

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**NASÎRUDDÎN TÛSÎ'DE ÖNERMELER MANTIĞI**

**DOKTORA TEZİ**

**Harun KUŞLU**

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

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK**

**TEMMUZ – 2014**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


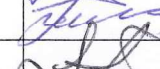
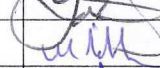
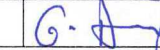

NASÎRUDDİN TÛSÎ'DE ÖNERMELER MANTIĞI

DOKTORA TEZİ

Harun KUŞLU

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

“Bu tez 11/07/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği /-Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Ali Durmuşoğlu	Basarılı,	
Prof. Dr. İbrahim ŞARAL	Basarılı	
Prof. Dr. Ferit Aydın	Basarılı	
Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu	Basarılı	
Doç. Dr. Gürbüz Deniz	Basarılı	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Harun KUŞLU**

**11.07.2014**

## ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin katkısı bulunmaktadır. Öncelikle tez danışmanlığımı üstlenerek çalışma boyunca yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Çapak'a katkılarından dolayı teşekkür etmeliyim. Tez hakkındaki raporları ilgiyle takip eden ve önerilerde bulunan kıymetli tez izleme komisyon üyeleri Prof. Dr. Ali Durusoy ve Doç. Dr. Muammer İskenderoğlu ayrıca teşekkürü hak etmektedirler. Tûsî'nin önermeler mantığını çalışmamı bana tavsiye eden Yard. Doç Dr. Ferruh Özpilavcı ve Prof. Dr. Muhittin Macit'e tavsiyelerinden dolayı müteşekkirim. Tezin her bölümünü itina ile okuyup değerli katkılarda bulunan kıymetli dostum Nimet Ferah'a katkılarından dolayı çok şey borçlu olduğumu belirtmek isterim. Nihayet çalışmanın son üç aylık döneminde çeşitli akademik etkinliklere katılmak üzere Almanya'da bulunma imkânı tanıyan Bonn Üniversitesi öğretim üyesi Prof. Dr. Eva Orthmann'a, bu süre zarfında benden desteğini esirgemeyen kıymetli abim Abdullah Kuşlu'ya ve bu süreçte tezle ilgili çeşitli katkılarından dolayı kıymetli dostum Metin Aydın'a teşekkürü bir borç bilirim.

**Harun KUŞLU**

**11.07.2014**

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	iii
TABLO LİSTESİ .....	iv
ŞEKİL LİSTESİ .....	v
ÖZET.....	vi
SUMMARY.....	vii
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: İBN SİNÂ SONRASI DÖNEMDE MANTIKLA İLGİLİ</b>	
<b>GELİŞMELER VE NASÎRUDDİN TÛSÎ .....</b>	<b>8</b>
1.1. İbn Sînâ Mantığının Genel Yapısı .....	9
1.2. İbn Sînâ Sonrası Dönem.....	13
1.2.1. Fahreddin Râzî ve Tûsî.....	17
1.2.2. Hunecî, Ebherî ve Kâtibî .....	32
<b>BÖLÜM 2: ÖNERMENİN TARİFİ VE ÖNERME TÜRLERİ.....</b>	<b>43</b>
2.1. Önermenin Tarifi ve Bu Konudaki Tartışmalar .....	46
2.2. Önerme Türleri.....	56
2.2.1. Yüklemlî Önermeler .....	57
2.2.2. Şartlı Önermeler .....	62
2.2.2.1. Bitişik Şartlı Önermeler.....	64
2.2.2.2. Ayrışık Şartlı Önermeler.....	70
<b>BÖLÜM 3: ÖNERMELERDE NİTELİK, NİCELİK VE MODALİTE .....</b>	<b>78</b>
3.1. Önermelerin Niteliği ve Niceliği.....	78
3.1.1. Yüklemlî Önermelerin Niteliği ve Niceliği.....	78
3.1.2. Şartlı Önermelerin Nitelik ve Nicelikleri .....	85
3.2. Önermelerde Modalite .....	89
3.2.1. Modal Kavramlar ve Yüklemlî Modal Önermeler .....	90
3.2.1.1. Mutlak Önermeler.....	97
3.2.1.2. Zorunlu Önermeler .....	109
3.2.1.3. Sürekli Önermeler.....	118
3.2.1.4. Mümkün Önermeler.....	121
3.2.2. Şartlı Önermelerde Modalite Meselesi .....	128

<b>BÖLÜM 4: ÖNERMELERİN ÇELİŞİĞİ VE DÖNDÜRME</b>	<b>134</b>
4.1. Çelişki	134
4.1.1. Yüklemlı Modal Önermelerde Çelişki	137
4.1.1.1. Mutlak ve Sürekli Önermeler	138
4.1.1.2. Mümkün ve Zorunlu Önermeler	153
4.2. Döndürme	157
4.2.1. Yüklemlı Modal Önermelerin Düz Döndürmesi	161
4.2.1.1. Mutlak Önermeler	162
4.2.1.2. Sürekli Önermeler	170
4.2.1.3. Mümkün Önermeler	171
4.2.1.4. Zorunlu Önermeler	173
4.2.2. Yüklemlı Modal Önermelerde Ters Döndürme	177
4.2.2.1. Mutlak Önermeler	177
4.2.2.2. Sürekli Önermeler	178
4.2.2.3. Mümkün Önermeler	179
4.2.2.4. Zorunlu Önermeler	179
4.3. Şartlı Önermelerde Çelişki ve Döndürme	180
4.3.1. Şartlı Önermelerde Çelişki	180
4.3.2. Şartlı Önermelerde Döndürme	181
<b>SONUÇ</b>	<b>184</b>
<b>KAYNAKÇA</b>	<b>186</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	<b>191</b>

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: İbn
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.</b>	: Cilt
<b>cev.</b>	: Çeviren
<b>dn.</b>	: Dipnot
<b>drl.</b>	: Derleyen
<b>ed.</b>	: Editör
<b>Haz.</b>	: Yayına hazırlayan
<b>H.Ş.</b>	: Hicrî-Şemsî
<b>krş.</b>	: Karşılaştırınız
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>no.</b>	: Numara
<b>ö.</b>	: Ölümü
<b>örn.</b>	: Örneğin
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>st.</b>	: Satır
<b>sy.</b>	: Sayı
<b>tahk.</b>	: Tahkik Eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>vb.</b>	: Ve Benzeri
<b>vd.</b>	: Ve Devamı
<b>vr.</b>	: Varak

## TABLO LİSTESİ

<b>Tablo 1:</b> Söz Çeşitleri .....	48
<b>Tablo 2:</b> Önbitişen Ve Artbitişenin Türüne Göre Bitişik Şartlı Önergeler .....	64
<b>Tablo 3:</b> Önbitişen Ve Artbitişenin Türüne Göre Ayrışık Şartlı Önergeler.....	71



## ŞEKİL LİSTESİ

<b>Şekil 1:</b> Önerme Türleri .....	57
<b>Şekil 2:</b> Lüzûmiyye Önermeyi Meydana Getiren Lüzûm Biçimleri .....	68
<b>Şekil 3:</b> Tûsî'nin Zorunlu Önermeler Tasnifi .....	113
<b>Şekil 4:</b> Klasik Karşı-Olum Karesi .....	137

**Tezin Başlığı:** Nasîruddîn Tûsî'de Önermeler Mantığı

**Tezin Yazarı:** Harun KUŞLU

**Danışman:** Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

**Kabul Tarihi:** 11 Temmuz 2014

**Sayfa Sayısı:** vii (önkısım)+191 (tez)

**Anabilim Dalı:** Felsefe ve Din Bilimleri

**Bilim Dalı:** Mantık

Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) İbn Sînâ'nın en önemli şârihlerinden ve İbn Sînâ (ö. 1037) sonrası dönemin en önemli mantıkçılardan birisidir. Bu dönemdeki mantıkçıların akademik gündemini İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri belirlemiştir. Nasîruddîn Tûsî de *İşârât* şârihlerinden birisidir. Ancak Tûsî'nin eserinden önce kaleme alınmış ve Tûsî'nin de kendi şerhini yazarken istifade etmiş olduğu başka bir şerh Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) şerhi olmuştur. Bu nedenle, Nasîruddîn Tûsî'nin önermeler mantığını ele alırken, İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin eserlerine çeşitli şekillerde atıflar yapmak durumunda kaldık.

Tezimizin birinci bölümünde İbn Sînâ sonrası dönemde mantıkla ilgili bazı temel gelişmeleri ele aldık. Nasîruddîn Tûsî'nin bu gelişmelerdeki rolü ve diğer İbn Sînâ sonrası mantıkçıların münasabeti bu bölümün ana teması olmuştur. İkinci bölümde önerme çeşitleri ve bu konuya dair tartışmaları ele aldık. Üçüncü bölümde ise önermede nitelik, nicelik ve modalite konularını inceledik. Bu üç konuyu aynı bölümde işlememizin sebebi bu üç meselenin önermenin anlamını ve semantik yorumunu belirleyen unsurlar olmasıdır. Bize göre bu bölümün en dikkat çekici konusu modal önerme türleridir. İbn Sînâ sonrası mantıkçıların gündemini oldukça meşgul etmiş gözükken modalite konusu aynı zamanda mantıkçıları arasındaki tartışmaları besleyen ve özgün yorumların ortaya çıkmasını sağlayan meselelerden birisidir. Nitekim bu bölümde görüleceği üzere Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın zorunlu önermeler için ortaya koymuş olduğu zâtî-vasfî okuma ayrımını başka modal önermeleri de ifade edecek şekilde genişleterek kullanmıştır. Tûsî İbn Sînâ'dan devralmış olduğu sisteme özellikle vasfî okuma içinde ele alınan yeni önermeler kazandırmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'dan farklı olarak süreklilik ve zorunluluk modalitelerini daha açık bir ayrımla ele alan Tûsî'nin bu ayrımdan ortaya çıkan yeni modal önermeleri de vurguladığı görülmektedir.

Dördüncü ve son bölümde ise önermelerde çelişki ve döndürme konularını tartıştık. Çıkarım mantığına bir ön hazırlık niteliği taşıyan çelişki ve döndürme konuları özellikle modal önermeler söz konusu olduğunda oldukça formel tartışmalara yol açmıştır. Bu nedenle Nasîruddîn Tûsî'nin formel mantığa yönelik en özgün katkıları da bu tartışmaların geçtiği yerlerde kendini göstermektedir. Özellikle örfî önermelerin çelişki konusunda Tûsî İbn Sînâ'nın sistemine yönelik ciddi bir eleştiri getirmekte ve bu noktada bir çözüm olarak yeni modal önermeleri dillendirmektedir. Böylece, İbn Sînâ'nın sisteminden farklı olarak, Tûsî mantığında genel mutlak ve genel mümkün vasfî önermeler yerini almış olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Nasîruddîn Tûsî, İslam Mantık Tarihi, Önermeler Mantığı.

<b>Title of the Thesis:</b> Propositional Logic of Nasîr al-Dîn al-Tûsî	
<b>Author:</b> Harun KUŞLU	<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK
<b>Date:</b> 11 July 2014	<b>Nu.of pages:</b> vii (pretext)+191 (main)
<b>Department:</b> Sciences of Philosophy and Religion	<b>Subfield:</b> Logic
<p>Nasîr al-Dîn al-Tûsî (d. 1274) is not only a productive commentator of Avicenna (d. 1037), but also an important logician in the Post-Avicennan period in Arabic logic. It can be said that Avicenna's <i>al-Ishârât wa 'l-Tanbîhât</i> is the main source of the discussions of the logicians in the Post-Avicenna period. Fakhr al-Dîn al-Râzî (1210) and Nasîr al-Dîn al-Tûsî are among the commentators of <i>al-Ishârât</i>. Therefore, in this thesis, I study the propositional logic of al-Tûsî with references to both Avicenna and al-Râzî.</p> <p>In the first chapter, I examine some basic changes of post-Avicennan period in Arabic logic. The two basic themes of this chapter are the role of Nasîr al-Dîn al-Tûsî in these changes and al-Tûsî's relation with other Post-Avicennan logicians. In the second chapter, I study the kinds of propositions and some related discussions. In the third chapter, I discuss quality, quantity and modality of the propositions. I discuss these topics in the same chapter, because these topics determine the meaning and semantics interpretation of the propositions. I think that the most interesting issues in this chapter are modal propositions. Modality is the source of the discussions and some original interpretations in the Post-Avicennan period. Avicenna distinguished between <i>zatiyya</i> and <i>wasfiyya</i> readings of a necessary propositions, but Nasîr al-Dîn al-Tûsî used this distinction for other propositions. Therefore Tûsî contributed a new modal propositions in a wasfiyya readings to Avicennan modal logic. Tûsî, furthermore, studied, more explicitly on a distinction between necessity and perpetuity and so he emphasized, unlike Avicenna, new modal propositions arising from this distinction.</p> <p>In the last chapter of this thesis, I discuss the contradiction and the conversion. The contradiction and the conversion, as preliminary discussions to inferences, caused more formal discussions especially in modal propositions. Therefore al-Tûsî's most original contributions to formal logic emerged in the passages related to the contradiction and the conversion. On the subject of contradiction of <i>urfiyya</i> propositions, Tûsî criticized Avicennan system, and introduced, at this point, new propositions as a stratagem. As a result, in the logic of Tûsî, a new classification of the general absolute and the general possible propositions in wasfiyya reading can be found.</p>	
<b>Keywords:</b> Logic, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, History of Arabic Logic, The Propositional Logic.	

## GİRİŞ

İslam dünyasında mantığa yönelik ilgi Yunanca-Arapça tercüme faaliyetlerinin gerçekleştirilmiş olduğu miladî sekizinci asırdan itibaren kendini göstermiştir. Ayrıca bu ilgi yalnızca filozoflarla da sınırlı kalmamış, zaman içerisinde nahiv, kelâm ve fıkıh usûlü gibi İslami ilimler hakkında eserler veren İslam alimleri aynı zamanda mantıkla da ilgilenmeye başlamışlardır. Nitekim *Organon* külliyyatının, tartışma usûl ve âdâbını ele alan *Cedel (Topika)* kitabı, İslam âlimlerinin kendi görüş ve teorilerini savunmak için bir enstrümana ihtiyaç duymalarının neticesinde tercüme edilmiştir. Dolayısıyla mantık, felsefenin başka pek çok disiplininden farklı olarak İslamî ilimlerle oldukça irtibatlı hale gelmiştir.

Mantığın İslam dünyasında sistemli bir disiplin haline getirilmesi, Aristoteles'ten sonraki ikinci muallim olarak anılan Fârâbî (ö. 950) eliyle gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle Fârâbî mantığın İslam dünyasındaki kurucusudur. Fârâbî'nin eserlerinden beslendiği halde mantığı oldukça farklı noktalara taşıyarak önemli dönüşümlerin tohumlarını atmış ve bu dönüşümlerle kendisinden sonraki mantıkçıları da etkilemiş olan filozof İbn Sînâ'dır (ö. 1037). İbn Sînâ İslam mantık tarihi açısından en dikkate değer mantıkçılardan birisidir. Çünkü İbn Sînâ sonrası dönemde mantıkçıların tartıştıkları konuları İbn Sînâ'nın eserleri belirlemiştir. Bu dönemin mantıkçıları ya İbn Sînâ'ya rağmen ya da İbn Sînâ çizgisinde kalarak eserler vermek durumunda kalmışlardır. İbn Sînâ'yı Aristoteles ile mukayese ederek onun görüşlerine sistem dışından eleştiriler yönelten kişi İbn Rüşd (ö. 1198) olmuştur. Fahreddin Râzî (ö. 1210) ise sistem içinde kalarak sisteme yönelik eleştiriler getirmiş bir mantıkçıdır. Çalışmamızın konusunu oluşturan Nasîruddîn Tûsî hem söylemi hem de yorumları açısından İbn Sînâcı olarak görebileceğimiz bir mantıkçıdır. On iki ve on üçüncü yüzyılların en etkili mantıkçılarından olan Râzî ve Tûsî'nin ortak özelliği her ikisinin de İbn Sînâ şarihi olmalarıdır. Dolayısıyla Nasîruddîn Tûsî hakkında bir çalışma yapmak aynı zamanda İbn Sînâ ve Râzî'nin metinlerini okumayı zorunlu kılmaktadır. Nitekim biz de çalışmamızı bu düşünceyle ele almış bulunuyoruz.

## 1. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi

On üçüncü yüzyıldaki önemli bir ilim merkezi olan Meraga Rasathanesi'nin kurucusu Nasîruddîn Tûsî, ilimler tarihinde astronomi ve matematik alanlarında oldukça şöhret bulmuş bir bilim adamıdır. Bununla birlikte Tûsî mantık metafizik, ahlâk ve epistemoloji gibi felsefenin çeşitli alanlarında da oldukça etkili eserler vermiş bir isimdir. Biz bu çalışmada Nasiruddin Tûsî'nin mantığın bir alanına yönelik görüşlerini incelemeyi amaçlıyoruz.

Pekçok Arapça mantık eserinde mantık konularının tasavvurât ve tasdikât olmak üzere iki ana bölümde ele alındığı görülmektedir. Günümüzde bu ayırım yerini “kavramlar mantığı”, “önergeler mantığı” ve “çıkarım mantığı” olmak üzere üçlü bir tasnife bırakmıştır. Arapça mantık eserlerinde, çağdaş tasnifin unsurlarından ilki olan “kavramlar mantığı” tasavvurât bölümünde ele alınırken diğer ikisi tasdikât bölümünde ele alınan konulardır. Çalışmamızın konusu ise tasdikât konularının ilkinin oluşturduğu önermelerin Tûsî'nin mantık sistemine göre ele alınmasıdır. Mantığa giriş kitaplarında sıkça tekrarlandığı üzere kavramlar önermeleri, önermeler de çıkarımları meydana getirmektedir. Çıkarımlar zihnimizdeki düşüncelerdir. Kavramlar ise bu düşüncelerin dille ifadesindeki en küçük birimlerdir. Mantığın amacı çıkarımlara ulaşmak (düşünme etkinliği/fıkr), daha doğru bir ifadeyle geçerli ve doğru çıkarımlara ulaşmaktır. Önergeler ise çıkarımların temel unsurlarıdır. Herhangi bir çıkarımın formel yapısını önermelerin bir araya gelme biçimleri, içeriğini ise bu önermelerin kendisi oluşturur. Dolayısıyla önerme konusu çıkarım mantığı için giriş niteliğinde olan bir konudur. Kavramlar da önermelerin en temel yapı taşları oldukları için önerme konusunun mantığın başlangıcı olan kavramlar mantığıyla amacı olan çıkarım mantığının ortasında ve her iki tarafla da ilgisi olan bir konu olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Bu çalışmada Nasîruddîn Tûsî'nin önermeler mantığına dair tartışmaları üç bölüm içinde ele alacağız. Ancak bu tartışmaları ele almaya başlamadan önce konuya genel bir giriş olması için, çalışmamızın birinci bölümünde İbn Sînâ sonrası dönemdeki mantıkla ilgili temel değişimleri ve Tûsî'nin bu değişimler üzerindeki etkisini ele alacağız. Bu bölümde İbn Sînâ sonrası dönemde yaşamış mantıkçıların birbirleri üzerindeki etkilerini ve Tûsî ile münasebetlerini genel olarak anlatacağız. Birinci bölümde temel sorumuz,

özellikle çağdaş araştırmalarda önemli bir mesele haline gelmiş olan Râzî ve Tûsî arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması gerektiği olacaktır.

Tûsî'nin önermeler hakkındaki görüşlerini ele almaya başladığımız ikinci bölümde, önermenin tanımı ve önerme türlerini konu edineceğiz. Bu bölümde önermenin ne olduğu, önerme biçimleri ve bu önerme biçimlerini birbirinden ayırt eden nitelikleri tartışacağız. Ayrıca önermenin unsurları ve bu unsurların önermenin sentaksı içindeki yeri de bu bölümde ikincil olarak ilgilendiğimiz konulardan olacaktır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü önermenin semantik yorumunu belirleyen temel unsurlar olarak gördüğümüz nitelik, nicelik ve modalite konularına ayırdık. Bu konuları önerme türlerine göre ayrı ayrı tartışacağız. Bu bölümde bizim ilgimizin odağında olan mesele modalite meselesidir. Burada ilk olarak modal kavramlar ve modaliteyle ilgili önemli gördüğümüz bazı hususlara değindikten sonra modal önermeleri ayrı ayrı başlıklar altında ele alıp, bu önermelerin birbirleriyle münasebetlerini tartışacağız. Bölümün sonunda Tûsî'nin sisteminde tespit edebildiğimiz modal önermelere liste halinde yer vereceğiz.

Tezin dördüncü ve son bölümünde önermelerde çelişki ve döndürme konularını ele alacağız. Çelişki ve döndürme konuları önermeler mantığının çıkarım mantığına en yakın konulardır. Zira önermelerin çelişiklerinin alınması ve döndürmelerinin yapılması, her ne kadar kıyas gibi en az iki önermeden kurulmuş tam bir çıkarım değilse de birer doğrudan çıkarım çeşitleridir. Bunun yanında bazı çıkarımların netice vermesi için bu çıkarımları oluşturan öncüllerin döndürülmesi gerektiği düşünüldüğünde bu konunun çıkarım mantığı açısından önemi bir kez daha anlaşılabilir olacaktır. İlgili bölümde öncelikle çelişki, karşıtlık ve altıklık gibi karşılıklı ilişkileri hakkında genel bilgileri ele alacağız ve sonrasında yüklemli modal önermeler ile şartlı önermelerde çelişki konusunu işleyeceğiz. Çelişki konusunu ele aldıktan sonra, benzer biçimde döndürmenin genel kurallarına değinip, sırasıyla yüklemli modal önermelerde ve şartlı önermelerde döndürme konusunu işleyeceğiz.

Bu çalışmanın amacı başta Nasîruddîn Tûsî'nin önermeler mantığıyla ilgili genel bir taslak ortaya çıkarmaktır. Ayrıca önerme çeşitleri, modal önermeler ve önermeler arası ilişkilere dair Tûsî'nin görüşlerini İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Kâtibî gibi mantıkçılarla

mukayese ederek en azından bu konularda Tûsî'nin İslam mantık tarihindeki konumuna dair bir tasvir ortaya koymak çalışmamızın başlıca amaçlarından birisidir. Bu çalışma özellikle on üçüncü yüzyılda mantıkçıların gündemindeki modal önermeler listesini ve bu listedeki önermelerin çelişki ve döndürme ilişkilerini sunmuş olduğunda amacına ulaşmış olacaktır.

İlmî araştırmalara konu olan başka pek çok konu gibi bizim çalışmamızın konusu da elbette başlı başına bir öneme sahiptir. Ancak mevcut akademik durumu göz önüne alarak ifade edecek olursak, çalışmamızın önemi büyük oranda bu çalışmaya konu olan filozofun yaşadığı dönemle ilgilidir. Zira İslam felsefesine dair mevcut ilmî çalışmalara bakıldığında İbn Sînâ sonrası döneme ilişkin çalışmaların oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Özellikle de mantık söz konusu olduğunda gerek Türkçe gerek yabancı dillerde İbn Sînâ sonrası mantıkçıların teorilerine ilişkin çalışmalar oldukça azdır. Bu anlamda çalışmamız İbn Sînâ sonrası dönemin önermeler mantığına dair sınırlı da olsa bir tasavvur ortaya koyacaktır. Ancak İbn Sînâ sonrası dönemi çalışacak birinin en fazla ihtiyaç duyduğu konulardan biri olan İbn Sînâ'nın modal mantığının dahi henüz yeterince işlenmediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle özellikle önermelerin modalitesini tartıştığımız bölümü yazarken İbn Sînâ ve hatta Fârâbî'nin modal mantığı hakkında zengin bir literatür oluşmadığını fark etmiş olduk. Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın şarihlerinden birisi olduğu için doğal olarak çalışmamız, İbn Sînâ'dan itibaren Tûsî dönemine kadar yaklaşık iki buçuk asırlık bir dönem içindeki bazı değişimlere değinmek durumunda kalmıştır. Zira Tûsî'nin alana yönelik katkılarını tespit edebilmemiz için öncelikle İbn Sînâ'nın sistemini ve daha sonra Fahreddin Razi, Sehlân es-Sâvî gibi bazı İbn Sînâ sonrası mantıkçıların düşüncelerini ele almamız kaçınılmazdır. Böylece çalışmamız, esasen, Nasîruddîn Tûsî'nin, İbn Sînâ sonrası mantıkçıların elinden geçmiş İbn Sînâ'nın mantık sistemini hangi noktaya taşıdığını göstermektedir.

## **2. Çalışmanın Sınırları, Kaynakları ve Yöntemi**

Tezimizin başlığı olan “Nasîruddîn Tûsî’de Önermeler Mantığı” ifadesi aynı zamanda tezin sınırları hakkında ipuçları vermektedir. Zira başlıkta da görüldüğü üzere çalışmamız Nasîruddîn Tûsî'nin görüşleri üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte, Tûsî'nin bir İbn Sînâ şarihi olması ve kendisinden önce Fahreddin Râzî gibi önemli bir şarihin görüşlerinin Tûsî tarafından dikkate alınması sebebiyle çalışmamız özellikle İbn

Sînâ ve Râzî'nin görüşlerine atıflar yaparak ilerlemektedir. Tûsî'nin görüşlerini mukayese ettiğimiz mantıkçılar bu iki isimle de sınırlı değildir. Râzî ve Tûsî'nin ortak kaynaklarını oluşturan Fârâbî ve Sâvî gibi mantıkçıların bazı görüşlerini de çalışmamıza dâhil ettik.

Çalışmamız sadece önermeler mantığıyla sınırlı olduğu için, yeri geldiğinde bazı atıflar yapmış olmanın dışında kavramlar mantığı ve çıkarım mantığına dair konuları işlemedik. Ancak bu tarz bir çalışma sadece modaliteyi konu edinir ve herhangi bir mantıkçının modal mantık anlayışını ele alacak olursa bu durumda modal önermelerin yanında modal kıyasların da ele alınması faydalı olabilir. Zira önermelerin döndürmesi ve çelişği gibi konular kıyas konusuna hazırlık niteliğinde konulardır ve bu konuların ele alınmasındaki amaç geçerli çıkarım biçimlerine ulaşmaktır. Dolayısıyla doğrudan modal mantığı konu alan bir çalışma modal önermeler, onların döndürme ve çelişki işlemleri yanında modal karma kıyasları da işlemek durumunda olabilir. Bizim çalışmamız ise önermeleri konu edindiği için kıyas konusunu çalışmamıza dâhil etmedik.

Çalışmamızın birinci bölümünde İbn Sînâ sonrası dönemin gelişmelerini ve Tûsî'nin bu dönemdeki yerini ele aldığımız için Tûsî'nin atıfta bulunduğu mantıkçıların bazı metinlerine ve konuyla ilgili ikincil literatüre müracaat ediyoruz. Tûsî'nin mantıkla ilgili görüşlerini tartışırken bize kaynaklık teşkil eden eserler ise *Esâsü'l-iktibâs*, *Şerhu'l-İşârât*, *Tecrîdü'l-mantık* ve Ebherî'nin *Tenzîlül-efkâr* isimli eserine yönelik Tûsî'nin kaleme aldığı eleştirel şerhi *Ta'dilü'l-mi'yâr fi Tenzili'l-efkâr* isimli eserleridir. Bunların dışında filozofun mantıkla ilgili bazı tartışmaları içeren küçük risale ya da yazışmalardan oluşan eserleri de vardır ki bunlar *Ecvibetü'n-Nasîriyye* ismiyle neşredilmiş durumdadır.

Bu çalışmalar içerisinden özellikle *Esâsü'l-iktibâs*, *Şerhul-İşârât* ve *Tecrîdü'l-mantık* bizim çalışmamızın temel kaynaklarını teşkil etmektedir. *Esâsül-iktibâs* aslen Farsça olarak yazılmış bir eserdir. Konuları ele alış biçimi açısından bu eser İbn Sînâ'nın *Kitabü-şifâ*'sının mantık bölümüne benzemektedir. Zira bu eserde Tûsî beş tümeli ele alan *İsağûcî*'den başlayarak sırasıyla *Organon*'daki dokuz kitap içindeki konuları ayrı bölümler olarak ele almaktadır. Ancak bu kitabın muhtevası ve konuların tertibi bakımından *İşarat*'ın içeriğinden etkilendiğini belirtebiliriz. Zira döndürme ve çelişki



konuları önermelerle birlikte ele alınmaktadır ve bu *İşârât*'ın açık bir etkisidir. Osmanlı'nın meşhur fakihlerinden Molla Hüsrev bu eseri Arapçaya tercüme etmiştir ve biz de çalışmamızda bu klasik tercümeyle kullandık.

Biz bu çalışmada özellikle konuyla ilgili tartışmaların izini sürebilmek için *Şerhu'l-İşârât*'tan istifade ettik. Böylelikle herhangi bir meselede, İbn Sînâ'nın teorisini, sonrasında Sehlan es-Sâvî ve Fahreddin Râzî gibi İbn Sînâ sonrası mantıkçıların bu teoriye yönelik tutumlarını ve nihayet Tûsî'nin dönemine gelindiğinde meselenin nasıl bir çözüme kavuştuğunu göstermiş oluyoruz. *Tecrîdü'l-mantık* ise kısa, fakat oldukça yoğun bir metindir. Bu eserde Tûsî, mantıkla ilgili görüşlerini hemen her konuda kısa ve yoğun bir ifade biçimiyle ele almıştır. Bu yönüyle eserin tek başına okunup iyice tedkik edilmesi oldukça zordur. Ancak Tûsî'nin öğrencisi Hillî'nin bu eser hakkında kaleme almış olduğu *el-Cevherü'n-nadîd fi şerhi mantiki't-Tecrîd* isimli şerhi Tûsî'nin eserini anlamak için oldukça elverişlidir. Hillî bu şerhte belki Tûsî'nin sistemini dönüştürecek çok özgün yorumlar yapmıyor olabilir, ancak sistemi anlaşılır kılmak için oldukça faydalı açıklamalar yapmakta ve örnekleriyle konuyu açıklamaktadır. Bu yönüyle eserin çalışmamız açısından pratik bir değerinin olduğunu söylemeden geçmemeliyiz. Biz çalışmamızı büyük oranda *İşârât* şerhindeki problematik üzerine kurguladık, ancak bu metnin değinmediği konuları tamamlamak için ve benzerlik veya farklılıkları göstermek için diğer metinlere de müracaat ettik.

Son olarak çalışmamızın yöntemi hakkında birkaç hususa değinelim. Tezimizin öncelikli amacı Tûsî'nin önermeler hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmak olduğu için elbette Tûsî'nin bu konudaki kendi yaklaşımı belirleyici olmuştur. Ancak yukarıda sık sık ifade ettiğimiz üzere, Nasîruddîn Tûsî bir İbn Sînâ şârihi olduğundan İbn Sînâ'nın *İşârât* metni çalışmamızın gidişatını belirlemiştir. Kimi zaman konuların ele alınış sırası kimi zaman da problematiğin ortaya çıkartılması ve meselenin başka mantıkçılarla mukayese edilmesi büyük oranda *Şerhu'l-İşârât* takip edilerek gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle çalışmamızı yaparken ele aldığımız tartışmaları önce İbn Sînâ'nın görüşleri olmak üzere Tûsî'nin yorum ve görüşlerine konu olan başka bazı mantıkçıları konuya dâhil ederek ortaya koyduk.

Birinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Nasîruddîn Tûsî ve Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelik tutumları çağdaş araştırmalarda çeşitli

yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu yaklaşımlardan özellikle ikisi dikkat çekicidir: Nicholas Rescher'in bu iki filozofun görüşlerini birbiriyle çatışma halindeki iki okul içinde ele alan yaklaşımı ile Tony Street'in –önceki yaklaşımı reddederek- Râzî ile Tûsî'yi zaman zaman ortak kavramları da kullanarak İbn Sînâ'nın sistemini onarmaya dönük şerhler yazmış iki mantıkçı olarak yorumlayan yaklaşımıdır. Aşağıda ayrıntılı olarak saymış olduğumuz gerekçelerden dolayı, çalışmamızda Râzî ve Tûsî'yi birbirine muhalif iki mantıkçı olarak değil, –zaman zaman birbirinden farklı yollarla da olsa- İbn Sînâcı sistemi geliştirme amacı taşıyan mantıkçılar olarak görüyor ve çalışmamızı da bu yaklaşım üzerine inşa ediyoruz.

## BÖLÜM 1: İBN SÎNÂ SONRASI DÖNEMDE MANTIKLA İLGİLİ GELİŞMELER ve NASÎRUDDİN TÛSÎ

Bu bölümde Nasîruddîn Tûsî'nin mantıkla ilgili olarak atıfta bulunduğu İbn Sînâ sonrası mantıkçıların İbn Sînâ ve birbirleriyle olan ilişkilerini ele alacağız. İbn Sînâ mantığının sonraki mantıkçıların elinde geçirmiş olduğu temel değişimlere ve bu değişimlerin bu mantıkçılar arasında nasıl bir tepkiyle karşılaştığına dair önemli gördüğümüz birkaç hususa odaklanacağız. Ayrıca hem klasik kaynaklara hem de çağdaş araştırmalara atıf yaparak Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sînâ ve “İbn Sînâ sonrası” mantıkçılarla münasebetini genel olarak tasvir edeceğiz.

On üçüncü yüzyıl, İslam mantık tarihi açısından önemli ilmî faaliyetlere sahne olmuş bir dönemdir. Bu yüzyılda birçok mantıkçı yetişmiş ve alana dair oldukça fazla sayıda eser yazılmıştır. Mantığın teknik konularını ayrıntılı bir biçimde ele alan çeşitli eserlerin yanında, medreselerde okutulmak üzere pedagojik gayelerle kaleme alınmış standart metinler de bu yüzyılda yaşamış mantıkçıların elinden çıkmıştır. Söz konusu dönem genelde İslam felsefesinin özelde İslam mantık tarihinin altın çağı<sup>1</sup> olarak görülmektedir. Medrese müfredatında yer alacak metinlerin yazarları olan Ebherî (ö. 1264) ve Kâtibî'nin (ö. 1294) yanısıra, İbn Sînâ'nın sıkı bir takipçisi olan Nasîruddîn Tûsî de (ö. 1274) bu dönemde yaşamış bir mantıkçıdır. Bu mantıkçılarla ilgili olarak dikkate alınması gereken en önemli husus kendilerinin İbn Sînâ'dan (ö. 1037) sonra yaşamış olmalarıdır. Dolayısıyla çalışmamız boyunca bizi meşgul edecek problemler İbn Sînâ sonrası mantık geleneklerinin problemleri olacaktır.

İbn Sînâ sonrası mantık geleneklerini ele alabilmemiz için İbn Sînâ mantığının belli başlı husûsiyetlerini mutlaka göz önünde bulundurmamız gerekir. Zira onun sistemi, daha önceki sistemlerde yer almayan oldukça farklı unsurlar barındırmaktadır. Bu

---

<sup>1</sup> Dimitri Gutas on üçüncü yüzyılı da içine alacak şekilde 1000-1350 yılları arasındaki dönemi İslam felsefesinin “altın çağı” olarak adlandırır. Gutas bu dönemi “altın çağ” olarak adlandırmasının gerekçelerini şöyle sıralar: 1) Bu dönemdeki felsefi düşüncenin orijinalliği ve derinliği, 2) Felsefi faaliyetin yoğunluğu ve kalitesi, 3) Felsefi eserlerin yaygınlığı ve genel olarak toplum üzerindeki etkisi. Gutas'a göre birincisini içerik ve üsluptan, ikincisini kullanılan yöntemden ve üçüncüsünü de felsefi eserlere yönelik hem filozoflardan hem de filozof olmayan düşünürlerden gelen tepkilerden ölçmek mümkündür. Bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)” **İbn Sînâ'nın Mirası**, M. Cüneyt Kaya (drl. ve çev), 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 247-265; Nicholas Rescher de 1200-1300 yılları arasındaki dönemin İslam mantık tarihinin “altın çağı” olarak görülebileceğini belirtir, bkz. Nicholas Rescher, **The Development of Arabic Logic**, Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964, s. 64.

unsurlar daha sonraki mantıkçıları meşgul eden problemlerin kaynağı olmuştur. Bu nedenle aşağıda, öncelikle İbn Sînâ mantığının genel yapısı hakkında bir çerçeve çizip, devamında İbn Sînâ sonrası mantığın gelişimine dair bir tasvir ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu şekilde bir tasviri ortaya koyarken özellikle odaklanacağımız husus, İbn Sînâ'nın iki şârihi olan Râzî ile Tûsî başta olmak üzere İbn Sînâ sonrası mantıkçılar arasındaki münasebetin ne şekilde ele alınması gerektiği olacaktır. Esasen, çeşitli meseleler özelinde, bu mantıkçıların birbiriyle ve İbn Sînâ ile ilişkileri, başlı başına çalışılması gereken bir konudur. Yine de Tûsî'nin İslam mantık tarihindeki yerini görebilmek için bu şekilde genel bir tasvir ortaya koymanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

### 1.1. İbn Sînâ Mantığının Genel Yapısı

İbn Sînâ hem metafizik hem mantık problemleri bakımından İslam düşünce tarihinin dönüm noktasında yer alan bir filozoftur. Mantıkla ilgili olarak, İbn Sînâ'nın çalışmalarının Aristoteles ve Fârâbî'nin eserlerini gölgede bıraktığı ve sonraki mantıkçıların da çıkış noktasını oluşturduğu görülmektedir. Bu nedenle İslam mantık tarihini “İbn Sînâ öncesi” ve “İbn Sînâ sonrası” şeklinde iki ana döneme ayırmak mümkündür. İbn Sînâ öncesinde karşımıza çıkan en önemli mantık mektebi, tercüme hareketlerinden itibaren önemli ilmî faaliyetler icrâ etmiş olan Bağdat Okulu'dur. Bu okul, onuncu yüzyılda, Yuhanna ibn Haylân (ö. 920) ve Ebû Bîşr Mettâ (ö. 940) gibi önemli mantıkçılar tarafından kurulmuş ve en iyi ifadesini Fârâbî'nin (ö. 950) teorilerinde bulmuş bir mantık okuludur.<sup>2</sup> Bağdat Okulu özellikle Aristoteles'in mantık külliyyatının tercüme ve yorumuna odaklanmış, ancak Fârâbî'nin kaleminden özgün eserlerin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Fârâbî bazı konularda İbn Sînâ'yı da

---

<sup>2</sup> Tony Street, “Arapça Mantık”, **İslam Mantık Tarihi**, Harun Kuşlu (drl. ve çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. s. 30-34.

etkilemiş olmasına rağmen,<sup>3</sup> kendine özgü problematiğiyle bir İbn Sînâ mantığından söz etmek mümkündür.<sup>4</sup>

İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili görüşleri, -küçük hacimli çeşitli eserleri dışında- özellikle *Kitâbu 'ş-şifâ*'nın mantık bölümleri, *Kitâbu'n-necât*, *Dânişnâme-i alâî* ve nihayet *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta<sup>5</sup> bulunmaktadır. Bu eserlerin kaleme alındıkları tarihlere göre sıralaması bizim zikrettiğimiz gibidir, ancak eserlerin konuyu ele alış biçimlerinin ve içerdikleri doktrinlerin birbiriyle aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. *Şifâ*, mantık konularını dokuz ayrı bölümde ele almaktadır ve bu bölümler *Organon*'un İslam dünyasındaki versiyonunda yer alan kitaplara denk gelecek şekilde tertip edilmiştir. *İşârât*'ı incelediğimizde bu eserin *Şifâ* kitabından farklı bir usulle kaleme alındığını ve bazı değişimlere kaynaklık ettiğini görebiliriz. İbn Sînâ sonrası mantıkçıların, hakkında birçok şerh yazmış oldukları *İşârât*, İbn Sînâ'nın en son görüşlerinin yer aldığı ve sonraki mantıkçıları etkileyen en önemli çalışmasıdır. Nitekim bazı çağdaş araştırmalarda dillendirildiği gibi, İbn Sînâ sonrası mantıkçılar için *Organon* bir referans noktası olmaktan çıkmış,<sup>6</sup> onun yerini *İşârât* almıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'dan sonraki mantıkçıların akademik gündemini belirleyen metin *İşârât* olmuştur. Şunu açıkça ifade edebiliriz ki, Tûsî'nin yaşadığı döneme gelindiğinde İbn Sînâ mantığı

<sup>3</sup> Örneğin “tasavvur-tasdik” ayrımı ve şartlı önermelerin ele alınışı gibi önemli konularda Fârâbî, İbn Sînâ'ya öncülük etmiştir. İbn Sînâ'nın Fârâbî'den miras alarak mantık eserlerine yerleştirmiş olduğu bu ayrım İbn Sînâ sonrası mantıkçıları arasında o kadar etkili olmuştur ki sonraki dönemlerde mantık konuları “tasavvurât” ve “tasdikât” başlıkları altında işlenir hale gelmiştir.

<sup>4</sup> Ali Durusoy konuyla ilgili bir makalesinde, İbn Sînâ'nın kendine özgü bir mantık sistemi olduğunu ve bu sistemin üç temel ilkeye dayandığını ifade etmektedir. Bu ilkeler; 1) dil-düşünce ayrımı, 2) madde-sûret ayrımı ve 3) varlık-mahiyet ayrımıdır. Bu kavramlar İbn Sînâ tarafından birbirlerine karşılık gelecek şekilde, ikili bir yapıda ele alınmıştır. Durusoy, söz konusu ikili yapının İbn Sînâ'nın mantık sisteminin her yerine dağılmış bir özellik olduğunu belirtmektedir. Buna göre, İbn Sînâ, kendi mantık görüşlerini dil-düşünce ayrımı üzerine inşa etmiş, buna bağlı olarak sistemde zihni varlık (mahiyet) ve zihindışı varlık (varlık) ayrımı çok belirgin hale gelmiştir. Dil-düşünce ayrımına benzer biçimde bilginin maddesi ve sûreti şeklinde bir ayrım ortaya koyan İbn Sînâ, böylece Aristoteles mantığında olmayan, Fârâbî mantığında ise güçlü bir şekilde yer almayan bir ayrımı kendi sisteminin merkezine koymuştur. Ayrıca filozof, kendi metafiziğinin temelinde yatan varlık-mahiyet ayrımını da mantığa taşımış ve bu ayrım, zihni varlığın temellendirilmesine olanak sağlamıştır. Zira varlıkların zihindeki mahiyetleri zihni varlıkları meydana getirmektedir ve mantık kendi mevcudiyetini zihni varlık üzerine temellendirir. Dolayısıyla bu ayrımların İbn Sînâ'nın mantık sisteminin anahtar kavramları olduğunu ifade etmek mümkündür, bkz. Ali Durusoy, “İbn Sînâ Mantığının Yapısı”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu**, İstanbul, 2009, s. 169-173.

<sup>5</sup> Daha sonraki atıflarımızda *Kitabu 'ş-şifâ*'ya *Şifâ* olarak, *el-İşârât ve't-tenbihât*'a da *İşârât* olarak atıf yapıyoruz.

<sup>6</sup> Ali Durusoy, **Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş**, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011, s. 152.

<sup>7</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 66.

Fârâbî mantığına göre daha baskın hale gelmişti. Bu nedenle İbn Sînâ sonrası mantığın tarihini, İbn Sînâ'nın sisteminden çıkmış bir mantık sisteminin Bağdat okuluna karşı elde ettiği zaferin tarihi olarak görmek mümkündür.<sup>8</sup>

İbn Sînâ'yı Fârâbî'den ayıran en önemli noktalardan birisi, mantığın kurucusu olan Aristoteles otoritesine yönelik tutumudur. Her iki filozof da Aristotelesçilik iddiasına sahip olmalarına rağmen ikisi de bunu birbirinden farklı yöntemlerle ortaya koymuşlardır.<sup>9</sup> Fârâbî'nin mensup olduğu Bağdat mektebine nazaran İbn Sînâ, Aristoteles'e daha az bağımlı gözükmektedir. Nitekim Fârâbî, Aristoteles'in mantık kitaplarına şerhler yazarak metne dayalı Aristotelesçilik yöntemini benimsemiş olmasına rağmen, İbn Sînâ, kendi Aristotelesçiliğini metinlere bağlılık üzerinden icrâ etmemiş, dolayısıyla birçok konuda *Organon*'un ibarelerini lâfzen tekrar etme ihtiyacı duymamıştır.<sup>10</sup> Bu durum İbn Sînâ'ya, mantık görüşlerinde Aristoteles'in düşüncelerinden rahatça uzaklaşabilme ve onun eserlerinde olmayan bazı konuları mantığa dâhil etme imkânı sağlamıştır. Endülüslü İbn Rüşd (ö. 1198) hariç tutulursa, muhtemelen İbn Sînâ, Aristoteles otoritesini dillendiren son Müslüman mantıkçı olmuştur ve İbn Sînâ sonrası mantıkçılar için bu otorite oldukça zayıf hale gelmiştir.

Fârâbî ile İbn Sînâ arasında önemli görüş ayrılıklarının olduğu başka bir konu, önermeler meselesidir. Bu husustaki farkların başında özellikle modal önermelerin yapısı gelmektedir. Onların modal önermeler hakkındaki farklı düşünceleri mutlak önermenin ele alınışından itibaren kendini göstermektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, İbn Sînâ'nın mutlak önermesi Aristoteles'in modalitesiz assertorik önermesinden<sup>11</sup> oldukça farklı bir yapıdadır; buna mukâbil, Fârâbî'nin sisteminde mutlak önerme, assertorik önerme gibi ele

---

<sup>8</sup> Street, "Arapça Mantık", s. 56.

<sup>9</sup> Street, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/25.03.2014>), 1.2., 1.3. kısımlar.

<sup>10</sup> Street, "Arapça Mantık", s. 35-36.

<sup>11</sup> Aristoteles assertorik önermeyi hiçbir modal ve zamansal gönderimi olmayan bir önerme olarak ele almaktadır, bkz. Aristoteles, **Birinci Çözömler**, Ali Houshiary (çev.), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 15, 25<sup>a</sup>1-30.

alınmaktadır.<sup>12</sup> Bu durum İbn Sînâ'nın modal mantığını Aristoteles ve Fârâbî'nin modal mantıklarına göre oldukça farklı bir yapıya sokmaktadır. Bunun yanında İbn Sînâ'nın şartlı önermelere dair görüşleri de seleflerinin görüşlerinden ayrı bir yerde durmaktadır. Zira İbn Sînâ, şartlı önermelere dair, daha önce hiçbir şekilde ortaya koyulmamış dört başı mamur bir teori ortaya koymaktadır.<sup>13</sup> Aristoteles'in eserlerinde şartlı önermelerin ele alınmadığı bilinmektedir ve Fârâbî de bu konuyu İbn Sînâ'nın taşıdığı noktaya taşıyamamıştır. İbn Sînâ ise şartlı önermeleri oldukça ayrıntılı olarak ele almaktadır. Zira o, Aristoteles ve Fârâbî mantığında yer almayan, sadece kendi sistemine özgü *şartlı iktirânî kıyası*<sup>14</sup> şartlı önermelere dayanarak ortaya koymaktadır. İşte bu, İbn Sînâ'nın şartlı önermelere ne derece önem verdiği bir göstergesidir.

Önerme ve kıyasla ilgili bu husûsiyetlere dayanarak İbn Sînâ mantığının genel yapısını şu üç madde içinde ifade etmek mümkündür: 1) Kıyasın, *iktirânî* ve *istisnâî* kıyas olmak üzere iki temel ayırım üzerinden ele alınması, 2) Fârâbî ve önceki mantıkçılarda yer almayan modal ve zamansal önermelerin işlenmesi, 3) Mutlak önermenin, önceki mantıkçılardan farklı biçimde anlaşılması. Bunlar İbn Sînâ'nın sistemini önceki sistemlerden ayıran, İbn Sînâ mantığının genel yapısını ifade eden, hatta daha sonraki herhangi bir mantıkçının İbn Sînâcı olduğunu gösteren özelliklerdir.<sup>15</sup> İbn Sînâ mantığının en son gelmiş olduğu noktayı en iyi temsil eden metin ise *İşârât* kitabıdır. Zira filozof, yukarıda sayılan özellikleri kendi mantığına tam olarak bu eserinde yerleştirmiş gözükmektedir. Sonraki mantıkçıları meşgul eden meseleler ise İbn Sînâ mantığının söz konusu ayrımlarından ortaya çıkmaktadır. Öyleyse sonraki dönemleri çalışırken, üzerinde çalışacağımız meselelerin başlangıç noktasının İbn Sînâ mantığı olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. İbn Sînâ mantığı hakkındaki bu genel değerlendirmenin arkasından, İbn Sînâ sonrası dönemin mantıkçıları arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz.

---

<sup>12</sup> Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1994, s. 57.

<sup>13</sup> Nicholas Rescher, "İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler", Harun Kuşlu, (çev.), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sakarya, 2012, c. XIV, sy. 25, s. 247.

<sup>14</sup> İbn Sînâ'nın şartlı önermeler teorisinin kaynakları ve teorisinin geniş bir açıklaması hakkında bkz., Nabil Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shifâ: al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974, s. 4-23.

<sup>15</sup> Street, "Arapça Mantık", s. 58.

## 1.2. İbn Sînâ Sonrası Dönem

Nasîruddîn Tûsî, mantıkla ilgili konuları ele alırken, gerek antik dönemden gerek İslam dünyasından bazı mantıkçıların isimlerini açıkça zikretmek suretiyle onlara atıflar yapmaktadır. Tony Street, Tûsî'nin mantıkla ilgili görüşlerine atıfta bulunduğu bu isimleri üç grup altında toplamaktadır. Birinci grup, klasik ve geç antik dönemin Yunan mantıkçılarından oluşmaktadır. Bu mantıkçılar Aristoteles, Theoprastus, Eudemos, İskender, Themistius ve Porphyrius'tur. İkinci grup ise İslam mantık tarihinin en önemli iki ismi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan oluşmaktadır. Tûsî, İbn Sînâ'nın yanında Fârâbî'yi de bir otorite olarak gördüğünü Fârâbî hakkında İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu "müteahhir âlimlerin önde geleni"<sup>16</sup> şeklindeki nitelemeyi aynen kabul ederek göstermektedir.<sup>17</sup> Üçüncü grupta, Tûsî'nin müracaat ettiği dört ilim adamı bulunmaktadır. Bu ilim adamları Ömer ibn Sehlân es-Sâvî (ö. 1145), Fahreddin er-Râzî (ö. 1210), Efdalüddîn el-Kâşî (ö. 1213/1214) ve Esîrüddîn el-Ebherî'dir. (ö. 1264). Bunlar içerisinden özellikle İbn Sînâ sonrası mantıkçılara yapılan atıflar dikkate alındığında, bu bölümde Tûsî'nin hangi isimlerle münasebetinin aydınlatılması gerektiği gün yüzüne çıkacaktır. Görüldüğü üzere bu mantıkçılar arasından Ebherî dışındaki isimler Tûsî'den önce vefat etmiş, Ebherî ise Tûsî'nin çağdaşı olmuştur. Tûsî ve Ebherî, Kemaleddin ibn Yûnus'a (ö. 1242) talebe olmuş mantıkçılardır.<sup>18</sup> Ebherî'nin metinlerine yönelik Tûsî'nin cevap niteliğinde yazmış olduğu bazı eserler, iki mantıkçı arasındaki tartışmaları içermektedir. Street'in bu gruplar içinde ismini zikretmediği Kâtibî de (ö. 1274) üzerinde duracağımız mantıkçılardan birisidir. Zira Tûsî ile Kâtibî hem Meraga rasathanesinde birlikte bulunmuşlar hem de iki mantıkçı arasında çeşitli konularda yazışmalar olmuştur.<sup>19</sup> Ayrıca Kâtibî, Tûsî'nin öğrencileri arasında zikredilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ sonrası dönemde Tûsî'nin yerini daha açık bir şekilde görebilmek adına bu bölümde Kâtibî'ye yer verilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

<sup>16</sup> Bu ifadenin Fârâbî için kullanıldığına dair bkz. Tony Street "The Eminent Later Scholar' in Avicenna's *Book of the Syllogism*", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 11 (2002), s. 205-218; ayrıca bkz. Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", *İslam Felsefesinin Sorunları*, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s. 192.

<sup>17</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Kıyâs*, Saîd Zâyid (nşr.), Kahire, 1964, öm., s. 14, 81, 85, 90.

<sup>18</sup> Street, "Arapça Mantık", s. 82.

<sup>19</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasîriyye*, Abdullah Nûrânî (nşr.), Tahran: Pijûheşkâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Motâlaat-ı Ferhengî, 2005, s. 9-54.



Yukarıda ismi zikredilen, İbn Sînâ sonrası dönemin mantıkçıları arasından, kendisi hakkında en fazla çalışma yapılmış ve en fazla eseri neşredilmiş olan isim Fahreddin Râzî'dir. Bu durum bizim için bir avantaj sağlamaktadır, çünkü bu çalışma açısından, İbn Sînâ sonrası mantığın gelişimindeki rolü ve Nasîruddîn Tûsî ile münasebeti tespit edilmesi gereken ilk isim Fahreddin Râzî'dir. Zira İbn Sînâ hariç tutulursa, Tûsî'nin mantıkla ilgili konulardaki en önemli muhatabı Râzî olmuştur. Bu nedenle aşağıda Râzî'nin görüşleri ve çağdaş araştırmalarda nasıl tasvir edildiği üzerinde daha fazla duruyoruz.

İbn Sînâ sonrası dönemin mantıkçıları ve onların Nasîruddîn Tûsî ile ilişkilerine geçmeden önce söz konusu dönemin genel yapısı hakkında bir tasvir ortaya koymak faydalı olacaktır. İbn Haldun *Mukaddime*'de bu dönemin genel yapısı hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. İbn Haldun, *Organon*'daki kitapların İslam dünyasında nasıl işlendiğini ve İbn Sînâ'nın alana katkısını dillendirdikten sonra İbn Sînâ'dan sonra mantığın nasıl ele alındığına dair şunlara dikkat çekmektedir:

*İbn Sînâ yedi felsefî ilmin tamamını ele aldığı Kitâbu'ş-Şifâ isimli bir esere sahiptir. Daha sonra müteahhir âlimler geldi ve mantığın terimlerini değiştirdiler. Beş tûmelin sonucu olarak elde edilen tanım (hadd) ve betimi (resm) Kitâbu'l-Burhân'dan alıp beş tûmele eklediler. Mantığın bizzat değil de arazî olarak bu konuyu inceliyor olması gerekçesiyle Kategoriler kitabını da dışarıda bıraktılar. Önermeler kitabına ise önermenin döndürmesi konusunu eklediler. Zira bu konu, her ne kadar öncekilerin kitaplarında Cedel kitabında bulunuyorsa da bazı yönlerden önermelere tâbidir. Sonra bu müteahhir dönem mantıkçıları, kıyası da içeriği (maddesi) bakımından değil sadece genel olarak sonuç vermesi bakımından ele almış ve içeriği bakımından incelemeyi terk etmişlerdir. Kıyasın içeriğiyle ilgili beş kitap şunlardır: Burhân, Cedel, Hatâbe, Şiir ve Safsata. Bu mantıkçılar arasından kimi zaman bu konuya az çok değinenler olmuşsa da genelde, sanki hiç yokmuş gibi bu konuyu ihmal etmişlerdir. Hâlbuki bu ilimde önemli olan ve kendisine dayanan konular bunlardır. Sonra bu konuda ortaya koymuş oldukları meseleleri geniş bir şekilde ele almaya ve mantığı başka ilimlerin bir aleti olarak değil müstakil bir ilim olarak incelemeye*

*başladılar. Böylece mantıkta söylenecek şeyler çoğaldı ve meseleler genişledi. Bunu yapan ilk kişi, İmam Fahreddin İbnü'l-Hatîb'dir ve ondan sonra Efdalüddin el-Hûneci gelir. Bu dönemde bile Doğulu alimler onun [Huneci'nin] kitaplarına itibar etmektedir. Hûnecî'nin bu ilimle ilgili Keşfü'l-esrâr isimli bir eseri vardır ve uzun bir eserdir. Ayrıca daha kısa Muhtasaru'l-mu'cez'i vardır ve bu eser öğretim için oldukça uygundur. Sonra bu ilmin esaslarını topladığı Cümel isimli dört varaklık bir eseri daha vardır ki günümüz talebeleri bu eseri daima elinde dolaştırmakta ve ondan faydalanmaktadırlar. Bu dönemde, öncekilerin kitapları ve takip ettiği yollar ise sanki hiç yokmuş gibi terk edilmiştir...<sup>20</sup>*

İbn Haldun'un anlatısına göre İbn Sînâ sonrası mantıkçıların yaptıkları değişiklikleri şu maddeler içerisinde sıralayabiliriz: 1) Tanım konusu *Burhan* kitabından alınıp beş tülle birlikte işlenir olmuştur, 2) Kategoriler mantığın konusu olmaktan çıkartılmıştır 3) Önergelerin döndürmesi *Cedel* kitabından çıkartılıp önermelerle birlikte ele alınmaya başlanmıştır ve son olarak 4) Kıyasın içeriği ve uygulama alanını oluşturan beş sanat önemsiz hale getirilmiştir. Görüldüğü üzere bu değişiklikler bazı konuların mantık kitapları içerisindeki yerini değiştirmeye yönelik olduğu kadar mantığın muhtevasını dönüştürmeye yönelik bir operasyon niteliği de taşımaktadır. Örneğin kategoriler ve kıyasın içeriğiyle ilgili değişiklikler mantığın muhtevasına dönük işlemlerdir. Kanaatimizce, yapılan bütün bu işlemler mantığın giderek formelleştirilmesine hizmet eden değişikliklerdir. İbn Haldun'un bu değişiklikleri yapan ilk kişi olarak Fahreddin Râzî'yi zikretmesi anlamlıdır. Zira selefi Gazzâlî gibi mantığı İslâmî ilimlere uyarlama çabası güden<sup>21</sup> bir İslam alimi olarak Fahreddin Râzî'nin, mantığın içeriğinden ziyade formel yapısına odaklanmış olması kendisinden beklenebilecek bir ilmî tutumdur.<sup>22</sup> Râzî, Gazzâlî'nin mantığa yönelik eleştirileri azaltmasından sonra, mantığın dinî ilimlerde uygulanmasını ve kullanımının genişletilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda İbn Sînâ sonrası dönemde, mantıktaki

<sup>20</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, Derviş el-Cüveydî (tahk.), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 474-477.

<sup>21</sup> Gazzâlî'nin mantığı İslâmî ilimlere uyarlama çabaları hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Çapak, **Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı**, Ankara: Elis Yayınları, 2005, s.12-22, 138-141.

<sup>22</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 112-113.

dönüşümlerin en önemli isimlerinden birisi ve Tûsî'nin en önemli muhatabı Fahreddin Râzî olduğu için Tûsî ile Râzî ilişkisinin ne şekilde ele alınacağı hususu, bu bölümünün asıl temalarından birini teşkil etmektedir.

İbn Haldun'un bahsettiği değişikliklerin "İbn Sînâ sonrası mantığın" genel yapısını ifade ettiği kabul edilebilir, ancak bunların ilk defa Fahreddin Râzî ve Hunecî tarafından başlatıldığı iddiasını incelemek gerekmektedir. Elbette Râzî ve onu takip eden mantıkçılar, İbn Haldun'un zikrettiği hususlarda -özellikle kategorilerin mantıkla ilişkisi ve tanım teorisinin içeriğine dair- köklü değişiklikler yapmışlardır, fakat bu değişikliklere dair ilk adımların İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından itibaren atıldığını görebiliriz.<sup>23</sup> *İşârât*'ı incelediğimizde bu eserde mantık konularının *Şifâ* kitabındaki tertipten farklı bir usulle ele alındığını ve bu usulün tam da İbn Haldun'un bahsettiği şekilde olduğunu görürüz. Zira İbn Sînâ'nın bu eserinde tanım konusu beş tümelin hemen sonrasında gelirken, önermelerin devamı olarak da döndürme ve çelişki konuları işlenmektedir. Ayrıca kategorilere yer verilmemekte ve kıyasın içeriğine dair burhân ve safsatayla yetinilmektedir. Halbuki *Şifâ*'da kıyasın içeriğini oluşturan burhân, cedel, hatâbe, safsata ve şiir konuları müstakil kitaplar içinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'un bahsettiği değişimlerin İbn Sînâ'dan itibaren başladığını ifade etmek mümkündür.

Aslında İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta ortaya koyacağı değişimleri gösteren bazı işaretleri *Şifâ*'da bulmak mümkündür. İbn Sînâ *Kategoriler* kitabında şunları ifade etmektedir:

*Mantık öğrencisi, on kategorinin varlığını bilmese bile, kendisine anlattığımız tekil lafızları, ismin ve fiilin ne olduğunu öğrendikten sonra önermeleri ve onların kısımlarını, kıyasları, tanımları ve tanım çeşitlerini, kıyasların maddelerini, burhânî olan ve burhânî olmayan ifadeleri, onların cinslerini ve türlerini öğrenmeye devam edebilir.*<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Bkz. *İşârât*'ın Türkçe çevirisi, **İşaretler ve Tembihler**, Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005; İbn Sînâ kategorileri anlatmadan lafzın delâleti konusuna geçer (s. 4), beş tümel ve tanım teorisini birlikte ele alır (s. 13-16), önermeler ve sonrasında döndürme konusunu inceler (s. 40 vd.) ve beş sanatı ayrı ayrı ele almaksızın kısa bir şekilde sadece burhan ve safsatayı işler (s. 70-78). Bu konuda ayrıca bkz. Street, "Arapça Mantık" s. 95; Durusoy, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", s. 192.

<sup>24</sup> İbn Sînâ, **Kitâbu's-şifâ: Kategoriler**, (Metin ve Çeviri), Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, çeviriyi kısmen değiştirerek kullanıyoruz, krş. Arapça metin, s. 3-4.

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın mantık külliyatı içinde *Kategoriler* kitabına yer vermesi ise sadece mantıkçıların eskiden beri sürdürdükleri bir âdeti yerine getirmek içindir.<sup>25</sup> Demek ki filozof, henüz *Şifâ*'yı yazarken bile kategorilerin mantık için gerekli olmadığını düşünmüş ve bu düşüncesine uygun bir biçimde, daha sonra kaleme aldığı *İşârât*'ta kategorilere yer vermemiştir.

### 1.2.1. Fahreddin Râzî ve Tûsî

*İşârât* kitabının İbn Sînâ sonrası mantıkçıların çıkış noktasını oluşturduğunu ifade etmiştik. İbn Sînâ'nın bu eseri birçok isim tarafından şerh edilmiş,<sup>26</sup> ancak bu şerhlerden iki tanesi oldukça meşhur olmuştur. Birincisi, Fahreddin Râzî'nin şerhidir ve bu eser, ikinci meşhur şerh olan Tûsî'nin metnine de kaynaklık teşkil etmiştir. Tûsî, Râzî şerhinin üslûbunu ve muhâlif tavrını tenkit etmekle birlikte kendisinin bu şerhten istifade ettiğini belirtmeyi de ihmal etmez.<sup>27</sup> Fahreddin Râzî'nin, *İşârât*'ı şerh ederken İbn Sînâ mantığı üzerinde yapmış olduğu işlemler dikkate alındığında söz konusu şerhin bu şöhreti hak ettiği görülecektir. Râzî, şerhinin girişinde *İşârât*'la ilgili olarak şunları ifade etmektedir:

“... el-İşârât ve't-Tenbihat, Şeyhü'r-Reîs'in (İbn Sînâ) kitaplarından birisidir, hacmi küçük olsa da ilmi çok, şöhreti yaygın bir eserdir. Anlaşılması zordur, akıllı kimselerin söylediklerine uygun, oldukça şaşırtıcı bilgiler barındırır. Birçok eserde ve uzun uzadıya yazılmış başka kitaplarda yer almayan, bilinmedik faydalar ve şaşırtıcı nükteler içerir. İnsanların birçoğunun, bu kitabın içeriğini tahkik etmeye yöneldiklerini, onun esaslarını ve sırlarını araştırdıklarını, derin meselelerini çözmeye çalıştıklarını ve onun faydalarını ve nüktelerini edinmeye çabaladıklarını gördüm .”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-şifâ: Kategoriler**, s. 3-4.

<sup>26</sup> *İşârât* şerhleri ve bu şerhlerin ortaya çıkardığı literatür hakkında bkz., Agil Şirinov, “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî”, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, 1. Basım, İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2013, s. 203-237.

<sup>27</sup> Nasiruddin Tûsî, **Şerhul-İşârât**, Süleyman Dünyâ (haz.), 3. Baskı, Kahire: Dârtü'l-Maârif, 1983, s. 112.

<sup>28</sup> Fahreddin Râzî, **Şerhul-İşârât ve't-Tenbîhât**, Ali Rıza Neccefzâde (tahk.), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, H. 1384, 2005, s. 2. Bu esere daha sonra yalnızca **Şerhu'l-İşârât** olarak atıf yapılacaktır.

Sonrasında filozof, eserin faydasını göstermek üzere onun sırlarını ortaya çıkardığını ve içindeki derin sözleri açıkladığını belirtir. Esasen Râzî, *İşârât*'ı şerh ederken İbn Sînâ mantığı üzerinde ciddi işlemler yapmıştır. Sadece önermeler kısmı okunduğunda bile Râzî'nin alana yeni ıstılahlar kazandırdığı ve bu ıstılahları kullanma konusunda sonraki mantıkçıları etkilediği görülebilecektir. Bunun yanında Râzî'nin başka metinlerinde de bu sistem üzerinde nasıl değişiklikler yaptığını ve sistemi nereye taşıdığını gösterecek önemli görüşlerini bulmak mümkündür. Nitekim aşağıda ayrıntısıyla ele alacağımız üzere, Râzî, geç dönem eserlerinde İbn Sînâ mantığını dönüştürücü nitelikte bazı görüşler ortaya koymaktadır.

Râzî mantığının genel yapısı hakkında birkaç konuyu ele alalım. Street'in belirttiği gibi Fahreddin Râzî'nin mantıkla ilgili meselelerde Yunan filozoflara atıf yapmadığı, yalnızca Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (1037) ve Sehlân es-Sâvî (ö 1145) gibi Müslüman mantıkçıların isimlerini zikrettiği görülmektedir.<sup>29</sup> Bu husus dikkat çekicidir, çünkü Râzî'den sonra yaşamış bir mantıkçı olarak Nasîruddîn Tûsî'nin bu konuda oldukça rahat bir tavır sergilediğini görmekteyiz. Râzî'nin bu isimleri zikretmekten kaçınıyor olması, muhtemelen, kelâm ve fıkıh gibi İslamî ilimlerle mantığı yakınlaştırma gayretinden ileri gelmektedir. Özellikle mantığı İslamî ilimlerde kullanmaya yönelik çabası ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirel tutumuyla bilinen Râzî'nin, aynı zamanda İbn Sînâ yorumcusu ve onun eserlerinin devamlılığını sağlamış bir yazar olduğu da unutulmamalıdır.

Râzî mantığına dair bize bilgi verebilecek en erken çalışmalardan birisi Rescher'in *The Development of Arabic Logic* adlı eseridir. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır; birinci bölümde Rescher bir İslam mantık tarihi ortaya koymakta, ikinci bölümde ise mantıkçıların hayatı, eserleri ve alana yönelik katkıları hakkında kısa, fakat oldukça yararlı bilgiler sunmaktadır. Rescher bu eserde İbn Sînâ sonrası mantığın gelişimini, biri "Batı Okulu" diğeri "Doğu Okulu" olmak üzere iki okulun çatışması şeklinde ele almakta ve Fahreddin Râzî'yi de Batı Okulu'na mensup bir mantıkçı olarak sunmaktadır. Batı Okulu, yükselen İbn Sînâcı mantığa karşı Fârâbî mantığına dayanarak İbn Sînâ'yı eleştiren ve sistemli olarak İbn Sînâ karşıtlığını sürdüren bir okuldur. Doğu okulu ise Tûsî'nin şahsında Batı okuluna karşı İbn Sînâ savunusu yapan bir yaklaşım

---

<sup>29</sup> Street, "Arapça Mantık", s. 83.

sergilemektedir. Batı Okulu'nun kökleri Bağdat ekolünde yetişmiş Fârâbî'ye dayanmasına rağmen Rescher, Fahreddin Râzî'yi bu okulun İran'daki kurucusu olarak görür. Ona göre Râzî'nin özgünlüğü mantıkla ilgili malzemeyi kullanmış biçiminde ve İbn Sînâ karşıtı eleştirilerinde yatmaktadır.<sup>30</sup> Aşağıda görüleceği üzere, Rescher'in bu görüşleri akademisyenler arasında önemli tartışmalara yol açmıştır. *Development*'ta sunulan mantık tarihi modelini sonraki bazı araştırmacılar kullanmış olmakla birlikte, başka bazı araştırmacılar bu modelin eksik, hatta geçersiz olduğunu gösterecek itirazlar ortaya koymuşlardır. Şimdilik şu kadarını ifade edebiliriz ki, Rescher'in açıklamasına göre Fahreddin Râzî, İbn Sînâ karşıtı olan bir mantıkçıdır.

Rescher'in etkisinin açıkça görüldüğü kayda değer bir çalışma olarak, M. Shahrân'ın "A Survey on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm" isimli makalesi burada zikredilmelidir. Yazar bu çalışmada Râzî'nin İslam mantık tarihindeki yerini Rescher'in modeline dayanarak açıklamaktadır. Shahrân'a göre Râzî dönemindeki mantık çalışmalarının yapısını etkileyen iki önemli faktör bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, onuncu asırdan beri süregelen mantık çalışmalarının bu dönemde zirveye ulaşarak mantık okullarının yeterince yaygınlık kazanmış olmasıdır. İkincisi de mantığın geleneksel dinî ilimler karşısındaki konumudur.<sup>31</sup> Shahrân, Râzî'nin mantık eserlerini üç grup içinde değerlendirmektedir: 1) Filozofun kendi mantık görüşlerini ortaya koyduğu eserler, 2) İbn Sînâ mantığına yazdığı eleştirel şerhler ve 3) kelâm eserlerine giriş olarak yazdığı mantıkla ilgili bölümler. Shahrân, Râzî'nin kelâm ile ilgili eserlerde mantığı dikkatlice ele alan ilk alimlerden olması sebebiyle üçüncü sıradaki eserleri oldukça özgün bulmaktadır. Ona göre Râzî'nin mantıkla ilgili yapmış olduğu en önemli katkılarından birisi formel mantığı ciddi bir biçimde kullanmak yoluyla, kelâmın felsefî temelini güçlendirmek olmuştur. Bu nedenle Fahreddin Râzî sayesinde kelâm mantıksal bir hüviyete kavuşmuş, hatta felsefî kelâm olarak gücünün zirvesine ulaşmıştır.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Rescher, **The Development of Arabic Logic**, s. 185.

<sup>31</sup> Mohd Farid Mohd Shahrân, "A Survey on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Works on Logic and Their Influence on Kalâm", **al-Shajarah**, 2002, c.7, sy. 2, s. 258.

<sup>32</sup> Shahrân, s. 259-266.

Râzî mantığına dair bu önemli tespitlerine rağmen Shahrân, Rescher'in on üçüncü yüzyılda birbiriyle çatışma halinde olan iki okul bulunduğu şeklindeki görüşünü kabul eder ve Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelik tutumunu *katı eleştirci* olarak niteler. Buna göre filozof, kendi döneminde oldukça yaygınlık kazanmış olan İbn Sînâci sisteme karşı koymak üzere Ebul Berekat el-Bağdâdî'den aldığı fikirleri kullanmıştır. Bağdâdî, İbn Sînâ karşıtlığıyla şöhret bulmuş bir filozoftur ve ondan etkilenmiş birisi olarak Râzî de İbn Sînâyâ yönelik eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre bu eleştirel tavır Rescher'in bahsettiği iki okul üzerinde büyük etkiler bırakmış ve on üçüncü yüzyıl, Râzî'nin takipçileriyle İbn Sînâ'nın takipçileri arasındaki ciddi çatışmalara sahne olmuştur. Yine de Râzî'nin sonraki mantıkçılar üzerindeki etkisi İbn Sînâci okulun etkisi kadar derin olmamıştır, çünkü Ebherî'nin *İsâgûcî*'si ve Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si gibi standart mantık kitapları İbn Sînâci okulun eserlerinden çıkmış metinlerdir.<sup>33</sup> Açıkçası Shahrân'ın bu düşüncesi Rescher'in tezlerinin sürdürülmesinden ibarettir ve yazar Rescher'in Râzî ile Tûsî'nin birbirine muhalif iki mantıkçı olduğu görüşünü savunmaya devam etmektedir.

