başka bir önermeyi izlediğine hükmedilen [önerme]’ olarak tarif etmiştir. Melzûmun önbileşen, ayrılmazın artbileşen olarak isimlendirilmesi ise ancak gerektirenin ve gerekenin şartlı önermenin birer parçası olduğunda söz konusudur. Dolayısıyla İbn Sînâ burada önbileşen ve artbileşeni zikretmiş olması bakımından yüklemli önermelerde değil, şartlı önermelerde söz konusu olan gerektirme ilişkisini kastetmiştir.” Ancak Râzî’ye göre bu yanıt geçersizdir ve kısır döngüye sebep olur. Zira önbileşenin ve artbileşenin tarifi ancak şartlı önermenin tarifte zikredilmesiyle mümkündür. Şartlı önermenin önbileşen ve artbileşen ile tarif edilmesi ise kısır döngüyü gerektirir.¹⁶

Ancak İbn Sînâ, bu bölümün başında değindiğimiz üzere, şartlı önermelerin parçaları olan önermelerin, başlarına şart ve cevap edatı getirilmesi yoluyla önerme olmaktan çıkarıldıklarını belirttiği gibi, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta da şartlı önermelerin yüklemli önermeler hükmünde olduğunu ifade etmiştir.¹⁷ Bu durum, Râzî’nin buradaki eleştirisinin İbn Sînâ’ya yöneltilmiş köklü bir eleştiri olmadığını, İbn Sînâ’nın **Uyûnu’l-hikme**’deki açıklamasını, onun diğer eserlerinde dile getirdiği görüşleri doğrultusunda tashih mahiyetinde bir tenkit olduğunu göstermektedir. Ancak burada önemli olan husus, Râzî’nin bu eleştirisinde zikrettiği gibi, gerçekten de şartlı önermelerin önermelerden oluşup oluşmadığı meselesidir. Bir başka deyişle bu bağlamda üzerinde durulması gereken en önemli konulardan birisi, İbn Sînâ ve Râzî’nin şartlı önermeler teorisinin, önerme eklemleri aracılığıyla bir araya getirilen

¹⁵ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 25b.

¹⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 25b.

¹⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 256-258.

önermelerden elde edilen yeni önermeleri ve bu önermelerin parçaları olan önermeler arasındaki mantıksal ilişkileri inceleyen mantık türü olan önermeler mantığı (**propositional logic**) olarak sayılıp sayılmayacağıdır. Bu soruya ancak söz konusu meselenin analiziyle cevap vermek mümkün görünmektedir.¹⁸

Râzî bu eleştirisinde şartlı önermelerin parçalarının birer önerme olmadıklarını ifade etmiş olmasına rağmen şartlı önermelerin telifi konusunda bitişik şartlı önermelerin (i) iki yüklemlî, (ii) iki bitişik şartlı, (iii) iki ayrık şartlı, (iv) önbileşeni yüklemlî ve artbileşeni bitişik şartlı, (v) önbileşeni bitişik şartlı ve artbileşeni yüklemlî, (vi) önbileşeni yüklemlî ve artbileşeni ayrık şartlı, (vii) önbileşeni ayrık şartlı ve artbileşeni yüklemlî, (viii) önbileşeni bitişik şartlı ve artbileşeni ayrık şartlı, (ix) önbileşeni ayrık şartlı ve artbileşeni bitişik şartlı önermeden meydana gelen olmak üzere dokuz farklı şekilde; ayrık şartlı önermelerin ise (i) iki yüklemlî, (ii) iki bitişik şartlı, (iii) iki ayrık şartlı, (iv) yüklemlî ve bitişik şartlı, (v) yüklemlî ve ayrık şartlı, (vi) bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermeden meydana gelen olmak üzere altı farklı şekilde meydana gelebileceğini belirtmiştir.¹⁹ Bununla birlikte Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta şartlı önermelerin yüklemlî önermelerden meydana geldiğini, şartlı önermelerin iki parçası arasındaki gerektirme ilişkisinden hareketle şu şekilde açıklar:

Bir şey başka bir şeyi ancak melzûmun meydana gelmesi durumunda gerektirir. Zira lüzûmdan anlaşılan, ayrılmazın varlığının melzûmun varlığına bitişikliğidir ve bu da ancak o ikisinin meydana gelmesinden sonra akledilir. Lüzûma dair hüküm melzûmun ve ayrılmazın var olduğunun varsayılmaması durumunda imkânsız olması nedeniyle iki tarafından her biri (i) ya onun olumlandığına (ii) ya olumsuzlandığına (iii) ya onun dışında bir şeyin onun için olumlandığına (iv) ya da onun dışından bir şeyin ondan olumsuzlandığına dair haber içerir. Dolayısıyla şartlı önermelerin ilk terkiplerinde basitlerden oluşmadığı ortaya çıkmış olur. Aksine, tekilleri yüklemlî önermelere dönüşürler, sonra da onlar bir araya gelerek şartlı önermelere dönüşür.²⁰

Özetle, Râzî'ye göre bir şey kendi dışında bir şeyi ancak melzûm meydana gelmişse gerektirebilir. İki şey arasında lüzûmun ancak melzûm ve lâzımın var oldukları varsayıldığında mümkün olması nedeniyle de şartlı önermenin iki tarafından

¹⁸ Önermeler mantığı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Kevin C. Klement, "Propositional Logic".

¹⁹ Konuyla ilgili bkz. Dördüncü Bölüm IX.B.

²⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 149-150.

her biri bir haber içerir ve Râzî'ye göre bu, şartlı önermelerin ilk safhada basitlerden değil, tekillerden oluşan yüklemli önermelerden oluştuğunun delilidir. Râzî bu açıklamasının devamında iki şartlı önermenin de başka bir şartlı önermeyi meydana getirebileceğini ve bunun sonsuza kadar sürebileceğini belirtir. O, yine burada şartlı önermelerin yüklemli önermelerden meydana gelmesi nedeniyle şartlı önermelerin yüklemli önermelere, yüklemli önermelerin ise basitlere ya da basit konumunda olanlara ayrıldıklarını söyler.²¹ Ancak Râzî, **Şerhu'l-İşârât**'ta bu bağlamda gerektirme (**mülâzemet**) ve karşı olmanın (**muâne**) ancak haber arasında meydana gelmesinin mümkün olduğundan hareketle şartlı önermelerin önermelerden meydana geldiği neticesine ulaşmış olsa da **el-Mülâhhas**'ta iki tekil arasında da gerektirme ve karşı olmanın mümkün olduğundan şu şekilde bahseder:

“‘X Y’yi gerektirir (كذا يلزمه كذا)” ve “‘X Y’nin karşı konumunda bulunur (كذا يعانده كذا)” sözün gibi gerektirme ve karşı olmanın eğer tekillik arasında var olduğu kabul edersen önerme yüklemlidir. Eğer gerektirme ve karşı olmanın önermeler arasında var olduğunu kabul edersen önerme şartlıdır. Dolayısıyla aklî açıdan şartlı ve yüklemli önerme arasında bunun dışında bir fark yoktur.”²²

Burada Râzî, şartlı ve yüklemli önerme arasındaki farkın gerektirme ve karşı olmanın yüklemli önermelerde iki tekil arasında, şartlı önermelerde ise iki önerme arasında olduğuna hükmedilmesi olduğunu ifade ederek bu konuda **Şerhu'l-İşârât**'ta ifade ettiği, gerektirme ve karşı olmanın yalnızca iki haber arasında olabileceği düşüncesini yanlışlamış görünmekle birlikte nihayetinde burada şartlı önermelerde gerektirme ve karşı olmanın önermeler arasında olduğunu söyleyerek şartlı önermelerin parçalarının önerme olduğu yönündeki görüşünü pekiştirmiş olur. Râzî yine **el-Mülâhhas**'ta, bitişik ve ayrık şartlı önermelerin doğruluk değerleri hakkında bu önermelerin parçalarının doğruluk değerlerinden hareketle açıklamada bulunması da ona göre şartlı önermelerin parçalarının önerme olduğunu göstermektedir.²³ Bu

²¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 150; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 34.

²² Râzî, **Mantiku'l-Mülâhhas**, s. 236.

²³ Konuyla ilgili bkz. Dördüncü Bölüm IV. Râzî bunun dışında birçok yerde de şartlı önermelerin parçalarının doğruluk değerini içeren açıklamada bulunur. Örneğin **Lübâbü'l-İşârât**'ta olumlu bitişik şartlı önermelere ‘Güneş doğmuşsa gündüz olmuştur’ önermesini verir ve kendisine şart edatı eklenmiş olan önbileşenin doğru olduğu varsayıldığında bunun, kendisine cevap harfi eklenmiş olan artbileşeni gerektirdiğini ya da ona eşlik ettiğini ifade ettiğini belirtir; bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 31-32.

bakımdan İbn Sînâ ve Râzî'nin şartlı önermeler teorisinin “önermeler mantığı” olduğu söylenebilir. İbn Sînâ ve Râzî'nin şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenleri olan önermelerin başına şart ve cevap edatlarının getirilmesi suretiyle onların önerme olmaktan çıkarıldıkları yönündeki açıklamaları da, şartlı önermeyi oluşturan önermelerin başlarına eklenen edatlar nedeniyle bu önermelerin şartlı önerme içinde doğruluk değeri taşımadıkları anlamına gelmektedir. Örneğin bitişik şartlı bir önerme, önbileşen olan önermenin doğru olduğunun varsayılması durumunda bunun artbileşen olan önermenin doğruluğunu gerektirdiğini ifade eder ve bu şartlı önerme özü itibarıyla önbileşen ve artbileşenin doğruluk değerlerine dair bir hüküm ifade etmez.

Bu noktada Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği, şartlı önermelerin esasında yüklemli önermeler olduğu yönündeki ikinci eleştirisinin de üzerinde durmak gerekir. Bu eleştiri iki bakımdan ele alınabilir: (i) Şartlı önermelerin yüklemli önermelere dönüştürülmesinin mümkün olması,²⁴ (ii) şartlı önermelerin esasında yüklemli önermeler olması. Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'deki eleştirisi bağlamında dile getirdiği görüş bunlardan ikincisidir. Ancak Râzî **el-Mûlahhas**'ta bunlardan sadece ilkinin yani şartlı önermelerin yüklemli önermelere döndürülmesinin imkânını ifade etmiştir. Burada Râzî, bitişik şartlı önermelerde birleşim edatının öznenen önce ya da sonra gelebileceğini, bu bakımdan bitişik şartlı önermelerin iki türü olduğunu belirtir. (a) Birleşim edatının öznenen sonra geldiği bitişik şartlı önermeler, yüklemli önermeye yakındır. Örneğin “Güneş her doğduğunda gündüz vardır (الشمس كلما كانت طالعة كان النهار (موجوداً) ” önermesi, Güneş hakkındaki bir hükmü bildirmesi nedeniyle yüklemli önermeye yakındır. (b) “Eğer Güneş doğmuşsa gündüz vardır (إن كانت الشمس طالعة فالنهار (موجود) ” önermesi gibi birleşim edatının öznenen önce geldiği bitişik şartlı bir önermeler ise yüklemli önermeyi gerektirmekle birlikte bu önermeler yüklemli önerme değildir. Bununla birlikte, bu bitişik şartlı önermeyle bu anlamdaki yüklemli önerme birbirine dönüştürülebilir.²⁵ Râzî yine **el-Mûlahhas**'ta her şartlı önermenin, özellikle önbileşen ve artbileşenlerinin özne ya da yüklemi aynı olan şartlı önermelerin yüklemli

²⁴ Şartlı önermelerin yüklemli önermelere, yüklemli önermelerin şartlı önermelere dönüştürülmesi konusuyla ilgili bkz. Miklós Maróth, **Ibn Sînâ Und Die Peripatetische „Aussagenlogik”**, s. 74-80. Dürüşken, Stoacıların da çağdaş mantıkçıların “şartlı hale getirme ilkesi” dedikleri kullanımı hipotetik önermeleri incelerken bulduklarını ve her geçerli argümanın hipotetik bir önermeye karşılık geldiğini belirttiklerini aktarır; bkz. Dürüşken, “Stoa Mantığı”, s. 307.

²⁵ Râzî, **Mantiku'l-Mûlahhas**, s. 219-220.

önermeye dönüştürülmesinin mümkün olduğunu belirtir. Örneğin “Ne zaman cisim iradeyle hareket eden ise o duyumsayandır (كلما كان الجسم متحركا بالإرادة فهو حساس)” önermesi, “Her iradeyle hareket eden cisim duyumsayandır (كل جسم متحرك بالإرادة)” önermesi gücündedir.²⁶

Görüldüğü üzere Râzî burada yalnızca birleşim edatının öznenen sonra geldiği bitişik şartlı önermelerin yüklemli önermeye yakın olduğunu ifade etmekle birlikte birleşim edatının öznenen önce geldiği bitişik şartlı önermelerin ise yüklemli önerme olmadıklarını, ancak yüklemli önermeye döndürülmelerinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu da kanaatimizce Râzî’nin, **Şerhu Uyûni’l-hikme**’deki eleştirisinin aksine, şartlı önermelerin yüklemli önermelerden farklı olduğunu ve başlı başına bir önerme türü olduklarını kabul ettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Râzî’nin **Şerhu Uyûni’l-hikme**’deki bu eleştirisini ise şartlı önermelerin parçalarının önerme olmadığı yönündeki ilk eleştirisini desteklemek amacıyla ortaya koyduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Şartlı önermelere dair bu ön açıklamalardan sonra İbn Sînâ ve Râzî’nin yer verdiği şartlı önermelerin türlerine ve bu önermelere dair diğer meselelere geçebiliriz.

II. Bitişik Şartlı Önermeler

İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta bitişik şartlı önermeleri ikiye ayırmaktadır: (a) önbileşenin özü itibariyle artbileşenin kendisine tâbi olmasını gerektirdiği bitişik şartlı önermeler ve (b) artbileşenin önbileşeni izlemesinin gerektirme şeklinde olmayıp önbileşen doğru olduğunda artbileşenin de doğru olduğu, ancak aralarında özel olarak gözetilmesi gereken bir ilişkinin olmadığı bitişik şartlı önermeler.²⁷ İbn Sînâ **el-İşârât**’ta ise bu ayrıma yer vermez. Sâvî de bu iki tür bitişik şartlı önermeye dair ilk açıklamasında bu önermeler için “hakikî” ve “hakikî olmayan” isimlerini kullansa da²⁸ sonrasında bu önermeleri “lüzûmî” ve “ittifâkî” şeklinde de isimlendirmiştir.²⁹ Râzî ise bitişik şartlı önermeleri, bir önermenin meydana gelmesi durumunda diğer bir

²⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 220-221.

²⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 233-234.

²⁸ Sâvî, **el-Besâir**, s. 277.

²⁹ Sâvî, **el-Besâir**, s. 281.

önermenin de meydana gelmesini olumlayan ya da olumsuzlayan önermeler olarak tarif eder ve sonrasında bitişik şartlı önermeleri, önbileşenin özü itibariyle artbileşenin kendisini izlemesini gerektirip gerektirmemesine göre sınıflandırır. Buna göre, (i) önbileşeni özü itibariyle artbileşenin kendisini takip etmesini gerektiren bitişik şartlı önermeler, lüzûmî bitişik şartlı (**lüzûmiyye**), böyle olmayanlar ise (ii) rastlantısal bitişik şartlı (**ittifâkiyye**) önermelerdir.³⁰

İbn Sînâ yine **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta, bitişik şartlı önermelerin ifade ettiği birleşimin tam (**el-ittisâlû't-tâm**) ve tam olmayan (**el-ittisâlû'l-gayru't-tâm**) olmak üzere ikiye ayrıldığına dair bir görüşü de aktarır. Buna göre, tam olmayan bitişiklik ifade eden bitişik şartlı önermeler, “Her ne zaman bu insansa o canlıdır” bitişik şartlı önermesinde olduğu gibi, önbileşenin artbileşeni gerektirdiği ancak artbileşenin önbileşeni gerektirmediği önermelerdir. Tam bitişiklik ifade eden bitişik şartlı önermeler ise “Her ne zaman Güneş doğarsa gündüz olmuştur” önermesinde olduğu gibi hem önbileşenin artbileşeni gerektirdiği hem de artbileşenin de önbileşeni gerektirdiği önermelerdir. Zira bu önermenin artbileşeni aynı şekilde önbileşenini gerektirir ve “Her ne zaman gündüz olmuşsa Güneş doğmuştur” önermesi aynı şekilde doğrudur.³¹ Ancak İbn Sînâ, Galen ve Fârâbî'nin aktardığı bu ayrımı kabul etmez ve bu ayrıma birtakım eleştiriler yöneltir.³² Râzî de İbn Sînâ'nın bu eleştirilerinin neticesi olarak bitişik şartlı önermeler bağlamında tam ve tam olmayan bitişiklik ayrımına ne şerhlerinde ne de telif eserlerinde yer vermez. Bununla birlikte Râzî, lüzûmî bitişik şartlı önermeler bağlamında bu ayrıma işaret edecek bir açıklamada bulunur. Burada Râzî, lüzûmî bitişik şartlı önermelerin önbileşenin meydana gelmesi durumunda artbileşenin meydana geldiğini ve artbileşenin olumsuzlanması durumunda önbileşenin de olumsuzlandığını belirttiğini; artbileşenin meydana gelmesi durumunda önbileşenin de meydana geldiği ve önbileşenin olumsuzlanması durumunda artbileşenin de olumsuzlandığı anlamının ise ancak önbileşenin, artbileşenin artbileşeni olduğu başka bir lüzûmî bitişik şartlı önerme ile sağlanabileceğini ifade

³⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 207. Ayrıca bkz. Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 125. İttifâkî bitişik şartlı önermeler için bkz. Esedullah Fellâhî, “Şart-ı ittifâkî nezd-i mantık-dânân-ı Müselman”.

³¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 232.

³² Bu eleştirilerin detaylı bir analizi için bkz. Karimullah, “Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition”, s. 144-145, 208-238.

eder.³³ Râzî burada üstü kapalı bir şekilde lüzûmî bitişik şartlı önermelerin tam olmayan bitişiklik ifade ettiğine, bir önermenin tam bitişiklik ifade etmesi için söz konusu bitişik şartlı önermenin artbileşeninin önbileşen, önbileşeninin artbileşen olduğu bir diğer lüzûmî bitişik şartlı önermeye ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir.

Râzî, lüzûmî bitişik şartlı önermelerin ifade ettikleri lüzûmun mahiyetini de incelemektedir. Buna göre Râzî, (i) melzûmun ayrılmazın illeti olduğu, (ii) melzûmun ayrılmazın eşit ma'lûl olduğu,³⁴ (iii) melzûm ile ayrılmaz arasında görelilik ilişkisi bulunan³⁵ ve (iv) melzûmun ayrılmazın illetinin ma'lûl olduğu³⁶ lüzûmî bitişik şartlı önermelerin bulunduğunu, bu lüzûmî bitişik şartlı önermelerden her birindeki lüzûmun bedihî olabileceği gibi olmamasının da mümkün olduğunu kaydetmektedir.³⁷ Lüzûmî bitişik şartlı önermelerde önbileşenle artbileşen arasında olması gereken bu lüzûm ilişkisi İbn Sînâ ve Râzî'nin lüzûmî bitişik şartlı önermelerini modern mantıktaki koşullu önermelerden ayırmaktadır. Buna göre, " $p \Rightarrow q$ " şeklinde ifade edilen koşullu bir önerme, p ve q'nun doğru olması durumunda p ve q önermeleri arasında lüzûm ilişkisi olup olmadığını gözetmeksizin doğrudur. Ancak önbileşeni ve artbileşeni doğru olan bir önerme, bu lüzûm anlamının sağlanmamış olmasının muhtemel olması nedeniyle yanlış olabilir. Konunun ayrıntıları şartlı önermelerin doğruluk değerleri konusunda incelenecektir.

³³ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 208.

³⁴ İbn Sînâ burada bu tür lüzûmun, melzûmun ayrık olmayan ma'lûl olması olduğunu belirtmiş Râzî ise bunun yerine melzûmun ayrılmazın eşit ma'lûl olduğunu söylemiştir; İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 234.

³⁵ Tûsî bu tür illete, babalığın varlığının oğulluğun varlığının illeti olmasını örnek verir; bkz. Tûsî, **Esâsü'l-İktibâs**, s. 99; Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı**, s. 81.

³⁶ İbn Sînâ bu tür önermelere bulutun içinde rüzgârın hareketinin gök gürültüsüne ve şimşeğe yol açmasını örnek verir; bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 234. Bu durumda bu önermenin "Eğer şimşek çakarsa gök gürler" şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Burada bu lüzûmî bitişik şartlı önermede şimşegin çakması her ne kadar gök gürlemesini gerektirse de ayrılmaz, melzûmun illetinin ma'lûludur.

³⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 207.

III. Ayrık Şartlı Önergeler

İbn Sînâ ve Râzî'nin yer verdiği ikinci tür şartlı önergeler ise ayrık şartlı önergelerdir. İbn Sînâ **el-İşârât**'ta olumlu ayrık şartlı önergelerin “Bu sayı ya çift ya da tektir” önermesinde olduğu gibi iki parçası arasında ayrılık (**infisâl**) ve karşı olma (**inâd**) olan önergeler olduğunu söylerken,³⁸ **Uyûnu'l-hikme**'de ise ayrık şartlı önergeleri şu şekilde tarif eder: Ayrık şartlı önerme, “Bu sayı ya çift ya da tektir” önermesi gibi onda iki önermenin karşı olma konusunda eşit olduğuna ya da “Bu, ya çift ya da tek değildir (ليس إما أن يكون هذا زوجا وإما أن يكون فردا)” önermesi gibi iki önermenin karşı olma konusundaki eşitliğinin olumsuzlandığına dair hükümde bulunan önergelerdir.³⁹

Râzî ise her ne kadar olumlu ayrık şartlı önergeleri **el-Mülahhas**, **Şerhu'l-İşârât** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta “önermenin iki parçası arasında karşı olmanın varlığına dair hüküm”⁴⁰ şeklinde tanımlasa da **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de İbn Sînâ'nın **Uyûnu'l-hikme**'deki ayrık şartlı önermelere dair bu açıklamasını üç bakımdan eleştirir. Bu bağlamda Râzî ilk olarak iki önermenin karşı olma konusundaki denkliliğine dair hüküm içeren önergelerin hepsinin ayrık şartlı olarak nitelenmesinin, yüklemli ya da bitişik şartlı önergelerin de bu anlamı taşımasının muhtemel olması nedeniyle, doğru olmadığını ifade eder. Örneğin “Sayının çift olması onun tek olmasını olumsuzlar” önermesi de karşı konumlarda bulunma (**teânüd**) ve eşitlik ifade etmesine rağmen yüklemli bir önermedir. Aynı şekilde “Hiçbir zaman ‘sayı tekse o, iki eşit parçaya ayrılır’ değildir”⁴¹ ve “Her ne zaman sayı tekse o, iki eşit parçaya ayrılmaz” önergelerinde karşı olma konusunda eşitlik ile hükmedilmesine rağmen bu önergeler ayrık değil bitişik şartlı önergelerdir.

Râzî daha sonra İbn Sînâ'nın ayrık şartlı önerme tarifinin, bir önermenin hakikî ayrık şartlı önerme olarak kabul edilmesinin şartlarından birini kapsamaması

³⁸ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 133.

³⁹ İbn Sînâ, **Uyûnu'l-hikme**, s. 4.

⁴⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 222; a.mlf. **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 136; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 32.

⁴¹ Şartlı önergelerde önermenin ana eklemine olumsuzlanmasıyla artbileşenin olumsuzlanmasının aynı anlama gelmemesi nedeniyle biz bu bölümde, bu iki olumsuzluk edatının karışmasının muhtemel olduğunu düşündüğümüz olumsuz şartlı önergeleri iç içe iki önerme şeklinde ifade etmeyi uygun gördük.

bakımından da problemlili olduğuna dikkat çeker. Zira önermenin “Bu sayı ya çift ya da tektir” önermesi gibi hakikî ayırık şartlı önerme olması için hem önermenin parçaları arasında karşı konumlarda bulunmanın meydana gelmesinin hem de parçalarının aynı anda olumsuzlanmasının imkânsız olması gerekmektedir. İbn Sînâ’nın zikrettiği gibi önermenin parçaları arasında karşı konumlarda bulunmanın meydana geldiğine dair hükmün bulunması önermenin hakikî ayırık şartlı önerme olması için yeterli değildir. Örneğin “Bu cisim ya taş ya da ağaçtır” önermesinin parçaları arasında karşı konumlarda bulunmanın meydana geldiğine dair hükümde bulunulmasına rağmen bu önerme hakikî ayırık önerme değildir.

Râzî son olarak İbn Sînâ’ya bitişik şartlı önermeler bağlamında yönelttiği eleştirinin bir benzerini tekrar dillendirir. Buna göre “Sayı ya çift ya da tektir” önermesinin “Çift olmaklık ve tek olmaklık bir araya gelmez ve [aynı anda] olumsuzlanamaz” anlamında olduğunu, bu bakımdan bu ayırık şartlı önermenin nihayetinde “Çift olmaklık ve tek olmaklık bir araya gelmez” ve “Çift olmaklık ve tek olmaklık [aynı anda] kaldırılamaz” yüklü önermeleri için vaz edilmiş özel bir ibare olduğunu ifade etmektedir. Râzî’ye göre eğer söz konusu farklılık bunun dışında bir şey hakkında değilse bu zayıftır, zira sadece ibarelerdeki farklılığın bir anlamı yoktur. Eğer farklılık, makul ve hakikî bir şey hakkındaysa buna değinilmesi gerekir. Fakat filozoflar bu noktaya hiçbir şekilde yer vermemiştir.⁴² Ancak Râzî’nin bu eleştirisinin benzerinin de İbn Sînâ tarafından **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta dillendirilmiş olduğu göz önünde bulundurulursa Râzî’nin bu eleştirisinin de İbn Sînâ’ya yöneltilmiş ciddi bir eleştiri olmadığı, İbn Sînâ’nın farklı bağlamlardaki açıklamalarının onun **Uyûnu’l-hikme**’deki açıklaması bağlamında gündeme getirilmesi olduğu görülür.⁴³

Bu çerçevede Râzî, ayırık şartlı önermelerin mecazen “şartlı” olarak isimlendirildiklerini, bunun sebebinin ise bu önermelerin bitişik şartlı önermelerle birkaç ortak özelliğe sahip olmaları olduğunu belirtir.

Bitişik şartlı önermenin “şartlı önerme” olarak isimlendirilmesi Arap diline uygunluk açısındandır. Ayırık şartlı önermenin bu şekilde isimlendirilmesi ise nakil yoluyla. Zira onlar, iki parçadan oluşan bitişik şartlı önermeyi “şartlı

⁴² Râzî, **Şerhu Uyûni’l-hikme**, vr. 26a.

⁴³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, 232.

önerme” olarak isimlendirmeleri nedeniyle bu ismi, onda şart ve cevap [edatları] olmasa bile iki parçadan oluşan her habere nakletmişlerdir. Aynı şekilde ayrık şartlı önermeyi de bu sebeple “şartlı önerme” olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁴

Bil ki, bitişik şartlı önermenin “şartlı önerme” olarak isimlendirilmesi Arap diline uygun olarak, ayrık şartlı önermenin [“şartlı önerme” olarak] isimlendirilmesi ise mecaz yoluyla. Zira onlar bitişik şartlı önermeyi⁴⁵, kendisindeki hüküm kesin olmadığı halde şartlı önerme olarak isimlendirmeleri nedeniyle, kendisindeki hükmün kesin olmadığı [önergeleri] de şartlı olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁶

Buna göre, bitişik şartlı önermeler şart ve cevap edatlarını içermesi bakımından Arap diline uygun olarak “şartlı önerme” olarak isimlendirilmiştir. Ayrık şartlı önermelere ise, “şartlı” ismi, bu önermeler şart ve cevap edatı içermemelerine rağmen bunlardaki hükmün de, bitişik şartlı önermelerde olduğu gibi kesin olmaması ve bu önermelerin de iki parçadan oluşmaları nedeniyle bitişik şartlı önermelerden hareketle mecazen verilmiştir.

A. Ayrık Şartlı Önergelerin Çeşitleri

İbn Sînâ **el-İşârât**’ta ayrık şartlı önermeleri (i) hakikî ve (ii) hakikî olmayan ayrık şartlı önermeler olarak ikiye ayırır. Hakikî ayrık şartlı önermeler, “ya/ ya da (إما)” edatıyla bir şeyin bu seçeneklerden birinden hiçbir şekilde ayrı düşünölmeyeceğı, bununla birlikte söz konusu şeyin bu seçeneklerden ancak birinde bulunabileceğini ifade eden önermelerdir. Bu önermeler bazen iki, bazen ikiden çok, hatta sınırlandırılmayacak kadar çok parçaya ayrılabilir. Hakikî olmayan ayrık şartlı önermelerin ilk türü, (ii.i) yalnızca önermenin parçalarının aynı anda doğru olmalarının mümkün olmadığını (**men‘u’l-cem‘**) ifade eden ayrık şartlı önermelerdir. Bu tür ayrık şartlı önermeler, önermenin parçalarının aynı anda yanlış olmasının imkânına dair bir hüküm içermemektedir. Örneğın “Bu şey canlı ağaçtır (إن هذا الشيء حيوان شجر)” diyen birine cevap olarak söylenen “Bu şey ya canlı ya da ağaçtır”

⁴⁴ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 132-133.

⁴⁵ Karâmelekî neşrinde buradaki “المنفصلة” kelimesi yerine dipnotta yer alan “المتصلة” kelimesi bağlam açısından doğru olan okuyuştur; krş. Râzî, **el-Mülâhhas**, vr. 52a ve a.mlf., **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 126.

⁴⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 125-126.

önermesi yalnızca *men‘u‘l-cem‘* ifade eder. Bu tür ayrık şartlı önermenin parçalarından biri, diğerinin çelişğinin ayrılmazı değil, çelişğiyle birlikte mümkün olmandır. Bu nedenle iki kısmın bir araya gelmesi yani aynı anda doğru olması mümkün olmamakla birlikte her ikisinin olumsuzlanması mümkündür. (ii.ii) Hakikî olmayan ayrık şartlı önermelerin ikinci türü, parçalarının aynı anda doğru olması mümkün olmakla birlikte sadece parçalarının aynı anda yanlış olmasının mümkün olmadığını (*men‘u‘l-hulüv*) ifade eden önermelerdir. Bu önermeler hakikî ayrık şartlı bir önermenin parçalarından birinin alınıp onun yerine ona eşit değil, ondan daha genel ayrılmazının getirilmesi yoluyla oluşturulur. Örneğin “Zeyd ya denizdedir ya da suda boğulmuyordur” önermesinde “suda boğulmuyordur” sözü “denizdedir” sözünün çelişği olan “denizde değildir” sözünün ondan daha genel bir ayrılmazıdır.⁴⁷

Râzî ise iki parçadan meydana gelen ayrık şartlı önermeleri, hakikî olan ve olmayan ayırımına gitmeksizin, İbn Sînâ’nın hakikî olmayan ayrık şartlı önermeleri tasnif ederken zikrettiği kritere göre şu şekilde tasnif eder: (i.i) Parçalarından biri diğerinin çelişği olan ve parçalarının aynı anda doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olmayan ayrık şartlı önermeler (*mâni‘atü‘l-cem‘ ve‘l-hulüv*). (i.ii) Parçalarından biri diğerinin çelişğinin ona eşit olan bir ayrılmazı olan ve parçalarının aynı anda doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olmayan ayrık şartlı önermeler (*mâni‘atü‘l-cem‘ ve‘l-hulüv*). (ii) Parçalarından biri diğerinin çelişğinin ondan daha özel olan bir ayrılmazı olan, parçalarının aynı anda doğrulanması mümkün olmayan ayrık şartlı önermeler (*mâni‘atü‘l-cem‘*). (iii) Parçalarından biri diğerinin çelişğinin ondan daha genel bir ayrılmazı olan ve parçalarının aynı anda yanlışlanması mümkün olmayan ayrık şartlı önermeler (*mâni‘atü‘l-hulüv*).⁴⁸ (iv) Parçalarından biri diğerinin çelişğinin ondan bir bakımdan daha genel, bir bakımdan daha özel ayrılmazı olan

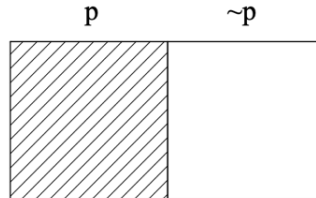
⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve‘t-tenbîhât*, s. 160-161. İbn Sînâ bu konuda son olarak hakikî olmayan ayrık şartlı önermenin başka türlerinin de olabileceğini, ancak yer verdiği türlerin burada yeterli olduğunu ifade eder. Râzî, İbn Sînâ’nın burada yer vermediği diğer türlerin çarpıtılmış önermelerden olduğunu bildirir. Örneğin şüphe durumunda söylenen “Ya Zeyd’e ya da Amr’a rastladım” gibi önermeler ve âlimin zamanının çoğunu Allah’a kulluk ve insanlar için yararlı işlerle geçirmesi nedeniyle söylenen “Âlim ya Allah’a kulluk eder ya da insanlara yararlı olur” önermesi gibi önermeler, çarpıtılmış önermelerdendir; bkz. Râzî, *Şerhu‘l-İşârât*, I, s. 171.

⁴⁸ Râzî, *Mantıku‘l-Mülâhhas*, s. 208-209; a.mlf., *Şerhu‘l-İşârât*, I, s. 167; a.mlf., *Lübâbü‘l-İşârât*, 35.

ayrık şartlı önermeler.⁴⁹ Râzî her ne kadar burada ayrık şartlı önermelerin türleri için özel bir isimlendirmede bulunmasa da sonraki açıklamalarında ilk tür ayrık şartlı önermeler için “mâni‘atü’l-cem‘ ve’l-hulûv”, ikinci tür ayrık şartlı önermeler için “mâni‘atü’l-cem” ve üçüncü tür ayrık şartlı önermeler için “mâni‘atü’l-hulûv” isimlerini kullanır. Sâvî’nin de İbn Sînâ gibi ayrık şartlı önermeler hakkında sadece “hakikî-hakikî olmayan” isimlerini kullanmasından hareketle ayrık şartlı önermeleri ilk kez bu şekilde isimlendirenin Râzî olduğu söylenebilir.⁵⁰

1. Mâni‘atü’l-Cem‘ ve’l-Hulûv Ayrık Şartlı Önermeler

Râzî, “hakikî ayrık şartlı önerme” olarak nitelediği, parçalarının aynı anda doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olmayan mâni‘atü’l-cem‘ ve’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin iki türünden bahseder. Bunlardan ilki “Bu sayı ya çifttir ya da çift değildir (هذا العدد إما أن يكون زوجاً وإما أن لا يكون)” önermesi gibi parçalarından biri diğerinin çeliştiği olan ayrık şartlı önermelerdir ve bu önermeler iki parçadan oluşurlar.⁵¹ Bu tür hakikî ayrık şartlı önerme olan “Ya p’dir ya da p değildir” önermesinin parçaları arasındaki ilişkinin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:



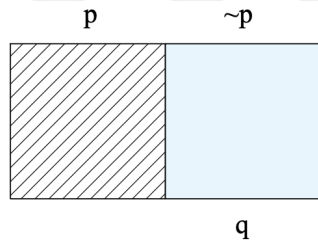
Şekil 4.1: Parçalarından biri diğerinin çeliştiği olan hakikî ayrık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki

⁴⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 209.

⁵⁰ Bkz. Sâvî, **el-Besâir**, s. 278.

⁵¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 208-209; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 167; a.mlf., **Lübâbü’l-İşârât**, s. 35. Bölüm boyunca Râzî’nin ayrık şartlı önermelerini, Râzî’nin anlatısı doğrultusunda bu şema üzerinden gösterdim. Ancak bu şemaları tamamladıktan sonra **Possible Worlds: An Introduction to Logic and Its Philosophy** adlı eserde “worlds diagrams” olarak adlandırılan bu şemaların benzerlerine rastladım; bkz. Raymond Bradley, Norman Swartz, **Possible Worlds: An Introduction to Logic and Its Philosophy**, s. 51.

Hakikî ayırık şartlı önermelerin ikinci türü ise parçalarından biri, diğerinin çelişğinin ona eşit olan ayrılmazı olan ayırık şartlı önermelerdir. Râzî bu tür ayırık şartlı önermelerde ayrılmazın tek bir şey olabileceğı gibi birden fazla şeyin toplamı da olabileceğini belirtir. Ayrılmazın tek bir şey olduğı önermeler “Her sayı ya çift ya da tektir” önermesi gibidir. Râzî’ye göre bu önerme esasında “Her sayı ya çifttir ya da çift değildir” anlamındadır fakat “tek olma”nın “çift olmama”nın eşit ayrılmazı olması nedeniyle tek olmak çift olmamanın yerine getirilmiştir. Râzî yine bu önermelere “Bu sayı ya eşittir ya da eşit değildir” önermesini örnek olarak verir. Ona göre “eşit”, “eşit”in çelişğı olan “eşit olmayan” anlamındadır.⁵² Bu durumda bu tür hakiki önerme olan “Ya p’dir ya da q’dur” önermesinin parçaları arasındaki ilişki şu şekilde gösterilebilir: (Mavi alan q’nun kapsamını göstermektedir.)