Yakın zamanlarda kaleme aldığı yazılarıyla Tony Street ve onu takiben Khaled El-Rouayheb, Rescher'in bu görüşlerine yönelik oldukça ciddi eleştiriler ortaya koymaktadır. Özellikle Tony Street, "Arapça Mantık" ve "Fahraddin Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi"<sup>34</sup> başlıklı yazılarında bu teze karşı gayet etkili argümanlar sunmaktadır. Öncelikle Râzî ile Tûsî arasındaki ilmî münasebeti "çatışmacı" olarak tavsif etme fikrinin İslam felsefesi tarihine dair mevcut çalışmalara dayandığı bilinmelidir. Bu konuda Macit Fahri'nin çalışmasını<sup>35</sup> örnek veren Street, Râzî ile Tûsî arasındaki münasebeti ele almak isteyen birinin ilk olarak İslam felsefesi tarihlerinde yer alan söz konusu yaygın eğilimle hesaplaşması gerektiğini belirtir. Çağdaş araştırmalardaki bu eğilimi destekleyen temel unsur ise Tûsî'nin *İşârât* şerhinin başında Râzî şerhinin "şerh değil cerh olarak"<sup>36</sup> nitelendiğini ifade etmesidir. Hâlbuki Tûsî'nin

---

<sup>33</sup> Shahrân, s. 259-266.

<sup>34</sup> Bu yazılar Türkçeye tercüme edilmiş oldukları için yazıların Türkçe baskısına atıf yapıyoruz, bkz. Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, Harun Kuşlu (drl. ve çev.) İstanbul: Klasik Yayınları, 2013 "Arapça Mantık", s. 17-114 ve "Fahraddin Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi", s. 151-169.

<sup>35</sup> Bkz. Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Şato Yayınları, 2000, s. 387.

<sup>36</sup> Nasîruddîn Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 112.

Râzî hakkında ortaya koyduğu bu değerlendirmeden daha önemlisi, bu iki ismin mantık geleneğine ve problemlerine nasıl yaklaştığı olmalıdır. Bir kez daha ifade etmek gerekirse Râzî, Tûsî'nin eleştirisine hedef olmaktan çok onun kaynaklarından birisini oluşturmaktadır. Bu nedenle, Râzî ile Tûsî mantık alanında çoğunlukla aynı sorunlarla ilgilenmişler ve bu sorunlara aşağı yukarı aynı cevapları vermişlerdir. Öyleyse bu konuda dikkate alınması gereken ölçüt, Râzî'ye dair Tûsî şerhinin girişindeki bu meşhur lafzî eleştiriden ziyade bu iki mantıkçının teorilerindeki temel unsurlar olmalıdır.

İlk olarak Street'in "Arapça Mantık" yazısında İbn Sînâ, Râzî ve Tûsî ilişkisini nasıl yorumladığını ortaya koyalım. Tony Street, Rescher'in iddia ettiği gibi, İbn Sînâ'yı eleştirmek üzere Bağdâdî-Râzî çizgisinde gelişen bir "Batı okulu" ve İbn Sînâcı Tûsî'nin temsil ettiği bir "Doğu okulu" açıklamasının bazı problemlere yol açtığını düşünerek bu açıklamayı reddetmektedir. Street'in bu konuda öne sürdüğü argümanlar şöyledir:<sup>37</sup>

- 1- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, sırf İbn Sînâ'nın karşısında durarak, Fârâbî'nin mantık doktrinini yeniden canlandıran birisi değildir ya da esas olarak yaptığı iş bu anlama gelmez.
- 2- Ebu'l-Berekât'la başlayan bir okul bulunduğuna dair herhangi bir kayıt yoktur.
- 3- Râzî en azından modal veya şartlı kıyas konusunda Ebu'l-Berekât'ın görüşlerini izlememiştir. Ebu'l-Berekât'la başlayıp Râzî tarafından sürdürülen bir Batı okulunu görmüş herhangi bir pedagojik silsile yoktur. Tüm bunların yanında Rescher'in Doğu okuluna dâhil ettiği mantıkçıların görüşleri Batı okuluna dâhil ettiği mantıkçıların görüşlerinden açıkça ayrılabilir durumda değildir.
- 4- Mantık meseleleri açısından Râzî, Ebu'l-Berekât veya Fârâbî'den daha çok Tûsî'ye yakındır.
- 5- Ayrıca Râzî, Tûsî'nin önceki mantıkçıları anlamak için kullandığı vasıtalarından birisidir. Tûsî'nin Râzî aracılığıyla görüp anlamaya başladığı mantıkçıları arasında yalnızca Fârâbî değil, aynı zamanda Sâvî de bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Street'e göre Râzî ve Tûsî'nin ilişkisini, Rescher'in yaptığı gibi, birbiriyle çatışan iki okul şeklindeki bir modelle açıklamak imkânsızdır. Bu nedenle yazar,

---

<sup>37</sup> Street, "Arapça Mantık", s. 76-77; krş. Rescher, *The Development of Arabic Logic*, s. 66.



Rescher'in İslam mantık tarihi modelinin bu hususta çok yararlı olmadığını ve terk edilmesi gerektiğini ifade eder. Yukarıda zikredilen hususlardan da anlaşılacağı üzere Street, Râzî ile Tûsî'yi birbiriyle çatışma halinde olan mantıkçılar olarak görmez. Bu iki mantıkçı metafizik görüşleri bakımından birbiriyle uyumlu düşüncelere sahip olmayabilir, ancak temel mantık doktrini açısından büyük oranda benzer sorunlarla ilgilenmek zorunda kalmışlardır.<sup>38</sup> Bu nedenle her iki filozof da -mantık problemleri açısından- İbn Sînâci gelenek içinde değerlendirilmelidir.

Râzî ile Tûsî'nin iki ayrı okul içerisinde değerlendirilemeyeceği görüşünü destekleyen başka bir unsur, ikisinin de ortak bazı kaynakları kullanmış olmaları ve Tûsî'nin bu kaynakların büyük bir kısmını Râzî'nin yöntemiyle okumuş olmasıdır.<sup>39</sup> Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak Râzî, Tûsî'nin önceki mantıkçıları okuma biçimini etkilemiştir. En azından Tûsî'nin Râzî ile aynı kavramları kullanmayı sürdürdüğü bilinmektedir. Dolayısıyla Tûsî ile Râzî'nin konularını şerh-cerh ikilemi üzerinden değerlendirmek ve birisini İbn Sînâ karşıtı, diğerini de İbn Sînâ savunucusu olarak görmek eksik bir bakış açısı olacaktır. Zira bu şekilde bir sınıflamaya gidildiğinde Rescher'in Doğu ya da Batı okuluna dâhil ettiği ilim adamlarının niçin birbirine benzer şeyleri ortaya koyduklarını ve “Doğuluların” “Batılıları”, “Batılıların” da “Doğuluları” neden kullandıklarını izah etmek imkânsız olacaktır.<sup>40</sup> Dolayısıyla Rescher'in Batı okulu fikri bu dönemi anlamlandırmada yeterli değildir.

“Okulların çatışması” fikrini reddetmekle birlikte Street, basitçe bu mantıkçıların birbiriyle aynı şeyleri söylediğini iddia ederek “okulların uzlaştırılması girişimini” de yetersiz görmektedir. Zira iki mantıkçının mantıkla ilgili yaptıkları işin tam olarak birbiriyle örtüştüğünü ve birbirinin aynen tekrarı olduğunu söylemek doğru değildir. Râzî ve Tûsî İbn Sînâ mantığındaki problemleri miras almışlar, ancak bu sistemi geliştirmeye yönelik önemli müdahalelerde bulunmuşlardır. Onların sistemi tashih etmeye yönelik tavırları ise her zaman aynı şekilde olmamıştır.

---

<sup>38</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 81.

<sup>39</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 82.

<sup>40</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 83.

Râzî ile Tûsî'yi uzlaştırma girişimini ilk defa on dördüncü yüzyılda Kutbuddin er-Râzî et-Tahtânî (ö. 1365) *el-Muhâkemât* isimli eseriyle yapmaya çalışmıştır. Bu eserinde Tahtânî, bu iki şârihin *İşârât* şerhlerini birlikte ele almakta ve değerlendirmektedir. Tony Street, *el-Muhâkemât*'ın mantık kısmında, ihtilaf edilen konularla ilgili olarak Kutbuddin Râzî'nin çok az şey söyleme fırsatı olduğunu ve birbiriyle bağdaşmaz gibi görünen iki düşüncenin uzlaştırması ve sentezine yönelik nadiren bir şeyler ortaya koyabildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Râzî ile Tûsî'nin birbiriyle tam olarak uzlaştırılmaya çalışılması da doğru olmayacaktır. Bunun nedeni İbn Sînâ'dan sonra hiçbir mantıkçının İbn Sînâ'nın fikirlerini olduğu gibi kabul etmemiş olmasıdır.<sup>41</sup> Bu mantıkçılar yer yer birbirinden farklı çözümlerle de olsa İbn Sînâ mantığının tashihine dönük ilmî faaliyetler ortaya koymuşlardır. Bu tür ilmî faaliyetleri Street “tashih edici İbn Sînâcalık” olarak adlandırmaktadır. Sonuç olarak temel mantık görüşleri açısından, birbiriyle çatışan iki okul olmadığı gibi birbirinin aynen tekrarı olan okullar da yoktur.

Bu durumda Râzî'nin eleştirel tavrı nasıl okunmalı ve İbn Sînâ karşısında Râzî'nin konumu nasıl tasvir edilmelidir? Elbette Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri görmezden gelinmemelidir, ancak bu eleştirilerin yıkıcı bir eleştiri olmadığı, bilakis, İbn Sînâ'nın sistemini onarmaya yönelik yapıcı eleştiriler olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Dolayısıyla Tûsî ve Râzî arasındaki ilişkiyi birbirine muhalif olarak karakterize etmek yanlıştır, bilakis ikisi de İbn Sînâ'ya birbirinden daha yakın mantıkçılardır. Her iki ilim adamı da İbn Sînâ'nın sisteminin, genişletilerek veya daraltılarak onarılması gerektiğine inanmış ve bu değişiklikleri yapmak için girişimde bulunmuşlardır. Öyleyse Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelik bir eleştirisi olduğu inkâr edilemese de bu eleştirilerinden dolayı kolayca kendisinin İbn Sînâ karşıtı bir mantıkçı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Khaled El-Rouayheb de Rescher'e karşı Tony Street'in teorisini destekleyen çağdaş araştırmacılardan birisidir. 2010 yılında yayımladığı bağintısal kıyas hakkındaki kitabının bir bölümünü Fahreddin Râzî'ye ayırmış olan El-Rouayheb, bu bölümün önemli bir kısmında da filozofun konuyla ilgili görüşlerini incelemektedir. Aynı zamanda Râzî'nin İslam mantık tarihindeki yerine dair önemli değerlendirmelerde bulunan yazar, Rescher'in tezlerinin ciddi yanlışları barındırdığını ifade ederek bu

---

<sup>41</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 84.

konuda Street'in yaklaşımını daha sağlıklı bulmaktadır. Ona göre Rescher'in teorisindeki hataların sebebi, dönemin akademik imkânsızlıklarından kaynaklanmaktadır. Rescher kendi tezini inşâ ederken Râzî mantığıyla ilgili birincil literatüre müracaat etmemiştir. Zira *Development*'ın kaleme alındığı yıllarda Râzî'nin *Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûni'l-hikme* gibi önemli eserleri neşredilmemiş durumdadır ve Rescher de bu eserlerin yazma nüshalarına müracaat ettiğini gösterecek herhangi bir imada bulunmamaktadır.<sup>42</sup>

O halde Rescher, Râzî'nin İbn Sînâ karşıtı bir mantıkçı olduğu fikrine nasıl ulaşmıştır? El-Rouayheb'e göre, Rescher'in bu yaklaşımı çağdaş İslam medeniyeti tarihçilerinin tezlerinden beslenmektedir. Ona göre Rescher İslam ilim tarihine dair yaygın yaklaşımı mantık tarihine de uyarlamış ve ilgili birincil literatürü okumadan Râzî'nin mantık görüşleri hakkında peşin bir hükme varmıştır. Her ne kadar mantık hakkında bir çok eser kaleme almış olmasından dolayı Râzî'nin İslam mantığına katkıları çeşitlilik ve değişkenlik gösteriyor olsa da buna dayanarak Râzî'yi İbn Sînâ karşıtı bir ilim adamı olarak tasvir etmek oldukça yanlıştır.<sup>43</sup> Sadece Râzî ile ilgili olarak değil, aynı zamanda İbn Sînâ sonrası diğer mantıkçılar arasında da sistemli ve tutarlı bir İbn Sînâ karşıtlığı yoktur. Râzî ve Hunecî gibi mantıkçılar her ne kadar İbn Sînâ mantığına yönelik dönüştürücü müdahalelerde bulunmuş olsalar da onların çıkış noktası İbn Sînâ'nın yazıları olmuştur ve kendileri İbn Sînâ'nın mantıkta yapmış olduğu yenilikleri kabul etmişlerdir. Özellikle Street'in İbn Sînâcılığın ölçütü olarak koyduğu husûsiyetler dikkate alındığında bu mantıkçıların söz konusu ayrımları sürdürdüğü görülmektedir. Râzî ve Tûsî gibi mantıkçıların tavırları İbn Rüşd ve Abdüllatif Bağdâdî gibi sıkı Aristotelesçilerin tavırlarıyla mukayese edildiğinde onlara göre çok farklı şeyler ortaya koydukları görülecektir. Zira Doğudaki İbn Sînâ sonrası mantıkçılar kendi sistemlerini İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu *iktirânî kıyas* ve modal önermelerin *zâtî-vasfî* okuması gibi ayrımlar üzerine inşa etmiş, İbn Rüşd gibi mantıkçılar ise bu ayrımları hiçbir şekilde önemsememiştir.<sup>44</sup> Ayrıca onlar İbn Rüşd'ün -tıpkı Farâbi gibi- Aritoteles'in

<sup>42</sup> Khaled El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Leiden-Boston: Brill, 2010, s. 39.

<sup>43</sup> El-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, s. 40.

<sup>44</sup> El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", *Arabic Science and Philosophy*, Cambridge University Press, c. 22 (2012), s. 87.

metinlerine yönelik göstermiş olduğu büyük ilgi ve saygıdan da uzak durmuşlardır. Dolayısıyla İbn Sînâ sonrası dönemde eğer bir İbn Sînâ karşıtı ekol aranacaksa bu ekol Râzî ve takipçilerinin ekolü değil, belki İbn Rüşd'ün yaklaşımı olacaktır.

Râzî mantığı hakkındaki çağdaş araştırmalarda sıkça rastlanan ve Râzî'nin İbn Sînâ eleştirisinin neredeyse temel unsuru haline getirilmiş bir konuyu burada ele alarak konunun İbn Sînâ sonrası mantıkçılar arasındaki seyrini göstermekte yarar vardır. Böylece Râzî'nin şahsında bir İbn Sina karşıtı okul bulunduğu yönündeki açıklamanın zayıflığına dair daha somut birkaç hususu ele almış olacağız. Djavad Falaturi'nin "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic"<sup>45</sup> başlıklı yazısı bu meseleyi iyi bir şekilde işlemektedir.<sup>46</sup> Söz konusu çalışma, her ne kadar modalite ve mantık aksiyomları gibi meseleleri dışarıda bırakmış olsa da<sup>47</sup> Râzî'nin mantık tarihinde yapmış olduğu bazı değişiklikleri gösteren hususlara yer vermiştir. Bizim üzerinde duracağımız konu ise kavramsal bilginin mahiyeti ve tanım teorisine dair Râzî'nin İbn Sînâ mantığına yönelttiği eleştiriler olacaktır. Tartışmanın seyrini Falaturi'nin yazısı üzerinden sürdüreceğiz olsak da onun değinmediği bazı argümanları kullanarak konuyu genişletmekte fayda görüyoruz.

Fahreddin Râzî, Fârâbî'den itibaren İslam mantıkçılarının sürdürdüğü kavram (*tasavvur*) ve hüküm (*tasdik*) ayrımının içeriğinde ciddi bir değişiklik yapmaktadır. Bu ayrım bize zihnimizdeki herhangi bir bilginin ya bir kavram ya da bir hüküm olacağını ifade etmektedir. Kavramların ve hükümlerin bir kısmı apriori (*bedihî*) oldukları halde bir kısmı sonradan elde edilen bilgilerdir (*keshî*). Apriori kavram ve hükümler

---

<sup>45</sup> Djavad Falaturi, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic", Mojtaba Minovi-Iraj Afshar (ed.), *Yâd-Nâme-ye Irâmi-ye Minorsky* içinde, Tahran: Publications of Tehran Univesity, 1969, s. 51-79.

<sup>46</sup> Bu konudaki başka bir çalışma için bkz. Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009. Bu çalışma, mantık, fizik ve metafizik alanlarında Râzî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik tutumunu ele almaktadır. Yazar, kavramlar arası ilişkiler, kavramın delâleti, önermeler, önermeler arası ilişkiler, modal önermeler gibi formel mantığın bazı konularını dışarıda bırakmış olmasına rağmen kategorilerin mantıkla ilişkisi, tasavvur ve tasdik nasıl anlaşıldığı, tanım, kıyasın içeriği ve burhân teorisi gibi konulara yer vermektedir. Ayrıca Altaş, Falaturi'nin de üzerinde durduğu kavram bilgisinin tanımla elde edilip edilemeyeceği meselesi ve bu konudaki tartışmalar üzerinde ciddi bir şekilde durur. Altaş'ın Râzî mantığına dair nihai değerlendirmesi ise İbn Haldun'un bahsettiği şekilde mantığın Râzî tarafından formelleştirildiği yönündedir. Zira Râzî burhana dayalı ilimlerle ilişkisini görmezden gelerek mantığı formel bir karaktere büründürmüştür. Bunun nedeni ise Râzî'nin mantığı başta kelimeler olmak üzere dini ilimlerin delillerinin araştırıldığı müstakil bir ilim olarak görmesidir, bkz. s. 113.

<sup>47</sup> Falaturi, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic", s. 56.

zihnimizde zaten var oldukları için onları elde etmek üzere herhangi bir araştırma ve incelemeye gerek yoktur. Öyleyse, mantık yoluyla öğrendiğimiz şeyler, sonradan elde edilen kavramlar ya da hükümlerdir. İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta ifade ettiği gibi, manuk, bizi ya elde edilecek bir kavrama ya da elde edilecek bir hükme ulaştırır. Kavram bilgisine tanım yoluyla, hüküm bilgisine ise kıyas yoluyla ulaşırız.<sup>48</sup> Râzî, İbn Sînâ'nın bu görüşünü *İşârât* şerhi gibi bazı eserlerinde kabul etmesine rağmen, bazı geç dönem eserlerinde kavramların tamamının apriori olduğunu belirterek<sup>49</sup> sonradan kavram bilgisinin elde edilemeyeceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın ifade ettiğinin aksine, tanım yoluyla herhangi bir şekilde kavram bilgisine ulaşmak mümkün değildir.

Fahreddin Râzî, tanımın kavramsal bilgiyi sağlamadığını şu argümanla ortaya koyar: “Elde edilmek istenen kavram zaten bilinen bir şey ise onu araştırmak anlamsızdır, yok eğer bilinmeyen bir şey ise bu durumda biz o kavramın bilgisini elde ettiğimizde aradığımız bilginin bu bilgi olup olmadığını bilme imkânına sahip değiliz”. Şu halde ya hiçbir şey öğrenilemez ya da zaten bilinen şeyler öğrenilmiş olur ki bu da aslında bir öğrenme değildir. Esasen Râzî, antik Yunan düşünürlerinden itibaren bilinen bir argümanı kullanmaktadır. Bu argüman meşhur “Menon paradoksunda” dillendirilmiş bir eleştiridir ve özetle şu anlama gelir: “Hiçbir şekilde bilinmeyen bir kavram araştırılmaz ve tanımla elde edilemez, tamamen bilinen bir kavramı araştırıp öğrenmek ise yeni bir bilgi elde etmek anlamına gelmez.” Konuyu bir analogiyle ele alacak olursak, bu tarz bir araştırmanın, herhangi birisini araştıran kişinin durumuna benzediğini ifade edebiliriz. Buna göre eğer araştıran kişi hiç tanımadığı birisini araştırıyorsa, ona ulaştığında araştırdığı kişinin o kişi olduğunu nasıl bilecektir? Diğer taraftan eğer tamamen tanıdığı birisini araştırıyorsa bu durumda zaten bildiği bir kişiyi araştırmak ve öğrenmeye çalışmak anlamsız olacaktır. Bununla birlikte acaba, bu iki seçenektan farklı olarak, araştırılan kişi bir yönden biliniyor başka bir yönden bilinmiyor olabilir mi? Aristoteles<sup>50</sup> ve İbn Sînâ<sup>51</sup> gibi filozoflar paradoksa bu şekilde

<sup>48</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 4.

<sup>49</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûnil-hikme*, Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sikâ (tahk.), Tahran: Müessesetü's-Sâdık, H.Ş. 1373, s. 44.

<sup>50</sup> Aristoteles, *İkinci Çözümler*, Ali Houshiary (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 9-10, 71<sup>a</sup>.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *II. Analitikler*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 24-25.

cevap vermişler ve “öğrenilmeye çalışılan şeyin bazı yönleriyle bilinen başka bazı yönleriyle bilinmeyen bir şey olduğunu” söylemişlerdir. Buna göre biz, söz konusu kavramın bilinen yönüne dayanarak bilinmeyen yönünü elde etmeye çalışırız ki mantık kuralları kendini burada gösterir.

Fahreddin Râzî, Aristoteles ve İbn Sînâ gibi mantıkçıların paradoksu gidermek üzere ortaya attıkları bu çözüme itiraz etmiştir. Ona göre bir kavramın hem bilinir hem bilinmez olması mantıksal bir hatayı barındırmaktadır. Zira mantıksal olarak, “bilinirlik” ve “bilinmezlik” gibi iki çelişik durum aynı şey için mümkün olamaz. Bilinen bir şeyin hala bilinmeyen bir tarafı varsa açıkçası bu bir paradokstur. Râzî’nin dile getirdiği bu itiraz ilk bakışta mantıksal temelleri açısından güçlü görünmekle birlikte aslında itirazın İbn Sînâ tarafından bu paradoksu aşmak üzere ortaya koyulan kuvve-fiil ayrımını dikkate almadığı söylenebilir. Zira İbn Sînâ, araştırma konusu olan herhangi bir şeyin, bilfiil olarak tasavvurla bilkuvve olarak da tasdikle bilindiğini belirtmektedir. Buna göre eğer zihnimize “A B’dir” şeklinde tümel bir bilgi mevcutsa biz buna “C” tikelinin “A” olduğu bilgisini eklediğimizde “C’nin de B olduğu” şeklindeki bilgi, bilkuvve bilinir olmaktan bilfiil bilinir hale gelmiş olacaktır. Dolayısıyla herhangi bir şey, bir açıdan bilinen (bilkuvve olarak) başka bir açıdan bilinmeyen (bilfiil) olabilir ve bu şeyin bilinmeyen yönünü bilinir kılmak “öğrenmek” demektir. O halde mantıksal araştırma bizi bilkuvve bilgiden bilfiil bilgi durumuna ulaştırır. İşte İbn Sînâ’nın çözümü budur; Tûsî, Kâtibî ve Ebherî gibi mantıkçılar da Râzî’nin itirazını bu argümanla reddetmişlerdir. Biz burada özellikle Fahreddin Râzî’nin iyi bir takipçisi olarak bilinen Ebherî’nin eleştirisine yer vermek istiyoruz, çünkü bu eleştiri bize sistemli bir Râzî taraftarlığı olmadığını gösteren unsurlardan birisidir. Ebherî, Râzî’nin görüşüne değindikten sonra bazı müteahhîrîn mantıkçılarının bu görüşü reddettiklerini ifade eder ve kendisi de onların yanında yer alır. Her şeyden önce o, -Râzî’den farklı olarak- bir şeyin bir açıdan bilinir başka bir açıdan bilinmez durumlarda olabileceğini ve bilinmeyen durumun mantık yoluyla öğrenilebileceğini kabul eder.<sup>52</sup> Her ne kadar Ebherî (ö. 1264) Râzî’nin görüşünü reddeden müteahhîrîn mantıkçılarının ismini vermemiş olsa da bu mantıkçılardan ikisinin Tûsî (ö. 1274) ve Kâtibî (ö. 1294) olduğu açıktır. Dolayısıyla eserlerini aynı çevrede kaleme almış bu üç

<sup>52</sup> Esîrüddîn Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, Hüseyin Sarıoğlu (tahk.), İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001. s. 8-10

mantıkçının görüşleri dikkate alındığında Râzî'nin bu konuda ortaya koyduğu eleştirilerin on üçüncü yüzyıl mantıkçılarının önemli bir kısmını etkilemediğini ifade etmek mümkündür. Bu durumda İbn Sînâ sonrası mantıkçılar tarafından bütünlüklü ve sistemli bir şekilde yürütülen İbn Sînâ karşıtlığı ya da Fahreddin Râzî taraftarlığından söz etmek zor gözükmemektedir.

Fahreddin Râzî'nin söz konusu itirazı dillendirdiği eserlerden birisi hayatının geç dönemlerinde yazmış olduğu *Şerhu Uyûnil-hikme*'dir.<sup>53</sup> Esasen Râzî, daha önce kaleme almış olduğu *Şerhul-İşârât*'ta bilginin maddesi ve sûreti şeklindeki ayrımıyla bu paradoksa kendisi de cevap vermektedir. Râzî'nin bu çözümünün İbn Sînâ'nın kuvvefiil ayrımına benzerliği dikkat çekicidir. Bu çözüme göre her kavramın bir bilinen bir de bilinmeyen yönü vardır. Bir kavramın bilinen yönü içeriği, bilinmeyen yönü ise tanımla ulaşılan sûretidir. Herhangi bir kavram ancak içerik ve sûretin bir araya getirilmesiyle tam manasıyla bilinmiş olur ki tanım yoluyla yapılan şey, içerik olarak bilinen kavrama sûreti eklemektir.<sup>54</sup> Öyle görünüyor ki Fahreddin Râzî, *Şerhul-İşârât*'ta bu paradoksa cevap vermesine rağmen geç dönem eseri olan *Şerhu Uyûnil-hikme*'de bu görüşünden vazgeçmiş ve tanım yoluyla kavram bilgisini elde etmenin mümkün olmadığını savunmaya başlamıştır.<sup>55</sup>

Râzî'nin tanımla ilgili başka bir eleştirel argümanı daha bulunmaktadır. Bu argümanda filozof, bir şeyin tanımının şu dört seçenektan biriyle elde edilebileceğini belirtir: 1) tanımlanan şeyin kendi zatıyla, 2) bu şeyin içinde yer alan unsurlarla, 3) dışarıdaki unsurlarla ya da 4) iç ve dış unsurların toplamıyla. Râzî'ye göre bu yolların hiç birisiyle tanım yapmak mümkün değildir. Zira bir şey kendisi ya da kendisini oluşturan iç unsurlarla tanımlanmak istendiğinde bu durum bir kısır döngüye yol açacak, kendi dışındaki unsurlarla tanımlanmak istendiğinde ise tanımlanan şeyle tanım arasında bir özdeşlik kurulamayacaktır. Fahreddin Râzî bu tartışmayı *Muhassal*<sup>56</sup> adlı felsefi kelam

<sup>53</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 44

<sup>54</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhul-İşârât*, s. 15.

<sup>55</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûnil-hikme*, s. 44-46.

<sup>56</sup> Bu eserin tam ismi **Muhassalu efkâril-mütেকaddimîn ve'l-mütেকahhirin minc'l-hukemâ ve'l-mütেকellimîn** şeklindedir, Hüseyin Atay (tahk.), Kum, 1999. Bu esere daha sonra **Muhassal** olarak atıf yapıyoruz.

eserinde yapmaktadır.<sup>57</sup> Râzî'nin kendi ifadesiyle “bir şeyi kendi zatiyla tanımlamak, tanımlanan şeyi tanımdan önce bilmek anlamına geleceğinden burada tanım geçersizdir. Bunun yanında tanımlanan şeyi, kendini oluşturan unsurların toplamıyla tanımlamak da bir şeyi kendisiyle tanımlamak anlamına gelir, çünkü tanımlanmak istenen mahiyet, zaten kendini oluşturan unsurların toplamına karşılık gelmektedir. [Başka bir seçenek olarak], herhangi bir şeyin, kendisini oluşturan unsurların bir kısmıyla tanımlanması yine imkânsızdır. Zira bileşik (*mürekkebe*) mahiyetler, bu unsurların bir kısmıyla geçerli bir şekilde tanımlanamazlar.”<sup>58</sup> Bu nedenle tanım yoluyla kavramsal bilgiye (tasavvur) ulaşmak mümkün değildir.

Falaturi'den öğrendiğimiz kadarıyla Kâtibî, Râzî'nin *Muhassal*'ına yazmış olduğu *el-Mufasssal fi şerhi'l-Muhasssal* isimli şerhinde bu eleştiriye cevap vermiştir. Buna göre Kâtibî, Râzî'nin aksine, bir şeyin kendi parçalarıyla tanımlanmasının kısır döngüye yol açmadığını düşünmektedir, çünkü tanımlanan şey bu parçaların herhangi birisi değil, bilakis bu şeyin tamamıdır. Kâtibî'ye göre şayet bir şeyi oluşturan parçaların birbiriyle tanımlanması söz konusu olsaydı, bu bir kısır döngüye yol açardı, ancak parçaların oluşturduğu bütünün bu yolla tanımlanmasında herhangi bir kısır döngü ortaya çıkmaz. Tam da bu nedenle, Râzî'nin itirazının aksine tanımla tanımı yapılan şey arasında özdeşlik kurmak mümkündür. Zira bir şeyin parçaları o şeyin bütünü oluşturduğuna göre, bu parçalar tanımda kullanıldıklarında yeni bir bilgi ortaya çıkarmaları mümkündür.<sup>59</sup> İşte bu şekilde Kâtibî, Râzî'nin itirazlarını cevaplamış olmaktadır.

Râzî'ye cevap veren başka bir mantıkçı da Nasîruddîn Tûsî'dir. Tıpkı Kâtibî gibi Tûsî de Râzî'nin eseri hakkında bir şerh kaleme almıştır. *Telhîsül-Muhasssal* isimli şerhinde Tûsî, Râzî'nin bu görüşlerini eleştirmektedir. Buna göre öncelikle Râzî'nin “bir şeyi meydana getiren unsurların toplamı zaten bu şeyin mahiyetini oluşturmaktadır” şeklindeki fikrinin geçersiz olduğunu belirten Tûsî, “bir şeyi meydana getiren unsurlarla, bu unsurların bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıkan *toplamanın* birbirinden

---

<sup>57</sup> Râzî'nin bu eserinde yer alan mantıkla ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. İbrahim Çapak, “Fahreddin Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, **Dinî Araştırmalar**, 2005, c. VIII, sy. 23, s. 111-126.

<sup>58</sup> Râzî, **Muhasssal**, s. 81-85.

<sup>59</sup> Falaturi, “Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic”, s. 59-60.



farklı şeyler olduğunu” ifade etmektedir. Zira unsurlar, toplamdan önce meydana gelmekte ve kendileri toplamı meydana getirmektedirler. Mantıksal olarak, kendileri önce meydana gelen unsurlar ile bu unsurlar vasıtasıyla sonradan meydana gelen şey (toplam) birbirinden farklıdır. Şu halde, bu unsurların kendileriyle değil, fakat onların toplamının ortaya çıkmasıyla yeni bir mahiyet meydana gelmiş olmaktadır. Tûsî, buna cins ve faslın bilgisinden sonra ikisinin bir araya gelmesiyle türün bilgisinin ortaya çıkmasını örnek vermektedir.<sup>60</sup> Tûsî’nin verdiği örneği daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, herhangi bir şeyin cinsi ve faslı önceden bilinir olmasına rağmen tek başına bunlar bir tanım meydana getirmezlarken cinsin fasla belirlenmiş hali yeni bir bilgi doğurmakta, yani türün bilgisini meydana getirmektedir. Böylece kuvve halindeki bir bilginin bilfiil hale geldiğini ifade edebiliriz. Görüldüğü gibi Kâtibî ve Tûsî’nin argümanları arasında ciddi bir benzerlik bulunmaktadır ve Kâtibî’nin Tûsî’nin öğrencisi olduğu hatırlanırsa bu benzerlik anlamlı hale gelmektedir. Bununla birlikte her iki mantıkçının da cevaplarının arkasında yatan fikrin İbn Sînâ’dan beslendiği gözden kaçırılmamalıdır.

Tasavvur olarak adlandırılan kavram bilgisinin tanım yoluyla elde edilemeyeceğini savunarak mantık tarihinde önemli bir değişiklik yapmış olan Râzî, tasdik olarak ifade edilen yargısal bilginin elde edilebileceği konusunda diğer mantıkçılarla aynı fikirdedir. Ancak Falaturi, Râzî’nin *Mefâtihu’l-gayb* isimli tefsiriyle *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme* isimli felsefî eserlerinde yer alan yargısal bilgiye yönelik eleştirisi üzerinde durur. Bu eleştirinin ayrıntılı bir biçimde takip edilmesi, Râzî’nin genel olarak mantığı nasıl konumlandığı gibi daha ileri düzeydeki sorulara yol açmaktadır. Buna göre kavramların apriori olduğu düşüncesiyle temellendirilecek şekilde Râzî, bu kavramlara dayanan hükümlerin de apriori olacağı sonucuna varmıştır. Eğer hem kavramlar hem de bu kavramlara dayanan yargılar zaten bilinen şeyler ise o halde mantık bize neyi öğretmektedir? Dolayısıyla Râzî’nin mantığı nasıl tanımladığı ve ona nasıl bir işlev attığı gibi soruların cevaplanması gerekmektedir. Zira mantık “bilinenden bilinmeye götüren bir yöntem” olarak tanımlanırken, Râzî’nin sisteminde zaten bildiklerimizi ortaya çıkartan bir yöntem haline gelmiş olacaktır. Gerçekten de Râzî’nin *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme* eserindeki mantık tasviri, filozofun mantığa bu şekilde bir işlev attığı

<sup>60</sup> Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, Abdullah Nûrânî (nşr.), 2. Baskı, Tahran: Müessese-i Motacat-ı İslâmî Dâneçgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980, s. 7.

izlenimini doğurmaktadır. Bu kitabında Râzî, bilgi elde etmek için mantık öğrenmenin zorunlu olmadığını zira mantığın bize bilmediğimiz bir şeyi öğretmediğini, yalnızca bilgi kazanmayı kolaylaştıran ve tamamlayan bir yöntem olduğunu belirtir.<sup>61</sup>

Falaturi'ye göre Râzî'nin bu görüşlerinin arkasında yatan temel sâik, Eş'arîci inançlardır. Râzî, insan hürriyetinin olmadığını düşünen ve bütün insan fiillerinin gerçekte Tanrının fiili olduğu görüşünü savunan sıkı bir Eş'arîdir. Bu inancın mantıktaki sonuçları ise insanın bilgi alanında da herhangi bir hürriyetinin olmadığı, dolayısıyla bilinmez bir şeyi bilebilir hale getirecek şekilde herhangi bir yetisinin olamayacağı düşüncesi olmuştur. Buna göre, eğer insan bir şeyi bilemez haldeyken bilebilir duruma geldiyse muhakkak ki bu Tanrı'nın bir fiilidir. İnsan yalnızca duyu algılarını işletir, ancak duyu algılarından gelen verilerle akıl arasında herhangi bir bağ kuramaz, bu şekilde bir bağ kurmak yalnızca Tanrının işidir. İnsan ile dış dünyadaki nesnelere arasında ortaya çıkan ilişki de sadece Tanrı'dan kaynaklanmaktadır.<sup>62</sup> İnsanın kendi başına bir fiili icrâ etme gücü olmadığına göre, mantık da insanın bilmediklerini öğrendiği bir sistem olmayacaktır.

Burada yapmak istediğimiz şey açısından Falaturi'nin çalışmasından çıkan sonuç şu şekilde özetlenebilir: Yazar her ne kadar Rescher'in tezlerini ayrıntılı bir biçimde dillendirmemiş olsa da onun çalışmasından etkilenmiş ve Râzî mantığını, odak noktası İbn Sînâ eleştirisi olan bir sistem şeklinde konumlandırmıştır. Ancak onun ele aldığı İbn Sina eleştirisi mahiyetindeki tartışmaların mantığın formel konularından ziyade içeriksel yönüyle ilgili ya da epistemoloji hakkındaki konular olduğu görülmektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almamızın sebebi, bu tartışmanın Râzî mantığı hakkındaki ikincil literatürde Râzî'nin İbn Sînâ karşıtı olarak konumlandırılmasının en önemli argümanlarından birisi olmasıdır. Ancak görüldüğü üzere, Râzî'nin sıkı bir takipçisi olarak tasvir edilen Ebherî de dâhil olmak üzere önemli mantıkçılar Râzî'nin bu husustaki tutumunu benimsememiştir.<sup>63</sup> Dolayısıyla birden çok

---

<sup>61</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûnil-hikme*, s. 46; Falaturi, s. 66-68.

<sup>62</sup> Falaturi, s. 69.

<sup>63</sup> Müstakim Arıcı, Râzî'nin sonraki ilim adamları üzerindeki etkisini ele aldığı yazısında Ebherî, Tûsî ve Kâtibî'nin Fahreddin Râzî'nin takipçileri olmasına rağmen birçok konuda onu eleştirdiklerini, hatta birçok hususta ona karşı İbn Sînâ'nın tarafında olduklarını belirtmektedir, bkz. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî

tartışmada sistemli ve sürekli bir İbn Sînâ karşıtlığı fikrini savunmak oldukça zor gözükmektedir.

Çağdaş araştırmalarda İbn Sînâ, Râzî ve Tûsî arasındaki ilişkiyi tasvir etme konusunda karşımıza iki belirleyici yaklaşım çıkmaktadır. Bu yaklaşımlardan birisi Râzî'nin eleştirel tavrını İbn Sînâ karşıtı olarak görme eğilimi, diğeri ise söz konusu eleştirel tavrı kabul etmekle birlikte bunun bir İbn Sînâ karşıtlığı olmadığını, dolayısıyla İbn Sînâ karşıtlığı üzerinden bir ekolleşmenin bulunmadığını savunan yaklaşımdır. Bunlardan ilkinin en iyi temsil eden kişi Rescher, diğeri temsil eden ise Tony Street olmuştur. Street, Râzî ve Tûsî'yi birbiriyle çatışan okullara mensup mantıkçılar olarak görmek yerine, çeşitli yöntemlerle İbn Sînâ mantığını tashih eden mantıkçılar olarak ele almakta ve kendilerinin ilmî çabalarını da tashih edici İbn Sînâcılık olarak adlandırmaktadır.

İkincil literatürdeki yaklaşımların geldiği noktayı ve bizim de yukarıda ele aldığımız bazı tartışmaları dikkate alarak kanaatimizi şu şekilde ifade edebiliriz: Fahreddin Râzî, felsefî disiplinlerden fizik, metafizik, epistemoloji ve hatta içeriksel (informel) mantığın çeşitli konularında İbn Sînâ'ya eleştiriler yönelmiştir. Ancak bütün bunlara rağmen, bize göre mantığın formel konularında Râzî'nin yorumlarını –ya da eleştirilerini- İbn Sînâ karşıtı olarak okumak yerine bir tür tashih olarak görmek daha uygundur. Zira şu ana kadar sık sık dillendirdiğimiz gibi Râzî, önerme ve kıyasla ilgili hususlarda kendi mantık görüşlerini İbn Sînâ'nın öne sürdüğü kavramsal şemalar ve ayrımlar üzerine inşa etmiştir. Bu durum mantığı İslâmî ilimlerde kullanma kaygısı taşıyan bir İslam âlimi olarak Râzî'nin mantığın formel yönünü tashih etmesine ve geliştirmesine yol açmıştır. Aşağıda görüleceği üzere İbn Haldun'un Râzî ile birlikte ismini zikrettiği Hunecî de benzer bir tutum içinde olmuştur, ancak onu da bir İbn Sînâ karşıtı okul içine dâhil etmek en az Râzî'yi bu şekilde okumak kadar eksik bir yorum olacaktır.

### 1.2.2. Hunecî, Ebherî ve Kâtibî

İbn Haldun, Hunecî'nin mantık hakkında *Muhtasarı'l-mûcez*, *Cümel* ve *Keşfü'l-esrâr* olmak üzere üç eserinden bahsetmektedir. Bildiğimiz kadarıyla *Cümel* ve *Keşfü'l-esrâr*

---

Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Noktasında Fahreddin er-Râzî* içinde, Ömer Türker-Osman Demir (ed.), s. 176-179.

günümüze ulaşmış eserlerdir. Her ne kadar İbn Haldun birincisi hakkında daha ayrıntılı bir şekilde malumat vermiş olsa da *Keşfü'l-esrâr* çağdaş araştırmacılara daha çok malzeme sağlamaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn Haldun mantık eğitimine uygun bir biçimde kaleme alınmış olduğu için *Cümel*'in o dönemdeki mantık öğrencileri arasında yaygınlık kazandığı belirtmiş olsa da ondan daha geniş bir metin olan *Keşfü'l-esrâr* mantık konularındaki değişimi göstermesi açısından daha işlevseldir. *Keşfü'l-esrâr*'ın İbn Sînâ sonrası mantığın gelişimindeki rolünü gösteren durumlardan birisi Kâtibî'nin bu esere bir şerh yazmış olmasıdır. *Şerhu Keşfi'l-esrâr* isimli bu eserinde Kâtibî, *Keşfü'l-esrâr*'ın özellikle modal önermeler, bu önermelerin döndürmesi ve çelişigi gibi konularda daha önceki mantık eserlerinde olmayan yeni görüşleri barındırdığını ifade etmektedir.<sup>64</sup> Kâtibî'nin ifadelerine bakılırsa Hunecî'yle birlikte modal mantıkta önemli değişikliklerin olduğunu düşünebiliriz. *Keşfü'l-esrâr*'ın naşiri olan Khaled El-Rouayheb bu eserin yenilikçilik ve tarihsel etki bakımından önemli metinlerden birisi olduğunu belirtmektedir. Ona göre *Keşfü'l-esrâr* İbn Sînâ'nın ele aldığı birçok hususu değiştirmiş ve daha önceki metinlerde tartışılmayan birçok konuyu tartışmaya açmıştır. *Keşfü'l-esrâr*'daki bu değişiklikler ve onları izleyen yeni tartışmalar medrese metinlerinde de yerini almıştır.

Kuşkusuz Hunecî, kendisinden sonraki mantıkçılar üzerinde etkili olmuş bir isimdir. Zira Kutbuddin Râzî, Kâtibî'nin *Şemsiyye*'si üzerine yazmış olduğu şerhinde Hunecî'nin Kâtibî üzerindeki etkisini dillendirmektedir. (bk. Matbaatül amiriyye, 2: 45). Örneğin İbn Sînâ sonrası mantığın gelişiminde önemli bir değişimi başlatan kişi Hunecî olmuştur. Özellikle medreselerde okutulan eserlerde sıkça rastlandığı şekliyle mantığın konusunun “tasavvur ve tasdik” olduğu düşüncesi ilk defa Hunecî tarafından ortaya koyulmuştur.<sup>65</sup> Bu iddia İbn Sînâ mantığından gelen bir düşünceyi yerinden etmiş gözükmektedir. İbn Sînâ *Şifâ*'nın *Metafizik* kitabında mantığın konusunun ikinci akledilir anlamlar (*el-meâni'l-ma'kûlâtî's-sâniye*) olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup> İkinci

---

<sup>64</sup> Kâtibî, *Şerhu Keşfi'l-esrâr*, Lâleli 2665, vr. 1a, st. 6-7.

<sup>65</sup> El-Rouayheb, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions”, s. 69-90.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, Ekrem Demirli-Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 9.

akledilir anlamlar Fârâbî'nin metinlerinde de geçmektedir,<sup>67</sup> ancak mantığın konusu olarak ele alınması İbn Sînâ ile birlikte olmuştur.<sup>68</sup> İkinci akledilir anlamların ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği hususu<sup>69</sup> bir yana, onların mantığın konusu olup olmadıkları İbn Sînâ sonrası mantıkçıları oldukça meşgul etmiş bir tartışmadır. İbn Sînâ'dan Hunecî'ye gelinceye kadar mantıkçılar mantığın konusunu bu şekilde kabul etmişlerdir ve Rescher'in İbn Sînâ karşıtı olarak konumlandığı Fahreddin Râzî de bunun istisnası değildir.<sup>70</sup>

İlk defa Hunecî İbn Sînâ'nın görüşünden ayrılarak mantığın konusunun "tasavvurat ve tasdikât" olduğunu ifade etmiştir.<sup>71</sup> Hunecî'nin bu görüşü Kâtibî ve Ebherî gibi on üçüncü yüzyıl mantıkçıları üzerinde etkili olmuştur. Kâtibî, İbn Sînâ'nın ikinci akledilir anlamlar görüşüne karşı Hunecî'nin tasavvur ve tasdik şeklindeki görüşünü daha iyi bir alternatif olarak görmektedir.<sup>72</sup> Şemsiyye'nin girişinde mantığın konusunun tasavvur ve tasdike dayalı bilgiler olduğunu (*el-ma'lûmatü'-tasavvuriyye ve 'tasdikiyye*) ifade eden Kâtibî,<sup>73</sup> bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele aldığı *Câmi'u-dekâik* isimli eserinde kendisinin bu görüşe yönelmesinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Ona göre tasavvurât ve tasdikât, ikinci akledilir anlamlardan daha genel bir kavram olduğundan mantığın konusunu ifade etmek için daha elverişlidir.<sup>74</sup>

---

<sup>67</sup> El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", s. 69, krş. Fârâbî, **Kitâbu'l-hurûf: Harfler Kitabı**, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008. s. 5-7.

<sup>68</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. A. I. Sabra, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", **The Journal of Philosophy**, 1980, c. 77, no: 11, s. 746-764.

<sup>69</sup> Bu konuda Sabra ve El-Rouayheb'in yazıları oldukça doyurucu bilgiler sunmaktadır.

<sup>70</sup> El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", s. 72.

<sup>71</sup> El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", s. 70.

<sup>72</sup> El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", s. 71.

<sup>73</sup> Kâtibî, **eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye**, Mehdi Fazlullah (tahk.), Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 1998, s. 204. Bu esere daha sonra yalnızca **eş-Şemsiyye** olarak atıf yapılacaktır.

<sup>74</sup> Kâtibî, **Câmiu'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa, vr. 4a-5a; bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Özturan, "Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği", (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 90-91.

Hunecî'nin görüşü Ebherî tarafından da kabul edilmiştir. Bu düşünceyi Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*<sup>75</sup> ve *Tenzîlül-efkâr* isimli eserlerinde görebiliyoruz. Nasîruddîn Tûsî, Ebherî'nin *Tenzîlül-efkâr*'ına yazmış olduğu eleştirel şerhinde bu görüşü reddetmekte ve yeniden İbn Sînâ'nın görüşüne dönmektedir. Nasîruddîn Tûsî oldukça etkili argümanlar kullanarak mantığın konusunun tasavvurât ve tasdîkât olamayacağını savunur. Tûsî'nin argümanı şu şekilde ilerlemektedir: “ ‘Mantığın konusu tasavvurât ve tasdîkâtır’ sözüyle eğer tasavvur ve tasdik olarak adlandırılan her şeyin mantığın konusu olduğu kastediliyorsa, tasavvur ve tasdik zaten bilginin kısımları oldukları için bilgi sınıfına giren her şeyin mantığın konusu olması gerekir. Bu durum, bütün ilimlerin mantığın konusu olmasını gerektirecektir. Hâlbuki böyle bir şey imkânsızdır, çünkü her bilimin kendine özgü bir konusu vardır. Eğer bu ifadeden tasavvur ve tasdik olmak bakımından tasavvur ve tasdikle delalet edilen şeyler (*medlûl*) kastediliyorsa, bu durumda yine tasavvur ve tasdik mantığın konusu olmayacaktır.” Tûsî buna yönelik üç delil ortaya koymaktadır ve bunlardan son ikisi oldukça açık ve etkili gözükmektedir. Buna göre;

- 1- Tasavvur olmak bakımından tasavvur, mantığın konusu olamaz, çünkü tasavvur, tasavvur olması bakımından sadece idraktır. Tasavvur mantığın konusu olduğunda, tasavvur anlamına dahil olmayan tümel, tikel, zâtî ve arazî gibi manalar mantığın konusu dışında kalır. Halbuki tümel, tikel, zâtî ve arazî gibi anlamlar mantığın konusudur.
- 2- Eğer mantıkçının araştırdığı konu, tasavvur ve tasdike ulaştırılan şeyler ise ne tasavvur olmak bakımından tasavvurun kendisi, ne de tasdik olmak bakımından tasdikin kendisi mantığın konusu olamaz, çünkü tasavvur ve tasdik, kendileri vasıtasıyla tasavvur ve tasdike ulaştığımız şeylerden farklıdır. Dolayısıyla eğer mantıkçı tasavvur ve tasdike ulaştırılan şeyleri inceliyorsa mantığın konusu tasavvur ve tasdik dışında bir şey olmalıdır.
- 3- Tasavvur ve tasdik tanım ve kıyas değildir. Zira tasavvur ve tasdik mahiyeti idraktır, tanım ve kıyasın mahiyeti ise sözdür (*kavl*). Dolayısıyla ne tasavvur,

---

<sup>75</sup> Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s.11.

tasavvur olması bakımından ne de tasdik, tasdik olması bakımından mantığın konusu olamazlar.<sup>76</sup>

Netice itibariyle Nasîruddîn Tûsî'ye göre mantığın konusu, bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından ikinci akledilir anlamlardır. Tasavvur ve tasdik ise tıpkı tümel-tikel, zati-arazî, tanım ve kıyas gibi mantığın konusuna dâhil olan şeylerden bir kısmıdır. Özellikle ikinci maddede belirtildiği üzere, tasavvur ve tasdik bilginin kısımlarıdır, mantığın konusu ise insanı bu bilgiye ulaştıran şeyler olmalıdır.

Tûsî'den sonra, on dördüncü yüzyıl mantıkçılarından Kutbuddin Râzî de (ö. 1365) Hunecî'nin görüşünü reddederek İbn Sînâ'nın görüşünü savunmuştur. Kutbuddin Râzî, Urumevî'nin *Metâliu'l-envâr* adlı eserine yazmış olduğu şerhinde mantığın konusunun ikinci akledilir anlamlar olduğunu savunan mantıkçılara *muhakkikler* olarak atıf yapmakta, Hunecî ile Urumevî'yi de muhakkiklerin görüşünden ayrılmış kişiler olarak zikretmektedir. Kısacası Kutbuddin Râzî için de mantığın konusu İbn Sînâcı ikinci akledilirler anlamlardır, ancak onlar başka herhangi bir açıdan değil, sadece zihnî varlık olmaları bakımından, yani bilinenlerden bilinmeyene ulaştırmaları bakımından mantığın konusu olmaktadır.

Aynı eserde Kutbuddin Râzî, ikinci akledilir anlamların ne olduğunu açıklamaya girişir. Öncelikle varlıkların *zihinde* ve *zihin dışında* olmak üzere iki halleri olduğunu dikkate almak gerekir. Zihin dışında bu varlıklara hareket, durağanlık, siyahlık ve beyazlık vb. şeyler iliştiği gibi, bu varlıkların zihinde ortaya çıkmasından sonra kendilerine tümellik (*külliyet*) ve tikellik (*cüz'iyet*) gibi bazı nitelikler ilişir ki işte bunlar ikinci akledilir anlamlardır. Bunlara ikinci akledilir anlamlar ismi verilir, çünkü akletme bakımından onlar ikinci sırada yer almaktadırlar. Zira akılda ilk olarak şeylerin anlamları ortaya çıkmalı daha sonra bu anlamlara yukarıda sayılan nitelikler ilişmelidir.<sup>77</sup> Sonuç olarak Kutbuddin Râzî, bu meselede İbn Sînâ ile aynı konumu paylaşmaktadır ve Hunecî'yi doğru görüşten ayrılmış birisi olarak görür. Khaled El-Rouayheb, Kutbuddin Râzî'nin

<sup>76</sup> Tûsî, “Ta’dilü'l-mi’yâr fi nakdi Tenzili'l-efkâr”, Mehdi Muhakkik-Toshiko Izutsu (nşr.), **Mantık ve mebahisü'l-elfâz** içinde, Tahran: Müessesese-i Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974, s. 144-145.

<sup>77</sup> Kutbuddin Râzî, **Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr**, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303, s. 31.

*Metâli* ' şerhindeki birçok meselede İbn Sînâ'dan yana tavır almasını Kutbuddin'in sıkı bir İbn Sînâ takipçisi olduğunun bir işareti olarak yorumlamaktadır.<sup>78</sup>

İbn Haldun'un anlatısını ve ikincil literatürdeki mevcut akademik verileri dikkate aldığımızda İbn Sînâ sonrası mantığın gelişiminde Hunecî'nin önemli değişiklikler yaptığını ifade edebiliriz, ancak bazı mantıkçıların bu değişiklikleri kabul etmedikleri de dikkate alınmalıdır. Hunecî'nin tarihsel önemine dair bazı tespitlere Khaled El-Rouayheb *Keşfü'l-esrâr* neşrindeki giriş yazısında yer vermektedir. El-Rouayheb, Hunecî'nin Fârâbî'yi okuduğu izlenimini doğuracak şekilde bazı hususlarda Fârâbî'ye atıflar yapmasına rağmen kalıcı ve sistemli bir biçimde Fârâbî'yi takip ettiğinin iddia edilemeyeceğini belirtir, çünkü Râzî gibi onun da mantıkla ilgili meselelerde çıkış noktası İbn Sînâ'nın metinleri olmuştur. Öyleyse bu anlamda Hunecî de bir İbn Sînâcıdır. Ayrıca Hunecî'nin, Rescher tarafından İbn Sînâ karşıtı okulun kurucusu olarak görülen Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye yaptığı atıflar da ciddiye alınmayacak kadar zayıf atıflardır. Onun İbn Sînâ'dan sonra en çok atıf yaptığı isim Fahreddin Râzî'dir ve modal önermeler, önermelerin hakîkî-haricî şeklinde ayrılması gibi konularda Hunecî, Râzî'yi izlemektedir. Bu atıflara dayanarak El-Rouayheb, Hunecî'nin Râzî'nin *Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu Uyûnil-hikme* eserlerini okumuş olduğunu belirtir. Ancak El-Rouayheb'in dillendirdiği oldukça ilgi çekici bir tespit vardır ki buna göre Hunecî, İbn Sînâ ile Râzî arasındaki ihtilaflı hususların neredeyse tamamında İbn Sînâ'dan yana seçimini yapmaktadır. Bu nedenle onun Râzî'yi takip eden bir İbn Sînâ karşıtı mantıkçı olarak okunması sürdürülebilir bir teori değildir.<sup>79</sup> Tony Street'in İbn Sînâcılığın ölçütü olarak ortaya koyduğu hususlar dikkate alındığında Hunecî'nin mantıktaki temel İbn Sînâcı yenilikleri kabul ettiği görülmektedir. Bu yeniliklerin bir kısmı modal önermelerin vasfî ve zâtî okumalar ile ayrılması, şartlı önermelerin nicelikli olarak ele alınması ve iktirânî kıyasın kabul edilmesidir. Bu yenilikler dikkate alındığında görülecektir ki Hunecî'nin sistemi İbn Sînâ karşıtı olarak konumlandırılmayacak kadar İbn Sînâcı unsurlar barındırmaktadır. Yine bu hususlar dikkate alındığında İbn Sînâ

<sup>78</sup> El-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", s. 84.

<sup>79</sup> El-Rouayheb, "Introduction", Khaled El-Rouayheb (nşr.), *Keşfü'l-esrâr an gavâmidî'l-efkâr* içinde, Tahrân: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389, s. XVIII.



karşısı mantıkçılar yukarıda da ifade edildiği gibi daha ziyade Abdülatif el-Bağdâdî ve İbn Rüşd gibi kendi mantık sistemlerini İbn Sînâcî unsurlar üzerine inşa etmeyen ve onları reddeden mantıkçılar olmalıdır. Görüldüğü üzere El-Roauyeh de Tony Street'in İbn Sînâcılık kriterlerini benimsemiştir<sup>80</sup> ve Rescher'in fikirlerinde ciddi sorunlar olduğu düşüncesindedir.<sup>81</sup>

Bu bölümde görüşlerine değineceğimiz son iki mantıkçı, Ebherî (ö. 1264) ve onun öğrencisi<sup>82</sup> Kâtibî'dir (ö. 1294). Ebherî *İsagûcî*, Kâtibî de *Şemsiyye* adlı eserleriyle mantık alanında ciddi bir etki bırakmışlardır. Zira bu iki eser, şerhleriyle birlikte medreselerde uzun süre okutulmuştur. Ebherî ve Kâtibî, Tûsî'nin liderliğinde kurulmuş olan Meraga rasathanesinde bir arada bulunmuş mantıkçılardır. Rasathaneyi kurma görevi Tûsî'ye verilince Tûsî, Kâtibî'den yardım istemiş ve böylece iki ilim adamı bir araya gelmiştir. Ayrıca rasathanenin erken dönemlerinde Ebherî de bir müddet onlara katılmıştır.<sup>83</sup> Böylece dönemin en önemli üç mantıkçısı aynı yerde birlikte çalışma fırsatı bulmuşlardır ve onların kaleme almış oldukları eserler burada yapılan tartışmaların ışığında ortaya çıkmıştır.

Ebherî'nin *Tenzî'lîl-efkâr* isimli eseri Tûsî'nin eleştirel şerhiyle birlikte neşredilmiş durumdadır ve iki mantıkçı arasındaki tartışmalar hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca Ebherî'nin fizik ve metafizik bölümleriyle birlikte bir mantık bölümünü içeren *Keşfü'l-hakâik fi tahrîrid-dekâik* eseri de neşredilmiştir. Eserin kendisi ve neşreden giriş mahiyetindeki yazısı Ebherî'nin mantık görüşleri hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. *Keşfü'l-hakâik*'te Ebherî, fizik ve metafizik bahisleriyle ilgili kendi dönemindeki bazı düşüncelerin mantıksal açıdan eksik ve hatalı olduğunu, bu konularda kullanılan kanıtların zayıf ve kesinlikten uzak olduklarını belirterek mantığın önemine işaret etmektedir. Bu nedenle müellif, diğer disiplinlerden önce mantığa müstakil bir bölüm ayırmıştır. Eserin nâşiri olan Hüseyin Sarıoğlu'nun tespitlerine göre, Ebherî çeşitli

---

<sup>80</sup> El-Roauyeh, "Introduction", s. XVII-XVIII.

<sup>81</sup> El-Roauyeh, "Introduction", s. XVII.

<sup>82</sup> Hüseyin Sarıoğlu, "Giriş", Hüseyin Sarıoğlu (Edisyon kritik ve inceleme), **Esîrüddîn Ebherî: Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik** içinde, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001, s. 11.

<sup>83</sup> Street, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/> (26.03.2014), 1.5.2.

meselerini ele alırken İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî gibi bazı filozofların görüşlerine atıflar yapmış, ancak çoğunlukla onların görüşlerini eleştirmiştir.<sup>84</sup> Dolayısıyla eserin Ebherî'nin eleştirel tavrını göstermesi bakımından önemli olduğunu ifade edebiliriz.

Söz konusu eleştirel tavra dair bizim dikkatimizi çeken şey özellikle Râzî'ye yönelik eleştiriler olmuştur. Zira Fahreddin Râzî'nin takipçisi olduğu yönündeki yaygın kanaate rağmen Ebherî'nin, bazı temel hususlarda Râzî'yi eleştirdiğini görmek önemlidir. Daha önce Râzî'nin kavram bilgisinin apriori olduğu ve tanım yoluyla sonradan kazanılmayacağı görüşüne yönelik Ebherî'nin itirazlarını ele almıştık. Bunun yanında Ebherî'nin kavramlar mantığı ve önermelerle ilgili kimi konularda Râzî'yi eleştirdiği belirtilmekte hatta İbn Sînâ ile Râzî arasındaki bazı ihtilafli konularda İbn Sînâ'nın görüşlerine yöneldiği ifade edilmektedir.<sup>85</sup> Bu durumda -Rescher'in yaptığı gibi ya da başka bir şekilde- İbn Sînâ sonrası mantıkçılar hakkında kolayca genelleştirilmiş bir sınıflama yapılamayacağını görmemiz gerekir.

Meraga Rasathanesinde Ebherî ve Tûsî ile birlikte çalışan Kâtibî'nin<sup>86</sup> mantık görüşleri ve İbn Sînâ sonrası mantıkçılarla ilişkisine gelince, öncelikle Kâtibî'nin önemli eserlerinin, Tûsî ile Ebherî'nin İbn Sînâ sonrası mantık meselelerini rasathanede tartıştığı bir dönemde kaleme alınmış olduğu dikkate alınmalıdır. Böylece bu eserlerin o dönemde rasathanede yapılan tartışmalar hakkında önemli bazı bilgiler barındırdığını ifade edebiliriz. Kutbuddin Râzî'nin *Şemsiyye* şerhi de rasathanede ortaya çıkan teknik tartışmalar hakkında bazı bilgiler sunmaktadır. Kâtibî rasathanede çalışırken Râzî'nin *Mülahhas*'ını ve Hunecî'nin *Keşf'ül-esrâr*'ını mantık talebelerine okutmuştur.<sup>87</sup> Zira Kâtibî'nin bu eserler üzerine sırasıyla *Münassas fî şerhi'l-Mülahhas* ve *Şerhu Keşfi'l-esrâr* isimli şerhleri bulunduğunu ifade ettik. Bildiğimiz kadarıyla bu şerhlerin ikisi de

---

<sup>84</sup> Sarioğlu, "Giriş", s. 23.

<sup>85</sup> Sarioğlu, "Giriş", 28, 32.

<sup>86</sup> *Şemsiyye* ve şerhleri bağlamında Kâtibî'nin kavramlar mantığı hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Mehmet Özturan, "Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği", (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013). Bu çalışmada lafızlar, lafzın delâleti ve kavramlar arası ilişkiler (*niseb-i erbaa*) gibi bazı formel konular dışarıda bırakılmış olsa da tasavvur ve tasdik'in ne olduğu, düşünmenin ne anlama geldiği, beş tümel ve tanım teorisi gibi konular ele alınmaktadır.

<sup>87</sup> Street, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", <http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/> (26.03.2014), 1.5.2.

henüz neşredilmiş değildir. Daha önce Hunecî'nin Kâtibî üzerinde etkisi olduğunu ifade etmiştik. Kutbuddin Râzî de Hunecî'nin Kâtibî üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. (bk. Matbaatül amiriyye, 2: 45). *Keşfü'l-esrâr* neşrinin giriş yazısında El-Rouayheb, Kâtibî'nin karşıtlık, modal döndürmeler ve modal kıyaslarla ilgili bazı hususlarda İbn Sînâ'dan ayrıldığı ve bu hususlarda Hunecî'nin görüşlerini izlediğini belirtir. Bununla birlikte Kâtibî'nin Hunecî'nin basit bir takipçisi olmadığı konusunda da okuyucuyu uyarır, çünkü Kâtibî bazı önemli hususlarda Hunecî'den de ayrı düşünmektedir.<sup>88</sup> Dolayısıyla Kâtibî kendi mantık görüşlerini ortaya koyarken yer yer önceki mantıkçıların görüşlerinden destek almış ancak onları birebir tekrarlamamıştır.

Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sindeki konuların İbn Sînâ mantığından geldiği açıktır. Önermenin modal ve zamansal durumunu belirleyen İbn Sînâcı *zâtî-vasfî* okuma biçimleri İbn Sînâ sonrası mantıkçılar arasında etkili olduğu için sonraki mantıkçılar kendi modal sistemlerini bu ayrımlar üzerine inşa etmiştir. Yine de bu mantıkçıların İbn Sînâ'yı birebir tekrar ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Kâtibî'nin ve Tûsî'nin sistemlerinde İbn Sînâ'nın modal mantığında yer almayan önerme çeşitleri vardır. Dolayısıyla Kâtibî'nin İbn Sînâ mantığı üzerinde hiçbir değişiklik yapmadan bu sistemi olduğu gibi tekrar ettiği düşünülmemelidir. İbn Sînâ sonrası dönemin diğer ilim adamları gibi o da İbn Sînâ mantığından gelen sistemi birçok açıdan geliştirmiştir. Tûsî'nin ve Kâtibî'nin modal sistemleri İbn Sînâ'nın sisteminden daha farklı olmalarına rağmen kendi aralarında birbirlerine daha yakındır. Bu nedenle Rescher'in, Kâtibî ile İbn Sînâ arasındaki ilişkiyi değerlendirdiği bir yazısında Kâtibî mantığının İbn Sînâ'ya bağımlı olduğunu ifade etmesi<sup>89</sup> kısmen eksik bir değerlendirmedir. Zira hem Kâtibî hem de Tûsî İbn Sînâ'nın listesinde yer almayan modal önerme ve kıyaslara sahiptirler. Tony Street'e göre Kâtibî mantığının İbn Sînâ'ya bağımlı olduğunu söylemektense Tûsî'ye bağımlı olduğunu söylemek daha doğru bir değerlendirme olacaktır. Gerçekten de Kâtibî'nin sistemindeki modal önermelerle Tûsî'nin sistemindeki önermeler birbirine daha yakındır, çünkü her iki mantıkçı da İbn Sînâ'dan aldıkları sistemin ortaya çıkardığı sorunları çözmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla her ne kadar Kâtibî ve Tûsî'nin ele aldıkları mantık sistemleri İbn Sînâcı sistemden çıkmış olsalar dahi, İbn Sînâcı sisteme

---

<sup>88</sup> El-Rouayheb, "Introduction", s. VI.

<sup>89</sup> Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, Dordrecht 1967, s. 2.

yapmış oldukları katkının gelmiş olduğu nokta itibariyle bu sistemler tamamen İbn Sînâ'nın sistemine indirgenemez durumdadır.

Sonuç olarak İbn Sînâ sonrası mantıkçıların sistemleri İbn Sînâ mantığından ortaya çıkmış sistemlerdir. Zira bu dönemde mantıkçılar kendi teorilerini İbn Sina'nın ortaya koyduğu ayrımlar üzerine inşâ etmiş ve temel motivasyonları da bu sistemin doğurduğu problemleri aşmak olmuştur. Bu nedenle İslam mantık tarihinin İbn Sînâ sonrası döneminde İslam coğrafyasının doğusunda bir "İbn Sînâ karşıtı okul" arama girişimleri -en azından mantık açısından- eksik girişimler olacaktır. Zira yukarıda da göstermeye çalıştığımız üzere tek bir problem üzerinde bile İbn Sînâ sonrası mantıkçıların İbn Sînâ karşıtı ya da Fahreddin Râzî taraftarı olacak şekilde belirgin bir tutumlarının olduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Diğer disiplinler bir yana, mantıkla ilgili olarak İbn Sînâ sonrası mantıkçıların İbn Sînâ ve birbirleriyle ilişkisine dair homojen ve genelleştirilebilir bir teoriye ulaşmak zor gözükmektedir. Erken dönemlerde kaleme alınmış akademik çalışmalarda genel olarak Râzî, İbn Sînâ karşıtı olarak, Tûsî de İbn Sînâ savunucusu olarak konumlandırılmış, ancak bu yaklaşım son zamanlardaki çalışmalarda ciddi bir şekilde eleştiri almıştır. İbn Sînâ sonrası mantıkçıları İbn Sînâ karşıtı bir okul içinde değerlendirmek, hatta herhangi bir şekilde genel bir tasnif içine dâhil etmek bile bazı güçlükleri barındırmaktadır. Râzîci olarak görülen mantıkçılar birçok hususta ondan ayrıldığı gibi İbn Sînâcı görülen birçok mantıkçı da onu eleştirmekten geri durmamıştır. Bu dönemin mantıkçıları, herhangi bir konuyla ilgili kuşkuları ortaya çıkarmak ve tartışmaktan zevk almışlar ve metinleri şerh ederek mantık üretmişlerdir. Öyle görünüyor ki tek tek meseleler üzerinden değerlendirildiğinde bu mantıkçıların konudan konuya birbirinden farklı tutumlar sergilediklerini görmek mümkün olacaktır. Bizce bu dönemin ilim adamları ele alınırken hemen her problemde birbirleri arasında meseleden meseleye oldukça değişken bir tutuma sahip olabilecekleri göz önünde bulundurulmalı ve kolayca bir genelleme yapmanın zor olduğu dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte yine de genel anlamda İbn Sînâcı etkilerin devam ettiği ve Tûsî de dâhil olmak üzere sonraki mantıkçıların İbn Sînâ'nın sisteminden çıkmış mantık problemleriyle uğraşmak durumunda kaldıkları hatırd tutulmalıdır. Sonuç olarak bu dönemde İslam dünyasının doğusundaki mantık sistemlerinin çıkış noktası itibariyle İbn Sînâcı olduğunu ancak İbn Sînâ'nın sisteminin bir tekrarı olmadığını ifade edebiliriz.

Gelecek bölümlerde görüleceği üzere, Nasîruddîn Tûsî'nin mantıkla ilgili meselelerde yer yer tartışmaya girdiği Fahreddin Râzî ise hem kullandığı bazı kavramlar konusunda hem de çözüme kavuşturduğu bazı meselelerde Tûsî'ye ışık tutmuştur. Kendisinin önermeler mantığıyla ilgili görüşlerini ele almaya başladığımız bir sonraki bölümden itibaren Tûsî'nin, Fahreddin Râzî'nin görüşleriyle diyalog halinde olduğu görülecektir. Tûsî, bazı meselelerde Râzî'nin açıklamalarına yakın açıklamalar yaparken, bazı konularda onun İbn Sînâcî sisteme yönelttiği eleştirilere cevap vermiştir. Üçüncü bölümde ise özellikle modal önermeler meselesinde Tûsî, modal mantıkla ilgili çok önemli katkılarda bulunmuş, ancak bunu yaparken Râzî'ye atıf yapmayı ihmal etmemiştir. Çalışmamızın son bölümünü oluşturan çelişki ve döndürme meselesinde Tûsî'nin modal önermelerin çelişkisi ve döndürmesi hususunda İbn Sînâ'nın sistemine yönelik oldukça ciddi eleştiriler yönelttiğini ve buna binaen sistemi tashih edici müdahalelerde bulunduğunu görmekteyiz. Şunu açıkça ifade edebiliriz ki, Tûsî'nin sistemdeki problemleri fark etmesini ve bu problemleri çözmeye yönelik adımlar atmasını sağlayan etken, yine Sehlân es-Sâvî ve Fahreddin Râzî gibi mantıkçıların İbn Sînâcî modal sisteme yönelttiği eleştirilerdir.

## BÖLÜM 2: ÖNERMENİN TARİFİ ve ÖNERME TÜRLERİ

Bir önceki bölümde, İbn Sînâ sonrası dönemde mantıkla ilgili gelişmeleri ve Tûsî'nin bu dönemdeki mantıkçılarla münasabetini genel olarak ele aldık. Tûsî'nin önermeler mantığıyla ilgili görüşlerini incelemeye başladığımız bu bölümde önermenin tarifi, önerme türleri ve bu konulardaki tartışmaları ele alacağız. Önerme türlerini meydana getiren yüklemli ve şartlı önermeleri birbirinden ayıran temel farklar ve şartlı önermelerin alt türlerini oluşturan önerme biçimleri bu bölümün temel konularını teşkil etmektedir. Bu konuları ele alırken başta İbn Sînâ'nın önerme biçimlerini nasıl işlediğini dikkate alacağız, ancak İbn Sînâ sonrası mantıkçıların Şeyhü'r-Reîs'in sistemi hakkındaki yorumları ve nihayet Tûsî'nin yaklaşımı bizim asıl malzememizi oluşturacaktır. Bu konulara geçmeden önce, önermeler ve bu konunun mantıktaki yeri hakkında bazı hususlara değinmekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

Nasîruddin Tûsî, *Esâsu'l-iktibâs* adlı eserinin önermeler hakkındaki bölümünü, delâlet ve medlûller konusuna ayırdığı bir fasılla başlatmaktadır. Önermeler konusu, mantığın tasdikât kısmına ait olduğu halde tasavvurât kısmına ait olan delalet konusunun önermelere giriş olarak ele alınma sebebini Tûsî, ifadelerin zihindeki anlamlara ve zihin dışı varlıklara nasıl delâlet ettiğini bilmeye duyulan ihtiyaç ile açıklamaktadır. Zira mantık açısından ele alınması gereken konu, ne bizzat zihin dışı varlıklar ne de sözel ifadelerdir (lafızlardır) bilakis konu, zihin dışı varlıklar ile ifadeler arasında duran anlamlardır. Ancak ifadelerin anlamlara nasıl delâlet ettiğini bilmek için bu ifadelerin durumlarını incelemek bir zarûret haline gelmiştir.<sup>90</sup>

Tûsî'nin *Önermeler* bölümüne bu konuyla başlama sebebi, daha başta *Kitâbu'l-ibâre*'nin (*Peri Hermenias*) konusunun ne olduğuna açıklık getirmek istemesidir. Zira söz konusu fasılda zihindışı varlıklar, zihnî varlıklar, söz ve yazı arasındaki ilişki ele alınmaktadır ki bunlar birbirine delâlet eden ve aynı zamanda birbirinin medlûlleri olan şeylerdir. Bununla birlikte zihinde bazı düşünceler (ilm) ve onlara karşılık dilde bazı ifadeler vardır ki onların doğru veya yanlış olmaları söz konusudur. Dildeki bu ifadeler kavram bilgisini (tasavvurat) veren müfred lafızlar değil bileşik lafız olan sözlerdir. İşte

<sup>90</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, Hasan eş-Şâfîî-Muhammed es-Saîd Cemâlüddîn (haz.), Kahire: el-Meclisü'l-Âlâ es-Sekâfe, 2004, s. 87.

bu tür ifadeler ya da sözler *Kitâbu'l-ibâre*'nin konusunu teşkil eden önermelerdir. Bunları belirttikten sonra cevaplanması gereken şu soru ortaya çıkmaktadır: Nasîruddin Tûsî sözlerin medlûlleri olan “zihni varlık” ve “harici varlıkla” sözlere delâlet eden “yazı” arasındaki ilişkiyi nasıl belirlemektedir?

İnsan, duyuları vasıtasıyla zihindışı varlıkları algılamakta ve algılanan bu şeylerin sûretleri insanın zihninde doğal bir şekilde resmolunmaktadır. Zihindeki sûretler, insanın ezberleme ve hatırlama yetisi sayesinde aynı zamanda zihindışı varlıklara da delâlet etmektedir ve bu delâlet doğal delâlettir. Ancak insan, zihnindeki bu şeylerle, bilmediği başka şeyleri bilmeyi istediğinde, doğal delâletten farklı olarak kendisinin müdahalesini gerektiren şeylere ihtiyaç duymakta ve bu da vaz'î delâleti gerektirmektedir. Zira bu durumda insan, kendi iradi fiillerini, bilgisine konu olan nesnelere hakkında vaz'î bir delil haline getirmektedir. İşte Tûsî'nin de ifade ettiği üzere insanoğlunun bu ihtiyacı gidermek için keşfetmiş olduğu en iyi araç sestir. Zira sesler zihindeki anlamlara delalet etmek için insan tarafından vazedilmektedirler.<sup>91</sup>

Ancak insan hâlihazırda, şimdi ve şu an bildiklerini başka bir zamanda hatırlama ya da başka kişilere bildirme, hatta bildiklerini gelecek zamana taşıma gereksiniminden dolayı sözlü ifadelerini yazıya geçirme ihtiyacı duymuştur. Dolayısıyla şeylerin dış dünyadaki varlıkları ve doğal olarak zihinde oluşmuş olan varlıkları yanında ifade ve yazıda da varlıkları meydana gelmiştir. Buna göre şeylerin şu dört şekilde varlığı söz konusudur: 1- Zihin dışındaki varlıkları, 2- zihindeki varlıkları, 3- dildeki varlıkları ve 4- son olarak yazıdaki varlıkları.<sup>92</sup>

Bu dört şey delalet etmek ve edilmek bakımından tasnif edildiklerinde ortaya çıkan tablo şu şekildedir: Sözel ifade (lafız), yazı ve anlam, delalet eden şeyler; yine sözel ifade, anlam ve zihindışı varlık ise delalet edilen şeylerdir. Buna göre yazı kendisi bir şeye delâlet eden fakat kendisine delalet edilmeyen bir varlık alanıdır. Zihindışı varlık ise kendisine delâlet edilen, ancak kendisi herhangi bir şeye delâlet etmeyen varlık alanıdır. Sözel ifade ve zihindeki varlıklar ise hem delâlet eden hem de delâlet edilen

---

<sup>91</sup>Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 85. Bu formülasyonu Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs*'mdan önce İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının önermeler kitabında bulmak mümkündür, bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ: Yorum Üzerine*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 2-3.

<sup>92</sup>Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 86.

varlık alanını oluşturmaktadır. Bu şeylerin birbirine delâlet etmesindeki sıralama yazının lafza, lafzın zihindeki anlama ve anlamın da zihin dışı varlıklara delâleti şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>93</sup>

Kullanım açısından ise üç tür delâlet vardır: 1- Birincisi; zihindeki sûretlerin, dış gerçekliklere delaletidir ki bu doğal delalettir. 2-İkincisi; lafızların ve sözlü ifadelerin zihindeki sûretlere ve bu sûretler vasıtasıyla da dış gerçekliklere delâletidir ki bu vaz'î delalettir. 3-Üçüncüsü yazıdaki harflerin lafızlara, lafızlar vasıtasıyla zihindeki sûretlere ve onlar vasıtasıyla da dış dünyadaki varlıklara delâletidir ki bu da aynı şekilde vaz'î delâlettir.<sup>94</sup>

Kendileri vaz'î olan yazı ve ifadenin delâletleri milletlere ve zamanlara göre farklı farklı olmaktadır. Zira hem delâlet eden yazı, hem de yazının delalet ettiği sözler insanlar tarafından vaz'edilmiş şeylerdir. Sözel ifadeler açısından konuya baktığımızda ise her ne kadar bu ifadelerin delâlet ettiği anlamların vaz'î değil tabiî olduğunu görsek de anlamlara delâlet eden sözel ifadelerin kendilerinin vaz'î bir varlık alanı olduğu açıktır. Öyleyse ifadelerin zihni varlığa delâleti vaz'î olmasına rağmen anlamların zihin dışı varlıklara delâleti tabiidir. İşte bu nedenle yazı ve lafızlardan farklı olarak anlamlar milletlere ve zamana göre farklılık arzetmemektedir. Zira hem zihin dışı varlıklara (*a'yân*) delalet eden anlamların kendileri, hem de bu anlamların medlûlleri olan zihin dışı varlıklar vaz'î değil tabiî varlık alanlarıdır.<sup>95</sup>

Nasiruddîn Tûsî'nin *Esâsu'l-İktibâs*'ın önermeler bölümünün girişinde bu konuları ele alması, Aristoteles'in *Organon*'undaki *Peri Hermenias* kitabıyla İbn Sînâ'nın *Kitâbu 'ş-şifâ:el-İbâre*'deki üslûbuna benzemektedir. Bu iki filozof da önermeler konusuna geçmeden önce yukarıda zikredilen hususları ele almış ve *Önermeler* kitabının konusunun ne olduğuna açıklık kazandırmak adına delâlet ve medlûller meselesini işlemişlerdir. Bu nedenle Tûsî'nin *Esâsu'l-iktibâs* adlı eserinin en azından tertibi itibariyle İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının mantık bölümünü izlediğini ifade edebiliriz. Zira kitap *Organon*'ın İslam dünyasındaki versiyonu ve *Kitâbu 'ş-şifâ*'nın "Mantikiyyat"

---

<sup>93</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 86.

<sup>94</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 86.

<sup>95</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 86.



bölümüne benzer şekilde *İsagoci*, *Kategoriler*, *Önermeler*, *Kıyas*, *Burhan*, *Cedel*, *Hatabe*, *Safsata* ve *Şiir* kitaplarından oluşmaktadır.

Tûsî'nin bu açıklamalarına göre mantıkçıların şu dört türlü varlık alanını birbirinden ayırt ettikleri görülmektedir: Zihnî varlık (*vücûd-u zihnî*), zihindışı varlık (*vücûd-u haricî*), dilde varlık (*vücûd-u lisânî*) ve yazıda varlık (*vücûd-u kitâbî*). Mantık özellikle dil ve düşüncenin ayrımı üzerine kendini konumlandıran bir disiplindir. Zira İbn Sînâ'dan sonra mantığın, özellikle konusu “düşünceler” olan bir disiplin olarak ele alınması yerleşmiş gözükmemektedir. Dil ise düşüncelerin muhataba aktarılma vasıtasıdır. Dolayısıyla bizzat değilse bile mantıkçı dolaylı olarak dille meşgul olmak durumundadır.

Çalışmamızın konusunu teşkil eden önerme ise en genel ifadesiyle zihindeki bir hükmün dildeki karşılığıdır. Bu nedenle dildeki ifadelerin bir türü olarak önerme meselesini ele alırken zaman zaman dille ilgili konulara değinmek durumunda kalacağız. Önermeler sözcüklerin bir araya gelmesiyle oluşmuş cümleler oldukları için bu konu aynı zamanda mantığın kavramlar/terimler kısmını da ilgilendirmektedir, çünkü zihnimizdeki herhangi bir kavram dildeki sözcüklere karşılık gelmektedir. Mantığın nihâî hedefi olan kıyâs ise önermelerin bir araya gelmesiyle oluşan düşüncelerin dille ifadesidir. O halde önermeler konusunun kavramlar mantığıyla, kıyas konusu arasında bir konu olduğu dikkate alınmalıdır. Zira kavramlar önermeleri, önermeler de kıyâsı oluşturmaktadır. Önermelerin mantıktaki yerine dair bu genel açıklamalardan sonra şimdi önermenin tanımı ve önerme türlerini ele alabiliriz.

## **2.1. Önermenin Tanımı ve Bu Konudaki Tartışmalar**

Herhangi bir önerme, zihindeki bir yargının lafızlarla/dille ifadesidir. Başka bir deyişle önerme, bir durum ya da hükmü bildiren sözdür. Bu bakımdan düşüncenin ifadesi olarak önerme, dilbilimdeki söze (cümleye) karşılık gelmektedir. Her önerme bir sözdür, ancak dildeki her söz, bir önerme değildir. Zira birçok söz çeşidi vardır ve onlar arasından yalnızca haber bildiren sözler bir yargı ifade etmektedir. İşte dildeki haber cümlesine mantıkta önerme adı verilmektedir.

Nasiruddin Tûsî'nin ifadesiyle “ispat ve nefyle bir durumu haber veren her söz” önermedir.<sup>96</sup> Bu ifadeden de çıkartabileceğimiz üzere, önerme özelliğinde olmayan söz türleri de bulunmaktadır. O halde öncelikle sözün ne olduğunu açıklığa kavuşturmamız ve sonrasında önermeyi öteki sözlerden ayıran özellikleri belirlememiz gerekmektedir.

Sözler lafızların birleşmesinden meydana gelmektedir. Lafızlar müfred ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılmakta bileşik lafızlara ise “söz” (kavl) adı verilmektedir. Ancak müfred lafızların bir araya gelerek oluşturdukları sözlerin birçok türü vardır. Tûsî, özellikle mantık açısından muteber olan takyîdî ve haberi sözleri zikretmekte; bunun yanında tartışma ve diyaloglarda kullanıldığı halde önermeler açısından doğrudan bir değeri olmayan sözlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Takyîdî ve haberi sözler mantık açısından daha muteberdir zira onlar ilimlere özgüdür. Çünkü bu türden sözler bilgi edinmeye yönelik sözlerdir. Bilgi ya tasavvur ya da tasdiktir.<sup>97</sup> Tasavvura dayalı bilgiyi biz, tanımlarda kullanılan “açıklayıcı söz” ile; tasdike dayalı bilgiyi ise “kesin söz” ile ifade ederiz ki birinciler takyîdî sözlerden ikinciler ise haberî sözlerden sayılmaktadır. Ayrıca haberî sözlerden olan kesin sözleri kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere çıkarım elde etmede kullanırız.<sup>98</sup> İşte bundan dolayı haberî ve takyîdî sözler ilimlere özgü sözler olduğu halde<sup>99</sup> soru, nidâ, yemin ve temennî gibi sözler sadece karşılıklı diyalog ve iletişimde kullanılmaktadır. Bu sonuncuları, tek bir grup içinde ele alacak olursak, Tûsî'nin zikrettiği söz çeşitlerini aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi üç grupta toplamak mümkündür:

---

<sup>96</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 89.

<sup>97</sup> Tûsî, **Tecrîdü'-mantık**, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, s. 8.

<sup>98</sup> Cemâlüddîn Hasan ibn Yûsuf Allâme el-Hillî, **el-Cevherü'n-nadîd fi şerhi mantiki't-Tecrîd**, Muhsin Bidârfer (haz.), Kum: İntişârât-ı Bidâr, H.Ş. 1384, s. 72.

<sup>99</sup> Tûsî, **Tecrîdü'-mantık**, s. 8.

**Tablo 1**  
**Söz Çeşitleri**

1	2	3
Haberî sözler (Kesin Sözler)	Takyîdî sözler (Açıklayıcı Sözler)	Soru, nida, yemin, temenni, emir, nehiy, dua, şaşıрма bildiren sözler vb.

Bu üçlü tasnif içinden hangi sözlerin önerme olabileceğine bakalım. İlk olarak soru nida ve temenni gibi üçüncü sıradaki sözlerin önermeler açısından doğrudan bir değeri olmadığını yukarıda belirttik. Bunun sebebi ise bu sözlerin tasdîk ve tekzîbi bizzat kabul etme hususiyetine sahip olmamalarıdır.<sup>100</sup> Dolayısıyla onlar söz olmalarına rağmen “önerme” olamazlar. Tûsî’ye göre bu cümleler *Önermeler* kitabında değil burhan ve cedelden sonra gelen hatâbe ve şiir gibi sanatlarda incelenmelidir. Çünkü onlar bizatihi yalnızca tartışma ve diyaloglarda kullanılan sözlerdir.<sup>101</sup>

İkinci başlık altındaki takyîdî sözler ise, bileşik lafız (söz) olmalarına rağmen müfred lafız hükmündedirler. Ayrıca takyîdî sözler, yukarıda ifade edildiği gibi, tasavvurât bilgisini sağlamaktadır, ancak konumuzu oluşturan önermeler, tasdîkâta dayalı bilgiyi ifade etmektedir. Takyîdî sözler bize herhangi bir şeyi tasdik (doğrulama) ya da tekzib (yanlışlama) etme imkânı sağlamazlar. Örneğin “düşünen canlı” ifadesi takyidi sözlerden sayılan bir “açıklayıcı sözdür (*kavl-i şarih*)” ve bu haliyle herhangi bir haber veya hüküm bildirmez, yani tasdiki söz konusu değildir bilakis o, müfred bir lafız olan “insan” lafzının yerine geçmektedir.<sup>102</sup> Haber bildirmediikleri için takyîdî sözlerin de önerme olmaları söz konusu değildir. Netice itibariyle yalnızca birinci sıradaki haber

<sup>100</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 88; *Tecrîdü'l-mantık*, s. 8.

<sup>101</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 88.

<sup>102</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 16.

cümleleri tasdik ve tekzibe ihtimali olan sözlerdir ve bu özelliklerinden dolayı da yalnızca onlar önerme olabilmektedir.<sup>103</sup> Örneğin şu sözleri ele alabiliriz:

- a) Bu kitabı okudun mu?
- b) Şu hususu açıklar mısınız!
- c) “Akıllı insan”
- d) Nasîruddîn Tûsî en önemli İslam mantıkçılarından birisidir.
- e) İbn Sînâ sadece bir filozof değildir.

Yukarıdaki ifadelerden her birisi bir sözdür. Ancak ilk ikisi soru ve temenni cümlesi üçüncüsü ise takyîdî sözlerdendir. Bu ifadelerin üçü de bize herhangi bir durumu haber vermezler ve haber cümlesi olmadıkları için doğruluk ve yanlışlıkları söz konusu değildir. Zira doğruluk ve yanlışlık haber cümlelerine ait bir özelliktir.<sup>104</sup> Haber cümlesi İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi söyleyenine “doğru söylüyorsun” ya da “yanlış söylüyorsun” demenin mümkün olduğu sözdür<sup>105</sup> ve bu husûsiyetinden dolayı haber cümleleri önerme olarak adlandırılmaktadır. Öyleyse yukarıda verilen örnekler içinden yalnızca son ikisi önerme olabilir. Zira bu cümlelerden ilki olumlu (ispat) ikincisi de olumsuzlama (nefy) yoluyla bir hüküm bildirmektedir. Mantık açısından ifade edecek olursak, bu cümleler haber bildiren cümleler oldukları için doğrulanmaları (*tasdik*) ve yanlışlanmaları (*tekzib*) mümkündür. Öyle ise ister olumlama (*ispat*) ister olumsuzlama (*nefy*) ile olsun bir hüküm bildiren her cümle önerme sayılmaktadırlar.

Önerme, nefy veya ispatla bir durumu haber veren söz olduğuna göre “nefy” ve “ispat” kavramlarına açıklık kazandırmamız yerinde olacaktır. Nasîruddîn Tûsî'ye göre sübûtun tasavvuru nefyin tasavvurundan önce gelir. Çünkü nefyin tasavvuru, sübûtun tasavvurunun kaldırılması (*ref*), yani sübûtun olmaması (*lâ sübût*) demektir. Dolayısıyla bir şeyin tasavvurunun kaldırılması ve nefyin ortaya çıkması için öncelikle bu anlamın tasavvur edilmiş olması yani sübûtunun bulunması gerekmektedir. İşte bu

---

<sup>103</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 88.

<sup>104</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 88.

<sup>105</sup> İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 21.

nedenle ispat, nefyi öncelemektedir. Tûsî'ye göre bir dildeki lafızların ortaya çıkışına bakıldığında da sübûtun nefyi öncelediği görülecektir. Çünkü lafızlar ilk olarak, zihindeki olumlu (*muhassal*) anlamları ifade etmek için vaz'edilmektedir. Bu anlamların ref'i ve nefyedilmesi için ise anlamları ifade eden lafızlardan sonra olumsuzluk edatları konulmaktadır. Böylece anlamların sübûtu bildirilmek istenirse doğrudan bu lafızların kendileri ifade edilmekte, ancak anlamların nefyi bildirilmek istendiğinde bu lafızlara olumsuzluk edatları bitleştirilmektedir.

Tûsî'ye göre zihindeki anlamlar eğer müfred anlamlarsa onları ifade eden lafızlar “muhasale” ve “basita” olarak isimlendirilir, ancak lafızlar olumsuzluk edatıyla terkip haline gelir ve bu anlamın ref'ini ifade edecek olursa “ma'dule” olarak isimlendirilir. Çünkü bu olumsuzluk edatıyla birlikte lafızların ifade ettiği anlamlar yeniden düzenlenmiş, ta'dil edilmiş olmaktadır ve bu nedenle “düzenlenmiş/ta'dil edilmiş anlamını” ifade etmek için bu lafızlar, ma'dule ismini almaktadırlar. Örneğin “bir (*vâhid*)-bir olmayan (*lâ vâhid*)”, “gören (*basîr*)-görmeyen (*lâ basîr*)” ve gitti (*zehebe*)-gitmedi (*mâ zehebe*)” lafız ikililerinden birinciler muhasale, ikinciler ise ma'dûle lafızlardır. Görüldüğü üzere ma'dûle lafızlar her ne kadar lafzen edatlarla bileşik olsalar da anlam bakımından müfrettirler. Örneğin “bir olmayan” “çok”; “görmeyen” “a'mâ” ve “gitmedi” lafzı “durdu (tevakkef)” anlamını ifade etmektedir. Tûsî'ye göre işte bu anlamlar önermelerde olduğunda önermenin hükmü ondaki lafızların münasebetini gösteren bağın sübûtu ya da nefyi şeklinde olur ki birinci durumda hüküm, “olumla (*icâb*)” olarak; ikincisinde ise “olumsuzlama (*selb*)” olarak isimlendirilir.<sup>106</sup>

Özetle ifade edecek olursak, ister olumlu (ispatla) ister olumsuz (nefiy ile) olsun, her haber cümlesi bir önermedir. Bu tür cümleler aynı zamanda “kesin söz” olarak da adlandırılabilir. Onların özelliği bizatihi tasdik ve tekzibi kabul ediyor olmalarıdır.<sup>107</sup> Ancak burada bazı kavramların birbirleri yerine ya da birbirine yakın anlamlarda kullanıldığını ifade edebiliriz. Örneğin “kesin söz” (*kavlî câzim*), “haber cümlesi” (*kavlî ihbârî*) ve “önerme” (*kaziyye*) gibi bazı terimler böyledir. Nasîruddîn Tûsî *Tecrîdü'l-mantık*'ta haber cümlesinin, “kesin söz” ve “önerme” olarak da adlandırıldığını açıkça

---

<sup>106</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 91.

<sup>107</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s.16.

ifade etmektedir.<sup>108</sup> *Esasu'l-iktibâs*'ta ise bu duruma daha ayrıntılı bir açıklama getirmektedir. Buna göre “kesin söz”, “haber verme”, “haber”, “hüküm” ve “önerme” kavramları değişik açılardan bakıldığında farklı lafızlar olarak görünmekle birlikte onlarla anlatılmak istenen şey aynıdır. Örneğin iki çelişik durumdan birisinin, kesin olarak tasdikini içeren bir söze bu bakımdan “kesin söz” denilirken; bir başkasına bir hükmü bildirmesi bakımından ise “haber verme” denilir. Aynı şekilde bu söz, zatından dolayı doğruluk ve yanlışlığı gerektirdiği için “haber”; iki anlamdan birini diğerine bağladığı ya da kaldırdığından dolayı “hüküm”; ispat veya nefiyle bir kesinliği gerektirdiği ve aynı zamanda bununla bir hüküm verildiği (*kudiye*) için de önerme (*kaziyye*) olarak adlandırılır.<sup>109</sup> O halde ‘önerme’, ‘kesin söz’ ve ‘haber cümlesi’ gibi ifadeler aynı şeyi farklı vecihlerden ifade eden terimlerdir.

Buraya kadar önermenin tarifini ve önerme olan cümleleri diğer cümlelerden ayıran özellikleri ele almış olduk. Aşağıda önermenin/haber cümlesinin tarifini ortaya koyan “ispat ve nefiyle bir durumu haber veren söz” ifadesinin teknik anlamda tam bir tanım mı yoksa daha genel ifadeyle bir tarif mi olduğu hususunu inceleyip bu konudaki bazı tartışmalara yer vereceğiz. Bu meseleyi Aristotelesçi-İbn Sînâci sistemin tanım teorisi içinde kalarak ele alacağız. Tanım (*hadd*) “şeyin mahiyetine delalet eden sözdür”.<sup>110</sup> Tûsî'nin deyimiyile İbn Sînâ'nin bu ifadesi, tanımın tanımıdır.

Tanım cümleleri “tam tanım” ve “eksik tanım” olarak ikiye ayrılır. Bir ifadenin tam tanım olabilmesi için bu ifade, tanımladığı şeyin bütün kâim kılıcı unsurlarını içermelidir. Örneğin “insan düşünen canlıdır” gibi. Eğer “insan düşünen cisimdir” ya da “insan düşünen cevherdir” denirse bu tanım kâim kılıcı unsurların hepsini değil yalnızca bir kısmını içermiş olur ki bu durumda eksik tanım olur. Bir şeyin gerçek anlamda tam tanımını yapan ifade ise yalnızca bir tane olur. Çünkü tanım (*hadd*) zâta delâlet eden lafızlarla yapılmaktadır.<sup>111</sup> Bir şeyin zatına delâlet eden şeyler yalnızca bu zâta özgü olacağından tam tanım yalnızca bir tane olabilir. Tûsî'nin verdiği örnekler göz önünde

---

<sup>108</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 8.

<sup>109</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 89-90.

<sup>110</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.

<sup>111</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 204.

bulundurulduğunda görülmektedir ki ister tam tanım isterse eksik tanım olsun tanımlarda kullanılan lafızlar beş tümel içindeki tür, cins ve fasıldan oluşan zâtî tümelledir. Ancak cins ve fasıl da yakın ve uzak cins ve fasıllar olabilmektedir. Bu nedenle sadece yakın cins ve yakın fasılla oluşturulan tanımlar tam tanım; uzak cins ve fasılla oluşturulan tanımlar ise eksik tanım olmaktadır.

Bunun yanında bir de tarif edilen şeyin arazları ve hâsselerinden meydana gelen bir tarif türü bulunmaktadır ki İbn Sînâ bunun betim (*resm*) olduğunu belirtir. Tûsî ise, bütünü zâtî olmayan yüklemelerden oluşan sözün betim olduğunu ifade etmektedir.<sup>112</sup> O halde bir şeyin tarifini yaptığımızda o şeyin zâtî unsurlarını kullanıyorsak bu söz tanım olmakta kısmen veya tamamıyla arazî unsurlarını kullanıyorsak betim olmaktadır. İşte bu açıdan baktığımızda önermenin ne olduğuna dair Tûsî'nin ortaya koyduğu ifade bir tanım mı yoksa bir betim midir?

Nasîruddîn Tûsî, önerme olarak da isimlendirilebilen haber cümlesinin “kendisine bizatihi doğruluk ve yanlışlığın iliştiği cümle” olduğunu ifade etmekte,<sup>113</sup> “doğruluk” ve “yanlışlık” lafızlarıyla ortaya konulan haber cümlesine dair bu tarifin de betimsel (*resmî*) bir tarif olduğunu belirtmektedir.<sup>114</sup> O halde İbn Sînâci sistemin bize sunduğu tanım teorisine göre önermenin tarifi teknik anlamda ne tam tanım ne de eksik tanım (*hadd*) olarak adlandırılabilir. Bilakis önermenin ne olduğunu izah eden bu ifade, en genel anlamda tarifin bir türü olan betimdir. Bu nedenle biz de konu başlığında “önermenin tanımı” ifadesi yerine “önermenin tarifi” ifadesini tercih ettik.

Bu hususta ele almamız gereken bir başka tartışma da önermenin doğruluk ve yanlışlık lafızlarıyla tarifinin bir kısır döngü oluşturup oluşturmadığıdır. Aynı zamanda önerme olan haber cümlesinin “kendisine bizzat doğru veya yanlış olmanın iliştiği cümle” olduğunu belirtmiştik. İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ifadesiyle haber cümlesi, “söyleyenine sen bu sözünde doğru söylüyorsun ya da yanlış söylüyorsun” demenin mümkün olduğu sözdür.<sup>115</sup> İşte Nasîruddîn Tûsî önermenin ya da bir başka deyişle haber cümlesinin

---

<sup>112</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 210.

<sup>113</sup> Tûsî, *Tecridü'-mantık*, s. 16.

<sup>114</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 204.

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 21.

“doğrulama” ve “yanlışlama” kavramlarıyla tarif edilmesi hususunda ortaya konulan bu tarifin bir kısır döngü olduğu şeklinde bazı müteahhirin mantıkçılarının itirazı olduğunu belirtmekte ve bu itiraza cevap vermektedir. Bu mantıkçılara göre doğrulama (tasdik) ve yanlışlama (tekzib), doğruluk (sıdk) ve yanlışlığın (kizb) bilinmesine bağlıdır ki doğruluk ve yanlışlık zaten haberin manasını içermektedir.<sup>116</sup> Doğruluk “gerçeğe mutabık olan haber”; yanlışlık ise “mutabık olmayan haber” olarak tarif edilir.<sup>117</sup> Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık zaten haberin manasına dayandığı halde haberin doğru ve yanlış kavramlarıyla tarif edilmesi söz konusu mantıkçılara göre bir kısır döngüdür.

Nasîruddîn Tûsî'nin bu itiraza verdiği cevaba geçmeden önce filozofun sözünü ettiği müteahhirin mantıkçılarından birisinin Fahreddin Râzî olduğunu belirtmek gerekir. Tûsî, kendisinin kaleme aldığı *İşârât* şerhinin girişinde, mübalağalı ve haddi aşan İbn Sina eleştirisinden dolayı bazı kimselerin Râzî şerhini bir şerh olarak değil cerh olarak adlandırdığını belirtmektedir. Ancak Tûsî'nin, birçok konuda bu şerhi muhatab aldığı görülmektedir. Nitekim kendisi zaman zaman Râzî'nin bazı itirazlarına yönelik cevaplar verdiğini açıkça ifade etmektedir.<sup>118</sup> Râzî tarafından itiraza konu olan bazı meselelerin Tûsî tarafından hem *İşârât* şerhinde hem de *Esâsu'l-iktibas*'ta tartışıldığını görmekteyiz. Önermenin tarifi konusunda Râzî'nin *İşârât* şerhinde ortaya koyduğu itiraz şöyledir:

*Şeyh (İbn Sinâ), haber cümlesini 'söyleyenine o doğrudur ya da yanlıştır denilen söz' olarak betimlemiştir ve mahumdur ki 'doğruluk' ve 'yanlışlığın' hakikati tarif edilmedikçe haber cümlesi de tarif edilemez. Aynı şekilde doğruluk ve yanlışlık da haberle tarif edilebilir. Zira doğruluk 'kendisinden haber verilene uygun olan haberdir' ve yanlışlık 'buna uygun olmayan haberdir'. Tasdik bu uygunluğun uygunluğu tekzib ise bu uygunluğun inkârıdır. Tasdik ve tekzibin tarifinin çözümlenmesi haberde son bulduğuna*

---

<sup>116</sup> Tûsî, *Esâsu'l-iktibas*, s. 88.

<sup>117</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 222.

<sup>118</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 112.



*göre eğer biz haberi bu ikisiyle (tasdik ve tekzible) tarif edersek bir şeyi yine onunla tarif edilen başka bir şeyle tarif etmiş oluruz.*<sup>119</sup>

Râzî'ye göre bu durumun çözümü ise şöyledir: Alışkanlıkları üzere insanlar, bazı sözleri söyleyenlere sen bu sözünde doğrusun ya da yanlışsın diyebildiği halde başka bazı sözlerde bu alışkanlık söz konusu değildir. Öyle ise haberin 'insanların sen bu sözde doğrusun ya da yanlışsın deme alışkanlıklarının olduğu söz' şeklinde tarif edilmesi mümkündür ve tarifin bu şekilde yapılması doğruluk ve yanlışlık lafızlarına değil insanların bu iki lafzı kullanma alışkanlıklarına istinaden ortaya konulması demektir. İşte Râzî'ye göre haber cümlesinin tarifini bu şekilde yapmak bu konudaki sorunu çözecektir. İkinci bir çözüm olarak Râzî, haber cümlesinin ne olduğunu anlatan İbn Sînâ'nın bu sözünün şöyle yorumlanabileceğini ifade etmektedir: İbn Sînâ'nın bu sözü haber cümlesi hakkında bir tarif ya da betim ortaya koymuş olmamakta, yalnızca haber cümlesinin bazı özelliklerini (hasse) hatırlatmış olmaktadır. Ona göre haber cümlesinin doğru bir şekilde tarifi şöyle olmalıdır: "Haber, sarahatiyle (açıklığıyla) bir şeyin sübûtuna ya da selbine veya bir şeyin başka bir şey için sübûtuna ya da selbine delâlet eden sözdür".<sup>120</sup> Her halükarda Râzî, İbn Sînâ'nın önerme tarifini bir kısır döngü olarak görmektedir.

Nasîruddîn Tûsî ise bu itirazın gereksiz olduğunu belirtir. Çünkü ona göre kısır döngünün ortaya çıkmasının şartları vardır ve önermenin tarifinde kısır döngü oluşturacak bir durum söz konusu değildir. Örneğin lafzî tariflerde karmaşık, kapalı ya da tartışmalı olan lafızlar böyle olmayan lafızlarla tarif edilebilir. Bu ve benzeri durumlarda her ne kadar ortaya konulan tanım kısır döngü gibi gözükse de aslında böyle değildir. Kısır döngü ancak bir şeyi tarif ederken kullanılan kavramın tarifinin de yine *aynı yönden* bu tarif edilen kavrama dayanmasından kaynaklanmaktadır. Yani her iki şeyin tarifinin aynı yönden birbirine bağlı olması kısır döngüyü doğurmaktadır. Bunun dışındaki durumlarda ise kısır döngü söz konusu değildir. Önermeyi tarif ederken amaçlanan şey de haberî sözlerin öteki sözlerden ayırt edilmesidir ki doğruluk ve yanlışlığın anlamlarında herhangi bir müphemlik ve karmaşıklık olmadığı için haber cümlesinin tarifinde "zatından dolayı doğruluk ve yanlışlığa ihtimali olması" ifadesinin

---

<sup>119</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 130.

<sup>120</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 131.

kullanılması uygundur. Çünkü “doğruluk ve yanlışlık ihtimali olmak” haberin zâtî arazlarından<sup>121</sup> İşte haber cümlesi, anlamı ondan daha açık ve bilinir olan doğruluk ve yanlışlık terimleriyle tarif edildiği ve tarifteki bu unsurlar haberin zati unsurlarından olduğu için söz konusu tarif bir kısır döngü değildir. Yukarıda anlatılanlar Nasîruddîn Tûsî'nin *Esâsu'l-iktibâs*'ta ortaya koyduğu görüşlerdir. Filozofun bu konu hakkında *Şerhu'l-İşârât*'taki ifadeleri ise şöyledir:

*Doğruluk ve yanlışlık haberin zâtî arazlarından<sup>121</sup> Bu nedenle, haberin doğruluk ve yanlışlıkla yapılan tarifi, betimsel (resmi) bir tariftir. Bu tarif haberin ismen daha açık hale getirilmesini, anlam bakımından ise diğer terkiplere göre daha belirgin hale getirilmesini sağlamaktadır. Bu ise kısır döngü değildir. Zira mahiyeti bakımından açık olan herhangi bir şey bazen bazı durumlarda, başka şeylerle karışmış halde olabilir, ancak onu kuşatan, tarife ihtiyaç duymayan zâtî arazları veyahut onlar yerine geçen başka şeyler karışıklıktan uzak olur (yani açık ve anlaşılır olur). İbn Sînâ'nın bu başlıkta (İşaret), bu şeyin (haber) belirgin hale gelmesi için yaptığı şey de onun karışıklıktan soyutlanması ve arındırılmasıdır. Kısır döngü, bu (tanımlanan şeyin/haber) arazlarının da yine bu şeyle (haberle) açıklanmaya ihtiyaç duymasından kaynaklanır. Burada ise yalnızca, kendisinde karışıklığın bulunduğu bir türün, (diğer) terkip (söz) türlerinden daha belirgin hale getirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır...doğruluk ve yanlışlık (kavramlarında) ise herhangi bir karışıklık yoktur.<sup>122</sup>*

Tûsî'nin bu ifadelerine göre önermenin tarifinde kullanılan “doğruluk” ve “yanlışlık” durumları onun arazlarından<sup>121</sup> ancak doğruluk ve yanlışlığın burada kullanılması kısır döngüye sebep değildir. Çünkü yukarıda belirttiğimiz üzere tarifte kısır döngü oluşması için tarif eden ve edilen şeylerin tarifinin birbirine bağlı olması gerekir ki önermenin (haber cümlesinin) tarifinde kullanılan “doğruluk” ve “yanlışlık” lafızları buna ihtiyaç duymamaktadır, zira onlarda herhangi bir karışıklık (*ıştibah*) söz konusu değildir. O nedenle bu iki unsur zaten mahiyeti bakımından açık ve anlaşılır olan “haber cümlesini”

---

<sup>121</sup> Tûsî, *Esâsu'l-iktibâs*, s. 89.

<sup>122</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 222.

isim ve anlam bakımından karışıklıktan arındırmak ve daha belirgin hale getirmek için kullanılmış ve kendileriyle betimsel bir tarif ortaya koyulmuştur.

## 2.2. Önerme Türleri

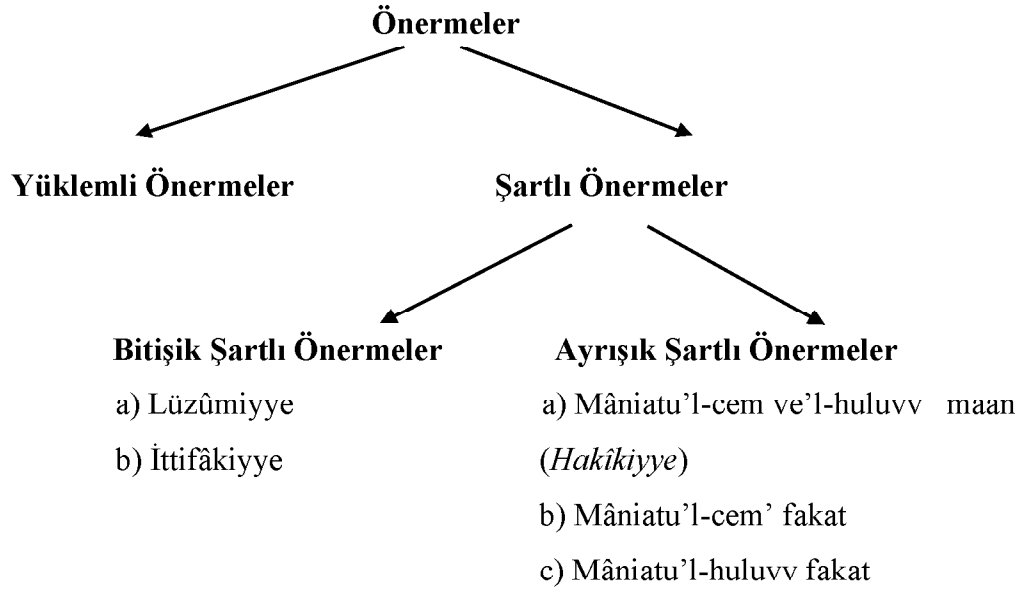
Bu başlık altında Nasîruddîn Tûsî'nin önermeler mantığında yer alan önerme türlerini ve onları birbirinden ayıran hususiyetleri ele alacağız. Mantığın kurucusu olan Aristoteles'in eserlerinde yalnızca yüklemli önermelerin incelendiğini görmekteyiz. İslam filozofları ise yüklemli önermelerin yanında, Stoa mantığının etkisiyle, şartlı önermeleri de uzun uzadıya ele almışlardır. Hatta şartlı önermeler hakkında enine boyuna ele alınmış en detaylı teorinin İbn Sînâ'da olduğu belirtilmektedir. Nasiruddin Tûsî de tıpkı selefleri gibi önermeleri “yüklemli” ve “şartlı” önermeler olmak üzere iki başlık altında incelemektedir. Yüklemli önermenin örneği “Zeyd kâtiptir” ifadesidir. Şartlı önermelere ise şu örnekler verilir: “Eğer güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur” ve “ya güneş doğmuştur ya da gece mevcuttur”.<sup>123</sup>

Şartlı önermeleri ilk kez kendilerinde gördüğümüz Stoacı mantıkçılar, onları “bitişik” ve “ayrışık” şartlılar olmak üzere iki kısımda incelemiştir. İslam mantıkçıları bitişik ve ayrışık şartlı önermelerin her birini aynı zamanda unsurlarının birbiriyle ilişkisi açısından alt türlere ayırmaktadır. Yani kendilerini meydana getiren unsurlar arasındaki bitişme ve ayrışmanın çeşidine göre bu önermeler farklı şekillerde adlandırılmaktadır. Buna göre bir bitişik şartlı önermedeki bitişme ilişkisi ya lüzum ya da rastlantı (ittifak) ile oluşur ve buna göre önerme *lüzûmiyye* ve *ittifâkiyye* adını alır. Lüzûmiyye ve ittifâkiyye isimleri, önermedeki bitişme ilişkisini ve buna bağlı olarak bitişik şartlı önermelerin alt türlerini ifade ettikleri için konuyu burada incelemek uygun olacaktır.

Ayrışık şartlı önermeler ise ya *mâniatu'l-cem* ve *l-huluuv maan* ya *manitu'l-cem* fakat ya da *mâniatu'l-huluuv fakat* olmak üzere üç şekilde meydana gelmektedir. Öyle ise bu alt türleri de içerecek şekilde önerme türlerini şu şekilde göstermek mümkündür:

---

<sup>123</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 92, 93.



### 2.2.1. Yüklemli Önermeler

Önermeler ya lafızların ya da lafızlardan oluşan önermelerin bir araya gelerek oluşturdukları ifadelerdir. Yüklemli önerme, başka önermelerden ya da sözlerden değil lafızlardan oluşan önermedir. Yüklemli önermeyi oluşturan unsurlar birbirinden bağımsız olarak ele alındığında bu unsurların herhangi bir yargı bildirmeyen ancak tek başlarına bir anlama delalet eden sözcükler olduğu görülecektir. Nasîruddîn Tûsî, yüklemli önermeyi *tekil (müfred) ve basit lafızların -ya da tekil hükmünde olan lafızların- bir araya gelmesiyle oluşan ilk bileşim (söz)* olarak ifade etmektedir.<sup>124</sup> Burada tekil ve basit lafız ifadeleriyle, önermeyi oluşturan unsurların söz (cümle) olmadıkları kastedilir. Zira yüklemli önermeler, cümlelerden değil sözcüklerden oluşan en basit ifadedir. Bu nedenle onlar sözcüklerle yapılan ilk bileşim olarak isimlendirilir.

Söz (bileşik lafız) oldukları halde sözcük (tekil lafız) hükmündeki bazı ifadelerin de yüklemli önermenin bir unsuru olması mümkündür. Tûsî'nin buna verdiği örnek

<sup>124</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 92; *Şerhu'l-İşârât*, s. 223; *Tecrîdül-mantık*, s. 8.

“düşünen canlı”<sup>125</sup> şeklindeki takyîdî sözdür. Görüldüğü üzere “düşünen canlı” ifadesi tek bir sözcük değil sözcüklerden meydana gelmiş bir terkiptir. Ancak filozofun da belirttiği üzere bu ifade -şekil olarak iki lafzın bir araya gelmesiyle oluşmuş bileşik lafız olmasına rağmen- anlam bakımından tekil lafız (sözcük) hükmündedir. Zira “düşünen canlı” ifadesi “insan” lafzının ifade ettiği anlamı dile getirir ve onun yerine geçer.<sup>126</sup> Buradan “insan şöyle şöyledir” şeklindeki bir önermenin aynı zamanda “düşünen canlı şöyle şöyledir” şeklinde de ifade edilebileceği ve bu önermenin yine yüklemli önerme olarak kalacağı anlaşılmaktadır. Böylece yüklemli önermenin tarifinde geçen “tekil lafız (müfred) hükmünde olan lafızların da yüklemli önermeleri meydana getirebileceği” şeklindeki ifade açıklık kazanmış olmaktadır.

Yüklemli önermelerde biri konu diğeri yüklem olan en az iki lafız bulunmak durumundadır. Bu nedenle yüklemli önermeyi “konu ve yüklemden oluşan önerme” olarak ifade etmek mümkündür. Örneğin “Zeyd görendir” ya da “Zeyd kâtipdir” önermeleri birer yüklemli önermedir. Burada “gören” ve “kâtip” lafızları “Zeyd” lafzına yüklem yapılmıştır. Her iki önermede de “Zeyd” önermenin konusu, “katip” ve “gören” lafızları ise önermenin yüklemidirler. Tûsî, önermenin konusu ve yüklemi olan lafızları sırasıyla *muhber anh* (kendisi hakkında haber verilen) ve *muhber bih* (kendisiyle haber verilen) ya da *mahkûm aleyh* (hakkında hüküm verilen) ve *mahkûm bih* (kendisiyle hüküm verilen) olarak da zikretmektedir. Filozofa göre, mahkûm bih olan (yüklem) lafzın mahkûm aleyh (konu) olan lafza yüklenmesiyle yüklemli önerme meydana gelmektedir.<sup>127</sup> Başka bir deyişle yüklemli önerme, konuyu yüklemde olumlayan ya da olumsuzlayan önermedir.<sup>128</sup> Öyle ise bu türden ifadeleri önerme kılan şey, unsurları arasında bir yükleme ilişkisinin bulunmasıdır.

Konu ve yüklemden meydana geldikleri için bu tür önermelerde biri konu diğeri yüklem olan en az iki unsurun bulunması gerektiğini belirttik. Ancak konu ve yüklem olabilecek herhangi iki lafzın rastgele bir araya gelmesi mümkün değildir çünkü önermenin

---

<sup>125</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 92.

<sup>126</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 92.

<sup>127</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 92.

<sup>128</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s.223; *Tecrîdü'l-mantık*, s. 17.

unsurları arasındaki ilişki yalnızca bir dil ilişkisinden ibaret değildir. Bilakis konu ve yüklem olacak lafızların bir önerme oluşturması için bu lafızların kavramları arasında zihinde bir ilişki bulunmak zorundadır. İşte bu ilişki önermenin bileşimini (terkip/telif) meydana getiren ve konu ile yüklemden de ayrı olan bir şeydir.<sup>129</sup> O halde yüklemli önermelerin iki unsuru arasındaki ilişki yükleme ilişkisidir. Yani önermenin barındırdığı anlamı ya da başka bir deyişle önermede dillendirilen yargıyı, zihinde iki kavram arasında meydana getirdiğimiz yükleme ilişkisi oluşturmaktadır.

Önermenin barındırdığı bu anlam ile anlamın dilde ifade edilişi arasındaki ilişkiye değinen Tûsî, anlamın insanlar arasındaki uzlaşmaya (tevatu) ya da insanların bu anlamı vaz'etmesine bağlı olmadığını belirterek dilden dile değişmediğini vurgulamaktadır. Zira anlam zihindedir ve evrenseldir. Bu anlamı bildiren sözcüklerin sözdizimi ise dillere göre farklı farklı olabilir. Örneğin “Zeyd söyledi” önermesi Arapça’da قال زيد şeklinde Farsça’da ise زيد گفت şeklinde ifade edilecektir. Bu iki ifade arasındaki fark, önermenin unsurlarından birisi olan *söyledi* fiilinin Arapça’da önermenin öteki unsurundan daha önce zikredilmesi Farsça’da ise daha sonra zikredilmesidir.<sup>130</sup> Ancak dillere göre unsurlarının sözdizimi farklılaşmakla birlikte önermenin taşıdığı anlam (hüküm) değişmeden kalmaktadır. Çünkü iki kavram arasında olumlama ya da olumsuzlama yoluyla bir yükleme ilişkisi kurmak ve bir yargı meydana getirmek insan zihninin ortak yetisidir.

Anlamın kendisiyle ortaya çıktığı, önermenin unsurları arasındaki bu yükleme ilişkisini dilde ifade eden lafza ise “bağ (rabıta)” adı verilmektedir.<sup>131</sup> Bir önermedeki bağın önemini anlayabilmek için onun, önermenin konusu ile yüklemi arasındaki ilişkiye delâlet eden lafız olduğunu göz önünde bulundurmamız kaçınılmazdır. Zira bir önermenin “doğru ya da yanlış olabilen söz” olması gerektiği önermenin tarifinde geçmişti. Önermede doğruluk ve yanlışlık ise bu önermenin unsurları arasında, olumlama ya da olumsuzlama şeklinde yükleme (*haml*) ilişkisi oluşturmakla mümkün

---

<sup>129</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 90.

<sup>130</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 89.

<sup>131</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 90.

olmaktadır. Sözlü ya da yazılı ifadede önermedeki doğruluk ve yanlışlığa taalluk eden lafız ise bağ adı verilen lafızdır.<sup>132</sup>

Önermenin bağı olan lafız, açıkça ifade edilebileceği gibi bazen ifade edilmediği de olur. Eğer bağ lafzen zikredilirse önerme üçlü, zikredilmezse ikili önerme sayılmaktadır. Örneğin “Zeyd katiptir” önermesinde “Zeyd” lafzı konu, “katip” lafzı yüklem “-tir” ise önermenin bağıdır. Görüldüğü gibi Türkçede bağ açıkça zikredilmektedir. Nasîruddîn Tûsî bağın farklı dillere göre durumunu şu şekilde ele almıştır: Fars dilinde bağ, ifade edilmek durumundadır. Örneğin زيد دبیر است (Zeyd katiptir) denildiğinde önermenin bağı olan “est” (است) lafzı zikredilir. Arapçada ise bağ bazen açıkça zikredilir bazen zikredilmez. Bağın zikredilmemesine örnek زيد بصیر (Zeyd görendir) önermesidir. Burada önermenin unsurları arasında yine bir yükleme ilişkisi bulunmaktadır ancak bu ilişkiyi gösteren bir lafız yoktur.

Bununla birlikte bağın Arapça’da açıkça zikredildiği durumlar da mümkündür. Bu durumlarda bağ ya زيد هو بصیر (Zeyd görendir) önermesindeki gibi isim şeklinde gelebilir ya da زيد وجد بصیرا veya زيد كان بصیرا veya زيد وجد بصیرا gibi fiil şeklinde gelebilir. Bu önermelerdeki هو, كان ve وجد lafızları önermenin bağıdır ve açıkça zikredilmiş durumdadır. Son iki önermenin bağı olan lafızlar ise görüldüğü üzere fiil şeklinde gelmiştir. İşte bu fiillere vücudî fiiller (varlık bildiren fiiller) denir.<sup>133</sup>

Nasîruddîn Tûsî, kaplamları bakımından önermenin konusu ile yüklemine nasıl olması gerektiğini de ele almaktadır. Bu konuyu önerme bahsinde ele aldığı gibi Tûsî, kavramlar (tasavvurât) bahsinde de tümel ve tikel lafızların yüklenmesi şeklinde incelemiştir. Buna göre bir önermede yüklem kaplamının konunun kaplamından daha geniş olması gerekmektedir. Yani yüklem konudan genel olmalıdır. Örneğin “insan canlıdır” önermesi gibi. Görüldüğü gibi bu önermede tümel olan “canlı” lafzı kendisine göre kaplamı daha dar olan “insan” lafzına yüklem yapılmıştır. Başka bir ifadeyle, cins olan kavram yüklem olmuş cinsin altındaki tür ise konu olmuştur. Tûsî’nin de ifade ettiği üzere bir önermede yüklem doğası genel olmayı, konu olan terimin doğası ise özel olmayı gerektirir. Bu nedenle lafızlar içinde genel olanın yüklem yapılması özel

---

<sup>132</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 90

<sup>133</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 89; krş. *Tecrîdü'l-mantık*, s. 8.

olanın ise konu yapılması daha uygundur. Tümel bir lafız doğal olarak kendi altındaki bir tikele yüklem olduğu gibi tikel bir lafız doğal olarak üstündeki tümel bir lafza konu olmaktadır. Bu nedenle cinsin türe yüklenmesi *doğal* yükleme olarak isimlendirilmiştir.

Bu tür yüklemelerde yüklem, konunun bütün fertlerini kapsayacak şekilde tümel olduğu için bu yüklemeye tevatu‘ (eşit anlamlılık) ile yükleme denir. Tevatu‘ ile yüklemede tümel olan kavram tikel kavramın delâlet ettiği her ferde eşit derecede yüklenebilmektedir. Örneğin canlıyı insana yüklem yaparak “insan canlıdır” dediğimizde canlı lafzını insan fertlerinin hepsine eşit olarak yüklemiş oluruz. Bununla birlikte, söz konusu önermeyle canlı ve insan lafızlarının mefhumlarının aynı olduğu kastedilmez. Zira canlı lafzının kaplamının insan lafzından daha geniş olduğu ortadadır. Bilakis burada kastedilen, kendisine insan denilen her şeye (insan lafzının yüklendiği/söylendiği her şeye) aynı zamanda canlı denilebileceğidir.

Bunun dışında aralarında cins-tür ilişkisi olmayan şeylerin birbirine yüklenmesi de mümkündür. Böyle bir yüklemede yüklem olan lafız türetilerek (iştikak yoluyla) yüklem yapılmaktadır. Örneğin gülmeyi insana yüklem yapabiliriz. Ancak gülme insana yüklem yapıldığında tevatu yüklemesinde “insan canlıdır” dediğimiz gibi “insan gülmedir” demek mümkün olmaz. Burada “gülmek (*dıhk*)” lafzından “gülen (*dâhik*)” lafzı türetilmeli ve bu şekilde yüklem yapılmalıdır. Yani önerme “insan gülendir” şeklinde ifade edilmelidir. O halde burada insanın gülme olduğu kastedilmez bundan farklı olarak gülmenin insanda meydana geldiği ya da insanın gülme özelliğine sahip olduğu kastedilir. İşte bu tür yüklemeye iştikakla yükleme denir.

Genel olarak tümel lafzın tikele yüklem yapıldığını ve bunun doğal yükleme olarak adlandırıldığını belirttik. Ancak bunun istisnası olan durumlar da vardır. Bazen yüklem kaplamı konuya eşit, hatta ondan daha özel bile olabilir. Örneğin “insan düşünendir” önermesinde konu ve yüklem kaplamaları birbirine eşittir. Yüklem kaplamasının konudan daha dar olmasına örnek ise “Zeyd katiptir” önermesidir. Bu türden önermelerde cins ya da tür değil arazlar yüklem yapılmaktadır. Tûsî’ye göre herhangi bir niceleme lafzı olmadan yüklem konudan daha özel olması mümkün değildir. Örneğin “canlı insandır” demek mümkün değildir.



Gördüğümüz üzere yüklemli önermeler sözlerden değil sözcüklerden oluşur. Bu nedenle yüklemli önermeler konu ve yüklem olmak üzere iki sözcükle yapılırlar. Eğer önerme sözcüklerden değil de başka önermelerden oluşuyorsa yüklemli önerme olmaktan çıkar ve “şartlı önerme” haline gelir. Aşağıda şartlı önermeleri ve onların alt türlerini ele alacağız.

### 2.2.2. Şartlı Önermeler

İslam filozoflarının mantık teorilerinde, Stoacıardan gelen etkiden dolayı şartlı önermelerin yer aldığını daha önce belirtmiştik. Şartlı önermelerden yapılan kıyasların Kindî’den (ö. 872) itibaren incelendiği bilinmektedir. Fârâbî’nin<sup>134</sup> (ö. 950) eserlerinde şartlı önermeleri ele aldığı görülmekte, onun hocası Ebû Bişr Mettâ’nın da (ö. 940) şartlı kıyaslara dair bir risale kaleme aldığı kaydedilmektedir. Rescher’ın tespitine göre bu konuda, enine boyuna tartışılmış dört başı mamur bir teori ise ilk kez İbn Sînâ’da (ö. 1037) görülmektedir.<sup>135</sup> Nasîruddîn Tûsî de selefi İbn Sîna gibi şartlı önermeler üzerinde önemle durmakta ve konuya dair detaylı açıklamalar getirmektedir. Nitekim İbn Sînacı geleneğe mensup mantıkçılar olarak Râzî, Tûsî, Ebherî ve Kâtibî gibi mantıkçılar, Şeyhü’r-Reîs’in şartlı kıyas görüşünü sürdürmeleriyle Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Rüşd gibi Aristotelesçi geleneğe izlemeye devam eden mantıkçılardan ayrılmaktadır.

Şartlı önermeler yüklemliyelerden farklı olarak yalnızca lafızlardan değil lafızların meydana getirdiği önermelerden oluşmaktadır. Yani yüklemli önermeler unsurlarına ayrıştırıldığında geriye kalan sadece lafızlar ya da lafız hükmündeki sözler olduğu halde şartlı önermelere aynı işlem uygulandığında geriye kalan unsurların yine birer önerme olduğu görülecektir. Ancak şartlıları oluşturan bu önermeler, yeni bir önermenin unsuru haline geldikten sonra tek başına bir hüküm bildirmezler. Bu durumda hüküm bu önermelerin oluşturduğu yeni önermede ihtiva edilmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ şartlı önermeyi *her ikisi de haber verme özeliğini yitirmiş iki haber cümlesinden oluşan*

---

<sup>134</sup> Stoa mantığı ile Fârâbî’nin doktrini arasındaki benzerlikler hakkında geniş bilgi için bkz., İbrahim Çapak, **Stoa Mantığı ve Fârâbî’ye Etkisi**, Ankara: Araştırma Yayınları s. 161-196.; krş. Fârâbî, **Kiyâsu’s-sagîr**, Refik el-Acem (tahk.), Beyrut, 1986 s. 82-86.

<sup>135</sup> Nicholas Rescher, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler”, (Türkçe çev. Harun Kuşlu), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2012, c. XIV, sy. 25, s. 247.

*önerme* olarak tarif eder. Tûsî'ye göre filozofun bu tarifi, şartlı önermeyi meydana getiren önermelerin artık doğru ya da yanlış olma özelliğini yitirmiş olmalarına işaret eder.<sup>136</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'taki bu yorumuna paralel olarak *Esâs'u'l-İktibâs*'ta şartlı önermeyi şöyle tarif etmektedir: (Yeni bir) *bileşim sebebiyle kendilerinden doğruluk ve yanlışlık ihtimalinin kalktığı önermelerden meydana gelen ikinci bileşimdir*.<sup>137</sup> O halde şartlı önermelerde hüküm tek başına onun unsurlarından birisinde değil önermenin tamamındadır. Dolayısıyla bu önermelerin unsurları arasında, yüklemli önermedeki gibi lafızlar arasındaki bir yükleme ilişkisi aranmamalıdır. Bundan farklı olarak bir şartlı önerme ya *musâhabe* ya da *muânede* ilişkisi bildirmektedir. Söz konusu ilişkiye göre de şartlı önermenin türleri ortaya çıkar. Unsurları arasında musahabe ilişkisi olan şartlı önerme bitişik şartlı olurken, muanede ilişkisi olan önerme ayrışik şartlı ismini alır. Daha önce örnek olarak verdiğimiz “eğer güneş doğmuşsa o halde gündüz mevcuttur” ifadesi bitişik şartlı, “ya güneş doğmuştur ya da gece mevcuttur” ifadesi ise ayrışik şartlı önermedir.

Şartlı önermeyi oluşturan unsurlardan ilkinde *önbitişen (mukaddem)* ikincisine ise *artbitişen (tâlî)* ismi verilmektedir.<sup>138</sup> Bitişik şartlıda önbitişen ve artbitişeni bir araya getiren lafızlar *şart* ve *cevap* edatı olan lafızlardır. Buna göre örnek verilen bitişik şartlı önermedeki “güneş doğmuşsa” ifadesi önbitişen “gündüz mevcuttur” ifadesi ise artbitişendir. Önermedeki “Eğer (in)...o halde (fa)” lafızları *şart* ve *cevap* edatıdır. Şart edatı önermenin ilk unsuru olan önbitişene gelirken cevap edatı ikinci unsur olan artbitişene gelmektedir.<sup>139</sup>

Ayrışik şartlıda ise önbitişen ve artbitişen olan önermeler, aralarında ayrışma belirten edatlar (*edâtu'l-i'nâd*) vasıtasıyla bir araya gelirler. Ayrışmayı gösteren bu edatlar önermenin hem önbitişeni hem de artbitişeninde zikredilmektedir. Buna göre örnek verdiğimiz ayrışik şartlı önermedeki “güneş doğmuştur” kısmı önbitişen, “gece mevcuttur” kısmı ise artbitişendir. Önermedeki “ya (imma)... ya da (ve imma)” lafızları

<sup>136</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs; Şerhu'l-İşârât*, s. 225.

<sup>137</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 92.

<sup>138</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 93.

<sup>139</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 93.

ise ayrışma belirten edatlardır. İşte şartlı önermelerdeki bu edatlar aynı zamanda önermenin bağı olan lafızlardır.<sup>140</sup>

Buradan çıkan sonuç şu ki önerme türlerini birbirinden ayıran şey unsurları arasındaki ilişkidir. Eğer önerme konu ve yüklemden oluşmakta ve böylece unsurları arasında bir yükleme ilişkisi meydana gelmekte ise bu önerme yüklemli olur. Önermenin unsurları arasındaki ilişki yükleme ilişkisi değil de musahabe ya da muanede ilişkisi ise önerme sırasıyla bitişik ve ayrışık şartlı önerme olur. Şimdi sırasıyla bitişik ve ayrışık şartlı önermeleri incelemeye geçebiliriz.

### 2.2.2.1. Bitişik Şartlı Önermeler

Bitişik şartlı önerme ön bitişeni ile artbitişeni arasında bir bitişme ilişkisinin/birlikteliğin (*musâhabe*) bulunduğu önermedir. Önermenin unsurları arasındaki bitişme ilişkisi, eğer bir gereklilik sonucu (lüzûm) meydana geliyorsa bu önerme *lüzûmiyye* olarak adlandırılmakta, söz konusu ilişki rastlantıya dayalı olduğunda ise önermeye *ittifâkiyye* ismi verilmektedir. Bitişik şartlı önermeyi lüzûmiyye veya ittifâkiyye olması bakımından ele almadan önce önermedeki önbitişen ve artbitişenin yüklemli ya da şartlı önerme olmasına göre bu önermelerin kaç şekilde kurulabileceğine değinelim. Şartlı önermeler lafızlardan değil de başka önermelerin bir araya gelmesinden oluştuğuna göre kendini meydana getiren önermenin yüklemli, bitişik ya da ayrışık şartlı olmasına göre bir bitişik şartlı önerme 9 biçimde kurulabilmektedir. Yüklemli önermeyi Y, bitişik şartlı önermeyi BŞ ve ayrışık şartlı önermeyi de AŞ olarak gösterirsek bir bitişik şartlı önermeyi meydana getiren önbitişen ve artbitişenin şu şekillerde olması mümkündür:

Tablo 2

### Önbitişen ve Artbitişenin Türüne Göre Bitişik Şartlı Önermeler

Şekil	Önbitişen	Artbitişen	Örnekler
1.	Y	Y	<i>Eğer</i> güneş doğmuşsa <i>o halde</i> gündüz mevcuttur
2.	BŞ	BŞ	<i>Eğer</i> her ne zaman Güneş doğduğunda

<sup>140</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 93; krş. İbn Sînâ, *Şifâ: Kıyâs*, s. 233-234.

			gündüz oluyorsa <i>o halde</i> her ne zaman Güneş doğmadığında gece olur
3.	AŞ	AŞ	<i>Eğer</i> cisim ya hareketli ya sakin ise <i>o halde</i> insan ya hareketli ya sakinidir
4.	Y	BŞ	<i>Eğer</i> insan canlı ise <i>o halde</i> her ne zaman insan varsa canlı olur
5.	BŞ	Y	<i>Eğer</i> her ne zaman güneş doğmadığında gündüz olmuyor ise <i>o halde</i> güneşin varlığı gündüzün varlığını gerektirir
6.	Y	AŞ	<i>Eğer</i> bu sıcaklık humma sıcaklığı ise <i>o halde</i> bu sıcaklığın taşıyıcısı ya ruh ya vücuttaki karışım (hılt) ya da uzundur
7.	AŞ	Y	<i>Eğer</i> bu ateşin nedeni ya ruhun heyecanlanması ya karışımın bozulması ya da asıl uzuvlarla ilgili dışarıdan gelen bir ateşin nispeti ise <i>o halde</i> bu ateş humma ateşidir
8.	BŞ	AŞ	<i>Eğer</i> her ne zaman açının hipotenüsü kenarlarından daha büyük olduğunda açı geniş oluyorsa <i>o halde</i> bu açı ya dik ya da geniş açı olur
9.	AŞ	BŞ	<i>Eğer</i> bu açı ya dik ya da geniş açı ise <i>o halde</i> hipotenüs kenarlara eşit olduğunda açı dik olur

Görüldüğü üzere şartlı önermeler, başka önermelerin bir araya gelmesiyle oluşan önermeler oldukları için bir bitişik şartlı önermenin unsurları da önermenin üç türü olan yüklemli, bitişik ya da ayrışık önerme olarak gelebilmektedir. Bu üç önermenin önbitişen ya da artbitişen olarak kombinasyonu ise yukarıdaki tabloda görüldüğü kadar bitişik şartlı önerme şeklini doğurmaktadır.

Şartlı önermelerin hükmü önbitişen ya da artbitişende değil ikisi arasındaki ilişkide ortaya çıktığına göre, bitişik şartlılardaki hüküm de bu iki unsur arasındaki bitişme

ilişkisinde. Bu bitişme ilişkisinin mahiyetine göre bitişik şartlı önermeler lüzûmiyye ya da ittifâkiyye olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

**Lüzûmiyye:** İbn Sînâ *el-İşârât* ve *Dânişnâme*'de<sup>141</sup> şartlı önermeleri bütünlüklü bir şekilde incelemiştir. Ancak *Şifâ*'nın *Kıyâs* kitabında şartlı kıyasları ele alırken konuyu oldukça detaylandırmış, *el-İşârât* ve *Dânişnâme*'de zikrettiği bitişik ve ayrışık şartlı önermelerdeki bitişme ve ayrışma ilişkisinin kaç şekilde ortaya çıktığını etraflıca anlatmıştır.<sup>142</sup>

İbn Sînâ'ya göre bitişik şartlı önermenin unsurları arasındaki bitişme ilişkisi kesin bir duruma dayanıyorsa önermenin unsurları arasında *lüzûm* yoluyla bitişme meydana gelir ve böylece önerme *lüzûmiyye* ismini alır. Filozof söz konusu lüzûmun birçok şekilde ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Ancak kendisi bu konuda 4 örnek zikreder.<sup>143</sup> İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da zikrettiği dört lüzûm ilişkisi aynıyla Fahreddin Râzî'nin *Mantıkul'l-Mülâhhas*'ında<sup>144</sup> ve Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs*'ında yer almaktadır. Bununla birlikte Tûsî bu dört tarz lüzûm ilişkisine bir beşincisini de eklemektedir. Tûsî'ye göre lüzûm, bitişik şartlı önermenin unsurları arasında bitişme (musahabe) ilişkisini gerekli kılan (ilzam eden) bir sebebin bulunmasıdır. Buna göre lüzûmiyye tarzındaki bitişik şartlı önermeler şu şekillerde olmaktadır:<sup>145</sup>

- 1- Önermenin önbitişeni artbitişenin *nedeni* olur. Örneğin “güneşin doğuşunun gündüzün varlığına neden olması” gibi. Önerme formundaki ifadesi şu şekildedir: “Eğer güneş doğmuşsa o halde gündüz mevcuttur”. Tûsî ile İbn Sînâ aynı örneği

---

<sup>141</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's Treatise on Logic: Part One of Danesh-Name Alai*, (*Dânişnâme*'nin orijinal Farsça'sından İngilizceye çevirisi), Farhang Zabeeh (çev.) Netherlands: Martinus Nijhoff /The Hague 1971, s. 24-27.

<sup>142</sup> Nabil Shehaby, *Şifâ*'nın *Kıyâs* kitabındaki şartlı önermeleri içeren bölümünü İngilizce'ye tercüme etmiş ve tercümenin başına İbn Sînâ'nın şartlı kıyası hakkında bir inceleme yazısı koymuştur; bkz. Nabil Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shifâ: al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974, s. 4-23.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *Şifâ: Kıyâs*, s. 233-234.

<sup>144</sup> Râzî, *Mantku'l-mülâhhas*, Karamelki - A. Asgarinejad (tahk. F.), Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1382 H., s. 207.

<sup>145</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 93.

zikretmektedir. Görüldüğü gibi önbitişende dillendirilen “güneşin doğması” artbitişende ifade edilen “gündüzün varlığının” nedenidir.

- 2- İkinci tarz lüzum ilişkisinde önbitişen artbitişenin *somucu* olur. Ancak Tûsî’ye göre bu tarzdaki lüzûm ilişkisinde önermenin önbitişen ve artbitişeni birbirine eşit olmalıdır. Yani önbitişenin vâki olduğu durumda artbitişen de vâki olmalı, artbitişenin vâki olduğu durumda da önbitişen vâki olmalıdır. Bunun örneği “yanma” olayının “ateşle temasın sonucu” olmasıdır. Yani “eğer yanma varsa ateşle temas vardır”. Görüldüğü üzere önermenin ön bitişeninde bulunan “yanma” durumu artbitişendeki ateşle temasın bir sonucu olarak vazedilmiştir ve bir önceki önermenin aksine burada önbitişen sonuç artbitişen ise sebeptir.
- 3- Önbitişen artbitişenin nedeninin sonucu olur ve ikisi birbirinden ayrılamaz durumda olurlar. İbn Sînâ’nın ifadesiyle her ikisi de başka bir nedenin sonucu olurlar. Örneğin “dumanın varlığının yanmanın nedeninin sonucu olması” gibi. “Eğer duman varsa yanma vardır” önermesi bunu göstermektedir ki burada duman ve yanma birbirinin neden ve sonucu değil, bilakis her ikisi de ateşin sonucudurlar. Başka bir ifadeyle ateş hem dumanın hem de yanmanın nedeni olmuş, önermenin unsurları ikisi birlikte bunun sonucu olmuştur.
- 4- Önbitişenle artbitişen arasında görelilik ilişkisinin bulunmasıdır. Bunun örneği “babanın olduğunda oğlun olması” ya da “oğulun olduğunda babanın olmasıdır”.
- 5- Tûsî’nin ayrıca zikrettiği lüzûm tarzı ise artbitişenin önbitişene şart olması yoluyla önbitişenin şartlı (meşrût) olmasıdır. Örneğin ilmin meydana gelmesinin hayatın varlığına şartlı olması gibi.<sup>146</sup> Önerme formunda ifade edecek olursak “eğer âlim ise o halde hayattadır” gibi. Verilen örneğe bakıldığında gerçekten de bu iki durum arasında bir neden ya da sonuç olma ilişkisi bulunmadığı görülür. İlim ve hayat arasında baba ve oğul arasında olduğu gibi bir görelilik ilişkisi de yoktur. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın *Şifâ*’daki formülasyonu bu örneği içine almamaktadır. Öyleyse bu ilişki ancak şart-meşrut ilişkisi olarak ifade edilecektir. Sonuç olarak ön bitişen ve art bitişenden birinin neden olduğu 1. ve 2. tarz lüzum ilişkisini

---

<sup>146</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 99.

neden olma ilişkisi (*illiyet*) olarak tek bir başlık altında topladığımızda durumu şu şekilde tasnif etmek mümkündür:



**Şekil 2:** Lüzûmiyye Önermeyi Meydana Getiren Lüzûm Biçimleri

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki bitişik şartlı önermeler açıklaması Râzî ve Tûsî'yle birlikte Kâtibî'nin medrese müfredatına girmiş bir eseri olan *eş-Şemsiyye*'de de yer almıştır. Burada Kâtibî lüzum ilişkisi neden olma (*illiyet*) (1,2), sonuç olma (*ma'lûliyyet*) (3) ve görelilik olma (*tezâyüf*) (4) şeklindeki üç tarz olarak tasnif etmekte, ancak Tûsî'nin getirmiş olduğu beşinci tarz lüzum ilişkisini dışarıda bırakmaktadır.<sup>147</sup> Yine de sonraki mantıkçıların sistemlerindeki lüzûmiyye şeklindeki bitişik şartlı önermeler açıklamasının İbn Sînâ'dan geldiği açıktır.