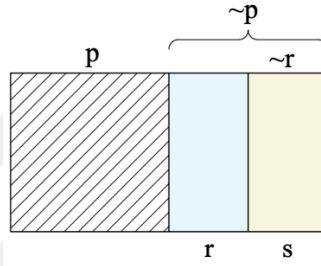


Şekil 4.2: Hakikî ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki

Râzî’ye göre ayrılmazın birden fazla şeyin toplamı olduğı önermeler, çelişğinin iki ya da üç kısma ayrıldığı önermelerdir ve bu kısımların toplamı, bu çelişğinin ayrılmazının parçalarından ibarettir. Örneğın “Bu sayı diğerine ya eşit ya ondan fazla ya da ondan eksiktir” önermesi esasında “Bu sayı diğerine ya eşittir ya da eşit değildir” anlamındadır. “Eşit olmayan” ise ya fazla ya da eksiktir. Fazla ve eksığın toplamı, gerçek anlamda “eşit”in mukabili olan “eşit olmayan”ın eşit ayrılmazıdır. Bu bakımdan Râzî’ye göre hakikî ayırık şartlı bir önerme hakikatte iki parçadan meydana gelir. Çelişkinin iki parçasından her birinin iki kısma ayrılmasının mümkün olması nedeniyle söz konusu önermede görünüşte üç, dört ya da sonsuz sayıda parçanın var olması, hakikî ayırık şartlı önermede iki parçadan fazlasının bulunduğı zannına yol açsa da bu tür önermelerde karşı olma hakikatte ancak iki çelişik arasında gerçekleşir.

⁵² Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 209; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 167. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 35.

İkiden fazla parçası olan hakikî ayırık şartlı önermeler, yalnızca iki parçası olan, potansiyel olarak aralarında hiyerarşik bir dizilimin olduğu ayırık şartlı önermelerdir. Bir başka deyişle Râzî'ye göre ayırık şartlı önermelerin parçaları çok olduğunda bir şey ve çelişigi arasındaki karşı konumlarda bulunma tek bir derecede olmaz, ayırık olma durumu örtük bir şekilde hiyerarşik bir dizilime karşılık gelir.⁵³ Örneğin bu tür hakikî önerme olan “Ya p’dir, ya r’dir ya da s’dir” önermesinin parçaları arasındaki ilişki şu şekildedir: (Mavi alan r’nin, sarı alan ise s’nin kapsamını göstermektedir.)



Şekil 4.3: İkiden fazla parçası olan hakikî ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki

Görüldüğü üzere Râzî'ye göre örneğin üç parçaya sahip olduğu söylenen mâni‘atü’l-cem‘ ve’l-hulûv ayırık şartlı bir önerme esasında iç içe birkaç mâni‘atü’l-cem‘ ve’l-hulûv ayırık şartlı önerme içeren mâni‘atü’l-cem‘ ve’l-hulûv ayırık şartlı bir önermedir. Örneğin “Ya p ya r ya s’dir” hakikî önermesi Râzî'ye göre iç içe iki mâni‘atü’l-cem‘ ve’l-hulûv ayırık şartlı önerme ifade eder. Bu önermenin ana bileşenleri esasında p ve $\sim p$ önermeleridir ve bu önermenin ana eklemi olan “ya da” da bu iki önerme arasındaki hakikî anlamda ayrıklığı ifade eder. $\sim p$ önermesi ise kendi içinde r ve s önermeleri arasında hakikî anlamda ayrıklık anlamındadır. “Bu sayı diğerine ya eşit ya ondan fazla ya da ondan eksiktir” önermesinin ise her ne kadar üç parçası var gibi görünse de hakikatte bu önermedeki karşı konumlarda bulunma “eşit olmak” ve “eşit olmamak” arasında gerçekleşir. Râzî'ye göre “eşit olmak”, “fazla

⁵³ Sembolik mantıkta bu tür iç içe geçmiş önermeler parantez yardımıyla örneğin “ $p \vee (r \vee s)$ ” şeklinde gösterilir.

olmak” ve “eksik olmak” arasında gerçekleşen karşı konumlarda bulunma ise arazî olarak karşı konumlarda bulunmadır.⁵⁴

Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta bu konuda son olarak, dört veya beş parçalı olan münhasır bir ayırık şartlı önerme olmadığını belirtir.⁵⁵ Râzî'nin burada “münhasır” ile kastettiği, ayırık şartlı önermenin ifade ettiği, önermenin parçaları arasındaki ayrıklığın, mümkün tüm ihtimallerini içermesidir. Örneğin “Bu sayı diğerine ya eşit ya ondan fazla ya da ondan eksiktir” önermesi üç parçalı olup bu parçalar bir sayının diğer bir sayıya eşit olması-eşit olmaması; eşit olmamasının iki kısmı olarak da fazla olması-eksik olması ihtimallerinin tamamını kapsar. Eşit olmak-olmamak bağlamında bunların dışında bir ihtimal yoktur. Ancak “Bu sayı ya iki ya üç ya dört ya beş ve bunun gibilerdir” önermesinin mümkün tüm ihtimalleri lafzen içermesi ise mümkün değildir. Ancak Tûsî'ye göre Râzî'nin bu açıklaması isabetli değildir. Zira dört ya da daha fazla parçalı ayırık şartlı önermeler “Düzgün çokgenler ya üçgen ya da dörtgen ya da beşgendir” önermesi gibi münhasır olmayabileceği gibi kıyasın şekillerinin dört, tümellerin ise beş türü olması gibi örnekler nedeniyle münhasır da olabilir. Tûsî bu nedenle Râzî'nin **el-İşârât** şerhinin kendisine ulaşan nüshasının problemlili olabileceğini, şerhin diğer nüshalarının da araştırılması gerektiğini söyler.⁵⁶

Tûsî'nin bu açıklamasında işaret ettiği, parçaları üçten fazla olup münhasır olan ayırık şartlı önermelerden biri, “Kıyas ya birinci şekil ya ikinci şekil ya üçüncü şekil ya da dördüncü şekildir” şeklinde ifade edilebilir. Görüldüğü üzere bu ayırık şartlı önerme, dört parçaya sahip olmakla birlikte münhasırdır. Bu bakımdan Tûsî, Râzî'ye yönelttiği bu eleştirisinde isabetli görünmektedir. Nitekim Râzî her ne kadar **Şerhu'l-İşârât**'ta bu konuda yalnızca “Sayı ya iki ya üç ya dördür ve bunun gibi sonsuza kadar bu şekilde ilerler” önermesi gibi münhasır olmayan sonsuz sayıda parçaya sahip ayırık şartlı önermelerini örnek olarak vermiş olsa da⁵⁷ **el-Mülâhhas**'ta bu konudaki açıklamalarında **Şerhu'l-İşârât**'ta yaptığı gibi “Bu çokgen ya üçgen, ya dörtgen ve bunun gibilerdir” önermesini sonsuz sayıda parça sahibi hakikî ayırık şartlı önerme

⁵⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 210-211; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 167-168.

⁵⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 168.

⁵⁶ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 251.

⁵⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 168.

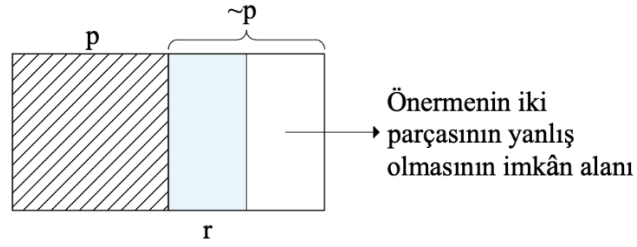
örneği olarak vermenin yanı sıra üçten fazla parçaya sahip münhasır bir hakikî ayrık şartlı önerme olan “Bu sayı ya tek, ya çift, ya çiftin çifti, ya tekin çifti ya da çift ve tekin çiftidir” önermesine de örnek olarak yer vermiştir. Bu önerme toplamda beş parçadan oluşmaktadır ve tek sayıları ve çift sayıların üç türünün tamamını kapsaması bakımından münhasırdır.⁵⁸

2. Mâni‘atü’l-Cem‘ Ayrık Şartlı Önergeler

İki parçasından biri diğerinin çelişğinin ondan daha özel ayrılmazı olan ayrık şartlı önergeler, önermenin iki parçasının aynı anda doğrulanamayacağını (mâni‘atü’l-cem‘) ifade eder. Râzî, bu önergelerle ilgili görüşlerini “Bu şey ya taş ya da ağaçtır (هذا الشيء إما أن يكون حجرا أو شجرا)” önermesinden hareketle açıklar. Buna göre bu önermenin aslı “Bu şey ya taştır ya da taş değildir” önermesidir. Çünkü taş olmanın çelişğı taş olmamaktır (لا حجرية). Taş olmayan şey ağaç ya da onun dışında bir şey olabilir yani ağaç olmak taş olmamaktan daha özeldir ve bu önermede taş olmanın karşısına onun çelişğı olan taş olmamak yerine ondan daha özel olan ağaç olma getirilmiştir. Bu önermede önbileşen ve artbileşenin aynı anda doğru olması imkânsız, aynı anda yanlış olması ise mümkündür. Zira daha özel olan yani taş olmak doğru ise ondan daha genel olan yani ağaç olmamak da doğrudur. Ağaç olmanın ve taş olmanın doğruluğı, ağaç olmanın ve ağaç olmamanın aynı anda doğru olması anlamına gelir ki bu da çelişkidir. Bununla birlikte, bu önermenin iki parçasının aynı anda yanlış olması mümkündür, zira ağaç olmak, taş olmamaktan daha özeldir. Ağaç olmanın yokluğı varsayıldığında taş olmanın meydana gelmesi zorunlu olsaydı, taş olma ile ağaç olmama eşit olurdu ve daha özel olan, daha genel olanın varlığının ayrılmazı olurdu. Dolayısıyla da özel olan, özel olmazdı ki bu çelişkidir.⁵⁹ Râzî’nin bu açıklamalarından hareketle ona göre “Ya p’dir ya da r’dir” mâni‘atü’l-cem‘ ayrık şartlı önermesinin parçaları arasındaki ilişkinin şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

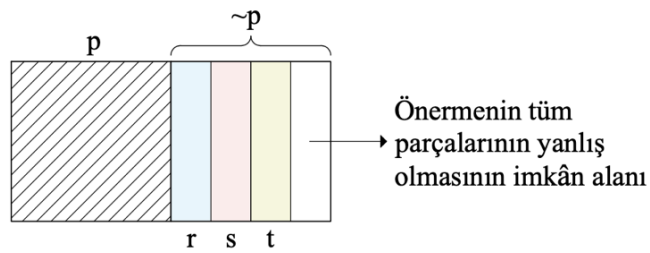
⁵⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 211.

⁵⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 208-209; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 168-169. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 35.



Şekil 4.4: İki parçadan oluşan mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki

Râzî mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerle ilgili son olarak bu önermelerin parça sayılarını ele alır. Râzî’ye göre bu önermelerin sonsuz sayıda parçadan oluşması mümkündür. Çünkü bu önerme neticede bir şey ile bu şeyin karşısında o şeyin çelişğine dâhil olan, herhangi birinin diğerlerinden daha fazla tercihe şayan olmadığı tikellerin zikredilmesine dayanır. Bu nedenle bir şeyle bu şeyin çelişğine dâhil olan tikellerin sonsuz sayıda sayılması yoluyla sonsuz sayıda parçadan oluşan mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin oluşturulması mümkündür.⁶⁰ İki den fazla parçadan oluşan mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin de parçalarının birden fazlası ya da tamamı doğru iken doğru olmaları ise mümkün değildir.⁶¹ Bu bakımdan, “Ya p’dir ya r’dir ya s’dir ya da t’dir” şeklindeki mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı bir önermenin parçaları arasındaki ilişki şu şekilde gösterilebilir:



Şekil 4.5: İki den fazla parçadan oluşan mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki

⁶⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 211.

⁶¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 223.

3. Mâni‘atü’l-Hulûv Ayırık Şartlı Önermeler

Mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeler, iki parçasından biri diğerinin çelişğinin ondan daha genel ayrılmazı olan ayırık şartlı önermelerdir. Bu tür ayırık şartlı önermelerin iki parçasının aynı anda yanlış olması mümkün değildir, çünkü bir şeyin ve onun çelişğinin ondan daha genel olan ayrılmazının olumsuzlanması durumunda ayrılmazın olumsuzlanması melzûmun da olumsuzlanması anlamına gelmesi nedeniyle bir şey çelişğiyle birlikte olumsuzlanmış olur ki bu çelişkidir. Örneğin “Bu şey ya taş değildir ya da ağaç değildir (هذا الشيء إما أن لا يكون حجراً وإما أن لا يكون شجراً)” önermesi aslında “Bu şey ya taş değildir ya da taştır” önermesi şeklinde ifade edilebilir. Taş olduğu yönünde hükümde bulunulan şeyin aynı zamanda ağaç olmadığı yönünde de hükümde bulunulur. Ancak “ağaç olmama”, “taş olma”dan daha geneldir. Dolayısıyla “taş”ın yerine “ağaç olmayan” getirildiğinde ayırık şartlı önerme, bir şeyden ve bu şeyin çelişğinin ondan daha genel olan ayrılmazından meydana gelmiş olur. “O taş değildir” önermesi yanlış olduğunda “O ağaç değildir” önermesi ve dolayısıyla “O taştır” önermesi de yanlış olsaydı, “O taş değildir” önermesiyle birlikte “O taştır” önermesinin de yanlış olması gerekirdi ve iki çelişik aynı anda yanlış olurdu. Bu önermelerin iki parçasının aynı anda doğru olması ise imkânsız değildir, çünkü bir şeyin çelişğinin o çelişikten daha genel olan ayrılmazının o çelişikten daha genel olması sebebiyle, bu ayrılmaz o şeyle birlikte de doğru olabilir. Aksi takdirde bu ayrılmazın o şeyin çelişğinden daha genel olması söz konusu olmazdı ve ancak bu çelişikle birlikte meydana gelirdi. Yukarıdaki örnekten hareketle, “O taş değildir” önermesinin doğru olması “O ağaç değildir” önermesinin yanlışlığını gerektirseydi, “O ağaç değildir” önermesi “O taştır” önermesine eşit olurdu. Fakat “O ağaç değildir” önermesi “O taştır” önermesinden daha geneldir ve onun “O taş değildir” önermesiyle birlikte doğru olması mümkündür.⁶²

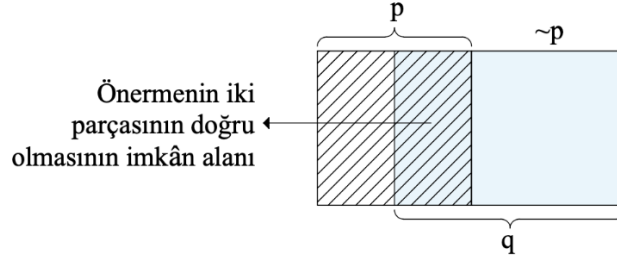
Bu şey ya taş değildir ya da taştır.

Bu şey ya taş değildir ya da ağaç değildir.

“taştır”ın ondan daha genel olumsuz ayrılmazı

⁶² Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 209-210; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 169. Ayrıca bkz. Râzî, *Lübâbü’l-İşârât*, s. 35.

Dolayısıyla “Ya p ’dir ya da p değildir” şeklinde ifade edilen mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı bir önermenin parçaları arasındaki ilişki şu şekildedir:



Şekil 4.6: Mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin parçaları arasındaki ilişki

Râzî mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin yalnızca iki parçası olabileceğini belirtir. Çünkü bu önermeler, bir şey ile bu şeyin karşısında bu şeyin çelişğinin ondan daha genel olan ayrılmazının zikredilmesi anlamına gelir. Bir şeyin çelişğinin ondan daha genel olan ayrılmazlarının ise aynı anda doğru ve yanlış olması mümkündür. Dolayısıyla ayırma edatının bu ayrılmazlara ne birlikte doğru olmalarını ne de birlikte yanlış olmalarını engellemek için dâhil olması mümkün değildir.⁶³

Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin iki türü olduğunu; bunlardan ilkinin, çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olan olumsuz ayrılmazı alınan ve iki parçası da olumsuz olan; ikincisinin ise çelişkinin olumsuz tarafının ondan daha genel olan olumsuz ayrılmazı alınan ve bir parçası olumlu, diğeri olumsuz olan mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı önermeler olduğunu

⁶³ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 212. Bu noktada Hünecî, Râzî’nin bu görüşüne karşılık olarak “Bu şey ya insan değildir ya at değildir ya öküz değildir ya kartal değildir” önermesi gibi mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin de ikiden fazla parçaya sahip olmasının mümkün olduğunun söylenebileceğini ifade eder. Zira bu önermenin herhangi iki parçasının aynı anda yanlış olması imkânsızdır. Ancak Hünecî, kalan parçalardan birinin alınan parçadan daha genel olabileceğini ve bu iki parça arasında ayrılık olmayabileceğini belirtir. Zira daha genel olan ve özel olan arasında aynı anda doğru olma ve yanlış olmanın engellenmesi imkânsızdır; bkz. Hünecî, **Keşfü’l-esrâr**, s. 202-203. Hünecî’nin bu görüşünü bir örnekle şu şekilde izah etmek mümkündür: “Bu şey ya taş değildir ya da ağaç değildir” önermesinde taş olmamanın çelişğinin ondan daha genel olan ayrılmazı olan “ağaç değildir” ile birlikte yine taş olmamanın çelişğinin ondan daha genel olan başka bir ayrılmazı olan “büyüyen cisim değildir”in de zikredilmesi ve önermenin “Bu şey ya taş değildir ya ağaç değildir ya da büyüyen cisim değildir” olması durumunda önerme, mâni’atü’l-hulûv ayrık şartlı önerme olmaktan çıkar. Zira ağaç olmama, büyüyen cisim olmamadan daha geneldir ve bu ikisi aynı anda doğrulanabilir ve yanlışlanabilir.

belirtirken⁶⁴ **el-Mūlahhas**'ta mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerde zikredilen parçanın karşısına bu parçanın çelişği yerine o parçanın çelişğinin daha genel ayrılmazının getirildiğini, bunun hem sadece olumlu parça ya da sadece olumsuz parça için yapılabileceği gibi her ikisi için de yapılabileceğini, dolayısıyla altı çeşit mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermelerden söz edilebileceğini ifade eder.⁶⁵ Bu altı çeşit önerme şunlardan oluşmaktadır:

(i) Parçalarından biri olumlu diğeri olumsuz olan mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermeler. Bu önermelerde olumlu parça olduğu gibi alınır ve bu olumlu parçanın karşısına o parçanın çelişğinin ondan daha genel olumsuz ayrılmazı getirilir. Örneğin “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmuyordur” önermesinde “boğulmamak”, “denizde olmamak”ın ondan daha genel olan ayrılmazıdır. Bu önermede deniz, boğulmanın mümkün olduğu yerlerin tamamı anlamındadır ve bu nedenle denizde olunmadığında boğulmak da mümkün değildir. Fakat “boğulmamak” denizde olup boğulmamanın da mümkün olması nedeniyle illaki denizde olmamayı gerektirmez.⁶⁶

Zeyd ya denizdedir ya da denizde değildir.

Zeyd ya denizdedir ya da boğulmuyordur.

“denizde değildir”in ondan daha genel olumsuz ayrılmazı

(ii) Olumlu parçanın olduğu gibi alınması ve bu olumlu parçanın karşısına onun çelişğinin ondan daha genel olumlu ayrılmazının getirilmesi yoluyla elde edilen mâni'atü'l-hulûv ayrık şartlı önermeler. Örneğin “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmayandır (زيد إما أن يكون في البحر و إما أن يكون غير غريق)” önermesi “Zeyd ya denizdedir ya da denizde değildir” önermesinin olumsuz parçasının yerine ondan daha genel bir olumlu getirilmesi yoluyla meydana gelmiştir.⁶⁷

Zeyd ya denizdedir ya da denizde değildir.

⁶⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 169-170.

⁶⁵ Râzî, **Mantiku'l-Mūlahhas**, s. 212

⁶⁶ Râzî, **Mantiku'l-Mūlahhas**, s. 212; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 169-170.

⁶⁷ Râzî, **Mantiku'l-Mūlahhas**, s. 212-213.

Zeyd ya denizdedir ya da boğulmayandır.

“denizde değildir”in ondan daha genel olumlu ayrılmazı

Râzî, **el-Mûlahhas**’ta yer verdiği bu açıklamasına karşın **Şerhu’l-İşârât**’ta, her iki parçası da olumlu mâni‘atü’l-hulûv ayrık şartlı önermenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira mâni‘atü’l-hulûv ayrık şartlı önerme, birbirinin çelişği olan iki şeyden birinin kendisinden daha genel ayrılmazının alınması suretiyle meydana gelir. Önermenin iki tarafının olumlu olması için çelişkinin olumsuz tarafının kendisinden daha genel olumlu bir ayrılmazının alınması gerekir ki bu imkânsızdır. Çünkü olumlu olan her şeyin özel bir hakikati vardır. Olumlu bir şeyin olumsuzunu ise bu olumlu şeyin hakikati dışındaki tüm hakikatlere yüklenebilir. Bu hakikatin dışındaki her şey onun olumsuzudur. Bu nedenle de olumsuz bir şeyin kendisinden daha genel olumlu bir ayrılmazının olması bir yana, ona eşit olumlu bir ayrılmazının olması bile mümkün değildir.⁶⁸ Râzî’nin bu iki açıklaması göz önünde bulundurulduğunda onun **el-Mûlahhas**’taki açıklamasının **Şerhu’l-İşârât**’taki görüşleriyle çelişmediği görülür. Zira Râzî, **el-Mûlahhas**’ta bu tür ayrık şartlı önermelere örnek olarak verdiği “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmayandır” önermesinde olumlu parçanın çelişğinin kendisinden daha genel olumlu ayrılmazı olarak, yüklemi belirli (**muḥassal**) olan olumlu bir önermeye değil, yüklemli ma‘dûl olumlu bir önermeye yer vermiştir. Böylelikle Râzî, bu ayrık şartlı önermenin olumsuz ikinci parçasının ifade ettiği olumsuzluğu önermenin yüklemine taşımış ve önermeyi olumlu kılmıştır. Dolayısıyla bu iki açıklama arasındaki farkın, Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’taki açıklamasında yüklemi ma‘dûl olan olumlu önermeleri göz önünde bulundurmaması, **el-Mûlahhas**’ta ise bu bağlamda yüklemi ma‘dûl olan olumlu önermeleri göz önünde bulundurmuş olması olduğu söylenebilir.

(iii) Olumsuz parçanın olduğu gibi alınması ve bu parçanın çelişği olan olumlu parçanın yerine kendisinden daha genel olumsuz ayrılmazının getirilmesi yoluyla elde edilen önermeler. Örneğin “O ya canlı değildir ya da canlıdır” önermesinden hareketle, bir şey canlı olduğunda onun bitki olmadığı söylenebilir ve bu önerme “O ya canlı

⁶⁸ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 170. Ayrıca bkz. Râzî, **er-Risâletü’l-mantıkiyye**, s. 460.

değildir ya da bitki değildir (هذا إما أن لا يكون حيوانا و إما أن لا يكون نباتا)⁶⁹ şeklinde ifade edilebilir. Râzî bu konuda yine “Bu şey ya bitki değildir ya da canlı değildir” önermesini örnek olarak verir. Buna göre bu önermede “canlı olmamak”, “bitki olmamak”ın çelişigi olan “bitki olmak”ın ondan daha genel olumsuz ayrılmazıdır ve onun yerine getirilmiştir.⁷⁰

Bu şey ya bitki değildir ya da bitkidir.

Bu şey ya bitki değildir ya da canlı değildir.

“bitkidir”ın ondan daha genel olumsuz ayrılmazı

(iv) Olumsuz parçanın olduğu gibi alınması ve olumlu parçanın ondan daha genel olumlu ayrılmazının getirilmesi yoluyla elde edilen önermeler. Örneğin “Bu şey ya insan değildir ya da canlıdır” önermesi “Bu şey ya insan değildir ya da insandır” önermesinde “insan olmak”ın yerine onun ondan daha genel olumlu ayrılmazı olan “canlı olmak”ın getirilmesi yoluyla elde edilmiştir.⁷¹

Bu şey ya insan değildir ya da insandır.

Bu şey ya insan değildir ya da canlıdır.

“insandır”ın ondan daha genel olumlu ayrılmazı

Râzî bu dört tür mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeden sonra hem olumlu hem de olumsuz parçanın ayrılmazlarından meydana gelen mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelere yer verir. Bu önermeleri Râzî önce iki tarafının niteliğinin aynı olup olmamasına göre ikiye ayırır. İki tarafının niteliği aynı olan mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeler (v.i) hem olumlu hem de olumsuz parçanın ayrılmazlarından meydana gelen ve iki ayrılmazın da olumlu olduğu mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeler ve (v.ii) hem olumlu hem de olumsuz parçanın ayrılmazlarından meydana gelen ve iki ayrılmazın da olumsuz olduğu mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerdir. İki tarafının niteliği farklı olan mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeler ise (vi.i) hem olumlu hem

⁶⁹ Karâmelekî neşrinde bu önermedeki ikinci olumsuzluk edatı eksiktir; krş. Râzî, **el-Mûlahhas**, vr. 95b ve a.mlf., **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 213.

⁷⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 213; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 169.

⁷¹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 213.

de olumsuz parçanın ayrılmazlarından meydana gelen ve olumlu parçanın ayrılmazının olumlu, olumsuz parçanın ayrılmazının olumsuz olduğu mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeler ve (vi.ii) hem olumlu hem de olumsuz parçanın ayrılmazlarından meydana gelen ve olumlu parçanın ayrılmazının olumsuz, olumsuz parçanın ayrılmazının olumlu olduğu mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerdir. Râzî bu noktada söz konusu önermelerle ilgili daha fazla açıklama yapmamayı tercih etmekte ve bu tavrını, bu önermelerin alışılmış bir yapıda olmamalarıyla açıklamaktadır.⁷²

Mâni‘atü’l Hulûv Ayırık Şartlı Önermeler		Çelişkinin olumlu tarafı: +	Çelişkinin olumsuz tarafı: -
Çelişkinin olumlu tarafı sabit	i. Çelişkinin olumsuz tarafının ondan daha genel olumsuz ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen ⁷³	+	Daha genel –
	ii. Çelişkinin olumsuz tarafının ondan daha genel olumlu ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen	+	Daha genel +
Çelişkinin olumsuz tarafı sabit	iii. Çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olumsuz ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen ⁷⁴	Daha genel –	–
	iv. Çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olumlu ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen	Daha genel +	–
Çelişkinin iki tarafı da sabit değil	İki tarafın niteliği aynı	v.i. Çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olumlu ayrılmazının, olumsuz tarafının ondan daha genel olumlu ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen	Daha genel +
		v.ii. Çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olumsuz ayrılmazının, olumsuz tarafının ondan daha genel olumsuz ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen	Daha genel –
	İki tarafın niteliği farklı	vi.i. Çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olumlu ayrılmazının, olumsuz tarafının ondan daha genel olumsuz ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen	Daha genel +
		vi.ii. Çelişkinin olumlu tarafının ondan daha genel olumsuz ayrılmazının, olumsuz tarafının ondan daha genel olumlu ayrılmazının alınması yoluyla elde edilen	Daha genel –

Tablo 4.1: Mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerin türleri

⁷² Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 213.

⁷³ Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta yer verdiği iki mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önerme türünden ikincisi.

⁷⁴ Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta yer verdiği iki mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önerme türünden ilki.

4. Râzî **el-Mûlahhas**'ta ayırık şartlı önermelerin son türü olarak iki tarafı aynı anda doğru ve aynı anda yanlış olabilen önermelere yer verir ancak bu önermelerin parçalarının aynı anda doğru ve aynı anda yanlış olması mümkün olması nedeniyle bu önermeleri özel bir isimle isimlendirmez ve ayırık şartlı önermelerin hükümlerine dair sonraki açıklamalarında bu önermeleri dikkate almaz. Bu önermelerin parçalarının aynı anda doğru ve aynı anda yanlış olması mümkündür zira bu tür ayırık şartlı önermeler bir önermeden ve bu önermeden bir bakımdan daha özel, başka bir bakımdan daha genel bir önermeden meydana gelmektedir. İki taraftan biri diğerinden bir bakımdan daha genel, başka bir bakımdan daha özel olduğunda ise ikisinin birlikte doğru olması ve ikisinden birinin diğeri olmaksızın doğru olması mümkün olur. Dolayısıyla bu önermelerin iki parçasının aynı anda ne doğru olması ne de yanlış olması imkânsızdır.⁷⁵

B. Ayırık Şartlı Önermelerde Ayırıştırma Edatının Yeri

Râzî'ye göre ayırık şartlı önermelerde ayırıştırma (**infisâl**) edatının özneden önce ya da sonra gelebileceğini, bu bakımdan ayırık şartlı önermelerin iki türü vardır:

1. Ayırıştırma (**infisâl**) edatının özneden sonra geldiği ayırık şartlı önermeler, “Her sayı ya çift ya tektir (كل عدد إما أن يكون زوجاً و إما أن يكون فرداً)” önermesi gibi ayırık şartlı önermelerdir. Râzî bu önermenin “Kendisine sayı denilen şeylerden hiçbirisi bu iki nitelik olmaksızın bulunamaz” anlamına geldiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bu önerme “Sayı, tabiatı bakımından bu iki şey olmadan bulunamayan şeydir” önermesi gibi bir yüklemli önerme kuvvetindedir.

2. Ayırıştırma edatının özneden önce geldiği ayırık şartlı önermeler ise “Ya bütün sayılar çifttir ya da bütün sayılar tektir (إما أن يكون كل عدد زوجاً وإما أن يكون كل عدد فرداً)” önermesi gibi ayırık şartlı önermelerdir.

Râzî ayırıştırma edatının özneden sonra geldiği ayırık şartlı önermelerin mâni‘atü’l-cem‘ ve hulûv; infisâl edatının özneden önce geldiği ayırık şartlı önermelerin ise mâni‘atü’l-cem‘ ifade ettiği kanaatindedir. Zira ona göre ayırıştırma edatının özneden sonra geldiği “Her sayı ya çift ya da tektir” önermesinde esas alınan,

⁷⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 210.

sayının tabiatıdır. Bu bakımdan her bir sayının ya çift ya da tek olduğu söylenmek suretiyle mâni‘atü’l-cem‘ ve hulûv ayırık şartlı bir önerme elde edilir. Ayırıştırma edatının öznenen önce geldiği “Ya her sayı X ya da her sayı Y’dir (إما أن يكون كل وإما أن يكون كل) önermesinde ise esas alınan sayının tabiatı ya da tek tek fertler değil, “bütün sayılar (كلية العدد)”dır. Bütün sayılar hakkında iki çelişik hüküm aynı anda doğru olamaz ancak aynı anda yanlış olabilir. Zira sayıların iki ayrı kısmı için birbirine çelişik hükümde bulunulması mümkündür ve bu, bütün sayılar hakkında iki çelişik hükmün yanlış olmasına neden olur. Bu nedenle ayırıştırma edatının öznenen önce geldiği ayırık şartlı önermeler yalnızca mâni‘atü’l-cem‘ ifade ederler.⁷⁶

Râzî her ne kadar burada açıkça belirtmemiş olsa da onun ayırıştırma edatının nicelik edatından önce ve sonra gelmesiyle değiştiğini söylediği anlam, yüklemli önermelerde kipin öznenen önce ve sonra gelmesiyle değişen anlamdır. Hatırlanacağı üzere Râzî yüklemli bir önermede kipin nicelik edatından sonra gelmesi durumunda yüklemlemenin kipi, önce gelmesi durumunda ise nicelik edatının kipi (**cihetü’s-sûr**) olduğunu belirtmiş; “كل” nicelik edatının kipin yüklemlemenin kipi olduğu önermelerde “her”, kipin nicelik edatının kipi olduğu önermelerde ise “bütün” anlamında olduğunu ifade etmişti. Ayırık şartlı önermeler bağlamında da benzer şekilde ayırıştırma edatının nicelik edatından önce geldiği önermelerde “كل” nicelik edatının “bütün”; sonra geldiği önermelerde ise “her” anlamı taşıdığını belirtmiştir. Bu bakımdan Râzî’nin burada mâni‘atü’l-cem‘ ifade ettiğini belirttiği, ayırıştırma edatının öznenen önce geldiği ayırık şartlı önermelerin, mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerle karıştırılmaması gerekir. Nitekim Râzî’nin mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelere dair verdiği “Bu şey ya taşır ya da ağaçtır (هذا الشيء إما أن يكون حجرا أو شجرا)” örneğinde de ayırıştırma edatı öznenen sonra gelmiştir.⁷⁷ Râzî’nin buradaki kastı, “Ya bütün X’ler Y’dir ya da bütün X’ler Z’dir” şeklinde ifade edilebilecek olan ayırık şartlı önermelerin nicelik edatı bakımından iki tarafının aynı anda doğru olmasının mümkün olmaması, ancak aynı anda yanlış olmalarının mümkün olmasıdır.⁷⁸

⁷⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 219-220.

⁷⁷ Bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 209.

⁷⁸ Bu noktada akla Râzî’nin ayırık şartlı önermeler için öne sürdüğü bu ayrımın yüklemli önermelerde olduğu gibi hakikî-haricî önerme anlamı taşıyıp taşımadığı sorusu gelmektedir. Bu konu daha sonraki çalışmalarda ele alınacaktır.

IV. Şartlı Önermelerde Doğruluk

A. Bitişik Şartlı Önermelerde Doğruluk

Daha önce Râzî'nin şartlı önermeler teorisinin, bu teori bağlamında önerme eklemleri aracılığıyla bir araya getirilen önermelerden elde edilen yeni önermelerin ele alınması ve bu önermelerin parçaları arasındaki ilişkilerin incelemesi bakımından önermeler mantığına dâhil olduğunu söylemiştik. Ancak bu teori, ittifâkî bitişik şartlı önermeler dışındaki önermelerin doğruluk işlevli (**truth functional**) olmaması bakımından doğruluk işlevli önermeler mantığından ayrılır. Doğruluk işlevli önerme eklemi, verilen bir ya da birden çok sayıda önermeden, doğruluk değeri yalnız bu önermelerin doğruluk değerlerine bağlı olan bir bileşik önermeyi oluşturan eklemdir. Doğruluk işlevli bileşik önerme ise ana eklemi doğruluk işlevli olan bileşik bir önermedir. Bu bileşik önermelerin doğruluk değeri ana bileşenlerinin anlamları göz önünde bulundurulmaksızın yalnızca doğruluk değerlerine göre belirlenir.⁷⁹ Örneğin koşullu bir önermenin doğruluk değeri, aralarında lüzûmun gerçekleşip gerçekleşmediğine bakılmaksızın parçalarının doğruluk değerine bakılarak belirlenir. Buna göre koşullu bir önerme, önbişen ve artbişeninin doğruluk değerlerinin sırayla doğru-doğru, yanlış-yanlış ve yanlış-doğru olması durumlarında doğru, doğru-yanlış olması durumunda ise yanlıştır. Ancak Râzî'nin şartlı önerme teorisinde ittifâkî bitişik şartlı önermeler dışındaki önermelerin doğruluk değerleri parçalarının doğruluk değerlerine göre kesin bir şekilde belirlenmez.

Râzî bu konuyla ilgili görüşlerini **el-Mûlahhas**'ta dile getirmiştir. Râzî burada öncelikle şartlı bir önermenin olumsuz ya da olumlu olmasının, onun parçalarının olumsuz ya da olumlu olmasına bağlı olmadığı gibi şartlı önermelerin doğruluk değerinin de bu önermelerin parçalarının doğruluk değerine bağlı olmadığını belirtir. Râzî bu açıklamasında öncelikle şartlı bir önermenin doğruluk değerinin önermenin parçalarının doğru veya yanlış olmasına bağlı olmadığını ileri sürmüştür. Râzî'nin bu açıklamasının iki şekilde anlaşılması mümkündür. Bunlardan ilki, Râzî'nin burada şartlı bir önermenin doğru olmasının onun parçalarının doğru olmasına, şartlı bir

⁷⁹ Bkz. Teo Grünberg, v.d., “Doğrusal Eklem” ve “Doğrusal Bileşik Önerme”, **Mantık Terimleri Sözlüğü**, s. 41.

önermenin yanlış olmasının da onun parçalarının yanlış olmasına bağlı olmadığıdır ki bunun doğruluğu açıktır. Râzî'nin bu açıklaması ikinci olarak onun burada şartlı önermelerin doğruluk değerlerinin onların parçalarının doğruluk değerlerine bağlı olmadığı, dolayısıyla ona göre şartlı önermelerin doğruluk işlevli olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Râzî'nin bu açıklamasının devamında söyledikleri, ittifâkî bitişik şartlı önermeler dışındaki şartlı önermeler hakkında bu yorumu da doğrular niteliktedir:

Doğru bir bitişik şartlı önerme iki doğru ve iki yanlış önermeden oluşabilir. Çünkü doğru bir önerme doğru bir önermeyi gerektirdiğinde melzûmun çelişği de ayrılmazın çelişğinin ayrılmazı olur ve o ikisi yanlış olur. [Yine, doğru bir bitişik şartlı önerme], ayrılmazın melzûmdan daha genel olması ihtimali nedeniyle yanlış bir önbileşen ve doğru bir artbileşenden de meydana gelebilir. Ancak bunun tersi, yanlış bir [önermenin] doğru bir [önermenin] ayrılmazı olmasının imkânsız olması nedeniyle imkânsızdır. Önbileşen ve artbileşen, “Abdullah yazı yazıyorsa o, elini hareket ettirir” sözünde olduğu gibi, onlarda doğruluk ve yanlışlığın belirlenmemiş olması bakımından da olabilir. Yanlış bir bitişik şartlı önerme ise aynı şekilde beş şekil üzeredir. Fakat iki doğru parçadan [oluşan] yanlış ittifâkî bitişik şartlı önerme imkânsızdır. Lüzûmî bitişik şartlı önermelerde ise bu mümkündür.⁸⁰

Râzî burada bitişik şartlı önermelerin doğru olması muhtemel olan dört, yanlış olması muhtemel olan beş önermeye yer vermiştir. Buna göre, doğru bir bitişik şartlı önermenin, (i) önbileşen ve artbileşeni doğru; (ii) önbileşen ve artbileşeni yanlış; (iii) önbileşeni yanlış, artbileşeni doğru; (iv) önbileşen ve artbileşeninin doğruluk değeri belirsiz olması mümkündür. (ii) Râzî'ye göre yanlış önbileşen ve artbileşenden doğru bir bitişik şartlı önermenin meydana gelmesi, doğru olan bir önbileşen, doğru olan artbileşeni gerektirdiğinde artbileşenin çelişğinin yanlış olması ve bu yanlış önermenin de önbileşenin yanlış olan çelişğini gerektirmesinin muhtemel olması nedeniyle mümkündür. Râzî bu açıklamasında, önbileşenin artbileşeni gerektirdiği gibi artbileşenin de önbileşeni gerektirdiği bitişik şartlı önermeleri dikkate almıştır. Zira artbileşenin önbileşenden daha genel olması durumunda önbileşenin yanlışlığı artbileşenin yanlışlığını gerektirmez. (iii) Yanlış bir önbileşen ve doğru bir artbileşenden de doğru bir bitişik şartlı önerme meydana gelebilir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi, ayrılmazın melzûmdan daha genel olması muhtemeldir ve bu

⁸⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 222-223.

durumda bitişik şartlı bir önermenin önbileşeni doğru olmasa bile artbileşen ve bu bitişik şartlı önerme doğru olabilir. (iv) Râzî'ye göre doğru bir bitişik şartlı önermenin önbileşen ve artbileşenin doğruluk değerleri kendinde belli olmayan önermelerden oluşması da mümkündür. Örneğin “Eğer Abdullah yazı yazıyorsa o, elini hareket ettiriyordur (إن كان عبد الله يكتب فله يحرك يده)” önermesinde önbileşen ve artbileşenin doğruluk değeri belli olmamasına rağmen bu önerme kendinde yazı yazmanın eli hareket ettirmeyi gerektirmesi nedeniyle doğrudur. Doğru önbileşen ve yanlış artbileşenden ise doğrunun yanlış gerektirmesinin imkânsız olması nedeniyle doğru bir bitişik şartlı önermenin meydana gelmesi imkânsızdır.

Râzî'ye göre yanlış bir bitişik şartlı önerme ise bu dört önermenin yanı sıra (iv) doğru önbileşen ve yanlış artbileşenden meydana gelen bitişik şartlı önermelerden de meydana gelmesi bakımından bu beş tür önerme için söz konusu olabilir. Ancak Râzî, bu noktada bitişik şartlı önermelerin iki türü olan lüzûmî ve ittifâkî önermeler arasında bir ayrıma gider. Buna göre Râzî, iki doğru önermeden oluşan bitişik şartlı önermenin ancak bu bitişik şartlı önermenin lüzûmî olması halinde yanlış olmasının mümkün olduğunu, ittifâkî olması halindeyse bunun mümkün olmadığını belirtir.⁸¹ Burada şu hususun üzerinde durmak gerekir: Râzî'nin bu açıklamasının başında, burada yer verdiği doğruluk değerlerinin lüzûmî ya da ittifâkî bitişik şartlı önermelere özgü olup olmadığına dair bir açıklama yapmaması ve yanlış bitişik şartlı önermelere dair açıklamasında bir tür ittifâkî bitişik şartlı önermeleri açıklamasının dışında tutması, onun burada hem lüzûmî hem de ittifâkî bitişik şartlı önermeleri kastettiğini düşündürse de bu açıklamanın detayları incelendiğinde bu açıklamanın, ilk önerme (i) haricinde lüzûmî bitişik şartlı önermelere özgü olduğu görülür. Zira Râzî bu açıklamasında önbileşen ve artbileşeni doğru olan doğru bitişik şartlı önerme dışındaki

⁸¹ İbn Sînâ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta bu bağlamdaki açıklamalarında önbileşen ve artbileşeni sırasıyla D-Y, Y-Y, B-B olan bitişik şartlı önermelerin doğru olmasının mümkün olduğunu belirtmekle birlikte D-D olumlu bitişik şartlı bir önermenin yanlış olmasının mümkün olmadığını söyler; İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 261. Ancak bu açıklama İbn Sînâ'nın lüzûmî bitişik şartlı önerme anlayışıyla uyumlamaktadır. Kanaatimizce Râzî burada, İbn Sînâ'nın bu açıklamasındaki tutarsızlığı fark etmiş ve bu hususa işaret edecek şekilde bu açıklamanın ittifâkî önermeler için doğru olduğunu, lüzûmî önermeler için ise doğru olmadığını belirtmiştir. Chatti ise İbn Sînâ'nın bu açıklamasından hareketle, ona göre D-Y bitişik önermelerin yanı sıra D-D bitişik şartlı önermelerin de doğruluk işlevli olduklarını ifade eder; Chatti, “*Syncategoremata in Arabic Logic, el-Fârâbî and Avicenna*”, s. 192. Ancak bu görüş İbn Sînâ'nın, bitişik şartlı önermenin önbileşeni ve artbileşeni arasındaki lüzûm ilişkisine dair açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda isabetli görünmemektedir.

bitişik şartlı önermelerin doğruluğunu, bu önermelerin parçalarının birbirini gerektirme ilişkisi üzerinden izah etmiştir. Bu bakımdan burada Râzî'nin bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerlerine dair görüşleri öncelikle (1) lüzûmî bitişik şartlı önermeler bağlamında, daha sonra ise (2) ittifâkî önermeler bağlamında değerlendirilecektir.

(1) Râzî'nin bitişik şartlı bir önermenin doğru olduğu durumlara dair bu açıklaması ilk safhada bitişik şartlı önermelerin doğruluk işlevli olduğu ve bu önermelerin koşullu önermelerle örtüştüğü, dolayısıyla bu önermelerin maddi içerme anlamı taşıdığı izlenimini uyandırır da bu, lüzûmî bitişik şartlı önermeler için geçerli değildir.⁸² Zira her ne kadar koşullu önermeler de önbileşen ve artbileşenlerinin doğruluk değerlerinin sırayla doğru-doğru, yanlış-yanlış ve yanlış-doğru olması durumunda doğru olsalar da Râzî'nin, bitişik şartlı önermelerin burada saydığı durumlarda yanlış olmalarının da muhtemel olduğu yönündeki ifadesi, bitişik şartlı önermeleri koşullu önermelerden ayırır. Ona göre bitişik şartlı bir önermenin doğru olmasının muhtemel olduğu bu dört durumda önermenin yanlış olması da muhtemeldir. Bitişik şartlı bir önermenin yanlış olmasının muhtemel olduğu bu dört durumun yanı sıra bitişik şartlı bir önermenin yanlış olduğu önbileşenin doğru, artbileşenin yanlış olduğu durumun da göz önünde bulundurulması durumunda toplamda bitişik şartlı önermelerin yanlış olduğu beş durumdan söz edilebilir.⁸³

⁸² Maddi içermeyle ilgili bkz. Paul Egré, Hans Rott, "The Logic of Conditionals"; Esmâ Kayar, "Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddi İçerme Kavramının Oluşumu".

⁸³ Bu bakımdan, İbn Sînâ'nın bitişik şartlı önermelerinin doğruluk işlevli olduğu yönündeki açıklamaların ya da bu önermelerin doğruluk işlevli önerme eklemleriyle sembolleştirildiği çalışmaların isabetli görünmediği söylenebilir. Bunlardan bazıları için bkz. Rescher, "Avicenna on the Logic of 'Conditional' Propositions"; Nabil Shehaby, **The Propositional Logic of Avicenna, A Translation from al-Shifâ': al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary**, s. 222, 224, 233 vd.; Miklós Maróth, **Ibn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik"**, s. 38-72; Aytekin Özel, **İbn Sînâ'nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu**, s. 252 vd.; Zia Movahed, "A Critical Examination of Ibn-Sina's Theory of the Conditional Syllogism". Tony Street, Maróth'un Ibn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik" adlı kitabına yazdığı değerlendirme yazısında, İbn Sînâ'nın bitişik şartlı önermelerinin doğruluk işlevli olmadığını ilk ifade edenin L. Goodman olduğunu dile getirir; bkz. Street, **"Ibn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik"**, Miklós Maróth, (Kitap Değerlendirmesi), s. 285. Goodman'ın bu yöndeki açıklamaları için bkz. Lenn E. Goodman, **Avicenna**, s. 188-211. Karimullah da bitişik şartlı önermeler bağlamında İbn Sînâ'nın doğruluk işlevli bir önermeler mantığına sahip olmadığını belirtmiştir; bkz. Kamran I. Karimullah, "Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition", s. 291. Bu yöndeki görüş için ayrıca bkz. Chatti, "On Some Ambiguities in Ibn Sînâ's Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions", s. 71.

Peki bitişik şartlı lüzûmî önermeleri koşullu önermelerden ayıran şey nedir? Bir başka deyişle, neden koşullu önermeler önbileşen ve artbileşenlerinin doğruluk değerlerinin sırasıyla D-D, Y-Y, Y-D olması durumunda doğru olmak zorundayken bitişik şartlı lüzûmî önermeler önbileşen ve artbileşenlerinin doğruluk değerlerinin sırasıyla D-D, Y-Y, Y-D olması durumunda doğru veya yanlış olabilmektedir? Râzî'ye göre bunun cevabı, lüzûmî bitişik şartlı önermelerde önbileşenle artbileşen arasında olduğu varsayılan lüzûm ilişkisinin modern mantıktaki koşullu önermelerde bulunmamasıdır. Lüzûmî bitişik şartlı önermeler, önbileşenin artbileşeni zorunlu olarak gerektirdiği anlamına sahiptir. Râzî'ye göre bitişik şartlı önermelerin ifade ettikleri lüzûm zorunluluktur ve zorunluluğun birçok bölüme ayrılması gibi lüzûm da birçok bölüme ayrılır.⁸⁴ Bu nedenle, örneğin önbileşeni ve artbileşeni doğru olan bitişik şartlı bir önerme, önermenin artbileşeninin önbileşeninin ayrılmazı olmaması nedeniyle yanlış olabilir. Maddi içermeye ifade eden koşullu önermelerde ise önermenin önbileşen ve artbileşeninin doğruluk değerinin sırasıyla D-D, Y-Y, Y-D olması

⁸⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 235. Râzî'nin bu açıklamasının devamı için bkz. Dördüncü Bölüm VII. Bu bitişik şartlı lüzûmî önerme anlayışı, İslam mantıkçılarının şartlı önerme teorilerinin kendisine dayanmasının muhtemel olan Stoacı mantıkçı Chrysippus'un koşullu önerme anlayışıyla paralellik göstermektedir. Chrysippus'un koşullu önerme anlayışıyla ilgili bkz. Anthony Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, s. 169. Sextus Empiricus (ö. M.Ö. 160) da maddi içermenin problemlerine işaret edecek şekilde Stoacılarla göre önbileşeni yanlış, artbileşeni doğru olan "Eğer Dünya uçuyorsa Dünya vardır" önermesinin doğru olduğunu belirtmiştir; bkz. Kenny, **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, s. 168. Yirminci yüzyılda ise Lewis (ö. 1964), Whitehead (ö. 1947) ve Russell (ö. 1970) da maddi içermeye eklemeyi, maddi içermeye öncül ile sonuç arasındaki bağı sadece biçimsel bir bağ olması, p ve q önermelerinin birbirinden tamamen bağımsız iki önerme olmasının muhtemel olması bakımından eleştirmiştir. Maddi içermeye, sonuç olarak "doğru bir önermenin her önerme tarafından içerildiği ve yanlış bir önermenin her önermeyi içerdiği" anlamlarına sahiptir. Örneğin maddi içermeye göre "İki tek sayıysa insan canlıdır" ve "İki tek sayıysa insan cansızdır" önermeleri doğrudur. Lewis'e göre bu tür paradoksların temel sebebi, maddi içermeye önbileşen ve artbileşen arasında olması gereken neden-sonuç ilişkisinin göz ardı edilmesidir. Lewis bu nedenle ortaya koyduğu sıkı gerektirme önermelerini maddi gerektirme önermelerinin başına zorunluluk ifade eden $\square$ sembolünü eklemek suretiyle " $\square (p \Rightarrow q)$ " şeklinde ya da sıkı gerektirme ilişkisini gösteren " $\rightarrow$ " sembolünü kullanmak suretiyle " $p \rightarrow q$ " şeklinde ifade etmiştir. Lewis'in sıkı gerektirme önermelerinin doğruluk değeri tablosu ise Râzî'nin burada bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerlerine dair açıklamalarıyla birebir örtüşmektedir; bkz. C. Irving Lewis, Cooper H. Langford, **Symbolic Logic**, s. 199. Konuyla ilgili bkz. Egré, Rott, "The Logic of Conditionals"; Çetres, "Sıkı İçermeye Sistemleri", s. 21-31; İsmail Köz, "Modal Mantık'ta 'Strict Implication-Material Implication' (Sıkı Gerektirme-Maddi Gerektirme) Teorisi". Ancak Râzî'nin ortaya koyduğu lüzûmî bitişik şartlı önermelerin tam olarak sıkı gerektirme anlamına sahip olup olmadığını söylemek, araştırmanın bu safhasında mümkün değildir. Örneğin Fellâhî "Şart-ı lüzûm-i der mantık-ı cedîd" başlıklı makalesinde bu konudaki farklı görüşlere yer vermiştir. Biz burada araştırmanın sınırlarını aşmamak adına bu konuyu başka bir çalışmaya erteliyoruz. Konuyla ilgili bkz. Fellâhî, "Şart-ı lüzûm-i der mantık-ı cedîd".

durumunda önerme zorunlu olarak doğrudur ve bu önermelerde önermenin önbileşeninin artbileşenini zorunlu olarak gerektirmesi şartı yoktur.⁸⁵

(2) İttifâkî bitişik şartlı önermeler ise önbileşenlerinin artbileşenlerini zorunlu olarak gerektirdiği anlamına sahip olmamaları nedeniyle önbileşen ve artbileşenlerinin doğru olması durumunda zorunlu olarak doğru olurlar ve bu bakımından doğruluk işlevli oldukları izlenimine yol açarlar. Ancak ittifâkî bitişik şartlı önermeler, önbileşen ve artbileşenlerinin yanlış olması durumunda doğru olmamaları bakımından maddi içerme önermelerinden ayrılırlar. İttifâkî bitişik şartlı önermeler, önbileşen ve artbileşenlerinin yanlış olması durumunda yanlıştır zira Râzî'ye göre önbileşen ve artbileşenleri yanlış olan ittifâkî önermeler, ittifâkî önermelerde önbileşenin artbileşen ile doğru olmadaki uyumunun, önbileşenin artbileşenle yanlış olmada uyumunu gerektirmemesi nedeniyle doğru değildir. Râzî, ittifâkî önermelerde önbileşenin artbileşen ile doğruluktaki uyumunun, önbileşenin artbileşenle yanlış olmada uyumunu gerektirmemesinin sebebini şu şekilde açıklar: Eğer bu önermelerde önbileşenin artbileşen ile doğruluktaki uyumu, önbileşenin artbileşenle yanlış olmada uyumunu gerektirseydi bu yanlış olma hususundaki uyumun ya lüzûmî ya da ittifâkî olması gerekirdi. Bu konuda lüzûmî bir uyum söz konusu olamaz çünkü ittifâkî bitişik şartlı önermenin önbileşeni ile artbileşeni arasında doğru ve yanlış olma bakımından gerektirme yoktur. Söz konusu uyum ittifâkî de olamaz zira ittifâkî önermeler, bir şeyin varlığının bir başka şeyin varlığına mutâbık olduğunu ifade eder. Varlığı olmayan yani yanlış bir şeyin varlığının başka bir şeye mutâbık olması ise mümkün değildir. Yine Râzî'ye göre eğer iki önermenin doğruluktaki uyumu bu iki önermenin yanlışlıkta da uyumunu gerektirseydi hulfî kıyas geçersiz olurdu. Çünkü hulfî kıyasta iki doğru önermeden birinin çelişği alınır ve sonrasında o önerme ve doğru olan diğer

⁸⁵ Kaya, koşullu önermelerin doğruluk değerinden ilk bahseden filozoflardan biri olan Megaralı Philon'a (ö. M.Ö. 3. yy) göre olanaklılık modalitesindeki önermelerin de doğru doğruluk değeri alabildiğini belirtir. Ancak Philon'un koşullu önermelerindeki ne ayrı ayrı önbileşen ve artbileşen ne de koşullunun kendisi zorunlu bir doğruluk değeri almasa da önbileşen ve artbileşen arasındaki doğruluk değeri bağıntısının zorunlu bir ilişki olduğu söylenebilir. Koşulludaki önbileşen ve artbileşen olumsal olarak doğru olabilir ama ikisi de doğru ise koşullu zorunlu olarak doğrudur. Bu zorunluluğun mantıksal bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Mantıksal zorunluluk ise nedensellikten farklıdır; bkz. Kaya, "Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddi İçerme Kavramının Oluşumu", s. 330-332. Kaya'a göre Philon'da görmüş olduğumuz koşullu bir önermenin önbileşeni ve artbileşeni arasında nedensel bir bağlantı şartının olmaması Frege'de daha açık hale gelmiştir; bkz. Kaya, a.g.m., s. 335.

önerme ile kıyas kurulur. Eğer iki önermenin doğru olma bakımından uyumu bu önermelerin yanlış olmada da uyumunu gerektirseydi bu iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olması mümkün olmadığı için hulfî kıyas kurulması mümkün olmazdı.⁸⁶

Râzî, önbileşeni yanlış, artbileşeni doğru ittifâkî ve önbileşeni doğru, artbileşeni yanlış ittifâkî önermelerin doğruluk değerine dair müstakil olarak bir görüş beyan etmese de şartlı önermelerin düz döndürmeleri konusunda artbileşeni imkânsız olan tümel olumsuz ittifâkî bitişik şartlı önermelerin döndürülemeyeceklerini söyler. Ona göre örneğin tümel olumsuz “Hiçbir zaman ‘insan varsa boşluk vardır’ değildir” önermesi doğrudur ancak “Hiçbir zaman ‘boşluk varsa insan vardır’ değildir” önermesi doğru değildir zira insan her türlü varsayımda özü itibariyle vardır.⁸⁷ İbn Sînâ da önbileşeni yanlış, artbileşeni doğru olan önermelere “Eğer her eşek düşünense her insan düşündür” önermesini örnek olarak vermiş ve bu önermenin doğru olduğunu belirtmiştir.⁸⁸ Râzî’nin ittifâkî önermelere dair bu açıklamalarından, ona göre ittifâkî bitişik şartlı önermelerin maddi içerme ifade etmemekle birlikte doğruluk işlevli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bir başka deyişle, Râzî’ye göre ittifâkî önermeler, önbileşen ve artbileşeni yanlış bir ittifâkî önermenin yanlış olması bakımından modern mantıktaki koşullu önermelerden ayrılırlar ancak koşullu önermelerde olduğu gibi bu önermelerde de önbileşen ve artbileşenin doğruluk değeri zorunlu olarak bu önermelerin doğruluk değerini belirler.⁸⁹ Lüzûmî ve ittifâkî bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerlerine dair buraya kadar yer verilen açıklamalar neticesinde bu önermelerin doğruluk tablosunun şu şekilde gösterilmesi mümkündür:⁹⁰

⁸⁶ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 146. İbn Sînâ’da hulfî kıyas için bkz. Chatti, *Arabic Logic from al-Fârâbî to Averroes*, s.339-342. Râzî’de hulfî kıyas için bkz. Hammâdî el-Abdullah, *Menhecû’l-Îmâm Fahriddin er-Râzî*, I, s. 228-237.

⁸⁷ Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, s. 236.

⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 270.

⁸⁹ Konuyla ilgili bkz. Fellâhî, “Şart-ı ittifâkî der mantık-ı cedîd”. Râzî, ittifâkî bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerlerini ise ayrıca inceler. Konuyla ilgili bkz. Dördüncü Bölüm VI.A.

⁹⁰ Benzer tablolar için bkz. Fellâhî, “Şart-ı ittifâkî der mantık-ı cedîd”, s. 120-121; Saloua Chatti, “On Some Ambiguities in Ibn Sînâ’s Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions”, s. 72.

p	q	Lüzûmî	İttifâkî
1	1	1/0	1
1	0	0	0
0	1	1/0	1
0	0	1/0	0
1/0	1/0	1/0	

Tablo 4.2: Lüzûmî ve ittifâkî bitişik şartlı önermelerin doğruluk tablosu

B. Ayırık Şartlı Önermelerde Doğruluk

Râzî ayırık şartlı önermelerin ve parçalarının doğruluk değerlerine dair ise şu açıklamada bulunur:

Ayırık şartlı önerme[lerin doğruluğu ve yanlışlığına gelince], hakikî ve mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermeler yanlış olamaz, aksi takdirde, iki çelişğin yanlışlığı lazım gelir. Mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermeler ise yanlış olabilir.

Onların parçaları[na gelince], hakikî ayırık şartlı önerme[nin parçalarından] biri doğru, kalanları yanlış olur. Mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin parçalarının hepsinin yanlış olması mümkündür ancak [parçalarının hepsinin] doğru olması mümkün değildir. Mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerin [bu konudaki durumu] ise bunun tam tersidir.⁹¹

Râzî’nin bu açıklamasında ilk olarak dikkat çeken, hakikî ve mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerin yanlış olamayacağı, mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermelerin ise yanlış olabilecekleri yönündeki açıklamasıdır. Kâtibî **el-Mûlahhas** serhinde Râzî’nin bu açıklamasını problemli bulduğunu ifade eder. Ona göre Râzî burada iki şeyi kastediyor olabilir. Bunlardan ilki, Râzî’nin burada hakikî ayrılığın (**infisâl**) bir şey ve onun çelişği ya da bir şey ve onun çelişğine eşit olan arasında; mâni‘atü’l-hulûv ayrılığın ise bir şey ve onun çelişğinden daha genel olan arasında sürekli olarak sabit olduğunu kastetmesidir. Eğer Râzî bunu kastediyorsa bu, Kâtibî’ye göre doğrudur, zira aksi takdirde hakikî ayırık şartlı önermelerde iki çelişğin aynı anda yanlış ya da doğru olması, mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı önermelerde ise iki çelişğin

⁹¹ Râzî, **Mantiku’l-Mûlahhas**, s. 223.

aynı anda yanlış olması gerekir. Ancak Kâtibî, bu durumda aynı şekilde mâni‘atü’l-cem‘ ayrık şartlı önermelerin de yanlış olamayacağını ifade eder. Çünkü mâni‘atü’l-cem‘ ayrılık da bir şey ve onun çelişiginden daha özel olan arasında sürekli olarak sabittir. Zira aksi takdirde daha özel olanın doğruluğunun mümkün olmasının daha genel olanın doğruluğunun imkânını gerektirmesi nedeniyle bu, iki çelişğin aynı anda doğru olma ihtimali anlamına gelir. Kâtibî’nin bu konuda yer verdiği ikinci ihtimal ise, Râzî’nin burada hakikî ayrılığın ve mâni‘atü’l-hulûv ayrılığın hiçbir şekilde yanlış olamayacaklarını kastetmiş olmasıdır ki ona göre bunun yanlışlığı açıktır. Çünkü insanın canlı olmasıyla insanın düşünen olması arasındaki hakikî ayrılık ve insanın ağaç olması ve taş olması arasındaki mâni‘atü’l-hulûv ayrılık açık bir şekilde yanlıştır.⁹²

Râzî’nin doğru bir ayrık şartlı önermenin parçalarına dair açıklaması da onun bitişik şartlı önermelerde bu konu hakkında yaptığı açıklamalarından farklıdır. Zira Râzî burada bitişik şartlı önermelerin doğruluk değerine dair açıklamasında yaptığı gibi doğru olması muhtemel olan bir ayrık şartlı önermenin yanlış da olabileceğinden bahsetmez. Buna göre, hakikî ayrık şartlı bir önermenin parçalarından biri doğru, diğerleri yanlış olmalıdır. Mâni‘atü’l-cem‘ ayrık şartlı önermelerin ise parçalarının hepsi yanlış olabilmekle birlikte parçalarının hepsi doğru olamaz. Bunun tersi olarak mâni‘atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin de parçaları doğru olabilmekle birlikte parçalarının hepsi yanlış olamaz. Bu, ilk safhada ayrık şartlı önermelerin doğruluk işlevsel olduğunu, buna paralel olarak da hakikî ayrık şartlı önermelerin “dışlayıcı veya eklemiyile (exclusive disjunctive: $\vee$)”, mâni‘atü’l-hulûv ayrık şartlı önermelerin “tikel evetleme eklemiyile (disjunctive: $\vee$)”, mâni‘atü’l-cem‘ ayrık şartlı önermelerin ise “bağdaşmazlık eklemiyile (sheffer stroke: $\uparrow$)” bağlı önermelere tekabül ettiğini düşündürse de kanaatimizce bu doğru değildir.

Zira hatırlanacağı üzere Râzî, hakikî ayrık şartlı önermeleri, parçalarından biri diğerinin çelişigi olan ya da çelişigine eşit ayrılmazı olan; mâni‘atü’l-hulûv ayrık şartlı önermeleri, iki parçasından biri diğerinin çelişiginin ondan daha genel ayrılmazı olan; mâni‘atü’l-cem‘ ayrık şartlı önermeleri ise iki parçasından biri diğerinin çelişiginin

⁹² Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 100a.

ondan daha özel ayrılmazı olan ayırık şartlı önermeler olarak tarif etmiştir. Bu, şu anlama gelir: Bu üç tür ayırık şartlı önerme, parçaları doğru olacak şekilde oluşturulduğu takdirde yanlış olmaları zorunlu olarak mümkün değildir. Örneğin hakikî ayırık şartlı önermeleri, parçalarından biri diğerinin çelişigi ya da çelişigine eşit ayrılmazı olan hakikî ayırık şartlı bir önermesinin yanlış olması, iki çelişigin aynı anda doğru ya da yanlış olması gerekir ki bu imkânsızdır. Ancak, “ $p \vee q$ ” şeklinde ifade edilen dışlayıcı veya önermesinde p ve q ’nun ilişkisine dair bir açıklama söz konusu değildir. Dolayısıyla örneğin “ $p \vee q$ ” önermesinin parçalarının D-Y ve Y-D olması durumunda önermenin doğru olması zorunluyken “ p ya da q ’dur” şeklinde ifade edilen hakikî ayırık şartlı bir önermenin parçalarından biri doğru biri yanlış olsa bile bu önerme zorunlu olarak doğru olmaz. Netice olarak, ayırık şartlı önermelerin ifade ettiği ayrılığın zorunlu olması nedeniyle bu önermelerin doğruluk işlevli olmadığı söylenebilir.⁹³

Râzî, bu hususla ilgili tümel olumsuz ayırık şartlı önermeler bağlamında önemli açıklamalarda bulunur. Râzî burada önermenin iki tarafından birinin doğru, diğerinin yanlış olduğu ancak önermenin parçaları arasında karşı olmanın bulunmadığı ayırık şartlı önermelerin yanlış olduğunu belirtir. Örneğin “İki ya çifttir ya da niteliktir (keyf)” önermesinin taraflarından biri doğru, diğeri yanlıştır ancak bu önermenin iki tarafı arasında ayırık şartlı önermenin üç türü bakımından da karşı olmanın bulunmaması nedeniyle bu önerme yanlıştır. Dolayısıyla Râzî’ye göre bu önermenin olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı olan “Hiçbir zaman ‘iki ya çifttir ya da niteliktir’ değildir” önermesi doğrudur. Yine biri doğru biri yanlış olmasına rağmen “Ya insan ya da boşluk vardır” ayırık şartlı önermesi yanlıştır. Zira “İnsan vardır” önermesinin doğruluğu “Boşluk vardır” önermesinin yanlışlığını gerektirmez. Dolayısıyla bu önermenin yanlışlığını ifade eden “Ya insan ya da boşluk var değildir” tümel olumsuz ayırık şartlı önermesi doğrudur.⁹⁴ Râzî daha sonra, ona göre ayırık şartlı önermelerin doğruluk fonksiyonlu olmadığı tespitimizi pekiştirecek şekilde bu

⁹³ Nitekim Bobzien de, genel olarak İslam mantıkçılarının şartlı önermeler konusundaki görüşlerinin kaynağı olarak kabul edilen Stoacıların ayırık şartlı önermelerinin de doğruluk işlevli olmadıklarını ifade etmiştir; Bobzien, “Ancient Logic”; Chatti, “*Syncategoremata* in Arabic Logic, el-Fārābī and Avicenna”, s. 186.

⁹⁴ Râzî, *Mantiku’l-Mülâhhas*, s. 227; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 148.

açıklamasına devam eder. Burada Râzî, bu önermede kullanılan ayrıştırma edatı ile önermenin iki parçasından birinin diğeri için karşı oluşu (**inâd**) kastedildiğinde bu açıklamasının doğru olduğunu, ancak bu önermedeki ayrıştırma edatıyla ittifâkî bitişik şartlı önermelerin benzeri kastedildiğinde ise bu açıklamasının geçersiz olduğunu belirtir. İttifâkî bitişik şartlı önermelerin benzeri olan ayırık şartlı önermeler, iki parçaları arasında karşı olma olduğu belirtmediği halde ayırık şartlı önerme formunda olan önermelerdir. Dolayısıyla ayırık şartlı önermelerin bu anlamda alınması durumunda örneğin “Ya insan ya da boşluk vardır” önermesi doğru olur.⁹⁵ Bu, Râzî’ye göre ayırık şartlı önermelerin parçaları arasındaki karşı olmanın zorunlu olması gerektiğinin ispatıdır.

Buraya kadar anlatılanlar neticesinde ayırık şartlı önermelerin doğruluk tablosunun şu şekilde gösterilmesi mümkündür:

p	q	Hakikî	Mâni’atü’l-Hulûv	Mâni’atü’l-Cem
1	1	0	1/0	0
1	0	1/0	1/0	1/0
0	1	1/0	1/0	1/0
0	0	0	0	1/0

Tablo 4.3: Ayırık şartlı önermelerin doğruluk tablosu

V. Şartlı Önermelerin Parçaları ve Şartlı Önermelerde Döndürme

Râzî bitişik ve ayırık şartlı önermeleri bu önermelerin iki parçasının parçalarının aynı olup olmamasına göre tasnif eder. Buna göre bitişik ve ayırık şartlı önermeler iki parçasının iki parçasının aynı olup olmaması bakımından 1. İki parçasının iki parçası aynı olan, 2. İki parçasının yalnızca bir parçası aynı olan ve 3. İki parçasının iki parçası da farklı olan bitişik şartlı önermeler olmak üzere üçe ayrılırlar. Râzî iki parçasının iki parçası da aynı olan bitişik şartlı önermelere “Eğer

⁹⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 227-228. Râzî burada işaret ettiği, ittifâkî bitişik şartlı önermelerin benzeri olan ayırık şartlı önermeleri müstakil olarak incelememiştir ancak Râzî’den sonraki mantıkçılar ittifâkî ayırık şartlı önermelere de yer vermişlerdir; bkz. Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s. 113-115.

her A B ise, bazı A'lar B'dir", ayırık şartlı önermelere ise "Ya her A B'dir ya da her A B değildir" önermelerini örnek olarak verir. İki parçasının yalnızca bir parçası aynı olan şartlı önermeler ise öznelerinin ya da yüklemelerinin aynı olmasına göre ikiye ayrılır. Râzî iki parçasının yalnızca özneleri aynı olan bitişik şartlı önermelere "Eğer her insan canlıysa her insan cisimdir", ayırık şartlı önermelere "Bu şey ya kadîmdir ya da muhdestir" önermelerini örnek olarak verir. Râzî iki parçasının yalnızca yüklemeleri aynı olan bitişik şartlı önermelere "Eğer her insan canlıysa her düşünen de canlıdır", ayırık şartlı önermelere "Bu mahalde bulunan ya siyahtır ya da beyaz (إما أن يكون السواد في هذا المحلّ أو البياض فيه)" önermelerini örnek olarak verir. Râzî son olarak iki parçasının iki parçası da farklı olan bitişik şartlı önermelere "Her ne zaman Güneş doğsa gündüz vardır", ayırık şartlı önermelere ise "Âlem ya kadîmdir ya da bir yaratıcı vardır" önermelerini örnek olarak verir.⁹⁶

	Önbileşenin		Artbileşenin	
	Öznesi	Yüklemi	Öznesi	Yüklemi
1.	A	B	A	B
2.a	A	B	A	C
2.b	A	B	C	B
3.	A	B	C	D

Tablo 4.4: Şartlı önermelerin yapı bakımından türleri

Râzî'ye göre bitişik ve ayırık şartlı önermeler arasında önbileşen ve artbileşenlerinin belirli olup olmaması bakımından fark vardır. Bitişik şartlı önermelerde önbileşen ve artbileşen "doğaları gereği" farklıdır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, bitişik şartlı önermenin önbileşeni artbileşeninden daha özel olabilir ve daha özel olanın varlığı daha genel olanın varlığını kesin olarak gerektirir ancak daha genel olanın varlığı daha özel olanın varlığını kesin olarak gerektirmez [(p ise q) $\neq$ (q ise p)]. Ayırık şartlı önermelerde ise önbileşen ile artbileşen ancak vaz' yoluyla birbirinden ayrışır. Zira ayırık şartlı önermelerin parçaları arasında izleme (**tebe'ıyyet**)

⁹⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 218-219.

ve izlenme (**metbû'ıyyet**) ilişkisi doğaları gereği bulunmaz ve bu nedenle bu parçalardan herhangi biri önbileşen ya da artbileşen olabilir [(p veya q) $\equiv$ (q veya p)].⁹⁷

Bitişik ve ayırık şartlı önermelerin parçaları konusundaki bu farklılık, onların döndürme konusunda farklılaşmasına yol açmaktadır. Zira İbn Sînâ, **el-İşârât**'ta yüklemli önermelerin hasr-ihmâl, çelişki ve döndürme konusundaki durumunun bitişik şartlı önermelerin önbileşenlerinin özne, artbileşenlerinin de yüklem olarak addedilmesi suretiyle bitişik şartlı önermeler için de geçerli olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Râzî ise **Şerhu'l-İşârât**'ta, İbn Sînâ'nın döndürmenin şartlı önermelerden yalnızca önbileşenleriyle artbileşenleri doğaları gereği belirlenmiş olan bitişik şartlı önermeler hakkında söz konusu olması nedeniyle bu açıklamasında yalnızca bitişik şartlı önermeleri zikrettiğini ifade eder. Zira ayırık şartlı önermelerin önbileşenleriyle artbileşenleri doğaları gereği belirlenmiş değildir ve bu nedenle ayırık şartlı önermelerde döndürmenin faydası yoktur.⁹⁹ Râzî, **el-Mülâhhas**'ta da yine bitişik şartlı önermelerde döndürmenin yüklemli önermelerdeki gibi olduğunu söylemekle birlikte bitişik şartlı önermelerin bir türünü bunun dışında tutar. Zira ona göre, artbileşeni imkânsız olan olumsuz ittifâkî bitişik şartlı önermeler döndürülemez. Örneğin “Hiçbir zaman ‘insan varsa boşluk vardır’ değildir” önermesi doğrudur ancak “Hiçbir zaman ‘boşluk varsa insan vardır’ değildir” önermesi, insanın her türlü varsayımda özü itibarıyla mevcut olması nedeniyle doğru değildir. Râzî, şartlı önermelerin ters döndürmesi hakkında ise ters döndürmede de durumun bu şekilde olduğunu

⁹⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 213; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 34-35.

⁹⁸ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 161.