Nasîruddîn Tûsî ayrıca *Esâsü'l-iktibâs*'ta lüzûmun sürekli ve süreksiz olduğu durumlardan bahsetmektedir ki bu ayrım yukarıdaki lüzûm ilişkileriyle karıştırılmaması açısından önemlidir. Buna göre sürekli örneği (*lüzumiyye-i dâime*), güneşin doğmasından dolayı gündüzün olmasıdır. Sürekli olmayan (*lüzumiyye-i gayri dâime*) lüzûmun örneği ise ay ve güneşin karşı karşıya gelmesinden dolayı ay tutulmasının olmasıdır.<sup>148</sup> Burada lüzûmun daimi olup olmaması, elbette önermenin önbitişen ve artbitişeninde ifade edilen durumların birbirini bazen ilzam ettiği halde bazen ilzam etmedikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Bilakis bu iki durum birbirini daima ilzam etmektedir. Ancak bu ilzam etme durumu düzenli ve sürekli olarak meydana geliyorsa buna sürekli denmekte aksi takdirde sürekli ismi verilmemektedir. Tûsî'nin verdiği örnekler üzerinden açıklayacak olursak “güneşin doğması” ile “gündüzün varlığının” meydana gelmesi sürekli ve düzenli bir hadisedir. Benzer olarak “ay ve

<sup>147</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 216.

<sup>148</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 99.

güneşin karşı karşıya gelmesi” ile “ay tutulması” arasında da bir lüzum ilişkisi vardır, ancak aradaki fark yalnızca bu iki şey arasındaki lüzumun ve dolayısıyla ay tutulması hadisesinin güneşin doğması gibi düzenli ve sürekli bir hadise olmamasıdır. Esasen bu ayrım şartlı önermelerdeki hükmün her zaman mı yoksa belli aralıklarla mı meydana geldiğini göstermeye yarayan bir ayrımdır. Belki şartlı önermelerdeki bu ayrım yükümlü önermelere benzer biçimde hükmün zamansallığına gönderme yapmakta kullanılabilir bir ayrım olarak alınabilir.

**İttifâkiyye:** İbn Sînâ'nın ifadesiyle eğer önbitişen ve artbitişen arasında kesin bir ilişki yoksa bitişik şartlı önermenin unsurları arasındaki birliktelik ittifakla meydana gelir. Örneğin “eğer insan mevcut ise o halde at mevcuttur” gibi. İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere bu önermede önbitişenle artbitişen arasında kesin bir ilişki yoktur ve insanın mevcudiyetinin atın mevcudiyetini zorunlu kılması şeklinde bir hüküm söz konusu değildir.<sup>149</sup> Tûsî de İbn Sînâ gibi bitişik şartlı önermenin unsurları arasındaki ilişkinin ittifakî olabileceğini belirtmektedir. Ona göre ittifaki önerme, kendindeki bitişme (musahabe) ilişkisinin nedeni bilinmeyen önermedir.

Lüzûm ilişkisinde olduğu gibi itifâkiyye tarzındaki bitişik şartlılarda da sürekli ve sürekli olmayan ayrımı yapan Tûsî, sürekli ittifakî önermeye (*ittifakiyye-i dâime*) şu örneği vermektedir: “Eğer insan mevcut ise o halde at mevcuttur”. Burada kastedilen hem insanın mevcudiyetinin hem de atın mevcudiyetinin dâimi olduğudur. Ancak bu iki durum arasında lüzum ilişkisi olmadığından bitişik şartlı önermede bu iki şey rastlantıya (*ittifâk*) dayalı bitişme ile bir araya gelmektedir. Sürekli olmayan ittifak (*ittifakiyye-i gayri-i dâime*) ise güneş doğduğunda eşeğin ses çıkarması gibidir.<sup>150</sup> Yine bu iki durum arasında rastlantısal bir birliktelik (*musâhabe*) söz konusudur, fakat bu rastlantı sürekli ve düzenli vuku bulmadığından sürekli olmayan şeklinde adlandırılmıştır.

Şartlı önermeler içinden bitişme ifade eden bitişik şartlıyı ve bitişik şartlıların ya lüzumî ya da ittifakî olmak üzere iki şekilde meydana geldiğini anlatmış olduk. Şimdi ayrışma bildiren ayrışık şartlıyı ve söz konusu ayrışmaya göre kaç çeşit ayrışık şartlı önerme olduğunu ele alalım.

---

<sup>149</sup> İbn Sînâ, **Şifâ: Kıyâs**, s. 233-234.

<sup>150</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 99.



### 2.2.2.2. Ayrışık Şartlı Önermeler

Ayrışık şartlı önerme, unsurları arasında ayrışma ilişkisi olan önermedir. Bu ayrışma “ya..ya da (*immâ... ve immâ*) ” edatlarıyla ifade edilmektedir. İbn Sînâ bu ayrışma ilişkisini *el-İşârât*'ta iki unsur arasındaki uzlaşmazlık (*yüânidü*) ve birbirinden ayrı olma (*yübâyiniü*) ilişkisi şeklinde ifade etmektedir.<sup>151</sup> Bu nedenle bu tür önermelerin unsurlarının birbirlerini dışlayıcı nitelikte olduğu belirtilmiştir.<sup>152</sup> İbn Sînâ'dan sonra onun iki şârihi Fahreddin Râzî ve Nasîruddîn Tûsî konuyu İbn Sînâ'nın terimlerini kullanarak (*teanid*) devam ettirmektedirler.<sup>153</sup>

Bitişik şartlı önermelere benzer şekilde ayrışık şartlı önermelerde de hüküm tek başına önbitişen ya da artbitişende değil ikisi arasındaki ayrışma ilişkisindedir. Bu nedenle Tûsî'nin vurguladığı üzere ayrışık şartlı önermelerde bakılması gereken şey, bu önermelerin unsurları arasında bir ayrışma ilişkisinin varlığı ya da yokluğudur.<sup>154</sup>

Yine bitişik şartlı önermelerde olduğu gibi ayrışık şartlı önermelerin unsurları da terimler değil birer önerme oldukları için önbitişen ve artbitişenin yüklemli (Y), bitişik

---

<sup>151</sup> (*alâ sebîlin enne ehadehümâ yüânidü'l-âhar ve yübâyimhü*), bkz.İbn Sînâ, **İşârât** [Tûsî şerhiyle birlikte], s.225. Bu terimlerin *Şifâ*'daki kullanımlarıyla ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, **Şifâ: Kıyâs**, s. 242-243.

<sup>152</sup> Rescher, ayrışık şartlı önermelerin unsurları arasındaki ilişkinin genelde dışlayıcı nitelikte olduğuna işaret ettikten sonra İbn Sînâ'nın *İşârât* ve *Dânişname*'deki bazı örneklerinin dışlayıcı özellikte olmadığını belirtmektedir. Ancak *Dânişname*'nin İngilizce çevirisini yapmış olan Farhang Zabeeh, Rescher'in bu iddiasını destekleyecek mahiyette kanıtlar göremediğini belirtmektedir, bkz. Rescher, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler”, (Türkçe çev. Harun Kuşlu), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XIV, sy. 25, s. 238, dn. 2; ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Avicenna's Treatise on Logic: Part One of Danesh-Name Alai**, Farhang Zabeeh (İngilizce çev.), s. 24-25, dn. 14. Bize göre eğer Rescher bununla şartlı önermenin önbitişeni ve artbitişeninin mutlaka birbirinin zıttı ya da çelişgi olarak gelmediğini kastediyorsa bu konuda haklıdır. Zira bir ayrışık şartlı önermede önermenin unsurları bazen birbirinin çelişgi olarak değil bir çelişik bir de çelişgin lâzımı olarak gelebilmektedir. Örneğin “bu şey ya siyah ya da siyah olmayandır” dediğimizde birbirini tam olarak dışlayacak şekilde iki çelişik durumu ifade etmiş oluruz; buna mukabil “bu şey ya siyah ya mavidir” dediğimizde esasen birbirini dışlanmayan iki şeyi ifade etmiş oluruz. Birincisinde iki çelişik durum zikredilirken ikincisinde bir şeyle bu şeyin çelişginin lâzımı olan durum zikredilmiş olmaktadır, çünkü siyahın çelişgi “siyah olmayandır” ve siyah olmayanın lâzımlarından birisi “mavi olmaktır”. Bununla birlikte Rescher bu durumdan daha farklı bir şeyi kastetmişse biz de bu iddiayı destekleyecek kanıtlara rastlamadığımızı belirtmek isteriz.

<sup>153</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 99; Râzî, **Şerhu-İşârât**, s. 132-133.

<sup>154</sup> Tûsî, **Şerhu-İşârât**, s. 223.

şartlı veya ayrışık şartlı (AŞ) olmasına göre bu önermeler altı şekilde kurulabilmektedir.<sup>155</sup>

**Tablo 3**

**Önbitişen ve Artbitişenin Türüne Göre Ayrışık Şartlı Önermeler**

<i>Şekil</i>	<i>Önbitişen</i>	<i>Artbitişen</i>	<i>Örnekler</i>
1.	Y	Y	<i>Ya</i> güneş doğmuştur <i>ya da</i> gece mevcuttur
2.	BŞ	BŞ	<i>Ya</i> güneş doğarsa gündüz olur <i>ya da</i> güneş doğarsa gündüz olmayabilir
3.	AŞ	AŞ	<i>Ya</i> bu humma kanla veya safrayla ilgilidir <i>ya da</i> balgamla veya sevdıyla ilgilidir
4.	Y	BŞ	<i>Ya</i> güneş gündüz olmasının nedenidir <i>ya da</i> güneş doğarsa gündüz olmayabilir
5.	Y	AŞ	<i>Ya</i> bu kişi mutedil bir mizaca sahiptir <i>ya da</i> kişiliği açısından veya yapısı itibariyle kötü bir mizaca sahiptir
6.	BŞ	AŞ	<i>Ya</i> güneş doğarsa gündüz olur <i>ya da</i> güneş doğmuştur <i>ya da</i> gece mevcuttur

Görüldüğü üzere önbitişen ve artbitişenin çeşidine göre ayrışık şartlı önermeler bitişik şartlılar gibi dokuz şekilde kurulmazlar. Ayrışık şartlılarda önermenin “ya... ya da” edatıyla bir araya gelen unsurlarından herhangi birinin önbitişen ya da artbitişen olması önermedeki ayrışma ilişkisi ve dolayısıyla önermenin hükmünü değiştirmeden bu iki unsurun birbiriyle yer değiştirmesinden yeni bir önerme ortaya çıkmaz. Tûsî'nin ifadesiyle, ayrışık şartlılarda önbitişen ve artbitişen birbirinden doğal olarak ayırt edilmezler.<sup>156</sup> Dolayısıyla önermenin anlamı değişmeksizin, iki önermeden herhangi birisi önbitişen veya artbitişen yapılabilir.

<sup>155</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 95; *Şerhu-İşârât*, s. 247. Tecrîdü'l-mantık şerhinde Hillî yalnızca ikiyüklümlü önermedem meydana gelmiş olan şartlı önermeleri “basit şartlı” önermeler (*eş-şartiyetü'l-basita*) olarak adlandırmaktadır; bkz. Hillî, *el-Cevher'ün-Nadîd fî şerhi mantıkî't-Tecrîd*, s. 77.

<sup>156</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 95.

Peki ayrışma (*infisâl*) ya da uzlaşmazlık (*teâmiid*) ile kastedilen nedir? Ayrışma, önermedeki önbitişen ve artbitişenin ya (1) doğruluk ya (2) yanlışlık ya da (3) hem doğruluk hem yanlışlık bakımından bir araya gelemiyor olmasıdır. Bu üç ayrışma durumuna göre bir ayrışık şartlı önerme farklı isimleri almaktadır. İbn Sînâ, *İşârât*'ta bitişik şartlılarla ilgili *lüzûm* ve *ittifâk* açıklamasını yapmamış olmasına rağmen, ayrışık şartlı önermelerin kısımlarına ayrı ayrı değinmektedir. Bu nedenle *İşârât*'ta İbn Sînâ'nın ayrışık şartlılarla daha çok ilgilendiğini ifade edebiliriz. Zira Şeyhü'r-Reîs burada ayrışık şartlı önermelerin üç alt çeşidinden bahsetmekte, özellikle üçüncü sırada zikrettiğimiz önerme çeşidini daha ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bununla birlikte Tûsî, ayrışık şartlının diğer iki alt türüne de ayrıntılı yorumlar getirmektedir. Şimdi bu ayrışma tarzlarına göre ayrışık şartlı önermenin alt türlerini inceleyelim.

**Maniatu'l-cem' ve'l-huluvv:** Eğer önermede, ön bitişen ve artbitişen arasındaki ayrışma hem doğruluk hem de yanlışlık bakımından meydana geliyorsa bu şekildeki bir ayrışık şartlı önerme *maniatu'l-cem'* ve *'l-huluvv* olmaktadır. Bu tarz önermelerin unsurları ikisi birlikte doğru ve ikisi birlikte yanlış olamaz. Bu nedenle İbn Sînâ gerçek ayrışık şartlı olarak (*hakîkiyye*) zikrettiği bu önermelerde durumun mutlaka önermenin unsurlarından birisi olacağını belirtmektedir.<sup>157</sup> Yani önermede ifade edilen, kaçınılmaz olarak önermenin önbitişeni ya da artbitişenidir. Çelişik olan iki şeyin her ikisi de doğru ya da her ikisi de yanlış olamaz. Öyle ise bu önermelerin unsurlarından birisi doğru diğeri yanlış olduğunda önerme kendisi doğru olmakta fakat her ikisi de yanlış ya da her ikisi de doğru olduğunda önerme yanlış olmaktadır.

Hem Tûsî hem de daha öncesinde Râzî, *İşarat*'ta ortaya konulan bu düşünceye şu açıklamayı getirmektedirler: Mantiatul-cem' ve'l-huluvv tarzındaki ayrışık şartlı önermeler bir şey ile bu şeyin çelişğinden yapılır. Ancak bazen çelişik şeyler aynen zikredilmeyip onlar yerine geçecek başka bir şey zikredilebilir. Râzî bunu “çelişğın lazımı” (*lâzimü'n-nakîz*) olarak ifade ederken Tûsî “çelişğın bedeli” (*bedelehu*) olarak ifade etmektedir. Aslında şârihlerin kullanmış oldukları her iki terim de İbn Sînâ'nın maniatu'l-huluvv tarzındaki ayrışık şartlı önerme açıklamasında kullanılmaktadır. Bu

---

<sup>157</sup> İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, (Türkçe çev.) s. 27; *Remarks and Admonitions*, Shams Constantine Inati, (İngilizce çev.) Wetteren: Universa Press, s. 13; ayrıca bkz. Shchaby, **The Propositional Logic of Avicenna**, s. 250.

durumda Râzî ve Tûsî İbn Sina'nın bu açıklamada kullanmış olduğu kavramları maniatu'l-cem ve'l-huluvv tarzındaki önermenin açıklamasında kullanmışlardır.

Bununla birlikte gerçek ayrışık şartlı önerme yapılırken eğer çelişikler değil de onlar yerine geçebilecek başka bir şey alınacak olursa söz konusu şey kendisi yerine alındığı çelişiğe denk olmalıdır. Aksi takdirde önerme *maniatu'l-cem ve'l-huluvv* değil ya *maniatu'l-cem fakat* ya da *maniatu'l-huluvv fakat* olur. Bu hususu bir örnekle açıklamaya çalışalım: “Sayı ya çifttir ya da tektir” önermesi gerçek ayrışık şartlı önermedir. Zira herhangi bir sayı hem çift hem de tek olmaz. Aynı şekilde herhangi bir sayının ne çift ne tek olmaması da mümkün değildir. O halde bu tarz ayrışık şartlılarda hüküm önbitişen ya da artbitişenden birisi olmalıdır. Ancak hem Râzî'nin hem de Tûsî'nin ifade ettiği gibi bu önermede asıl ayrışma “çift” ile “çift olmayan” arasındadır. Yani aslında önerme “sayı ya çifttir ya da çift olmayandır” şeklinde ifade edilen bir ayrışmayı içermektedir. “Çift olmayan” ifadesine bedel olarak “tek” ifadesi alınmış böylece “çift” ve “tek” arasında bir ayrışma meydana gelmiştir.

**Maniatu'l-cem'**: Bir ayrışık şartlı önermenin iki unsuru yalnızca doğruluk bakımından bir araya gelemiyorsa önerme yalnızca maniatu'l-cem' olur. Bu durumda önermenin her iki unsuru veya herhangi bir unsuru yanlış olabilir fakat ikisi birden doğru olamaz. Dolayısıyla bu tarz bir önermenin her iki unsuru ya da unsurlarından birisi yanlış olduğunda önerme geçerli olur, fakat her iki unsur da doğru olduğunda önerme geçersiz olur.

Nasîruddîn Tûsî, maniatu'l-cem' tarzındaki önermeyi açıklarken bu önermelerin bir şey ile bu şeyin çelişğinin yerine geçebilecek (bedel) fakat ondan daha özel olan şeyden yapıldığını ifade etmektedir. Bu açıklama daha önce Râzî tarafından da (çelişğın lazımı şeklinde) yapılmıştır. Mâniatu'l-cem' ve'l-huluvv tarzındaki önermenin iki çelişikten ya da çelişikler yerine geçebilecek onlara denk olan şeylerden yapıldığını ifade etmiştik. Maniatu'l-cem' önerme oluşturulurken maniatu'l-cem ve'l-huluvv tarzındaki önermenin birbirine çelişik ya da denk olan unsurlarından birisi alınarak onun yerine geçebilecek kapsamı daha dar olan bir kavram konularak böylece maniatu'l-cem' tarzındaki önerme elde edilmektedir.<sup>158</sup> Örneğin “bu şey ya hayvandır ya da hayvan olmayandır” önermesi

<sup>158</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 165-166; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 252

iki çelişik durumdan oluşmaktadır. Şu halde önerme maniatul-cem ve'l-huluvv tarzında bir önermedir. Ancak önermenin arbitişeni yerine ondan daha özel olan “ağaç” terimini kullanırsak önerme “bu şey ya hayvandır ya da ağaçtır” şeklindeki maniatul-cem önerme olmaktadır.

Bu tarz önermelerdeki ayrışma sadece önbitişen ve arbitişenin ikisinin birlikte doğru olamamasına dayanmaktadır. Yani bir şey hem hayvan hem de ağaç olamaz. Bununla birlikte önbitişen ve arbitişen ikisi birlikte yanlış olabilir. Çünkü bir şey hem ağaç hem hayvan olmadığı halde bunların dışındaki üçüncü bir şey (örn. dağ) olabilir.<sup>159</sup>

Tûsî bu tarz önermelerdeki ayrışmayı iki çelişğin bir araya gelmesinin (*ictimâu'n-nakîzeyn*) imkansızlığı ilkesiyle açıklamaktadır. Çünkü çelişikten daha dar kapsamlı olan bir şey çelişği de gerektirmektedir. Yani eğer bir şey ile bu şeyin çelişği yerine geçecek daha dar kapsamlı bir kavram şayet bir araya gelebiliyor olsaydı, şeyin çelişği yerine geçen kavram aynı zamanda bu çelişği gerektirdiğinden, bu durum, söz konusu iki çelişik şeyin bir araya gelebiliyor olmasını gerektirirdi. Halbuki bu imkansızdır. O halde iki çelişik şey bir araya gelemediğine göre maniatu'l-cem tarzında önermelerdeki ayrışma buna dayanmaktadır. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz önermeyi göz önünde bulundurursak ağaç terimi aynı zamanda “hayvan olmamayı” da gerektireceğinden ve hayvan olma ile hayvan olmama iki çelişik terim olduğundan, çelişiklerin bir arada bulunamayacağı ilkesine dayalı olarak söz konusu ayrışma meydana gelir.

**Mania'tu'l-huluvv:** Bir önceki önerme tarzından farklı olarak ayrışık şartlı önermenin iki unsuru yalnızca yanlış olmak bakımından bir araya gelemiyorsa önerme *mâniatu'l-huluvv* tarzında ayrışık şartlı olmaktadır. Mâniatu'l-huluvv önermenin her iki unsuru veya herhangi bir unsuru doğru olabilir, fakat ikisi birden yanlış olamaz. Dolayısıyla bu önermelerin her iki unsuru ya da unsurlarından birisi doğru olduğunda önerme geçerli olmakta, fakat her iki unsur da yanlış olduğunda önerme geçersiz olmaktadır.

*İşârât*'ta, mâniatu'l-huluvv tarzındaki önerme yapılırken hakiki ayrışık önermenin unsurlarından birisi hazfedilerek onun yerine (bedel), bu unsurdan daha genel bir lâzımının alınması gerektiği belirtilmektedir. Örneğin “ya Zeyd denizdedir ya da boğulmuyordur” önermesi gibi. Burada “ya Zeyd denizdedir ya da denizde değildir”

---

<sup>159</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 252

şeklindeki bir önermenin artbitişeni yerine onun lâzımı olan “boğulmama” alınmış böylece önerme hakiki önerme olmaktan çıkıp maniatul-huluvv tarzındaki bir önerme haline gelmiştir. Görüldüğü üzere ‘boğulmama’ ‘denizde olmama’dan daha geniş kapsamlı yani ondan daha genel bir kavramdır. Zira “boğulmama” durumu, hem denizde hem de denizde olmama durumunda gerçekleşen bir haldir.

Fahredden Râzî ve Nasîruddîn Tûsî, *İşarat* şerhlerinde, İbn Sînâ’nın maniatu’l-huluvv tarzındaki önermeyle ilgili bu açıklamasını takip etmişlerdir. Maniatu’l-huluvv şeklindeki ayrışık şartlı önermelerde önbitişen ve artbitişenin ikisinin birden yanlış olamayacağını belirtmiştik. Bu nedenle hem Râzî hem de Tûsî’ye göre bu tarz önermelerde meydana gelen ayrışma, iki çelişik şeyin aynı anda olumsuzlanmasının (*ref*) imkânsızlığına dayanır. Bu önermelerin unsurlarından birinin diğer unsurun çelişğinin yerine geçen başka bir kavram olacağını ve bunun da yerine geçtiği şeyden daha genel olması gerektiğini belirtmiştik. Daha genel olanın olumsuzlanması özel olanın da olumsuzlanmasını gerektirecek ve bu da nihayetinde iki çelişik durumun olumsuzlanması anlamına gelecektir. Halbuki iki çelişğın olumsuzlanması imkansızdır. Örnek verdiğimiz önermeyi düşünürsek “boğulmama” kavramı, yerine geçtiği “denizde olmama” kavramından daha geneldir. Söz konusu önermenin önbitişeni olan denizde olmayı ve boğulmamayı birlikte olumsuzladığımızda aslında denizde olmayı ve denizde olmamayı olumsuzlamış oluruz ki bu da imkânsızdır, çünkü denizde olmayıp da suda boğulmuş olmak mümkün değildir. Öyle ise bu tarz önermelerin iki unsuru birden olumsuzlanamaz.

Bununla birlikte bir şey, kendi çelişğinden daha genel olan başka bir şeyle birlikte aynı anda doğru olabilir. Bu nedenle maniatul huluvv tarzındaki önermelerin önbitişeni ve artbitişeni aynı anda tasdik edilebilen ve doğru olabilen durumlardır. Yani “Zeyd’in hem denizde olmayıp hem de suda boğuluyor olması” muhaldir, ancak “hem denizde olup hem de boğulmuyor” olması mümkündür.<sup>160</sup> Öyleyse bu tarz önermeler sadece yanlışlıkta bir araya gelemeyen iki önermeden oluşmuş önermelerdir.

Esasen bu üç tarz ayrışık şartlı önermeye baktığımızda mâniat’ul-cem‘ şeklindeki ayrışık şartlı önermenin, kendisindeki önbitişen ve artbitişenin her ikisinin bir araya

---

<sup>160</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 252.

gelememesini ifade ettiğini görürüz ki bu yönüyle söz konusu önermelerin “hem... hem de” şeklindeki durumu imkansız kıldıkları görülecektir. Buna mukabil, mâniatu'l-huluvv tarzındaki önermeler ise önermenin her iki unsuru dışında bir seçeneğimiz olmadığını ifade etmekte, dolayısıyla “ne... ne de” şeklindeki durumu imkansız kılmaktadırlar. Mâniatu'l-cem ve'l-huluvv ya da hakiki ayrışık şartlı önermeler ise bu iki durumu da imkânsız kılan önermelerdir. Bu önermelerde “hem... hem de” seçeneği gibi “ne... ne de” seçeneği de imkansızdır, dolayısıyla ne bu seçeneklerin her ikisi de geçerlidir ne de bu seçenekler dışında başka bir durum söz konusudur. Bu nedenle “ya bu sayı tektir ya da çifttir” şeklindeki bir hakiki ayrışık şartlı önermeyi düşündüğümüzde bir sayının hem çift hem de tek olmasının imkânsızlığını hem de bir sayının çift ve tek olmak dışında başka bir şey olamayacağını görürüz ki bu durumda önermenin önbitişeni ya da artbitişeninden birisi mutlaka geçerli olmak durumundadır.

Önerme türleriyle ilgili bu bölümü, Nasîruddîn Tûsî'nin yüklemli, bitişik ve ayrışık şartlı önermelerin birbirine dönüştürülebileceğine dair görüşlerini ele alarak sonlandırmak istiyoruz. *Esâsü'l-iktibâs*'ta Tûsî, önermelerin birbirine dönüştürülebileceğini (*redd*) düşünmektedir ki bu düşüncenin köklerini İbn Sînâ'da bulmak mümkündür. Buna göre, bir yüklemli önermeyi şartlı önermeye dönüştürmek istediğimizde, yüklemli önermeyi oluşturan müfret kavramların her birini bir önerme haline getiririz ve böylece ortaya bir şartlı önerme çıkar. Örneğin “insan canlıdır” önermesini bir bitişik şartlı önerme yapmak istediğimizde “eğer insan mevcutsa o halde canlı mevcuttur” deriz.

Benzer biçimde “insan taş değildir” şeklindeki olumsuz yüklemli önerme de “asla; insan mevcut olduğunda taş mevcut değildir” şeklinde bir bitişik şartlı önermeye dönüştürülebilmektedir. Aynı yüklemli önermenin ayrışık şartlıya dönüştürülmüş hali ise “ya insan mevcuttur ya da taş mevcuttur” önermesidir.

Bitişik ve ayrışık şartlı önermeler de aynı şekilde yüklemli önerme formuna getirilebilmektedir. Örneğin “eğer güneş doğmuşsa o halde gündüz mevcuttur” önermesi “güneşin doğuşu gündüzün varlığını gerektirmektedir (*tulûu 'ş-şemsi müstelzimün livücûdi 'n-nehâri*)” şeklinde bir yüklemli önermeye dönüştürülebilir. Eğer bitişik şartlı önerme bir olumsuz önerme ise buna karşılık yüklemli önerme de “güneşin doğuşu gündüzün varlığını gerektirmez” şeklinde olumsuz yapılacaktır. Yine “bu sayı

ya çift ya da tektir” şeklindeki ayrışık şartlı önerme de “sayının çift oluşu, tek oluşuna aykırıdır (*muânid*)” şeklinde dönüştürülmektedir. Sonuç olarak Tûsî üç çeşit önermenin birbirilerine dönüştürüldüğünü ele almakta ve bu konunun mantıksal değerini vurgulamaktadır. Zira ona göre önermelerin birbirine dönüştürüldüğünü bilmek, önermeler üzerinde yapacağımız işlemleri kolaylaştırmaktadır ki<sup>161</sup> doğrudan ve dolaylı çıkarımlarda önermeler üzerindeki işlemlerin önemi dikkate alındığında bu hususun kıyâs konusundaki önemi de anlaşılmış olacaktır.

Sonuç olarak İslam felsefesi içinde düzenli bir şekilde ele alınmış hallerini ilk defa Fârâbî’nin eserlerinde görmüş olduğumuz şartlı önermeler teorisinin İbn Sînâ tarafından çok daha gelişmiş bir biçimde ele alındığını ifade edebiliriz. Enine boyuna ele alınmış bir teori olarak ilk defa İbn Sînâ’nın metinlerinde görülen şartlı önermeler hakkındaki görüşler Tûsî gibi şârihler tarafından daha ayrıntılı yorumlar getirilerek işlenmiştir. Bu konunun İslam mantıkçılarıyla Batı mantıkçılarını birbirinden ayıran konulardan birisi olduğunu bir kez daha zikretmek isteriz. Zira özellikle İbn Sînâ’dan itibaren İslam mantıkçılarının teorilerinde, şartlı önermeler ayrıntılı bir biçimde ele alındığı gibi, bu önermelerden meydana gelen şartlı kıyaslar da önemli bir yere koyulmuştur. Bu konunun İslam mantıkçıları nezdindeki önemini görebilmek için İbn Sînâ’nın iktirânî ve istisnâî kıyas ayırımına ve bu ayırımın her iki kısmında da şartlı önermelerin yer aldığına bakmak yeterli olacaktır. Zira bu ayırım içinde hem istisnâî kıyasların kendisi hem de ikrânî kıyaslar içinde “şartlı ikrânî kıyaslar” tamamen şartlı önermelerden yapılmaktadır.

---

<sup>161</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 146-147.



## **BÖLÜM 3: ÖNERMELERDE NİTELİK, NİCELİK ve MODALİTE**

Önceki bölümde Nasîruddîn Tûsî'nin önermeler mantığında önermenin tarifini ve “yüklemlî”, “bitişik şartlı” ve “ayrışık şartlı” önermeler olmak üzere önerme türlerini tartıştık. Bu bölümde ise Tûsî'nin sisteminde önermelerin nitelik, nicelik ve modalitesini konu edineceğiz. Bir önermenin anlamını ve semantik yorumunu belirleyen unsurlar oldukları için bu hususları aynı bölümde ele almayı uygun gördük. Aşağıda yüklemlî ve şartlı önermelerin niteliğini ve niceliğini, ardından da modal kavramları ve yüklemlî önermeler içindeki modal veya zamansal önermeler olan “mutlak”, “süreklî”, “zorunlu” ve “mümkün” önermeleri ele alacağız. Daha sonra Tûsî'nin şartlı önermelerde modalite meselesine dair görüşlerini inceleyeceğiz. Bu konuları tartışırken başta İbn Sînâ olmak üzere, Fahredin Râzî ve Kâtîbî gibi mantıkçıların yanında Tûsî'nin öğrencisi Hillî'nin görüşlerine de yer vereceğiz. Şimdi sırasıyla önermelerin nitelik ve niceliğini ardından da modal kavramları ve modal önermeleri ele alabiliriz.

### **3.1. Önermelerin Niteliği ve Niceliği**

Önermenin niteliği, önermedeki hükmün onaylayıcı ya da reddedici oluşuna göre bir önermenin durumunu ifade etmektedir. Bu açıdan bir önerme “olumlu” ya da “olumsuz” önerme isimlerini almaktadır. Buna göre yüklemlî önermelerin unsurları arasındaki yükleme ilişkisinin ya da şartlı önermelerdeki bitişme veya ayrışma ilişkilerinin olumlandığı önermeler “olumlu önerme”, bu ilişkilerin olumsuzlandığı önermeler ise “olumsuz önerme” ismini almaktadır. Nicelik ise önermede bildirilen hükmün kapsamı bakımından önermenin durumuna işaret etmektedir. Hükmün kapsamı, konu olan terimin işaret ettiği fertlerin tamamını içine alacak şekilde genel ise önerme tümel olmakta, bir kısmını içine alacak şekilde dar ve özel olduğunda ise tikel olmaktadır. Aşağıda yüklemlî önermelerden başlayarak sırasıyla bitişik ve ayrışık şartlı önermelerin nitelik ve nicelikleriyle ilgili tartışmaları ele alacağız.

#### **3.1.1. Yüklemlî Önermelerin Niteliği ve Niceliği**

Önermeler nitelik bakımından olumlu ya da olumsuz önerme olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Olumlu önerme kendindeki hükmün tasdik edildiği önerme, olumsuz önerme ise hükmün olumsuzlandığı önermedir. Örneğin “Zeyd yazandır” önermesi

olumlu “Zeyd yazan değildir” önermesi olumsuz bir önermedir. Çünkü birincisinde konu ve yüklem arasındaki yükleme ilişkisi tasdik edilirken ikincisinde bu ilişki kaldırılmaktadır. Niteliği bakımından önermeler olumlu ya da olumsuz olmak üzere iki seçenekle sınırlı oldukları için yapısı gereği bu konudaki tartışmalar çok zengin ve geniş değildir.

Bu konu aynı zamanda sentaksla ilgili olduğundan dilbilimle ilgili hususları da barındırmaktadır. Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs*'taki görüşleri daha çok sentaksla ilgili meseleleri içermesine rağmen, *İşârât* metninin kendi muhtevası gereği *Şerhu'l-İşârât*'ta ele alınan hususlar oldukça epistemolojik hatta metafizik içeriklere sahiptir. İbn Sînâ *İşârât*'ta herhangi bir yüklemli önermenin konusu olan terimin zihin dışı bir varlığa mı yoksa zihnî varlığa mı göndermede bulunduğu meselesini tartışmaktadır. Buna göre “A B'dir” ya da “A B değildir” gibi bir önermede “A” ile kastedilen, acaba zihin dışı dünyada varolan bir şey midir yoksa dış dünyada var olsun ya da olmasın, herhangi bir şart ve kayıt konulmaksızın zihinde “A” olarak farzedilen bir şey midir? İbn Sînâ diğer seçenekten daha genel olduğunu düşünmüş olacak ki bu soruya ikinci seçenekte yer alan “zihnî varlık” olarak cevap vermektedir. Bu durumda bir yüklemli önermede, zihinde farzedilmesi mümkün olan her şeye dair bir yükleme ilişkisi olumlanabilir ya da olumsuzlanabilir.

Bu bağlamda sayıların örnek verilmesi konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Zira sayıların zihin dışında hiçbir şekilde varlıkları olmadığı halde matematiksel önermeler kurabiliyor ve bu önermelerin olumluluk ve olumsuzluğundan ya da doğruluk ve yanlışlığından söz edebiliyoruz. Dolayısıyla sayılar yalnızca zihnî varlıklar olmalarına rağmen aritmetik işlemleri ortaya koyarken sürekli matematiksel önermeler kullanırız. Tûsî'nin bu konudaki örneği ise geometrik şekillerle ilgilidir. Zira dış dünyada gerçek varlıkları olmadığı halde geometrik şekiller hakkında çeşitli önermeler kurabildiğimiz açıktır.<sup>162</sup> Örneğin *üçgen bir şekildir* ya da *karenin iç açıları toplamı 360 derecedir* gibi önermeler geometrik şekiller hakkında bir hüküm barındırmaktadır. Oysa “üçgen” ve “kare” terimleri yalnızca zihnî varlıklara göndermede bulunur, çünkü zihin dışı dünyada üçgen ve kare gibi geometrik şekiller yoktur, yalnızca üçgen veya kare şekilli nesnelere vardır. Bu şekillerin kendileri ise olsa olsa zihnimizdeki kavramlardır.

<sup>162</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 227.

O halde eğer ortada doğruluk ya da yanlışlığından söz edilebilen bir önerme (ya da hüküm) varsa bu önermenin konusu en azından bir zihnî varlığa gönderme yapmış olmalıdır. Ancak görüldüğü üzere bu mesele daha çok metafizik içerikli bir meseledir ve formel mantık açısından bu tartışmanın çok merkezî bir yerde durmadığı düşünülebilir. Formel mantık açısından bakıldığında Aristoteles'ten bu yana önermelerin niteliğiyle ilgili uzun tartışmaların olamayacağı açıktır. Zira tanımı gereği, sadece ve sadece doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşıyabilen cümleler önerme olabildikleri için, nihâ olarak bir önerme, niteliği bakımından olumlu ya da olumsuz önerme olmak durumundadır ve bunun tartışmaya açık bir durumu yoktur.

Niceliği bakımından ise önermeler, “tümel”, “tikel”, “tekil” ve “niceliği belirsiz” önerme başlıkları altında ele alınmaktadır. Klasik mantıkta yüklemli önermelerin niceliği, önermenin konusu olan terimin kapsamının genel (*küllî*) ya da özel oluşuyla (*cüz'î*) ilgilidir.<sup>163</sup> Mefhumuna birden çok şeyin dâhil olabildiği lafzın kapsamı genel, mefhumuna tek bir şeyin dâhil olduğu lafzın kapsamı ise özeldir. Örneğin “insan” lafzının kapsamı genel olduğu halde, “Zeyd” lafzının kapsamı özeldir. Her şeyden önce bir önermenin tümel ya da tikel olabilmesi için bu önermenin konusu olan terimin kapsamı genel olmalıdır. Ancak konusunun kapsamı genel olan bir önerme mutlaka tümel olmayabilir. Eğer önermenin konusu olan terim, delâlet ettiği fertlerin tamamını içine alacak şekilde kullanılmışsa önerme tümel olur, bunun aksine konu olan terimin kapsamı genel olmasına rağmen, konusu olduğu önerme içinde bu terim delâlet ettiği fertlerin bir kısmını ifade edecek şekilde sınırlandırılarak kullanılmışsa bu durumda söz konusu önerme tikel olur. Dolayısıyla lafzın kapsamının genelliği, önermenin tümelliği için bir ön-şart olmakla birlikte, önermenin niceliğini tümel yapmak için lafzın kapsamının genel olması yeterli değildir. Bilakis bu hususta belirleyici olan şey lafzın

---

<sup>163</sup> İbn Sînâ, *Şifâ'nın el-İbâre* kitabında yapısı bozuk önermeleri ele alırken önermenin yüklemine niceliğine değinmekte Naci Bolay da buna dayanarak İbn Sînâ mantığında “yüklemin niceliği” konusunu ele almaktadır. Ancak kanaatimizce bu değerlendirme eksik bir değerlendirmedir, çünkü klasik mantıkta nicelik, önermenin tamamını ilgilendirmektedir, sadece yüklem nicelenmesi önermeyi değil kavramı niceler, bu durum konu olan terim için de geçerlidir, zira önermenin nicelenmesi için konu olan terimin kapsamının genel olması gerekmekte fakat bu durum önermeyi nicelemek için yeterli olmamaktadır, bkz. M. Naci Bolay, **İbn Sînâ Mantığında Önermeler**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994, s. 68-70. Oysa Tûsî'nin de ifade ettiği üzere yapısı bozuk (*münharife*) önermelerde nicelenen önerme değil, terimdir, bkz. Tûsî, **Esâsü'l-İktibâs**, s. 143. Ayrıca İbn Sînâ da *Şifâ*'da bir önermenin hükmünün genel olmasıyla konu veya yüklem tümel olmasının birbirinden ayrı durumlar olduğunu ve yüklem tümelliğinin önermenin hükmünün tümelliğine katkısı olmadığını ifade etmektedir, bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-şifâ: Yorum Üzerine**, s. 48.

önerme içindeki kullanımıdır. Hükümün kapsamını bu şekilde belirleyen ise önermedeki niceleme lafızlarıdır. Niceleme lafızları “her”, “hiçbir”, “bazı” gibi lafızlardır. Anlamları dikkate alındığında bu lafızlardan ilk ikisinin tümel önermeleri, sonuncusunun ise tikel önermeleri gösterdiği anlaşılacaktır. Nicelikle ilgili olarak mantıkçıların en çok önemsedikleri önerme biçimleri tümel ve tikel önermelerdir. Tekil ve niceliği belirsiz önermelerin ise üzerinde uzun uzadıya durulmaz.

Tümel ve tikel önermeler nitelikleriyle birlikte alındığında ortaya *tümel olumlu*, *tikel olumlu*, *tümel olumsuz* ve *tikel olumsuz* olmak üzere dört biçimli önerme çıkmaktadır. İslam mantıkçıları bu dört biçim önermeye niceliği belirli dört önerme (*mahsûrât-ı erbaa'*) adını vermişler ve daha çok bu önerme biçimlerini önemsemişlerdir. Eğer niceliği belirli önermelerde, hüküm, konu olan terimin bütün fertlerine işaret edecek şekilde gelir ve olumlanırsa önerme *tümel olumlu* olur, ancak hüküm olumsuzlanırsa önerme *tümel olumsuz* önerme adını alır. Tümel olumlu önermeye örnek “her insan canlıdır” önermesi; tümel olumsuz önermeye örnek ise “hiçbir insan taş değildir” önermesidir.<sup>164</sup> Görüldüğü üzere bu önermelerin ilkinde “canlılık” insan lafzının gösterdiği bütün fertler için olumlanırken ikincisinde “taş olmak” bütün insan fertleri için olumsuzlanmıştır. Yani önermelerin hükmü, insan denilen bütün fertlere göndermede bulunacak şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle söz konusu önermeler tümel önermelerdir.

Önermenin hükmü, konu olan terimin gösterdiği fertlerin tümü için değil de bir kısmı için geçerliyse bu durumda önerme tikel olur. Tikel önermenin olumlu ve olumsuzlarının örnekleri sırasıyla şu şekildedir: *Bazı insanlar kâtiptir* ve *bazı insanlar kâtip değildir*.<sup>165</sup> Tûsî bir tikel önermenin kendisiyle karşıtı arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Buna göre bazı mantıkçılar kendisi doğru olan bir tikel önermenin karşıtının yanlış olmasını gerektirdiğini düşünmüşler, bu nedenle *bazı insanlar kâtiptir* önermesinin zorunlu olarak *bazı insanlar kâtip değildir* önermesini ortaya çıkardığını ifade etmişlerdir. Bu mantıkçılara göre eğer durum bu şekilde olmasaydı, “kâtip olmayı” bazı insanlara tahsis etmek, yani tikel önerme kurmak

<sup>164</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 230; *Esâsü'l-İktibâs*, s. 106.

<sup>165</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 230.

anlamsız olurdu. Tûsî'ye göre bu düşünce muteber değildir.<sup>166</sup> Çünkü burada kesin olan, hükmün bazı fertler için geçerli olduğudur. Diğer bazı fertler için hükmün çelişğinin geçerli olduğu ise kesin değildir. Zira tikel önermelerde bir hükmün bazı fertlere tahsis edilmesi bütüne söylenmesine engel teşkil etmez, yani mantıksal olarak bazı A'ların B olduğuna hükmetmek bütün A'ların B olmamasını gerektirmez.

Böylece Tûsî, bir hükmü tikel nicelemeyle ifade etmenin, bazı şeyleri mutlaka hükmün dışında bırakacağı fikrine itiraz etmektedir. Zira tümel hali geçerli olan bir önerme tikel olarak da alınabilir ve ikisi birlikte doğru olabilirler. Bu durum, genel hakkında geçerli olan bir hükmün, genelin bir kesiti için yeniden ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Örneğın *her insan canlıdır* önermesi doğru bir önermedir ve buradaki canlılık hükmü insan fertlerinin bir kısmına tahsis edilerek *bazı insanlar canlıdır* dendiğinde her iki önerme de doğru olmakta ve iddia edildiğı gibi *bazı insanlar canlıdır* önermesi kendi karşıtı olan *bazı insanlar canlı değildir* hükmünü gerektirmemektedir. Şu durumda tümel bir hüküm tikel hükmü zorunlu kılmaktadır, ancak bunun aksi geçerli değildir. Yani *her insan canlıdır* önermesi *bazı insanlar canlıdır* şeklinde dönüştürülebilmesine rağmen *bazı insanlar canlıdır* önermesi zorunlu olarak *bazı insanlar canlı değildir* önermesini gerektirmez, bilakis bu yalnızca ihtimal dâhilindedir. Netice olarak tikel olumlu önermede tikel hüküm kesin, tümel hüküm ise muhtemeldir.

Konusu tek bir ferdi gösteren önermeler “tekil önerme” (*mahsûsa*) ismini almaktadır. Önermenin niteliğı de dikkate alındığında şu şekildeki olumlu ve olumsuz önermeler birer tekil önermedir: *Zeyd kâtiptir* ve *Zeyd kâtip değildir*.<sup>167</sup> Görüldüğü üzere bu önermenin konusu olan terim, yalnızca bir ferde işaret etmektedir. Mantıkçıların bu tür önermelere fazla önem vermediklerini belirtmiştik. Nasîruddîn Tûsî *Esâsü'l-İktibâs* ve *Şerhu'l-İşârât*'ta bu tür önermelerin bilimlerde kullanılmadıklarını vurgulayarak<sup>168</sup> mantıkçıların bu önermelere niçin önem vermedikleri hakkında bir açıklama yapmış olmaktadır.

---

<sup>166</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 230.

<sup>167</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 229.

<sup>168</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 234; *Esâsü'l-İktibâs*, s. 106.

Bir önermenin konusu olan terim, kaplamı genel bir terim olmasına rağmen eğer bu önermenin başına bir niceleme lafzı getirilerek önermenin niceliği herhangi bir şekilde belirlenmemişse bu önermeye “niceliği belirsiz (*mühmele*) önerme” adı verilmektedir. Örneğin “insan hüsranda dır” ve “insan hüsranda değildir” önermeleri bu şekildedir. Zira görüldüğü üzere konusu, kaplamı geniş bir terim olmasına rağmen, bu önermelerin, “insan” terimiyle bütün insanları mı yoksa insanların bazısını mı kastettiği açık değildir. Bu nedenle söz konusu önermeler niceliği belirsiz önerme olarak değerlendirilmektedir. Ancak niceliği belirsiz önermenin bir niceliksiz önerme olmadığına dikkat edilmelidir. Daha açık bir ifadeyle, bir önermenin niceliğinin belirsiz olması önermenin niceliksiz olması anlamına gelmez, yalnızca başına bir niceleyici gelmediği için niceliğinin açıkça ifade edilmemesi anlamına gelir.

Bu durumda karşımıza niceliği belirsiz önermenin niceliğini nasıl anlamamız gerektiği sorusu çıkmaktadır? İbn Sînâ *İşârât*'ta bu konuyu özel bir başlık altında ele almaktadır. İbn Sînâ'nın ve onu takiben Tûsî'nin -hem *İşârât* şerhinde hem de *Esâsü'l-İktibâs*'ta- bu mesele hakkındaki görüşleri niceliği belirsiz önermenin niceliğinin tikel alınması gerektiği şeklindedir. Her iki mantıkçı için de bu düşüncenin gerekçesi aynıdır: *Formel olarak zayıf ihtimali dışarıda bırakarak kesinliği yakalamış olmak*. Yukarıda değindiğimiz üzere bir tikel önerme –ihtimal dâhilinde olmakla birlikte- tümel hükmü gerektirmez, ancak bir önermenin tümel halinin geçerli olması, tikel halinin de geçerli olmasını gerektirir. Şu halde biz niceliği belirsiz önermeyi tümel hükmünde alırsak tikel gücündeki bir önermeyi bir üst dereceye yani tümellik derecesine taşıyarak yanlış bir hükme yönelmiş olabiliriz. Oysa önermeyi tikel hükmünde aldığımızda, tikel önerme zaten hükmün tümel alınmasına engel olmadığı için hem kesinliği garantiye almış oluruz hem de bir önermenin barındırmadığı niceliği kendine yüklemekten uzak kalmış oluruz. Zira tümel hali geçerli olan bir önermenin tikel hali de doğrudur, ancak bunun aksi geçerli değildir. Ayrıca eğer önerme tümel kabul edilirse tümel üzerine verilen hüküm tikel üzerine verilmeyi de gerektireceğinden önermenin, niceliksiz olma durumunu ortadan kaldırmaktadır. Oysa bu durum niceliği belirsiz önermeler için uygun değildir, çünkü niceliği belirsiz önerme kendi yapısı gereği her iki ihtimali de taşımak durumundadır.<sup>169</sup> Öyle ise her ne kadar niceliği belirsiz önerme hem tümel hem tikel

<sup>169</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 233; *Esâsü'l-İktibâs*, s. 106.

olarak alınabilir durumda olsa dahi, yukarıdaki formel sebeplerden ötürü tikel önerme gücünde kabul edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak nitelik ve nicelikleriyle birlikte alındığında herhangi bir önerme şu sekiz kısımdan birisine girmektedir:

- 1) *Tümel olumlu*
- 2) *Tümel olumsuz*
- 3) *Tikel olumlu*
- 4) *Tikel olumsuz*
- 5) *Tekil olumlu*
- 6) *Tekil olumsuz*
- 7) *Niceliği belirsiz olumlu*
- 8) *Niceliği belirsiz olumsuz*

Mantık açısından en fazla üzerinde durulan önerme biçimleri ilk dört sıradaki önermelerdir ve daha sonraki mantıkçılar bu önermeleri “*mahsûrât-ı erbaa* (niceliği belirli dört önerme)” başlığı altında ele almaktadır.

Nasîruddîn Tûsî, tümel önermenin tikel önermeye, tikel önermenin de tümel önermeye dönüştürülebileceğini belirtmektedir. Tümel önerme tikele dönüştürülürken konu olan terimin yerine bu terimden daha genel bir terim alınır ve böylece önerme tikel forma sokulur. Örneğin “her insan düşünenidir” önermesinde “insan” lafzı yerine ondan daha genel olan “canlı” lafzı alınırsa önerme “bazı canlılar düşünenidir” şeklinde tikel önermeye dönüştürülmüş olur. Burada “bazı canlılar”, “her insan” terimini ifade etmekte ve onun yerini alabilmektedir. Benzer şekilde tikel önerme de tümele dönüştürülebilmektedir. Tûsî, tikelin tümele dönüştürülmesinin ektesiz (*iftirâz*) yoluyla yapıldığını belirtmektedir. Ektesiz tikel nicelemeye konu olan söz konusu “bazı şeylerin” belirli (*muayyen*) şeyler olarak alınması demektir. Vereceğimiz şu örnek konuyu daha anlaşılır kılacaktır: “Bazı insanlar kâtip değildir” tikel önermesi “hiçbir ümmî [okuma yazma bilmeyen] kâtip değildir” şeklinde tümel önermeye dönüştürülebilir.<sup>170</sup> Zira burada söz konusu kâtip olmayan “bazı insanlar”, *belirli bir şey*

---

<sup>170</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 146.

olarak “bütün ümmîler”e karşılık geldiği için, kâtip olmama, ümmîlik vasfına bağlanarak belirli ve sabitlenmiş şeyler olarak alınmaktadır.

Buraya kadar yüklemli önermelerin nitelik ve nicelikleriyle ilgili önemli gördüğümüz konulara değindik. Yukarıda ele almış olduğumuz hususların dışında yüklemli önermelerle ilgili olarak Nasîruddîn Tûsî'nin değindiği meseleler, nicelik lafızlarının ve olumsuzlama edatlarının önermenin sentaksı içinde nereye gelmesi gerektiği gibi dilbilimsel konular oldukları için bu gibi konuları ele almadık. Aşağıda ele alacağımız şartlı önermelerde ise nitelik ve nicelik ile ilgili hususlarda formel meselelerin bizi daha çok meşgul edeceği görülecektir.

### 3.1.2. Şartlı Önermelerin Nitelik ve Nicelikleri

Yüklemli önermeler gibi şartlı önermeler de nitelik ve nicelikleri bakımından sınıflandırılabilir. *İşârât*'ın metninde, tıpkı yüklemli önermelerde olduğu gibi, şartlı önermelerin de “niceliği belirli” (yani tümel ve tikel) ve “niceliği belirsiz” halde bulunabileceği ifade edilmektedir. Nasîruddîn Tûsî *İşârât*'ın şerhinde bunlara tekil önermeyi de eklemekte ve şartlı önermenin tekil durumunu ele almaktadır. Dolayısıyla nitelik ve nicelikleriyle birlikte düşünüldüğünde bu önermelerin de sekiz halinden bahsetmek mümkündür.

Bitişik ve ayrışık şartlıların nitelik ve nicelikleriyle ilgili hususları detaylı olarak ele almadan önce şartlı önermelerle ilgili bazı genel hususlara değinmemiz gerekir. Önerme türlerini ele aldığımız birinci bölümden hatırlanacağı üzere, şartlı önermeler birden çok yüklemli önermenin bir araya gelmesiyle oluşan, bu nedenle tek tek kendilerini meydana getiren önermelerin hükmünü değil, bu önermeler arasındaki bitişme veya ayrışma ilişkisini bildiren önermelerdir. Dolayısıyla bu önermeler, kendini oluşturan önermelerin ayrı ayrı hükmünü değil de onlar arasındaki ilişkinin hükmünü ifade etmektedir. Bu nedenle şartlı önermenin olumlu ya da olumsuz olması, kendisinin önbitişen ve artbitişen durumundaki yüklemli önermeler arasındaki bitişme ya da ayrışma ilişkisinin olumlanması ya da olumsuzlanması demektir.

Aynı şekilde bu önermelerin niceliği de önermede ifade edilen, bitişme ya da ayrışmanın niceliğini belirlemektedir. Buna göre önbitişen ile artbitişen arasındaki bitişme ya da ayrışmanın hükmü genelse önerme tümel olur, eğer hüküm tahsis



edilmişse önerme tikel olur. Hükümün genelliğini ya da tahsis edilmiş olduğunu bildiren herhangi bir nicelik lafzı olmadığında bu önerme niceliği belirsiz önerme olur. Tûsî'ye göre, hükümü belirli (*muayyen*) bir zaman için geçerli olan önerme ise tekil önermedir.<sup>171</sup> Şimdi sırasıyla bitişik ve ayrışık şartlı önermelerde nitelik ve nicelik konusunu ele alalım.

Esasen Nasîruddîn Tûsî'nin bitişik şartlı önermelerin niteliği hakkında, tekil önermenin durumu dışında, İbn Sînâ'nın söylediklerinin ötesinde bir şey söylemediği görülmektedir. Bu nedenle *İşârât* ve şerhin ilgili kısmındaki konuyla ilgili görüşleri kısaca ifade etmek bu konuyu ele almak için yeterli olacaktır. Buna göre bitişik şartlı olumlu önerme, önbitişeni varsayıldığında artbitişenin gerekli olacağı durumu ifade etmektedir. Yani *eğer güneş doğmuşsa o halde gündüz olmuştur* şeklindeki bir önerme, güneşin doğduğu farz edildiğinde gündüzün olmasının gerekliliğini bildirmektedir. Olumsuz önerme ise bunun aksine, önbitişen varsayıldığında artbitişenin gerekli olmadığını ifade etmektedir; *güneş doğmuşsa gece mevcut değildir* önermesi gibi.<sup>172</sup> Buna paralel olarak *Ya A ya B'dir* gibi bir ayrışık şartlı olumlu önerme ise "A" ile "B" arasındaki ayrışma ilişkisinin olumlanmasını, *Ya A ya B değildir* gibi olumsuz bir ayrışık şartlı önerme de ayrışma ilişkisinin olumsuzlanmasını ifade etmektedir.<sup>173</sup> Yani olumlu önerme "A" ile "B"nin bir araya gelemediklerini, aralarındaki ayrışmayı olumlarken, olumsuz önerme bu ayrışmayı ortadan kaldırmaktadır. Sonuç olarak, bitişik şartlıların niteliği kendilerini meydana getiren önermeler arasındaki *gereklilik* ilişkisinin olumlanması ya da olumsuzlanmasını, ayrışık şartlıların niteliği de yine kendilerini oluşturan önermeler arasındaki *ayrışmanın* olumlanması ya da olumsuzlanmasını ifade etmektedir.

Bitişik şartlı önermenin tümel olumlu ve olumsuz halleri *her ne zaman, A ise B'dir* ve *her ne zaman, A ise B değildir* şeklinde gelirken, tikel halleri *bazen, A ise B'dir* ve *bazen, A ise B değildir* şeklinde gelmektedir. Şartlıların niteliği meselesi bir yana, Tûsî'nin nicelikle ilgili olarak *İşârât* şerhinde ortaya koyduğu yorumlar, oldukça formel ve mantık açısından önemli yorumlardır. Nicelikli bir bitişik şartlı önerme nasıl

---

<sup>171</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 106

<sup>172</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 227.

<sup>173</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 236.

anlaşılmalı ve semantik yorumu nasıl yapılmalıdır? Örneğin *her ne zaman, A ise B'dir* gibi bir bitişik şartlı tümel olumlu önerme 1) “A'nın geçerli olduğu *her fert* için B geçerlidir” şeklinde mi, 2) “*her ne zaman* A olsa B de olur” şeklinde mi yoksa 3) “A'nın *meydana geldiği her durumda* B de meydana gelir” şeklinde mi anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır? Başka bir ifadeyle, önerme, birinci seçenekteki gibi konu-yüklem mantığı içinde mi yoksa diğer iki seçenekte olduğu gibi durum mantığına göre mi anlaşılmalıdır? Nasîruddîn Tûsî bitişik şartlı önermenin niceliğini son iki seçenekteki gibi durum ve zamana bağlı olarak anlamaktadır. Ona göre yukarıdaki gibi tümel olumlu bir bitişik şartlı önerme, tek tek ve her defasında her A için B'nin gerekli olmasını ifade etmez, bilakis A'nın vâki olduğu bütün vakitlerde B'nin meydana gelmesini, hatta A'nın varsayılması mümkün olan bütün durumlar için B'nin meydana geldiğini ifade eder. Dolayısıyla bitişik şartlılarda önbitişeni varsaydığımız *her durum* için artbitişenin de gerçekleşmesi gerekir. Önbitişen ve artbitişenin birer tekil önerme olması da bu durumu değiştirmez, zira yukarıda ifade ettiğimiz gibi şartlı önermelerin niceliği kendi unsurları arasındaki ilişkinin genelliği ya da özelliğini bildirir. Tûsî bu duruma *her ne zaman Zeyd ölmüşse nefes almıyordur* önermesini örnek vermektedir. Görüldüğü üzere bu önermenin hem önbitişeni hem de art bitişeni birer tekil önermedir, ancak buna rağmen söz konusu önerme bir tümel önermedir. Zira önermenin unsurları arasındaki ilişkinin *durumu* bunu gerektirmektedir. Bitişik şartlılarda önermenin tümel oluşuyla, olayın birçok defa meydana gelmiş olduğu değil, önbitişenin varsayıldığı *her durumda* artbitişenin de ortaya çıkmış olduğu kastedilir. Tûsî'nin bu yaklaşımı şartlı önermelerin niceliği meselesinde durum mantığının dikkate alındığı fikrini desteklemektedir:

Biz *her ne zaman Zeyd yazı yazarsa eli hareket eder* sözümüzle [yazı yazma ile elin hareket etmesindeki] bu birlikteliğin sayısız defalar meydana geldiğini düşünmeyiz. Bilakis bununla Zeyd'in yazı yazdığı her vakitte [hareketin] meydana geldiğini düşünürüz ve [önermenin anlamını] bununla da sınırlamayız. Hatta bununla birlikte Zeyd'in “yazan” olmasının farz edilebileceği *her durumda...*, bütün vakitlerde, yazmayla birlikte elin hareketinin meydana geldiğini kastederiz.<sup>174</sup>

<sup>174</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 146.

Nicholas Rescher'in tespitine göre bu, İslam mantıkçıları Batı mantıkçılarından ayıran hususlardan birisidir. Konuyla ilgili kaleme aldığı bir yazısında Rescher, yukarıda ifade ettiğimiz birinci seçenekteki “geçerli olan her bir fert” şeklindeki formülasyonun Batı-Aristotelesçiliği çizgisinde gelişen bir mantık anlayışı olduğunu, İbn Sînâ başta olmak üzere İslam mantıkçılarının ise “geçerli olan durum” şeklindeki ikinci formülasyonu kullandıklarını belirtir. Dolayısıyla Batı-Aristotelesçiliği içindeki anlayış, nicelemeyi ‘konu-yüklem’ mantığı ile sınırlı tutarken Stoa mantığının da etkisiyle İslam mantıkçıları bu hususta ‘geçerlilik-şart’ fikrini takip etmişlerdir.<sup>175</sup> Demek ki *A ise B'dir* şeklindeki bir önermeyi İbn Sînâ ve Tûsî, “A'nın geçerli olduğu her durum ve zaman için B de geçerlidir” şeklinde anlamaktadır. Aynı yorum ayrışık şartlı önermeler için de söz konusudur. Nasiruddin Tûsî bunu şöyle ifade etmektedir: “Şartlı önermelerde hüküm “bütün durumları” (*cemû'l-ahvâl*) kapsamakta ise önerme tümel olur bazı *durumları* kapsamakta ise tikel olur”.<sup>176</sup> Dolayısıyla Rescher'in İbn Sînâ'ya dayanarak İslam mantıkçılarında nicelemenin durum ve zaman ekseninde ele alındığı yönünde ortaya koyduğu tespit, İbn Sînâ şârihi olan Tûsî için de geçerlidir.

Tümel olumlu bitişik şartlı önerme “A” ile “B” arasında bitişmenin meydana geldiği her durum ve zaman için “daima A ise B'dir” şeklinde kurulduğu gibi, tümel olumsuz önerme de A'nın meydana geldiği hiçbir durumda B'nin meydana gelmediğini ifade eder ve “hiçbir zaman, A ise B değildir” şeklinde kurulur. Tikel olumlu bitişik şartlı önerme de “A” ile “B” arasında bazı zamanlarda bitişmenin meydana geldiğini ifade eder ve *bazen A ise B'dir* şeklinde dillendirilir. Bu önermenin olumsuz hali de *bazen A ise B değildir* şeklindedir. Buna mukâbil, önermedeki bitişme hükmü, *belirli* bir durum veya zaman için geçerliyse önerme tekil olur.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Nasîruddîn Tûsî bitişik şartlıların tekil halini de ele almaktadır. Örneğin *eğer bu gün A B ise o halde C D'dir* gibi. Tekil önermenin olumsuzu ise *eğer bu gün A B ise o halde C D değildir şeklinde* gelir. Eğer önermenin başında herhangi bir niceleyici zikredilmemiş ya da -Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* taki ifadesiyle- hüküm genellik ve özellikten soyutlanmış ise bu durumda önerme niceliği

<sup>175</sup> Rescher, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler”, Harun Kuşlu (Türkçe çev.), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XIV, sy. 25, s. 247.

<sup>176</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 107

belirsiz olur, örneğin *A B ise o halde C D'dir* gibi.<sup>177</sup> Görüldüğü gibi bu önermede hükümün hangi durum ve zamanlar için geçerli olduğunu belirten herhangi bir niceleyici kullanılmamıştır ve önerme niceliği belirsiz olarak ele alınmaktadır.

Buraya kadar bitişik şartlıların niceliğiyle ilgili ele aldığımız hususlar ayrışık şartlılar için de geçerlidir. Tümel önerme önbitişen ile artbitişen arasındaki ayrışmanın *bütün vakit ve durumlarda* meydana gelmesini, tikel önerme ise söz konusu ayrışmanın *belli vakitlere* özgü kılınmasını ifade etmektedir.<sup>178</sup> Tümelin örneği “daima: ya A B’dir ya da C D’dir” önermesi, tikelin örneği ise “bazen: ya A B’dir ya C D’dir” önermesidir. Bu önermelerdeki ayrışmanın olumsuzlanması ise tümel ve tikel olumsuz önermeleri meydana getirmektedir; “daima: ya A B ya da C D değildir” ve “bazen: ya A B ya da C D değildir” önermeleri gibi.

Niceliği belirsiz önermeler herhangi bir niceleyicinin olmadığı önermelerdir “ya A B ya da C D’dir” ve “ya A B ya da C D değildir” önermeleri gibi. Görüldüğü üzere nitelik ve nicelik bir önermenin nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen önemli faktörlerden biridir ve hatta Batı mantıkçıları ile İslam mantıkçılarını birbirinden ayıran önemli bir konudur. Nitelik ve nicelikten sonra önermenin semantik yorumunu belirleyen başka bir unsur modalite meselesidir. Bu konu da İslam mantıkçılarının oldukça geniş ve zengin bir içerik kazandıracak şekilde ele almış oldukları bir meseledir. İbn Sînâ’dan sonraki mantıkçıların modal önermeler üzerinde ayrıntılı bir biçimde durdukları ve İbn Sînâ’nın modal sisteminde eksik gördükleri bazı hususları gidermeye çalıştıkları görülmektedir. Öyle görünüyor ki kendi modal mantığını bu amaçla inşa eden en önemli mantıkçılardan birisi Nasîruddîn Tûsî’dir. Aşağıda Tûsî’nin İbn Sînâcı modal sistemi hangi noktaya taşıdığını ve bu sisteme kazandırmış olduğu yeni önermelerle birlikte modal önermeler listesini ele alacağız.

### 3.2. Önermelerde Modalite

Bu kısımda ilk olarak modal kavramları açıklayıp sonrasında modal önermeleri ele alacağız. Modal kavramları incelemeye -Tûsî’nin İbn Sînâ’yı takip ederek sürdürdüğü- önermenin maddesi ve modalitesi ayrımından başlayacağız. Daha sonra zorunluluk,

---

<sup>177</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 107 .

<sup>178</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 237; *Esâsü'l-İktibâs*, s. 107

imkân, imkânsızlık gibi modaliteleri ve nihayetinde bu modalitelerden ortaya çıkan modal önermeleri araştıracağız.

### 3.2.1. Modal Kavramlar ve Yüklemler

Nasiruddîn Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'yı izleyerek önermenin maddesi ve modalitesinin birbirinden farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir. O nedenle bu kısımda yapacağımız açıklamalarda ilk olarak *Şerhu'l-İşârât*'a müracaat edecek ve yer yer *Esâsul-İktibâs*'taki ilgili kısımları kullanarak açıklamamızı genişleteceğiz. Bunun yanında *Esâsü'l-İktibâs*'taki düşüncelerin özet olarak yer aldığı oldukça dar kapsamlı *Tecrîdü'l-mantık* adlı esere ise paralellikleri göstermek üzere atıf yapacağız.

Önermedeki madde ve modalite ayrımı, yüklemlerde konu ile yüklem arasındaki iki farklı ilişki biçimini ifade etmektedir. Önermenin maddesi, konu ve yüklem olan lafızların *delâlet ettiği varlıklar* arasındaki ilişkinin kendi halindeki durumunu (*nefsü'l-emr*) ifade ederken,<sup>179</sup> modalitesi önermenin konusuyla yüklemi arasındaki zihinsel ilişkiyi ifade etmektedir. Bir yüklemler önermede yüklem bir niteliği, konu ise bir özneyi göstermektedir. İşte önermedeki konu ve yüklem delâlet etmiş olduğu özne ile niteliğin kendi aralarındaki ilişki önermenin maddesidir. Bundan farklı olarak modalite ise konu ile yüklem olan terimler arasındaki *yükleme* ilişkisidir ve önermede bu ilişkinin durumu bir sözcükle açık açık dillendirilmektedir.<sup>180</sup> Şu halde

---

<sup>179</sup> Tûsî sadece bu konuya hasredilmiş bir “Nefsü'l-emr” risâlesi kaleme almıştır ve bu risâle yeniden düzenlenerek neşredilmiştir; bkz. Recep Duran “Nefsü'l-Emr Risaleleri”, **Bilim ve Felsefe Metinleri**, s. 97-107. Duran “nefsü'l-emr” ifadesine “kendinde”, “olduğu hal üzere oluş” ya da “olduğu şekil üzere oluş” gibi karşılıkların verilebileceğini ifade eder, ancak ona göre bu kavramı zihin dışı varlığı ifade eden “hariçte” ifadesiyle karşılamak doğru değildir; bkz. “Nefsü'l-Emr Risaleleri” s. 97. İsmail Köz ise bu kavramı karşılamak için “hâricî varlık” ifadesini kullanmaktadır, ona göre önermenin maddesi konu ile yüklem arasındaki realitede var olan ilişkiyi ifade etmektedir; bkz. İsmail Köz, “İslam Mantıkçılarındaki Modalite Teorisi”, (**Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), s. 162, 164. Bize göre de bu ifadenin sadece zihin dışı varlıkları gösterecek şekilde algılanması yeterli değildir. Zira önermenin maddesi sadece hariçteki varlıklar arasındaki ilişkiyi gösteriyorsa, bu durumda örneğin “üçgen olmak” ile “şekil olmak” ya da “sayı olmak” ile “çift veya tek olmak” gibi durumların zihin dışı dünyada bir varlıkları olmadığından, bu kavramlar önermenin konusu veya yüklemi olduklarında onlar arasında bir madde ilişkisinden söz etmemiz imkânsız olacaktır.

<sup>180</sup> Allen Bäck, “Avicenna’s Conception of Modalities”, **Vivarium**, 30:2 (1992 Nov.) s. 218-219. Bu çalışmada Bäck İbn Sînâ’nın madde ve modalite ayrımının Yunan şârihlerinde de yer aldığını belirtir.

önermenin maddesi ontik bir ilişkiyi ifade ederken modalitesi mantıksal/zihinsel bir ilişkiyi ifade etmektedir.<sup>181</sup>

İbn Sînâ *İşârât*'ta, “önermedeki yüklem ve yükleme benzer şeylerin konusuyla nefsü'l-emr'deki ilişkisinin” önermenin maddesi olduğunu belirtir. Buna göre konuyla yüklem arasındaki bu ilişki ya varlığı zorunlu (*zarûriyetü'l-vücûd*) ya yokluğu zorunlu (*zarûriyetü'l-adem*) ya da ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olmamak (*mâ leyse zarûriyyen lâ vücûduhû ve lâ ademühû*) üzere üç durumdan ibarettir. Bu ilişkiler sırasıyla *zorunlu*, *imkânsız* ve *mümkün* maddelerini oluşturmaktadır.<sup>182</sup> Zorunlunun örneği “insan canlıdır” veya “insan canlı değildir”, mümkünün örneği “insan kâtiptir” veya “insan kâtip değildir”, imkânsızın örneği ise “insan taşır” veya “insan taş değildir” önermeleridir.<sup>183</sup> Bu önermeler ister olumlu ister olumsuz olsunlar, önermede yüklem gösterdiği nitelikle konunun gösterdiği nesne arasındaki ilişkinin durumu (*nefsü'l-emr*) değişmez ve bu durum önermenin maddesini ifade eder. Yani yukarıda geçen önermelerde konunun belirttiği insan öznesine “canlılık” sıfatının nispeti zorunlu, “kâtiplik” sıfatının nispeti mümkün ve “taş olma” sıfatının nispeti ise imkânsızdır. İşte “canlılık”, “kâtiplik” ve “taş olmak” vasıflarının “insan” öznesiyle ontik ilişkilerini ifade eden duruma önermenin maddesi adı verilmektedir.

Bundan farklı olarak önermenin modalitesi ise yüklem ve konu olan terimler arasında zihinde ortaya çıkan bir ilişkidir. Tûsî madde ile modalite arasındaki farkı şu şekilde ifade etmektedir: “Madde *nefsü'l-emr*'deki nispettir, modalite ise önermenin yüklemine nispeti dikkate alındığında önermeden anlaşılan ve tasavvur edilen,

---

<sup>181</sup> Henrik Lagerlund, “Avicenna and Tûsî on Modal Logic”, *History and Philosophy of Logic*, c. 30, sy. (2009 Ağustos), s. 229.

<sup>182</sup> Bäck, ağırlıklı olarak *Kitâbu'n-necât*'a dayanarak ortaya koyduğu çalışmasında İbn Sînâ'nın modalite anlayışının zamansal niteliğine işaret eder. Bu yoruma göre yüklem gösterdiği nitelikle konunun gösterdiği özne arasındaki ilişki zorunluysa bu nitelik konuya *her zaman* aittir, madde imkânsız ise *hiçbir zaman* ait değildir, mümkünse bu durumda sıfat konuya *ne her zaman aittir ne de hiçbir zaman ait değildir*, bkz. Bäck, “Avicenna's Conception of Modalities”, s. 218-19. Bize göre İbn Sînâ'da modalite yalnızca zamansal olarak ele alınmamıştır ve *İşârât*'ta daha güçlü bir şekilde kendini gösteren süreklilik (*devâm*) ve zorunluluk (*zarûret*) ayrımıyla bu ortaya çıkmaktadır, ancak *Necât*'taki ilgili pasajlarda bu ayrım çok belirgin değildir ve modalite daha çok zamansal birimlere atıf yapılarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla *Necât*'ın merkeze alınarak yapıldığı bir okumada modalitenin zamansal olduğu yönünde bir yoruma ulaşmak mümkündür.

<sup>183</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 261.

...önermedeki ibârenin dile getirmiş olduğu bir şeydir.”<sup>184</sup> Tûsî'nin ifadesinin son kısmından da anlaşılabilir gibi, modalite önermede açıkça telaffuz edilen<sup>185</sup> yani modal işlemciler tarafından gösterilen bir şeydir. Öyle ise madde, iki şey arasındaki ilişkinin kendi durumunu ifade ederken, modalite önermede zihnî tasavvura göre ortaya çıkan ilişkiyi ifade etmektedir.

Madde ile modalite bir önermenin unsurlarının farklı biçimdeki ilişkilerini ifade ettiğine göre demek ki önermenin maddesi ile modalitesi birbirinden farklı biçimlerde olabilmektedir. Yani bir nitelikle bir özne arasındaki ilişki kendi durumunda herhangi bir tarzda olduğu halde, önermenin konusu ve yüklemi olarak bu ilişki başka bir şekilde ifade edilebilmekte, böylece bir önermenin maddesi ile modalitesi birbirinden farklı olabilmektedir. Örneğin önermenin maddesi zorunlu iken modalitesinin imkân modunda ifade edilebilmesi gibi. Nasîruddîn Tûsî'ye göre bunun sebebi, insan zihninin önermenin konusunun gösterdiği özne ile yüklemine gösterdiği nitelik arasındaki ilişkiyi, olduğundan farklı bir tarzda tasavvur etmiş olmasıdır.<sup>186</sup> Nitekim insan zihni, iki şey arasındaki mevcut ilişkiyi, olduğu durumdan daha genel ya da daha özel bir tasavvurla kavrayabilir. Tûsî *Esâsü'l-iktibâs*'ta bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Madde, *nefsü'l-emr*'de, yüklemine konuyla zorunluluk, imkân ve imkânsızlık şeklinde ilişkisinin olmasıdır. Ancak şunu söyleyebiliriz ki insan bu ilişkinin hakikatini ya aynen *nefsü'l-emr*'de olduğu gibi bilir ya da olduğundan daha genel, daha özel ve hatta yüklemle konu arasındaki ilişkiden mutlak biçimde farklı olacak şekilde tasavvur edebilir; bu ilişkiyi tasavvur ettiği gibi de haber verir. Örneğin siyahlığın zenciye nispetinin zorunluluk ya da imkânla olduğunu bilmez ve bu nedenle her ikisini de kapsayacak şekilde genel imkânla bu durumu haber verir. Bu ifadeyi duyan kişi ise ifadenin zâhirine göre onu anlar ki, bu durumda önermenin konusu ile yüklemine ifade ettiği

---

<sup>184</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 262.

<sup>185</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 12.

<sup>186</sup> Aynı açıklamayı Tûsî'nin öğrencisi ve *Tecrîd'ül-mantık* şârihi Hillî de sürdürmektedir; bkz. Hillî, *el-Cevherü'n-Nadîd fî Şerhi Mantiki't-Tecrîd*, s. 107.

iki şey arasındaki *nefsülemr*'deki ilişki ile bu ilişkinin önermedeki ifadesi arasında fark meydana gelir.<sup>187</sup>

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere modalite, mantıksal-zihinsel bir ilişkiyi ifade etmektedir ve zihnin tasavvuru, önermenin maddesinden farklı olabileceği için önermede maddeden farklı bir modalite ortaya çıkabilmektedir.

Mantıkçıların madde ile modaliteyi birbirinden ayırt etmeleri ve bu ayırım üzerinde ciddi bir şekilde durmuş olmaları akıllara bu ayırımın felsefi/mantıksal işlevinin ne olduğu sorusunu getirmektedir. Tûsî bu soruya kısaca “bir önermenin maddesi ile modalitesinin doğru bir şekilde ayırt edilmediğinde kıyasta ve önermelerin döndürmesinde hataya düşüleceğini”<sup>188</sup> belirterek cevap vermektedir. Ancak Tûsî'nin *İşârât* şerhinin kaynaklarından birini oluşturan Fahreddin Râzî'nin şerhi bu soruya daha açık bir cevap vermektedir. Râzî'ye göre de madde ile modalitenin birbirinden ayırt edilmesi kıyasla ilgilidir. Zira kıyaslar önermelerden oluşmaktadır ve önermelerin maddesi, aklen bir çıkarım elde etmek için yeterli değildir, çünkü kıyas yapmak zihinsel bir işlemdir ve kıyasla ulaştığımız sonuç önermenin maddesinden değil modalitesinden ortaya çıkmaktadır.<sup>189</sup> Şu halde aklî çıkarım sürecinde önermenin unsurları arasındaki madde ilişkisinden ziyade zihinsel ilişki rol oynamaktadır ki bu ilişki önermenin modalitesidir. Özellikle modal kıyasların sonuç verme kriterleri dikkate alındığında niçin önermenin maddesinden ziyade modalitesinin dikkate alındığı daha iyi anlaşılacaktır.

Önermelerde madde-modalite ayırımını ele aldıktan sonra şimdi zorunluluk, imkân ve imkânsızlık<sup>190</sup> gibi modal kavramları incelemeye geçebiliriz. İbn Sînâ başka eserlerinde bu konuyla ilgili daha uzun açıklamalara yer vermesine rağmen *İşârât*'ta söz konusu kavramları ayrıntılı bir şekilde ele almamış, buna paralel olarak Tûsî de *İşârât* şerhinde modal kavramları uzun uzadıya incelememiştir. Bu nedenle söz konusu kavramlarla

---

<sup>187</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 148.

<sup>188</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 260.

<sup>189</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 179.

<sup>190</sup> Tûsî'nin çağdaşı ve mantıkla ilgili olarak atıfta bulunduğu bir mantıkçı olan Ebherî de önermedeki yüklem konuya nispetinin keyfiyetini “önermenin maddesi”, aklın bu nispet hakkındaki hükmünü ise “modalitesi” olarak zikreder. Ancak Ebherî zorunluluk ve imkânın yanında süreklilik (devâm) ve fiili de modalite olarak saymaktadır, bkz. Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 64.



ilgili tartışmalar için Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs*'ına müracaat edeceğiz. Aşağıda görüleceği üzere, bu kavramlar birbirleriyle ilişkilendirilerek tarif edilmekte, zorunluluğun tarifinde imkânsızlık, imkânsızlığın tarifinde zorunluluk veya imkânın tarifinde zorunluluk ve imkânsızlık kavramları kullanılmaktadır. Fahreddin Râzî, bu kavramların birbiriyle tarif edilmesine itiraz etmekte ve bunun bir kısır döngü olduğunu belirtmektedir.<sup>191</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*'ta, bu tür tariflerin hakikî değil lafzî tarifler olduğunu, dolayısıyla lafzî tariflerde kısır döngü eleştirisinin yersiz olduğunu ifade ederek Râzî'nin bu eleştirisine cevap vermektedir. Buna göre zorunluluk, bir şeyin sübûtunun zorunlu olması, imkânsızlık da nefyedilmesinin zorunlu olmasıdır. Şu halde imkânsız, “olumsuzlanması zorunlu olan”, zorunlu ise “olumsuzlanması imkânsız” olmalıdır. Görüldüğü gibi her iki kavram da birbirine dayandırılarak tarif edilmektedir. Bu tasnife göre şeyler zorunlu ve mümkün olmak üzere taksim edilebilir. Zorunlu ise “olması zorunlu” ve “olmaması zorunlu” şeklinde bölümlenecektir ki bu durumda imkânsız, “olmaması zorunlu” olduğu için zorunlunun içinde yer alacaktır.<sup>192</sup> İşte bu modalitelerden de mümkün ve zorunlu gibi çeşitli modal önermeler ortaya çıkacaktır.

Modal kavramlara bu şekilde değindikten sonra İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı ile Tûsî'nin şerhindeki ilgili pasajlarını izleyerek modalite hakkındaki genel değerlendirmelerini ele alalım. Tûsî'nin, İbn Sînâ'nın modal sistemine ne gibi müdahalelerde bulunduğunu gösterdiğimizde onun kendi yaklaşımını da ortaya çıkarmış olacağız. İlk olarak İbn Sînâ'nın modalite anlayışına dair bazı hususları açıklamamız gerekmektedir. İbn Sînâ kendinden önceki geleneklere göre farklı bir modalite fikrine sahiptir. Bu farklılık İbn Sînâ'nın mutlak önermeyle ilgili görüşlerinden itibaren kendini göstermektedir ve Râzî ile Tûsî gibi sonraki mantıkçıların modal mantıkları da bu farklar üzerine inşa edilmiştir.

Birinci bölümde kısaca değindiğimiz gibi İbn Sînâ'nın mutlak önermesi (*el-kaziyyetü'l-mutlaka*) Aristoteles ve Fârâbî'nin modalitesiz/assertorik önermeleri gibi anlaşılmalıdır. İbn Sînâ ‘mutlak önermeyi’ bu filozoflara göre farklı biçimlerde ele almaktadır ve bu fark, onun bütün modal sistemine etki edecek bir özelliğe sahiptir. İbn Sînâ Aristoteles'in ele aldığı gibi hiçbir zamansal göndermesi olmayan, bütün kayıt ve

---

<sup>191</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 178.

<sup>192</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 150.

şartlardan soyutlanmış bir mutlak önermeye sahip değildir, hatta o, bu tarz bir önermenin mantıksal olarak işlevi olmadığını düşünmektedir. Filozofun söz konusu tavrı özellikle tümel olumsuz mutlak önermenin ele alındığı pasajlarda açıkça kendini göstermektedir.<sup>193</sup> Bu sistemdeki farkları kısaca şöyle sıralayabiliriz: 1) Fârâbî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın mutlak önermesi zamansal bir önermedir,<sup>194</sup> 2) Fârâbî, Aristoteles'i izleyerek, tümel olumsuz mutlak önermenin yine tümel olumsuz mutlak önerme olarak döndürülebileceğini savunurken -ileride ayrıntılarıyla ele alacağımız üzere- İbn Sînâ tümel olumsuz mutlak önermelerin bu şekilde döndürülemeyeceğini düşünmektedir, 3) İbn Sînâ'nın modal sisteminde zorunlu önermeler temelde *zâtî* ve *vasfî* okumaya tâbi tutulmaktadır ve bu okuma biçimi özellikle daha sonraki mantıkçılar tarafından başka önermelere de uygulanmıştır.

Zâtî okumada önermenin hükmü, konu olan terimin zâtından kaynaklanırken, vasfî önermelerin hükmü konuya ilişkin bir vasıfla ortaya çıkar.

*Zâtî* okuma, zât olarak var oldukları sürece (*mâ dâme mevcude 'z-zât*) en az bir defa, önermenin konusu tarafından delalet edilen şeylerle ilgilidir. Örneğin *bütün oturanlar ayakta olabilir* önermesi *zâtî* olarak doğrudur; oturan her kişi daha sonraki bir zamanda ayakta olabilir. Bu önerme biçimine göre, bütün insanlar zorunlu olarak düşünüldür, bütün gençler de yaşlı olabilir, bütün bekârlar evli olabilir ve -İbn Sînâ'nın örneğiyle- *bütün uyuyanlar uyanıktır*. İbn Sînâ *zâtî* önermenin karşısına *vasfî* önermeyi koyar. *Vasfî* önerme, konu, kendisiyle birlikte vazedilen şeyle vasıflandığı sürece (*devâmu kevnî'l-mevdû'i mevsûfen bi mâ vudî'a ma'ahû*) konu tarafından delâlet edilen şeyleri ifade eder. Yani *bütün insanlar zorunlu*

---

<sup>193</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 287-289.

<sup>194</sup> Fârâbî "mutlaka" ve "vücûdiyye" terimlerini assertorik önermeyi ifade edecek iki eş anlamlı terim olarak kullanmaktadır. Oysa İbn Sînâ için bu terimler birincisi genel mutlak (*el-mutlakatü'l-âmme*) ikincisi de özel mutlak (*el-mutlakatü'l-hâsse*) olmak üzere iki farklı önermeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla her ne kadar selefi Fârâbî ile aynı lafızları kullanıyor olsa da, İbn Sînâ bu terimlere daha farklı bir anlam yüklemektedir ve dahası Fârâbî'den farklı önermeleri ve bu önermelere yönelik daha farklı doğruluk şartları öne sürmektedir. Fârâbî'nin ifadesi şöyledir: "*Mutlaka*, bazen *vücûdiyye* olarak isimlendirilir. Bu önerme, kendisinde hiçbir modalite zikredilmediği için *mutlaka* olarak isimlendirilir ve ne zorunluluk ne de imkân gibi herhangi bir şart koşulmaksızın sadece varlığa (*vücûd*) delâlet ettiği için de *vücûdiyye* olarak isimlendirilir. Demek ki *mutlaka* ve *vücûdiyye* eş anlamlı (*müterâdif*) iki isim gibidirler..." bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-ibârc, el-Mantık inde'l-Fârâbî* Refik el-Accem (tahk.), Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1986, s. 159,

*olarak düşünendir önermesi vasfî olarak da doğrudur, fakat bütün oturanlar ayakta olabilir önermesi vasfî olarak, yani bütün oturanlar otururken ayakta olabilir şeklinde alınırsa yanlıştır. Bütün bekârların evli olabileceğini ve bütün uyuyanların uyanık olduğunu bildiren önermeler de vasfî olarak yanlıştır.*<sup>195</sup>

İşte bunlar İbn Sînâ'nın bir önermenin modalitesini ve zamansallığını belirlerken kullanmış olduğu temel ayrımlardır ve sonraki mantıkçıların modal sistemleri için bu ayrımlar merkezî bir konuma sahiptir. Bizim burada ilgilendiğimiz husus da Tûsî ve İbn Sînâ sonrası diğer mantıkçıların İbn Sînâ'nın sistemine yönelik yaklaşımları olduğu için açıklamamızı söz konusu ayrımları dikkate alarak inşâ ediyoruz.

İbn Sînâ ve Tûsî'nin sistemlerinde bir önerme ya mutlak ya da modal önerme olmak üzere birbirine mukâbil iki durum içinde ele alınmaktadır. Nasîruddîn Tûsî mutlaklık (*utlâk*) ile modalitenin (*tevcîh*) birbirinin mukâbili olduğunu açıkça ifade etmektedir. İbn Sînâ bir önermenin ya genel anlamda mutlak ya da modal bir önerme olabileceğini ifade ettikten sonra, mutlak önermenin, “zorunlu, sürekli, süreksiz ya da mümkün olduğu ifade edilmeksizin sadece hükmün kendisinin açıklandığı” önerme olduğunu belirtmektedir.<sup>196</sup> Şu halde mutlak önerme, başına herhangi bir şart ve kayıt ifade eden bir lafzın getirilmediği önermedir. Bu tür önermeler kendinde herhangi bir modal işlemcinin ifade edilmediği önermeler olduklarına göre demek ki onlar bütün modaliteleri ifade etme imkân ve ihtimaline sahip olan önermelerdir. Çünkü mutlaklık bütün bu modalitelerden herhangi birisiyle açıkça kayıtlanmamış olmayı ifade etmektedir ve onların herhangi birisiyle kayıtlanmamış önermeler bu modaliteleri içermek durumundadır. Ancak Tûsî'nin bizi özellikle uyardığı gibi, bunun tek istisnası imkân modalitesidir. Çünkü mutlak önermeler bilfiil vâkî olmuş durumları ifade etmektedir, mümkün önermelerin barındırdığı hükümler ise bilfiil durumları değil imkân halindeki durumları ifade etmektedir. O nedenle bir mutlak önermenin mümkün önermeyi de içine alması söz konusu değildir.<sup>197</sup> Mutlak önermenin tarifinden çıkartabileceğimiz gibi eğer bir önermede hükümle birlikte bu hükmün zorunlu,

<sup>195</sup> Street, “Fahredden Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi”, **İslam Mantık Tarihi**, s. 154.

<sup>196</sup> Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 263-264.

<sup>197</sup> Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 264

mümkün, sürekli vb. şeyler olduğu ifade ediliyorsa bu önermenin bir modal önerme olacağı açıktır. Mutlaklık ve modalite ilişkisine dair bu genel açıklamalardan sonra sırasıyla mutlak, zorunlu, sürekli ve mümkün önerme çeşitlerini incelemeye geçebiliriz.

### 3.2.1.1. Mutlak Önergeler

Yukarıda İbn Sînâ'nın sistemindeki mutlak önermenin Aristoteles'in asertorik önermesinden farklı olduğunu ifade etmiştik. Onun sisteminde mutlak anlamda modalitesiz bir önerme yoktur, bilakis her önerme ya modal ya da zamansaldır.<sup>198</sup> Temel önerme, kendisine açıkça hiçbir modal ya da zamansal işlemcinin eklenmediği genel mutlak (*el-mutlakatü'l-âmm*) önermedir, ancak bu önerme yine de bir zamansal önermedir. Genel mutlak önerme zâtî okuma içindeki tek taraflı süreksiz önerme olarak ele alınmaktadır. Bu önermeyle birlikte İbn Sînâ, özel mutlak (*el-mutlakatü'l-hâsse/vücûdiyye/* ya da Tûsî'nin kullanımıyla *vücûdiyye-i lâ dâime*), örfî mutlak (*örfiyye*) ve zamansal mutlak (*vaktiyye*) olmak üzere üç mutlak önermeye daha sahiptir. Bunlar içinden İbn Sînâ'nın en çok önemseydiği önerme biçimleri genel ve özel mutlak önermelerdir. İbn Sînâ özel mutlak önermeye İskender'in mutlak önermesi olarak atıf yapmaktadır. Aşağıda geleceği üzere Tûsî, İskender Afrodîsî ile onu izleyen mantıkçıların mutlak önermesinin neden özel mutlak olduğuna dair bazı bilgiler sunmaktadır. İbn Sînâ, örfî ve zamansal mutlak önermeleri<sup>199</sup> ise Aristoteles'in çelişki ve döndürme doktrinini muhafaza edebilmenin çözümü olarak kullanmaktadır.

Nasîruddîn Tûsî İbn Sînâ'dan gelen bu dört çeşit mutlak önermenin yanında *vücûdiyye-i lâ zarûriyye* ve *vasfî genel mutlak* önermeleri de ele almaktadır. *Vasfî genel mutlak önerme* Tûsî'nin sistemine özgü bir önermedir. *İşârât* şerhinde bu önermenin ele alındığı pasaj Tûsî'nin İbn Sînâ'ya yönelik en ciddi eleştirilerinden birisini ortaya koyduğu pasajdır. Bu önerme Tûsî'nin öğrencisi Kâtibî gibi sonraki bazı mantıkçılar tarafından *hîniyye-i mutlaka* ismiyle ele alınmaktadır.

<sup>198</sup> Henrik Lagerlund, Aristoteles'in bütün zamanlar için geçerli olan asertorik ifadesinden farklı olan İbn Sînâ'nın genel mutlak önermesinin modalitelerle ilgili olarak İbn Sînâ'ya zorunlu ve mutlak ayrımını savunma olanağı sağladığını düşünmektedir, bkz. Lagerlund, "Avicenna and Tûsî on Modal Logic", s. 232.

<sup>199</sup> Örneğin Kâtibî'nin modal önermeler listesinde zamansal mutlak önerme yoktur. Bu durum Kâtibî gibi İbn Sînâ sonrası mantıkçıların, İbn Sînâ gibi, Aristoteles'ten miras kalan mantık problemiyle artık ilgilenmediklerini gösteren unsurlardan birisidir, krş. Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 214-216.

Genel mutlak önerme, hükmü konunun zâtına bağlı olarak ortaya çıkan ve hükmün en az bir defa gerçekleştiğini ifade eden bir süreksiz önermedir. Örneğin *her insan nefes alır* önermesinde nefes alma hükmü, önermedeki konunun zâtına yani insana bağlı olarak ortaya çıkmaktadır ve “her insanın en az bir defa nefes aldığı” ifade etmektedir. Bu tür önermeler zorunluluk, süreklilik veya imkân modalitelerinden biriyle kayıtlanmamış önermelerdir. Bu nedenle söz konusu önermeler zorunlu, zorunlu olmayan süreklilik, bazı vakitlerde süreklilik, konunun vasfına bağlı süreklilik gibi modal durumların tamamını bildirme imkânına sahiptir. Öyleyse şunu ifade etmek gerekir ki “vasfî önerme”, “yüklem şartına bağlı önerme”, “vaktiyye” ve “münteşire önermeler”<sup>200</sup> gibi bazı zorunlu önermeler genel mutlak önerme tarafından içerilmektedir.<sup>201</sup> Zira bir önerme en az bir defa genel mutlaklıkla bir hükmü bildiriyorsa bu önermenin süreklilik ve zorunluluk gibi diğer modaliteleri de bildirmesi pekâlâ mümkündür. Tûsî bir genel mutlak önermenin ifade edebileceği diğer modalitelere şu örnekleri vermektedir: *İnsan canlıdır* önermesi zorunluluk, *zenci siyahıdır* önermesi zorunlu olmayan süreklilik, *insan nefes alır* önermesi bazı vakitlerde süreklilik ifade eden mutlak önermelerdir.<sup>202</sup> Bu önermelerin mutlak önerme olmaları ise kendilerinde herhangi bir modal işlemcinin olmamasından ileri gelmektedir. Zira modalitenin bir modal işlemci tarafından önermede açıkça zikredilmesi gerektiğini belirtmiştik.

Genel mutlak önermeye zorunlu ve sürekli önermeler dâhil olabilmesine rağmen mümkün önermelerin dâhil olmadıklarını daha önce ifade ettik. Yukarıda değindiğimiz üzere, bunun sebebi, mutlak önermelerin hükmünün bilfiil olmasına rağmen mümkün önermenin bilfiil bir hükme sahip olmamasıdır.<sup>203</sup> Zira mümkün olan şeyler şu an için bilfiil bir varlığa sahip değildir ve bu nedenle mutlak önermenin hükmü altına girmezler. Örneğin *C B'dir* gibi bir mutlak önermenin anlamı “kendisine *bilfiil* C denilen şeye *bilfiil* B denilir” şeklindedir. Mümkün önermede ise hükmü bu şekilde

<sup>200</sup> Bu önermeler zorunluluk modalitesi altındaki şarta bağlı dört “zorunlu modal” önermedir. Aşağıda zorunlu önermeleri ele aldığımız kısımda bu önermeleri ayrı ayrı açıklıyoruz.

<sup>201</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 168.

<sup>202</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 157.

<sup>203</sup> “Mümkün mutlaka nispet edildiğinde mutlak daha özel olur, çünkü mutlak bilkuvve hükmü içermez, mümkün ise bilkuvve hükmü içerir”, bkz. Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 12.

bilfiil olarak ele almak imkânsızdır. Bu nedenle *ahşap sedirdir* gibi bilkuvve durumları bildiren bir önerme ancak imkân modalitesinde ele alınabilir ve mutlaklık ifade etmez. Çünkü bilfiil sedir olmuş bir ahşabın bulunması imkânsızdır.<sup>204</sup> Şu halde mutlak önerme ile mümkün önerme arasındaki önemli ayrımlardan birisi, mutlak önermenin mümkünden farklı olarak bilfiil bir hükmü ifade ediyor olmasıdır. Dolayısıyla zorunluluk veya zorunlu olmama, süreklilik veya sürekli olmama şeklindeki modalitelere sahip, bilfiil bir durumu ifade eden bütün önermeler genel mutlak önerme altına dâhildirler.

Tûsî'nin *vücûdiyye* ismiyle zikrettiği diğer iki mutlak önermeye gelince, bu önermelerin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi kendilerinden süreklilik ve zorunluluğun kaldırılmış olmasıdır. Süreklilik ve zorunluluk ortadan kalktığına geriye yalnızca hükmün varlığı (*vücûd*) kalmış olur ve böylece önerme *vücûdiyye* adını alır. *Vücûdiyye-i lâ dâime*, İbn Sînâ'da yer alan ve filozofun *vücûdiyye* ya da “özel mutlak” (*mutlaka-i hasse*) olarak isimlendirdiği önermedir. Bu önermenin örneği *bütün A'lar bazen B'dir bazen B değildir* şeklindedir.<sup>205</sup> Görüldüğü üzere özel mutlak önerme, kendisinden sürekliliğin kaldırıldığı, böylece süreksizlikle kayıtlanmış olan bir önermedir.

*Tecrîdü'l-mantık* şârihi Allâme Hillî'nin de ifade ettiği gibi, özel mutlak önerme, teknik olarak, bir genel mutlak önermeye kendi cinsinden, niteliği farklı başka bir önerme eklenerek elde edilmektedir. Başka bir ifadeyle özel mutlak önerme, niteliği farklı iki genel mutlak önermenin bileşiminden oluşmaktadır. Bu nedenle *her C B'dir, sürekli değil* gibi bir özel mutlak önermede iki hüküm bulunmaktadır. Birisi *her C B'dir* şeklindeki olumlu hüküm, diğeri de *hiçbir C B değildir* şeklindeki olumsuz hüküm. Zira *her C B'dir, sürekli değil* şeklindeki özel mutlak önermedeki süreksizlik bu ikinci önermeyi göstermektedir.<sup>206</sup> İşte bu iki önermenin bir araya gelmesiyle özel mutlak önerme ortaya çıkmaktadır. Ayrıca özel mutlak önermeler zaman açısından sınırlılık ifade eden önermelerdir. Örneğin *her koşan bazen yürür bazen yürümez* önermesindeki

<sup>204</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 157.

<sup>205</sup> Street, “İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar”, (Türkçe çev. İbrahim Çapak), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (13: 2006), s.216, ek 24. önerme.

<sup>206</sup> Hillî, **el-Cevherü'n-Nadîd fî Şerhi Mantiki't-Tecrîd**, s. 111.

“her koşan”ifadesi, belirli (spesifik), sınırlanmış, özel bir zaman içindeki bireylere gönderme yapacak şekilde alınmalıdır. Bununla birlikte söz konusu zamanın hangi zaman olduğu ise açıkça belirtilmemiş olabilir.<sup>207</sup>

Nasîruddîn Tûsî genel ve özel mutlak önermelerin antik filozofların mutlak önerme yorumlarından ortaya çıktığını belirtmektedir. Ona göre Themistius ve takipçileri mutlak önermeyi genel mutlak olarak anlamış, İskender Afrodîsî ise özel mutlak olarak anlamıştır.<sup>208</sup> Tûsî’ye göre Aristoteles şârihlerinin mutlak önermeyi bu şekilde birbirinden farklı biçimlerde anlamalarının sebebi ise *Organon*’da meselenin ele alınma şeklinin söz konusu farklı yorumlara müsait olmasıdır. *Organon*’da önermeler “mutlak”, “zorunlu” ve “mümkün” olmak üzere üçe ayrılmıştır. Bu taksimi şu iki şekilde düzenlemek mümkündür. Birinci düzenlemeye göre önerme **(1)** mutlak ve **(2)** modal önerme olmak üzere ikiye ayrılır. Modal önermeler de **(2a)** zorunlu ve **(2b)** mümkün önerme olarak ikiye ayrılır. Bu durumda mutlak önermeler zorunlu önermeleri de içerecek şekilde onlardan daha genel olduğu için genel mutlak önerme adını alır. Aristoteles’in sistemindeki önermeleri taksim etmenin ikinci şekli ise bu önermeleri, **(1)** hükmü bilkuvve olan (mümkün önermeler) ve **(2)** hükmü bilfiil olan önermeler olarak ele almaktır. Hükmü bilfiil olan önermeler **(2a)** zorunlu ya da **(2b)** zorunluluğu kaldırılmış *vücûdiyye* önerme olacaktır. Bu durumda mutlak önerme zorunluluğu içermeyen, onunla aynı taksim içindeki bir önerme olacak, yani kendisinden zorunluluğun kaldırıldığı *vücûdiyye* önerme olarak kalacaktır.

İşte Tûsî *Organon*’daki örneklerin bu iki tasnif biçimine de uygun örnekler olduğunu düşünmektedir. Nitekim Themistius, Theophrastus ve onları izleyenler, İlk Muallim’in mutlak önermesinin -birinci taksimde olduğu gibi zorunlu önermeleri içerdiğini düşünerek- bu önermeyi genel mutlak olarak ele almışlardır. İskender Afrodîsî ve takipçileri ise ikinci görüşü benimsemişler ve mutlak önermenin, “zorunluluğu kaldırılmış önerme” olarak özel mutlak olduğunu düşünmüşlerdir. Bu yoruma göre, önermedeki hüküm eğer zorunluluk veya imkânâ dayalı bir hükmü bildirmiyorsa ortada yalnızca bir şeyin varlığını (*vücûd*) bildiren bir hüküm kaldığı için önerme *vücûdiyye*

---

<sup>207</sup> Henrik Lagerlund, “Avicenna and Tûsî on Modal Logic”, *History and Philosophy of Logic*, s. 230.

<sup>208</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 313

olarak adlandırılmıştır. İşte bu, İskender'in mutlak önermeden anladığı şeydir.<sup>209</sup> İbn Sînâ dönemine gelindiğinde ise her iki mutlak önerme biçiminin de modal önermeler listesinde yerini aldığı görülmektedir.

*Vücûdiyye-i lâ zarûriyye* ismiyle ele alınan mutlak önerme ise süreklilik ve zorunluluk ayırımından ortaya çıkan bir önermedir. Bu önerme, Tûsî tarafından ilk olarak *İşârât* şerhinde önermelerin döndürmesi meselesinde dillendirilmektedir<sup>210</sup> ve Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sinde de geçmektedir. Bunun örneği "bütün A'lar bazen B'dir, ancak zorunlu olarak değil" önermesidir.<sup>211</sup> Tûsî süreklilik ve zorunluluk ayırımını vurgulayarak bu önermeyi ele alırken söz konusu ayırımı yeterince gözetmediği hususunda İbn Sînâ'yı da eleştirmektedir.<sup>212</sup> Görüldüğü gibi bu önerme de zâtî okuma içinde ele alınan, fakat kendisinden zorunluluk hükmünün kaldırıldığı bir mutlak önermedir.

Fahreddin Râzî'nin *İşârât*'ın kısa bir şerhi mahiyetindeki *Lübâbü'l-İşârât* adlı eserinde, bu iki tür vücûdiyye önermenin farkının ne olduğu ve bu önermelerin nasıl anlaşılmalı gerektiği hususunda bize ışık tutan bir pasaj yer almaktadır. Burada zorunluluk ve süreklilik ayırımını vurgulayan Râzî, zorunlu olmayan (*vücûdiyye-i lâ zarûriyye*) ve sürekli olmayan (*vücûdiyye-i lâ dâime*) vücûdî önermeler hakkında şunları ifade etmektedir:

Şunu bil ki zorunluluk modalitesiyle süreklilik modalitesi arasındaki farkı öğrendiğinde "zorunlu olmayan" ile "sürekli olmayan" arasındaki farkı da bilirsin. Mantıkçılar vücûdî'nin yorumu hususunda yanlışa düşmüşler ve bu nedenle vücûdî'nin çelişliğinin kısımları hakkında da yanlışa düşmüşlerdir. Biz ise şöyle deriz: "Hiç kuşkusuz zorunlu, sürekliden daha özeldir."<sup>213</sup>

<sup>209</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 269; *Esâsü'l-iktibâs*, s. 158.

<sup>210</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 309; *Esâsü'l-iktibâs*, s. 157-158.

<sup>211</sup> Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", s. 217, ek, 25. önerme.

<sup>212</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 285.

<sup>213</sup> Çünkü sürekli olup da zorunlu olmayan durumlar bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta zikredip de Fahreddin Râzî'nin *Lübâbü'l-İşârât*'ta tekrarladığı üzere "bir insanın açık tenli olması, bu insanın zâtı var olduğu sürece, sürekli olduğu halde zorunlu olmayan" bir durumdur. Dolayısıyla *falan kişi beyaz tenlidir* şeklindeki bir önerme zorunlu olmayan süreklilik ifade etmektedir; bkz. Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Ahmed Hicâzî es-Sekâ (haz.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986, s. 40.



Dolayısıyla, muhakkak ki “zorunlu olmayan” da “sürekli olmayandan” daha geneldir. Eğer vücûdî’yi kendindeki hükmün zorunlu olmaksızın açıklandığı [önerme] olarak yorumlarsan, bu durumda bu hükme ‘sürekli olmayan’ ve ‘zorunluluktan soyutlanmış süreklilik” dâhil olur. Eğer vücûdî’yi kendindeki hükmün sürekli olmaksızın açıklandığı [önerme] olarak yorumlarsan, bu durumda “zorunluluktan soyutlanmış süreklilik” bu hükmün dışında kalır. İşte bu önermelerden ilkinin *vücûdiyye-i lâ zarûriyye* olarak, ikincisini de *vücûdiyye-i lâ dâime* olarak isimlendiririz.<sup>214</sup>

Bu pasaja göre, zorunluluk ve sürekliliğin farklı modal durumları ifade ettiğini dikkate almalıyız ve bu iki modal durumun kaldırılmasıyla ortaya çıkan mutlak önermelerin de birbirinden farklı önermeler olduklarını göz önünde bulundurmalıyız. Zorunluluk süreklilikten daha özel olduğuna göre, bu iki durumun çelişkileri arasındaki ilişki kendileri arasındaki ilişkinin zıttı olacak,<sup>215</sup> dolayısıyla “zorunlu olmayan” vücûdî önerme “sürekli olmayan” vücûdî önermeden daha genel olacaktır. Zira Râzî’nin de ifade ettiği üzere birincisi, “sürekli olmama” ve “zorunluluktan soyutlanmış süreklilik” durumlarını içerdiği halde, ikincisi “zorunluluktan soyutlanmış süreklilik” durumunu içermemektedir.

İbn Sînâ’nın çelişki ve döndürmenin geleneksel açıklamasını korumak için öne sürdüğü bir çözüm olarak zamansal mutlak (*mutlaka-i vaktiyye*) önerme ise konusu, zaman içindeki belli bir anda ortaya çıkan varlıklara gönderme yapan bir önermedir.<sup>216</sup> İbn

<sup>214</sup> Râzî, *Lübâbü’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 38.

<sup>215</sup> Bu dönemin mantıkçıların sıkça dillendirdiği bir kural “iki kavramın çelişkileri arasındaki ilişkinin bu kavramların kendileri arasındaki ilişkinin zıttı (karşıtı) olduğunu” ortaya koymaktadır: “Daha özel olanın mukâbili, daha genel olanın mukâbilinden daha geneldir (مقابل الاخص اعم من مقابل الاعم) bkz. Tûsî, *Esâsü’l-İktibâs*, s. 150. Bu ilkenin kavramlar mantığında kullanılışı ve bu kullanıma yönelik Kâtibî’nin bazı itirazları için bkz. Seyyed Mohammad Ali Hodjati, “Kâtibî on the Relation of Opposition of Concepts”, *History and Philosophy of Logic*, 2008, 29, (August), 207-221.

<sup>216</sup> Tûsî *Tecrîdü’l-mantık*’ta ayrıca belirsiz zaman aralıklarına gönderme yapan mutlak önermeye de değinir (*el-mutlakatu’l-müntezire*), ancak bu önermenin hükmünün genel mutlak önerme gibi olduğunu belirttiği için (“*el-mutlakatu’l-münteziretü ke’l-mutlakati’l-âmmeti ve hükmühâ karîbün min hukmihâ*”) biz bu önermeyi ayrıca ele almıyoruz, bkz. Tûsî, *Tecrîdü’l-mantık*, s. 13. Bu konuda bazı yorumlar için bkz. Hillî, *el-Cevherü’n-nadîd fi şerhi mantiki’t-tecrîd*, s. 117. Street, ilgili bir yazısında bu önermenin Tûsî’nin sisteminde yer aldığını belirtmeksizin konuyla ilgili olarak sadece on beşinci yüzyılda yaşamış bir mantıkçı olan Feyzullah Şîrvânî’nin eserine atf yapmaktadır. Muhtemelen bu durum, söz konusu yazı kaleme alınırken Tûsî’nin *Tecrîd*’inin dikkate alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır, bkz. Street “İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher’in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar”, s.216, ek 23. önerme.

Sînâ'nın ifadesiyle *her C B'dir* önermesi zamansal mutlak olarak okunduğunda sadece belli bir zamanı kastedecek şekilde alınmış olur. Bu önermenin hükmü bütün C'ler için geçerli değildir bilakis “şu vakitte mevcut olan her C” için geçerlidir. Bu nedenle bu tür önermeler “her C, belirli bir zamanda B'dir” şeklinde anlaşılmalıdır. Nasîruddîn Tûsî bu önermenin olumsuz haline örnek olarak *hiçbir C B değildir* önermesini verir ve semantik yorumunun da “şu zamandaki hiçbir C şu zamanda B değildir” şeklinde yapılması gerektiğini belirtir.<sup>217</sup> Dolayısıyla zamansal mutlak önermede hüküm tayin edilmiş (*el-vaktü 'l-muayyen*) bir vakit için geçerli olmaktadır.

*Örfî mutlak* önerme, süreklilik ifade eden bir vasfî önermedir, çünkü bu önermenin hükmü konunun vafına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu önerme, “tümel olumsuz mutlak önermenin Aristoteles'in assertorik önermesi gibi anlaşılamayacağı” şeklindeki itirazla birlikte İbn Sînâ tarafından dillendirilir. İbn Sînâ'nın örneğiyle *bütün insanlar uyuyandır* şeklindeki tümel olumlu mutlak önerme -yukarıda değindiğimiz gibi- “en az bir defa” anlamını içermektedir. Başka bir ifadeyle bu önerme, İbn Sînâ'nın sistemindeki semantik açısından, bütün insan fertlerinin sürekli uyuduğunu değil, bütün insanlar için “uyumanın” en az bir defa vuku bulduğunu bildirmektedir. Bunun aksine, tümel olumsuz mutlak önerme ise sürekliliği gösterecek şekilde ele alınabilir. İbn Sînâ ve Tûsî'nin de dikkat çektikleri üzere, *hiçbir C B değildir* şeklindeki bir olumsuz ifadenin süresizlik ifade edecek şekilde anlaşılması dildeki örf'e aykırıdır. Dolayısıyla bu tür ifadeler, dildeki kullanımda, *hiçbir C C oldukça B değildir* şeklinde süreklilik ifade edecek biçimde anlaşılmaktadır. İşte İbn Sînâ, örfte olduğu gibi, tümel olumsuz önermenin anlamını sürekli olarak almakta fakat mantıksal amaçları için bu önermenin, tümel olumlu önermeyle aynı zamansallığı barındıracak şekilde alınmasını şart koşmaktadır.<sup>218</sup> Böylece örfî mutlak önerme ortaya çıkmaktadır.

Bu önermenin *örfiyye* ismiyle ele alınması daha sonraki mantıkçılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Tûsî örfî mutlak (*el-mutlaku 'l-urfî*) terimini kullanır, fakat *örfiyye* terimini ilke defa kullanan mantıkçı olarak Fahreddin Râzî'nin ismini zikreder.<sup>219</sup> Bu durum Tûsî'nin İbn Sînâ mantığını yorumlarken Râzî'den aldığı kavramları

<sup>217</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 328.

<sup>218</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 51.

<sup>219</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 284.

kullandığının açık bir delilidir. Her ne kadar örfî mutlak önerme Aristoteles'in assertorik önermesine alternatif bir mutlak önerme olarak ortaya atılmış olsa da, *örfiyye* terimi vasfî anlamda süreklilik bildirdiği için daha sonraları sürekli önermeler için kullanılır hale gelmiştir. Aşağıda sürekli önermeleri ele alırken vasfî okuma içindeki sürekli önermelere değineceğiz, ancak burada örfînin ne olduğu hakkında biraz daha açıklama yapmak faydalı olacaktır.

Görüldüğü üzere tümel olumsuz önermenin dildeki anlamıyla mantıksal işlevi arasında bir fark bulunmaktadır. Açıkçası *hiçbir C B değildir* dediğimizde “bütün C’lerin en az bir defa B olmadıklarını” anlamamız gerekirken bu önermenin semantik yorumu “hiçbir C C olduğu sürece asla B değildir” şeklinde anlaşıldığında önermenin olumlu hali ile olumsuz halinin modal-zamansal durumlarına bağlı doğruluk şartları değişmiş olmaktadır. Bu nedenle olmalı ki, önermenin tümel olumsuz halindeki kullanımını tümel olumlu haline de aktarılmıştır ve böylece örfî mutlak önerme ortaya çıkmıştır.<sup>220</sup> Bu durumu Tûsî şu şekilde ifade etmektedir:

Tümel olumsuz önerme mutlaklık bakımından başka bir şeydir, örfteki kullanım bakımından ise başka bir şeydir. Bu nedenle konunun vasfının sürekliliğine bağlı olarak, yüklemi konu için süreklilik arzedenden önerme, olumlu da olsa *örfiyye* olarak isimlendirilmiştir. Bu açıdan söz konusu önerme aynı zamanda örfî mutlak (*mutlakatün urfiyyetün*) olarak adlandırılır. Her ne kadar örfte, olumlu mutlak, olumsuz mutlakın delâlet ettiği şekilde delâlet etmiyor olsa da [bu böyledir].<sup>221</sup>

Ancak *Şerhu'l-İşârât*'ta Tûsî'nin bizi uyardığı üzere, örfî mutlak isminin olumsuz önerme hakkındaki kullanımının hakiki anlamda olduğunu, buna mukabil olumlu önermeye kullanılmasının ise mecazî anlamda olduğunu dikkate almak gerekir.

Fahreddin Râzî, örfî mutlak önermenin, kendisine süreklilik şartı eklenmiş bir mutlak önerme olarak genel mutlaktan daha özel bir önerme olduğunu ifade etmektedir. Zira *hiçbir C B değildir* şeklindeki tümel olumsuz mutlak önermeden “bütün vakitlerde ya da bazı vakitlerde B'nin C'den bilfiil olumsuzlandığı” anlaşılması gerekirken, bu

---

<sup>220</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 288.

<sup>221</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 158.

önerme gelenekte (*örf*) bu şekilde anlaşılmaz, daha ziyade “C, C olarak vasıflandığı müddetçe B değildir” şeklinde anlaşılır. Başka bir ifadeyle önermenin hükmü, “konunun vasfına bağlı süreklilik” kaydıyla sınırlanmış durumdadır. Dolayısıyla *hiçbir C B değildir* önermesi, C olmak sürdükçe B olmanın yokluğunun sürekliliğini (*istimraru ademil bâiyye*) ifade etmektedir. İşte bu, genel mutlak olumsuzluk üzerine fazladan bir kayıt koymaktır. İşte örfî önerme bu şekilde vasfa bağlı süreklilik şartıyla sınırlandığı için genel mutlak önermeden daha özeldir.<sup>222</sup> Tûsî’nin örfî mutlak önermeye yönelik örnekleri ise *hiçbir oluşan bozulan değildir (lâ şey’e minel-kâin bi-fâsidin)* ve *hiçbir uyuyan uyanık değildir (lâ şey’e mine’n-nâim bi-yekazân)* şeklindeki önermelerdir.<sup>223</sup> Tûsî’nin bu yaklaşımına göre bu önermelerin semantik yorumları sırasıyla şu şekilde olmalıdır: “Oluşan hiçbir şey, oluş anında, bozulmaya uğramaz” ve “hiçbir uyuyan kişi, uyuyor olduğu müddetçe uyanık değildir”. Böylece önermelerin semantik yorumları ancak konunun vasfına bağlı süreklilik yoluyla ortaya çıkartılabilmektedir.

Son olarak Tûsî’nin sisteminde gördüğümüz *vasfî genel mutlak önermeyi* ele alalım. Bu önerme, hükmü konunun vasfına bağlı olan, fakat örfî önermeden farklı olarak hükmü süreklilik ifade etmeyen bir önermedir. Tûsî’nin bu önermeyi hangi mantıksal gerekçelerle ortaya koyduğunu bir sonraki bölümde ele alacağız, ancak şimdilik bu önermenin tıpkı zâtî okumadaki *genel mutlak önerme* gibi bir süreksiz önerme olduğunu belirtmek yeterlidir. Vasfî genel mutlak önermenin örneği “her A, A oldukça en az bir defa (bazen) B’dir” önermesidir. Görüldüğü üzere bu önermenin hükmü de tıpkı örfî önerme gibi vasfa bağlı olarak geçerli olmakta, ancak zatî genel mutlak önerme gibi de süreksizlik ifade etmektedir.

Mutlak önerme çeşitlerine bu şekilde değindikten sonra genel mutlak önerme hakkında İbn Sînâ’da yer alan ve Tûsî’yi de oldukça meşgul etmiş gözüken bir mesele olan genel mutlak önermenin konusunun nasıl anlaşılacağı meselesini ele almamızın gerekli olduğunu düşünüyoruz. Buna göre *Her C B’dir* şeklindeki tümel olumlu genel mutlak (*el-mutlakatü’l-âimme*) önerme hakkında İbn Sînâ şunları ifade etmektedir:

---

<sup>222</sup> Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 206.

<sup>223</sup> Tûsî, *Esâsü’l-İktibâs*, s. 158.

... bununla, ister zihindeki bir varsayım isterse dış dünyadaki bir varlık olsun, ister C ile sürekli, isterse bazı zamanlarda ya da herhangi bir şekilde vasıflanıyor olsun, C olarak vasıflanan her bir şeyin, şu vakitte, şu halde ya da sürekli bununla vasıflanmak gibi fazladan herhangi bir şart olmaksızın, B ile vasıflanmış olduğunu kastederiz<sup>224</sup>

Demek ki İbn Sînâ, tümel olumlu mutlak önermenin konusunda ifade edilen C'lerin, herhangi birisi sadece bir defa, birçok defa ya da her zaman C olarak ortaya çıkan bir grup şey olmasını ve onların her birinin aynı zamanda ister bir defa, ister birçok defa isterse her zaman B olarak ortaya çıkmasını kastetmiştir.<sup>225</sup> Ayrıca bu şeylerin zihinsel varlık olarak alınabileceğini de açıkça ifade etmektedir. Bu tartışma, aralarında farklı yaklaşımlar doğuracak şekilde Fahreddin Râzî, Nasîruddîn Tûsî ve onun öğrencisi Kâtibî olmak üzere İbn Sînâ sonrası mantıkçıların ilgisini çekmiş bir tartışmadır. Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın bu görüşüne yönelik dört seçenekli bir açıklama getirmektedir. Buna göre *her C B'dir* dediğimizde;

- 1- “Her C” ifadesi ile yalnızca kendisi C tabiatında olan şeyler değil, böyle olmasa bile C olmakla *vasıflanabilen* şeyleri kastederiz.
- 2- Konu olan terimi süreklilik ya da süreksizlikten herhangi birisiyle kayıtlamaksızın her ikisini de ifade edebilecek şekilde alırız.
- 3- Bununla yalnızca *bilfiil* C olarak vasıflanan şeyleri kastederiz, bilkuvve C olan şeyler bu ifadenin içine giremez. Tûsî'nin ifadesine göre Fârâbî bu görüşe karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre bu ifadeyle yalnızca bilfiil C olmakla vasıflanan şeyler değil, ister bilkuvve isterse bilfiil olsun C olarak vasıflanan her şey kastedilmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin yaklaşımına göre bu tür bir önermenin konusunda C olarak gösterilen bir şey bilkuvve C olsa dahi bir mutlak önermenin konusu olabilir.
- 4- Bu ifadeyle hem zihinsel varsayım (*el-mevrûdu 'z-zihmî*) hem de zihin dışı varlık olarak (*el-mevcûdu 'l-hâricî*) C olmakla vasıflanan şeyleri kastederiz.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 280-281.

<sup>225</sup> Street, “İbn Sînâ ve Tûsî'de Mutlak Önermenin Döndürmesi ve Çelişği”, *İslam Mantık Tarihi*, s. 172.

<sup>226</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 280-282.

Nasiruddin Tûsî önermenin konusunun zihin dışı varlığa işaret edecek, onu kapsamına alacak şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte yalnızca zihin dışı varlığa işaret edecek şekilde alınmasına karşı çıkmaktadır. Tûsî, mutlak önermenin konu terimini bu şekilde alan bazı mantıkçıları eleştirmektedir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre bir mutlak önermenin konusu yalnızca zihin dışı varlığa delalet edecek şekilde alınmamalı, bilakis hem zihinsel varlığa hem de zihin dışı varlığa delalet edecek şekilde genel olarak alınmalıdır.

Tûsî'nin bu dört seçenek içinde vermiş olduğumuz görüşleri Râzî'nin *Şerhul-İşârât*'taki görüşleriyle oldukça paralellik arz etmektedir. Bu seçeneklerden özellikle üçüncü ve dördüncü seçenekler üzerinde daha ayrıntılı olarak durulması gerekir. Üçüncü seçenekte görüldüğü üzere Tûsî, Fârâbî'nin mutlak önermenin bilkuvve durumları da ifade etmesi gerektiği şeklindeki görüşüne atıf yapmaktadır. Bu durum, Fârâbî'nin, imkân durumlarını ifade edecek şekilde mutlak önermenin konusunu mümkününe doğru genişlettiği anlamına gelmektedir. Hâlbuki yukarıda ifade ettiğimiz üzere mutlak önermeler içinde imkân halindeki durumlar ifade edilmemekteydi. Nitekim Tûsî de Fârâbî'nin bu görüşünün örfeye aykırı olduğunu belirtmektedir. Onun Fârâbî'nin görüşüne yönelik ortaya koyduğu karşı örnek ise nutfeye insan diyemeyiz ve bu nedenle "her insan" şeklinde bir konu terimle başlayan bir önermede nutfeye bu kapsama alınamaz. Sonuç olarak mutlak önerme, konusu olan terimle bilkuvve şeylere delâlet edemez.

Tûsî ve Râzî'nin mutlak önermenin imkân ifade etmemesi ve yalnızca fiilî durumları bildirmesi gerektiği hususunda hemfikir oldukları görülmektedir. Bunun yanında her iki mantıkçı da dördüncü seçenekte sunulan yorumla ilgili olarak genel mutlak önermenin haricî varlıkla sınırlandırılmaması gerektiğini, bilakis zihnî varlığa göndermede bulunması gerektiğini düşünmektedir. Râzî, zihnî varlığa gönderme yapmanın dış dünyaya gönderme yapmaktan daha kapsamlı olduğu gerekçesiyle bu iddiayı savunmakta ve buna *her üçgen şekildir* önermesini örnek vermektedir. Ona göre *her üçgen şekildir* gibi bir önerme kurabilmek için önermenin konusunun yalnızca dış dünyada olan şeyleri gösterecek şekilde değil ondan daha genel olan zihnî varlığa işaret edecek şekilde alınması gerekmektedir.<sup>227</sup> Bu yoruma göre biz zihin dışında bilfiil var

---

<sup>227</sup> Râzî, *Şerhul-İşârât*, s. 200-201.

olmasa bile zihnimizde tasavvur ettiğimiz bir konu hakkında herhangi bir yükleme yapma ve yargıyı dillendirme imkânına sahip olabiliriz. Aksi takdirde zihin dışında varlığı söz konusu olmayan hiçbir şey hakkında herhangi bir hüküm belirtmemiz mümkün olmayacaktır. Bu konu Kâtibî tarafından da ele alınmıştır. Konu olan terimin yalnızca zihnî varlığı gösterdiği ya da yalnızca zihin dışı varlığı gösterdiği durumlarda hangi mantıksal pozisyonlarla karşı karşıya kalacağımız Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sinde geçen şu ifadelerle oldukça iyi bir şekilde ortaya koyulmuştur:

“Her C B'dir” ifadesi bazen zihnî varlık bakımından (*bi hasebi'l-hakika*) kullanılır. Şu anlamda ki, C olması mümkün olan her fert, mevcut oldukça [aynı zamanda] B olarak da bulunabilir. Yani C'yi gerektiren her şey B'yi de gerektirir. Bazen de “Her C B'dir” ifadesi zihindışı gerçeklik açısından (*bi hasebi'l-hâriç*) kullanılır. Şu anlamda ki ister hüküm anında ister önce isterse sonra olsun, dış dünyada C olan her şey, dış dünyada B'dir.

İki değerlendirme arasındaki fark açıktır: Dış dünyada hiçbir karenin bulunmadığı bir durumda “bütün karelerin şekil olduklarını” söylemek birinci anlamda doğru ancak ikinci anlamda yanlıştır. Fakat dış dünyada kareden başka hiçbir şeklin bulunmadığı bir durumda “bütün şekillerin kare olduklarını” söylemek ikinci anlamda doğru fakat birinci anlamda yanlıştır.<sup>228</sup>

Tony Street bu konuyla ilgili bir çalışmasında Kâtibî'nin önermenin konusunu ikinci anlamda, yani dış dünyadaki şeylere delalet edecek şekilde aldığını ifade etmektedir.<sup>229</sup> Ancak biz bunu destekleyen açık kanıtlar olduğu kanaatinde değiliz. Muhtemelen bu yorum, Kâtibî'nin mutlak önermenin hükmünün bilfiil durumlara işaret ediyor olduğu şeklindeki ifadesinden çıkartılmıştır. Her halükarda Râzî ile Tûsî'nin İbn Sînâ ile paralel düşündükleri ve önermenin konusunun hem hâricî varlığa hem de zihnî varlığa işaret edecek şekilde anladıklarını ifade edebiliriz. Mantıksal sonuçlarına bu şekilde değinmiş olmakla birlikte önermenin konusunu bu şekilde anlamının metafizik işlevlerinin de

<sup>228</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 212-213. Bu ayrımın kökleri Fahreddin Râzî'ye kadar gitmektedir, bkz. *Mülâhhas*, s. 157 vd.. Râzî'nin bu ayrımı üzerinde Hunecî'nin *Keşf'ül-esrâr*'ında bazı önemli tadilatlar yapılmıştır, bu konuda bkz. Street, *İslam Mantık Tarihi*, s. 13.

<sup>229</sup> Street, “Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi”, s. 106.

olabileceğini dillendirerek mutlak önermeler kısmını tamamlayıp zorunlu önermeleri işlemeye geçebiliriz.

### 3.2.1.2. Zorunlu Önermeler

Zorunlu önermeler, mutlak önermelerden farklı olarak, başına hükmün zorunlu olduğunu bildiren bir modal işlemcinin geldiği önermelerdir. Zorunluluk modalitesiyle ilgili olarak İbn Sînâ'nın belirlemiş olduğu şartlar sonraki mantıkçıları oldukça etkilemiştir. Aşağıda zorunlu önermelerle ilgili *İşârât*'ta geçen bir pasajı ve Tûsî'nin bu konudaki yorumlarını ele alacağız. Daha sonra konuyla ilgili Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs*'taki açıklamalarına yer vereceğiz. Zorunlu önermeler hakkındaki bu pasaja daha önce başka araştırmacılar tarafından da atıflar yapılmış ve burada yer alan ifadeler hakkında çeşitli yorumlar dile getirilmiştir.<sup>230</sup> Her ne kadar İbn Sînâ bu pasajda zorunlu önermelerle ilgili şartları belirlemiş olsa da bu şartlar başka modaliteler için de geçerlidir.<sup>231</sup> Örneğin İbn Sînâ sonrası mantıkçılar, bu şartları mutlak ve sürekli önermeler için de kullanmaktadır. Dolayısıyla, burada ortaya koyulan kriterler İbn Sînâ sonrası mantıkçıların modal sistemleri için başlangıç noktası olmuştur. İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir:

Zorunlu ya mutlak olur “Yüce Allah vardır” sözümüzdeki gibi; ya da bir şarta bağlı olur. Şart da ya zatın varlığının sürekliliğidir (*devâm*) “insan, zorunlu olarak, düşünen cisimdir” sözümüz gibi. Bununla insanın (geçmiş ve gelecekte) sürekli düşünen cisim olduğunu kastetmiyoruz. Çünkü bu, bütün insan fertleri için geçerli değildir. Bilakis bununla zât, insan olarak var olmaya devam ettikçe (*mâ dâme mevcudu 'z-zât*) onun düşünen bir cisim olduğunu kastediyoruz. Ya da şart konunun birlikte koyulduğu (vasıfla) birlikte sürekliliğidir (*devâmu kevni'l-mevdûi bimâ vudîa maahû*), “her hareket eden başkalaşandır” sözümüz gibi. Bunun anlamı ‘mutlak olarak’ ya da ‘zât var olduğu sürece’ şeklinde alınmamalıdır, bilakis ‘hareket edenin zâtı hareket ettiği sürece’ şeklinde alınmalıdır. Bu şartla birinci şart arasında fark vardır. Çünkü birinci şart, zâtın asıl varlığına dayandırılmıştır ki o

<sup>230</sup> Bu konuda özellikle Tony Street ve Allan Bäck'ün yazılarına müracaat edilebilir, bkz. Street, “Arapça Mantık”, s. 54-57; Bäck, “Avicenna's Conception of Modalities”, s. 219-224.

<sup>231</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 158.



‘insandır’. Burada ise zât kendine ilişen bir sıfatla konulmuştur ki bu sıfat da ‘hareket eden’dir. ‘Hareket eden’in bir zatı ve cevheri vardır, bu cevhere hareket etmek ve hareket etmemek ilişebilir. Hâlbuki ‘insan’ ve ‘siyahlık’ bu şekilde değildir. Ya da şart yüklem şartı olabilir; ya da ya güneş tutulmasındaki gibi belirli bir zaman şartı veyahut nefes alıp vermedeki gibi belirsiz bir zaman şartı olabilir.<sup>232</sup>

Bu pasaj iki işlev görmektedir: İbn Sînâ’nın modal kavramlarıyla ilgili bir fikir vermekte ve modal mantıkla ilgili hususlarda İbn Sînâ’nın mantık tarihindeki yerini belirlemektedir. Şu halde İbn Sînâ, birisi mutlak ve beşi şarta bağlı olmak üzere 6 tür zorunluluktan bahsetmektedir:

- 1- Mutlak zorunluluk (*ez-zarûriyyetü’l-mutlaka*): *YüceAllah vardır.*
- 2- Konunun zatının sürekliliği şartına bağlı zorunluluk: *Zorunlu olarak, insan düşünen cisimdir.*
- 3- Konunun vasfının sürekliliği şartına bağlı zorunluluk: *Zorunlu olarak, hareket eden başkalaşandır.*
- 4- Yükleme şartına bağlı zorunluluk: *Zorunlu olarak, Zeyd yürüyendir.*
- 5- Belirli bir vakit şartına bağlı zorunluluk: *Zorunlu olarak, ay [belirli bir vakitte] tutulur.*
- 6- Belirsiz bir vakit şartına bağlı zorunluluk: *Zorunlu olarak, insan nefes alıp verir.*

İbn Sînâ sonrası dönemde bu altı zorunlu önermeden ikinci ve üçüncü önerme biçimleri sırasıyla *zâtiyye* ve *vasfiyye* isimleriyle, zaman şartına bağlı beş ve altı numaralı önermeler ise yine sırasıyla *vaktiyye* ve *münteşire* isimleriyle ele alınmıştır. Esasen İbn Sînâ’nın kendisinin de bu önerme biçimlerinin tamamına aynı derecede önem verdiği söylenemez. Şeyhü’r-Reîs’in özellikle odaklandığı önerme biçimleri *zâtiyye* (2) ve *vasfiyye* (3) önermeler olmuştur. Bunun yanında sonraki mantıkçılar *vaktiyye* (5) ve *münteşire* (6) önermeleri de incelemişlerdir. İbn Sînâ ise *vasfiyye* ile birlikte *vaktiyye* önermeyi Aristoteles’in bazı görüşlerini savunmanın bir çözümü olarak kullanmıştır. Modal kıyas teorisinde İbn Sînâ’nın görüşleri daha çok *zâtiyye* önerme biçimlerine dayanmaktadır. Mutlak zorunlu (1) ve yüklem şartına bağlı zorunluluk (4) ise hem İbn

<sup>232</sup> İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, (Türkçe çev.), s. 31 (Not: Tercümeyi kısmen değiştirerek kullandık).

Sînâ mantığında hem de sonraki mantıkçıların doktrinlerinde önemini yitirmiş gözükmektedir.<sup>233</sup>

Bu altı zorunluluk tarzından ilk ikisi arasındaki fark, birinin sürekli olması diğerinin bu şekilde olmamasıdır. İlk üçü aynı zamanda dördüncü şıkta verilen tarzla da zorunlu olabilir, ancak bunun aksi mümkün değildir.<sup>234</sup> Zira bir önermenin hükmü mutlak, zâtî veya vasfî okumaya göre zorunluysa yüklem şartına göre zorunlu olması zaten kaçınılmazdır, çünkü önermenin ortaya çıkması için mutlaka bir yüklemenin olması gerekmektedir. Dördüncü sıradaki yüklem şartının ise hiçbir şekilde kendinden önce zikredilen durumlarla zorunlu sayılması mümkün olmaz. Hatta üçüncü şıkta yer alan zorunluluk her ne kadar zattan değil de bir vasıftan kaynaklanan zorunluluk olsa bile durum bu şekildedir. Bu durum, zât ve vasfa bağlı modalitelerin modal durumlarının sırf yüklem şartına bağlı modalitelere göre daha güçlü olduğu anlamına gelmektedir. Beşinci tarzdaki zorunluluk ise ister geçmiş zamanda, ister şimdiki zamanda isterse gelecek zamanda olsun sabitlenmiş bir zaman dilimine bağlı olarak zorunluluk hükmünü ifade eder. Eğer beşinci tarzda ortaya çıkan zamanlar belli bir zamanda değil de sabitlenmemiş bir zamana işaret ediyorsa bu da altıncı tarz zorunluluk olur. İlk üç tarz zorunluluklarda olduğu gibi yine herhangi bir önerme beşinci ve altıncı tarzda zorunluluk ifade ederse aynı zamanda dördüncü tarz zorunluluğu da ifade ediyor demektir. Zira ister belirli bir zaman isterse belirlenmemiş bir zaman dilimine gönderme yapsın, bir önermede zamana bağlı olarak da olsa bir yükleme yapıyorsa dördüncü tarz zorunluluk yerini bulmuş olmaktadır.

Tony Street ve Allan Bäck gibi bazı çağdaş araştırmacılar, İbn Sînâ'nın altı zorunlu önerme biçiminden bazılarının kökenlerinin önceki filozoflarda bulunabileceğini iddia etmektedirler. Buna göre birinci, ikinci ve dördüncü önerme biçimleri Yahya en-Nahvî'nin, beşinci ve altıncı önermeler ise Aristoteles'in metinlerindeki önermelerle paralel görülmektedir. Yine Tony Street bazı çalışmalarında, iki ve üç numaralarda yer

---

<sup>233</sup> İbn Sînâ'nın zâtî okuma içinde ele aldığı önermeler şunlardır: Mutlak zorunlu (*ez-zarûriyyetü 'l-mutlaka*), mutlak sürekli (*ed-dâimetü 'l-mutlaka*), genel mümkün (*el-mümkinetü 'l-âmm*), özel mümkün (*el-mümkinetü 'l-hâsse*), genel mutlak (*el-mutlakatü 'l-âmm*) ve özel mutlak (*el-mutlakatü 'l-hâsse* ya da *vücûdiyye*). Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", s. 203-205.

<sup>234</sup> Allan Bäck, s. 221-223; benzer yorumlar Fahreddin Râzî'nin, *Lübâbü 'l-İşârât*'ında da yer almaktadır, bkz. Râzî, *Lübâbü 'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 38.

alan, zât-vasıf ayırımından ortaya çıkmış şartlı zorunlu önermelerin sırasıyla Abelard'ın ayrıık (*divided*) ve bileşik (*composite*) önerme ayırımına benzer olduğunu ifade etmektedir. Ona göre zâtiyye ve vasfîyye önerme ayırımı Abelard'ın bileşik ve ayrıık önerme ayırımı ile içeriği bakımından örtüşmüyor olsa da icra ettikleri işlev bakımından örtüşmektedir.<sup>235</sup> Ancak sonraki bazı çalışmalarında Street, vasıf şartına bağlı zorunluluğu ifade eden üçüncü önermenin bileşik önerme olarak isimlendirilmesinden vazgeçmekte ve İslam mantıkçılarının ele aldığı vasfî okuma biçiminin Abelard'ın bileşik önermesine göre daha zengin bir modal içeriğe sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>236</sup>

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın zorunlu önermelerle ilgili pasajında dillendirilen modal şartları önermenin içinden gelen ve dışarıdan kaynaklanan şartlar olarak yorumlamaktadır. Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın sistemi bu tasnifi yapmaya oldukça uygundur, hatta İbn Sînâ kendisi adeta bunu söylemek istemiştir.<sup>237</sup> İbn Sînâ'nın koymuş olduğu şartları anlamada oldukça işlevsel olan bu yoruma göre, önermenin zorunlu olması için öne sürülen söz konusu şartlar ya önermenin konusu ile yüklemine ya da bu ikisi dışındaki şeylere taalluk eden şartlardır. Konu ve yüklem önermenin kendinde bulunan unsurlar oldukları için onlarla ilgili şartlar dâhilî şartlar, diğerleri ise önerme dışı etkenlere dayanan hâricî şartlar olarak görülmektedir.<sup>238</sup> Önermenin kendi

---

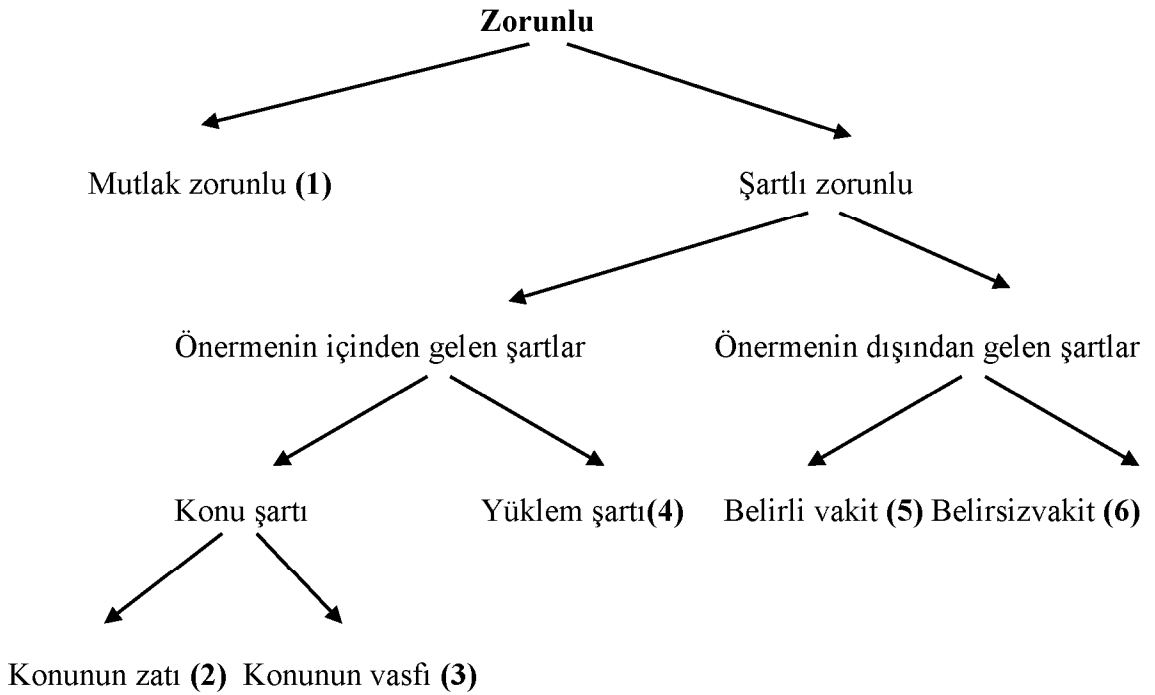
<sup>235</sup> Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", s. 213-216; Allan Bäck, s. 222-225.

<sup>236</sup> Street, "İbn Sînâ'nın Kıyâs Görüşü Hakkında Bir Taslak", s. 119, dn. 8. Peter Abelard kendisinin ortaya koyduğu bu ayırımı Aristoteles'in metinlerini yorumlamak için kullanmıştır. Ona göre "ayakta olan kişinin oturuyor olması mümkündür" şeklindeki bir önerme iki türlü yorumlanabilir. Birincisi "oturan" ve "ayakta olanı" aynı özneye/konuya yüklem olacak biçimde *bileşik* olarak anlamak, diğeri ise bunları *ayrıık* olarak ele almaktır. Bileşik okuma içinde ele alındığında bu önerme "ayakta olanın, ayaktayken oturması mümkündür" şeklinde anlaşılır ki bu durumda iki karşıt durumu aynı özneye yüklediğimiz için bu önerme tamamen yanlış olur. İkinci anlamda alındığında ise önerme "ayakta olan kişinin bazen oturuyor olabilmesi mümkündür" şeklinde anlaşılır ve iki karşıt durum bileşik olarak ele alınmamış olur. Böylece önerme yanlış değil doğru olur. Abelard'ın bileşik ve ayrıık okuma hakkındaki görüşleri ve bu görüşün teolojik meselelerde kullanılması hakkında bkz. Simo Knuuttila, **Modalities in Medieval Philosophy**, Birinci Baskı, London-New York: Routledge, 1993, s. 84-96.

<sup>237</sup> Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 265-266.

<sup>238</sup> Henrik Lagerlund, Tûsî'nin aşağıdaki tabloda gösterdiğimiz iç ve dış şartlar ayırımının Batı geleneğindeki analitik ve sentetik ifadeler ayırımını anımsattığını ifade ederek İslam mantık geleneğinde bu ayırımın daha erken dönemde yapıldığını söylemenin mümkün olduğunu düşünmektedir, bkz. Lagerlund, "Avicenna and Tûsî on Modal Logic", *History and Philosophy of Logic*, s. 234. Bu yoruma göre tablodaki 2, 3, ve 4 numaralı önermeler analitik ifadeler, 5 ve 6 numaralı önermeler sentetik ifadeler yerini almaktadır. Bize göre bu yoruma ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir, zira eğer İslam mantık tarihindeki bazı görüşlerle Batı mantığındaki analitik ve sentetik ifadeler arasında bir paralellik aranacaksa bizce bu tür bir benzerlik İslam mantıkçılarının "tasavvur" ve tasdik" ayırımında

unsurlarından kaynaklanmayan bu hâricî şartlar ise 5. ve 6. sırada zikredilen zamansal önermelerdir. Zira ister belirli ister belirsiz bir zaman olsun önermenin zorunluluğunun dayanağı olan zaman şartı doğrudan ne konu ile ne de yüklemle ilişkilidir. Dolayısıyla önermenin unsurlarından birine taalluk etmediklerinden bu şartlar dâhilî şartlar içinde ele alınmamaktadır. Tûsî'nin, zorunlu önermelerle ilgili bu ayrımını şu şemayla ortaya koymak mümkündür:



**Şekil 3:** Tûsî'nin Zorunlu Önermeler Tasnifi

Zorunluluk modalitesinden ortaya çıkan önerme biçimlerini bu şekilde saydıktan sonra bu önermeler arasındaki ilişkiyi ele alalım. Mutlak zorunlu önerme ile zorunluğu zâtın devamına bağlı olan *zâtiyye* önerme arasındaki fark, birincisinin hükmünün kesintisiz olarak (*lem yezel ve lâ yüzâl*) geçerli olmasına rağmen ikincisinin hükmünün zâtın sürekliliğine bağlı olmasıdır. Yukarıda örnek verdiğimiz önermeler üzerinden açıklayacak olursak *zorunlu olarak Yüce Allah vardır* önermesi zamana ve herhangi bir

daha çok kendini göstermektedir. Çünkü İslam mantıkçıların kullanmış oldukları bu iki kavram, bilginin kısımlarını ifade eden kavramlardır ve tıpkı analitik kavramlarda olduğu gibi “tasavvur” herhangi yeni bir bilgi vermeksizin yalnızca bir şeyin tanımını ortaya koyarken, “tasdik” de tıpkı sentetik kavramlarda olduğu gibi en az iki tasavvurdan birinin diğerine yüklem yapılmasından ortaya çıkar.

unsurun sürekliliğine bağlı olmaksızın daima geçerli olan bir hükmü dillendirmektedir. Bundan farklı olarak, *insan düşünen cisimdir* önermesinde ise “düşünen cisim” niteliğinin insana zorunlu olarak yüklem yapılması, zât olarak insanın varlığının sürekliliğine bağlıdır. Bu önermenin anlamı “insan, zât olarak var olduğu müddetçe, zorunlu olarak, düşünen cisimdir” şeklinde olmalıdır. İbn Sînâ, söz konusu önermelerin genellik-özellik bakımından birbiriyle aynı olduklarını, ancak aralarında itibarî olarak derece farkı bulunduğunu belirtmektedir.<sup>239</sup> Zira zorunluk bakımından, mutlak zorunlu olan ile zorunluluğu herhangi bir şarta bağlı olan durumların bir ve aynı kabul edilmesi söz konusu değildir.