⁹⁹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 171; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 35. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili söz konusu açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 385-386. Râzî'nin bu açıklaması, Rescher'in İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki bu açıklamasında dikkatsiz olduğu yönündeki açıklamasının isabetli olmadığını gösterir. Zira Rescher'e göre İbn Sînâ **Dânişnâme**'de ayırık şartlı önermelerin döndürülmesinin faydası olmadığını belirtmekle birlikte **el-İşârât**'taki bu açıklamasında bu hususa dikkat etmemiştir. Oysaki İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki açıklaması incelendiğinde onun burada yalnızca bitişik şartlı önermeleri zikrettiği, ayırık şartlı önermeleri dışarıda bıraktığı görülür; bkz. Rescher, “Avicenna on the Logic of ‘Conditional’ Propositions”, s. 83. İbn Sînâ'nın **Dânişnâme**'deki açıklaması için bkz. İbn Sînâ, **Dânişnâme-i alâî**, s. 50-52.

belirtmekle yetinir.¹⁰⁰ Râzî'ye göre çelişki gibi, döndürme dışındaki konularda ise bitişik şartlı, ayrık şartlı ve yüklemli önermeler hakkındaki hükümler ise aynıdır.¹⁰¹

VI. Nicelikli Şartlı Önermeler

Nicelikli şartlı önermeler, Stoa mantığı etkisiyle Aristoteles mantığı üzerine yazılmış geç Yunan şerhlerinde de görülmüş olmakla birlikte İbn Sînâ, nicelik ve nitelikleri bakımından bitişik ve ayrık şartlı önermeleri tam olarak açıklayan mantık tarihindeki ilk mantıkçıdır.¹⁰² İbn Sînâ, yüklemli önermelerde yaptığı gibi şartlı önermeler bağlamında da öncelikle bitişik ve ayrık şartlı önermelerin mahiyetini ve delalet ettikleri anlamları herhangi bir nicelik edatına sahip olmayan şartlı önermelerden hareketle incelemiş, daha sonra şartlı önermelerde nicelik konusunu ele almıştır. Râzî de bu konuda İbn Sînâ'yı takip etmiş ve şartlı önermelerin anlam ve türlerinden sonra tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu ve tikel olumsuz şartlı önermelerin anlamlarına müstakil olarak yer vermektedir. Râzî'ye göre şartlı önermelerin tümel, tikel ya da niceliği belirsiz olduğu, bu önermenin hükmünün tümel ya da tikel olduğunu gösteren bir lafız içerip içermediğine bakılarak anlaşılır. Önerme hükmün niceliğini bildiren bir söz içermiyorsa bu önerme niceliği belirsiz, içeriyorsa niceliklidir.¹⁰³ Belirli bir vakitte gerektirme ya da karşı olmaya dair hüküm bildiren şartlı önermeler ise “tekil (şahsî)” şartlı önermelerdir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 236. *eş-Şifâ: el-Kıyâs*'ın 1964 yılında Kahire'de yapılan neşrinde, İbn Sînâ'nın şartlı önermelerin ters döndürmelerinin, artbileşenin çelişğinin artbileşenin bedeli, önbileşenin çelişğinin ise önbileşenin bedeli yapılması şeklinde olduğu yazılıdır; bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 385. Burada ifade edilen, artbileşenin çelişğinin artbileşenin bedeli, önbileşenin çelişğinin ise önbileşenin bedeli yapılması, mantıkta tamçevirmeye (*inversion*) karşılık gelir. Ancak şartlı bir önermenin doğruluğu önbileşenin olumsuzlanması artbileşenin olumsuzlanmasını gerektirmemesi nedeniyle tamçevriğinin doğruluğunu gerektirmez. Bu nedenle Fellâhî, bu ifadenin müstensih hatası gibi görüldüğünü belirtmektedir: bkz. Fellâhî, “Fârâbî and Avicenna on Contraposition”, s. 28-9.

¹⁰¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 171. Çelişki için bkz. Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 236.; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 172.

¹⁰² Rescher, “İbn Sînâ Mantığında ‘Şartlı’ Önermeler”, s. 125-6.

¹⁰³ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 223; a.mlf., *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 145.

¹⁰⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 223.

A. Tümel Olumlu Şartlı Önergeler

Râzî'ye göre olumlu bitişik şartlı bir önermenin, bir önermenin başka bir önermeyi gerektirdiğine dair hüküm olması nedeniyle bitişik şartlı bir önermenin olumlu ve olumsuz olmasındaki ölçüt, önbileşen ve artbileşenin olumlu ya da olumsuz olması değil, önbileşen ve artbileşen arasındaki lüzûmun olumlanması ya da olumsuzlanmasıdır. Bu bakımdan, önermenin önbileşeni ve artbileşenin varlık bildiren (**vücûdî**) ya da yokluk bildiren (**ademî**) olması bu önermenin ifade ettiği lüzûmun meydana gelmesinde ya da gelmemesinde bir etki sahibi değildir.¹⁰⁵ Dolayısıyla örneğin “Bu şahıs canlı değilse âlim değildir (إن لم يكن هذا الشخص حياً لم يكن عالماً)” önermesinde önbileşen ve artbileşen yokluksal olmasına rağmen bu ikisi arasındaki lüzûmun olumlanması nedeniyle bu önerme olumludur.¹⁰⁶

Bitişik ve ayırık şartlı önergelerin tümel ya da tikel olmalarında itibar edilen de aynı şekilde yüklemli bir önermenin tümel olmasında itibar edilenin öznesinin tümelliği değil, hükmün tümelliği olması gibi lâzım ve melzûmun ya da iki karşı konumlarda bulunan (**müteânid**) tarafın tümel olması değil, bu önergelerin iki tarafı arasındaki gerektirme ve karşı oluşa dair hükmün tümel olmasıdır. Bitişik şartlı önergelerde tümelliğe “her ne zaman (كُلَّمَا)” edatı delalet eder ve başında “her ne zaman” edatı yer alan “Her ne zaman bazı canlılar insansa bazı canlılar düşündür (كلما كان بعض الحيوان إنساناً فبعض الحيوان ناطقاً)” önermesi, kendisindeki lüzûmun tümel olması nedeniyle tümeldir. Çünkü bazı canlıların insan olduklarının varsayıldığı her durum ve vakitte mutlaka bazı canlılar da düşündür.¹⁰⁷ Yine, bitişik şartlı tümel bir önerme olan “Her ne zaman C B ise H Z’dir” önermesi, önbileşenin öznesinin tümel olması nedeniyle tümel değildir. Çünkü “Her ne zaman Zeyd yazı yazsa Zeyd elini

¹⁰⁵ Bu bağlamda Râzî **el-Mûlahhas**’ta bitişik şartlı önergelerde önbileşen ve artbileşenin varlık bildiren ya da yokluk bildiren olmasına göre bitişik şartlı önergelerin dört çeşit olduğunu ve bunların 1. “Her ne zaman bu insansa o canlıdır (كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً)” önermesi gibi önbileşen ve artbileşenin varlık bildiren; 2. “Her ne zaman bu siyahsa beyaz değildir (كلما كان هذا أسود فليس بأبيض)” önermesi gibi artbileşenin yokluk, önbileşenin varlık bildiren; 3. “Her ne zaman bu çizgi düz değilse, o eğridir (كلما لم يكن هذا الخط مستقيماً فهو منحني)” önermesi gibi artbileşenin varlık ve önbileşenin yokluk bildiren olduğu ve 4. “Her ne zaman bu canlı değilse o insan değildir (كلما لم يكن هذا حيواناً لم يكن إنساناً)” önermesi gibi önbileşen ve artbileşenin yokluk bildiren olduğu önergeler olduğunu belirtir; bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 221.

¹⁰⁶ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 221.

¹⁰⁷ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 223; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 144-145, 171-172. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü’l-İşârât**, s. 35.

hareket ettirir” önermesi, önbileşen ve artbileşenin özneseinin tikel olmasına rağmen tümeldir.¹⁰⁸ “Her ne zaman Güneş doğsa gündüz vardır” önermesi de tümel olumlu bitişik şartlı bir önermedir. Ayrık şartlı önermelerde önermenin iki parçası arasındaki inadın tümelliğine de “ya (إِما)” edatının başına gelen “sürekli olarak (دائماً)” edatıyla delalet edilir ve “Sürekli olarak ya şu ya da şudur” (دائماً إِمَّا أَنْ يَكُونَ كَذَا وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ كَذَا) önermesi, taraflarının niceliklerinden bağımsız olarak tümel olumludur. “Ya Güneş doğmuştur ya da gündüz vardır (إِما أَنْ تَكُونَ الشَّمْسُ طَالَعَةً وَ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ النَّهَارُ مَوْجُوداً)” önermesi ise ondaki “ya (إِما)” edatının önermenin tümel ya da tikel olduğunu değil, yalnızca önermenin iki parçası arasında infisâl olduğunu bildirmesi nedeniyle tümel ayrık şartlı bir önerme değildir.¹⁰⁹

Râzî tümelliğe bitişik şartlı önermelerde “her ne zaman (كَلِّمًا)” edatının; ayrık şartlı önermelerde “sürekli olarak (دائماً)” edatının delalet ettiğini belirtmekle birlikte bitişik şartlı önermelerde tümelliğin anlamının yalnızca “defa”ların genelleştirilmesi (ta’mîmu’l-merrât) olmadığını, aynı zamanda “hal”lerin genelleştirilmesi (ta’mîmu’l-ahvâl) olduğunu belirtir. Örneğin bitişik şartlı tümel bir önerme olan “Her ne zaman C B ise H Z’dir” önermesi yalnızca C’nin B olduğu her defasında H’nin Z olduğu anlamına gelmez. Çünkü “Her ne zaman Allah âlimse o diridir (كَلِّمًا كَانَ اللَّهُ عَالِمًا (فَهُوَ حَيٌّ))” önermesinde olduğu gibi önbileşenin sabit, tekrar etmeyen ve onun için geri dönüşün olmadığı bir şey olması mümkündür. Sabit bir şeye ise birçok halde birçok şart ilâşebilir. Bu nedenle tümel olumlu bitişik şartlı bir önerme yalnızca “defa”ların genelleştirilmesi değil, artbileşenin tüm şartlarda ve hallerde önbileşen için lüzûmunu ifade edecek şekilde “hal”lerin genelleştirilmesi de ifade eder. Dolayısıyla örneğin “Her ne zaman her C B ise H Z’dir” önermesi, her C’nin B olduğu, ancak H’nin Z olmadığı; “Her ne zaman Güneş doğsa gündüz vardır” önermesi de Güneşin doğduğu ancak gündüzün olmadığı herhangi bir hal ve şartın varsayılamayacağı anlamındadır.¹¹⁰

¹⁰⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, s. 224.

¹⁰⁹ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 165.

¹¹⁰ Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, s. 224; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 145. Rescher, Megaralı mantıkçı Diodorus Cronus’un “A ise o halde C’dir” önermesinin “Her t zamanında, eğer t zamanında A ise o halde t zamanında C’dir” anlamında olduğunu ifade ettiğini ve bu lüzûmun (t) ($A_t \Rightarrow C_t$) şeklinde sembolleştirilebileceğini söyler. Rescher’e göre İbn Sînâ, Stoacı mantıkçılar tarafından benimsenen Diodorus’un lüzûm fikrini şartlı önermelerin nicelikleri konusunda kabul etmiştir; bkz. Rescher, “İbn

Râzî'ye göre “Her ne zaman insan düşünense eşek anırandır (كلما كان الإنسان ناطقا) (فالحمار ناهق)” önermesi gibi tümel olumlu ittifâkî bitişik şartlı önermelerin doğruluk değeri bu önermelerin hakikî ya da haricî anlamda alınmasına göre farklılık gösterir. Buna göre, tümel olumlu ittifâkî bitişik şartlı önerme hakikî anlamda alındığında bu önermenin anlamı, “İnsanın her var olduğunda düşünen olması bakımından varsayıldığı hiçbir hal yoktur ki onda eşek her var olduğunda anıran olması bakımından varsayılmasın” olur. Râzî'ye göre tümel ittifâkî bitişik şartlı önerme ile bu anlam kastedildiğinde bu önerme doğrudur. Tümel olumlu ittifâkî bitişik şartlı önermeyle haricî varlık kastedildiğinde ise bu önerme, “İnsanın dış dünyada var olduğu ve düşünen olma ile nitelendiği hiçbir zaman yoktur ki eşek dış dünyada bulunmasın ve anırmak ile nitelenmesin” anlamındadır. Râzî'ye göre bu anlamdaki tümel olumlu ittifâkî önermelerin doğrulukları açık ve zorunlu değildir. Zira insanın bulunduğu ve hiçbir şekilde eşeğin bulunmadığı bir zamanın olması imkânsız olmadığı gibi önermenin iki parçasından birinin bazı zamanlarda diğeri olmaksızın var olması mümkündür ve bu durumda bu önerme yanlış olur. Bu, tümel olumlu ittifâkî önermelerin hakikî anlamda alınması durumunda ise geçerli değildir, zira bu tür önermeler dış dünyadaki varlıktan bağımsız olarak iki mahiyet hakkındaki hükmün, aralarında lüzûm ilişkisi olmasa da birlikte her durum ve şartta söz konusu olduğunu ifade eder.¹¹¹

Râzî tümel olumlu lüzûmî bitişik şartlı önermelere dair açıklamalarına ise bitişik şartlı önermelerin önbileşenlerine eklenen şartları açıklayarak başlar. Buna göre, artbileşenin önbileşene tâbi olduğunu ifade eden bitişik şartlı önermelerde önbileşene bazı şartların eklenmesi mümkündür. Önbileşene eklenen şartlar nefsü'l-emrde gerçekleşmesi mümkün şartlar olabileceği gibi, nefsü'l-emrde gerçekleşmesi mümkün olmayan, ancak var oldukları varsayıldığında başka şeylerin de

Sînâ Mantığı'nda ‘Şartlı’ Önermeler”, s. 120-121. Ancak Râzî'nin önermenin “defa”ların genelleştirilmesini ifade etmediği yönündeki açıklaması, İbn Sînâ ve Râzî'ye göre şartlı önermelerin tümelliğinin yalnızca zaman bakımından açıklanamayacağını göstermesi bakımından Rescher'in bu kanaatini yanlışlar. Bu bakımdan Rescher'in, İbn Sînâ'nın Diodorus'un bitişik şartlı önermeler hakkında ortaya koyduğu nicelik belirleme işlemini ayırık şartlı önermelere taşıdığı düşüncesi de isabetsiz görünmektedir; bkz. Rescher, “İbn Sînâ Mantığı'nda ‘Şartlı’ Önermeler”, s. 125.

¹¹¹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 224-225; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 145-146. Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta önermenin haricî anlamı için “وذلك من جهة السور” ifadesini kullanması, bu ifadenin yüklemli önermelerin yanı sıra şartlı önermeler için de kullanıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

varsayılmasını gerektiren şartlar olabilir. Örneğin “Her ne zaman bu, duyumsama ve hareket yoksunu bir insan ise o, canlı değildir” önermesinde insana bitişen duyumsama ve hareket yoksunu olma şartı insan için nefsü’l-emrde imkânsız bir şarttır, ancak bu, canlı olmanın yokluğunu gerektirir. Bitişik şartlı bir önermenin olumlu-olumsuz, tümel-tikel olmasında önbileşen ve artbileşenin kendinde bu konulardaki durumlarının dikkate alınmamasında olduğu gibi lüzûmun doğruluğu da önbileşen ve artbileşenin doğruluğuna dayanmaz ve bu nedenle nefsü’l-emrde duyumsama ve hareket yoksunu olan insanın canlı olmanın yokluğunu gerektirdiğini ifade eden lüzûmî bitişik şartlı önerme doğrudur. Yine örneğin “Her ne zaman beş, çift sayı olsa o, iki eşit parçaya bölünür” önermesi de bu önermenin önbileşeninin özü itibarıyla var olması imkânsız olsa bile doğrudur. Zira önbileşenin yanlışlığının bitişik şartlı önermenin doğruluğunu engellememesi nedeniyle nefsü’l-emrde gerçekleşmesi mümkün olmayan şartların önbileşene eklenmiş olması bitişik şartlı önermenin doğruluğunu engellemez.¹¹²

Râzî’ye göre lüzûmî bitişik şartlı önermelerde tümellik ise ancak önbileşenin, meydana gelmesi imkânsız olmayan bir bakımdan alınması durumunda söz konusudur. Bu şarta riayet edilmediği takdirde ise bu şartlı önerme tümel olmaz. Örneğin “Her ne zaman bu bir insansa o canlıdır” tümel önermesinin anlamı, “Her ne zaman bu, insan olarak bulunması mümkün bir tarzda insan olursa ve onunla, var olması imkânsız şartlar bulunmadığında canlıdır”dır. Çünkü “insanlık”ı “duyumsama ve hareket yokluğu” şartı eklenirse o, “canlı olma”yı gerektirmez. Yine “Her ne zaman bu [sayı] beş ise o tektir” tümel önermesi, “Her ne zaman bu [sayı], [beş olarak] bulunması mümkün bir tarzda beş olursa o tektir” anlamındadır. Bu şartın dikkate alınmaması durumunda ise lüzûmî bitişik şartlı önerme tümel olmaz. Örneğin ikiye “tek olma” şartı getirilirse o, iki parçaya ayrılmayı değil bunun olumsuzlanmasını gerektirir.¹¹³

¹¹² Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 146-147. Ayrıca bkz. Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 225.

¹¹³ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 225; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 146-147.

B. Tikel Olumlu Şartlı Önergeler

Râzî, tikel olumlu ayrık şartlı önergeler hakkında yalnızca onlara yöneltilen eleştiriler bağlamında açıklama yapmakla yetinirken tikel olumlu bitişik önergeleri detaylı bir şekilde inceler. O, **el-Mûlahhas**'ta tikel olumlu bitişik önergeleri önce önermenin **maddesi bakımından** doğru olup olmamasından hareketle tasnif eder. Buna göre eğer tikel olumlu bitişik bir önerme maddesi bakımından doğruysa bu önermenin tümeli de doğrudur.¹¹⁴ Râzî **el-Mûlahhas**'ta bu açıklamasını detaylandırmazken Kâtibî Râzî'nin buradaki maksadını bir örnekten hareketle açıklar. Buna göre “Bazen Zeyd insansa o canlıdır (قد يكون إذا كان زيد إنسانا فهو حيوان)” önermesi maddesi bakımından ele alındığında Zeyd için canlı olmanın **zorunlu** olması nedeniyle “Her ne zaman Zeyd insansa o canlıdır” tümel olumlu bitişik şartlı önermesi de doğru olur.¹¹⁵ Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta da benzer şekilde tikel olumlu bitişik şartlı önergeleri, maddeleriyle ilgili bir açıklamada bulunmaksızın tümellerinin de doğru olup olmamasından hareketle ele alır ve tümelleri de doğru olan tikel olumlu bitişik şartlı önergeler hakkındaki açıklamanın tümel olumlu bitişik şartlı önermenin açıklaması gibi olduğunu öne sürer.¹¹⁶

Râzî, tümelleri doğru olmayan tikel olumlu bitişik şartlı önermelere dair açıklamalarına ise tikel olumlu ittîfâkî bitişik önermelerle başlar ve bu tür önermelere örnek olarak “Bazen Güneş doğmuşsa gökyüzü bulutludur (قد يكون إذا كانت الشمس طالعة) (فالسما متغيمة)” önermesini verir. Bu önerme, güneşin doğmasının gökyüzünün bulutlu olmasını gerektirmemesi nedeniyle ittîfâkî; güneşin doğmasıyla gökyüzünün bulutlu olmasının sürekli olmaksızın bir arada gerçekleşmesi nedeniyle tikel olumludur. Tümelleri doğru olmayan tikel olumlu lüzûmî bitişik şartlı önermeler ise yüklem, öznenin bazı fertleri için varlığının zorunlu olması ve diğer bazılarında da olumsuzlanması halinde doğrudur. Bu öznenin tabiatı akılda soyutlandığında ise bu yüklem bu özne için mümkün olur. Örneğin bazı canlılar zorunlu olarak insandır ve bazıları da zorunlu olarak insan değildir. Ancak “canlı” akılda başka şeylerden soyutlandığında canlının tabiatının zorunluluk ya da imkânsızlık olmaksızın insan

¹¹⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 225.

¹¹⁵ Kâtibî, **el-Münassas**, vr. 101b.

¹¹⁶ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 147.

olmaya muhtemel olduğu görülür. Bu durum da “Bazen bir şey canlıysa o insandır” tikel olumlu lüzûmî bitişik şartlı önermesiyle ifade edilir.¹¹⁷

Bununla birlikte Râzî, tikel olumlu şartlı önermeler hakkında iki şüpheyi değinmektedir. Bunlardan ilki, bir tabiatın fertlerinin farklı şeyleri gerektirmesinin imkânıyla ilgilidir. Buna göre bir ve aynı tabiatın hükmü de bir ve aynıdır. Eğer önbileşenin tabiatı artbileşenin meydana gelmesini gerektiriyorsa bu gerektirme, bu mahiyetin fertlerinin tamamı hakkında söz konusudur. Aksi takdirde mahiyet hakkında da lüzûm meydana gelmez. Râzî’ye göre bu şüphe, önbileşenin tabiatı artbileşeni zatı dolayısıyla gerektirseydi geçerli olurdu. Fakat bir şey bir şeyi zatı dolayısıyla gerektirebileceği gibi, türün cinsten aldığı pay gibi gerektirdiği şeyin tabiatı nedeniyle de gerektirebilir. Zira cinsin faslı gerektirmesi cinsin zatı dolayısıyla değil, faslın zatı dolayısıyladır. Önbileşenin artbileşeni zatı dolayısıyla değil de lâzımın zatı dolayısıyla gerektirmesi durumunda bu şüphe geçersizdir. Çünkü bu durumda bir tabiatın fertlerinin yalnızca bir kısmının bir şeyi gerektirmesi muhtemeldir.¹¹⁸

Râzî, tikel olumlu ayırık şartlı önermeler hakkında da benzer bir şüpheyi yer verir. Bu eleştiriye göre, iki tabiat arasında süreksiz karşı olma söz konusu değildir ve şeylerin tabiatları arasındaki inadin sürekli olarak olumlanması ya da süreksiz olarak olumsuzlanması gerekir. Zira ayırık şartlı önermelerin parçalarının tabiatları değişmez ve iki tabiat arasında inat varsa bu inadin, ortadan kalkması imkânsız olacak şekilde sürekli olması gerekir. Bu durumda bu önerme tikel olumlu değil tümel olumlu olur. Aksi takdirdeyse bu iki parça arasında inat bulunmaz ve bu durumda da önerme tümel olumsuz olur.¹¹⁹ Ancak Râzî **el-Mûlahhas**’ta bu eleştirinin isabetli olmadığını ifade eder. Zira ona göre bazen hakikî ayırık şartlı bir önermenin üç parçası varken bu taraflardan birinin olumsuzlanması halinde bu önermenin iki parçası olduğundan söz edilebilir. Üç parçası bulunan hakikî ayırık şartlı bir önermenin parçalarından biri

¹¹⁷ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 147-148. Bu tikel olumlu bitişik şartlı önermenin “Bazı canlılar insandır” şeklinde de ifade edilmesi mümkündür ve bu önerme, maddesi bakımından mümkün, dış dünyadaki varlığı bakımından alınması durumunda ise dış dünyada bazı canlıların zorunlu olarak insan olması nedeniyle zorunludur. Dolayısıyla lüzûmî bitişik şartlı önermelerin zorunluluk ifade etmesi bakımından tikel olumlu lüzûmî bitişik şartlı önermelerin haricî anlamda alındıklarının söylenmesi mümkün görünmektedir.

¹¹⁸ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 225-226.

¹¹⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 228; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 148-149.

olumsuzlandığında önermenin geriye kalan iki parçası arasında hakikî ayrılık meydana gelir. Esasında üç parçası olan hakikî ayrık şartlı önermenin bir parçasının olumsuzlanması durumunda iki parçası arasında tam karşı olma olduğunu ifade eden ayrık şartlı önermeler ise tikel karşı olma ifade ederler.¹²⁰

Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta da bu eleştiriye cevaben üç ya da daha fazla parçası olan ayrık şartlı önermelerin bazı şartlar bakımından iki parçası olabileceğini söyler ve bu görüşünü bir örnekten hareketle açıklar. Buna göre ateşli hastalık üç çeşittir. Sonra bir ateşli hastalık çeşidinin var olmadığı varsayıldığında geriye ateşli hastalığın iki kısmı kalır. Dolayısıyla bu şart altında ateşli hastalıklar iki kısım olur ve bu durumda inâd iki kısım arasında sabit olur. Bu iki kısımdan biri olumlandığında diğeri olumsuzlanır ve biri olumsuzlandığında diğeri olumlanır.¹²¹ Râzî'nin bu örneği onun başka bir bağlamda yer verdiği ateşli hastalık ile ilgili ayrık şartlı önermesinden hareketle şu şekilde detaylandırılabilir: “Sürekli olarak ateşli hastalık ya sarı safra ya kan ya balgam ya da kara safra kaynaklıdır” ayrık şartlı önermesinden bazı şartlarda örneğin balgam ve kara safra kaynaklı olmak olumsuzlanabilir ve bu, “Bazen ateşli hastalık ya sarı safra ya kan kaynaklıdır” tikel olumlu ayrık şartlı önermesinin doğru olmasına yol açar.

Râzî'nin **el-Mülahhas** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta bu bağlamda yaptığı açıklamalar arasında bir fark dikkati çekmektedir. Buna göre Râzî, **el-Mülahhas**'ta bu konudaki açıklamalarını üç parçası olan hakikî şartlı önermeler bağlamında yaparken **Şerhu'l-İşârât**'ta bu ayrık önermelerin hakikî olduğunu açıkça zikretmez ve görüşünü üç ya da daha çok sayıda parçası olan ayrık şartlı önermelerden hareketle izah eder. Ancak onun **Şerhu'l-İşârât**'ta belirli bir şart altında iki kısmı olduğu ifade edilen ayrık şartlı önermenin taraflarından birinin doğru olması durumunda diğerinin yanlış, birinin yanlış olması durumunda ise diğerinin doğru olduğunu ifade etmesi, burada hakikî ayrık şartlı önermeleri kastettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, tikel ayrık şartlı önermelerin anlamı düşünüldüğünde bu anlamı taşıyan önermelerin yalnızca hakikî ayrık şartlı önermeler olduğu görülür. Çünkü mâni'atü'l-cem ayrık şartlı önermelerin taraflarının her ikisinin de yanlış olması, mâni'atü'l-hulûv önermelerin ise taraflarının

¹²⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 228.

¹²¹ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 149.

her ikisinin de doğru olması mümkündür ve bu, bu önermelerin tikel olumlularının da söz konusu olmamasıyla sonuçlanır.

Râzî'nin bu bağlamda aktardığı ikinci şüphe, iki tümel önermeden oluşan tikel olumlu bitişik şartlı ve ayırık şartlı bir önermenin akledilemeyeceğiyle ilgilidir. Bu eleştiriye göre “قد يكون إذا كان كل فكل” şeklindeki bitişik şartlı bir önermedeki “her (كل)” edatı, önbileşen ve artbileşenin öznesinin fertlerinin her birini gerektirir. Bu ise tümel lüzûm doğru olmaksızın doğru olamaz.¹²² Zira hatırlanacağı üzere tikel olumlu lüzûmî bitişik şartlı önermelerin yüklem, öznenin bazı fertleri için varlığının zorunlu olduğunu ve diğer bazılarında da olumsuzlandığını ifade ettiği belirtilmişti. Yine bu eleştiriye göre “قد يكون إما كل و إما كل” önermesi gibi iki tümel önermeden oluşan tikel ayırık şartlı önermeler de akledilemez.¹²³ Râzî ise bu eleştirileri isabetli bulmaz. Zira ona göre iki tümel önermeden oluşan tikel olumlu lüzûmî bitişik şartlı önermeler, önbileşenin yüklem, öznenin fertlerinin her birine ilişmesi ve onlardan olumsuzlanması mümkün olan bir şey olduğunda söz konusudur. Çünkü bu iki halde bu özne farklı şeyler gerektirir ve önbileşen ve artbileşeni tümel olan tikel olumlu bitişik şartlı önermeler de bu iki farklı hale ve varsayıma özgü olmayı ifade eder. Örneğin zihinde “Her insan yazı yazandır” önermesi varsayıldığında ortaya biri, her insanın başka bir sanat öğrenmekten yoksun olduğu, diğeri ise her insanın başka bir sanat öğrenmekten yoksun olmadığı olmak üzere iki durum çıkar. Zira “Her insan yazı yazandır” önermesi uyarınca her insanın en az bir kere yazı yazdığı ve bu esnada başka bir sanat öğrenmesinin mümkün olmadığı bir durum söz konusudur. Ancak yine her insanın en az bir kere yazı yazmadığı bir zaman olması bakımından her insanın bu esnada başka bir sanat öğrenmesi de mümkündür. Dolayısıyla, yazı yazmak gibi her bir insan ferdine ilişmesi ve olmaması mümkün yüklem, gerektirdiği şeyler tikel olumlu bitişik şartlı önerme formunda ifade edilebilir.¹²⁴ Râzî'nin burada işaret ettiği tikel olumlu bitişik şartlı önermelerin “Bazen her insan yazı yazarsa her insan başka bir sanat öğrenmekten yoksundur” ve “Bazen her insan yazı yazarsa hiçbir insan başka bir sanat öğrenmekten yoksun değildir” şeklinde ifade edilmesi mümkündür.

¹²² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 225-226.

¹²³ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 228.

¹²⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 226.

Râzî'ye göre tarafları tümel olan tikel olumlu ayırık şartlı önermeler de mümkündür. Çünkü nefsü'l-emrde ayırık şartlı önermenin ifade ettiği inadın tarafları bu tikel önermede söylenenden çok olup belirli durumlarda ise sadece iki kısım olabilir. Örneğin miktarların oranları “eşitlik, çokluk ve noksanlık” olmak üzere üç çeşittir. Fakat varlıkta ,Dünya'nın ekseninden daha büyük miktar olmaması nedeniyle mevcut olan bütün doğrular Dünya'nın eksenine kıyasla ya eşit ya da eksiktir. Bu durumda da iki tümel önermeden oluşan “Bazen her doğru ya eşit ya da eksiktir” tikel önermesi doğru olur.¹²⁵ Netice olarak Râzî'nin tikel şartlı önermelerle ilgili açıklamalarından hareketle ona göre tikel olumlu önermelerin belirli şartlar altındaki tümel şartlı önermeler olduğu, bu bakımdan tikel şartlı önermelerin, haricî itibarın dikkate alındığı zorunlu önermeler olduğu ileri sürülebilir.

C. Tümel ve Tikel Olumsuz Şartlı Önermeler

İbn Sînâ'dan önce yaygın olarak görülmeyen olumsuz şartlı önerme kullanımı, daha çok İbn Sînâ ve sonrası İslam mantıkçılarına özgü bir alanı oluşturmaktadır.¹²⁶ Bu nedenle ilk olarak, İslam mantıkçıları dışında mantık tarihinde pek taraftar bulamamış olan olumsuz şartlı önermelerin Râzî tarafından nasıl açıklandığının üzerinde durulması gerekir. Râzî bu konuda **el-Mûlahhas**'ta şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Yüklemli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı önermeler olumlu önermelerdir. Bunların olumsuz olması ise söz konusu değildir. Çünkü “Zeyd yazı yazan değildir” dediğimizde yüklemlemeyi ortadan kaldırmış oluruz. Yüklemlemenin ortadan kaldırılmasıyla yüklemleme nasıl meydana gelebilir? Bitişik ve ayırık şartlı önermeler de aynı şekildedir. Bu olumsuz önermelerin parçalarının yüklemleme, birleşme ve ayrılmaya yatkınlıkları vardır. Bu yatkınlık nedeniyle bunlar mecazen yüklemli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı olarak isimlendirilirler.¹²⁷

¹²⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 228-229.

¹²⁶ Stoacılar da olumsuz şartlı önermelere dair açıklama için bkz. Benson Mates, **Stoic Logic**, s. 31; Rescher, “İbn Sînâ Mantığında ‘Şartlı’ Önermeler”, s. 120, dn. 141. Modern mantıkta da olumsuz koşullu bir önerme, koşullu bir önerme olumsuzlandığında koşulluluk anlamını kaybetmesi nedeniyle söz konusu değildir. Örneğin $p \Rightarrow q$ önermesi olumsuzlandığında $\sim(p \Rightarrow q)$ önermesi elde edilir ve bu önerme De Morgan kuralları gereğince tümel evetleme önermesi olan $p \wedge \sim q$ tümel evetleme önermesine denktir.

¹²⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 125.

Râzî'nin bu açıklamasında görüldüğü üzere, ona göre olumsuz yüklemli önermelerin yükleme ifade etmemesi gibi, olumsuz bitişik şartlı önermeler de artbileşenlerinin önbileşenlerini gerektirdiği ya da onları izlediği anlamı taşımaz. Aynı şekilde olumsuz ayırık şartlı önermeler de iki parçaları arasında karşı olma ilişkisi olduğu anlamına sahip değildir. Yüklemli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı önermeler yalnızca olumlu önermelerdir. Ancak olumsuz yüklemli önermelerin özne ve yüklemının yüklelemeye, olumsuz bitişik şartlı önermenin önbileşen ve artbileşeninin birleşmeye, olumsuz ayırık şartlı önermelerin parçalarının ise ayrışmaya yatkın olması bakımından olumsuz yüklemli önermeler mecazen “yüklemli”, olumsuz şartlı önermeler de mecazen “şartlı” olarak isimlendirilir. Râzî'nin bu açıklaması olumsuz şartlı önermelerin mahiyetini anlamak bakımından son derece önemlidir.

Râzî'nin bu açıklaması dolayısıyla şu husus açığa çıkmaktadır: Olumsuz yüklemli önermelerde yükleme olumsuzlandığı halde bu önermelerin mecazen “yüklemli” olarak isimlendirilmesi gibi olumsuz şartlı önermelerde de şart anlamı olumsuzlanmasına rağmen bu önermeler mecazen “şartlı” olarak isimlendirilir. İngilizcede de yüklemli önermeler için kullanılan “kategorik (**categorical**)” ismi Arapçadaki “yüklemli (**hamlî**)” ismine paralel olarak Yunanca “suçlamak, yüklemek” gibi anlamlara gelen “kategoreo” fiilinden türemiştir.¹²⁸ Bununla birlikte bu isim, hem olumlu hem de olumsuz önermeler için kullanılır. Ancak bitişik şartlı önermeler için kullanılan “koşullu (**conditional**)” ve ayırık şartlı önermeler için kullanılan “tikel evetleme (**disjunctive**)” gibi isimler yalnızca olumlu bileşik önermeler için kullanılmaktadır. Oysaki İbn Sînâ ve sonrasındaki İslâm mantıkçıları, “şartlı önerme” ismini de aynı yüklemli önermeler gibi, kendilerinde şart anlamı olumsuzlanmış olsa da olumsuz şartlı önermeleri de içerecek şekilde kullanmışlardır. Netice olarak şunu söylemek mümkündür: İslâm mantığındaki “olumsuz şartlı önerme” tabiri, yüklemli önermelere “kategorik” isminin verilmesine benzerdir. Hem olumlu hem de olumsuz önermelere “kategorik/yüklemli” denilmesinin imkânı hem olumlu hem de olumsuz şartlı önermelere “şartlı” denilmesinin imkânını sağlamaktadır.

¹²⁸ Bkz. Teo Grünberg, v.d., “Özne-Yüklem Önermesi”, **Mantık Terimleri Sözlüğü**, s. 103.

Râzî'nin bu açıklaması ışığında İbn Sînâ'nın olumsuz şartlı önermelerle ilgili açıklamaları daha anlaşılır hale gelmektedir. İbn Sînâ **el-İşârât**'ta önermeleri yüklemli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı olarak tasnif ettikten sonra şartlı önermelere dair açıklamasında olumlu ve olumsuz şartlı önermelerin mahiyetine yer vermiş, olumsuz bitişik şartlı önermelerin (**es-selbu'l-muttasıl**) lüzûm ve bir aradalığı olumsuzlayan, olumsuz ayırık şartlı önermelerin (**es-selbu'l-munfasıl**) ise ayrılığı ve karşı olmayı olumsuzlayan önermeler olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Râzî de **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın bu açıklamaları bağlamında bitişik şartlı önermelerin olumlu ya da olumsuz olmasında dikkate alınan hususun, lüzûmun sübûtu olduğunu ve lüzûmun olumsuzlandığı bitişik şartlı önermelerin olumsuz olduğunu belirtmiştir. Ona göre ayırık şartlı bir önermenin olumlu ve olumsuz olmasında (**îcâbu'l-munfasıla ve selbihâ**) dikkate alınan şey ise karşı olmanın olumlanması ve olumsuzlanması olduğunu ve karşı olmanın sabit olduğu ayırık şartlı önermelerin olumlu, karşı olmanın sabit olmadığı ayırık şartlı önermelerin ise olumsuz olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰

Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise “şartlı önermelerin olumsuzlanması ve olumlanması (**selbu's-şartıyyât ve îcâbihâ**)” başlığına yer vermiş, bu konu bağlamında “olumlu bitişik şartlı önerme (**el-muttasilatü'l-mûcibe**)” kavramına yer vermesine rağmen “olumsuz şartlı önerme” yerine “bitişikliğin olumsuzlanması (**selbu'l-ittisâl**)” ve “gerektirmenin olumsuzlanması (**selbu'l-lüzûm**)” tabirlerini kullanmış; olumsuz ayırık şartlı önermeler için ise “ayırık şartlı önermenin olumsuzlanması” ifadesine yer vermeyi tercih etmiştir. Râzî yine buradaki açıklamasında bitişikliğin olumsuzlanmasının eşanlamlısı olarak “olumlu bitişik şartlı önermenin çelişigi (**nakîzu'l-muttaslati'l-mûcibe**)” kavramını kullanmıştır.¹³¹ Râzî bu bağlamda olumsuz şartlı önermeleri olumlu şartlı önermelerin çelişikleri gibi kullanmıştır ancak yine **el-Mûlahhas**'ta nicelikli şartlı önermelere dair açıklamalarında, İbn Sînâ'ya paralel olarak tümel ve tikel olumsuz şartlı önermelere yer vermiş ve tümel olumsuz (**el-küllîyyetü's-sâlîbe**) bitişik şartlı önermenin, artbileşen olduğu gibi kalacak şekilde

¹²⁹ İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 133. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Dânişnâme-i alâî**, s. 52.

¹³⁰ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 136. Ayrıca bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât**, s. 32.

¹³¹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 221-222. Bu bağlamda olumsuzluk edatının söz konusu önermenin ana bileşenlerinden birini değil, bu bileşik önermenin ana eklemine olumsuzladığının gözden kaçırılmaması gerekir. Sembolle göstermek gerekirse örneğin $p \vee q$ önermesinin olumsuzu $p \vee \sim q$ değil, $\sim(p \vee q)$ önermesidir.

önermenin önbişen ve artbişeni arasındaki muvâfakatın ya da gerektirmenin olumsuzlanması anlamında olduğunu söylemiştir.¹³² Râzî bu bağlamda mutlak bitişik şartlı önermelerin yani hem lüzûmî hem de ittîfâkî bitişik şartlı önermeleri kapsayacak şekilde bir kayıtle kayıtlanan bitişik şartlı önermelerin lüzûmî bitişik şartlı önermelerden daha geniş olması nedeniyle olumsuz lüzûmî bitişik şartlı önermelerin de olumsuz mutlak bitişik şartlı önermelerden daha genel olduğunu ileri sürmüştür. Mesela lüzûmî anlamda söylenen “Hiçbir zaman ‘insan düşünense lüzûmen eşek anırandır’ değildir” olumsuz bitişik şartlı önermesi doğrudurken bu önermenin olumsuz mutlak bitişik şartlı önerme anlamında alınması halinde bu önerme doğru değildir, zira mutlak bitişik şartlı olan “Her ne zaman insan düşünense eşek anırandır” önermesi doğrudur.¹³³

Râzî tümel olumsuz ayırık şartlı önermelerin ise “Hiçbir zaman ‘ya bu ya da şudur’ değildir (ليس البتة إما كذا و إما كذا)” önermesinde olduğu gibi başına “hiçbir zaman değildir (ليس البتة)” edatlarının getirildiği önermeler olduğunu belirtir. Râzî’ye göre tümel olumsuz ayırık şartlı önermeler şu üç durumda doğru olur: (i) Önermenin iki tarafının da doğru olması zorunlu olan ayırık şartlı önermeler yanlıştır ve bu önermelerin olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı önermeler doğrudur. Örneğin “İnsan ya canlı ya da düşünendir” ayırık şartlı önermesi önermenin iki tarafının da doğru olmasının zorunlu olması nedeniyle yanlıştır. Bu nedenle bu karşı olmanın olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı olan “Hiçbir zaman ‘insan ya canlı ya da düşünendir’ değildir” önermesi doğru bir önermedir. (ii) Önermenin iki tarafının da yanlış olması zorunlu olan ayırık şartlı önermeler yanlıştır ve bu önermelerin olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı önermeler doğrudur. Örneğin “İnsan ya

¹³² Râzî tikel olumsuz bitişik şartlı önermeler için ise “tikel olumsuz (el-cüz’iyyetü’s-sâlibe)” ifadesini kullanmış ve bu önermelerin durumunun tikel olumlu bitişik şartlı önermelerin durumuna kıyasla anlaşılabilirliğini ifade etmiştir; bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 227. Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta da tümel ve tikel olumsuz bitişik şartlı önermeler için “iki olumsuz ifadesini kullanmış ve burada da bu önermelerin durumlarının tümel ve tikel olumlu önermelere bakılarak anlaşılabilirliğini belirtmekle yetinmiştir; bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 148. Râzî tikel olumsuz ayırık şartlı önermelerden ise söz etmemiştir.

¹³³ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 226-227. Râzî’nin bu açıklamalarında olumlu şartlı önermelerden bahsederken “olumlu” sıfatını kullanmayıp yalnızca olumsuz bitişik şartlı önermeler için “olumsuz” sıfatını kullanması da ayrıca dikkat çekicidir. Çünkü Râzî’nin bu tutumunun ona göre şartlı önermenin birlikteliğinin (**musâhabe**) ya da karşı olmanın olumlandığı önermelere tekabül ettiği, olumsuz şartlı önermenin ise bu birlikteliğinin ya da karşı olmanın çelişği olan önermeler olduğunu gösterdiği söylenebilir.

canlı değildir ya da cansızdır”¹³⁴ ayırık şartlı önermesi, önermenin iki tarafının aynı anda yanlış olmasının zorunlu olması nedeniyle yanlıştır. Dolayısıyla bu karşı olma ilişkisinin olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı olan “Hiçbir zaman ‘insan ya canlı değildir ya da cansızdır’ değildir” önermesi doğrudur. (iii) Önermenin iki tarafının hem birlikte doğru hem de birlikte yanlış olmasının mümkün olduğu ayırık şartlı önermelerin olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı önermeler doğrudur. Örneğin “İki ya çifttir ya da niteliktir” önermesinin iki tarafı aynı anda doğru ya da yanlış olması zorunlu değildir ve bu taraflardan biri doğru, diğeri yanlıştır. Ancak bu önermenin iki tarafı arasında karşı olma ilişkisinin bulunmaması nedeniyle bu önerme yanlıştır ve bu ayrıklığın olumsuzlandığı tümel olumsuz ayırık şartlı olan “Elbette ‘iki ya çifttir ya da niteliktir’ değildir” önermesi doğrudur.¹³⁵ Râzî’nin bu açıklaması, ona göre olumsuz ayırık şartlı önermelerin, olumlu ayırık şartlı önermelerin olumsuzlanması anlamında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Peki, başta İbn Sînâ olmak üzere İslam mantıkçıları şartlı önermelerde nicelikli-mühmel ayrımına neden ihtiyaç hissetmişlerdir? Bir başka deyişle İbn Sînâ büyük oranda kendisine özgü olan bu sistemi hangi amillerle ve neye dayanarak inşa etmiştir? Yine, İbn Sînâ ve Râzî’ye göre süreklilik, yüklemli önermelerde merkezî bir kavram değilken şartlı önermelerde tümelliğin ve tikelliğin süreklilikle irtibatlandırılması, İbn Sînâ ve Râzî’ye göre yüklemli önermelerin özcü, şartlı önermelerin zamansal bir modalite anlayışına dayandığı anlamına mı gelir? Bu sorunların cevabına Râzî’nin şartlı modal önermelere dair görüşleri ile birlikte yer verilecektir.

¹³⁴ Bu önerme **Şerhu’l-İşârât** neşrinde “إما أن يكون الإنسان حيوانا أو جمادا” şeklinde geçmektedir ancak bu önermenin ilk parçasının doğru olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun, Râzî’nin buradaki maksadına uygun olmadığı görülür. Bu nedenle burada muhakkikin de dipnotta işaret ettiği “إما أن لا يكون الإنسان حيوانا أو جمادا” önermesi tercih edilmiş ve bu önerme, Râzî’nin buradaki maksadıyla uyumlu olarak “İnsan ya canlı değildir ya da cansızdır” şeklinde tercüme edilmiştir. Burada tercih edilen önerme için ayrıca bkz. Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, 25b.

¹³⁵ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 227; a.mlf., **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 148.

D. Şartlı Önermelere Nicelik Edatları Gibi Anlamlar Katan Yapılar

Râzî, şartlı önermelerde nicelik konusuyla ilgili son olarak, şartlı önermelere nicelik bakımından öncesinde sahip olmadıkları bazı anlamlar katan yapılara yer vermektedir. Örneğin, bitişik şartlı bir önermenin başına getirilen “ancak (إنما)” lafzı, önermeye, artbileşenin önbileşene özgü olduğu anlamı katmaktadır.¹³⁶ Râzî burada incelediği yapıların Arapça ile bağlantılı olduğunu ve başka dillerde burada yer verilen önermelerin durumlarının farklı olmasının mümkün olduğunu belirtir¹³⁷ ve şu üç tür şartlı önermeyi inceler: (i) Râzî’ye göre “X ise Y’dir (إن كان كذا كان كذا)” önermesi önbileşenin artbileşeni gerektirmesine delalet etmekle birlikte bu önermede önbileşenin meydana gelip gelmediği belirsizdir. Oysaki başında “لما” edatı bulunan “لما كان كذا كان كذا” önermesi önbileşenin artbileşeni gerektirmesine delalet etmekle birlikte aynı zamanda artbileşenin meydana geldiğine delalet edecek şekilde önbileşenin meydana geldiğine de delalet eder. Dolayısıyla Râzî’ye göre bu önerme biri gerektirme, diğeri önbileşenin olumlanması olmak üzere iki olumlu önerme ifade eder. Bunun neticesi olarak Râzî, bir önerme asla netice vermemesine rağmen başlı başına bu önermenin netice verebildiğini söyler.¹³⁸ Bununla birlikte, bu önermeye eklenen olumsuzluk edatı, bu önermenin önbileşenin olumlanmasını değil, artbileşenin önbileşen için gerekliliğini olumsuzlar.¹³⁹ (ii) Râzî bitişik bir şartlı önermenin önbileşenine bitişen olumsuzluk edatı ve artbileşenine bitişen istisna edatının bu önermeyi tümel önerme haline getirdiğini ve bu edatların bulunmaması durumunda bu önermenin mühmel önerme olduğunu söyler.¹⁴⁰ Râzî bu konuda “Güneş ancak gündüz mevcutken doğru (لا تكون الشمس طالعة إلا والنهار موجود)” önermesini örnek olarak verir.¹⁴¹

(iii) Râzî bu konuda son olarak İbn Sînâ’nın **el-İşârât**’ta yer verdiği ve şartlı önermeler gibi olduklarını ifade ettiği iki önermeye yer verir. Râzî’ye göre bu gibi önermeler “çarptılmış (**muharref**) şartlı önerme” olarak isimlendirilmekle birlikte bu

¹³⁶ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 173.

¹³⁷ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 175; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 35.

¹³⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 238; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 174; a.mlf., *Lübâbü’l-İşârât*, s. 36.

¹³⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 238.

¹⁴⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 174.

¹⁴¹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 238.

gibi şartlı önermelerin türleri sayıca çoktur. (iii.i) Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın bu konuda incelediği iki tür önermeden ilki olan “لا يكون النهار موجوداً أو تكون الشمس طالعة” önermesinin şartlı bir önerme olduğunu belirtir. Zira bu önerme, bitişik şartlı önerme olan “Her ne zaman gündüz olmuşsa Güneş doğmuştur” önermesi gibi iki hüküm arasında bir nispet içerir. Aynı zamanda bu önerme ayırık şartlı önermelerden “Ya gündüz mevcut değildir ya da Güneş doğmuştur” önermesine de benzer. Hatta Râzî, bu önermenin iki parçasından herhangi biri değişmeksizin ayırık şartlı önerme olarak ifade edilebilmesi nedeniyle ayırık şartlı önerme olarak sayılmasının daha uygun olduğunu ifade eder.¹⁴² Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise bu önermeyi “Güneş ancak gündüz mevcutken doğar (لا تكون الشمس طالعة إلا والنهار موجود)” önermesinden ayırt etmemiş, önbileşenden önce gelen olumsuzluk edatıyla artbileşenden önce gelen ayırıştırma edatının bitişik şartlı önermeye tümel anlam kattığını söylemiştir.¹⁴³ (iii.ii) Râzî muharref şartlı önermelerin ikinci türüne ise “Bu sayı tekken karesi çift olmayandır (لا يكون هذا العدد زوج المربع و هو فرد)” önermesini örnek olarak verir ve bu önermenin iki olumsuz parçası olan mâni'atü'l-hulûv ayırık şartlı önerme gücünde olduğunu söyler.¹⁴⁴ Râzî **el-Mûlahhas**'ta ayırık şartlı bir önermede önbileşenden önce bir olumsuzluk edatı, artbileşenden önce de bağ bulunan önermenin de karşı konumlarda bulunmayı ifade ettiğini ve bu önermenin çarpıtılmış olduğunu belirtir. Buna göre, “Bu sayı, tekken çift olmaz (لا يكون هذا العدد زوجا وهو فرد)” önermesi “Sayı ya çift ya tektir” önermesi anlamındadır.¹⁴⁵

VII. Şartlı Modal Önermeler

Râzî şartlı önermelerde modalite konusunda öncelikle, şartlı bir önermenin olumlu ya da olumsuz, tümel ya da tikel olmasında belirleyici olanın önermelerin parçalarının değil, önermenin parçaları arasındaki birleşim (**ittisâl**) ve karşı olmanın niteliği olması gibi önermenin kipinin belirleyicisinin de yine bu birleşim ve karşı

¹⁴² Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 174-175.

¹⁴³ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 238.

¹⁴⁴ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 175. İbn Sînâ bu ayırık şartlı önermeyi “Bu sayı ya karesi çift olmayan ya da tek olmayandır (إما أن لا يكون هذا العدد زوج المربع و إما أن لا يكون فردا)” şeklinde ifade eder; bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 172.

¹⁴⁵ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 238.

olmanın niteliği olduğunu belirtir. Daha sonra Râzî, bitişik şartlı önermelerde kipin dikkate alınmasının, ayırık şartlı önermelerde kipin dikkate alınmasından daha tercihe şayan olduğunun söylendiğini aktarır ve bu nedenle bu bağlamda yalnızca bitişik şartlı önermelerde modalite konusuna yer verir:

Lüzûm zorunluluktur ve zorunluluğun birçok kısma ayrılması gibi lüzûm da [birçok kısma ayrılır]: Artbileşenin önbileşenin sürekli lâzımı olduğu, artbileşenin önbileşenin sürekli olmaksızın lâzımı olduğu ve şartın arkasındaki halin niteliği açıklanmaksızın bir şart bakımından lâzım olan [gibi].¹⁴⁶

Râzî'nin bu açıklaması bitişik şartlı önermelerin mahiyetini anlamak açısından son derece önemlidir. Zira her şeyden önce Râzî'nin bitişik şartlı önermenin ifade ettiği lüzûmun zorunluluk olduğu yönündeki bu açıklaması daha önce de şartlı önermelerin doğruluk değerleri konusunda belirtildiği üzere, bu önermelerin maddi içerme anlamına sahip olmadıklarının ve doğruluk işlevsel olmadıklarının açık bir delilidir. İkinci olarak Râzî bu açıklamasında bitişik şartlı önermelerin ifade ettiği lüzûm ile yüklemli önermelerin ifade ettiği zorunluluk arasında paralellik kurmakla, detaylarına yer vermese de bitişik şartlı önermelerde modalitenin ne anlama geldiğini bizlere söylemektedir. Buna göre Râzî burada lüzûmun da yüklemli önermelerde zorunluluk gibi birçok kısma ayrıldığını söyledikten sonra yüklemli önermelerde zorunluluğun mutlak zorunlu, vaktî, münteşir ve şartlı zorunlu kısımlarına ayrılması gibi lüzûmî bitişik şartlı önermelerin de sürekli lüzûm, sürekli olmaksızın lüzûm ve bir şart bakımından lüzûm kısımlarına ayrıldığını söylemiş, kendisine göre yüklemli önermeler için geçerli olan bu kiplerin yüklemli önermeler için de geçerli olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁷ Bu noktada akla, Râzî'nin burada modalite bağlamında kurduğu paralellik doğrultusunda ona göre genel mutlak yüklemli ve şartlı önermelerin de aynı anlamda olup olmadıkları, şartlı önermelerde tümellik edatının zamansal olmasının, herhangi bir kip içermeyen genel mutlak şartlı önermelere yüklemli önermelerden

¹⁴⁶ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 235.

¹⁴⁷ Kâtibî'nin Râzî'nin bu açıklamasıyla ilgili bu doğrultudaki açıklamaları için bkz. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 106b.

farklı olarak süreklilik anlamı katıp katmadığı soruları gelir. Şimdi konuyu yakından inceleyelim:

Hatırlanacağı üzere Râzî, bitişik ve ayırık şartlı önermeleri bu önermelerin iki parçasının parçalarının aynı olup olmamasına göre (1) iki parçasının iki parçası aynı olan, (2.a) yalnızca özneleri aynı olan, (2.b) yalnızca yüklemeleri aynı olan ve (3) iki parçasının iki parçası da farklı olan bitişik şartlı önermeler olarak dörde ayırmıştı. Ancak Râzî, şartlı önermelere ve şartlı kıyaslara dair açıklamalarında (2.a) yalnızca özneleri aynı olan ve (3) iki parçasının iki parçası da farklı olan bitişik şartlı önermelere yer verir. Râzî (2.a) yalnızca özneleri aynı olan şartlı önermelerle yüklemli önermeler arasında doğrudan özdeşlik olduğunu belirtir. Buna göre örneğin “İnsan gülerdir” yüklemli önermesi, iki parçasının yalnızca öznesi aynı olan bitişik şartlı önerme olarak “Bu, insansa o, gülerdir” şeklinde; “Her insan gülerdir” nicelikli yüklemli önermesi ise şartlı olarak “Her ne zaman bu, insansa o, gülerdir” şeklinde ifade edilir. Bu noktada, biri niceliği belirsiz biri tümel bu iki önerme arasında Râzî’ye göre süreklilik bakımından anlam farkının olup olmadığının üzerinde durmak gerekir. Râzî’ye göre genel mutlak tümel olumlu yüklemli bir önerme süreksiz olmaya muhtemelken tümel olumlu nicelik edatı olarak “her ne zaman” edatını içeren bitişik şartlı bir önerme de süreksizliğe muhtemel midir? Bu sorunun cevabını Râzî’nin istisnâî kıyaslara dair şu açıklamasında bulmak mümkündür:

“Her ne zaman bu insansa o bilfiil gülerdir” dediğimizde olduğu gibi genel mutlak yüklemli bir önermenin öznesini şartlı önermenin önbişeni ve yüklemine de artbişeni yaparsan ve eğer “Fakat o insandır” dersin [bu kıyastan] “O genel mutlaklıkla bilfiil gülerdir” [neticesi] lâzım gelir. Ve eğer “Fakat o bilfiil gülen değildir” dersek “O genel mutlaklıkla insan değildir” lâzım gelmez. Çünkü bilfiil gülmeyenlerden bazıları zorunlu olarak insandır. [Bu durumda] şöyle denilemez: “Sizin ‘Her ne zaman bu, insansa o bilfiil gülerdir’ sözünüz yanlış bir önermedir. Bu ancak insanlığın bilfiil gülmeden ayrılmasının imkânsız olması durumunda doğru olur.” Çünkü deriz ki: Bu, şartlı bir önermenin ancak sürekli olması durumunda tümel olmasını gerektirir ki bu geçersizdir. Zira o, açıkladığımız üzere genel mutlak da olabilir. Ve bu önermenin anlamı, “İnsan için hiçbir hal ve itibar yoktur ki onun bilfiil gülen olması onun için olumlanması”dır. Bu, “[insan için hiçbir hal ve itibar yoktur ki] onun bilfiil gülen olması, bu haldeyken, bu halin öncesinde ya da sonrasında onun için olumlanması” sözümüzden daha geneldir.”¹⁴⁸

¹⁴⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 325-326.

Râzî'nin bu açıklaması, ona göre özelde şartlı genel mutlak önermelerin, genelde ise nicelikli şartlı önermelerin mahiyetini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Râzî'nin açıklamasında “Her ne zaman bu insansa o gülerdir” ve “O gülen değildir” öncüllerinden oluşan bir kıyasın her insan ferdi sürekli olarak gülen olmaması nedeniyle “O insan değildir” sonucunu vermeyeceğini söyler. Bu açıklama, Râzî'ye göre şartlı önermelerde tümel olumlu nicelik edatı olan “her ne zaman”ın, zahiren zannedildiği gibi bir süreklilik anlamına değil, tıpkı tümel olumlu yüklemli önermelerin ifade ettiği gibi, her ne zaman bir türün fertleri söz konusu olsa, bu türün her bir ferdi için bu yüklem en az bir kere bilfiil sabit olduğu anlamındadır. Râzî'ye göre sürekli olmak tümel bitişik şartlı bir önermenin bir şartı değildir. Bu, İbn Sînâ ve Râzî'nin nicelikli şartlı önermelerinin zamansal anlama sahip olduğu yönündeki yorumu da yanlışlar. Râzî bu açıklamasının devamında bu görüşü destekleyecek şekilde, “Her ne zaman bu, insansa o, bilfiil gülerdir” önermesinin, insan bilfiil sürekli gülmemesine rağmen doğru olduğunu; bu önermenin, her bir insanın bilfiil sürekli olarak gülmesini gerektirmediğini belirtir ve şartlı bir önermenin tümel olmasının şartının süreklilik olmadığının altını çizerek¹⁴⁹.

Râzî yüklemli modal önermelerle şartlı modal önermeler arasındaki paralelliği destekleyecek şekilde şartlı modal önermeler bağlamında, imkânın yüklem olduğu önermelerin mutlak önerme oldukları ve maddeleri bakımından bu önermelerin zorunluluk ifade ettiği yönündeki görüşüne paralel olarak imkânın önermenin artbileşeni olduğu bitişik şartlı önermelerin de hakikatte zorunlu olduklarını ifade eder.

¹⁴⁹ Kuşlu, lüzûmun sürekli olup olmamasının önermenin önbileşen ve artbileşeninde ifade edilen durumların birbirini bazen ilzâm ettiği bazen ilzâm etmedikleri şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Ona göre ilzâm etme durumu düzenli ve sürekli olarak meydana geliyorsa buna “sürekli” denmekte, aksi takdirdeyse “sürekli” olarak isimlendirilmemektedir; bkz. Kuşlu, “**Nasîruddin Tûsî’de Önermeler Mantığı**”, s. 82-83. Ancak Tûsî, sürekli lüzûmî önermelerin Güneş’in doğuşunun gündüzün varlığını gerektirmesi gibi olduğunu, süresiz lüzûmî önermelerin ise Ay’ın ve Güneş’in karşılaşmasının Güneş tutulmasının varlığını gerektirmesi gibi olduğunu söylerken onun buradaki kriteri, ilzâmın düzenli olarak gerçekleşip gerçekleşmemesi değil, önbileşenin her zaman ve şartta artbileşeni gerektirip gerektirmemesidir. Zira Tûsî burada, Ay ile Güneş her karşı karşıya geldiklerinde tutulmanın gerçekleşmemesi nedeniyle, bazen gerçekleşen bu ilzâmı ifade eden lüzûmî bitişik şartlı önermenin sürekli olmadığını belirtir; bkz. Tûsî, **Esâsü’l-İktibâs**, s. 99. Güneş’in doğmasının gündüzün olmasını gerektirdiğini bildiren lüzûmî bitişik şartlı önerme ise düzenli ve sürekli olarak meydana gelme dolayısıyla değil, her Güneş doğduğunda gündüzün olması nedeniyle sürekli olarak addedilir. Yine Râzî’nin süresiz lüzûmî şartlı önermeye insanın nefes almasını örnek olarak vermesi de süresiz lüzûmî önermelerde esas olanın bu ilzâm etme durumunun düzenli ve sürekli olmaması değil, önbileşenin artbileşeni her zaman gerektirmemesi olduğunu gösterir; bkz. Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 324.

Buna göre örneğin “Her ne zaman şöyle olsa, şöyle olması mümkündür (كلما كان كذا (أمكن أن يكون كذا)” önermesi hakikatte zorunludur. Zira bu önermede artbileşen imkândır ve imkân da mümkün olan bir şey için zorunludur.¹⁵⁰ Râzî’nin bu açıklamaları onun yüklemli önermelerle bitişik şartlı önermeler arasında kurduğu özdeşliği açık bir şekilde gözler önüne serer. Bu konudaki tek farklılık, yüklemli önermelerde hakkında hükümde bulunulan”ın tekiller, bitişik şartlı önermelerde ise hükümler olmasıdır. Bu bakımdan, başta İbn Sînâ olmak üzere İslam mantıkçılarının nicelikli ve modal şartlı önermelere dair çalışmalarının en temeldeki amacının, yüklemli önerme sistemine paralel, hükümler arası lüzûm ilişkilerinin incelendiği bir sistem kurmak olduğu söylenebilir.

VIII. Şartlı Önermeler Arasındaki Gerektirme İlişkileri

Râzî şartlı önermeler arasındaki gerektirme ilişkilerini (i) bitişik önermelerin kendi aralarındaki, (ii) ayrık şartlı önermelerin kendi aralarındaki, (iii) bitişik ve ayrık şartlı önermeler arasındaki gerektirme ilişkileri olmak üzere üç başlık altında ele alır.

(i) Râzî’ye göre nicelikleri ve önbileşenleri aynı; nitelikleri farklı ve artbileşenleri çelişik olan iki bitişik şartlı önerme birbirine döndürülebilir ve karşılıklı olarak birbirini gerektirir (**el-müte’âkisu’l-mütelâzım**). Zira bir şeyin başka bir şeyle birlikte bulunduğuna ya da başka bir şeyi gerektirdiğine hükmedildiğinde bu şeyin diğer şeyin çelişiğiyle bulunmadığına ya da onu gerektirmediğine de hükmedilmesi gerekir. Bu, bu bitişik şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin tümel ya da tikel olması durumunda da geçerlidir.¹⁵¹ **eş-Şifâ: el-Kıyâs**’ta konuya dair detaylı açıklamalar yapan İbn Sînâ, bu tür gerektirmeye “Hiçbir zaman ‘her A B ise her C D’dir’ değildir” ve “Her ne zaman ‘her A B ise her C D değildir’” önermelerini örnek olarak verir. İbn Sînâ aksi takdirde bu önermenin çelişiği olan “Her ne zaman ‘her A B ise her C D değildir’ değildir” önermesinin doğru olacağını belirtir.¹⁵² İbn Sînâ bu

¹⁵⁰ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 235-236.

¹⁵¹ Râzî, **Mantıku’l-Mülâhhas**, s. 232. Khaled el-Rouayheb, İbn Sînâ tarafından ortaya konulmasına ve Râzî tarafından sorunsuzca kabul edilmesine rağmen bu gerektirme ilişkisinin ilk kez Hûnecî tarafından eleştirildiğini ve Urmevî, Ebherî ve Hillî gibi birçok mantıkçının da Hûnecî’nin bu eleştirisini kabul ettiğini belirtir; bkz. el-Rouayheb, “Impossible Antecedents and Their Consequences”.

¹⁵² İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 366-367.

konuda tikel önermelere ise “Her ne zaman ‘her A B ise her C D’dir’ değildir” ve “Bazen ‘her A B ise her C D değildir’” önermelerini örnek olarak verir.¹⁵³ Bu durumda, iki önerme arasında var olduğu söylenen, birbirine döndürülebilir olma ve karşılıklı olarak birbirini gerektirme ilişkisinin şu şekilde gösterilmesi mümkün olur:

[Hiçbir zaman (p ise q) değildir] ise [Her zaman (p ise ~ q)]

[Bazen (p ise q) değildir] ise [Bazen (p ise ~ q)]

(ii) Râzî, olumlu hakikî ayrık şartlı bir önermenin, bu önermeyle niceliği aynı, niteliği farklı olan; önbileşeni önbileşeninin çelişigi olan bir ayrık şartlı önermeyi gerektirdiğini, ancak bu iki önerme arasındaki gerektirme ilişkisinin karşılıklı olmadığını belirtir. Çünkü iki şeyin aynı anda doğru ve aynı anda yanlış olmasının imkânsız olduğuna hükmedildiğinde o ikisinden her birinin çelişigi diğerinin eşit ayrılmazı olur. Bu durumda önermenin iki parçasından her biri ve diğerinin çelişigi arasında karşı olma ilişkisinin ortaya çıkması imkânsızdır. Dolayısıyla bu şekilde olumlu hakikî ayrık şartlı bir önerme doğru olduğunda onun iki parçasından biri ve diğerinin çelişigi arasında karşı olma ilişkisi olmaz. Ancak ikinci önerme ilkinin gerektirmez çünkü ayrık şartlı bir önermenin parçalarından biriyle diğer parçanın çelişigi arasında karşı olma ilişkisinin olmaması, onunla önermenin diğer parçası arasında karşı olma ilişkisinin meydana gelmesini gerektirmez. Zira bu parçayla birlikte diğer parçanın varlığı ya da yokluğu mümkündür.¹⁵⁴ İbn Sînâ bu bağlamda örneğin “Her zaman ya ‘her A B’dir ya da her C D’dir” hakikî ayrık şartlı önermesinin “Elbette ‘ya her A B değildir ya da her C D’dir’ değildir” ayrık şartlı önermesini ve “Elbette ‘ya her C D değildir ya da her A B’dir’ değildir” önermesini gerektirdiğini belirtir. İbn Sînâ bu konuda tikel önerme olarak da “Bazen ‘ya her A B’dir ya da her C D’dir” tikel olumlu önermesinin “Her zaman ‘ya her A B değildir ya da her C D’dir’ değildir” tikel olumsuz önermesini gerektirdiğini söyler.¹⁵⁵

¹⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 371. Ayrıca bkz. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna*, s. 16-17.

¹⁵⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 232-233.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 380-381. Ayrıca bkz. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna*, s. 17.

[Her zaman (p ya da q)] ise [Hiçbir zaman ($\sim$ p veya q) değildir]

[Bazen (p ya da q)] ise [Bazen ($\sim$ p veya q) değildir.]

(iii) Râzî bitişik ve ayrık şartlı önermeler arasındaki gerektirme ilişkilerini ise şu dört başlık altında inceler: (iii.i) İki önermenin nicelik ve nitelik bakımından aynı olması koşuluyla ayrık şartlı bir önermenin iki parçasından birinin çelişğinin önbileşen, diğer parçasının artbileşen yapılması yoluyla elde edilen bitişik şartlı önerme bu ayrık şartlı önermenin ayrılmazıdır. Ancak bu ayrık şartlı önerme bu bitişik şartlı önermenin ayrılmazı değildir. Çünkü bir ayrık şartlı önermenin iki parçasının aynı anda doğru olması ve aynı anda yanlış olması imkânsız olduğunda ayrık şartlı önermenin iki parçasından birinin olumsuzlandığının varsayılması durumunda diğerinin meydana gelmesi gerekir. Bu ayrık şartlı önermenin gerektirdiği önerme bitişik şartlı lüzûmî bir önermedir. Ancak artbileşenin önbileşenden daha genel olması ihtimali nedeniyle bu bitişik şartlı önermenin doğruluğu bu ayrık şartlı önermenin doğruluğunu gerektirmez.¹⁵⁶ İbn Sînâ bu konuda “Her zaman ya her A B’dir ya da her C D’dir” hakikî ayrık şartlı önermesinin “Her ne zaman ‘her A B değildir’ ise ‘her C D’dir” bitişik şartlı önermesini ve “Her ne zaman ‘her C D değildir’ ise ‘her A B’dir” önermesini gerektirdiği örneğini verir.¹⁵⁷

[Her zaman (p ya da q)] ise [Her zaman ($\sim$ p ise q)]

ise [Her zaman ($\sim$ q ise p)]

(iii.ii) İki önermenin nicelik ve nitelik bakımından aynı olması koşuluyla mâni‘atü’l-hulûv¹⁵⁸ ayrık şartlı bir önermenin de iki parçasından birinin çelişğinin önbileşen, diğer parçasının artbileşen yapılması yoluyla elde edilen bitişik şartlı önerme, bu ayrık şartlı önermenin ayrılmazıdır. Çünkü ayrık şartlı bir önermenin iki parçasının olumsuzlanması imkânsız olduğunda onun iki parçasından birinin olumsuzlanması durumunda diğerinin meydana gelmesi zorunlu olur. Bu da aynı

¹⁵⁶ Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, s. 233.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 376.

¹⁵⁸ İbn Sînâ bu bağlamda *mâni‘atü’l-hulûv* ayrık şartlı önermeleri “iki parçasından ya biri ya da her ikisi olumsuz olan ayrık şartlı önerme” olarak niteler; bkz. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 378.

şekilde bitişik şartlı lüzûmî bir önermedir.¹⁵⁹ İbn Sînâ bu bağlamda örnek olarak, “Her zaman ya ‘hiçbir A B değildir’ ya da ‘hiçbir C D değildir’” önermesinin “Her ne zaman bazı A’lar B ise ‘hiçbir C D değildir’” önermesini ve “Her ne zaman bazı C’ler D ise ‘hiçbir A B değildir’” önermesini gerektirdiğini belirtir.¹⁶⁰

[Her zaman (p veya q)] ise [Her zaman (~p ise q)]
ise [Her zaman (~q ise p)]

(iii.iii) Râzî mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı bir önermeyle bitişik şartlı bir önerme arasındaki lüzûmun ise mâni‘atü’l-hulûv ayırık şartlı bir önermeyle bitişik şartlı bir önerme arasındaki lüzûmun tersi olduğunu söylemekle yetinir.¹⁶¹ Kâtibî **el-Mûlahhas** şerhinde Râzî’nin burada, iki önermenin de nicelik ve nitelik bakımından aynı olması kaydıyla mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı bir önermenin iki parçasından birinin önbileşen, diğer parçasının çelişğinin artbileşen yapılması yoluyla elde edilen bitişik şartlı önermenin bu mâni‘atü’l-cem‘ ayırık şartlı önermenin ayrılmaz olduğunu kastettiğini ifade eder.¹⁶²

[Her zaman (p veya q)] ise [Her zaman (p ise ~ q)]
ise [Her zaman (q ise ~ p)]

(iii.iv) Râzî konuyla ilgili son olarak olumlu bitişik şartlı önermelerin gerektirdikleri olumsuz ayırık şartlı önermelere yer verir. Buna göre, her olumlu hakikî ayırık şartlı önerme bitişik şartlı olumlu bir önermeyi gerektirir. Zira hakikî ayırık şartlı bir önermenin iki parçasının aynı anda olumsuzlanmasının ve olumlanmasının mümkün olmaması sebebiyle bu iki parçadan birinin olumsuzlandığının varsayılması durumunda diğer parçanın olumlanması, bu iki parçadan birinin olumlanması durumunda da diğer parçanın olumsuzlanması gerekir. Râzî’ye göre bu olumlu bitişik şartlı önermeler de olumsuz ayırık şartlı birer önermeyi gerektirir. Zira bu ayırık şartlı önermelerin iki parçasından birinin çelişğî diğerinin sübûtunu; iki parçasından birinin sübûtu ise diğerinin çelişğini gerektirir. Bu durumda bu iki parçadan birinin çelişğî

¹⁵⁹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 233.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, s. 378.

¹⁶¹ Râzî, **Mantıku’l-Mûlahhas**, s. 233.

¹⁶² Kâtibî, **el-Münassas**, vr. 105a.

ve diğer parçanın sübûtu arasında karşı olma ilişkisi olmaz ve dolayısıyla bu ayrık şartlı önermenin parçalarından birinin p, diğerinin ise q olduğu varsayılırsa, “Elbette ‘ya p’dir ya da q değildir’ değildir” olumsuz ayrık şartlı önermesi doğru olur. Ancak Râzî, iki şey arasındaki karşı olma ilişkisinin olumsuzlanmasının bu iki şey arasında gerektirmenin varlığını gerektirmediğini, bu nedenle de bu bitişik şartlı önermenin bu ayrık şartlı önermeyi gerektirmesine rağmen bu ayrık şartlı önermenin doğruluğunun bu bitişik şartlı önermenin doğruluğunu gerektirmediğini bu açıklamasına ekler.¹⁶³ İbn Sînâ bu tür gerektirmeye “Her ne zaman bazı A’lar B ise ‘hiçbir C D değildir’” bitişik şartlı önermesinin “Elbette ya ‘bazı A’lar B’dir’ veya ‘hiçbir C D değildir’ değildir” ayrık şartlı önermesini gerektirmesini örnek vermiştir.¹⁶⁴

[Her zaman (p ise ~ q)] ise [Hiçbir zaman (p veya ~q) değildir]

IX. Şartlı Önergelerin Terkipleri

A. Bitişik Şartlı Önergelerin Terkipleri

Râzî’ye göre bitişik şartlı önergeler (i) iki yüklemlî, (ii) iki bitişik şartlı, (iii) iki ayrık şartlı, (iv) önbileşeni yüklemlî ve artbileşeni bitişik şartlı, (vi) önbileşeni bitişik şartlı ve artbileşeni yüklemlî, (vi) önbileşeni yüklemlî ve artbileşeni ayrık şartlı, (vii) önbileşeni ayrık şartlı ve artbileşeni yüklemlî, (viii) önbileşeni bitişik şartlı ve artbileşeni ayrık şartlı, (ix) önbileşeni ayrık şartlı ve artbileşeni bitişik şartlı önermeden meydana gelen olmak üzere dokuz farklı şekilde meydana gelebilirler.¹⁶⁵ Râzî, (i) iki yüklemlî önermeden meydana gelen bitişik şartlı öngörmelere “Eğer Güneş doğmuşsa gündüz olmuştur” öngörmesini örnek olarak verir. (ii) O, iki bitişik şartlı önermeden meydana gelen bitişik şartlı öngörmelerin ise bir önerme bir öngörmeyi gerektirdiğinde ayrılmazın olumsuzlanmasının melzûmun olumsuzlanmasını gerektirdiği anlamında olduğunu belirtir ve bu öngörmelere örnek olarak “Eğer Güneş’in doğduğu her zaman gündüz olmuşsa, gündüzün olmadığı her zaman Güneş doğmamıştır” öngörmesini zikreder. (iii) Râzî’ye göre iki ayrık şartlı önermeden meydana gelen bitişik şartlı

¹⁶³ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 233-234.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *ç-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 381.