Bununla birlikte Tûsî mutlak zorunlu ile *zâtiyye* arasındaki farkı biraz daha azaltacak bir yoruma gitmektedir. Onun bu yaklaşımını başka bazı mantıkçılarda da görmek mümkündür.<sup>240</sup> Buna göre, zâtın devamıyla meydana gelen *zâtiyye* önermede zatın varlığı ya sürekli ya da süresiz olur. Eğer zatın varlığı sürekli olursa bu durumda *zâtiyye* önerme, -her ne kadar itibarî açıdan ondan farklı olsa da- delalet bakımından mutlak zorunlu önerme gücünde olur. Çünkü zâtın varlığı sürekli olursa önermenin hükmü de tıpkı mutlak zorunlu önermedeki gibi sürekli (*lemyezal ve lâ yüzâl*) geçerli olacaktır. Ancak *zâtiyye* önermede zatın varlığı sürekli olmadığında bu önerme hem delâlet bakımından hem de itibarî olarak mutlak önermeden farklılaşır.<sup>241</sup> Çünkü birinci durumun aksine ondaki hüküm sürekli değildir.

Görebildiğimiz kadarıyla Tûsî'nin düşüncesinde mutlak zorunlu ile *zâtiyye* önerme arasında İbn Sînâ'nın vurguladığı derecede bir fark yoktur. Muhtemelen bu durum, İbn Sînâ sonrası bazı mantıkçılar için mutlak zorunlu önermenin önemini yitirmiş olması ve *zâtiyye* önerme biçiminin onlar için daha işlevsel hale gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira aşağıda ele alacağımız üzere, *Esâsul-iktibâs*'ta Tûsî, mutlak zorunlu önerme ile *zâtî* önerme arasındaki ayrımı neredeyse ortadan kaldırarak bu önermelerin bir ve aynı önerme olduklarını ifade eder. Çünkü her ikisinde de önermedeki hüküm konunun zatından kaynaklanmaktadır. Fahreddin Râzî'nin

<sup>239</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (Türkçe çev.) s. 31.

<sup>240</sup> İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, [Fahreddin Râzî'nin *Âyâtî'l-beyyinât* adlı eserinin şerhi] Muhtar Cübeylî (haz.), Beyrut: Dâru Sâdır, s. 137-138.

<sup>241</sup> Tûsî, *Şerhul-İşârât*, s. 267.

dikkatimizi çektiği üzere, Sehlân es-Sâvî –hatta *Şifâ*’daki görüşleri dikkate alındığından İbn Sînâ da- bu iki önermeyi tek önerme olarak ele almaktadır.<sup>242</sup> Dolayısıyla Tûsî’nin Sâvî’yi okuduğu dikkate alınırsa en azından *Esâsü’l-İktibâs*’ta bu konudaki görüşleri itibariyle Tûsî’nin İbn Sînâ ve Sâvî’nin etkisinde olduğu düşünülebilir. Sâvî ve Tûsî’den farklı olarak Razi’nin *Şerhu’l-İşârât*’taki yaklaşımı ise zâtî önermenin mutlak zorunlu önerme gibi değerlendirilmeyip şartlı zorunlu önermeler içinde ele alınması gerektiği yönündedir.<sup>243</sup> Zira ona göre mutlak zorunlu önerme, zâtî önermeden daha özeldir.<sup>244</sup>

Mutlak zorunlu ile zâtîye arasındaki ilişkiden sonra zâtîye ile vasfîye arasındaki ilişkiyi ele alalım. Zâtîye önermedeki zorunluluk, tamamen önermenin konu teriminde dillendirilen zâtın sürekliliğine bağlı olduğu halde, vasfîye önermede bu, zâtın sahip olduğu vasa bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Yine yukarıda zikrettiğimiz örnekler üzerinden gidecek olursak, *zorunlu olarak, insan düşünen cisimdir* şeklindeki zâtîye önermenin hükmü, zât olarak insanın varlığının sürekliliğine bağlıdır. Hâlbuki *zorunlu olarak, hareket eden başkalaşır* önermesinin hükmü, herhangi bir zâta ilişkin “hareket etme” vafına bağlıdır. Dolayısıyla her ne kadar zâtîye ve vasfîye önermelerin her ikisi de mutlak zorunlu önermeden farklı olarak bir şarta bağlı zorunluluk hükmünü taşıyor olsalar bile, bu iki şart arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Zira birinci şartta (zâtîye), zâtın kendisi -yani insan- şart koşulduğu halde ikincisinde şart, bu zâta ilişkin bir sıfatla birlikte ortaya koyulmaktadır ki o da hareket etmektir. “Hâlbuki ‘hareket edenin’ bir zatı ve cevheri vardır ve bu zata, hareket etmek ya da hareket etmemek vasıfları ilişebilir”.<sup>245</sup>

Bir önermenin zâtî olarak zorunlu olmasıyla vasfî olarak zorunlu olması arasındaki farkı daha açık bir şekilde göstermek için şu örnekler de verilebilir: *Bütün bekârlar, zorunlu olarak, evli olmayandır* (Bütün bekârların evli olmaması zorunludur) önermesi vasfî olarak doğrudur, çünkü ‘bekârlar’ kelimesi, insanları sadece evli olmadıkları durumda ifade eder. Başka bir ifadeyle önermedeki “evli olmama” hükmü “bekârlık” vafına

<sup>242</sup> Sehlân es-Sâvî, **Basâirü’n-Nasîriyye fî ilmi’l-mantık**, Muhammed Abdud (haz.), Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî 1993, s. 112.

<sup>243</sup> Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, s. 182.

<sup>244</sup> Râzî, **Lübâbü’l-İşârât ve’t-Tenbîhât**, s. 38.

<sup>245</sup> İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, (Türkçe çev.) s. 31.

bağlı olarak geçerlidir. Aynı önerme *zâtî* olarak okunduğunda geçersiz olacaktır, zira bütün bekârlar insandır ve bütün insanların zorunlu olarak evli olmaması doğru değildir. Zâtî olarak alındığında bu önerme “bütün insanlar, zorunlu olarak evli olmayandır” şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa bütün insanlar için bu hüküm geçersizdir. İbn Sînâ'nın meşhur örneği olan *bütün uyuyanlar uyanıktır* önermesi ise yukarıdaki önermenin aksine *zâtî* olarak doğru fakat *vasfî* olarak yanlıştır.<sup>246</sup> Çünkü hiçbir insan uyurken uyanık değildir. Ancak zât olarak, uyuma vasfının iliştiği herhangi bir insan başka bir vakitte uyanık olabilir. Şu durumda *zâtî* önermenin doğruluğu, vafından bağımsız olarak zâtın dikkate alınmasıyla gerçekleşir. *Vasfî* önermede ise zât, tek başına değil kendine ilişen bir vasıfla birlikte alınmak durumundadır.

Tûsî *Esâsü'l-İktibâs*'ta *vasfî* okuma içindeki (*vasfiyye*) zorunlu önermeyi meşrûta ismiyle ele almakta ve meşrûtanın da iki türünden bahsetmektedir: Genel meşrûta (*meşrûta-i âmme*) ve özel meşrûta (*meşrûta-i hâsse*). Bu önermelerden birincisi olan genel meşrûta, hükmü vasıf şartına bağlı olarak zorunluluk ifade eden tek taraflı bir önermedir ve İbn Sînâ'nın saymış olduğu önerme biçimlerinin üçüncüsüne takâbül etmektedir. Genel meşrûta'nın örneği *her siyah [siyah oldukça] görmeyi zorlaştırır* önermesidir. Görüldüğü üzere bu önermedeki “görmeyi zorlaştırma” hükmü, konunun “siyah olma” vasfının sürekliliğine bağlıdır ve söz konusu vasıf kalkarsa önermenin hükmü de kalkacaktır. *Hiçbir siyah beyaz değildir* önermesi ise genel meşrûta önermenin olumsuz haline örnektir. Bu önermede de görüldüğü üzere beyazlığın konudan olumsuzlanması sadece konunun siyahlık vasfını muhafaza etmesine bağlıdır ve önerme “hiçbir siyah, siyah oldukça beyaz değildir” şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Sînâ ise meşrûta önermeye *her hareket eden başkalaşır* önermesini örnek vermektedir.<sup>247</sup> Bu önerme de “her hareket eden, hareket ettikçe, zorunlu olarak başkalaşır” şeklinde anlaşılmalıdır, çünkü burada hüküm konu terimdeki hareket etme vasfına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. O halde *her A, zorunlu olarak B'dir* gibi bir genel meşrûta önermenin semantik yorumu “her A, A oldukça, zorunlu olarak B'dir” şeklinde alınmalıdır.

---

<sup>246</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 55.

<sup>247</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 152; *Şerhu'l-İşârât*, s. 265.

Özel meşrûta (*meşrûta-i hâsse*) ise yine vasıf şartına bağlı, ancak kendisinden sürekliliğin kaldırılmış olduğu çift taraflı bir önermedir. Bunun örneği de *her beyaz, beyaz olduğu sürece görmeyi kolaylaştırır, fakat zatı mevcut olduğu sürece değil* önermesidir. Görüldüğü üzere bu önerme zorunluluğu süreklilik arzetmeyen bir önermedir, çünkü hüküm zât açısından süreksizlik ifade etmeyecek biçimde dillendirilmiştir. Tûsî'nin öğrencisi olan Kâtibî'nin daha açık formülasyonu ile ifade edecek olursak, aslında yapısı bakımından ele alındığında bu önermenin, kendisine zât bakımından süreksizlik kaydı getirilmiş bir genel meşrûta önerme olduğu görülecektir. Örneğin önermemiz *zorunlu olarak, her kâtip kâtip oldukça parmaklarını hareket ettirir, sürekli değil* şeklinde bir olumlu önerme ise bu önerme olumlu bir genel meşrûta önermeye olumsuz bir genel mutlak önerme eklenerek elde edilmiştir. Bunun aksine eğer elde etmek istediğimi özel meşrûta önerme *zorunlu olarak, hiçbir kâtip kâtip oldukça parmakları hareket etmeyen değildir, sürekli değil* şeklinde bir olumsuz önerme ise bu durumda olumsuz genel meşrûta önermeye olumlu genel mutlak önerme eklememiz gerekmektedir.<sup>248</sup> O halde bir meşrûta önerme, eğer vasfın hem sürekliliğini hem süreksizliğini ifade edecek şekildeyse bu önerme genel meşrûta ismini alırken sadece sürekliliği ifade edecek şekilde gelirse özel meşrûta ismini almaktadır.<sup>249</sup>

Tûsî'nin *İşârât* şerhinden küçük bir farkla *Esâsü'l-iktibâs*'ta ortaya koyduğu bu tasnife göre zorunlu önermeler yine 6 şekilde ele alınmış olmaktadır ve isimleri şunlardır: Zâtî zorunlu, genel meşrûta (*meşrûta-i âmme*), özel meşrûta (*meşrûta-i hâsse*), vaktiyye, münteşire ve yüklem şartına bağlı zorunlu önerme.<sup>250</sup> Tûsî'nin, vasfî zorunlu önermelerle İbn Sînâ'dan daha çok ilgilendiği görülmektedir. Ancak vasfa bağlı zorunlu ve sürekli önermeleri ifade eden meşrûta ve örfiyye önermelere yönelik ilgi Sâvî'den itibaren kendini göstermektedir ve Fahreddin Râzî de bu ilgiyi sürdürmektedir. Her ne kadar Tûsî *meşrûta* ve *örfiyye* terimlerini ortaya atan kişi olarak Fahreddin Râzî'ye atıfta bulunuyorsa da görebildiğimiz kadarıyla meşrûta terimi Sâvî tarafından kullanılmaktadır.<sup>251</sup> Dolayısıyla Tûsî belki Râzî'den gelen terimleri kullanmaya devam

<sup>248</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 214.

<sup>249</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 152.

<sup>250</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 153.

<sup>251</sup> Sâvî, *el-Besâirü'n-Nasîriyye fi'l-Mantık*, s. 112, st. 9.



etmektedir, ancak bu durumu daha doğru bir şekilde ifade etmenin yolu hem Tûsî'nin hem de Râzî'nin Sâvî'den gelen bazı terimleri ve tasnif biçimini kullandıklarını söylemektir.

### 3.2.1.3. Sürekli Önermeler

Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ta, İbn Sînâ'nın birçok hususta süreklilik (*devâm*) ve zorunluluk (*zarûret*) ayrımını gözetmemiş olduğunu belirtmekte ve onu eleştirmektedir.<sup>252</sup> Ona göre Şeyhü'r-Reîs, birçok yerde “zorunluluğu” “zamansal süreklilik” olarak sunmakta, dolayısıyla sürekli önermelerle zorunlu önermeleri kesin ve güçlü bir ayrımla ortaya koymamaktadır. Gerçekten de İbn Sînâ'nın sürekli önermeler üzerinde sonraki mantıkçılar kadar durmadığı, bu önermeleri yalnızca Aristoteles'in görüşlerini kurtarmanın bir yolu olarak kullandığı dikkate alındığında Tûsî'nin bu eleştirisi daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira gelecek bölümde ayrıntılı olarak işleyeceğimiz üzere, İbn Sînâ Aristotelesçi mutlak önermenin çelişğini almanın bir yolu olarak “sürekli (*dâime*)” önermeyi ele aldıktan sonra bu konuya değinmez. Dolayısıyla *İşârât*'ta, sadece mutlak önermenin çelişği olarak *her A sürekli B'dir* şeklinde bir örnek geçmektedir.<sup>253</sup> Konuyla ilgili bazı çalışmalarda İbn Sînâ'nın sürekli önermelerle ilgili bu tavrı Aristoteles'in görüşleriyle irtibatlandırılmaktadır. Bu açıklamaya göre İbn Sînâ'nın sürekli önermeye kendi modal kıyasında yer vermemesinin nedeni Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'inde sürekli önermenin olmamasıdır.<sup>254</sup> Şu halde sürekli önermeleri sadece İlk Muallim'in konumunu kurtarmanın bir yolu olarak gören İbn Sînâ kendi modal sisteminde bu önermelere çok önemli bir işlev atfetmemiş olmaktadır.

İbn Sînâ'dan farklı olarak İbn Sînâ sonrası mantıkçıların modal önermeler listesinde ise sürekli önermelerin tam ve ayrıntılı bir biçimde yer aldığı görülmektedir.<sup>255</sup> Sonraki mantıkçıların bu konuda İbn Sînâ'dan farklı bir tutuma sahip olmaları onların

---

<sup>252</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 285.

<sup>253</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* [Tûsî şerhiyle birlikte], s. 308; ayrıca bkz. Tony Street, “İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar”, s. 212, ek 5. önerme.

<sup>254</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 86.

<sup>255</sup> Bu konuda Tûsî'nin dışındaki mantıkçılar için bkz. örneğin, Kâtibî, *ç-Şemsiyye*, s. 214, 215; Râzî ve şârihi Medâinî için bkz. Medâinî, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, s. 148-150.

Aristotelesçi görüşlerin doğurduğu sorunlarla İbn Sînâ'nın ilgilendiği gibi ilgilenmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim birinci bölümde ifade ettiğimiz gibi, bu dönemin mantıkçıları arasında İbn Sînâ'nın otoritesi karşısında Aristoteles'in etkisi giderek zayıflamış ve ondan miras kalan meseleler gündeme gelmemeye başlamıştır.

Nasîruddîn Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*'ta da önceki bazı mantıkçıların zorunluluk ve süreklilik modalitelerini birbirinden ayırt etmediklerini ve bu iki modal durumu tek bir modalite olarak değerlendirdiklerini ifade etmektedir. Ancak Tûsî zorunluluk ile sürekliliği birbirinden ayrı olarak ele alma konusunda oldukça karardır:

Her zorunlu hüküm sürekli. Eğer zorunluluk mutlaksa süreklilik de mutlak, zorunluluk şarta bağlıysa süreklilik de bu şart var olduğu sürece geçerlidir. Ancak belli bir vakte özgü olup da başka vakitlerde mevcut olmayan zorunluluklar vardır ki örf'e göre bu tür zorunluluklar süreklilik olarak adlandırılmaz. Zira süreklilik vakitleri içeren bir durumdur.<sup>256</sup>

Demek ki zorunluk ve süreklilik birbirine yakın modaliteler olmakla birlikte her zaman birbirleri yerine kullanılabilecek şekilde bir ve aynı durumları ifade etmezler. Çünkü süreklilik tamamen zamansal bir gönderime sahip olduğu halde zorunluluk, süreklilik ifade etmeyen belli bir zamanla da sınırlı olabilmekte, buna mukâbil bazı durumlar da zorunlu olmadan sürekli olabilmektedir. Bu nedenle söz konusu iki modalitenin birbirinden ayrılması mantıksal olarak daha uygun gözükmemektedir.

Ayrıca Tûsî'nin işaret ettiği üzere zorunluluk ve süreklilik ayrımı yapılmaz ve bunlar tek bir modalite olarak görülürse hem zâtî okumadan hem de vasfî okumadan (meşrûta ve örfîyye) ortaya çıkan zorunlu ve sürekli önermeler tek bir önerme olarak ele alınmış olur. Oysa Tûsî, modalite olarak sürekliliğin zorunluluktan ayırt edilmesi gerektiğini düşünür ve esasen üç sürekli önermeden bahseder: Mutlak sürekli (*dâime-i mutlaka*), genel örfî (*örfîyye-i âmme*) ve özel örfî önermeler (*örfîyye-i hâsse*).<sup>257</sup> Şimdi sırasıyla mutlak sürekli, genel örfî ve özel örfî önermeleri ele alalım.

---

<sup>256</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 151.

<sup>257</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 153.

Mutlak sürekli önerme *zâtî* okuma içindeki bir sürekli önermedir. Burada önermenin hükmündeki süreklilik, konu terimin delâlet ettiği zâtın kendisinden kaynaklanmaktadır; örneğin *Yüce Allah, sürekli, âlimdir* önermesi ya da *insan, sürekli, duyularıyla algılayandır* önermesi mutlak sürekli ya da başka bir ifadeyle zâtî sürekli önermelerdir. Aslında dikkatlice incelendiği zaman bu önermelerin sürekliliği arasında bir fark bulunduğu görülecektir. Zira *Yüce Allah, sürekli, âlimdir* önermesinin sürekliliği hiçbir zaman kaydı koyulmaksızın ezeli ebedi olarak süreklilik ifade etmekte, ancak *insan, sürekli, duyularıyla algılayandır* önermesinin sürekliliği zât olarak insan var olduğu zamanlarda süreklilik ifade etmektedir. Buna rağmen her iki önerme de zâtî anlamda sürekli önerme olarak ele alınmaktadır, çünkü her ikisindeki süreklilik zâtın varlığına dayandırılmaktadır. Mutlak ile zâtîyi birbirinden ayıran temel fark, mutlaktaki hükmünün her daim geçerli olmasına rağmen zâtî önermedeki hükmün zâtın varlığı süresince geçerli olmasıdır. Yine de Tûsî bu ikisini aynı önerme olarak ele almaktadır ki, bu durumun tıpkı zorunlu önermelerdeki gibi mutlak ile zâtî arasındaki farkın Tûsî tarafından artık dikkate alınmamasından kaynaklandığı açıktır.

Örfî önermelerde ise süreklilik, konunun zâtına değil konuya ilişkin bir vasfa bağlanmıştır. Daha önce örfiye teriminin mutlak önermelerle ilgili kullanımına değinmiş ve mutlak örfî önermeyi ele almıştık. Mutlak önermelerle ilgili olarak, *örfiyye* terimi tümel olumsuz mutlak önermelerde kendini göstermekteydi ve örfî mutlak önerme vasfa bağlı olarak süreklilik ifade eden bir önermeydi. Aynı şekilde burada da örfî önerme, vasfî anlamda bir sürekli önermedir. Örfî önermenin de genel örfî (*el-urfiyyetü'l-âmme*) ve özel örfî (*el-urfiyyetü'l-hâsse*) olmak üzere iki biçimi bulunmaktadır. Bu iki çeşit örfî önermenin ortaya çıkması ise vasfın konudan ayrılabilen ya da ayrılamayan vasfı olmasına bağlıdır. Eğer örfî önermenin hükmü, vasfın konudan ayrılıp ayrılmadığına bakılmaksızın, her ikisini de içerecek şekilde vazedilirse bu önerme *genel örfî* olarak adlandırılır. Başka bir ifadeyle süreklilik ve süreksizliği içerecek şekilde ifade edilen bir önerme genel örfîdir. Örneğin “her siyah şey, siyah olduğu sürece, görmeyi zorlaştırır” önermesi bu şekildedir. Görüldüğü üzere bu önermede “görmeyi zorlaştırma” hükmü siyah şeyin siyahlık vasfının sürekliliği üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte önermeye bir süreksizlik kaydı da getirilmemiş ve önerme genel örfî olarak kalmıştır.

Özel örfî (*el-urfîyyetü 'l-hâsse*) önerme ise vasfın konudan ayrılabilir olmasını ifade etmektedir. Aslına bakılırsa vasfın konudan ayrıldığında önermenin hükmünü sürekli kılacak bir neden kalmamaktadır, çünkü tek başına zât, sürekliliğin nedeni değildir. Bu nedenle özel örfî önerme zât bakımından (*bi-hasebi 'z-zât*) sürekliliği kaldırılan önermedir. Örneğin “her beyaz şey, sürekli görmeyi kolaylaştırır ancak [zat bakımından] sürekli değil” önermesi gibi.<sup>258</sup> Dolayısıyla özel örfî önerme, genel örfî önermeye zât bakımından süreksizlik kaydı eklenerek elde edilen bir önermedir.

Son olarak Tûsî'nin metinlerinde, açık örneklerini göremediğimiz halde *örfiyye-i lâ dâime* ve *örfiyye-i lâ zarûriyye* önermelerin de geçtiğini belirterek sürekli önermeleri de tamamlayalım.<sup>259</sup> Tûsî'nin *örfiyye-i lâ zarûriyye* önermeyi “vasfî açısından sürekli, fakat zât bakımından zorunlu olmayan önerme” olarak tarif etmesinden bu tür önermelerin “her A, A oldukça B'dir, [zâtı bakımından] zorunlu olarak değil” şeklindeki önermeler olabileceğini düşünebiliriz.

#### 3.2.1.4. Mümkün Önermeler

Nasîruddîn Tûsî *Esasü 'l-iktibâs*'ta “mümkünün” Arapça mantık eserlerinde yaygın olan şu dört anlamına değinmektedir: Genel mümkün (*imkân-ı âmm*), özel mümkün (*imkân-ı hâss*), bir şeye uygun ve hazır olma anlamında mümkün (*teheyü' ve isti'dât*) ve geleceğe dönük mümkün (*imkân-ı istikbâlî*). Modal önermeler açısından mantıkçıların en çok üzerinde durdukları imkân biçimleri ise genel imkân ve özel imkân olmuştur. İbn Sînâ *İşârât*'ın imkân modalitesiyle ilgili faslında imkânın bu anlamlarını şu şekilde ele almaktadır: “Birincisi imkânsızlığın kaldırılmasıdır, bu ayrıma göre varlık mümkün ve imkansız olmak üzere ikiye ayrılmaktadır, zira burada mümkünün karşılığı imkânsız olandır. Dolayısıyla bu tasnife göre zorunlu, imkânın içinde yer almaktadır. İkinci anlamda ise imkân, hem imkânsızın hem de zorunlunun karşılığı olarak alınmaktadır. Burada mümkün, ‘olması ya da olmaması mümkün olan’ demektir. İmkânın bu anlamları içerisinden ilki genel imkân, ikincisi ise özel imkândır. Bunların yanında imkânın üçüncü bir anlamı daha vardır. Bu, ilk ikisinden daha özel bir anlamdır (*ehassu mine 'l-vecheyni 'l-mezkûreyn*). Bu ne zorunludur ne de belli bir vakittir. Örneğin insan

<sup>258</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 313; Street, “İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar”, ek, 20 önerme.

<sup>259</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 415; *Esasü'l-iktibâs*, s 161.

için yazmak gibi.”<sup>260</sup> İşte İbn Sînâ’nın zikretmiş olduğu bu üçüncü anlam Tûsî’nin “bir şeye uygun ve hazır olma” şeklinde ortaya koyduğu imkândır. Tûsî imkânın bu anlamının bütün zâtî, vasfî hatta zamansal (*vaktî*) anlamdaki zorunlulukların karşılığı olduğunu ifade etmektedir.

Eğer mümkün, genelde insanların (*avâmm*) anladığı üzere ya zorunluluğun ya da imkânsızın karşılığı olacak şekilde tek taraflı olarak ele alınırsa bu, genel imkân olur. Bu durumda ya olumlayarak ya da olumsuzlayarak bir şeyin zorunluluğunu tek yönden kaldırmış oluruz. Örneğin *âlemin bir yaratıcısının olması mümkündür* önermesi olumsuzluk yönünden zorunluluğu kaldırılmış bir önermedir ve “âlemin bir yaratıcısının olması *imkânsız değildir*” anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere burada imkân, imkânsızın karşılığı olmuştur. Bundan farklı olarak önermenin imkân anlamı, zorunlunun karşılığı olacak şekilde de tek taraflı alınabilmektedir. Örneğin *Zeyd’in kâtip olmaması mümkündür* önermesi bu sefer zorunlunun karşılığı olacak şekilde tek taraflı bir mümkün önermedir. Bu önermenin anlamı “Zeyd’in kâtip olmaması *zorunlu değildir*” şeklindedir.<sup>261</sup> İmkânın anlamı bu şekilde tek taraflı olarak alındığında bu, genel imkân olmaktadır. “Olmaması mümkündür” şeklindeki birinci okumada varlık, “imkânsız” ve “mümkün” olarak ayrılmakta zorunlu da imkânın altına dâhil olmaktadır. “Olmaması mümkündür” şeklindeki ikinci okumada ise varlık “zorunlu” ve “mümkün” olarak taksim edilmekte, “imkânsız” da zorunlunun altında yer almaktadır.

Özel mümkün önerme ise hem olumluluk hem de olumsuzluk yönünden, iki taraflı olarak zorunluluğu kaldırılmış önermedir. Bu durumda önermedeki imkân, zorunlunun ve imkânsızın karşılığı olmak durumundadır. Özel imkân, bir şeyin varlığını veya yokluğunu düşünmekle herhangi bir çelişkinin ortaya çıkmadığı durumları ifade etmektedir. Ancak genel imkândan farklı olarak özel imkân bildiren bir önermenin olumlanması ile olumsuzlanması birbirini ilzam etmektedir. Ayrıca genel imkânın varlığı taksim etme biçimlerinden farklı olarak burada mümkün hem zorunlunun hem de imkânsızın karşılığı olacak şekilde alındığından, bir hüküm için zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç ihtimal bulunmaktadır.

---

<sup>260</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 272-274.

<sup>261</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 155.

Üçüncü anlamda imkân -yukarıda geçtiği üzere- bir şeye uygun ve hazır olma durumunu ifade etmektedir. Bunun örneği nutfenin insan olmasının mümkün oluşudur. Zira nutfe insan olmaya uygun ve hazır olan şeyi ifade etmektedir. Bu durumda elbette nutfenin henüz insan olmaması gerektiği ve bu durumun gelecekte vâkî olacak bir şeyi ifade ettiği açıktır. Dolayısıyla *nutfenin insan olması mümkündür* ya da *nutfe imkân olarak insandır* gibi önermeler “bir şeye uygun ve hazır olma” anlamında imkânı ifade etmektedirler. Nasîruddîn Tûsî, bu anlamdaki imkânın mantıktan ziyade başka ilimlerde araştırılmasının daha uygun olduğunu düşünmektedir. Zira “bir şeye uygun ve hazır olma” anlamında imkân, önermenin geneline değil de yüklem gönderme yaptığı için, bunu bir modalite olarak bile değerlendirmek mümkün değildir.<sup>262</sup> İlginçtir ki Nasîruddîn Tûsî, olumlama ya da olumsuzlama açısından, bu anlamdaki imkânın ilk iki anlama göre imkân ismini almaya daha uygun olduğunu belirtmektedir. İnsanın kâtip olması mümkündür gibi bir önermede de görüldüğü üzere insan doğası hem “kâtip olmaya” hem de “olmamaya” eşit derecede imkân halindedir.<sup>263</sup> Bu durumda Tûsî’nin söz konusu yorumunda imkânı daha çok “kuvve” anlamında ele aldığını ifade edebiliriz.

İmkânın dördüncü ve son anlamı olan “geleceğe dönük imkân” ise bazı mantıkçıların, “herhangi bir şeyin geçmişteki ve şu anki durumu hakkında hüküm vermenin bu hükmü imkân durumundan çıkardığı” şeklindeki görüşlerine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre eğer bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz herhangi bir hüküm verilmişse, bu hükmün zorunluğunu veya imkânsızlığını gerektiren bir sebep dolayısıyla hüküm mümkünler sınıfından çıkmış demektir. Dolayısıyla mümkün, ancak geleceğe dönük hükümleri ifade etmek durumundadır. Bu açıklama, hükmün ortaya konulduğu zaman zarfında mümkün önermede ifade edilen durumun henüz gerçekleşmemiş olması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Tûsî bu mantıkçıların görüşünü şu şekilde değerlendirmektedir:

Bazı mantıkçılar zorunlulukla sürekliliği birbirinden ayırmadıkları ve mümkünü de yalnızca geleceğe dönük imkân olarak anladıkları için zorunlu önermenin, “hükmü bütün zamanlar için geçerli olan” önerme; mutlakin, “yalnızca geçmiş ve şu ana dair hükümler içeren önerme” ve mümkünün de

<sup>262</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 156.

<sup>263</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 274.

“geleceğe dönük hükümler bildiren önerme” olduğunu belirtmişlerdir. Buna binaen bazı mantıkçılar mutlak önermenin konusunun yalnızca dış dünyada var olan şeylere delalet ettiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünceye göre eğer bazı vakitlerde siyahlık dışında herhangi bir renk yoksa *her renk siyahtır* önermesi geçerli olur ve mutlaklık ifade eder, bu vakitlerin haricindeki vakitlerde ise *her rengin siyah olması mümkündür* önermesi geçerli olur ve geleceği ifade eder.<sup>264</sup>

Ancak Tûsîye göre bu düşünce hem örfe aykırı hem de zayıf bir düşüncedir. Tûsî mantıksal bir paradoksa sebep olduğunu belirterek bu görüşü tenkit etmektedir. Zira bir şeyin şu an mevcut olması olumsuzlanırsa aynı şekilde şu an mevcut olmaması da olumsuzlanmak durumundadır, çünkü imkân tam da “olması ve olmaması mümkün olan” durumları ifade etmektedir ve mümkünün her iki duruma da nispeti eşittir.<sup>265</sup> İmkânın bu anlamı yalnızca geleceğe dönük imkân durumunu ifade ettiğine göre bu türden mümkün önermelerin Aristoteles’in geleceğe yönelik mümkün önermelerini (*future contingency*) karşıladığı düşünülebilir.

Buraya kadar ele almış olduğumuz önermeler zâfî okuma içindeki mümkün önermelerdir. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ’dan farklı olarak Tûsî’nin sisteminde ayrıca vasfî okuma içinde ortaya koyulan bir mümkün önerme bulunmaktadır. Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs* adlı eserinde vasfî zorunlu önermeye karşılık olarak vasfî mümkün önermenin bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>266</sup> Street konuyla ilgili bir çalışmasında *Şerhu’l-İşârât*’ın bazı pasajlarında vasfî zorunlunun çelişği olarak bu önermenin imâ edilmiş olabileceğini belirtmektedir.<sup>267</sup> Ancak Street’in söz konusu çalışmada kaynak olarak kullanmadığı bir eser olan *Tecrîdü’l-mantık* bu konuda bize daha açık bir bilgi vermekte ve eserin şârihi Allâme Hillî de konuyu açıklamaya yönelik örnekler sunmaktadır: “Meşrûta-i âmme önermenin çelişği vasfî genel mümkün önermedir (*el-mümkinetü’l-âmmetü’l-vasfiyye*). Bu önermenin örneği ise şu şekildedir: *C’nin, C*

---

<sup>264</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 159.

<sup>265</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 155.

<sup>266</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 156.

<sup>267</sup> Street, “İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher’in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar”, s. 214.

*oldukça* (hîne hüve C) *B olması mümkündür*.<sup>268</sup> Görüldüğü üzere Tûsî, mutlak önermeler içinde genel mutlak vasfî önermeyi ilk defa ortaya koyduktan sonra mümkün önermelere de vasfî okuma içinde ele alınan bir önerme eklemektedir.

Bunların yanında, Tûsî'nin modal önermeler listesinde açıkça zikretmediği halde geç dönem eseri olan *Tecrîd*'de *vaktiyye* ve *münteşire* tarzındaki zorunlu önermelerin çelişği olarak bahsettiği iki mümkün önerme daha bulunmaktadır. Bu önermelerden birisi zamansal genel mümkün önerme (*mümkine-i âimme-i vaktiyye*), diğeri ise sürekli genel mümkün önermedir (*mümkine-i âimme-i dâime*). Önermelerin bu isimlerle anılması ise Tûsî'nin değil şârihi Hillî'nin metninde geçmektedir.<sup>269</sup> Zamansal mümkün önerme belirli bir vakte (*fî vaktin muayyenin*) gönderme yapan genel mümkün önermedir. Örneğin “belirli bir vakitte, genel imkânla her C B'dir” şeklindeki tümel olumlu önerme bir zamansal mümkün önermedir. Görüldüğü üzere bu önerme de bir mümkün önermedir, ancak bu önermede imkân belirli bir vakit için geçerlidir. Münteşire önermenin çelişği olarak zikredilen sürekli mümkün önerme ise tıpkı münteşire önerme gibi, hükümü belirli olmayan bir vakte (*fî vaktin gayr-i muayyenin*) gönderme yapan bir önermedir. Bu önermede hüküm belirli bir vakitle sınırlandırılmadığı için önerme süreklilik ifade etmektedir. Örneğin “sürekli olarak, genel imkânla, bazı C'ler B'dir” şeklindeki tikel olumlu önerme bir sürekli mümkün önermedir.

Modal önermeleri bu şekilde ele aldıktan sonra genel olarak söz konusu modalitelerle bu modalitelerden ortaya çıkan önermeler arası ilişkilere değinelim. Modal önermelerin en geneli, genel mümkün önermedir. Mümkün önermeler hem fiilî hem de fiilî olmayan modalitelerin tamamını içerir, mutlak önermeler ise yalnızca fiilî durumları içerdiklerinden, genel mümkün önermeler genel mutlak önermelerden daha geneldir.<sup>270</sup> Dolayısıyla eğer bir konu hakkında herhangi bir hüküm verildiğinde bu hüküm en genel şekilde ifade edilirse genel imkânla ifade edilmiş olur, eğer hüküm

<sup>268</sup> Hillî, *el-Cevherü'n-nadîd fî şerhi mantıkî't-Tecrîd*, s. 129.

<sup>269</sup> Hillî, s. 129.

<sup>270</sup> Bu açıklamanın daha ayrıntısız halini Sâvî'nin eserinde de görüyoruz, ancak Tûsî bu açıklamayı daha detaylı bir şekilde ortaya koyarak neredeyse bütün modal önermelere değinmektedir; krş. Sâvî, *el-Besâiru'n-Nasîriyye fi'l-mantık*, s. 12-121; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 163-165.



imkândan fiilî durum ifade etme seviyesine geçirilerek bildirilirse önerme mutlak olur, eğer fiilî durumun da ötesine geçilerek zorunluluk ya da süreklilik ifade edince de önerme zorunlu ya da sürekli olur. Dolayısıyla bir önerme eğer mümkün modalitesindeyse bu önermeyi diğer modaliteler içinde ifade etmek zaten mümkün olacağından en genel modal önerme genel mümkün önermedir. Ayrıca mutlak ve mümkün önermelerin genel hallerinin, kendi özel hallerine göre daha genel oldukları da açıktır. Zira bu önermeler zorunlu önermeleri de içerdikleri halde onların özel halleri zorunluluk içermez.

Şimdi tespit edebildiğimiz kadarıyla Nasîruddîn Tûsî'nin<sup>271</sup> zikrettiği modal önermeleri liste halinde sıralayalım:

### ***Mutlak Önermeler***

**Genel mutlak önerme** (*el-mutlakatü 'l-âmm*). Zâtî anlamda süreksiz önermedir: *Her A, en az bir defa (bazen) B'dir*. [Not: Tûsî münteşire-i mutlakayı da bu önermeye dahil etmektedir]

**Özel mutlak önerme**(*vücûdiyye-i lâ dâime*, İbn Sînâ'nın listesinde *vücûdiyye* ya da *mutlaka-i hâsse*). Zâtî anlamda süreksiz ve ayrıca sürekliliği kaldırılmış önerme: *Her A, en az bir defa B'dir, fakat sürekli değil*. [İbn Sînâ'nın İskender'in mutlak önermesi olarak atıfta bulunduğu önermedir ve genel mutlak önermeye süreksizlik kaydı getirilerek elde edilen mutlak önermedir].

**Zamansal mutlak önerme** (*el-mutlakatü 'l-vaktiyye*). Belirli bir zaman şartına bağlı mutlak önermedir: *Her A, belirli bir zamanda (fî vaktin muayyenin) B'dir*.

**Vücûdiyye-i lâ zarûriyye**. Zorunluluğu kaldırılmış bir mutlak önermedir. Genel mutlak önermeye zorunlu olmama kaydı getirilerek elde edilne bir mutlak önermedir: *Her A en az bir defa B'dir, fakat zorunlu olarak değil*. [İbn Sînâ'nın sisteminde olmadığı halde Tûsî'nin sisteminde yer alan bir mutlak önerme biçimidir].

---

<sup>271</sup> Ayrıca başka bazı İbn Sînâ sonrası mantıkçıların listesinde yer alan modal önermelerle ilgili bkz., Street, "İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher'in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar", (Türkçe çev. İbrahim Çapak), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (13: 2006), s. 210 vd..

**Vasfî genel mutlak önerme** (*mutlaka-i âmmei-vasfiyye*). Vasıf şartına bağlı süreksiz önermedir: *Her A, A iken, en az bir defa (bazen) B'dir.* [İbn Sînâ'nın sisteminde olmadığı halde Tûsî'nin sisteminde yer alan bir mutlak önerme biçimidir]

#### **Zorunlu önermeler**

**Mutlak zorunlu önerme** (*ez-zarûriyyetü'l-mutlaka*) veya **zâtî zorunlu önerme** (*zâtîyye*). [Tûsî'nin ikisini tek önerme olarak ele aldığını belirtmiştik]. Zâtî anlamda zorunlu önermedir: *Her A, zorunlu olarak B'dir.*

**Meşrûta-i âmme önerme.** Vasfî anlamda (vasıf şartına bağlı) zorunlu önermedir: *Her A A iken, zorunlu olarak B'dir.*

**Meşrûta-i hâsse önerme.** Vasfî anlamda zorunlu, fakat zât bakımından sürekliliği kaldırılmış önermedir: *Her A, A iken, zorunlu olarak B'dir, fakat sürekli değil.*

**Yükleme şartına bağlı önerme.** Yükleme (haml) meydana geldikçe zorunluluk ifade eden önermedir: *Zeyd, zorunlu olarak, yürüyendir.* [Yürümeyi Zeyd'e yüklem yaptığımız sürece zorunludur].

**Vaktiye önerme.** Belirli bir vakit şartına bağlı, süreksiz, zorunlu önermedir: *Her A, belirli bir zamanda, zorunlu olarak B'dir, fakat sürekli değil.*

**Müntehire önerme.** Zamansal, fakat belirli bir zamana gönderme yapmayan, süreksiz bir zorunlu önermedir: *Her A, zorunlu olarak, bazı zamanlarda B'dir, fakat sürekli değil.*

#### **Sürekli önermeler**

**Mutlak sürekli önerme** (*ed-dâimetü'l-mutlaka*). Zâtî anlamda sürekli önermedir: *Her A, dâima B'dir.*

**Genel örfî önerme** (*el-'urfiyyetü'l-âmme*). Vasfî anlamda sürekli önermedir: *Her A, A olduğu sürece B'dir.*

**Özel örfî önerme** (*el-'urfiyyetü'l-hâsse*). Vasfî anlamda sürekli, fakat zât bakımından sürekliliği kaldırılmış önermedir: *Her A, A iken, sürekli B'dir, fakat zâtı var oldukça değil.*

**Örfiyye-i lâ zarûriyye:** Vasfî açısından sürekli, fakat zat bakımından zorunlu olmayan önerme: *her A, A oldukça B'dir, [zâtî bakımından] zorunlu olarak değil.*

### **Örfiyye-i lâ dâime**

#### ***Mümkün Önergeler***

**Genel mümkün önerme** (*el-mümkinetü'l-âimme*).Zatî anlamda tek taraflı olarak (imkânsızın karşılığı olarak) mümkün önermedir: *Her A'nın B olması mümkündür.*

**Özel mümkün önerme** (*el-mümkinetü'l-hâsse*): Zâtî anlamda çift taraflı (imkânsız ve zorunlunun) karşılığı olarak mümkün önermedir: *Her A'nın B olması ve olmaması mümkündür.*

**Vasfî genel mümkün önerme** (*el-mümkinetü'l-âmmetü'l-vasfiyye*). Vasfî anlamda mümkün önermedir: *Her A'nın, A iken, B olması mümkündür.*

**Zamansal genel mümkün önerme** (*mümkine-i âimme-i vaktiyye*). [Hillî'nin isimlendirmesiyle]: *Belirli bir vakitte, genel imkânla, her C B'dir.*

**Sürekli genel mümkün önerme** (*mümkine-i âimme-i dâime*). [Hillî'nin isimlendirmesiyle]: *Sürekli olarak, genel imkânla, her C B'dir.*

### **3.2.2. Şartlı Önergelerde Modalite Meselesi**

Buraya kadar modalite konusunu yüklemli önergeler üzerinden ele almış bulunuyoruz. Acaba şartlı önergelerde de madde ve modalite var mıdır ve varsa onların modalitesi de tıpkı yüklemli önergeler gibi zorunlu, mümkün ve imkânsız gibi modal durumlarla mı belirlenmektedir? Bu konuda Nasîruddîn Tûsî'nin ve onun muhatabı olan bazı mantıkçıların farklı yaklaşımlar sergilediklerini görmekteyiz. Tûsî *Esâsü'l-iktibâs*'ta mantıkçıların çoğunun şartlı önergelerde modaliteye itibar etmediklerini belirtmektedir. Şartlı önergelerde modaliteyi kabul edenler ise bunu yalnızca bitişik şartlılara özgü bir durum olarak görmekteyirler. Zira bitişik şartlı önergelerde önermedeki artbitşenin önbitişene bitişme şekli, tıpkı yüklemli önergelerde olduğu gibi konunun yükleme yüklenme biçimi gibi anlaşılmaktadır. Ayrışık şartlılarda ise önermenin unsurları

arasında doğal bir ayrışma olmadığından bu önermeler için bir modaliteden bahsetmek mümkün değildir.<sup>272</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Tûsî, şartlılarda bir modalite olabileceği fikrine yatkın değildir. Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs*'tan sonra kaleme aldığı *Şerhu'l-İşârât ve Tecrîdü'l-mantık*'taki görüşleri de bunu destekler mahiyettedir. Bunun sebeplerine ve açıklamasına geçmeden önce *Esâsü'l-İktibâs*'ta Tûsî'nin çoğunluğun dışında olduklarını belirttiği “bazı mantıkçılara” atıfla ele aldığı şartlı önermelerin modalitesi hakkında kısa da olsa bir fikir edinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki bitişik şartlılarda ön bitişen ve artbitişen arasındaki bitişme tarzını ifade eden lüzûm ve ittifâk, söz konusu mantıkçılar tarafından bir modalite olarak görülmez. Zira *lüzûmiyye* ve *ittifâkiyye*, şartlı önermenin modalitelerini değil, şartlı önerme çeşitlerini meydana getiren ayrımlardır. Dolayısıyla söz konusu mantıkçılar lüzûmiyye ve ittifâkiyye şeklindeki şartlı önermelerin her birisinde modaliteyi ayrı ayrı dikkate almaktadırlar. Buna göre, ister lüzûmiyye isterse ittifâkiyye olsun, bitişik şartlı önermede önbitişenin vazedildiği bütün zamanlar için artbitişen *bilfiil* meydana geliyorsa bu durumda önerme zorunlu (lüzûmiyye veya ittifâkiyye) olmaktadır. Örneğin *eğer Zeyd yazarsa o halde elini hareket ettirir* önermesi zorunlu lüzûmiyye önermedir, çünkü “Zeyd’in yazı yazmasının meydana geldiği bütün vakitlerde elin hareketi vâki olur”.<sup>273</sup>

Bundan farklı olarak şayet artbitişen önbitişenin vazedildiği bazı zamanlarda meydana geliyorsa bu sefer önerme vücûdiyye, yani özel mutlak önerme olur. Bunun örneği ise şu şekildedir: *Eğer bu şahıs insansa o halde nefes alır*. Burada da nefes alma bütün vakitler için süreklilik arz etmemektedir, yalnızca belirsiz olarak çeşitli zamanlara dağılmış durumdadır. Şayet artbitişenin meydana gelişi, sürekliliği ve süreksizliği içerecek şekilde bilfiil bilinmekteyse önerme genel mutlak olur, *eğer bu cisim nefes sahibi ise o halde hareket edendir* önermesi gibi. Mutlak önermelerden farklı olarak, artbitişende bildirilen hükmün meydana geldiği bilfiil değil de bilkuvve olarak

---

<sup>272</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 188.

<sup>273</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 188.

bilinmekteyse önerme mümkün olur.<sup>274</sup> Örneğin *eğer bu şahıs insansa o halde kâtiptir* gibi.<sup>275</sup> Görüldüğü üzere bu önermenin arbitrişeninde ifade edilen kâtip olma vasfının meydana geldiği, bilfiil bilinen bir durum değildir.

Bu açıklamaya göre ittifâkî önermede özel mutlaklık, lüzûmiyye önermede ise sırf mümkünlük meydana gelemez.<sup>276</sup> İttifâkî önermede *A ise bazen B'dir bazen değildir* gibi bir önerme kurmak mümkün değildir, çünkü tanımı gereği bu önerme rastlantısal durumları ifade ettiği için önermedeki hükmün değıllendiğı anlarda da söz konusu durumun pekâlâ meydana gelmesi olağıandır. Bu nedenle söz konusu önermelerde hükmün bazı zamanlar için sürekliliğinin kaldırılması mümkün olmaz. Lüzûmî önerme ise tanımı gereği bir gereklilik ifade etmektedir ve bu önermelerde sırf imkân durumundan söz etmek mümkün değildir. Zira sırf imkân durumu kuvve halindeki bir duruma gönderme yaparken, lüzûm, fiilî olarak bir gerektirmeyi ifade etmektedir.

Tûsî'nin ifadesiyle “işte bunlar, söz konusu mantıkçıların [şartlıların] modalitesi hakkındaki görüşleridir”. Konuyla ilgili daha ayrıntılı bazı bilgileri zikrettikten sonra Tûsî bu görüşlerin doğrudan uzak görüşler olmadıklarını belirtmesine rağmen, mantıksal işlevi açısından bu gibi fikirleri gereksiz görmektedir. Zira “cumhûrun görüşlerine muhalif olan bu fikirlere herhangi bir ihtiyacımız yoktur ve uygun olan tavır, bu görüşlerin terk edilmesidir. Özetle bu görüşlere itibar etmekte [mantıksal açıdan] fazla bir yarar yoktur”. Ona göre bitişik şartlı önermelerde mantıksal açıdan daha işlevsel olan faktör, bu önermelerin unsurları arasındaki bitişme ilişkisinin nicelikleriyle birlikte dikkate alınarak lüzûmî ya da ittifâkî olup olmadıklarıdır. Zira bu önermelerde çelişki, döndürme ve kıyaslarda kendisine dayandığımız husus bunlardır.<sup>277</sup> Açıkçası Tûsî bir bitişik şartlı önermenin nitelik ve niceliğıyle birlikte lüzûmî ya da ittifâkî oluşunu dikkate aldığımızda bu durumun yukarıda anlatılan

---

<sup>274</sup> Görebildiğimiz kadarıyla bu mantıkçılar şartlı önermelerde zorunluluğı zamansal süreklilik fikriyle açıklarken, mutlaklık ve imkân modalitelerinde yüklemli önermelerde olduğu gibi fiilî durum ve kuvve halindeki durum ayrımını kullanmaktadırlar.

<sup>275</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 188.

<sup>276</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 188-189.

<sup>277</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 188-189.

modalitelerle ilgili hususları bize sağlayacağını ve ayrıca bir modalite arayışının gereksiz olduğunu düşünmektedir.

Bu konunun *İşârât* şerhlerinde Tûsî ile Râzî arasında tartışmaya sebep olduğu görülmektedir. Bu iki mantıkçı İbn Sînâ'nın *İşârât* metninde geçen bir ifadesini farklı biçimlerde anlamış ve yorumlamıştır. İbn Sînâ, *İşârât*'ın *Dördüncü Nehc*'inin başında önermenin maddesinin “yüklem ve *yükleme benzerşeylerin*, nefsü'l-emr'de konuya nispeti”<sup>278</sup> olduğunu belirtmiştir. İşte İbn Sînâ'nın bu cümlesinde geçen “yükleme benzer şeyler” ifadesi iki şârih arasında bir tartışmaya yol açmıştır. Fahreddin Râzî'ye göre, İbn Sînâ bu ifadeyle şartlı önermelerde yüklem yerine geçecek olan artbitişeni kastetmiştir.<sup>279</sup> Bu nedenle Râzî'ye göre tıpkı yüklemli önermelerde olduğu gibi şartlı önermelerin de modalitesinden söz etmek mümkündür. Zira her önermede “nispet edilen bir şey” ile “kendisine bir şeyin nispet edildiği” başka bir şey vardır ki bunların ilkinde yüklemli önermelerde yüklem, şartlı önermelerde ise artbitişen ismi verilirken ikincisine yüklemli önermelerde konu, şartlılarda ise önbitişen ismi verilir. O nedenle Râzî'ye göre yüklemli önermelerde olduğu gibi şartlı önermelerde de önermenin maddesi ve modalitesinden bahsetmek mümkündür. Râzî'ye göre şartlı önermelerin maddesi de tıpkı yüklemli gibi zorunlu, mümkün ve imkânsız olabilmektedir.<sup>280</sup> *Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* adlı eserinde Râzî yine şartlı önermelerin önbitişeni ile artbitişeni arasındaki ilişkinin modalite olduğunu belirttikten sonra, önermenin unsurları arasındaki lüzum ilişkisinin zorunluluk ifade ettiğini ve bu ilişkiden zorunluluğun kısımları kadar modalite ortaya çıktığını belirtmektedir. Ancak Râzî de bitişik şartlılarda modalitenin ayrışik şartlılara göre daha muteber olduğunu düşünmektedir.<sup>281</sup>

Nasîruddîn Tûsî Fahreddin Râzî'nin bu görüşüne itiraz etmektedir. *Şerhu'l-İşârât*'ta Tûsî, İbn Sînâ'nın bu ifadesinin Râzî tarafından yanlış anlaşıldığını belirttikten sonra,

---

<sup>278</sup> İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 30 [Arapça metin kısmı]; “*lâ yehlû 'l-mahmûl fi 'l-kaziyyeti ve mâ yeşbehuhû sevâen kânet mücibeten ev sâlibeten min en tekûne nisbetuhû ile 'l-mevdûi...*”

<sup>279</sup> Şems İnati de *İşârât*'ın İngilizce tercümesinde tıpkı Râzî gibi İbn Sînâ'nın bu ifadeyle şartlı önermedeki artbitişeni kastettiği yorumunu yapar, bkz. İbn Sînâ, **Remarks and Admonitions**, (İngilizce çev. Şems İnati), dipnot 1. Ancak *İşârât*'ın Türkçe çevirisinde bu ifade farklı şekilde tercüme edilmiştir, bkz. **İşaretler ve Tembihler**, (Türkçe çev.) s. 30.

<sup>280</sup> Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 177-178.

<sup>281</sup> Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 236.

şartlı önermenin unsurları arasındaki lüzum ve ittifak ilişkisinin -her ne kadar zorunluluk ve imkâna benziyor olsalar da- modalite olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir. Açıkçası şartlı önermenin unsurları arasındaki bu ilişkileri modalite olarak görmek ne mantıkçıların örfünde olan bir şeydir ne de onları modalite olarak almanın yüklemli önermelerde olduğu gibi bir işlevi vardır. O nedenle İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki "yükleme benzer şeyler" ifadesi Tûsî'ye göre, "konuya vasıf olabilecek yükleme benzer şeyler" olarak yorumlanmalı ve Râzî'nin yorumundan uzak durulmalıdır. Çünkü konuya vasıf olan ya da konunun yanında onu vasıflamak üzere vazedilen şey, konuya vasıf olması hususunda yüklem ile birbirine benzerdir.<sup>282</sup>

Demek ki şartlı önermelerin modalitesi meselesinde iki şârih birbirinden farklı düşüncelere sahiptir. Râzî, tıpkı yüklemli gibi şartlıların da modalitesi olduğunu düşünürken, Tûsî şartlı önermelerde modalitenin mantık açısından bir işlevinin olmadığını düşünmektedir. Tûsî *Tecrîdü'l-mantık*'ta da lüzum ve ittifâkın ya da ayrışık şartlıların kısımları haricinde şartlı önermelerde modalite olarak görülebilecek herhangi bir unsurlarının olmadığını ifade etmektedir ki daha önce ifade ettiğimiz üzere bunlar da zaten şartlı önermelerin kısımlarını oluşturan ayrımlardır. Bu nedenle *Tecrîd*'in şârihi Hillî, lüzûm ve ittifâkın modalite olarak dikkate alınmadığını vurgulayarak mantıkçıların bu konuyu araştırmaktan uzak durduklarını belirtmektedir.<sup>283</sup>

Nasîruddîn Tûsî'nin modal önermelerle ilgili görüşlerine dair ulaştığımız sonuçları şöylece özetlemek mümkündür: Öncelikle İbn Sînâ sonrası dönemde yaşamış başka pek çok mantıkçı gibi Tûsî'nin de kendi modal sistemini İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ayrımlardan hareketle oluşturduğu dikkate alınmalıdır. Bu nedenle Tûsî, İbn Sînâ'nın modal mantığından miras kalmış sorunlarla ilgilenmiş ve bu sorunları çözerken Sehlân es-Sâvî ve Fahreddin Râzî gibi kendinden önceki mantıkçıların kavramsal alternatiflerini kullanmaktan geri durmamıştır. Bununla birlikte Tûsî'nin önceki mantıkçılarda yer almayan bazı önerme biçimleriyle sisteme ciddi katkılar yaptığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, özellikle vasfî önermeler üzerinde dikkate değer işlemler yapmış olan Tûsî, mutlak önermelere *vasfî genel mutlak* ve mümkün önermelere de *vasfî genel mümkün* önermeleri kazandırmış gözükmektedir. Söz konusu

---

<sup>282</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 260.

<sup>283</sup> Hillî, *El-Cevherü'n-Nadîd fi şerhi mantıkî't-Tecrîd*, s. 123.

önermelerin öğrencisi Kâtibî'nin modal önermeler listesinde yer aldığı dikkate alınırsa Tûsî'nin başta öğrencisi olmak üzere başka bazı mantıkçıları bu konuda etkilediği görülmektedir. Son olarak İbn Sînâ'nın sisteminde yer almayıp da Tûsî ve Kâtibî gibi sonraki mantıkçılarda yer alan modal önermeler bize göstermektedir ki İbn Sînâ sonrası mantıkçıların ilgileri zâtî önermelerden daha çok vasfî önermelere yönelik olmuştur.



## BÖLÜM 4: ÖNERMELERİN ÇELİŞİĞİ VE DÖNDÜRMESİ

Bu bölümde Nasîruddîn Tûsî'nin önermeler mantığında doğrudan çıkarım (*immediate inferencelistidlâl-i mübâşir*) biçimlerini konu edineceğiz. Doğrudan çıkarım biçimleri, ikinci bir önermeye ihtiyaç olmaksızın, yalnızca bir önermenin unsurları arasındaki ilişkiye dayanarak yeni bir önerme elde etmemizi sağlamaktadır. Bir önermeden yeni bir önerme çıkarmak ise “karşı olum” ya da “eşdeğerlilik” ilişkisini kullanarak mümkün olmaktadır. Bu bölümde ele alacağımız çelişki konusu karşı-olum ilişkisine, döndürme konusu ise eşdeğerlilik ilişkisine girmektedir. Karşı-olum ilişkisinde, konusu ve yüklemi aynı olan iki önerme arasındaki ilişkiler ele alındığı için bu konu “önermeler arası ilişkiler” başlığıyla da ele alınabilmektedir. Ancak burada karşı-olum ilişkisinin yalnızca çelişkiden ibaret olmadığını dikkate almamız gerekir. Karşıtlık ve altıklık da karşıolumun diğer türlerini meydana getirdikleri ve çelişkiyle bazı ortak şartları içerdikleri için çelişki konusunu ele alırken bu tür karşıolum biçimlerine de değineceğiz. Ayrıca bir önermenin çelişği ve döndürmesi, asıl önermeden elde edilmiş yeni bir hüküm ortaya çıkardığından klasik mantık kitaplarında bu konu “önermelerin hükümleri” (*ahkâmu 'l-kazâyâ*) başlığıyla ele alınmaktadır. Aşağıda ilk olarak önermeler arası çelişkiyi sonrasında önermelerde döndürme meselesini ele alacağız.

### 4.1. Çelişki

Bu kısımda çelişki, karşıtlık ve altıklık hakkındaki standart bilgileri kısaca ortaya koyup, arkasından modal önermelerde çelişki meselesini açıklayacağız. Söz konusu karşı-olum biçimleri hakkındaki standart bilgilere giriş kitaplarında ulaşmak mümkün olduğu için bu tür hususları uzun uzadıya ele almayacağız. Zira karşıtlık, altıklık ve çelişkiye dair genel meseleler formel açıdan fazla tartışmayı gerektirmeyecek hususlardır. Tûsî ve onun muhatabı olan mantıkçılar arasındaki derin tartışmalar ise modal önermelerin çelişkisi üzerinden ilerlemiştir. Bu nedenle aşağıda konuyla ilgili genel bilgileri verdikten sonra özellikle modal önermelerde çelişki meselesine odaklanacağız.

Nasîruddîn Tûsî, *Esâsu 'l-iktibâs*'ta karşı-olum (*tekâbül*), karşıtlık (*tezâd*), altıklık (*tedâhül*) ve çelişkinin (*tenâkuz*) tariflerini oldukça dikkatli bir biçimde ayrı ayrı ortaya koymaktadır. Burada verilen kurallardan anlaşılacağı üzere, iki önermenin karşıt, altık

ya da çelişik olabilmesi için her şeyden önce bu önermelerin karşı-olumun temel şartlarını taşıması gerekmektedir. Çünkü karşı-olum, iki önerme arasındaki karşılıklı ilişkilerin tamamını ifade eden en üst kavramdır. Buna göre karşıolum, iki önermenin konu ve yüklemelerinin yanında izafet, şart, cüz'-küll, kuvve-fiil, zaman ve mekân bakımından birbirine uygun, ancak niteliği bakımından birbirinden farklı olmasını ifade etmektedir.<sup>284</sup> Bu şartlar karşı-olumun sekiz temel şartı olarak bilinmektedir.<sup>285</sup> Aşağıda görüleceği üzere karşı olum şartları, mantıkçıların kendi teorilerini şekillendirirken mutlaka dikkate aldıkları ve kendilerine dayanarak yer yer başka mantıkçıları eleştirdikleri esaslar olarak kullanılmıştır.

Karşıolumun bir türü olan karşıtlık, “aralarında karşı-olumun bulunduğu iki önermenin ikisinin birden doğru olamayacak, fakat (birisinin ya da) ikisinin de yanlış olabilecek şekilde” iki önerme arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Bu nedenle, iki karşıt önerme, aynı anda onaylanamayan, fakat aynı anda yanlışlanabilen önermelerdir. Örneğin “her insan yazandır” önermesi ile “hiçbir insan yazan değildir” önermesi karşıt önermelerdir. Görüldüğü gibi söz konusu önermeler ikisi birlikte doğru olamayan, ancak her ikisi de yanlış olan önermelerdir. Bununla birlikte karşıtlık üst karşıt ve alt karşıt olmak üzere iki şekilde meydana gelir. Eğer karşıtlık iki tümel önerme arasında ise bu ilişki üst karşıtlık adını alır, eğer tikel önermeler arasındaysa alt-karşıtlık adını alır. Yukarıdaki örnekten de anlaşıldığı üzere, üst karşıt önermeler doğrulukta bir araya gelemedikleri halde yanlışlıkta bir araya gelebilen önermelerdir. Buna mukabil, aralarında altkarşıtlık ilişkisi olan iki tikel önerme aynı anda doğru olabilen, ancak aynı anda yanlış olamayan önermelerdir. Örneğin “bazı insanlar yazandır” ve “bazı insanlar yazan değildir” önermeleri alt-karşıt önermelerdir. Görüldüğü gibi bu önermelerin ikisi de doğrudur, ancak ikisinin birlikte yanlış olması mümkün değildir.

Altıklık ise karşı-olumun sekiz şartıyla birlikte nitelikleri de aynı olan, fakat nicelikleri farklı iki önerme arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.<sup>286</sup> Dolayısıyla bir önermenin tümel

---

<sup>284</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 116

<sup>285</sup> İbn Sînâ da karşı olumun sekiz şartını *İşârât*'ta ayrı ayrı saymaktadır, Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 301. Fahreddin Râzî ise yalnızca konu, yüklem ve zaman birliğinin karşı olumun şartlarını yerine getirdiğini, diğerler şartların konu ve yüklem şartına ircâ edilebileceğini belirtir, bkz. Râzî, **Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, s. 46.

<sup>286</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 116.

ve tikel hali arasındaki ilişki altıklık ilişkisidir. Örneğin “her insan yazandır” önermesi ile “bazı insanlar yazandır” önermesi ya da “hiçbir insan taş değildir” önermesi ile “bazı insanlar taş değildir” önermesi altık önermelerdir. Aşağıda geleceği üzere, önermeler arasındaki çelişme ilişkisinin, bu sekiz şartın yanında kendine özgü, tam olarak ayırt edici bir şartı daha bulunmaktadır.

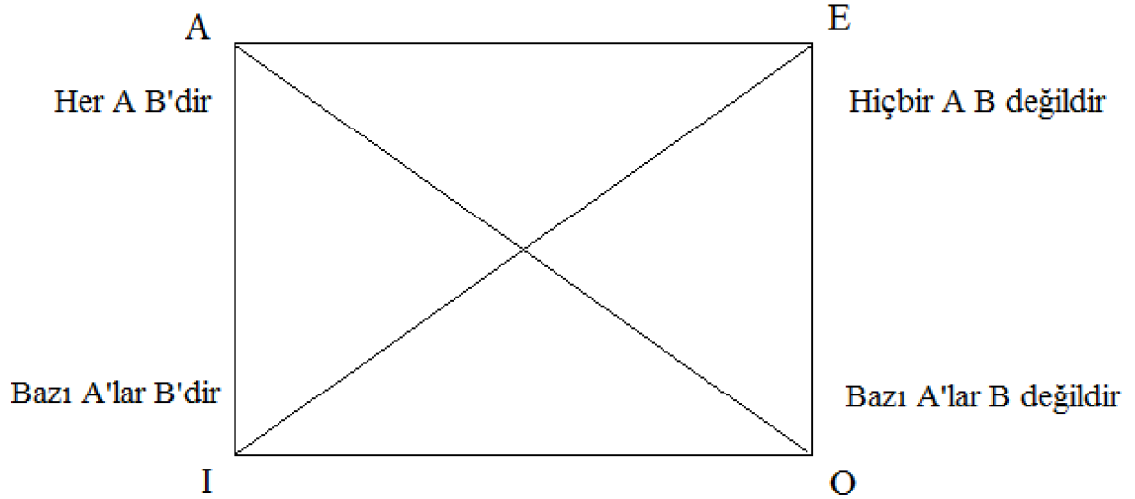
Nasîruddin Tûsî, aralarında karşı-olumun sekiz şartının yerine geldiği iki önermeden *birisi doğru iken diğeri yanlış olacak şekilde* bu önermelerin niteliklerinin farklı olmasının çelişki olduğunu belirtmektedir.<sup>287</sup> Çelişkinin tarifinde geçen “iki önermeden birisinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını gerektirmesi” şeklindeki şart tamamen çelişkiye özgü bir şarttır. Bu şart dikkate alınmadığında çelişki ile karşıtlık birbirine karıştırılabilir. Bu nedenle konusu ve yüklemi aynı olan niceliği belirli iki önermenin birinin doğruluğunun diğerinin mutlaka yanlışlığını gerektirmesi için bu önermelerin niteliklerinin yanında niceliklerinin de farklı olması gerekmektedir. Aksi takdirde önermeler karşıt, fakat çelişik olmayan önermeler olabilir. Örneğin “her insan yazandır” ve “hiçbir insan yazan değildir” şeklindeki iki tümel önerme, her ikisi de yanlış oldukları için aralarında bir çelişki doğmaz. Bu önermeler çelişik değil karşıt önermelerdir. O halde çelişki, konu ve yüklemi aynı, nitelik ve niceliği farklı olan iki niceliği belirli önerme arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Bu durumda tümel olumlu önermeler (A) ile tikel olumsuz önermeler (O) ve tümel olumsuzlarla (E) da tikel olumlu önermeler (I) çelişik önermelerdir. Tûsî, karşıtlık, altıklık ve çelişkinin<sup>288</sup> meydana getirdiği klasik karşı-olum karesini kullanarak söz konusu karşı-olum biçimlerini şu şekilde göstermektedir.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Tûsî, **Esâsü'l-İktibâs**, s. 118; **Şerhu'l-İşârât**, s. 299.

<sup>288</sup> *Tecridü'l-mantık*'ta Tûsî, bu ilişkilerin tamamı kısaca şu şekilde tarif eder: “[Karşıolumun sekiz şartını] yerine getirmiş iki önerme, sadece nicelikleri bakımından farklıysa altık önermelerdir, nitelikleri farklıysa birbirine karşıolum halindedirler, eğer sadece doğrulukta bir araya gelemiyorlarsa karşıt önermelerdir, eğer kendi zatları gereği biri doğru diğeri yanlışsa çelişik önermelerdir”. Bkz. Tûsî, **Tecridü'l-mantık**, s. 14.

<sup>289</sup> Tûsî, **Esâsü'l-İktibâs**, s. 118.



Şekil 4 : Klasik Karşı-Olum Karesi

Karenin üst ve alt kısmındaki yatay çizgilerin uçlarında gösterilen A (tümel olumlu) ve E (tümel olumsuz) önermeler ile I (tikel olumlu) ve O (tikel olumsuz) önermeler arasında karşıtlık, yanlardaki dikey çizgilerin uçlarında gösterilen A ve I önermeler ile E ve O önermeler arasında altıklık ve son olarak köşelerdeki A ve O önermeler ile I ve E önermeler arasında ise çelişki bulunmaktadır. Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki ifadeleriyle söyleyecek olursak “niteliği farklı, niceliği aynı olan iki tümel önerme (üst) karşıt, niteliği farklı iki tikel önerme ise alt-karşıt önermelerdir. Üst karşıt önermeler ikisi birlikte doğru olamaz, fakat ikisi birlikte yanlış olabilirler. Bunun aksine alt karşıt önermeler ise ikisi birlikte yanlış olamayan, fakat ikisi birlikte doğru olabilen önermelerdir. Nitelikleri aynı, nicelikleri farklı olan önermeler altık önermelerdir. Hem nitelikleri hem nicelikleri farklı olan iki önerme ise birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirdiği için çelişik önermelerdir”.<sup>290</sup> Çelişkiyle birlikte diğer karşı-olum ilişkileri hakkındaki genel bilgilere bu şekilde değindikten sonra yüklemli modal önermelerde çelişki meselesini ele alabiliriz.

#### 4.1.1. Yüklemli Modal Önermelerde Çelişki

Bu başlık altında mutlak ve sürekli önermelerle mümkün ve zorunlu önermeler arasındaki çelişiklik ilişkisini ele alacağız. İbn Sînâ ve Tûsî, karşıtlık ve çelişiklikte dikkate alınması gereken bir unsur olarak özellikle modaliteye dikkat çekmektedirler.<sup>291</sup>

<sup>290</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 306.

<sup>291</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 305.

Tûsî önermeler arasındaki farklılığın yalnızca nitelikten ortaya çıkmayacağını, aynı zamanda nicelik ya da modalite farkı da bulunabileceğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>292</sup> Bu nedenle bir modal önermenin çelişği alınırken yalnızca bu önermenin nitelik ve niceliği değil modalitesi de dikkate alınmalı, yani söz konusu önermenin çelişği olan modalite tespit edilmelidir. Bu durumda mutlak önermenin çelişğinin yine bir mutlak önerme, mümkün önermenin çelişğinin mümkün önerme ya da zorunlu önermenin çelişğinin zorunlu önerme olamayacağı açıktır.<sup>293</sup> Zira modal ve zamansal açıdan mutlaklığın çelişği süreklilik, imkânın çelişği de zorunluluk olduğu için mutlak önermeler sürekli önermelerle, mümkün önermeler de zorunlu önermelerle çelişki oluşturmaktadırlar. Söz konusu modal ve zamansal durumların niçin kendi aralarında bir çelişki meydana getirdiklerini aşağıda açıklayacağız.

#### 4.1.1. 1. Mutlak ve Sürekli Önermeler

Modal önermeleri ele aldığımız önceki bölümde ifade ettiğimiz gibi, İbn Sînâ ve takipçilerinin mutlak önermesi, Aristoteles'in mutlak (assertorik) önermesinden farklı bir önermedir. Aristoteles mutlak önermeyi hiçbir zamansallık ve modal durum ifade etmeyecek biçimde ele almakta, bu nedenle mutlak önermelerin kendi aralarında çelişik olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ ve Tûsî'nin sistemlerinde ise mutlak önerme zamansal bir önermedir ve kendi zamansal durumu içerisinde bir çelişki oluşturmaz, bilakis zamansal olarak çelişği olan önermelerle çelişki oluşturur.

İbn Sînâ'ya göre ne *genel mutlak* ne de *özel mutlak* ifadeler klasik karşı-olum karesinde beklendiği gibi işlem görmezler. Bu sistemde “her B A'dır” gibi bir genel mutlak önermenin zamansal olarak “en az bir defa Her B A'dır” anlamına geldiğini ifade etmiştik. Bu durumda “her B A'dır” ifadesinin çelişği “bazı B'ler A değildir” şeklinde gelmeyecektir. Bilakis İbn Sînâ, bu tür genel mutlak önermelerin çelişği için başka bir önerme türü zikreder ki bu önermeler süreklilik ifade eden önermelerdir. Sürekli önermelerin modal-zamansal durumları, “en az bir defa” şeklindeki genel mutlak önermenin çelişği olan “daima/her zaman” şeklindeki zamansal duruma gönderme

---

<sup>292</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 299.

<sup>293</sup> Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 171.

yapmaktadır. Şu halde İbn Sînâ'nın sisteminde genel mutlak önermenin çelişği bir sürekli önermedir.