¹⁶⁵ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 213; a.mlf., *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 161.

önergeler de bir tabiatın iki kısma ayrılması durumunda bu tabiatın cinsinin de aynı şekilde iki kısma ayrıldığı anlamındadır. Çünkü daha altta olanın böleni olan bir şey, daha üstte olanın da bölenidir.¹⁶⁶ Râzî bu önermelere örnek vermezken Tûsî bu konuda cins için geçerli bir ayırımın tür için de geçerli olduğunu ifade eden “Eğer cisim ya hareketli ya da durağansa insan da ya hareketli ya da durağandır”¹⁶⁷ ve “Eğer sayı ya çift ya tekse yıldızların sayısı da ya çift ya tektir” önermelerini örnek olarak vermiştir.¹⁶⁸

(iv) Râzî, önbileşeni yüklemli, artbileşeni bitişik şartlı önerme olan bitişik şartlı önermelere “Eğer bu, şu şeyin illeti ise, ne zaman bu illet var olsa şu da bulunur” önermesini, (v) önbileşeni bitişik şartlı, artbileşeni yüklemli önerme olan bitişik şartlı önermelere “Eğer her ne zaman bu şey var olduğunda şu da var oluyorsa; şu şey bunun ayrılmazdır” önermesini, (vi) önbileşeni yüklemli, artbileşeni ayrık şartlı önerme olan bitişik şartlı önermelere “Eğer bu bir sayıysa o ya çift ya da tektir” önermesini örnek olarak gösterir.¹⁶⁹ (vii) Önbileşeni ayrık şartlı, artbileşeni yüklemli önerme olan bitişik şartlı önermelere örnek olarak “Eğer bu şey ya siyah ya beyazsa o bir renktir (إن كان هذا إما سوادا وإما بياضا فهو لون)” önermesini zikreden Râzî, (ix) önbileşeni ayrık şartlı, artbileşeni bitişik şartlı önerme olan bitişik şartlı önermelerin ise iki şey arasında karşı konumlarda bulunma ilişkisi olduğunda o ikisinden birinin olumsuzlanmasının diğerinin sübûtunu gerektirdiği anlamında olduğunu söyler ve bu önermelere “Eğer sayı ya çift ya tekse, [sayı] ne zaman çift olsa tek değildir (إن كان العدد إما زوجا وإما فردا) (فكلما كان زوجا فليس بفرد)” örneğini verir.¹⁷⁰

(viii) Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta önbileşeni bitişik şartlı, artbileşeni ayrık şartlı önerme olan bitişik şartlı önermelere İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta bu bağlamda yer verdiği önerme olan “Eğer her Güneş doğduğunda gündüz oluyorsa ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir” önermesini örnek olarak verir. Râzî bu önermenin,

¹⁶⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 214.

¹⁶⁷ Tûsî, **Esâsü'l-İktibâs**, s. 94. Ayrıca bkz. Kuşlu, **Nasîruddin Tûsî'de Önergeler Mantığı**, s. 79.

¹⁶⁸ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 247.

¹⁶⁹ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 214-215. Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta da önbileşeni yüklemli, artbileşeni ayrık şartlı önerme olan bitişik şartlı önermelere “Eğer bu bir sayıysa o ya çift ya da tektir” önermesini örnek olarak verir ve olumlu ve niceliği belirsiz olan bu bitişik şartlı önermenin önbileşen ve artbileşeninin de olumlu ve niceliği belirsiz olduğunu söyler; bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 166.

¹⁷⁰ Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas**, s. 215.

önermenin başındaki şart edatının nicelik ifade etmeksizin bu önermenin bitişik şartlı önerme olduğuna delalet etmesi nedeniyle olumlu niceliği belirsiz bitişik şartlı bir önerme olduğunu ifade eder. Önermenin önbileşeni ise “Her ne zaman (كَلَّمَا)” zaman zarfının önermenin tümel olduğunu göstermesi nedeniyle tümel olumlu bitişik şartlı önermedir. Önermenin artbileşeni de “ya da (إِمَّا)” bağlacının tek başına tümellik değil yalnızca ayırıştırma bildirmesi nedeniyle olumlu niceliği belirsiz ayırık şartlı önermedir. Zira ayırık şartlı önermelerde tümelliği “Sürekli olarak ya X’dir ya da ‘Y değildir’” önermesinde olduğu gibi “ya da (إِمَّا)” bağlacının başına gelen “sürekli olarak (دَائِمًا)” zaman zarfı gösterir.

Daha sonra Râzî, bu önermede ayırık şartlı önerme olan artbileşenin hangi tür ayırık şartlı önerme olduğu hususunu ele almaktadır. Buna göre Râzî artbileşenin, bir şeyden ve onun çelişiğinin ayrılmazından oluşması nedeniyle mâni‘atü’l-hulûv ifade ettiğini belirtir. Çünkü bir şey olumsuzlandığında onun çelişiğinin ayrılmazı da olumsuzlanırsa bu ayrılmazın olumsuzlanması zorunlu olarak melzûmun olumsuzlanması anlamına geleceği için aynı anda bir şeyin hem kendisi hem de çelişiği olumsuzlanmış olur ki bu imkânsızdır. Bu önermenin iki tarafından biri olan “gündüzün olmaması” da bu önermenin diğer tarafı olan “Güneş’in doğması”nın çelişiğinin ayrılmazıdır ve ikisinin aynı anda olumsuzlanması mümkün değildir. Râzî bu açıklamasının devamında bu önermenin mâni‘atü’l-cem‘ ifade edip etmediğinin anlaşılması için ise bu çelişğin ayrılmazının ondan daha genel olup olmadığına bakılması gerektiğini, ondan daha genelse önermenin mâni‘atü’l-cem‘ olmadığını, değilse önermenin mâni‘atü’l-cem‘ olduğunu beyan etmiştir.¹⁷¹

Bu noktada Râzî, bu önermede çelişğin ayrılmazının bu çelişikten daha genel olup olmadığı hususunda tespit ettiği bir soruna yer verir. Râzî’ye göre İbn Sînâ’nın konuyla ilgili **el-İşârât**’ta yer verdiği bu örnek problemlidir. Zira bu önermenin önbileşeni olan “Güneş doğmuşsa gündüz vardır” önermesinin doğruluğu, melzûmun yokluğunun ayrılmazın yokluğunu gerektirmemesi nedeniyle bu önermenin artbileşeni olan “Ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir” önermesinin doğruluğunu gerektirmez. Râzî bu görüşünü şu şekilde açıklar: Söz konusu önermenin önbileşeni

¹⁷¹ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 164-165.

olan “Güneş doğmuşsa gündüz vardır” önermesinden gündüzün varlığının Güneş’in doğmuş olmasının ayrılmazı olduğu anlaşılır. “Güneş ya doğmamıştır ya da doğmuştur” önermesinde “Güneş doğmuştur”un yerine onun ayrılmazı olan “gündüzün varlığı” getirilip bu önerme “Güneş doğduğunda gündüz mevcutsa ya Güneş doğmamıştır ya da gündüz vardır” şeklinde ifade edilmelidir.

a. “‘Güneş doğmuşsa gündüz vardır’ ise

‘Ya Güneş doğmamıştır ya da gündüz vardır.’”

Güneş’in doğmasının ayrılmazı

Nitekim İbn Sînâ **eş-Sifâ: el-Kıyâs**’ta da bu önermeyi bu şekilde aktarmıştır.¹⁷² Oysaki bu önermenin artbileşeni konumundaki ayrık şartlı önerme **el-İşârât**’ta bu şekilde değil, hatalı olarak “Ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir” şeklinde yer almaktadır. Bu hata, burada melzûm olan Güneş’in doğmuş olmasının yokluğunun, Güneş’in doğmuş olmasının ayrılmazı olan gündüzün varlığının yokluğuna delalet ettiğinin varsayılmasından kaynaklanmıştır. Zira melzûmun olumsuzlanması, melzûmun daha özel olması ihtimali nedeniyle ayrılmazın yokluğunu gerektirmez. Râzî’ye göre bu hata ya eserin müstensihinden kaynaklanan bir hatadır ya da burada “Güneş doğmuşsa gündüz vardır” önermesinin artbileşeninin önbileşeninden daha genel olma ihtimali yok sayılıp onun bu önbileşene eşit olduğu varsayılmalıdır. Çünkü ancak bu durumda önbileşenin varlığının artbileşenin varlığını gerektirdiği gibi önbileşenin yokluğu da artbileşenin yokluğunu gerektirir ve “Ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir” önermesi doğru olur.¹⁷³

b. “‘Güneş doğmuşsa gündüz vardır’ ise

‘Ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir.’”

Güneş’in doğmamasının kendisine eşit ayrılmazı

¹⁷² İbn Sînâ, **eş-Sifâ: el-Kıyâs**, s. 254.

¹⁷³ Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, I, s. 165-166. Örnek ile ilgili bkz. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbîhât**, s. 27. Bununla birlikte Râzî burada bu doğruluğun önermenin kendisinden değil, maddesinden kaynaklandığını yani önermenin anlamından hareketle ulaşılan bir doğruluk olduğunu ekler. Râzî’nin bu açıklaması, sembolik olarak ifade edilen bir önermede bu formun doğru olmayacağı anlamına gelir.

Nitekim Râzî **el-Mûlahhas**'ta da bu tür bitişik şartlı önermelere İbn Sînâ'ya paralel olarak “Eğer her Güneş doğduğunda gündüz oluyorsa ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir” önermesini örnek olarak vermiş ve bu önermelerin bir şeyle, kendisine eşit ayrılmazının çelişigi arasında karşı olma ilişkisi olduğu anlamına sahip olduğunu belirtmiştir. Râzî'nin bu açıklamasındaki “kendisine eşit ayrılmazının çelişigi” ifadesi onun İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki açıklamasını bu yorum paralelinde okuduğunu ve bu bağlamda kabul ettiğini gösterir.¹⁷⁴

B. Ayrık Şartlı Önermelerin Terkipleri

Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta bitişik şartlı önermeler için geçerli olan dokuz farklı terkinin aynı şekilde ayrık şartlı önermeler için de geçerli olduğunu, bu nedenle bitişik şartlı önermelerin kısımlarının açıklamasının tam olarak ayrık şartlı önermenin de kısımlarının açıklaması olduğunu söyler.¹⁷⁵ Ancak o, daha önce yer verdiğimiz üzere, **el-Mûlahhas** ve **Lübâbü'l-İşârât**'ta bitişik şartlı önermenin önbileşenin artbileşeninden doğası gereği farklı olduğunu ancak ayrık şartlı önermenin parçaları arasında izleme ve izlenme ilişkisinin doğası gereği bulunmaması nedeniyle bu parçalardan herhangi birinin önbileşen ya da artbileşen olabileceğini ifade eder. Bu nedenle ayrık şartlı önermeler (i) iki yüklemli, (ii) iki bitişik şartlı, (iii) iki ayrık şartlı, (iv) yüklemli ve bitişik şartlı, (v) yüklemli ve ayrık şartlı, (vi) bitişik şartlı ve ayrık şartlı önermeden meydana gelen olmak üzere altı farklı şekilde meydana gelebilir.¹⁷⁶ Râzî (i) iki yüklemli önermeden meydana gelen ayrık şartlı önermelere “Bu sayı ya çifttir ya tektir” önermesini örnek olarak verir.¹⁷⁷ Râzî'ye göre (ii) “Ya her ne zaman Güneş doğsa gündüz vardır ya da Güneş doğsa gündüz mevcut değildir” önermesi gibi iki bitişik şartlı önermeden meydana gelen ayrık şartlı önermeler ise birbiriyle çelişik

¹⁷⁴ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 215. Street'in Râzî'nin bu eleştirisi ve Tûsî'nin bu bağlamda Râzî'ye verdiği cevapları tartıştığı makalesi için bkz. Street, “Tûsî on Avicenna's Logical Connectives”, s. 263-267.

¹⁷⁵ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 161.

¹⁷⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 213-214; a.mlf., **Lübâbü'l-İşârât**, s. 34-35.

¹⁷⁷ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 215.

iki bitişik şartlı önermeden bir ayırık şartlı önermenin oluşturulabileceği anlamına gelir.¹⁷⁸

(iii) İbn Sînâ, iki ayırık şartlı önermeden meydana gelen ayırık şartlı önermelere örnek olarak “Bu ateşli hastalık ya sarı safra ya da kan kaynaklıdır ya da bu ateşli hastalık ya balgam ya da kara safra kaynaklıdır” önermesini zikreder ve bu önermenin, bu parçalardan oluşan tek bir ayırık şartlı önermeyle yakın kuvvette olduğunu aktarır. Ancak bununla birlikte ona göre bu tür önermelerde birinci taksimden sonra tedricen ikinci taksim de meydana gelir ve bu kısımların tamamından bir taksimle bir ayırık şartlı önerme yapılması durumunda bu önermede taksim tedricen olmaz.¹⁷⁹ Râzî de bu tür ayırık şartlı önermelere “Bu ateşli hastalık ya sarı safra ya da kan kaynaklıdır ya da bu ateşli hastalık ya balgam ya da kara safra kaynaklıdır” önermesinin örnek olarak verildiğini ve İbn Sînâ’nın bu önermenin, bu parçalardan oluşan tek bir ayırık şartlı önermeye yakın kuvvette olduğunu ifade ettiğini aktarır. Ancak o, işin aslında iki ayırık şartlı önermeden meydana gelen ayırık şartlı önermelerin, “Ateşli hastalıklardan kaynaklanan çürüme (**ufûne**) sıcak ve soğuk olmak üzere ikiye ayrılır ve bu iki kısımdan her biri de iki kısma ayrılır” önermesi gibi olduğunu söyler. Râzî’nin bu örneği incelendiğinde onun, İbn Sînâ’nın açıklamasında işaret ettiği, tedricen iki farklı taksim içeren önermenin örneği olduğu görülür.¹⁸⁰

(iv) Râzî, bir yüklemlî ve bir bitişik şartlı önermeden meydana gelen ayırık şartlı önermelerin, bir illet var olduğunda onun ma’lûlünün de var olması gerekmesi

¹⁷⁸ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 216. Ancak Râzî *Şerhu’l-İşârât*’ta bu tür önermelere İbn Sînâ’nın “Ya Güneş doğmuşsa gündüz vardır ya da Güneş doğmuşsa gece yoktur (إِذَا كَانَ الْيَوْمُ نَارًا أَوْ لَيْلًا) ” önermesini örnek verdiğini söyler ancak bu ayırık şartlı önerme yakından incelendiğinde onun önbileşen ve artbileşenin aynı anlama geldiği ve aralarında karşı olma ilişkisinin olmadığı görülür. Bu önerme, İbn Sînâ’nın esasında *el-İşârât*’ta bu konuda yer verdiği “Ya Güneş doğmuşsa gündüz vardır ya da ‘Güneş doğmuşsa gece yoktur’ değildir (إِذَا كَانَ الْيَوْمُ نَارًا أَوْ لَيْلًا) ” önermesinden de artbileşeninde olumsuzluk edatı bulunmaması bakımından farklıdır; bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 160. Tûsî ise *Şerhu’l-İşârât*’ta bu bağlamdaki açıklamalarında İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ta aktardığı önermeyi aynıyla aktarmakla birlikte birçok nüshada bu önermenin artbileşeninde yer alan olumsuzluk edatının yer almadığını ve bunun müstensihlerden kaynaklanan bir yanlışlık olduğunu belirtmiştir; bkz. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 250. Görülen o ki Râzî de kendisine ulaşan nüshalardaki bu hatayı fark etmemiş ve bu önermenin, iki niceliği belirsiz olumlu bitişik şartlı önermeden meydana gelen, niceliği belirsiz olumlu ayırık şartlı önerme olduğunu söylemiştir; bkz. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, I, s. 166.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 253-254.

¹⁸⁰ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 216.

nedeniyle, bir şeyin bir şeyin illeti olmasıyla bu illet varken ma'lûlün var olmaması arasında birbirini olumsuzlama ilişkisi (**münâfât**) olduğu anlamını ifade ettiğini belirtir. Râzî bu tür ayrık şartlı önermelere, “Ya Güneş’in doğması gündüz olmasının illeti değildir ya da ne zaman Güneş doğsa gündüz olur” bitişik şartlı önermesini örnek olarak verir. (v) Râzî, “Bu şey ya çift ya da tektir ya da sayı değildir” önermesi gibi, bir yüklemli ve bir ayrık şartlı önermeden meydana gelen ayrık şartlı önermelerin ise şu anlama geldiğini belirtir: Bütün tabiatlar bir alt türe ayrılmayı gerektirir. Ayrılmazın yokluğu durumunda melzûmun var olmasının imkânsız olması nedeniyle de bu ayrılmanın yokluğu ve bu tabiatın varlığı arasında karşı olma vardır. (vi) Râzî son olarak, bir bitişik şartlı ve bir ayrık şartlı önermeden meydana gelen ayrık şartlı önermelere ise “Ya Güneş doğmuşsa gündüz olmuştur ya da ya Güneş doğmuştur ya da gündüz vardır” önermesini örnek olarak verir.¹⁸¹

C. Şartlı Önermelerin Diğer Bakımlardan Terkipleri

Râzî **Şerhu'l-İşârât** ve **el-Mûlahhas**'ta bitişik ve ayrık şartlı önermelerin parçalarının yüklemli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı önerme olmasına göre kaç değişik şekilde kurulabileceğine bu şekilde yer verdikten sonra bu önermelerin ve parçalarının nicelikli olma-olmama, ma'dûl olma-belirli olma gibi diğer özelliklerini de göz önünde bulundurmak suretiyle muhtemel terkiplerini ele alır. Hem İbn Sînâ hem de Râzî'nin yer verdikleri bu terkip hesabında Stoa mantıkçılarının etkisi olması muhtemeldir. Zira Dürüşken, Stoacıların basit cümlelerden sayısız kompleks cümle türettiklerini belirtir. Örneğin Plutarkhos'a (ö. ykl. 120) göre Chrysippus, on tane basit cümleden bir milyonun üzerinde kompleks cümle oluşturulabileceğini ileri sürmektedir.¹⁸² Bu doğrultuda Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta öncelikle bitişik şartlı bir önermenin nicelikli- niceliği belirsiz olmasına göre kaç çeşit bitişik şartlı önerme olduğuna yer verir. Buna göre bitişik şartlı önermeler olumlu niceliği belirsiz, olumsuz niceliği belirsiz, tümel olumlu nicelikli, tümel olumsuz nicelikli, tikel olumlu nicelikli ve tikel olumsuz nicelikli olmak üzere altı farklı şekilde bulunabilirler. Bu altı bitişik şartlı önermenin her birinin onları oluşturan önermelerin yüklemli, bitişik şartlı ve

¹⁸¹ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 216-217.

¹⁸² Dürüşken, “Stoa Mantığı”, s. 300.

ayrık şartlı olmasına göre dokuz farklı şekilde meydana gelebilmeleri nedeniyle bu bakımdan elli dört farklı önerme terkibi vardır.

Bu önermelerin her biri de onları oluşturan önbileşen ve artbileşenin nicelikli ve niceliği belirsiz olması bakımından (i) her iki parçası da nicelikli, (ii) her iki parçası da niceliği belirsiz ya da (iii) parçalarından biri niceliği belirsiz, diğeri nicelikli olmak üzere üç farklı şekilde bir araya gelebilir. Bu durumda ister niceliği belirsiz ister nicelikli olsun bitişik şartlı bir önermenin (i) önbileşen ve artbileşeni nicelikli ise bu önerme (i.i) tümel olumlu-tümel olumlu, (i.ii) tümel olumlu-tümel olumsuz, (i.iii) tümel olumlu-tikel olumlu, (i.iv) tümel olumlu-tikel olumsuz, (i.v) tümel olumsuz-tümel olumlu, (i.vi) tümel olumsuz-tümel olumsuz, (i.vii) tümel olumsuz-tikel olumlu, (i.viii) tümel olumsuz-tikel olumsuz, (i.ix) tikel olumlu-tümel olumlu, (i.x) tikel olumlu-tümel olumsuz, (i.xi) tikel olumlu-tikel olumlu, (i.xii) tikel olumlu-tikel olumsuz, (i.xiii) tikel olumsuz-tümel olumlu, (i.xiv) tikel olumsuz-tümel olumsuz, (i.xv) tikel olumsuz-tikel olumlu ve (i.xvi) tikel olumsuz-tikel olumsuz olmak üzere on altı farklı şekilde meydana gelebilir. Bitişik şartlı bir önermenin (ii) önbileşen ve artbileşeni niceliği belirsiz önerme ise niceliği belirsiz önermenin yalnızca olumlu ve olumsuz olmak üzere iki türü olması nedeniyle (ii.i) niceliği belirsiz olumlu- niceliği belirsiz olumlu, (ii.ii) niceliği belirsiz olumlu- niceliği belirsiz olumsuz, (ii.iii) niceliği belirsiz olumsuz- niceliği belirsiz olumlu, (ii.iv) niceliği belirsiz olumsuz- niceliği belirsiz olumsuz olmak üzere dört farklı birleşimi vardır. Bitişik şartlı bir önermenin (iii) önbileşen ya da artbileşeninden biri niceliği belirsiz diğeri nicelikli ise niceliği belirsiz önermenin iki, nicelikli önermenin de dört türü olması nedeniyle (iii.i) tümel olumlu- niceliği belirsiz olumlu, (iii.ii) tümel olumlu- niceliği belirsiz olumsuz, (iii.iii) tümel olumsuz- niceliği belirsiz olumlu, (iii.iv) tümel olumsuz- niceliği belirsiz olumsuz, (iii.v) tikel olumlu- niceliği belirsiz olumlu, (iii.vi) tikel olumlu- niceliği belirsiz olumsuz, (iii.vii) tikel olumsuz- niceliği belirsiz olumlu, (iii.viii) tikel olumsuz- niceliği belirsiz olumsuz olmak üzere sekiz ayrı birleşimi vardır. Bunların toplanması durumunda bitişik şartlı bir önermenin önbileşen ve artbileşeninin nicelikli

ve niceliği belirsiz olmasına göre toplamda yirmi sekiz farklı şekilde meydana gelebileceğini ortaya çıkar.¹⁸³

		Önbileşen					
		A	I	E	O	Olumlu N.B.	Olumsuz N.B.
Artbileşen	A	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	I	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	E	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	O	✓	✓	✓	✓	✓	✓
	Olumlu N.B.	×	×	×	×	✓	✓
	Olumsuz N.B.	×	×	×	×	✓	✓

Tablo 4.5: Bitişik şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin niceliklerine göre terkipleri¹⁸⁴

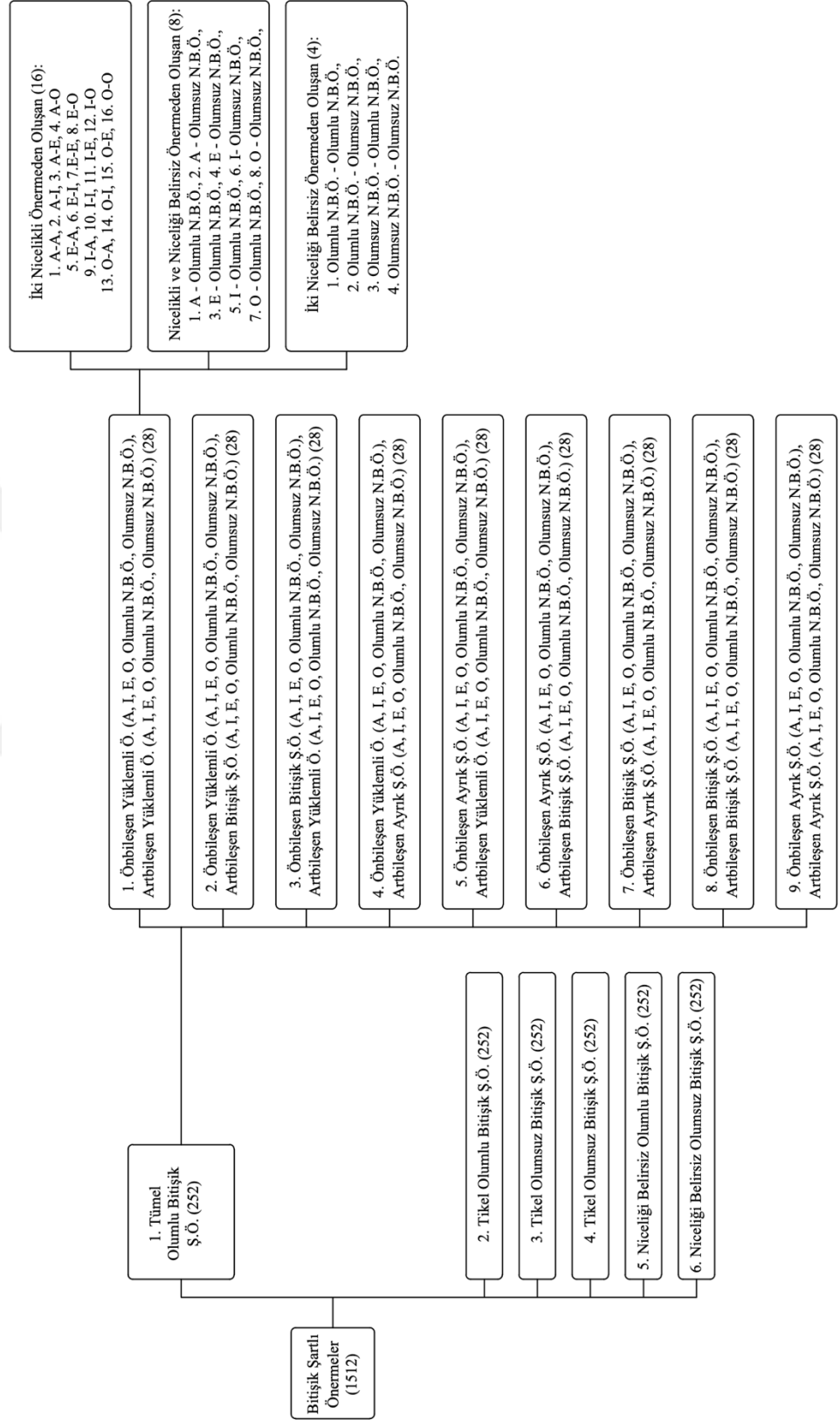
Bu yirmi sekiz farklı birleşimin bitişik şartlı önermenin elli dört çeşidi için de geçerli olduğu göz önünde bulundurulduğunda ise bitişik şartlı önermelerin toplamda bin beş yüz on iki (28 x 54) farklı birleşimi olduğu görülür.¹⁸⁵ Râzî, bu tasnifin tam olarak ayrık şartlı önermeler için de geçerli olduğunu belirtir.¹⁸⁶

¹⁸³ Ancak Râzî'nin, iki yüklemli önermeden oluşan bitişik şartlı bir önermenin parçalarının ikisi de nicelikli, ikisi de niceliği belirsiz, biri nicelikli, diğeri niceliği belirsiz olmak üzere üç farklı şekilde bir araya gelebileceğine dair bu açıklaması onun, bitişik şartlı bir önermenin önbileşeniyle artbileşeninin doğal olarak ayrıldığı yönündeki açıklamalarıyla çelişiyor görünmektedir. Bu bakımdan kanaatimizce, “parçalarından biri nicelikli, diğeri niceliği belirsiz” olan bitişik şartlı önermenin “önbileşeni nicelikli, artbileşeni niceliği belirsiz” ve “önbileşeni niceliği belirsiz, artbileşeni nicelikli” şeklinde ikiye ayrılması ve dolayısıyla bu bakımdan yirmi sekiz değil otuz altı çeşit bitişik şartlı önerme olması ve bu nedenle bin dokuz yüz kırk dört (36 x 54) farklı bitişik şartlı önerme meydana gelmesi gerekirdi.

¹⁸⁴ N.B.Ö.: Niceliği Belirsiz Önerme

¹⁸⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 162-163.

¹⁸⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, s. 164. Râzî bu açıklaması da problemli görünmektedir. Zira hatırlanacağı üzere Râzî, ayrık şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin bitişik şartlı önermeler gibi doğal olarak ayrılmadıklarını, bu nedenle ayrık şartlı önermelerin bitişik şartlı önermeler gibi önbileşen ve artbileşenlerinin yüklemli, bitişik şartlı ve ayrık şartlı olmasına göre dokuz çeşit olmayıp sadece altı çeşit olduğunu belirtmişti. Dolayısıyla bu hesaplama ayrık şartlı önermeler için geçerli görünmemektedir.



Şekil 4.7: Bitişik şartlı önermelerin terkipleri

Bununla birlikte Râzî bu hesaplamada şartlı önermelerden oluşan bitişik şartlı önermelerin yalnızca yakın parçalarını dikkate aldığını, eğer önermenin uzak parçası olarak isimlendirdiği, şartlı önermelerin kendilerinden meydana geldiği şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin durumunu da göz önünde bulundursaydı bu sayının çok daha fazla olacağını ifade eder. Zira örneğin iki şartlı önermeden meydana gelen bitişik şartlı bir önermenin yakın parçalarının da birer şartlı önerme olması nedeniyle onun parçalarının parçaları da birer önermedir. Onların hallerinin de göz önünde bulundurulması durumunda da ihtimaller çoğalır. Aynı şekilde Râzî bu hesaplamasında bitişik şartlı önermelerin kiplerini, ma'dûl ya da belirli olma durumlarını da göz önünde bulundurmadığını belirtir. Yine Râzî, iki bitişik şartlı önermeden oluşan iki bitişik şartlı önermeden yeni bir bitişik şartlı önerme oluşturulabileceğini ve bu yeni bitişik şartlı önermenin de başka bir şartlı önermenin bir parçası olabileceğini ve bunun sonsuza kadar böyle devam edebileceğini söyler. Bu nedenle Râzî burada bitişik şartlı önermelerin yakın parçalarının durumlarını göz önünde bulundurarak muhtemel terkiplerini ortaya koymakla yetindiğini belirtir.¹⁸⁷

Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise öncelikle İbn Sînâ'nın iki yüklemli önermeden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermenin terkiplerini detaylı olarak incelediğinden bahseder. Buna göre İbn Sînâ iki yüklemli önermeden oluşan bitişik şartlı önermeyi oluşturan iki yüklemli önermenin olumlu ya da olumsuz olmak bakımından (i) ikisi de olumlu; (ii) ikisi de olumsuz; (iii) önbileşeni olumlu, artbileşeni olumsuz; (iv) önbileşeni olumsuz, artbileşeni olumlu olmak üzere dört şekilde bulunabileceğini söyler. Aynı şekilde bu iki yüklemli önerme tümel-tikel olmak bakımından da (i) ikisi de tümel; (ii) ikisi de tikel; (iii) önbileşeni tümel, artbileşeni tikel ve (iv) önbileşeni tikel, artbileşeni tümel olmak üzere dört şekilde bulunur. Dolayısıyla bu iki kriter dikkate alındığında ortaya A-A, A-E, A-I, A-O, E-A, E-E, E-I, E-O, I-A, I-E, I-I, I-O, O-A, O-E, O-I ve O-O kombinasyonlarına sahip on altı farklı iki yüklemli önermeden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önerme çıkar. Râzî, **el-Mûlahhas**'ta İbn Sînâ'nın bu açıklamasına paralel olarak şartlı önermelere dair tasnifini iki yüklemli önermeden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermeden hareketle izah eder. Râzî bu doğrultuda

¹⁸⁷ Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, I, s. 163-164.

önce niceliği belirsiz ve nicelikli, sonra tekil yüklemlı önermelerden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermelerin kombinasyonlarına yer verir.

Buna göre, bitişik şartlı bir önermeyi oluşturan nicelikli önermeler A, E, I ve O olmak üzere dört; niceliği belirsiz önermeler ise olumlu ve olumsuz olmak üzere iki çeşittir. Bu altı çeşit yüklemlı önermenin ya hem özne hem de yüklemli belirli ya hem özne hem de yüklemli ma'dûl ya özneleri belirli ve yüklemli ma'dûl, ya da özneleri ma'dûl ve yüklemli belirli olabilir. Bu bakımdan bu önermeler, özne ve yüklemli ma'dûl ya da belirli olmasına göre $6 \times 4 = 24$ çeşittir. Râzî daha sonra bu yirmi dört tür yüklemlı önermenin her birinin önbileşen ya da artbileşen olabileceğini, bu bakımdan $24 \times 24 = 576$ çeşit bitişik şartlı önerme terkihi olduğunu belirtir. Yüklemlı birer önerme olan önbileşen ve artbileşenin ise ya ikisi de ikili; ya ikisi de üçlü; ya önbileşen ikili ve artbileşen üçlü ya da önbileşen üçlü ve artbileşen ikili önermedir. Bu bakımdan da $576 \times 4 = 2304$ önerme söz konusudur. Bu bitişik şartlı önermenin parçaları olan yüklemlı önermelerin ise ya hem özne hem de yüklemli aynıdır; ya hem özne hem de yüklemli farklıdır; ya sadece özneleri aynıdır ya da sadece yüklemli aynıdır. Bu dört çeşit de hesaba katıldığında $2304 \times 4 = 9216$ çeşit önerme ortaya çıkar. Yine, bu bitişik şartlı önermenin parçaları olan yüklemlı önermelerin her ikisinin doğru; her ikisinin yanlış; ilkinin doğru, ikincisinin yanlış ve ilkinin yanlış, ikincisinin doğru olabileceği ihtimalleri göz önünde bulundurulursa da $9216 \times 4 = 36864$ önermeye ulaşılır.¹⁸⁸ Bu sayı önermelerin on beş türüyle¹⁸⁹ çarpılır ve $36864 \times 15 = 552960$ elde edilir. Bu bitişik şartlı önermeler mutlak, varlıksal ya da zorunludur. Aynı zamanda bu bitişik şartlı önermelerden her biri lüzûmî ya da ittifâkîdir.¹⁹⁰

Râzî nicelikli ve niceliği belirsiz yüklemlı önermelerden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermeleri bu şekilde ele aldıktan sonra tekil yüklemlı önermelerden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermelerin çeşitlerine geçer. Buna göre iki tekil

¹⁸⁸ Doğru bir bitişik şartlı önermenin önbileşeninin doğru, artbileşeninin yanlış olmasının mümkün olmaması nedeniyle Râzî'nin bu açıklaması, onun burada doğruluk değerlerini gözetmeksizin bitişik şartlı önermelerin muhtemel terkiplerini ortaya koyduğunu göstermektedir.

¹⁸⁹ Râzî burada bu on beş tür önermenin mahiyetine dair bir açıklama yapmazken Kâtibî, **el-Mûlahhas** şerhinde bu on beş tür önerme ile Râzî'nin modal önermeleri kastettiğini belirtir; bkz. Kâtibî, **el-Mûnassas**, vr. 103b.

¹⁹⁰ Râzî, **Mantuku'l-Mûlahhas**, s. 230-231.

yüklemlı önermeden oluşan bitişik şartlı bir önermenin parçalarının öznelerinin ma'dûl olması mümkün olmayıp yalnızca yüklemının ma'dûl olması mümkündür. Dolayısıyla önbileşen ve artbileşenin ancak iki farklı şekilde meydana gelmesi sebebiyle tekil yüklemlı önermelerden oluşan bitişik şartlı önermelerin bu bakımdan dört tür olduğu söylenebilir. Râzî tekil önermelerin bundan sonraki çeşitlerinin hesaplanmasında nicelikli ve niceliği belirsiz yüklemlı önermelerden oluşan bitişik şartlı önermelerin hesaplanmasındaki aşamaların uygulanması gerektiğini ve neticede ulaşılan iki rakamın toplanması yoluyla iki yüklemlı önermeden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermenin kaç tür olduğunun bulunabileceğini söyler. Râzî, iki yüklemlı önermeden oluşan tümel olumlu bitişik şartlı önermenin terkiplerinin bu şekilde ortaya konulmasından sonra diğer önermelerin durumunun da bu açıklamasına kıyasla bilinebileceğini ifade eder.¹⁹¹

	Özne ve yüklem belirli	Özne ve yüklem ma'dûl	Özne belirli, yüklem ma'dûl	Özne ma'dûl, yüklem belirli
A	✓	✓	✓	✓
E	✓	✓	✓	✓
I	✓	✓	✓	✓
O	✓	✓	✓	✓
Niceliği Belirsiz Olumlu	✓	✓	✓	✓
Niceliği Belirsiz Olumsuz	✓	✓	✓	✓
Tekil Olumlu	✓	×	✓	×
Tekil Olumsuz	✓	×	✓	×

Tablo 4.6: Bitişik şartlı önermelerin önbileşen ve artbileşenlerinin özne ve yüklemelerinin belirli ve ma'dûl olması bakımından terkipleri

¹⁹¹ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 231.