Mutlak önermelerin kendi aralarında niçin çelişki meydana getirmedikleri meselesine gelince, bunun sebebi İbn Sînâ'nın mutlak önermesinin zamansal önerme olmasıdır. Hatırlanacağı üzere “her insan nefes alır” gibi bir genel mutlak önerme “her insanın *en az bir defa* nefes almış olduğunu” ifade etmektedir. İbn Sînâ ve Tûsî, herhangi bir zamansallık ifade etmeyen mutlak önermelerin kendi aralarında çelişki meydana getirmeyeceğini düşündükleri için Aristoteles'ten farklı olarak mutlak önermelerin zamansal olarak ele alınması gerektiğini iddia etmektedirler. Aristoteles ise mutlak önermeyi bütün kayıt ve şartlardan arındırılmış salt mutlak önerme olarak dikkate aldığından mutlak önermenin çelişğinin yine bir mutlak önerme olacağını düşünmektedir.<sup>294</sup> Görüldüğü üzere İbn Sînâ bu konuda Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Ona göre bir mutlak önermenin çelişğinin mutlak önerme olarak kalabilmesi için önermeye bir zaman şartı getirilmelidir. Açıkçası İbn Sînâ çelişkinin, mutlak önermenin zamansal gönderimi olan “hükmün bazen vâki olması” ile sürekli önermenin gönderimi olan “hükmün sürekli vâkî olması” arasında meydana geldiğini düşünmektedir. Ona göre bu zamansal durumlar belirlenmediğinde her iki önermenin bildirmiş oldukları durumların farklı zamanlarda vâki olması mümkündür. İşte bu sebeple normal şartlarda birbirine çelişik olup da biri doğru iken diğeri yanlış olması gereken iki önerme, modal ve zamansal durumları dikkate alınmadığı için aynı anda doğru olabilmektedir. Dolayısıyla bir mutlak önermenin “en az bir defa” şeklindeki bir zamansal gönderime sahip olduğu dikkate alınmalıdır ki bu durumda söz konusu önermenin modal-zamansal çelişği hükmün “sürekli” geçerli olmasını ifade etmek durumundadır. Öyleyse mutlak önermeye çelişik olarak getirilen söz konusu önerme bir sürekli önerme olacaktır. İbn Sînâ, şu ifadeleriyle “mutlak önermenin çelişğinin yine bir mutlak önerme olacağı” yönündeki düşüncesini reddederek onun yerine sürekli önermeyi getirmektedir:

---

<sup>294</sup> Aristoteles, **Birinci Çözümlemeler**, s. 13. *Birinci Çözümlemeler*'in İslam dünyasındaki Arapça'ya tercüme edilmiş versiyonunda bu görüşün nasıl geçtiğini görmek için bkz. Aristoteles, **Kitâbu'l-kıyâs**, Ferîd Cebr (tahk.), **en-Nassu'l-Kâmil li Mantiki Aristû** içinde Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1999, s. 186. Aristoteles bu görüşünü önermeler hakkındaki **Yorum Üzerine** adlı eserinde de savunmaktadır, bkz. Aristoteles, **Yorum Üzerine**, Saffet Babür (çev.), 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, s. 5, 17b16-26. **Yorum Üzerine**'nin Arapça versiyonunda bu görüşler için bkz. Aristoteles, **Kitâbu'l-İbâre**, Ferîd Cebr (tahk.), **en-Nassu'l-Kâmil li Mantiki Aristû** içinde, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, s. 117-122.

İnsanlar yanlış yola yöneldikleri ve yeterince düşünmedikleri için mutlak önermenin çelişğinin yine mutlak önermelerden elde edilebileceğine hükmettiler. Bu konuda sadece nicelik ve niteliğın farklı olmasını dikkate aldılar ve karşılığın meydana gelmesi için diğerk şartların nasıl oluşacağı hususunda yeterince düşünmediler. Zira “Her C B’dir” sözümüzle, **her vakitte** olduğu eklenmeksizin her bir C’nin B olduğu kastedilirse yani bu hükmün her birisi için **her vakitte** geçerli olduğu eklenmeden her C için B’nin olumlanması amaçlanırsa bu durumda biri doğruyken diğerkinin yanlış ya da biri yanlışken diğerkinin doğru olacağı biçimde “Her C B’dir” sözümüzün çelişğinin “Bazı C’ler B’dir” şeklinde olması gerekmez.<sup>295</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, zamansal olarak alınmadığı müddetçe bu şekildeki bir mutlak önermenin tümel olumsuzluğu ile tikel olumsuz halinin aynı zamanda doğru olabileceğini, bu nedenle söz konusu önermeler arasında çelişki meydana gelmeyeceğini düşünmektedir. Çünkü “her C herhangi bir vakitte B olabilirken başka bir vakitte B olarak bulunmayabilir”. Böylece söz konusu önermeler arasında bir çelişki ortaya çıkmaz. Öyle ise İbn Sina’nın sisteminde mutlak önerme bir zamansal önermedir ve Aristoteles’in sisteminde olduğu gibi bu önermenin çelişği bir mutlak önerme değildir. Tûsî İbn Sînâ’nın *İşârât*’ta ortaya koyduğu bu görüşü *Esâsü’l-iktibâs*’ta da zikretmektedir: “*Önceki bazı mantıkçılar niteliği farklı olan iki mutlak önermenin çelişik olduğunu zannetmişlerdir. Reis [İbn Sînâ] bu görüşü reddetmiştir... Doğrusu şu ki bu önermeler mutlak olarak birbirleriyle çelişik olmazlar, çünkü mutlaklığın çelişği mutlaklığın kaldırılması (ref‘) demektir*”<sup>296</sup> Tûsî’nin ifade ettiği üzere mutlaklığı kaldırmak ise önermenin modalitesini sürekliliğe çevirmek demektir. Demek ki mutlak önermenin zamansal bir önerme olduğu konusunda Tûsî, İbn Sînâ ile aynı fikirdedir. O da İbn Sînâ gibi, mutlak önermenin çelişğini alırken modaliteyi dikkate almamanın mantıksal bir hata olacağını düşünmektedir.<sup>297</sup> Hatta Tûsî’ye göre, aynı anda doğru olmaları imkânsız olmasına rağmen, zaman dikkate alınmadan yalnızca “mutlak olarak” ifade edilen pek çok önerme, doğrulukta bir araya gelebilir ve böylece aralarında çelişki

---

<sup>295</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 307.

<sup>296</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 171-172.

<sup>297</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 171.

meydana gelmez.<sup>298</sup> Tûsî'nin buna benzer fikirleri *Esasü'l-iktibâs*'ta da ortaya koymuş olması, *İşârât* şerhinin yanında *Esâsül-iktibâs*'taki bazı görüşlerin de İbn Sînâ'nın *İşârât*'ı tarafından belirlendiği anlamına gelmektedir.

Hiç şüphesiz bu doktrin İbn Sînâ'nın mutlak önerme anlayışına dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın yaklaşımına göre iki önerme arasındaki modal ve zamansal durum dikkate alınmadığında tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler arasında karşıtlık dahi meydana gelmez. Çünkü “her vakitte geçerli olma” şartı eklenmeden tümel olumlu ve tümel olumsuz önermeler birlikte doğru olabilirler.<sup>299</sup> Dolayısıyla “her insan uyuyandır” önermesiyle “hiçbir insan uyuyan değildir” önermeleri, genel mutlak olarak alındıkları zaman aralarından bir karşıtlık ilişkisi ortaya çıkmaz. Çünkü İbn Sînâ'nın genel mutlak önermesinin semantik yorumuna göre “her insanın en az bir defa uyuduğu da olmuştur” “bütün insanların en az bir defa uyumadığı bir durum da” mümkündür. Bu nedenle bir genel mutlak önermenin mukabili bir sürekli önerme olmak durumundadır.

Genel mutlak önermelerle sürekli önermelerin çelişki durumlarını şu örnekler üzerinden ele alabiliriz: “Genel mutlak olarak, her C B'dir” önermesinin çelişki “sürekli olarak, bazı C'ler B değildir” şeklindedir. Aynı şekilde “genel mutlak olarak, hiçbir C B değildir” önermesinin çelişki “sürekli olarak, bazı C'ler B'dir” şeklindedir. Yine “genel mutlak olarak, bazı C'ler B'dir” önermesinin çelişki “sürekli olarak, hiçbir C B değildir” ve “genel mutlak olarak, bazı C'ler B değildir” önermesinin çelişki de “sürekli olarak, her C B'dir” önermeleridir.

Mutlak ve sürekli önermeler arasında meydana gelen çelişiklik ilişkisini Tony Street'in İbn Sînâ için kullanmış olduğu sembolleştirme sistemiyle göstermek mümkündür. Street genel mutlak önerme (*el-mutlakatü'l-âmmeh*) için  $X_1$ , özel mutlak önerme (*el-mutlakatü'l-hâsse*) için  $X_2$  ve sürekli (*dâime*) önermeler için  $A$  sembollerini kullanmaktadır. Bu sembolleştirme sisteminde bir önerme ifade edilirken soldan sağa doğru sırasıyla ilk olarak önermelerdeki modalite ya da zamansallığı gösteren bir işlemci konulmakta ve bu işlemcileri de önermenin yüklemi, konusu ve sonrasında nicellikle niteliği gösteren bir üst sembol takip etmektedir. Buna göre “genel

---

<sup>298</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 307.

<sup>299</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 42.



mutlaklıkla, her C B'dir" önermesi  $X_1bc^a$  olarak, "genel mutlaklıkla, hiçbir C, B değildir" önermesi  $X_1bc^e$  olarak, "genel mutlaklıkla, bazı C'ler, B'dir" önermesi  $X_1bc^i$  olarak ve "genel mutlaklıkla, bazı C'ler, B değildir" önermesi de  $X_1bc^o$  olarak gösterilmektedir.<sup>300</sup>

Buna göre genel mutlak önermelerin çelişiklerini şu şekilde sembolik ifadelerle gösterebiliriz.<sup>301</sup>

1.  $X_1bc^a$  çelişigi  $Abc^o$
2.  $X_1bc^e$  çelişigi  $Abc^i$
3.  $X_1bc^i$  çelişigi  $Abc^e$
4.  $X_1bc^o$  çelişigi  $Abc^a$

Nasîruddîn Tûsî, mutlak önermelerin çelişiklerinin sürekli önermeler olduğunu izah ettikten sonra genel mutlak önermenin çelişigi meselesiyle ilgili olarak küçük bir uyarıda bulunmayı da ihmal etmez. Buna göre tikel olumlu genel mutlak önermenin ( $X_1bc^i$ ) çelişigi meselesinde dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Tikel olumlu genel mutlak önermeyle tümel olumsuz örfî önerme birincisi süreksizlik ikincisi süreklilik ifade ettiği için bu önermelerin birbiriyle çelişik oldukları yönünde yanlış bir düşünceye düşülebilir. Zira tikel olumsuz genel mutlak önermenin çelişigi olan tümel olumsuz sürekli önerme ile örfî mutlak önerme, sürekli olmaları ve zorunlu olanla olmayanı kapsamaları bakımından aynı özellikleri taşımaktadırlar. Bu nedenle genel mutlak tikel olumlu önermeyle örfî tümel olumsuz önermeler arasında klasik karşıolum karesinde çelişkinin meydana geleceği zannedilebilir. Ancak bu, "iki önerme arasında çelişkinin meydana gelebilmesi için bu önermelerin aynı şartları taşıması gerektiği" şeklindeki önemli bir kuralın ihlâli anlamına gelmektedir. Tikel olumlu genel mutlak önermeyle örfî önermenin çelişik önermeler olduğunu düşünmek tam da modal durumları birbirinden farklı olan iki önerme arasında bir çelişki ilişkisi aramak anlamına gelmektedir. Çünkü genel mutlak önerme ile örfî önermeler birincisi zâtî, ikincisi vasfî

<sup>300</sup> Street, "İbn Sînâ'nın Kıyas Görüşüne Dair Bir Taslak", **İslam Mantık Tarihi**, Harun Kuşlu (drl. ve çev.) s. 121-125.

<sup>301</sup> İbn Sînâ, *İşârât* [Tûsî şerhiyle birlikte], s. 308: [1] *bel vecebe en yekûne nakîzu kavlinâ küllü cîm bâ bi'l-ıtlâki'l-âmmi ba'du cîm hüve dâimen leyse bi bâ* [2] *ve nakîzu kavlinâ lâ şey'e min cîm bâ ... hüve kavlinâ ba'du cîm hüve dâimen bâ ...* [3] *ve nakîzu kavlinâ ba'du cîm bâ bihâze'l-ıtlâki hüve kavlinâ küllü cîm dâimen yustebü anhu bâ ...* [4] *ve nakîzu kavlinâ leyse ba'du cîm bâ hüve kavlinâ küllü cîm dâimen hüve bâ.*

olmak üzere modal durumları birbirinden ayrı olan iki önermedir.<sup>302</sup> Bu nedenle, her iki önerme arasında karşılıklı bir ilişkinin aranması mümkün değildir. Görüldüğü üzere Tûsî, bu uyarısıyla İbn Sînâ'nın *zâtî-vasfî* okuma ayırımına dikkat çekmektedir. Şayet bu ayırım dikkate alınmazsa, Tûsî'nin dile getirdiği gibi, zâtî sürekli önermelerle vasfî sürekli önermeler birbirinin yerine koyulabilir, böylece genel mutlak önermenin çelişğinin örfî mutlak önerme olduğu yanlışına düşülebilir. Halbuki *zâtî-vasfî* okuma ayırımından dolayı bu önermelerin modal durumları birbirinden farklıdır ve aralarında çelişki de dâhil olmak üzere herhangi bir karşılıklı ilişki aranmaz. Bu nedenle genel mutlak önermenin çelişğinin yine zâtî okumadaki sürekli önerme olduğu ve olması gerektiği gözden kaçmamalıdır.<sup>303</sup> Böylece Tûsî, bir kez daha önermelerin çelişği alınırken modalitenin önemli bir unsur olduğu düşüncesine dikkat çekmiş olmaktadır.

Aynı şekilde özel mutlak önermelerin çelişikleri de sürekli önerme olarak yapılmaktadır. Nasîruddîn Tûsî *Tecrîdü'l-mantık* isimli eserinde kendisinden süreklilik ya da zorunluluğun kaldırılmış olduğu çift taraflı mutlak önermelerin de çelişiklerinin alınabileceğini ifade eder ve Tûsî'nin öğrencisi Hillî'nin bu konudaki örnekleri konuyu anlaşılır kılmak için oldukça elverişlidir.<sup>304</sup> Söz konusu önermeler çift modal duruma sahip oldukları için her iki modal durumun kaldırılması da bu önermelerin çelişiklerini meydana getirmektedir. Bu nedenle nitelik ve niceliği farklı olan sürekli önermelerin yanında yalnızca niceliği farklı olan bir sürekli önerme de özel mutlak önermelerin çelişği olabilmekte, dolayısıyla özel mutlak önermenin iki şekilde çelişği alınabilmektedir. Buna göre “her C B'dir, sürekli olarak değil” şeklindeki bir özel mutlak önermenin modal durumunun çelişği alındığında ortaya “her C'nin bu şekilde (yukarıda bildirildiği gibi) B olmadığını” ifade etmemiz gereken bir önerme çıkmaktadır.

Özel mutlak önermeler iki genel mutlak önermenin bir araya gelmesiyle oluşmuş çift taraflı önermeler oldukları için her iki genel mutlak önermenin çelişği de bir sürekli önermedir. Başka bir ifadeyle özel mutlak önermenin çelişği ya niceliği ve niteliği farklı olan bir genel mutlak önerme ya da sadece niteliği farklı olan bir genel mutlak önermedir. Bu nedenle “her C B'dir, sürekli değil” şeklindeki özel mutlak önermenin

---

<sup>302</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 308.

<sup>303</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 309.

<sup>304</sup> Bu konudaki şartların kısa bir özeti için bkz. Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 173.

çelişği ya “sürekli, bazı C’ler B değildir” ya da “sürekli, bazı C’ler B’dir” önermeleridir.<sup>305</sup> “Özel mutlaklıkla, hiçbir C B değildir” şeklindeki tümel olumsuz önermenin çelişikleri “sürekli olarak, bazı C’ler B’dir” ya da “sürekli olarak, bazı C’ler B değildir” şeklindeki tikel sürekli önermelerdir. Aynı şekilde “özel mutlaklıkla bazı C’ler B’dir” şeklindeki tikel olumlu önermenin çelişikleri “sürekli olarak, her C B’dir” ya da “sürekli olarak, hiçbir C B değildir” şeklindeki tümel önermeler iken, “özel mutlaklıkla, bazı C’ler B değildir” şeklindeki tikel olumsuz özel mutlak önermenin çelişikleri “sürekli olarak, her C B’dir” ya da “sürekli olarak, hiçbir C B değildir” şeklindeki tümel sürekli önermelerdir.

Özel mutlak önermelerin çelişikleri de sembolik ifadelerle şu şekilde gösterilmektedir:<sup>306</sup>

1.  $X_2bc^a$  çelişği ( $Abc^i$  veya  $Abc^o$ )
2.  $X_2bc^e$  çelişği ( $Abc^i$  veya  $Abc^o$ )
3.  $X_2bc^i$  çelişği ( $Abc^a$  veya  $Abc^e$ )
4.  $X_2bc^o$  çelişği ( $Abc^a$  veya  $Abc^e$ )

Kendisinden zorunluluğun kaldırıldığı *vücûdiyye-i lâ zarûriyye* önerme de hem sürekliliği hem de zorunluluğu kaldırılmış çift taraflı bir mutlak önerme olduğu için, bu önermenin çelişği de benzer biçimde ya niteliği ve niceliği farklı bir sürekli önerme ya da niteliği aynı niceliği farklı bir zorunlu önerme olmalıdır.<sup>307</sup> Zira süreksizliğin çelişği süreklilik, zorunlu olmamanın çelişği de zorunluluk modalitesidir. Öyleyse “her C B’dir, zorunlu olarak değil” (A) önermesinin çelişği durumunda “sürekli, bazı C’ler B değildir” ve “zorunlu olarak, bazı C’ler B’dir” önermeleri doğru olması gerekir. “Hiçbir

<sup>305</sup> Hillî, *el-Cevherü'n-Nadîd fî şerhi mantiki't-Tecrîd*, s. 132.

<sup>306</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve'Tenbîhât*, [Tûsî şerhiyle birlikte], s. 309 vd.: *emmâ 'l-mutlakatü hiye ehassu ve hiye 'lleti hassasnâhâ nahmu bi'smi 'l-vücûdiyye fe-izâ kulnâ [1] fihâ küllü cîm bâ ... kâne nakîzuhu leyse innemâ bi 'l-vücûdi küllü cîm bâ bel innemâ bi 'z-zarûreti dâimen [tercih edilen başka bir okumaya göre] ba 'du cîm bâ ev bâ meslûbun anhâ kezâlike [2] ve izâ kulnâ fihâ leyse lâ şey'e min cîm bâ ... kâne 'n-nakîzü 'l-mukâbilu lehü mâ yüfhemu min kavlinâ ba 'du cîm dâimen lehü icâbu bâ ev selbühü anhu... [3] ve nakîzu kavlinâ ba 'du cîm bâ bi hâze 'l-vechi ... innâ küllü cîm bâ dâimen ev lâ şey'e min cîm bâ dâimen ... [4] ve nakîzu kavlinâ leyse ba 'du cîm bâ ... hüve kavliına küllü cîm innâ dâimen bâ ve innâ dâimen leyse bi-bâ. Ayrıca bkz., Street, A.g.e., s. 124.*

<sup>307</sup> Hillî, *el-Cevherü'n-Nadîd fî şerhi mantiki't-Tecrîd*, s. 133. Aynı zamanda bkz. Fahreddin Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 48.

C B değildir, zorunlu olarak değil” (E) önermesi ise “sürekli, bazı C’ler B’dir” ve “zorunlu olarak, bazı C’ler B değildir” önermeleridir. Buna mukâbil tikel önermelerin çelişikleri de şöyledir: “Bazı C’ler B’dir, zorunlu olarak değil” (I) önermesinin çelişikleri “sürekli, hiçbir C B değildir” ve “zorunlu olarak, her C B’dir” önermeleri; “bazı C’ler B değildir, zorunlu olarak değil” (O) önermesinin çelişikleri “sürekli, her C B’dir” ve “zorunlu olarak, hiçbir C B değildir” önermeleridir.

İbn Sînâ mutlak önermenin çelişğinin sürekli önerme olduğunu ortaya koyduktan sonra Aristoteles’in mutlak önerme hakkındaki görüşlerini kurtarmak adına iki çözüm sunmaktadır. Buna göre bir mutlak önermenin çelişğinin yine bir mutlak önerme olarak alınması ancak bu iki çözümle mümkün olmaktadır. Tûsî hem *Şerhu’l-İşârât*’ta hem de *Esâsü’l-İktibâs*’ta İbn Sînâ’nın bu görüşlerine atıfta bulunur. Ayrıca *Şerhu’l-İşârât*’ta Tûsî, İbn Sînâ’nın ne için bu çözümleri ortaya koymak zorunda kaldığını açıklamaya çalışır. Tûsî’nin İbn Sînâ’ya yönelik en ciddi itirazları da bu pasajlarda ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ’ya göre mutlak önermenin çelişğinin bir mutlak önerme olarak alınmasına imkân tanıyan çözümlerden birincisi mutlak önermeyi vasfî okuma içindeki bir sürekli önerme olarak almaktır. Bu çözüm önermenin örfî mutlak olarak okunması anlamına gelmektedir:

Eğer mutlak önermeye kendi cinsinden bir çelişik önerme bulmak istiyorsak, bunun çözümü, mutlak önermeyi olumlu ve olumsuz mutlak’ın gerektirdiğinden daha özel hale getirmemizdir. Bu, örneğin mutlak tümel olumlu önermenin hükmünün sadece her bir şey üzerine olması değil, bilakis tümel olumsuz önermede bu ifadeden anlaşılması alışıl gelmiş olan anlamın gerektirdiğine göre, konunun kendisiyle vasıflandığı ya da beraberinde konulduğu şeyle birlikte olduğu bütün zamanlar için geçerli olmasıdır. Böylece “Her C, B’dir” sözümüz, ancak C’lerin her birisinin, zorunlu veya zorunlu olmaksızın her zaman ve vakitte C olarak vasıflanmış olduğu herhangi bir durumda, B olması doğru olur. Bu vakitte B ile vasıflanmadığında ise bu söz yanlış olur. Tıpkı tümel olumsuzun örfteki kullanımında olduğu gibi.<sup>308</sup>

---

<sup>308</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 312.

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'nın bu açıklamayı yapmak zorunda kalmasını, başta Aristoteles olmak üzere genelde mantıkçıların mutlak önermenin mutlak olarak çelişğinin alınabileceğini düşünmesine dayandırmaktadır. Tûsî'nin ifadeleriyle "İbn Sînâ kendinden önceki mantıkçıların bu konudaki yaklaşımlarını eleştirmiş ve daha sonra bu problemi aşmaya yönelik iki çözüm sunmuştur. Bu çözümlerden ilki mutlak önermeyi örfî mutlak'a hamletmektir ki bu da hükmün, konunun vasfının sürekliliğiyle sürekli olmasıdır". Böylece bu mutlak önerme, süreklilikle kayıtlığı için, İbn Sînâ'nın arzuladığı biçimde genel mutlak önermeden daha özel hale gelecektir. Bu önerme aynı zamanda zâtî anlamda alınan özel mutlak önermeden de farklıdır. Özel mutlak önermeden farklı olarak vasfî önerme, zorunluluk ve sürekliliği kapsamaktadır".<sup>309</sup> Oysa bildiğimiz üzere zâtî olarak alınan özel mutlak önerme süreklilik içermeyen bir önermedir. Böylece Tûsî, önceki mantıkçılardan gelen problemi aşmak için İbn Sînâ'nın neden özel mutlak önermeyi kullanmadığının gerekçesini de göstermiş olmaktadır.

İbn Sînâ bu şekilde vasfî olarak süreklilik ifade edecek bir önermeyi ele alarak örfî kullanıma yönelmekte ve bu önermenin geleneksel karşı-olum karesinde normal bir şekilde etkili olduğunu iddia etmektedir. Zira *İşârât*'ın metninden anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ, mutlak önermenin vasfa bağlı süreklilik ifade edecek biçimde örfî kullanımına ircâ edilmiş halinin, klasik karşıolum karesinde olağan biçimde çelişki karesi meydana getirdiği düşüncesindedir.<sup>310</sup> Ancak Tûsî tam da bu noktada İbn Sînâ'ya ciddi bir eleştiri yöneltmekte ve kendisi İbn Sînâ'nın görüşünden ayrılmaktadır. Böylece Tûsî, İbn Sînâ'ya karşı en ciddi muhalefetini İbn Sînâ'nın *örfiyye* önermeyi ortaya attığı ve bu önermenin çelişğinin yine örfiyye önerme olduğunu iddia ettiği yerde dile getirmiştir:

Burada üzerinde durulması ve tartışılması gereken bir husus vardır: Eğer o (İbn Sînâ), örfî mutlakların (*el-mutlakâtü'l-urfiyye*) birbiriyle çelişki oluşturduklarını kastediyorsa yanılmaktadır. Çünkü olumluda ya da olumsuzda vasfî açısından hükmün *sürekli olmama* ihtimali bulunduğundan, vasfî olarak olumlunun sürekliliği, olumsuzun sürekliliğiyle çelişki

<sup>309</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 312.

<sup>310</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 312.

oluşturmaz. Eğer İbn Sînâ mutlak örfinin çelişğinin genel veya özel mutlak önerme olduğunu kastediyorsa bu da yanlıştır. Çünkü hüküm, mutlak örfîye uygun olacak şekilde, zâtî olarak süreksiz örfî olduğunda bu ikisi, birlikte doğru olabilirler. Zira mutlak örfî, örfî olduğu için onunla birlikte doğru olur. Nicelik ve nitelikte farklı olan genel ve özel mutlak da, zâtî anlamda sürekli olmadığı için örfî mutlakla birlikte doğru olurlar.

Bilakis hakikat şu ki örfî mutlakın çelişğî nicelik ve niteliğî farklı olan vasfî genel mutlaktır (*mutlaka-i âimme-i vasfiyye*). Bu böyledir, çünkü süreklilik (*devâm*), genel mutlaklığın mukâbilidir. Buradaki süreklilik, vasfî anlamda olduğu için, çelişki konusunda da geçtiğî üzere, şartta birlik gerektiğinden genel mutlaklığın da vasfî anlamda olması gerekir.<sup>311</sup>

Gördüğümüz gibi, Tûsî'ye göre örfî önermeler kendi aralarında çelişki oluşturmazlar. Aynı şekilde bir örfî önermenin çelişğî genel ya da özel mutlak önerme de değildir. Tûsî, İbn Sînâ'nın "çelişik önermelerin aynı şartlara sahip olması gerektiğî" şeklindeki kuralı gözetmeyerek önemli bir formel şartı ihlal ettiğini düşünmektedir. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, zâtî önermeler için kendisinin koymuş olduğu "süreklilik" ve "süreksizlik" karşıtlığını vasfî önermeler için gözden kaçırmıştır. Tam da bu noktada Tûsî kendi sistemine özgü "genel mutlak örfî önermeyi" (*el-mutlakatü'l-âmmetü'l-vasfiyye*) ortaya koymaktadır. Zira ona göre vasfa bağılı süreklilik bildiren örfî önermelerin çelişğî yine vasfa bağılı süreksizlik bildiren bir önerme olmalıdır ki bu önerme Tûsî'nin *örfî genel mutlak önermesidir*.

Fahreddin Râzî'nin örfî önermelerin kendi aralarında ya da genel mutlak önermeyle çelişki meydana getireceğî görüşüne benzer gerekçelerle itiraz ettiğî görülmektedir.<sup>312</sup> İşte Nasîruddîn Tûsî bunun çözümünü, vasfî olarak alınan bir süreksiz önerme belirleyerek bulmuştur. Tûsî bu çözümün ipuçlarını ya da en azından örfî önermelerin bu şekilde çelişki oluşturmayacağı yönündeki itirazı Râzî'de görmüş olabilir, ancak çözüm bulmak için ortaya koyulan önerme Tûsî'nin kavramsallaştırmasıyla ortaya çıkmıştır. Tûsî'nin bu görüşü öğrencisi Kâtibî gibi mantıkçılar tarafından

---

<sup>311</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 312-313.

<sup>312</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 230.

sürdürülmüştür. Kâtibî “genel örfî önermenin çelişğinin *hîniye-i mutlaka*<sup>313</sup> olduğunu” belirterek bu görüşü desteklemektedir.<sup>314</sup> Street’in de ifade ettiğı gibi<sup>315</sup> bu durum terminolojide ve mantığın temel konularında yapılan bir değışime işaret etmektedir. Zira İbn Sînâ sonrası mantıkçaların gözünde İbn Sînâ, vasfî önermeler içinde yeterli ayrımları yapmakta başarısız olmuş, vasfî okuma içindeki sürekli önermeyle süreksiz önerme ayrımını kestirememiştir. Tûsî, vasfî önermelere dair bu ayrımı ortaya koymadığı için İbn Sînâ’yı eleştirdiğı gibi, onun vasfî önermelerde zorunluluk ve süreklilik ayrımına da yeterince gözetmediğini şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: “İbn Sînâ birçok yerde onlar [*meşrûta* ve *örfiyye* önermeler] arasında bir ayrım gözetmez”.<sup>316</sup> Bu durumda İbn Sînâ’dan farklı olarak, sonraki mantıkçaların *örfiyye* ve *meşrûta* önermeleri daha ayrıntılı bir şekilde ele almış olmaları beklenir ki, söz konusu mantıkçaların bu işi yerine getirdikleri açıkça görülmektedir.

Sonuç olarak Tûsî’nin dönemine gelindiğinde vasfî sürekli önermenin çelişğinin bir vasfî süreksiz önerme olması gerektiğı fikri yerleşmiş durumdadır.<sup>317</sup> Bu önermelerin çelişki durumlarına gösteren örnekler şöyledir:

“Sürekli, her C, C iken B’dir” (A) **çelişğii** “Bazı C’ler, C iken, bazen B değildir” (O)

“Sürekli, hiçbir C, C iken, B değildir” (E) **çelişğii** “Bazı C’ler, C iken, bazen B’dir” (I)

“Sürekli, bazı C’ler C iken, B’dir” (I) **çelişğii** “Bazen, hiçbir C, C iken, B değildir” (E)

“Sürekli, bazı C’ler C iken, B değildir” (O) **çelişğii** “Bazen, her C, C iken B’dir” (A)

Vasfî okumadaki sürekli ve genel mutlak önermelerin sırasıyla  $A^w$  ve  $X^w$  (w üst sembolü önermenin vasfî olduğunu gösterir) sembolleriyle gösterildiğı bir sistemde bu çelişki ilişkileri şu şekilde ifade edilmektedir:<sup>318</sup>

<sup>313</sup> Bir önceki bölümde Tûsî’nin vasfî genel mutlak önermesinin Kâtibî’nin listesinde bu isimle geçtiğini belirtmiştik.

<sup>314</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 218.

<sup>315</sup> Street, “İbn Sînâ ve Tûsî’de Mutlak Önermenin Çelişğii ve Döndürmesi”, *İslam Mantık Tarihi*, Harun Kuşlu (drl. ve çev.), s. 176.

<sup>316</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 285.

<sup>317</sup> Tûsî, *Esâsü’l-İktibâs*, s. 172.

<sup>318</sup> Street, “Arapça Mantık”, s. 102.

$A^wbc^a$	çelişigi	$X^wbc^o$
$A^wbc^e$	çelişigi	$X^wbc^i$
$A^wbc^i$	çelişigi	$X^wbc^e$
$A^wbc^o$	çelişigi	$X^wbc^a$

Her ne kadar Tûsî, İbn Sînâ'nın bulduğu çözümün yetersiz olduğunu düşünmüş olsa da Şeyhü'r-Reîs, mutlak önerme için ortaya koyduğu “mutlakın örfî önermeye hamledilmesi” şeklindeki çözümün mantıksal değerinin farkındadır. Zira o, kendinden önceki mantıkçıların, mutlak önermeyle ilgili örneklerinin ve mutlak önermeyi kullanım biçimlerinin bu meseleye çözüm getiremediklerini ifade etmektedir. Tûsî'nin yorumuna göre İbn Sînâ bununla mantıkçıların çoğunun “mutlak önermelerin çelişiginin mutlak önerme olarak alınacağı” görüşünden sıyrılmadıklarını kastetmektedir. Bunun sebebi ise *Organon*'da geçen mutlak önerme örneklerinin Tûsî ve İbn Sînâ'nın sistemlerinde olduğu gibi örfî mutlak önerme olarak yorumlanabilecek önermeler olmamasıdır. Aristoteles'in örnekleri “her uyuyan uyanıktır” ya da “her uyanık uyuyandır”<sup>319</sup> gibi önermelerdir ki bu önermelerin vasfî olarak alınması imkânsızdır. Çünkü “uyuyan hiçbir insan uyuduğu sürece uyanık değildir” ya da “uyanık olan hiçbir insan uyanırken uyuyor değildir”. Dolayısıyla Tûsî'nin de ifade ettiği üzere Aristoteles'in mutlak önermelerinin vasfî olarak yorumlanması mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın mutlak önermenin çelişigi için ortaya attığı ve Tûsî'nin de ikinci çözüm olarak dikkatimize sunduğu başka bir çözüm, mutlak önermeyi “belirli bir zaman içinde (*fî zamânin bi 'aynihî*)” almaktır.

Diğer çözüm *Her C B'dir* önermesini sadece belli bir zamanı kastedecek şekilde almaktır. Bu, C'lerin her birisi için genel değildir, fakat *şu vakitte* mevcut olan her C için geçerlidir. Aynı şekilde “hiçbir C” yani belli bir zaman içinde mevcut olan C'lerden hiçbirisi B değildir. Öyle ise tikel

<sup>319</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 314.



önermelerde bu zamanı korunması gerektiği gibi kolayca koruduğumuzda, çelişki geçerli olur.<sup>320</sup>

Street'in tespitine göre bu önerme sonraki mantıkçıların zamansal mutlak (*mutlaka-i vaktiyye*) olarak ele aldıkları bir önermedir. Buna göre *her C B'dir* önermesi zamansal mutlak olarak alındığında “tek tek her bir C'nin B olduğunu” değil, “belirli bir vakitte C olan şeylerin belirli bir vakitte B olduğunu” ifade eder. Aynı şartlar altında ifade edilen *hiçbir C B değildir* önermesi de “belirli bir vakitte mevcut olan C'lerin belirli bir vakitte B olmadıklarını” ifade eder. İşte İbn Sînâ'ya göre her iki önermede de “bu belirli vakit” şartını –ve tabii ki çelişkinin diğer şartlarını- koruduğumuzda bu önermeler arasında çelişki meydana gelir. Böylece eğer mutlak önermenin çelişğinin kendisi gibi başka bir mutlak önerme olması isteniyorsa bu önermelerin “zamansal mutlak” (*mutlaka-i vaktiyye*) olarak okunması gerekmektedir. Tûsî'nin de ifade ettiği üzere, “belirli bir zamandaki C'lerin tamamının B olduğunu söylemekle” yine “bu belirli zamandaki bazı C'lerin B olmadığını söylemek” birbiriyle çelişktir. Çünkü bu iki hüküm aynı anda doğru ve yanlış olamayan hükümlerdir. Dolayısıyla birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirdiğinden aralarında çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu durumda zamansal mutlak önermeler klasik karşı-olum karesinde normal olarak işlev görmektedir.<sup>321</sup> Buna göre “her C, şu vakitte B'dir” (A) önermesi “bazı C'ler şu vakitte B değildir” (O) önermesiyle, “bazı C'ler, şu vakitte B değildir” (I) önermesi de “hiçbir C, şu vakitte B değildir” önermesiyle çelişki meydana getirmektedir.

Böylece İbn Sînâ mutlak önermeyi “belirli bir zamana gönderme yapan” zamansal mutlak önerme olarak yorumlayarak Aristoteles'in çelişki teorisini kurtarmanın bir yolunu daha bulmuştur. Ancak Fahreddin Râzî, Şeyhü'r-Reîs'in bu çözümünü “zayıf bir çözüm” olarak değerlendirmektedir. Aslında Râzî, “hükümü belirli bir zamana gönderme yapan önermeler arasında çelişkinin meydana geleceğini” belirterek İbn Sînâ'nın

---

<sup>320</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 315.

<sup>321</sup> Tûsî bu durumu “zamansal mutlak, kendisiyle çelişktir” sözleriyle ifade etmektedir, bkz. Tûsî, *Tecridü'l-mantık*, s. 15. Hillî de modal önermeler içerisinden sadece zamansal mutlak önermelerin kendi türünden bir önermeyle çelişki oluşturduğunu, başka hiçbir modal önermenin bu şekilde kendi türünden bir önermeyle çelişik olmadığını belirtmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, mutlaklığın çelişği süreklilik, zorunluluğun çelişği de imkân modalitesidir. Ancak “belirli bir vakit içinde bir şey olmakla” yine “belirli bir vakit içinde bu şey olmamak” hükümlerinin çelişik olması mümkün olduğu için zamansal mutlak önermeler kendi aralarında çelişik olabilmektedir. krş., Hillî, *el-Cevherü'n-Nadîd fi şerhi mantuki't-Tecrid*, s. 130.

çözümünü kabul etmiş olmaktadır. İlginç bir yorum olarak başka bazı mantıkçıların da bu çözümün farkına vardıklarını belirten Râzî (*inne kavmen mine'l-mütekaddimîn tenebbehû li hâzihi'l-hîleti*) söz konusu çözümün her durumda işlevsel olmayacağını düşünmektedir. Ona göre “bir önerme zamansal mutlak olarak alındığında, murâd edilen hüküm bütün şahıslar üzerine belirli bir zamanda geçerli olurken başka bir zamanda geçerli olmayabilir. Bu şartlar altında da iki çelişik durum ortaya çıkmaz. Bu nedenle bu çözüm zayıf bir çözümdür”.<sup>322</sup>

Öyle görünüyor ki Râzî'nin ortaya koyduğu bu eleştiri Tûsî'yi İbn Sînâ'nın çözümünde bir tadilat yapmaya sevk etmiştir. Tûsî mutlak önermelerin kendi aralarında çelişki karesini meydana getirebilmesi için İbn Sînâ'nın bulduğu çözüme bir şart daha eklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Tûsî'nin bu sorunu aşmak üzere öne sürdüğü şart şu şekildedir: “Önermenin gönderimde bulunduğu bu ‘*belirli zamanın*’, hükmün hem doğruluğuna hem yanlışlığına ihtimal vermeyecek şekilde hükme uygun olması gerekir”. Başka bir ifadeyle, söz konusu bu *belirli zaman*, hükmün bildirdiği durumun hem meydana geldiğini hem de meydana gelmediğini kendinde bir araya getirebiliyorsa çelişki ortaya çıkmaz. Örneğin “bu cuma gündüzünde mevcut olan her insan, bu [belirli] zamanda oruçludur” ve “bu cuma gündüzünde mevcut olan bazı insanlar, bu belirli günde oruçlu değildir” önermeleri, birbiriyle çelişik olan zamansal mutlak önermelerdir. Ancak Tûsî'nin karşı örnek olarak verdiği şu önermeler birbirleriyle çelişki oluşturmamaktadır: “Bu cuma gündüzünde mevcut olan her insan, bu [belirli] zamanda namaz kılar” ve “bu cuma gündüzünde mevcut olan bazı insanlar, bu [belirli] zamanda namaz kılmaz”. Bu önermeler birbiriyle çelişik değildir, çünkü bu belirli zamanın belli bir kısmında “bazı insanların namaz kılıyor olması”, başka bir kısmında ise yine bu “bazı insanların namaz kılmaması” mümkündür.<sup>323</sup> Dolayısıyla yukarıdaki önermeler aynı anda birlikte doğru olabilirler ve çelişkinin şartları yerini bulmaz. Böylece Tûsî, Fahreddin Râzî'nin eleştirisini haklı bulmuş ve bu eleştiriye İbn Sînâ'nın teorisini güçlendirerek yanıt vermiştir.

Netice itibariyle Tûsî'nin sisteminde, genel örfî önermenin çelişki olan önerme “vasfî genel mutlak önerme” olarak belirlenmiştir. Kendisi çift taraflı bir önerme olan özel örfî

---

<sup>322</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 231.

<sup>323</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 314-315.

önermenin çelişikleri ise bir sürekli bir de vasfî genel mutlak önerme olmalıdır. Çünkü özel örfî önerme, bir genel örfî önermeyle bir genel mutlak önermenin bileşiminden oluşmuştur. Dolayısıyla bu önermedeki genel örfî önermenin çelişiği vasfî genel mutlak, genel mutlak önermenin çelişiği ise sürekli önerme olmalıdır. O halde özel örfî önermelerin çelişikleri şu şekilde yapılmalıdır.<sup>324</sup>

“Her C, C oldukça, B’dir, sürekli olarak değil” (A) **çelişiği** “Genel mutlak olarak, bazı C’ler C oldukça B değildir” **ya da** “Sürekli olarak (daima): Bazı C’ler B’dir”

“Hiçbir C, C oldukça B değildir, sürekli olarak değil” (E) **çelişiği** “Genel mutlak olarak, bazı C’ler C oldukça, B’dir” **ya da** “Sürekli olarak: Bazı C’ler B değildir”

“Bazı C’ler C oldukça B’dir, sürekli olarak değil” (I) **çelişiği** “Genel mutlak olarak, hiçbir C C oldukça, B değildir” **ya da** “Sürekli olarak: Her C B’dir”

“Bazı C’ler C oldukça B değildir, sürekli olarak değil” (O) **çelişiği** “Genel mutlak olarak, her C C oldukça, B’dir” **ya da** “Sürekli olarak: Hiçbir C C oldukça B değildir”

Görüldüğü gibi İbn Sînâ ile birlikte Aristoteles’in modalitesiz önermelerinin kendi aralarında çelişki meydana getirdiği düşüncesi reddedilmiş, bunun yerini mutlak önermelerin sürekli önermelerle çelişik olması gerektiği düşüncesi almıştır. İbn Sînâ’nın zâfî önermeler için öne sürdüğü bu şart Tûsî’nin eliyle vasfî önermelere de taşınmış, böylece vasfî mutlak ve sürekli önermeler klasik karşı-olum karesinde birbirinin çelişiği olarak ele alınmaya başlanmıştır. İbn Sînâ ve Tûsî’nin belirlediği bu sistem Kâtibî tarafından sürdürülmektedir. Kâtibî de İbn Sînâ’dan gelen “sürekli önermelerle, genel mutlak önermelerin” ve Tûsî’den gelen “genel örfî önermelerle de vasfî genel mutlak önermelerin (*hîniyye-i mutlaka*) çelişik” olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>325</sup> Bu sistemde mutlak ve sürekli önermelerin birbiriyle çelişik olmalarına benzer biçimde mümkün ve zorunlu önermeler de kendi aralarında çelişki meydana getirmektedir. Şimdi de mümkün ve zorunlu önermeler arasındaki çelişki ilişkisini ele alalım.

---

<sup>324</sup> Hillî, *el-Cevherü’n-Nadîd fi şerhi mantıkî’t-Tecrîd*, s. 133.

<sup>325</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 218.

#### 4.1.1.2. Mümkün ve Zorunlu Önermeler

İbn Sînâ ve Tûsî'nin sistemlerinde genel mümkün önermelerle zorunlu önermeler arasındaki çelişki ilişkisi klasik karşı-olum karesinde normal biçimde kendini göstermektedir. Dolayısıyla bir genel mümkün önerme, niteliği ve niceliği farklı olan bir zorunlu önermeyle çelişki meydana getirmektedir. Bu önermelerin çelişiklerini şu örneklerle ortaya koyabiliriz:

“Genel imkânla, her C B'dir”      **çelişki**      “Zorunlu olarak, bazı C'ler B değildir”

“Genel imkânla, hiçbir C B değildir”      **çelişki**      “Zorunlu olarak, bazı C'ler B'dir”

“Genel imkânla, bazı C'ler B'dir”      **çelişki**      “Zorunlu olarak, hiçbir C B değildir”

“Genel imkânla, bazı C'ler B değildir”      **çelişki**      “Zorunlu olarak, her C B'dir”

Özel mümkün önermelerde ise herhangi bir özel mümkün önermenin çelişki ya niteliği ve niceliği farklı bir zorunlu önerme ya da yalnızca niceliği farklı bir zorunlu önerme olmaktadır. Çünkü bu önermeler her iki açıdan da zorunlunun çelişki olan, yani imkânsız ve zorunlu olmak üzere iki taraftan da imkân ifade eden önermelerdir. Dolayısıyla onların çelişikleri de iki ayrı zorunlu önerme olmak durumundadır. Bunun örnekleri de şu şekildedir:<sup>326</sup>

“Özel imkânla, her C B'dir” önermesinin **çelişikleri** “zorunlu olarak, bazı C'ler B değildir” ya da “Zorunlu olarak, bazı C'ler B'dir” önermeleridir.

“Özel imkânla, hiçbir C B değildir” önermesinin **çelişikleri** “zorunlu olarak, bazı C'ler B'dir” ya da “zorunlu olarak, bazı C'ler B değildir” önermeleridir.

“Özel imkânla, bazı C'ler B'dir” önermesinin **çelişikleri** “zorunlu olarak, hiçbir C B değildir” ya da “zorunlu olarak, her C B'dir” önermeleridir.

“Özel imkânla, bazı C'ler B değildir” önermesinin **çelişikleri** “zorunlu olarak, her C B'dir” ve “zorunlu olarak, hiçbir C B değildir” önermeleridir.

---

<sup>326</sup> Hillî, s. 131.

Zorunlu ve mümkün önermeler arasındaki çelişki ilişkilerini yine Street'in sembolleştirme sistemini kullanarak ifade edebiliriz. Bu sistemde Street genel mümkün (*el-mümkinetü'l-âmm*) önerme için  $M_1$ , özel mümkün (*el-mümkinetü'l-hâsse*) önerme için  $M_2$  ve zorunlu önerme için (*zarûriye*)  $L$  sembolünü kullanmaktadır.<sup>327</sup> Bu sisteme göre genel mümkün ve zorunlu önermelerin çelişki durumları şu şekildedir:<sup>328</sup>

1.  $M_1bc^a$  çelişği  $Lbc^o$
2.  $M_1bc^e$  çelişği  $Lbc^i$
3.  $M_1bc^i$  çelişği  $Lbc^e$
4.  $M_1bc^o$  çelişği  $Lbc^a$

Özel mümkün önermelerin çelişkileri ise şu şekilde gösterilmektedir:<sup>329</sup>

1.  $M_2bc^a$  çelişği ( $Lbc^i$  veya  $Lbc^o$ )
2.  $M_2bc^e$  çelişği ( $Lbc^i$  veya  $Lbc^o$ )
3.  $M_2bc^i$  çelişği ( $Lbc^a$  veya  $Lbc^e$ )
4.  $M_2bc^o$  çelişği ( $Lbc^a$  veya  $Lbc^e$ )

Görüldüğü üzere mutlak ve sürekli önermelere benzer olarak zorunlu ve mümkün önermeler de kendi aralarında bir çelişki karesi meydana getirmektedirler. Street'in dikkatimizi çektiği gibi zorunlu ve mümkün önermelerin meydana getirdiği çelişki

<sup>327</sup> Street, "İbn Sînâ'nın Kıyas Görüşü Hakkında Bir Taslak", **İslam Mantık Tarihi** içinde, s. 122.

<sup>328</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, [Tûsî şerhiyle birlikye] s. 317 vd.: [1] *ve emmâ kavlinâ bi'z-zarûreti küllü cîm bâ fe nakîzuhu leyse bi'z-zarûreti küllü cîm bâ fe nakîzuhu leyse bi'z-zarûreti küllü cîm bâ ey bel mümkinün bi'l-îmkânî'l-e'ammî dîne'l-ehassî ve'l-hâssî en lâ yekûne ba'du cîm bâ ...* [2] *ve emmâ kavlinâ bi'z-zarûreti lâ şey'e min cîm bâ fe-nakîzuhu ... mümkinun en yekûne ba'du cîm bâ bi zâlike'l-îmkânî ...* [3] *ve kavlinâ bi'z-zarûreti ba'du cîm bâ yukâbiluhâ ale'l-kıyâsî'l-mezkûri kavlinâ mümkinun en lâ yekûne şey'ün min cîm bâ ey bi'l-îmkânî'l-e'ammî* [4] *ve kavlinâ bi'z-zarûreti leyse ba'du cîm bâ yukâbiluhâ alâ zâlike'l-kıyâsî kavlinâ mümkinun en yekûne küllü cîm bâ ey [bi]l-îmkânî'l-e'ammî.*

<sup>329</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, [Tûsî şerhiyle birlikye], s. 319 vd.: [1] *ve kavlinâ mümkinün en yekûne küllü cîm bâ bi'l-îmkânî'l-hâss ...* [2] *ve kavlinâ mümkinün en lâ yekûne şey'ün min cîm bâ bi hâze'l-îmkânî ... [fe-nakîzulumâ] bi'z-zarûreti ba'du cîm bâ ev bi'z-zarûreti leyse ba'du cîm bâ ...* [3] *emmâ kavlinâ mümkinün en yekûne ba'du cîm bâ bi hâze'l-îmkânî yünâkîzuhu kavlinâ ... immâ zarûriyyun en yekûne ev zarûriyyun en lâ yekûne* [4] *ve kavlinâ mümkinün en lâ yekûne ba'du cîm bâ yünâkîzuhu ... bi'z-zarûreti yekûnü küllü cîm bâ ev bi'z-zarûreti yekûnü lâ şey'e min cîm bâ.*

karesiyle sürekli ve mutlak önermelerin meydana getirdiği kareler izomorfik karelerdir.<sup>330</sup>

İbn Sînâ'nın sisteminde zâtî zorunlu önermelerin genel mümkün önermelerle çelişki oluşturmasına benzer olarak Tûsî'nin sisteminde, vasfî okumadaki genel meşrûta önermeler de yine vasfî genel mümkün önermelerle çelişiktir. Zira Tûsî'nin sık sık dikkatimizi çektiği üzere, vasfî okumadaki önermeler yine kendi türünden önermelerle çelişki meydana getirmek durumundadır. Bu önermelerin çelişki durumları şöyledir:<sup>331</sup>

“Zorunlu olarak, her C, C oldukça B'dir” (A) **çelişki** “Mümkün olarak, bazı C'ler C iken B değildir” (O)

“Zorunlu olarak, hiçbir C, C oldukça B değildir” (E) **çelişki** “Mümkün olarak, bazı C'ler C iken B'dir” (I)

“Zorunlu olarak, bazı C'ler, C oldukça B'dir” (I) **çelişki** “Mümkün olarak, hiçbir C C iken B değildir” (E)

“Zorunlu olarak, bazı C'ler, C oldukça B değildir” (O) **çelişki** “Mümkün olarak, Her C, C iken B'dir” (A)

Genel meşrûta önermelerden sonra çift taraflı vasfî zorunlu önerme olan özel meşrûta önermenin çelişğine gelince, bu tür önermeler bir genel meşrûta önermeyle bir genel mutlak önermenin terkiinden oluştuğu için bu iki önermenin çelişki özel meşrûta önermenin çelişiklerini meydana getirmektedir. Bu durumda, özel meşrutayı oluşturan önermelerden genel meşrûtanın karşısına “vasfî genel mümkün önerme” ve genel mutlakın karşısına bir “sürekli önerme” geldiğinde özel meşrûta önermenin çelişikleri ortaya çıkmış olur:

“Zorunlu olarak, her C C oldukça, B'dir, sürekli değil” (A) **çelişikleri** “Mümkün olarak, bazı C'ler C oldukça B değildir” **ya da** “Sürekli olarak, bazı C'ler B'dir”

---

<sup>330</sup> Street, “Arapça Mantık” s. 51; “İbn Sînâ'nın Kıyas Görüşü Hakkından Bir taslak”, s. 125.

<sup>331</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 173; Hillî, s. 129.

“Zorunlu olarak, hiçbir C C oldukça, B değildir” (E) **çelişikleri** “Mümkün olarak, bazı C’ler C oldukça B’dir” **ya da** “Sürekli olarak, bazı C’ler B değildir”

“Zorunlu olarak, bazı C’ler C oldukça, B’dir” **çelişikleri** “Mümkün olarak, hiçbir C C oldukça B değildir” **ya da** “Sürekli olarak, her C B’dir”

“Zorunlu olarak, bazı C’ler C oldukça, B değildir” **çelişikleri** “Mümkün olarak, her C C oldukça B’dir” **ya da** “Sürekli olarak, hiçbir C B değildir”

Kendileri birer zamansal önerme olan *vaktiyye* ve *münteşire* önermelere gelince, bir önceki bölümde açıkladığımız üzere bu önermeler modal durumlarını önermenin kendi unsurlarından değil haricî bir unsur olan zamansallıktan almaktadırlar. Nasîruddîn Tûsî, vaktiyye veya münteşire tarzındaki zorunlu önermelerin de çelişiklerinin olduğunu belirtmektedir. Buna göre, zorunluluğu belirli bir vakit içindeki durumlara gönderme yapan vaktiyye önermenin çelişiği bu belirli bir vakitle kayıtlı genel mümkün önermedir. Bu konuda Hillî’nin örnekleri ve açıklamaları oldukça işimize yaramaktadır. Hillî bu tür önermeler için zamansal genel mümkün önerme (*mümkine-i âmme-i vaktiyye*) ismini kullanmaktadır.<sup>332</sup> Buna göre vaktiyye önermelerin çelişikleri şu şekilde gelir:

“Belirli bir vakitte: Zorunlu olarak, her C B’dir” (A) **çelişiği** “Bu belirli bir vakitte: Genel imkânla, bazı C’ler B değildir” (O)

“Belirli bir vakitte: Zorunlu olarak, hiçbir C B değildir” (E) **çelişiği** “Bu belirli bir vakitte: Genel imkânla, bazı C’ler B’dir” (I)

“Belirli bir vakitte: Zorunlu olarak, bazı C’ler B’dir” (I) **çelişiği** “Bu belirli bir vakitte: Genel imkânla, hiçbir C’ler B değildir” (E)

“Belirli bir vakitte: Zorunlu olarak, bazı C’ler B değildir” (O) **çelişiği** “Bu belirli bir vakitte: Genel imkânla, her C B’dir” (A)

---

<sup>332</sup> Hillî, s. 133.

Münteşire önermeler ise süreklilikle kayıtlanmış genel mümkün önermelerle çelişiktir.<sup>333</sup>

“Herhangi bir vakitte: Zorunlu olarak, her C B’dir” (A) **çelişigi** “Sürekli olarak: Genel imkânla, bazı C’ler B değildir” (O)

“Herhangi bir vakitte: Zorunlu olarak, hiçbir C B değildir” (E) **çelişigi** “Sürekli olarak: Genel imkânla, bazı C’ler B’dir” (I)

“Herhangi bir vakitte: Zorunlu olarak, bazı C’ler B’dir” (I) **çelişigi** “Sürekli olarak: Genel imkânla, hiçbir C B değildir” (E)

“Herhangi bir vakitte: Zorunlu olarak, bazı C’ler B değildir” (O) **çelişigi** “Sürekli olarak: Genel imkânla, her C B’dir” (A)

Netice itibariyle Tûsî, İbn Sînâ’nın zâtî okuma içindeki zorunlu ve mümkün önermelerin çelişik olduğu görüşünü sürdürmekte, bununla birlikte aynı teoriyi vasfî önerme biçimlerine de taşımaktadır. Dolayısıyla Tûsî’nin sisteminde hükmü vasfa bağlı genel meşruta önermenin çelişigi yine hükmü vasfa bağlı genel mümkün önermedir. Ayrıca Tûsî zorunlu önermelerdeki zamansal önermelere karşılık *zamansal mümkün* ve sürekli *mümkün önermeleri* de ima etmiştir. Kâtibî tıpkı genel örfî önermenin çelişiginin vasfî genel mutlak önerme olması gerektiği şeklindeki düşünce gibi burada da genel meşruta önermenin çelişiginin vasfî genel mümkün önerme olacağı fikrini kabul etmiştir.<sup>334</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ’da olmayıp da Tûsî’nin sisteminde yer alan bazı farklı görüşlerin sonraki mantıkçıların teorilerinde sürdürüldüğünü ifade edebiliriz. Aşağıda görüleceği üzere, İbn Sînâ sonrası mantıkçıların vasfî önermelere yönelik bu duyarlılıkları çelişki meselesinde olduğu gibi döndürme meselesinde de görülmektedir.

## 4.2. Döndürme

Nasîruddîn Tûsî, *Esasü’l-iktibâs*’ta döndürme meselesini ele almaya başlarken İslam mantık tarihinde bu konuda meydana gelmiş bir değişimi haber vermektedir. Bu

<sup>333</sup> Tûsî, *Tecridü’l-mantık*, s. 15.

<sup>334</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 218.



değişim, önceki mantıkçıların (*kudemâ*) döndürme meselesini kıyas konusu içinde ele alıyor olmasına karşın, sonrakilerin (*müteahhirûn*) bu konuyu önermelerle birlikte ele almaya başlamalarıdır. Önceki mantıkçıların bu konuyu kıyas bölümlerinde işlemleri çıkarımların netice vermesi için bazı kıyaslarda öncüllerin döndürülmesine ihtiyaç duyulmasından ileri gelmektedir.<sup>335</sup> Tûsî'nin zikrettiği bu değişim, İbn Sînâ sonrası mantığın durumu hakkında bize ipuçları sağlamaktadır. Muhtemelen bu durum İbn Sînâ öncesi ve İbn Sînâ sonrası mantık kitaplarının yapısında meydana gelen önemli bir farkı göstermektedir. Aslında İbn Sînâ sonrası mantığın özellikleri içerisinde sayılan pek çok unsur gibi Tûsî'nin sözünü ettiği bu değişim de İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ından itibaren görülen bir özelliktir. Zira Şeyhü'r-Reîs *Şifâ*'da bu konuyu *Kıyâs* kitabında ele alırken *İşârât*'ta önerme bahsiyle birlikte ele almaktadır.

Önermede döndürmenin ne olduğuna geçmeden önce, önermelerin döndürmesinin düz döndürme (*el-aksü'l-müstevî*) ve ters döndürme (*aksü'n-nakîz*) olmak üzere iki şekilde yapıldığını belirtmemiz gerekmektedir. Düz döndürme “önermenin *niteliğini* ve *doğruluk değerini* değiştirmeden, yüklemine konu, konusunu da yüklem yapmaktır”. Buna karşın ters döndürme yine “önermenin *niteliğini* ve *doğruluk değerini* değiştirmeden yüklem olumsuzunu konu, konunun olumsuzunu de yüklem yapmak” şeklinde tarif edilmektedir. Ancak bilindiği gibi şartlı önermelerin unsurları “konu” ve “yüklem” olarak değil “önbitişen” ve “artbitişen” olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle Nasîruddîn Tûsî, döndürmenin tarifinin şartlı önermeleri de içermesi için bu tarifte geçen “konu” ve “yüklem” ifadeleri yerine “hakkında hüküm verilen” (*mahkûm aleyh*) ve “kendisiyle hüküm verilen” (*mahkûm bih*) şeklindeki ifadelerin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>336</sup> Nitekim *Şerhu'l-İşârât*'ta Tûsî, İbn Sînâ'nın “önermenin niteliğini ve doğruluk değerini muhafaza ederek, yüklemine konu, konusunu da yüklem yapmak” şeklindeki döndürme tarifi hakkında, bu tarifin yalnızca yüklemli önermelere özgü bir tarif olduğu şeklinde bir şerh düşmektedir.<sup>337</sup> Gerek bu yorumundan gerekse *Esâsül-iktibâs*'ta döndürmenin tarifini tashih etmesinden anlaşıldığı kadarıyla Tûsî, yüklemli önermelerle birlikte şartlı önermelerde de döndürme meselesine önem

---

<sup>335</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 173.

<sup>336</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 174.

<sup>337</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 321.

vermektedir. Aynı konuda benzer bir hassasiyeti İbn Sînâ'nın Tûsî'den önceki şârihlerinden olan Râzî'de de görmek mümkündür.<sup>338</sup>

Konuyla ilgili daha ayrıntılı meselelere geçmeden önce yüklemli önermeler üzerinden döndürmenin temel kurallarını hatırlatmakta yarar görüyoruz. Alanla ilgili giriş kitaplarında standart hale getirilmiş bilgileri burada kısaca tekrarlayacak olursak tümel olumlu (A) önermenin düz döndürmesi tikel olumlu (I), tikel olumlu önermenin düz döndürmesi (I) yine tikel olumlu (I) ve tümel olumsuz (E) önermenin düz döndürmesi de kendisi gibi tümel olumsuz (E) olarak yapılmaktadır. Tikel olumsuz önermenin düz döndürmesi ise geçersizdir.

Ters döndürmede ise tümel olumlu (A) önerme tümel olumlu (A) olarak, tümel olumsuz önerme (E) tikel olumsuz olarak (O) ve tikel olumsuz önerme (O) de yine kendisi gibi bir tikel olumsuz önerme (O) olarak döndürülmektedir. Düz döndürmede tikel olumsuz önermede yapılan işlem geçersiz olduğu gibi, ters döndürmede tikel olumlu önermenin döndürmesi geçersiz sayılmaktadır.

Râzî ve Tûsî, döndürmenin ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiği konusunda oldukça önemli yorumlar yapmaktadırlar. Yukarıda döndürmenin şartlı önermeleri de kapsayacak şekilde tarif edilmesi gerektiği hususunda her iki şârihin de kaydı olduğunu belirttik. Ayrıca iki mantıkçı da döndürme yapılırken önermenin niteliğinin değişmeden kalması gerektiği hususunda hemfikirdir. Ancak “döndürme yaparken önermenin doğruluk değerinin değişmeden kalması gerektiği” düşüncesini her iki şârih de birbirinden farklı biçimlerde yorumlamaktadır. Döndürme yaparken önermenin doğruluk değerinin değişmemiş olması önermenin asıl hali doğruysa döndürülmüş halinin de doğru, asıl hali yanlışsa döndürülmüş halinin de yanlış olması anlamına gelmektedir. “Önermenin doğruysa doğru yanlışsa yanlış olarak korunması gerektiği” yönündeki şartla ilgili olarak Râzî ve Tûsî farklı tutumlara sahiptir. Fahreddin Râzî bu şartı olduğu gibi kabul etmekte, yani bir önermenin asıl hali doğruysa döndürülmüş halinin de doğru, önermenin asıl hali yanlışsa döndürülmüş halinin de yanlış olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre döndürülmüş önermenin doğruluk değeri değişirse

---

<sup>338</sup> Râzî, *Şerhul-İşârât*, s. 237.

bu işlem döndürme (*aks*) değil dönüştürme (*kalb*) adını almaktadır.<sup>339</sup> Döndürme ile dönüştürme ise birbirinden farklı işlemlerdir.

Nasîruddîn Tûsî, bu şartla ilgili olarak bir değişiklik yapmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Tûsî, döndürmeyle ilgili bu kuralın bir kısmını kabul etmekte bir kısmını ise reddetmektedir. Asıl önermenin doğruluğunun döndürülmüş önermenin doğruluğunu gerektirmesi konusunda Tûsî, İbn Sînâ ve Râzî ile ortak düşünmektedir. Eğer döndürmede önermenin döndürülmüş halinin doğruluğu şart koşulmamış olsaydı önermenin asıl halini döndürmemizin mantıksal bir amacı olmazdı. Zira bunu yaparken bizim amacımız asıl hali doğru olan bir önermeden yeniden geçerli bir önerme elde etmektir. O nedenle asıl önerme doğruysa döndürülmüş halinin de doğru olması mantıksal amaçlarımız açısından kaçınılmazdır. Ancak Tûsî, bu şartın buraya kadarki kısmını kabul etmesine rağmen diğer kısmını kabul etmeyerek döndürmenin geçerli olması için “asıl önermenin yanlışlığından dolayı döndürülmüş önermenin de yanlış olması gerektiği” fikrini reddeder. Ona göre asıl hali yanlış olan bir önerme şayet döndürüldüğünde doğru bir önerme elde ediliyorsa bu işleme de döndürme adı verilir ve bu döndürme işlemi geçerli sayılır. Tûsî’nin bu işleme vermiş olduğu örnek ise “her canlı insandır” önermesinin “bazı insanlar canlıdır” şeklinde döndürülmesidir.<sup>340</sup> Görüldüğü gibi bu döndürme işleminde “her canlı insandır” şeklindeki asıl önerme yanlış olduğu halde “bazı insanlar canlıdır” şeklindeki döndürülmüş önerme doğrudur. İşte Tûsî’ye göre döndürme işleminde mantık açısından asıl hedefimiz doğru bir önerme elde etmek olduğundan ve bu işlem bizi söz konusu amaca ulaştırdığından yukarıdaki işlem geçerli bir döndürme işlemi sayılmalıdır.

Nasîruddîn Tûsî bu iddiasını ispatlamak için oldukça ilginç bir kanıt öne sürmektedir. Bu kanıt bitişik şartlı kıyasların geçerli olan modlarına ve bu modların geçerlilik şartlarına dayandırılmaktadır. Unsurları lüzûm yoluyla bir araya gelmiş bir bitişik şartlı önermenin önbitişeni gerektiren (*melzûm/sebep*), artbitişeni ise gerekendir (*lâzım/sonuçtur*). Bu tür bir önermenin sonuç veren bir kıyasın öncülü olabilmesi önbitişenin doğru olmasına bağlıdır. Çünkü önbitişen doğru olduğunda artbitişenin doğru olması gerekecek, böylece kıyas geçerli bir sonuç verecektir. Ancak şartlı

---

<sup>339</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 327.

<sup>340</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 321.

kıyasların genel kurallarından da bilindiği üzere bu önermenin önbitişeni yanlışlanırsa kıyas sonuç vermez, çünkü önbitişenin çelişğinin alınması artbitişenin yanlışlığını gerektirmez. Bu durumu bir örnek vermek yoluyla daha açık bir şekilde anlatabiliriz. Buna göre “Eğer üşütürsen hasta olursun” şeklindeki önerme için üşütmenin geçerli olduğunda hastalığın vaki olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu önermede önbitişeni olumsuzlar ve üşütmeyi geçersiz kılırsak bu durum, hastalığın vaki olmadığı anlamına gelmez, çünkü hasta olmanın üşütmek dışında sebepleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin de ifade ettiğii gibi, gerektirenin/sebebin (*melzûm*) geçerli olması gerekenin de /sonucun (*lâzımın*) geçerli olmasını doğururken gerektirenin geçersiz olması gerekenin geçersiz olmasını doğurmaz.<sup>341</sup> İşte Tûsî'ye göre döndürme işleminde asıl önerme gerektiren (sebepl), döndürülmüş önerme ise gerekendir (sonuçtur). Sebebin geçersizliğı sonucun geçersizliğini gerektirmediğı için asıl önerme yanlış olduğunda bu durum, döndürülmüş önermenin de geçersiz olmasını gerektirmez. Netice itibariyle Tûsî'nin döndürme görüşüne göre bir önermenin asıl hali yanlış olsa dahi döndürülmüş hali doğru oluyorsa bu tür önermelerde döndürme işlemi geçerli sayılmaktadır.

Görüldüğü üzere Râzî ve Tûsî döndürmeyle ilgili kuralda önemli bir görüş ayrılığına ulaşmışlardır. Râzî daha sonra Tûsî'nin döndürme olarak kabul edeceği işlemi döndürme olarak kabul etmemekte, bu işleme dönüştürme adı vermektedir. Tûsî ise Râzî'nin sisteminde geçerli sayılmayacak bir işlemi geçerli bir döndürme işlemi olarak görmektedir. Dolayısıyla Tûsî'nin, Râzî'nin yorumları üzerinde kimi zaman önemli değışiklikler yaptığını ifade edebiliriz. Zira bu konuda Tûsî, Râzî'nin *İşârât* metni hakkındaki bir yorumunu kısmen kabul etmekte ancak ilgili kısmı kendi anlayışı çerçevesinde dönüştürmektedir. Döndürme konusuyla ilgili bu genel bilgileri ele aldıktan sonra yüklemli modal önermelerde döndürmenin nasıl yapıldığını ele alabiliriz.

#### **4.2.1. Yüklemli Modal Önermelerin Düz Döndürmesi**

Nasîruddin Tûsî önermenin döndürmesi yapılırken nitelik ve niceliğın yanında modalitenin de dikkate alınması gerektiğii hususunda okuyucusunu uyarmaktadır.<sup>342</sup> Zira

<sup>341</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 321. Tûsî aynı görüşü *Tecridü'l-mantık*'ta da zikretmektedir. Hillî de Tûsî'nin kullandığı örnekleri aynen zikretmek suretiyle bu görüşü savunmakta, bu görüşün aksini savunan mantıkçıların da hataya düştüklerini belirtmektedir, bkz. Hillî, s. 140.

<sup>342</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 139.

modalite, bir önermenin semantik yorumunu etkileyen önemli bir unsur olduğu gibi önermenin döndürme şartlarını da belirleyen etkenlerden birisidir. Bu kısımda mutlak önermelerden başlayarak sırasıyla sürekli, zorunlu ve mümkün önermelerin döndürmesini ele alacağız.

#### 4.2.1.1. Mutlak Önermeler

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta modal önermelerin döndürmesi meselesini ele almaya “tümel olumsuz mutlak önermenin mutlak önerme olarak döndürülebileceği” fikrini reddederek başlamaktadır. Çelişki meselesinde olduğu gibi, İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı da Aristoteles'in mutlak önermenin mutlak olarak döndürüleceği şeklindeki görüşünün reddi anlamına gelmektedir:

Bu konuyu ele almaya, tümel olumsuz mutlak önermenin döndürmesi ve bu önermenin kendisi gibi döndürüleceği meselesini açıklayarak başlamak adet olmuştur. Ancak doğrusu, bu önermenin [kendisi gibi değil] bilakis daha önce [çelişki meselesinde] zikri geçen çözümleri kullanarak döndürülmesidir. Zira gülmek bilfiil bütün insanlardan olumsuzlanabilecekken [yani hiçbir insan gülen değildir] insanların bütün gülenlerden olumsuzlanması [yani hiçbir gülen insan değildir] zorunlu değildir.<sup>343</sup>

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ genel mutlak önermenin tümel olumsuzunun döndürülemeyeceğini, ancak örfî mutlak ya da zamansal mutlak önerme olarak okunduğunda bu önermenin döndürmesinin yapılabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mutlak önermenin çelişkisi meselesinde öne sürdüğü çözümleri burada bir kez daha dile getirdiği görülmektedir. İbn Sînâ bu görüşüyle Aristoteles'in döndürme doktrininin reddetmiş bulunmaktadır. Kuşkusuz bu durum İbn Sînâ'nın kendine mahsus mutlak önerme anlayışından kaynaklanmaktadır. Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ genel mutlak önermeyi “en az bir defa” hükmün gerçekleştiğini ifade eden bir zamansal önerme olarak almaktadır. Bu durumda alıntı yaptığımız metne göre “hiçbir insan gülen değildir” şeklindeki tümel olumsuz önerme doğrudur, çünkü tam da İbn Sînâ'nın anladığı gibi bütün insanların “en az bir defa gülmeyi bıraktıklarını” ifade etmektedir.

<sup>343</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 322

Ancak bu önermenin döndürülmüş hali olan “hiçbir gülen, insan değildir” önermesi yanlıştır ve önermenin doğruluk değeri korunamadığı için döndürme geçersizdir. Zira bütün gülenlerin “en az bir defa insan olmadığı” bir durum söz konusu değildir.

Nasîruddîn Tûsî, tümel olumsuz mutlak önermenin döndürmesinin yapılamayacağını kabul etmektedir. Ancak Tûsî'nin yorumlarına geçmeden önce İbn Sînâ'nın bu konuda ortaya koyduğu kanıtlar üzerine bazı açıklamalar yapmakta fayda vardır. İbn Sînâ tümel olumsuz mutlak önermenin kendisi gibi döndürüleceğini iddia edenlerin kullandığı bir kanıtı ele almaktadır. Tümel olumsuz mutlak önermenin döndürmesinin yapılabileceğini savunan mantıkçılar şu kanıtı ileri sürmüşlerdir: “Hiçbir C, B değildir” dediğimizde “hiçbir B, C değildir” ifadesinin de doğru olması gerekir, aksi takdirde bunun çelişği olan “bazı B'ler C'dir” ifadesi doğru olur. Bu bazı şeylerin belirli bir şey olduğunu farzeder ve onlara D adını veririz, şu halde D aynıyla C'dir ve aynı zamanda B'dir. Şu halde “B C'dir” ve C, B'dir demiş olmaktadır. Halbuki biz başta hiçbir C'nin B olmadığını söylemiştik.<sup>344</sup> Dolayısıyla “hiçbir C B değildir” önermesinin çelişği olarak “hiçbir B C değildir” önermesini kabul etmezsek “hiçbir C B değildir” ve “B C'dir” gibi bir paradoksa düşeriz. O halde tümel olumsuz mutlak önermenin döndürmesinin yine kendisi gibi bir tümel olumsuz mutlak önerme olacağı kabul edilmelidir.