X. Şartlı Önermelerin Bir ya da Birden Çok Önerme Hükümünde Olması

Râzî'ye göre önbileşen ve artbileşen olmak üzere iki parçası olan bitişik şartlı önermelerde ise önbileşenin “ve” önerme eklemiyle bağlı birden fazla önerme olması durumunda bu önermelerin toplamı bir önbileşen yerine geçer ve bu önerme tek önerme ifade eder. Ancak artbileşenin birden fazla önerme olduğu bitişik şartlı önermeler birden fazla önerme ifade eder. Çünkü “X ise Y ve Z’dir” önermesi ile “‘X ise Y’dir’ ve ‘X ise Z’dir’” şartlı önermesi arasında fark yoktur.

$$[p \text{ ise } (q \wedge r)] \equiv (p \text{ ise } q) \wedge (p \text{ ise } r)$$

Râzî bu noktada artbileşenin birden fazla önerme olmasına rağmen bitişik şartlı önermenin “bir” önerme olabileceğine dair bir itiraza yer verir. Bu itiraza göre örneğin “Eğer X, Y’nin yokluğunda var oluyorsa ve Y de X’in yokluğunda var oluyorsa ne X Y’nin ne de Y X’in şartıdır” önermesinin artbileşeni birden fazla önermedir ve bu önerme, tek bitişik şartlı önerme hükmündedir. Râzî ise bu görüşe, kendisine göre hakikatte bu önermenin önbileşenleri ve artbileşenleri farklı olan iki farklı bitişik şartlı önerme içermesi nedeniyle katılmaz. Ona göre, “X, Y’nin yokluğunda var oluyorsa” sözü “X, Y ile şartlı değildir” önermesini gerektirir ve bu, tam bir önermedir. Yine, “Y, X’in yokluğunda var oluyorsa” sözü de “Y, X ile şartlı değildir” önermesini gerektirir ve bu da ilk önermeden farklı tam bir önermedir.¹⁹²

$$(Fx \wedge Gy) \text{ ise } (\sim Px \wedge \sim Ty) \equiv (Fx \text{ ise } \sim Px) \wedge (Gy \text{ ise } \sim Ty)$$

¹⁹² Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 217-218.

SONUÇ

Bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin önerme anlayışını ortaya koymak ve bu sayede onun hem Aristotelesçi-İbn Sînâcı mantıktan devraldığı birikime yaklaşımını hem de “müteahhir” dönem İslam düşüncesinde mantığın gelişimine etkisini tespit etmek amaçlanmıştır. Fakat bu çalışmada ulaşılan nihai sonuçlara geçmeden önce Aristoteles'ten Fârâbî ve İbn Sînâ'ya uzanan süreçte önerme konusuyla ilgili bazı temel meselelerin nasıl bir gelişim gösterdiğini kısaca tasvir etmek yerinde olacaktır. Bu tasvir, bir “mantıkçı” olarak Râzî'nin konumunu belirginleştirmek için önemli bir çerçeve sağlayacak olması açısından da gereklidir.

Aristoteles **Analytica Priora** kitabında mutlak, zorunlu ve mümkün olmak üzere üç tür önermeden bahsetmektedir. Bu üç tür önerme konusunda ilki Aristoteles şârihlerinden Teofrastus ve Themistius'a; ikincisi ise İskender Afrodisî'ye atfedilen iki Aristotelesçi yorum söz konusudur. İlk yoruma göre Aristoteles, lafzen kip içeren önermelerin modal olduğunu ve modal önermelerin zorunlu ve mümkün olmak üzere iki tür olduklarını söylemiştir. Mutlak önermeler ise modal önermelerden kipi çıkarılmasıyla elde edilen, kip içermemekle birlikte zorunlu ve mümkün iki önermeye de muhtemel olan önermelerdir. İkinci yorum ise Aristoteles'in önermeleri önce bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayırdığını, bilkuvve olan önermelerin mümkün önermeler, bilfiil olan önermelerin ise zorunlu ve mutlak önermeler olduğunu düşündüğünü savunmaktadır. Mümkün önermeler, kendisindeki hükmün gelecekte gerçekleşme ihtimali olan şeyler hakkında; mutlak önermeler, kendisindeki hükmün geçmişte ya da şimdiki zamanda var olan şeyler hakkında; zorunlu önermeler ise kendisindeki hükmün üç zamanda da var olan şeyler hakkında olduğu önermelerdir.

Mutlak önermeler ile modal önermeler hakkındaki bu iki anlayış, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında mutlak ve modal yüklemli önermelerin anlamları bağlamında önemli bir yorum farklılığına yol açmıştır. Fârâbî'nin mutlak ve modal yüklemli önermelere dair açıklaması İskender Afrodisî'nin mutlak önerme yorumuyla uyushmaktadır. Zira Fârâbî zorunlu, mümkün ve mutlak olmak üzere kip içeren üç tür önerme olduğunu belirtir ve maddesi zorunlu önermelerin, herhangi bir vakitte yüklemnin öznesinden ayrılması kesinlikle söz konusu olmayan önermeler olduğunu; maddesi mümkün önermelerin

ise yüklemeleri öznelerinde şu anda bulunmayan ve gelecekte onlarda bulunmaya ve bulunmamaya yatkın olan önermeler olduğunu söyler. Fârâbî, İskender Afrodîsî'nin mutlak önerme yorumu olduğunu ifade ettiği mutlak önermelerin ise, mümkün ve zorunlu önermelerin her birinden bir parça alması bakımından bu ikisi arasında orta ve aracı bir konumda olduğunu düşünür. Mutlak önermeler var olmadan önce var olmalarının ve olmamalarının mümkün olması ve aynı şekilde gelecekte de var olmamalarının mümkün olması açısından mümkün; şu anda bilfiil mevcut olmaları bakımından da zorunludur. Fârâbî mutlak önermeleri bu şekilde yorumlamakla İbn Sînâ'dan sonra metafiziğin en temel ayrımlarından biri haline gelecek olan varlık-mahiyet ayrımını ima etmiş, ancak bu ayrımı önerme sisteminin merkezine oturtmamıştır. Zira Fârâbî burada sistemin merkezine bilkuvve-bilfiilliği yerleştirmiş, önermelerin mutlak, zorunlu ve mümkün olmasında önermenin dış dünyada gerçekleşme zamanını dikkate almış ve dolayısıyla varlık-mahiyet ayrımını tam olarak sistemleştirmemiştir. Çünkü bu önerme yorumu, öznenin sadece dış dünyadaki fertlerini hesaba katmaktadır.

İbn Sînâ ise ontolojisinin merkezinde yer alan varlık-mahiyet ayrımına temel teşkil edecek şekilde Teofrastus'a atfedilen önerme tasnifini kabul etmiş ve önermelerin, öznelerinin herhangi bir zamanda dış dünyada bilfiil olarak bulunup bulunmamalarına bağlı olarak değerlendirilmelerine açık bir şekilde karşı çıkmıştır. Ona göre mutlak önermeler, kendisinde kipin açıkça zikredilmediği; modal önermeler ise kipin açıkça zikredildiği önermelerdir. Modal bir önermenin zorunlu ya da mümkün olması ise dış dünyada bulunsun ya da bulunmasın bu önermenin yüklemine, öznesinin fertlerinden her birine sübûtunun niteliğine bağlıdır. İbn Sînâ'ya göre mutlak önermelerin İskender'e atfedilen yorumu en temelde, şeylerin varlık durumlarını esas alması bakımından hatalıdır. Zira yüklemine özne için zorunlu, mümkün ya da imkânsız olduğunun belirlenmesinde öznenin fertlerinin dış dünyadaki varlıkları değil, mahiyetleri esas alınır ve öznenin fertlerinin dış dünyadaki varlık durumlarına bu konuda itibar edilmez. İbn Sînâ burada kendisinden sonra Râzî'nin "hakikî-haricî önerme" olarak isimlendireceği önerme türlerine işaret etmektedir. İbn Sînâ'ya göre önermelerin kipleri öznenin fertlerinin dış dünyadaki bulunuşlarına göre yani haricî olarak değil, bu fertlerin kendisiyle özne oldukları mahiyete göre yani hakikî olarak

belirlenir. İbn Sînâ bu görüşünü matematiksel nesnelerin varlıklarının dış dünyada bulunmamasına rağmen onlar hakkında hükümde bulunulmasından hareketle temellendirmektedir. Zira bu önermelerde önermenin öznesinin fertleri dış dünyada var olmadığı halde önermenin öznesine yüklem, mutlak olarak yüklenmektedir. Yine İbn Sînâ'ya göre haricî önermelerin doğruluk ve yanlışlık durumları da sabit değildir. Zira bir türün dış dünyada yer alan fertlerinin önermenin kipini belirlemesi nedeniyle bu şekilde belirlenen hiçbir modal önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı sürekli olamaz.

Hakikî önerme anlayışının ve mahiyetin, modal önermelerin kiplerini belirlemede kriter olduğu yönündeki düşüncesinin sonucu olarak İbn Sînâ, Porphyrios'tan tevârüs ettiği beş tümel anlayışı doğrultusunda, kendisinden önceki mantıkçılardan tevârüs ettiği genel mutlak, süreksiz mutlak, mutlak (ezelî ve ebedî) zorunlu, öznenin zatı var olduğu sürece zorunlu, yüklem bakımından zorunlu, genel mümkün, özel mümkün, geleceğe dair mümkün önermeler dışında nitelik bakımından zorunlu, belirli bir zamanda zorunlu, belirsiz bir zamanda zorunlu ve daha özel mümkün önermelerini elde etmiştir. İbn Sînâ'ya özgü bu modal önerme çeşitleri, söz konusu modal önermelere muhtemel olmaları bakımından onun genel mutlak önerme yorumunu da kendinden öncekilerden farklı bir noktaya taşımıştır. Böylelikle Teofrastus'un prosleptik önermelerinin yapısına sahip olan ancak anlam itibarıyla büyük oranda İbn Sînâ'ya özgü olup sonraki İslam mantıkçılarının çoğunun takip edeceği bir genel mutlak ve modal önerme anlayışı meydana gelmiştir. İbn Sînâ, süreksiz bilfiil yüklelemeye muhtemel olmaları bakımından mutlak önermelerin çelişkilerinin süreklilik ifade etmesi gerektiğini, aksi takdirde yüklem bilfiil öznenin zatına yüklendiği vakitle yüklenmediği vaktin aynı olmamasının muhtemel olması nedeniyle çelişkide zaman birliği şartı sağlanmamış olacağını belirtir. Bu, İbn Sînâ'nın, zorunlu önermelerden daha genel olan sürekli önermeleri de sistemine dâhil etmesiyle neticelenmiştir. İbn Sînâ, süreklilikle zorunluluk arasındaki ayrımın bir sonucu olarak, mutlak önermelerin bir yorumu olarak aktardığı süreksiz mutlak önermelerin yanı sıra zorunlu olmayan mutlak önermelere de yer vermiştir.

Râzî'nin yukarıda ana hatlarıyla ifade edilen tarihsel süreçle ilişkisi ve burada çizilen çerçeve karşısındaki tutumu hakkında ise şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız:

Râzî'nin, İbn Sînâ'nın kurduğu bu sistem karşısındaki öncelikli tavrı, İbn Sînâ'nın kendi mantık kitaplarında belirginleştirmedeği önerme sisteminin önemli hususlarını belirginleştirmek, isimlendirmek, tasnif etmek, kuşatıcı ve kapsamlı bir özet şeklinde okuyucuya sunmaktır. Bu amaçla Râzî, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde dile getirmekle birlikte kimini isimlendirmedeği mutlak ve modal önermeleri derli toplu bir şekilde ilk kez bir araya getiren mantıkçı olmuş, İbn Sînâ'nın açıklamaları doğrultusunda, İbn Sînâ'nın sunduğu malzemeden nasıl bir sistemin meydana geldiğini bütüncül bir şekilde aktarmıştır.

Râzî, İbn Sînâ'nın mantıkta haricî varlığı değil, mahiyetleri esas alan önermelerin dikkate alınması gerektiği görüşünü genel mutlak ve modal önermelere dair açıklamalarının merkezine yerleştirmekte ve bu husustan hareketle açıklamalarını detaylandırmaktadır. Râzî, İbn Sînâ'nın isimlendirmedeği bu iki önerme türünü “hakikî” ve “haricî” önerme olarak isimlendirmiş ve İbn Sînâ'nın genel mutlak önerme yorumu doğrultusunda şekillendirdiği, tümel olumlu genel mutlak önermelerin anlamına dair açıklamaları arasında önermelerin hakikî anlamda alınmaları gerektiği görüşünü zikretmiştir. Ancak bu noktada, İbn Sînâ ve Râzî'nin, çelişki ve düz döndürme konuları bağlamında haricî önermelere ihtiyaç duydukları ve onları kullandıkları da unutulmamalıdır.

Râzî, modal önermeler bağlamındaki açıklamalarına ise öncelikle varlıktan önceki zorunluluk ile varlıktan sonraki zorunluluk ayrımıyla başlamaktadır. Râzî bu ayrımla, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının mantıktaki karşılığını daha da belirginleştirmiştir. Râzî, İbn Sînâ'nın incelediği zorunlu önermelerden yüklem bakımından zorunlu önermelerin, varlıktan sonraki zorunluluğu ifade ettiklerini söylemiş ve bu nedenle bu önermeleri modal önermeler arasında saymamıştır. Râzî, İbn Sînâ'nın bunun dışında zikrettiği, mutlak (ezelî ve ebedî) zorunlu ve öznenin zâtı var olduğu sürece zorunlu önermeleri onun açıklamaları doğrultusunda “mutlak zorunlu” önermeler başlığı altında toplamıştır. Râzî, İbn Sînâ'nın nitelik bakımından zorunlu önermelerini ise Sâvî'nin nitelik bakımından zorunlu önermelerin çelişiklerine dair açıklamalarından hareketle ikiye ayırmıştır. Bu doğrultuda Râzî, niteliğin öznenin zâtı için zorunlu olup olmadığı belirtilmeyen önermeleri “genel şartlı”, bu niteliğin öznenin zâtı için zorunlu olmadığı önermeleri ise “özel şartlı” önermeler olarak

isimlendirerek sistemine dâhil etmiştir. Yine, İbn Sînâ'nın zorunlu önermeler arasında saydığı belirli bir vakit bakımından zorunlu önermelere “vaktî”, belirsiz bir vakit bakımından zorunlu önermelere ise “müntezir” diyerek sisteminde yer vermiştir.

Râzî, genel mutlak önermelerin döndürmelerinde duyulan ihtiyacın neticesinde ortaya çıkan sürekli önermeleri de modal önerme listesine ekler. Yine, İbn Sînâ'nın mutlak önermeler bağlamında zikrettiği süreksiz mutlak önermeleri “süreksiz varlıksal” olarak, zorunlu olmayan mutlak önermeleri de “zorunlu olmayan varlıksal” olarak isimlendirerek modal önermeler arasında sayar. O, genel mutlak önermelerin çelişikleri ve düz döndürmeleri bağlamında İbn Sînâ'nın söz konusu etmekle birlikte özel olarak isimlendirmedeği iki önermeyi de genel örfî önerme ve özel örfî önerme olarak isimlendirerek sistemine dâhil etmiştir. Râzî, mümkün önermeler bağlamında ise İbn Sînâ'nın kısaca değindiği, şimdiki zamana dair imkân ve geleceğe dair imkân ayrımını belirginleştirmiş ve İbn Sînâ'ya paralel olarak dört tür mümkün önerme olan genel mümkün, özel mümkün, daha özel mümkün ve geleceğe dair mümkün önermeleri incelemiştir. Râzî bu suretle, Râzî sonrası İbn Sînâcı mantıkçıların modal mantıkta yol haritası olacak olan, on beş mutlak ve modal önermeyi ilk kez bir araya getiren mantıkçı olmuştur. Her ne kadar Râzî'den önce Sâvî bunu kısmen yapmış olsa da İbn Sînâ'nın tam olarak anlaşılması ve İbn Sînâcı modal mantığa genel hatlarıyla bu şeklin verilmesi Râzî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra Râzî, İbn Sînâ'nın modal önermeler teorisine, İbn Sînâ ve Sâvî'nin genel şartlı ve genel örfî önermeler bağlamındaki açıklamalarında bu ayrımı kullanmalarının bir sonucu olarak, basit ve bileşik kip ayrımını mantıkta ilk kez belirginleştirip tanımlamak suretiyle katkı sağlamıştır.

Genel mutlak ve modal önermelerin İbn Sînâ'ya özgü yorumu, İbn Sînâcı İslam mantık çalışmalarının istikametini değiştirmiş ve önermelerin hükümleri konusunda köklü değişikliklere yol açmıştır. Bu anlayışın neticesi olarak İbn Sînâ'nın genel mutlak önermeleri hakkında Aristotelesçi karşıtlık karesinin ifade ettiği çelişiklik ilişkilerinden söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Yine, İbn Sînâ'nın genel mutlak önerme yorumu, onun genel mutlak ve modal önermelerinin düz döndürmelerine dair açıklamalarının da kendinden öncekilerin açıklamalarından büyük oranda ayrılmasına neden olmuştur. İbn Sînâ, tespit edebildiğimiz kadarıyla kendi mutlak ve modal

önerme anlayışı doğrultusunda, sadece genel mutlak, özel mutlak, mutlak zorunlu, nitelik bakımından zorunlu, sürekli, genel mümkün ve özel mümkün önermelerin çelişiklerini; ve genel mutlak, özel mutlak, mutlak zorunlu, genel mümkün ve özel mümkün önermelerin düz döndürmelerini incelerken Râzî, sistematik bir şekilde İbn Sînâcî önerme sisteminde ortaya çıkan on beş önermenin tümünün çelişiklerini ve düz döndürmelerini ilk kez açıklayan mantıkçıdır. Yine İbn Sînâ, mutlak ve modal önermelerin ters döndürmeleri konusunda sadece genel mutlak önermelerle ilgili yüzeysel açıklamalar yaparken tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kez Râzî, İbn Sînâ'nın önerme anlayışı doğrultusunda genel mutlak, genel örfî, zorunlu ve mümkün önermelerin ters döndürmelerine dair açıklamalar yapmıştır. Râzî bu bakımdan, İbn Sînâcî mantıkta ters döndürme konusunu mantıkta modal önermeler bağlamında ele alan ilk mantıkçı olarak gözükmektedir.

İbn Sînâ, yüklemli önerme anlayışıyla -başta bitişik şartlı önermeler olmak üzere- şartlı önerme anlayışı arasında bir paralellik kurmak suretiyle büyük oranda kendisine özgü olan nicelikli şartlı önerme sistemi geliştirmiştir. Râzî de İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-Kıyâs**'ta detaylı olarak incelediği ve yüklemli önerme sistemiyle temelde paralellik gösteren bu şartlı önerme sistemini benimsemiş, yüklemli önermeler hakkında söz konusu olan önerme türlerinin şartlı önermeler hakkında da söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Yine Râzî, bitişik şartlı önermelerin ifade ettiği lüzûm ile yüklemli önermelerin ifade ettiği zorunluluk arasında uyum olduğunu ifade etmekle, detaylarına yer vermemekle birlikte bitişik şartlı modal önermelerle yüklemli modal önermeler arasında önemli bir benzerlik kurmuştur. Râzî'nin mantık kitaplarındaki şartlı önerme açıklamalarının ise genel olarak İbn Sînâ'nın şartlı önermelere dair açıklamalarının özeti ve açık bir şekilde yeniden ifadelendirilmesi olduğu söylenebilir. Râzî, yüklemli önermeler bağlamında yaptığı gibi bu bağlamda da isimlendirme ve yeni tasnifler ekleme yönünde katkılar sağlamıştır. Örneğin Râzî, İbn Sînâ ve Sâvî'nin kullanımına uygun bir şekilde bitişik şartlı önermelerin türlerini "lüzûmî" ve "ittifâkî" olarak; ayrık şartlı önermelerin türlerini ise "mâni'atü'l-cem" ve "l-hulûv", "mâni'atü'l-cem" ve "mâni'atü'l-hulûv" olarak isimlendirmiş; "mâni'atü'l-hulûv" ayrık şartlı önermelerin türlerine işaret etmiştir. Râzî yine İbn Sînâ'da detaylı olarak göremediğimiz, şartlı önermelerde modalite konusuna dair kısa açıklamalarda

bulunmuş, yüklemlı önermelerdeki nicelik edatının kipi-yüklemlemenin kipi ayrımını ayrıık şartlı önermelere de uygulamıştır.

Buraya kadar söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, Râzî önermelere dair açıklamalarının detaylarında büyük oranda İbn Sînâ'yı takip etmiştir. Bununla birlikte Râzî, kendisinden önce Sâvî'nin **el-Besâir**'inde de örneğini gördüğümüz şekilde, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ: el-İbâre** ve **eş-Şifâ: el-Kıyâs** ve **el-İşârât**'ta önermeler bağlamında incelediği konuların büyük çoğunluğunu özet ve sistematik bir şekilde okuyucuya sunmak yönünde bir tavır içindedir. Bu, Râzî'nin İbn Sînâ'nın sistemini açık ve özet bir şekilde aktarabilmeyi amaçlayan tutumunun bir sonucudur. Buna bağlı olarak Râzî, İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinde incelediği, kimi zaman tam olarak mantığın konusu olmayan metafizik ve epistemoloji ile ilgili konuları **Şerhu'l-İşârât**'ta zaman zaman tartışırken, **el-Mûlahhas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise çoğunlukla tartışmaz. Bu tavır, esasında İbn Sînâ'nın kategorileri mantığın kapsamından çıkararak başlattığı, mantığı metafizik tartışmalardan arındırmak ve mantığı müstakil bir ilim olarak vaz' etmek şeklindeki amacının bir sonucudur. Bir başka deyişle Râzî'nin bu eleyici yaklaşımı, İbn Sînâ'ya karşı olarak ortaya çıkmış bir çaba değil, bizzat İbn Sînâ'nın başlattığı bir girişimin devamıdır.

Bununla birlikte Râzî, İbn Sînâ'ya paralel olarak, yüklemlı ve şartlı önermeler bağlamında, bu önermelere nicelik edatları gibi anlam katan yapılara yer vermek, mühmel önermeler bağlamında ise belirlilik takısının işlevlerine dair açıklamalar yapmak suretiyle dilsel açıklamalara yer vermiştir. Bunların yanı sıra Râzî, ma'dûl önermeler, imkânın sübutî mi selbî mi olduğu ve geleceğe dair mümkün önermelerin doğruluk değerleri konularında kelâmî açıklamalara da başvurmuştur. Yine Râzî, zorunlu olmayan sürekli tümel önermelerin imkânı problemi bağlamında meseleyi metafizikle ilişkilendirmektedir. Râzî'nin önermenin tanımı konusunda da fıkıh usulü kitaplarında haberin tanımı bağlamında yaptığı eleştirileriyle bütünlük gösteren eleştirilere yer vermiştir. Râzî, tikel önermelerin anlamına dair açıklamalarında da bu konunun fıkıh usulündeki karşılığıyla uyumlu açıklamalar yapmıştır. Ancak sınırlı sayıdaki bu örnekler, Râzî'nin önerme anlayışını bütün yönleriyle ele aldığımız bu çalışmada ulaştığımız en önemli sonuçlardan biri olan, Râzî'nin, mantığı metafizik

içerikten arındırma ve müstakil bir ilim olarak vaz' etme çabası içinde olduğu yönündeki kanaatimizi olumsuz yönde etkileyecek nitelikte değildir.

Râzî'nin önermeler bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler bütüncül bir şekilde değerlendirildiğinde ise bu eleştirilerin büyük bir çoğunluğunun İbn Sînâ'nın kendi sistemindeki iç tutarsızlıklara işaret ettiği görülür. Bir başka deyişle Râzî, bu eleştirilerinde büyük oranda, İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden hareketle başka bir eserinde incelediği görüşlerini tashih eder. Örneğin Râzî, İbn Sînâ'ya yönelttiği, önermenin tanımı, yüklemli önerme tanımı, önermede zikredilen bağın işlevi, tikel önermenin anlamı, genel imkân tanımı, varlıksal önermelerin çelişikleri, düz döndürme tanımı, tümel olumsuz mutlak önermelerin düz döndürmesi, tümel olumlu mutlak zorunlu önermelerin düz döndürmesi, ters döndürme tanımı, olumlu genel mutlak önermelerin ters döndürmesi, bitişik ve ayrık şartlı önerme tanımı gibi konulardaki eleştirilerinde esasında İbn Sînâ'yı sistem içi tutarsızlıkla eleştirmektedir. Bu, Râzî'nin, önermeler konusu bağlamında, yaygın kanaatin aksine, gerçek anlamda "büyük bir İbn Sînâ eleştirmeni" olmadığını gösterir. Râzî'nin önermelerle ilgili konularda karşılaşılan İbn Sînâ eleştirileri, İbn Sînâ mantığından farklı bir mantık anlayışı geliştirmeyi değil, bilakis İbn Sînâ mantığını güçlendirmeyi ve hatalarından arındırmayı amaçlayan eleştirilerdir.

Râzî'nin gerçek anlamda İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler ise oldukça sınırlıdır. Bunlardan bir kısmı, genel ve özel imkânın sübutî mi selbî mi olduğu; olumlu, yüklemli bakımından ma'dûl bir önermenin öznesinin ma'dûm olmasının ve olumsuz belirli bir önermenin öznesinin ma'dûm olmasının imkânı gibi teolojik konularla ilişkili eleştirilerdir. Bunların dışında Râzî, mantıkla ilgili olarak olumlu genel örfî önerme ile olumlu genel mutlak önermelerin düz döndürmesi konularında İbn Sînâ ile hemfikir olmadığını belirtir. Bununla birlikte Râzî, İbn Sînâ mantığında yapmak istediği değişiklikleri büyük oranda açıklama yapmaksızın gerçekleştirdiği söylenebilir. Örneğin Râzî, mutlak önermelerin İbn Sînâcı yorumunun Aristoteles'in karşıtlık karesinde işlevsel olmaması nedeniyle bu kareyi yalnızca **Şerhu'l-İşârât**'ta çok kısa bir şekilde incelemiş ve diğer eserlerinde ona yer vermemiştir. Aynı zamanda Râzî, karşıtlık karesinin ifade ettiği söylenen karşıtlık, alt karşıtlık, altıklık ilişkilerine de aynı sebeple yalnızca çok kısa bir şekilde değinmekle yetinmiş, bir anlamda bu

konuları önerme mantığının dışında bırakmıştır. Yine Râzî, İbn Sînâ'nın zorunlu, mümkün ve imkânsız bağlamındaki üçlü madde tasnifini, İbn Sînâcı önerme sisteminde maddelerin esasında daha çok olması ve Ebu'l-Berekât'ın bu konudaki eleştirileri doğrultusunda büyük oranda terk etmiş ve bunun yerine, Ebu'l-Berekât'ın bu bağlamda dikkate alınmasını söylediği “zihnî-haricî itibar” ayrımını getirmiştir.

Bu bakımlardan Râzî'nin mantıkçılığı genel olarak değerlendirildiğinde İslam düşünce tarihi yazımında Râzî'ye yüklenen “kritik” rolün özel olarak önermeler genel olarak mantık açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü Râzî, İbn Sînâ'nın mantık eserlerine tam olarak vâkıf olmak, onun sistemini anlamak, kabul etmek, fazlalıklardan arındırmak, çeşitli açılardan tasnif etmek, İbn Sînâ'yı şerh etmek gibi bir fonksiyonu yerine getirmiş, bu sayede kendinden sonraki İbn Sînâcı mantıkçıların çalışmalarına yön vermiştir. Bununla birlikte Râzî sonrası Hûnecî, Ebherî, Tûsî, Kâtibî gibi mantıkçılar birçok açıdan Râzî'yi İbn Sînâ'yı anlamamakla itham etmişlerdir. Bu konulardan biri de Râzî'nin, genel mutlak ve modal, her önermenin en az bir kere bilfiil olumlama ya da olumsuzlama ifade etmesi gerektiği yönündeki düşüncesidir. Râzî bu görüşünü, İbn Sînâ'nın özellikle mümkün küçük öncüllü kıyaslar bağlamında incelediği, önermede yer alan kipin önermenin yüklemi mi olduğu yoksa yüklemenin niteliğini mi belirlediği konusundan hareketle açıklar. Râzî'ye göre modal önermelerde kipin, yüklem değil, yüklemün özneye en az bir kere bilfiil yüklendiğini ifade eden mutlak önermeye sonradan dâhil olan ve bu yüklemlemenin niteliğini bildiren bir lafız olması nedeniyle, ister zorunlu ister mümkün olsun, modal önermeler bilfiillik ifade ederler. İmkân kipinin yüklem olduğu önermelerde ise bu bilfiillikten söz edilemez. Ancak Râzî, her ne kadar bu yönde kesin açıklamalar yapmış olsa da çelişki ve döndürme bağlamlarında bu görüşünü koruyamamıştır ve bu konularda bilfiillik ifade etmeyen tümel olumlu daha özel genel mümkün önermelere sisteminde yer vermiştir.

Hûnecî, Ebherî ve Tûsî gibi mantıkçılara göre ise olumlu önerme yüklemi öznesi için sabit olduğunda doğru olur, ancak yüklemün özne için sübûtu bilfiillik ifade edebileceği gibi bilkuvvelik de ifade edebilir. Zorunlu ve mutlak önermelerde nispet bilfiillik, mümkün önermelerde nispet ise bilkuvvelik ifade eder. Nitekim Râzî sonrasındaki mantıkçılar bu görüşleri doğrultusunda, İbn Sînâ ve Râzî'den farklı

olarak mümkün öncülleri olan kıyasların netice vermediklerini savunmuşlardır. Ancak bu, Teofrastusçu mutlak önerme anlayışından sapmayı da ifade eder. Zira bu anlayışa göre mutlak önermelerde nispetin fiilî olması nedeniyle mutlak önermeler, modal önermelerin tamamı arasında ortak olan anlamı ifade etmezler ve mümkün önermeler mutlak önermelere dâhil olmazlar. Râzî ile sonrasındaki mantıkçılar arasında görülen bu farklılık, birçok bakımdan dikkat çekicidir. Bu bakımdan gelecekteki çalışmalarda bu hususun aydınlatılması ve Râzî sonrası İbn Sînâcı mantıkçıların modal önermelere dair görüşlerinin bütüncül bir şekilde ortaya çıkarılması son derece önemlidir.

Bu çerçevede öncelikle mantık ile metafizik arasındaki sıkı ilişki açısından bu farklılığın, esasen İbn Sînâcı olan bu mantıkçıların metafiziğe dair yaklaşımlarında bir farklılığa tekabül edip etmediği, onların Fârâbî'nin varlığı bilkuvve-bilfiillikle açıklayan tutumu ile İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı arasında nerede durdukları sorulmalıdır. Bu konunun aydınlatılması sadece İbn Sînâ tarafından genel hatları belirlenen ve Râzî tarafından sistematize edilen İbn Sînâcı modal mantığın nasıl dönüşüm geçirdiğini göstermeyecek, aynı zamanda Râzî sonrası İslam filozoflarının metafizik algılarına dair de bir çerçeve sağlayacaktır. Bununla birlikte, önermeler konusundaki bu farklılığın aydınlatılması, mümkün öncülleri olan kıyasların netice vermesi konusunda ortaya çıkan Râzî öncesi ve sonrasındaki farklılığın nedenini de açığa çıkaracaktır. Bu amaçla Râzî sonrası İslam mantıkçılarının İbn Sînâcı modal önerme anlayışını hangi bakımlardan eleştirip dönüştürdüğü, bu bağlamda Râzî'ye yöneltilen eleştirilerin haklı olup olmadığı, bu mantıkçıların İbn Sînâcı modal mantığın içerdiği metafizik imalara nasıl yaklaştığı gibi sorular incelenmeyi beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed: **Ta'likât alâ Besâiri'n-Nasîriyye**, Sehlân es-Sâvî, **el-Besâiru'n-nasîriyye fî ilmi'l-mantık** içinde, nşr. Hasan el-Merâğî, Tahran, Müessesetü's-Sâdıku't-Tıbâa ve'n-neşr. 1390 ş.
- Adamson, Peter: "The Arabic Sea Battle: al-Fārābî on the Problem of Future Contingents", **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 88 (2006), 163-188.
- Ahmed, Asad Q.: "Interpreting Avicenna: Urmawi/Tahtani and the Later Logical Tradition on Propositions", **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale**, 21 (2010), 315-342.
- Ahmed, Asad Q.: "Systematic Growth in Sustained Error: A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism", **The Islamic Scholarly Tradition** içinde, ed. Asad Q. Ahmed, Michael Bonner, Behnam Sadeghi, Brill, Leiden, Boston, 2011, 343-378.
- Ahmed, Asad Q.: "The Jiha/Tropos-Mādda/Hülē Distinction in Arabic Logic and its Significance for Avicenna's Modals", **The Unity of Science in the Arabic Tradition**, ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, y.y., Springer, 2008, 229-253.
- Akkanat, Hasan: **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016.
- Akyüz, Turgut: **Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Görüşleri**, İstanbul, Ravza Yayınları, 2018.
- Akyüz, Turgut: "Fahreddîn er-Râzî'nin Mantık Okulu: Temsilciler ve Eserleri", **Felsefe ve Sosyal-Siyasi Elmler Jurnalı**

(**Felsefe ve Siyasi Sosyal İlimler Dergisi**), 1/40 (2017), 6-23.

Akyüz, Turgut: “Fahreddîn er-Râzî’nin el-Mantıku’l-Kebîr’inin Tahkik ve İncelemesi”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, 2017.

Akyüz, Turgut: “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre Kipler”, **VIII. Mantık Çalıştayı Kitabı** içinde, haz. Vedat Kamer, Şafak Ural, İstanbul, Mantık Derneği Yayınları, 2018, 13-26.

Akyüz, Turgut: “el-Mantıku’l-Kebîr, Fahreddîn er-Râzî Tarafından mı Telif Edildi? Aidiyet Problemi Üzerine Bir İnceleme”, **Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, XV/I (2020), 71-79.

Akyüz, Turgut: ““Risâle fi’l Mantık” Bağlamında Fahreddîn er-Râzî’nin Mantığa Dair Bazı Görüşleri”, **Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi**, 6/16 (2018), 163-199.

Akyüz, Turgut: ““et-Tebşira”, Sehlân es-Sâvî’ye mi Yoksa Fahreddîn er-Râzî’ye mi Aittir?”, **Mantık Araştırmaları Dergisi**, 3 (2021), 38-60.

Akyüz, Turgut, Elmin Aliyev: “Was Al-Mantiq Al-Kabîr Compiled By Fakhr al-Dîn Al-Râzî? A Study on the Problem of Authorship”, **Ortaçağ Araştırmaları Dergisi**, 3/1 (2020), 63-72.

Alexander of Aphrodisias: **On Aristotle’s Prior Analytics 1.1-7**, çev. Jonathan Barnes v.d., Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991.

Altaş, Eşref: “XVIII. Yüzyıl *Eczâü’l-kazıyye* Risaleleri ve Darendeli Mehmet Efendi’nin *Risâle fi’t-tefrika beyne mezhebi’l-müteahhirîn ve’l-kudemâ fi’l-kazıyye ve’t-tasdîk* İsimli Eseri”, **Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 38 (2010/1), 25-46.

- Altaş, Eşref: “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, 91-164.
- Altaş, Eşref: **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Altaş, Eşref: “*el-Metâlibü’l-âliye*’nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde”, **Nazariyat**, 6/2 (Ekim 2020), 163-176.
- Âmidî, Muhammed: **Ref‘u’l-hicâb ‘an cemî‘i’l- müveccehât**, Necmettin Pehlivan, Muhammet Çelik, “Tümel Önermenin ‘Cihet’i: Muḥammed el-Âmidî’nin *Ref‘u’l-Hicâb ‘an Cemî‘i’l-Muveccehât* İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme” içinde, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 60:1 (2019), 29-77.
- Ammonius: **On Aristotle On Interpretation 1-8**, ed. Richard Sorabji, çev. David Blank, London, New Delhi, Bloomsbury Academic, 2014.
- Arıcı, Mustakim: “İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, 167-202.
- Arıdur, Şenol: “Klasik Mantıkta Önergeler”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Aristoteles: **Birinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, Ankara, Dost Kitabevi, 1998.
- Aristoteles: **Gökyüzü Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1997.

- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles: **Sofistçe Çürütmeler**, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles: **Yorum Üzerine**, çev. Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 2018.
- Ataş, Sacide: “Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl”, **Nazariyat**, 6/1 (Nisan 2020), 209-225.
- Aybay, Engül: “Efdalüddîn el-Hûnecî’de Kipler Mantığı”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.
- Bäck, Allan T.: **Aristotle’s Theory of Predication**, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2000.
- Bäck, Allan T.: “Avicenna’s Conception of the Modalities”, **Vivarium**, XXX, 2 (1992), 217-255.
- Bağdâdî, Ebu’l-Berekât: **el-Kitâbü’l-Mu‘teber fi’l-hikmeti’l-ilâhiyye**, nşr. Yûsuf Mahmûd, I-III, Doha, Dâru’l-Hikme, 2012.
- Basrî, Ebu’l-Hüseyin: **el-Mu‘temed fi usûli’l-fıkh**, nşr. Muhammed Hamidullah, Dımaşk, Institut Français de Damas, 1964.
- Başoğlu, Tuncay: “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, 243-261.
- Bednarowski, W.: “Hamilton’s Quantification of the Predicate”, **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, 56 (1955-1956), 217-240.

- Beziau, Jean-Yves: “Possibility, Contingency and the Hexagon of Modalities”, **South American Journal of Logic**, V. 3/2, 2017, 1-17.
- Bilgili, Hanife: “Megara ve Stoa Okullarında Gerektirme Tanımları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 2020/41, 53-76.
- Bobzien, Susanne: “Ancient Logic”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/>, 26.11.2020.
- Bolay, M. Naci: **İbn Sina Mantiğında Önergeler**, İstanbul, MEB Yayınları, 1994.
- Bradley, Raymond, Norman Swartz: **Possible Worlds: An Introduction to Logic and Its Philosophy**, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1979.
- Büyükkada, Samet: “Aristoteles Mantiğında Varlıksal Varsayma”, **Beytulhikme**, 11/2 (2021), 589-605.
- Chatti, Saloua: **Arabic Logic from al-Fārābī to Averroes**, Cham, Birkhäuser, 2019.
- Chatti, Saloua: “Avicenna on Possibility and Necessity”, **History and Philosophy of Logic**, 2014, 1-22.
- Chatti, Saloua: “Existential Import in Avicenna’s Modal Logic”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 26 (2016), 45-71.
- Chatti, Saloua: “Logical Oppositions in Arabic Logic: Avicenna and Averroes”, **Around and Beyond the Square of Opposition** içinde, ed. J. Y. Béziau, D. Jacquette, New York, Dordrecht, London, Birkhäuser, 2012, 21-40.

- Chatti, Saloua: “On Some Ambiguities in Ibn Sīnā’s Analysis of the Quantified Hypothetical Propositions”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 32/1 (2022), 67-107.
- Chatti, Saloua: “*Syncategoremata* in Arabic Logic, el-Fārābī and Avicenna”, **History and Philosophy of Logic**, 35/2 (2014), 167-197.
- Chatti, Saloua, Fabien Schang: “The Cube the Square and The Problem of Existential Import”, **History and Philosophy of Logic**, 34/2 (2013), 101-132.
- Churchill, Robert Paul: **Logic: An Introduction**, New York, St. Martin’s Press, 1990.
- Cîlî, Mecdüddîn: **Kitâbü’l-Lâmi‘ fi’ş-şekli’r-râbi‘**, nşr. Gholamreza Dadkhah ve Asadollah Fellâhî, **Logic in 6th/12th Century Iran** içinde, Tehran, Iranian Institute of Philosophy, 2018, 183-220.
- Copi, Irving M., Carl Cohen, Kenneth McMahon: **Introduction to Logic**, Essex, Pearson, 2014.
- Çapak, İbrahim: “Fahreddin Râzî’nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 8/23 (2005), 111-126.
- Çapak, İbrahim: **Gazâlî’nin Mantık Anlayışı**, Ankara, Elis Yayınları, 2011.
- Çapak, İbrahim: “Mantık Tarihinde Râzî”, **Felsefe Dünyası**, 2013/2, 39-65.
- Çapak, İbrahim: **Porphyrîos ve İbn Sînâ Mantığında Tümmeller**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2011.

- Çapak, İbrahim: **Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2011.
- Çelik, Muhammet: “Klasik Mantıkta Modal Kıyas Teorisi”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2020.
- Çetin, Ali: “Önergeler”, **Mantık El Kitabı** içinde, ed. İsmail Kız ve Ali Çetin, Ankara, Grafiker Yayınları, 2021, 121-154.
- Çetres, İbrahim Halil: “Sıkı İçerme Sistemleri”, **Felsefi Düşün**, 7 (Ekim 2016), 21-31.
- Daşdemir, Yusuf: **İbn Sînâ Mantığında Modalite**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2021.
- Daşdemir, Yusuf: “Ma’dûle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”, **Nazariyat**, 5/2 (Ekim 2019), 77-111.
- Demir, Osman: “Fahreddin er-Râzî’de Cevher-i Ferd ve Heyûla-Sûret Teorileri”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, 527-552.
- Demirbaş, Servet: “Tefsir-Mantık İlişkisi”, **Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2020.
- Di Vincenzo, Silvia: **Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge**, Berlin-Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2021.
- Di Vincenzo, Silvia: “Early Exegetical Practice on Avicenna’s Şifâ’: Faḥr Al-Dīn Al-Rāzī’s Marginalia to Logic”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 28 (2018), 31-66.

- Druart, Thérèse-Anne: “Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix”, **Tópicos: Revista de Filosofia**, 42 (2012), 51-73.
- Durmuş, İsmail: “Hasr”, **DİA**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr—belagat>, 12 Kasım 2021.
- Dürüşken, Çiğdem: “Stoa Mantığı”, **Felsefe Arkivi**, 28 (1991), 287-308.
- Ebherî, Esîruddîn: **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, nşr. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2001.
- Ebrey, David: “Why Are There No Conditionals in Aristotle’s Logic?”, **Journal of the History of Philosophy**, 53/2 (2015), 185-205.
- Ece, Muhammet Nasih: **İbn Rüşd’ün Önergeler Mantığı ve Aristoteles Temelleri**, Konya, Çizgi Kitabevi, 2018.
- Ece, Muhammet Nasih: “Önermenin Unsurlarından “Bağ”ın Durumuna İlişkin İbn Rüşd’ün Tutum ve Eleştirileri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 9/44 (Haziran 2016), 1374-1382.
- Egré, Paul, Hans Rott: “The Logic of Conditionals”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/logic-conditionals/>, 10 Ocak 2022.
- Falaturi, A.Djavad: “Fakhr al-Din al-Râzî’s Critical Logic”, **Yâd-nâme-ye Irâini-ye Minorsky** içinde, ed. Mojtaba Minovi ve İraj Afshar, Tehran, Publications of Tehran University, 1969, 51-79.
- Fârâbî: **Kitâbü'l-Kıyâs**, nşr. Refik el-Acem, **el-Mantık inde'l-Fârâbî**, II içinde, I-IV, Beyrut, Dâru'l-Meşrık, 2014.
- Fârâbî: **Kitâbü't-Tahlîl**, nşr. Refik el-Acem, **el-Mantık inde'l-Fârâbî**, II içinde, I-IV, Beyrut, Dâru'l-Meşrık, 2014.

- Fârâbî: **Şerhu'l-İbâre**, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh, **el-Mantıkiyyât li'l-Fârâbî**, I içinde, I-III, Kum, Menşûrâtü Mektebeti Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mer'asî en-Necefi, 2012.
- Fârâbî: **Şerhu'l-Fârâbî li-kitâbi Aristûtâlîs fi'l-İbâre**, nşr. Wilhelm Kutsch, Stanley Marrow, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fellâhî, Esedullah: “Aks-i müstevî-i kazaya-yi hakikiyye nezd-i Hûnecî”, **Mantık Pejühi, Pejüheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Mütalaat-ı Ferhengi**, 3/2 (1391 ş.), 65-81.
- Fellâhî, Esedullah: “An Inquiry on Fakhr al-Dîn Râzî's Authorship of *Al-Mantiq al-kabîr* (MS Aḥmad iii, no. 3401)”, **History and Philosophy of Logic**, 42/3 (2021), 224-246.
- Fellâhî, Esedullah: “Fârâbî and Avicenna on Contraposition”, **History and Philosophy of Logic**, 40/1 (2019), 22-41.
- Fellâhî, Esedullah: “History of Contraposition in Ancient Logic”, **The International Journal of Humanities**, 28/1 (2021), 69-80.
- Fellâhî, Esedullah: “Şart-ı ittifâkî nezd-i mantık-dânân-ı Müselman”, **Mutâlaât-ı İslâmî: Felsefe ve Kelâm**, 43/ 87/2, (1390 ş.), 111-140.
- Fellâhî, Esedullah: “Şart-ı ittifâkî der mantık-ı cedîd”, **Pejüheşha-yi Felsefî**, 52/214 (1388 ş.), 105-133.
- Fellâhî, Esedullah: “Şart-ı lüzûm-i der mantık-ı cedîd”, **Faslnâme-i Teemmülât-ı Felsefî**, 1/1 (1388 ş.), 7-46.
- Fogelin, Robert J.: “Hamilton's Quantification of the Predicate”, **The Philosophical Quarterly**, XXXVI/104 (1976), 217-228.
- Goodman, Lenn E.: **Avicenna**, London, New York, Routledge, 1992.

- Görgün, Tahsin: “Lafız (Fıkıh Usulü)”, **DİA**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/lafiz#2-fikih-usulu>, 20 Aralık 2020.
- Griffel, Frank: **Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı**, çev. İ. Halil Üçer, M. Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Grünberg, Teo, v.d.: **Mantık Terimleri Sözlüğü**, Ankara, ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları, 2003.
- Gutas, Dimitri: “İbn Sînâ’ya Göre Kelâmın Mantığı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, 215-228.
- Haklı, Şaban: “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, 423-452.
- Haklı, Şaban: “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği”, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2002.
- Hammâdî el-Abdullah, Hatice: **Menhecû’l-İmâm Fahriddin er-Râzî beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mu‘tezile**, I-II, Dimeşk, Dâru’n-Nevâdir, 2012.
- Hanoğlu, İsmail: “Fahrüddîn er-Râzî’nin ‘Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme’ Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Doktora Tezi, İstanbul, 2009.
- Hanoğlu, İsmail: **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2014.
- Hasırcı, Nazım: **Son Dönem Osmanlı’da Kipli Mantık**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.

- Hasnawi, Ahmad: “Avicenna on the Quantification of the Predicate (with an Appendix on [Ibn Zur‘a])”, **The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions** içinde, ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, Dordrecht, Springer, 2008, 295-328.
- Hillî, Allâme: **el-Cevherü’n-nadîd fî şerhi mantıki’t-Tecrîd**, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Bîdâr, 1423 h.
- Hodges, Wilfred: “How and Why Rāzî created Post-Avicennan Logic”, 2019, (Çevrimiçi) <http://wilfridhodges.co.uk/arabic64.pdf>, 15 Nisan 2021.
- Hodges, Wilfred: “Introduction”, al-Fārābî, **Syllogism: An Abridgement of Aristotle’s Prior Analytics** içinde, çev. Saloua Chatti, Wilfred Hodges, London, Bloomsbury, 2020, 1-111.
- Hodges, Wilfred: “Remarks on al-Fārābî’s Missing Modal Logic and Its Effect on Ibn Sīnā”, **Eshare: an Iranian Journal of Philosophy**, 1/3 (2019), 39-73.
- Hodges, Wilfred: “The Creation of Two Paradigms for Modal Logic: Avicenna and Rāzî”, 2019, (Çevrimiçi) <http://wilfridhodges.co.uk/arabic65x4.pdf>, 15 Nisan 2021.
- Hodges, Wilfred, Therese-Anne Druart: “al-Farabi’s Philosophy of Logic and Language”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/al-farabi-logic/>, 8 Ağustos 2021.
- Hojjati, Seyyed Mohammad Ali: “Muslim Logicians on Quantification of Predicate vs. Hamilton’s View”, **Hekmat va Falsafeh**, 14/56 (2018), 7-25.

- Hûnecî, Efdalüddîn: **Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, nşr. Khaled el-Rouayheb, Tahran, Müessesese-i Peşûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389 ş.
- İbrahim, Bilal: “Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî’s Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena”, **McGill University Institute of Islamic Studies**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Montreal, 2013.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, çev. Pîrîzâde Mehmet Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım, Sami Erdem, Halit Özkan, M. Cüneyt Kaya, I-III, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.
- İbn Rüşd: **Alâ keyfiyyeti'l-kazâyâ**, “Averroes (Ibn Rushd) on the Modality of Propositions” içinde, D. Morton Dunlop, **Islamic Studies**, 1/1 (Mart 1962), 23-34.
- İbn Rüşd: **Kitâbü'l-İbâre**, nşr. Cîrâr Cehâmî, **Telhîsu Mantıki Aristû**, III içinde, I-VII, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd: **Kitâbü'l-Kıyâs**, nşr. Cîrâr Cehâmî, **Nassu Telhîsu Mantıki Aristû**, IV içinde, I-VII, Beyrut, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- İbn Rüşd: **Nakdü mezhebi İbn Sînâ fî in'ikâsi'l-kazâyâ**, nşr. Cemaleddin Alevî, **Makâlât fî'l-mantık ve'l-'ilmi't-tabîi** içinde, ed-Dâru'l-Beyza, Dâru'n-Neşri'l-Mağribîyye, 1983.
- İbn Sînâ: **Dânişnâme-i alâî**, çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-tenbîhât**, Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, I içinde, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran, Encümen-i Âsâr, 1384 ş.

- İbn Sînâ: **Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye**, nşr. Mâcit Fahrî, Beyrut, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ: **Mantıku'l-meşrıkiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevece fi'l-mantık**, Kum, Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, 1405 h.
- İbn Sînâ: **Mantığa Giriş**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ: **el-Mesâilu'l-garîbetü'l-ısrîniyye**, nşr. Mehdi Mohaghegh, Toshihiko Izutsu, **Collected Texts and Papers on Logic and Language** içinde, Tehran, Tehran University Press, 1974, 81-103.
- İbn Sînâ: **el-Muhtasaru'l-evsat fi'l-mantık**, nşr. Seyyid Mahmûd Yûsuf Sâni, Tahran, Iranian Institute of Philosophy, 1396 ş.
- İbn Sînâ: **el-Mübâhasât**, nşr. Muhsin Bidarfer, Kum, İntişârât-ı bîdâr, 1371 ş.
- İbn Sînâ: **en-Necât: Felsefenin Temel Konuları**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ: **Semâ ve Âlem**, çev. Harun Kuşlu, Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ: **Sofistik Deliller**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ: el-Kıyâs**, nşr. Saîd Zâyed, Kahire, el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, 1965.
- İbn Sînâ: **Topikler**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.

- İbn Sînâ: **Uyûnu'l-hikme**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980.
- İbn Sînâ: **Yorum Üzerine**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.
- Jadaane, Fehmi: **Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, çev. Ece Ergin, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2020.
- Kalbarczyk, Alexander: **Predication and Ontology, Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories**, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2018.
- Kaplan, Hayri: "Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak", **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2001.
- Karâmelekî, Ahad Ferâmerz: "Mukaddime", Fahreddin er-Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas** içinde, nşr. Ahad Ferâmerz Karâmelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş., نود و چهار- بیست و سه (23-94).
- Karâmelekî, Ahad Ferâmerz: "et-Ta'likât", Fahreddin er-Râzî, **Mantıku'l-Mülâhhas** içinde, nşr. Ahad Ferâmerz Karâmelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş., 357-449.
- Karimullah, Kamran I.: "Alfarabi on Conditionals", **Arabic Sciences and Philosophy**, 24 (2014), 211-267.
- Karimullah, Kamran I.: "Avicenna (d. 1037), Logical Theory, and the Aristotelian Tradition", **McGill University, The Institute of Islamic Studies**, Yayınlanmamış Doktora tezi, Montreal, 2014.

- Kâtibî, Ali b. Ömer: **Hikmetü'l-ayn: Varlık Hikmeti**, çev. Salih Aydın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- (Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî)
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **al-Monassas**, nşr. Faezeh Naderi, "Edit of Logic's First Section of al-Monassas in Description of al-Molakhas" içinde, **University of Tehran Faculty of Theology**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680.
- Kâtibî, Ali b. Ömer: **Şemsiyye Risâlesi**, nşr. ve çev. Ferruh Özpilavcı, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017.
- Kaukua, Jari: "Avicenna on Negative Judgement", **Topoi**, 39/3 (2020), Published Online: 2016, 657-666.
- Kaya, Ayşe: "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2019.
- Kaya, Hacı: "İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma", **Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji**, 33 (2020), 34-55.
- Kaya, Mehmet Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2011.
- Kayar, Esma: "Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddi İçerme Kavramının Oluşumu", **Kaygı**, 20/1 (2021), 325-345.
- Kayar, Esma: "Modern Dönemde Çelişmezlik İlkesi", **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Kenny, Anthony: **Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe**, çev. Serdar Uslu, İstanbul, Küre Yayınları, 2021.

- Keşşî, Zeynuddîn: **Hadâiku'l-hakâik**, Köprülü Yazma Eser Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 864.
- Klement, Kevin C.: “Propositional Logic”, **Internet Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://iep.utm.edu/prop-log/>, 26 Nisan 2022.
- Kneale, William: “Modality De Dicto and De Re”, **Studies in Logic and the Foundations of Mathematics**, 44 (1966), 622-633.
- Kneale, William, Martha Kneale: “Prosleptic Propositions and Arguments”, **Islamic Philosophy and the Classical Tradition** içinde, ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown, Columbia, South Carolina, University of South Carolina Press, 1972, 189-207.
- Kneale, William, Martha Kneale: **The Development of Logic**, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Knobel, Franziska: “Faḥraddīn ar-Rāzī, Al-Mantīq al-kabīr (MS Aḥmad III, no. 3401, Jahr 1268 n. Chr.): Über den Nutzen der Dialektik”, **Oriens**, 43 (2015), 414-432.
- Knuuttila, Simo: “Medieval Theories of Future Contingents”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-futcont/>, 15 Mart 2021.
- Knuuttila, Simo: “Modal Logic”, **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy** içinde, ed. Norman Kretzmann, A. Kenny Jan Pinborg, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 342-357.
- Koca, Ferhat: “Mefhum”, **DİA**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/mefhum>, 22 Aralık 2021.
- Kogan, Barry S.: “Some Reflections on the Problem of Future Contingency in Alfarabi, Avicenna, and Averroes”,

- Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy** içinde, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1985, 95-101.
- Korkmaz, Hasan: “Fahredden Râzî’nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü’l-meşrikiyye ve el-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme”, **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.
- Köz, İsmail: “İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000.
- Köz, İsmail: “Modal Mantık’ta ‘Strict Implication-Material Implication’ (Sıkı Gerektirme-Maddî Gerektirme) Teorisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XLIV (2003/1), 161-171.
- Kripke, Saul A.: **Naming and Necessity**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.
- Kuşlu, Harun: **Nasîruddin Tûsî’de Önergeler Mantığı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.
- Lagerlund, Henrik: “Avicenna and Tûsî on Modal Logic”, **History and Philosophy of Logic**, 30/3 (2009), 227-239.
- Lameer, Joep: **Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice: A Greek Theory and Islamic Practice**, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1994.
- Lemaire, Juliette: “Is Aristotle the Father of the Square of Opposition?”, **New Dimensions of the Square of Opposition** içinde, ed. Jen-Yves Béziau, Stamatios Gerogiorgakis, Philosophia Verlag, 2017, 33-69.

- Lewis, C. Irving: **a Survey of Symbolic Logic**, Berkeley, University of California Press, 1918.
- Lewis, C. Irving,
Cooper H. Langford: **Symbolic Logic**, New York, Dover Publications, 1932.
- Malink, Marko: “Aristotle on One-Sided Possibility”, **Logical Modalities from Aristotle to Carnap** içinde, ed. Max Cresswell, Edwin Mares ve Adriane Rini, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 29-49.
- Marmura, Michael E.: “Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna”, **Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy** içinde, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 1985, 81-94.
- Maróth, Miklós: **Ibn Sīnā Und Die Peripatetische „Aussagenlogik”**, Almancaya çev. Johanna Till, Leiden, New York, København, Köln, E. J. Brill, 1989.
- Mates, Benson: **Stoic Logic**, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1961.
- Medâinî, İbn Ebi'l-
Hadîd: **Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât**, nşr. Muhtâr Cebîlî, Beyrut, Dâru Sâdır, 1996.
- Mesquita, A. Pedro: “Types of Predication in Aristotle (Posterior Analytics I 22)”, **Journal of Ancient Philosophy**, VI (2012/2), 1-27.
- Movahed, Zia: “A Critical Examination of Ibn-Sina’s Theory of the Conditional Syllogism”, **Sophia Perennis**” 1/1 (2009), 5-21.
- Movahed, Zia: “De re and De dicto Modality in Islamic Traditional Logic”, **Sophia Perennis**, 2/2 (Spring 2010), 5-14.

- Muzaffer, Muhammed Rızâ: **el-Mantık**, nşr. Rahmetullâh er-Rahmetî el-Erâkî, Kum, Müesssesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1433 h.
- Müneccimbaşı Ahmed Efendi: **Vesîletü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-haml ve'l-mahmûl**, nşr. Mehmet Özturan (Yayın aşamasında).
- Nasr, Seyyid Hüseyin: “Fahreddîn Râzî”, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, I içinde, ed. Mian M. Şerif, çev. Burhân Köroğlu, I-II, İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, 801-817.
- Necefzâde, Ali Rızâ: “Mukaddime-i Musahhih”, Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, I içinde, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran, Encümen-i Âsâr, 1384 ş., 1-36.
- Novaes, Catarina Dutilh: “A Medieval Reformulation of the *de Dicto /de Re* Distinction”, (Çevrimiçi)
https://static1.squarespace.com/static/5c7e5c987eb88c70a90864bc/t/5ca12e847817f7cd28a1b920/1554067077251/A_Medieval_Reformulation_of_the_de_Dicto.pdf, 12 Şubat 2021.
- Öner, Necati: **Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı**, İstanbul, Divan Kitap, 2012.
- Öner, Necati: “Klasik Mantıkta Modalite I, Modal Önermeler”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XV (1967), 69-85.
- Özel, Aytekin: **İbn Sînâ’nın Birleşmeli Kıyas Teorisi ve Sembolik Yorumu**, Bursa, Emin Yayınları, 2009.
- Özlem, Doğan: **Mantık**, İstanbul, Notos Kitap, 2016.
- Özpilavcı, Ferruh: **Fârâbî’nin Önerme Anlayışı**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.

- Özturan, Mehmet: “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?”, **Nazariyat**, 4/3 (Ekim 2018), 83-114.
- Özturan, Mehmet: “Taşköprülüzâde’ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir mi?”, **Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık** içinde, ed. İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2020, 95-120.
- Pabijutaitė, Živilė: “On The Difference Between the Two Barbaras”, **Problemata**, 93 (2018), 90-101.
- Parry, W. Tuthill: “Quantification of the Predicate and Many-Sorted Logic”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 26/3 (1966), 342-360.
- Patterson, Richard: **Aristotle’s Modal Logic**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Patzig, Günther: **Aristotle’s Theory of the Syllogism**, çev. Jonathan Barnes, Dordrecht, Springer-Science+Business Media, 1968.
- Pehlivan, Necmettin: “İbn Sînâ’nın “Düz Döndürme” Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, **Felsefe Dünyası**, 51, (2010/1), 212-225.
- Pehlivan, Necmettin: “İbn Sînâ’nın Ters Döndürme Tarifi Hakkında Bazı Tartışmalar”, **Felsefe Dünyası**, 55 (2012/1), 223-239.
- Pehlivan, Necmettin, Muhammet Çelik: “Tümel Önermenin ‘Cihet’i: Muḥammed el-Āmidī’nin *Ref‘u’l-Ḥicāb ‘an Cemī‘i’l-Muvecccehāt* İsimli Eseri Bağlamında Bir İnceleme”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 60/1 (2019), 1-80.
- Pürcevâdî, Nasrullah: **Mecmûa-i felsefî Merâğa**, Tahran, Iran University Press, 2002/1380 ş.

- Prior, A. Norman: “Modality De Dicto and Modality De Re”, **Theoria**, 18/3 (1952), 174-180.
- Rahman, Shahid, J. Georg Granström, Zaynab Salloum: “İbn Sīnā’s Approach to Equality an Unity”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 24 (2014), 297-307.
- Râzî, Fahreddîn: **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal**, nşr. ve çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Âyâtü’l-beyyinât**, İbn Ebi’l-Hadîd, **Şerhu’l-Âyâtü’l-beyyinât** içinde, nşr. Muhtâr Cebî, Beyrut, Dâru Sâdır, 1996.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Âyâtü’l-beyyinât**, Topkapı III. Ahmet Ktp., 3224/2, 175a-179b.
- Râzî, Fahreddîn: **Manzûme-i Mantık ve Felsefe**, Nasrullah Pürcevâdî, “Manzûme-i Mantık ve Felsefe ez İmâm-ı Fahr-i Râzî” içinde, **Maârif**, XVII/3 (1379 ş.), 3-16.
- Râzî, Fahreddîn: **Lübâbü’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Mahsûl fî ilmi usulî’l-fıkḥ**, I-VI, nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü’r-Risâle, y.y., t.y.
- Râzî, Fahreddîn (?): **el-Mantıku’l-kebîr**, nşr. Turgut Akyüz, I-II, Kuveyt, Dâru Fâris, 2021.
- Râzî, Fahreddîn: **Mantıku’l-Mülâhhas**, nşr. Ahad Ferâmerz Karâmelekî - Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 ş.
- Râzî, Fahreddîn: **Me‘âlimü usûli’d-dîn: Kelam İlminin Esasları**, nşr. Orabi Orabi, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

- Râzî, Fahreddîn: **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, nşr. M. Mu'tasım el-Bağdadî, I-II, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-IX, 1999.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Metâlibü'l-âliye**, Süleymaniye Ktp., Fatih 3145, 1a-67b.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Metâlibü'l-âliye, Kitâbü'l-ilm ve'l-idrâk ve's-su'ûr**, nşr. Eşref Altaş, Sacide Ataş (Yayın aşamasında).
- Râzî, Fahreddîn: **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1730.
- Râzî, Fahreddîn: **el-Müntehab mine'l-mahsûl fi usûli'l-fıkh**, nşr. Adnân el-Ubeyât, Havallî, Esfâr li-Neşri Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2019.
- Râzî, Fahreddîn: **Nihâyetü'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz**, nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut, Daru Sâdır, 2004.
- Râzî, Fahreddîn: **er-Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye**, nşr. Ali Muhyiddîn, Beyrut-Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Râzî, Fahreddîn: **Risâle fi'l-mantık**, Süleymaniye Ktp., Lâleli 3774/2, 25b-70b.
- Râzî, Fahreddîn: **er-Risâletü'l-mantikiyye, Logic in 6th/12th Century Iran** içinde, nşr. Gholamreza Dadkhah, Asadollah Fellâhî, Tehran, Iranian Institute of Philosophy, 2018, 429-478.
- Râzî, Fahreddîn: **Sistematik Ontoloji: Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme -el-Kitâbu'l-Evvel fi'l-Umûri'l-Âmme-**, (Fahruddîn Râzî)

- nşr. ve çev. İsmail Hanoğlu, Ankara, Elis Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddîn: **Şerhu Uyûni'l-hikme**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, I-III, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1373 ş./1415 h.
- Râzî, Fahreddîn: **Şerhu Uyûni'l-hikme**, Atıf Efendi Ktp., 1592.
- Râzî, Fahreddîn: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, I-II, Tahran, Encümen-i Âsâr, 1384 ş.
- Râzî, Fahreddîn: **Şerhu'l-İşârât**, Fazıl Ahmed Paşa, 874.
- Râzî, Fahreddîn: **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî**, Dâru'l-fıkr, I-XXXII, Beyrut, 1981.
- Râzî, Kutbuddin: **el-Muhâkemât**, İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât** içinde, nşr. Feyzî Kerîm, I-III, Kum, Matbûât-ı Dînî, 1383 ş.
- Râzî, Kutbuddin: **Şerhu'l-Metâli'**, nşr. Üsâme es-Sâidî, I-II, Kum, Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1391 ş./ 1433 k.
- Râzî, Kutbuddin: **Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti's-şemsiyye**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Rescher, Nicholas: "An Interpretation of Aristotle's Doctrine of Future Contingency and Excluded Middle", **Studies in the History of Arabic Logic** içinde, University of Pittsburgh Press, 1963, 43-54.
- Rescher, Nicholas: "Averroes' Quaesitum on Assertoric (Absolute) Propositions", **Journal of the History of Philosophy**, 1/1 (1963), 80-93.
- Rescher, Nicholas: "Avicenna on the Logic of "Conditional" Propositions", **Studies in the History of Arabic Logic** içinde, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1963, 76-86.

- Rescher, Nicholas: “İbn Sînâ Mantığında ‘Şartlı’ Önermeler”, **İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar** içinde, çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2009, 115-130.
- Rescher, Nicholas: **Temporal Modalities in Arabic Logic**, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1967.
- Rescher, Nicholas,
Arnold vander Nat: “The Arabic Theory of Temporal Modal Syllogistic”, **Essays on Islamic Philosophy and Science** içinde, ed. George F. Hourani, Albany, State University of New York Press, 1975, 189-221.
- Rijen, Jeroen Van **Aspects of Aristotle’s Logic of Modalities**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- el-Rouayheb, Khaled: “Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic”, **Oriens**, 44 (2016), 301-331.
- el-Rouayheb, Khaled: “Impossible Antecedents and Their Consequences”, **History and Philosophy of Logic**, 30 (2009), 209-225.
- el-Rouayheb, Khaled: **İslam Mantığının Gelişimi: 1200-1800**, çev. Yusuf Daşdemir, İstanbul, Klasik Yayınları, 2022.
- el-Rouayheb, Khaled: **The Development of Arabic Logic (1200-1800)**, Basel, Schwabe Verlag, 2019.
- el-Rouayheb, Khaled: **Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900**, Leiden, Boston, Brill, 2010.
- Russell, Bertrand: **A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz**, London, New York, Routledge, 2005.
- Sâvî, Sehlân: **el-Besâiru’n-nasîriyye fî ilmi’l-mantık**, nşr. Hasan el-Merâğî, Tahran, Müessesetü’s-Sâdıku’t-Tıbâa ve’n-Neşr, 1390 ş.

- Sedâd, Ali: **Mîzânu'l-ukûl**, haz. İbrahim Çapak, Harun Kuşlu, Metin Aydın, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Shahran, Mohd Farid Mohd: "A Survey on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm", **al-Shajarah**, 7/2 (2002), 253-281.
- Shahran, Mohd Farid Mohd: "Fakhr al-Dîn Râzî's Logic: An Edition of His Mulakhkhaş fî al-Ḥikmah wa al-Mantiq (Section on Taşawwurât and al-Ḥadd) Together with an Introduction and Analysis", **International Institute of Islamic Thought and Civilization**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Shehaby, Nabil: **The Propositional Logic of Avicenna, A Translation from al-Shifâ': al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary**, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Shihadeh, Ayman: "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.da Felsefî Kelâmıda Yeni Gelişmeler", çev. Bilal Taşkın, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 14 (2016/1), 240-278.
- Smith, Robin: "Aristotle's Logic", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-logic/>, 25 Kasım 2020.
- Street, Tony: "Afḍal al-Dîn al-Khūnajî (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions", **Oriens**, 42 (2014), 454-513.
- Street, Tony: "Appendix: Readings of the Subject Term", **Arabic Sciences and Philosophy**, 20 (2010), 119-124.
- Street, Tony: "Arapça Mantık", **İslâm Mantık Tarihi** içinde, çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, 17-114.

- Street, Tony: “Avicenna and Tusi on the Contradiction and Conversion of the Absolute”, **History and Philosophy of Logic**, 21/1 (2000), 45-56.
- Street, Tony: “Faḥraddīn ar-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic”, **Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter** içinde, ed. Dominik Perler ve Ulrich Rudolph, Leiden, Brill, 2005, 99-116.
- Street, Tony: “Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi”, **İslâm Mantık Tarihi** içinde, çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, 151-169.
- Street, Tony: “İbn Sînâ und die peripatetische „Aussagenlogik”, Miklós Maróth, **Philosophy East and West**, 45/2 (1995), 281-286.
- Street, Tony: “İbn Sînâ ve Tûsî’de Mutlak Önermenin Çelişği ve Döndürmesi”, **İslâm Mantık Tarihi** içinde, çev. Harun Kuşlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016, 171-189.
- Street, Tony: “Suhrawardī on Modal Syllogisms”, **Islamic Thought in the Middle Ages** içinde, ed. Anna Akasoy, Wim Raven, Leiden, Boston, 2008, Brill, 163-175.
- Street, Tony: ““The Eminent Later Scholar” in Avicenna’s Book of the Syllogism”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 11 (2001), 205-218.
- Street, Tony: “Toward a History of Syllogistic After Avicenna: Notes on Rescher’s Studies on Arabic Modal Logic”, **Journal of Islamic Studies**, 11/2 (2000), 209-228.
- Street, Tony: “Tūsī on Avicenna’s Logical Connectives”, **History and Philosophy of Logic**, 16/2 (1995), 257-268.

- Strobino, Riccardo: “İbn Sînâ’s Logic”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina-logic/>, 10 Eylül 2020.
- Strobino, Riccardo, Paul Thom: “The Logic of Modality”, **The Cambridge Companion to Medieval Logic** içinde, ed. Catarina Dutilh Novaes, Stephen Read, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 342-369. Eserin Türkçe tercümesi için bkz. **Ortaçağ’da Mantık El Kitabı**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2021.
- Sullivan, Scott M.: **An Introduction to Traditional Logic**, Houston, Classical Theist Publishing, 3. Baskı, 2013.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn: **Hikmetü’l-İşrâk: İşrâk Felsefesi**, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn (Suhrawardî): **The Philosophy of Illumination**, nşr. ve İngilizceye çev. John Walbridge, Hossein Ziai, Brigham Young University Press, Provo, 1999.
- Şaman, Burak: “Olumlama ve Olumsuzlama: İbn Sînâ’nın *el-İbâre*’sini Helenistik Şârihlerle Birlikte Okumak”, **Nazariyat**, 8/1 (Nisan 2022), 1-23.
- Tağman, S. Ertan: “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı”, **Dört Öge**, 13 (2018), 85-106.
- Thom, Paul: “Al-Fārābī on Indefinite and Privative Names”, **Arabic Sciences and Philosophy**, 18 (2008) 193-209.
- Thom, Paul: **Medieval Modal Systems: Problems and Concepts**, London, New York, Routledge, 2017.

- Thom, Paul: “Necessity in Avicenna and the Arabic Tradition”, **Logical Modalities from Aristotle to Carnap** içinde, ed. Max Cresswell, Edwin Mares, Adriane Rini, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 91-112.
- Toshiharu, Nigo: “The Development of Modal Theory in Medieval Islamic Philosophy, From Ibn Sînâ to Naşîr al-Dîn al-Ṭūsî”, **Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan**, 40/1 (1997), 103-123.
- Tûsî, Nasîruddin: **Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık**, nşr. Hasan eş-Şâfî'î, Muhammed es-Sa'îd Cemâlüddin, Arapçaya çev. Molla Hüsrev, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004.
- Tûsî, Nasîruddin: **Şerhu'l-İşârât**, nşr. Süleyman Dünyâ, I-IV, Beyrut, Müessesetü'n-Nu'mân, 1992.
- Tûsî, Nasîruddin: **Tecrîdü'l-mantık**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988.
- Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer: “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, 17-40.
- Türker-Küyel, Mübahat: **Fârâbî'nin “Peri Hermenias” Muhtasarı**, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- Urmevî, Sirâceddin: **Gâyâtü'l-Âyât**, el-Mektebetü'l-Belediyyetü'l-İskenderiyye, 1957d.
- Walbridge, John, Hossein Ziai: “Translators’ Introduction”, Suhrawardî, **The Philosophy of Illumination** içinde, nşr. ve İngilizceye

- cev. John Walbridge, Hossein Ziai, Brigham Young University Press, Provo, 1999, xv-xxxvii.
- Walzer, Richard “New Light on the Arabic Translations of Aristotle, **Oriens**, 6 (1953), 91-142.
- Wolfson, H. Austryn: “Infinite and Privative Judgements in Aristotle, Averroes and Kant”, **Philosophy and Phenomenological Research**, 8/2 (1947), 173-187.
- Zimmerman, F. W.: **Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione**, Oxford, The British Academy- Oxford University Press, 1991.

ÖZGEÇMİŞ

Fatma KARAİSMAIL, 2005 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünden mezun oldu. 2009 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında yüksek lisansını tamamladı. 2012-2013 yılları arasında bir yıl bilimsel hazırlık eğitimi aldıktan sonra 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalında doktora eğitimine başladı. 2017-2018 yılları arasında bir yıl süreyle Oxford Üniversitesi Middle East Centre’da ziyaretçi öğrenci olarak, 2019-2020 yılları arasında bir yıl Bonn Üniversitesi Alexander von Humboldt Kolleg for the Islamic Intellectual History of the Later Middle and Early Modern Periods’da final year dissertation write-up fellow olarak bulundu.