Bu kanıt, ektesiz (*iftirâd*) tarzında bir kıyastır ve tümel olumsuz önermenin döndürülebileceğini savunan mantıkçılar kendi görüşlerini ektesizle ispatlamak istemişlerdir. Tûsî ektesizin ilk defa *Organon*'da geçen bir kıyas türü olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ *İşârât*'ta bu konuda ortaya konulan ektesizin geçersiz olduğunu belirtmekle birlikte *Şifâ*'nın *Kıyâs* kitabında bazı görüşlerini ortaya koyarken kendisi de ektesizi kullanmıştır. O halde İbn Sînâ'nın itirazı ektesizin kendisine yönelik değil, bilakis söz konusu ektesizin tümel olumsuz mutlak önermenin döndürmesini kanıtladığı iddiasına yönelik bir itirazdır. Zira o, antik filozoflardan gelen bu kanıtın bu filozofların iddiasını değil kendi görüşünü açıkladığını düşünmektedir. Yani ortaya koyulan kanıt her ne kadar genel mutlak önermenin döndürmesinin kendisi gibi yapılacağını göstermek üzere serdedilmiş olsa da aslında bu kanıtı getirenlerin iddiasının aksine tam da İbn Sînâ'nın amacına hizmet etmiş olmaktadır.

---

<sup>344</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 323-324.

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ'yı destekleyecek biçimde bu kanıtta kullanılan öncüllerin vasfî önerme olarak alınmadığı zaman işlevsiz olacağını belirterek kanıtın vasfî döndürmeye hizmet ettiğini düşünmektedir. Ona göre kanıtta geçen “hiçbir B C değildir” önermesinin çelişği genel mutlak olarak “bazı B’ler C’dir” olamaz, bilakis bu yalnızca öncüller vasfî ya da zamansal mutlak okunduğunda geçerli olur. Dolayısıyla Tûsî'nin tıpkı çelişki meselesinde olduğu gibi döndürme meselesinde de İbn Sînâ'nın sisteminde görmüş olduğu bir eksiği, yani vasfî okuma içindeki zaafî gidermeye yönelik çözümler getirdiği görülmektedir. Benzer bir yaklaşımı, Tûsî'nin atıfta bulunduğu mantıkçılardan birisi olan Sehlân es-Sâvî'den itibaren görmekteyiz. Bu nedenle Tûsî'nin bu hususta Sâvî'nin görüşlerinden beslenmiş olması muhtemeldir. Ancak Tûsî, Fârâbî'nin bu kanıtı itibar ettiğini belirtir ki bu durum İbn Sînâ'nın ve İbn Sînâcı mantıkçıların mutlak önermenin döndürmesi meselesinde Fârâbî'den ayrıldığı önemli bir noktadır.

İbn Sînâ bu konuda Aristoteles'ten sonra ortaya koyulan başka bir kanıttan daha bahsetmekte ve bu kanıtı *İşârât*'ta zikretmeye değer bile bulmadan reddetmektedir. Tûsî bu kanıtın *Organon*'da geçen yukarıda zikrettiğimiz kanıtı yönelik itirazlardan sonra aynı doktrini savunmak üzere geliştirilen başka bir kanıt olduğunu belirtmektedir.<sup>345</sup> Tümel olumsuz döndürmeyi ispatlamak için Aristoteles'ten sonra ortaya koyulan bu ikinci kanıt, bağıntısal kıyaslar (*relational syllogisms*)<sup>346</sup> içinde ele yer alan bir kanıt türüdür:

“C B’den ayrıdır.

Ayrı olandan [C’den] ayrı olan [B], ayrıdır.

O halde B de C’den ayrıdır; demek ki (hiçbir C B olmadığına göre) hiçbir B C değildir”.<sup>347</sup>

---

<sup>345</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 329.

<sup>346</sup> Khaled El-Rouayheb, *De Morgan mantığındaki bağıntısal kıyaslar içine giren bazı kıyas biçimlerini Relational Syllogisms and History of Arabic Logic, 900-1900* (Leiden-Boston, 2010) başlıklı eserinde ele almaktadır.

<sup>347</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 329.

Görüldüğü gibi, bu kanıt bize “hiçbir C B değildir” şeklindeki tümel olumsuz önermenin gereği olarak hiçbir B’nin de C olmadığını ispatlamaktadır. Çünkü asıl önerme C’nin B’den ayrı olduğunu göstermektedir ki yukarıda geçen kıyasın gereği olarak B’nin de C’den ayrı olması gerekmektedir.

Fahreddin Râzî *Şifâ*’da geçen bu kanıtı oldukça kusurlu bulmaktadır. Ona göre “ayrı olandan ayrı olan şey, ayrıdır” şeklindeki öncül bize “hiçbir C B değildir” önermesindeki yalnızca C’nin B’den ayrı olduğunu doğrudan vermez. Pekala, bu ifade, “C, B’den ayrıdır” olarak anlaşıldığı gibi “B, C’den ayrıdır” şeklinde de anlaşılabilir ve bu durumda çıkarım şu hali alır:

Hiçbir C, B değildir, yani C, B’den ayrıdır;

ayrı olan [yani B] ayrı olandan [yani C’den] ayrıdır;

O halde C, C’den ayrıdır.

Görüldüğü gibi bu haliyle çıkarım bir paradoksa dönüşmektedir. O nedenle Fahreddin Râzî bu kanıtın şu şekilde düzenlenmesi gerektiğini belirtir: “Hiçbir C, B değildir dediğimizde C ile B arasında bir ayrılık olduğunu ispat etmiş oluruz, ayrılık ancak iki şey arasında meydana gelir, öyleyse B’nin C’den ayrı olması gibi C’nin de B’den ayrı olması gerekmektedir”. Her halükarda Fahreddin Râzî bu kanıtı zayıf bulur ve kanıtın bir *müsâdere alel matlub*<sup>348</sup> olduğunu belirtir. Râzî’nin kanıtın bir *müsâdere* olduğu yönündeki eleştirisini anlamlı buluyor olmamıza rağmen onun ifade ettiği gibi kanıtın yeniden düzenlenmesi gerektiği yönündeki görüşünü çok da faydalı bulmadığımızı belirtmek isteriz. Zira onun istediği biçime sokulmadan da kanıt zaten iki şeyin birbirinden ayrı olduğunu, yani “C, B den ayrıysa B de C’den ayrı olmalıdır” anlamını bizce ifade etmektedir. Bu nedenle kanıtın yeniden düzenlenmesi gerektiği şeklindeki eleştiri çok anlamlı değildir. Nitekim Nasîruddîn Tûsî de Râzî’nin bu itirazının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>349</sup>

---

<sup>348</sup> *Müsâdere ale’l-matlûb*, kanıtlanmak istenen şeyi kanıtın bir parçası olarak kullanmaktan kaynaklanan mantıksal bir hatadır.

<sup>349</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 329.



Süreklilik bildirmeyen durumlar için tümel olumsuz önermenin döndürmesi mümkün değildir. Zira tümel olumsuz önerme iki durumun birbirinden ayrı olduğunu ifade etmektedir ve bu iki durum arasındaki ayrılık sürekli olmadığında önermedeki tümel olumsuz niceleme anlamsız hale gelmektedir. Sonuç olarak genel mutlak önerme bir süreksiz önerme olduğu için bu tür önermelerin tümel olumsuz halleri döndürülemez. Örneğin “hiçbir insan yazan değildir” önermesi genel mutlak olarak doğrudur, ancak bu önermenin döndürmesi olan “hiçbir yazan insan değildir” önermesi aynı modal durum içerisinde geçerli değildir. Bu durum yazma niteliğinin sadece insana özgü bir vasıf olmasından kaynaklanmaktadır. Zira her ne kadar “yazı yazma” niteliği insandan genel mutlak olarak olumsuzlanabiliyor olsa da insanı “yazı yazma” niteliğinden bu şekilde olumsuzlamak mümkün değildir. Çünkü yazı yazanın “insan olmadığı” bir durum söz konusu değildir. Her ikisi de birbirinden olumsuzlanamayan durumlar ise genel mutlaklık yoluyla tümel olumsuz önermede düz döndürmeye konu olamazlar. Bu nedenle zâtî okuma içindeki genel mutlak önermelerin tümel olumsuz hali döndürülemez. Zira önermenin konusu ve yüklemi olan her iki durumun da süreklilik arzedecek biçimde birbirinden ayrılmaları mümkün olmamaktadır.

Netice itibariyle genel mutlak önermenin tümel olumsuz hali döndürülmez. Tikel olumsuz önerme ise döndürmenin kendi kurallarından dolayı geçersizdir. Şu halde elimizde yalnızca tümel ve tikel olumlu önermeler kalmaktadır ve onlar da tikel olumlu olarak döndürülür. Yani “genel mutlak olarak, her C, B’dir” önermesi “genel mutlak olarak, bazı B’ler, C’dir” şeklinde döndürülür. Bunun yanında “genel mutlak olarak, bazı C’ler B’dir” önermesi de yine “bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülür. İşte Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ’nın gerçekleştirmiş olduğu bu dönüşümü kabul etmektedir.

Sembolik sistemle bu önermelerin döndürmesi şöyle gösterilmektedir:<sup>350</sup>

$$X_1bc^a \quad \text{döndürmesi} \quad X_1cb^i$$

$$X_1bc^i \quad \text{döndürmesi} \quad X_1cb^i$$

<sup>350</sup> İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**, s. 330 [Tûsî şerhiyle birlikte]; Bu döndürmenin kanıtı: *İnnehu izâ kâne küllü cîm bâ kâne lenâ en necide şey’en muayyenen hüve cîm bâ fe-yekûnü zâlike’l-cîm bâ ve zâlike’l-bâ cîm ve kezâlike’l-cüz’iyyetü’l-mücibetü ten’akisü misle nefsihâ.*

Özel mutlak önermelerin de yalnızca tümel ve tikel olumlu halleri döndürülmektedir, ancak bu önermeler genel mutlak olarak döndürülür. Dolayısıyla tümel ve tikel özel mutlak önermeler tikel genel mutlak önerme olarak döndürülmektedir. “Özel mutlak olarak, her C B’dir” önermesi “özel mutlak olarak, bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülürken, “özel mutlak olarak, bazı C’ler B’dir” önermesi “özel mutlak olarak, bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülmektedir. Sembolik ifadeleriyle bu döndürmeler şu şekilde gösterilmektedir:

$$X_2bc^a \text{ döndürmesi } X_1cb^i$$

$$X_2bc^i \text{ döndürmesi } X_1cb^i$$

Tümel olumsuz önerme vasfî okumada alındığında kendisi gibi döndürülebilir. İbn Sînâ bunu ektesizle ortaya koyar ve kanıttaki önermelerin vasfî olarak yorumunu itina ile dillendirir: “(Genel örfî olarak) Hiçbir C, C oldukça B değildir sözümüz hiçbir B, B oldukça C değildir şeklinde döndürülür; aksi taktirde bazı B’ler C olurdu. Ektesizle bazı C’ler de B olurdu. Halbuki başta hiçbir C’nin C oldukça B olmadığını belirtmiştik.” Dolayısıyla eğer tümel olumsuz vasfî önermenin çelişğini yine kendisi gibi bir önerme olarak almazsak bu durum bizi başta söylediğimiz önermeyle çelişen bir önermeye götürmektedir. O halde vasfî tümel olumsuz önermenin döndürmesinin tümel olumsuz bir önerme olduğu kabul edilmelidir. Sonuç olarak “hiçbir C, C oldukça B değildir” şeklindeki vasfî tümel olumsuz mutlak önerme “hiçbir B, B oldukça C değildir” şeklinde tümel olumsuz olarak döndürülür. İşte bu önerme, döndürmesi tümel olumsuz olarak yapılabilen örfî mutlak önermedir. Nasîruddîn Tûsî bu önermenin “döndürülebilir mutlak önerme” (*el-mutlakatü’l-münakise*) olarak anıldığını belirtmektedir.<sup>351</sup>

Tûsî İbn Sînâ’nın bu görüşünü kabul eder ancak ortaya koyduğu kanıtın yeterli olmadığını, dolayısıyla desteklenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre İbn Sînâ’nın kullandığı bu ektesiz, mutlakın döndürmesinin mutlak olduğunu kanıtlar, ancak döndürmenin zâtî değil de vasfî yapılması gerektiğini kanıtlaması için bu kanıtın biraz tadilata ihtiyacı vardır. Tûsî, İbn Sînâ’nın kullandığı kanıtta asıl önermenin döndürülmüş halinin çelişği olarak alınan tikel olumlu önermenin (bazı B’ler C

<sup>351</sup> Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, s. 178.

değildir) genel mutlak vasfî önerme olarak alınması gerektiğini hatırlatır. Tûsî'nin İbn Sînâcî sistemde yapmış olduğu en temel değişikliklerden birisinin vasfî sürekli önermenin çelişğini olarak vasfî süreksiz önerme teklif etmiş olduğu hatırlandığında Tûsî'nin kendi yaklaşımıyla bu kanıt içinde İbn Sînâ'nın sistemini tadil ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun yorumuna göre kanıtta geçen “bazı C’ler B’dir” ifadesi “bazı C ile vasıflanan şeyler, C ile vasıflandığı bazı vakitlerde B ile vasıflanır” anlamına gelmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın kanıtındaki öncüller “bazı B’ler B oldukça C’dir” ve “bazı C’ler C oldukça B’dir” şeklinde alınmalıdır.<sup>352</sup> İşte İbn Sînâ'nın bu kanıtı bu şekilde okunduğunda vasfî tümel olumsuz önermenin kendisi gibi döndürüldüğünü kanıtlamış olacaktır.

Bu durumda örfî önermenin döndürmeleri şu şekilde olmalıdır:

“Her C, C oldukça, B’dir”	<b>döndürmesi</b>	“Bazı B’ler B oldukça C’dir”
“Bazı C’ler C oldukça B’dir”	<b>döndürmesi</b>	“Bazı B’ler B oldukça C’dir”
“Hiçbir C, C oldukça B değildir”	<b>döndürmesi</b>	“Hiçbir B, B oldukça C değildir”

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in döndürme hakkındaki görüşünü kurtarmak için ortaya attığı çözüm tıpkı çelişki meselesinde yaptığı gibi mutlak önermeyi örfî önermeye çevirmektir. Yukarıda anlatıldığı üzere, mutlak önerme vasfî olarak alındığında döndürülebilir duruma gelmektedir. Ancak bu anlattığımız genel örfî önermedir ve özel örfî (*örfiyye-i hâsse*) önermenin tümel olumsuz döndürmesinin nasıl yapılması gerektiği hususunda İbn Sînâ sonrası mantıkçılar arasında Sâvî'den başlayıp Tûsî'ye kadar uzanan bir dizi ihtilaf ortaya çıkmıştır. Öncelikle özel örfî önermenin, kendisine süreksizlik kaydı getirilmiş bir önerme olduğunu hatırlatmamız gerekmektedir. Bu önerme genel örfî önermeye süreksizlik şartı eklenerek elde edilmektedir, örneğin “hiçbir A, A oldukça B değildir, sürekli olarak değil” önermesi bu şekildedir.

---

<sup>352</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 326.

Bu konuyu Fahreddin Râzî, Savî'ye atıfla ele almaktadır. Nasîruddîn Tûsî Sâvî'nin argümanını ve Râzî'nin bu konudaki görüşlerini değerlendirmeye almaktadır. Râzî ve Tûsî'nin ortak olarak atıfta buldukları üzere, Sâvî, özel örfî (vasfî okumadaki *vücûdiyye-i lâ dâime*) önermenin döndürmesinin kendisi gibi süreksiz önerme olarak yani özel örfî önerme şeklinde yapılacağını savunmaktadır. Bunun örneği “hiçbir beyaz, beyaz oldukça siyah değildir, sürekli olarak değil” önermesinin “hiçbir siyah, siyah oldukça beyaz değildir, sürekli olarak değil” şeklinde döndürülebilmesidir.<sup>353</sup> Sâvî'nin bu iddiasını ispatlamak için ortaya koyduğu kanıt şöyledir: “Eğer bu önermenin döndürmesi sürekli önerme olarak yapılsaydı, döndürülmüş önermenin döndürmesi de bir sürekli önerme olarak yapılacak, böylece başta elimizde olan süreksiz önerme yerini bir sürekli önermeye bırakacaktı. Çünkü bir önermenin döndürülmüş halinin yeniden döndürmesini yaptığımızda önermenin aslına ulaşırsınız (*aksü'l-aks hüve'l-aslı*).<sup>354</sup> Dolayısıyla Sâvî'ye göre eğer süreksiz önermenin döndürmesi sürekli önerme olarak yapılırsa mantıksal bir hataya düşülmüş olur.

Râzî ve Tûsî ise Sâvî'nin bu görüşüne katılmadıkları gibi aslında Sâvî gibi düşünen mantıkçıların ciddi bir hataya düştüklerini iddia etmektedirler. Râzî'ye göre mantıkçıları bu yanlışa düşüren sebeplerden birisi İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da “vücûdiyye önermenin döndürmesinin kendisi gibi yapılacağını” ifade etmesidir.<sup>355</sup> Ancak Fahreddin Râzî, Şeyh'in bu görüşünün yanlış anlaşıldığını belirtir. Ona göre İbn Sînâ bu ifadeleriyle vücûdiyyenin vücûdiyye olarak döndürülmesi gerektiğini zorunlu kılmamış, bunun mümkün olduğunu ifade etmek istemiştir. Sâvî ise İbn Sînâ'nın bu ifadelerini yanlış yorumlamış ve bunun zorunlu olduğunu düşünmüştür. Fahreddin Râzî, isim vermeksizin Sâvî'den sonraki bazı mantıkçıların özel örfî önermenin örfî mutlak, yani bir sürekli önerme olarak döndürüleceğini iddia ettiklerini belirtir ve kendisi de bu görüşü doğru bulur.<sup>356</sup> Tûsî, Râzî tarafından dillendirilen söz konusu sonraki mantıkçıların bu görüşüne atıf yapmaktadır. Bu görüşe göre “hiçbir yazan, yazan oldukça hareketsiz değildir, sürekli olarak değil” özel örfî önerme “hiçbir hareketsiz,

---

<sup>353</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 240.

<sup>354</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 327; krş. Sâvî, *el-Besâiru'n-Nasîriyye*, s. 131.

<sup>355</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 327.

<sup>356</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 240-241.

hareketsiz oldukça yazan değildir” şeklinde süreksizlik kaydı getirilmeden döndürülmektedir. Dolayısıyla Tûsî’den önceki bazı mantıkçılar vasfî süreksiz önermenin döndürmesini bir sürekli önerme (örfî mutlak) olarak yapmaktadırlar.<sup>357</sup>

Tûsî’nin bu önermenin döndürmesi hakkındaki yaklaşımı ise oldukça ilgi çekicidir. Seleflerinden farklı bir yaklaşıma sahip olan Tûsî, vasfî süreksiz önermenin döndürmesinde nicelik ve modalitenin birlikte korunamayacağını, bilakis döndürme yapılırken ya niceliğin ya da modalitenin değişeceğini belirtmektedir. Tûsî’nin bu yaklaşımı özel örfî ve özel meşruta gibi diğer çift taraflı önermeler için de geçerlidir. Buna göre eğer çift taraflı bir tümel olumsuz önermenin döndürmesi yapılıyorsa bu önermenin döndürülmüş halinde ya modalite ya da nicelik değişmelidir. Eğer önermenin niceliği değişmeden kalırsa bu durumda modalitesi özel örfî olmaktan çıkarak daha genel bir modaliteye sokulmalı, yani genel örfî yapılmalıdır. Eğer modalite değişmeden kalıyorsa bu durumda önerme tümel değil tikel önerme olmalıdır.<sup>358</sup> Şu halde “hiçbir C, C oldukça B değildir, sürekli değil” önermesi ya “genel mutlak olarak, hiçbir B, B oldukça C değildir” ya da “bazı C’ler C oldukça B değildir, sürekli değil” şeklinde döndürülmektedir. Bu önermelerin tümel ve tikel halleri ise vasfî genel mutlak tikel önerme olarak döndürülür. “Her C, C oldukça B’dir” ve “bazı C’ler, C oldukça B’dir” önermeleri “genel mutlak olarak, bazı B’ler B oldukça C’dir” şeklinde döndürülmektedir.

#### 4.2.1.2. Sürekli Önermeler

Sürekli önermenin tümel ve tikel olumlu halleri tikel olumlu sürekli önerme olarak döndürülür. Buna göre “sürekli olarak, her C, B’dir” ve “sürekli olarak, bazı C’ler B’dir” önermeleri “sürekli olarak, bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülür. Tümel olumsuz sürekli önerme tümel olumsuz olarak döndürülür.<sup>359</sup> O halde “sürekli olarak, hiçbir C B değildir” önermesi “sürekli olarak, hiçbir B C değildir” şeklinde döndürülmelidir. Zira Tûsî’nin de ifade ettiği gibi, sürekli olarak birbirinden olumsuzlanan iki durum, asla bir araya gelemeyecek şeylerdir. Bu nedenle bu durumu

<sup>357</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 327; krş. Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 241.

<sup>358</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, s. 327.

<sup>359</sup> Tûsî, *Esâsü’l-İktibâs*, s. 176; *Tecrîdü’l-mantık*, s. 17.

ifade eden sürekli tümel olumsuz önerme sürekli tümel olumsuz olarak döndürülür. Örneğin “zencilik” ve “beyazlık” durumları önermenin konusu ve yüklemi olduğunda “sürekli olarak, hiçbir zenci beyaz değildir” önermesi bu durumu ifade eder ve bu önermenin döndürmesi “sürekli olarak, hiçbir beyaz zenci değildir” şeklinde yapılıdır.<sup>360</sup>

Genel örfî önermenin tümel ve tikel olumlu halleri kendi modalitesi içerisinde tikel olarak döndürülmektedir. “Her C, C oldukça B’dir” ve “bazı C’ler C oldukça B’dir” önermeleri “bazı B’ler B oldukça C’dir” şeklinde döndürülmektedir. Bu önermenin tümel olumsuz döndürmesi ise hem modalitesi hem de niceliği bakımından kendisi gibi yapılmaktadır. Buna göre “hiçbir C, C oldukça B değildir” önermesi “hiçbir B, B oldukça C değildir” şeklinde döndürülmek zorundadır. Çünkü bu önerme, her ne kadar birtek zât hakkındaki bir hükmü ifade ediyor olsa da bu zâta bir araya gelemeyecek iki vasfın durumunu dillendirmektedir. Örneğin “hareket etmek” ve “durağanlık” vasıfları bu şekildedir. Dolayısıyla “sürekli olarak, hiçbir hareket eden, hareket ettikçe durağan değildir” önermesi “sürekli olarak, hiçbir durağan olan, durağan oldukça hareket eden değildir” şeklinde döndürülür.<sup>361</sup>

Özel örfî önermenin tümel ve tikel olumlu halleri vasfî genel mutlak tikel önerme olarak döndürülür. Çünkü Tûsî’nin sisteminde ister zâtî ister vasfî okumada olsun çift taraflı önermelerde fiili önermeler kendi okuma biçimleri içindeki mutlak önermeye, fiili olmayan önermeler ise mümkün döndürülmektedir.<sup>362</sup> Buna göre “her C C oldukça B’dir sürekli değil” önermesi ile “bazı C’ler C oldukça B’dir, sürekli değil” önermesi “genel mutlak olarak, bazı B’ler B oldukça C’dir” şeklinde döndürülmektedir. Bu önermenin tümel olumsuz halinin döndürmesini ise yukarıda mutlak önermelerin döndürmesini ele alırken anlatmış bulunuyoruz.

#### 4.2.1.3. Mümkün Önermeler

Tümel ve tikel olumlu genel mümkün önermelerin döndürmeleri modaliteleri aynen bırakılarak yapılıdır. Bununla birlikte hem tümel olumlunun hem de tikel olumlunun döndürmeleri tikel olumlu olarak yapılmaktadır. Özel mümkün önermeler ise genel

<sup>360</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 173.

<sup>361</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 173; Hillî, s. 151.

<sup>362</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 17.

mümkün olarak döndürülür. Tümel olumsuz mümkün önermenin döndürmesi geçersizdir. Düz döndürmede tikel olumsuz önermenin döndürmesi zaten yapılmamaktadır.<sup>363</sup> Dolayısıyla tümel ve tikel olumlu genel ve özel mümkün önermelerin döndürmesi tikel olumlu genel mümkün önerme olarak yapılmaktadır. “Genel imkânla, her C, B’dir” ve “genel imkânla, bazı C’ler B’dir” önermeleri “genel imkânla, bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülür. Sembolik ifadeleri şu şekildedir:

$$M_1bc^a \text{ döndürmesi } M_1cb^i$$

$$M_1bc^i \text{ döndürmesi } M_1cb^i$$

Aynı şekilde tümel ve tikel olumlu özel mümkün önermeler de tikel olumlu genel mümkün olarak döndürülmektedir. “Özel imkânla, her C, B’dir” ve “özel imkânla, bazı C’ler B’dir” önermeleri “genel imkânla, bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülmektedir.<sup>364</sup>

$$M_2bc^a \text{ döndürmesi } M_1cb^i$$

$$M_2bc^i \text{ döndürmesi } M_1cb^i$$

Vasfî genel mümkün önermelerin de sadece tümel ve tikel olumlu halleri tikel olumlu olarak döndürülmektedir. Buna göre “Genel imkânla, her C, C oldukça B’dir” ve “genel imkânla, bazı C’ler C oldukça B’dir” önermeleri “genel imkânla, bazı B’ler B oldukça C’dir” şeklinde döndürülmektedir.<sup>365</sup> Bu önermelerin de tümel olumsuzu döndürülmez.<sup>366</sup>

Nasîruddîn Tûsî, zâtî okumadaki genel mümkün tümel olumlu önermelerin döndürmesinin mutlak önerme olarak yapılacağını iddia eden bazı mantıkçıların görüşüne değinerek bu konudaki küçük bir ihtilafa işaret etmektedir. Ancak Tûsî’nin de ifade ettiği gibi, bu konuda cumhûrun görüşü mümkün önermenin kendisi gibi döndürüleceği yönündedir. Nasîruddîn Tûsî de söz konusu yaygın

<sup>363</sup> Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, s. 338-339.

<sup>364</sup> Tûsî, **Esâsü’l-İktibâs**, s. 178; krş. Hillî, s. 142-143.

<sup>365</sup> Hillî, s. 142-144.

<sup>366</sup> Tûsî, **Tecrîdü’l-mantık**, s. 16.

görüşü izleyerek tümel olumlu mümkün önermenin mümkün önerme olarak döndürüleceğini savunmaktadır.<sup>367</sup>

Tûsî'nin öğrencisi Kâtibî ise hocasından farklı olarak mümkün önermelerin döndürmesi konusunda kuşkuludur. Zira ona göre bu konudaki kanıt (*burhân*) yetersizdir (*tevakkuf*) ve mümkünlerin döndürmesini gerekli kılacak herhangi bir kanıtta da ulaşamamıştır. Bu meselenin tam olarak incelenmediğini (*gayru muhakkakin*) ifade eden Kâtibî, kendisi de bu döndürmeler hakkında herhangi bir örnek vermez ve anladığımız kadarıyla bu hususun bir karara bağlanmadığını ifade eder (*gayr-u ma'lûmin*).<sup>368</sup> Kâtibî'yi bu konuda etkileyen isim muhtemelen Hunecî olmuştur. Zira Hunecî *Keşfü'l-esrâr* isimli eserinde kendi yaklaşımına göre mümkün önermelerin döndürülmemesi gerektiğini belirtmekte ve bunun kanıtını ortaya koymaktadır.<sup>369</sup> Khaled El-Roaueyheb'in tespitine göre Hunecî mümkün önermelerin döndürmesinin yapılamayacağını ve mümkün küçük öncüllü birinci şekil kıyasların sonuç vermediğini öne süren ilk mantıkçıdır ve bu durum daha sonraki Arapça modal mantık için en ayırıcı özelliklerden birisidir.<sup>370</sup> Hunecî'nin eserine şerh yazmış bir mantıkçı olarak Kâtibî'nin bu kanıttan etkilenmiş olması muhtemeldir, ancak yine de *eş-Şemsiyye*'deki ifadelerine bakarsak Kâtibî için mesele çözülmüş değildir. Öyle görünüyor ki Kâtibî Hunecî'nin görüşünden etkilendiği gibi Tûsî'nin savunduğu görüşü de kolayca reddetmemektedir. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre bu meselede Hunecî'nin itirazını aşacak kanıtlar henüz ortaya koyulmamıştır.

#### 4.2.1.4. Zorunlu Önermeler

Zâtî okumadaki zorunlu önerme yine zâtî okumadaki genel mümkün önerme olarak döndürülmektedir. Buna göre tümel ve tikel olumlu zorunlu önermeler tikel olumlu mümkün önerme olarak döndürülür. Bu önermenin tümel olumsuz hali ise hem

---

<sup>367</sup> Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 177-178.

<sup>368</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, 221.

<sup>369</sup> Hunecî, *Keşfü'l-esrâr*, s. 144.

<sup>370</sup> El-Roaueyheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions", s. 70.



modalitesi hem de niceliği bakımından kendisi gibi döndürülmektedir.<sup>371</sup> Örneğin “zorunlu olarak, her C, B’dir” ve “zorunlu olarak, bazı C’ler B’dir” önermeleri “genel imkânla, bazı B’ler C’dir” şeklinde döndürülmektedir. “Zorunlu olarak hiçbir C, B değildir” önermesi ise “zorunlu olarak hiçbir B, C değildir” şeklinde döndürülür. Zorunlu önermenin *L* sembolüyle genel mümkün önermenin de *M* sembolüyle gösterildiği bir sistemde bu önermelerin döndürme ilişkileri şu şekilde ifade edilmektedir.<sup>372</sup>

$Lbc^a$  döndürmesi  $M_1cb^i$

$Lbc^i$  döndürmesi  $M_1cb^i$

$Lbc^e$  döndürmesi  $Lcb^e$

Vasfî okuma içindeki bir zorunlu önerme olan genel meşrûta önermeler yine vasfî okuma içinde döndürülür. Zira Tûsî’nin *Tecrîd’ül-mantık*’ta ifade ettiği üzere “ister örfî ister meşrûta olsun, vasfî önermeler vasfî olarak döndürülmelidir.”<sup>373</sup> Genel meşrûta önermenin tümel olumsuz hali de döndürülmekte ve kendisi gibi döndürülmektedir.<sup>374</sup> Dolayısıyla tümel ve tikel olumlu genel meşrûta önermeler tikel olumlu vasfî mümkün önerme olarak döndürülürken, tümel olumsuz genel meşrûta önerme tümel olumsuz olarak döndürülür. Bunun örneği “zorunlu olarak, her C, C oldukça B’dir” ve “zorunlu olarak, bazı C’ler, C oldukça B’dir” önermelerinin “mümkün olarak, bazı B’ler B

<sup>371</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, 334-336; Tûsî, tümel olumsuz zorunlu önermenin kendisi gibi döndürülmesi gerektiği hususunda İbn Sînâ’nın *İşârât*’ta kullanmış olduğu kanıtı *Tecrîdü’l-mantık*’ta yeniden zikreder, bkz. **Tecrîdü’l-mantık**, s. 17. Hillî *Tecrîd* şerhinde bu konunun önceki mantıkçılarla sonrakilere arasında bir tartışma mevzusu olduğunu ifade etmektedir. Buna göre (örneğin İbn Sînâ gibi) önceki mantıkçılar tümel olumsuz zorunlu önermenin tümel olumsuz zorunlu önerme olarak döndürülmesi gerektiğini düşünmüşler, ancak sonraki bazı mantıkçılar bu önermenin döndürmesinin bir sürekli önerme olarak yapılacağını iddia etmişlerdir. Hillî’nin de ifade ettiği gibi, Tûsî, İbn Sînâ’nın görüşünü sürdürmektedir; bkz. Hillî, **el-Cevherü’n-Nadîd fî şerhi mantıkî’t-Tecrîd**, s. 149. Ancak Tûsî’nin başka bir öğrencisi Kâtibî diğer görüşü benimseyerek zorunlu önermenin sürekli önerme olarak döndürüleceğini savunmaya başlamıştır, bkz. *eş-Şemsîyye*, s. 219. Bu konu hem Urumevî’nin *Metâliu’l-envâr* adlı eserinde hem de Kutbuddin Râzî’nin bu esere yazmış olduğu şerhte uzunca bir tartışma olarak yerini almıştır, bkz. Kutbuddin Râzî, **Levâmi’l-esrâr fî şerhi Metâlii’l-envâr**, s. 180-185. Görünen o ki bu hususta sonraki metinlerde yerini alan görüş İbn Sînâ ve Tûsî’nin görüşleri değil, Kâtibî’nin savunduğu görüş olmuştur.

<sup>372</sup> Street, “İbn Sînâ’nın Kıyas Görüşüne Dair Bir Taslak”, **İslam Mantık Tarihi**, s. 132.

<sup>373</sup> Tûsî, **Tecrîdü’l-mantık**, s. 16.

<sup>374</sup> Tûsî, **Tecrîdü’l-mantık**, s. 17. Bu önermenin kendisi gibi döndürülmesi gerektiğinin kanıtı ve açıklaması hakkında bkz. Hillî, **el-Cevherü’n-Nadîd fî şerhi mantıkî’t-Tecrîd** s. 152-153.

oldukça C'dir" şeklinde döndürülmesidir.<sup>375</sup> "Zorunlu olarak, hiçbir C, C oldukça B değildir" şeklindeki tümel olumsuz önerme ise "zorunlu olarak, hiçbir B, B oldukça C değildir" şeklinde tümel olumsuz zorunlu önerme olarak döndürülmektedir.

Özel meşruta, önerme kendisine süreksizlik kaydı eklenmiş bir önerme olduğu için döndürme işleminin önermenin aslına uygun olarak gerçekleşebilmesi adına bu önermenin döndürmesinde süreksizlik kaydı korunmaktadır.<sup>376</sup> Buna göre "her C, C oldukça B'dir, sürekli değil" şeklindeki bir önerme "bazı B'ler B oldukça C'dir, sürekli değil" şeklinde vasfî genel mutlak, diğer adıyla hîniyye-i mutlaka olarak döndürülür. Aynı şekilde "bazı C'ler C oldukça B'dir, sürekli değil" gibi bir tikel olumlu meşruta önerme de hîniyye-i mutlaka olarak döndürülür. Özel meşruta önermenin tümel olumsuz hali ise bazı durumlara özgü süreksizlik kaydıyla birlikte kendisinin genel haline, yani genel meşruta önermeye döndürülür. Örneğin "zorunlu olarak hiçbir C, C oldukça B değildir, sürekli değil" önermesi "hiçbir B, B oldukça, C değildir, bazı durumlarda sürekli değil" şeklinde döndürülmektedir. Bu da "genel mutlak olarak, bazı B'lerin C olduğu" anlamına gelmektedir. Özel meşruta önermelerin döndürmesinin bu şekilde yapılmasının sebebi, bu önermelerin bir genel meşruta olumsuz önermeyle olumlu bir genel mutlak önermenin bir araya gelerek oluşmasıdır. Zira bu iki önermeden birincisi kendisi gibi, ikincisi ise tikel olumlu mutlak önerme olarak döndürülmektedir.<sup>377</sup> Dolayısıyla bir süreksiz bir de sürekli önermenin birleşimin oluşan yeni bir önerme ortaya çıkmaktadır.

Son olarak özel örfî önermeyle birlikte özel meşruta önermeler düz döndürme için istisnâî bir duruma sahiptir. Diğer önermelerden farklı olarak bu iki önermenin tikel olumsuz halleri de döndürülebilmektedir.<sup>378</sup> Buna göre "zorunlu olarak, bazı C'ler C oldukça B değildir, sürekli değil" şeklindeki tikel olumsuz özel meşruta önerme

---

<sup>375</sup> Hillî, s. 144-145.

<sup>376</sup> Tûsî, **Tecrîdü'l-mantık**, s. 17.

<sup>377</sup> Hillî, s. 152-153.

<sup>378</sup> Tûsî, **Tecrîdü'l-mantık**, s. 17.

“zorunlu olarak, bazı B’ler B oldukça C değildir, sürekli değil” şeklinde kendisi gibi döndürülür.<sup>379</sup>

Buraya kadar tespit edebildiğimiz kadarıyla Nasîruddîn Tûsî’nin önermeler mantığında düz döndürmesi yapılan modal önermeleri ele almış olduk. Tûsî’nin sisteminde modal önermelerin düz döndürmesiyle ilgili işlemleri şu şekilde kurallar halinde toplamak mümkündür:

- 1- Sürekli, zorunlu, örfiyye ve meşruta önermelerin tümel olumsuz halleri tümel olumsuz olarak döndürülebilir. Mutlak ve mümkün önermelerin ise tümel olumsuz halleri döndürülemez.
- 2- Özel meşruta ve özel örfiyye önermelerin tümel olumsuz halleri döndürülürken modalitesi ve niceliği aynen muhafaza edilemez. Eğer modalite aynen kalırsa önermenin niceliği daha özel hale gelir, yani tikel olarak döndürülür; eğer önermenin niceliği aynen muhafaza edilirse modalite daha genel hale getirilir.
- 3- Bütün modalitelerin tümel olumlu önermeleri döndürülür. Ancak önermenin niceliği tümelden tikele değişir. Sonuç olarak, zorunlu, sürekli, meşruta, örfiyye, genel mutlak, genel mümkün, önermelerin tümel olumlusu döndürülmektedir. Buna göre zorunlu önermeler mümkün olarak döndürülür.
- 4- Tümel olumlu özel mutlak ve özel mümkün önermeler kendi modalitelerinin genel hallerine yani sırasıyla genel mutlak ve genel mümkün önermelere döndürülür. Benzer olarak vasfî okumadaki özel örfî ve özel meşruta önermeler vasfî genel mutlak olarak döndürülür. Zâtî ve vasfî okumalar içerisinde ayrı ayrı olmak üzere, fiilî önermeler mutlak olarak, mümkün önermeler ise mümkün olarak döndürülür.
- 5- Çift taraflı vasfî önermelerde önermenin aslında bulunan “süreksizlik” ve “zorunlu olmama” kaydı, önermenin döndürmesine de getirilir.
- 6- Tikel olumlu önermeler kendileri gibi döndürülür ve bu konuda etkili olan unsur tümel olumlu önermenin geçerliliğidir. Dolayısıyla tümel olumlu halleri döndürülebilen bütün önermelerin tikel olumlu halleri de döndürülebilir.
- 7- Tikel olumsuz önermelerin döndürmesi geçersizdir, ancak bunun iki istisnası özel örfî önermeyle özel meşruta önermedir.

---

<sup>379</sup> Hillî, s. 152-153.

#### 4.2.2. Yüklemlı Modal Önermelerde Ters Döndürme

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ters döndürme, önermenin konusunun çelişğini yüklem, yüklemının çelişğini de konu yapmaktır. Bu nedenle karşılıklı olarak düz döndürmede uygulanan işlemlerin tam aksi ters döndürmede uygulanmaktadır.<sup>380</sup> Buna göre;

- 1- Düz döndürmede zorunlu, sürekli, genel meşrûta ve genel örfî önermelerin tümel olumsuzları kendileri gibi döndürülmektedir. Ters döndürmede ise bu önermelerin tümel olumlu halleri kendileri gibi döndürülmektedir.
- 2- Düz döndürmede mümkün ve mutlak önermelerin tümel olumsuz halleri döndürülmezken, ters döndürmede bu önermelerin tümel olumlu halleri döndürülmemektedir.
- 1- Tikel olumsuz önermelerin düz döndürmesinin yapılamamasına benzer biçimde tikel olumlu önermelerin de ters döndürmesi yapılamamaktadır. Tıpkı düz döndürmedeki gibi bunun da tek istisnası özel örfî ve özel meşrûta önermelerdir.
- 2- Vasfî anlamda zorunlu, sürekli ya da süreksizlikle kayıtlı, tümel ve tikel olumlu önermeler düz döndürmede vasfî tikel olarak döndürülürken, ters döndürmede bu önermelerin tümel ve tikel olumsuzları tikel olumsuz vasfî olarak döndürülmektedir.
- 3- Mutlak ve mümkün tümel olumlu önermeler düz döndürmede kendilerinin tikel hallerine döndürülürken, burada aynı önermelerin olumsuzları kendilerinin tikel hallerine döndürülmektedir.

Şimdi tespit edebildiğimiz kadarıyla mutlak önermelerden başlayarak sürekli, zorunlu ve mümkün önermelerin ters döndürmelerini gösterelim.

##### 4.2.2.1. Mutlak Önermeler

Ters döndürmede tikel olumlu önermenin döndürülmediği şeklindeki genel kuralı ve mutlak önermenin tümel olumlu halinin döndürülmediğini dikkate aldığımızda mutlak önermelerin sadece tümel ve tikel olumsuz halleri döndürülebilmektedir. Her iki önerme de tikel olumsuz olarak döndürülür. Aynı durum özel mutlak önermeler için de

<sup>380</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 18; Hillî, s. 157-159.

geçerlidir. Öyleyse “genel mutlak olarak, hiçbir C, B değildir” ve “genel mutlak olarak, bazı C’ler B değildir” önermeleri “genel mutlak olarak, bazı B olmayanlar, C olmayan değildir” şeklinde döndürülür. Yine “özel mutlak olarak, hiçbir C, B değildir” ve “özel mutlak olarak, bazı C’ler B değildir” önermeleri “özel mutlak olarak, bazı B olmayanlar, C olmayan değildir” şeklinde döndürülür.

Örfî mutlak önermelerin tümel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz halleri döndürülür. Tümel olumsuz örfî mutlaklar düz döndürmede kendileri gibi döndürüldükleri halde, ters döndürmede bu önermelerin tümel olumlu halleri kendileri gibi döndürülmektedir. Öyleyse tümel olumlu önerme tümel olumlu, tümel ve tikel olumsuz önermeler tikel olumsuz olarak döndürülür. Buna göre “her C B’dir” önermesi “her B olmayan, C olmayandır” şeklinde döndürülürken “hiçbir C B değildir” ve “bazı C’ler B değildir” önermeleri “bazı B olmayanlar C olmayan değildir” şeklinde döndürülür.

#### **4.2.2.2. Sürekli Önermeler**

Zâfî sürekli önermenin tümel olumlusu tümel olumlu, tümel ve tikel olumsuz hali ise tikel olumsuz olarak döndürülmektedir. Buna göre “sürekli olarak, her C, B’dir” önermesi “sürekli olarak, her B olmayan C olmayandır” şeklinde döndürülürken “sürekli olarak, hiçbir C, B değildir” ve “sürekli olarak, bazı C’ler B değildir” önermeleri “sürekli olarak, bazı ‘B olmayanlar’, ‘C olmayan’ değildir” şeklinde döndürülür.

Vasfî okumadaki sürekli önermelere gelince genel örfî önermelerin tümel olumlu halleri kendileri gibi döndürülmektedir. Dolayısıyla “her C, B’dir” önermesi “her B olmayan C olmayandır” şeklinde döndürülür. Buna mukabil tümel ve tikel olumsuz halleri tikel olumsuz olarak döndürülmektedir. O halde “sürekli olarak, hiçbir C, C oldukça B değildir” ve “sürekli olarak, bazı C’ler C oldukça B değildir” önermeleri “sürekli olarak, bazı B olmayanlar, C olmayan değildir” şeklinde döndürülmelidir. Buna açık bir örnek verecek olursak “sürekli olarak, her yazı yazan, hareket eder” önermesi “sürekli olarak, her ‘hareket etmeyen ‘yazı yazmayandır’ ” şeklinde döndürülür. “Sürekli olarak, hiçbir yazı yazan, hareketsiz değildir” önermesi de “sürekli olarak, hiçbir ‘hareketsiz olmayan’ ‘yazı yazan olmayan’ değildir” şeklinde döndürülür.

#### 4.2.2.3. Mümkin Önermeler

Mümkin önermelerin tümel olumlu halleri düz döndürmede kendilerinin tikel hallerine döndürülürken, ters döndürmede bu önermelerin olumsuzları kendilerinin tikel hallerine döndürülmektedir. Düz döndürmede mümkin önermenin tümel olumsuz halleri döndürülmezken, ters döndürmede bu önermelerin tümel olumlu halleri döndürülmemektedir. Şu halde ters döndürmesi yapılan mümkin önermeler tümel ve tikel olumsuz önermelerdir. Buna göre “mümkin olarak, hiçbir C, B değildir” ve “mümkin olarak, bazı C’ler B değildir” önermeleri “mümkin olarak bazı ‘B olmayanlar’, ‘C olmayan’ değildir” şeklinde döndürülmektedir. Bu kural genel ve özel mümkin önermeler için geçerlidir.

Vasfî genel mümkin önermenin ise tümel ve tikel olumsuz tikel olumsuz vasfî genel mümkin önerme olarak döndürülür. Buna göre “genel imkânla, hiçbir C, C oldukça B değildir” ve “genel imkânla, bazı C’ler, C oldukça B değildir” önermeleri “genel imkânla, bazı ‘B olmayanlar’, ‘C olmayan’ değildir” şeklinde döndürülmektedir.

#### 4.2.2.4. Zorunlu Önermeler

Tümel olumsuz zorunlu önerme düz döndürmede kendisi gibi döndürüldüğüne göre, ters döndürmede bu önermenin tümel olumlu hali modalitesi ve niceliği bakımından kendisi gibi döndürülmektedir. Buna göre “zorunlu olarak, her C B’dir” önermesi “zorunlu olarak, her B olmayan, C olmayandır” şeklinde döndürülecektir. Buna karşın tümel olumsuz ve tikel olumsuz önermeler ise tikel olumsuz genel mümkin önerme olarak döndürülmelidir. Öyleyse “zorunlu olarak, hiçbir C B değildir” ve “zorunlu olarak, bazı C’ler B değildir” önermeleri “genel imkânla, bazı B olmayanlar C olmayan değildir” şeklinde döndürülmelidir.

Genel meşrûta önermelerin tümel olumlu hali kendisi gibi döndürülmektedir. Bu önermelerin tümel ve tikel olumsuzları da tikel olumsuz vasfî genel mümkin önerme olarak döndürülmektedir. Buna göre “zorunlu olarak, her C, C oldukça B’dir” (A) önermesi “zorunlu olarak, her B olmayan C olmayandır” (A) şeklinde döndürülür. Bu önerme için sözcüklerle kurulmuş bir örnek vermek gerekirse “zorunlu olarak, her hareket eden başkalaşandır” vasfî önermesi “zorunlu olarak, her başkalaşmayan, hareket etmeyendir” şeklinde vasfî tümel olumlu olarak döndürülür. Önermenin tümel ve tikel

olumsuzları olan “hiçbir C C oldukça B değildir” (E) ve “bazı C’ler C oldukça B değildir” önermeleri de vasfî okumada “genel imkânla, bazı B olmayanlar C olmayan değildir” şeklinde döndürülmektedir. Bunun da açık ifadelerle örneği “zorunlu olarak hiçbir yazı yazan, hareketsiz değildir” önermesinin “genel imkanla, bazı hareketsiz olmayanlar, yazı yazmayan değildir” şeklinde döndürülmesidir.

İstisnâî bir durum olarak özel örfî önermelerle birlikte özel meşruta önermelerin de tikel olumlu hallerinin ters döndürmesi yapılabilmektedir. Şu halde “zorunlu olarak, bazı C’ler C oldukça B’dir” önermesi “zorunlu olarak, bazı B olmayanlar, C olmayandır” şeklinde döndürülmelidir.

### 4.3. Şartlı Önermelerde Çelişki ve Döndürme

Buraya kadar yüklemli önermelerin çelişki ve döndürme işlemlerini ele almış olduk. Nasîruddîn Tûsî yüklemli önermelere benzer biçimde şartlı önermeler için de çelişki ve döndürme konularını ele almaktadır.

#### 4.3.1. Şartlı Önermelerde Çelişki

Şartlı önermelerin çelişkiği alınırken de tıpkı yüklemli önermelerdeki gibi önermenin hem niteliği hem de niceliği değiştirilmelidir.<sup>381</sup> Buna göre bitişik şartlılar için “her ne zaman, A ise B’dir” (A) önermesiyle “bazen, A ise B değildir” (O) önermesi ve “hiçbir zaman, A ise B değildir” (E) önermesiyle de “bazen, A ise B’dir” (I) önermesi birbirine çelişik önermelerdir.

Benzer şartlar ayrışık şartlı önermeler için de geçerlidir. Ancak yine bu önermelerde ayrışık şartlı önermelerin üç tarzı açısından ayrışmanın niteliğine dikkat edilmelidir. Buna göre “daima, ya A ya B’dir” (A) ve “bazen, ya A ya B değildir” (O) önermeleriyle “hiçbir zaman, ya A ya B değildir” ve “bazen, ya A ya B’dir” önermeleri çelişik önermelerdir.<sup>382</sup>

Nasîruddîn Tûsî’nin şartlı önermelerin çelişkiği alınırken nitelik ve niceliğin değiştirilmesinin yanında bu önermelerin olumsuz halleriyle ilgili bir konuda bizi

---

<sup>381</sup> Tûsî, *Tecridü’l-mantık*, s. 15.

<sup>382</sup> Hillî, 160.

uyarmaktadır. Buna göre bitişik şartlı önermelerde tümel olumsuzun çelişği alınırken önerme ister *lüzûmiyye* ister *ittifâkiyye* önerme olsun bu önermedeki olumsuzlamanın, lüzumûn ya da ittifakın olumsuzlanması olduğuna dikkat edilmelidir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, aslında Tûsî şartlı önermelerde olumsuzluk edatının önermenin ikinci unsuru olan artbitişene değil önermenin tamamına gelmiş olması gerektiğini vurgulamaktadır. Her ne kadar bu durumu Türkçe sentaks içinde açıkça göstermek mümkün değilse de başka bazı dillerde açıkça ifade edilebildiği üzere şartlı önermelerde olumsuzluk edatı önermenin sadece artbitişenine gelebilmektedir. Oysa olumsuzlamanın önermenin artbitişenine gelmesiyle önermenin tamamının olumsuzlanması birbirinden farklı şeylerdir. Zira hatırlanacağı üzere şartlı önermelerde hüküm, önermenin herhangi bir unsuru için değil önermenin tamamı için geçerlidir. Aynı şekilde bu önermelerde hükmün olumsuz olması da önermenin ikinci unsuru olan artbitişenin olumsuzlanmasıyla değil olumsuzlamanın önermenin tamamına uygulanmış olmasıyla gerçekleşecektir. Nitekim N. Rescher, konuyla ilgili bir yazısında Tûsî'nin dikkatimizi çektiği hususa değinir ve modern Batı mantığındaki şartlı önermelerin olumsuz hallerinin artbitişenin olumsuzlanması yoluyla yapılmakta olduğunu, bu açıdan İslam mantıkçılarının şartlı önerme teorisiyle modern Batı'da gelişen mantık teorisinin birbirinden ayrıldığını belirtmektedir.<sup>383</sup>

#### 4.3.2. Şartlı Önermelerde Döndürme

Bitişik şartlı önermelerin lüzûmiyye ve ittifâkiyye kısımları için olumlu önermeler yine kendi türlerinde ve tikel olarak döndürülür. Tümel olumsuz önerme ise tümel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumsuzun döndürmesi ise yapılmaz.<sup>384</sup> Dolayısıyla eğer önerme lüzûmiyye ise bu önermenin tümel ve tikel olumlu hali tikel olumlu lüzûmiyye önerme olarak döndürülmektedir. Örneğin “her ne zaman A, B ise C, D’dir” (A) önermesiyle “bazen, A, B ise C, D’dir” (I) önermeleri “bazen C, D ise A, B’dir” (O) şeklinde döndürülmektedir. Aynı durum ittifâkiyye önermeler için de geçerlidir.

Tümel olumsuz bitişik şartlıda ise döndürme önermenin aslına uygun olarak lüzûmiyye veya ittifâkiyye tarzında tümel olumsuz olarak yapılır. Dolayısıyla “hiçbir zaman, A, B

<sup>383</sup> Rescher, “İbn Sinâ Mantığında Şartlı Önermeler”, s. 245.

<sup>384</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s. 18.



ise C, D değildir” önermesi “hiçbir zaman C, D ise A, B değildir” şeklinde döndürülür.<sup>385</sup> Zira tümel olumsuz önermede önbitişenin varlığı artbitişenin imkânsızlığını ifade etmektedir. Bu nedenle önermenin aslında önbitişen artbitişeni imkânsız kıldığı halde bu durum önermenin döndürülmüş halinde aynen muhafaza edilmez ve bu iki unsur bir araya gelebilen şeylermiş gibi alınırsa önermenin asıl haliyle uyumsuz bir önerme ortaya çıkar. Bunun örneği “hiçbir zaman, güneş doğduğunda gece değildir” önermesinin “hiçbir zaman gece olduğunda gündüz doğmuş değildir” şeklinde döndürülmesidir.<sup>386</sup> Görüldüğü üzere bu önermede “güneşin doğması” ile “gündüzün olması” bir araya gelemeyecek şekilde önermenin önbitişeni ve artbitişeni olarak vazedilmişlerdir ki bu durum söz konusu unsurlar döndürülmüş önermenin unsurları oldukları zaman da aynı şekilde muhafaza edilmiştir.

Bitişik şartlılarda ters döndürmeye gelince, bu önermelerin yalnızca lüzûmiyye tarzında olanlarının tümel olumlu, tümel olumsuz ve tikel olumsuz halleri döndürülmektedir. Ters döndürmede önbitişenin mukabili artbitişen, artbitişenin mukabili ise önbitişen yapılmalıdır. Ancak şartlı önermede önermenin unsurları basit birer terim değil de birer önerme oldukları için burada kastedilen önermenin çelişğinin alınmasıdır. Buna göre bitişik şartlı lüzûmiyye önermenin tümel olumlu hali tümel olumlu lüzûmiyye olarak döndürülür. Örneğin “her ne zaman insan (suda) boğulduysa, (o kişi) sudadır” önermesi “her ne zaman, insan suda değilse, suda boğulmamıştır” şeklinde döndürülmektedir. Tümel olumsuz ve tikel olumsuz bitişik şartlı önermeler de tikel olumsuz olarak döndürülür. Tümel olumsuzun örneği “hiçbir zaman, Zeyd yazan değilse, eli hareketsiz değildir” önermesinin “bazen, Zeyd’in eli hareketsiz olduğunda Zeyd, yazı yazmamış değildir” şeklinde döndürülmesidir. Bu önerme bize bazen, Zeyd’in eli hareketsiz olmadığına da Zeyd’in yazı yazmamış olabileceğini bildirmektedir. Benzer şekilde tikel olumsuz bitişik şartlı önerme de tikel olumsuz olarak döndürülmektedir.<sup>387</sup>

Ayrışık şartlı önermelerin döndürmesine gelince, kendilerini meydana getiren unsurlar arasında doğal bir ayrışma olmadığı için ayrışık şartlı önermelerin döndürmesi

---

<sup>385</sup> Hillî, s. 160.

<sup>386</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 192.

<sup>387</sup> Tûsî, **Esâsü'l-iktibâs**, s. 193.

yapılmamaktadır.<sup>388</sup> Daha doğru bir ifadeyle, döndürme işlemi bize başka anlamda yeni bir önerme kazandırmadığı için ayrışık şartlı önermelerde döndürmenin mantıksal olarak herhangi bir işlevi bulunmamaktadır. Bu nedenle söz konusu önermelerde döndürme yapılmamaktadır.

Nasîruddîn Tûsî'nin sisteminde çelişki ve döndürme konusu hakkındaki tespitlerimizi özetle ifade edecek olursak, öncelikle şunu belirtmeliyiz ki İbn Sînâ'nın Aristoteles'e itiraz ederek mutlak önermelerin kendi aralarında değil, sürekli önermelerle çelişki oluşturduğu şeklindeki görüşü Fahreddin Râzî, Tûsî ve Kâtibî gibi sonraki mantıkçılar tarafından sürdürülmüştür. Ancak sonraki mantıkçılar İbn Sînâ'nın vasfî önermelerle ilgili görüşlerinde bazı tadilatlar yapılması gerektiğini düşünmüşlerdir ve Tûsî, gerekli ıstılahları ortaya koyarak bu tadilatları gerçekleştiren mantıkçılardan birisi olmuştur. Tûsî'nin bakış açısıyla İbn Sînâ modal önermelerin çelişkisi ve döndürmesi meselelerinde zâtî okumadaki önermeler için ortaya koyduğu şartları vasfî önermeler için ihmal ettiğini düşünmüş ve bu sorunu çözmek için vasfî okumada bir genel mutlak ve genel mümkün önermeleri sisteme dahil etmiştir.

---

<sup>388</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, s.18; *Esâsü'l-iktibâs*, s. 193.

## SONUÇ

Nasîruddîn Tûsî, İbn Sînâ sonrası dönemde yaşamış ve İbn Sînâ'nın mantık sistemini gayet iyi bir şekilde yorumlayıp kendine özgü katkılarla belli bir noktaya taşımış önemli mantıkçılardan birisidir. Çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız gibi, bu dönemin mantıkçılarının birbiriyle ve İbn Sînâ ile olan ilişkilerinin nasıl tasvir edileceği meselesi günümüz araştırmacıları için hala çözülmüş değildir. Bu hususta karşımıza iki belirleyici yaklaşım çıkmaktadır. Bunlardan birincisi İbn Sînâ şârihi olmasına rağmen Fahreddin Râzî'yi İbn Sina karşıtı, Nasîruddîn Tûsî'yi İbn Sinacı olarak konumlandırıp, bu iki mantıkçıyı da birbirine muhalif iki okulun üyesi olarak ele almaktır. Diğer yaklaşım ise her iki mantıkçıyı da eleştirel tutumlarına rağmen İbn Sînâ'nın sistemini onarma amacı güden İbn Sînâcı mantıkçılar olarak tasvir etmektedir.

Biz bu yaklaşımlar arasından ikincisini daha elverişli gördüğümüz için çalışmamızı temelde bu yaklaşım üzerine inşa ettik. Zira Fahreddin Râzî ve Nasîruddîn Tûsî'yi birbirine muhalif iki mantıkçı olarak ele alırsak bir İbn Sînâ savunucusu olarak Tûsî'nin ne için Râzî'nin ıstılahlarını ve hatta yer yer argümanlarını kullanıyor olduğunu açıklamak imkânsız olacaktır. Netice itibariyle bizce Râzî ve Tûsî'nin mantık sistemleri, İbn Sînâ'nın sisteminden çıkmış meseleler üzerine inşa edilmiştir ve bu sistemden doğan sorunları gidermeye dönük çözümler barındırmaktadır.

Çalışmamız boyunca Tûsî'nin mantık görüşlerini İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin sistemleriyle mukayese ederek ele almaya çalıştık. İkinci bölümde ele aldığımız önermenin tarifî ve önerme çeşitleri gibi konulardan itibaren Tûsî'nin muhatabı olan mantıkçılardan birisi Fahreddin Razi'dir. Bu bölümde özellikle bitişik şartlı önermenin alt türleri konusunda İbn Sina'nın Şifâ'daki görüşlerinin Râzî, Tûsî ve Kâtîbî'nin sistemlerinde yer aldığı görülmüştür. İbn Sînâ, *İşârât*'ta daha çok ayrışık şartlı önermelerin alt türleri üzerinde durmasına rağmen, bitişik şartlıların alt türleri olan *lüzûmiyye* ve *ittifâkiyye* önermeler hakkındaki tartışmaların sonraki mantıkçıları meşgul ettiği görülmektedir. Bunun yanında şartlı önermelerin Batı mantığındaki ayrışık şartlı önerme biçimlerinden daha farklı bir yapıda olduğunu, daha geniş bir semantik yoruma imkân tanıdıklarını da hatırlatmamız gerekir.

Üçüncü bölümde ele aldığımız modal önermelerle ilgili olarak bilinmesi gereken ilk husus İbn Sina'nın Aristoteles'ten farklı bir modal sisteme sahip olduğu ve bu farklı sistemin Tûsî'nin modalite anlayışının en önemli problemi haline geldiğidir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın zorunlu önermeler için açıkça ifade ettiği zâtî-vasfî okuma biçimlerinin Tûsî gibi sonraki mantıkçılar tarafından mutlak, sürekli ve hatta mümkün önermelere de uyarlandığı görülmektedir. Ayrıca Tûsî, İbn Sînâ'nın zâtî okuma içindeki önermelerde uyguladığı süreklilik ve süreksizlik ayrımını vasfî önermelere taşıyamamış olmasını sistem için bir eksiklik olarak görmektedir. Bunun neticesinde Tûsî bu ayrımı vasfî önermelere de taşımış, bu düşüncenin sonucu olarak da *vasfî genel mutlak* ve *vasfî genel mümkün önermeler* gibi bazı önerme biçimlerini sisteme dâhil etmiştir. Ancak bunları yaparken Tûsî'nin en azından sistemdeki problemleri görmek noktasında Sehlan es-Sâvî ve Fahreddin Râzî'nin eleştirilerinden istifade ettiği dikkate alınmalıdır.

İbn Sînâ'nın mutlak önermenin çelişğinin mutlak önerme olmaması gerektiği, bilakis bu önermenin çelişğinin bir sürekli önerme olması gerektiği görüşü Tûsî'yi etkilemiştir. O da İbn Sînâ gibi çelişkinin ancak biri sürekli biri süreksiz olan iki önerme arasında meydana geldiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Tûsî, İbn Sînâ'nın zâtî önermeler için yaptığı bu işlemi vasfî önermeler için de gerekli görmüştür. Bu nedenle onun sisteminde tıpkı zâtî genel mutlak ve sürekli önermelerin çelişik önermeler olmasına benzer biçimde, vasfî sürekli önermelerle vasfî süreksiz önerme birbirine çelişik önermelerdir. Buna paralel olarak İbn Sînâ'nın sisteminde nasıl zâtî zorunlu önermeler genel mümkün önermeyle çelişik ise Tûsî'nin sisteminde de vasfî zorunlu önermelerle vasfî genel mümkün önermeler arasında çelişki bulunmaktadır.

Son olarak şunu ifade etmeliyiz ki, Tûsî'nin önermeler mantığını çalışmak bizi, İbn Sînâ'dan başlayarak Râzî ve Kâtibî gibi mantıkçıların sistemlerinin tam olarak ortaya çıkartılması gerektiği düşüncesine götürmüştür. Bu tarz bir çalışma örneğinin modal mantıkla ilgili olarak yapılabilir. Bu bağlamda Râzî'nin modal mantığının ortaya çıkartılarak, bu sistemin Kâtibî, Ebherî ve Tûsî'nin sistemleriyle mukayese edilmesi önemli bir ilmi çalışmayı doğuracaktır.

## KAYNAKÇA

- ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- ARICI, Müstakim, "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", Ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Noktasında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013. 167-202.
- ARİSTOTELES, *Birinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- ARİSTOTELES, *Kitâbu'l-İbâre*, tahk. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li mantiki Aristû* Beyrut: Dârül-Fikri'l-Lübnânî, 1999. 103-163.
- ARİSTOTELES, *Kitâbu'l-Kıyâs*, tahk. Ferîd Cebr, *en-Nassu'l-kâmil li mantiki Aristû*, Beyrut: Dârül-Fikri'l-Lübnânî, 1999. 179-412.
- ARİSTOTELES, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- BÄCK, Allen, "Avicenna's Conception of Modalities", *Vivarium XXX*, 1992, c. 30, sy. 2 (Nov.), s. 217-255.
- BOLAY, M. Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önergeler*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994
- ÇAPAK, İbrahim, "Fahreddin Râzî'nin İslam Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, Ankara, 2005, c. VIII, sy. 23, s. 111-126.
- ÇAPAK, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- ÇAPAK, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, 2. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- DURAN, Recep, "Nefsu'l-Emr Risaleleri", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Ankara, 2005, sy. 4, s. 77-102.
- DURUSOY, Ali, "İbn Sînâ'nın Klasik Mantığa Katkıları", *İslam Felsefesinin Sorunları*, 1. Basım, Ankara: Elis Yayınları, 2003. 181-193.
- DURUSOY, Ali, "İbn Sînâ Mantığının Yapısı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri c. 1*, İstanbul: 2009, 615-172.

- DURUSOY, Ali, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş*, 3. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- EBHERÎ, Esîrüddîn, *Kesfî'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, tahk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.
- FAHRÎ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Şato Yayıncılık, 2000.
- FALATURÎ, Djavad, "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic", Ed. Mojtaba Minovi-Iraj Afshar, *Yâd-Nâme-ye Irâni-ye Minorsky*, Tahran: Publications of Tehran University, 1969. 51-79.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l-hurûf: Harfler kitabı*, Çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l-ibâre, el-Mantık inde'l-Fârâbî*, tahk. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- GUTAS, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)" Dr. ve Çev. M. Cüneyt Kaya *İbn Sînâ'nın Mirası*, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010. 247-266.
- EL-HİLLÎ, Cemâlüddîn Hasan ibn Yûsuf Allâme, *el-Cevherü'n-Nadîd fî şerhi mantiki't-Tecrîd*, haz. Muhsin Bîdârfer, Kum: İntişârât-Bîdâr, H.Ş. 1384.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, tahk. Dervîş el-Cüveydî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- İBN SÎNÂ, *Avicenna's Treatise on Logic: Part One of Danesh-Name Alai*, (*Dânişnâme*'nin orijinal Farsça'sından İngilizceye çevirisi), çev. Farhang Zabeeh) Natherlands: Martinus Nijhoff / The Hague, 1971.
- İBN SÎNÂ, *İşaretler ve Tembihler*, (Metin ve Çeviri) çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler* (Metin ve Çeviri), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler*, (Metin ve Çeviri), çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: el-Kiyâs*, nşr. Saîd Zâyid, Kahire, 1964.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, (Metin ve Çeviri), çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine*, (Metin ve Çeviri), çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

- İBN SÎNÂ, *Remarks and Admonitions, (el-İşârât ve 't-tenbîhât'ın İngilizce çevirisi)*, çev. Şems İnati, Wetteren: Universa Press, 1984.
- KÂTİBÎ, Ali b. Ömer, *Câmiu'd-dekâik*, (el yazması nüsha), Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa Kataloğu, 418.
- KÂTİBÎ, Ali b. Ömer, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye*, tahk. Mehdî Fazlullah, Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 1998.
- KÂTİBÎ, Ali b. Ömer, *Şerhu Keşfi'l-esrâr*, (el yazması nüsha), Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli Kataloğu, 2665.
- KNUUTTLA, Simo, *Modalities in Medieval Philosophy*, Birinci Baskı, London-New York: Routledge, 1993.
- KÖZ, İsmail, "İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- LAGERLUND, Henrik, "Avicenna and Tūsī on Modal Logic", *History and Philosophy of Logic*, 30, (2009 Ağustos): 227-139.
- LAMEER, Joep, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden-New York-Köln: Brill, 1994.
- EL-MEDÂİNÎ, İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyyinât*, 1. Baskı, haz. Muhtar Cübeylî, Beyrut: Dârü Sâdır, 1996.
- ÖZTURAN, Mehmet, "Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Şerhu Uyûnil-hikme*, tahk. Ahmed Hicâzî Ahmed es-Sikâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, H.Ş. 1373.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Muhassalu efkâril-mütekaddimîn ve'l-müteahhirin mine'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, tahk. Hüseyin Atay, Kum, 1999
- RÂZÎ, Fahreddin, *Şerhul-İşârât ve't-tenbîhât*, tahk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, H. 1384.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Mantıku'l-Mülâhhas*, tahk. F. Karameleki - A. Asgarinejad, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1382 H.
- RÂZÎ, Fahreddin, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- RÂZÎ, Kutbuddin, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, H. 1303.

- RESCHER, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1964.
- RESCHER, Nicholas, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, Dordrecht, 1967.
- RESCHER, Nicholas, “İbn Sînâ Mantığında Şartlı Önermeler”, çev. Harun Kuşlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV: 25, 237-247.
- EL-ROUAYHEB, Khaled, “Introduction”, *Keşfü'l-esrâr an gavâmidi'l-efkâr* içinde, nşr. Khaled El-Rouayheb, Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389. 111-lix.
- EL-ROUAYHEB, Khaled, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth –and Fourteenth Century Discussions”, *Arabic Science and Philosophy*, 22 (2012), 69-90.
- EL-ROUAYHEB, Khaled, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Leiden-Boston: Brill, 2010.
- SABRA, A. I. “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, *The Journal of Philosophy*, 77. 11 (1980): 746-764.
- SARIOĞLU, Hüseyin, “Giriş”, *Esîrüddîn Ebherî: Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* içinde, edisyon kritik ve inceleme: Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001. 9-69.
- ES-SÂVÎ, Sehlân, *Basâirü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, haz. Muhammed Abduh, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993.
- 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.
- SHEHABY, Nabil, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shifâ: al-Qiyâs with Introduction, Commentary and Glossary*, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974.
- STREET, Tony, “Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/25.03.2014>), 1.2., 1.3. ve 5. kısımlar.
- STREET, Tony, “Arapça Mantık”, drl. ve çev. Harun Kuşlu, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. 17-114.
- STREET, Tony, “Fahredden Râzî'nin İbn Sînâ Mantığına Yönelik Eleştirisi”, drl. ve çev. Harun Kuşlu, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. 151-169.
- STREET, Tony, “İbn Sînâ'nın Kıyâs Görüşü Hakkında Bir Taslak”, drl. ve çev. Harun Kuşlu, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. 115-150.



- STREET, Tony, “İbn Sînâ Sonrası Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher’in Arap Modal Mantığı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Notlar”, çev. İbrahim Çapak, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13. (2006): 197-218.
- STREET, Tony, “İbn Sînâ ve Tûsî’de Mutlak Önermenin Döndürmesi ve Çelişği”, drl. ve çev. Harun Kuşlu, *İslam Mantık Tarihi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. 171-189.
- STREET, Tony, “ ‘The Eminent Later Scholar’ in Avicenna’s *Book of the Syllogism*”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 11 (2002): 205-218.
- ŞİRİNOV, Agil, “İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî”, ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013. 203-242.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, *Ecvibetü’l-mesâilî’n-Nasîriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Pijûheşkâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Motâlaat-ı Ferhengî, 2005.
- TÛSÎ, Nasîruddîn. *Esâsu’l-iktibâs*, haz. Hasan eş-Şâfiî - Muhammed es-Saîd Cemâluddîn, Kahire: el-Meclisü’l-A‘lâ es-Sekâfe, 2004.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, *Şerhu’l-İşârât*, 3. Baskı, haz. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü’l-Maârif, 1983.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, “Ta‘dîlü’l-mi’yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr”, nşr. Mehdî Muhakkik-Toshiko Izutsu, *Mantık ve mebâhisü’l-elfâz* içinde, Tahran: Müessesesi Motaleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, *Tecrîdü’l-mantık*, Beyrut: Müessesetü’l-A‘lemî li’l-Matbûât, 1988.
- TÛSÎ, Nasîruddîn, *Telhîsü’l-Muhassal*, nşr. Mehdî Muhakkik-Charles J. Adams, 2. Baskı: Müessesesi Motaleat-ı İslâmî Dâneşgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.

## ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Balıkesir’de doğdu. 1990 - 2001 yılları arasında ilk ve orta öğrenimini Balıkesir’de tamamladı. 2001 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde yükseköğrenime başladı ve 2005 yılında buradan mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Yüksek Lisans eğitimine başladı ve 2008 yılında “Yahya ibn Adi’nin Ahlâk Felsefesi” başlıklı çalışmasıyla yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2007-2009 yılları arasında Litera Yayıncılık’ta editör olarak çalışmış olan Harun Kuşlu, 2009-2010 yılları arasında İslam Araştırmaları Merkezi’nde (İSAM) bursiyer olarak bulunmuştur. 2010 yılında araştırma görevlisi olarak Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne intisap etmiştir ve halen burada çalışmaya devam etmektedir.